

BEMERKUNGEN ZUR MOHAMMEDVEREHRUNG

FRITZ MEIER
NACHGELASSENE SCHRIFTEN

HERAUSGEGEBEN

VON

GUDRUN SCHUBERT

BAND 1

BEMERKUNGEN ZUR MOHAMMEDVEREHRUNG



BEMERKUNGEN ZUR MOHAMMEDVEREHRUNG

TEIL II

DIE *TĀSLIYA* IN SUFISCHEN ZUSAMMENHÄNGEN

HERAUSGEGEBEN

VON

BERND RADTKE



BRILL
LEIDEN · BOSTON
2005

This book is printed on acid-free paper.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A C.I.P. record is available from the Library of Congress.

ISBN 90 04 13208 2

© Copyright 2005 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Brill provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910 Danvers MA 01923, USA. Fees are subject to change.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

INHALT

Einleitung	VII
Teil I: Das Manuskript	283
Die <i>taşliya</i> in şüfischen Zusammenhängen	
1. Şüfische zurückhaltung gegen die <i>taşliya</i>	285
2. Die <i>taşliya</i> in şüfischen litaneien	290
3. Die <i>taşliya</i> bei <i>dikr</i> und <i>samā</i> ^c	303
4. Die <i>taşliya</i> der şüfiyya nāşiriyya beim marschieren.....	306
5. Die <i>taşliya</i> beim suchen und beim nichtfinden eines scheichs	308
6. Die bedrängung von <i>dikr</i> und <i>vita purgativa</i> durch die <i>taşliya</i>	313
7. Berechnungen Tiğānīs über den vorteil der <i>taşliya</i> vor der koranlesung	318
8. Die <i>Şalāt al-fātiḥ</i>	322
9. Die <i>Ğawharat al-kamāl</i>	326
10. <i>Ṭariqa muḥammadiyya</i>	332
11. Uwaysiyān	347
12. Sonderfall tiğāniyya.....	349
13. Drei andere mohammedmystiker: Aḥmad b. Idrīs, Muḥammad b. °Alī as-Sanūsī und Muḥammad al-Kattānī	357
14. Mohammeds erscheinung im traum und in der vision...	369
15. Erkennungsmerkmale Mohammeds	387
16. Brechungen der echtheit seines bildes und seiner worte	394

17. Berührungen und zärtlichkeiten	401
18. Die <i>taşliya</i> als mittel für die schau des profeten	410
Teil II	
Ausgewählte Übersetzungen	417
Zitierte Literatur	617
Anhang: Einige neuere Arbeiten zur westlichen Sufik	630
Indices für Band 1 und 2	
1. Personen, Gruppen, Orte.....	633
2. Begriffe und Sachen.....	667

EINLEITUNG

1. Die Textzeugen

Es bestehen drei textzeugen: Ein titelblatt, ein inhaltsverzeichnis (s. facs. s. IX) und der text. Dieser ist auf A4 seiten geschrieben, die von 200 bis 275 durchnummeriert sind (dazu auch Einleitung des 1. teils, s. XV). Zusätzlich gibt es die seiten 205a, 208a, 215a, 233a, 233b, 254a, 256a; den vermerk *wenden!* tragen die seiten 214, 228 dreimal, 263. Meier hat dieselbe schreibmaschine wie für den ersten teil benutzt. Auch hier finden sich, wie im ersten teil, zahlreiche ergänzungen am rande (s. faks. s. X). Die textgestalt bildet jedoch beileibe nicht die schwierigkeiten, von denen der 1. teil gezeichnet war.

Der text ist leider ein torso. Er bricht im 18. kapitel, das auch nicht im titelverzeichnis vermeldet wird, ab. Wann Meier mit der arbeit begann und von wann die letzten einträge stammen, ist nur ungefähr zu sagen. Der beginn ist sicherlich nach der beendigung des 1. teils anzusetzen. Das thema des 17. kapitels, also des letzten vollständig ausgeführten, *Berührungen und zärtlichkeiten*, hat ihn wahrscheinlich zum vater Ġalāluddīn-i Rūmīs, Bahā²-i Walad, geführt. Daraus entstand Meiers Buch *Bahā²-i Walad. Gründzüge seines lebens und seiner mystik* (1989). Das war in der mitte der achtziger jahre. Ich erinnere mich ferner an eine bemerkung, die Meier im herbst 1989 im gespräch machte, dass er gerade am kapitel über die drei mohammedmystiker, also hier das dreizehnte, gearbeitet habe. Er scheint später aber nicht mehr zu dieser arbeit zurückgekehrt zu sein.

2. Die ausgewählten übersetzungen

Da der umfang des grundtextes nicht gross ist, haben wir uns entschlossen, weitere texte hinzuzufügen, die aus übersetzungen Meiers zu den behandelten themen bestehen.

Meiers sammlungen befinden sich in geordnetem zustand und öffentlich zugänglich in der Universitätsbibliothek Basel.¹

¹ Eine ausführliche inhaltsangabe ist zu finden unter der internetadresse: <http://www.ub.unibas.ch/spez/meier/imdex.htm>.

Es handelt sich um CXI texte, die aus verschiedenen mappen Meiers ausgewählt wurden. Die nummer im grundtext gibt nach der römischen zahl die seite dieses buches, auf dem dieser text zu finden ist, dann die quelle und deren seitenzahlen, schliesslich die signatur der mappe und die seitenzahl(en) in der mappe.

Die texte werden selbstverständlich so geboten, wie Meier sie hinterlassen hat – das heisst aber auch, mit allen inkonsequenzen, die Meier bei einer eigenen bearbeitung und veröffentlichung ausgeglichen hätte. Kleine versehen, die allerdings sehr gering an zahl sind, wurden stillschweigend verbessert, notwendige ergänzungen durch <...> bezeichnet. Öfter stellt Meier am ende einer übersetzung überlegungen an. Auch diese sind teilweise abgedruckt worden. Sie zeigen oft, wie sich seine fragestellungen wandelten und verfeinerten.

Für solche, die sich in Meiers nachlassenschaft weiter informieren wollen, geben wir die namen und nummern der mappen, aus denen die übersetzungen genommen wurden, und zwar in der reihenfolge ihres ersten erscheinens im grundtext:

1. ḥaqīqa muḥammadiyya; D 1.1.25.
2. Mohammedverehrung; D 1.1.1
3. *taşliya* im ritus der şūfiyya; D 1.1.15.4
4. ḥadīṭ II; D 1.6.2
5. Sehen des Profeten; D 1.1.18
6. ḥadīṭ I; D 1.6.1
7. Mohammed im Traum; D. 1.1.19

3. Ergänzendes

Es ist keine übertreibung, wenn man Meiers kleines manuskript eine grundlegende arbeit zu bräuchen und hauptlehren der neueren şūfik nennt. Meiers titel, wie für ihn charakteristisch, verbirgt das. Seit der mitte der achtziger jahre ist parallel zu Meiers arbeiten auf diesem gebiet viel getan worden, woran auch der schreiber dieser zeilen beteiligt war. Meier hat diese arbeiten mit grossem interesse verfolgt und begleitet — aber selbstverständlich von seinem eigenen manuskript nichts öffentlich gemacht. Wir geben im anhang zur Bibliografie eine liste einiger arbeiten, die nach der fertigstellung von Meiers manuskript zur neueren, vor allem der westlichen, şūfik erschienen sind.

Teil I

Das Manuskript

1. ŠUFISCHE ZURÜCKHALTUNG GEGEN DIE TAŠLIYA

Die šufik stellt sich nicht getrennt neben den übrigen islam. Sie ist ein teil seines lebens und orientiert sich an den gleichen gesetzen. Was über die verehrung des profeten durch die segenssprechung über ihn vom islam allgemein gesagt worden ist, gilt auch für die šufik, und manche einzelheiten, die im vorigen erwähnt worden sind, stammen von šūfiyya. Die šūfiyya bildeten nie eine einheit, hielten aber ihre auffassung der sache für die richtige und hätten sie am liebsten allgemein anerkannt und praktiziert gesehen. Nicht alle folgten ihnen, und so bildeten sie einen zug für sich, eine avantgarde, wie sie meinten. Darum muss ihnen ein besonderer platz eingeräumt werden, wo dinge behandelt werden können, in denen sie sich von den andern muslimen unterscheiden. Man vergesse aber nicht, dass die šūfiyya vielfach gleichzeitig rechtsgelehrsamkeit, spekulative theologie oder andere zweige der wissenschaft und der geistigen (und manuellen) beschäftigung pflegten oder früher gepflegt hatten.

Obleich Abū Tālib al-Makkī (gest. 386/996) in seinem handbuch der islamischen mystik segensprechungen über Mohammed empfiehlt (*Qūt* 1, 9-20, 28, 42-47, 62, 64/u.a. *Nahrung* 1, 36/3.5; 1, 51-61/5.23-43; 1, 116/11.19; 1, 243-44/21.23-24) und Sarrāğ (gest. 378/988) die hochhaltung des profeten durch die šūfiyya hervorhebt (*Luma*^c 109 ff./*Schlaglichter* 185/53.), erscheint Mohammed in der älteren mystik doch nicht als grosse figur mystischen interesses, ja tritt auffällig zurück. Die segenssprechung über ihn, später als ein "gottesdienst" (*ibāda*), eine "gehorsamstat" (*tā'a*) oder als eine "frömmigkeit" (*qurba*) anerkannt, dient in der alten zeit keinem mystiker als eine brücke zum profeten oder zu Gott. Ja, die konzentrationsformel des alten mystikers, das "gottesgedenken" (*dīkr allāh*), ignoriert Mohammed gänzlich. Man hat den eindruck, dass gerade die mystik mit ihrer theomanie und dem ziel, sich Gott und nur Gott als einzigem handlungssubjekt unterzuordnen, den profeten willentlich und auch unwillkürlich vergisst. Rābi^ca al-^cAdawiyya (gest. 185/801) soll in der liebe so ausschliesslich an Gott gebunden gewesen sein, dass sie für den profeten nichts mehr übrig hatte (Daylamī: *Atf al-alif* 75. Varianten Badawī: *Šahīdat al-^cišq* 122; Margaret Smith: *Rābi^ca* 99; Tor Andrae: *Die person* 376). Ähnliches wird dem etwas späteren Abū Sa^cid al-Ḥarrāz (gest. 286/899) zugeschrieben. Er sagte im traum zu Mohammed: Verzeih, die liebe

zu Gott hat mich davon abgehalten, dich zu lieben! Der profet belehrte und entschuldigte ihn mit den worten: Gesegneter, wer Gott liebt, liebt damit auch mich! (Quşayrī, kap. *maḥabbā*/Gramlich: *Sendschreiben* 438/48.1; Massignon: *Essai*² 302; °Abdalqādir al-Ġazāʿirī: *Mawāqif* 1, 103) [I, 417]. In andern, ebenfalls mystischen zusammenhängen wird gesagt, dass die liebe zu Gott die liebe zu all denen, die Gott liebt, mit sich bringe (Ibn al-Ḥaṭīb: *Rawḍat at-taʿrīf* 632), und schon im koran erscheint die liebe zu Gott mit der liebe zum profeten verknüpft, und ein satz, der dem profeten zugeschrieben wird, lautet: “Wer mich liebt, liebt Gott”, (Goitein: *Studies* 22: Wir sind nicht in der lage zu erkennen, ob diese oder ähnliche aussagen ... echt sind). Trotzdem gefiel sich die şūfik, sofern sie apart sein wollte, in der vorstellung einer auf Gott gerichteten monomanie und einer eifersucht Gottes, die keinen seitenblick zulasse. Maḥmūd von Ġaznī soll nach einer legende Abū l-Ḥasan-i Ḥaraqānī (gest. 425/1033) sure 4,59 vorgehalten haben: “Gehorcht Gott, gehorcht dem gesandten und den befehlshabern unter euch!” Ḥaraqānī habe erwidert: Ich habe solche wonne am “gehört Gott”, dass ich für “gehört dem gesandten und den befehlshabern unter euch” keine wonne mehr übrig habe (*Maqālāt-i Šams ud-dīn-i Tabrīzī* 142). Die bekannte geschichte von Rābīʿa, die sich darüber aufregte, dass Rabāḥ (Riyāḥ) einen kleinen knaben aus seiner familie küsste und damit noch eine zuneigung zu etwas anderm als Gott verriet (*Kubrā*, einleitung 220-221), wurde, abgeändert, auch auf die kleine tochter des Fuḍayl b. °Iyād (gest. 187/803) übertragen. Hier beschämt die kleine tochter selbst ihren vater mit dem tadel: Ich hätte nicht gedacht, dass du jemand neben Gott liebtest (Norris: *Pilgrimage of Ahmad* 67). Nicht genug, dass einige den satan zum muster eines monotheisten erklärten, weil er sich gegen Gottes eigenen befehl vor Adam nicht niedergeworfen hatte, hätten andere am liebsten den zweiten teil des glaubensbekenntnisses “Mohammed ist der gesandte Gottes” aus dieser für Gott sozusagen ehrenrührigen verbindung gelöst (Goldziher: *Muhammedanische Studien* 2, 280; Richard Hartmann: *Die Religion des Islam* 114. Zur sonstigen haltung al-°Arabī ad-Darqāwīs unpassend ist die angebliche aussage eines seiner affilierten, dass der meister empfohlen habe, den zweiten glaubenssatz von der profetie Mohammeds nur innerlich zu sagen, da man keine geschöpfe so nah zusammen mit dem allmächtigen nennen sollte; Doutté: *Marabouts* 346-347, sonderdruck 4-5; Montet: *Études Orientales et Religieuses* 151-152, anm. 2; 180). Man wird sich aber keine geschlossene gruppe vorstellen dürfen, sondern es werden nur einzelne gewesen sein. Daylamī (um

400/1010) spricht allerdings von einer "partei" (*fırqa*), die behauptete, liebe heiße jede beschäftigung mit den dinge so aufgeben, dass man im kopf und im herzen nur noch Gott habe und durch dieses gedenken an Gott vom gedenken an den profeten und von der liebe zu ihm abgehalten werde (*ʿAtf al-alif* 49,10-11). Vielleicht denkt er an die schule des Abū Bakr al-Wāsiṭī (gest. nach 320/932) (Sulamī: *Ṭabaqāt* 302,6; Quṣayrī: *Risāla* 174/*Sendschreiben* 84/1.47. Falsch Anṣārī: *Ṭabaqāt* 363,4-5: vor 320), der dann sein schüler al-Qāsim aṣ-Sayyārī (gest. 342/953) den namen gegeben hat: die sayyāriyya (Ğullābī: *Kaşf* 323). Ihre doktrin soll in Marw, Abīward und Nasā bis ins 5./11. jahrhundert unverändert erhalten geblieben sein. Ğullābī, der uns das mitteilt (ib. 323), scheint zwar in erster linie ihre auffassung der begriffe "sammlung" (*ğam*^c) und "trennung" (*tafriqa*) im sinne zu haben, worüber er einige angaben macht. Wāsiṭī war aber vor allem ein ungemein konsequenter filosof des *tawhīd*, so dass Sayyārī bekannte, ohne seinen lehrer Wāsiṭī würde er als zoroastrier, d.h. als dualist, sterben (Anṣārī: *Ṭabaqāt* 304). Wāsiṭī stammte der familie nach nicht aus Wāsiṭ, sondern aus Fargāna, war schon im jugendlichen alter ausgewandert und hatte sich auf mehr als halbem weg in seiner angestammten heimat in Marw niedergelassen. Sulamī (gest. 412/1021), ein zuverlässiger kenner der verhältnisse, meldet, dass Wāsiṭīs dicta nur in Marw zu finden seien und er im Irak nichts davon gesehen habe (*Ṭabaqāt* 302). Umso merkwürdiger ist Sarrāğs mitteilung, dass ein gefährlicher satz, den wir gleich erwähnen werden, nicht nur von ihm, sondern auch "von andern irakern" überliefert werde (*Luma*^c, Pages, Arberry, 14,4/*Schlaglichter*560/136.1). Heisst das, dass Wāsiṭī doch schon im Irak schüler gehabt oder dass umgekehrt er im Irak keine gänzlich unbekannte theorie vertreten hat? Wie dem auch sei, der gefährliche satz lautet: "Hüte dich, einen geliebten (Mohammed), einen gesprächspartner (Moses) oder einen freund Gottes (Abraham) zu beachten, wo du doch eine möglichkeit zur beachtung Gottes selbst findest! Man fragte ihn: Soll ich denn nicht den segen über sie sprechen? Er antwortete: Sprich den segen über sie würdevoll¹(?), aber gib ihm (*lahā*, gemeint ist wohl: dem segen. Doch könnte das *-hā*, wie Pages 15,13-14 zeigt, auch auf die profeten gehen. Rūzbihān bezieht es auf die profeten: *ēšān-rā*) in deinem herzen kein gewicht" (Pages 14,4-6/*Schlaglichter* 562/136.7). Im *tafsīr* des

1 Lesung fraglich. Sarrāğ: *bil-awtār*, was nach mitteilung Richard Gramlichs in der hs. *bil-awqār* gelesen werden muss. Sulamī: *Tafsīr*, hs. Brit. Mus. Or. 9433, 252a: *bi-awqār*; hs. Fatih 262, 198a: *bil-waqar*. Rūzbihān-i Baqlī: *Şarḥ-i şaṭhiyyāt* 289,18: *bi-waqār*.

Sulamī zu sure 33,56, der grundstelle über die *taşliya*, steht im namen Wāsiṭis ungefähr der gleiche satz, nur beschränkt auf Mohammed, nämlich: Sprich den segen über ihn (Mohammed), aber gib ihm (*lahā*, hs. Fatih 262) im herzen kein gewicht! (Hs. British Museum Or. 9433, 252a; hs. Fatih 262, 198a).

Der sinn der erklärungen Wāsiṭis kann nicht zweifelhaft sein. Er will sagen, in übereinstimmung mit dem extremen *tawḥīd*, der ihm mit recht nachgerühmt wird: Ein wahrer monotheist lässt sich nicht durch die profeten, auch nicht durch Mohammed, von der hauptsache ablenken: der einzigen verehrung Gottes: Die gebotene segenssprechung über Mohammed (und die andern) ist durchzuführen, aber ohne den blick darauf zu heften.

Das ist eine eindeutige absage an die geforderte hochachtung vor Mohammed und ein klarer aufruf zum verstoss mindestens gegen die höflichkeit und dankbarkeit gegenüber dem profeten, dem der muslim ja die grundlage seines glaubens und seiner gottsuche verdankt. Wāsiṭis aussage schockierte, und mit bezug auf diesen punkt erweist sich Ğullābīs behauptung, dass die marwer schule ihre lehre über ein jahrhundert unverändert beibehalten habe, als falsch. Denn Sarrāĝs versuch, den passus der rechtgläubigen kritik zu entziehen, stimmt mit dem versuch von Sayyārīs schwestersohn °Abdalwāḥid b. °Alī as-Sayyārī (gest. 375/985-986) (Anṣārī: *Ṭabaqāt* 302-303), der den şūfiyya der schule in Marw sein haus vermacht hatte, überein. Danach sei gemeint, man dürfe den wert der segenssprechungen, die man Mohammed angedeihen lässt, nicht überschätzen, ja man müsse sie für nichts achten gegenüber dem, was er eigentlich verdiente, und erkennen, dass man durch sie Gottes barmherzigkeit nur auf sich selbst ziehe (*Luma*^c 407,6-408,4/*Schlaglichter*562/136.7; Sulamī: *Tafsīr*, hs. Brit. Mus. Or. 9433, 252a; hs. Fatih 262, 198a). Beschönigend lautet auch Sarrāĝs kommentar zum ersten teil von Wāsiṭis dictum (*Pages* 14-16,9; *Luma*^c 407,1-6/*Schlaglichter* 565 f./137.2).

Es bleibt uns nichts anderes übrig, als Wāsiṭis zurückhaltung gegen die profeten und ihre verehrung mittels der segenssprechung voll anzuerkennen. Wir stellen uns aber nicht auf die seite gewisser leute aus dem volk im damaligen Ğabal (= persischer Irak), die von einem religiösen geschäftemacher aufgehetzt, die şūfiyya schlechthin nicht mehr als mohammedaner (*muḥammadiyyūn*) betrachteten. Der

übelwollende prediger, ein *qāşş*, hatte ihnen erzählt, die şūfiyya sprächen nicht “Mohammed – Gott segne ihn” (*Pages* 14,14-18/*Schlaglichter* 563/136.8). Für einige weitere angaben zum thema dieses kapitels verweise ich auf *Abū Sa‘īd* 312-316).

2. DIE TAŞLIYA IN ŞÜFISCHEN LITANEIEN

Abū Bakr al-Wāsiṭī bildet die äusserste spitze des zuschliffs, die die şūfik in dem jahrhundert vor ihm erfahren hatte und die man als "klassische şūfik" bezeichnet. Man findet in ihr viele sätze des profeten, die ihr als richtlinie oder als rechtfertigung dienten. Man wird aber schwerlich Mohammed als ziel einer mystischen begegnung finden. Es gab sie aber. Nur muss man ihre zeugnisse nicht innerhalb dessen suchen, was man şūfik nennt, da şūfik damals offenbar nur die bewegung bezeichnet, die mit hilfe der richtlinien des korans und Mohammeds Gott, jedoch nicht Mohammed suchte. Die andere mystik, die Mohammed suchte, trat erst später, nach der klassischen şūfik in ihre rechte. Es macht den anschein, dass das etwa um 500/1100 geschah. Die späteste zeitgrenze ist das 7./13. jahrhundert. Denn °Izz ad-dīn b. °Abdassalām (gest. 660/1262), ein grosser şāfi'it und freund der şūfik, der 638/1240-41 dem ayyūbiden Şāliḥ Ismā'īl das bittgebet am freitag verweigerte, weil er Şafad und Şaqīf den franken überlassen hatte (Maqrīzī: *Sulūk* I, 2, 303-304), spricht von den "empfehlenswerten neuerungen, die die şūfiyya ins leben gerufen hätten, wie überpflichtige gottesdienstliche leistungen in der art von litaneien (*aḥzāb*) im kreis herum, versammlungen zum gottesgedenken und zur segenssprechung über den profeten u. dgl." (Gannūn: *Nasaq* 500). Die gründe dieser entwicklung sind noch dunkel. Man kann an eine gewisse erschaffung des einseitigen *tawḥīd*strebens, wie es bei Wāsiṭī überscharf ausgeprägt ist, denken. Es kann auch eine auswirkung schiitisch-fātimidischer menschenvergottung mitgespielt haben, vielleicht in dem sinn, dass man sich auch in der sunna stärker auf Mohammed besann (vgl. Andrae: *Die person* 294 ff.). Es können auch, von 500/1100 an, die kreuzzüge das ihrige dazu beigetragen haben, dass man sich enger um Mohammed scharte, da ja der gott beider parteien ein und derselbe war. Im übrigen genügt zu solchen wendungen der grosse gedanke und der einfluss eines einzigen mannes, der schule macht oder den märtyrertod stirbt. Aber dieser mann ist noch nicht gefunden. Auch eine umschichtung der bevölkerung könnte den neuen kurs angeregt haben, etwa die vorliebe einer neuen macht, sich unter die religiöse fahne einer greifbareren instanz als Gott zu stellen. Man wird sofort auf den einbruch der türken und berbern verfallen, die damals am ost-rand und am westrand der islamischen welt das zepter ergriffen und

sozusagen von aussen nach innen eine änderung hätten bewirken können. Man könnte weiter die gesteigerte heiligenverehrung als eine etappe betrachten, die notwendig die stellung des profeten erhöhen musste, damit dessen konkurrenzvorsprung gewahrt blieb, vielleicht sogar um mit dem anspruch des profeten die ansprüche der scheiche zurückzutreiben. Zarrūq (gest. 899/1493) und sein lehrer Abū l-°Abbās al-Ḥaḍramī (gest. 895/1490) beklagten den verfall der geregelten şūfik. Ḥaḍramī glaubte den anfang genau auf 824/1421 datieren zu können (Tişīti: *Ġayş* 182. In Zarrūqs *Qawā'id* 138 fehlt die jahreszahl). Ob er an den zusammenbruch der marīnidenherrschaft, die die şūfik sehr gefördert hatte, und die von westen her, angeblich von der Sāqiya ḥamrā° aus, sich ausbreitenden marabutbewegung denkt? Zarrūq betrachtet dies für eine episode in der wellenbewegung der şūfischen geschichte. Spätere wollten den niedergang auf den Mağrib, ohne Westafrika und den osten, geografisch beschränkt sehen (Tişīti: *Ġayş* 184-85, zitiert al-Muḥtār al-Kuntī *Ġannat al-murīd*) [II, 417-418]. Man brachte aber den reformistischen rückgriff auf koran und sunna mit der vermeintlichen untauglichkeit der scheiche in verbindung (*Ibrīz* in *Ġayş* 182-84).

Es ist ebenso schwer, die richtigkeit dieser einfälle zu erhärten, wie sie zu widerlegen. Sicher ist nur: die şūfik eroberte sich im 5.-6./11.-12. jahrhundert ihren platz als anerkannte form der islamischen religiosität und kam an bedeutung ebenbürtig neben den andern religiösen wissenschaften und praktiken zu stehen (Verf.: *Der mystische Weg* 119-120). Das könnte dazu geführt haben, dass früher vernachlässigte züge ihrer frömmigkeit stärker ins licht traten. Es könnte sein, dass um 500/1100 innerhalb der mystik das bewusstsein, vor Gott eines fürsprechers zu bedürfen, stärker zum ausdruck kam als früher, dass nach so langer mystischer tradition die hoffnung, sich mit Gottes forderungen ganz in einklang bringen zu können, erlahmte und die mystik in dieser einsicht gern nach dem gnadenmittel griff, das ihr die grosse überlieferung anbot, eben der hoffnung auf Mohammeds fürsprache (einiges darüber bei Andrae: *Die person* 234-256). Ibn Taymiyya (um 700/1301) hielt sich gewiss nicht zu Wāsiṭīs mystischem *tawḥīd*, stand ihm aber insofern doch nahe, als er den profeten nur als gesetzgeber hinter sich wusste und nicht als anbetungsgegenstand vor sich stellte. Er hielt die darlegungen des Kadi °Iyāḍ (gest. 544/1149) in seinem buch *Aş-şifā°* für übertrieben (Raşşā°: *Fihris* 154; Kattānī: *Fihris al-fahāris* 1, 201; Ibn al-Muwaqqit: *Sa°āda aba-diyya* 81). Ibn Taymiyyas mystisch interessierter schüler Ibn Qayyim al-Ġawziyya (gest. 751/1350) tadelt die liebe und verehrung, die vielen scheichen von ihren anhängern zuteil

wurde, und wittert darin die gefahr eines polytheismus. Er betont aber, dass zu dieser tadelnswerten liebe nicht die liebe zu Mohammed gehöre, in der herz und gedanken vom geliebten ganz eingenommen sein können (Andrae: *Die person* 259). Die nachklassische mystik ist auf weiten strecken von dieser haltung gekennzeichnet. Nach Kadi ʿIyād sind es gerade mystiker, die den profeten über jede anfälligkeit für fehler oder ermüdung hinausgehoben haben und sein hundertmal tägliches gebet an Gott um vergebung auf die unzulänglichkeit seiner gemeinde und nicht etwa seiner selbst haben bezogen wissen wollen (*Şifā* 712-713. Vgl. auch 799-800) [III, 418-419]. Das wäre also spätestens um 500/1100 gewesen.

Zwischen dem 3./9. und dem 5./11. jahrhundert hatte sich in der şüfik langsam der übergang vollzogen vom sogenannten “belehrenden scheid” (*şayḥ at-taʿlīm*) zum “erziehenden scheid” (*şayḥ at-tarbiya*), d.h. vom typus des akademisch lehrenden meisters zum lehrer, der den novizen meist im internat schritt für schritt unterrichtet, bis er ihn schliesslich mit einer persönlichen lehrermächtigung entlässt (Verf.: *Hurāsān und das ende der klassischen şüfik* 545-570/*Bausteine* 1, 131-56/*Essays* 189-219). Vom 5./11 jahrhundert verwandelten sich die şüfischen schulen und familienunternehmen oft in orden, die den namen ihres organisators tragen und in denen vor allem das zeremoniell ziemlich fest blieb, bis eigenwillige mitglieder verzweigungen ableiteten (Verf.: *Der mystische Weg* 120-122). Vermutlich sind in den şüfischen versammlungen, in den gottesdiensten, gebeten, predigten u. dgl. die empfehlungen der *taşliya* beachtet worden.

Aber auch in die nur şüfischen übungen fanden sie eingang. Einiges davon, lange nicht alles, sei hier erwähnt. Am wichtigsten war das sogenannte “gottesgedenken” (*dikr allāh*), das der meister dem novizen vorsagte und der novize in der klausur für sich ohne unterlass herzusagen hatte. War in der alten şüfik nur vom gedenken Gottes die rede, so trat nun in der nachklassischen mystik gelegentlich ein gedenken Mohammeds hinzu, etwa so, dass nach einer bestimmten anzahl von rezitationen des satzes “es gibt keinen gott ausser Gott” der zweite glaubenssatz “Mohammed ist der gesandte Gottes” eingefügt werden sollte. Maḥammad b. Nāşir (gest. 1085/1674), der gründer der nāşiriyya in Tamgrut, verlangte von denjenigen novizen, die ungebildet waren, am morgen und am abend siebentausendmal das gottesgedenken, aber nach jedem hundertsten mal den satz “Mohammed ist der gesandte Gottes” (*Hiğği: Zāwiya dilāʿiyya* 59) [IV, 419-420]. Die tiğāniyya hat dieses verfahren nachträglich übernommen. Sie schliesst gewisse *aḏkār at-tahlīl* mit

dem mohammedsatz ab und fügt diesen in andern nach jedem hundertsten ein (°Ubayda b. Muḥammad aṣ-Şaġīr b. Ambūġa aṣ-Şinqīṭī at-Tiṣīṭī: *Mizāb ar-raḥma* 19). Ein tiġānī, der am freitag nachmittag eintausendzweihundertmal das *tahlīl* hersagte, flocht nach jedem hundertsten mal den mohammedsatz ein (Tiṣīṭī: *Ġayṣ* 202). Das missverhältnis zwischen dem *tawḥīd*- und dem mohammedsatz wurde in der tiġāniyya mit dem bestreben, sich koran und sunna anzugleichen, entschuldigt, und man warnte vor dem unhöflichen und verfehlten gedanken, die erwāhnung Mohammeds sei eine scheidewand (*hiġāb*) vor Gott (Tiṣīṭī: *Ġayṣ* 208).

Ähnliches kannte auch die naqṣbandiyya. Man sprach z.b. innert vierundzwanzig stunden fünftausendmal “es gibt keinen gott ausser Gott” und fügte nach jedem fünften oder siebten mal “Mohammed ist der gesandte Gottes” an (°Iwaḍ-i Buḥārī: *Tarġuma-i ṭālibīn* 39,4-5) und sagte auch in dem gottesgedenken mit atemanhalten beim loslassen des atems zuerst “Mohammed ist der gesandte Gottes – Gott segne ihn und grüsse ihn und seine familie” (ib. 36, ult.-37,1). Die *taşliya* selbst fehlt noch bei Abū n-Naġīb as-Suhrawardī (gest. 563/1168) unter seinen regeln für die novizen, obwohl er sonst “viele litaneien” (*kaṭrat al-awrād*) und neben andern anstrengenden religiösen leistungen auch zusätzliche *şalawāt* “ritualgebete” verlangt (*Ādāb al-murīdīn*, § 63, 92, 133).

Ein unverdächtiges zeugnis für den einbruch der *taşliya* in die mystische schulung ist erst eine mitteilung aus der frühen şādiliyya. Ibn °Aṭā'allāh as-Sikandarī (gest. 709/1309) will nichts von einem eingleisigen weg des gottesgedenkens wissen, sondern verlangt mit aller schärfe die *taşliya* dazu, ja stellt diese sogar an den anfang, bevor der novize sich überhaupt ans gottesgedenken macht. Für Ibn °Aṭā'allāh muss sich der novize zuerst an Mohammed wenden, bevor er sich Gott nähert, da Mohammed der mittler zwischen mensch und Gott ist. Um sich Gott zuzuwenden, braucht der mensch ein reines herz, und dieses erzeugt er sich durch das polierwerkzeug der *taşliya*, die das denken auf Mohammed lenkt und jedes andere interesse daraus verbannt. Die segensprechung über den profeten umfasst für Ibn °Aṭā'allāh sogar auch das gedenken Gottes, nach einem obskuren wort Gottes: Mohammed, ich habe dich zu einem gedenken meines gedenkens (heisst wohl: zu einem teil des gottesgedenkens) gemacht; wer deiner gedenkt, gedenkt meiner, und wer dich liebt, liebt mich, und im einklang mit dem nicht minder obskuren profetenwort: Wer meiner gedenkt, gedenkt Gottes, und wer mich liebt, liebt Gott. Die *taşliya* ist aber noch mehr als ein blosses gedenken: es ist ein gebet (*munāġāh*) an Gott, da man sich ja gerade

an Gott wendet bei der bitte: O Gott, segne! Und das wirkt beim anfänger auf das herz stärker als ein blosses gedenken oder nennen Gottes in der 3. person. Die dabei gebrauchte formel dieser *taşliya* ist auf den novizen abzustimmen. Der ungebildete sollte die volle *taşliya* (*şalāh tāmma, ibrāhīmiyya*) verwenden, der gebildete kommt mit andern aus, ausser im anschluss an das ritualgebet, wo auch der gebildete die volle formel sprechen sollte, und zwar elfmal, wobei das *sayyidunā* "unser herr" vor Mohammed nicht fehlen darf. Später kann er dann zu der vertraulicheren formel übergehen: O Gott, segne deinen geliebten! Und vor der morgendämmerung gedenke er, sozusagen den tag einleitend, auch Gottes. Ibn ʿAṭāʾallāh verschweigt uns nicht die körperhaltung, die der novize bei der *taşliya*-litanei einnehmen soll: Man sitzt demütig da, mit dem kopf zwischen den knien. Man formuliert die intention mit der nennung der zahl der segenssprachen, die man zu sagen vorhat, und kann die zählung mit hilfe eines rosenkranzes durchführen. Er verlangt vom anfänger ausserdem zwei feste litaneien (*wird*, pl. *awrād*), eine nach dem morgengebet, die andere nach dem abendgebet, und schärft ihm nochmal ein, die *taşliya* nicht voreilig zu verlassen, sondern (wenn ich recht verstehe) das glaubensbekenntnis "es gibt keinen gott ausser Gott, Mohammed ist der gesandte Gottes" noch hinzuzufügen, bevor er dann zum reinen gottesgedenken übergeht (*Miftāḥ al-falāḥ* 30-34. Zitiert bei Sanūsī: *Manḥal* 53-54. Von Ernst Bannerth: *Dhikr et khalwa* 64-90 übergangen. Zwei drei sätze darüber s. 3,18-21/Bannerth 76) [V, 421-26]. Ibn ʿAṭāʾallāh nennt diesen ganzen *dīkr* "pfad des imams Abū Bakr aṣ-Şiddīq" und will ihn von einem ungenannten mystiker gelernt haben. Er hat ihn also nicht von seinem lehrer Abū l-Ḥasan aṣ-Şādīlī (gest. 656/1258) übernommen, und damit wird man ihn auch nicht ohne weiteres über Şādīlī auf dessen lehrer ʿAbdassalām b. Mašīš (gest. 625/1227-28), dem eine später sehr volkstümliche *taşliya*-formel zugeschrieben wird, zurückführen dürfen. Wir kommen aber für die *taşliya* des noviziats immerhin bis in die mitte des 7./13. jahrhunderts zurück. Ein gebet um vergebung (*istiğfār*) wird dabei noch gesprochen.

Im 8./14. jahrhundert sprach man jeweils im anschluss an die *ḥizblitaneien* in Salā gemeinsam die formel "o Gott, segne Mohammed und die familie Mohammeds". Sie wurde dann aber durch die *şalāh tāmma* (= *ibrāhīmiyya*) ersetzt, die man am morgen und am abend zehnmal und in der nacht auf den freitag selbst zwanzigmal wiederholte. Der brauch wurde von rückwärtsgewandten reformisten angefochten, aber von Ibn ʿAbbād ar-Rundī (gest. 792/1390) verteidigt (*Lettres*² 166) [VI, 426-29].

Auch in der schia, bei den *ḡahabiyya* in Persien, hat der anfänger nicht das gleiche gottesgedenken wie der fortgeschrittene. Der anfänger soll während vierzig tagen möglichst oft bei tag und bei nacht erstens Gott um vergebung bitten (*istiğfār*) und zweitens den segnen (*ṣalawāt*) über Mohammed sprechen, und zwar in der form: "O Gott, segne Mohammed und die familie Mohammeds und beschleunige deren erlösung und durch sie unsere erlösung!" Nach diesen vierzig tagen werden dann zwei neue *ḡikr*formeln eingepflanzt (Gramlich: *Derwischorden* 2, 404).

Die *taşliya* rückte innerhalb der *şādiliyya* jedoch noch auf andere positionen vor. Sie wurde teil auch der litaneien, denen auch die ausgebildeten oblagen. Gemeint ist damit eine zusammenstellung frommer formeln, die eine bestimmte anzahl von malen, sei es individuell, sei es kollektiv, hergesagt werden mussten. Ein aus Miknās stammender Muḡammad al-Muṣṭārī (bei Murādī: *Silk* 4, 33: Muztārī), dem die *şādiliyya* in Damaskus ihren aufschwung zu verdanken hat und der in Mekka 1107/1695 gestorben ist, lag in Bizerta längere zeit mit seinen jüngern der koranauslesung, der *taşliya*, dem gottesgedenken, *aḡzāb* und *awrād* ob (Ḥusayn Ḥūḡa: *Ḍayl Başā'ir ahl al-īmān* 191). In wohl allen *şādilitischen* zweigorden setzten sich die litaneien aus drei formeln zusammen, die manchmal als *adkār*, manchmal als *arkān* bezeichnet werden, nämlich aus der bitte an Gott um vergebung (*istiğfār*), aus einer *taşliya* und aus einem gottesgedenken. Ein Muṣṭafā b. Muḡammad an-Nuwayḡī al-Miṣrī aṣ-Şādilī (im 11./17. jahrhundert?) verlangte möglichst häufige *haylala* (= *ḡikr al-ḡalāla* = *ḡikr allāh*), mindestens tausendmal im tag, hundert *istiğfārs*, möglichst häufige *taşliyas*, mindestens hundertmal im tag (Aḡmad b. Muḡammad Ibn °Ayyād: *Al-mafāḡir al-°aliyya* 123, unten). Der gründer der *zāwiya dilā°iyya* in Marokko, Abū Bakr ad-Dilā°ī (gest. 1021/1612), entstammt einer familie, die mit besonderer liebe am profeten hing. Er und seine geschwister waren schon von ihrem vater für viel segenssprechungen über Mohammed mit extrageschenken belohnt worden (Ḥiḡḡī: *Zāwiya dilā°iyya* 52) [VII, 429-430]. Dem paket der formeln, die er seinen novizen vorschrieb, gab er den namen *waṣṡifa* "officium", weil die *şādiliyya* keine sogenannte "einpflanzung" (*talqīn*) kannte. Dieses officium bestand aus der bitte um vergebung, aus einem lobpreis Gottes, aus "es gibt keinen gott ausser Gott", aus "es gibt keine stärke und keine kraft ausser durch Gott" und einer *taşliya* mit dem wortlaut: "O Gott, segne unsern herrn Mohammed, deinen knecht, profeten und gesandten, den illiteraten profeten, seine familie und seine genossen und grüsse sie aufs

beste!“ Diese *taşliya* war zweihundertmal zu sprechen. Es folgte noch ein abschluss.

Sein sohn und nachfolger, Maḥammad b. Abī Bakr ad-Dilā³ī (gest. 1046/1636) führte die zeremonie der “einpflanzung” (*talqīn*) ein und verleibte der litanei an stelle der genannten *taşliya* die *şalāt al-fātiḥ* ein, die er in Kairo bei dem šādīlī Abū l-Makārim Muḥammad al-Bakrī (gest. 994/1586) gelernt hatte. Die von ihm in Dilā³ vorgeschriebene litanei (*wird*) bestand aus folgenden teilen:

hundert *istiğfār*,

hundert *şalāt al-fātiḥ li-mā uğliq*,

hundert *haylala* (= “es gibt keinen gott ausser Gott”) (Ḥiğḡī: *Zāwiya dilā³iyya* 52, 53) [VIII, 430-31].

Nach dem gleichen modell sind die *awrād* der nāşiriyya gestaltet, die in der gleichen ecke der islamischen welt, in Tamgrut, von Maḥammad b. Nāşir (gest. 1085/1674) ins leben gerufen worden ist. Auch er war šādīlī, stand aber nur in indirekter verbindung mit den dilā³iyyūn. Maḥammad b. Nāşir suchte so eng wie möglich bei den ältesten überlieferungen des islams zu bleiben, lehnte rosenkranz, flickenrock und bewirtung der fremdlinge (*diyāfa*) ab und ist berühmt für den mut, im freitagsgottesdienst das gebet für den fürsten, in diesem fall für den filālier ar-Raşīd, unterlassen zu haben, weil dafür kein gesetzlicher anhaltspunkt vorliege (Band I, 41). Er hielt sich in der novizenerziehung elastisch und richtete sich nach dem zustand der zöglinge. In einem brief an leute, die sich für seinen unterricht interessierten, gab er aber folgende richtlinien: Nach erledigung der morgendlichen *adkār* im anschluss an das frühgebet und am abend sollten sie

hundertmal Gott um vergebung bitten,

hundertmal sagen: “O Gott, segne unsern herrn Mohammed, den illiteraten profeten, seine familie und seine genossen und grüsse sie aufs beste!”

tausendmal die *haylala* (“es gibt keinen gott ausser Gott”) (Drague=Spillmann: *Esquisse* 223).

Maḥammad b. Nāşir erleichtert diesen “*wird*” für frauen, indem er ihnen (wegen ihrer schwäche und ihrer verantwortung für den haushalt) nur hundert *haylalas* vorschreibt, und verschärft ihn für analfabeten, indem er ihnen siebentausend *haylalas* zur pflicht macht und nach jedem hundert den glaubenssatz “Mohammed ist der gesandte Gottes” befiehlt – sicher zu dem einfachen zweck, sie erst einmal ganz mit der grundwahrheit der beiden glaubenssätze einzuprägen und ihren geist auf den islam zu richten (Ḥiğḡī: *Zāwiya di-lā³iyya* 58-59). Ein enkel Maḥammad b. Nāşirs, namens Yūsuf,

scheint diese durchmischung der *haylala* mit “Mohammed ist der gesandte Gottes” allgemein vorgeschrieben zu haben, denn er verlangte von einem gebildeten, Yaḥyā b. Maḥammad b. Bulqāsim al-Īdiklī at-Timlī (gest. nach 1180/1767), der in den orden eintreten sollte, brieflich die morgendliche litanei:

hundertmal “ich bitte um vergebung”,

hundertmal “O Gott, segne unsern herrn Mohammed, den illiteraten profeten” usw.,

tausendmal “es gibt keinen gott ausser Gott”, und nach jedem hundert “Mohammed ist der gesandte Gottes” (*Ma^csūl* 17, 15).

Nach anderer richtung hatte schon der gründer selbst, Maḥammad b. Nāṣir, die zahl der *haylalas* gelegentlich geändert, vielleicht im hinblick auf den zustand des novizen. So hatte er dem nachmals berühmten gelehrten der zāwiya dilā^oyya al-Ḥasan al-Yūsī (gest. 1102/1691) dreitausend *haylalas* diktiert, der dies dann auch seinem eigenen schüler Muḥammad ar-Rāfi^cī von Tetuan (der 1110/1699 noch am leben war) vorschrieb (Muḥammad Dāwud: *Tārīḥ Tiṭwān* 1, 408).

Es gab nāṣiriyya, die, beeinflusst von andern linien oder nicht, einen profetenkult trieben, der weit über die nüchternheit des angestammten ordens hinausging. Ein beispiel war ein mann der ayt Ḥusayn, namens Muḥammad b. Aḥmad (gest. 1251/1835), der ausser der litanei des Ibn Nāṣir ein grosses kontingent zusätzlicher segenssprechungen aufbrachte (*Ma^csūl* 6, 208-221) [IX, 431-37]. Er war ein lehrer des scherifen Aḥmad b. Muḥammad al-Maymūnī at-Timggidṣtī (gest. 1274/1858), der 120 km östlich von Tiznit im kanton Taфраut eine zāwiya gründete und mit seiner nāṣiriyya eine *ṭarīqat al-muḥammadiyyīn* vereinigte, die ebenfalls šādilitisch war und in der der *taşliyadienst* (*ḥidmat aṣ-ṣalāh ^calā rasūl allāh*) im mittelpunkt stand. Er selbst soll im tag, vorsichtig geschätzt, einhunderttausendmal den segen über Mohammed gesprochen und dazu einen rosenkranz verwendet haben (*Ma^csūl* 6, 174-262) [X, 438-443]. Er stellte sich auch eine eigene litanei für die zeit zwischen abend- und nachtgebet zusammen, die mit dem nāṣirī-“*wird*” begann:

hundertmal “ich bitte Gott um vergebung”,

hundertmal “o Gott, segne und grüsse unsern herrn Mohammed und seine familie” (so gekürzt),

hundertmal “es gibt keinen gott ausser Gott”,

und noch je hundertmal von sechs weiteren sätzen, so dass er auf insgesamt siebenhundert einheiten von gottpreisungen kam (*Ma^csūl* 6, 219-220).

Ein °Abdallāh b. °Alī al-Īrgī al-Ġurāfī (gest. 1214/1799-1800) sprach mit seinen schülern gemeinsam vor dem nachtgebet:

hundert *istiġfār*,

drei- bis fünfhundert oder auch weniger *taşliyas*,

hundert *haylalas* (*Ma°sūl* 18, 225).

Im süden des Hohen Atlas übte bis ins 13./19. jahrhundert die nāşiriyya die allein herrschaft aus. Sie hatte grosse verdienste für die ausbreitung einer möglichst sunnatreuen şūfik und frömmigkeit. Gegen ende des 13./19. jahrhunderts drangen dann die beiden neuen orden darqāwiyya und tiġāniyya ein und machten den nāşiriyya das feld streitig (*Ma°sūl* 1, 264-266) [XI, 443]. Die darqāwiyya waren zwar ebenfalls şādiliyya, trugen aber ein ganz anderes gebaren zur schau, hatten riesige rosenkränze umgehängt und den flickenrock an und boten das bild einer niedrigeren gesellschaftsschicht, in die ein nāşirī nicht gern hineinheiratete. Einer der prominentesten nāşiriyya, die zur darqāwiyya übertraten, war °Alī ad-Darqāwī (gest. 1328/1911), der vater des Muḥammad al-Muḥtār as-Sūsī. Er verwandelte dadurch die zāwiya von Illigh, die er leitete, zu einem hort der darqāwiyya. Die darqāwiyya hatten mit den nāşiriyya von anfang an eines gemein: die litanei. °Alī b. °Abdarrahmān al-°Imrānī al-Fāsi, genannt al-Ġamal (gest. 1193/1779), der lehrer des gründers al-°Arabī b. Aḥmad ad-Darqāwī (gest. 1239/1823), hatte seinem schüler gestanden, er habe die *adkār* von Tamgrut übernommen (*Ma°sūl* 1, 266). Aṭ-Ṭayyib ad-Darqāwī, der sohn des ordensgründers al-°Arabī ad-Darqāwī, schrieb 1273/1857 an einen novizen im Sūs: Die *awrād* oder besser *adkār* unseres vaters al-°Arabī b. Aḥmad aš-Şarīf ad-Darqāwī, die er denen, die ihn, Gott und den profeten liebten, einpflanzte, lauten:

Hundertmal "ich bitte Gott um vergebung",

hundertmal "o Gott, segne unsern herrn Mohammed, deinen knecht und gesandten, deinen illiteraten profeten, seine familie und seine genossen und grüsse sie!" Beim hundertsten mal hinzuzufügen: "aufs beste!",

hundertmal "es gibt keinen gott ausser Gott, ihn allein, er hat keinen teilhaber, ihm gehört das reich, ihm gehört das lob, und er ist aller dinge mächtig." Beim hundertsten mal hinzuzufügen: "Es gibt keinen gott ausser Gott, und unser herr Mohammed ist der gesandte Gottes – Gott segne und grüsse ihn!"

Folgt noch etwas für die zeit der musse (*Ma°sūl* 14, 39).

°Alī ad-Darqāwī von Illigh erteilte zwanzig jahre später, 1304/1887, einem schüler die erlaubnis zum dienst (*hidma*. Damit ist das hersagen der litanei gemeint, wofür anderwärts *hidmat al-wird*

ad-darqāwī o.ä. gesagt wird) der *ṭarīqa* šādiliyya darqāwiyya, und sie den muslimen einzupflanzen (*talqīn*), wie sie sein lehrer Sa°id b. Muḥammad al-Ma°darī as-Simlālī ihm eingepflanzt hatte, bestehend aus:

hundert *istiġfār*,

hundert *allāhumma ṣalli °alā sayyidinā Muḥammad °abdika wa-rasūlika n-nabiyyi l-ummī wa-°alā ālihī wa-ṣahbiḥī wa-sallim*,

hundert *lā ilāha illā llāhu waḥdahū lā šarīka lah, lahū l-mulk wa-lahū l-ḥamd wa-huwa °alā kulli šay°in qadīr*.

Dazu unbefristet und ungezählt der *dīkr* des grössten namens, d.i. *allāh*, mit genauer vergegenwärtigung der buchstaben im herzen (*Ma°sūl* 14, 130) [XII, 443-44]. Aus anderer lehrerlaubnis vom jahr 1308/1891 erfahren wir, dass das *ā* von *allāh* etwa sieben atemzüge lang gedehnt und das *h* mit pausaler vokallosigkeit gesprochen werden musste (*Ma°sūl* 17, 244) [XIII, 444-47] In der zwischenzeit zwischen 1304/1887 oder 1305/1888 und 1308/1891 hatte °Alī ad-Darqāwī die zahl der bitten um vergebung geändert. In seinen lehrerlaubnissen von 1308/1891 ist die reihe der *adkār* nämlich die:

dreihundert *istiġfār*,

hundert *taşliyas*,

hundert *haylalas* (*Ma°sūl* 17, 245; 320) [XIV, 447]. Aber noch nicht um 1305/1888 (ib. 17, 30,5) [XV, 447-48].

Ob die zahl vom nachfolger des Ma°darī, des lehrers des °Alī ad-Darqāwī, erhöht wurde? Dieser nachfolger, al-Ḥasan at-Tāmūdīzī (gest. 1316/1899), liess nämlich seine schüler am abend gemeinschaftlich dreihundertmal Gott um vergebung bitten, den segnen über den profeten und “es gibt keinen gott ausser Gott” sprechen. Nur wissen wir nicht, ob dreihundertmal hier drei mal hundert für jeden satz = dreihundert oder dreihundert für jeden satz = neunhundert oder dreihundert nur für den ersten satz und die beiden andern sätze wie sonst meint (*Ma°sūl* 19, 24).²

Ähnliche *awrād* mit einer *taşliya* haben auch andere zweigorden der šādiliyya: die idrīsiyya des Aḥmad b. Idrīs (gest. 1253/1837 im Jemen) (Nabhānī: *Ġāmi° karāmāt al-awliyā°* 1, 345, 349), die davon abhängige sanūsiyya des Muḥammad b. °Alī as-Sanūsī (gest. 1276/1859) (Nallino: *Dottrine* 405-407; Rinn: *Marabouts* 503), die

² Hrsz.: Hier handschriftlich am rand: naqšbandiyya Sanūsī: *Manhal* 90, 94.

wazzāniyya des °Abdallāh aš-Şarīf al-Yamlahī al-°Alamī al-Maṣ-mūdī (gest. 1089/1678) (Kattānī: *Fihris* 2, 145,6; Drague=Spillmann: *Esquisse* 243-244). Das schema ist auch den qādiriyya vertraut (Vicdani: *Tomar-i turuk-i °aliyye* II, 68-81; Rinn: *Marabouts* 183-185, 292-293; Trimmingham: *Sudan* 221, 222, anm. 1; Shellabear: *A Malay Treatise* 357-359; Marty: *L'Islam en Mauritanie* 106-107; Lings: *A Moslem Saint* 124, anm. 3).

Für die ḥalwatiyya gibt man uns die reihenfolge *istiḡfār – tasbīh – taşliya* (Ṭawīl: *At-taṣawwuf fi Mişr* 83), aber auch *tahlīl – istiḡfār – taşliya* (Vicdani: *Tomar* III, 29-230), ja auch eine zweiteilige litanei:

1) sure 1. Hundertmal,

2) O Gott, segne und grüsse unsern herrn Mohammed, deinen knecht, deinen profeten, deinen geliebten, deinen gesandten, den illiteraten profeten, seine familie und seine genossen. Hundertmal (°Uḡaymī – 11./17. jahrhundert – bei Sanūsī: *Manhal* 82).

Die reihe der orden und der einzelnen şūfiyya, die die *taşliya* in ihren litaneien (*awrād*) vorschreiben, würde zu lang, wollte man alle aufzählen. Einige beispiele sind zu finden bei Muḥammad b. °Alī as-Sanūsī: *As-salsabīl al-ma°in*.

°Abdaşşamad at-Tihāmī Gannūn (gest. 1352/1934) beschreibt das verfahren beim täglichen pensum mit einigen bemerkungen zum sinn des dreiteiligen systems: Der mensch vollzieht die kleine waschung, kleidet sich in reine kleidung, sucht einen reinen ort, wie zum ritualgebet, möglichst abseits von den leuten, zu guten zeiten, zwischen dem morgengebet und dem sonnenaufgang, zwischen dem nachmittagsgebet und sonnenuntergang und zwischen den beiden nachtgebeten und der morgendämmerung, nimmt die *qiblar* richtung ein und eröffnet seine litanei (*wird*) mit:

1) *istiḡfār*, hundertmal, oder weniger oder mehr, um sein inneres vom schmutz der sünden reinzuwaschen und sich vorzubereiten für dessen ausschmückung mit den lichtern der restlichen formeln, die er nachher erfahren soll.

2) Dann lässt er die *taşliya* in der gleichen anzahl folgen, um damit sein inneres zu erhellen und sich vorzubereiten,

3) das geheimnis des *tahlīl* aufzunehmen, das er erfahren wird.

Damit erstrebe er nichts anderes als, gegen Gottes befehl gehorsam zu sein und sein wohlgefallen zu suchen. Was ihm hilft, das herz präsent zu machen und die gottesdienstliche nähe (*qurba*) in diesen *adkār* anzustreben, ist, dass er den befehl Gottes zu jeder einzelnen formel durchs herz ziehen lässt, um dem herzen die ehrfurcht vor dem befehl bewusst zu machen, den zu erkennen, von dem der befehl ausgegangen ist (*Nasaq* 507-508). Es folgen dann noch genauere

anweisungen, die zeigen, dass man vor jedem der drei teile zuflucht vor dem satan zu nehmen und welche formeln man zu sprechen hat, dass man sich bei der *taşliya* die gestalt des profeten vergegenwärtigen (*istiḥḍār*) und am schluss des ganzen Gott loben (d.h. danken) soll. Danach schärft Gannūn dem übenden noch ein, ja nicht Mohammed zu vergessen, denn er sei die grosse pforte zu Gott, ohne den anschluss an ihn und sein gedenken erreiche man sein ziel nimmermehr. Unverständige pseudoşūfiyya hätten eingeworfen, dass das viele gedenken des profeten nur eine scheidewand vor Gott bilde, das reine gottesgedenken "es gibt keinen gott ausser Gott", ohne nennung des gottgesandten dagegen die wirkung des monotheistischen bekenntnisses (*tawḥīd*) befördere und beschleunige, bekenntnis zum einen Gott und anerkennung des profeten seien zwei paar stiefel und dieses auseinandergehen in zwei richtungen schwäche die wirkung ab. Die verbindung beider sätze sei nur für den eintritt in den islam nötig. Gannūn gesteht, dies aus dem kommentar des Muḥammad b. Yūsuf as-Sanūsī (9./15. jahrhundert) zu seiner eigenen *Suḡrā*, aber gekürzt und geändert zu haben (*Nasaq* 508-510). Andere überlegungen zum gleichen thema bei Tišīṭī (1320/1902 noch am leben): *Ĝayš* 198 ff. Der widerstand einiger şūfiyya gegen die aufnahme der *taşliya* in die *dikrübungen* zeigt, dass die vertreter der alten, klassischen schule ihre tradition nicht kampflös aufgaben.

Die drei formeln können begreiflicherweise auch bestandteil der aufnahmezeremonien sein. Bei der qādiriyya im nilotischen Sudan spricht der neuling dreimal je das *istiḡfār*, das *tahlīl* und die *taşliya*, bevor er dem scheid, der ihn aufnimmt, die huldigung bezeugt (Trimingham: *Sudan* 221). Nach einem anderen bericht wird bei der aufnahmezeremonie für die qādiriyya und die šādiliyya in Ostafrika am schluss neunundneunzigmal "ich bitte Gott um vergebung", neunundneunzigmal "o Gott, segne unsern herrn Mohammed" und neunundneunzigmal "es gibt keinen gott ausser Gott" hergesagt (Reusch: *Islam in Ost-Afrika* 154). Bei der aufnahme eines novizen in den sammānī-orden in Ägypten beten die anwesenden nach dem rosenkranz die formel "ich bitte Gott um vergebung", dann "o Gott, segne unsern herrn Mohammed" und schliesslich "es gibt keinen gott ausser Gott" (Kahle: *Zur Organisation der Derwischorden* 163).

Ähnliches gilt für die zeremonien der beförderung. Wird im sammānī-orden in Ägypten ein derwisch zum *naqīb* befördert, so werden zuerst vier knoten in das gürtungstuch (*ḥirqa*) geknüpft, dann einer um den andern aufgelöst. Einer der derwische öffnet den ersten knoten und sagt "mit tausend segenssprüchen über den profeten", ein zweiter öffnet den zweiten mit den worten "mit tausend

‘es gibt keinen gott ausser Gott’”, ein dritter den dritten mit den worten “mit hundert *fātiḥas*”, ein vierter den vierten mit den worten “mit tausend bitten um vergebung” (Kahle, ib. 167).

3. DIE TAŞLIYA BEI *DIKR* UND SAMĀ^c

Dass unter den formeln vor einer *dikr*-veranstaltung die *taşliya* vorkommen kann, ist angesichts der tatsache, dass versammlungen jeglicher art damit anfangen und oft auch schlossen, leicht verständlich. Es wundert auch nicht, dass darüber gewöhnlich nichts verlautet; es scheint selbstverständlich gewesen zu sein. Hier ein zeugnis aus dem jahr 973/1565. Der ħalwatischeich Karīm ad-dīn Muḥammad b. Şams ad-dīn b. ^cAbdallāh al-Ĥalwatī al-Aş^carī al-Miṣrī (gest. 986/1578) in Kairo wurde von zweifeln beschlichen, ob im dortigen heiligtum auch wirklich das abgeschlagene haupt Husayns liege. Er erhielt im traum die weisung, das heiligtum zu besuchen. Es war diensttag. Begleitet von seinen schülern und von leuten der strasse erschien er im heiligtum, trug etwas koran vor, sprach den segen über Mohammed und hielt eine *dikr*-versammlung ab. Die koranleser seiner anhängerschaft lasen und die sänger (*munşidūn*) sangen worte der şūfiyya, wie es in seiner zāwiya üblich war, und am schluss. Er machte daraus eine regelmässige einrichtung, die bis ins 12./18. jahrhundert bestehen blieb (Şubrāwī – gest. 1171/1757 –: *Al-ithāf bi-ħubb al-aşrāf* 30-31. Eine verwandte geschichte ohne die *taşliya* erzählt Şubrāwī, ib. 25-26, von einem Şihāb ad-dīn Aḥmad b. aš-Şilbī al-Ĥanafī aus dem gleichen 10./16. jahrhundert, quelle Şa^crānī). Ein tiġānī verlangt, dass *dikr*-versammlungen mit dem lob Gottes und dem segen auf den profeten beschlossen werden (Tişīti: *Ĝayş* 238,1), genau wie der qādirī Muḥammad b. al-Muḥtār al-Kuntī (gest. 1816) (ib. 237,2-5).

In der ersten hälfte des 13./19. jahrhunderts begann der *dikr* der badawiyya (aḥmadiyya) in der nacht auf den vortag des geburtstags des profeten mit der *fātiħa*. Darauf sangen (chanted) die *dikkīrs* eine *taşliya*: “O Gott, segne unsern herrn Mohammed unter den früheren geschlechtern und segne unsern herrn Mohammed zu jeder zeit und periode und segne unsern herrn Mohammed unter den am höchsten erhobenen fürsten bis zu dem tage des gerichts, und segne alle profeten” usw. Dann schwiegen sie etwa drei bis vier minuten und rezierten wieder die *fātiħa*, aber still für sich. Lane, der uns das mitteilt, schreibt, das sei fast bei allen derwischorden in Ägypten das gewöhnliche vorspiel des *dikr* (*Sitten* 3, 65).

In der ersten hälfte des 14./20. jahrhunderts eröffnete der *naqīb al-maġlis* den *dikr* der sammānī-derwische in Kairo mit den worten: Ich

nehme zuflucht zu Gott vor dem gesteinigten satan. Durch die gunst “im namen Gottes, des erbarmers, des barmherzigen” (= *fātiḥa*): O Gott, segne und grüsse unsern herrn Mohammed unter den ersten, und segne und grüsse unsern herrn Mohammed unter den letzten, und segne und grüsse unsern herrn Mohammed zu allen zeiten und stunden, und segne und grüsse unsern herrn Mohammed im obersten rat bis zum tage des gerichts usw. (Kahle: *Zur Organisation der Derwischorden* 167-168) – also ganz das modell, das Lane angegeben hatte. Den schluss bildete die *ḥatmat al-mağlis*, die wieder der *naqīb al-mağlis* sprach und die einen gruss (*salām*) an alle gottesgesandten enthielt (ib. 169).

Dikr “gottesgedenken” und *samāʿ* “musik” sind an sich zwei verschiedene dinge, sie haben sich aber in den veranstaltungen oft eng miteinander verbunden. Die art der zusammensetzung dieser beiden bestandteile wechselt je nach den richtlinien der betreffenden vereinigung (Ich habe darüber ziemlich ausführlich in meinem aufsatz *Der Derwischentanz* 107-137/*Bausteine* 1, 23-52/*Essays* 23-48, und in *Abū Saʿīd* 233-243 gehandelt). Schon um 500/1100 hat sich da und dort aber auch ein “gedenken Mohammeds” zum gottesgedenken gesellt. Der mālikitische gelehrte Abū Bakr aṭ-Ṭurṭūšī (gest. 520/1126 oder 525/1131) hatte folgende anfrage zu beantworten: Was sagt unser herr, der rechtsgelehrte, über die lehre der şūfiyya, nach der da eine anzahl männer sich versammeln, anhaltend Gottes und Mohammeds gedenken, dann gedichte durch klopfen mit einem stock auf etwas ledernes skandieren, einer aufsteht, tanzt und sich ekstatisch bewegt, bis er ohnmächtig hinfällt, worauf sie etwas zum essen kommen lassen? Darf man dabeisein oder nicht? Folgendes sind die verse, die sie vortragen:

Alter, lass von den sünden ab
 vor dem hinscheiden und von den verfehlungen
 und tu etwas heilsames für dich,
 solange das tun dir noch etwas nützt!
 Die jugend, sie ist dahin,
 und das ergrauen deines hauptes hat eingesetzt.

Ṭurṭūšī verwarf dieses tun und verbot den besuch solcher versammlungen (Ibn al-Ḥāğğ: *Mudḥal* 3, 99-100) [XVI, 448]; (*Abū Saʿīd* 235). Das gemeinsame mohammedgedenken kann kaum etwas anderes gewesen sein als eine *taşliya* im chor, also ähnlich wie die *taşliya* der badawiiyya, die Lane 1250/1834 beobachtete.

Die vereinigung der beiden elemente “gottesgedenken” und “musik” diente der abwechslung. War man des einen müde, sollte das andere wieder munter machen. Wir kennen einen fall, wo das

gottesgedenken, wie es scheint, dem richtigen hören der musik, das nicht hatte zustande kommen wollen, auf die beine helfen sollte (*Abū Saʿīd* 236). Wir wissen von andern gelegenheiten, in denen ein gedicht- oder liedvortrag eine erholung (*istirāḥa*) der teilnehmer an einer langen *taşliya* bewirken sollte. Der schon erwähnte Muḥammad b. Aḥmad der ayt Ḥusayn (gest. 1251/1835) liess in seinen *mağālis ad-dikr* unter anderm nach dem gebot von sure 33,56, den segnen und den gruss für den profeten zu sprechen, dreihundertmal sagen: "Zu diensten, o Gott, zu befehl! Dies hier sind deine schwachen knechte, die mit deiner hilfe, flehend um deine unterstützung, gehorchend deinem ruf – und alles gute liegt in deinen händen – nunmehr sagen: O Gott, segne und grüsse unsern herrn Mohammed und seine familie!" und sich dann an drei versen aus Būşīrī's *Burda*, die den profeten loben, erholen. Nach weiteren tausend *taşliyas*, die in portionen von 300+200+300+200 aufgeteilt waren und zwischen denen er jedesmal das gleiche allgemeine bittgebet sprach, gab er weitere verse aus der *Burda* und verse aus dem berberischen gedicht des Agbīl zum besten, so abwechselnd, solange die litaneien dauerten (*Maʿsūl* 6, 212-213).

Dikr und *samā*^c können sich aber auch in einem und demselben stück überlagern. In diesem fall singen ein oder zwei sänger ein lied, und die teilnehmer der versammlung begleiten das lied mit einem rhythmischen basso ostinato (Beschrieben in *Der Derwischtanz* 132-133/*Bausteine* 48-49/*Essays* 44-45). Dieser basso ostinato konnte nun auch statt eines *dikr allāh* eine *taşliya* sein, wie wir aus Ğabartī (gest. 1241/1825-26) erfahren (zitiert von Ṭawīl: *At-taşawwuf fi Mişr* 82). Doch schliesst der wortlaut nicht aus, dass mit der responcion ein wiederkehrender zwischensatz, ein kehrreim, kein basso ostinato gemeint ist. Die kette, in die dieser schuss eingewoben wurde, waren verse aus der *Burda* des Būşīrī.

4. DIE TAŞLIYA DER ŞŪFIYYA NĀŞIRIYYA BEIM MARSCHIEREN

Al-Madanī an-Nāşirī (gest. 1306/1888-89) hielt versammlungen mit gesprächen über theologische fragen ab, in denen es auch zu viel segenssprechungen über Mohammed kam. In der mittſa^obännacht (*al-layālī l-mubāraka*) erschienen immer auch zahlreiche leute. Sonst war es seine gewohnheit, in den berberstämmen herumzureisen, wie es die nāşiriyya tun, um die menschen auf den rechten weg zu leiten und unter ihnen, falls notwendig, frieden zu stiften. Diese reisen legte er in den sommer und in den herbst und reiste mit kaum weniger als vierzig schülern, die den *hizb* rezitierten und den segen über den profeten sprachen. Die segensprechung war sein unentwegtes gedenken auch im stehen und im sitzen. Er war nicht nur dem orden, sondern auch dem blute nach ein nāşirī, gehörte zu den nachkommen des Maḥammad b. Nāşir (*Ma^osūl* 10, 45-46).

Muḥammad al-Muḥtār's vater, ^oAlī ad-Darqāwī (gest. 1328/1911), scheint von diesem Madanī in den orden der nāşiriyya aufgenommen worden zu sein (*Ma^osūl* 1, 188). Er versäumte jedenfalls Madanīs *maḡālis aṣ-şalāh ^oalā n-nabī* nie (*Ma^osūl* 1, 188; 268). ^oAlī ad-Darqāwī wurde später aber darqāwī, und wenn er nun mit seinen vollzeitjüngern, meist im sommer, missionsreisen unternahm, gaben sie, in zwei gruppen geteilt, die formel "Gott Gott Gott, es gibt keinen gott ausser Gott" von sich, und zwar in einem besonderen, mitreisenden nāseln. Die orden unterschieden sich durch besondere marschlitaneien. Die nāşiriyya hielt sich, wie gesagt, beim einzug in die dörfer an die *taşliya*, die gruppen des Maḥammad b. Ya^oqūb (aus der familie der ya^oqūbiyyūn), an die formel: "O grosser in der freigebigkeit, o du unser gebieter, lass uns zum ziel gelangen, o unser gebieter!" (*Ma^osūl* 1, 259, mit anm. 1). ^oAlī ad-Darqāwī befahl seinen jüngern, ob sie standen oder sassen, am ort blieben oder wanderten, lautes gottesgedenken. Man hörte in versammlungen und auf reisen dauernd ihren *dīkr* (*Ma^osūl* 15, 35), den *dīkr al-ism* (ib. 15, 25-26).

Die heirat ^oAlī ad-Darqāwīs mit der nachmaligen mutter Muḥammad al-Muḥtār as-Sūsīs gab zu reden, weil diese aus nāşirikreisen stammte, die zur oberschicht gehörten. Als 1323/1905 der schwiegervater nach Illigh auf besuch kam, holten ihn ^oAlī ad-Darqāwīs vollzeitjünger – mehr als hundert an der zahl – mit *taşliyas*prüchen ein, wie sie unter den nāşiriyya von Timggidšt üblich waren – ein entgegenkommen gegen den schwiegervater

(*Ma°sūl* 3, 46) [XVII, 448-49]. Auch wenn die darqāwiyya von Illigh zu dem nāşirī Muḥammad b. al-°Arabī al-Adūzī gingen, unterliessen sie es aus rücksicht auf dessen gefühle, stehend ihr eigenes gottesgedenken zu sprechen, und beschränkten sich auf *taşliya*, lobgedichte auf Mohammed und das gewöhnliche “es gibt keinen gott ausser Gott” (*Ma°sūl* 5, 163).

In seinem todesjahr 1328/1911 reiste °Alī ad-Darqāwī nach Marrakesch. Unterwegs wurde er von den zöglingen der nāşirīschulen mit ihrer *taşliya* empfangen, und die *fuqarā°* Darqāwīs antworteten mit ihrem eigenen gottesgedenken (*Ma°sūl* 1, 312).

Die begebnungen zeigen zurückhaltung und rücksichtnahme seitens der darqāwiyya gegen die nāşiriyya. Die nāşiriyya erscheint als unbeugsam; sie weiss, dass sie gesellschaftlich am längeren hebelarm sitzt.

Auch šādiliyya des ostens sprachen unterwegs oft den segen über den profeten. Dayfallāh (gest. 1182/1768-69), der vater des verfassers der *Ṭabaqāt fī ḥuṣūṣ al-awliyā°*, am oberen Nil hatte auf dem marsch immer seinen rosenkranz bei sich und rezitierte den segen über Mohammed (Ibn Dayfallāh: *Ṭabaqāt* 248) [XVIII, 449-450].

5. DIE TAŞLIYA BEIM SUCHEN UND BEIM NICHTFINDEN EINES SCHEICHS

Al-°Arabī ad-Darqāwī (gest. 1239/1823), der gründer der darqā-wiyya, empfahl die *taşliya* als eines der mittel, in zweifelsfragen zu einer entscheidung zu gelangen. “Wenn jemand nicht weiss, was er tun soll”, schrieb er, “soll er das vorgeschriebene ritualgebet und das, was sicherer religiöser brauch ist, verrichten und dann dreimal sagen: Gott ist unsere genüge und der beste sachwalter, dreimal: Es gibt keine stärke und keine kraft ausser durch Gott, den hohen und mächtigen, dreimal: Gott wird dich vor ihnen beschützen, und er ist der allhörende, allwissende, dreimal: Unser herr, gib uns von dir her eine barmherzigkeit usw. sowie morgens und abends je dreimal: O Gott, segne unsern herrn Mohammed, den illiteraten profeten, seine familie und seine genossen! dann wird er wunderbares erleben, ob er auf reisen oder sesshaft ist. Tut er das, was wir gesagt haben, so stärkt sich seine entscheidungskraft für die seite, wo ihm gutes erwächst” (al-°Arabī ad-Darqāwī: *Rasā'il* 39-40. *Taḥayyara* zu lesen statt *taḥayyarta* 39,-4) [XIX, 450]. Entsprechenden rat gibt er auch jemand, der einen scheid wählen will, hält aber schon die *taşliya* allein für genügend. “Der mann, der nicht weiss, wessen hand er ergreifen soll unter den leuten des mystischen nus (*ahl al-waqt*), und nicht weiss, was er tun soll, der ziehe sich in eine leere moschee oder an den sarg eines grossen heiligen für eine woche, für zwei oder drei wochen zurück. Er muss körperlich und in der kleidung rein sein und einen rituell reinen ort aussuchen, seine zunge muss ohne lüge, sein bauch ohne verbotenes sein. In dieser zeitspanne muss er entweder ritualgebete verrichten oder koran lesen oder den segnen über den profeten sprechen oder sonst ein ritualgebet oder eine lesung oder segenssprechung über den profeten durchführen (unklar), dies ohne zwang und anstrengung. Dann zeigt ihm Gott das richtige und beseitigt bei ihm das falsche” (*Rasā'il* 38). In dieser äusserung wird der *taşliya* wie auch den andern genannten religiösen übungen die fähigkeit zugeschrieben, das innere, vielleicht auch den kopf eines suchenden so zu reinigen, dass ihm die richtige wahl gelingt oder der blick für den richtigen meister geschenkt wird, oder dass ihm Gott zum lohn für seine andachten den richtigen meister zuspielt.

Der gelehrte °Abdarrahmān b. °Abdallāh al-Ġeštīmī (gest. 1269/1853) ermahnt seinen sohn °Abdallāh in einem brief, sich in

solchen fällen zurückzuziehen und sich mit nützlichen studien zu be-
fassen wie koran, *ḥadīṭ*, frommen werken wie fasten, koranlektüre,
lesen şūfischer schriften, insbesondere der *Iḥyāʿ* des Gazzālī und des
Qūt al-qulūb des Abū Ṭālib al-Makkī, denn die şūfischen schriften
ersetzen heute den erziehenden scheid, den es nach
übereinstimmender meinung ja nicht mehr gebe. Weiter sei hilfreich
das flehen um Gottes vergebung, die *adkār* und die segensprechung
über Mohammed, also die bekannten drei bestandteile der şūfischen
awrād (*Maʿsūl* 6, 80) [XX, 450-51]. Hier wird auf die schwierigkeit
hingewiesen, in der entarteten neueren şūfik noch einen brauchbaren
meister zu finden, ein zustand, der schon jahrhunderte früher beklagt
worden war. Schon Šaʿrānī im 10./16. jahrhundert hatte es für aus-
sichtslos gehalten, noch nach einem scheid mit den qualitäten eines
Ġunayd zu suchen, man müsse froh sein über einen, der etwas mehr
wisse, als man selber weiss (*Anwār qudsiyya* 178). (Für den *şayḥ at-
tarbiya* vgl. verf. *Ḥurāsān und das ende der klassischen şūfik* 545-
570/*Bausteine* 131-156/*Essays* 189-219).

Aber schon ein jahrhundert vorher, im 9./15. jahrhundert, war der
glaube aufgetaucht oder war die erfahrung gemacht worden, dass die
taşliya nicht nur den nebel vor der person des zu wählenden scheids
lichte, sondern dass sie selbst schon etwas von der arbeit zu besorgen
vermöge, die man sonst von einem scheid erwartete, oder vielleicht
sogar die ganze arbeit. Diese ansicht hatte Zarrūqs lehrer Abū l-
ʿAbbās Aḥmad b. ʿUqba al-Ḥaḍramī (gest. 895/1490 in der Sahara)
vertreten. Er sagte zu Zarrūq: “Lass dir geraten sein, dauernd Gottes
zu gedenken und viel den segnen über den gesandten Gottes zu
sprechen! Dies (letztere) ist eine leiter, eine treppe und ein hinschrei-
ten zu Gott, wenn der suchende keinen scheid und führer trifft. Ich
(Ḥaḍramī) hörte im jahr 84. (der einer ist weggefallen)/1437 ff. in
Mekka einen frommen, der mir das von einem wahrhaftigen freund
Gottes überlieferte; beide sind bekannt, und ich habe sie gesehen”
(Zarrūq: *Qawāʿid*, nr. 114, 69. Wenn die jahreszahl 840 und ungerade
richtig ist, kann der mann, der die beiden uns unbekannt from-
men in Mekka gehört und gesehen hat, nur Ḥaḍramī sein, denn
Zarrūq wurde erst 846/1442 geboren. Die stelle wird bei
ʿAbdaşşamad at-Tihāmī Gannūn: *Nasaq* 488 zitiert und zwar mit der
jahreszahl 846/1442-43, also gerade dem geburtsjahr Zarrūqs).

Die ansicht ist demnach noch älter als Ḥaḍramī und geht auf leute
zurück, die uns unbekannt bleiben. Ja, Muḥammad b. Yūsuf as-
Sanūsī (gest. 895/1490), ein zeitgenosse Ḥaḍramīs und Zarrūqs, will
sogar bei einer şūfischen autorität – welcher zeit ist unbekannt –
schon gelesen haben, dass man bei fehlen eines erziehenden scheids

einfach viel den segen über den profeten sprechen solle, um zum ziel (zum mystischen ziel) zu gelangen (Gannūn: ib.). Das führt noch einmal mindestens so weit, in die erste hälfte des 9./15. jahrhunderts zurück. Ein neuerer Sulaymān b. Yūnus b. °Alī al-Ġuhanī aš-Şāfi°ī al-Ĥalwatī hat das direkt oder indirekt aus Muḥammad b. Yūsuf as-Sanūsī abgeschrieben und gibt vor, die lesefrucht bei der şūfiautorität selbst gepflückt zu haben. Er erinnert sich an den *ḥadīṭ* von Abū Hurayra, der seine sämtlichen segenssprechungen dem profeten geschenkt habe und dafür mit der versicherung belohnt worden sei, dass ihm seine sorgen erspart blieben und seine sünden vergeben würden – an den *ḥadīṭ* also, der uns schon im aufsatz über “Die segenssprechung über Mohammed im bittgebet und in der bitte” (375 f./*Bausteine* 2, 848 f./*Essays* 561 f.) beschäftigt hat, der aber nichts mit Abū Hurayra zu tun hat. Der ḥalwatī fährt fort, der gottsucher erspare sich also mit der *taşliya* die sorgen, die er sich unter einem scheich um die reinigung seiner seele machen müsste (*Fayḍ al-malik al-ḥamīd* 12-13) [XXI, 451].

In der tiğāniyya sind alle diese überlegungen erhalten. In übereinstimmung mit Ibn °Aṭā°allāh as-Sikandarī fordert Aḥmad at-Tiğānī schon vor dem eintritt bei einem scheich, dauernd Gottes zu gedenken und den segen über Mohammed zu sprechen, wie wenn man vor diesem sitze, und zwar mit grösserem eifer als für jegliche überpflichtige gottesdienste (*nawāfil*), denn gottesgedenken und segenssprechungen seien der schlüssel zu den pforten alles guten. Dabei solle man sich zurückziehen, die nahrung vermindern und etwas fasten und schweigen (Tiṣīṭi: *Gayš* 188; Ibn Anbuḡa: *Mizāb ar-raḥma* 146, unten). Die zeiten seien schlecht, sagt er, und man finde selten einen scheich, der fähig wäre, einen vorwärtszubringen. Schwer seien lügner von wahren scheichen zu unterscheiden. Suche man einen wahren scheich, so bleibe einem nichts anderes übrig, als Gott darum anzuflehen, einem einen solchen zu zeigen. Das allerbeste jedoch sei die dauernde segenssprechung über den profeten, durchgeführt mit höflichkeit und innerer präsenz, als sitze man vor dem profeten selbst. Nach langer, unermüdlicher beibehaltung dieser andacht nehme Gott einen bei der hand und ziehe einen zu einem solchen lehrer oder schicke einem einen solchen zu oder die pforte tue sich einem infolge der segenssprechung von selbst auf. Denn die segenssprechung sei die gewaltigste *wasila* zu Gott. Keiner habe je dauernd den segen über Mohammed gesprochen, der leer ausgegangen wäre. Nach einem scheich lange umschau zu halten und seine persönlichkeitsgegenstände langwieriger überlegungen zu machen, helfe nichts. Das sei eher ein riegel. Man würde immer

mängel an den leuten finden (°Alī Ḥarāzīm: *Ğawāhir al-ma°ānī* 1, 162-163) [XXII, 452].

Einer seiner späteren jünger, der ihn nicht mehr persönlich kannte, der mauretanier °Ubayda b. Muḥammad aṣ-Şaġīr b. Anbūġa aṣ-Şinqīṭī at-Tiṣīṭī (gest. 1284/1867) möchte noch differenzieren. Er sagt, es könne sich um zweierlei handeln. Der novize könne schon bei einem scheid sein, aber dessen zuständigkeit noch nicht hinreichend erkennen. Durch die *taşliya* bekomme er den blick dafür und finde die rechte beziehung zu ihm. Oder der sucher habe wirklich keinen führer und finde ihn nun infolge seiner segenssprechungen (*Mizāb ar-raḥma* 146-147).

Aḥmad at-Tiġānī glaubte, dass die segensprechung ihn als scheid unter umständen tatsächlich ersetzen könne: "Wer mich in einer sache zum ratgeber haben möchte, mit mir aber nicht zusammenkommen kann, der spreche hundertmal den segen über den profeten und schenke den lohn dafür dem profeten, dann wird die antwort das sein, was ihm im herzen einfällt" (Sukayriġ: *Kaşf al-ḥiġāb* 182, aus Sufyānīs *Ifāda*. Es folgt noch: und er vergegenwärtigt sich vor mir. Vielleicht im sinn von: wobei er sich vorstellt, er sei vor mir). Ein anderes dictum Tiġānīs traut jedoch einem scheid grössere kraft zu als der blossen *taşliya*. Es lautet: "Die segensprechung über den profeten ist zwar das mittel, zum ziel zu gelangen (*tawaşşul*), aber wenn man strauchelt, findet man niemand, der einen bei der hand fasste, ganz anders der scheid: sooft der novize strauchelt, nimmt er ihn an der hand" (Sukayriġ: *Kaşf al-ḥiġāb* 183, aus Sufyānīs *Ifāda*). Dieses eingeständnis fällt auf bei einem ordensgründer wie Tiġānī, der die vita purgativa weitgehend durch die *taşliya* ersetzte.

Man gewinnt aufs ganze gesehen den eindruck, dass die *taşliya* ursprünglich und grundsätzlich den scheid nur als notbehelf ersetzte und nur als überbrückungsmassnahme empfohlen wurde, sei es vor der auffindung eines lehrers, sei es bei inneren unsicherheiten während der schulung, sei es in zwischenzeiten bei unerreichbarkeit des scheids und schliesslich, wenn es keine andere wahl mehr gab, und auf grund von guten erfahrungen, über längere zeitspannen oder für immer. Weltuntergangsstimmung liegt in dem satz, den die autoritäten Saḥāwī, Ğazūlī, Ibn Ḥaġar al-Makkī (=Haytamī) ausgesprochen haben sollen: "Am ende der zeit wird der vollkommene wegleiter so selten sein wie roter schwefel, und viel segen und grüsse an den profeten werden die stelle der erziehung und wegleitung

einnehmen” (Muḥammad Ḥaqqī an-Nāzilī: *Ḥazīnat al-asrār* 292,1-3) [XXIII, 452-56]. Kein zweifel, dass man mit dem segnen und dem gruss dem profeten näher zu kommen oder ihn näher an sich heranzuziehen hoffte, weil man einen helfer brauchte.

6. BEDRÄNGUNG VON *DIKR* UND VITA PURGATIVA DURCH DIE *TAŞLIYA*

Im 9./15. jahrhundert hat die segensprechung über Mohammed einen rang erreicht, auf dem sie das gottesgedenken (*dīkr*) und sogar die vita purgativa in der şūfik bedroht. Zeugen für diesen aufschwung der *taşliya* sind zwei männer, die selbst namhaft daran beteiligt waren: Ğazūlī (gest. 869/1465) mit seinen *Dalāʿil al-ḥayrāt* in Marokko und Nūr ad-dīn aš-Şūnī (gest. 944/1537) mit seinem *mahyā* (siehe Band I, kap. 10, 48 ff.) in Ägypten. Beide, Ğazūlī mit seinem buch und Şūnī mit seinem brauch, greifen weit über den kreis der şūfiyya hinaus und gewinnen dadurch auch aussenstehende für die *taşliyalitaneien*. Wie Şūnī war auch sein älterer landsmann Ahmad az-Zawāwī (gest. 923/1517) von kindsbeinen an versessen auf die segensprechung. Şūnī hatte die tägliche litanei von zehntausend, Zawāwī von vierzigtausend segensprechungen. Man berief sich auf das gebot des profeten, “viel” den segnen über ihn zu sprechen. Şaʿrānī (gest. 973/1565), schüler Şūnīs, hebt das besondere verfahren (*ṭarīqa*) der beiden ägypter von andern ab, will damit aber nicht sagen, sie oder Şūnī hätten einen “orden” gegründet. Es ist vielmehr eine besondere methode der şūfik oder allgemeiner der religiösen disziplin gemeint.

Von seinem lehrer Muḥammad aš-Şinnāwī (gest. 932/1525-26) wurde Şaʿrānī berichtet, dass es im Jemen leute gebe, die dem novizen nicht das gottesgedenken, sondern eine segensprechung über den profeten “einpflanzen”. Durch ständige wiederholung gelange er dann dazu, mit Mohammed wachend und mündlich zu verkehren und ihm seine gesichte zur deutung vorzulegen, wie man das sonst gegenüber einem scheid tue. Binnen weniger tage – das wäre die zweite stufe – mache der novize dann allein durch die anleitung des profeten, ohne alle scheid, ungeheure fortschritte. Das zusammenkommen (*iğtimāʿ*) mit Mohammed sei der beweis für die ehrlichkeit seines strebens (*Anwār qudsiyya* 32). Er wiederholt das und setzt es ausdrücklich in gegensatz zum gottesgedenken, das die anderen şūfiyya übten (*Anwār qudsiyya* 180).

Durch die litanei der segensprechung erklimmt also hier der novize eine stufe, auf der ihm der profet erscheint. Es ist anzunehmen, dass der scheid, der ihm die formel einpflanzt, so lang beaufsichtigt, falls er das nötig haben sollte. Auf der besagten stufe

übernimmt ihn aber der profet zur weiteren leitung. Das ziel ist immer noch Gott, die dritte stufe. Texte, die eine solche erziehung im Jemen um 900/1500 bestätigen, sind mir nicht bekannt. Sinnāwī behauptet, diese methode hätten auch folgende ägypter benutzt: Aḥmad az-Zawāwī ad-Damanhūrī (gest. 923/1517) mit der litanei “o Gott, segne und grüsse unsern herrn Mohammed, den illiteraten profeten, seine familie und seine genossen”, Nūr ad-dīn aš-Šūnī (gest. 944/1537-38), Muḥammad b. Dāwūd al-Manzalāwī (?) (gest. anfangs des 10./ende des 15. jahrhunderts), Muḥammad al-Adl at-Tanāhī (keine daten), Suyūtī und andere (*Anwār qudsiyya* 32-33. Wiederholt bei Muḥammad Ḥaqqī an-Nāzilī: *Ḥazīnat al-asrār* 291). Unter diesen schrieb Manzalāwī eine abhandlung unter dem titel *Ṭarīqat al-faqr al-muḥammadi*, meinte aber damit am ehesten die äussere befolgung von Mohammeds worten und die nachahmung seiner taten, und sein satz “wir haben nur einen scheid: den gesandten Gottes”, ist vielleicht in diesem sinn zu verstehen (Ġazzī: *Kawākib* 1, 46-47; Ibn ʿImād al-Ḥanbalī: *Šaḍarāt* 8, 10-11). Šaʿrānī, der ihn von kindsbeinen an kannte, bestätigt das, wenn er ihm höchste treue zur sunna nachrühmt (*Ṭabaqāt* 2, 126). Aber er wird wohl auch gewusst haben, warum ihn Sinnāwī in diese *ṭarīqa* stellte.

Šaʿrānī vergisst Gott nicht, aber er weiss, dass der weg zu ihm – was immer man darunter versteht – über den vermittler führt. Ohne mittelsleute gelangt man zu keinem herrscher, so auch nicht zum herrscher über himmel und erde. Der vermittler ist der profet. Nur wer sich mit ihm gut stellt, lässt Gott an sich heran. Das mittel, sich mit ihm gut zu stellen, ist die segenssprechung. Dabei entsteht allerdings ein merkwürdiges quidproquo. Um in die nähe Gottes zu treten, braucht man die nähe des profeten, und um die nähe des profeten zu gewinnen, braucht man die nähe Gottes. Das verdienst, das man sich durch die segenssprechung erwirbt, ist aber gar nicht eigenes verdienst, sondern das verdienst des profeten selbst, der einem diese heilige pflicht auferlegt hat. Šaʿrānī hätte auch sagen können: Gottes, da die aufforderung schon im koran steht. Aber Šaʿrānī denkt wohl auch hier, dass der mensch ohne die vermittlung durch Mohammed nichts davon wüsste. Kurz, die segenssprechung über den profeten “gehört zum besten, womit man die nähe zum profeten erreicht, und es gibt niemand, dem Gott das lösen und binden in dieser und in jener welt verliehen hat, wie ihn, den profeten”. Er hält den weg über die segenssprechung für den kürzesten zu Gott (*Lawāqih* 284) [XXIV, 456-462] (und für den, der den menschen am jüngsten tag am nächsten zum profeten bringt) (*Lawāqih* 286).

Ša^crānī will von Ḥaḍīr die weisung empfangen haben, nach dem morgengebet bis zum sonnenaufgang immer zuerst den segnen über Mohammed zu sprechen und erst hinterher (°*aqibahā*) Gottes zu gedenken (*Lawāqih* 286). Er kann sich sogar leute vorstellen, deren einziger gottesdienst die segensspröchung über Mohammed ist. Er verweist auf eine stelle in Ṭa^clabīs *Qiṣaṣ al-anbiyā*³, wonach es hinter dem berge Qāf geschöpfe (*ḥalq*) gebe, die nur den einen gottesdienst leisteten: die segensspröchung über den gesandten Gottes (*Lawāqih* 285). Wahrscheinlich hat Ša^crānī die geschichte von Bulūqiyā im auge, der lange vor dem islam auf seiner suche nach Mohammed auf dem berg Qāf einen engel trifft, der ihm sagt, es sei ihnen, den engeln, zu denen er gehört, befohlen, den segnen über Mohammed zu sprechen (*Qiṣaṣ al-anbiyā*³ 255,23-24). Ša^crānī hat daraus herausgelesen, dass sie nur dies täten. Aber die fassung der geschichte in *Tausendundeiner Nacht* verbindet an zwei stellen, die daraus abgeleitet sind, diese segensspröchung der engel mit dem preis Gottes (*1001 Nacht* 3, 36-37/Littmann 3, 803, 806).

Die darlegungen Ša^crānīs waren später den tiğāniyya wichtig. Al-Ḥāḡḡ °Umar rückte die stelle 1261/1845 in sein buch *Rimāh ḥizb ar-raḥīm °alā nuḥur ḥizb ar-raḡīm* ein (2, 55-57. Ein stück daraus bei °Abdaṣṣamad at-Tihāmī Gannūn: *Nasaq* 489-490).³ Die tiğāniyya gingen nicht so weit, das gedenken Gottes der *taṣliya* zu opfern. Aber sie stellten die *taṣliya* ganz in den mittelpunkt ihres bemühens und nannten ihr verfahren “eine *ṭarīqa* der litaneien (*awrād*), die für jedes ziel genügt”. Der profet soll zu Aḥmad at-Tiğānī gesagt haben: “Halte dich an diese *ṭarīqa* ohne klausur und ohne zurückgezogenheit von den menschen, bis du auf den standplatz gelangst, der dir versprochen ist, wobei du so bleibst, wie du bist, ohne enge und mühe und ohne viel vita purgativa (*muğāhada*)” (*Ġawāhir al-ma^cānī* 1, 51 [XXV, 462-63]; Šarqī: *Buğyat al-mustafid* 175) [XXVI, 463-64]. Viel den segnen über Mohammed zu sprechen sei der grundpfeiler der tiğānischen *ṭarīqa* und der schlüssel zu allem guten im diesseits und im jenseits, heisst es (Sukayriğ: *Kaṣf al-ḥiğāb* 26), der drehpunkt (*madār*) dieser *ṭarīqa* (Tišīti: *Mizāb* 150 [XXVII, 464-65]; Šarqī: *Buğya* 26 [XXVIII, 465]). Der profet habe Aḥmad at-Tiğānī versichert, dass seine *awrād* zu Gott führten ohne exerzitium (*riyāda*), vita purgativa, arbeit und mühe, ohne all das, was nach dem anfang des islams in der erziehung üblich geworden sei, allein durch die einpflanzung (der litaneien) seitens derer, die die echte erlaubnis dazu hätten, unter erfüllung der betreffenden bedingungen (Šarqī:

3 Hrsq.: Text XXIV, 459.

Buğya 122) [XXIX, 465-66]. Vor allem die spezifisch tiğānische *ṣalāt al-fātiḥ* ver helfe dazu (Şarqī: ib. 26). An die stelle der alten klausuren treten bei den tiğāniyya drei neue:

1) *Ḥalwat al-yāqūta al-farīda*. Sie dauert zwanzig tage, wobei die *yāqūta* täglich zweitausendmal hergesagt werden muss. Die *yāqūta* ist nicht die formel *yāqūtat al-ḥaqāʿiq fi t-taʿrīf bi-sayyid al-ḥalāʿiq* (*Ġawāhir al-maʿānī* 1, 125 [XXX, 466]; 2, 226 [XXXI, 466-67]; 227-260; al-Hāğğ ʿUmar: *Rimāḥ* 1, 183, 235) [XXXII, 467], sondern die *ṣalāt al-fātiḥ*, die auch als *yāqūta farīda* bezeichnet wird (*Ġawāhir al-maʿānī* 1, 144,4 [XXXIII, 467]; Şarqī: *Buğya* 370 ff.).

2) *Ḥalwat al-fātiḥa*. Sie dauert vierzig tage, wobei man unentwegt sure 1 zu wiederholen hat und nur schlafen darf, wenn einen der schlaf übermannt.

3) *Ḥalwat al-basmala*. Sie dauert neunzehn tage, wobei man täglich neunzehnmals die *basmala* wiederholen muss (Badr ʿAbdalḥādī Salāma at-Tiğānī: *An-naḥḥa al-fadliyya* 58).

Die literatur der tiğāniyya zeigt, dass die vita purgativa keineswegs so vollständig verbannt war, wie die angeführten sätze erwarten lassen. Im zusammenhang mit der vorbereitung zum noviziat und mit dem noviziat selber wird etwelche bekämpfung schlechter eigenschaften verlangt (*Ġawāhir al-maʿānī* 1, 155 ff., und manche anderweitige bemerkungen, auch bei Salāma: *Badr*) [XXXIV, 467-68]. Aber die vita purgativa alten stils wird zurückgedrängt durch das litaneienwesen, und dieses besteht zur hauptsache aus segenssprachen über Mohammed.

Muḥammad b. Muḥammad aṣ-Şağīr aṣ-Şinqīṭī at-Tiṣīṭī zitiert einige sätze, die der *taşliya* einen vorsprung vor dem gottesgedenken sichern sollen. Sie lauten: "In der segenssprache über den profeten ist das gedenken Gottes und das gedenken seines gesandten enthalten, aber nicht umgekehrt. Darum erzeugt ein beharren auf den formeln des gottesgedenkens und ein verbleiben bei ihnen eine abiegung, bewirkt eine lichthaftigkeit, die die eigenschaften verbrennt, und erregt eine glut in der natur des menschen. Die segenssprache über den profeten lässt diese glut der menschlichen natur wieder verschwinden und stärkt die seele, denn die segenssprache wirkt wie wasser. Auch von dieser seite aus vertritt sie den erziehenden schein" (*Ġayş* 271-272. Es ist mir nicht klar, ob dies aus Muḥammad al-Kuntīs *Ar-rawḍ al-ḥaṣīb* oder aus Muḥammad al-Mahdī al-Fāsīs *Maṭāliʿ al-masarrāt* stammt. Beide sind unmittelbar vorher genannt). Der erste satz passt einigermassen zum letzten: Wenn die *taşliya* das gottesgedenken in sich enthält, ist es denkbar, dass es den schein, wenigstens auf eine strecke, ersetzt.

Die zwischensätze aber preisen die *taṣliya* als ein gegenmittel an, die durch einseitiges gottesgedenken entfachte überhitzung im menschlichen gemüt zu dämpfen. Auch diese rolle kann sonst der scheich übernehmen, wenn er einseitig korrigierend eingreift. Die umfassende aufgabe der *taṣliya* im ersten fall ist aber eine andere als das bloss korrigierende eingreifen im zweiten. Es liegt also eine klitterung vor, und Tišitī hilft uns in einem nachsatz auf die spur. Er verweist auf ein ähnliches wort in Zarrūqs *Qawā'id*, und dort steht tatsächlich, wenn auch etwas verändert, nur der zweite gedankengang: "Die lichthaftigkeit der formeln des gottesgedenkens verbrennt die eigenschaften des menschen und erregt durch eine abweichung von ihrer natur die hitze seiner natur. Darum wird mit ihnen (den formeln des gottesgedenkens) zusammen die segenssprechung über den gesandten Gottes befohlen, weil sie immer wie wasser wirkt, die seele kräftigt und so die glut der natur verschwinden lässt. Das geheimnis dieser sache steckt schon im (verlangten) fussfall (der engel) vor Adam, als sie sprachen: Wo wir (engel) dir doch lobsingem und deine heiligkeit preisen (sure 2,30). Darum befehlen die scheiche die segenssprechung über den gesandten Gottes bei der überwältigung durch die gefühlsektase. Das erlebnis zeugt dafür" (*Qawā'id* nr. 115, 69). Zarrūq will sagen: Die engel waren einseitig nur auf Gott eingestellt und wollten nichts vom menschen wissen. Da befahl ihnen Gott, vor Adam niederzufallen. So gehöre zum einseitigen gottesgedenken die segnung des profeten. Falls Zarrūq in seinen *Qawā'id* hinter dem namen seines lehrers Abū l-^cAbbās Aḥmad al-Ḥaḍramī den frommen wunsch "Gott habe wohlgefallen an ihm" tatsächlich selbst geschrieben hat (50, 67, 86, 106. Fehl 138) und dies nicht erst die abschreiber besorgt haben, muss er die aforismen in seinen letzten vier lebensjahren 895-899/1490-1493 verfasst haben – wiederum ein zeugnis für das starke vorrücken der *taṣliya* in der ṣūfischen erziehung, aber keines für die übermacht der *taṣliya* über das gottesgedenken schon im 9./15. jahrhundert.

7. BERECHNUNGEN TIĞĀNĪS ÜBER DEN VORTEIL DER TAŞLIYA VOR DER KORANLESUNG

So wenig wie Aḥmad at-Tiğānī das gottesgedenken für überflüssig erklärt, so wenig will er die koranlesung hinter die *taşliya* zurücksetzen oder gar verdrängen. Er sagt ausdrücklich: Koranlesung ist besser, denn ihr vorzug ist gesetzlich verankert und bildet die grundlage aller religiösen handlungen. Den koran nicht zu lesen ist eine unterlassungssünde, die Gottes zorn hervorruft (*Ğawāhir al-maʿānī* 1, 141) [XXXV, 468]. Aber er unterscheidet verschiedene menschen und glaubt sagen zu können, dass für eine gewisse schicht die segensprechung über den profeten vorteilhafter ist. Er sieht die muslimen in einer vierstufigen pyramide. Den obersten rang, sagt er, nähmen die frommen ein, die den koran läsen und ihm höhere erkenntnisse abgewöhnen. Die zweitobersten seien diejenigen, die den koran wenigstens äusserlich verstünden. Die dritten die, die nur seine worte nachsprächen, den sinn aber nicht erfassten. Die untersten die, die, ob sie den koran verstünden oder nicht, sich jedenfalls nicht daran kehrten und die gebote Gottes nicht hielten. Für die menschen der drei oberen ränge sei koranlesung oder rezitation zuträglich, für die viertrangigen jedoch eher ein fluch, da Gott seines wortes nicht spotten lasse. Eine ausnahme bildeten die, denen Gott trotzdem etwas besseres zgedacht habe. Die anderen könnten ihr los am ehesten durch segensprechungen verbessern, da Gott ihnen für jede segensprechung über den profeten zehn eigene segensprechungen zahle. Koranlesung sei daher für sündler weniger aussichtsreich als segensprechung (*Ğawāhir al-maʿānī* 1, 176-178) [XXXVI, 468-470].

Aḥmad at-Tiğānī schliesst damit an die bekannte *ḥadīṭ*reihe an, die einem menschen, der einmal den segnen über Mohammed spreche, zehn segensprechungen Gottes verheisst, aus der schon ältere gelehrte ihre schlüsse gezogen haben (Band I, 224 ff.). Tiğānī rasonniert weiter: Die ungeheure arbeit, die dem profeten erwüchse, wenn er die segnungen seiner anhänger selbst erwidern und mit dem ihm eigenen edelmut vergüten wollte, habe Gott übernommen. Nach dieser theorie schon des *ḥadīṭes* erfüllt Gott nicht nur die bitte des menschen, den segnen über Mohammed zu sprechen, sondern erwidert sie noch mit einer zehnfachen segensprechung für den menschen selbst. Gott sei dazu noch so gern bereit, sagt Tiğānī, da er

jedermann, der etwas für den profeten tue, mit nichts als liebenswürdigkeit zu überhäufen trachte. “Selbst wenn er”, schreibt Tiğānī, “so viel sünden beginge wie alle menschen zusammen seit dem anfang bis zum ende der welt, ja ein vielfaches davon, würde Gott alle diese sünden ins meer der verzeihung gelangen lassen und ihm den höchsten grad seines wohlgefallens schenken.” Für leute der heutigen zeit sei daher die segenssprechung über Mohammed das sichere mittel, das wohlgefallen Gottes zu finden, keineswegs besser als koranlesung, aber sicherer für die menschen unserer zeit, die so, wie sie seien, gerade durch koranlesen nur den hass Gottes auf sich zögen (ib. 179-180) [XXXVII, 470-71].

Tiğānī stellt aber noch rechnerische überlegungen an. Er geht von dem *ḥadīṭ qudsī* aus: Wer sich mir eine spanne nähert, dem nähere ich mich eine elle, usw., und kalkuliert folgendermassen: Gott rechnet dem menschen für jeden buchstaben des gottesgedenkens (*dīkr*) zehn guttaten oder gutpunkte an, einigen sogar mehr. Gleich viel rechnet er für jeden buchstaben des monotheistischen glaubenssatzes “es gibt keinen gott ausser Gott”, der im arabischen, plene gezählt, insgesamt fünfzehn buchstaben enthalte (*l' ʾl'h ʾll' ʾll'h*). Dies ergebe einen lohn von $15 \times 10 = 150$ punkten, tausendmal gesprochen also einhundertfünfzigtausend punkte. Und zehn punkte habe man auch für jeden buchstaben einer *taṣliya* wie etwa “o Gott, segne unsern herrn Mohammed” zu gute. Bei der *taṣliya* komme aber noch hinzu, dass sie nicht nur von Gott, sondern auch von jedem engel zehnfach bezahlt werde, und ausserdem, dass jede segenssprechung eines engels nicht nur zehn, sondern hundert gutpunkte wert sei. Die gutpunkte bemässen sich aber nicht nur nach zahlen, sondern auch nach gewichten, und dieses gewicht schwanke beim menschen zwischen einem körnchen (oder gran) und einem berg, je nach dem herzen des betreffenden menschen. Bei einem engel dagegen erreiche ein gutpunkt die schwere eines bergklotzes in der grösse von zwanzig tagereisen im kubik. Die buchstabenzahl der *taṣliya* multipliziert mit hundert ergebe aber immer noch nicht das endprodukt der gutpunkte für eine segenssprechung, denn es sei ja nicht nur ein einziger engel, der die *taṣliya* hundertfach erwidere, sondern die grenzenlose zahl aller engel. Daraus ermesse man, wie viel gewaltiger der lohn für segenssprachen ist als für alle gottesgedenkensformeln (*Ġawāhir al-maʿānī* 2, 9) [XXXVIII, 471-72].

Dies gilt angeblich für die *taṣliyāt* allgemein. Tiğānī hat aber noch eine eigene *taṣliya* anzubieten, deren wert alle bisherigen berechnungen in den schatten stellt. Das ist die *ṣalāt al-fātiḥ li-mā uḡliq* “die segenssprechung ‘öffner dessen, was verschlossen war’”, so

geheissen, weil darin Mohammed so bezeichnet wird. Sie bildet den kern seiner litaneien. Tiġānī hält sie für gleichwertig sechshunderttausend andern *taşliyāt* (*Ġawāhir al-maʿānī* 1, 137) [XXXIX, 472-73]. Aus jeder einzelnen *şalāt al-fātiḥ* entstünden beim aussprechen sechshunderttausend vögel mit je siebzigtausend flügeln. Sie priesen Gott, und der lohn dafür falle dem sprecher zu (*Ġawāhir al-maʿānī* 1, 137). Oder auch anders: Es würden ihm für jede *şalāt al-fātiḥ* die sechshunderttausend segenssprechungen der unendlichen zahl der engel gutgeschrieben samt den zehn obligatorischen segenssprechungen, die sie ihm zuteil werden liessen (ib. 2, 285) [XL, 474]. Da nach einem *ḥadīṭ*, den ihm der profet als echt bescheinigte, jede segenssprechung, gleichgültig welcher art, vierhundert kriegszüge wert sei, bemesse sich der wert einer einzigen *şalāt al-fātiḥ* auf sechshunderttausend mal vierhundert kriegszüge, abgesehen von dem gewinn einer paradisesfrau, zehn gutpunkten und tilgung von zehn schlechtpunkten, der erhebung um zehn stufen im paradies und den zehn segenssprechungen, die man von jedem engel zu gute habe (ib. 1, 137. Einiges auch Tišīṭī: *Ġayş* 216-217). Eine *şalāt al-fātiḥ* habe den wert von einhundertachtundzwanzig jahren gottesdienst (*ʿibāda*), sofern man diese *şalāh* jeden tag zehntausendmal spreche (*Ġawāhir al-maʿānī* 1, 138) [XLI, 474-75]. Ein andermal veranschlagt Tiġānī eine einzige *şalāt al-fātiḥ* auf den wert von sieben korandurchlesungen, aber auch auf sechstausend korandurchlesungen und ähnliche äquivalente (ib. 1, 136. Vgl. Abun Nasr: *Tijaniyya* 51). In einem brief an einen kaufmann in Fes rät ihm Tiġānī von seinen bisherigen litaneien ab, die ihm niemals den lohn auch nur einer einzigen *şalāt al-fātiḥ* einbrächten, und legt ihm ans herz, zweihundertmal im tag und in der nacht neben verschiedenen lobpreisungen Gottes (den *bāqiyāt sālihāt*, s. Lane *bāqiyāt*) die *şalāt al-fātiḥ* herzusagen, was ihm besser tue als tag und nacht Gottes zu gedenken (*Ġawāhir al-maʿānī* 2, 187-188) [XLII, 475-76]. Ähnliches gibt er einem *faqīh* der *zāwiyat Zarhūn* zu bedenken: Wenn er seine gewohnten *adkār*, segenssprechungen und bittgebete hunderttausendmal am tag hersagte und dies hunderttausend jahre lang täte, würde er davon nicht so viel haben wie von einer einzigen *şalāt al-fātiḥ* (ib. 2, 183) [XLII, 475].

Tiġānī preist seine *şalāt al-fātiḥ* natürlich an, um die leute zu verlocken, seinem orden beizutreten, denn es genügt nicht, die an sich jedermann zugängliche formel herzusagen. Dazu muss ein scheid da sein, der sie einem "einpflanzt", und diese einpflanzung (*talqīn*) bedingt die aufnahme in seine anhängerschaft. Der scheid wird also durch die der formel zugeschriebene wirkung nicht überflüssig

gemacht, sondern ist deren voraussetzung. Die hohen töne, in denen Aḥmad at-Tiğānī seine berechnungen vorträgt, kann er aber nur singen, weil er sich selbst wieder auf jemand beruft, und das ist in diesem fall der profet selbst, der ihm erschienen sei und ihn alles gelehrt habe. Ohne diese oder auch eine andere autorität hätte ihm wohl schwerlich jemand geglaubt.

Die *ṣalāt al-fātiḥ* ist für einen tiğānī unbedingte pflicht, sonst, für die allgemeinheit, eine freiwillige handlung, im gegensatz zur koranlektüre. Niemand wird dafür bestraft, dass er eine freiwillige handlung unterlässt (ib. 1, 141). Man kann fragen: Wie kommt es, dass Gott etwas bestraft, was er befohlen hat, und bei etwas anderem, was jemand von sich aus, freiwillig, tut, fünfe grad sein lässt? Die antwort lautet: Wer etwas befohlenes nicht oder nicht richtig ausführt – und koran zu lesen, ohne ihn zu befolgen, heisst das gebot nicht wirklich erfüllen – verstösst gegen den sinn des befehls.

Kritiker der tiğāniyya griffen die einstufigung der *taṣliya* über der koranlesung an und missachteten dabei die von Tiğānī gestellten bedingungen. Leute aus dem orden verteidigten die auffassungen Tiğānīs, so Muḥammad b. Muḥammad aṣ-Ṣağīr aṣ-Šinqīṭī at-Tiṣīṭī (1320/1902 noch am leben) in seiner streitschrift *Al-ğayṣ al-kafīl* 117-127 (GAL S II, 876. Ibn Sūda nr. 797).

8. DIE *ṢALĀT AL-FĀTIḤ*

Mohammed hat unter den vielen beinamen, die er trägt, einige mit Gott gemein, so etwa *raʿūf* “huldreich”, andere nur in abwandlung, so *fātiḥ* “eröffner”, dem bei Gott das gleichbedeutende *fattāḥ* gegenübersteht (Kadi ʿIyād: *Ṣifā* 1, 328-329). In einem, wie es scheint, unechten *ḥadīṭ* soll Gott bei seinem gespräch mit Mohammed auf dessen himmelsreise zu ihm gesagt haben: Ich habe dich zu einem öffnenden und schliessenden (*ḥātīm*) gemacht (ib. und 240), womit gemeint sein soll, dass er, Mohammed, die reihe der profeten eröffne und beschliesse. Nach einem andern, nicht weniger zweifelhaften *ḥadīṭ* soll ʿAlī davon gebrauch gemacht und den segensspruch gelehrt haben: “O Gott ... setze deine edlen segenssprechungen und deine sich vermehrenden segenserweise und die freundlichkeit deiner gnädigkeit auf Mohammed, deinen knecht und gesandten, den öffner dessen, was verschlossen ist, und schliesser dessen, was vorangegangen ist” (*al-fātiḥ li-mā uḡliq wal-ḥātīm li-mā sabaq*)... (*Ṣifā* 2, 643) [XLIII, 476]; (Bārizī, Sprenger 127a, 95b.) Mit langem kommentar bei Sanūsī: *Salsabīl* 14-25. Erwähnt von Muḥammad Taqī ad-dīn al-Hilālī in seiner gegenschrift gegen die tiḡāniyya *Al-ḥadiyya al-hādiya* 106). Er erscheint dann auch in Ḡazūlīs *Dalāʿil al-ḥayrāt*, im *al-ḥizb al-awwal fī yawm al-iṭṭṭayn*. Ibn ʿAṭāʿallāh as-Sikandarī (gest. 709/1309) betitelt Mohammed in der einleitung zu seinem werk über Mursī und Ṣādīlī “öffner und schliesser” (*Laṭāʿif al-minan* 6).

Im 11./17. jahrhundert reiste Maḥammad b. Abī Bakr ad-Dilāʿī (gest. 1046/1636) nach osten und erlernte in Kairo von einem bakriden eine *taṣliya*formel mit folgendem wortlaut: “O Gott, segne unsern herrn Mohammed, den öffner dessen, was verschlossen ist (oder war), den schliesser dessen, was vorangegangen ist (oder war), den helfer der wahrheit durch die wahrheit, den rechtleitenden auf deine gerade strasse, und seine familie, wie es sein rang und seine gewaltige bedeutung verdient” (Ḥiḡḡī: *Zāwiya dilāʿiyya* 52, unten). Dilāʿī stellte diese *taṣliya* in seine litanei ein zwischen *istiḡfār* und *ḥaylala* und ersetzte damit eine andere *taṣliya*, die sein vater Abū Bakr ad-Dilāʿī (gest. 1021/1612) gelehrt hatte (ib. 53). Beide waren ṣādīliyya.

Aḥmad at-Tiḡānī übernahm diese *taṣliya* zum gleichen zweck und behauptete, Bakrī (sic) habe sie nicht selbst verfasst, sondern habe

sich solange an Gott gewandt mit der bitte, ihm eine mächtige *taṣliya* zu schenken, bis ihm die bitte erhört worden sei und “der engel” ihm die formel auf einem blatt aus licht zugebracht habe (*Ġawāhir al-ma^cānī* 1, 137-138; Tišīti: *Ġayš* 218). Kennzeichen solcher göttlicher blätter ist nach Ibn al-^cArabī, dass man sie von allen seiten lesen kann (*Šarqī: Buġya* 375; Muḥammad as-Sayyid at-Tiġānī: *Al-fawz wan-naġāh* 238) [XLIV, 476-77]. Tiġānī erkannte den vorzug dieser *ṣalāh* 1191/1777, als er von seiner pilgerfahrt nach Tilimsān zurückkehrte. Als er dann 1196/1782 von Tilimsān nach Abī Samġūn übersiedelte, verfiel er wieder auf eine frühere *taṣliya*, die ebenfalls sehr wirksam und verdienstlich gewesen sein soll. Aber der profet bedeutete ihm, die *ṣalāt al-fātiḥ* wiederaufzunehmen (*Ġawāhir al-ma^cānī* 1, 135-136).

Eine andere quelle will wissen, dass die *ṣalāt al-fātiḥ* zu den geheimnissen gehöre, die Gott dem profeten bei der unterredung im himmel übermittelt habe. Er habe Mohammed befohlen, damit den segnen über sich selber zu sprechen und sie erst dem *quṭb bakrī* wenigstens äusserlich bekanntzumachen. Später solle er sie dann mit allen ihren inhalten dem “verborgenen *quṭb*” (*al-quṭb al-maktūm*), wenn er erscheine, “einpflanzen”. Sie sei aber keine religionsgesetzliche vorschrift, sei nicht wie der koran und auch keine abart von *ḥadiṯ*, auch kein *ḥadiṯ qudsī*. Koran sei sie nicht, weil sie dem profeten nicht durch Gabriel, sondern direkt von Gott mitgeteilt worden sei, die höchste form der offenbarung (*nihāyat anwā^c al-waḥy*). Und die tiefste der wissenschaften, “das innere des inneren”, habe der profet auch nicht dem *quṭb bakrī*, sondern erst dem *quṭb maktūm* – gleichbedeutend dem “siegel der heiligen” – verraten dürfen (*Ma^csūl* 11, 172-175, auf autorität des al-Aḥsan al-Ba^cqilī al-Bayḍāwī, gest. 1368/1949) [XLV, 477-489].

Der *quṭb bakrī*, dem der engel das blatt mit dieser *taṣliya* – vielleicht im auftrag des profeten (der eben genannte Ba^cqilī behauptet das und fasst den engel als engel der eingebung und diesen als diener des profeten auf, *Ma^csūl* 11, 181), vielleicht von Gott (so *Šarqī: Buġya* 375) – überbracht haben soll, war, wie Aḥmad at-Tiġānī mitteilt, ein Muḥammad al-Bakrī aṣ-Šiddīqī (*Ġawāhir al-ma^cānī* 1, 135), und da “immer wenn in den büchern... bloss von al-Bakrī oder al-Bakrī al-Kabīr oder von sayyidī Muḥammad al-Bakrī die rede ist”, Abū l-Makārim Šams ad-dīn Muḥammad b. Muḥammad al-Bakrī (gest. 994/1586) gemeint ist (al-Bakrī aṣ-Šiddīqī al-^cUmarī al-Hāšimī: *Bayt aṣ-Šiddīq* 84,1-2), muss dieser der gesuchte *quṭb bakrī* sein (*Bayt aṣ-Šiddīq* 81-87; De Jong: *Turuq* 10, anm. 11. Er ist nicht 952/1545 gestorben, wie Abun Nasr: *Tijaniyya* 51 angibt; das wäre

Abū l-Ḥasan °Alī: *Bayt aṣ-Şiddīq* 87-100; Ibn al-°Imād al-Ḥanbalī: *Şadarāt* 8, 292-293). °Abdalḡanī an-Nābulusī berichtet in seiner reisebeschreibung, dass 1100/1689 im haus eines bakriden in Kairo eine anzahl leute dazu angestellt waren, nach dem mittagsgebet den *ḥizb* eines vorfahren (*ḡadd*), schein Muḡammad al-Bakrī, vorzutragen. “Wir hörten von ihm und ihnen segenssprichungen über den profeten und baten seinen bruder schein Zayn al-°ābidīn um die lehrerlaubnis für diese *şalawāt*”, schreibt er (*Bayt aṣ-Şiddīq* 63). Vielleicht hat sich Tiḡānī später die *şalāt al-fātiḥ* über die bakriden in Kairo angeeignet, oder hat sie im westen irgendwie von den dilā°iyyūn gehört. Ḥiḡḡī meint, dass beide, die dilā°iyyūn und die tiḡāniyyūn, den scheinchen der tariqa şādiliyya in Kairo verpflichtet seien (*Zāwiya dilā°iyya* 53, pu-ult.).

Der gern übertreibende Ba°qilī tut so, als habe der profet die *şalāt al-fātiḥ* nicht nur dem *quṭb bakrī*, sondern auch dem *quṭb maktūm* eingegeben, wie es die logik in seiner geschichte von ihrer herkunft auch verlangen könnte (*Ma°sūl* 11, 181-182). Mit dem, was wir sonst wissen, würde besser im einklang stehen, wenn der profet dem *quṭb maktūm*, also Aḡmad at-Tiḡānī, nur die verborgenen geheimnisse dieser *taşliya* erklärt hätte, nachdem er doch den äusseren wortlaut schon Bakrī kundgetan hatte. Denn andere tiḡāniyya und stillschweigend Tiḡānī selbst geben zu, dass er jedenfalls den wortlaut nicht vom profeten hat. Vom profeten habe er nur die näheren erklärungen über ihren sinn, ihren wert, ihren gebrauch und den auftrag, sie bekanntzumachen (*Ġawāhir al-ma°ānī* 1, 122, 138 usw. sowie Şarqī: *Buḡya* 377). Nach allem, was man weiss, wird Tiḡānī die *şalāt al-fātiḥ* aus einer äusseren überlieferung, die er bei seinen frühen scheinchen gehört hat, übernommen und einige modalitäten ihrer beurteilung und anwendung in ausnahmezuständen, in denen er den profeten zu sehen und zu hören glaubte, dazuvernomen und hinzugedacht haben. Er hat auch andere litaneien, die er bei ehemaligen lehrern gelernt hatte, beibehalten (*Ġawāhir al-ma°ānī* 2, 176, unten). Im wortlaut stimmt seine fassung der *şalāt al-fātiḥ* mit derjenigen des Maḡammad b. Abī Bakr ad-Dilā°ī überein. Einen kommentar lieferte Ba°qilī (*Ma°sūl* 11, 177-179). Man hat auch Ġazūlis *Dalā°il al-ḡayrāt* dem profeten in den mund gelegt, so dass manche sie nicht nur auf normalem überlieferungsweg, sondern auch noch vom profeten empfangen haben wollen. So soll Faṭḡallāḡ al-Bannānī (gest. 1353/1934) sie von einer mehrzahl von scheinchen, aber auch direkt vom profeten überliefert haben, wie vor ihm schon andere (Ibn al-Muwaqqit: *Sa°āda abadiyya* 2, 32) [XLVI, 490].

Tiġānī lehrte seine jünger eine litanei, wie jeder scheid. Dieser “*wird*”, den ihm der profet “eingerichtet” haben soll (*Rimāḥ* 1, 229) [XLVII, 490-91], ist, wie üblich, aus drei *adkār* oder *arkān* zusammengesetzt. Das sind:

- 1) ich bitte Gott um vergebung, hundertmal,
- 2) eine beliebige *taṣliya*, hundertmal,
- 3) *haylala*, hundertmal.

Tiġānī pflanzte diesen “*wird*” aber nur jemand ein, der bereit war, die litaneien, die er von andern scheidern empfangen hatte, aufzugeben und keine neuen anzunehmen (*Ġawāhir al-ma‘ānī* 1, 123) [XLVIII, 492-93]. Die so erhaltene litanei ist jeden morgen und abend herzusagen. Versäumt man dies aus irgend einem grunde, so hat man es nachzuholen. Der “*wird*” ist (im gegensatz zur sogenannten *wazīfa*) unbedingte pflicht (ib. 1, 124). Bei der hohen einschätzung der *ṣalāt al-fātiḥ* versteht es sich von selbst, dass man an der zweiten stelle dieses “*wird*” mit vorliebe diese form der *taṣliya* verwendete. Das wird auch empfohlen (Tiṣīṭi: *Ġayṣ* 202,1). Man kann die *ṣalāt al-fātiḥ* dem ganzen “*wird*” aber auch erst folgen lassen (*Ġawāhir al-ma‘ānī* 2, 164) [XLIX, 493]. Die letzte der hundert *haylalas* wird abgeschlossen mit dem nachsatz: “Mohammed ist der gesandte Gottes – Gott segne und grüsse ihn” (Tiṣīṭi: *Ġayṣ* 202,1-3).

9. DIE ĠAWHARAT AL-KAMĀL

Anders die drei *tašliya*formeln mit den namen *ġawharat al-kamāl* “juwel der vollkommenheit”, *yāqūt al-haqāʿiq fī t-taʿrīf bi-haqīqat sayyid al-ḥalāʿiq* “rubin der wirklichkeiten: über die bekanntmachung der wirklichkeit des herrn der geschöpfe” (= Mohammed) und *Aṣ-ṣalāh al-ġaybiyya fī l-haqīqa al-aḥmadiyya* “die übersinnlichkeitssegenssprechung: über die aḥmadwirklichkeit” (*Ġawāhir al-maʿānī* 2, 226-283, mit kommentaren). Aḥmad at-Tiġānī will sie alle drei von Mohammed im wachzustand diktiert bekommen haben. Die bedeutendste und bekannteste von ihnen ist die *ġawharat al-kamāl*. Sie lautet: “O Gott, segne und grüsse die quelle der göttlichen barmherzigkeit und den wahrhaften rubin, der den mittelpunkt des verstehens und der sinngehalte umfasst, das adamslicht der ins dasein geratenden daseinsdinge, den besitzer der göttlichen wahrheit, den hellstrahlenden blitz mit den wolken der gewinne (*arbāḥ*), die jedes sich anbietende meer und gefäss füllen, dein hellleuchtendes licht, mit dem du dein sein, das die orte des räumlichen (oder raumes) (?) umfasst, erfüllt hast! O Gott, segne und grüsse die quelle der wahrheit, aus der sich die throne der wirklichkeiten enthüllen, die geradeste quelle der erkenntnisse, deine vollkommene geradeste (*asqam*) strasse! O Gott, segne und grüsse die erscheinung der wahrheit mit der wahrheit, den gewaltigsten schatz, deine ausströmung von dir zu dir, die umfassung des geheimnisvoll verschlossenen lichts – Gott segne ihn und seine familie so, dass du uns dadurch ihn (Mohammed) erkennen lässt!” (*Ġawāhir al-maʿānī* 2, 227; erklärungen 2, 260-271; *Aḥzāb wa-awrād al-quṭb ar-rabbānī... aš-šayḥ Aḥmad at-Tiġānī* 4-5; Badr °Abd alḥādī Salāma at-Tiġānī: *An-naḥḥa al-fadliyya* 18-19, und andere tiġānīliteratur. Übersetzt bei Abun Nasr: *Tijaniyya* 52; Amadou Hampaté Bâ: *Vie et enseignement de Tierno Bokar* 234-235; Louis Brenner: *West African Sufi* 193-194). Das stück trägt alle züge einer “intuition”, nämlich einer unkontrollierten eingebung im schlaf oder im wachen, und ist in einem aufgequollenen, nicht durchwegs verständlichen, ungepflegten arabisch abgefasst, das, von aussen betrachtet, schwerlich von Mohammed stammen kann. Darauf hat schon Hilālī in seiner gegenschrift gegen die tiġāniyya den finger gelegt und insbesondere den superlativ *asqam* von *mustaqīm* angeprangert, der maghrebinisch sei (*Hadiyya ḥādiya* 110-111).

Mit dieser *ġawharat al-kamāl* hat es eine besondere bewandtnis. Erstens ist sie vom profeten diktiert. Zweitens darf sie nur sitzend (Salāma: *Nafḥa* 9) und drittens nur an rituell reinem ort und von tiġāniyya in rituell reinem zustand rezitiert werden (*Ġawāhir al-ma^cānī* 1, 230). Darunter versteht man in diesem zusammenhang nach einer waschung mit wasser. Sandabreibung (*tayammum*) genügt nicht (*Ġawāhir al-ma^cānī* 1, 124). Weiter wird empfohlen (aber nicht vorgeschrieben), ein reines tuch auszubreiten (Salāma: *Nafḥa* 10) [L, 493-94]. Nach siebenmaliger rezitation der *ġawhara* soll der profet und sollen auch die vier kalifen anwesend sein und so lange bleiben, bis man die lesung beendet hat, ob man die rezitation allein oder in gemeinschaft durchführt (Šarqī: *Buġya* 356) [LI, 494-95].

Aber auch die *ġawhara* wird meist in einem paket von *adkār* oder *arkān* rezitiert. Dieses paket heisst *wazīfa* "officium" und ist, anders als der besprochene "wird", nicht obligatorisch und bei unterlassung nicht nachholpflichtig (*Ġawāhir al-ma^cānī* 1, 124). Die *wazīfa* besteht aus folgenden vier *adkār* oder *arkān*:

- 1) *istiġfār* in beliebiger form, hundertmal,
- 2) *ṣalāt al-fātiḥ*, hundertmal oder fünfzimal,
- 3) *haylala*, zweihundertmal oder hundertmal,
- 4) *ġawharat al-kamāl*, zwölfmal.

Da die beiden mit "oder" wiedergegebenen möglichkeiten schon der vor Aḥmad at-Tiġānī verstorbene °Alī Ḥarāzīm nennt, muss die freie wahl schon früh bestanden haben. Nach Tiġānīs tod verteilten sich die beiden möglichkeiten auf verschiedene geografische gebiete. In einigen östlichen bezirken der Sahara hielten sich die höhern zahlen, in andern, im osten und im westen und in den grossen städten setzte sich die weniger anstrengende form, mit den kleineren zahlen, durch, wobei das *istiġfār* sogar nur dreissigmal hergesagt wurde (Šarqī: *Buġya* 360). Man fühlte sich dazu ermutigt und berechtigt durch Tiġānīs ausdrückliche erlaubnis, die litanei der *wazīfa* zu "erleichtern" (ib. 360). Er hatte sogar selber die zahl dreissig genannt (*Ġawāhir al-ma^cānī* 2, 165). Etwas unsicher ist auch die vorschrift über die zahl der *ġawharat al-kamāl* in der *wazīfa*. °Alī Ḥarāzīm gibt einmal elf (*Ġawāhir al-ma^cānī* 1, 124,11), ein andermal zur "erleichterung" wieder elf (Tišīti: *Ġays* 252), sonst durchweg zwölf an. Doch aus dem lehrgedicht *Munyat al-murīd* des nach 1260/1844 gestorbenen at-Tiġānī b. Bābā b. Aḥmad Tībā b. °Utmān b. °Abdarrahmān b. at-Ṭālib aš-Šinqīṭī geht hervor, dass Tiġānī ursprünglich nur elf *ġawharat al-kamāl* verlangt hatte. Die verse lauten:

Und danach (nach *istiğfār*, *ṣalāt al-fātiḥ* und *haylala*) wird die
ğawharat al-kamāl sofort elfmal gelesen.
 Aber schon zu lebzeiten unseres scheichs fügten sie
 noch eine hinzu. Diese vermehrung ist richtig.
 (Şarqī: *Buğya* 360).

In einer lehrerlaubnis des Tiğānī an einen Muḥammad al-Ḥāfiẓ b. al-Muḥtār b. Aḥbīb aš-Şinqīṭī, die vor 1224/1809 (dem todesjahr des Ibn al-Mašrī) geschrieben worden ist, wird die zahl der *ğawharat-al-kamāl*rezitationen in der *waḥīfa* tatsächlich auf “elf oder mehr” festgelegt (Sukayriğ: *Kaşf* 541) [LII, 496]. Also war elf die mindestzahl, die dann auf zwölf erhöht worden ist. Eine erzählung führt das auf einen zufall zurück: Tiğānī soll sich einmal verspätet bei der *waḥīfa* seiner jünger eingefunden haben, als sie die *ğawhara* schon elfmal durchgenommen hatten, und nun, um sie zu verabschieden, noch ein weiteres mal angefügt haben (Amadou Hampaté Bâ: *Vie et enseignement* 58). Ein befürworter der alten zahl elf kam 1900 nach Niore (zwischen Senegal und Niger), führte dort die *waḥīfa* mit elfmaliger *ğawharat al-kamāl* ein und rief so eine spaltung der tiğānīgemeinden jener gegend hervor. Nach einem seiner schüler Ḥamāhu llāh “Gott beschütze ihn”, kürzer Ḥamallāh, hiessen die elfer dann ḥamallisten und die bewegung ḥamallismus (Darüber Amadou Hampaté Bâ: *Vie et enseignement*; Brenner: *West African Sufi*; Abun Nasr: *Tijaniyya* 150-155).

Die zahl elf kommt in der şūfik auch sonst vor. So soll der gebildete novize unten den şādiliyyūn nach dem ritualgebet elfmal die *ṣalāh tāmma* sprechen; (Ibn °Aṭā°allāh: *Miftāḥ al-falāḥ* 32-33). Nach °Abdalqādir al-Ğilānī wird ein bittgebet nach zwei verbeugungseinheiten und der *fātiḥa* nach jeder der beiden erhört, wenn man noch elfmal sure 112 wiederholt; Tādifi: *Qalā°id al-ğawāhir* 36. Der schon zitierte Muḥammad b. Aḥmad (gest. 1251/1835) behauptete, wenn einer das kleinere geschenk, d.h. die elfmalige wiederholung von sure 112 und was er noch dazu sagt, den toten schenke, erbarme sich Gott der toten; *Ma°sūl* 6, 216 [LIII, 496]. Tiğānī verordnete oder erlaubte die elfmalige rezitation von sure 112 zum schutz vor allem unheil – *Ğawāhir al-ma°ānī* 2, 180 – und soll Gott gebeten haben, den eintritt ins paradies ohne abrechnung allen seinen ahnen bis zum elften glied zurück und allen seinen von seinen eltern abstammenden kindern und Kindeskindern bis in die letzten tage der welt zu gewährleisten (Hilālī: *Hadiyya ḥādiya* 102) [LIV, 496]. Darin ist allerdings er selbst als zwölfter inbegriffen).

Die vorschrift, vor der *ğawharat al-kamāl* eine waschung vorzunehmen, und die empfehlung, ein reines tuch auszubreiten, haben,

ganz natürlich, auch in der *wazīfa* geltung. Das tuch geht auf eine vorsichtsmassnahme Tiġānīs selbst in Fes zurück. Bevor dort seine *zāwiya* gebaut war – was 1215/1800 geschah (Sukayriġ: *Kašf al-ḥiġāb* 21) – hatte er die *wazīfa* jeweils vor der tür seines hauses lesen lassen, wo sonst die leute und viele besucher ein- und ausgingen. Obwohl der ort rechtlich rein war, breitete er zusätzlich, um die rituelle reinheit abzusichern, ein tuch in der mitte des zirkels aus, nur für die lesung der *ġawhara*, wie der berichterstatter ausdrücklich sagt. Das tuch wurde nachher zusammengerollt oder -gefaltet und bis zum nächsten mal aufbewahrt. Das macht den eindruck, als sei es nicht für die ganze *wazīfa*, sondern nur für den letzten teil, eben die *ġawhara*, ausgelegt worden. Dem widerspricht auch nicht eine weitere bemerkung, dass das ja bei “einem gedenken (*dikr*), das das gedenken Gottes und seiner schönsten namen und seiner eigenschaften, das gedenken des gewaltigsten geliebten (= Mohammeds), sein lob und seinen preis mit erwähnung einiger seiner vollkommentheitseigenschaften und freundlichkeits- und erhabenheitsqualifikative umfasst”, auch nicht zu verwundern sei, denn die *ġawharat al-kamāl* enthält solche lobeserhebungen Gottes und des profeten (Šarqī: *Buġya* 354-355) [LV, 496-99]; teil daraus abgedruckt bei Sukayriġ: *Kašf* 238). Das tuch wäre also in der *wazīfa* erst nach der *haylala* ausgerollt worden. Man müsste dann allerdings fragen, ob auch die waschung erst dann vollzogen wurde.

Der grosse augenblick ist die siebte rezitation der *ġawhara*, wenn der profet und die vier ersten kalifen unter die anwesenden treten und bis zum schluss der rezitation anwesend bleiben. Das ist in der *wazīfa* der elfer bis zum elften und in der *wazīfa* der zwölfer bis zum zwölften mal, ausserhalb der *wazīfa* aber bis zu unbestimmten malen. Tiġānī sagt: Zeitlebens, falls man sie bis zum tod weiterrezitieren sollte (Šarqī: *Buġya* 356)⁴. Die anwesenheit der hohen personen wird bald als nur im geist, bald als geistig und leiblich aufgefasst (ib. 356). Würden einem die schleier vor ihnen gelüftet, so müsste man sie sehen (ib.) Aber gewöhnlich bleiben sie unsichtbar. Ein nichtmitglied, das einer rezitation der *ġawhara* beiwohnte und nichts sah, wunderte sich. Aber auch kein mitglied hatte den profeten darsitzen sehen, nicht weil er nicht dagewesen wäre, sondern weil sie, die teilnehmer, von ihm abgesperrt gewesen waren (Tišītī: *Ġayš* 86). Tiġānī und andere heilige sollen sie jedoch wachend gesehen haben

4 Wer, ausserhalb der *wazīfa*, die rezitation bis zum zwanzigsten mal fortsetzt und dann das verdienst dafür dem profeten schenkt, der hat so grossen lohn erworben wie einer, der die reise zum grab Mohammeds in Medina ausgeführt hat (Sukayriġ: *Kašf* 199) [LVI, 499].

(*Rimāḥ* 2, 188). Andere sind immerhin in zustände geraten. Ein al-Muḥtār b. °Abdallāh ad-Dabbāg at-Tilimsānī beschleunigte jeweils die rezitation und konnte sich nicht mehr bezähmen bis zum ende. Der *muqaddam* Muḥammad Balqāsīm Başrī al-Miknāsī (gest. 1244/1820) rügte sein benehmen, und als er einmal infolge der heftigkeit der epifanie (*tağallī*) hinauslief, spottete Başrī: Diesmal hielt er es nicht mehr aus, sondern nahm sein fell (*haydūra*) und ging. Tiğānī erschien ihm aber im traum und verbot ihm, über Başrī spässe zu machen (Sukayriğ: *Kaşf* 436). Nicht immer wird behauptet, der hohe besuch komme erst bei der siebten rezitation, zumal wenn nicht eigens von der *wazīfa* die rede ist. Tiğānī sagte oft einfach, dass bei der *ğawharat al-kamāl* der profet anwesend sei (*Ğawāhir al-ma°ānī* 1, 124; *Rimāḥ* 1, 211) [LVII, 499-500].

Es wurde die frage aufgeworfen, ob man das tuch (*ṭawb*, *izār*, *mandīl*, *safsārī/sifsārī*) (Vgl. Abun Nasr: *Tijaniyya* 53. Das gewöhnlich gebrauchte wort ist *ṭawb*. *Mandīl* in *Ma°sūl* 6, 299-300) [LVIII, 500] für ihn und die vier kalifen hinbreite. Sie wurde verneint. Das tuch sei jedenfalls nicht als sitzplatz für den profeten gedacht (*Ma°sūl* 6, 300). Doch scheint der ungebildete tiğānī von solchen vorstellungen nicht ganz frei gewesen zu sein. Der skeptische °Abdalḥayy al-Kattānī, verfasser des *Fihris al-fahāris*, sagte missbilligend zu einem tiğānī: Ihr breitet dem profeten ein weisses tuch aus, damit er sich darauf setzt, und unsere eigenen genossen (die *kattāniyyūn*, von denen Kattānī hier abstand nimmt) stehen auf und gehen an die tür, um ihn zu empfangen (Hilālī: *Hadiyya hādiya* 14). Er wollte damit zwei albernheiten einander gleichstellen. Die tiğānischen schriftsteller sind vorsichtiger. Ihre zurückhaltende formulierung lautet: Das tuch wird hingelegt, weil die *ğawharat al-kamāl* gegenüber den andern *adkār* etwas besonderes ist, und diese besonderheit besteht in der gegenwart des profeten und der vier kalifen (Şarqī: *Buğya* 354; Salāma: *Nafḥa* 63; Tişiti: *Ğayş* 88-90, mit einem unpassenden hinweis auf Abū Bakr, der sein kleid den engeln zum daraufsitzen hinbreitete, wenn er auf den locus verschwand). Das tuch wird also nicht *für* den profeten, sondern *wegen* des profeten, wegen seiner anwesenheit, benutzt, offenbar um den ort für den anlass ganz rein zu halten. Auch wenn nicht alle aussagen sauber zueinander stimmen, darf vielleicht doch gesagt werden, dass das tuch ursprünglich nur eine absolut klinische reinheit herstellen sollte. Muḥammad al-Ğālī (gest. 1244/1828-29) erhielt in Medīna auf die frage, was sie machen sollten, wenn sie den *dīkr* abhalten wollten und unreinheit des bodens oder der unterlage (*firāş*) befürchteten, von Tiğānī die antwort: Breitete etwas reines darüber aus und setzt

euch darauf! (*Rimāḥ* 1, 211). Mehr sollte man nicht in die verwendung des tuchs für die *ġawharat al-kamāl* hineingeheimnissen. Man kann höchstens noch fragen, warum gerade bei der *ġawharat al-kamāl* und sonst nicht. Darauf ist die antwort: eben wegen der gegenwart des profeten.

Die fünf personen, die sich beim rezitieren der *ġawhara* einfinden, erinnern an die *ahl al-kisā'* Mohammed, Fāṭima, °Alī, Ḥasan und Ḥusayn (darüber Massignon: *La Mubâhala*), sind aber wohl kaum deren umwandlung. Ihr erscheinen in frommen versammlungen wird schon vor Tiġānī gelegentlich behauptet (z.b. °Ayyāšī: *Riḥla wartīlāniyya* 297) [LIX, 500-501].

Dass der profet bei gottesdienstlichen handlungen seiner anhänger anwesend gedacht wird, ist auch sonst bezeugt. Der maghrebinische sūfī °Alī b. Aḥmad al-Ḥarālī (gest. 638/1241) schreibt: Wenn man (am morgen) zur moschee gelangt (um dort das ritualgebet zu verrichten), so vergegenwärtige man sich, dass der profet darin ist, denn der knecht trennt sich nicht vom haus seines herrn (=Gottes), und dass darin fromme gottesdiener sind, die das auge nicht sieht (= *ġinn, riġāl al-ġayb, abdāl* o.ä.). Man spreche den segen über Mohammed und sage dann: O Gott, vergib mir meine sünden und öffne mir die pforten deiner barmherzigkeit! Gruss dem profeten und Gottes barmherzigkeit und segenserweise! Gruss uns selber und den frommen gottesdienern! Hierauf erst wende man sich an die gläubigen, die in der moschee sind, und grüsse auch sie. Wer die, die sein auge sieht, vor denen grüsst, die sein herz sieht, hat ein blindes herz (*Al-īmān at-tāmm* 10a. Über Ḥarālī s. Nwyia: *Al-Hirrâlî. Un çoufi du XIII^e siècle* 39-53; Ġubrīnī: °*Unwān ad-dirāya* 143-155). An den abenden der "versammlungen der wirklichkeit" in Persien stellt sich der ḥāksār den zwölften imam an der wand vor, die der tür gegenüber liegt. Es wird kein platz für ihn freigelassen und kein tuch für ihn ausgebreitet, aber ein anteil am mahl für ihn auf den wand-sims gestellt (Gramlich: *Derwischorden* 3, 64, 66-67. Vgl. auch 72). Bei der zeremonie der heisswasserverspritzung in Sidi Raḥḥāl stellt man sich Sidi Raḥḥāl als anwesend vor (Doutté: *En tribu* 192).

In Maroua (Kamerun) kann man am freitag nachmittag in einigen kleinen moscheen mitglieder der tiġāniyya zur rezitation ihrer litaneien um ein auf den boden gelegtes weisses tuch sitzen sehen (Haafkens: *Chants musulmans en peul* 4). Das lässt sich mit dem brauch zusammenbringen, vor der *haylala* am freitag nachmittag eine *wazīfa* durchzurezitieren (*Rimāḥ* 1, 230).

10. ṬARĪQA MUḤAMMADIYYA

Obwohl begriffe wie *dīn Muḥammad* für den islam natürlich sind und schon früh vorkommen (*Aḡānī* 14, 69/neu 15, 305; Lammens: *L'Arabie occidentale* 172, anm. 2), wird *muḥammadī* "mohammedaner" doch ungern und selten für den muslim gebraucht. Man legt diese bezeichnung schon eher dem nichtmuslim in den mund, so in einer legende zwei mönchen, die Muḥammad b. Ya[°]qūb al-Ḥurāsānī/al-[°]Arḡī, einen zeitgenossen Muḥāsibīs, mit *yā muḥammadī* angesprochen haben sollen (Yāfi[°]i: *Rawḍ ar-rayāḥīn* 299-300). Nabḥānī ändert das in seiner wiedergabe in *yā muslim* (*Ĝāmi[°]c karāmāt al-awliyā[°]* 1, 101-102). Ein mönch, der auf Malta den von den seeräubern eingebrachten Muḥammad b. Muḥammad aṭ-Ṭayyib at-Tāfilātī (gest. 1191/1777) in eine disputation verwickelt, redet ihn mit *yā muḥammadī* an (Murādī: *Silk* 4, 103). Aber sogar kopten weichen manchmal, wenn sie mohammedaner sagen wollen, auf *raḡul ḥanīfī* oder *ḥanaḡī* aus (so in koptischen legenden über Abū Mīnā).⁵ Aber auch sie verstehen sich zu *muslim*. Unverkennbar herabsetzend nennt Ibn ar-Rāwandī (3./9. jahrhundert) den islam *muḥammadiyya* "mohammedanismus" in seinem *Kitāb az-zumruḍ* gegen die profeten (Ḥayyāt: *Intiṣār*, ed. Nader, arab. 12). Paul Kraus bemerkt dazu: In den ohren des muslims sei es eine blasphemie, seine religion wie eine beliebige häresie nach dem namen ihres stifters genannt zu finden. Ibn ar-Rāwandī wolle damit betonen, dass er sich nicht mit zur muslimischen gemeinde rechne. Er stelle sich auf den standpunkt der brahmanen (durch deren mund er seine rationalen angriffe gegen die profetie vorträgt). Auch die europäischen bezeichnungen für islam und muslimen "mohammedanismus" und "mohammedaner" hätten wenigstens in ihrem ursprung einen verächtlichen beigeschmack (*Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte* 121).

Dies ist aber nicht immer und nicht überall so. [°]Abdalqādir al-Ĝilānī (gest. 561/1166) braucht *dīn Muḥammad* im besten sinn (*Fath rabbānī* 295, unten), und sultan Qāyṭbāy, 888/1483, rühmt sich in einer längeren titulatur an der aussenseite des südöstlichen stadttors von Bireḡik, *nāṣir ad-dīn al-muḥammadī* zu sein (van Berchem:

⁵ Felicitas Jaritz: *Die arabischen Quellen zum Heiligen Menas*. Heidelberg 1993.

Arabische Inschriften 104-105, nr. 131, bei Oppenheim: *Inschriften aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien*). Ibn Zakī ad-dīn wünschte in seiner freitagspredigt Saladin nach der rückeroberung Jerusalems 583/1187, dass Gott es ihm für die ḥanīfische religion lohne und ihm für die *milla muḥammadiyya* danke (Ibn Ḥallikān: *Wafayāt* 4, 235), und spornte gleich zu neuen kriegstaten an, indem er sagte: Die tage haben schon ausgerufen: Auf zu den islamischen ratchetaten und für die *milla muḥammadiyya* (ib. 4, 234). Und Abū I-Ḥasan aš-Šādilī (gest. 656/1258) sagte: O Gott, vergib der gemeinde Mohammeds (*ummat Muḥammad*)! O Gott, erbarme dich der gemeinde Mohammeds! O Gott, bedecke die gemeinde Mohammeds! O Gott, hilf der gemeinde Mohammeds auf! der wird unter die frommen eingeschrieben. Das sei das gebet des Ḥaḍīr (Yāfi^cī: *Rawḍ* 249). Muslime können als *ahl al-qibla al-muḥammadiyya* "die die gebetsrichtung Mohammeds (also Mekkas) einnehmen" bezeichnet werden (*Tarğamat Muḥammad al-Kattānī* 181), und ähnliches mehr. Beliebt war das adjektiv bei dem bedeutenden ägyptischen mystiker °Alī b. Wafā (gest. 807/1405) (Vgl. seine aussprüche bei Ša^crānī: *Ṭabaqāt* 2, 22-65. °Alīs lebenszeit ist nicht, wie Ša^crānī angibt, 761-801, sondern 759-807/1358-1405; Ibn Ḥağar al-°Asqalānī: *Inbā^o al-ğumr* 2, 308; Ibn al-°Imād al-Ḥanbalī: *Ṣaḍarāt* 7, 70-72; Saḥāwī: *Daw^o* 6, 21-22). Einen guten klang muss das wort *muḥammadī* auch im gemüt des irren heiligen Ğamāl ad-dīn °Abdallāh b. °Abdallāh al-Aswad al-Mağḍūb al-Maflūğ (gest. 835/1431-32) in Kairo gehabt haben: War er aufgeräumt, so sagte er: *Muḥammadī muḥammadī!* Und wer es hörte, erlebte eine innere gelöstheit (*inbisāt*) (Saḥāwī: *Tuḥfat al-aḥbāb* 186-187). Ibn al-°Arabī (gest. 638/1240) brauchte *muḥammadiyyūn* für muslime (*Fuṣūṣ* 75, *kalima idrīsīyya*).

Zwei bewegungen aber eigneten sich mit eifer den begriff *muḥammadī*, *muḥammadiyyūn*, *muḥammadiyya* selber zu, die einen, weil sie Mohammed auf einem äusseren weg, dem rückweg zur vermeintlichen urgestalt des islams, nahe zu kommen suchten, die andern, weil sie Mohammed selbst, nicht bloss in der schriftlichen überlieferung, sondern auch und besonders auf einem inneren weg, durch schau, gesehen und gehört zu haben behaupteten oder zu gesicht bekommen wollten. Die ersten sind die fundamentalisten, in dem sinn, wie sie Fritz Steppat definiert hat (*Der Rückhalt im Eigenen* 24), die zweiten gewisse mystiker, die die traditionelle ṣūfik über bord warfen und sich meist über die *taṣliya* einen direkten zugang zur gestalt des profeten bahnten.

Den äusseren weg schlug Ibn Taymiyya (gest. 728/1328) ein und riet dazu. Er wurde gefragt: Was sagen die grossen religiösen autori-

täten zu einem mann, der auf die frage, was seine glaubensrichtung (*madhab*) sei, antwortet: “*Muḥammadī*. Ich folge dem buch Gottes und der sunna seines gesandten Muḥammad!” Dem man erwidert: Jeder gläubige muss einer bestimmten glaubensrichtung (*madhab*) folgen; wer keine glaubensrichtung hat, ist ein satan. Der zurückgibt: “Was war denn die glaubensrichtung des Abū Bakr aṣ-Şiddīq und der kalifen (unmittelbar) nach ihm?” und dem gegenüber man darauf besteht: Du darfst nur einer dieser glaubensrichtungen folgen? Frage: Wer ist im recht?

Ibn Taymiyya: Die menschen haben Gott und seinem gesandten gehorsam zu sein. Jene andern zwar sind die, die zu befehlen haben und denen zu gehorchen Gott befohlen hat mit den worten von sure 4,59: “Gehorcht Gott und dem gesandten und denen unter euch, die zu befehlen haben!” Aber ihnen ist nur zu gehorchen in nachfolge des gehorsams gegen Gott und seinen gesandten, nicht unabhängig. Denn Gott sprach weiter, sure 4,59: “Und wenn ihr über etwas streitet, so bringt es vor Gott und den gesandten, wenn anders ihr an Gott und den jüngsten tag glaubt! So ist es am besten und nimmt am ehesten einen guten ausgang.” Wenn also der muslim einen fall zu lösen hat, soll er zwar jemand um auskunft bitten, von dem er glaubt, dass er ihn nach dem gesetz Gottes und seines gesandten berät, was immer dessen glaubensrichtung sei. Aber kein muslim ist daran gebunden, einer bestimmten person in irgend etwas, was diese sagt, nachzubeten, und kein muslim muss sich an die glaubensrichtung eines andern halten, es sei denn die des profeten selbst. Die befolgung der glaubensrichtung einer person durch eine andere führt von der unfähigkeit der letzteren her, das gesetz nicht anders zu erkennen (*Fatāwī kubrā* 2, 386-387).

Der begriff *muḥammadī* fällt hier nur in der frage, beweist aber, dass es um 700/1300 muslime gab, die sich so nannten und damit zum ausdruck bringen wollten, dass sie über die verschiedenen glaubensrichtungen hinweg unmittelbar auf Mohammed, das heisst auf koran und sunna, zurückgriffen. Sie nehmen die spätere salafiyya voraus, die bekanntermassen einen *Islām muḥammadien* vertreten haben (Ali Merad: *Origines et Voies du Réformisme en Islām* 395). Ibn Taymiyya gibt ihnen den segen.

Muḥammadī scheint auch von ordensangehörigen, die nicht farbe bekennen wollten, als deckname benutzt worden zu sein. Sie wollten sich wohl damit herausreden, dass sie so oder so auf dem boden von koran und sunna stünden. Im jahr 1355/1936 sollte der tiġānī Aḥmad Sukayriġ (gest. 1363/1944) jemand eine schriftliche lehrerlaubnis offensichtlich für irgendwelche seiner werke erteilen. Er bat um ein

paar tage geduld und wollte noch die ordenszugehörigkeit des bittstellers wissen. Er warnte ihn jedoch: Antworte mir nicht, du seiest *muḥammadī* und habest keine andere *ṭarīqa* als koran und sunna, denn alle orden haben das. Ein *ṭuruqī* ist, wie auch immer, *sunnī* und jeder andere ein *mulḥid* "atheist" oder er behauptet etwas falsches (*Maʿsūl* 18, 65-66).

Zwei sehr verschiedene schriften tragen den begriff *ṭarīqa muḥammadiyya* im titel: *Aṭ-ṭarīqa al-muḥammadiyya fī bayān as-sīra al-aḥ-madiyya* des Muḥammad b. Pīr °Alī al-Birkawī (gest. 981/1573) (GAL II, 440-442) und *Aṭ-ṭarīqa al-muḥammadiyya fī bayān aṭ-ṭarīqa an-naqṣbandiyya* des Muḥammad Ḥusayn al-Ḥāfī an-Naqṣbandī, einem schüler des °Abdalḥaqq ad-Dihlawī (dieser gest. 1052/1642). Das erste ist eine religiöse pflichtenlehre und ethik (Keine sammlung "seiner predigten und homilien", wie es in EI² Birgewī heisst durch missverständnis von °Atāʾī: *Hedaik ül hekaik* 1, 180,32: *mevaize müteallik*). Der titel will der vielgelesenen schrift die bedeutung einer islamischen verhaltensrichtlinie verleihen. Das zweite buch habe ich nie gesehen. Es wird den naqṣbandī-orden als Mohammed am wohlgefälligsten und dem islam am gemässesten dargestellt haben. Ḥāfī war ein lehrer des mekkanischen gelehrten Ḥasan al-°Uḡaymī (gest. 1113/1701-02), über den gleich zu sprechen sein wird (Kattānī: *Fihris al-fahāris* 2, 126).

In Indien gründete in den zwanziger jahren des 19. jahrhunderts Sayyid Aḥmad Barelvī eine *ṭarīqa-i muḥammadiyya* von der art, wie sie Ibn Taymiyya hätte anerkennen können, eine gemeinschaft mit dem ziel, den dortigen islam von hinduistischen und andern fremden zutaten zu reinigen, ihm die unverdorbene urgestalt wiederzugeben. Er schritt zu militärischen unternehmungen und konnte vorübergehend Peshawar und die gebiete an der afghanischen grenze besetzen, unterlag dann aber 1831 in einem krieg gegen die sikhs und wurde getötet (Garcin de Tassy: *Sur des vêtements* 332; Aziz Ahmad: *Studies in Islamic Culture* 210-215; A. Schimmel: A "sincere Muhammadan's" way to salvation 221-242).

Hier wäre wohl der schon genannte ägyptische fromme Muḥammad b. Dāwūd al-Manzalāwī (gest. anfangs des 10./ende des 15. jahrhunderts) anzuschliessen, der für seine sunnatreue sprichwörtlich war und eine schrift *Ṭarīqat al-faqr al-muḥammadī* verfasste (hiervorn 314). Aber er gehört doch zugleich in die zweite kategorie der *muḥammadiyyūn*, die Mohammed auf dem mystischen weg suchen. Diese haben ähnliche merkmale wie die ersten. Nur sind hier die hindernisse, die ihnen die aussicht verwehren, nicht die lehren der grossen theologen und rechtskundigen, sondern das

schulwesen der traditionellen şūfik. Wie die *muḥammadiyyūn* der ersten art die geltung der theologischen und juristischen zwischeninstanzen in zweifel ziehen und zu überspringen trachten, so möchten die *muḥammadiyyūn* des inneren wegs den personenkult der herkömmlichen şūfik und die massgeblichkeit der alten novizen-erziehung, ja sogar teile der eingebürgerten zielsetzung, in frage stellen und am liebsten überhüpfen. Mawlānās vater Bahā^o-i Walad (gest. 628/1231), der sich nicht zu den şūfiyya zählte, wollte sich in dieser weise als schüler Mohammeds verstanden wissen. Er hörte eines nachts einen şūfi über die ḥafīfiyān, die die sehnsucht und die schau Gottes kultivierten, und über die abū-yazīdiyān und ḡunaydiyān, die sich weder ans dieseits noch ans jenseits kehrten und nur Gott gehören wollten, erzählen, und fragte sich, wie er es angesichts des vielfältigen heilsangebots halten solle. Eine inspiration belehrte ihn: Du kannst nicht alle die möglichen wege gehen, aber auch nicht auf jeglichen weg verzichten. Du musst einen wählen, um zu einer gewissheit, einem lustgefühl und einem erlebnis zu kommen. Er blieb bei dem "weg Mohammeds" (*rāh-i Muḥammad*). Dieser habe sich bisher nicht als falsch und jene andern hätten sich noch nicht als wahr erwiesen (*Ma^oārif* 1, 349; verf.: *Bahā* 77).

So wenig aber die *ṭarīqa muḥammadiyya* des äusseren wegs eine neue rechtsschule oder ähnliches ist oder sein wollte, so wenig ist die mystische *ṭarīqa muḥammadiyya* ein neuer orden. Sie ist vielmehr nur ein neues verfahren, eine neue richtung, die grundsätzlich jeder orden einschlagen könnte, ein mögliches vorgehen innerhalb jedes beliebigen ordens. Darum sagt ein ḥalwatī in Kairo, Muḥammad al-Ḥalwatī, im 11./17. jahrhundert zu Abū Sālīm al-^oAyyāšī (gest. 1090/1679): Unsere *ṭarīqa* ist *muḥammadiyya* und lässt sich auf niemand zurückführen (*Riḥla^o ayyāšīyya* 1, 325; Šarqī: *Buḡya* 73). Damit wollte er sagen: Unsere richtung hat Mohammed zum scheid, wobei näheres allerdings nicht erklärt wird. Man könnte an den gründer des demirdāşzweiges der ḥalwatiyya in Ägypten denken, der Muḥammad Demirdāş al-Muḥammadī genannt wird und 929/1523 gestorben ist. Da dieser Demirdāş ursprünglich ein mam-lūk des sultans Qāyrbāy gewesen war (hinweise auf quellen EI² Supplement. Demirdāşhiyya, Fred de Jong), könnte er mit dem beinamen *al-Muḥammadī* haben sagen wollen, er gehöre jetzt nicht mehr Qāyrbāy, sondern Mohammed, und zwar in ähnlichem sinn, wie wir eben das *muḥammadiyya* des Muḥammad al-Ḥalwatī verstanden haben: zugehörigkeit durch engen anschluss irgend welcher art. Das gleiche wäre der fall bei Šāhin al-Muḥammadī (gest.

954/1547), der ebenfalls ein freigelassener Qāyṭbāys und schüler des ḥalwatī °Umar Rawṣanī war (Ša°rānī: *Ṭabaqāt* 2, 184; Ġazzī: *Kawākib* 2, 150-151; Ibn al-°Imād al-Ḥanbalī: *Šadarāt* 8, 302). Dass mindestens Ša°rānī dieses *muḥammadī* so verstanden hat und verstanden wissen wollte, ergibt sich daraus, dass er anderwärts auch °Alī al-Ḥawwās (*Durar al-ġawwās* 2) und auch den für seine sunnatreue berühmten Šihāb ad-dīn Aḥmad b. Muḥammad b. Dāwūd al-Manzalāwī (gest. 951/1544), wohl den sohn des eben genannten Manzalāwī, als *muḥammadī* bezeichnet (*Ṭabaqāt* 2, 187, pu).

Es liegt nahe anzunehmen, dass die bekanntschaft mit solchen ausagen, die offenbar immer wieder von šūfiyya der gleichen zeit gemacht wurden, Ḥasan/Ḥusayn b. °Alī al-°Uḡaymī al-Yamanī al-Makkī (gest. 1113/1701-02) bewogen haben, eine *muḥammadiyya* an den anfang der vierzig orden zu stellen, die er in seiner *risāla* oder *fahrasa* aufzählt und von der er eine frühe abschrift 1074/1664 °Ayyāšī nach Tripoli nachgeschickt hat (*Riḥla °ayyāšīyya* 2, 214-217) [LX, 501-02]. (Dieser bericht gibt keinen titel. Ebenso wenig Kattānī in *Fihris al-fahāris* 1, 336. Massignon, EI¹ ṭarīqa, nennt die schrift *Fahrasa*. Er besass eine handschrift). °Uḡaymī beschreibt seine *ṭarīqa muḥammadiyya* folgendermassen: Die *muḥammadiyya* ist bezogen auf den profeten Mohammed. Der grund, warum sich diese richtung speziell auf Mohammed bezieht, obwohl doch alle auf ihn zurückgehen und von ihm zehren, ist der: Ihr gründer (oder namensträger, *šāhib*) beschäftigt sich nach richtigstellung seines beginnens und seines schreitens auf dem pfad der ausgerichtetheit, wie er in koran und sunna dargelegt ist, mit der segensprechung über den profeten, bis die liebe zu ihm sein herz beherrscht und seine verehrung sein innerstes durchdringt in der weise, dass er beim hören seiner erwähnung erzittert, seine schau (*mušāhada*) sein herz überwältigt und sein bild (*timṭāl*) ihm vor die augen seines inneren blicks (*bašīra*) tritt. Gott überhäuft ihn dann äusserlich und innerlich mit seinen gnaden. Er weiss keinem geschöpf dafür dank als allein dem profeten. Er sieht diesen im wachzustand und im traum und fragt ihn beliebig nach dingen. Diesen weg beschritt eine ganze anzahl von scheichen alter und neuer zeit (°Ayyāšī: *Riḥla* 2, 217. Daraus Šarqī: *Buġya* 72-73).

°Ayyāšī fährt fort: Der verfasser (°Uḡaymī) erwähnt eine ganze reihe von ihnen. Ich selbst (°Ayyāšī) traf in Kairo in der moschee al-Māridīnī 1064/1654 scheid Muḥammad al-Ḥalwatī. Er war ein betagter mann, zurückgezogen in der moschee. Er hatte schüler. Ich fragte ihn nach seiner *ṭarīqa* und wem er sich zuschreibe. Er erwiderte: Meine *ṭarīqa* ist *muḥammadiyya*. Ich schreibe mich

niemand zu. Er fügte bei: Ich bewahre in mir die vergegenwärtigung (*istiḥdār*) seiner gestalt (*şūra*). Die enthob mich der gefolgschaft (*taqlīd*) eines scheidhs und der notwendigkeit, von einem solchen zu zehren (*istimdād*). So oder ähnlich sagte er (°Ayyāšī, *Riḥla* 2, 217; Şarqī: *Buğya* 73).

Mit andern worten: Man versucht, Mohammed durch geeignete massnahmen zu seinem scheidh zu machen und lässt sich nachher nur von ihm unterrichten. Es ergibt sich daraus, dass diese mystik in ihrem ersten abschnitt ein vorziel sucht und hinterher in irgendeiner weise vielleicht auch noch Gott näher zu kommen trachtet. Im vorziel ist keine entwerdung in Mohammed, sondern nur eine begegnung und womöglich dauernde unmittelbare verbindung mit ihm enthalten. Şarqī, der alles aus °Ayyāšī zitiert, hält es für ein zeichen des unverstandes seiner zeit, des 13./19. jahrhunderts, dass so viele gelehrte und şūfiyya von dieser *ṭarīqa muḥammadiyya* keine ahnung hätten, ihre existenz leugneten und die tiğāniyya falsch beurteilten (*Buğya* 73).

°Ayyāšī und Şarqī haben also die *ṭarīqa muḥammadiyya* nicht anders aufgefasst als wir: Sie ist eine methode mystischen verhaltens, die quer durch alle orden hindurchgehen und all denen nachgesagt werden kann, die sich besonders ausgiebig dem profetenkult verschreiben. Was hier von einem ḥalwatī und von der tiğāniyya gesagt wird, gilt natürlich auch für andere şūfiyya dieser art. Massignon nennt mit recht Ğazūlī (gest. 869/1465) einen *muḥammadī aṭ-ṭarīqa* (*La Rawda de Médine* 271, anm. 2), und Ibn al-Muwaqqit bezeichnet dessen *ṭarīqa* als die von Mohammeds genossen, basierend auf vielen *şalawāt °alā n-nabī* (*Sa°āda abadiyya* 2, 19). Den sprung unmittelbar auf Mohammed zurück, schreibt Massignon (EI¹ *ṭarīqa*, *Muḥammadīya*), hätten schon °Alī al-Ḥawwāş (gest. 939/1532) und sein schüler Şa°rānī (gest. 973/1565) getan. °Alī al-Ḥawwāş soll durch fünfzigtausend segensprechungen im tag erreicht haben, dass ihn der profet in seine geistliche abstammungslinie aufnahm (Quşāşī: *Simṭ* 134/Ĝumārī: *Burhān ḡalī* 147). Er gibt auch einen hinweis auf die gründe, warum es dazu kommen konnte. Es sind die gleichen, die Zarrūq (gest. 899/1493) (*Ḥurāsān und das ende der klassischen şūfik* 568/*Bausteine* 154/*Essays* 219) und später auch andere beklagt haben (hiervorn 309): es gibt keine richtigen scheidhe mehr. °Alī al-Ḥawwāş formulierte das so: "Sämtliche pforten der heiligen sind entfernt zur verschliessung, und nur noch eine, die tür des gesandten Gottes, ist heute offen. Also ladet jede bedrängnis, die euch heim-sucht, ihm auf!" (Şa°rānī: *Ṭabaqāt* 2, 153. Das jahr, in dem Ḥawwāş dies gesprochen haben soll, 941/1534-35, muss ein irrtum sein, denn

Ḥawwāṣ war zwei jahre vorher gestorben; Ġazzī: *Kawākib* 2, 221,23; Ibn al-°Imād al-Ḥanbalī: *Šadarāt* 8, 233-234).

Ausser Ḥawwāṣ gehört auch Zawāwī (gest. 923/1517) hierher. Er sprach täglich zwanzigtausend gottpreisungen und vierzigtausend *ṣalāh °alā n-nabī*, und er war es, der Ša°rānī zur *taṣliya* leitete (*Ṭabaqāt* 2, 145) [LXI, 502]. Zawāwī sagte einmal zu Ša°rānī: Unser weg (*tarīqa*) ist, so viel segenssprechungen über den profeten vorzunehmen, bis er im wachzustand bei uns sitzt und wir seine schüler sind wie die ehemaligen profetengenossen und bis wir ihn nach den dingen unserer religion und nach den aussprüchen fragen können, die die kenner unter uns für schwach erklärt haben, und bis wir uns beim handeln nach seinem direkten wort darüber richten können (*Lawāqih* 284). Šarqī zitiert diesen passus, verweist noch auf dessen fortsetzung und liest daraus “die art und weise des pfadbeschreitens nach der *tarīqa muḥammadiyya*” (*Buġya* 79) [LXII, 503], wobei ihm freilich schon die *muḥammadiyya* Tiġānīs vorschweben dürfte.

Ša°rānī nennt noch mehrere andere, Muḥammad al-°Adl, Muḥammad b. °Inān (gest. 922/1516), Suyūṭī und ihresgleichen. Er behauptet, der profet sei “unser wahrhafter scheid” durch vermittlung der šūfischeiche oder ohne vermittlung, wie bei den heiligen, die sich im wachzustand mit ihm vereinigten und von denen er eine ganze anzahl kennen gelernt habe (*Lawāqih* 5) [LXIII, 504], und nennt sich dankbar selbst *sunni muḥammadī* (*Anwār qudsiyya* 18,6). Berühmt war insbesondere Ibrāhīm al-Matbūlī (gest. 877/1472) (so Saḥāwī: *Daw°* 1, 85-86, mit einem nüchternen artikel. Ša°rānī datiert seinen tod falsch nach 880/1476; *Ṭabaqāt* 2, 87). Er soll den profeten zuerst nur im traum, dann aber auch im wachen gesehen und sich jeweils rat bei ihm geholt haben (*Ṭabaqāt* 2, 83 unten [LXIV, 504]. Vgl. Qušāšī: *Simṭ* 134/Ġumarī: *Bustān ġalī* 147). Ša°rānī selbst darf zu ihnen gerechnet werden schon wegen seiner engen verbindung mit Nūr ad-dīn aš-Šūnī und dessen *maḥyā* (Band I, 48 ff.).

Wie Ša°rānī von seinem lehrer Šinnāwī erfuhr, lag ein herd dieser richtung im Jemen. Diese jemenier, von denen uns keine namen genannt werden, erzogen ihre novizen ausschliesslich durch die *taṣliya*. Die zöglinge sollen mit dieser methode auf den stand gebracht worden sein, dass ihnen der profet erschien und die weitere erziehung übernahm (Vgl. hiervorn 313). Schon die ältere šādiliyya hatte grossen wert darauf gelegt, in direkten kontakt mit dem profeten zu kommen. Abū l-°Abbās al-Mursī (gest. 685/1287) nennt rückbezüge über die linie der flickenrockverleihung herabsetzend *riwāya* “überlieferung” und hebt von ihr die *hidāya* “rechtleitung”

ab. Manchmal ziehe nämlich Gott einen menschen zu sich her, so dass dieser keinem menschen mehr verpflichtet sei. Manchmal aber vereinige sich der mensch auch mit dem gesandten Gottes und lerne alles von ihm. Sogar schon Abū s-Su^cūd b. Abī l-^cAšā^ʿir (gest. 644/1247) besuchte zuerst seine scheiche und soll dann nur noch unter der leitung Mohammeds gestanden haben. Mohammed habe ihm regelmässig nach dem ritualgebet die hand gedrückt (Šarqī: *Buġya* 216, 272, aus Ša^crānī). Makīn ad-dīn al-Asmar (gest. 7./13. jahrhundert) habe gesagt: Mich hat niemand anders als der gesandte Gottes erzogen. Und ^cAbdarrahīm al-Qināwī (gest. 592/1196; al-Adfuwī: *Tāli^c sa^cid* 297-303): Ich habe eine dankesschuld nur gegen den gesandten Gottes. Denn – so Mursī – wenn Gott einem menschen güte erweisen und ihn aller meisteer entheben wolle, so dass er keine vorfahren in ihnen habe, tue er es (Ibn ^cAṭā^ʿallāh: *Laṭā^ʿif al-minan* 53, schluss von kapitel 1. Daraus teilweise Ğumarī: *Bustān ġalī* 16) [LXV, 505].

Nun muss man sich aber vor einem schweren irrthum hüten. Der wortlaut einiger der angeführten texte könnte den eindruck erwecken, dass die scheiche in der *ṭarīqa muḥammadiyya* überhaupt ausgespielt hätten. Wäre das der fall, so hätte nur der fromme mit einer mystischen naturbegabung die *ṭarīqa muḥammadiyya* beschreiben können. Solche gab es, aber sogar die wären wohl nicht gerade auf diese art mystik und auf die richtige methode verfallen, wenn sie nicht eine entsprechende tradition vorgefunden hätten. Ša^crānī schreibt denn auch ausdrücklich jenen jemeniern, die mit der segensprechung arbeiteten, einen *sanad*, eine “gewährsmänner-” oder “lehrerkette” zu und spricht von einem akt der “einpflanzung” (*talqīn*), durch den der “novize” (*murīd*) die formel übernehme (*Anwār qudsiyya* 32, hiervorn 313). ^cUġaymī erwähnt folgerichtig verschiedene linien, über die er zur *ṭarīqa muḥammadiyya* gelangt sei (Sanūsī: *Salsabīl* 10). Sanūsī folgt seinem beispiel und setzt hinzu, dass von den männern seiner kürzesten linie ein jeder doch wieder direkt mit dem profeten verkehrt habe (*Manhal* 49-51) [LXVI, 505-509]. Damit entsteht ein gleiches bild wie bei der gottesmystik: ein scheich stellt den novizen auf den weg, den er selbst gegangen ist, und der novize erreicht dann das gleiche ziel wie der scheich. Nur ist dieses vorerst Mohammed. Von ^cUġaymī ist ausserdem zu erfahren, dass die gefahr der frommen selbstgefälligkeit auch auf diesem weg bestehe und sich auch auf diesem weg beim schüler ausnahmezustände einstellten, beides abirrungen, vor denen ihn nur die hand eines scheichs oder bruders, kurz eines “helfers” (*musā^cid*), schützen könne (*Salsabīl* 7-8) [LXVII, 509-

515]. Die einföhrung und die begleitende beratung scheinen also auch hier – von ausnahmen abgesehen – die regel gewesen zu sein, und erst mit dem durchbruch (*fath*) war man mit Mohammed allein.

Diese “mohammedmystik” – das etwa wäre *tarīqa muḥammadiyya* – fand einen bedeutenden vertreter in dem ḥasaniden °Abdal°azīz b. Mas°ūd b. Aḥmad ad-Dabbāğ, der 1132/1719 gestorben ist (Ibn Sūda 202) und über den uns sein schüler Aḥmad b. al-Mubārak al-Lamaṭī (gest. 1156/1743) in seinem werk *Al-ibrīz* oder *Aḍ-ḍaḥab al-ibrīz fī manāqib aš-šayḥ °Abdal°azīz* ausführlich berichtet hat (Der wortlaut des titels schwankt je nach dem druck. Ich benutze einen undatierten druck des verlags al-Ḥāğğ °Abdassalām b. Muḥammad b. Šaqrūn; GAL II, 462 – korrr. – Ibn Sūda nr. 820; Muḥammad al-Aḥḍar: *Al-ḥayāh al-adabiyya fī l-mağrib* 237).

Dabbāğ versuchte es zunächst mit allen möglichen scheichen, bis er endlich 1121/1709 am grab des °Alī b. Hirziḥim (gest. 559/1164) in Fes von al-Ḥaḍīr die litanei empfang: “O Gott, o herr, bei dem ansehen unseres herrn Mohammed, sohn des °Abdallāh, vereinige mich mit unserm herrn Mohammed, sohn des °Abdallāh schon im diessaits, vor dem jenseits!” Er befolgte die anweisung unter der obhut eines schülers seines früheren lehrers. Nach dessen tod 1125/1713 gerät er sofort in einen abnormen zustand: er zittert, fühlt sich riesengross, sieht durch alle dinge und sich selbst mitten in zuckenden lichern, er wirft sich nieder, um sie nicht zu sehen, aber alles an ihm wird auge, auch seine kleider bilden kein hindernis. Der vorsteher des grabes von Idrīs nimmt sich seiner an und schickt ihn zu °Abdallāh at-Tāwidī. Darauf stirbt er. Dabbāğ stösst unterwegs auf einen schwarzen aus Bornu, °Abdallāh al-Burnāwī. Dieser leitet ihn die folgenden monate und nimmt ihm die furcht, bis er am 12. ḍū l-ḥiğğa 1125/30. dezember 1713 den profeten schaut. Burnāwī überantwortet ihn erleichtert Gott, indem er sagt: “Bis heute hatte ich um dich angst. Nun aber, da dich Gott mit seiner barmherzigkeit, das heisst mit dem herrn des seins (= Mohammed), versammelt hat, bin ich beruhigt.” Burnāwīs aufgabe war gewesen, ihn sicher durch das licht dahin zu bringen, dass ihm der profet erschien (*Ibrīz* 8-10).

Wer den durchbruch, die eröffnng (*fath*), erfahren hat, sagt Dabbāğ später, bindet sich nicht mehr an eine bestimmte glaubensrichtung (*maḍḥab*), da er von selbst das wahre und richtige erkennt. Wie der wanderer auf der äusseren *tarīqa muḥammadiyya* die quellen alles gültigen wissens in den heiligen schriften direkt sucht, so findet der heilige, der sich innerlich zum profeten durchgeschlagen hat, das wissen jenseits nicht nur der šūfischen, sondern auch jener äusseren, theologischen überlieferung. “Wenn sämtliche

glaubensrichtungen einschließen”, sagt er, “könnte er das religionsgesetz wiederbeleben. Wieso auch nicht, wo der profet doch keinen augenblick von ihm weg ist und er keinen augenblick aus der schau Gottes heraustritt! So kennt er das willensziel des profeten und das willensziel Gottes in dessen pflichtvorschriften und in dessen andern entscheidungen (gemeint sind die schicksalsentscheidungen). Da das so ist, ist er ein argument gegen andere, kein anderer aber ein argument gegen ihn, weil er näher an der wahrheit ist als einer ohne den durchbruch” (*Ibriz* 228). Und nicht nur im wissen, sondern auch im tun ist er andern überlegen, da er über höhere kräfte verfügt. Dabbāg: “Alles, was Salomo in seinem reich erhielt, was David untertan gemacht und Jesus in gnade verliehen wurde, alles und noch mehr gibt Gott den wundermächtigen (wörtlich den leuten der verfügung *ahl at-taşarruf*) der gemeinde des profeten, denn Gott unterwirft ihnen *ğinn* und menschen, die satane, den wind und die engel, ja überhaupt alles, was es in allen welten gibt, und schenkt ihnen die kraft, blinde und aussätzig zu heilen und tote lebendig zu machen. Aber es ist eine übersinnliche, verborgene sache, die den menschen nicht sichtbar wird, damit diese sich nicht den wundermächtigen zuwenden und ihren herrn vergessen. Die wundermächtigen aber besitzen diese gabe nur durch die segenswirkung (*baraka*) des profeten, und all das sind eigentlich wunder Mohammeds” (*Ibriz* 203).

Die verehrung Mohammeds durch ausgedehnte segensprechung stand in der *nāşiriyya* von jeher hoch im kurs. Bei einigen persönlichkeiten steigerte sie sich zur mohammedmystik, so bei Maḥammad Wā[°]aziz (gest. 1248/1833 in Tiznit), der auf die *taşliya* geradezu versessen (*muğram*) war, sie auch zum schutz vor gefahren verwendete, den profeten oft im traum und in der welt der urbilder (*‘ālam al-miṭāl*) sah und “alles”, was er riet, aus dem munde des profeten empfangen haben soll (*Ma[°]sūl* 12, 92-95) [LXVIII, 515-16].

Unter den ayt Ḥusayn war Muḥammad b. Aḥmad (gest. 1251/1835) für seine unentwegten lesungen der *Dalā[°]il al-ḥayrāt* berühmt. Bei keinem bittgebet und in keiner versammlung liess er die segensprechung aus. In der moschee jedes dorfes, auf jedem friedhof, in heiligengräbern, in jeder zāwiya, in der er übernachtete, sprach er den segnen über Mohammed, besuchte regelmässig den august-*mawsim* für Aḥmad b. Mūsā (gest. 971/1564), um dort an den versammlungen der segensprechung über Mohammed teilzunehmen. Am grab seines scheichs aus der *nāşiri*-familie in Tamgrut durften auch die frauen der familie zuhören, wenn er mit seinen leuten einen *mağlis* der segensprechung abhielt. Die ruhe-

pausen solcher veranstaltungen füllte er mit versen aus der *Burda* des Būṣīrī oder aus der šilḥischen dichtung des Muḥammad b. °Alī Akbīl aus (*Ma°sūl* 6, 208-221), d.h. des nāṣīrī Muḥammad b. °Alī b. Ibrāhīm al-Hawzālī, genannt Akbīl (gest. 1162/1749) (*Ma°sūl* 19, 14).

Der grosse Mohammedmystiker der nāṣiriyya war aber sein schüler, der ḥasanide Aḥmad b. Muḥammad al-Maymūnī at-Timggidštī (gest. 1274/1858) (über die aussprache des ortsnamens Ibn Sūda nr. 826; *Ma°sūl* 15, 355, ult.). Er gehörte, wie sein sohn Ḥasan (gest. 1297/1880), zur "tarīqa šādiliyya des tarīq an-nāṣiriyya" und ausserdem – und hier fällt der begriff *muḥammadī* – zur "tarīqat al-muḥammadiyyīn, die *marfū° aš-šādiliyya* sein soll" (*Ma°sūl* 6, 174). Der berichterstatter erklärt diese bezeichnung nicht. Vielleicht dass man dieses verfahren aus der älteren šādiliyya herleitete, bevor sie sich in suborden verzweigte, jedenfalls bevor die nāṣiriyya entstand. Ein orden war es nicht, sondern eine betriebsart. Er fährt fort: "Das sind die leute der *ḥidmat aš-šalāh °alā n-nabī*. Wir schätzten seine (Aḥmads) litanei (*wird*) vorsichtig auf täglich hunderttausend *taṣliyyāt*, es können auch mehr gewesen sein, ja er war tag und nacht darein versunken, dazu kam noch das wunder der zungenfertigkeit und der handbewegung. Er schlief mit dem rosenkranz und betätigte ihn immer sofort etwas, wenn er erwachte" (*Ma°sūl* 6, 174-175). "Er verfasste auch eigene *taṣliyyāt*, und die ihm zugewandten betrieben sie und führten sie durch – (*ḥadamahā l-muḥibbūn wa-ḡarrabūhā*), mit dem erfolg, dass sie rasch die eröffnung bekamen, d.h. den profeten sahen, ihre angelegenheit erleichtert, ihre sorgen behoben, ihren glauben gestärkt und ihr inneres geläutert fanden" (ib. 175). Er "betrieb" (*ḥadama*) auch die heilige wissenschaft. "Seine liebe zum profeten lässt sich überhaupt nicht ermessen. Man kennt so etwas nur von °Abdal°azīz ad-Dabbāḡ (– den wir erwähnt haben –). Er gedachte viel des profeten und geriet ausser sich (*yaṭīš*) und wurde verzückt (*yaṭrab*) bei der segensprechung und bei lobgedichten auf ihn. Keine versammlung von ihm verlief ohne gedenken des profeten und seiner anrechte, seiner preiswürdigkeit und seiner stellung bei Gott. Er erweckte diese liebe zum profeten auch in seinen schülern, so dass sie und die hochachtung vor ihm ihre brust und ihr herz erfüllten und ihnen vergönnt war, ihn im traum oder in einem schlummer, der dem wachsein ähnelte, zu sehen" (ib. 176). "Bat einer von ihnen den scheid um den rat in einer sache, so forderte er ihn auf, sich selbst so lange vorzunehmen, bis er den profeten um rat fragen konnte, ja bis ihm die eröffnung zuteil wurde, ihn (im wachzustand) zu sehen

und er ihn fragen konnte, was er wollte. Er lenkte die menschen zu Gott und dem profeten, trieb sie zu diesen und nicht zu sich" (ib. 176-177). "Ich kenne keine leute, denen das sehen des profeten so zuteil ward wie seinen schülern, weil eben die liebe und die verehrung des profeten in ihrem herzen platz gegriffen hatte. In den tagen des *mawlid* waren sie bei ihm wie tage des vergnügens bei wohllebenden: Sie ergingen sich in den gärten der schönheiten des profeten und entzückten sich am gedenken seiner zustände und erkenntnisse. Oft befahl er ihnen, tag und nacht einander abwechselnd in lobgedichten und lobliedern zu schwelgen." Wer es verdiente, den tadelte er und befahl ihm eine grosse zahl von segenssprichungen über den profeten und möglichst viele bitten um vergebung" (ib. 177). "Ich hörte ihn im rhythmus von "es gibt keinen gott ausser Gott, Mohammed ist der gesandte Gottes" schnarchen und schnaufen, und seine mutter hörte ihn oft im schlaf mit dem profeten sprechen und sagen: Gesandter Gottes, ich möchte von dir das und das und bin in deiner schuld (*'ār*) für das und das" (ib. 177).

Einst sah er Mohammed (im traum), der sagte zu ihm: Jetzt möchte ich sehen, ob du ein edler scherif bist. Er setzte sich zu ihm. Der profet sammelte im mund seine spucke und spie sie aus, um sie in einen brunnen auszuwerfen. Der scheinich wollte sie abfangen und trinken und nichts davon in den brunnen gelangen lassen. Er tat es mehrfach. Darauf sagte der profet: Du bist wirklich der edle unter den scherifen. Ein andermal begleitete er ihn im traum. Als der profet sich von ihm trennen wollte, ging er allein weiter, aber der boden drang ihm in die füsse ein, als wanderte er über rasiermesser. Er rief nach dem profeten: Ich will nicht von dir weggehen. Der profet antwortete ihm: Ich bleibe bei dir und trenne mich nicht mehr von dir. Da wurde ihm der boden wieder, wie er gewesen war (ib. 178).

Einer wurde schüler bei ihm, weil er im traum gesehen hatte, wie der profet nach Timggidšt kam, um dort wohnung zu nehmen. Ein anderer sah den profeten im haus des Timggidštī, wie er die verantwortung für dessen familie übernahm und sie in allem leitete und wie die familie in allen dingen auf ihn und er auf sie zurückgriff. Die familie sagte zu ihm: Unser vater, und er sagte zu den angehörigen der familie Timggidštīs: Meine kinder (ib. 178). Das scheint nach Timggidštīs tod gewesen zu sein. Diese anreden entsprachen der abstammung Timggidštīs von Mohammed. Aber Timggidštī hatte von ihm auch die versicherung erhalten, dass die şüfische polschaft in seiner nachkommenschaft fortdaure bis zum jüngsten tag (ib. 193). Nachkommen sind noch heute vorhanden, ebenso die zāwiya in

Timggidšt, etwa 125 km östlich von Tiznit im bezirk Tafraut, angeblich mit reicher bibliothek (*Ma^csūl* 6, 319).

Aḥmad at-Timggidštī blieb nāširī. In einem brief von 1262/1846 lobt er die scheiche von Dar^a, dass sie den islam gefördert und für den osten und westen nützlich gewesen seien. Er lege den ratsversammlungen (*ḡamā^cāt*) in den dörfern und wüsten ans herz, sich jemand zu nehmen, von dem sie die dinge der religion lernen könnten, den *fuqarā²* aber, dauernd den segen über den profeten zu sprechen und einander zu lieben und zu helfen, und denen, die das buch des Hawzālī auswendig könnten, es den gleichgültigen vorzutragen (ib. 245). Das ist eines der beiden in berberischer sprache abgefassten lehrgedichte *Al-ḥawd* und *Bahr ad-dumū^c* des nāširī Muḥammad b. ^cAlī al-Awzālī, genannt Akbīl (gest. 1162/1749) (B. H. Stricker: *L'océan des pleurs*, mit angaben im vorwort; *Ma^csūl* 19, 14).

Weitere mohammedmystiker waren die scherifen von Wazzān. Ihren ahnherrn ^cAbdallāh aš-Šarīf (gest. 1089/1678), ursprünglich schüler des Aḥmad b. ^cAlī aš-Šarṣarī (gest. 1027/1618), der der *tarīqa* tabbā^ciyya ḡazūliyya angehörte, fand man, schon bevor er sich in Wazzān niederliess, tag und nacht in der wiederholung des satzes begriffen: "O Gott, segne und grüsse unsern herrn Mohammed, den illiteraten profeten, seine familie und seine genossen!" Bis er eines morgens rücklings auf dem boden lag und alle viere von sich streckte. Er entschuldigte sich mit der erklärung, diese nacht habe er die eröffnung bekommen, der profet habe ihn besucht und ihm befohlen, hände und füsse auszustrecken und ihn zu empfangen. Wer seine glieder in zukunft küsse, bleibe mit der hölle verschont. Das viele segensprechen soll er aber schon von seinem vater übernommen und dann bis auf vierhundertzwanzigtausendmal im tag gesteigert haben. Sein sohn und nachfolger in Wazzān, Muḥammad (gest. 1120/1708), setzte es fort und sagte: Die männer haben die höchsten standplätze nur durch viele segensprechungen erreicht. Dessen sohn at-Tuhāmī (gest. 1127/1715) blieb der *tarīqa* seines vaters und seines grossvaters treu. Tuhāmīs bruder at-Ṭayyib, der auffallend viel später gestorben ist, nämlich erst 1181/1767 oder ein jahr vorher, war der erste lehrer des Aḥmad at-Tiḡānī (gest. 1230/1815) (Šarqī: *Buḡya* 155-157; *Ḡawāhir al-ma^cānī* 1, 43. Die jahreszahlen stimmen mit denen bei Drague=Spillmann: *Esquisse* 227 ff. überein) [LXIX, 516-17].

^cAbdalqādir al-Ḡazā²irī (gest. 1300/1883), der algerische freiheitskämpfer und verehrer Ibn al-^cArabīs, glaubte den namen *muḥammadī* darum zu verdienen, weil er die gnade erfahren habe, bei eingebungen mit koranversen angesprochen zu werden. Das sei

mohammederbschaft (*wirāṭa muḥammadiyya*), und wer mit koranversen angesprochen werde, sei, da arabisch die sprache der endgültigen offenbarung sei und Mohammed sämtliche profeten übertrumpfe, *muḥammadī* (*Mawāqif* 1, 159) [LXX, 518-521].

11. UWAYSIYĀN

Zur *ṭarīqa muḥammadiyya* gehören auch die *uwaysiyān*, obwohl sie ihre methode nicht *ṭarīqa muḥammadiyya* nennen und eine eigentliche methode von ihnen nicht bekannt ist. Sie werden zuerst von Farīd ud-dīn-i °Aṭṭār (gest. 618/1221) in seiner sammlung von heiligenviten *Tadkirat ul-awliyā* 1, 24,7-12 erwähnt. Es sei eine gruppe von *sūfiyya (qawmē)*, die keinen scheid brauchten, sondern im schoss der profetie von dieser selbst erzogen würden ohne irgendeine zwischeninstanz, genau wie es Uways al-Qaranī (1./7. jahrhundert) geschehen sei, der den profeten selbst nie gesehen habe, was ein sehr hoher standplatz sei. Vielleicht schon zu °Aṭṭārs zeiten, jedenfalls aber später wurde die bezeichnung aber auch und besonders auf leute übertragen, die übersinnlich nicht vom profeten – das ist mit °Aṭṭārs “profetie” gemeint – sondern vom “geist” eines verstorbenen scheids geschult worden sein sollen (Ĝāmī: *Nafahāt* 20-21). Wir kennen etliche, von denen dies behauptet wird, mit namen (einige werden aufgezählt bei Gramlich: *Derwischorden* 2, 235, anm. 1238).

Noch einen schritt weiter ging in Teheran eine familie °Anqā (nachkommen des letzten safawiden Šāh Ḥusayn), zuerst ein Ĝalāl ud-dīn °Alī (gest. 1333/1915), dann dessen sohn Quṭb ud-dīn Muḥammad (gest. 1341 *šamsī*/1962) und schliesslich dessen sohn Šāh Maqṣūd Šādiq. Ĝalāl ud-dīn sagt über sein verfahren: “Wenn ein durstiger sucher zu mir kommt und ich eine schuldigkeit verspüre, gebe ich ihm das auf den weg mit, was zum weg gehört, und lasse ihm eine hilfe aus dem inneren guten der errungenschaften der grossen zum erreichen des ziels angedeihen” (°Anqā Pīr-i Uwaysī: *Anwār-i qulūb-i sālikīn* (und) *Ḥaqāʿiq ul-manāqib* 44). Nach seinem sohn Muḥammad ist man *uwaysī* nicht, weil man “einem verstorbenen geistlichen Führer folgt, sondern weil das Band zum sichtbaren Meister rein geistig und unsichtbar ist” (Gramlich: *Derwischorden* 2, 235). Die *uwaysiyān* aus dieser familie hatten, genau wie ihre anhänger, alle ihre sichtbaren meister.

Aber manche “wilde” *uwaysiyān* scheinen sich auch aus anderen,

uns nicht fassbaren gründen so genannt zu haben (so nach einem übelwollenden buch des Nūr ud-dīn-i Mudarrisī-i Čahārdihī: *Silsilahāy-i şūfīyya-i Īrān* 246-263).

12. SONDERFALL TIĞĀNIYYA

Die tiğāniyya trägt manchmal den bombastischen namen *ṭarīqa aḥmadiyya muḥammadiyya ibrāhīmiyya ḥanīfiyya tiğāniyya*. Es genüge aber auch jedes dieser adjektive allein zur bezeichnung der *ṭarīqa*, sagt al-Ḥāğğ °Umar 1261/1845 in seinem buch *Rimāḥ* 2, 140 ff., also *ṭarīqa aḥmadiyya*, aber unbedingt *ṭarīqa ibrāhīmiyya ḥanīfiyya*, nicht *ibrāhīmiyya* allein. Uns interessiert hier nur *muḥammadiyya*. °Umar zählt dafür vierzehn gründe auf:

1) Alle ausgiessungen über sämtliche heilige kommen aus Aḥmad at-Tiğānī, genau so wie alle ausgiessungen über sämtliche profeten aus Mohammed kommen. Tiğānī selbst verkündete: Alles, was sich aus Mohammed ergiesst, empfangen die andern profeten, und alles, was sich aus den andern profeten ergiesst, und auch das, was sich über sämtliche geschöpfe ergiesst von anfang bis zum ende der welt, empfangen ich. – Tiğānī vereinigt also in seiner person wieder alles, was Mohammed, längst bevor er auf erden erschien, an die alten profeten verteilt hatte.

2) Darüber hinaus empfing Tiğānī aber noch einen nur ihm eigenen teil der erkenntnis, von dem die andern profeten nichts wissen, obwohl Tiğānī wie sie aus der gleichen quelle, Mohammed, direkt trank.

3) Die tiğāniyya ist speziell die *ṭarīqa* Mohammeds, weil dieser selbst ihm (Tiğānī) gesagt hat: Deine *fuqarā*² sind meine *fuqarā*², und deine schüler meine schüler... Zu einem tiğānī: Du bist der sohn des geliebten und in die *ṭarīqa* des grössten nachfolgers (oder stellvertreters), des allberühmten erben, des reinen Tiğānī eingetreten.

4) Die angehörigen der tiğāniyya haben den vorteil, dass Mohammed ihnen in besonderer weise bürge ist und ihre sache in die hand nimmt. Ihr kennzeichen ist, dass ihnen zwischen die augen “Mohammed” und am rücken “Muḥammad b. °Abdallāh” geschrieben sein wird, dass sie auf dem kopf eine krone aus licht tragen werden mit der inschrift “*ṭarīqa tiğāniyya*, erwachsen aus der *ḥaqīqa muḥammadiyya*”.

5) Am jüngsten tag wird der ruf erschallen: Ihr auferstandenen, dies ist euer führer, von dem elite und volk ihre hilfe beziehen können. Seine *ṭarīqa* ist darum die *ṭarīqa muḥammadiyya*, und darum sind ihre ehrlichen mitglieder im jenseits höher gestellt als die grössten erzheiligen, ausser den profetengenossen.

6) Tiğānī besass alle “göttlichen vollkommenheiten” der heiligen, wie Mohammed alle göttlichen vollkommenheiten der profeten besass. Dieses grosse geheimnis ging durch seine *ṭarīqa*, und darum wurde sie *muḥammadiyya* genannt.

7) Tiğānīs *ṭarīqa* ist die letzte, wie Mohammeds religionsgemeinde die letzte ist. Tiğānī sagte: Alle *ṭuruq* sind in der *šādiliyya* enthalten ausser unserer *ṭarīqa muḥammadiyya ibrahīmiyya hanīfiyya*. Sie ist selbständig, und wir dürfen nur sie allein haben, weil Mohammed sie uns als etwas von sich an uns gegeben hat. Er sagte auch: Nichts erreicht dich anders als durch mich (Tiğānī). Er ist es, der uns erzogen und zum ziel unserer wünsche geführt hat.

8) Tiğānīs *ṭarīqa* überwindet alle *ṭuruq* und vernichtet sie. Tiğānīs stempel wird über jeden andern stempel gedrückt. So überwindet auch das gesetz Mohammeds alle andern gesetze, und kein anderes das seinige.

9) Wer eine litanei anderer scheiche durch eintritt in die *ṭarīqa muḥammadiyya* (Tiğānīs) aufgibt, den sichert Gott im diesseits und im jenseits, so dass er weder vor Gott noch vor dem profeten noch von seinem scheich, sei er lebendig oder tot, etwas zu befürchten hat. Wer aber umgekehrt die tiğāniyya verlässt und anderswo eintritt, der wird im diesseits und im jenseits von nöten heimgesucht, wie es auch beim verlassen von Mohammeds gesetz der fall ist.

10) Der mahdī wird bei seinem auftreten am ende der zeiten die *ṭarīqa* Tiğānīs annehmen, und alle *ṭuruq* werden zu einer einzigen *ṭarīqa* verschmolzen, genau wie die verschiedenen religionsgesetze im einen, islamischen gesetz aufgehen werden.

11) Die mitglieder unserer *ṭarīqa* werden gegenstand besonderer eifersucht, wie es die profetengenossen waren. Dies weil unsere mitglieder die *fuqarāʾ* und schüler des profeten sind (s. hier nr. 3), wie es dessen genossen waren. Mohammed sagte, was diese *ṭarīqa* quäle, quäle auch ihn. Tiğānī betonte, dass seine schar bei Gott etwas gelte, und das bringe mit sich, dass Gott diejenigen verstosse, die seine schar durch ehrverletzungen zu betrüben suchten. Das bedeutet, dass diese *ṭarīqa* in besonderem grad *muḥammadiyya* ist.

12) Die vervielfältigung des lohnes für guttaten der tiğāniyyūn steht in ähnlichem verhältnis zu der vervielfältigung des lohnes in andern orden wie die belohnung der muslimischen gemeinde zur belohnung nichtmuslimischer gemeinschaften. So wiegt eine einmalige litanei in der tiğāniyya so viel wie sämtliche litaneien aller erkenner zusammen. Das gilt für die *yāqūta farīda* (= *ṣalāt al-fātiḥ*). Andere litaneien wie die *ḡawharat al-kamāl* sind dreimal so viel wert wie der gottesdienst der ganzen welt usw.

13) Gott behandelt die tiğāniyyūn wie ein liebender seinen geliebten. Laut aussage Tiğānīs erweist ihnen Gott neben der allgemeinen huld noch eine besondere. Man kann dies schon jetzt erleben. Aber auch am jüngsten tag wird es sich erweisen, wie Tiğānī voraus-gesagt hat. Die tiğāniyyūn werden mit der ersten schar im verein mit Mohammed ins paradies einziehen.

14) Die tiğāniyyūn sind in grösserer zahl als alle andern orden, genau wie die muslime an zahl alle andern religionen übertreffen (*Rimāḥ* 2, 144-147. Vgl. Abun Nasr: *Tijaniyya* 32-33. Eine etwas abweichende und kürzere liste von erklärungen gibt Šarqī: *Buğya* 79-82) [LXXI, 521-24].

Die begründungen vermögen nur teilweise zu überzeugen. Manche sind an den haaren herbeigezerrt, sind ergebnisse eines erbaulichen beziehungsdenkens und für den tiğānī sicher richtig. Der begriff lag aber, wie wir gezeigt haben, schon vor und wurde von Tiğānīs anhängern nur etwas umgedacht, und zwar schon zu Tiğānīs lebzeiten. Sein schon vor ihm verstorbener schüler °Alī Ḥarāzīm braucht ihn, um damit die einweihung Tiğānīs direkt durch Mohammed auszudrücken. Er schreibt: Was seine *ṭarīqa muḥammadiyya* betrifft, so teilte er uns mit: Wir hatten von mehreren scheichen gelernt. Doch Gott hatte nicht bestimmt, dass das ziel durch sie erreicht wurde. Unsere gewährsmännerkette und unser meister (Druck *istinād*. Ich lese mit Šarqī: *Buğya* 271, unten, *ustād*) in diesem *ṭarīq* geht vielmehr (direkt) auf den herrn des seins (=Mohammed) zurück. Es war bestimmt, dass wir durch ihn die eröffnung erlangten und zum ziel kamen. Kein anderer als er, kein scheich hat über uns verfügt (*taṣarruf*), und das genügt (*Ġawāhir al-ma°ānī* 1, 129) [LXXII, 524]. °Alī Ḥarāzīm nennt sich selber einen *tiğānī ṭarīqatan* "einen tiğānī dem orden nach", "einen *muḥammadī ḥaqīqatan* "einen *muḥammadī* der höheren wirklichkeit nach" (*Ġawāhir al-ma°ānī* 2, 285, unten). Šarqī bringt später den etwas erweiterten titel *ṭarīqa muḥammadiyya šarīfa marḍiyya*, ohne ihn erklären zu wollen, nach aufzählung der pflichten damit in verbindung, dass der profet selber Tiğānī beauftragt habe, schüler in dieser richtung zu erziehen (*Buğya* 26). Der name geht also zweifellos darauf zurück, dass dieser orden sich als eine stiftung des profeten betrachtete (Abun Nasr: *Tijaniyya* 37-38).

Tiğānī verhehlt nicht, dass er nach der damals längst üblichen mode bei mehreren scheichen in die schule gegangen ist und mehreren orden zugleich angehört: der qādiriyya, nāširiyya, "malāmatiyya", ḥalwatiyya. Er lehnte die aufnahme in den orden des aṭ-Ṭayyib b. Muḥammad al-Wazzānī ab, weil er damals zu sehr mit

sich selbst beschäftigt war und die bedeutung Wazzānīs noch nicht kannte. In Medina wollte ihm Muḥammad b. °Abdalkarīm as-Sammān (gest. 1189/1776) in einer klausur von drei tagen eine nachfärbung geben, aber Tiġānī reiste (*Ġawāhir al-ma°ānī* 1, 43-50) mit dessen lehrerlaubnis für die *Aḥzāb aš-Šādilī*, *Waẓīfat az-Zarrūq*, *Dalā°il al-ḥayrāt* und *Ad-dawr al-a°lā* ab (*Ġawāhir al-ma°ānī* 2, 176). Die *ṣalāt al-fātih* hatte er ebenfalls von aussen (hiervorn 322 ff.). Vom profeten will er erhalten haben den *ḥizb sayfī*, die *ġawharat al-kamāl* (hier 326 ff.), die *yāqūtāt al-ḥaqā°iq* und die *ṣalāh gaybiyya* (*Ġawāhir al-ma°ānī* 2, 176, 226-283). Wenn es trotzdem etwa heisst, Tiġānī sei seine litanei (bestehend aus *istiġfār*, *ṣalāh °alā n-nabī* und *ḥaylalatahlīl*) im wachzustand von Mohammed mitgeteilt worden (Šarqī: *Buġya* 271) oder Mohammed habe ihm eine für alle ziele ausreichende *ṭarīqa* der litaneien, ohne klausuren, "eingepflanzt" (*laqqana*, Šarqī: *Buġya* 175 [LXXIII, 525-26]; *Rimāḥ* 1, 229; *Ma°sūl* 11, 170), so kann damit nicht gemeint sein, dass der profet auch den wortlaut erfunden hätte. Was der profet dabei tat, war nur das *tartīb*, "die anordnung, einrichtung, regelung" (*Ġawāhir al-ma°ānī* 1, 122,5). Die worte konnten anderswoher stammen. Das gilt mutatis mutandis auch für die *wazīfa*.⁶ Deutlicher wird es noch dadurch, dass Mohammed von der litanei (*wird*) zuerst, 1196/1782, nur *istiġfār* und *taşliya* verordnete und erst später, um 1200/1786, die *ḥaylala* hinzufügte (*Ġawāhir al-ma°ānī* 1, 51). Die worte waren schon immer vorhanden, wurden aber dem schein in zwei schüben verordnet. Der erste durchbruch (*fath*) zum auftrag des profeten ereignete sich 1196/1782 in Abī Samġūn, wobei Tiġānī im wachzustand mit den augen seines kopfes Mohammeds antlitz gesehen und ihn sprechen gehört haben soll (Šarqī: *Buġya* 175, 271) [LXXIV, 526].

Er macht aber auf die *ṭarīqa muḥammadiyya* noch mehr rechte geltend: er beansprucht das monopol. Mohammed soll ihm nämlich beim zweiten mal, bei der vervollkommnung seiner einsetzung, eröffnet haben, er sei sein erzieher (*murabbī*) und sein bürge (*kafīl*)

⁶ Selbst die *Ġawāhir al-ma°ānī*, die vita, die °Alī Ḥarāzīm über Tiġānī geschrieben hat, soll eigentlich von Mohammed verfasst sein. Tiġānī will auch das vom profeten selbst gehört haben (Šarqī: *Buġya* 183; Sukayriġ: *Kaşf* 71, 73, 76). Da die literarischen künste °Alī Ḥarāzīm fremd waren, werden diese schönheiten in seinem werk als wunder ausgegeben (Šarqī: *Buġya* 183; Sukayriġ: *Kaşf* 73). Dabei hat er gerade sie einfach abgeschrieben aus der vita des heiligen Abū l-°Abbās Aḥmad b. Maḥammad b. °Abdallāh b. Ma°n al-Andalusī (gest. 1120/1708), einer schrift des bekannten °Abdassalām b. aṭ-Ṭayyib al-Qādirī (gest. 1110/1698, vor Andalusī). (Abun Nasr: *Tijaniyya* 24. Die schrift Ibn Sūda nr. 897. Der verfasser GAL S II, 682-683).

und nichts erreiche ihn von Gott ausser durch ihn und seine vermittlung. “Du hast keinem ordensscheich etwas zu verdanken. Ich bin dein mittler und versorger (*mumidd*) in wirklichkeit. Lass also alles, was du von deinen orden übernommen hast! Halt dich einfach an diese *ṭarīqa* ohne klausur und ohne zurückgezogenheit von den menschen, bis du deinen standplatz erreichst, der dir verheissen ist, wobei du so bleibst, wie du bist, ohne enge, bedrängnis und ohne viel vita purgativa! Lass alle heiligen...” (*Ĝawāhir al-ma^cānī* 1, 51; hiervorn 315). Mehr noch: Er verbietet, seine ordenslitanei (*wird*) jemand einzupflanzen, also ihn in seine *ṭarīqa muḥammadiyya* aufzunehmen, der nicht alle seine früheren ordenslitaneien aufgibt und sich nicht Gott gegenüber verpflichtet, nie mehr darauf zurückzukommen. Tiğānī gibt vor, damit nicht behaupten zu wollen, die andern *turuq* seien wertlos und führten nicht zu Gott, und sagt, die vorschritt verrate keine überheblichkeit, sondern sei einfach eine ordensregel (*ṣart*) (*Ĝawāhir al-ma^cānī* 1, 123). Diese “erklärung” kann aber nur bedeuten, dass Tiğānīs orden eben doch höher stehen sollte als alle andern orden. – Das sagt ja auch al-Ḥāğğ °Umar in seinen punkten 7, 8 und 9 – und es kann nur ein trick sein, ihren protest und ihre feindseligkeit in grenzen zu halten. Er verbietet aber weiter seinen anhängern, andere scheiche, die nicht von ihm ordiniert seien, zu besuchen und ihr grab nur, wenn sie dort Gottes wohlgefallen für sie erbäten (*Ĝawāhir al-ma^cānī* 1, 124). Später verbot er auch dieses (Badr °Abdahlādī Salāma: *Nafḥa* 4-5, 120, 189).

Zu diesen hohen ansprüchen der tiğāniyya gesellen sich ihre hohen versprechungen. Tiğānī glaubte, den inhabern seiner litanei (*wird*) samt ihren gattinnen, kindern und Kindeskindern den eintritt ins paradies ohne abrechnung und ohne strafe verbürgen zu können, allein auf grund der ordenslitanei (*wird*), die sie haben (*Ĝawāhir al-ma^cānī* 1, 133) [LXXV, 526-27]; ib. 2, 180). Sünden vermöchten ihnen nichts mehr anzuhaben (*Ĝawāhir al-ma^cānī* 1, 123-124). Tiğānī könnte den satz vom freien eintritt ins paradies aus einer angeblichen aussage übertragen haben, die Muḥammad al-Bakrī zu seiner *ṣalāt al-fātiḥ* gemacht hatte, nämlich: Wer diese formel einmal hersagt und nicht ins paradies kommt, möge ihren verfasser (oder vermittler, *ṣāhibahā*) vor Gott (sein recht fordernd) packen! (*Ĝawāhir al-ma^cānī* 1, 135 [LXXVI, 527-28]; Šarqī: *Buğya* 376 [LXXVII, 528]; Muḥammad as-Sayyid at-Tiğānī: *Al-fawz wan-nağāh* 238. Aus einem buch *Wardat al-ğuyüb*, *Ward al-ğuyüb*, *Rawḍat al-ğuyüb*. Varianten). Das aber wird vergessen und der satz zu den vorteilen gerechnet, die nur ein tiğānī zu gut habe. Weder °Abdalqādir al-Gilānī noch °Abdarrahmān at-Ta^cālibī (gest. 875/1471) (°Ādil

Nuwayhid: *Muġam a^clām al-Ġazā³ir* 90-91) noch at-Tuhāmī (al-Wazzānī, gest. 1127/1715) hätten etwas ähnliches zu bieten (*Ġawāhir al-ma^cānī* 1, 133).

Einen vorteil, den nur seine zeitgenossen und nachbarn gehabt haben können, verspricht die versicherung des profeten, dass er am montag und am freitag immer von morgens bis abends bei Tiġānī sei und jeder, der diesen dann sehe, von engeln als paradisesanwärter aufgeschrieben werde (*Ġawāhir al-ma^cānī* 1, 133; korr. *lam* in *lā*; *Rimāḥ* 2, 29; korr. *lam* in *lā*; Šarqī: *Buġya* 216). Daraus hat man auch seine anwesenheit bei der obligaten *haylala*-sitzung am freitag nachmittag abgeleitet; kronzeuge dafür ist Ibn al-Mašrī; vgl. Šarqī: *Buġya* 369). Das ist eine abwandlung des mehreren mystikern in den mund gelegten satzes: Glücklich, wer mich sieht, und glücklich, wer jemand sieht, der mich gesehen hat, o.ä., womit sie sich selbst als kultfiguren angepriesen haben sollen (Über die fragwürdige echtheit siehe *Abū Sa^cīd* 452-453).

So verengt Tiġānī den wahren islam auf seinen orden. Er beruft sich dafür auf Mohammed, der ihm erschienen sei und ihm die geheimnisse, wie man am sichersten ins paradies gelangt, gelüftet habe. Dies und den inhalt seiner botschaft anzunehmen, ist ein akt des glaubens. Wer nicht schon von haus aus darin aufwächst, kann durch einen solchen glaubenszusatz tiġānī werden. Richtiger: jeder tiġānī, auch der schon von seinen eltern indoktrinierte, muss sich in die wunderwirkende litanei einweihen und in den orden aufnehmen lassen, und zwar von einem ordensmitglied, dessen einweihung selbst letztlich auf Tiġānī und damit auf Mohammed zurückgeht, genauer gesagt von einem ordensmitglied, das von einem andern mitglied bis auf Tiġānī zurück nicht bloss in den orden aufgenommen, sondern auch ordiniert worden ist, d.h. die berechtigung erhalten hat, neue mitglieder aufzunehmen, also von einem sogenannten *muqaddam* "vorsteher". Daraus wird ein weiterer vorteil der tiġāniyya ersichtlich. Während die übrigen orden in langen, über viele jahrhunderte reichende stammbäume der einweihung schliesslich auf den profeten, der 11/632 gestorben ist, zurückgehen, kann sich der tiġānī auf den nachtodlichen Mohammed stützen, der um 1200/1786 Aḥmad at-Tiġānī erschienen ist. Das bedeutet eine nähe zum profeten, wie sie nur traditionarier aufweisen, die aussprüche Mohammeds von einem langlebigen dämon wie Šamharūš gehört haben wollen. Auch dies könnte man für die bezeichnung der tiġāniyya als *ṭarīqa muḥammadiyya* ins feld führen.

Die tiġāniyya will eine ergänzte neuausgabe des islams sein, vermehrt schon um die angeblichen geheimnisse, die Mohammed auf

seiner himmelsreise erfahren hatte und die erst jetzt veröffentlicht werden sollten, z.b. die *ṣalāt al-fātiḥ*, und die neuen mitteilungen, gewissermassen die neuen *ḥadīṭe* des profeten, die Tiğānī zu hören bekam, alles natürlich im widerstreit zu sure 5,3 "heute habe ich euch eure religion vervollständigt", denn was Tiğānī verkündete, galt als verbindlich, als wort des profeten, er soll nichts dazu gesagt und nur das verdienst der bekanntmachung gehabt haben (*Maʿsūl* 11, 182). Darum trägt die neue ausgabe viele züge, die an die alte erinnern: Angebliche unabhängigkeit von jeglichen lehren und lehrern, abschliessende geltung, absoluter wahrheitsanspruch, unverrückbarkeit, zugänglichkeit nur durch den glauben an die unfehlbarkeit des übermittlers, anerkennung, aber abwertung früherer gemeinschaften gleichen charakters, aufnahme neuer gläubiger nur, wenn diese dem alten abschwören, ausstossung aller, die andern, fremden rufen folgen. Die inspiration für die neuausgabe erfolgt aber auf einer stufe tiefer. Die quelle der inspiration für die erstausgabe, den islam, war Gott. Die quelle der inspiration für die zweitausgabe, die tiğāniyya innerhalb des islams, ist der profet.

Weit ist diese neuere mystik von der alten entfernt! In der alten zeit wurde ein system feiner benennungen und definitionen ausgearbeitet, um eine verwechslung von heiligem (mystiker, spirituellem) und profeten zu verhindern: Nur ein profet hatte offenbarungen (*wahy*), den gegner machtlos machende wunder (*muʿǧizāt*), war sündenfrei (*maʿṣūm*). Ein heiliger hatte sich mit eingebungen (*ilhām*), gnadenwunder (*karāmāt*), behütetheit (*ḥifz*) zu begnügen – ein genauer theologischer sprachgebrauch, der bis heute aufrechterhalten wird und durch den wandel der mystik nicht überflüssig geworden ist (also auch nicht von modernen wörterbüchern aufgehoben und eingeebnet werden sollte). Diese unterscheidungen wurden unter dem gesichtspunkt der verschiedenen aufgaben und zwecke getroffen. Der natur und der art nach brauchte kein grosser unterschied zwischen diesen besonderen gaben einerseits des profeten und andererseits des heiligen zu bestehen. Aber diese ähnlichkeit war eben der anlass, sie zu unterscheiden, damit nicht heilige in den rang von profeten erhoben und nicht profeten auf die stufe von heiligen herabgedrückt würden. Denn beide parteien standen damals in ihrer beziehung zu Gott *nebeneinander* oder konnten diesen eindruck erwecken. Nachfolge des profeten hiess ja, im tun seine taten (*sunna*) und im innern seine seinsweise nachahmen, also etwa seine sunna des arbeitens und seinen inneren zustand des gottvertrauens nachzuvollziehen, es ihm gleichzutun versuchen, dann aber darüber hinaus sich willenlos Gott ausliefern. So sieht es noch ʿAbdalqādir al-Ġilānī

(gest. 561/1166) (*Fath rabbānī* 254). In der neuen mystik dagegen, in der der profet selbst ein inspirator und zum mindesten ein vorziel des suchers war, kamen mensch und Mohammed *untereinander* und *übereinander* zu stehen. Der profet rückte auch auf der inneren skala der mystischen pfadbeschreitung (*sulūk*) auf einen platz über dem heiligen. Dadurch wurde die alte gefahr einer konkurrenz – die im christentum von vornherein durch die vergöttlichung Christi gebannt ist – gebannt, aber die alte terminologie trotzdem nicht überflüssig. Man konnte sogar sagen, die wunder der heiligen (*karāmāt*) seien nichts anderes als wunder des profeten (*mu^cğizāt*).

Doch nicht nur auf dem feld des sprachlichen, sondern auch auf dem des sachlichen wurde durch zwischenschaltung Mohammeds als eines mystischen vorziels die eine oder andere gefahr, die majestät des profeten zu verletzen, beseitigt oder vermindert. Wer nämlich behauptete, schon hier Gott geschaut zu haben oder schauen zu können, verstieß gegen das dogma, dass als einziger mensch nur Mohammed auf seiner himmelsreise diese gnade genossen habe, beraubte Mohammed eines vorrechts und setzte sich im rang über Moses, dem die schau auf dem Sinai versagt worden war (vgl. Birkawī: *Tarīqa muḥammadiyya* 22, über einen fall aus der jüngeren mystik). Stand Mohammed im mystischen blickfeld, so konnte derartiges weniger geschehen. Die neue gefahr war eher die einer vergöttlichung Mohammeds, also das Gegenteil dessen, was in der alten zeit zu befürchten gewesen war: dass der mystiker ihn zu ersetzen oder auszustechen versuchen könnte. Dazu konnte noch die gefahr treten, dass man sich an rang und namen den alten profetengenossen gleichzustellen versuchte, also den frühesten muslimen, die Mohammed noch zu dessen lebzeiten gekannt hatten, sprach man doch nun mit Mohammed wie diese.

13. DREI ANDERE MOHAMMEDMYSTIKER:
AḤMAD B. IDRĪS, MUḤAMMAD B. °ALĪ AS-SANŪSĪ UND
MUḤAMMAD AL-KATTĀNĪ

Eine neue linie der *ṭarīqa muḥammadiyya* zogen zwei andere männer aus dem westen: Aḥmad b. Idrīs aus Marokko und sein schüler Muḥammad b. °Alī as-Sanūsī aus Algerien.

Aḥmad b. Idrīs, ḥasanide, dreiundzwanzig jahre jünger als Tiḡānī, liess sich auf die *ṣūfik* ein unter dem einfluss seines eigenen *ḥadīṭ*-schülers al-Muḡaydirī aus Mauretanien, kam dann zu dessen scheid °Abdalwahhāb at-Tāzī und schliesslich zu Abū l-Qāsim al-Wazīr al-Ġāzī, von dem er in die *šādiliyya* aufgenommen wurde. Der lehrerwechsel ergab sich immer durch den tod des früheren. Als auch Ġāzī starb, erhielt er – von wem, wird nicht gesagt – die weisung, von nun an nur noch den koran zum scheid zu nehmen. Nach etlichen jahren soll ihn der profet, der ihm offenbar im traum oder visionär erschien, mit dem koran “verbrüderet” und dem koran befohlen haben: “Zeige ihm alle wissenschaften und geheimnisse, die in dir sind!” In der folge legte er den koran aus. Wurde er über etwas aus dem koran befragt, betrachtete er die innenseite seiner hand und erklärte. Ging es um *ḥadīṭe*, so betrachtete er die aussenseite seiner hand. Später gab er diesen blick auf die hand auf. 1213/1798-99 kam er nach Kairo, dann nach Mekka, besuchte auch Oberägypten, Medina, Tāʿif, den Jemen und liess sich schliesslich in °Asīr in dem dorf Ṣabya nieder, wo er nach neun jahren 1253/1837 starb. Vor, in und nach dem ersten weltkrieg leitete ein urenkel unseres scherifen ein staatsgebilde in °Asīr.

Aḥmad b. Idrīs soll “mohammedgaben” (*mawāhib muḥammadiyya*), göttliches wissen und äusserlich-sinnliche zusammenkünfte (*iḡtimāʿāt ṣūriyya kamāliyya*) mit dem profeten gehabt und vom profeten erzogen und von ihm in die *ṭarīqa šādiliyya* eingeweiht worden sein. Er sei der besondere schüler, *uwaysī* und novize Mohammeds gewesen, heisst es in seiner vita. Der profet habe ihm besondere litaneien und eine besondere novizenführung (*ṭarīqa taslīkiyya*) zugeeignet und ihn versichert: Wer sich dir zuschreibt (*intamā*), den überantworte ich keiner vormundschaft oder bürgschaft eines andern, sondern ich bin selbst sein vormund (*walī*) und bürge (*kafīl*).

Er empfing von Mohammed zwei einweihungen in die šādiliyya, eine mittelbare, bei der Ḥaḍir im auftrag und in anwesenheit Mohammeds die litanei vorsagte, und dann noch eine unmittelbare durch den profeten selbst. Es handelt sich um die gleiche dreiteilige litanei (*wird*), wie wir sie schon von vielen orden kennen, bestehend aus gottesgedenken, *taşliya* und *istiğfār* (um-vergebung-bitten), aber mit folgender reihenfolge und folgendem wortlaut:

1) Es gibt keinen gott ausser Gott, Mohammed ist der gesandte Gottes. Dies in unbegrenzter anzahl.

2) O Gott, ich bitte dich bei dem licht des antlitzes Gottes, des gewaltigen ([°]*azīm*), das die pfeiler des thrones Gottes, des gewaltigen ([°]*azīm*), ausfüllt und auf dem die welten Gottes, des gewaltigen ([°]*azīm*), ruhen, segne und grüsse unsern gebieter Mohammed, den herrn gewaltigen ([°]*azīm*) wertes, und die familie des profeten Gottes, des gewaltigen ([°]*azīm*), im ausmass der grösse (*azama*) des wesens Gottes, des gewaltigen ([°]*azīm*), in jedem augenblick und atemzug in der zahl alles dessen, was im wissen Gottes, des gewaltigen ([°]*azīm*), ist, in segenssprechungen, die so lange wie Gott, der gewaltige ([°]*azīm*), dauern, zur verehrung deines anrechts, o unser gebieter, o Mohammed, o herr gewaltiger ([°]*azīm*) gutherzigkeit und ebenso seine familie und vereinige (*iğma*[°]) mich mit ihm, wie du geist und seele miteinander vereint hast, äusserlich und innerlich, im wachsein und im schlaf (traum), und mache ihn, o herr, zu einem geist meines wesens (*dātī*, kann auch heissen: meiner person oder meines körpers) in jeglichem betracht schon im diesseits vorgängig des jenseits, o gewaltiger ([°]*azīm*)!⁷

3) Ich bitte Gott, den gewaltigen ([°]*azīm*) um vergebung, Gott, ausser dem es keinen gott gibt, den lebendigen, den vergebenden der sünden, den herrn der erhabenheit und freundlichkeit usw. (weiteres wird nicht mitgeteilt).

Als Mohammed geendigt hatte, fügte er hinzu: “Aḥmad, ich übergebe dir hiemit die schlüssel der himmel und der erde, das sind das besondere gottesgedenken (*dīkr*), die *şalāh* [°]*azīmiyya* (so genannt wegen des wiederholten [°]*azīm*) und das *istiğfār kabīr*. Ein einziges mal diese litanei ist so viel wert wie ein vielfaches des diesseits und des jenseits und alles dessen, was darinnen ist.” Ein andermal soll ihm Mohammed mitgeteilt haben: “Ich habe sie für dich aufgehoben, niemand hat sie vor dir gehabt. Lehre sie deinen schülern, sie werden durch sie die ersten sein.”

⁷ Hrsg.: Englische übersetzung in *Two Sufi Treatises* 162.

Auch die *aḥzāb* will Aḥmad b. Idrīs von Mohammed diktiert bekommen haben, und er blieb bei ihrem wortlaut. Als einmal ein wort im fünften *ḥizb* einem seiner schüler schwierigkeiten bereitete, beharrte Aḥmad darauf, indem er sagte: So aber sagte es der profet zu mir. Selbst das, was er an wissenschaft von seinen lehrern gelernt hatte, will er noch Gott und Mohammed unterbreitet haben, um auch dies auf ihn zurückführen zu können. Ohne auftrag Mohammeds mochte er nichts sagen. (Nabhānī: *Ĝāmi^c karāmat al-awliyā²* 1, 341-349, mit stücken aus den viten von Aḥmads erstem nachfolger Ibrāhīm ar-Rašīd – gest. 1291/1874 – und dessen schüler Ismā^cil an-Nawwāb).

Als einer von Aḥmads schülern auf dem friedhof von Mekka begraben wurde, erblickte ein anderer, dem das innere auge geöffnet wurde, ^cAzrā³il, wie er dem toten einen teppich aus dem paradies brachte und viele lampen in das erweiterte grab stellte. Er wünschte sich ähnliches. ^cAzrā³il tröstete ihn: Jeder von euch hat das zu erwarten, dank dem segen der *ṣalāh* *‘aẓīmiyya* (Nabhānī: *Ĝāmi^c* 1, 349).

Die gemeinsamkeiten zwischen Aḥmad at-Tiġānī und Aḥmad b. Idrīs springen in die augen: Schulung bei verschiedenen scheichen, aufnahme in die *šādiliyya*, in der selbständigkeit direkter verkehr mit Mohammed im wachzustand. Mohammed macht ihn zu seinem eigenen schüler und gibt ihm eine eigene dreiteilige litanei, deren mittelstück eine besondere segenssprechung von besonderer wirk-samkeit ist, ebenso andere formeln. Aḥmad b. Idrīs äussert nichts mehr, ohne es entweder vom profeten gehört oder, wenn es von andern stammte, von ihm bestätigt erhalten zu haben. Er tritt mit profetischen autoritätsansprüchen auf.

Die unterschiede liegen ebenfalls klar zu tage: Aḥmad b. Idrīs soll in seiner ersten selbständigkeit den koran zum meister gehabt haben. In der *ṣalāh* *‘aẓīmiyya* bittet er und bitten seine schüler unumwunden um eine vereinigung mit Mohammed schon im leben, also um die besondere gunst, schon hier ihn sehen und mit ihm sprechen zu dürfen, mehr noch um eine so enge verbindung wie zwischen geist und seele, also vielleicht um eine unauflösliche verbindung oder gar – was mir überinterpretiert scheint – um eine vermischung, durchdringung (?) mit dem profeten. Es ist eine erweiterte form der segenssprechung, die Dabbāġ 1121/1709 am grab des ^cAlī b. Ḥirzihim von Ḥadir erlernt hatte (*Ibrīz* 8. Hiervorn 341 f.; zitiert bei Sanūsī: *Manhal* 60). Kein verbot an seine jünger, noch einem andern orden anzugehören.

Der zweite, Muḥammad b. °Alī as-Sanūsī, ebenfalls ḥasanide, ist wieder eine generation jünger als Aḥmad b. Idrīs. Er bildete sich zuerst in seiner algerischen heimat zum theologen aus und vervollkommnete dies in Fes. Er schloss sich mehreren orden an: im westen der šādiliyya und der darqāwiyya, im osten der qādiriyya, naqšbandiyya und anderen (Kattānī: *Fihris* 2, 375; Ziadeh: *Sanūsīyah* 37). Den tiğāniyya jedoch muss er fern geblieben sein, selbst wenn er einmal bei Aḥmad at-Tiğānī etwelchen unterricht im koran erhalten haben sollte (Ziadeh: *Sanūsīyah* 37, anm. 11). Da die tiğāniyya gleichzeitige mitgliedschaft in andern orden nicht duldet, hätte Sanūsī jedenfalls gegen das ordensgebot verstossen, denn er vereinigte in sich mehrere ordenslinien bis zum ende seines lebens, wie seine schrift *Al-manhal ar-rawī* zeigt, und liess später auch in seinem eigenen orden andere zu (Rinn: *Marabouts* 484, 501-502). In Mekka stiess er auf den vorhin besprochenen Aḥmad b. Idrīs und gesellte sich zu ihm, ja begleitete ihn sogar ins jemenische Šabya (oder Šabyā), als dieser dorthin auswanderte. Nach Aḥmads tod (1253/1837) sollen die meisten seiner jünger sich zu Sanūsī geschlagen haben, der dann allerdings seine eigenen konventgründungen in Arabien verliess und nach Nordafrika zurückwanderte, wo er, in Li-byen, seine reformerisch gesinnten, arbeitsamen kolonien gründete.

Sanūsī schrieb zwei bücher, die über seine stellung innerhalb der islamischen mystik auskunft geben. Das ältere ist *As-salsabīl alma°in fī ṭ-ṭarā°iq al-arba°in*, das jüngere das schon genannte *Al-manhal ar-rawī* (beide in *Al-mağmū°a al-muḥtāra min mu°allafāt... sayyidī Muḥammad b. °Alī as-Sanūsī*, Beirut 1968. Schade, das so seltene zeugnisse der vergangenheit in hände von so liederlichen erbschaftsverwaltern wie den veranstaltern dieses drucks geraten sind). Sie sind beide nicht viel mehr als eine wiedergabe der namenlosen abhandlung des mekkaners °Uğaymī (gest. 1113/1701-02), dessen text sonst kaum greifbar ist (Massignon gibt eine hs. "M. Fasi" an, EI¹ ṭarīqa). In beiden beruft sich Sanūsī auf ein und dieselbe quelle, eben °Uğaymīs *risāla*, stellt aber einige namen um, ersetzt einige durch andere, aber es bleiben vierzig. Den von °Ayyāšī aufgezählten namen aus °Uğaymī steht die liste im *Salsabīl* etwas näher als die im *Manhal*. Aber wir haben in beiden fällen, wenn auch etwas auseinandergehend, die aufzählung °Uğaymīs vor uns. Im *Salsabīl* gibt Sanūsī nur die bei °Uğaymī schon vorhandenen und auf °Uğaymī führenden gewährsmänner, im *Manhal* zusätzlich, aber bruchstückhaft die weiteren linien bis auf Sanūsī.

An erster stelle stehen in beiden schriften Sanūsīs die *ṭarīqa muḥammadiyya* und die *ṭarīqa šiddīqiyya*. Nur sie interessieren hier.

Für die *muḥammadiyya* zitiert Sanūsī die beschreibung °Uğaymīs, die wir schon aus °Ayyāšī kennen (hiervorn 337), für die *šiddīqiyya*, bezogen auf Abū Bakr aš-Šiddīq, die empfehlungen einer früh einsetzenden segenssprechung beim novizen, die Ibn °Aṭā'allāh as-Sikandarī (gest. 709/1309) gegeben hat (hiervorn 293 f.; *Miftāḥ al-falāḥ* 30-34). °Uğaymī, Sanūsīs vorlage, hat sie Ibn °Aṭā'allāh, den er mit namen nennt, entnommen. Eine *šiddīqiyya* hat er daraus konstruiert, dass schon Ibn °Aṭā'allāh behauptet, sie von einem nichtgenannten "wahrheitserkennner" im namen Abū Bakrs empfangen zu haben (*Miftāḥ* 30, unten). Kein mensch wird das für bare münze nehmen, und ebenso wenig geht natürlich auch die *ṭarīqa muḥammadiyya* in einer überlieferungskette bis auf Mohammed zurück. Das deutet schon Muḥammad Šiddīq Ḥasan Ḥān, könig von Bhopal (gest. 1307/1890), in seinem buch *Nuzūl al-abrār* 191 an, wenn er sagt, dass diese sache auf dem "mystischen weg und der erfahrung" (*ṭarīqa sulūkiyya, tağrīb*) und nicht auf regelrechter "überlieferung" (*riwāya*) beruhe. Ihre eigenart liegt wahrscheinlich darin, dass sie sich in der schulung streng an die vorschriften des Ibn °Aṭā'allāh hält.

Einen weiteren unterschied scheint °Uğaymī – oder ist es erst Sanūsī? – darin erkennen zu wollen, dass der mystiker der *ṭarīqa muḥammadiyya* schliesslich den profeten selbst, der mystiker der *šiddīqiyya* dagegen nur den "mohammedgeist" (*ar-rūḥ al-muḥammadiyya*) zu sehen bekommt. Wie ist das dann aber zu verstehen, wenn es weiter heisst, dass sowohl in der *muḥammadiyya* als auch in der *šiddīqiyya* diese gestalt zuerst im traum, später auch im wachzustand erscheine? Im *Manḥal* sind noch die "gesichte" (*waqā'ic*) im leichten schlummer zwischen wachen und schlafen eingeschaltet. Kann man im traum nur den "geist" und erst im wachen die ganze person sehen? Warum dann der unterschied zwischen *muḥammadiyya* und *šiddīqiyya*, wenn in beiden traum- und wachgesichte vorkommen? Oder kann man den "geist" sowohl im traum als auch im wachen sehen, wie tatsächlich im *Salsabīl* und im *Manḥal* zu lesen steht? Das würde mit einer vermutung des Muḥammad b. Aḥmad al-Andalusī (gest. 901/1495) (Ibn Sūda nr. 1064) übereinstimmen, der schreibt: Mir scheint, dass einige heilige im wachzustand den geist des profeten, der sich die form seiner äusseren gestalt gegeben hat (*mutašakkila bi-šūratihī š-šarīfa*), und erst die leute des höchsten standplatzes seinen tatsächlichen körper, als wären sie zu seinen lebzeiten bei ihm, sehen (Šarqī: *Buğya* 80, 211) [LXXVIII, 529-30]. So auch bei Tišīti: *Ġayš* 64. Ich lese

ka'annahum statt *ka'annahū*).⁸ Genau so betrachtet sie Šarqī als zwei schichten innerhalb der *muḥammadiyya*; die nur den geist sehen, sind noch nicht so weit wie die andern (*Buğya* 80). In der *tiğāniyya* konnte man sich fragen, ob bei der lesung der *ğawharat al-kamāl* der profet nur im geist oder auch im körper anwesend sei (Šarqī: *Buğya* 356), also innerhalb der *ṭarīqa muḥammadiyya*.

°Uğaymī (oder Sanūsī) lässt selbst die beiden linien *muḥammadiyya* und *šiddīqiyya* ineinanderfließen. Er stellt nämlich Ša°rānīs jemenier, Šūnī, Zawāwī, Manzalāwī, die doch eindeutig auf die seite der *muḥammadiyya* gehören (hiervorn 339 f.), unter die flagge der *šiddīqiyya* und handkehrum auch unter die *muḥammadiyya* (*Salsabīl* 9-10). Wir möchten daher die *šiddīqiyya* als eine abart, als eine der möglichen formen, geschichtlich vielleicht als eine frühform der *muḥammadiyya* betrachten und sie dieser nicht bei-, sondern unterordnen.

Beide suchen mit unentwegter *taşliya* den profeten zur erscheinung und zum sprechen zu bringen. Am ende sollen sich die vertreter der *ṭarīqa muḥammadiyya* in allem sozusagen ausschliesslich auf den verkehr mit dem profeten gestützt und darum ihren namen bekommen haben (*Manhal* 49). Und genau dies ist auch das ziel der *šiddīqiyya*. Auch sie will sich schliesslich allein vom profeten unterrichten lassen (*Salsabīl* 28; *Manhal* 54). Sanūsī hatte für beide Abū l-°Abbās al-°Arā°išī als lehrer (*Manhal* 50, 51),⁹ für die *muḥammadiyya* allein noch Badr ad-dīn Muḥammad b. °Abdallāh al-Mustağānimī und Ğamal ad-dīn al-°Uğaymī, einen nachfahren des Abū l-Baqā° Hasan b. °Alī al-°Uğaymī, des verfassers der *risāla*, vor allem aber Aḥmad b. Idrīs. Mit ausnahme von Ğamal °Uğaymī sind alle aus dem nordafrikanischen westen und waren auch von scheichen des westens unterrichtet. Aber mangels von nachrichten sind wir nicht imstande festzustellen, ob Sanūsī sie schon im westen oder erst im osten kennen gelernt hat. Nur Aḥmad b. Idrīs, ihn hat Sanūsī erst in Mekka getroffen.

Weitere frage: Ist Sanūsī über das blosses kennenlernen der *ṭarīqa muḥammadiyya* und der *ṭarīqa šiddīqiyya* hinausgedrungen? Hatte er erlebnisse mit der erscheinung des profeten? In den mir greifbaren

⁸ Eine bessere und wahrscheinlich richtige lesart bei Šarqī: *Buğya* 80,4-6. Ähnlich muss ein Muḥammad b. °Abdallāh Ma°n al-Andalusī (gest. 1062/1651) gedacht haben, der behauptete, der geist, nicht der leib Mohammeds, sei ständig bei ihm und er sehe ihn (*Naşr al-mağānī* 44) [LXXIX, 530]. Dass der geist Mohammeds sich in die form seines in Medina begrabenen körpers gibt, stammt aus Ibn al-°Arabī: *Fuṣūş*, kap. 6, 87/deutsch 38.

⁹ Hrsg.: Dieser Abū l-°Abbās ist identisch mit Aḥmad b. Idrīs.

schriften gibt er darüber keine auskunft. Was etwa berichtet wird (Rinn: *Marabouts* 490: vielleicht ein traum), sieht legendär aus. Später einmal, als die sanūsiyyūn meister in Libyen waren und den osmanen nicht mehr recht trauten, soll Sanūsīs sohn und nachfolger, Sīdī al-Mahdī (gest. 1320/1902), den profeten um rat gefragt haben. Er schaute ihn (im traum?). Der profet hob einen ausgebreiteten teppich auf und zeigte ihm darunter die hölle und sagte: Das ist der sitz derer, die das osmanische reich befehden. Dieses reich wird immerdar meine religion und meine gemeinde schirmen (Gräfe: "Der Aufruf" 313) – auch das vielleicht eine legende, zur entspannung des verhältnisses der sanūsiyyūn zu den osmanen.

Weniger anfechtbar scheint eine lobeserhebung, die Sanūsī seinem alten lehrer von Māzūna, Abū Tālib Muḥammad b. °Alī (gest. 1818-19), widmet: Er sei ein mann mit vielen ausnahmezuständen und im wesen des profeten entworden gewesen (*dā fanā' fī dāt an-nabī*). Zu gewissen zeiten sei er im gebet oder in einer lehrstunde von einer vision, die ihn mit dem profeten habe sprechen lassen, fortgerissen worden und habe dann seine lesung oder seine lehrstunde nicht mehr fortsetzen können (Berque: *L'intérieur du Maghreb* 21). Aber darin äussert sich Sanūsī ja wieder über einen andern, nicht über sich selbst. Immerhin verrät er damit, dass er sich dieser art religiosität schon früh gegenübergestellt sah und sich ihr auch später nicht verschloss.

Die beste darstellung von Aḥmad b. Idrīsens und Sanūsīs *ṭarīqa muḥammadiyya* (regola mistica maomettica) ist die von Carlo Nallino in seinem aufsatz *Le dottrine del fondatore della confraternità senussita*.¹⁰ Auch er ist in unserer frage nach den tatsächlichen mystischen erfahrungen Sanūsīs nicht weitergekommen. Kein wunder: auch er stützte sich auf Sanūsīs *Manhal*, der dafür nichts hergibt. Vergegenwärtigt man sich aber das, was bisher über Sanūsī gearbeitet worden ist, und die feine skizze, die Nallino am schluss seiner ausführungen über die möglichkeiten einer wiederbelebung der religion Mohammeds zeichnet, so ergibt sich doch klar, was Sanūsī wenigstens anstrebte: er wollte die muslimen auf der ganzen breite ihrer religiosität aufs engste und unmittelbarste an die person Mohammeds anschliessen. "Er war von haus aus mālikit", schreibt °Abdalḥayy al-Kattānī (*Fihris* 2, 377,2-3), "aber als er sich in den wissenschaften der sunna ausbreitete, erkannte er, dass ihm die forschung (*iğtihād*) obliege. Also begann er sich nach den beweisen,

¹⁰ Hrsg.: Meiers text entstand in der mitte der achtziger jahre; zu neueren arbeiten über Aḥmad b. Idrīs und Sanūsī siehe Bibliografie, Anhang.

die für ihn überwogen, zu richten.”¹¹ Er beanspruchte für sich und für die fähigen die freiheit, über die häupter der rechtsschulen zurückzuforschen und überall direkt an koran und *hadīṭ* anzuknüpfen, ja hielt das für eine pflicht. Das stimmt mit dem programm der äusseren *ṭarīqa muḥammadiyya* eines Ibn Taymiyya, der salafiyya, des wahhābismus, überein.

Schon Mohammed war aber auch staatsmann und oberster feldherr seiner gemeinde gewesen und hatte mit berufung auf Gott und aus eigener machtvollkommenheit auch über krieg und frieden entschieden und befehle zum schutz und zur erweiterung des machtbereichs seiner religion erteilt. Die nachahmung Mohammeds enthielt daher auch staatsmännische und militärische tätigkeit. Das bestreben, seinem beispiel zu folgen und alle seine lehren wiederherzustellen, trieb aber Sanūsī nicht zur gründung eines eigenen staats, sondern nur zur wirksamen organisation einer eigenen bewegung. Zu diesem zweck suchte er eine einsame gegend in den libyschen wüstenstrichen auf, leitete dort und von dort aus die gemeinde seiner anhänger und gründete überall neue niederlassungen. Die oberhoheit der osmanischen regierung wurde in keiner weise angefochten, und gegen ende von Sanūsīs leben und mehr noch unter der langjährigen führung seines sohnes Muḥammad al-Mahdī (1276-1320/1859-1902) musste jedem kenner nordafrikanischer verhältnisse klar sein, welchen stand der gründer und sein nachfolger einnahm: Sie bildeten keine regierung, sondern eine marabutfamilie, wie man sie zu hunderten aus dem westlicheren teil Nordafrikas längst gewohnt war, diesmal aber von grösserem ausmass und belassen und eingesetzt vom osmanischen sultan. Wie sich’s gehört, erhielten sie, zuerst Muḥammad b. °Alī as-Sanūsī 1856, dann sein sohn 1870, steuerbefreiung gegenüber der osmanischen regierung und das recht, den religionsgesetzlichen almosenzehnten ihrer ordensangehörigen für sich oder, besser und höflicher ausgedrückt, für die übernahme und erfüllung der erziehungsaufgaben unter der dortigen bevölkerung einzubehalten. Damit war die macht, aber auch die verantwortung für ruhe und ordnung in ihren besitzungen der marabutfamilie übertragen, und diese hatte alles interesse, die loyalität gegen die osmanen zu befestigen, und die freiheit, die religiosität ihrer eigenen prägung zu verbreiten. Als verehrte marabute sorgten sie zudem für

¹¹ Helmut Klopfer: *Aspekte der Bewegung des Muhammad ben °Alī as-Sanūsī* 31, schreibt aus *Īqāz al-wasnān*: “Zu einer der vier Rechtsschulen genötigt zu sein, ist keine prinzipielle Verpflichtung; vielmehr mag jeder über jedes Vorkommnis bei irgendeinem Muftī Rat einholen und damit operieren, wie es zu Zeiten der Prophetengenossen gewesen ist”. Hrsg.: Dazu *Exoteric*, Introduction 14.

die sicherheit des karawanenverkehrs, den die osmanische provinzverwaltung niemals hätte gewährleisten können (Klopfer: *Aspekte* 53-55, 60, 78-81).

Dass sie als islamische missionare auftraten und den islam mit der waffe in der hand gegen europäische eindringlinge verteidigen zu müssen glaubten, ergänzt das bild von ihrer einsatzbereitschaft für ihre ideale. Wir haben diese seite ihres gehorsams gegen Mohammed aber nicht weiter auzumalen.¹² Bemerkenswerter ist für uns, dass in der sanūsiyya im gegensatz zu vielen anderen rückwärts gewandten erneuerungen des islams die mystik ihren platz behielt.

Muḥammad b. ʿAlī as-Sanūsī schliesst sein gelehrtes buch zur verteidigung des *īğtihād* mit einem anhang über die mystiker, die er als "leute Gottes" bezeichnet und in denen er offensichtlich ebenfalls wahrheitserforscher sieht. Er unterscheidet bei ihnen drei gruppen, eine über der andern. Die untersten sind die, die keine "eröffnungen" erlangen, eifrige fromme, die sich mit dem gehorsam gegen ihren scheich begnügen müssen, sich ganz seinem willens unterordnen, "wie der tote in der hand seines leichenwäschers", und sich ihm gegenüber so verhalten wie einst Moses gegenüber Ḥaḍir (in sure 18) und dann durch unverwandtes gedenken Gottes schliesslich doch eine epifanie Gottes erleben, falls sie es so lange aushalten, und im andern fall sich wenigstens strengstens an die gebote halten wie die frommen altvordern vom anfang des islams. Die zweiten verzichten von vornherein darauf, den rang ihres scheichs zu erreichen, folgen aber in genauer beobachtung seinem tun und lassen, bis sie sich selbständig weiterentwickeln können, und richten sich dann nach ihrer "eröffnung". Sonst aber halten sie sich an die texte des korans und der sunna wie die frommen altvordern. Die dritten erhalten von Gott direkt innerlich ein wissen, das mit dem vom profeten übermittelten übereinstimmt, ohne dass sie ihre eingebungen als gesetz oder profetie betrachten. Sie können zwar sagen: Mein herz hat mir von meinem herrn mitgeteilt, oder wenn sie nach etwas gefragt werden: Ich will mich zuerst bei Gabriel erkundigen. Aber

¹² Ich benutze die gelegenheit, eine verbesserung zu meinem aufsatz *Almoraviden und marabute* 113/*Bausteine* 2, 745/*Essays* 369 f., nachzutragen. Die zweite klasse der *mrabīn* der libyschen wüste zahlen nicht *ṣadaqa* "almo-sensteuer", sondern halten "freundschaft", *ṣadāqa*, mit den eigentlichen *mrabīn*, sind deren beschützer. Das ergibt sich aus der arbeit eines Šuqayr über die araber am Sinai, der auf die *mrabīn* zu sprechen kommt. Nallino rekapituliert sie in *Raccolta di scritti* 6, 391. Es ergibt sich weiter aus ihrem namen "*al-marabtin al-sadqan*", was nur *al-murābiṭūn aš-šidqān* "die befreundeten marabute" heissen kann, so nach E.E. Evans-Pritchard: *The Sanusi of Cyrenaica* 53, der aber trotzdem dem irrtum von der *ṣadaqa* verfällt.

gemeint ist damit nicht der Gabriel der gesetzgebung, sondern eine instanz, die der gefragte zu einem engel gemacht hat. Sie schöpfen also aus einem born höherer enthüllung und sind weit von jeder nachbeterei (*taqlīd*), dem schreckgespenst Sanūsīs, dem gegenteil zu seiner erforschung (*iğtihād*), entfernt. Sanūsī zitiert °Abdalḥaqq ad-Dihlawī (gest. 1052/1642), der in seinem kommentar zu Fayrūzābādīs *Aṣ-ṣirāṭ al-mustaḡīm* (GAL S II, 235, nr. 10) schreibt: Wenn es heisst, der şūfī habe keine rechtsschule, so ist damit gemeint, dass er von der überlieferung der schule, der er angehört, um sich danach zu richten, immer das auswählt, was am vorsichtigsten ist oder am genauesten zu einem echten *ḥadīṭ* stimmt, und dass er, wenn eine klare und bekannte überlieferung der betreffenden schule nicht besteht, sich zurückhält. Sanūsī erklärt: Man muss das im gleichen sinn verstehen wie das, was der gelehrte Şabbān (gest. 1206/1792) in seiner *Sīra* (gemeint ist vielleicht sein werk *Is'āf ar-rāḡibīn fī siyar al-muṣtafā wa-faḍā'il āl baytiḥi ṭ-ṭāhirīn*, GAL II, 288) so ausgedrückt hat: Ihnen ist das nachbeten (*taqlīd*) in den entscheidungen verboten, weil sie ihr wissen über die pflichten und anderes von Gott und dessen gesandtem beziehen. Sanūsī zitiert den vers:

Und wer die nachrichten ohne mittelsmann hört,
dem ist sie durch mittelsleute zu hören verboten.

Wer das aber nicht könne, sagt er, tauge auf keinen fall zum scheid und wer einem solchen folge, müsse scheitern.

Bis hierher war der esoterische weg, den Sanūsī anerkennt, die herkömmliche mystik. Erst am schluss streift er noch die zweite, die innere *ṭarīqa muḥammadiyya*. Er erwähnt zuerst mystiker, die von oben angesprochen würden (*muḥaddaṭūn*), dann andere, die ihr herz befragten, wieder andere, die in ihrem innersten durch den engel unterstützt würden und schliesslich solche, die den profeten schauten und von ihm alle wünsche erbäten (*al-muṣāhid ar-rasūl al-mustamid minhu kull su'l*), wozu Şādilī, (Mūsā az-)Zūlī, Abū s-Su'ūd b. Abī l-°Aṣā'ir (Şa°rānī: *Ṭabaqāt* 1, 162-165), Matbūlī, Mursī, Suyūṭī, al-Qināwī (?), Abū Madyan, Şa°rānī, Muḥyī d-dīn (b. al-°Arabī) und andere gehörten (*Īqāz al-wasnān* 105-107 [LXXX, 531-535]. Stammt aus Şa°rānī: *Lawāqih* 16-17, wonach sich die namen identifizieren und verbessern lassen). Sanūsī sieht also zunächst in der mystik ganz allgemein, dann aber auch in der mohammedmystik eine möglichkeit, legal wieder unmittelbar an Mohammed anzuknüpfen. Dieser esoterische zugang zu Mohammed wird ihm nicht ohne den einfluss des Aḥmad b. Idrīs wichtig geworden sein. Leider bleibt er durchwegs im theoretischen und erzählt nichts von

eigenen erfahrungen. Nallino in *Raccolta di scritti* 2, 390 scheint mir in der formulierung zu mystisch und zu drastisch. Er schreibt: “Auf dem feld der mystik seinem lehrer Aḥmad b. Idrīs getreu, betrachtete Muḥammad b. °Alī as-Sanūsī die mystische vereinigung als den höchsten heiligen vorbehalten und lehrte, dass der mystiker seine kräfte der nachahmung Mohammeds zuwenden und das denken so auf ihn konzentrieren müsse, dass er womöglich dazu gelange, in ständiger geistiger einheit (unione) mit ihm (Mohammed) zu leben. Darum nannte er wie sein meister die mystische methode seiner kongregation “mohammedanisch” (“maomettico”) (*muḥammadiyya*), die die anderen dann als senussisch bezeichneten.” – Die ausdrucksweise lässt an ein aufgehen des muslims in Mohammed denken, aber *iḡtimā*^c ist in unsern texten immer nur so viel wie zusammenkommen, zusammensein, keine eigentliche vereinigung mit Mohammed. Eine solche wird von dem ḥalwatischeich Sammān (gest. 1189/1776) in Medina gelehrt.

Der dritte, eher von lokaler bedeutung, Muḥammad b. °Abdalkabīr al-Kattānī (Kittānī, gest. 1327/1909), aus Fes, gleichfalls ḥasanide, vertrat wie Sanūsī die *ṭarīqa muḥammadiyya* auf der ganzen front. Er beklagte den verfall des islams in seiner zeit, predigte die rückkehr zu koran und sunna, leitete einen orden und suchte auch auf mystischem weg die verbindung mit Mohammed. Er bekämpfte aber die autorität der schulhäupter keineswegs und beschuldigte leute, die sich davon abkehrten, einer ausweichung, einer abweichung von islamischen wahrheiten, denn durch diese interpreteten werde das gesetz zwar nicht geschaffen, aber erklärt und verbreitet. Was er verurteilte, war die beschränkung auf eine einzige autorität unter diesen interpreten. Wer behauptet, *muḥammadī* zu sein – rief er – und dann *ḥadīṭe* nicht befolgt, weil sein imam sich nicht daran gehalten habe, bleibt in der nachbeterei gefangen und kann nicht sagen, er sei *muḥammadī*. Er muss logischerweise zugeben: Wir sind mālikiten, šāfi^citen usw.; ich handle nicht nach diesem *ḥadīṭ*, weil der, dem ich nachbete, sich nicht daran gehalten hat. Ein solcher ist aber nicht *muḥammadī* (Muḥammad al-Bāqir al-Kattānī: *Tarḡamat Muḥammad al-Kattānī aš-šahīd* 26-28). Kattānī verlangt also den blick über die schulen hinaus auf die sache, in deren dienst sie stehen. Diese einstellung läuft dem strengen mālikitismus, dem er von hause aus angehört und der dem schulhaupt und den gelehrten der eigenen richtung in allem die letzte entscheidung überlässt, stracks zuwider (Vgl. Wanšarīsī bei Ali Merad: *Origines* 400-402).

Er lenkte von seinem konvent aus die abwehr der von Europa eindringenden neuerungen und der französischen einmischung. Es

gelang ihm, den sturz des sultans °Abdal°aziz mitherbeizuführen, den er vorher gegen den falschen kronpräsidenten Bū Ḥimāra unterstützt hatte (ib. 179-210), geriet dann aber sofort mit °Abdal°azizens nachfolger °Abdalḥafiz, dem er in den sattel geholfen hatte, in konflikt, als er ihm vorschritten über seine politik machen und befehlen wollte, zuerst gegen die franzosen statt gegen seine innern feinde zu marschieren (ib. 211-214). Er hegte wohl die absicht, selber das land zu führen (Drague=Spillmann: *Esquisse* 101; Brignon: *Histoire du Maroc* 324-325). Er starb an den folgen einer auspeitschung, die der sultan angeordnet hatte. Danach blieb die kattāniyya drei jahre verboten, bis 1330/1912 unter dem neuen sultan Yūsuf, bereits unter der schutzherrschaft der franzosen, die tore ihrer konvente wieder aufgingen. Kattānī hatte die politischen und militärischen realitäten falsch eingeschätzt.

Auf theologischem gebiet hatte Kattānī gegen seinen sultan °Abdalḥafiz das weiterleben des profeten nach seinem tod verfochten (*Tarğama* 215). Dieser glaube war eine voraussetzung seiner mohammedmystik. Er beschrieb die einzelheiten darüber in einem buch *Al-baḥr al-ḥiḍamm fī šurūt al-iğtimāc bin-nabī al-a°zam* "Das weite meer: Über die bedingungen des zusammenkommens mit dem grössten profeten" (ib. 156). Das system von Kattānīs litaneien enthält zahlreiche segensformeln für Mohammed (ib. 49-76) [LXXXI, 535-539]. Er baute seine *tarīqa* auf die versunkenheit (*istiğrāq*) in den profeten (ib. 44) und hatte schon in der schule seines vaters die gewohnheit, siebzigtausendmal die *haylala* und sechzigtausendmal den namen Mohammed zu wiederholen, wonach ihm schliesslich der durchbruch (*fath*) zuteil wurde und er im wachzustand mit dem profeten zusammenkam (*iğtama°a*). In der kattāniyya soll es üblich gewesen sein, an die türe zu gehen, um Mohammed zu empfangen (Hilālī: *Hadiyya ḥādiya* 14; hiervorn 330).

Kattānīs sohn Muḥammad al-Bāqir, der verfasser seiner biografie, schrieb eine *Risāla fī kayfiyyat istiḥdār rūḥāniyyat an-nabī* "Über die art und weise, das geistwesen des profeten sich zu vergegenwärtigen" (oder heranzuziehen) und ein buch *Ar-rawḍa an-nadiyya fī iḥbāt as-saqy min al-ḥaqīqa al-aḥmadiyya*, vielleicht über die emanationen aus dem übersinnlichen wesen des profeten¹³ (ib. 253), ausserdem ein büchlein über seine eigenen vereinigungen mit dem profeten unter dem titel *Husūl as-sūl (=su°l) fī ġtimācātī bi-sayyidinā ar-rasūl* (ib. 252).

¹³ Häufig wird das ausgiessen solcher lichter mit *saqy* (manchmal mit *bi-* des lichts) ausgedrückt. Vgl. *Ibriz* 266-267 [LXXXII, 539-41].

14. MOHAMMEDS ERSCHEINUNG IM TRAUM UND IN DER VISION

Als Ibn al-Muwaqqit 1333/1915 die aufzählung der ihm bekannten gräber der heiligen und frommen von Marrakesch beendete, schloss er nicht mit einem gewöhnlichen lob Gottes und einer gewöhnlichen segensprechung über Mohammed, sondern mit dem gebet um sündenvergebung und um die auszeichnung, "dass wir im wachen und im schlafen mit ihm, dem profeten, zusammen sein können (*iğtimā*)" (*Sa'āda abadiyya* 2, 112-113). Damit ist ein zug hervorgehoben, der nicht nur für die maghrebische frömmigkeit, sondern für den ganzen pietismus des neuzeitlichen islams kennzeichnend ist: die sammlung der gläubigen um den profeten und die suche nach dem erlebnis seiner gegenwart.

Die wahrnehmung des profeten ist für den nachgeborenen muslim ein "übersinnliches" sehen und spüren, an dem auch hören, riechen, wissen u. dgl. beteiligt sein können. Es geschieht in unterschiedlichen höhen und tiefen der seele, vom innersten punkt (*sirr*) bis zu den äusseren augen (*başar*), und in so gegensätzlichen ausgangslagen wie schlafen und wachen. Die islamische ausdrucksweise ist bei der bestimmung dieser zustände leider weder einheitlich noch immer genau und vom psychologischen standpunkt aus oft korrekturbedürftig. Ein einigermaßen verständliches bild lässt sich nur dann gewinnen, wenn man bereit ist, die überlieferten beschreibungen genau zu nehmen, aber von der sache her zu retuschieren, im deutschen also da und dort genauer zu sein, als es das original ist. Um den boden der quellen nicht zu verlieren, scheint es aber angezeigt, sich weiterhin wie diese "archaistisch", gewissermaßen vorwissenschaftlich, auszudrücken (näheres über den wissenschaftlichen standpunkt bei Willy Obrist: *Die Mutation des Bewusstseins* 57-68). Wir können alle angedeuteten wahrnehmungen als "gesichte" bezeichnen, worin die begleitenden und manchmal auch vordrängenden andern wahrnehmungen und die denk- und gefühlsvorgänge inbegriffen sein sollen. Wir hätten dann am einen ende das "traumgesicht", kurz traum, der, wie wir vereinfacht sagen wollen, in und aus dem schlaf, vielleicht wenn er sich gegen das wachsein hinbewegt, entsteht, am andern ende das "wachgesicht", oder die vision, die sich grundsätzlich bei wachem bewusstsein, vielleicht wenn es sich gegen den schlaf hinbewegt, einstellt.

Dazwischen gibt es eine reihe von halbwachheiten und halbschlafen, die je nach dem grad des schlafes oder der wachheit mehr auf diese oder jene seite zu liegen kommen.

Das arabische wort für "sehen" lässt wie das deutsche an sich nicht erkennen, ob es sich um ein gewöhnliches sehen oder um eine übersinnliche wahrnehmung der hier gemeinten art handelt. Darum konnte in der islamischen theologie die streitfrage aufkommen, ob man im jenseits Gott mit den äusseren oder mit inneren augen sehe. Auch traum- und wachgesicht sind ohne nähere angaben nicht zu unterscheiden. Geht es um einen traum, so sollte zur verdeutlichung "er sah im schlaf" gesagt werden oder ein "als ob" (*ka'anna*, im persischen der irrealis) nachgesetzt werden, was aber oft nicht geschieht. Andererseits eignet sich das wort für sehen wegen seiner unbestimmtheit nicht schlechter als das deutsche, gerade die gesichte, und zwar allgemein vom traum bis zur vision, zu bezeichnen. Man hat dafür das besondere verbalnomen *ru'yā* (mit langem *ā*) zur verfügung, das meist für das traumgesicht gebraucht wird, aber auch auf die andern gesichte ausgedehnt werden kann. Als plural figuriert suppletiv *marā'ī*, das allerdings auch dinge, die mit den äusseren augen gesehen werden, bezeichnen kann. (Die bedeutung "gesichte" fehlt in den wörterbüchern, ist aber reichlich belegbar, z.b. Aḥmad Bābā: *Nayl al-ibtihāğ* 322; *Ma'sūl* 17, 272). *Ru'yā* kann wie *marā'ī* ein objekt nach sich haben: ein gesicht von jemand, sei es im traum oder in der vision, beispiele: *ru'yā n-nabī al-labana* usw. (Tirmidī: *Ğāmi'*, *ru'yā* 9, überschrift bd. 4, 539) "der traum des profeten von milch" usw.; *kāna kaṭīr ar-ru'yā li-rasūl allāh* (Ša'rānī: *Ṭabaqāt* 2, 72-73) "er hatte oft visionen vom gesandten Gottes"; *ra'ā n-nabī yaqāzatan fī muşallā masğid Tāḍkūkt tumma qīla inna tilka r-ru'yā hiya llatī naqaşa bi-sababihā başaru 'aynayh* (*Ma'sūl* 11, 95) "er sah den profeten im wachzustand auf dem gebetsplatz der moschee von Tāḍkūkt, durch dieses gesicht soll ihm das augenlicht geschwächt worden sein"; *al-kāğad alladī yaktubu fīhi ru'yāhu lin-nabī* (*Ma'sūl* 4, 24,14-15) "das papier, auf dem er seine träume vom profeten aufschrieb" (aufzeichnungen von träumen gab es viele, z.b. Dahabī: *Tadkirat al-huffāz* 1232,9-10; Tāškūbrīzāda: *Şaqā'iq* 247; *Riḥlat at-Tiğānī* 259-260. Sie können auch visionen enthalten, so die tagebücher des modernen mahdī Moussa ben Mohammed-Lamine – gest. 1949 – am Niger: Vincent Monteil: *L'İslam noir* 332-342). Der theologie zu liebe ist *ru'yā* (mit langem *ā*) in sure 17,60 auch etwa als *ru'ya* "wirkliches sehen" gedeutet worden, das Mohammed auf seiner himmelsreise von Gott gehabt habe; dazu Fück: *Arabīya* 95-96; weiteres bei Paret: *Der Koran*. Kommentar und Konkordanz, zu

sure 17,60. *Ruʿya* statt *ruʿyā* im sinn von traum kommt vor; Müller: *Über Text und Sprachgebrauch von Ibn Abī Uṣeibiʿa's Geschichte der Ärzte* 891; Kropp: *Die Geschichte der "reinen Araber"* 1, 106a, bezogen auf arab. 10,11; Ḥusayn Ḥūḡa: *Ad-ḡayl li-kitāb Baṣāʾir ahl al-īmān* 35,8 [LXXXIII, 541]. ʿAbdalqādir al-Ġazāʾirī behauptet, man habe bis auf Ibn al-ʿArabī nicht zwischen *ruʿya* "sehen" und *muṣāhada* "schau" unterschieden. *Muṣāhada* setzte nach Ibn al-ʿArabī ein wissen von der sache voraus, *ruʿya* nicht (*Mawāqif* 1, 373) [LXXXIV, 541-543]. Das hat für uns hier keine bedeutung.

Es ist auf der ganzen breite, vom traum bis zur vision, ein inneres sehen. Das wird da und dort nur für die vision bestritten, teils weil der berichterstatter sein erlebnis mit einem äusseren sehen verwechselt hat, teils weil die ehre des seheres es zu gebieten schien, denn ein wahrnehmen des profeten mit den augen ist das höchste, was man verlangen konnte. Auch die seherin von Prevorst (gest. 1829) "behauptete immer, ganz wach zu sein, sie war aber... immer in einem Zustande des Innern" (Kerner: *Die Seherin von Prevorst* 133). Die verwechslung ist leicht begreiflich. Vision ist nach unserer eigenen begriffsbestimmung eine schau im wachsein, ein zweites sehen, das sich über das äussere sehen bei offenen augen legt und dieses nicht immer vollständig zu überdecken braucht, so dass der visionär das übersinnliche gesicht auch in seine äussere umwelt eingebettet sehen kann. Ein beispiel wäre die geschichte von Mohammed, der den engel Gabriel den ganzen horizont einnehmen sah (*Concordance* 2, 441, *sadda l-ufuq*; Ġazzālī: *Iḥyāʾ* 2, 291,2) [LXXXV, 543]. Ein anderes die legende – hier ist wohl das meiste legende – vom kalifen ʿUṭmān, der am tag, bevor er getötet wurde, im fenster den profeten gesehen und gesprochen haben soll (Tišīṭī: *Ġayṣ* 68). Auch Arthur Schopenhauer: *Versuch über das Geistersehn und was damit zusammenhängt*, kennt die mischform der vision mit wahrnehmung des ortes, wo man ist, und eingeblendeten nichtfysischen erscheinungen, aber sie bildet für ihn kein unterscheidungskriterium.

Hier schliesst die halluzination des verrückten an, die Mullā Ṣadrā (gest. 1050/1641) so beschreibt: Manchmal können dem verrückten (*maġnūn*) im gemeinsinn gestalten erscheinen, die er darin sieht (*yarāhā*), die aber kein dasein (*wuġūd*) im äusseren haben. Er fragt dann: Was sind diese objekte, die ich vor mir sehe? und sagt: Ich sehe den und den und so und so. Daraus wird klar, dass das, was er sieht, so wie er es sieht, für ihn wirklich vorhanden ist, genau wie für den menschen alle sinnendinge vorhanden sind. Da er aber keinen verstand hat, sie zu unterscheiden, und nicht weiss, dass ihnen äusserlich kein dasein eigen ist, wähnt er, diese gestalten befänden

sich wirklich in der aussenwelt, gleich wie sie von ihm gesehen werden. So sieht auch der schlafende im traum... (*Al-ḥikma al-mutaʿāliya* 3, 498, pu - 499,4).

Aber auch bei vollständiger absorption des äusserlichen sehens ist man wach in die vision getreten und sieht halt nun an stelle der gewöhnlichen umwelt die sie überblendenden erscheinungen. Der kritische Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Muḥammad b. Sulaymān al-Anṣārī al-Ġarnāṭī, bekannt als Ibn al-Ġayyāb (gest. 749/1349) (*Maqqarī: Naḥḥ at-ṭīb* 5, 445), macht kein hehl aus seinen bedenken. Er hatte gehört, dass der fromme Muḥammad b. Aḥmad al-Anṣārī as-Sāḥilī (gest. 754/1353) von Málaga (GAL II, 235; Ibn al-Ḥaṭīb: *Iḥāta* 3, 191-193) den profeten sehe, und fragte ihn, ob das mit den augen oder mit dem herzen geschehe. Sāḥilī erwiderte vieldeutig: Habe ich einen zweifel darüber, ob ich jetzt Ibn al-Ġayyāb (= dich) vor mir sehe und mit ihm spreche? Ibn al-Ġayyāb: Nein. Er: So ist der zustand. Ibn al-Ġayyāb aber sagte sich: Seltsam: Es kann nur ein sehen des herzens sein, aber es überwältigt ihn so, dass er sich die gestalt des profeten in seinen sinnen (*ft l-ḥiṣṣ*) einbildet (*taḥayyala*), denn dass eine substanz an zwei orten zugleich sei (nämlich der profet in seinem grab und auch in Spanien), ist unmöglich (Ibn al-Ḥaṭīb: *Iḥāta* 3, 240-241). Ibn al-Ġayyāb meint damit, Sāḥilī stelle sich bei solchen inneren wahrnehmungen des herzens, weil er dabei wach ist, fälschlich ein wahrnehmen mit den augen vor.

Ein späterer mystiker Qāsim b. Ṣalāḥ ad-dīn al-Ḥānī al-Ḥalabī (gest. 1109/1697) begründet die unmöglichkeit eines äusseren wahrnehmens damit, dass das in der vision wahrgenommene von einem andern, der an der gleichen stelle stehe, ja nicht gesehen werde. Er schreibt: Auch in der reinen wachheit (*al-yaqaḥa aṣ-ṣirfa*, also nicht nur im halbschlaf) sieht man nur mit dem auge des inneren gesichts (*ʿayn al-baṣīra*), auch wenn die augen geöffnet (*maftūḥ*) sind, denn ein anderer, der dabei ist, sieht das ja nicht so (aus Qāsims schrift *As-sayr was-sulūk ilā malik al-mulūk*,¹⁴ bei Sanūsī: *Buġyat al-maqāṣid* 132; GAL II, 344).

So dachten auch einige scheiche Sanūsīs im westen (ib.) und so hatte schon Muḥammad al-Ġazzālī (gest. 505/1111) gedacht, wenn auch ohne bezug auf Mohammed. Ġazzālī behauptet: Alles, was sich an der stätte der einbildung (*ḥayāl*) ereignet und wovon man sich vorstellt (*yutaṣawwaru*), dass es sich an der stätte des fysischen sehens (*ibṣār*) abspiele, ist schau (*mušāhada*), und nur selten wird sich beweislich die unmöglichkeit dartun lassen, etwas da zu schauen, wo

¹⁴ Hrsg.: Zu dieser schrift vgl. auch *Sufism in the 18th Century* 330 f.

man sich einbildungen vorstellt (*Fayṣal* 180). Und mit bezug auf Mohammed: Ein wort des profeten lautet: Wer mich im traum sieht, sieht mich wirklich, denn der satan stellt sich nicht in meiner gestalt dar. Ihn zu sehen – so fährt Ġazzālī fort – heisst nicht, dass die person (*ṣaḥṣ*) aus der *rawḍa* von Medina an den ort des träumers (um einen solchen handelt es sich hier) wandert, sondern heisst nur, dass sein bild (*ṣūra*) im sinnesapparat (*ḥiss*) des träumers vorhanden ist (*Fayṣal* 177). Mit dem sinnesapparat ist hier der vorstellungsapparat gemeint, in dem das, was einmal von den sinnen wahrgenommen worden ist, hängen bleibt und noch vorhanden ist, wenn das ding selbst nicht mehr erreichbar ist (*Fayṣal* 176. Dafür steht in *Iḥyāʿ* 3, 19, pu richtiger *ḥayāl*) [LXXXVI, 543-44], hier, wo es sich um den profeten handelt, den man selbst nie gesehen hat, wohl das bild, das man sich von ihm aus den schilderungen gemacht hat. Mit bezug auf die unbekannte stimme (*bat qōl*) und Ḥaḍīr, nun wieder für die vision: Bei lauterkeit des herzens kann auch die stimme des unbekannt-ten rufers vernommen und ebenso mit den augen (*baṣar*. Das heisst hier mit der inneren sehkraft gegenüber dem inneren gehör für die stimmen) die gestalt (*ṣūra*) des Ḥaḍīr geschaut werden (*yuṣāhad*). Denn dieser nimmt für die mit dem herzen wahrnehmenden (*arbāb al-qulūb*) die verschiedensten gestalten an. In diesem zustand nehmen aber auch die engel für das auge des profeten gestalt an, sei es ihre wirkliche gestalt, sei es ein abbild (*miṭāl*), das bis zu einem gewissen grad ihrer gestalt nahekommmt: Der profet erblickte Gabriel zweimal in seiner wirklichen gestalt... In diesen zuständen der lauterkeit wird auch die kenntnis des inneren der andern möglich. Man nennt das manchmal die erkenntnis durch helllicht (*Iḥyāʿ* 2, 290-291).

Die zuletzt genannte schau wird nur verständlich, wenn man sie im geläuterten herzen lokalisiert. Mögen augen und ohren noch so wach sein, die wahrnehmung der himmlischen stimme, der himmlischen gestalt und der verborgenen gedanken der andern erfolgt im hintergrund der sinnesorgane, im herzen. Nach °Alī ad-Darqāwī (gest. 1328/1911) kommt die *muṣāhada nabawiyya* durch konzentration des denkens und des gedenkens zustande und ist ein zusammentreffen des geistes des sehers mit dem geist des profeten im wachsein (*Maʿsūl* 1, 277) [LXXXVII, 544-45].

Weiter hat Qāsim al-Ḥānī ein solches zusammentreffen in die welt der urbilder verlegt, und zwar genau in der form, wie es diese mystik erheischt, nämlich so, dass man dabei wissenschaften, erkenntnisse, befolgung des gesetzes und ṣūfische qualitäten erlange und im schlimmen fall durch dazwischentreten eines teufels böses und

irrtümliches einhandle. Das stammt aber schon nicht mehr aus der mohammedmystik, sondern aus einer gottesmystik, in der dieses gegenüberreten und hören der göttlichen ansprache nach den *Taʿrifāt* des ʿAbdarrazzāq al-Kāšī (gest. 730/1330) *fahwāniyya* heisst (Sanūsī: *Buġyat al-maqāšid* 133 [LXXXVIII, 545-47]; ʿAbdarrazzāq al-Kāšī: *Iṣṭilāḥāt aṣ-ṣūfiyya* 132; *Rasāʾil-i... Šāh Niʿmatullāh-i Walī-i Kirmānī* 3, 96, mit dem halben vierzeiler:

Fahwāniyatun (so gemessen) ist die ansprache Gottes an uns,
aber im gegenüberreten (*muwāġaha*), dies sage!

Weiter kann zu gunsten des inneren auges angeführt werden, dass auch blinde, deren äusseres auge gar nicht funktionstüchtig war, visionen mit dem profeten gehabt haben sollen. Ein lobdichter Mohammeds auf dem ġabal Zawāwa namens ʿAlī b. Darrār, wohl im 12./18. jahrhundert, soll immer wieder den profeten gesehen haben (*Riḥla wartīlāniyya* 36,1). In Marrakesch fragte man Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Hāšim an-Nāširī aḍ-Ḍarīr (gest. 1333/1915), nachdem er sein augenlicht verloren hatte, ob er sich nicht heilen wolle. Er erwiderte: Jene gesunden augen nützten mir nicht so viel wie diese: ich sehe mit ihnen das antlitz meines profeten (Ibn al-Muwaqqit: *Saʿāda abadiyya* 1, 54). Kennzeichnend auch hier der hinweis auf die fysischen augen, obwohl diese doch gar nicht gemeint sein können. Dass die vision ein zweites, dazukommendes gesicht ist, zeigt sich auch darin, dass es etwa einer “eröffnung” (*fath*) gleichgesetzt oder von einer “eröffnung” eingeleitet wird. Dem seher müssen eben zusätzliche augen aufgehen, damit er sieht. Ein Muḥammad b. Šālīḥ al-Filālī (im 14./20. jahrhundert) betete einmal hinter einem mann, der dinge tat, die das gebet ungültig machten. Da hatte er eine eröffnung, in der er im wachen klar und deutlich den profeten vortreten und vorbeten sah (Sūsī: *Munyat al-mutaṭalliʿīn* 67).

Die am äusseren sehen bei der vision festhalten wollten, halfen sich mit der kategorie des wonders (*karāma*), wogegen kein muslim etwas einwenden und wodurch alles “erklärt” werden konnte, ja was theologen geradezu verlocken musste, sich für das unmögliche einzusetzen. Einer der Sanūsīscheiche namens aš-Šams al-Ḥaḍarī (mir unbekannt) nahm stellung gegen Qāsim al-Ḥānī und pochte auf die notwendigkeit, hier das geschehen eines wonders anzuerkennen. “Nichts steht dem entgegen”, rief er vielsagend, “dass die schleier denen nicht durchbrochen werden, die des sehens nicht würdig sind, obschon sie denen, die dessen würdig sind, durchbrochen werden.” Aber er gibt selbst zu, dass in der vision beides, wie es scheint, abwechselnd, vorkomme. Bei häufiger segenssprechung nehme der geist Mohammeds eine gestalt (vielleicht seine, des profeten, gestalt.

Dafür gäbe es mehrere textnachweise, vgl. etwa Ibn al-^cArabī: *Fuṣūṣ* 87,4/Kofler 38,6) an und der mensch nehme ihn bald (*tāratān*) mit dem äusseren auge (*‘ayn baṣarihī*), bald mit dem inneren auge (*‘ayn baṣīratihī*) wahr. Doch das sehen mit dem inneren auge sei stärker, weil – dies wieder nach einem hier verfehlt gebrauchten klischee, dass sinneswahrnehmungen täuschungen ausgesetzt seien – äusseres sehen manchmal von wahnungen und falschen gedanken beeinträchtigt sei, während das innere sehen, “das sehen mit dem reinen inneren gesicht”, davon unbehelligt bleibe (Sanūsī: *Buḡyat al-maqāṣid* 133).

Der bedeutende mystiker Muḥammad b. ^cAbdalkarīm as-Sammān (hier Sammānī) al-Madanī (gest. 1189/1776) suchte das wunder etwas mundgerechter zu machen und wollte im sinnlichen sehen gewissermassen eine an sich nicht nötige materialisierung von erscheinungen der vorstellungswelt, zur besonderen begnadung (*ikrām*) der erwählten, erkennen. “Diesen ist”, so sagt er, “die welt der vorstellung (*ḥayāl*) in die welt der sinne übergeführt worden.” “Die ändern”, fügt er bei, “nehmen dies nur im traum wahr” (Sanūsī: *Buḡyat al-maqāṣid* 133).¹⁵ Sammān spricht von Gott, nicht von Mohammed, und von übersinnlichen erscheinungen, die für auserwählte bis ins fysische verdichtet würden und die man nun mit den fysischen augen sehen könne.

Suyūṭī (gest. 911/1505) hielt das sehen des profeten mit dem herzen im wachzustand für eine vorstufe der vision mit äusseren augen. Er ist jedoch weit davon entfernt, dieses äussere sehen dem gewöhnlichen sehen anderer gegenstände gleichzustellen. Er nennt es, um diesen unterschied zu verdeutlichen, eine “zustandshafte gesammeltheit, einen *barzaḥ*haften zustand, eine erlebnissache” (*ḡam‘iyya ḥālīyya, ḥāla barzaḥīyya, amr wiḡdānī*), die sich ändern nicht mitteilen lasse. Man erlebe eine zauberische gefangennahme (*uḡḍa*) (*Tanwīr al-halak* 263. Ob *aḡḍa* oder *uḡḍa*, ist mir nicht klar. Das wort kommt mehrfach im sinne von raptus vor bei Denis Gril: *La Risāla de Ṣafī al-dīn ibn Abī l-Manṣūr ibn Zāfir*, arab. 111, *fihrist al-iṣṭilāḥāt aṣ-ṣufīyya*. Weiteres bei Sartain: *Jalāl al-dīn al-Suyūṭī* 1, 208, anm. 68) [LXXXIX, 547-64]. Wäre es in allen teilen gleich wie ein gewöhnliches sehen, sekundiert Muḥammad al-Filālī im 12./18. jahrhundert, so würde man durch das äussere wahrnehmen Mohammeds in die klasse eines profetengenossen aufrücken, nein, ein solches zusammensein gehöre in das kapitel der “durchbrechung der schöpfungsgewohnheiten” (*Taḥrīrāt ar-rā‘īqa* 60a). Suyūṭī lieferte

¹⁵ Hrsg.: Dazu auch *Sufism in the 18th Century* 355.

ausserdem die theologie einer bereits geschehenen auferstehung Mohammeds, in deren gefolgschaft man wohl glauben konnte, ihn bei erscheinen auch äusserlich wahrnehmen zu können (Vgl. verf.: *Eine auferstehung Mohammeds bei Suyūṭī* 20-58/*Bausteine* 2, 797-836/*Essays* 505-47). Für die verteidiger eines sehens mit den fysischen augen muss natürlich auch jede andere wahrnehmung in solchen visionen, also hören, riechen, schmecken usw., fysisch sein. Es soll nicht gelegnet werden, dass die nerven aller denkbaren sinnesempfindungen auch von inneren erlebnissen berührt und die sinneswahrnehmungen zum mitschwingen gebracht werden können, aber unsere schriftsteller behaupten, dass die sinne des visionärs von aussen angerührt würden, entsprechend jener unreflektierten äusserung eines frommen jemeniers namens Abū Ḥarba (gest. 724/1324): Ich habe noch nie den profeten zu hilfe gerufen, ohne antwort zu erhalten und ihn mit meinem augapfel (*bi-ʿaynī š-šahmiyya*) zu erblicken (Šarḡī: *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ* 120; Löfgren: *Arabische Texte* 2, 232,2).

Zu allem unglück, aber begreiflicherweise, unterscheiden die beteiligten und die berichterstatter oft nicht zwischen wachzustand und sehen mit den fysischen augen. Muḥammad b. ʿAlī b. Maḥdī al-Harāwī az-Zamrānī, genannt aṭ-Ṭālib (gest. 964/1557 in Fes), behauptete, sogar Gott mit inneren augen zu sehen, schilderte das aber wie ein erblicken mit den äusseren augen, wodurch er sich die kritik des ʿAbdallāh al-Ḥabṭī zuzog (Ibn ʿAskar: *Dawḥat an-nāšir* 61; zitiert bei Muḥammad al-Maḥdī al-Fāsī – gest. 1109/1698 – : *Mumtiʿ al-asmāʿ fi ḍikr al-Ġazūlī wat-Ṭabbāʿ* 59,2-3. Dasselbst 60-66 eine reihe von zitatn über die frage nach der schau Gottes auf erden). Nicht klar ist, welches wache sehen Suyūṭī meint, wenn er es für eine gottesgnade (*karāma*) hält, den profeten im wachzustand zu sehen, sich mit ihm zu vereinigen und von ihm erkenntnisse und gaben zu empfangen (*Al-iʿlām bi-ḥukm ʿĪsā ʿalayhi s-salām* 163). Und ebenso unklar ist Yāfiʿī (gest. 768/1367), wenn er das wache sehen von toten überhaupt in gleichem sinn einem blossen sehen im traum gegenüberstellt (*Rawḍ ar-rayāhīn* 134) [XC, 564-65].

Aber es gibt auch andere, die innerhalb des wachen sehens zwei verschiedene arten auseinanderhalten: das sehen mit dem herzen und das sehen mit den augen oder gleichbedeutend: das sehen mit den augen des inneren gesichts (*ʿayn baṣīratihī*) und das sehen mit den augen des kopfes (*ʿayn raʿsihī*). Diese beiden sehensweisen stehen auf der skala vom traum zur vision an dem ende, wo das wache sehen eingetragen ist. Ausführlich äussert sich dazu der mystiker von Málaga Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Muḥammad b. Aḥmad b.

°Abdarrahmān al-Anṣārī as-Sāḥilī, bekannt als al-Mu°ammam (gest. 754/1353). In seinem werk *Buġyat as-sālik fī ašraf al-masālik* (GAL II, 265)¹⁶ [XCI, 565-67] unterscheidet er fünf stufen beim sehen des profeten, die sich aus der intensität der vergegenwärtigung des profeten im wachsein ergeben. Wer mühe habe, sich den profeten zu vergegenwärtigen, könne ihn zwar im traum sehen, aber nur selten. Wer sich angelegentlicher mit ihm beschäftige und sich bei der *tašliya* etwas denke, sehe ihn im traum besser, aber nur, soweit er ihn in gedanken vor sich habe. Die dritten brauchten nur einzuschlafen und schon sähen sie ihn. Die vierten seien so weit fortgeschritten, dass sie ihn bei geschlossenen lidern mit dem inneren auge (°*ayn bašīratiḥī*) stets sähen, gerade wenn sie wach seien. Die fünften endlich stünden auf so hoher stufe, dass sie ihn mit dem äusseren auge von angesicht zu angesicht (*bi-°ayn ra°siḥī* °*iyānan*) in der sin-nenwelt schauten. (Ausgezogen bei Tišīti: *Ġayš* 240-242. Auch bei °Ubayda b. Muḥammad aš-Šaġīr... aš-Šinqīti at-Tišīti: *Mīzāb ar-raḥma* 71, mit einem schlussverweis auf “*Al-ġayš al-kabīr!*” Mir ist das verhältnis zwischen den beiden büchern nicht klar) [XCII, 567-74].

Die doppelte möglichkeit, den profeten im wachzustand, mit dem inneren und mit dem äusseren auge zu sehen, erkannte auch aš-Šams al-Ḥaḍarī an, jener lehrer Muḥammad b. °Alī as-Sanūsīs, dessen votum wir eben wiedergegeben haben (373 f.), aber er schreibt dem inneren sehen stärkere wirkung zu, hält es für ungetrübter. Das ist kein widerspruch zu Suyūti, der wie Sāḥilī innerhalb des wachzustandes einen aufstieg vom sehen mit dem herzen zum sehen mit den augen kennt (*Tanwīr al-halak* 262-263). Dieser aufstieg bedeutet nur eine grössere auszeichnung, nicht unbedingt auch einen stärkeren wirkungsgrad. Das paket “sehen mit den augen” + “sehen mit dem herzen” ist auch dem gelehrten al-Ḥasan al-Yūsī (gest. 1102/1691) vertraut. Er stellt es dem paket “traum” + “absenz” im nichtwachsein gegenüber (*Al-muḥāḍarāt* 115-116) [XCIII und XCIIIa, 574-75].

Muḥammad b. °Alī as-Sanūsī teilt die ganze strecke vom traum bis zur wahrnehmung mit den inneren sinnen im wachen, also dem übersinnlichen sehen im wachzustand unter weiterbestand des sinnlichen sehens in drei teile. Das, was man im schlaf sieht, nennt er “traum” (*ru°yā*), das, was man zwischen schlafen und wachen oder im zustand der absenz (*ġaybūba*) sieht, “vision” (*wāqi°ca*) und das, was man im wachzustand und bei präsenz der sinne sieht, “enthüllung” (*kašf*) und erklärt, dass die beiden erstgenannten arten

¹⁶ Hrsg.: Zu dem buch auch Radtke: *Von Iran* 43.

des nichtsinnlichen sehens, also die traumerscheinungen und die wahrnehmungen im zustand zwischen schlafen und wachen, nicht unmittelbar wahr zu sein brauchten, sondern oft der ausdeutung bedürftigen, im gegensatz zu der enthüllung, die aber auch nur durch mystische schulung, pfadbeschreibung, erreicht werde (*Manhal* 83-84/*Salsabīl* 64-66) [XCIV, 575-76].

Es gibt schriftsteller, die in der vision beide arten von wahrnehmung, die mit dem inneren und die mit dem äusseren auge gleichzeitig anerkennen, so der tiğānī Ba[°]qīlī (gest. 1368/1949) (*Ma[°]sūl* 11, 183), und andere. Sie lassen dem leser die wahl, ob er sich unter visionieren ein sehen mit dem herzen oder ein sehen mit den augen vorstellen will. Was heisst sehen im wachzustand in dem *ḥadīṭ* “wer mich im traum (oder schlaf) sieht, wird mich im wachen sehen”? Nach einigen ist es ein sehen mit den augen des kopfes, nach andern mit den augen des herzens (*Ĝayš* 58) [XCV, 576].
 °Ubayda b. Muḥammad aṣ-Ṣağīr b. Anbūğa... aṣ-Šinqīṭī at-Tiṣīṭī (gest. 1284/1867), der bruder des verfassers des *Ĝayš kaḥīl*, sieht hier aber keine schwierigkeit und will nicht nur beides anerkennen, sondern auch ein merkmal zu ihrer unterscheidung gefunden haben. Ein ganz einfaches, aber es ist noch etwas dazu zu sagen. Ibn Anbūğa – so wollen wir den bruder kurz bezeichnen – hält das wache sehen des profeten für ein wahrnehmen in der welt der urbilder oder abbilder (*‘ālam al-miṭāl*), die er aber nicht so, sondern als welt der vorstellung oder einbildung (*ḥayāl*) bezeichnet und als objektiv und unabhängig von der vorstellungstätigkeit des menschen denkt. Von diesen selbständigen vorstellungen seien die subjektiv entstandenen vorstellungen, ob erinnerungen oder erfindungen, zu unterscheiden. Der mensch habe nun, behauptet er kühn, (zwei arten) von augen, dinge in der unabhängigen, objektiven vorstellungswelt wahrzunehmen: das auge der sinne (*‘ayn al-ḥiss*) und das auge der vorstellung (*‘ayn al-ḥayāl*). Vom sehen der materiellen aussenwelt ist nicht die rede. Wenn es nun gelte herauszufinden, ob bei einer wachen wahrnehmung von dingen der objektiven vorstellungswelt das sinnliche oder das innere auge am werke sei, genüge es, die im blick befindlichen dinge aufmerksam zu betrachten. Veränderten sie unter dem blick ihr aussehen, so nehme sie – nach Ibn Anbūğa – das innere auge wahr. Blieben sie gleich, so sehe sie das äussere auge. Im übrigen würden beide, das innere und das äussere auge, von nichts anderem als der vorstellung selber benutzt. Sie steht hinter dem inneren wie hinter dem äusseren wahrnehmen. Er lobt dann überschwenglich die vorstellung (*ḥayāl*), die den menschen vor allen andern geschöpfen auszeichne und nie irre. Wenn sich etwas irre, so

sei es der verstand (*‘aql*) in seinem urteil. Es ist das loblied auf eine fähigkeit des menschen, sich beispielsweise allen ernstes vor Gott vorzukommen, wenn er vor einer *qiblamauer* sitzt. Und an diesem beispiel, das er selber bringt, kann es einem dämmern, warum er auch die fysische wahrnehmung der vorstellungstätigkeit unterstellt. Der gedanke wird der sein, dass man beim betrachten der aussenwelt ja immer auch die begriffe und damit vielleicht sogar die real und konkret gedachten dahinter liegenden urbilder der dinge “wahrnimmt”: stein, baum u. dgl. Man versetzt sich in die vorstellung durch einen akt, der mit der vergleichungspartikel (*adāt at-tašbīh*) “als ob” (*ka’an*) ausgedrückt wird (*Mizāb ar-rahma* 72-73). Wir haben “vorstellung” gesagt, um der objektiven, unabhängig bestehenden bilderwelt einigermassen gerecht zu werden. Für die subjektive produktion wäre “einbildung” vielleicht das bessere wort. Für die behauptung, dass man mit dem auge der sinne auch jene selbständige bilderwelt wahrnehme, bleibt uns Ibn Anbūḡa den beweis schuldig, soweit darunter nicht eben die begriffe oder urbilder zu verstehen sind, die eben bei der wahrnehmung äusserer gegenstände mit einfließen. Vielleicht wollte er aber nichts anderes als die weitverbreitete lehre von der vision mit den fysischen augen mitberücksichtigen und die beiden möglichkeiten, dass sich die so vorgestellten gegenstände bei der betrachtung verändern oder unverändert erhalten, erklären. Vielleicht dachte er an Sammāns behauptung, dass für auserwählte “die welt der vorstellung (*ḥayāl*) in die welt der sinne übergeführt” werde (hiervorn 375). Der beweis für visionen mittels des fysischen auges wird aber nicht erbracht.

Näher an die wirklichkeit des möglichen heran rückten denker, die imstande waren, übertreibungen der hagiografie und theologie zu opfern, allen voran Muḥammad al-Ġazzālī (gest. 505/1111). Er war verschrien als leugner einer wirklichen begegnung mit dem verstorbenen profeten. Er liess eine begegnung nicht einmal mit dessen geist, sondern nur mit einem bild seines geistes zu. Dieses bild könne dem aussehen des profeten sehr nahe kommen, könne sich von ihm aber auch sehr weit entfernen und ausserdem durch die trübungen der wahrnehmenden seele verzerrt sein. Es könne sich sogar zu einem blossen sinnbild reduzieren, das jegliche äusseren gleichheiten vermissen lasse und den profeten nur noch “bedeute”, wie das bei einer erscheinung Gottes, der ja durch nichts ähnliches dargestellt werden könne, immer der fall sei. Ġazzālī scheint solche bilder des profeten für etwas selbständiges zu halten, was zwischen ihm und dem wahrnehmenden schwebt und vielleicht, wie andere sagen würden, der welt der urbilder oder bilder angehört. Das auge, mit

dem es wahrgenommen wird, versetzt er ins herz und das bild in die feinstofflichere überwelt (*malakūt*) hinter und über der sinnenwelt (Vgl. *Ihyā'* 2, 290-291; 4, 488-490 [XCVI, 577-79]. Teilübersetzungen A. Wensinck: *La pensée de Ghazzālī* 86-88; verf.: *Die Welt der Urbilder bei Ali Hamadani* († 1385) 133-136; Gazzālī: *Kīmiyāy-i sa'ādat* 22-25; D.B. Macdonald: *The Religious Attitude* 80-83; V. Lagardère: *À propos d'un chapitre du Naḥj wa-l-taswiya* 61-86).

Muḥammad Haqqī an-Nāzilī (gest. 1301/1884): *Ḥazīnat al-asrār al-kubrā* 175/270 [XCVII, 579-80] fasst die ansicht Gazzālīs folgendermassen zusammen: Gemeint ist nicht, dass man den leib des profeten sieht, sondern nur ein bild (*miṭāl*). Dieses bild ist ein werkzeug, durch das der sinn (*ma'nā*) sich ausdrückt, der er selbst ist. Gazzālī schreibt: Und das werkzeug ist bald wirklichkeitsmässig (d.h. direkt), teils einbildungshaft (*ḥayāliyya*). Die person (*nafs*) ist anders als das eingebildete (*muḥayyal*) bild. Die form (*ṣakl*), die man sieht, ist nicht der geist des erkorenen und auch nicht dessen äussere person (*ṣaḥṣ*), sondern genau besehen ein bild (*miṭāl*). Er schreibt: Gleich verhält es sich bei einem, der Gott im traum sieht, denn Gottes wesen (oder person, *dāt*) ist über formen und gestalten erhaben, aber seine bekanntmachung geht zum menschen über ein sinnliches bild wie licht und dergleichen, und insofern dieses bild als mittel der bekanntmachung wahr ist, kann der träumer sagen: Ich sah Gott im traum, womit er nicht meint: Ich sah das wesen (oder die person) Gottes selbst, wie man es über anderes sagt. Der *ḥadīṭ* des Zuhrī bestätigt dies, der da lautet: Mein herr kam zu mir in der schönsten gestalt und fragte: Mohammed, weisst du, worüber der höchste rat streitet? So im *ṣarḥ al-Ġāmi'* *aṣ-ṣaġīr*.

Um solche visionen zu haben, muss sich der mensch zu einem sauberen inneren erziehen und sich gegen die äusseren eindrücke und niedrigeren seelenregungen abschirmen lernen. Gazzālī gibt zu, dass das innere wahrnehmen am leichtesten in grösserer entfernung vom wachsein, im traum, vor sich geht, erinnert auch an das profetenwort, dass der gute traum der 46. teil der profetie sei (*Ihyā'* 4, 488), setzt aber mit der offenbarung des profeten erst die eingebung (*ilhām*) des heiligen, nicht schon dessen träume, in parallele (*Ihyā'* 3, 17-18).

Gazzālīs behauptung, dass man Mohammed nicht wirklich sehen könne, erregte das missfallen vieler, darunter auch eines Ṭāhir b. Aḥmad oder Aḥmad b. Ṭāhir al-Qazwīnī. Dieser erklärte frank und frei, er verstehe nicht, was Gazzālī damit meine, wenn er die unmöglichkeit, Gott abzubilden, auf Mohammed übertrage (*Sirāġ al-ʿuqūl*

fī minhāğ al-uṣūl, kap. 22, faṣl 3; Bārīzī, Sprenger 127b, 59b; GAL S II, 978. Der verfassersname ist unklar, seine zeit auch. Da ihn Bārīzī – gest. 738/1338 – zitiert, wird er im 7./13. jahrhundert gelebt haben.¹⁷ Traumgesichte Gottes werden im allgemeinen für möglich gehalten. Sie sind keine abbildungen, sondern “sinnbilder” von Gott. Kadi °Iyād bei Ibn al-Ḥāğğ: *Mudḥal* 4, 290) [XCVIII, 580-586].

Ibn al-°Arabī (gest. 638/1240) erkannte den *ḥadīṭ* “wer mich im traum sieht, sieht mich im wachen, denn der satan hüllt sich nicht in meine gestalt” an, hielt Mohammeds traumerscheinung aber für dessen geist, der die gestalt seines früheren körpers annehme (*Fuṣūṣ* 86-87/Kofler 37-38. Der dort vorkommende araber heisst Baqī b. Maḥlad).

In einem offensichtlich erfundenen traum, den ein mir unbekannter Abū Ğa°far Muḥammad b. °Abdallāh al-Qā°inī as-Sulamī al-Ḥāfiṣ im jahr 386/996 auf seiner pilgerfahrt in einer abgelegenen moschee auf einem berg gehabt haben soll, wird diese auffassung dem profeten selbst in den mund gelegt. In diesem traum sagt Qā°inī zu Mohammed: Darf ich etwas fragen? Der profet bejaht. Qā°inī: Ich weiss, ich schlafe und das ist ein traum. Nun überliefert aber Hišām b. Ḥassān von Muḥammad b. Sīrīn von Abū Hurayra, dass du gesagt habest: “Wer mich im traum sieht, sieht mich im wachen, denn der satan hüllt sich nicht in meine gestalt.” Ist das ein echter *ḥadīṭ* und hast du das gesagt? Es ist kein flecken in der gewährsmännerkette. Profet: Ja, ich sagte das. Ich: Sehe ich die gestalt des gottgesandten, in der er war, oder eine andere, ihr ähnliche gestalt? Profet: Eine andere, ihr ähnliche gestalt! Ich: Und deine gestalt, in der du in Medina warst, ist die unter der erde? Profet: Ja. Ich: Der geist, der in dieser gestalt hier (im traum jetzt mir gegenüber) sitzt, ist das der gleiche, der in jener gestalt in Medina unter der erde ist? Profet: Ja. (Bārīzī, Sprenger 127b, 78a). Qā°inī ist also wie Ibn al-°Arabī der ansicht, dass die traumerscheinung Mohammeds sein geist ist, der sich die gestalt seines ehemaligen körpers gibt, der jetzt in seinem grab in Medina liegt.

Qāsim al-Ḥānī (gest. 1109/1697), der betonte, dass man auch in der reinen wachheit (*yaqaḏa sirfa*) mit den inneren augen sehe, während die äusseren offen seien (hiervorn 372), hielt zur erzeugung einer wahrnehmung des “geistwesens des profeten” einen wachheitsverlust (*duḥūl*) für unerlässlich. Die mystiker meinten zwar, sagt er, sie seien dabei wach. In wirklichkeit aber befänden sie sich irgendwo auf der strecke zwischen dem wachen und dem

¹⁷ Hrsg.: Dazu Meier: *Eine Auferstehung* 46 f./Bausteine 2, 823 f./Essays 533-535.

mittelzustand zwischen wachen und schlafen, also zwar in einem zwischenzustand zwischen schlafen und wachen, jedoch näher beim wachen. Er nennt diesen zustand “die mündliche unterhaltung” (*mušāfaha*), wahrscheinlich weil er die gespräche mit dem profeten auf dieser stufe ansiedelt. Es ist offensichtlich die entsprechung zur *fahwāniyya* in der gottesmystik (hiervorn 374). Qāsim al-Ḥānī rechnet aber auch noch den besagten mittelzustand zwischen schlafen und wachen, der bereits näher am schlafen liegt als die *mušāfaha*, insofern zum wachsein, als der mystiker sich dabei seiner halbwachheit bewusst sei. Wäre er das nicht, so würde er träumen, nicht visionieren. Er nennt nach alter tradition das wahrnehmen in beidem, im halbschlaf und zwischen halbschlaf und wachen, *wāqiʿa* “wachgesicht” oder “vision” und setzt die welt der vorstellungen (*ḥayāl*), in die er dabei eintrete, der welt der urbilder (*ʿālam al-miṭāl*) gleich (Sanūsī: *Buḡyat al-maqāṣid* 132). Der visionär nimmt also auch bei ihm nicht den profeten selbst, sondern nur ein bild von ihm wahr.

Entfernen wir uns auf der skala noch etwas weiter vom wachen, so geraten wir in die zone des paketes von “absenz” (*ḡayba*) und traum (*ruʿyā, manām*), wie es Yūsī sieht (hiervorn 377). Mit dieser absenz ist natürlich kein black-out gemeint, in dem jedes bewusstsein er stirbt, sondern eine abwesenheit von sinnesempfindungen wie im traum, aber im unterschied zu diesem durch einen plötzlichen sturz aus dem wachbewusstsein, freilich nicht in bewusstlosigkeit, sondern in ein traumbewusstsein. Sanūsī rechnet die absenz aber noch zum zustande zwischen wachen und schlafen und die wahrnehmungen in der absenz zu den visionen (*wāqiʿa*, pl. *waqāʿiʿ*) (*Salsabīl* 64/*Manhal* 83), die nach ihm nicht unmittelbar wahr zu sein brauchen, sondern unter umständen wie träume umgedeutet werden müssen. Verfechter der these, dass die heiligen den profeten im wachsein wahrzunehmen vermöchten, glaubten diese gegen den einwand in schutz nehmen zu müssen, dass sie absenz mit wachen verwechselt hätten (Sanūsī: *Buḡyat al-maqāṣid* 133; Tišīti: *Ḡayš* 61) [XCIX, 587].

Traumtheorien seien hier nicht weiter besprochen. Was Ḡazzālī zu der wahrnehmbarkeit des profeten im visionieren dargelegt hat, gilt auch für den traum (hiervorn 378 f.). Die lehre ʿAlī-i Hamadānīs (gest. 786/1385) ist in verfasser: *Die Welt der Urbilder* 115-172 übersetzt. Beide stimmen darin überein, dass in einer höheren welt alle einzelheiten von Gottes plänen in irgend einer form, theologisch auf der Wohlverwahrten Tafel, “verzeichnet” seien und von einem menschen, der die inneren augen dafür habe, schon vor der zeit ihrer

verwirklichung wahrgenommen werden könnten. Es geht dabei vor allem um zukunftsträume. Für Hamadānī ist der schirm, auf dem sie für den menschen sichtbar werden, die "welt der urbilder". Ġazzālī spricht gern von einem spiegel, in dem diese zeichen und vorzeichen, sozusagen an einem inneren himmel erschienen, und von einem zweiten spiegel, im menschlichen herzen, in dem sich, wenn es rein genug sei, diese spiegelbilder widerspiegelten.

Nicht alles von diesen anschauungen hat sich gehalten, aber geblieben ist besonders gern der spiegel. Bei dem mohammedmystiker °Abdal°azīz ad-Dabbāġ (gest. 1132/1719) ist er zu dem licht des profeten geworden, das durch alle dinge der welt hindurchgehe, da es ein kosmologisches licht sei, und in dem die person (*dāt*) Mohammeds sich zeige. Darum könnten menschen in der ganzen welt, sofern ihnen nur der blick dafür geöffnet sei, das bild zur gleichen zeit wahrnehmen. Nur wenigen sei es beschieden, den profeten selbst zu sehen, unter den nichtsehern nur denen, zu welchen er selbst auf besuch komme (*Ibrīz* 101-102. Wiederholt bei al-Ĥāġġ °Umar: *Rimāḥ* 1, 203) [C, 587-89] – letzteres ein zugeständnis an die theologie vom weiterleben und von der beweglichkeit Mohammeds nach seinem tod, wie sie insbesondere Suyūṭī entwickelt hat. Dabbāġ erklärt nicht, warum Mohammed dem einen so, dem andern anders erscheint, mit dem einen so, mit dem andern anders redet. Grundsätzlich richtig erkennt er darin subjektive ursachen, die beim träumer lägen, bleibt dann aber in einer theorie verschiedener grade von finsternissen, denen dieser verfallen sei, stecken. Er gibt selber zu, nichts von traumdeutung zu verstehen, und schwieg sich seinem schüler Lamaṭī gegenüber beharrlich aus. Im übrigen betrachtet er auch die figuren der früheren profeten als bilder Mohammeds – dies wieder vom gesichtspunkt des kosmologischen versus propheta aus gesehen (*Ibrīz* 102).

Ṭāhir al-Qazwīnī ist für den spiegel, hält aber die frage, ob das wirklichkeit oder bild sei, für bedeutungslos, denn ein spiegel habe an sich schon eine "farbe", wie er sagt, und ein ding könne nicht zwei farben am gleichen ort haben, der spiegel also das ihm gegenüberliegende ding nicht selbst enthalten, sondern es nur zeigen und damit die wirklichkeit wiedergeben. "Diese erklärung", fügt er hinzu, "hat, glaube ich, noch niemand vorgebracht" (*Sirāġ al-°uqūl*, kap. 28, faṣl 3). Auch von ihm stammt der hinweis auf die urtümliche ansicht, dass die seele oder der geist des träumenden den körper verlasse und die dinge und szenen, die er träumt, aufsuche. Man berief sich dafür, wie er berichtet, auf sure 39,42: "Gott nimmt die seelen bei ihrem tod zu sich". Einige wollen solche seelen auf

frischer tat ertappt haben. So sollen zwei etwas wie eine lampe aus der nase eines schlafenden haben austreten, in eine nahe höhle gehen und wieder zurückkommen sehen, worauf der träumer kundgegeben habe, es habe ihm geträumt, dass ein schatz in dieser höhle liege. Sie hätten diesen schatz dort dann auch gefunden. Man habe zur erklärung des traumerlebens den geist des menschen auch mit einer garnrolle verglichen, die sich weit abspulen und dann wieder aufrollen lasse (Qazwīnī: *Sirāğ al-^cuqūl*, kap. 22, faşl 1. Das wort für garnrolle ist *šahraq*, hier *šahraqat al-ğazl*, bei Freytag falsch *šahraf*) [CI, 589-92]. Wir haben damit die reihe der möglichkeiten, mit Mohammed mehr oder weniger direkt in verbinding zu treten, vom einen ende zum andern, vom wachzustand zum traum, abgeschritten. Fast alles, was über die vision erdacht und gesagt worden ist, gilt auch für den traum, und umgekehrt. Selbst entrückungen, die der träumer erlebt, glaubt auch der visionär erleben zu können.

Für alle theoretiker besteht zwischen dem traumgesicht und der vision ein rangunterschied. Die vision gilt schon an sich als besondere gnade, als wunder (*karāma*), der traum nicht. Bei betrachtern wie Ibn al-^cArabī, die die visionäre *mušāfaha* mit Mohammed auf die gleiche stufe wie einen besuch bei ihm zu seinen lebzeiten stellen, vergrößert sich der abstand ins unvergleichliche: ein visionär, der den profeten im wachen sieht und mit ihm spricht, rückt in ihren augen in den rang eines profetengenossen auf, ein träumer nicht (*Futūhāt*, kap. 313. Zitiert bei Sanūsī: *Īqāz al-wasnān* 110-111). Der namhafte ägyptische mohammedmystiker Ibrāhīm b. ^cAlī al-Matbūlī (gest. 877/1472. So *Ḍaw^c lāmi^c* 1, 86,4-5; Ša^crānī: *Ṭabaqāt* 2, 87,5, gibt an: nach 880/1475) soll zunächst den profeten oft im traum gesehen haben. Seine mutter habe ihm gesagt, ein mann sei erst, wer mit ihm im wachen zusammenkomme, und als es so weit war, und er den profeten in seinen angelegenheiten um rat zu fragen in der lage war, soll sie ihm bestätigt haben, jetzt habe er den standplatz des mannestums (*ruğūliyya*) betreten (*Ṭabaqāt* 2, 83, unten).

Vielleicht lohnt es sich, am schluss noch zwei gegenteilige meinungen über das ziel des mohammedmystikers nebeneinanderzustellen. Die eine ist die von Tiğānīs lehrer in Medina, Muḥammad b. ^cAbdalkarīm as-Sammān (gest. 1189/1776), die andere die von Tiğānīs enkelschüler Muḥammad al-^cArabī (b.) as-Sā^ciḥ aš-Šarqī (gest. 1309/1892), der seinerseits von dem mauretanier ^cUbayda b. Muḥammad aš-Şağīr Ibn Anbūğa aš-Şinqīṭī at-Tiṣīṭī (gest. 1284/1867) abhängig ist (Vgl. dessen *Mizāb ar-raḥma* 69-73 und *Ğayš kafl* 240-242, wo weiter zurück auf Sāhilī verwiesen wird). Sie äussern sich beide zum gleichen thema, nämlich zu der art, wie sich

der mystiker oder novize im wachen die gestalt des profeten vergegenwärtigen kann oder soll und was dabei herauskommt.

Sammān schreibt: Man vergegenwärtige sich Mohammed in dem bild, das man von ihm aus der literatur kenne. Oder, falls man dazu nicht imstand sei, in der gestalt, in der man ihn einmal im traum gesehen habe. Oder, falls auch das nicht möglich sei, sehe man sich sozusagen demütig und verehrungsvoll vor ihm sitzen, wobei man sich ihn mit den gleichen eigenschaften wie Gott vorstelle. Gott sei ja etwa das gleiche, nur unendlich viel grösser, hinter ihm. Die zweite art sei die, dass man umgekehrt mit der vergegenwärtigung der unermesslichen eigenschaften Gottes beginne. Oder mit der vorstellung, dass Mohammed der universalgeist sei, der gerade auf der grenze zwischen Gott und der welt stehe, koranisch ausgedrückt "zwei bogenlängen oder näher" von Gott entfernt sei und eine schranke (*barzāh*) bilde zwischen der göttlichkeit und der geschöpflichkeit, also unter Gott, aber über den geschöpfen stehe. Ob man nach der ersten oder der zweiten methode vorgehe, die mohammedidee (*al-ḥaqīqa al-muḥammadiyya*) könne sowohl in der welt der körper als auch in der welt der geister oder darüber hinaus in der welt des geistigen schlechthin (*ma^cnā*) erscheinen. Je nach ihrem erscheinungsort verändere sich ihre form. Die oberste sei gekennzeichnet durch Mohammeds heiligen satz: "Ich habe mit Gott einen nu (*waqt*), in dem mich kein nahgestellter engel und kein ausgesandter profet mehr fasst (*yasa^cu*)!" Es komme nun darauf an, womöglich Mohammed bei sich oder sich bei ihm in der nähe zu behalten, was man eben durch ständige vergegenwärtigung und ständige segenssprechung zustandebringe. Auf diese weise könne man die stufe eines profetengenossen (*darağat aṣ-ṣaḥāba*) erreichen, also mit ihm reden und von ihm angesprochen werden. Man könne ihn anderseits aber auch als die ganze innere fülle der welt und als reines licht erfahren und darin entwerden. Man erlebe dann, dass alles aus diesem licht entstanden sei und entstehe und dass auch die segenssprechung über den profeten von ihm selbst ausgehe und das, was sich aus dem menschen ihm zuwende, eben dieses im eigenen innern verborgene geheimnis sei (*Rimāḥ* 1, 225-228). – Ich habe resümiert und gekürzt. Das tue ich auch im folgenden:

Šarqī schreibt: Man vergegenwärtige sich unter vielen segensprechungen und grüssen Mohammed, indem man sich vorstelle, dass man vor ihm sitze. Noch besser stelle man sich ihn so vor, wie man ihn aus der literatur kenne. Wenn man dazu nicht imstande sei, solle man sich eine lichtgestalt von ungeheurer schönheit vorstellen und zwar so lange, bis einem auch die segenssprechung im herzen

als ein licht erscheine, wenn man an ihn denke, und der profet selber sich einem im geist (*dihn*) einpräge (*intibā*⁶). Weiter sollte sich das bild dann bei der segenssprechung noch in die augen der inneren sehkraft (*başīra*) und hierauf, jedesmal wenn man im schlaf oder im wachen hinblicke, auch noch in den augen des herzens einprägen. Von da aus gehe die einprägung schliesslich in das sehen im wachen von angesicht zu angesicht über. Hier gebe es dann zweierlei leute: Die einen sähen im wachzustand Mohammeds geist, der sich in seiner leiblichen gestalt zeige. Die andern sähen den profeten ganz wirklich (*ḥaqīqat dātih*) und so, wie wenn er im leben bei ihnen wäre. Diese hätten den höchsten rang im sehen des profeten (Šarqī: *Buğya* 79-80).

Gleich sind in diesen beiden texten die beiden möglichkeiten, sich den profeten entweder als konkrete person oder als ideelle, kosmische grösse vorzustellen. Er stehe zwischen zwei welten und gehöre auch beiden an, Sammān hebt diese janusköpfigkeit Mohammeds hervor. Beide schriftsteller stimmen dann noch darin überein, dass der mensch sich Mohammed in dieser und in jener welt schon hier anzuschliessen vermöge, und zwar mit hilfe ständiger vergegenwärtigung und ständiger segenssprechung über ihn. Aber sie gehen in folgendem auseinander: Bei Sammān nimmt den höchsten rang, auch wenn er das nicht ausdrücklich so sagt, der ein, der sich dem zug des lichts in sich und von oben ergebe und schliesslich in der mohammedidee entwerde. Nach Šarqī dagegen gewinnt die palme der, der sein vorstellungsbild von Mohammed von innen nach aussen presse und schliesslich nicht nur Mohammeds geist in leiblicher gestalt, sondern sogar den profeten selbst, wie er lebte und lebte, vor sich sehe.

15. ERKENNUNGSMERKMALE MOHAMMEDS

Auf allen genannten inneren zugängen zum profeten erhob sich die frage, woran sein erscheinungsbild zu identifizieren sei. Wer träumt, weiss, dass einem ein und dieselbe person in dieser und in jener gestalt begegnen kann, bald mit dieser, bald mit jener eigentümlichkeit ausgestattet ist, ohne dass ein zweifel über ihre identität bestünde. Dies wird auch bei vielen oder den meisten träumern und visionären, die den profeten vor sich zu haben glaubten, der fall gewesen sein, auch wenn sie den profeten nie gesehen hatten, und ein unechtes profetenwort scheint dem rechnung tragen zu wollen: Wer mich im traum sieht, sieht mich wirklich, denn ich kann in allen gestalten erscheinen (*Riḥla ʿayyāšiyya* 1, 30) [CII, 592-604]. Aber die theologie – und die beteiligten waren meist in irgend einer weise mit ihr bekannt – wollte richtlinien geben.

Man verlangte übereinstimmung im aussehen. Die islamische überlieferung gab anhaltspunkte genug, dies zu prüfen. In der *sīra* werden genaue beschreibungen Mohammeds geliefert, die nicht nur ein robotbild, sondern eine zeichnung bis ins einzelne ermöglichen. (Ich verweise auf Ibn Saʿd: *Ṭabaqāt* 2, 120 ff.; Kadi ʿIyād: *Šifā* 1, 82-85; Nawawī: *Tahḏīb al-asmāʾ wal-luġāt* 1, 25-26; Bārīzī, Sprenger 127a, 102a-b; Ibn ul-Karbalāʾī: *Rawḍat ul-ġinān* 172-173, usw. usw.). Dazu treten die vielen lobgedichte auf den profeten, die diese schilderungen wiederholen. (Ein spätes von Muḥammad b. ʿAlī b. Muṣṭafā al-Ġamālī al-Ḥanafī al-Ḥalabī – gest. 1173/1760 – konzentriert sich ganz auf die äusseren merkmale des profeten, bei Murādi: *Silk* 4, 71-72). Auf zierblättern, die im zimmer aufgehängt werden können, werden die schönsten inneren und äusseren eigenschaften des profeten zusammengestellt und jedem leser immer wieder vergegenwärtigt; das sind die *ḥilyas* (A. Schimmel: *Und Muhammad ist Sein Prophet* 33).

Aber Mohammed hatte sich wie jeder mensch im laufe der jahre verändert. Einige verstanden unter seiner wahren gestalt sein aussehen beim tod, wobei seine genau zwanzig grauen haare erkennbar sein müssten (*Riḥla ʿayyāšiyya* 1, 30). Andere liessen ausdrücklich alle lebensalter gelten (ib. 1, 34). Ibn Sīrīn (gest. 110/728) forderte jeden, der den profeten im traum gesehen haben wollte, auf, ihn zu beschreiben. Entsprach das bild nicht dem, was er wusste, so erkannte er seine behauptung nicht an (ib. 1, 30; 31). Mohammed soll von

seinem cousin Ğa[°]far gesagt haben, dass er ihm im aussehen und im charakter am meisten gleiche (Abū n-Nağīb as-Suhrawardī: *Ādāb al-murīdīn*, § 30; M. Lings: *A Moslem Saint* 95). Sodann glich ihm sein enkel Ḥasan, jedenfalls im gesicht oder im ganzen oberteil seines körpers (Balādurī: *Ansāb al-ašrāf* 5, 5; *Šifā* 608). Träumer, die über Mohammed auskunft geben sollten, konnten sich daran orientieren. Einer, der Mohammed beschreiben sollte, dachte einfach an Ḥasan, und Ibn [°]Abbās (gest. 68/687-88) fiel darauf herein (*Rihla [°]ayyāšīyya* 1, 30). Ḥusayn, Ḥasans jüngerer bruder, glich seinem grossvater mehr in der untern hälfte bis zu den füssen (Balādurī: *Ansāb* 5, 5, anm. 2; Strothmann: *Staatsrecht der Zaiditen* 73). Die ähnlichkeit in Ḥasans stamm schlug deutlich wieder bei seinem enkel Ibrāhīm b. al-Ḥasan b. al-Ḥasan (gest. 145/762) durch – be-greiflich, da er auch von der mutter her ein abkömmling des profeten war (Abū l-Farağ al-Išbahānī: *Maqātil aṭ-ṭālibiyyīn* 187). Ihr vater Ḥusayn hatte ihm seine tochter Fāṭima zur frau gegeben, die selber wieder ihrer grossmutter Fāṭima, der tochter des profeten, am mei-sten geglichen hatte (Šabrawī: *Ithāf* 48). Ein späterer [°]alide, Yaḥyā b. al-Qāsim (gest. 263/877), der in Kairo begraben ist, trägt den na-men Sidi Schebih, weil er dem profeten geglichen haben soll (van Berchem: *Matériaux* 1, 1903, nr. 7-8). Er hatte sogar ein siegel zwi-schen den schultern wie der profet, und wenn ihn die leute das bad betreten sahen, sprachen sie vielfach den segnen über Mohammed (Saḥāwī: *Tuḥfat al-aḥbāb* 222). Zu diesem stellt sich ein Abū [°]Abdallāh Muḥammad b. Aḥmad al-Maqdisī al-[°]Uṭmānī ad-Dībāğī (gest. 529/1134), der mütterlicherseits [°]alide war. “Der brokat seines gesichts (daher sein name Dībāğ) glich dem brokat des gesichts des profeten”, heisst es. Er hiess “namensvetter des profeten” (*samiyy an-nabī*) und “sein abbild” (*šabīhuh*) (Muğīr ad-dīn al-Ḥanbalī: *Uns ḡalīl* 1, 301). Als der kalif Mu[°]āwiya erfuhr, dass Kābis b. Rabī[°]a dem profeten gleiche, und ihn dann eintreten sah, erhob er sich, ging ihm entgegen, küsste ihn zwischen die augen und belehnte ihn mit Murgāb wegen seiner ähnlichkeit mit dem profeten (*Šifā* 2, 610; Bārizī, Sprenger 127a, 91a, unten).

In der legendären geschichte der mittelasatischen heiligendynastie der ḥwāğagān sieht Maḥdūm-i A[°]zam (10./16. jahrhundert), seinen sohn Ishāq, dessen äusseres ganz und gar dem profeten gleicht, im traum den profeten immer in gestalt seines sohnes und steht jedesmal vor seinem sohn auf, wenn er ihn sieht. Ein frommer von Ürgenğ geriet einmal beim lesen eines buches über Mohammed in verzückung und sah diesen, wie von allen seiten licht seinem hals zuströmte. Aus der vision erwacht, erblickte er Ishāq vor sich,

gleichermassen von licht umflossen. Ishāq bemerkte, als er sein erstaunen sah, es sei nicht wunderbar, wenn kinder ihrem ahn glichen (M. Hartmann: *Der islamische Orient* 200-201).

Die vorstellungen, die sich die muslimen von ihrem profeten machten, werden sich nicht alle gedeckt, aber in den hauptzügen wohl doch übereingestimmt haben. In den träumen macht sich dieses kulturelle erbe bemerkbar. Ein Yazīd al-Fārisī erzählte Ibn ʿAbbās (gest. 68/687-88), als dieser gouverneur von Basra war, er habe im traum den profeten gesehen. Es sei ein mittelgrosser mann mit brauner, zum weissen hingehenden hautfarbe, schönen vorderzähnen, schwarzen augen, schönen formen um das gesicht und einem vollbart, der von schläfe zu schläfe reichte und fast den ganzen obersten teil der brust bedeckte. Ibn ʿAbbās, Mohammeds cousin, lobte diese schilderung mit den worten: Wenn du ihn im wachzustand gesehen hättest, könntest du ihn nicht besser beschreiben (Ibn Saʿd: *Tabaqāt* 1, 2, 125,16-24. Erwähnt von Fahd: *La divination arabe* 292).

Als der schon erwähnte (hiervorn 381) Abū Ğaʿfar Muḥammad b. ʿAbdallāh al-Qāʿinī as-Sulamī al-Ḥāfiẓ 386/996 auf der pilgerfahrt in einer abgelegenen moschee im traum den profeten sah, glaubte er zuerst, einen gelehrten vor sich zu haben. Er setzte sich nahe an ihn heran und betrachtete ihn. Siehe – so berichtet er – er hatte eine braune haut und einen dichten bart. Seine gesichtsseiten waren weisslich und seine lippen etwas dicklich. Ich sagte mir: So sieht der gesandte Gottes aus. Ich senkte den kopf, hob ihn wieder und kam zu der überzeugung, dass er der profet sein müsse. Ich fragte bescheiden und ehrfurchtsvoll: Bist du der gesandte Gottes? Er antwortete: Ja. Qāʿinī erzählt ihm nun, dass er schon als kleiner knabe im traum von ihm emporgehoben und aufgefordert worden sei, seinen spuren zu folgen, dass er *ḥadīṭ*wissenschaft betrieben und ihn, Mohammed, immer wieder auch im traum gesehen habe, aber seit zwei jahren nicht mehr. Es folgt ein gelehrtes gespräch über die streitfragen der islamischen theologie (Bārīzī, Sprenger 127b, 77a-79b. Unsere stelle 77b). Die darstellung lässt vermuten, dass der traum erfunden ist, um aus dem mund Mohammeds theologische urteile zum besten zu geben. Das schwächt aber die wahrheit nicht ab, sondern bestätigt, dass sich die träumer für das bild Mohammeds an der literarischen erinnerung orientierten. Dem bekannten algerischen frommen ʿAbdarrahmān b. Muḥammad b. Maḥlūf at-Taʿālībī (gest. 875/1470) wird nachgerühmt, dass er den profeten mehrfach genau so “gesehen” habe, wie er in den büchern beschrieben sei, sowohl dem charakter als auch der körperlichkeit nach (*Nayl al-ibtihāğ* 174-175).

Für Abraham, Moses und Jesus hatte Mohammed selbst ein klischee in die welt gesetzt, nach dem sie sich der muslim vorstellen konnte (Muslim: *Ṣaḥīḥ*, imān 271-272, bd. 1, 153-154; *Ṣifā* 189).

An besonderen kennzeichen, die die gewissheit des träumers oder visionärs erhärteten, wird etwa der gebrochene zahn erwähnt, den man aber nur gewahr werden konnte, wenn der profet lächelte (Bārīzī, Sprenger 127b, 88b), ebenso das "siegel der profetie" zwischen seinen schultern, wenn er sich umdrehte. Eine gewisse sicherheit gewährte auch die allfällige begleitung eines oder eines teils oder aller vier rechtläubigen kalifen. Unbezweifelbar schien den träumern die identität, wenn sich Mohammed selbst vorstellte. Im traum des Qā'inī antwortet er auf die frage, ob er der gesandte Gottes sei, mit dem vollen namen: Ja, ich bin der gesandte des herrn der menschen, ich bin Muḥammad b. °Abdallāh b. °Abdalmuṭṭalib (Bārīzī, Sprenger 127b, 77b,14). Einem diener des Aḥmad at-Tiḡānī stellte sich der profet im traum jeweils mit den worten vor: Ich bin Muḥammad b. °Abdallāh, der gesandte Gottes (Ṣarqī: *Buḡya* 378,-2/Sukayriḡ: *Kaṣf al-ḥiḡāb* 217,9). Einen andern schüler Tiḡānīs führt jeweils ein mann zum profeten, sagte: Das ist der gesandte Gottes, und dieser stellte sich vor: Ich bin Mohammed. In einem dieser träume erkennt ihn der träumer noch am siegel auf dem rücken (Sukayriḡ 454). Sukayriḡs vater pflegte jede nacht auf den montag und den freitag mit andern zusammen in einer ihm benachbarten moschee die *Dalā'il al-ḥayrāt* zu lesen. Einmal blieb er zu hause und las die *Dalā'il* dort, während seine freunde in der moschee das gleiche taten. Er wurde vom schlaf übermannt. Einer seiner freunde holte ihn im traum in die moschee und zeigte ihm Mohammed, der eben mit Abū Bakr eintrat. Sukayriḡs vater bekannte ihm untertänigst seinen wunsch, das siegel zwischen seinen schultern zu sehen. Abū Bakr wollte ihn wegweisen. Doch Mohammed sagte: Lass ihn! und entblösste sich den rücken. Das siegel sah aus wie eine hand mit den fingern nach unten, nicht gespreizt, an ihrem ende das rote siegel, das sich drehte. Der träumer küsste es und drückte seine augen darauf, bis der profet sagte: Genug jetzt! Und im fortgehen beglückwünschte ihn der profet noch mit der versicherung: Du bist einer von denen, die Mohammed wirklich (*ḥaqqan*) gesehen haben. Der träumer erwachte und hörte, wie die versammelten in der moschee sätze aus dem letzten teil des 5. *ḥizb* (für die nacht auf den sonntag) hersagten. Er unterzog sich einer waschung, trat unter sie und erzählte ihnen seinen traum. Die teilnehmer waren überzeugt, dass der profet nur zu ihrer beschliessung der heutigen lesung erschienen war (Sukayriḡ: *Kaṣf al-ḥiḡāb* 218. Die lesungen in der

nacht auf montag und freitag beschäftigten sich nicht allein mit den beiden *aḥzāb* für diese beide nächte, sondern nahmen die ganze sammlung durch, anscheinend in abschnitten, vielleicht jedesmal einen *ḥizb*).

Als Muḥammad al-Muḥtār as-Sūsīs vater, °Alī ad-Darqāwī, noch ein kind, 1283/1866, einmal in nächtlicher andacht am grab des Ya°azzā (gest. 888/1483) (nicht der berühmte Abū Ya°azzā von Tāġiyā aus dem 6./12. jahrhundert) eine ehrfurchtgebietende lichtgestalt vor sich sah und auf deren frage: Kennst du mich? nein sagte, erwiderte sie: Ich bin Muḥammad b. °Abdallāh, der gesandte Gottes. °Alī fragte: Woran kann ich dich als diesen erkennen? Mohammed antwortete: Daran, dass mein körper keinen schatten wirft (*Ma°sūl* 1, 187). Damit wäre zum traditionellen literarischen bild des profeten ein legendenhafter hinzugetreten. Er wird aber in traum- und visionsberichten selten erwähnt.

Eine nachträgliche bestätigung dafür, dass man den profeten gesehen hat, kann unter umständen ein dritter liefern, wenn der profet über diesen etwas mitgeteilt hat, was nur er, dieser dritte, weiss. Bekannt ist die geschichte vom armen mann, der bei der geburt oder heirat einer tochter nicht die mittel hat, dem kind die vielfach übliche letzung des gaumens (*tahnik*. Juynboll: *Handbuch* 159, ult.) oder die ausstattung zu bezahlen. Der arme mann erhält dann im traum vom profeten die weisung, sich an den und den zu wenden und ihn in seinem auftrag um das nötige geld zu bitten. Zum zeichen der richtigkeit des auftrags solle er dem reichen mann das oder jenes geheimnis nennen, das nur er, der reiche, und der profet und Gott wüssten. So der fall des irakers, der nach der geburt seiner tochter von Mohammed im traum geheissen wird, bei dem wesir °Alī b. °Īsā (gest. 334/946) vorstellig zu werden und ihm zur beglaubigung zu sagen, dass er, der wesir, am grab des profeten in Medina viertausendmal den segen über ihn gesprochen habe. Das wird ausgeführt, und der wesir gibt zu: Das wussten nur Gott und sein gesandter! und gibt ihm nicht nur die erbetenen hundert dinar, sondern noch hundert für die frohe botschaft (dass der profet an ihn denkt) und weitere hundert als geschenk (Yāfi°i: *Rawḍ ar-rayāḥīn* 197-198; Usāma b. Munqid: *I°tibār* 2, 128-130/übers. Schumann 236-237). Sie ist auch auf die geburt der Rābi°a al-°Adawiyya (gest. 185/801) übertragen worden (°Aṭṭār: *Taḍkira* 1, 59,23-60,18/Smith: *Rābi°a* 5-6). Ein armer mann, der die aussteuer seiner töchtern nicht aufbrachte und dies im namen des profeten dem seldschuken Malikšāh vortrug, hatte ihm das zeichen anzugeben, dass er jede nacht sure 67 rezitiere (Usāma: *I°tibār* 128-129/übers. Schumann 235-236).

Zur verstärkung angeblicher botschaften des profeten griff man auch etwa zu dem mittel, sie als eine von vielen träumern oder sehern gleichzeitig empfangene bekanntmachung Mohammeds auszugeben. So sollen nach 530/1135 mehr als vierhundert fromme in der gegend um Balḥ den profeten im traum gesehen und erfahren haben, dass der kalif °Alī an dem ort, der heute Mazār-i Šarīf heisst, begraben sei (Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī: *Tuḥfat al-albāb* 145). Die masse und die gleichzeitigkeit sollte die glaubwürdigkeit der erscheinung erhöhen.

Weiter wird es im glauben der muslimen am ehesten der profet sein, wenn jemand in Medina aus seinem grab spricht oder gar in erscheinung tritt. Der algerische freiheitskämpfer °Abdalqādir (gest. 1300/1883) richtete an Mohammed an seinem grab die worte: "O gesandter Gottes, dein knecht ist an deiner tür. O gesandter Gottes, dein gesprächspartner (*kalīm*) ist an deinen schwellen. O gesandter Gottes, eine zuneigung von dir stellt mich zufrieden." Darauf hörte er den profeten sagen: "Du bist mein sohn (*waladī*) und bei mir angenommen", mit prosareim. °Abdalqādir hoffte, es seien damit seine beiden stammbäume, der leibliche und der des herzens gemeint. Er bat Gott, das hören noch mit dem sehen seiner gestalt zu verbinden, denn – so begründete er seine bitte – "der profet gewährleistete schutz (*°iṣma*, vor dem gaukelspiel blosser worte) nur im sehen (*ruʿya*), sagte er doch: Wer mich sieht, sieht die wahrheit (sic)¹⁸, denn der satan hüllt sich nicht in meine gestalt. Er garantierte keinen schutz im hören der blossen worte." °Abdalqādir setzte sich mit dem rücken an die ostwand zu füssen des profeten (also nicht wie üblich mit dem rücken zur südwand gegenüber dem gesicht des profeten). Er geriet in eine absenz und hörte nichts mehr von stimmen in der moschee, bis jemand rief: Das ist unser herr aus der Tihāma! Da sah er, wie der profet aus dem eisernen fenstergitter (*šubbāk*) bei seinen füssen heraustrat, zum andern fenstergitter schritt und es auf ihn zu durchdrang. (Diese beschreibung lässt sich schwer mit den plänen der moschee in einklang bringen. Vgl. den plan bei Burton: *Personal Narrative* 1, 308; Sauvaget: *La mosquée omeyyade*, planche I; Gibb: *The Travels of Ibn Baṭṭūṭa* 1, 166). Er erschien ihm beleibt und bei besten kräften, doch mit graueren haaren und röterem gesicht, als ihn die bücher beschreiben. Als er sich ihm näherte, kam er wieder zu sinnen (*Mawāqif* 1, 160).

Man beschwor auch insassen anderer gräber auf solche weise und bekam sie zu sehen. Ein mann von Mosul besuchte häufig das grab

¹⁸ *Concordance* 2, 200a.

des profeten Seth und sprach dabei so viel wie möglich "segne und grüß dir, mein herr, profet Gottes!" Eines nachts im traum erblickte er ihn bei seinem grab. Seth war von langer gestalt und brauner hautfarbe und mit einem grünen gewand bekleidet. Der träumer küßte ihm die füße, erwachte und war überzeugt, dass Seth hier begraben liege. Gegen diese annahme bringt der verfasser der personalgeschichte von Mosul, Muḥammad Amīn b. Ḥayrallāh al-Ḥaṭīb al-ʿUmarī (gest. 1203/1788), der uns das mitteilt, seine argumente vor, die auf ganz anderer ebene liegen und uns nicht interessieren (*Manhal al-awliyāʿ* 2, 5-6).

Vorsichtige schriftgelehrte wie der mālikit Aḥmad b. Idrīs al-Qarāfī (gest. 684/1285) und der šāfiʿit Muḥammad b. Bahādur az-Zarkašī (gest. 745/1344) gaben zu bedenken, dass im grunde nur zwei klassen von menschen die übereinstimmung eines traumbilds des profeten mit seiner erscheinung in fleisch und blut zu beurteilen vermöchten:

1) Die profetengenossen, die ihn genau gekannt hätten und in deren seele sich sein bild genau eingepägt habe.

2) Die leute, die das aussehen des profeten aus büchern so genau kannten, wie wenn sie ihn selber gesehen hätten (Ibn al-Hāǧǧ: *Mudḥal* 4, 288; *Rihla ʿayyāšiyya* 1, 34; *Maʿsūl* 13, 274) [CIII, 604-05].

Ein herzenswunsch, den sich der tiǧānī Ibrāhīm ar-Riyāḥī (gest. 1218/1804) in Tunis von Gott erbat, war dauerndes täuschungs- und zweifelsfreies sehen des profeten (Sukayriǧ: *Kašf al-ḥiǧāb* 134, oben; Berque: *L'intérieur du Maghreb* 463-464).

16. BRECHUNGEN DER ECHTHEIT SEINES BILDES UND SEINER WORTE

Mohammed hat diese forderungen der theologie nicht gestellt. Sein grundsatz, an den sich seine anhänger halten könnten und den wir schon mehrfach erwähnt haben, ist in folgenden abwandlungen überliefert:

1) Wer mich im traum sieht, wird mich im wachen sehen. Der satan hüllt sich nicht in meine gestalt.

2) Wer mich im traum sieht, sieht mich wirklich, denn der satan hüllt sich nicht in meine gestalt.

3) Wer mich (im traum) sieht, sieht die wahrheit.¹⁹

4) Wer mich im traum sieht, sieht die wahrheit, denn der satan hüllt sich nicht in meine gestalt.

5) Wenn mich einer im traum sieht, so ist es, wie wenn er mich im wachen sähe. Der satan hüllt sich nicht in meine gestalt.

6) Wenn mich einer (im traum) sieht, so bin ich es, denn der satan hüllt sich nicht in meine gestalt (*Concordance* 2, 200a. Weitere varianten sind für uns unerheblich).

In allen diesen aussagen steht das sichere im vordersatz, nämlich dass man Mohammed im traum sieht. Der träumer hat keine überlegungen oder vergleiche anzustellen, wen er vor sich hat, sondern weiss oder glaubt zum vornherein zu wissen, dass Mohammed vor ihm steht. Unsicher ist, was das bedeutet. Das steht jeweils im nach- oder hauptsatz, und deren gemeinsamer inhalt ist: man darf daran nicht zweifeln. Nur der erste der genannten aussprüche macht schwierigkeiten. Was soll das futurum? Hier hilft vielleicht spätere auslegung: Man werde im wachsein die richtigkeit der umdeutung des traumes sehen. Wer ihn von seinen zeitgenossen noch nicht kennen gelernt habe, aber an ihn glaube, werde ihn noch vor dem tod einmal sehen. Man werde ihn in bevorzugter weise am jüngsten tag sehen (Einiges aus Qaṣṭallānī in *Riḥla ʿayyāšīyya* 1, 34). Das volk sehe ihn zumeist erst vor dem tod in der agonie (*iḥtidār*), wenn der geist den körper noch nicht verlassen habe (Yadālī bei Tīšīṭī: *Ġayṣ* 58-59; Suyūṭī: *Tanwīr al-ḥalak* 256; Al-Ḥāḡḡ ʿUmar: *Rimāḥ* 2, 206). “Sieht die wahrheit” wird nichts anderes heissen als “sieht mich wirklich”. Der traum gilt als ein wahrnehmen “als ob”. Mohammed

¹⁹ Dieser wortlaut gilt als unecht; Ibn ad-Dayba^c: *Tamyīz at-ṭayyib* 205.

will die natürlichen zweifel, ob er auch in einem traumgesicht er selbst sei, beseitigen und den träumer – es ist in erster linie an träumer, nicht an visionäre gedacht – versichern, dass er es sei. Nicht einmal im ersten *ḥadīṭ*, wo es sich um einen träumer handelt, der ihn noch gar nicht gesehen zu haben scheint, wird in frage gestellt, ob dieser träumer ihn richtig identifiziert. An spätere geschlechter hat Mohammed vielleicht gedacht, aber deren schwierigkeit, ihn richtig zu erkennen, ist ihm gleichgültig. Er überträgt wohl seine vorstellung von seinen zeitgenossen, ohne genau zu überlegen, auf sie. Er nimmt an: Man kennt ihn.

Also im gegensatz zur theologie, die vom träumer eine sorgfältige beachtung aller einzelzüge des profetenporträts fordert, ermuntert ihn Mohammed, eine erscheinung, in der er ihn zu erkennen glaube, für wahr zu nehmen, und begründet das mit der versicherung, dass seine gestalt für den satan tabu sei, also nicht zu missleitungen der gläubigen gebraucht werden könne. Damit ist die erscheinung Mohammeds das erste, seine erkennung das unmittelbare, seine gegenwart das sichere. Weicht sein aussehen bei näherem vergleich mit dem schriftlich überlieferten bild von dem, was man zu erwarten hätte, ab, sagt er dinge, die sich mit dem, was man aus koran und sunna kennt, nicht in einklang bringen lassen, ist etwas zu viel oder fehlt etwas an seinem benehmen, so kann das seiner identität nicht das mindeste anhaben, gehört gar nicht eigentlich zu ihm, sondern zu einer verkrümmung des träumers oder seiner wahrnehmung. Die abweichungen fallen somit auf den wahrnehmenden zurück und unterliegen der kunst der traumdeutung.

Diese auffassung, die auch Muḥammad al-Ġazzālī, Kadi ʿIyād und andere teilen, nimmt grundsätzlich zwei arten von träumen mit dem profeten an: träume der wirklichkeit (*ḥaqīqa*), in denen man den profeten so, wie er ist oder war, sieht, und träume der umdeutung (*taʿwīl*), in denen der profet mit andern zügen erscheint, als er im leben getragen hat (Kadi ʿIyād in Ibn al-Ḥāǧǧ: *Mudḥal* 4, 290; *Riḥla ʿayyāšīyya* 1, 31). Man hat dann zwischen dem wesen des profeten und seinen eigenschaften zu unterscheiden. Das wesen ist “gesehen” (*marʿīyya*), seine eigenschaften dagegen “eingebildet” (*mutaḥayyala*) (Kadi ʿIyād bei Ibn al-Ḥāǧǧ: *Mudḥal* 4, 290; *Riḥla ʿayyāšīyya* 1, 31). Maǧd ad-dīn al-Baǧdādī (gest. 616/1219 oder 606/1209, *Fawāʾiḥ*, einl. 40-41. Verf.: *Briefwechsel* 323-324/*Bausteine* 326-327/*Essays* 246-247), der in der tradition Ġazzālīs steht, entschuldigt die abweichungen in den traumbildern von Mohammed mit der einmischung der einbildungskraft: “Die verfügungen der einbildungskraft in den personen mit verschiedenen naturanlagen sind nicht

gleich, sondern weichen deutlich voneinander ab. Darum kommt es selten vor, dass eine anzahl menschen den profeten im traum in der gleichen gestalt sehen, ausser wenn sie sich vor dem einschlafen seine gestalt, seine form und sein aussehen genau so vorstellen, wie es in den büchern festgelegt ist. Da die schau der profetengenossen in einer einzigen gestalt und in einer einzigen tracht übereinstimmte und die zustände des von ihnen wahrgenommenen nicht auseinandergingen, wissen wir, dass die in den büchern festgelegte gestalt keine erfindung der einbildungskraft war, sondern von der art ist, wie engel sich sinnlich darstellen" (Bağdādī: *Tuḥfat al-barara*, kap. 6, 34a). Es hätte nahegelegen, auf ihre gesunden sinne im wachen als auf ihre saubere wahrnehmung im träumen zurückzugreifen.

Abū Sālim al-°Ayyāšī (gest. 1090/1679) fasst zusammen: Das sehen des profeten ist in beiden fällen (d.h. im unmittelbar wahren und im umzudeutenden traum) wirklich. Ist das bild des profeten genau, so bedarf es keiner ausdeutung im wachen. Stimmt das traumbild aber nicht mit der überlieferten wirklichkeit überein, so rührt der mangel von der einwirkung der einbildungskraft her und das bild muss gedeutet werden (*Rihla °ayyāšīyya* 31).

°Ayyāšī wollte ein buch darüber schreiben mit dem titel *Tahrīr kalām al-qawm fī amr an-nabī fī n-nawm* "Klarstellung der rede der şūfiyya über die befehle des profeten im traum". Gemeint ist die frage, ob und wie weit befehle des profeten im traum auszuführen sind. Das buch ist nie geschrieben worden, aber das konzept wird in der *Rihla* 1, 26-39 mitgeteilt. Daraus stammen die eben besprochenen gedanken und zitate über die richtige identifizierung des profeten im traum und über das doppelte gesicht, das er annehmen kann, das objektive, ihm angehörige und das subjektive, vom träumer zugesetzte, das auf den träumer gedeutet werden muss. °Ayyāšī möchte das nun auch auf die worte übertragen, die der träumer aus dem mund des profeten vernimmt. Auch diese, sagt er, seien entweder unmittelbar so aufzufassen, wie sie gehört werden, oder umzudeuten. Stimmtens Mohammeds befehle im traum mit dem religionsgesetz nicht überein, so unterlägen auch sie, gleich wie seine aberranten visuellen züge, der kunst der traumdeutung (*Rihla °ayyāšīyya* 1, 31). °Ayyāšī folgt hierin unausgesprochen Ibn al-Ḥāğğ (gest. 737/1336), der die abweichungen in der gestalt ebenfalls auf der gleichen ebene sieht wie die in den worten (*Mudḥal* 4, 289).²⁰

²⁰ °Ayyāšī räumt allerdings ein, dass Mohammed auch darum befehle erteilen könne, die dem gesetz zuwiderliefen, weil die welt der urbilder (hier *amīāl* statt *miṭāl*) viel umfassender sei als alles, was es in der sublunaren und translunaren welt

°Ayyāšīs entwurf, in fast allen punkten älteren gelehrten verpflichtet, ist aus einem guss und besticht durch eine lösung, die vier fragen zugleich beantwortet: Der profet im traum ist (in person oder als bild) echt. Abweichungen von seinem bild sagen nichts gegen seine echtheit. Abweichungen in seiner rede vom gewohnten gefährden seine identität ebenfalls nicht. Der träumer hat im wachen zu entscheiden, wie er sich zum gesehenen und gehörten verhalten soll, unter umständen durch vergleiche mit der *ḥadīṭ*literatur und durch eine selbstbetrachtung.

Bei diesen diskussionen stand natürlich die unvereinbarkeit gesetzwidriger aussprüche des profeten in träumen mit dem satz, dass sich der satan nicht in seiner gestalt zeigen könne, im vordergrund. Die einfachste erklärung wäre gewesen, diesen profeten als teuflisches trugbild abzutun, vom falschen wort aus das bild zu verwerfen. Das ging nicht. Also musste der träumer in der geschilderten weise die schuld auf sich nehmen. Eine zweite lösung war, den satan anderswie in die szene zu schmuggeln. Das tat man durch trennung des profeten vom satan. Dieser, so dachte man, flüstere einem das falsche ein, während der profet rede oder wenigstens sichtbar sei. An die stelle des satans setzte man auch die triebseele, das eigene ich (*Mudḥal* 4, 287, unten). Plastischer drückt sich Yūsī (gest. 1102/1691) aus: "Es ist in jedem traum und jeder absenz möglich, dass man den profeten sieht und dann in diesem zustand worte hört, von denen man glaubt, sie kämen vom profeten. Er hört sie aber von einer andern seite. Trotzdem baut er darauf, lässt sich davon betören und betört andere, die sie hören. Dass sich der satan nicht in die gestalt des profeten hüllt, schliesst nicht aus, dass der satan in einer andern ecke gegenwärtig ist und dass er oder ein anderer mensch redet und dies dem hörenden zu ohren dringt. Es fällt dem hörer aber in seinem (nichtwachen) zustand schwer, genau zu unterscheiden, und er wähnt, es sei so, wie wir eben geschildert haben. Wenn du das verstanden hast, so bedenke: Wenn dir jemand etwas mitteilt, was er vom profeten im traum o.ä. gehört haben will, so vertraue auf keinen fall darauf, auch wenn der mitteilende für seine wahrheitsliebe bekannt, ja sogar mehr als andere ist. Wenn er das dann nicht erfüllt, urteile auf keinen fall, der mitteilende sei ein flunkerer und lügner! Er kann vielmehr die wahrheit sagen über den vorfall des traums, nur hat er sich in bezug auf das, was er gehört hat, geirrt. Versteh das! Was die menschen unter sich sonst erzählen, nämlich dass der traum,

gebe und was sich vor der urbilderwelt wie ein fingerring in der wüste ausnehme. Aber auch das erheische die richtige ausdeutung (*Riḥla ʿayyāšīyya* 1, 27).

in dem der profet erscheint, ein wahrer traum, kein traumgewirre sei, ist zutreffend nur für den traum als solchen, nicht für das, was darüber hinausgeht, wie beispielsweise worte und anreden” (*Muḥāḍarāt* 115-116). Yūsī erwähnt dann auch die möglichkeit von irrtrümen beim wachen äusseren sehen, ohne dass er eigens den profeten im auge hat, und die täuschungen beim sehen des herzens und bei den einfällen (*ḥātīr*), die vom teufel, von der triebseele, von der kraft einer hoffnung oder von falschen gedanken u.ä. verursacht sein könnten.

Die trennung von profet und satan, von sehen und hören, von erscheinen und sprechen, nahm auch der naqşbandischeich Aḥmad-i Sirhindī (gest. 1034/1624) vor, als er die musikalische begehung von Mohammeds geburtstag kritisierte und man dagegen träume ins feld führte, in denen der profet seine freude über das fröhliche fest geäussert habe. Sirhindī erklärte das damit, dass sich dabei der satan zwar nicht im profeten versteckt, wohl aber in einer verborgenen ecke auf der bühne aufgehalten und die worte gesprochen haben könne (Sirhindī: *Mu^carrab al-maktūbāt* I, 294, brief 273).

Hier wird nicht mehr von zwei arten von träumen, von ungeschminkten wahrträumen und von verschlüsselten träumen, gesprochen, sondern es wird global vor allen traumhaften erscheinungen des profeten und vor unbedachtem vertrauen auf sie gewarnt, und zwar mit dem simpeln hinweis auf die verminderte zurechnungsfähigkeit des träumers: im traum könne man die dinge nicht so genau erfassen wie im wachen. Diese form, den fehler dem träumer zuzuschieben, hatte wirkungsvoll Nawawī (gest. 676/1277) in die welt gesetzt: “Wer den profeten im traum sieht, sieht ihn wirklich, denn der satan hüllt sich nicht in seine gestalt. Aber man darf das, was man im traum von ihm hört, nicht in die tat umsetzen, soweit es mit vorschriften (*aḥkām*) zu tun hat und etwas widerspricht, was im religionsgesetz sichersteht, und weil ein träumer ungenau erfasst (*li-^cadam ḍabṭ ar-rā^ʿī*), nicht zwar weil das sehen zweifelhaft wäre, denn eine nachricht über den profeten kann nur angenommen werden, wenn sie von einem genau erfassenden (*ḍābiṭ*) und verantwortungsbewussten (*mukallaf*) kommt. Der träumer ist das gegenteil” (*Tahḍīb al-asmā^ʿ* 1, 43. Wiederholt bei Bārīzī, Sprenger 127a, 178b; Ibn al-Ḥāḡḡ: *Mudḥal* 4, 288; *Ma^csūl* 13, 274, und anderwärts). ^cAyyāşī zitiert für die gleiche ansicht Nawawīs zeitgenossen ^cIzz ad-dīn b. ^cAbdassalām (gest. 660/1262) (*Riḥla* 1, 27-28).

Damit, durch alle diese überlegungen ist die ehre des am anfang dieses kapitels erwähnten grundsatzes, dass die erscheinung Mohammeds im traum nie ein blendwerk des satans ist, gerettet und

doch jedem missbrauch dieser sicherheit – theoretisch – ein riegel geschoben. Es werden zum überfluss noch träume berichtet, in denen Mohammed selber über die art und die heiligkeit seiner traumgestalt belehrungen erteilt. Der von Qāʿinī, angeblich aus dem jahr 386/996, ist schon vorgeführt worden (hiervorn 381). Ein anderer, vielleicht ebenfalls nicht ganz unfrisierter, lässt den profeten aus dem grundsatz noch eine weitere, praktische folgerung ziehen, nämlich dass man beim erwachen aus einem solchen traum nicht zuflucht vor dem satan suchen dürfe, so als hätte es sich vielleicht doch um ein blendwerk gehandelt. Der traum stammt aus dem 13./19. jahrhundert. Ein Muḥammad Ūbīhī im süden Marokkos wollte sich wegen schmerzen im hals bei einem *faqīh* einem aderlass unter dem kinn unterziehen. Der *faqīh* trug bedenken wegen der winterkälte, die ihm die adern verschliessen könnte. Ūbīhī berief sich jedoch auf einen traum, in dem ihm der profet dazu geraten habe. Der profet sei zusammen mit den kalifen Abū Bakr und ʿUmar durch die wand in sein zimmer getreten, das zimmer sei hell erleuchtet worden, so dass er eine dünne nadel hätte erkennen können, und Mohammed habe ihn beauftragt, dem frommen scherifen Aḥmad b. Muḥammad al-Maymūnī (gest. 1274/1858) in Timggidšt von Gott und von ihm, dem profeten, einen gruss auszurichten und ihm zu sagen, wie sehr ihn und seine nachkommen beide, Gott und Mohammed, liebten. Er sei erwacht und habe zuflucht vor dem satan genommen. Er sei dann wieder eingeschlafen und Mohammed sei mit seinen begleitern ein zweites mal erschienen. Der profet habe ihn für sein zufluchtnehmen vor dem satan gerügt und ihm befohlen, im gegenteil Gott zu loben und ihm zu danken für die grosse gnade, ihn zu sehen. Zuflucht nehme man nur vor dem satan. Ūbīhī entschuldigte sich und erklärte, er spreche seit jahren die zufluchtsformel gewohnheitsmässig beim erwachen. Dann schlief er abermals ein, und wieder erschienen die heiligen gestalten. Er erhielt den gleichen auftrag, und der profet wiederholte: “Lobe Gott und nimm nicht zuflucht vor dem satan! Denn wer mich sieht, sieht mich wirklich.” Ūbīhī erwachte zum dritten mal, die getadelten worte kamen ihm aber unabsichtlich wieder über die lippen, und Ūbīhī machte sich selbstvorwürfe. Dann entschlief er wieder, und die drei männer blieben auch nicht aus. Mohammed wiederholte seine befehle, und als ihm Ūbīhī seine schmerzen im hals schilderte, tröstete ihn Mohammed und schickte ihn zum aderlasser, setzte aber hinzu: “Und lobe Gott und danke ihm, wenn du erwachst, und nimm nicht wieder zuflucht vor dem satan!” Diesmal hielt er sich daran. Er erledigte den auftrag für Maymūnī und erzählte dann dem *faqīh* auf anordnung Maymūnīs,

was er erlebt hatte, worauf dieser sich herbeiliess, die operation vorzunehmen (*Ma^csūl* 6, 195-196). Ūbīhī hatte, wie er sagt, die formel der zuflucht vor dem satan beim erwachen gewohnheitsmässig gesprochen, wahrscheinlich um alle bösen geister der nacht von sich abzuschütteln. Aber die geschichte zeigt, dass man gerade auch gewohnheitsmässiges zufluchtnehmen vor dem satan unterlassen soll, wenn einem der profet erschienen ist, denn in seiner gestalt kann der teufel nicht erscheinen.

Ibn Taymiyya (gest. 728/1328) hat die echtheit des profetenworts “wer mich im traum sieht, der sieht mich wirklich, denn der satan hüllt sich nicht in meine gestalt” nie bestritten, aber er wollte die geltung des satzes streng auf den traum beschränkt wissen. Im wachsein, so betont er, habe nie jemand den profeten mit seinen augen im diesseits gesehen (*Qā^cida ḡalīla* 29) [CIV, 605-606]. Denn nach Ibn Taymiyya hat Mohammed seinen tod nicht überlebt.²¹

²¹ Hrsg.: Dazu Meiers *Auferstehung* 44 f./*Bausteine* 2, 821 f./*Essays* 531 f.

17. BERÜHRUNGEN UND ZÄRTLICHKEITEN

Bei erscheinungen des profeten kann es ausser und neben dem sehen und hören auch zu körperlichen berührungen kommen. Ein ungenannter frommer, der von Jerusalem nach dem Ḥiğāz reiste und davon abgehalten war, Mohammeds grab in Medina zu besuchen, erblickte in der nacht auf den montag, den 30. dū l-qa^cda (ohne jahresangabe), wahrscheinlich im traum, bei Badr den alten mystiker Sahl at-Tustarī, dann den profeten mit einer anzahl seiner genossen. Der träumer hatte beide unterwegs in gedichten gepriesen. Mohammed erklärte, er besuche ihn, weil der träumer ihn nicht besuchen könne, streichelte ihm den kopf und empfahl ihm gottesfurcht und gehorsam (Yāfi^ci: *Iršād* 232-235) [CV, 606-608]. Der gelehrte Ibn Sayyid an-nās von Sevilla (gest. 657/1259), der sechstausend *ḥadīte* mit ihren überliefererketten auswendig wusste, hatte den profeten gesehen, im traum oder in der vision, der profet habe ihm die brust gestreichelt, und seitdem habe er nichts mehr vergessen, was er gelernt habe (Aḥmad Bābā: *Nayl al-ibtihāğ* 230).

Nicht selten wechseln profet und träumer oder seher den händedruck. Abū s-Su^cūd b. Abī l-^cAšā'ir (gest. 644/1247) soll dieses zeichen der verbundenheit nach jedem ritualgebet erfahren haben (aus Ša^crānī bei Šarqī: *Buğya* 216, 272). ^cAlī b. ^cAbdallāh b. Ḥusayn von Tizgi Igiren (gest. 1020/1611) erlebte, wie ihn Mohammed mit der hand in den leib fuhr, ihm das herz vollkommen rein knetete und ihm etwas zu trinken gab, wodurch er in die gegenwart Gottes geriet. Als er es Tamanartī (gest. 1060/1650) erzählte, fiel dieser in eine lange ohnmacht. Tamanartī umschloss dann mit der hand die seine in der hoffnung auf die *baraka* (Justinard: *Fawaid Al Jamma* 105). Die hoffnung auf den empfang der segenswirkung erinnert an die *ḥadīt*-überlieferungen mit handschlag (*musalsal bil-muṣāfaḥa*).²² Als Mohammed 399/1008 dem Hilāl aṣ-Šābi^o im traum erscheint und ihn fragt, warum er den islam nicht annehme, obwohl doch alle argumente dafür sprächen, schüttelte er, Mohammed, ihm die hand, und seine spätere frau soll in einem parallelen traum Mohammed und seine genossen, darunter ^cAlī, gesehen haben. ^cAlī gürtete Hilāl mit einem seiner beiden schwerter, und der profet gab ihm die hand (Ibn al-Ğawzī: *Muntaẓam* 8, 177-179) [CVI, 608-609].

²² Hrsg.: Siehe Band I, 98.

Fast selbstverständlich ist, dass man bei einer solchen begegnung Mohammed die hand küsst. Das tat auch Hilāl aṣ-Şābi^o, als er sich immer noch nicht bekehrt hatte und ihm der profet ein zweites mal erschien (ib.). Ein kadi von °Adan, Ibn Kabban (gest. 842/1439) wurde 829/1426 verhaftet, weil er geld zahlen sollte. Er hatte nicht so viel und machte sich in einem gedicht zu ehren des profeten luft. Mit dem blatt in der hand wurde er noch am gleichen mittag vom schlaf übermannt und erblickte den profeten mit Abū Bakr und °Umar. Er küsste dem profeten die hand. Mohammed hob ihm den kopf unter dem kinn hoch und befahl ihm, jede nacht tausendmal den segen über ihn zu sprechen. Am gleichen tag erliess der rasūlide al-Manşūr °Abdallāh b. an-Nāşir Aḥmad eine verordnung, alle unrechtmässig eingesperrten freizulassen, und starb drei tage danach (Saḥāwī: *Daw*^o 7, 251-252. Der rasūlide starb aber erst 830/1427; *Daw*^o 5, 5; Yaḥyā b. al-Ḥusayn b. al-Qāsim: *Ġāyat al-amānī* 2, 567. Über Ibn Kabban noch Oscar Löfgren: *Arabische Texte* 2, 256. Ibn Kabban war offenbar so lange im gefängnis).

Ein Abū l-Fayḍ Muḥammad b. °Alī b. °Abdallāh al-Ḥalabī aṣ-Şaġarī al-Miṣrī al-Mālikī al-Wafā^oī al-Ġawwāl (globetrotter) sah in der zeit nach 823/1420-21 in Medina im traum den profeten auf einem thron in der *rawḍa*. Die leute drängten zu ihm hin und küssten ihm die hand. Zu jedem sagte er zwei worte. Als die reihe an Abū l-Fayḍ kam, küsste auch er ihm die hand und fragte ihn: Gesandter Gottes, und was soll ich? Mohammed erwiderte: Du musst wandern. Abū l-Fayḍ: In den tod? Der profet: Nein, durch die welt. Davon erhielt er dann den beinamen *al-Ġawwāl*. Er starb 857/1453 (*Daw*^o 8, 194). Reitet der profet, so kann man ihm auch den steigbügel küssen, so Hilāl aṣ-Şābi^o in der schon genannten traumserie ein anderes mal (*Muntaẓam* 8, 178,7).

Stürmischer geht es in den folgenden geschichten zu. Nachdem ein Sālim aṣ-Şarīf as-Simlālī ad-Dar^oī (gest. nach 1363/1944) in Illigh den profeten im traum auf den kopf geküsst hatte, tadelte ihn der scheid von Illigh °Alī ad-Darqāwī und riet ihm, den profeten zwischen die schulterblätter (wo das profetenmal sitzt) zu küssen (Sūsī: *Munyaṭ al-mutaṭalli^oīn* 69). Ein anderer, namens Maḥammad b. Bul^oīd al-Mu^oadḍin (gest. um 1367/1948), ging zur heilung einer krankheit (sie heisst ḥġbhund kommt auch in *Munya* 100,18 vor) in die abgeschiedenheit, rezitierte zehntausendmal die segenssprechung über Mohammed und ass nur einen bissen jede nacht. Da erschien ihm im wachzustand, während er in der *taşliya* versunken war, ein mann in strahlendem weiss, von licht übergossen. Der kranke küsste ihn auf die brust, um sich seines segens zu versichern, und es drängte

sich ihm die überzeugung auf, dass das der profet sei, da sein aussehen den überlieferten schilderungen entsprach (*Munya* 82).

Noch leidenschaftlicher ist eine ältere geschichte. °Abdalwahrhāb b. Ibrāhīm al-°Adanī (gest. 420/1029) sah in der nacht auf donnerstag, 7. ramaḍān 415/12. november 1024, im dorf aṭ-Ṭariyya den profeten im traum auf einem erhöhten sitz und vor ihm leute. °Abdalwahrhāb glaubte, bald sterben zu müssen, und bat den profeten, das hemd, das er, °Abdalwahrhāb, anhatte, anzuziehen. Er werde es sich dann als totenhemd mit ins grab geben lassen, um dadurch vielleicht mit der hölle verschont zu bleiben. Schon befand sich das hemd am profeten. °Abdalwahrhāb umarmte ihn, und er umarmte °Abdalwahrhāb, so dass er die rauhen haare von des profeten offener brust spürte, und er setzte den mund an den mund des profeten, getraute sich aber nicht, ihn zu bitten, ihm in den mund zu spucken. Er trug ihm nur den wunsch vor, bei Gott zu erwirken, dass er sie beide dereinst vereinige (Šarḡī: *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ* 77-78; Löfgren: *Arabische Texte* 1, 129; Nabhānī: *Ĝāmi° karāmāt al-awliyā°* 2, 133).

Ein °Alī b. Abī Bakr an-Nāṣirī (gest. 843/1439-40) in Zabīd erblickte in der nacht zum 21. ramaḍān 799/1397 Mohammed im traum. Dieser hatte lange haare, die ihm bis zum ohrläppchen reichten, und trug ein beduinengewand mit *izār* und *ridā°* sowie sandalen. Nāṣirī setzte sich zu ihm und rezitierte segenssprechungen. Der profet küsste ihn, hob ihn hoch empor, zeigte ihn einigen genossen, die um ihn waren, und stellte ihn wieder ab (Šarḡī: *Ṭabaqāt* 181).

Der fromme Muḥammad b. Sa°īd b. Muṭriq, der nacht für nacht beim schlafengehen eine bestimmte anzahl segenssprüche über Mohammed hersagte, wurde dabei einmal vom schlaf übermannt und erblickte den profeten, der zur tür hereinkam und das ganze zimmer mit licht erfüllte. Der profet sagte zu ihm: Gib mir den mund, mit dem du so viel den segen über mich sprichst! Ich will ihn küssen. Der träumer schämte sich und drehte sich weg. Da küsste ihn der profet auf die wange. Der träumer erwachte und damit seine frau, die neben ihm lag. Das zimmer war voller moschusduft, der duft blieb acht tage auf seiner wange, und seine frau roch jeden tag daran (Saḥāwī: *Qawl* 135-136, aus Ibn Baškuwāl).

Aḥmad b. al-Mubārak al-Lamaṭī (schrieb 1130-36/1718-24) kannte einen mann, der Mohammed im wachzustand sah und von ihm den duft Medinas in Fes roch (*Ibrīz* 224/al-Ḥāḡḡ °Umar: *Rimāḥ* 1, 211) [CVII, 609].

°Alī b. Wafā (gest. 807/1405) hatte den profeten schon mit fünf jahren im wachen, nicht im traum, gesehen und musste ihm die suren 93 und 94 vorlesen. Der profet trug ein weisses, baumwollenes

hemd, das dann plötzlich °Alī b. Wafā selbst anhatte. Als er dann mit einundzwanzig jahren sich einmal zum ritualgebet bereitmachte, erschien ihm der profet wieder und umarmte ihn und sprach sure 93,11: “Aber von der gnade deines herrn erzähle!” Von da an hatte °Alī b. Wafā seine beredsamkeit (Šarqī: *Buġya* 214-215; *Ġayš* 67-68. Var. Aḥmad Bābā: *Nayl al-ibtihāğ* 206) [CVIII, 609]. Auch das war eine vision, kein traum.

Als Ayyūb b. Aḥmad b. Ayyūb al-Ḥalwatī aš-Şāliḥī (gest. 1071/1660), ein nachkomme des °Adī b. Musāfir (gest. 557/1162) aus Şāliḥiyya bei Damaskus, seine *hamziyya* zum lob des profeten schrieb, in der er alle rhetorischen kunststücke vorführt, nach der nacharbeit die morgenlitanei sprach, hatte er die vision des in sure 14,24 genannten baumes, “dessen wurzel in der erde fest sitzt und dessen krone in den himmel ragt”, von lichtern wie sonnenfäden überdeckt. Er wollte sehen, was dahinter ist, deckte alles zu und erblickte in einem weiten raum den profeten mit unzähligen leuten. Lichter strahlten ihm aus allen poren, und er näherte sich ihm. Sonst beugte sich Mohammed gewöhnlich in den visionen so über ihn, dass der kopf des profeten über seinem kopf und die brust über seiner brust war, legte ihm jeweils beide hände auf den rücken und sagte: Gott segne dich und eine zeit, in der du da bist (Muḥibbī: *Hulāşa* 4, 431).

Ein schüler von Aḥmad at-Tiğānī namens Muḥammad b. al-°Arabī al-Madġarī wurde beim sicheln in einem garten in der Sahara von Mohammed förmlich angefallen. Er fühlte sich von hinten angepackt, drehte sich um und sah Mohammed lächelnd – das schönste, was er je gesehen. Als Madġarī später auf die pilgerfahrt wollte, erschien ihm Mohammed (unklar ob im traum oder im wachzustand) und sagte ihm, er selber werde ihn vertreten, er solle nicht gehen. Madġarī entschloss sich trotzdem zu der reise. Als er auf dem reittier sass, hob ihn der profet eigenhändig aus dem sattel und stellte ihn auf den boden mit den worten: Habe ich dir nicht gesagt, dass ich dich vertrete? Madġarī reiste nicht und war dann überhaupt nie mehr fort (Sukayriğ: *Kaşf al-ḥiğāb* 522). Nach diesen mitteilungen zu schliessen, spürte Madġarī den profeten vor allem durch dessen griffe.

Einem andern in den mund zu spucken, damit er ein begnadeter redner oder etwas ähnliches werde, ist ein wunder, das keineswegs nur vom profeten erzählt wird. Wir wollen aber hier beim profeten bleiben. °Abdalqādir al-Ġilānī (gest. 561/1166), der sich als perser vor den redege wandten bewohnern Bagdads fürchtete, spuckte er siebenmal in den mund. Nachher kam noch °Alī, spuckte aber nur

sechsmal, aus höflichkeit vor dem profeten (Suyūṭī: *Tanwīr al-ḥalak* 259; *Rimāḥ* 1, 207; Šarqī: *Buġya* 214) [CIX, 610-614]. Der berühmte filologe Taftāzānī (gest. 792/1390) war als schüler keine leuchte. Da holte ihn einmal ein unbekannter hinaus zu einer baumgruppe, wo ihn lächelnd der profet erwartete, ihm in den mund spuckte und ein bittgebet für ihn sprach. Am andern tag kannte man ihn kaum mehr in der schule. So glänzte er (Ibn al-°Imād al-Ḥanbalī: *Šadarāt* 6, 321). Im 9./15. jahrhundert soll der profet einem analphabeten im traum in den mund gespuckt haben, wodurch dieser mit einem schlage verschiedene wissenschaften, darunter auch die koranlesung, beherrschte (Ibn al-Ḥanbalī: *Durr al-ḥabab* 1, 2, 833). Eher zu spät war diese gnade schon dem vielbewunderten freitagsprediger von Mayyāfāriqīn, Ibn Nubāta, zuteil geworden. In der nacht nach seiner berühmten "traumpredigt" (*ḥuṭbat al-manām*) sah er den traum, nach dem diese predigt so heisst: Mohammed liess sich von ihm eine predigt über die toten des friedhofs von Mayyāfāriqīn halten und war so beeindruckt, dass er das gesicht Ibn Nubātas ergriff und es küsste. Dann spuckte er ihm in den mund und wünschte ihm weiteres gelingen. Er erzählte sein glück seiner frau, spürte einen moschusduft im mund und trug einen ungewohnten glanz im gesicht. Um den segen von Mohammeds speichel nicht zu verlieren, ass und trank er nichts mehr und starb achtzehn tage später, im jahr 374/984 (Ibn Ḥallikān: *Wafayāt* 3, 156-157. Erwähnt bei Fahd: *La divination arabe* 302) [CX, 614-16]. Ob einer den speichel des profeten trinken wollte oder nicht, diente auch als beweis, ob einer wirklich ein nachkomme des profeten war oder nicht. Zu dem schon mehrfach genannten scherifen Aḥmad b. Muḥammad al-Maymūnī (gest. 1274/1858) in Timggidšt sagte der profet im traum: Komm her, ich will sehen, ob du ein edler scherif bist! Er sammelte seine spucke im mund und spie sie in einen brunnen. Maymūnī versuchte mehrmals, sie zu trinken, worauf sich der profet für befriedigt erklärte (*Ma°sūl* 6, 178).

Ein frommer von Siġilmāsa empfand schon beim vielen segensprechen über Mohammed eine sinnlich spürbare süsse im mund und an den lippen (Šarqī: *Buġya* 260).

Muḥammad Ḥaqqī an-Nāzilī (gest. 1301/1884) erlebte in einem traum, wie Mohammed den mund auf den seinen presste und ihm dabei viel flüssigkeit (wasser, *mā°*) aus seinem mund in den bauch floss. Er spürte die wirkungen seiner formeln in allen gliedern und fürchtete, verrückt zu werden. Da nahm Mohammed ihm das wasser wieder aus dem nabel, und es wurde ihm besser. Ein andermal wollte Nāzilī dem profeten im traum zu trinken geben. Der erwiderte: Ich

trinke nicht, trink du! Wasser lief aus seiner hand. Er legte ihm den kleinen finger in den mund, und Nāzilī trank. Dann legte er ihm die hand auf die stirn und zog den kleinen finger wieder aus seinem mund. In einem traum küsste ihm der profet die stirn, in einem andern umarmte er ihn und küsste ihn auf die linke seite des halses (*Ḥazīnat al-asrār* 176). Nāzilī erzählt noch andere träume dieser art und gibt auch ein rezept, wie man im traum oder im wachen zu einer umarmung des profeten gelangen kann: Man wiederholt einundvierzig tage lang nach dem nachtgebet je einhunderteinmal sure 9, 128-129 (ib. 137).²³

Als zeichen hoher ehrung oder liebevoller anteilnahme wird es aufgefasst, wenn Mohammed bei solchen gelegenheiten den träumer oder visionär mit einem anerkennenden titel anredet. Als Ibn Nubāta in der nacht nach seiner "traumpredigt" den profeten sah, redete ihn dieser mit "prediger aller prediger" an. Wenn er dann den menschen diesen traum erzählte, vergass er nie zu sagen: Der gesandte Gottes nannte mich *ḥaṭīb* (Ibn Ḥallikān: *Wafayāt* 3, 57). Als der šāfi^citische jurist Abū Ishāq aš-Širāzī (gest. 476/1083) den profeten im traum sah und um einen spruch nicht fürs leben, sondern fürs jenseits bat, erwiderte der profet: "Scheich, wer wohlbehaltenheit sucht, der suche sie in der wohlbehaltenheit der andern." Abū Ishāq berichtete später immer wieder voller freude: Der profet selbst hat mich scheich genannt. Ähnlich war sein lehrer Abū t-Ṭayyib aṭ-Ṭabarī (gest. 450/1058) vom profeten im traum mit *faqīh* angesprochen worden, was er ebenfalls erfreut oft wiederholte (Subkī: *Ṭabaqāt* 4, 225-226/Şafadī: *Wāfi* 6, 63; Subkī: *Ṭabaqāt* 5, 15).

Nordöstlich von Tripoli liegt das grab eines °Abdalwahhāb al-Qaysī, der im 7./13. jahrhundert gelebt hat und mehr als vierhundertmal den profeten im traum gesehen haben soll. Er führte ein tagebuch, und darin steht, dass ihn Mohammed jeweils mit den worten angesprochen habe: Willkommen dem geliebten, willkommen dem selig werdenden mann, wisse, mein lieber sohn, ich liebe dich und liebe deinen bruder Abū Ya^cqūb, ich freue mich über dich u. dgl. Auch das lächeln, das ihm der profet schenkte, ist verzeichnet (*Rihlat at-Tiğānī* 261).

°Aliden haben das glück, vom profeten im traum oder in der vision nicht nur in ihrer abstammung bestätigt, sondern häufig auch als seine kinder gehätschelt oder drittpersonen ans herz gelegt zu wer-

²³ Ich zitiere immer die in Beirut erschienene neuausgabe des kairiner druckes von 1286/1869, ziehe aber auch den in der wahbiyyadruckerei 1297/1880 gedruckten text heran. Beide ausgaben sind fehlerhaft, ganz abgesehen vom offenbar schlechten arabisch des verfassers.

den. Vielleicht der bekannteste fall ist die legende von Aḥmad (b.) ar-Rifā[°]ī (gest. 578/1182). Er besuchte 555/1160 nach der pilgerfahrt das grab des profeten in Medina und sprach dort: Gruss dir, mein ahn! Aus dem grab kam die antwort: Auch dir gruss, mein kind! Alle anwesenden hörten es. Rifā[°]ī geriet in verzückung, fiel auf die knie und sprach vier halbverse, deren letzter lautete:

Streck deine rechte vor, damit meine lippe sie erlange!

Der sarkofag spaltete sich, und der profet streckte seine hand zum gitter heraus. Rifā[°]ī küsste sie vor aller augen. Sie sah aus wie ein jemenisches schwert, nach anderen wie von licht, mit langen fingern, die blitzten (Rifā[°]ī: *Ma[°]ārif muḥammadiyya* 34; var. Suyūṭī: *Tanwīr al-ḥalak* 261; derselbe: *Aš-šaraf al-muḥattam min taqbīl yad an-nabī* – GAL II, 157, nr. 290; Fahd: *Divination arabe* 356, anm. 7. Suyūṭīs *Tanwīr* zitiert bei Tādifi: *Qalā'id al-ḡawāhir* 84; Tišīti: *Ḡayš* 67, und sonst). Darum trägt Rifā[°]ī den hohen namen "Der, dem die hand entgegengestreckt wurde" (*šāḥib madd al-yad*). °Abdalqādir al-Ġilānī (gest. 561/1166) durfte nicht zurückbleiben. Der zweite teil der geschichte, der mit der hand, wurde auch auf ihn übertragen (Irbilī: *Tafrīḡ al-ḥāṭir – manāqib* des °Abdalqādir – 31).

Das gleiche mussten auch grosse heilige Indiens und Pakistans erlebt haben. Ġalāl-i Buḥārī (gest. 690/1291), der vater der ḥāksār (Gramlich: *Derwischorden* 1, 71-73), musste in Medina seine abstammung vom profeten nachweisen. Er trat mit den medinischen *sādāt* vor das grab Mohammeds und sprach: "Gruss Dir, mein vater!" Aus dem grab kam die antwort: "Gruss auch dir, mein kind, mein augentrost, leuchte meiner ganzen gemeinde! Du bist von mir und einer meiner familienangehörigen" (Lāhawri: *Ḥazīnat ul-ašfiyā* 2, 36,11 ff.). Das gleiche wiederholte sich bei seinem abkömmling Maḥdūm-i ḡahāniyān (gest. 785/1383). Dieser erreicht nach erfüllung seiner pilgerfahrtpflicht Medina und spricht vor dem grab Mohammeds laut: "Gruss dir, mein ahn!" Aus dem grab kommt es zurück: "Gruss auch dir, mein sohn, mein augentrost!" (*Ḥazīnat ul-ašfiyā* 2, 63,5-10). Weiter kann sayyid Ādam-i Panūrī (gest. 1053/1643) damit aufwarten. Schon zu hause drückte ihm das geistwesen Mohammeds mit beiden händen die hände und versprach jedem, der ihm die hand drücke, vergebung. Panūrī drückte sofort seinen versammelten jüngern die hand. Als er "vor dem tor" des grabes des profeten in Medina stand, öffneten sich "die beiden türflügel" von selbst, und beide hände des profeten streckten sich ihm entgegen. Er drückte und küsste sie (*Ḥazīnat ul-ašfiyā* 1, 632,pu-633,8). Der berichterstatter hat keine ahnung, wie das grab

Mohammeds in Medina aussieht, sonst würde er nicht vom “tor” und von den “türflügeln” reden.

Der scherif Aḥmad b. Muḥammad al-Maymūnī (gest. 1274/1858) in Timggidšt erblickte einmal im traum seinen sohn Ḥasan mit dem profeten. Mohammed sagte: “Das ist wahrhaft mein kind.” Manchmal küsste der profet Ḥasan und sagte: “Das ist wahrhaft mein kind” (*Ma^csūl* 6, 197). Aḥmad al-Maymūnī mag das als genugtuung empfunden haben. Es war ja sein sohn. Eine drittperson jedoch sah einmal im traum Aḥmad al-Maymūnī selbst, als er noch ein kind war, im schoss des profeten und hörte den profeten sagen: “Der ist aus meinen lenden!” Zur bestätigung seines scherifentums (*Ma^csūl* 6, 179). Und später sah ein anderer im traum, wie der profet das haus und die familie Maymūnīs übernahm, für sie handelte und die familienangehörigen zum profeten vater und er zu ihnen “meine kinder” sagte (*Ma^csūl* 6, 178). Die °alidische abstammung war unter den damaligen berbern eine stets umstrittene frage, die sich wohl am einfachsten durch wiederholte träume dieser art beschwichtigen liess. Al-ḥāḡḡ al-Ḥasan b. Aḥmad al-Kazūyī (1241-1347/1825-1929) hegte eine unbezähmbare liebe zu profetennachkommen und beherbergte als dauergast einen scherifen. Ein sohn fragte ihn einmal nach dem stammbaum des scherifen. Kazūyī erwiderte: Der profet sagte zu mir: “Er ist wirklich scherif und mein kind. Also bedarf es keines weiteren beweises” (*Ma^csūl* 19, 134).

Aber die frage erhob sich auch anderwärts. Als ein sayyid Ibrāhīm al-Mihmāzī (gest. 743/1342) nach Aleppo kam und beim dortigen adelsmarschall der °aliden sein anrecht auf regelmässige finanzielle unterstützung geltend machte, aber nichts vorweisen konnte, nahm ihm der adelsmarschall die schlaufe weg und verweigerte ihm jede zahlung. Der gouverneur sah aber in der nacht den profeten und diesen Ibrāhīm im traum und hörte den profeten sagen: “Dieser ist mein sohn.” Ausserdem sah er, wie der profet ihm eine längere schlaufe ansetzte. Er schickte an den adelsmarschall. Auch dieser hatte den traum gehabt. Der sayyid wurde nun anerkannt. Der gouverneur liess sich ein grünes tuch (*ṣuqqa ḥadrā^ʿ*) bringen, schnitt davon ein so grosses stück ab, wie er es im traum gesehen hatte, und setzte es ihm auf den turban ebenfalls genau so, wie er es im traum gesehen hatte. Dies wurde dann das abzeichen (*ṣi^cār*) auch von Mihmāzīs nachkommen (Ibn al-Ḥanbalī: *Durr al-ḥabab* 2, 1, 116-117). Es wäre noch zu untersuchen, wie sich dieses grüne abzeichen für die °aliden, das vor 743/1342 in Aleppo geschaffen worden sein müsste, zu dem grünen abzeichen verhält, das im ḡumādā I 773/november 1371 der mamluke von Kairo al-Ašraf Nāṣir ad-dīn

Ša°bān den °aliden, männern und frauen, in den turban setzen liess (Ibn Iyās: *Badā°ī* I, 2, 107,12-16; Goldziher: *°Alī b. Mejmūn* 313; Lane: *Sitten* 1, 30. Suyūṭī: *Hāwī* 2, 33-34). Beachtung verdient, dass Ibrāhīm al-Mihmāzī sogar schon vor seiner ankunft in Aleppo ein abzeichen seines adligen standes trug. Es war nur, wenn der text nicht trügt, "kürzer".

Durch träume sorgt Mohammed nach seinem tod für seine nachkommen. Im jahr 821/1418 wurde der ḥusaynide °Aḡlān b. Nu°ayr, emir von Medina, verhaftet und in Kairo eingesperrt. Da stieg der profet aus dem grab und bedeutete dem grossrichter von Bagdad im traum, dem mamluken von Kairo al-Mu°ayyad Faraḡ zu befehlen, den gefangenen freizulassen. Das geschah (Maqrīzī: *Sulūk* 4, 2, 814-815). Einem Abū Bakr al-Kinānī, der anscheinend kein freund der °aliden war, führte der profet im traum vier männer vor und fragte ihn bei jedem, ob er den kenne. Es waren die vier rechtgläubigen kalifen. Bei °Alī spürte er einen schmerz und antwortete nicht. Da schlug ihm Mohammed mit der faust vor die brust und donnerte: "Das ist °Alī!" (Munāwī: *Ṭabaqāt šuḡrā* 28a. Die geschichte geht weiter und nimmt einen legendenhaften ausgang).

Für den ḥasanidischen sultan von Marokko °Abdarrahmān (1238-1276/1822-1859), der seinen heiligen ahnherrn nie sah, hatte der pilgerreisende Aḡmad b. Ṭuwayr al-ḡanna von Wadan 1245/1830 einen trost: der sultan sei dem profeten zu nahe, um ihn zu sehen, nämlich so nahe wie die braue dem auge (Norris: *Pilgrimage* 9) – eine jener überklugen redensarten, mit denen höflinge so oft despoten freundlich gestimmt haben (Verf.: *Mahsatī* 1, 204-207).

18. DIE TAŞLIYA ALS MITTEL FÜR DIE SCHAU DES PROFETEN

So sehr die erscheinung des profeten in träumen und visionen im ungewissen blieb und unberechenbar war, so sicher glaubte man doch, bei anwendung bestimmter mittel auf eine begegnung mit ihm hier und jetzt hoffen zu dürfen. Wie aus den vorangegangenen darlegungen ersichtlich ist, war ein hauptmittel die segenssprechung über ihn. Man glaubte, auch wenn man es vielleicht nicht so ausdrückte, mit dieser hinwendung zu ihm den traum beeinflussen und entsprechende visionen hervorrufen zu können. Die berichte geben nicht immer auskunft darüber, ob die begegnung dann im traum oder einer vision erfolgte. Oft wissen wir auch nicht, ob überhaupt oder wie ernsthaft die segenssprechung geübt wurde, sondern erfahren nur oder können nur annehmen, dass eine erwartung auf ihn gerichtet war. °Alī ad-Darqāwī (gest. 1328/1911), der gründer der zāwiya von Illigh, schrieb einmal: “Wir sehnen uns nach einem zusammentreffen (unter uns) stärker als die mutter nach ihrem kleinkind. Aber Gott lob und dank haben wir eine stufe erreicht im zusammentreffen der geister, die ein zusammentreffen der körper überflüssig macht. Darum geht die helfende wirkung (*madad*) von den scheichen zu den novizen. Ohne das könnte niemand einen andern erziehen. Das weiss nur einer, der das erlebt hat. Wie ist das erst bei einem, der sieht, wie sein wesen sich seinen novizen oder dem wesen seines scheichs angleicht! Das gibt es nur durch die übermacht des geistes über den scheich, und eben dadurch kommt es auch zur profetenschau (*mušāhada nabawiyya*) im wachen beim umherschweifen des denkens derer, die auf diesem standplatz stehen. Das denken an etwas mit ausschluss alles andern ist das, was (in der sache) entwerden lässt” (*Maʿsūl* 1, 276-278).

Also die macht des geistes ermöglicht dem scheich die erziehung seiner novizen und dem menschen, der den nötigen ausgangspunkt erreicht hat, den profeten zu sehen. Das wichtigste vehikel aber, dessen sich der geist dazu bedient, ist das denken an den profeten, vor allem in der form der segenssprechung. Über die anfänge dieser gezielten übung wissen wir nichts. Aber in der aufzählung der wirkungen der segenssprechung über den profeten bei Ğahḍamī (gest. 282/895) findet sich kein wort über das sehen des profeten, so dass man annehmen darf, einerseits dass die “theologie” damals noch nichts davon wusste oder wissen wollte, und andererseits vielleicht

doch auch, dass eine solche erwartung damals, sagen wir im 3./9. jahrhundert, noch gar nicht damit verknüpft wurde (*Faql aš-šalāh* 24-55, 71-72).

Es liegt nahe, sie in asketischen und šūfischen kreisen zu suchen, aber die verwendung der oder einer der segensformeln zu dem zweck, Mohammeds aufmerksamkeit auf sich zu lenken, reicht weit über die asketik und mystik hinaus, denn die segensformeln sind ja alle gebete an Gott, nämlich bitten an ihn, Mohammed zu segnen und zu grüssen. Dabei bestehen zwei möglichkeiten: Entweder man wiederholt eine oder mehrere formeln in kleinerer oder grösserer anzahl, oder man liest oder rezitiert eine liste von verschiedenen segensformeln. Beides hat seine verdichtetste form im 9.-10./15.-16. jahrhundert gefunden, das erste in dem *maḥyā* des Šūnī und anderer, das natürlich nicht ausschliesslich aus der wiederholung einer einzigen formel bestand (Band I, 48 ff.), das zweite in der weitverbreiteten formelsammlung Ġazūlīs *Dalāʿil al-ḥayrāt* (Band I, 209) und später Ibn ʿAzzūms *Tanbīh al-anām* (er starb 971/1563. GAL S II, 691), büchern, die sich zum durchlesen und meditieren eigneten. Das *maḥyā* war eine typisch kollektive angelegenheit, eine gesellschaftliche veranstaltung, die bücher liessen sich privat und in gesellschaft lesen.

Nūr ad-dīn aš-Šūnī (gest. 944/1537-38) sprach täglich zehntausendmal den segnen über Mohammed, Aḥmad az-Zawāwī (gest. 923/1517) vierzigtausendmal (Šaʿrānī: *Lawāqih* 284). Andernorts sollen es bei Šūnī dreissigtausend-, bei Zawāwī fünfzigtausendmal gewesen sein (*Lawāqih* 16). Beide stammten aus dem nildelta, und Šaʿrānī kannte beide persönlich. Šūnī oder Zawāwī – der text spricht sich nicht klar genug aus – erklärte Šaʿrānī eindeutig: “Unser weg ist es, so viel segenssprachen über den profeten vorzunehmen, bis er sich im wachzustand zu uns setzt und wir bei ihm sind wie die ehemaligen profetengenossen und dass wir ihn nach den dingen unserer religion und nach den aussprüchen (*aḥādīṭ*) fragen können, die unsere kenner (*ḥuffāz*) für schwach erklärt haben, und dass wir uns beim handeln nach seinem direkten wort darüber richten können. Solange uns das nicht gelingt, gehören wir nicht zu denen, die (wie ja befohlen ist) viel den segnen über ihn sprechen” (*Lawāqih* 284). Šaʿrānī nennt die methode auch den “weg des scheichs Nūr ad-dīn aš-Šūnī, des scheichs Aḥmad az-Zawāwī, des scheichs Muḥammad b. Dāwūd al-Manzalāwī und einer anzahl scheiche des Jemen. Keiner von ihnen spreche dauernd den segnen über Mohammed und setze das ungezählte male fort, ohne sich von allen fehlern zu reinigen und es so weit zu bringen, dass er mit ihm sich im wachen vereinige

(*yağtami^ca bihī yaqzatan*), wann immer er wolle, und mündlich. Wer diese vereinigung (*iğtimā^c*) nicht erhalte, habe den gesandten Gottes nicht oft genug gesegnet und gegrüsst.

Sein lehrer ^cAlī al-Ḥawwāş bezeichnete den standplatz, auf dem man sich zu beliebiger zeit mit dem profeten vereinigen könne, als den standplatz der erkenntnis und rechnete zu denen, die ihn erreicht hatten Abū Madyan, ^cAbdarrahīm al-Qināwī, Mūsā z-Zūlī, Abū l-Ḥasan aš-Şādilī, Abū l-^cAbbās al-Mursī, Abū s-Su^cūd b. Abī l-^cAşā^oir, Ibrāhīm al-Matbūlī und Suyūṭī. Auch ^cAlī al-Marşafī behauptete, er sei auf einen standplatz gelangt, dass er Mohammed zu beliebiger zeit sehen könne (*Lawāqih* 16-17). Abū l-Mawāhib Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad at-Tūnisī aš-Şādilī al-Wafā^oī al-Mālikī (gest. 882/1477-78) in Kairo gab die empfehlung: "Wer den profeten sehen will, der gedenke seiner unablässig, tag und nacht, und liebe die hohen heiligen, sonst bleibt ihm die pforte der sicht (*ru^oya*, sic) verschlossen, denn sie sind die herren der menschen, und unser herr (Gott) wird um ihres zornes willen zornig und ebenso der gesandte Gottes" (Şa^crānī: *Ṭabaqāt* 2, 76,7-8). Der profet riet ihm, die formel langsam und deutlich (*bi-tamahhul wa-tartīl*) zu sprechen, aber wenn die zeit einmal dränge, so dass er schneller sprechen müsse, bleibe es trotzdem eine segenssprechung. Am anfang und am schluss der sitzung sei jedoch der sogenannte vollständige segensspruch, in dem auch Abrahams und seiner familie gedacht werde (Band I, 16 und 194 ff.), wünschbar (Şa^crānī: *Ṭabaqāt* 2, 73). Als er sich darüber beklagte, dass die leute ihm die schau (*ru^oya*) des profeten nicht glaubten, will er die versicherung des profeten gehört haben: "Wer die schau nicht glaubt und dich hierin der lüge beschuldigt, wird entweder als jude oder als christ oder als zoroastrier sterben" (ib. 73,1-3).

Das *maḥyā* jedoch ist die kollektive segenssprechung in der moschee, an der die öffentlichkeit teilnehmen konnte und die in der nacht auf den freitag stattfand. Şa^crānī, der damit auf anregung Şūnīs 919/1513 anfang, hält fest, dass schon in der ersten nacht eine grosse zahl der teilnehmer den profeten erblickte, und teilte es Şūnī, der die parallelversammlung in der Azhar durchführte, mit (Band I, 49). Şūnī hatte damit schon zuvor am grab des Aḥmad al-Badawī in Tanta begonnen und hatte sie dann nach Kairo verlegt.

Nicht immer wird die erscheinung des profeten im traum oder in der vision auf die segenssprechung zurückgeführt, und es ist auch nicht anzunehmen, dass sie immer davon abhängig war, aber nicht selten wird die segenssprechung ausdrücklich erwähnt. Manchmal halfen auch noch andere mittel nach, sei es das gottesgedenken (Gott

Gott oder Es gibt keinen gott ausser Gott o.ä.), seien es asketische massnahmen, aber die segensprechung war das bekannteste und naheliegendste.

Muḥammad al-Kattānī (gest. 1327/1909) in Marokko wurde von seinem vater ins noviziat genommen. Er wiederholte dabei siebzigtausendmal “es gibt keinen gott ausser Gott” und sechzigtausendmal den “namen Mohammeds” (was immer man darunter zu verstehen hat) mit vollkommener hingewandtheit (*tawaḡḡuh*), bis ihm die eröffnung (*fath*) zuteil wurde und er sich mit dem profeten vereinigte (*iḡtama^ca*) (Kattānī: *Tarḡama* 15). °Alī ad-Darqāwī von Illigh (gest. 1328/1911) befahl einem seiner anhänger, der von gegnern festgenommen und eingesperrt worden war, jeden tag fünftausendmal mehr den segnen über Mohammed zu sprechen, bis ihm das sehen des profeten im wachzustand zuteil werde (*Ma^csūl* 14, 120). Ein Maḥammad b. Bul^cid al-Mu^oaddīn (gest. um 1367/1948) rezitierte einmal in der zurückgezogenheit zehntausendmal die segensformel auf Mohammed und ass die nacht nur einen bissen. “Mein inneres wurde erleuchtet durch den hunger”, erzählte er. “Als ich eines tages wachend dasass, siehe da trat ein mann, übergross von dem gewaltigen licht, vor mich in weissem aussehen, während ich in der segensprechung über den profeten entworden war... Es drängte sich mir auf, dass es der profet sei, da er in seinen bekannten eigenschaften erschienen war, mit denen er beschrieben wird. Dieses geschah mir im wachzustand, ohne irgend einen zweifel meinerseits” (Sūsī: *Munyat al-mutaḡalli^cin* 82). Ein anderer, der 1381/1961 noch am leben war, namens Muḥammad b. Ḥammū al-Ūrīrī al-Mu^oaddīn riss jeweils auf einem berg bei seinem dorf im südlichen Marokko die dumpalmen aus und sprach unentwegt den segnen über den profeten, bis ihn an einem heissen vormittag etwas bedeckte und ein licht ihn überflutete. Dann folgte ihm ein lichtwesen, das wesen des profeten (*ad-dāt an-nūrāniyya*), wie er sagte. Er behauptete, den profeten mehrfach im wachzustand gesehen zu haben (ib. 90, unten).

Ġazūlī (gest. 870/1465) stellt in Fes seine sammlung von segenssprüchen über den profeten mit dem titel *Daḷā^oil al-ḡayrāt wa-ṣawāriq al-anwār* zusammen, die sich dann ins tiefste Afrika und ins fernste Asien verbreitete. Er holte die einzelnen formeln aus den büchern der bibliothek der moschee al-Qarawīyyīn in Fes und zog ausser den *ḡadīṡ*sammlungen auch die worte der gebildeten muslime heran. Eine alte frau, die wunder vollbracht haben soll, habe ihm gesagt, dass sie das nur dank vielem segensprechen über Mohammed habe tun können. Darauf habe er selber mit dieser andachtsübung begonnen und sich diese sammlung angelegt (Muḥammad al-Mahdī

b. Aḥmad al-Fāsī: *Mumti^c al-asmā^c* 6). Ibn al-Muwaqqit meint, dass er direkt durch die vielen segensprechungen, die er übte, von der "profetenschaft" (*nubuwwa*) inspiriert worden sei. Die profetenschaft habe den scheid vertreten, und wenn er dann doch noch bei einem scheid gewesen sei – gemeint ist Abū ° Abdallāh aṣ-Ṣaġīr – so habe das als zusatz zu gelten (*Sa^cāda abadiyya* 2, 18, unten) [CXI, 616]. Nach eigenen aussagen soll ihm Gott selbst seine besondere auszeichnung kundgetan haben. Er sah auch den profeten, der ihm sagte: "Ich bin der schmuck der profeten und du der schmuck der heiligen" (*Mumti^c* 4,5-6). Seine bevorzugung wird ausdrücklich mit seinen vielen segensprechungen begründet (ib. 7), und seine liebe zu Mohammed muss gewaltig gewesen sein. Als der neumond im geburtsmonat des profeten für ihn zum letzten mal erschien, also unmittelbar vor seinem tod, soll er über den heiligen knaben freudentriller ausgestossen haben (*zaġrata*, ib. 7, unten). Als angeblicher °alide (ib. 4, unten) hegte er eine doppelte verehrung für ihn, und seine vielen segensprechungen auf ihn bildeten die grundlage seines *ṭarīqs* und des *ṭarīqs* seiner gefolgschaft (ib. 6,14). Er war sich wohl bewusst, dass er als herold seines ahnherrn und des ahnherrn des islams eine unangreifbare stellung einnahm.

Die umstände seines gewaltsamen todes sind nicht bekannt. Ein aufwiegler bemächtigte sich seiner leiche und trug sie als glücksbringerin und wie eine bundeslade in seinen militärischen unternehmungen mit sich herum. Erst unter der dynastie der sa^cdiden, um 930/1524, wurde er zusammen mit dem gründer der dynastie, Abū ° Abdallāh Muḥammad, der neben Ğazūlī begraben worden war, nach Marrakesch übergeführt, wo er einer der sieben stadtheiligen wurde. Ğazūlī und seine anhänger müssen wie die sa^cdier gegner der meriniden gewesen sein (Le Tourneau: *Les débuts de la Dynastie Sa'dienne* 16-18, 28; García-Arenal: *The revolution of Fās in 869/1465* 65; Wafrānī: *Nuḥat al-hādī* 18. Viele literatur).

Seine anhängerschaft, die ġazūliyya, betrachtete sich als einen zweig der šādiliyya (Trimingham: *Orders* 85), scheint sich jedoch nie zu einem eigentlichen orden entwickelt zu haben, sondern blieb geistliche filiation (*silsila*) mit leuten, die unterschiedlich dachten. Ğazūlī selbst soll sich an eine tägliche litanei gehalten haben, die aus vierzehntausendmal²⁴ "im namen Gottes, des erbarmers, des barmherzigen", zwei *silkas* seiner *Dalā'il al-ḥayrāt* am tag und einer *silka* in der nacht sowie aus der lesung eines viertels des korans bestanden habe (Aḥmad Bābā: *Nayl al-ibtihāġ* 317, unten. EI², *Djāzūlī*).

²⁴ Ibn al-Muwaqqit: *Sa^cāda abadiyya* 2, 19,18 liest hunderttausend [CXI, 616].

Silka/sulka ist ein unklarer begriff, der bald die durchlesung eines ganzen textes, auch des korans, bald eines leseabschnittes bedeutet). Andere hatten andere stücke und andere zahlen, so Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥusayn b. Nāṣir ad-Dar^cī (gest. 1052/1642-43) fünfundzwanzigtausend “es gibt keinen gott ausser Gott”, fünf *aḥzāb* des korans, einen drittel der *Dalāʿil* (Muḥammad al-Qādirī: *Naṣr al-matānī* 9). Abū ^cAbdallāh Muḥammad b. Yūsuf al-Fāsī, der vater des 937/1530 oder ein jahr später geborenen Abū l-Maḥāsīn Yūsuf, sowie Abū ^cAbdallāh Muḥammad b. Muḥammad b. ^cAbdallāh b. Ma^cn al-Andalusī (gest. 1062/1652), ein verehrer Ibn ^cAbbād ar-Rundīs, hatten in ihrer litanei ein stück der *Dalāʿil* (*Mumti*^c 124,20; 152, 150,-3).²⁵

²⁵ Das manuskript bricht hier ab.

Teil II

Ausgewählte Übersetzungen

I

(^cAbdalqādir al-Ġazā³irī: *Mawāqif* 1, 103; D 1.1.25, 22)

Abū Sa^cīd al-Ĥarrāz vereinigte sich (*iġtama^ca*) mit dem profeten und sprach zu ihm: Gesandter Gottes, die liebe zu Gott hat mich davon abgehalten, dich zu lieben. Der profet erwiderte: Du einfältiger, liebe zu Gott ist liebe zu mir... Damit meinte er: Mich hat die liebe zum geisthaften, translunaren erscheinungsort (*mazhar*) von der liebe zum körperhaften, irdischen erscheinungsort abgehalten. Und der profet antwortete ihm: Der in beiden erscheinungsorten erscheinende ist einer, eine zählbarkeit oder verschiedenheit liegt nicht darin. Der geliebte in beiden erscheinungsorten ist einer. Der unterschied der erscheinungsorte, ihre zählbarkeit schadet dir nicht, insofern der erscheinende und geliebte darin einer ist und nicht geteilt und zerteilt werden kann. Denn die erscheinungsorte sind alle nichtseine (*a^cdām*). Der erkenner aber liebt das nichtsein nicht, und der verständige beschäftigt sich nicht damit. Wer den in dem geisthaften erscheinungsort erscheinenden liebt, liebt zugleich auch den in dem körperlichen erscheinungsort erscheinenden. Der in allen translunaren und sublunaren erscheinungsorten erscheinende ist nichts anders als die erbarmerhaftige form (*rahmāniyya*), die *ḥaqīqa muḥammadiyya* heisst. Alles was darin sein soll, geister, körper, abbild, vorstellungsbild (text?), ist nichts festes (*tābit*), sondern sind abgrenzungen und vorstellungen, die Gott abgegrenzt hat, damit seine form erscheint, doch ohne dass sie ein sein hätten oder unerschaffen oder erschaffen wären. Sein hat allein Gott... Mohammed sagte also zu Ĥarrāz gleichsam: Die sache, die du als gesandten gottes bezeichnest und die zu lieben du abgehalten gewesen sein willst, ist nichts, was sich von Gott unterscheidet, von dem du sagst, dass die liebe zu ihm dich abgelenkt habe, sondern beide sind einer (*huwa huwa*). Der profet ist die stufe der erscheinung Gottes und damit die zwischen-instanz (*wāsiṭa*) für alle erscheinungen. Diese verzweigen sich aus ihr, sie ist ihre quelle und ihre materie.

II

(Tišīṭī: *Ġayš* 184-185; D 1.1.1, 7)

Al-Muḥṭār al-Kuntī (GAL S II, 895 war zu bequem, daten anzugeben): *Ġannat al-murīd*, schreibt: Sehr merkwürdig ist es, dass die *qurrā³* unserer zeit die wunder der heiligen ablehnen und behaupten, die erziehung habe mit der zeit nach 800/1400 aufgehört, indem sie sich auf Zarrūq berufen. Sie zweifeln nicht einmal

daran. Doch wird dort ja nur vom aufhören der erziehung im mağrib gesprochen. Das ist denkbar für ein bestimmtes gebiet zu einer bestimmten zeit, denn keiner behauptet, es gebe den erzieher überall, und auch nicht, er sei in einem und demselben gebiet zu allen zeiten vorhanden. Aber alle forscher der vergangen- und der späteren zeiten sind einhellig der meinung, dass einer, der die lasten der erziehung übernimmt, ohne eine zahl oder ein gebiet zu bestimmen, vorhanden sei. Das aufhören der erziehung im mağrib und das fehlen eines, der sie übernimmt, beeinträchtigt die einhelligkeit der gelehrten über sein vorhandensein an sich nicht, da in Taktūr (Senegal) zum beispiel oder in Ägypten oder in Mekka und Medina oder in Syrien oder im Irak ein erzieher jedenfalls da ist, allein oder mit andern an einem ort, den Gott aussucht zum nutzen und frommen der dortigen bewohner und auch für andere leute, oder an einem ort, deren bewohner Gott abgesperrt sein lässt von ihm oder von ihm fortjagt, weil er ihnen doch nichts nützen könnte wegen ihrer verstockung gegen das, was er zu sagen hätte... (185) Zu leugnen, dass es erzieher gebe, und zu sagen, die erziehung habe aufgehört, ist eine frechheit gegen den gesetzgeber und widerspricht dem klaren text. Sie leugnen damit die wurzel der heiligschaft und die existenz von heiligen, und mit solchen leuten ist nicht mehr zu reden, da sie ungläubig sind durch ihre lüge gegen mehr als 211 koranverse und mehr als 300 *ḥadīte*...

III

(Kadi °Iyād: *Şifā* 712-713; ib. 799-800; D 1.1.1, 10)

Eine gruppe der herzensmenschen und scheidenschaft der *muta-şawwifa*, die das *tanzīh* (entrückung) des profeten Mohammed von all dem (=“mein herz wird belegt” usw.) anstrebte und ihn für zu hoch hielt (*iğlāl*), als dass ihm ein versehen (*sahw*) oder eine erschaffung (*fatra*) angelastet werden dürfe, vertrat (713) die ansicht, dass der *ḥadīṭ* “mein herz wird belegt, und ich bitte dann jeden tag Gott hundertmal um vergebung” auf die angelegenheit seiner gemeinde gehe, an die zu denken und zu sinnen ihm sorge und kummer machte, weil er sich mit ihnen beschäftigte und sich ihrer sehr annahm. Er habe dann Gott um vergebung für sie (nicht für sich) gebeten.

Eine gruppe glaubt, dass versehen, vergessen, gleichgültigkeitsaugenblicke und erschaffungsmomente absolut dem profeten Mohammed nicht zugesprochen werden dürfen. (800)

Das ist die ansicht der *mutaṣawwifa* und besitzer der wissenschaft des herzens und der mystischen standplätze. Sie haben darüber verschiedene lehrmeinungen, die wir später besprechen werden.

IV

(Hiğğī: *Zāwiya dilā'iyya* 58-60; D 1.1.15.4, 55a)

Maḥammad b. Nāṣir (gest. 1085/1674) neigte zur einfachheit im unterricht und beschränkte sich auf die lösung der schwierigkeiten der texte und auf nahebringung für das verständnis der schüler, vermied also viel überlieferungen und verzweigte kontroversen. Viele leute hatten durch ihn gewinn. Zu seinen bekanntesten schülern gehören Abū °Alī al-Yūsī, kadi °Abdalmalik at-Tağmū°atī, der weltreisende Abū Sālim al-°Ayyāšī u.a. Maḥammad b. Nāṣir pilgerte zweimal nach Mekka. Er wurde im osten so bekannt wie im westen und hatte an beiden orten viele schüler. Er hatte keine bestimmten *awrād*, die er allen seinen anhängern eingepflanzt hätte, sondern richtete sich nach dem zustand der novizen und leitete sie allmählich in den *adkār*. Seine methode lässt sich ablesen an einer schrift an schüler aus Tilimsān in beantwortung ihrer bitte um eintritt in seine schar und ihrer bitte um auskunft über rosenkranz, flickenrock, bewirtung (*diyāfa*). Darin heisst es:

Über rosenkranz, bewirtung und flickenrock haben wir keine (gültige) überlieferung. Unser weg ist vielmehr das gedenken (*dīkr*). Dieses ist ähnlich (59) wie das, was Sanūsī (gest. 895/1490) gesagt hat im *šarḥ al-°Aqīda aš-šuğrā*. Wenn ihr in die *silsila* eintreten wollt, so macht eure busse echt und erfüllt voll deren bedingungen. Haltet euch an die furcht vor Gott in allen dingen und bereit für die auferstehung und das grab (...) Wenn ihr mit den überlieferten *adkār* fertig seid nach dem morgengebete, so sprecht:

Ich bitte Gott um vergebung: 100 mal.

O Gott, segne unsern herrn Mohammed, den illiteraten profeten, seine familie und seine genossen und grüsst sie aufs beste! 100 mal.

Es gibt keinen gott ausser Gott: 1000 mal.

So für jemand <, der> lektüre treibt...

Frauen sprechen die *haylala* nur 100 mal.

Ein laie (*°āmmī*) gedenke Gottes 7 000 mal und füge nach jedem hundertsten mal hinzu: Mohammed ist der gesandte Gottes – Gott segne und grüsse ihn!

Das ist der *wird* für morgen und abend.

Wir sehen, dass Maḥammad b. Nāşir den zustand der menschen berücksichtigt hinsichtlich freizeit und beschäftigung. Dem gewöhnlichen mann befahl er mehr als dem gebildeten, der sich mit studien befasste. Der frau erleichterte er es entsprechend ihrer schwäche und ihrer verantwortung im haus. Ausserdem hielt sich Ibn Nāşir streng an das überlieferte, verwarf also rosenkranz, flickenrock und bewirtung, weil nichts derartiges überliefert ist. Er unterliess die lesung der *fātiḥa* nach den ritualgebeten aus dem gleichen grund und beschränkte sich auf einen einzigen gebetsruf am freitagmittag. Er betete in der freitagspredigt *nicht* für den sultan ar-Raşīd b. aş-Şarīf, wofür er von diesem bedroht wurde.

Verglichen mit den *dilāʿiyyūn* ergibt sich folgendes bild: Die beiden *ṭarīqas* treffen sich in vielen punkten. Beide gehen über Zarrūq auf Şādīlī zurück, obwohl das *sanad* der *dilāʿiyyūn* "höher" (=kürzer) ist und weiter, insofern die *dilāʿiyyūn* noch auf Ğazūlī zurückgehen. Beide scheiche verlangen zuerst busse, ferner viel bitten um vergebung, die *haylala*, die *taşliya*.

In der formel der *taşliya* stimmen beide *ṭarīqas* überein. Aber die *dilāʿiyyūn* fügen noch drei wörter hinzu: "deinen knecht, profeten und gesandten", und sagen (60): unsern herrn Mohammed, deinen knecht, profeten und gesandten, den illiteraten profeten, seine familie und seine genossen, und grüsse sie aufs beste! Dies fehlt bei den *nāşiriyyūn*...

Die *nāşiriyyūn* gingen nicht bei den *dilāʿiyyūn* direkt in die schule. Aber Maḥammad b. Nāşir lernte filologie und jurisprudenzen bei Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Yūsuf ad-Darʿī, dem schüler des Muḥammad b. Abī Bakr ad-Dilāʿī. Dieser Abū l-Ḥasan fühlte sich oft stark beengt durch das kümmerliche leben in Tamgrut und suchte dann seinen scheid Muḥammad b. Abī Bakr in Dilāʿ auf, um gaben zu erhalten...

Vielleicht die wichtigste verbindung zwischen den beiden *zāwiyas* war Yūsī (gest. 1102/1691). Er lernte in Tamgrut bei Maḥammad b. Nāşir und wurde dort in die *şādiliyya* aufgenommen, siedelte dann nach Dilāʿ über, und wurde später dort professor...

V

(Ibn °Aṭā°allāh as-Sikandarī: *Miftāḥ al-falāḥ* 30-34; D 1.1.15.4, 1-4)

Der aufstieg des pfadschreiters mit den litaneiformeln (*adkār*) und die art und weise seines fortschreitens durch die verschiedenen stadien (*aṭwār*) im sinn der anregung und in gebotener kürze.

Wer die *adkār* dauernd übt, dem enthüllen sich fortlaufend die lichter und die schleier vor den übersinnlichen dingen werden ihm aufgehoben. Wer sich entschliesst sich leiten zu lassen und den weg der geradheit zu beschreiten, muss einen scheid der wahrheitserforscher, der den weg gegangen ist und seine lüste aufgegeben hat und festen fusses den dienst an seinem gebieter (=Gott) versehen hat, suchen. Schön sagt der dichter:

Der herr Gott ist erhaben darüber, dass ihn ein reisender sähe, der noch von seinen lüsten begleitet wird.

Hat er ihn (den scheid) gefunden, so gehorche er ihm in allem, was er befiehlt, und stehe ab von allem, was er ihm verbietet und verwehrt. Im andern fall soll er die namen (Gottes) zählen und sich mit den haupttugenden schmücken und sich von allem sündhaften freimachen, sei es das üble in den moralqualitäten oder der werke oder der lustregungen. Er muss ständig auf der hut sein, mehr verlangen, sich in die gottesdienste einüben, das interesse in allem einzig auf Gott richten. Der wege sind viele, von dem du nicht in jedem eine krummheit oder eine biegun (mat) siehst (?).

Ich beginne jetzt diesen weg bis zum ende zu schildern, den weg des Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq. Ich habe ihn erfahren von einem (oder einigen) wahrheitserforschern. Er besteht aus folgendem: Der pfadbeschreiber beginnt mit der *taṣliya* über den profeten ohne irgend etwas anderes an *adkār*. Denn der profet ist die mittlerinanz (*wāsiṭa*)¹ zwischen uns und Gott und der führer für uns zu ihm, der lehrer für uns. Und dass man sich an die mittlerinanz hängt, muss dem vorausgehen, dass man sich an den hängt, zu dem man sich führen lassen will. Die stätte der aufrichtigkeit aber ist das herz, und manchmal wird es zu etwas anderm als Gott abgelenkt. Die triebseele lauert auf die menschen und befiehlt das böse, (31) folgt den lüsten, neigt zu den nichtigkeiten. All das

¹ Am rand: vgl. Ṣayyād Rifā'ī: *Ma'ārif muḥammadiyya* 122: Ordensstifter *wāsiṭa* zu Mohammed!

sind schmutzigkeiten, die das herz von der aufrichtigkeit und von der richtigen richtung auf Gott abhalten. Die triebseele lässt sich von den befehlen des satans ablenken. Täte sie das nicht, so würde der satan keinen zugang zum herzen finden. Ihre annahme dieser befehle führt zu ihrer gleichgültigkeit und ferne von Gott. Die ferne ist ein dichter schleier vor ihrem schöpfer, eine finsternis. Der pfadbeschreiter braucht die vertreibung dieser finsternis und entfernung der schmutzigkeiten. Die finsternis weicht durch das licht. Der profet aber sagte: Die *taşliya* über mich ist ein licht. Die schmutzigkeiten entfernen sich durch das reinigende. Der profet sagte: Die reinheit des herzens der gläubigen, ihre abwaschung vom rost ist die *taşliya* auf mich. Darum wird dem pfadbeschreiter zuerst die *taşliya* über den profeten befohlen zur reinigung der stätte der aufrichtigkeit (*ihlās*). Denn es gibt keine aufrichtigkeit, solange die krankheiten (ursachen?) da sind. Und die wonnen (des diesseits?) hören auf durch gedenken an den geliebten Gott. Viel die *taşliya* über ihn sprechen zeitigt besitznahme des herzens durch die liebe zu ihm, und die besitznahme durch die liebe zu ihm zeitigt strengste aufmerksamkeit auf ihn (den profeten) und auf die eigenschaften und moralqualitäten, die er hatte, und auf all das, was ihn kennzeichnete. Da wir aber wissen, dass man nicht dazu gelangt, sich die nachfolge seiner taten und moralqualitäten anzueignen, ausser nach höchster aufmerksamkeit auf ihn, so gelangt man nicht hin (im text ausgefallen) ausser durch übertreibung der liebe zu ihm, und zu dieser übertreibung gelangt man nur durch viel *taşliya*. Wer etwas liebt, gedenkt dessen viel. Darum beginnt der pfadbeschreiter mit der *taşliya*. Sie umfasst das gedenken Gottes (*dīkr allāh*) und das gedenken seines gesandten.² Der profet sagte: Gott sprach zu ihm: Mohammed, ich machte dich zu einem gedenken (*dīkr*) meines gedenkens (heisst wohl: zu einem teil des gottgedenkens). Wer deiner gedenkt, gedenkt meiner, und wer dich liebt, liebt mich. Profet: Wer meiner gedenkt, gedenkt Gottes, und wer mich liebt, liebt Gott. Wer die *taşliya* spricht, spricht das gedenken Gottes, indem er sagt "o Gott!"

Wisse, das gedenken zerfällt in zwei teile: ein gedenken, das nicht die gebetszwiesprache (*munāğāh*) enthält, und ein gedenken, das sie enthält. Das zweite ist durchschlagender und stärker in der wirkung auf das herz des anfängers als das gedenken, das die gebetszwiesprache nicht enthält, weil das herz

² Handschriftlich am rand: *taşliya* umfasst das gottesgedenken. Gegen *darqāwiyya*!

dessen, der in gebetszwiesprache ist, die nähe dessen, mit dem er in zwiesprache ist, spürt (weiss *yaš^curu*). Das wirkt auf das herz und bekleidet es mit einer furcht. Denn das wort "o Gott, segne" ist ein gedenken und eine gebetszwiesprache, weil er die segnung erbittet, und das ist eben gebetszwiesprache, und die hat nur einer, der anwesend ist. Du bist vor ihm. Vielleicht ist das geheimnis der gesetzlichkeit (*mašrū^ciyya*) der *tašliya* über die profeten überhaupt dies, dass der geist des menschen schwach ist, zu schwach, die göttlichen lichter zu empfangen. Hat sich aber die verbindung seines geistes und des geistes der profeten durch die *tašliya* (32) gefestigt, so spiegeln sich die aus der welt der übersinnlichkeit ausstrahlenden lichter, die sich über die geister der profeten ergiessen, in den geistern derer, die die *tašliya* über sie sprechen.

Abschnitt: Wenn der den pfad beschreiten wollende viel vergehen und viel sünden hat, beginne er auf seiner pfadbeschreitung mit vielem umvergebungbitten (*kaṭrat al-istiğfār*), bis sich ihm dessen frucht zeigt. Jedes gedenken hat eine frucht und ein bei den autoritäten auf diesem gebiet beachtenswertes zeichen (*alāma*). Die spezifische frucht der *adkār* ist von zweierlei art. Eine art, die dem herzen im wachzustand erscheint, und eine andere art, die der pfadbeschreiber im traum sieht. Die pfadbeschreiber befinden sich im hervorbringen der früchte auf drei verschiedenen stufen. Ich meine die früchte, die ihnen ermöglichen, von einem gedenken zu einem andern aufzusteigen. Ein pfadbeschreiber steigt nach einer frucht im wachzustand auf, die ihm leuchtet (erscheint). Ein anderer durch etwas, was dem geist im traum erscheint (leuchtet). Ein dritter, der wachzustand und traum vereint, und das ist die grösste (??) art. Die früchte bemessen sich je nach dem eifer (?*imtiḥād?* druck nicht klar). Aber sie gehen auf einen einzigen ursprung (*aṣl*) zurück. Durch die freundlichkeit (?*ta'alluf* gewöhnung?) der nähe einer person erscheinen einem dinge, die einem andern nicht erscheinen, und erscheinen einem andern dinge, die einem selbst nicht erscheinen. Jeder der beiden bringt eine (?) frucht hervor, weil das, was ihnen beiden erscheint, auf einen einzigen ursprung zurückgeht. Die früchte sind verschieden nach massgabe der nahrungen (*arzāq*) der pfadbeschreiber, und sie kreisen um feste ursprünge (wurzeln), die in den augen der wahrheitserforscher nicht verschieden sind. Kein pfadbeschreiber steigt von einem gedenken zu einem andern empor, bis ihm die frucht des betreffenden gedenkens erschienen ist. Erscheinen an ihm die zeichen

(*şawāhid*) der zerknirschung und zeigt sich auf seinem gesicht die wirkung der zerbrochenheit und der demut, so wird ihm das gedenken des polierwerkzeugs der herzen (*mişqalat al-qulūb*) befohlen, und das ist die *taşliya* über den profeten. Dies, wenn man die glieder zu sünden eingesetzt hat und einem die triebseele sich den vergehen zugeneigt hat. Wenn man sich aber der züchtigkeit verschrieben hat und nicht mehr von der das böse befehlenden triebseele zu lüsten verführt worden ist, so führt die *taşliya* sogleich, wenn sie ihm hingeworfen wird, in ihr zum erhofften ziel.

Sodann aber muss man sehen, ob der pfadbeschreiter einer der ungebildeten menschen ist oder zu den in der wissenschaft ausgebildeten gehört. Ist er ungebildet, so ist das richtige die vollständige *taşliya* (*aş-şalāh at-tāmma*).³ Er beginne und beharre, bis er ihre wirklichkeit erkannt hat und ihm das erscheint, was unter ihren falten ist. Dann steigt er auf zu dem modus einer andern *taşliya*. Gehört der pfadbeschreiter aber zu den gebildeten, wird ihm nicht befohlen, mit der vollständigen *taşliya* zu beginnen, weil seine zunge feucht ist von der umkreisung durch diese *taşliya* und ihrer anwendung. Nur hat er noch nicht erfasst, was unter ihren falten ist, weil das licht der *taşliya* noch nicht fassbar gefasst hat. Von der vollständigen *taşliya* lässt er nach jedem ritualgebet (nur) elf mal übrig⁴, was er zu seiner litanei (*wird*) macht, bis sein inneres gesicht (33) ihren sinn erfasst hat und er tag und nacht die *taşliya*, die wir erwähnt haben, (welche?) einübt. Aber hüte dich, den titel *sayyid* wegzulassen. Darin liegt ein geheimnis, das (nur) dem erscheint, der dauernd diesem gottesdienst obliegt. Erscheint ihm dieses geheimnis und wird es ihm klar, so geht er zu einem höheren gedenken über durch ein gedenken (?), und er sagt: "O Gott, segne deinen geliebten!" Er fügt ihn zum schöpfer hinzu, und darin liegt seine zugehörigkeit zur höchsten stufe der liebe, ohne alle andern geschöpfe.

Der pfadschreiter braucht unbedingt eine absicht und eine intention, damit er zu den hohen stufen aufsteigt. Wir wollen nun aber die sitzart für das gottesgedenken besprechen. Es ist höflich, dass man vor seinem herrn bescheiden und demütig sitzt, den kopf zwischen die knie legt und die augen von allem sinnlich wahrnehmbaren abschliesst. Durch diese sitzart sammelt sich das herz und wird von den schmutzigkeiten rein. Die lichter

³ Die "volle *taşliya*" ist die *şalāh ibrahīmiyya* (Şa^crānī: *Ṭabaqāt*, nr. 318, bd. II, 73, unten). — Vgl. band I, 12.

⁴ Handschriftlich am rand: *tiğāniyya*? — Vgl. hier Text LI, 494.

kommen, die leuchtenden erscheinungen und die geheimnisse zeigen sich ihm. Sitzt du so, so nimm zuflucht vor Gott vor dem gesteinigten satan. Dann nenne Gott. Dann sprich: "Für Gott spreche ich den segnen über unsern herrn Mohammed" soundso viel mal" – dabei nennt er die zahl, die er beabsichtigt – "im glauben an Gott und in der hoffnung auf belohnung durch Gott und in hochachtung des rechts der profeten, zur ehrung und auszeichnung. Und Gott segne und grüsse unsern herrn Mohammed und seine familie." Dann beginne mit der *taşliya*. Hast du die zahl erfüllt oder befindet sich in deiner hand ein rosenkranz und bist du an die stelle gelangt, wo du begonnen hattest, so erneuere (lies *ğaddid* statt *ğarrid*) die absicht, wie wir gesagt haben. Vielleicht zeigen sich durch wiederholung die geheimnisse, die unter den worten liegen. Denn es gibt kein wort, unter dessen falte nicht ein verborgenes geheimniss läge. Vor dem aufgang der morgendämmerung aber rezitiere er: Gott bezeugt: "Es gibt keinen gott ausser ihn, und die engel und die wissenden, das gerechte tuend. Es gibt keinen gott ausser Gott, den gewaltigen, weisen." Danach sage er: "Auch ich bezeuge gegenüber Gott, was er sich selber bezeugt, und was ihm seine engel und die wissenden bezeugen unter seiner schöpfung. Ich bitte Gott, diese bezeugung in verwahrung zu nehmen bis zu meinem tod und meinem eintritt ins grab, meinem austritt aus dem grab und meiner begegnung mit meinem herrn. Bei ihm gehen die deponierten güter nicht verloren." Das sage er dreimal, fünfmal oder siebenmal jeden tag. Unter der falte dieser worte liegt ein nutzen, den die aufrichtigkeit gegen Gott zur erscheinung bringt, und es hat eine frucht, die von der andauernden betätigung zur erscheinung gebracht wird. Du musst aber deinem schein die zustände und alles andere, was dir auftaucht, und die träume mitteilen. Wenn dann das herz durch die lichter der *taşliyāt* erhellt wird (lies *aşraqat* statt *aşrafat*) und von dem schmutz der gedankeneinfälle gereinigt wird, erscheint dir die frucht deiner *taşliya* und dein herz wird von den anfängen der aufrichtigkeit angewandelt, das verborgene wird dir sichtbar, (34) die gaben der übersinnlichkeit werden dir zuteil und die weisheiten gehen dir über die zunge. Der hörer staunt über deine erklärungen.

Der anfänger muss sich zwei litaneien (*wird*) zu eigen machen: eine litanei (*wird*) nach dem morgengebet und eine nach dem abendgebet. Das gedenken der leute der festigkeit und des endes jedoch nimmt ihr herz zu allen zeiten in beschlag.

Hüte dich vor der übereilung, die *taşliya* zu verlassen, bevor dir ihre frucht erschienen ist, und füge zu dem, was du machst, noch das gedenken der negation und affirmation hinzu (es gibt keinen gott...), und das sei deine unentwegte beschäftigung zu allen zeiten. Es lautet: Es gibt keinen gott ausser Gott, Mohammed ist der gesandte Gottes. Das ist ein starkes gedenken, stärker als das erste, das nur die starken aushalten.

Ist der gedenkende von überwiegendem verstand, von ausgeglichenem temperament, festem stand in seinem zustand, so wird ihm befohlen, das viel zu machen. Ist er aber zappelig, schwach, von krankem temperament, muss er mit sorgfalt behandelt und mit einer bekannten litanei versorgt werden, die seine seele ergreift und durch die die kraft eines nach dem andern ansteckt. Dann erst darf er eifriger üben, weil er dann in die schar der starken übergetreten ist. Sonst würde ihn das gedenken verbrennen.

Verharre bei diesem gedenken, bis dir die ganze welt in einem einzigen gürtel geordnet ist und du nur noch den einen siehst und über alles in der welt das totengebet sprichst und dir lob und tadel einerlei sind... Erscheint dir die frucht des gedenkens der negation und affirmation, dann widme dich dem gedenken der remotio (*tanzīh*), d.h. "preis sei Gott, dem gewaltigen und bei seinem lob. O Gott, segne unsern herrn Mohammed und seine familie! Erscheinen dir dann dessen früchte und werden dir seine geheimnisse offenbar, so wirst du würdig des einwortgedenkens (*dikr fard*), und du musst sagen: "Gott Gott Gott" dauernd. Doch hüte dich ja, das gedenken des profeten (*dikr an-nabī*) aufzugeben, denn es ist ein schlüssel für jede tür...

VI

(Ibn ʿAbbād ar-Rundī (gest. 792/1390): *Lettres*² 166-168;
D 1.1.15.4, 13-14)

Was die frage betrifft, die soundso gestellt hat über die *şalāh ʿalā n-nabī* im anschluss an die rezitation (lesung) der litanei (*hiżb*) gemeinsam mit dem wortlaut "o gott, sprich den segen auf Mohammed und auf die familie Mohammeds", so pflegte man dies hier (in Salā) so zu halten. Dann aber gaben sie das auf und verwendeten die vollständige⁵ *şalāh* bis zu "wahrlich du bist hochgelobt und gepriesen" (*innaka ḥamīdun mağīd*) zehn mal

5 Hrsq.: Fussnote am rand: *tāmma=ibrāhīmiyya*. – Vgl. hier anm. 3.

morgens und zehn mal abends ausser in der nacht auf den freitag und am freitag selbst. Am freitag sagten (oder sagen) sie es je zwanzig mal. Ich weiss nicht, wer sie dazu angehalten hat.

Darüber ist das gleiche zu sagen wie über die frage des *mawlid*, die ich euch schon behandelt hatte. Das richtige ist meines erachtens, nicht dagegen zu sein und nichts dagegen einzuwenden, sondern zugeständnis und grosszügigkeit walten zu lassen (*ibāḥa, tawsi^ca*), also nicht zu behaupten, es sei verboten und ketzerische neuerung, sofern es sich nicht mit einem festen heiligen brauch (*sunna*) stösst und die ausübung nicht zu unzulässigem und untersagtem führt. Es muss vielmehr als empfohlen und erwünscht betrachtet werden, nach sure 22,77 “und tut gutes”. Denn das ist etwas gutes.

Ich hatte vordem ein schriftchen etwa im umfang eines bogens (*kurrās*) gesehen, verfasst von einem gewissen Ibn al-Baqqāl – ich weiss nicht, was für ein Ibn al-Baqqāl – genau über diesen fall, worin er zu dem entscheid kommt, die sache sei erlaubt (*ḡawāz*), nur gott sei allwissend. Er bringt mehrere beweisgründe vor. Mir will scheinen, wenn die religion dahinschwindet und der (167) glaube geplündert wird und die menschen sich an etwas halten, was ihnen als spur (oder eine wirkung, *ātār*) der religion vorkommt wie andere ähnlich gelagerte dinge, so darf keiner es ablehnen, sonst bleiben die menschen ohne religion und ohne einen duft der religion, und keiner, der sich mit theologie beschäftigt, darf in solchen dingen gegen andere hart sein. Dies ist allen zu erwidern, die zu streiten beginnen und sagen: Wenn das erlaubt oder erwünscht wäre, so hätten das schon die alten, früheren, getan; denn bei denen waren die wurzeln der religion noch fest und kräftig und die zweige der religion, wie sie sie vom profeten erhalten hatten, frisch und saftig, sie brauchten keine solchen zeremonien (*marāsim*), genau wie sie auch nicht ausgefallene rechtsfragen zu untersuchen und nicht schriftchen und handbücher darüber anzulegen brauchten. Wenn wir jenes als eine tadelns-werte neuerung auffassen, so ist es auch dieses. Warum sollte das zweite nicht abgelehnt werden und das erste abgelehnt werden?

Was so für die gemeinschaftliche *ṣalāh ʿalā n-nabī* und die durchführung des *mawlid* in gewohnter weise, sofern nichts unzulässiges dabei vorkommt, gilt, hat geltung auch für das bittgebet nach dem ritualgebet, an das sich die menschen gewöhnt haben, ebenso die rezitation (lesung) der litanei (*ḥizb*) im kreis (*bid-dāʿira*) sowie die verwendung vieler lampen in den

moscheen im ramaḍān, denn damit will man den ramaḍān ja nur erhöhen, immer unter der bedingung, dass nichts unzuverlässiges dabei vorkommt, wie wir über den *mawlid* dargelegt haben und anderes, was mir jetzt nicht gerade in den sinn kommt.

Die deutliche erklärung jenes mannes, die *ṣalāh ʿalā n-nabī* in gemeinschaft sei verboten, ist eine abscheuliche sache, und vielleicht ist seine erklärung eher etwas verbotenes, als was er für verboten erklärt, und zwar aus verschiedenen gründen: Zunächst schon dieser ausdruck, und sein wort "in gemeinschaft" bringt seine abscheulichkeit und hässlichkeit nicht zum verschwinden. Was für ein unterschied besteht zwischen einer gemeinschaft, die den segen auf den profeten mit einer zunge respondierend (*mutarāsilīn*) (offenbar reihum im wechsel fortfahrend) sprechen, und einer gemeinschaft, die sich zusammentut und bei der jeder für sich einzeln den segen auf den profeten spricht? Dann sein einwand gegen die belästigung, die er deswegen durch die leute erfährt, wie das jenem rechtsgelehrten – ich glaube einem rechtsgelehrten aus Qayrawān – widerfahren ist – denn die masse der menschen belästigte ihn gewaltig wegen seines wortes, das sie gehört hatten: (168) "Die rezitation (lesung) des korans im kreis (*bid-dāʿira*) ist ketzerische neuerung" und verleumdeten ihn mit der beschuldigung, er habe gesagt: "Die rezitation (lesung) des korans ist eine ketzerische neuerung", er konnte sich von ihnen nicht befreien und ihren händen nicht entkommen als nach vielem hin und her. Weiter – und das ist das grösste – der entscheid, es sei etwas verboten, ohne schlagende beweise. Gott warnt uns davor 16,116 "und sagt nicht hinsichtlich dessen, worüber eure zunge eine lügnerische aussage macht, dies ist erlaubt und dies ist verboten" und sure 10,59 "sag: Hat Gott euch erlaubnis gegeben, oder schwindelt ihr gegen Gott?"

Der von ihm vorgebrachte beweisgrund, dass es kein brauch der alten gewesen sei, ist eine schwache argumentation. Nicht alles, was die alten nicht getan haben, darf als verboten bezeichnet werden. Vielleicht ist die rezitation (lesung) der litanei (*ḥizb*) im kreis (*bid-dāʿira*) eher zu verurteilen, wie sie jener rechtsgelehrte verurteilte, weil dort das zerhacken und die abzwackung der wörter sich eingebürgert hat und der koran nur nach besonderer art rezitiert (gelesen) werden darf. In der *ṣalāh*, die er erwähnt, ist aber kein hinderungsgrund. Gott allein ist allwissend.

Was die nächtlichen bittgebete der gebetsrufer betrifft (auf den minaretten), so bestimmte sie Ibn al-Faras in den *Aḥkām al-qurʿān*, die er geschrieben hat, und erwähnte einen widerspruch

darüber – ich weiss nicht, von wem er das berichtet, ich glaube von einem rechtsgelehrten seiner eigenen zeit. So ersparte er uns die mühe, selbst untersuchungen darüber anzustellen. Hätte ich das buch zur hand, so würde ich euch seine sätze zu dieser frage mitteilen. Zu verurteilen sind die gebetsrufer, die in den koranversen falsch aussprechen (*lahn*, kaum singen), wenn sie sie dabei vortragen. Das können schlimme arabische fehler sein, die keinen sinn ergeben, und manchmal werden die leute, die nahe dabei wohnen, durch die stimmen einzelner belästigt. Darauf muss ein auge gehalten werden.

VII

(Hiġġi: *Zāwiya dilā'iyya* 52; D 1.1.15.4, 39a)

Die *ṭarīqa* der *dilā'iyyūn* ist *zarrūqiyya šādiliyya*, unterschieden im allgemeinen durch ehrliche liebe zum profeten und vieles segensprechen über Mohammed. Die ahnen der *dilā'iyyūn* waren berühmt für ihre anhänglichkeit an den profeten. Vor allem berühmt war Sa^cid b. Aḥmad ad-Dilā'ī, der dauernd die *Dalā'il al-ḥayrāt* las und sich kaum je davon trennte. Er befahl seinen kindern die *ṣalāh 'alā n-nabī*, ermunterte sie dazu, ja wenn er von reisen zurückkehrte, gab er ihnen geschenke und früchte nach massgabe der zahl, in der sie die *taṣliya* gesprochen hatten (*Nuzhat al-fikr in Budūr ad-dāwiya* 6b).

Als Abū Bakr ad-Dilā'ī zur *mašyaḥa* seiner *zāwiya* gelangte, hielt er sich nicht für verpflichtet, besondere *adkār* denen einzupflanzen, die von ihm lernen wollten, wie das bei seinen zeitgenossen sonst der fall war... Sondern er befahl seinen novizen die busse in dem sinn, dass sie sich von den sünden befreiten und nicht wieder darauf zurückfielen, dass sie wiedergutmachten, was sie früher begangen hatten, und viel um vergebung baten. Dazu hatte er eine *wazīfa* für sich und seine novizen:

Ich bitte Gott um vergebung.

Preis sei Gott und lob sei Gott.

Es gibt keinen gott ausser Gott, und Gott ist gross.

Es gibt keine kraft und keine stärke ausser durch Gott, dem mächtigen.

All das je einmal.

Die *taṣliya* lautete: O Gott, segne unsern herrn Mohammed, deinen knecht, profeten und gesandten, den illiteraten profeten, seine familie und seine genossen, und grüsse sie aufs beste! Dies 200 mal. Es gibt keinen gott ausser Gott, ihn allein, ohne

teilhaber. Er hat die herrschaft, er hat das lob. Er ist aller dinge mächtig. Es gibt keinen gott ausser Gott, dem könig, der klaren wahrheit; unser herr Mohammed ist der gesandte Gottes, der wahrhaftige, der zuverlässige, Gott segne und grüsse Ihn.

Er nannte das *wazīfa*, weil seine *ṭarīqa* ja *šādiliyya* war und es in der *šādiliyya* keinen *talqīn* gibt, wie Qaṣṭallānī sagt (das ist kaum richtig).

Die *awrād* des Maḥammad b. Abī Bakr ad-Dilāʿī von den *adkār*, die er den novizen für nacht und tag vorschrieb, waren:

1. Ich bitte Gott, den mächtigen, um vergebung: 100 mal
2. O Gott, segne unsern herrn, den öffener dessen, was verschlossen ist, den beschliesser dessen, was ergangen ist, den helfer der wahrheit durch die wahrheit, den führer zu deiner geraden strasse. Und seine familie, nach dem mass seines vermögens und seines mächtigen ausmasses (sic): 100 mal.
3. Es gibt keinen gott ausser Gott: 100 mal, am morgen und am abend.

Folgen *adʿiya*.

VIII

(Ḥiġġī: *Zāwiya dilāʿiyya* 53-54; D 1.1.15.4, 40)

Abū Bakr ad-Dilāʿī (gest. 1021/1612) befahl seinen novizen, auf den profeten den segnen zu sprechen in dieser form: “O Gott, segne unsern herrn Mohammed, deinen knecht, deinen profeten und deinen gesandten, den illiteraten profeten, seine familie und seine genossen und spende ihnen heil, wie es sich gehört!”

Als dann Maḥammad b. Abī Bakr (gest. 1046/1636, ib. 80) die pilgerfahrt verrichtete und sich in Kairo mit Muḥammad al-Bakrī verband und von ihm seine *sufiṭarīqa* entgegennahm, war etwas von dem, was er von ihm überlieferte, die *ṣalāt al-fātiḥ li-mā uġliq*. Maḥammad b. Abī Bakr begann diese *taşliya* seinen novizen in der *zāwiya dilāʿiyya* einzupflanzen an stelle der früheren, erstgenannten formel, die sein vater Abū Bakr geübt und gelehrt hatte. Bekanntlich ist die *ṣalāt al-fātiḥ li-mā uġliq* die formel, an die sich die *tiġāniyyūn* in ihrer täglichen *litanei* (*wird*) halten. Doch finden wir, dass die *litanei*, die Maḥammad b. Abī Bakr ad-Dilāʿī einzupflanzen pflegte, völlig mit der *litanei*, die Aḥmad at-Tiġānī seinen schülern einpflanzte, übereinstimmt.

Beide *litaneien* enthalten nämlich 100 *istiġfār*;

100 *ṣalāt al-fātiḥ li-mā uġliq*;

100 *hayhala*.

Aḥmad Bābā aš-Šinqīṭī al-°Alawī schreibt in *Munyat al-murīd* über die tiḡānilitanei:

Ihre pfeiler sind *astagfiru llāh* hundertmal
 und *ṣalli* ebenso viel auf den besten der schar
 und dass der mit der *ṣalāh farīda* (= *ṣalāt al-fātiḥ*, weil Tiḡānī es
 als *al-yaqūta al-farīda* bezeichnete) zu bevorzugen ist um
 zahlreiche stufen...

und sprich das *haylala* hundertmal und schliesse
 mit der zuschreibung der gottesgesandtschaft an den hocherha-
 benen.

Kein zweifel, dass die dilā°iyyūn und die tiḡāniyyūn, beide,
 den bakriden, den scheichen der *ṭarīqa šādiliyya* in Kairo,
 verpflichtet sind.

(54) Al-imām aš-Šarqī b. Abī Bakr ad-Dilā°ī schrieb an den
 scheid der *ṭarīqa nāsirīyya* Maḥammad b. Aḥmad b. Nāṣir ad-
 Dar°ī und bat ihn um *adkār*, die er tags und nachts hersagen kön-
 ne. Ibn Nāṣir antwortete ihm mit einem brief (*risāla*), in dem es
 heisst:... Morgens und abends rezitiere diese bittgebete je
 siebenmal: O Gott, segne und grüsse unsern herrn und gebieter
 Mohammed und seine familie mit einem segnen (*ṣalāh*), durch
 den du zu allem guten innerlicher und äusserlicher art
 hinanzehst! Du bist Gott, der starke, der mächtige. Preis sei
 meinem herrn, dem höchsten, dem allgeber. O Gott, ich bitte dich
 um gesundheit in dieser und jener welt. O Gott, ich bitte dich um
 verzeihung und gesundheit in meiner religion, welt, für meine
 angehörigen und besitztümer. O Gott, bedecke meine blösse und
 halte meine inneren bewegungen (?*raw°atī*) in sicherheit (?*āmin*).
 O Gott, bewahre mich vor mir, hinter mir, links, rechts, oben und
 unten, ich nehme zuflucht zu dir davor, dass ich unversehens
 gepackt (ermordet?) werde. O Gott, o lebendiger, o beständiger,
 deine barmherzigkeit rufe ich zu hilfe, führe mir all meine sache
 zum rechten und überlasse mich keinen augenblick mir selbst.
 Meine genüge ist Gott, es gibt keinen Gott ausser ihm. Auf ihn
 vertraue ich, er ist der herr des gewaltigen thrones... 6

IX

(*Ma°sūl* 6, 207-221; D 1.1.15.4, 48-51)

Ein lehrer des scherifen Aḥmad b. Muḥammad at-Timggīdštī
 (gest. 1274/1858) war Muḥammad b. Aḥmad (gest. 1251/1835)

6 Muḥammad b. °Alī ad-Dukkālī: *Al-kunnāša al-°ilmiyya* 93.

von den ayt Ḥusayn. Der vorvater dieser familie, die für sehr fromm gilt, war ein gewisser Ḥusayn, der am anfang des 12./18. jahrhundert gelebt haben muss (207).

Muḥammad b. Aḥmad ist die grösste persönlichkeit der familie ayt Ḥusayn. Sein schüler Abū Zayd at-Tāgārgartī beschreibt ihn ausführlich. Hier nur das auf die Mohammedverehrung bezügliche:

Sein tagewerk wird bis ins einzelne durchbesprochen mit allen seinen frömmigkeitsleistungen und litaneien. Er hatte nāşirī-scheiche. Nach dem morgengebet am freitag las er mit seinen schülern den *ḥizb* ganz durch. Nach dessen abschluss drückte er jedem schüler oder sonst anwesenden die hand (*muşāfaḥa*) und sprach: O Gott, vergib mir und meinem bruder! Oder: O Gott, segne unsern herrn Mohammed und seine familie und spende ihnen heil!

Nach erledigung der litanei des Ibn Nāşir und dem vormittagsgebet setzte er sich auf seinen gebetsteppich anders wohin und begann das *Dalīl al-ḥayrāt* zu lesen, das er zwischen den knien aufgeschlagen hatte. Aber die leute drängten sich herzu. Man trug ihm anliegen vor. Er erklärte sie und betete für jeden. Bei streitfällen las er so lange in dem *Dalīl al-ḥayrāt*, bis sie aufhörten untereinander zu sprechen und bereit waren, auf ihn zu hören. Er schlichtete ihren streit und betete für sie. Er pflegte zu sagen: In der lektüre des *Dalīl al-ḥayrāt* zwischen leuten, die einander grollen, liegt ein segen (*baraka*), der den groll (*ḥiqd*) aus ihren herzen vertreibt und liebe hineinsät.

Am freitag in der moschee las er vor dem eintritt des imams das *Dalīl al-ḥayrāt*, grüsste aber jeden, der ihn begrüsste, freundlich wieder und erkundigte sich oft nach der familie und bekannten, las aber immer das *Dalīl al-ḥayrāt* und stand zugleich red und antwort, bis der imam eintrat und der gebetsrufer auf dem dach rief, dass man es in den häusern und auf dem feld hörte. Am schluss des ritualgebets betete er mit lauter stimme für die eltern, für sich selbst und für alle muslimen. Dann eröffnete er die segensprechung auf den profeten und sprach laut ein oder zweimal die *fātiḥa*. Weiteres.

Dann nahm er in der moschee die anliegen der leute entgegen, korrigierte die schultafeln der koranschüler und las wieder den *Dalīl al-ḥayrāt* bis zum nachmittagsgebet. Weiteres in der moschee. Dann nach hause. Aber auf den ruf des gebetsrufers sofort in die moschee zum abendgebet. Nach beendigung der *sunan* und des *ḥizb rātib* mit seinen schülern begann er den *mağlis ad-*

(auf berberisch). Es handelt sich um ein werk des Muḥammad b. °Alī Akbīl in schilhischen versen.

Weiteres. Er führte das in seiner zāwiya zwischen abend- und nachtgebet aus. Auswärts schob er es bis nach dem nachtgebet hinaus, wenn die dorfbewohner gegessen hatten, schlief ganz leicht und rief dann die dorfbewohner zu diesen versammlungen in die moschee.

(214) Wenn er unter leuten sass und sie um ein bittgebet baten, sagte er zu einem scherifen oder *ṭālib* oder zu dem, der rechts von ihm sass: Sprich den segen auf den profeten und eröffne das bittgebet!

Die moschee eines dorfes, in das er kam, ehrte er durch zwei gebetseinheiten, die er darin vollbrachte, oder durch die *ṣalāh* oder das *salām* (das "oder" ist auffällig) auf den profeten und die ständigen formeln (*bāqiyāt ṣālihāt*, Lane, *bāqiyāt*), wenn er nicht im zustand der kleinen waschung war (d.h. die gebetseinheiten nur nach kleiner waschung, die *taşliya* auch ohne! zum ersatz!).

Auch in dem spruch, den er bei einem friedhof sagte, vergass er nach dem bittgebet für die toten nicht zu sagen: O Gott, segne unsern herrn Muḥammad, seine familie und seine genossen und spende ihnen heil! (darin entfernt er sich natürlich von dem wortlaut des spruches des profeten beim anblick eines friedhofs).

(215) Bei einem heiligengrab sprach er mit dem begrabenen wie mit einem lebendigen und fügte nach einigen wunschformeln hinzu: Hier sind wir vor dir, damit du (heiliger) fürsprecher seiest zwischen uns und dem profeten, dass er unsere anliegen bei Gott durchführe (was heisst das? vertrete?). Und er nannte seine anliegen. Dann wandte er sich an die anwesenden mit den worten: Lasst uns diesem heiligen ein geschenk machen! Er sagte dann: Ich nehme zuflucht zu Gott vor dem gesteinigten satan. O Gott, segne unsern herrn Mohammed, seine familie und seine genossen und spende ihnen heil – dies einmal. Dann die *fātiḥa* einmal, dann den thronvers usw. So wenn er es eilig hatte.

Hatte er es nicht eilig und stieg er in der zāwiya eines verstorbenen heiligen zum übernachten ab, so war es komplizierter, aber auch hier schenkte er den gottesdienst dem heiligen, er und die begleiter, und liess es nicht bei einmaligen gebeten und sprüchen bewenden. Er sprach dabei 100 mal die segenssprechung auf beliebige art, aber bevorzugt war der wortlaut: O Gott, segne unsern herrn Mohammed, den analfabetischen profeten, seine familie und seine genossen und spende ihnen heil! Er wartete, bis alle anwesenden damit fertig waren und sagte dann laut (216): "Ver-

einigen wir das bittgebet für diesen heiligen und alle seine nachbarn. Er sprach den segnen auf den profeten, die *fātiḥa*“ usw., auch die gebete des Akbīl und hielt ermahnungspredigten, wenn die zeit reichte.

(216) Er sagte: Wer das kleinere geschenk (*al-hadiyya aṣ-ṣuḡrā*) d.h. 11 mal sure 112 und was er dazu sagt, den toten schenkt, bei dem erbarmt sich Gott aller toten und nimmt ihnen für ewig die strafe hinweg dank diesem geschenk. Wer vor dem grab eines heiligen sitzend das grössere geschenk (*hadiyya kubrā*) rezitiert, bestehend aus *fātiḥa* bis zu 1000-maliger *taṣliya*, wie angeführt, dem sagt der heilige, bevor er aufsteht: Dein anliegen ist erfüllt worden... (usw.)

(216) Muḥammad b. Aḥmad der ayt Ḥusayn besuchte von kind an bis ins hohe alter regelmässig den *mawsim* des august für den *quṭb* Aḥmad b. Mūsā, um sich mit diesem heiligen und den gelehrten und frommen und den leuten der *maḡālis aṣ-ṣalāh °alā n-nabī*, die nur dazu dorthin reisen, zu besegen. Er freute sich über die reise, genoss ihn, rühmte ihn und die, die sich mit ihm dort trafen, schenkte ihnen datteln und henna oder geld oder nahrungsmittel... Wenn er bei leuten vorbeikam, die streit hatten, suchte er sie zu versöhnen und nahm für sie ihre gelehrten und gebildeten zu hilfe, wie die *murābiṭūn* und *fuqarāʾ*.

Die *maḡālis aḍ-ḍikr* und *aṣ-ṣalāh °alā n-nabī* verliessen ihn keine nacht.

Einer seiner scheiche war Yūsuf b. Muḥammad an-Nāṣirī. Nach seinem tod machte er wallfahrten zu ihm und seinen vorfahren in Tamgrut. Er war selbst *muqaddam* der scheiche und zog ihre almosen (217) von den bergen und küsten ein. Wenn er hinpilgerete, kündigte er das öffentlich in den märkten an und rief jedermann auf mitzukommen. Der sohn seines scheichs, °Alī b. Yūsuf b. Muḥammad an-Nāṣirī, ein wirklicher, wunderwirkender heiliger, freute sich über ihn, liebte ihn sehr und führte ihn und seine leute (*tāʾifa*) ins innere der *zāwiya*, damit die frauen sich mit ihrem *maḡlis* zur *ṣalāh °alā n-nabī* und mit der ermahnungspredigt der *fuqarāʾ* auf grund des buches des Akbīl (auf berberisch) und anderem besegneten.

In der nacht auf den freitag führte der amtierende scheich °Alī b. Yūsuf die besucher ins innere der kuppel der scheiche aus der familie Ibn Nāṣirs und sagte: Wer möchte, dass diese scheiche ihm bezeugen, dass er sich vom höllenfeuer losgekauft hat, der setze sich hin. Er begann seinen vorigen *maḡlis* noch einmal und führte ihn nochmal bis zu ende durch. Dann begann er mit der

Burda. Er und die männer links und rechts von ihm sprachen jeden vers der *Burda* und dann trugen die andern mitglieder des *mağlis* einen vers nach dem andern vor bis zum letzten vers der *Burda* (also jeden vers vierfach: er, die beiden männer links und rechts, dann die corona). Dann zerknirschte er sich mit den versen des Akbīl. Dann sagte er dreimal: Preis sei meinem hohen herrn, dem allgeber. Dann sprach er das bittgebet des Ibn Abī Ğamra... (usw.). Dann das bittgebet des Šādīlī (folgt text) und weitere bittgebete, die bis auf den profeten zurückgeführt werden und die im *Dalīl al-ḥayrāt* erwähnt werden. Dann ein allgemeines gebet, dann kommentierte er sein eigenes langgedicht, das in berberisch abgefasst ist.

(218) Einmal verabschiedete ihn scheich °Alī b. Yūsuf an-Nāşirī mit den worten: Ich überantworte dich Gott, öffne die tür deines hauses. Die scheiche (aus der familie nāşirī) sind mit dir mit ihrem segnen und ihrer macht gegen das, was vor dir, hinter dir, rechts und links von dir ist. Nimm und lass und hebe und setze, wenn du willst! Du bist angenommen. Wer dein wort zurückweist, geht zugrunde. Höre, und das heil sei auf euch. Als die gesellschaft von dieser *ziyāra* heimkam, wurde der scheich mit geschenken empfangen...

(das ist sozusagen eine bestätigung seiner *muqaddamschaft* im namen der nāşirīfamilie).

(219) Vor dem tod wurde er von seinem schüler, dem scherifen Aḥmad b. Muḥammad at-Tīmġġideštī besucht. Tīmġġideštī hatte bei ihm die *Marāʿī* des Zawāwī, die *Hikam* des Ibn °Aṭāʿallāh und die *Rawdat al-aḍkār* des Abū Zakariyyā Yaḥyā b. Šaraf an-Nawawī studiert. Daraus hatte er einige formeln zusammengestellt und sich zur litanei (*wird*) für nach dem *ḥizb rātib* zwischen abend- und nachtgebet gemacht. Diese litanei beginnt mit 100 mal "ich bitte Gott um vergebung", folgt 100 mal "o Gott, segne unsern herrn Mohammed und seine familie und spende ihnen heil", 100 mal "es gibt keinen gott ausser Gott"... (usw.).

(221) Muḥammad b. Aḥmad der ayt Ḥusayn ist 1251/1835 gestorben.

(210) Muḥammad b. Aḥmad der ayt Ḥusayn (gest. 1251/1835) hatte ein bittgebet, das lautete: O Gott, beschere uns die nachfolge (*mutābaʿa*) des profeten in seinen worten und in seinen taten!

(208) Muḥammad b. Aḥmad al-Aʿraġ, der ältere bruder des Muḥammad b. Aḥmad (gest. 1251/1835), unterrichtete zuerst in Margūs, liess sich dann aber von seinem stamm ġazūla at-tāsūsaḥtiyya in Ṭāṭā bewegen, sich bei ihnen niederzulassen und

zu unterrichten, und zwar in der schule in Ḥiṣn al-hanā³, nachdem sich der stamm von Takān bis Afrā verpflichtet hatte, ihm den dritten teil des zehnten für die kosten der schüler zu entrichten. Eine zeitlang taten sie das. Aber das versagen des erwähnten drittels spaltete den stamm wegen einer blutigen auseinandersetzung zwischen Maḥammad b. Maḥammad (?) b. Aḥmad al-A^crağ und dem scheid Muḥammad b. Ibrāhīm b. ^cAbdallāh der abnā³ ^cAbdarrazzāq al-Gağgālī al-Ifrānī/Afrāwī.

(222) Von Leuten der āl Ağgāl tötete einer, ein genosse des scheid Afrāwī, jemand. Die leute suchten zuflucht bei Maḥammad b. Maḥammad b. Aḥmad (dem neffen des 1251/1835 verstorbenen Muḥammad b. Aḥmad der ayt Ḥusayn) in Ḥiṣn al-hanā³, nachdem der scheid Afrāwī sich geweigert hatte, der sache recht angedeihen zu lassen, weil er zu grob und zu ungerecht war. Maḥammad vermochte ihn nicht zu bewegen. So kam es zum zwist. Der stamm ḡazūla und Ṭātā waren araber, und nichtaraber wie auch die ḡazūla von Tāgmūt und Kansūsa stellten sich auf die seite des Afrāwī. Maḥammad hatte auf seiner seite nur die ahl al-Maddāḥ (?) und einen kleinen teil der Ġalāla. Weiter war der stamm der Saḡtāna in Ṭātā auf seiten des Afrāwī ausser den ayt ^cAlī in Tīntāzārt. Die tötungen und verwundungen dauerten sieben jahre oder länger oder etwas weniger, bis die stämme sich zerstreuten. Afrāwī bequeme sich schliesslich zum recht. Dann aber brach der zwist aufs neue und noch heftiger aus wegen eines getöteten der banū Yūsuf in Ḥiṣn al-hanā³. Dieser dauerte dreizehn jahre. Das haus des Maḥammad in Āntefyān wurde zerstört und seine getreidevorräte verzehrt. Schliesslich bequemen sie sich wieder zum recht und ersetzten ihm den grössten teil seines getreides und bauten ihm sein haus wieder auf.

(221) Maḥammad b. Maḥammad (?) b. Aḥmad al-A^crağ hielt beruflich schule und unterwies rechtslehre, korankommentar und *ḥadīṭ* und verfasste schilhische gedichte über die rituelle waschung, das rituelle bad und das waschen mit sand. Er lobte den profeten in einer schilhischen *qaṣīda*, in der er der *hamziyya* des Būṣīrī folgte, ein gedicht, das männer und frauen auswendig lernten. Manche rezitierten es zwischen abend- und nachtgebet nach der lektüre des *ḥizb rātīb* durch die *ṭalaba*. Heute – sagt ein berichterstatter – vergnügen sie sich anders und haben das vergessen...

X

(Ma^csūl 6, 174-245; D 1.1.15.4, 45-47)

(174) Der scherif (ḥasanide über Idrīs) Aḥmad b. Muḥammad al-Maymūnī at-Timggidštī (gest. 1274/1858) gründete die berühmte *zāwiya* in Timggidšt etwa 120 km östlich Tiznits in dem kanton Tafraut. Er gehörte zur *šādiliyya* der *nāširiyya* (von Tamgrut) und ausserdem zur *ṭarīqat al-muḥammadiyyīn*, die *marfū^c aš-šādiliyya* sein soll (was heisst das? bis auf *šādiliyya* zurückgehend? über *šādiliyya* auf Mohammed zurückgehend?). Diese *muḥammadiyyūn* sind diener der segenssprechung auf den profeten (*ahl ḥidmat⁸ aš-ṣalāh ‘alā rasūl allāh*). Vorsichtig geschätzt bestand seine tägliche litanei <aus> 100 000 *taşliyas*, aber es können auch mehr gewesen sein, ja er setzte sie tag und nacht fort, wobei noch ein wunder der zungenleichtigkeit und der bewegung der hand (am rosenkranz) dazukam. Er schlief mit dem rosenkranz und setzte beim erwachen nach möglichkeit den kult fort.

Er diente (=sich halten an, dauernd dabei sein, verwenden) den *Dalīl al-ḥayrāt* (so häufig, hier immer) und wiederholte, was er davon hersagte, 15 mal (?), wodurch er zu wunderwirkungen gelangte...

Er verfasste auch selbst eine reihe *taşliyāt*, die seine gönner immer wieder sagten (*ḥadama*) und mit erfolg erprobten. Sie erhielten rasch die eröffnung, den profeten zu sehen (im traum), ihre angelegenheiten erleichtert zu finden, die sorgen loszuwerden, den glauben zu stärken, das innere zu läutern, die wonne des gedenkens zu empfinden, zu lieben und zu sehnen.

(176) Seine liebe zum profeten lässt sich überhaupt nicht ermessen. Man kennt so etwas nur von ‘Abdal‘azīz ad-Dabbāg al-Fāsī (vgl. *Ibrīz!*). Er gedachte viel des profeten und geriet ausser sich (*yaḥīš*) und wurde verzückt (*yaṭrab*) bei der segenssprechung auf den profeten und den lobgedichten auf ihn. Keine sitzung von ihm war ohne gedenken des profeten, seiner anrechte und ohne sein lob, ohne gedenken seines standes bei Gott. Er erweckte auch in seinen schülern die liebe zu ihm und die hochachtung vor ihm, und so gelang ihnen oft, den profeten im traum zu sehen oder auch in einem schlummer, der nahe dem wachzustand kommt, so dass der profet ihnen frohe botschaft gab und sie noch

⁷ Am rande: Auf die alte, noch nicht aufgesplitterte, in suborden verzweigte *šādiliyya* zurückgehend.

⁸ Am rande handschriftlich: *ḥidma*=officium; Ma^csūl 13, 209.

grössere liebe zu ihm fassten und noch grössere verehrung für ihren schein. Die frohbotschaften des profeten, die den standplatz der überwachung einnahmen (?), kamen ihnen in unendlicher fülle zu. Bat einer den schein um erlaubnis in einer sache, so befahl ihm der schein, sich selbst vorzunehmen, bis er den profeten um rat fragen konnte, und dann wurde ihm das sehen des profeten (im traum) zuteil, so dass er ihn selbst befragen konnte.

(177) Er lenkte die menschen auf ihren herrn und ihren profeten, führte sie zu diesen beiden und nicht zu sich... Er achtete auf die höflichkeit gegenüber Gott und seinen profeten in allem... Ich kenne keine leute, denen das sehen des profeten (im traum) so zuteil ward wie seinen schülern, weil eben die liebe und die verehrung des profeten in ihrem herzen platz gegriffen hatte. Die tage des *mawlid* waren bei ihm wie die vergnügungstage der weltfreudigen, sie ergingen sich in den gärten der schönheiten des profeten und entzückten sich an der erwähnung seiner zustände und erkenntnisse, und oft befahl er ihnen, tag und nacht abwechselnd in lobgedichten und lobrezitationen zu verbringen... Er befahl eine grosse zahl von segenssprechungen auf den profeten und vergebungserflehungen, soviel möglich waren. Wer ihn besuchte, fragte er nach seiner religion und nach seiner *qibla*, nach seinem profeten, nach den profetengenossen, nach den *sunan*... Sein schnarchen konnte man oft in dem rhythmus des "es gibt keinen gott ausser Gott, Mohammed ist der gesandte Gottes" hören. Seine mutter hörte ihn oft im schlaf mit dem profeten sprechen und sagen: O gesandter Gottes, von dir hätte ich das und das gern, ich bin in deiner schuld für das und das...

(178) Er sah (im traum) den profeten, der sagte zu ihm: Komm her, ich will sehen, ob du ein edler scherif bist. Er setzte sich zu ihm. Der profet sammelte im mund seine spucke (vielleicht korr. *yumaşmişu*), warf sie aus und spie sie in einen brunnen. Timggidštī ging hin und versuchte, sie zu trinken, dies mehrfach. Der profet sagte: Du bist wahrlich der edle unter den scherifen.

(178) Timggidštī sah (im traum) den profeten und marschierte mit ihm zusammen. Als er sich von ihm trennen wollte, ging er allein nach einem andern ort. Die erde drang ihm in den fuss, als ginge er über rasiermesser. Er rief nach dem profeten: Ich möchte dich nicht verlassen. Der profet sprach: Hier bin ich, bei dir (*ma^caka*), ich verlasse dich nicht. Da wurde die erde für ihn wieder so, wie sie gewesen war. Der traum ist ein gleichnis.

Aussagen von schülern, die erste, dass seine schüler alle sterne, rechtleitende und demütige, gehorsame, gelehrte usw. seien, da der schein Tīmġideštī die verantwortung für den schein übernommen (oder freundschaft für ihn gefasst, *tawallā*) und ihn getränkt habe. Ein anderer schüler wurde darum Tīmġideštīs schüler, weil er im traum den profeten in dessen dorf Tīmġidešt einziehen und dort wohnung nehmen sah. Ein dritter sah den profeten in seinem haus, sah, wie er für uns die verantwortung übernahm (oder freundschaft zu uns fasste, *tawallā*) und für uns das nehmen und geben ausführte. Wir, so sagte er, griffen in allem auf ihn zurück und er auf uns. Wir sagten (zum profeten): Unser vater, und er sagte zu uns: Meine kinder (*awlādī*).

(179) Zu den huldwundern des Tīmġideštī gehört als grösstes, dass er in allem, was Gott befohlen hatte, sich zu Gott setzte (*muġālasat allāh*), und in allem, was der profet eingerichtet hatte (*sannahū*), sich zum profeten setzte (*muġālasat rasūl allāh*). Und es gibt kein grösseres huldwunder und keine grössere gnade (*ni‘ma*) als das zusammensitzen mit Gott und seinem profeten, und nichts ist nützlicher im diesseits und jenseits als das. Ein frommer mann befragte nächtens (*istiḥāra*) Gott über Tīmġideštī, da sah er im traum, wie der profet sein kind (=Tīmġideštī) sich auf den schoss setzte und sprach: Der ist aus meinen lenden! Zur bestätigung seines scherifentums.

(181) Tīmġideštī empfahl zur erfüllung der anliegen häufige segensprechung auf den profeten. Die menschen, die anliegen hatten, fanden den segenspruch dieses verfahrens.

(182) Vor der politischen unruhe des Bū Mahdī rezitierte er oft die beiden verse 80-81 aus Būšīrīs *Burda*:

Wenn die zeit eine unbill über mich zu verhängen suchte und
ich schutzsuchend meine zuflucht zu ihm nahm –
stets habe ich dann einen schutz von ihm erlangt, der
keine unbill zulässt.

Und nie habe ich die ausreichende genüge dieser und jener welt
 bittend aus seiner hand begehrt,
 dass ich nicht überschwängliche fülle in empfang
 genommen hätte, die von dem besten orte kam, von dem
 her man etwas in empfang nehmen kann.

Er befahl auch den schülern, diese beiden verse bei jeder gelegenheit zu rezitieren, und nicht lange ging's, bis Bū Mahdī das unglück ereilte. Die vorgänge werden (189) ausführlicher behandelt. Es handelt sich um den qā'id des gebiets von Sūs bis Wādī Nūn.

(191) Tīmgīdeštī verteilte jeweils im ramaḍān seine schüler gruppenweise auf verschiedene stämme, wo sie Buḥārī zu lesen hatten...

(192) Ein *faqīr*, der jeweils den profeten sah (wohl im traum), kam im gespräch mit Tīmgīdeštī auf einen heiligen namens Maḥammad wwa-^cAzīz, der den profeten im wachen sah, und erzählte, dass dieser meine, dass es heute leicht sei, ins paradies zu kommen. Man müsse nur – so habe Maḥammad ihm gesagt – folgendes sprechen: O Gott, ich bitte dich (*atawassalu ilayka*) bei Aḥmad b. Muḥammad (at-Tīmgīdeštī) und bei denen, die er unterrichtet und die bei ihm studieren: Beschere mir mein haus im paradies!... Oder nach anderer version: O Gott, ich bitte dich (*as'aluka*) bei Aḥmad b. Muḥammad und seinen schein und schülern zu (*ilā*) dem profeten zu (*ilā*) dir, o Gott: Beschere mir...

(193) Tīmgīdeštī: Ich ruhte nicht und kein leben gefiel mir, bis ich von meinem ahnherrn, dem profeten, den festen pakt für die dauer dieses höchsten geheimnisses (der polschaft) in meiner nachkommenschaft erlangte, nachfolgerschaft nach nachfolgerschaft bis zum tag der auferstehung. Als ich diesen pakt mit ihm geschlossen hatte, war es mir wohl...

(193) Tīmgīdeštī: Mein dorf (*balda*) Tīmgīdešt hier ist nicht eine herberge für jeden, der seinen esel anbinden will, sondern ein "gutes dorf", zu dem nur ein seliger, von Gottes hilfe unterstützter kommt. Nur der findet hier heimat, den Gott und sein gesandter liebt. – Gemeint war, nur einer, den das herz dazu treibt und den nichts mehr fortzutreiben vermag, findet hier heimat. Gefäß und inhalt müssen zueinander passen. Es bedeutet auch – sagt der berichterstatter – dass gotterkenntnis nur möglich ist durch einen erziehenden schein, und keiner darf Gott zu erkennen hoffen, der nicht zuerst den profeten erkennt, und keiner erkennt den profeten, der nicht seinen schein erkennt,

und keiner erkennt seinen schein, der nicht vorher das totengebet über alle menschen gesprochen hat...

(194-196) Ein Laḥmānī wurde von einem Ūbīhī aufgesucht mit der bitte, ihn unter dem kinn zur ader zu lassen. Es war winter und kalt. Das verbot Laḥmānī den eingriff. Auch Tīmġīdeštī, der den eingriff befohlen hatte, vermochte nicht, ihn zu bewegen, gegen sein ärztliches wissen zu handeln. Das einzige mittel war, dass Ūbīhī dem aderlasser den fall erklärte. Er berichtete ihm: Ich sah heute nacht in diesem haus ein helles licht, in dem der profet zusammen mit Abū Bakr und ʿUmar eintrat. Der profet befahl ihnen, Tīmġīdeštī einen gruss seines ahnherrn auszurichten und ihm zu sagen, dass er, der profet, ihn und seine nachkommenschaft liebe. Dann verschwanden die drei wieder durch die mauer. Erwachend nahm Ūbīhī zuflucht vor dem satan. Er schief wieder ein. Der profet erschien mit seinen begleitern wieder und gab ihm den gleichen auftrag, setzte aber hinzu: Du darfst beim erwachen nicht zuflucht vor dem satan nehmen, wenn du mich gesehen hast, denn wer mich im traum sieht, der sieht mich wirklich. Mich zu sehen ist doch eine gnade, für die man zu danken hat, ja es gibt kein höheres ziel. Ūbīhī nahm beim erwachen gewohnheitsgemäss abermals zuflucht vor dem satan. Die erscheinung wiederholte sich bei einem abermaligen einschlafen Ūbīhīs. Dieser beklagte sich dem profeten gegenüber im traum über bestimmte schmerzen. Der profet befahl ihm den aderlass unter dem kinn, aber er solle diesmal beim erwachen Gott loben und nicht vor dem satan zuflucht nehmen. Laḥmānī war auf diese erzählung bereit zum aderlass.

(197) Tīmġīdeštī sah im traum den profeten mit seinem sohn Ḥasan. Der profet sagte: Das ist wahrhaftig mein kind. Und vielleicht (?) nahm der profet Ḥasan und küsste ihn und sagte: Das ist wahrhaftig mein kind.

(245) Tīmġīdeštī in einem brief ins land 1262/1846: Die scheiche von Dar^a (=nāşiriyya) haben die religion durchgeführt, die sunna befolgt und wiederbelebt, wie es sich gehört. Die muslimen haben durch sie im osten und westen nutzen gehabt... Ich lege den ratsversammlungen (*ġamāʿāt*) in den dörfern und wüsten ans herz, sich jemand zu nehmen, von dem sie die dinge der religion lernen können... Ich lege den *fuqarāʿ* ans herz, dauernd den segnen auf den profeten zu sprechen, einander in allen ihren beziehungungen unter sich redlich zu raten, einander zu besuchen, zu lieben, nahezukommen, zu helfen in der religion und darin zu unterstützen... mit aufrichtigkeit gegen Gott... Wer von euch das

buch des Hüzālī auswendig kann, soll es den gleichgültigen vortragen...

XI

(*Ma^csūl* 1, 264-266; D 1.1.15.4, 57)

(264) In Sūs war bekannt von den *ṭuruq šūfiyya* allein die *ṭarīqa nāširiyya*, die ganz auf die sunna gegründet war in ihren erscheinungen. Von ihr sind nur gottesgedenken (*adkār*) der einzelnen (*infirād*) bekannt, die es durch einpflanzung übernehmen. Sie kennt keine übertreibung in der hochschätzung der scheinliche ausser in seltenen fällen. Manchmal versammeln sich ihre anhänger zur *ṣalāh °alā n-nabī*. (265) Sūs lernte diese *ṭarīqa* nur durch die vermittlung der theologen kennen, die aus Tamgrūt hervorgingen und dann in der heimat *madāris* gründeten, oder durch analphabetische *fuqarā³*, die kamen und die wahre religion auf den märkten, an den *mawāsīm* und in den versammlungen lehrten. Sie waren alle bekannt für rechtgeleitetheit, wohlmeinenden rat an die menschen und aufrichtigkeit bei dem, was sie taten. So wurde ganz Sūs einheitlich ohne ausnahme *nāširi*. Vom 12./18. jahrhundert wuchs eine generation nach der andern in dieser *ṭarīqa* auf bis gegen ende des 13./19. jahrhunderts.

Folgte wandel: eindringen der *tiğāniyya* und *darqāwiyya*.

(266) Vergessen wir (in dem streit zwischen der alten *nāširiyya* und der neu im Sūs aufgekommenen *darqāwiyya*), dass °Alī al-Ğamal zu al-°Arabī ad-Darqāwī, seinem schüler, sagte, als dieser von ihm lernte und das bekannte quantum “es gibt keinen gott ausser gott”, des umvergebungbittens und der *ṣalāh °alā n-nabī* lernte: “Die *adkār* haben wir von den äusserlichkeitsgelehrten aus Tamgrūt übernommen. Das gottesgedenken des geheimnisses – das ist Gott – das übernahmen wir von den leuten in al-Maḥfiyya (in Fās)”, d.h. von Sayyidī al-°Arabī b. Aḥmad b. °Abdallāh, dessen schein von den āl Abī l-Maḥāsīn, den ahnen der heute verehrten fāser familie (*usra*), gelernt hatte...

XII

(*Ma^csūl* 14, 129-131; D 1.1.15.4, 34)

(129) Lehrerlaubnis des °Alī ad-Darqāwī, scheinchs von Illigh, an einen °Alī b. Ibrāhīm vom jahr 1304/1887. Darin spricht °Alī ad-Darqāwī zuerst von seinem eigenen unterricht bei Sa°id b.

Muḥammad al-Ma[°]darī und dessen lehrerlaubnis an ihn für die *ṭarīqa* šādiliyya darqāwiyya und ihre einpflanzung in andere muslimen. Nach dieser erlaubnis (*idn*) des Ma[°]darī erwähnt er eine zweite von Gott selber, die er zwei oder drei tage später durch seine ansprache “nimm zu, denn der pietätvolle nimmt zu” (*barr*, oder *birr*? die pietät?) <erhielt>. Am zweiten tag des grossen festes 1301/okt. 1884 hatte er dazu noch die erlaubnis (*idn*) des profeten erhalten, als er nach dem aufgehen der morgendämmerung vor dem morgengebet bei der waschung sass, und zwar mit den worten “wir geben dir hiemit die allgemeine und spezielle erlaubnis”. Er hatte sich über das sehen des profeten aufs höchste gefreut und war sich bewusst gewesen, dass die *baraka* seines scheidhs dies bewirkt hatte, nach seinem tod (scheint um 1299/1882 gestorben zu sein, *Ma[°]sūl* 1, 221-223), da ihm, dem scheidh Ma[°]darī, niemand lieber gewesen war als er. In der schauung hatte er Ma[°]darī sogar am hofe Gottes gesehen und gestrebt, bis er selbst ihm gleich war. °Alī ad-Darqāwī erteilt nun seinem schüler °Alī b. Ibrāhīm die erlaubnis (*idn*), der *ṭarīqa* šādiliyya darqāwiyya zu dienen und sie den muslimen einzupflanzen (wie Ma[°]darī ihm). Diese *ṭarīqa* besteht aus:

100 *istiġfār*,

100 *allāhumma ṣalli °alā sayyidinā Muḥammad °abdika warasūlika n-nabī l-ummī wa-°alā ālihī wa-ṣahbiḥī wa-sallim*,

100 *lā ilāha illā llāhu waḥdahū lā šarīka lahū, lahū l-mulk walahū l-ḥamd wa-huwa °alā kulli šay[°]in qadīr*.

Dazu unbefristet und ungezählt *dīkr* des grössten namens, d.h. *allāh* mit genauer unterscheidung der buchstaben, im herzen.

XIII

(*Ma[°]sūl* 17, 243-245; D 1.1.15.4, 35-36)

(243) °Abdalḥamīd b. °Alī b. Muḥammad al-Ya[°]qūbī von Īlālen erhielt von °Alī ad-Darqāwī von Illigh auf einer seiner durchreisen den *talqīn al-aḍkār* “nur zur besegnung, nicht zur entwillentlichung” (*tabarrukan*, nicht zum *salb al-irāda*). Trotzdem schreibt ihm °Alī ad-Darqāwī eine *iġāza*, die ermächtigung, den *wird* weiterzugeben, als ob es sich um einen vollzeitjünger gehandelt hätte. Auf diese weise waren die verzweigungen und anschlüsse an den orden und den scheidh natürlich ausserordentlich erleichtert. Eine schulung und eine unterstellung unter die *tarbiya* erscheint als besonderheit innerhalb der *ṭarīqa*, nicht als

ṭarīqa selbst. Der *tabarruk*-anschluss wird vollwertig und deklariert die nichtvollzeitjünger nicht als gestalten am rand.

Die von °Alī ad-Darqāwī 1308/1891 ausgestellte lehrermächtigung lautet auszugsweise und abgekürzt so:

Das herz ist das wichtigste im menschen. Nach ihm bemisst sich die qualität des menschen. Also muss das herz gereinigt werden. Das beste mittel ist das gottesgedenken (*dīkr allāh*). Koran: "Und das gedenken Gottes ist grösser". (244) Profet: Alles hat sein reinigungsinstrument. Das reinigungsinstrument der herzen ist das gedenken Gottes. Durch das gottesgedenken wird das herz gereinigt und wird ruhig...

So gedenke denn, mein bruder, in deinem *wird* nach der zuchtfluchtname, der *basmala* und der *ḥawqala* folgendermassen (*udkur*):

300 mal Gott um vergebung bitten,

100 mal O Gott, segne unsern herrn Mohammed, deinen knecht und gesandten, den illiteraten profeten, seine familie und seine genossen und spende heil,

100 mal es gibt keinen gott ausser Gott, ihn allein, er hat keinen nebenbuhler, ihm gehört das reich, und ihm gehört das lob, und er ist aller dinge mächtig,

morgens und abends. Für diesen *dīkr*, der in diesem *wird* ist (!), genügt Buḥārīs satz: Wer es tut, als den hat keiner mehr getan, ausser einem, der diesen *dīkr* zu seinem werk hinzufügt (?).

Gedenke auch des grossen und grössten namens Gottes: *allāh*! Ziehe dabei das *ā* nach möglichkeit in die länge, etwa sieben atemzüge und dränge deinen atem bei der dehnung in dein inneres zurück, denn dieser atem ist ganz licht, das das innere erleuchtet. Dies wenn du dich zum *dīkr* hinsetzt (allein), wie es al-°Arabī (ad-Darqāwī) getan hat. Dieser sagte: Ich gab die zeit vor dem morgengebet dem dienst (*ḥidma*) des gedenkens des ein-zigen namens, bis Gott ihm (sic) eröffnungen gab.

Doch deine zunge soll überhaupt nie aufhören, Gottes zu gedenken, weder im stehen noch im sitzen noch im liegen. Lass deine zeiten vollständig darin untergehen, denn die zeit (der nu) ist ein schneidendes schwert. Wenn du die zeit nicht schneidest, schneidet sie dich.

Und lass die buchstaben des namens vor den augen deines herzens leibhaftig erstehen (*ṣaḥḥiṣ*), damit sich das denken mit ihnen verbindet und es nicht in den ihm gewohnten dingen herumschweift, denn die anwesenheit des herzens ist das ziel bei den *aḍkār*, *ṣalāh* und allen gehorsamstaten. Das *dīkr* mit

gleichgültigkeit (geistesabwesenheit) ist kein vollkommenes *dīkr*. Doch unterlass das *dīkr* nicht wegen nichtvorhandenseins der anwesenheit dabei, denn oft gelangst du mit dem *dīkr* in gleichgültigkeit zum *dīkr* mit anwesenheit (add. *ilā*). In den *Ḥikam* °aṭā'iyya heisst es so (unklar, wohin das gehört. Doch habe ich das folgende in den *Ḥikam* nicht gefunden). Diese sufischen herren machten das *dīkr* des namens mit dehnung und pausalisierung des *h* (von *allāh*) mit vokallosgigkeit und die verdeutlichung (*taṣḥīṣ*) der buchstaben zu einem mittel der verbindung des denkens und der anwesenheit des herzens. Setzt man das *dīkr* des namens in dieser weise fort, so erlangt man den standplatz der anwesenheit, ohne es zu wollen, sondern jedesmal wenn man den *dīkr* spricht, gleichgültig welchen, ob koran, *haylala* oder *ṣalāh* °alā *n-nabī* (!) oder ein vorgeschriebenes ritualgebet (*ṣalāh mafrūda*) oder sonst etwas von den gehorsamstatten, so dass (besser zu streichen!) wenn man mit einem gottesgedenkenden zusammentrifft, findet man sein herz (beim *dīkr*) zwanghaft anwesend, nicht etwa gleichgültig. Das ist das grösste geheimnis, durch das der ehrliche sucher (*murīd*) in die abwesenheit (*ḡayba*) von dem, was nicht der gegenstand des gedenkens ist, emporsteigt. Wir haben das bei uns selber gesehen, Gott sei dafür gedankt, in nachfolge dessen, der zu den erlebenden dieser hohen stufen gehört hat, unseres einzigartigen vorbilds, der autorität der erkenner und der krone der hingelangten Sa°id b. Muḥammad al-Ma°darī (lehrer des °Alī ad-Darqāwī) as-Simlālī (245), nachdem wir vorher keine ruhe gefunden hatten, weil unser durst so heftig gewesen war... Als dann Gott uns mit ihm zusammenführte, beruhigte sich unser herz in Gott, bis schliesslich armut und reichum, leben und tod, erniedrigung und ehre, beklommenheit und gelöstheit für uns einerlei wurden. Gott begnadete uns mit der gleichheit der gegensätze und befreite uns aus der gemeinschaft mit nichtgöttlichem...

Das *dīkr* dieser art hat zur bedingung: etwas hunger, schweigen, zurückgezogenheit vor ungleichartigen menschen. Sind diese bedingungen erfüllt, so lässt die göttliche eröffnung nicht über 22 tage auf sich warten, wie al-°Arabī (ad-Darqāwī) sagte. Kommt die eröffnung früher, so ist das nach göttlichem ratschluss (?), sogar nach einer stunde ist es möglich. Kommt sie später trotz jenen bedingungen, so ist das ebenfalls ratschluss (?). Wir selbst haben das erlebt, als wir es erhielten nach fünf tagen. Aber als ich es erhielt, reiste mein herz sofort weg von allen ihm gewohnten dingen. Das geheimnis liegt in der wahrhaftigkeit des

strebens. Wie viele wunder wurden an seinen (des profeten?)
genossen wahrgenommen!

Ich erlaube dir das *talqīn al-wird* an jedermann, den du willst,
ob männer oder frauen.

Der *wird* der frauen aber ist 300⁹ (was bedeutet das?):

100 mal Gott um vergebung bitten,

100 mal segensprechung auf den profeten,

100 mal es gibt keinen gott ausser Gott,

all das einmal zwischen einem tag und einer nacht (d.h. 24
stunden). Wird nicht wiederholt (*yu^cād*) wie der *wird* der männer.

Und wir sagen wie Šādīlī: Die liebe ist der pol, und alles gute,
um das du kreist, ist die liebe zu Gott, zu den leuten der
beziehung zu Gott und zu allen geschöpfen Gottes...

XIV

(*Ma^csūl* 17, 320; D 1.1.15.4, 36)

(320) °Alī ad-Darqāwī von Illigh schrieb 1308/1891 an °Ābid
al-Būšwārī folgende *iğāza* (Būšwārī gest. 1350/1931):

Ich erlaube hiemit °Abdarrahmān (=°Ābid) b. °Abdallāh b.
°Umar, bewohner von Tīfirāsīn die *hidmat al-wird ad-darqāwī*.
Dieser ist:

300 mal Gott um vergebung bitten,

100 mal O Gott, segne unsern herrn Mohammed, deinen
knecht und gesandten, den illiteraten profeten, seine familie und
seine genossen und spende heil,

100 mal es gibt keinen gott ausser Gott, ihn allein, er hat keinen
nebenbuhler. Ihm gehört das reich und ihm gehört das lob. Und
er ist aller dinge mächtig,

morgens und abends.

Weiter erlaube ich ihm die *hidmat al-ism al-mufrad*, d.i. *allāh*,
mit dehnung und pausa auf dem *h*. Es ist das grösste geheimnis
und der duftendste moschus (reim).

XV

(*Ma^csūl* 17, 29-30; D 1.1.15.4, 38)

(29) °Alī ad-Darqāwī schrieb seinem jünger °Abdallāh al-Īdīklī
at-Timlī (gest. 1323/1905) folgenden ersten brief:

⁹ Anmerkung im text: Sollte "3 mal" verbessert werden müssen? Oder ist
zu verstehen: diese drei formeln zusammen sind innert 24 stunden einmal 300
mal zu sprechen? Das dürfte gemeint sein.

Die liebe zwischen uns hat sich gebildet, als unsere geister geschaffen wurden... Ismā'īl hat mir mitgeteilt... (30), dass du wünschst, in die *ṭarīqa* der *ṣūfiyya* einzutreten, von der unser overscheich Abū l-Ḥasan aš-Šādīlī gesagt hat: "Wer nicht in dieses unser wissen eintaucht und stirbt, stirbt als verharrend in den todsünden, ohne es zu wissen." Das ist so. Darum erlauben wir dir hiermit den dienst (*ḥidma*) "ich nehme zuflucht zu Gott" usw., *basmala*, *ḥawqala*, am anfang dreimal, dann

100 mal das um vergebung-bitten,

100 mal "o Gott, segne unsern herrn Mohammed, deinen knecht und gesandten, den illiteraten profeten, seine familie und seine genossen und spende ihnen heil",

100 mal "es gibt keinen gott ausser Gott, ihn allein, er hat keinen nebenbuhler, ihm gehört das reich, und er ist über alle dinge mächtig".

Das geheimnis liegt in der abfolge (*itbā'*). Intendiere damit die erkenntnis Gottes. Gedenke mit dem grossen und grössten namen Gottes, das ist *allāh*, unter deutlicher aussprache der buchstaben in deinem herzen, ob du stehst oder sitzt, in allen lagen, ohne zeitpunkt und ohne zahl. Dann wird dir das grosse geheimnis zuteil. Verrichte aufrichtig das werk nur für Gott und intendiere damit nicht, dass dir ein geheimnis oder sonst etwas zuteil werde, sondern gedenke Gottes, wie er dich dazu geschaffen hat!

XVI

(Ibn al-Ḥāǧǧ: *Mudḥal* 3, 99-100; D 1.1.15.4, 12)

(99) Abū Bakr aṭ-Ṭurṭūšī (gest. 520/1126) wurde gefragt: Was sagt unser herr, der *faqīh*, über die lehre der *ṣūfiyya*, dass eine anzahl männer sich versammeln, die viel Gottes gedenken und viel Mohammeds gedenken, dann gedichte mit dem hämmern des stocks auf etwas ledernes (100) skandieren, wobei einige aufstehen und tanzen und sich ekstatisch bewegen, bis sie ohnmächtig werden, die etwas zum essen mitbringen und verzehren: darf man mit solchen zusammensitzen oder nicht?

XVII

(*Ma'sūl* 3, 46; D 1.1.15.4, 31)

(46) Die mutter Muḥammad al-Muḥṭār as-Sūsīs stammte aus gutem hause mit *nāṣiriyyazugehörigkeit*. Sein vater war darqāwīscheich. Dies gab schon bei ihrer heirat zu reden, und

durch allerlei intriguen wurde immer wieder spannung erzeugt zwischen den beiden häusern, vor allem zwischen schwiegersohn und schwiegervater. Der schwiegersohn hielt seine junge frau aber besonders gut und zeigte dem schwiegervater auf jede weise, dass es seiner tochter bei ihm nicht schlechter gehe als zu hause. 1323/1905 besuchte der schwiegervater den schwiegersohn. Muḥammad al-Muḥtār war erst fünf jahre alt. Die *fuqarāʾ mutağarridūn* (vollzeitjünger) des schwiegersohns – mehr als 100 an der zahl – holten den schwiegervater mit *ṣalāh ʿalā n-nabī* ein, nach dem brauch der timggidštiyyūn. Der schwiegersohn, eben ʿAlī ad-Darqāwī, befahl, ihn von seinem maultier erst absteigen zu lassen, wenn er zu der bodendecke (*firāš*) gelangt sei...

XVIII

(Ibn Ḍayfallāh: *Ṭabaqāt* 247-249; D 1.1.15.4, 10)

(247) Der vater des verfassers, Ḍayfallāh (gest. 1182/1768-9), šādīlī, hatte folgendes tagewerk: Im letzten drittel der nacht stand er auf und las die *munğiyāt* des Ibn ʿAtāʾallāh, die *munğiyāt* und die *aḍkār* seines scheichs und *awrād nabawiyyāt*, bis die morgendämmerung (*fağr*) anbrach. Er betete (*ṣallā*) die *rağība* und sprach dann bis zum morgen alle *aḍkār* seines scheich Ḥōğalī. Dann verrichtete er das morgengebet. Er blieb dann am platz sitzen und hielt gottesgedenken und gottesdienst, lesung der *wazīfa* (d.h. die *wazīfa* des Abū l-Ḥasan aš-Šādīlī beginnend mit “o gott, segne und spende heil mit allen bewandtnissen im innern und äusseren dem, von dem die verborgenen geheimnisse aufgebrochen sind...”) und die *aḥzāb* des Šādīlī sowie die übrigen *aḍkār* seines scheichs Ḥōğalī. Dann verrichtete er das überpflichtige ritualgebet. Nach beendigung begann er zu unterrichten. Dann las er die *Dalāʾil al-ḥayrāt*. Er hatte einen rosenkranz und kleine becher, in denen sich abgezählte steinchen befanden. Er nahm seinen rosenkranz nach beendigung des unterrichts vor, um Gottes zu gedenken und auf den profeten den segen zu sprechen. Wenn die zahl (auf dem rosenkranz) erreicht war, warf er ein steinchen in einen andern becher. So bis zum ende der zahl. War er damit zu ende, so begann er sich der lektüre des folgenden tages zuzuwenden (?) und ergab sich einem leichten schlummer, wobei er das buch sich auf die brust legte. Dann verrichtete er das mittagsgebet, dann die frommen formeln des gottespreises (*bāqiyāt ṣāliḥāt*), dann unterrichtete er wieder. Darauf verrichtete er das nachmittagsgebet. Hierauf fuhr

er mit gottesgedenken und gottesdienst fort bis zum sonnenuntergang und betete dann das abendgebet. Hierauf ergab er sich dem zwischen dem abend- und dem nachtgebet fälligen gottesgedenken. Hatte er das nachtgebet verrichtet, so setzte er sich und gedachte Gottes und verrichtete überpflichtige ritualgebete, bis fast das erste drittel der nacht verstrichen war.

War er unterwegs, so hatte er seinen rosenkranz in der hand und sprach den segen auf den profeten.

So tat er bis zu seinem tod.

(249) *Al-faqīh* Dōlēb b. *al-faqīh* Muḥammad berichtete: Ich sah jemand im traum, der sagte: Der *faqīh* Dayfallāh nimmt den rang des scheichs Ḥōḡalī ein wegen seiner segenssprechung auf den profeten.

XIX

(Darqāwī: *Rasāʿil* 38-39; D 1.1.15.4, 5)

(38) Der mann, der ratlos ist und nicht weiss, wen er bei der hand nehmen soll von den leuten des nus, und nicht weiss, was er tun soll, der soll sich in eine leere moschee oder an den sarg eines grossen heiligen für eine, zwei oder drei wochen zurückziehen (*iʿtikāf*), muss rituell rein sein an körper und kleidung, muss seine zunge ohne lüge und einen bauch ohne verbotenes haben und in dieser zeitspanne entweder ritualgebete verrichten oder koran lesen oder den segen über den profeten sprechen oder sonst ein ritualgebet oder eine lesung der segenssprechung über den profeten (?), ohne zwang und anstrengung, durchführen. Denn Gott zeigt ihm dann die wahrheit und streicht ihm das falsche.

(39, unten) Wenn jemand nicht weiss, was er tun soll, soll er unter anderm auch morgens und abends sprechen: “O Gott, segne unsern herrn Mohammed, den analphabetischen profeten, seine familie und seine genossen”, dann findet er den rechten weg.

XX

(*Maʿsūl* 6, 80; D 1.1.15.4, 26)

(80) ʿAbdarraḥmān b. ʿAbdallāh (gest. 1269/1853) ermahnt seinen sohn ʿAbdallāh b. ʿAbdarraḥmān al-Ġištīmī in einem brief, sich zurückzuziehen, um den seelenfrieden zu finden, und sich nur mit nützlichen studien abzugeben, wie koran und *ḥadīṭ*, und frommen werken, wie fasten und koranlektüre, und lektüre von şūfischen werken, insbesondere *Iḥyāʿ* des Ġazzālī und *Qūt*

al-qulūb, denn die šūfischen werke ersetzen heute den *šayḥ at-tarbiya*, den es nach übereinstimmender meinung nicht mehr gebe. Weiter sei hilfreich das flehen um Gottes vergebung, die *adkār* und die segenssprechung auf den profeten. Weiter sei wichtig, ja am wichtigsten, den feind zu meiden, ihn mit freundlichkeit und wenn nötig mit strengte von sich zu weisen.

XXI

(Sulaymān b. Yūnus al-Ġuhānī al-Ḥalwatī: *Fayḍ al-malik al-ḥamīd* 12-13; D 1.1.15.4, 5)

(12) Wenn du erkannt hast, dass die stufe Mohammeds bei Gott auf dieser höhe liegt, begreifst du auch, dass das lob Gottes und der ihm gebührende dank dafür, dass er die welt mit diesem profeten beschenkt hat, eine der strengsten pflichten ist und dass die annäherung (*tawassul*) an Gott durch die liebe zum profeten, durch seine hochschätzung und durch viel segens- und grussprechungen für ihn zu den höchsten mitteln (*wasā'il*) gehört für die sicherheit vor den geschöpfen und das erlangen der höchsten stufen. Hätte der segen über den profeten auch nur den vorzug, der ihm in den *Šihāh* zugebilligt wird, nämlich: "Wer über Mohammed einmal den segen spricht, über den spricht Gott zehnmal den segen", so würde das genügen... Aber über den grossen vorzug des segens über den profeten haben unsere autoritäten zahlreiche monografien verfasst. Bei einer šūfiautorität habe ich gelesen: "Wer die erziehungsscheiche entbehrt, sage vielfach den segen über den profeten, denn dies bringt ihn ans ziel." Vielleicht entnahm diese autorität diesen satz dem ausspruch des profeten zu Abū Hurayra, als dieser sich verpflichtete, seine sämtlichen ritualgebete (sein ganzes ritualgebet oder seine ganze segenssprechung) dem profeten zu schenken: "Damit ersparst du dir deine sorgen, und deine sünden werden wir vergeben". Kein zweifel, dass der gottsuchende novice bei (13) den scheichen der erziehung sich bemüht hat, seine seele zu reinigen und von allen bindungen zu nichtgöttlichem zu heilen. Spricht er aber vielfach den segen über unsern profeten Mohammed, so erspart er sich diese sorgen.

XXII

(Ġawāhir al-ma^cānī 1, 162; D 1.1.15.4, 5-6)

(162) Die zeiten sind schlimm, und man findet selten einen scheid, der fähig wäre, einen weiterzubringen. Schwer sind die lügner von wahren scheidern zu unterscheiden. Sucht man einen wahren scheid, so bleibt einem nichts anderes übrig als Gott anzuflehen mit der bitte, einem einen solchen scheid kundzutun. Noch besser und noch geeigneter dafür, ans ziel zu kommen und einen guten scheid zu finden, ist möglichst seine ganze zeit einzutauchen in viel segenssprachen über den profeten, mit höflichkeit und innerer präsenz, mit der vorstellung, als sitze man vor dem profeten. Dies muss man lange fortsetzen, denn dann nimmt einen Gott an die hand und zieht einen zu einem solchen scheid, sei es, dass er ihm einen solchen zuschickt oder ihm seinen profeten zuführt, der ihn erziehen soll, oder aber dass ihm die pforte des hingelagens geöffnet und die schleier gelüftet werden durch sein unverwandtes geschäft der segenssprache über seinen geliebten (=Mohammed). Denn die segenssprache ist die gewaltigste *wasīla* zu Gott, um zu ihm (zum scheid?) zu gelangen. Keiner hat je die segenssprache andauernd fortgesetzt im streben, nach Gott zu gelangen, der unverrichteter dinge geblieben wäre. (163) Das nachfragen nach dem geeigneten scheid, die abwägung seiner taten und zustände hilft nichts... Denn das ist nur ein riegel... Gott wird ihm immer mängel an den leuten zeigen.

XXIII

(Nāzilī: *Ġazīnat al-asrār* 292-294; D 1.6.2, 2-4)

(292) Abū Sa^cīd Muḥammad al-Ġādīmī schreibt: Man soll nach dem *ḥatm ḥūḡakān* (eine beschwörungslitanei der naqšbandiyya)¹⁰ und beim einpflanzen des gottesgedenkens der novizen sowie beim beginn des gottesgedenkens die *silsilat al-mašāyih* aufzählen, dann erhält man fortschritte und enthüllungen. Man soll sie auch zur aufhellung der trübsal, sorgen und kümmernisse und zur erleichterung (oder erzielung) des wunsches und zur erfüllung der anliegen und zur heilung von kranken aufzählen, auch niederschreiben und tragen. Wer litaneien und gottesgedenken spricht, soll sie ebenfalls aufzählen,

¹⁰ Hrsq.: S. Meiers *Zwei Abhandlungen zur Naqšbandiyya* 192 ff.

wenn das geistwesen (*rūhāniyya*) über ihn kommt nach massgabe seiner art, und soll diese im folgenden erwähnte *silsila* jeden tag morgens und abends siebenmal fortsetzen oder mehr bis zu 21 mal. Dann sehe man, wie es wird. Denn die *silsila* bildet durchlassöffnungen für die wirkungskräfte (*himam*) der göttlichen scheiche, kännel für die ṣiddīqischen, °alihaften und ḥaḍīrischen ausströmungen, eine bahn für die weisheit aus den mohammedischen meeren (oder strömen), einen blickpunkt der geheimnisse der himmlischen engel, einen erscheinungsort der göttlichen selbstenthüllungen, eine leiter der novizen zum göttlichen hof, aufstiegsorte der schreiter zu den himmelswelten und wesenswelten und göttlichkeitswelten. Die geister der scheiche vom lebendigen scheich an bis zum profeten und weiter bis zu Gott antworten ihm und lassen ihm die verschiedensten geheimnisse, selbstenthüllungen und segenswirkungen zufließen und wenden sich ihm entsprechend seiner intention in der verwirklichung seines wunsches zu. Wessen *silsila* nicht zum profeten zurückreicht, bleibt von der überströmung abgeschnitten und ist kein erbe des profeten, die huldigung wird von ihm nicht bezogen, ebensowenig die lehrerlaubnis, heisst es doch in dem profetenwort: Die wissenschaftler sind die erben der profeten durch richtige *asānīd* (eigenmächtiger zusatz!), veröffentlichte doch Ṭabarānī von °Abdallāh b. Busr den satz des profeten: Wohl dem, der mich sieht und an mich glaubt, und wohl dem, der einen sieht, der mich gesehen hat, und wohl dem, der einen sieht, der einen gesehen hat, der mich sah und an mich glaubte. Wohl ihnen und ein gutes ende! Abū °Abdallāh¹¹ as-Sulamī bemerkte: "Wohl dem, der mich sieht, und wohl dem, der einen sieht, der mich gesehen hat" heisst: Wohl dem, auf den die segenswirkungen meines blicks und meiner schau eingewirkt haben, und dem, auf den die schau meiner genossen eingewirkt hat, so weiter, bis er zu den weisen der gemeinde und den heiligen Gottes gelangt zu allen zeiten. Bei jedem, auf den der blick eines weisen oder die schau eines heiligen einwirkt, rührt diese wirkung vom blick des profeten auf seine genossen her mit aller verschiedenheit ihrer zustände. Die wirkung jedes einzelnen entspricht seinem zustand. Darum liefen die wirkungen von den scheichen zu den novizen und werden weiterlaufen bis zum ende der zeiten, denn der *isnād* des zustandes ist wie der *isnād* der vorschriften (*aḥkām*). Suhrawardī: Das platznehmen der namen

11 Hrsg.: Richtig: Abū °Abdarrāḥmān.

mit ihren wirksamkeiten erfolgt durch offenbarung bei den profeten, ist eingebungsmässig und traummässig bei den heiligen oder durch erfahrung (*tağruba*), dies nur schwierig, weiter durch mündliches oder schriftliches übernehmen von den scheichen. Alle ziele werden dabei nur selten erreicht. Weiter durch analogieschluss nach übernahme von den scheichen. Dies ist der zuverlässige, zu den hohen ziele führende weg. Das ist die übernahme durch vollständige führung in dieser wissenschaft samt demut und unterwerfung und freiheit des herzens von allen ablenkenden dingen. So bei den wirksamkeiten der namen (passus fehlt im beiruter druck). Abū Sa'īd Muḥammad al-Ḥādīmī: Die bedingung der lehrerlaubnis ist, dass diese von hand zu hand übergeben wird, falls es möglich ist, den scheid zu treffen. Im andern fall schriftlich, da auch das geschriebene die geheimnisse den frommen in den mund legen kann. Daqqāq: Wenn einem menschen offenbarung zuteil würde und er hätte keinen scheid, ginge nichts von geheimnissen von ihm aus. Bistāmī: Wer keinen scheid hat, dessen scheid ist der satan. Ḥādīmī: Wer keinen scheid hat, ist ein spielball des satans. In der *Sifā* steht: Wessen *silsila* mittels der scheid vom lebenden scheid auf den profeten zurückreicht, der gelangt auch zu Gott, ist erbe des profeten und wissener der geheimnisse, falls er ausgerichtet ist. Sonst nicht.

Unsere scheid sind viel und meine *silsila* zahlreich. Ich nahm die lehrerlaubnis ganz und das werk in der folgenden weise, denn sie umfasst die *ṭuruq* zurückgehend auf Aḥmad al-Fārūq as-Sirhindī: naqšbandiyya, čištiyya, kubrawiyya, suhrawardiyya, qādiriyya. Die *silsila* der vier ohne die naqšbandiyya werden erwähnt in *al-Anhār al-arba'a* des Abū Sa'īd und münden bei 'Alī b. Abī Ṭālib, und Sirhindī ist erwähnt im neunten (?) in dieser *silsila*. Die *ṭarīqat al-ḥādiriyya*, d.h. die *ṭarīqa* des al-Ḥaḍīr, ist die fahne der wissenschaft vom innern (??) 'Abdalḥāliq (al-Ġuḡduwānī... (?), wie er sie vom profeten erhielt. Er (?) ist erwähnt im dreiundzwanzigsten (?) in dieser *silsila*. Dann vereinigt die beiden wege Ġa'far aṣ-Ṣādiq, der im achtundzwanzigsten dieser *silsila* erwähnt wird. Die scheid nennen diese *silsila* die goldene.

Der novize muss bei der aufzählung und den segensvollen namen darin die annahme machen, als stehe er unter der traufe und die geheimnisse und enthüllungen und ausströmungen ergössen sich ihm auf den scheid. Oder er muss sich die *silsila* und die segensvollen namen als eine leiter vorstellen zu Gott. Bei der

erwähnung soll er sich namen für namen vor augen halten, als steige er stufe für stufe zum profeten, zu Gabriel, zu Gott. Das ist der dritte standplatz auf den fortschritten (*taraqqiyāt*, aufstiegen). Daylamī veröffentlichte vom profeten, dass er gesagt habe: Das gedenken Gottes ist heilung der herzen, das gedenken der profeten gehört zum gottesdienst, das gedenken der frommen ist eine sühnung der sünden. Und die aufzählung (*dīkr*) der *silsila* ist die verbindung zur hand Gottes, und das küssen der hand des vollkommenen scheichs, die (294) zum profeten zurückreicht, ist eine niederwerfung (*sağda*) vor der wirklichkeit des göttlichen wesens, heisst doch ein *hadīṭ*: Welcher muslim auch immer die hand eines vollkommenen muslims küsst, vollbringt eine der beiden niederwerfungen. Veröffentlicht von Daylamī. Profet: Wenn ihr in geschäften ratlos seid, so sucht hilfe bei den bewohnern der gräber, d.h. bei den wissern der himmlischen geheimnisse, den grossen heiligen, denn sie gehören zu den bevollmächtigten, fürbitte zu leisten. So nach Ibn Kamāl Bāšā. Gelangt der mensch zum ende der namen, d.h. zu Isrāfil, so ist auf diesem standplatz angezeigt, einen vers aus den versen der *sağda* (?) zu rezitieren, vor Gott niederzufallen und das bittgebet, das darin übrig ist, zu rezitieren, falls er in sich die gegenwart, den zeitpunkt und den leeren ort findet. Ich habe morgens und abends rezitiert und dabei zahlreiche nützlichkeiten und viele hilfen, unzählige, erfahren.

Die rezitation dieser *silsila* errettet den litaneien und *adkār* sagenden menschen bei der überwältigung durch das geistige (*rūhānī*). Sie ist wie der schlauch (*hurṭūm*) für einen, der ins tiefe meer taucht. Die anspielung genügt für jemand, der dieses mein buch erhält. Wer sich dauernd in die litaneien und *adkār* versenkt, dem gibt Gott gelingen in allen bestrebungen und zielen in dieser welt und im jenseits...

Diese meine *silsila* geht in 31 gliedern auf den profeten zurück (31?).

Im namen Gottes, des erbarmers, des barmherzigen. Lob sei Gott...

Sodann: Wir bitten dich, o Gott, wir tun busse zu dir, wir halten uns an, wir nehmen zum mittel (*natawassal*), wir wenden uns zu durch, wir demütigen uns mit, halten uns an, verschanzen uns hinter... (usw.), wir nähern uns durch deine zu treuen handen übergebenen geheimnisse, die lichter deiner selbstenthüllungen, die näherbringenden erkenntnisse auf diesen wegen und die segenswirkungen der scheiche, die rückgekoppelt sind, bei oder

durch (?) unsern herrn und unsere stütze, den kännel unserer ausströmungen und die bahn der weisheit und unserer geheimnisse: Muḥammad Ḥaqqī an-Nāzilī (Gott heilige sein geheimnis, aber er ist verfasser der *Ḥazīnat al-asrār!*), durch Ḥalīl Ḥilmī Odamašī, durch Muḥammad ḡān al-Makkī, °Abdallāh ad-Dihlawī, Ḥabībullāh, Nūr Muḥammad, Sayf ad-dīn, Muḥammad Ma°šūm, Aḥmad al-Fārūq as-Sirhindī (ist der neunte, wie oben angegeben), Muḥammad al-Bāqī, Mawlā (?) al-Karīm, Darwīš Muḥammad, Muḥammad az-Zāhid, °Ubaydallāh, Ya°qūb al-Ġarḥī, Muḥammad al-Buḥārī, Muḥammad Bahā° ad-dīn al-Uwaysī (=Naqšbandī), Amīr Kulāl, Muḥammad Bābā, °Alī, Maḥmūd, Ḥwāḡa °Ārif, °Abdalḥāliq al-Ġuḡduwānī (ist der 23., wie oben angegeben), al-Ḥaḍir – °*alayhi s-salām* –, Muḥammad der Erkorene (! ist in dieser linie der 25.), bei oder durch Yūsuf al-Hamadānī, Abū °Alī, Abū l-Ḥasan al-Ḥaraqānī, Abū Yazīd al-Bistāmī, Ğa°far aš-Šādiq (ist der 28., wenn man Ḥaḍir und Mohammed auslässt), Muḥammad al-Bāqir, °Alī Zayn al-°ābidīn, Ḥusayn, °Alī, profet; bei oder durch Abū l-Qāsīm b. Muḥammad b. Abī Bakr, Salmān al-Fārisī, Abū Bakr aš-Šiddīq, Mohammed (ist der 32., wenn man von Ğa°far zu Abū l-Qāsīm zurückgeht...), Gabriel, Michael, Isrāfīl: O Gott, du bist mein ziel und dein wohlgefallen ist mein streben, gib uns deine liebe und deine erkenntnis! Wir bitten dich, o Gott, bei deiner gewaltigkeit usw.... du mögest uns das gelingen geben, dein antlitz zu sehen, uns nach der begegnung mit dir zu sehnen, zu deinem geliebten gelangen lassen, du mögest unsere anliegen erfüllen... Ich stelle mich unter diese mohammedische traufe (*al-mīzāb al-muḥammadī*), ein niedriger, geringer, ein sündiger, um fürsprache bittender, gewähre uns alle arten deiner göttlichen selbstenthüllungen, geheimnisse deiner himmlischen engel, wirkungskräfte deiner göttlichen heiligen, die mohammedischen ausströmungen deines geliebten... usw.

XXIV

(Ša°rānī: *Lawāqih al-anwār* 283-288; D 1.1.18, 7-10)

(283) Von seiten des gesandten Gottes ist uns die allgemeingültige verpflichtung auferlegt, soviel wie möglich den segnen und das heil (*aš-šalāh wat-taslīm*) über den gesandten Gottes zu sprechen, tag und nacht, und unsern brüdern die dafür zu erwartende belohnung und vergeltung in erinnerung zu rufen, sie aufs eifrigste dazu zu ermuntern, um die liebe zu ihm auszudrücken.

Und wenn man sich zwischen tausend und zehntausend segensprechungen jeden tag und jede nacht morgens und abends zur litanei (*wird*) macht, ist das das beste werk.

Ich hörte sayyidī °Alī al-Ḥawwāṣ sagen: In die segenssprechung Gottes auf seinen knecht geht keine zahl, weil Gottes segenssprechung keinen anfang und kein ende hat. Eine zahl geht in die segenssprechung nur in hinblick auf den rang des segensprechenden menschen, weil dieser beschränkt und an die zeit gebunden ist. Gott lässt sich zum menschen nieder entsprechend dessen rang.

Nun ist überliefert, dass Gott über seinen knecht jedes mal zehn mal den segenspreche. Versteh das!

Was wir gesagt haben, wird bestätigt dadurch, dass der mensch Gott bittet, über seinen profeten den segensprechen zu sprechen, ohne dass er seinerseits sagt: Ich habe über Mohammed den segensprechen gesprochen, zum beispiel. Denn wenn er schon den rang des profeten nicht kennt, um so weniger den rang Gottes. Es ist also klar, dass eine zahl für die segensprechungen auf den profeten nur in der hinsicht besteht, dass wir unsererseits Gott bitten, über ihn den segensprechen zu sprechen (nämlich: O Gott, sprich über ihn den segensprechen...). Jede bitte wird uns einmal gerechnet. (284)

Der mensch muss dabei rituell rein sein und innere gegenwart mit (*ḥudūr ma^ca*) Gott haben, weil die segenssprechung eine gebetswiesprache mit Gott ist wie das ritualgebet (ebenfalls *ṣalāh!*) mit der verbeugung und dem fussfall, auch wenn die rituelle reinheit keine eigentliche bedingung für die gültigkeit der segenssprechung ist. Der ausübende sitzt vor Gott auf der stätte der nähe, um Gott zu bitten, den segensprechen über seinen profeten zu sprechen, auch wenn das verdienst eigentlich Mohammed gehört, da er ihm die heilige pflicht auferlegt (oder vorgemacht) hat, über ihn den segensprechen zu sprechen, damit der segensprechende die segenssprechung von Gott erhält.

Wer in der beschriebenen weise eifrig fortfährt, ist eines grossen lohnes sicher. Es gehört zum besten, womit man die nähe zum profeten erreicht, und es gibt niemand, dem Gott das lösen und binden in dieser und jener welt gegeben hat, wie ihn, den profeten. Wer ihm ehrlich, mit liebe und lauterkeit dient, dem beugen sich die nacken der gewaltherrscher und erweisen alle gläubigen ehre, wie du es ähnlich siehst bei denen, die einem könig dieser welt nahegestellt sind. Wer dem herrn dient, dem dienen die sklaven.

Das war die methode (*ṭarīqa*, verfahren) unseres scheichs und vorbildlichen führers zu Gott scheich Nūr ad-dīn aš-Šūnī (gest. 944/1537-8), das gentilicium bezogen auf ein dorf namens *Šūna* (oder *Šūnī*, sic) nahe beim dorf des sayyidī Aḥmad az-Zawāwī (gest. 923/1517, Šaʿrānī: *Ṭabaqāt* 2, 145), der in Damanhūr, einem bezirk von al-Buḥayra, begraben ist. Die litanei des Šūnī war täglich 10000, die litanei des Zawāwī 40000 segenssprechungen. Er (Zawāwī) sagte einmal zu mir: Unser weg (*ṭarīqa*) ist, so viel segenssprechungen über den profeten vorzunehmen, bis er im wachzustand bei uns sitzt (*yuḡālisunā*) und wir bei ihm sind (*naṣḥabuhū*) wie die ehemaligen profetengenossen und dass wir ihn nach den dingen unserer religion und nach den aussprüchen (*aḥādīṭ*) fragen können, die unsere kenner (*ḥuffāz*) für schwach erklärt haben, und dass wir uns beim handeln nach seinem direkten wort darüber richten können. Solange uns das nicht gelingt, gehören wir nicht zu denen, die wie ja befohlen ist "viel den segen über ihn sprechen". (Soweit Zawāwī, oder Šūnī?).

Wisse mein bruder, der weg des hingelangens zu Gott auf dem weg der segensprechung über den profeten ist der kürzeste. Wer ihm nicht in nur ihm zukommender weise dient und zu Gott eingehen sucht, erstrebt unmögliches. Die kämmerer des hofes lassen ihn nicht eintreten, und zwar wegen seiner unkenntnis der höflichkeit gegen Gott. Er steht da wie der bauer, wenn er mit dem sultan zusammenkommen (*iḡtimāʿ*) will ohne vermittler (*wāsiṭa*). Versteh es!

So lass dir, mein bruder, angelegen sein, viel den segen auf den gesandten Gottes zu sprechen, auch wenn du ohne fehler sein solltest. Denn der statthalter tut dem sklaven oder knecht des sultans nie etwas, selbst wenn dieser betrunken ist, im unterschied zu einem, der nicht sklave des sultans ist und sich den dienern und sklaven und andern leuten des sultans zeigt. Ein solcher tritt nicht durch den kreis (285) der vermittler (*wasāʾiṭ*), denn die leute des statthalters schlagen ihn und foltern ihn. Beachte also den schutz der vermittler! Wir haben aber auch noch nie gesehen, dass jemand dem sklaven des statthalters etwas getan hätte, wenn er betrunken war, aus hochachtung vor dem statthalter. So verhält es sich mit den dienern des profeten. Die häscher der hölle tun ihm am tag der auferstehung nichts, aus ehrerbietung gegen den gesandten Gottes. Der schutz (*ḥimāya*) hilft trotz aller unzulänglichkeit so viel, wie eine grosse zahl von frommen werken nie

helfen könnte, wenn man sich nicht auf den gesandten Gottes in besonderer und ausschliessender weise stützte.

Zur zeit unseres scheichs Nūr ad-dīn aš-Šūnī gab es gelehrtere und werkgerechtere als ihn, aber sie sprachen nicht so viel wie er den segen über den profeten. Ihr wissen und ihr werk war aber nicht dazu angetan, sie (Gott und dem profeten) in die näherbringung zu setzen, in der der scheich lebte. Seine anliegen wurden ausgeführt, sein weg beschritten. Alle gelehrten und hinangerissenen liebten ihn. Keines ehrlichen absicht bei der versammlung von menschen zum gedenken Gottes ist etwas anderes als die liebe in Gott. Er versammelte sie zur segenssprechung auf den gesandten Gottes auch nicht anders als aus liebe im profeten.

Wir haben in (?) den ersten "Verpflichtungen" vorausgeschickt, dass die zwischenzeitliche gesellschaft (*suḥba barzahīyya*) mit dem profeten eine ungewöhnliche lauterkeit (*ṣafāʿ*) voraussetzt, damit der mensch dazu taugt, mit dem profeten zusammensitzen (*muḡālasa*), und dass einer, der eine schlechte gesinnung hat und sich schämt, sie in dieser und jener welt in erscheinung treten zu lassen, sich nicht eignet und nicht würdig ist, mit dem gesandten Gottes zusammenzusein (*suḥba*), auch wenn er die gottesdienste sämtlicher menschen und ḡinn aufzuweisen hätte, ebensowenig wie das zusammensein der heuchler half und ebensowenig wie die ungläubigen nutzen haben durch das lesen des korans, da sie nicht an dessen vorschriften glauben.

Taʿlabī erzählt in den *ʿArāʿis*, dass leute hinter dem berg Qāf, deren zahl nur Gott kennt, nur einen gottesdienst (*ʿibāda*) leisteten, nämlich die segenssprechung auf den gesandten Gottes.

Es drängte mich, dir, mein bruder, die vorteile der segens- und heilssprechung auf den gesandten Gottes klarzumachen, um dich anzuregen dazu, vielleicht beschert dir Gott seine reine liebe und wird deine beschäftigung zu den meisten zeiten die segens- und heilssprechung auf ihn und verschenkst den lohn für jedes werk, das du getan hast, auf das blatt des gesandten Gottes (verschenken des lohns für eigenen gottesdienst), wie eine nachricht des Kaʿb b. ʿUḡra andeutet: Ich gebe dir alle meine segenssprechung, d.h. ich gebe dir den lohn für meine sämtlichen werke. Darauf erwiderte ihm der profet: "Dann enthebt dich Gott der sorge um dein diesselts und jenseits."

Darum – und das ist das wichtigste – geht dann die segens- und heilssprechung Gottes und seiner engel und seiner gesandten auf den, der über ihn den segen ausgesprochen hat, (286) von der segenssprechung kommt entsöhnung der verfehlungen und

reinigung der werke und erhöhung der rangstufen. Von ihr kommt vergebung der sünden und das um-vergebung-bitten der segenssprechung auf ihn für den, der sie ausspricht. Von ihr geht das aufschreiben eines grossen brockens der belohnung aus, so gross wie der berg Uḥud, das mass um ein grösseres mass. An ihr hat genüge gegen diesseits und jenseits jeder, der alle seine segenssprechung, wie wir gesagt haben, ihm gibt. Von ihr kommt tilgung der verfehlungen. Sie ist mehr als freilassung von sklaven. Durch sie kommt die errettung von allen schrecken und ihre bezeugung des gesandten Gottes am jüngsten tag, die notwendigkeit der fürsprache. Aus ihr kommt Gottes wohlgefallen und barmherzigkeit, die sicherheit vor seinem zorn und das eintreten unter den schatten des gottesthrones. Durch sie entsteht das übergewicht auf der waage im jenseits, das hingelangen an den teich und die sicherheit vor dem durst. Durch sie entsteht die befreiung vom feuer, das überschreiten der brücke so schnell wie der zuckende blitz, der anblick des nahgestellten sitzes im paradies schon vor dem tod, die vielzahl der gattinnen im paradies, der edle standplatz, ihr übergewicht über mehr als zwanzig kriegszüge und sie ersetzt sie. Zu ihr gehört, dass sie almosen und reinigung ist, durch deren segnen der besitz wächst. Zu ihr gehört, dass durch jede segenssprechung hundert anliegen erfüllt werden, ja mehr. Zu ihr gehört, dass sie ein gottesdienst (*‘ibāda*) und das Gott liebste werk ist. Sie ist ein zeichen dafür, dass ihr sprecher zu den sunnaleuten gehört. Die engel sprechen über den sprecher den segnen, solange dieser den segnen über den profeten spricht. Sie schmückt die versammlungen und vertreibt die armut und die enge des lebensunterhalts. Durch sie werden die möglichen stellen der wohlthätigkeit angefleht (d.h. mögliche wohlthäter zur tat angeregt). Der segenssprecher ist der dem profeten am jüngsten tag nächste (*awlā*). Er, seine kinder haben den nutzen an ihr und an deren lohn. Ebenso der, auf dessen blatt sie verschenkt worden ist. Sie bringt Gott und dessen gesandten näher (*tuqarrīb ilā*). Sie ist ein licht für den sprecher in seinem grab und am tag der versammlung auf der brücke. Sie hilft gegen die feinde und reinigt das herz von heuchelei und rost. Sie schafft die liebe der gläubigen, und ihr sprecher wird nur von offenkundigen heuchlern verabscheut. Aus ihr erwächst das sehen des profeten im traum, wenn man den segnen im wachen viel spricht. Sie vermindert die verleumdung des sprechers, und sie ist die segenvollste tat, die beste tat, die nützlichste tat für das

diesseits und das jenseits. Aber noch andere belohnungen sonder zahl bringt sie mit sich.

Ich habe dir durch die aufzählung einiger belohnungen lust gemacht, so hänge dich nun daran, mein bruder, denn sie ist die beste sparanlage deiner werke. Mir hat sie ausserdem *mawlānā* Abū l-^cAbbās al-Ḥaḍīr (=der bekannte langlebige Ḥiḍr) befohlen. Er sprach: "Hänge dich dauernd daran nach dem morgengebet jeden tag bis zum sonnenaufgang, dann gedenke hinterher in schöner sitzung Gottes!" Ich sagte: "Ich höre und gehorche", und mir und meinen gefährten wurde dadurch das gute des diesseits und des jenseits zuteil und der lebensunterhalt wurde so leicht beschaffbar, dass wenn die ganze bevölkerung Ägyptens von mir abhinge, ich ihretwegen keine sorge verspürte. Lob sei Gott, dem herrn der menschen! (287)

Muslim, Abū Dāwūd, Tirmidī, Nasā³i, Ibn Ḥibbān, *marfū^c*: "Wer ein einziges mal den segnen über mich spricht, über den spricht Gott den segnen zehnmal".

Bei Tirmidī: "Wer ein einziges mal über mich den segnen spricht, dem schreibt Gott dafür zehn gutpunkte auf".

Aḥmad (b. Ḥanbal), Nasā³i – von ihm wörtlich – Ibn Ḥibbān, al-Ḥākim: "Der geizige ist der, der nicht den segnen über mich spricht, wenn ich vor ihm genannt werde. Wer über mich ein einziges mal den segnen spricht, über den spricht Gott ihn zehnmal".

Nach einer variante: "Zehn segenssprüche und setzt dafür zehn negativpunkte von ihm ab und hebt ihn um zehn rangstufen".

Ṭabarānī: "Wer über mich einen einzigen segensspruch spricht, über den spricht Gott zehn. Wer über mich zehn spricht, über den spricht Gott hundert. Wer über mich hundert spricht, dem wird zwischen seine augen ein ausweis geschrieben für befreiung von heuchelei und hölle, und Gott lässt ihn am tag der auferstehung mit den blutzeugen zusammenwohnen".

Aḥmad, Ḥākim, *marfū^c*: "Gabriel sprach zu mir: Wohlan, ich verkündige dir die frohe botschaft, dass Gott spricht: Wer über dich den segnen spricht, über den spreche ich ihn auch, und wer über dich das heil spricht, über den spreche ich es auch".

Ṭabarānī, *marfū^c*: "Wo immer ihr seid, sprecht den segnen über mich, denn euer segensspruch erreicht mich".

Abū Ḥafṣ b. Šāhīn: "Wer über mich an einem tag tausendmal den segnen spricht, der stirbt nicht, ohne seinen sitz im paradies gesehen zu haben."

Bayhaqī, *marfū*^c: “Die segenssprechung meiner gemeinde wird mir jeden freitag vorgebracht. (288) Wer am meisten segensprüche vorzuweisen hat, ist mir im rang am nächsten”.

Ṭabarānī, *marfū*^c: “Wer sagt: Gott vergelte Mohammed an unserer statt (^c*annā*) soviel, wie er verdient, der macht (mit seiner frommen leistung) 70 schreiberengel 1000 morgen lang müde”.

Das ist eine meiner litaneien. Ich sage sie tausendmal jeden morgen und tausendmal jeden abend.

Ṭabarānī, *marfū*^c: “Wer sagt: O Gott, sprich den segen über Mohammed! und lass ihn den nahgestellten sitz bei dir einnehmen am tag der auferstehung! der verdient sich dadurch notwendig meine fürsprache”.

Aḥmad, Tirmidī, Ḥākim: “Von Ka^cb b. ^cUğra: Ich fragte den gesandten Gottes: Ich spreche viel den segen über dich. Wie viel von meiner segenssprechung soll ich dir geben? Er antwortete: So viel du willst. Ich fragte: Einen viertel? Er sagte: So viel du willst. Wenn du mehr gibst, ist es besser für dich. Ich: Die hälfte? Er: So viel du willst, je mehr, um so besser für dich. Ich sagte: Ich gebe dir alle meine segenssprechung. Er: Damit wirst du aller sorge enthoben und wird dir deine sünde vergeben”.

Nach einer version: “Dann enthebt dich Gott der sorge fürs diesseits und fürs jenseits”.

Munḍirī kommentierte die frage des obigen *ḥadītes* “Wie viel soll ich dir von meiner segenssprechung geben” so: Wie viel soll ich dir von meinem gebet um segenssprechung über dich geben.

Scheich Abū l-Mawāhib aš-Şādilī (verfasser des *Ḥikam al-işrāq*) sagte: Ich sah den profeten (im traum) und fragte: Gesandter Gottes, was bedeutet das wort des Ka^cb b. ^cUğra: “Wie viel von meiner segenssprechung soll ich dir geben?” Er antwortete: Dass du über mich die segenssprechung sprichst und den lohn dafür mir schenkst, nicht dir selbst.

Die profetenworte über den vorzug des segenssprechung auf den gesandten Gottes sind zahlreich und berühmt.

XXV

(*Ġawāhir al-ma^cānī* 1, 51-52; D 1.1.18, 09)

(51) Aḥmad at-Tiğānī hatte sich früh der sufik angeschlossen und war in die qādiriyya, nāşiriyya, “malāmatiyya” eingeweiht worden, hatte 1187/1773 in Mekka von Aḥmad b. ^cAbdallāh al-Hindī die nachfolge in seinem orden angetragen bekommen, aber abgelehnt, lehnte bei Sammān den eintritt in eine dreitägige

klausur ab, erhielt in Kairo von Maḥmūd al-Kurdī die erlaubnis für die ḥalwatiyya. Der verfasser °Alī Ḥarāzīm erhielt die einpflanzung des ḥalwatī-*dīkr* dann von Tiḡānī, den er zum ersten mal in Waḡda (Marokko) 1191/1777 auf dessen rückreise von Mekka traf. Tiḡānī zog sich 1196/1782 in die Sahara nach Abī Samgūn <zurück>. Hier in Abī Samgūn liess er sich nieder, und 1196/1782 erlaubte ihm der profet, den menschen einzupflanzen (*talqīn*), nachdem er vorher immer die menschen gemieden hatte. Der profet bestimmte ihm die litanei (*wird*), die er ihm 1196/1782 einpflanzte, das *istiḡfār* und die *ṣalāh °alā n-nabī*. Am ende des jahrhunderts (um 1200/1786) (bei °Alī Ḥarāzīm scheint *ra's* allerdings *anfang* zu bedeuten, vgl. *Ġawāhir al-ma°ānī* 1, 52,6) vervollkommnete ihm der profet die litanei (*wird*) durch zufügung des "wortes des *ihlās*" (*kalimat al-ihlās*). Der profet erlaubte ihm diese *ṭarīqa ahmadiyya* und *sīra muṣṭafawiyya nabawiyya*. Gott eröffnete Tiḡānī durch (°*alā yaday*) den profeten und teilte ihm mit, dass er sein erzieher und sein bürge (*kāfil*) sei und ihm von Gott nichts zugehe ausser durch ihn (den profeten) und durch seine (des profeten) vermittlung (*wāsiṭa*): Du hast keinem geschöpf, keinem schein, etwas zu verdanken. Ich (profet) bin dein mittler (*wāsiṭatuka*) und belieferer (oder helfer, *mumidd*). Lass alles, was du von den verschiedenen *ṭuruq* gelernt hast, fahren! Halte dich treu an diese (meine) *ṭarīqa*, ohne klausur und zurück-gezogenheit, bis du an den standplatz gelangst, den ich dir verheissen habe, wobei du so bleibst, wie du bist, ohne ein-schränkung (*dīq*), ohne verbote (*ḥaraḡ*), ohne viel geistlichen kampf (*kaṭrat muḡāhada*)! Lass alle heiligen...

(52) Wer durch (°*alā yaday*) den profeten hingelangt und eröffnungen erhält, steht zweifellos höher, also auch seine schüler.

XXVI

(Šarqī: *Buḡya* 175; D 1.1.15.4, 102a)

(175) In dem jahr, da Tiḡānī von Tilimsān wegzog, schickte ihm Gott eine grosse vollkommene, ganz klare eröffnung. Er sah mit den augen seines kopfes im wachzustand das antlitz des profeten und wurde mit dem anblick seines angesichts beehrt... Der profet erklärte ihm, dass er (der profet) sein schein und erzieher, sein vormund (*kāfil*) sei und dass er (Tiḡānī) keinem andern verpflichtet sei. Er befahl ihm, alles, was er von den ṣūfischeichen

übernommen habe, abzulegen. Wenn der bach Gottes kommt, entfällt der bach des gesunden menschenverstandes (?korr. *ma^cqūl*). Trennung hat keinen vorteil mehr, wenn verbindung da ist. Der profet pflanzte ihm eine *ṭarīqa* der *awrād* ein, die für jedes ziel genügt, und sagte zu ihm: Halte dich an diese *ṭarīqa* ohne klausur und ohne zurückziehung von den menschen, bis du auf den standplatz gelangst, der dir versprochen ist! Wobei du so bleibst, wie du bist, ohne enge und mühe, ohne viel vita purgativa. Dann befahl er ihm, sich auf das zu beschränken, was er ihm geschenkt hatte, und den blick auf das streben und hilfesuchen bei ihm zu beschränken, sich ganz ihm zuzuwenden... Er sagte: Du bist mein erbe. Du bist mein geliebter... Dreimal sagte er: Du bist wahrhaftig mein sohn... Der profet ordnete ihm *awrād* an, die nur für ihn waren, und *awrād*, die er an andere vergeben sollte, die danach verlangen trügen...

XXVII

(Tišīti: *Mizāb* 150; D 1.1.15.4, 97b)

(150) *Tahlīl* gehört speziell den stufen des *tawḥīd* an. Mit der *taşliya* wird deren frucht eingeheimst, und mit dem *istiḡfār* wird die reinigung des ortes der niederlage der frucht vollzogen. Wir haben schon gesagt, dass die fruchtbarmachung (*taṭmīr*) durch die *haylala* geschieht. Und hier sagen wir, die *taşliya* heimst die frucht ein, wie du siehst. Das ist... ein hinweis darauf, dass die *taşliya* der drehpunkt (*madār*) dieser *ṭarīqa* ist, denn die beiden wirklichkeiten sind eine einzige wirklichkeit, ohne gegensatz. Wie man auf dem standplatz der busse sich vergegenwärtigt (?), dass in der *haylala* die sünden nur von Gott vergeben, in der *istiḡāma* das gelingen nur von Gott gegeben werden, so vergegenwärtigt man sich hier bei der *haylala*, dass es keinen schützer gegen die strafe gibt ausser Gott, in der aufrichtigkeit keinen täter gibt ausser Gott, in der ehrlichkeit keinen apofatiker gibt ausser Gott, in der geborgenheit (*ṭumaⁿnīna*) keinen festiger gibt ausser Gott usw.... Aber im zustand des einheimens der frucht (*istiṭmār*) durch die *taşliya* vergegenwärtigt man sich, dass es keinen gibt, der diese mittelinanz (*wāsiṭa*, Mohammed) sendet, ausser Gott. Dies ist allen standplätzen gemeinschaftlich, denn durch *haylala* gibt es keine spezifizierung irgendeines standplatzes dieser *ṭarīqa*. Spezifizierung liegt erst in den eigenschaften des gottgesandten mittelsmanns. Je nach der erkenntnis des mittelsmannes ist die erkenntnis des sendenden

(*mursil*). Soviel die seele auch nach der erkenntnis des sendenden (*mursil*) ausschau hält, die schleierfunktion des mittlers (Mohammed) leuchtet auf und leitet das streben zu seiner erkenntnis...

XXVIII

(Šarqī: *Buğya* 26-27; D 1.1.15.4, 102a)

(26) Der drehpunkt (*madār*) der erziehung und läuterung in unserer *ṭarīqa muḥammadiyya* ist die durchführung des *wird aṣlī*, ohne den der eintritt keinem erlaubt ist, und weiter dessen obligaten zubehör an *aḍkār*. Das ist die *wazīfa* und die *haylala* nach dem freitagsnachmittagsgebet... (das sind eigentlichen *tiğānī*spflichten). Dann die genaue ausführung aller ritualgebete. Sodann die bestellung aller zeiten und aller stunden mit so viel segenssprechungen über den profeten wie möglich, vor allem mit der *ṣalāt al-fātiḥ*, einem der wertvollsten schätze... ohne klausuren oder viel *vita purgativa*, wie man sie nach den anfängen des islams aus der erziehung kennt... Mohammed selber übernahm die direkte leitung *Tiğānīs* und sagte zu ihm: Halte dich an diese *ṭarīqa*, ohne klausur und ohne zurückziehung vor den menschen, bis du deinen standplatz, den ich dir versprochen habe, erreichst. Bleib in deiner art, ohne enge und zwang und ohne viel *vita purgativa*!

(ausser *wird* und *wazīfa* ist *taṣliya* also haupterziehungsmittel)

(27) Mit der erziehung ohne den zwang der klausur und der zurückziehung von den menschen u.dgl. ist gemeint, dass die erziehung in unserer *ṭarīqa* so vor sich geht wie in den ersten drei generationen des islams, also die ursprüngliche *ṭarīqa*, und die ist die *ṭarīqa* des dankes und der freude über den spender aller wohlthat und das exerzitium des herzens.

XXIX

(Šarqī: *Buğya* 122; D 1.1.15.4, 102a)

(122) *Tiğānī* hat für sich viele *awrād* aus den *aḍkār* der sunna, den *aḥzāb* und den bittgebeten, darunter die am morgen und am abend, die nach den ritualgebeten und die zu allen zeiten. All das auf anordnung des profeten, denn *Tiğānī* sagte: Ich benutze nur gedenkensformeln, die mir der profet angeordnet hat...

Der profet versprach ihm, dass die erwähnten *awrād* zu Gott hinführten ohne exerzitium, ohne *vita purgativa*, ohne mühe und

arbeit und ohne alles das, was in der erziehung nach den anfängen des islams üblich war, sondern allein durch einpflanzung seitens derer, die bei ihm seien, durch einpflanzung nämlich der wahren erlaubnis, die *awrād* weiter einzupflanzen unter der erfüllung ihrer bedingungen, ohne anderes.

(hier deutlich das charisma des profeten durch die lehrerschüler-folge, keine andere leistung als die zuordnung zum profeten mittels der von diesem diktierten formeln.)

XXX

(*Ġawāhir al-ma^cānī* 1, 125; D 1.6.1, 97-98)

(125) Zu seinen *awrād*, die unbedingt zur *ṭarīqa* gehören, ist die *haylala* zu zählen, die am freitag nach dem ritualebet in gemeinschaft zu folgen hat. Im land müssen die brüder unbedingt zusammenkommen und sie gemeinsam rezitieren. Das ist strenges gesetz in der *ṭarīqa* nach der regel der *ṭarīqa ḥalwatiyya*. Ist man allein, so rezitiere man die *haylala* allein.

Weiter gehört zu den hochwertigen *awrād* die *yāqūt al-ḥaqā³iq fī t-ta^crīf bi-sayyid al-ḥalā³iq*, beginnend mit *allāh allāh allāh, allāhumma*, du bist der, ausser dem es keinen gott gibt usw.

Weiter *al-ḥirz al-yamānī*, das ist das *du^cā³ as-Sayfī*, das ungeheuren lohn hat. Wer es ein einziges mal rezitiert, dem wird ein gottesdienst von einem jahr gutgeschrieben, bei zweimal zwei jahre und so entsprechend weiter. Und wer es mit sich 'geschrieben' herumträgt, wird unter die viel Gottes gedenkenden eingeschrieben, auch wenn er Gottes nicht gedenkt, und anderes. Für weiteres ist nachzulesen *Al-ḡawāhir al-ḥams* von Muḥammad Ġawṭallāh.

Weiter *ḥizb al-baḥr*. Es hat besondere wirksamkeit und soll nur den auserwählten der schüler Tiḡānīs eingepflanzt werden, wegen seines hohen ranges und weil es direkt vom profeten bezogen ist. Ebenso das vorige *Sayfī* und anderes.

XXXI

(*Ġawāhir al-ma^cānī* 2, 226; D 1.1.15.4, 78)

(226) Drei *ṣalawāt*, die der profet scheid Aḥmad at-Tiḡānī im wachzustand diktiert hat. Tiḡānī gab ihnen einen namen. Die erste heisst *Yāqūt al-ḥaqā³iq fī t-ta^crīf bi-ḥaqīqat sayyid al-*

ḥalāʾiq. Die zweite hat keinen namen. Die dritte heisst *Aṣ-ṣalāh al-gaybiyya fī l-ḥaqīqa al-aḥmadiyya*.

2, 227-260 folgt der kommentar Tiḡānīs zur ersten;

2, 260-271 der kommentar Tiḡānīs zur zweiten;

2, 271-283 der kommentar Tiḡānīs zur dritten.

XXXII

(*Rimāḥ* 1, 235-268; D 1.1.15.4, 78)

(235-268) *yāqūt al-ḥaqāʾiq, ṣalāh gaybiyya, ḥirz yamānī, ḥizb al-muḡnī*, und manches andere, im wortlaut. Ḥāḡḡ ʿUmar sagt einleitend 1, 235, dass diese oder ein teil dieser ritualien, die nicht notwendig mit der *ṭarīqa* verbunden sind, einigen auserwählten eingepflanzt und zur weitergabe freigegeben werden. Also darf man vielleicht nicht sagen, sie seien “zweiten ranges”. Aber sie sind jedenfalls nicht obligatorisch für alle mitglieder.

XXXIII

(*Ġawāhir al-maʿānī* 1, 143-144; D 1.1.15.4, 84)

(143) Aḥmad at-Tiḡānī: Die zahl der zungen des vogels, den Gott aus der segenssprechung auf den profeten schafft (vgl. 1, 137) und der 70 000 flügel hat usw., beträgt 1000 mal 1000 mal 1000 mal 1000 mal 1000 mal 1000 mal 1000, (144) plus 680 mal 1000 mal 1000 mal 1000 mal 1000 mal 1000 mal 1000 mal 1000 mal 1000 plus 700 mal 1000 mal 1000 mal 1000 mal 1000 mal 1000. Das ist die gesamtzahl seiner zungen. Jede zunge preist Gott in 70 000 sprachen in einem augenblick. Und der lohn für all das geht an den, der die segenssprechung auf den profeten spricht, und zwar jedesmal. Dies ohne die *yāqūta farīda* (nicht *yāqūt al-ḥaqāʾiq*, 1, 125), d.h. *al-fātiḥ li-mā uḡliq*. In der *fātiḥ* entstehen jedesmal 600 000 vögel dieser art, wie erwähnt. So geschrieben vom jünger Tiḡānīs Abū ʿAbdallāh sayyidī b. al-Mašrī/Mušrī...

XXXIV

(*Ġawāhir al-maʿānī* 1, 155; D 1.1.15.4, 6a)

(155) Aḥmad at-Tiḡānī: Der novize muss vor dem antreffen des scheichs dauernd Gottes gedenken und den segnen über den profeten sprechen mit starker präsenz des herzens in der überdenkung der inhalte nach besten kräften mit der überzeugung,

vor dem profeten zu sitzen, und mit dauernder abwendung von aller lust und jedem interesse der seele, soviel überhaupt möglich ist, und mit der bemühung, all das zu tun, was einen bei Gott beliebt macht an überpflichtigen leistungen, die ja bekannt sind zu den bestimmten zeiten: vormittagsgebet, vor dem mittagsgebet und nachher, vor dem nachmittagsgebet, nach dem abend- und nach dem nachtgebet, nach dem aufstehen vom schlaf (nachts?), am ende der nacht. Man vermindere das aber und schenke die aufmerksamkeit dem gottesgedenken und der segenssprechung über den profeten in häufigerer zahl als die überpflichtigen werke, denn gottesgedenken und segenssprechung über den profeten sind der schlüssel der pforten des guten, mit zurückgezogenheit zur zeit des gottesgedenkens, vermindern der nahrung und des wassers, mit anwendung von etwas fasten und schweigen u.dgl., wie es bei den şūfiyya niedergelegt ist.

Hüte dich aber unbedingt vor mischungen in den formeln des gottesgedenkens und vor vieler verzweigung (*taš'ib*) des denkens zwischen den aussagen der *mutašawwif* (?), denn keiner hat das befolgt und ist je auf einen grünen zweig gekommen. Man wähle vielmehr eine einzige *dikr*formel und eine einzige richtung (*wuğha*) und eine feste basis, auf die man fest vertraut von den *туруq*.

Das ist das pfadschreiten vor dem antreffen des scheichs.

XXXV

(*Ğawāhir al-ma'ānī* 1, 141; D 1.1.15.4, 83a)

(141) Koranlesung ist aber besser, weil gesetzlich verlangt wegen des vorzugs, der darüber überliefert ist, und weil der koran die grundlage des gesetzes und der teppich der religiösen handlung ist, sowie wegen der drohung für unterlassung. Darum darf niemand die lesung des korans unterlassen. Der vorzug der *taşliya*, über die wir sprechen, gehört dagegen ins kapitel der freiwilligkeit (*taḥyīr*): wer sie unterlässt, hat nichts zu befürchten. Ausserdem kann darüber nicht diskutiert werden, sondern sie gehört zu den vorzügen der handlungen.

XXXVI

(*Ğawāhir al-ma'ānī* 1, 176-178; D 1.1.15.4, 80)

(176) Aḥmad at-Tiğānī über die frage, was besser sei, die segenssprechung auf den profeten oder die koranlesung (*tilawat*

al-qurʿān): Dass der koran besser ist als jedes andere wort von *adkār* und segenssprechung auf den profeten und anderes, ist sonnenklar, und zwar von zwei standpunkten aus:

1) Es ist das heilige wort Gottes, dem kein anderes wort die waage halten kann.

2) Wissenschaften, erkenntnisse, schöne sittlichkeit, religiöse lebensführung, göttliche vorschriften, wie sie nur die *rabbā-niyyūn* haben. Auf diesem feld hält dem koran auch nichts die waage.

Wegen dieser beiden qualitäten des korans nimmt der entsprechende leser des korans den ersten rang (*martaba ūlā*) ein und koranlesung ist für einen, der befähigt ist, höhere erkenntnisse zu gewinnen, besser als andere *adkār*, wenn auch nur für bestimmte zeiten, wo er darein versunken sein kann.

Den zweiten rang nimmt jemand ein, der den koran dem äusseren sinn nach versteht und hinhört, wie wenn die worte von Gott kämen, der sie dementsprechend genau wiedergibt (177).

Den dritten rang im lesen des korans nimmt der ein, der den sinn nicht versteht, sondern nur die worte hersagt. Dazu gehören insbesondere die nichtaraber. Aber diese leute wissen doch, dass es das wort Gottes ist. Voraussetzung ist, dass sie rechtgeleitet sind und die gesetze halten. Damit schliessen sie sich im rang den beiden ersten an.

Den vierten rang nimmt ein mann ein, der sei es den koraninhalt versteht oder nicht versteht, aber unbekümmert sündigt. Bei einem solchen wird die sünde beim oder durch das koranlesen nur grösser und damit auch sein untergang. Sure 18,57: "Wer aber ist frevelhafter als wer mit dem zeichen seines herrn gemahnt worden ist und sich dann von ihnen abwendet und die früheren werke seiner hände vergisst? Wir haben über sein herz eine hülle und in ihre ohren schwerhörigkeit gelegt, so dass sie es nicht verstehen. Auch wenn du sie zur rechtleitung rufst, werden sie sich niemals rechtleiten lassen." Und andere koranstellen sagen ähnliches. Wer den koran auswendig weiss und seine gesetze nicht hält, wertet ihn zu nichts ab. – Folgen koran- und *hadīth*stellen, die solchen leuten schlimmes androhen. Für einen solchen menschen ist der koran nicht besser als die segenssprechung auf den profeten.

Den menschen auf den ersten drei rängen ist koran besser, dem menschen auf dem vierten rang ist die segenssprechung auf den profeten besser. (178) Der grund ist der: Der sündler wird durch koranlesen von Gott um so weiter fortgetrieben und um so härter

verflucht, falls ihm nicht im übersinnlichen eine göttliche stufe in der erkenntnis Gottes aufgespart ist, denn in letzterem fall würden ihm die sünden in der übersinnlichkeit getilgt und seine ganze koranlesung als gutpunkte aufgeschrieben, weil er von vornherein die liebe Gottes genießt. Das heisst: Entweder verzeiht ihm Gott im jenseits und unterzieht ihn nicht der strafe, oder Gott zieht ihn im jenseits zur verantwortung und sagt: Wir werden dich für alles stäubchen um stäubchen behaften. Für diesen letzteren ist die *taşliya* besser als das koranlesen, weil Gott auf ihn für jede segenssprechung zehnmal den segen spricht... Dadurch gewinnt er die ewige seligkeit. Denn diese verheissung Gottes ist sicher und gilt für gehorsame und für ungehorsame. Und jeder, auf den Gott den segen spricht und auf den die engel den segen sprechen, gehört zu den glückseligen. Der gleiche ungehorsame würde aber, wenn er nur den koran läse, dem untergang und der unseligkeit verfallen. Durch die segenssprechung auf den profeten erlangt er seligkeit und vergebung.

XXXVII

(*Ğawāhir al-maʿānī* 1, 179-180; D 1.1.15.4, 81)

(179) Aḥmad at-Tiğānī: Der koran ist das beste gottesgedenken, aber das verfahren dabei (?) ist an die bedingung geknüpft, dass der lesende... (?) sich bei der lesung so sieht, als sei es Gott, der ihm vorsage und er höre. Wenn dieser zustand dauert und er sich damit beeigenschaftet, beeigenschaftet er sich mit der völligen entwerdung, und das ist die pforte des hingelagens zu Gott.

Sodann wisse: Gott verbürgt sich gegenüber einem, der den segen auf den profeten spricht, zehnmal den segen auf ihn (=diesen sprechenden) zu sprechen bei jeder segenssprechung. Diesen segenssprachen Gottes auf den menschen wohnen zwei geheimnisse inne:

1) Dem profeten obliegt (*yağib*) es, einen, der auf ihn den segen spricht, zu belohnen (*mukāfaʿa*), nach der regel des edelmuts (*karam*) für einen edelmütigen, dass eine gute tat am edelmütigen bei diesem nicht verloren geht. Der profet muss also nach dem edelmut, mit dem er beeigenschaftet ist, einen, der auf ihn den segen spricht, von diesem standpunkt aus belohnen. Da dies ihm zu schwierig ist (?*tawağğaha ʿalayhi*), vertritt ihn Gott in der belohnung für seine gute tat, indem er selbst (Gott) für

jede segenssprechung zehnmal den segen auf den betreffenden spricht.

2) Gott hegt grosse liebe und anteilnahme für den profeten. Wenn er einen sieht, der sich mit der segenssprechung auf den profeten an ihn (Gott) wendet, nimmt er sich dieses mannes an und liebt ihn wegen dessen liebeserweisung gegenüber dem profeten mittels der segenssprechung auf ihn, (180) und diese liebe und anteilnahme Gottes gegen ihn besteht weiter, wenn er in der segenssprechung auf den profeten verharrt, selbst wenn er so viel sünden beginge, wie alle menschen zusammen seit dem anfang bis zum ende der welt, ja ein vielfaches davon, würde Gott alle diese sünden ins meer seiner verzeihung und güte tun und ihn trotzdem an das ziel seiner hoffnung im jenseits gelangen lassen und ihm die höchste stufe seines wohlgefallens schenken. Stiegen die engel zu Gott auch mit dem blatt seiner taten auf, das voller böser handlungen wäre, so würde Gott zu ihnen doch nur sagen: Aber er hat zuneigung (*ināya*) zu unserm geliebten. Seine bösen taten können wie die bösen taten der andern sein, so wird er dafür doch nicht so behaftet wie die andern.

Hast du das erkannt, so wird dir auch klar, dass die segenssprechung auf den profeten für leute unserer zeit besser ist als koranlesen. Nicht dass sie an sich besser oder höher wäre als der koran, denn dieser ist die beste stufe zur annäherung an Gott, aber nur für leute, deren werke und zustände mit Gott lauter sind. Von denen ist der, der den koran liest, einer der grössten der ersten und der gewinner des wohlgefallens Gottes. Aber die menschen unserer zeit sind dazu nicht imstande. Sie ernten gerade durch koranlesung nur ungeheuren hass von Gott, denn Gott ist eifersüchtig auf sein wort, weil es die majestät seiner nähe und annäherung ist. Wer aber mit seinem buch arbeitet und den anstand nicht wahr, den verstösst und hasst er, weil dieser der majestät nicht das recht gegeben hat.

XXXVIII

(*Ġawāhir al-maʿānī* 2, 9; D 1.1.15.4, 82)

(9) *Tiġānī*: Für ein einziges wort des gottesgedenkens gibt Gott pro buchstabe zehn gutpunkte... und dies für alle menschen, die das gottesgedenken sprechen. Die besonderen menschen haben noch mehr zu erwarten... Das ist bei dem satz "es ist kein gott ausser Gott" der fall. Dieser satz enthält im arabischen 15 buchstaben (ich zähle nur 12!). Der lohn dafür beläuft sich also auf

150 gutpunkte bei einem einzigen mal. Sagt man ihn 1000 mal, so ergibt sich ein lohn von 150 000 gutpunkten... Bei einer segensprechung auf den profeten, wie etwa "O Gott, segne unsern herrn Mohammed", darf man mit einer multiplikation des lohnes von jedem buchstaben mit zehn rechnen. Dazu kommt aber, dass noch jeder engel überhaupt auf den sprecher zehnmal den segen spricht, und die segensprechung eines engels ist nicht nur wie die segensprechung eines menschen, sondern jeder buchstabe in einer segensprechung eines engels zählt hundert gutpunkte. Und der gutpunkt eines engels ist nicht nur wie die gutpunkte der menschen. Der gutpunkt eines menschen ist wie ein gran oder wie eine *ūqiyya* oder ein *riṭl* oder *qinṭār* oder mehr, je nach den herzen der menschen. Die zahl ist gleich, aber das gewicht wechselt. Die gutpunkte (=gute taten) des engels jedoch sind wie berge von einer länge von zwanzig jahresreisen und ebensolcher breite und höhe. Wenn in der segensprechung eines engels hundert punkte für jeden buchstaben gerechnet werden, so ist das resultat noch nicht entsprechend dem lohn dieses werks, denn die zahl der engel ist so gross, dass sie nur Gott zählen kann. Daraus kannst du ermessen, auf wie viel die segensprechung auf den profeten sich beläuft gegen die *adkār*. Es besteht gar kein verhältnis zwischen ihr und den *adkār*.

XXXIX

(*Ġawāhir al-maʿānī* 137-139; D 1.1.15.4, 76-77)

(137) Ich fragte ihn: Erstet jedesmal daraus ein vogel in dem ausmass, das der *ḥadīṭ* überliefert, der vogel mit den 70 000 flügeln usw., oder erstehen daraus jedesmal 600 000 vögel dieser art und der lohn von deren gottespreis für den, der den segen auf den profeten spricht? *Tiḡānī*: Jedesmal erstehen daraus 600 000 vögel dieser art.

Tiḡānī: Ich fragte den profeten, ob der *ḥadīṭ* richtig sei, dass ein einziger segenspruch auf den profeten soviel wert sei wie der lohn von 400 militärischen expeditionen, wobei jede expedition wieder 400 mekkapilgerfahrten wiege. Der profet sagte: Er ist echt. Ich fragte ihn nach der zahl dieser expeditionen, ob aus der *ṣalāt al-fātiḥ* 400 kriegszüge oder 400 kriegszüge für jede *ṣalāh* der 600 000 *ṣalawāt* erstünden oder ob jede *ṣalāh* für sich 400 kriegszüge wert sei. Profet: Die *ṣalat al-fātiḥ* ist 600 000 andere *ṣalawāt* wert und jede dieser 600 000 *ṣalawāt* soviel wie 400 kriegszüge. Nachher sagte der profet: Wer die *ṣalāt al-fātiḥ*

spricht, erhält für ein einziges mal den lohn, als hätte er die segenssprechungen aller menschen und *ğinn* und engel seit erschaffung der welt bis zu ihm, dem sprecher, gesprochen, und zwar für jede dieser unzähligen *şalawāt* 600 000 mal. Dabei wiegt jede dieser *şalawāt* 400 kriegszüge auf, ausserdem eine paradisesfrau, zehn guttaten und tilgung von zehn schlechtpunkten, erhebung um zehn stufen, und dass Gott und seine engel für jede *şalāh* zehnmal die *şalāh* auf den sprecher sprechen.

Tiğānī: Als ich das überdachte, verstand ich, dass dieser *şalāh* kein anderer gottesdienst gewachsen ist, schon nicht, wenn sie einmal gesprochen, geschweige denn bei vielen malen.

Tiğānī teilte mir mit: Sie (die *şalāt al-fātiḥ*) war nicht die abfassung des *Bakrī*, sondern dieser (Bakrī) wandte sich lange zeit Gott zu mit der bitte, ihm eine *şalāh* *‘alā n-nabī* zu schenken, in der der lohn (138) sämtlicher *şalawāt* und das geheimnis sämtlicher *şalawāt* enthalten sei. Nach langer zeit erhörte er seine bitte, und der engel überbrachte ihm diese *şalāh*, geschrieben auf eine seite aus licht.

Tiğānī: Als ich diese *şalāh* überdachte, wurde mir klar, dass sie nicht vom gottesdienst sämtlicher *ğinn* und menschen und engel aufgewogen wird.

Der profet teilte Tiğānī allerdings mit, dass der lohn für den “grössten namen Gottes” noch grösser sei als der für die *şalāt al-fātiḥ*...

Tiğānī: Profet teilte mir mit: Einmal die *şalāt al-fātiḥ* ist gleichwertig dem gottesdienst von 128 jahren bei denen, die darin versunken sind, unter der voraussetzung, dass jeden tag 10 000 *şalāt al-fātiḥ* rezitiert werden (wohl falsch. Es muss wohl heissen: unter der voraussetzung, dass jeden tag 10 000 *şalāh* rezitiert werden bei anderen, die nicht <die> *şalāt al-fātiḥ* sprechen).

(folgen weitere genaue lohnrechnungen).

(139) Ich fragte, ob es einen grund habe, dass das *salām* in der *şalāt al-fātiḥ* fehle. Tiğānī erwiderte: Die *şalāt al-fātiḥ* ist aus dem übersinnlichen gekommen, und was daher kommt, entspricht nicht den regeln. Ausserdem sind damit profetische arten und weisen verbunden, die jenseits der dinge liegen, die die *fuqahā’* sagen...

Folgt neue riesenkalkulation des lohnes für die *şalāt al-fātiḥ*.

XL

(Ĝawāhir al-ma^cānī 2, 284-285; D 1.1.15.4, 79)

(284-285) Ibn Māğā nr. 4190: Profet: Der himmel ächzte und er hat recht, zu ächzen. Es gibt keinen ort für einen fuss darin (so ^cAlī Ḥarāzīm), wo nicht ein engel in fussfall oder verbeugung wäre... (weitere angaben aus der tradition über die ungeheure zahl der engel). Sodann noch die engel, die den gottesthron umgeben in zahllosen reihen usw.... Alle diese engel sprechen den segnen zehnfach auf den, der den segnen auf den profeten spricht, und so ewig fort, und zwar nicht für die *ṣalāt al-fātiḥ li-mā uğliq*. Wenn einer diese spricht, werden ihm durch jede segensprechung eines jeden engels in der welt 600 000 segensprechungen gutgeschrieben zusammen mit den zehnen jedes engels, die diese sowieso sprechen, und dies alles für die gewöhnlichen gläubigen. Hat Gott einen seiner geliebten (oder liebenden) besonders ausgezeichnet, so ist der wie einer, dem Gott die annahme des kreises der umfassung schenkt (??), denn jeder engel gedenkt zusammen mit ihm in allen zungen... und dies dauernd, und das gedenken einer zunge eines engels ist zehnmal so viel wie das eines menschen...

XLI

(Ĝawāhir al-ma^cānī 1, 138-139; D 1.1.15.4, 83a)

(138) Tiğānī: Der wert der *ṣalāt al-fātiḥ*: Ein einziges mal ist, wenn du sie rezitierst, so viel wert wie der gottesdienst (^c*ibāda*) von 128 jahren, d.h. für diejenigen, die sich darein versenken, unter der voraussetzung, dass dabei täglich im zeitraum von 24 stunden 10 000 mal die *ṣalāt al-fātiḥ* rezitiert wird (Hrsg.: Bis hier auch in XXXIX).

Ich fragte: Dies im hinblick auf die, die mit dir zusammen gedenken (*dikr*, hier=segnen sprechen)?

Er bejahte, denn er teilte uns (schülern) mit, sooft er ein gedenken gedenke, gedächten mit ihm 70000 engel. Ein einziges mal gedenken seitens eines dieser engel werde 70000 mal so gross, und der lohn ihres gedenkens falle aller dem profeten zu als ehrung und geschenk für den profeten. Unser scheid und meister versicherte seinen genossen (??): Wenn einer von ihnen ein gedenken gedenke, gedächten mit ihm 70000 engel, abgesehen als güte, erbarmen, geschenk und ehrung seitens Gottes (?). Dann sagte er: Es gibt bittgebete, die dem wachen in der

bestimmungsnacht gleichwertig sind, einmal, wie das *Sayfī*. Bedenkt man das verhältnis des gottesnamens zur bestimmungsnacht (139) zu einem bittgebet wie das *Sayfī*, so findet man ein einziges mal den gottesnamen 36 000 000 bestimmungsnächte wert, denn ein einziges mal des gottesnamens bemisst sich auf 6 000 *taṣliya* und das eine mal der *taṣliya* 6 000 des erwähnten bittgebets. Dies miteinander multipliziert gibt 36000 000, dies in einem einzigen mal im verhältnis zu einem einzigen bittgebet. Mehrmals der gottesname steigt auf einen unermesslichen wert.

(139) Tiḡānī: Vorausgesetzt 100 000 völker (*umma*), jedes zu 100 000 stämmen, in jedem stamm 100 000 männer, jeder lebt 100 000 jahre, jeder spricht täglich 1000 segenssprechungen über den profeten, ohne die *ṣalāt al-fātiḥ*, so resultiert eine summe des lohns aller dieser völker in der erwähnten zeitspanne mit diesen segenssprechungen, die gleich gross ist wie der lohn eines einzigen males *ṣalāt al-fātiḥ*.

XLII

(*Ġawāhir al-maʿānī* 2, 183; 187-188; D 1.1.15.4, 78)

(183) In einem brief an einen *faqīh* der *zāwiya* Zarhūn: Wenn du die genannten *adkār* und segenssprechungen auf den profeten und die bittgebete 100 000 jahre und jeden tag 100 000 mal her-sagtest, würde der lohn nicht den betrag erreichen, den ein einziges mal die *ṣalāt al-fātiḥ* erreicht.

(187) In einem brief an einen kaufmann in Fes: Was du mir von deinen *awrād* erzählst: wenn du 200 mal am tag die *ṣalāt al-fātiḥ* zusätzlich zum bekannten *wird* sagen kannst und (188) im tag und in der nacht 100 mal sagst “preis sei Gott”, “lob sei Gott”, “es gibt keinen gott ausser Gott”, “Gott ist gross”, “es gibt keine stärke und keine kraft ausser durch Gott”, “in der fülle dessen, was er weiss”, “in der zahl dessen, was er weiss”, “im gewicht dessen, was er weiss”, dies ein einziges mal, so ist das besser als deine versenkung tag und nacht im gedenken Gottes. Lass jene *adkār* mit sure 1. Und wenn du zwischen tag und nacht 20 mal dieses gebet sagen kannst: “O der du das schöne erscheinen lässt und das hässliche verhüllst... Ich bitte dich: trübe nicht meine beschaffenheit mit dem unheil der welt und auch nicht mit der qual der hölle”... (folgt herkunft dieses gebets von Gott über Gabriel an Mohammed). Gabriel sagte zu Mohammed: Wenn sich die engel von sieben himmeln zusammentäten, um alles zu

beschreiben, was sie bis zum tag der auferstehung beschreiben, und keiner beschriebe, was der andere beschreibt, könnten sie es nicht (den lohn dieses gebets zu beschreiben) usw.... Lass alle die *adkār*. Sagtest du die *adkār*, die gesagt werden, 100 000 jahre ohne *fātiḥ li-mā uḡliq*, so würdest du nicht den lohn von einem einzigen mal der *fātiḥ* erreichen. In ihr liegt genüge gegen alle *adkār*.

XLIII

(Kadi °Iyād: *Šifā* 643; D 1.1.15.4, 75)

(643) Salāma al-Kindī: °Alī lehrte uns die segenssprechung auf den profeten: O Gott, ausbreiter aller ausgebreiteten gebiete... setze deine edlen segnungen (*ṣalawāt*) und deine sich vermehrenden segenserweise (*barakāt*) und die freundlichkeit deiner gnädigkeit auf Mohammed, deinen knecht und gesandten, den erschliesser (*fātiḥ*) dessen, was verschlossen ist (*uḡliq*), und beschliesser (*ḥātim*) dessen, was vorangegangen ist...

XLIV

(Muḥammad as-Sayyid at-Tiḡānī: *Al-fawz wan-naḡāh fī l-hiḡra ilā llāh* 238; D 1.1.15.4, 76a)

(238) Folgendes ist die *ṣalāh* des Abū Bakr und des °Umar über den profeten, wie sie Muḥammad al-Bakrī vom *ḥādīm sayyidī* Abū s-Su°ūd al-Ġāriḥī überliefert: O Gott, segne und grüsse unsern herrn Mohammed, den hochheiligen, den erwählten, den profeten, den sultan, das licht, das klare, und seine familie und seine genossen und grüsse sie (“grüsse” zweimal, was ein irrtum sein muss).

Folgendes ist die formel einer *taşliya* von hohem wert und grossem ausmass. Von ihr schreibt der verfasser der *Wardat al-ḡuyūb*: Der imām Bakrī weilte in der anbetung Gottes im ḥaram (in Mekka?) zwanzig jahre. Er bat ihn, ihm die formel einer *taşliya* zu lehren. Da stieg diese formel auf einem blatt vom paradies hernieder. Das kennzeichen der göttlichen blätter ist dies, dass sie von allen seiten gelesen werden können. Imām Bakrī sagte: Wer diese formel einmal rezitiert und nicht ins paradies eingeht, der packe mich vor Gott. Es ist diese formel:

“O Gott, segne unsern herrn Mohammed, den eröffner dessen, was verschlossen ist, den beschliesser dessen, was vorausgegangen ist, den helfer Gottes durch Gott (*ḥaqq*), den rechtleiter zu

deiner geraden strasse und seine familie nach dem verdienst seines wertes und grossen ausmasses!”

XLV

(*Ma^csūl* 11, 170-186; D 1.1.15.4, 86-93; auch D 1.1.18, 136-143)

(170) Der tiğānī al-Aḥsan al-Ba^cqīlī al-Bayḍāwī (gest. 1368/1949) schreibt: Unser scheid Tiğānī empfing diese *taṣliya* von dem profeten im wachzustand, nicht im traum, und zwar mündlich, ohne vermittlung durch einen dritten. Die richtigkeit ergibt sich aus der übereinstimmung mit den äusseren, textlich überlieferten bestimmungen des religionsgesetzes. Was ihn von den mitteilungen persönlich oder jemand von ihm geliebten anging, ist ebenfalls echt. Mit andern worten: alles, was Tiğānī erwähnt von den vorzüglichkeiten und *manāqib* (?), hat er vom profeten direkt...

(172) Was die *ṣalāt al-fātiḥ* betrifft, so ist folgendes zu sagen: Wer den segnen auf den profeten ein einziges mal spricht, auf den spricht Gott ihn zehnmal und auch die engel sprechen ihn. Doch die segenssprechung Gottes enthebt ihn alles weiteren und wird zu einer ursache seiner busse und der barmherzigkeit Gottes. Erbarmt er sich seiner, so öffnet er ihm die tore seines wohlgefallens... Die segenssprechung auf den profeten ist nur für seinen eigenen zustand am angemessensten... (?). Sprechen wir nur über den zustand des lesenden, so musst du wissen, dass die *ṣalāt al-fātiḥ* ein gewaltiges juwel ist, das das gute als solches umschliesst. Sie umschliesst die wissenschaften der gottgesandten, der wohlverwahrten tafel und die wissenschaft der geoffenbarten bücher. Und von ihr zehrt jedes buch, jeder profet und heilige. Mohammed wurde damit beschenkt in der nacht seiner himmelsreise ohne vermittlung direkt von Gott, von einem plan, auf dem die vermittlungen und mittelursachen vernichtet sind, dem plan “zwei halbbogenlängen”, dem plan seiner umfassung alles geschaffenen (oder entstehenden) als solches. Das geschaffene (oder entstehende, *ḥādīṭ*) ist wie ein kleines ei, das von der *ḥaqīqa muḥammadiyya* umgeben wird, gleich wie das straussenei das in ihm befindliche umhüllt. Die geschöpfe darin sind “schattenhaft, staubhaft, imaginär, fatamorganisch”, im griff der finger Gottes... Vom gesichtspunkt der herrschaft¹² (reich? be-

¹² Am rand: konkreten welt?

sitz? *mulk*, *milk*) Gottes sind sie jedoch der gewaltige thron. Ihn (und damit die geschöpfe alle) umfasst und kennt nur der, aus dem er (der thron) geschaffen ist (173) und der ihn umfasst: Mohammed. Er ist die ursache alles daseienden, der punkt des wissens, der profetie, der heiligkeit, der punkt des entstehens in seinem ursprung, der herr aller geschöpfe. Er ist ein entstandenes, das Gott geschaffen hat (*aḥdatahū*). Und aus ihm hat Gott sein äusseres und sein inneres reich (*mulk*) geschaffen, wie er aus Adams stoff und wurzel und leib alle menschliche gestalt geschaffen hat...

Hast du erfasst, dass sein rang (*martaba*) das dasein (*kawn*) umfasst, wie das erste *m* von Mohammed ihn, das zweite die profeten und das dritte den "verborgenen pol" (*al-quṭb al-maktūm*), so weisst du auch, dass Gott nichts vom dasein oder etwas, was sich daraus abstuft, mit einer wirklichkeit verbinden will ausser von Mohammed. Damit erkennst du, dass Gott die *ṣalāt al-fātiḥ* auf den profeten hat ausströmen lassen (*afāda ʿalā*). Dieser empfing sie von ihm in der form der (direkten) begegnung (*liqāʿ*, ist das richtig?), die die höchste form der offenbarung (*waḥy*) ist, aus ehrerbietung, damit er (der profet) mit dieser formel den segen auf sich selbst spreche, wie Gott ebenfalls mit dieser formel auf ihn den segen aussprach, und ebenso alle engel. Die formel ist das gottesgedenken der engel zusammen mit der *fātiḥat al-kitāb*, und ausserdem die lobpreisung (*tasbīḥ*), mit der Gott sich selbst lobpreist.

Gott befahl, dass der profet auf sich selber damit den segen spreche und dass er nur deren äusseren wortlaut dem *quṭb bakrī*¹³ bekanntmache... und dass er sie dann dem "verborgenen pol" (*quṭb maktūm*) einpflanze, wenn dieser erscheine und alle bedingungen... erfülle und der sie dann den auserwählten knechten Gottes seiner *ṭarīqa* zuströmen lasse. Diese sind die geliebten Gottes und seines gesandten, sind gerade in einer zeit der krummheit, sind der geist der religion, die stütze der religion nach dem erscheinen des geheimnisses der *ṣalāt al-fātiḥ* unter ihnen.

Die *ṣalāt al-fātiḥ* ist keine religionsgesetzliche vorschrift, gehört auch nicht zu der art des korans, denn sie ist ja nicht durch Gabriel vermittelt worden... Sie ist auch kein absoluter *ḥadīṭ*, d.h. geheime offenbarung durch Michael, auch kein *ḥadīṭ qudsī*, den

¹³ Am rand: *quṭb bakrī* wie *Maʿsūl* 11, 181.

Isrāfīl ins innerste Mohammeds geworfen hätte... Die *ṣalāt al-fātiḥ* steht nicht über oder unter oder auf der gleichen stufe mit dem koran..., sondern ist ein juwel und ein huldwunder, mit dem Gott den profeten erhöht. Sie ist in keiner weise mit den beiden bekannten *ḥadīṭ*formen zu vergleichen oder mit einer göttlichen vorschrift. (174) Der verfasser des *Ġāmi*^c (ungedrucktes *ṭiḡānī*-werk des Ibn al-Mašrī) hat sie *ḥadīṭ qudsī* nur annäherungsweise genannt...

Die *ṣalāt al-fātiḥ* ist die formel, mit der Gott (auf sich) und auf seinen profeten den segnen spricht. Sie ist individuell (?^c*ayniyya*). “Wahrlich, Gott und seine engel sprechen den segnen”. Mit ihr spricht er und sprechen ebenso die engel den segnen auf ihn (wen?)...”

Gott lehrte den profeten in der nacht der himmelfahrt drei wissenschaften:

1) die wissenschaft des religionsgesetzes mit dessen drei arten: koran, *ḥadīṭ* und *ḥadīṭ qudsī*. Diese richtete er an die gelehrten aus. Sie war nach zwanzig jahren endgültig abgeschlossen und gilt für die allgemeinheit.

2) die wissenschaft des innern (^c*ilm al-bāṭin*). Diese vermittelte er 72 seiner genossen, doch nur einen teil. Dieses wissen ist nur für besondere bestimmt. Er (175) pflanzte es so “es gibt keinen gott ausser Gott” mit langhingezogenem *ā* ^cAlī, Fāṭima, Ḥasan und Ḥusayn ein. Diese wissenschaft vererbt sich unter den heiligen und enthält die geheimnisse des religionsgesetzes.

3) das innere des inneren (*bāṭin al-bāṭin*), direkt von Gott zum profeten ohne vermittlungsinstantz. Der profet durfte es nur dem “verborgenen pol” (*quṭb maktūm*), der sein stellvertreter (*ḥalīfa*) ist, mitteilen. Nur dieser pol, in dem sich das wesen und die geheimnisse des profeten vervollkommen, hatte das geheimnis des profeten. Die äussere und innere gestalt des profeten vervollkommnete sich nur in ihm.

Die *ṣalāt al-fātiḥ* ist in ihrer art wie der grösste name Gottes, den auch nur der profet kennt und der “verborgene pol”, als auszeichnung seitens Gottes; “er wird nicht gefragt nach dem, was er tut.” Das ist die verborgene wissenschaft auf autorität des verborgenen (pols) und seiner schüler. Wir haben davon eingesaugt und es ist uns eine seinsform geworden. Aber wir haben es zu verbergen... Da uns Gott mit dieser dritten wissenschaft ausgezeichnet hat, sahen wir durch sie die wirklichkeit des religionsgesetzes und der *ṭarīqa*... Die *ḥaqīqa muḥammadiyya* ist befähigt und bereitgemacht von Gott für alle

beehrung, die von Gott ausgeht, und das ist die *şalāh*. Wir schauten sie über ihn (den profeten gehen) mit dem auge unseres herrn. Und die *salām*. Schilderten wir, was wir sahen, so würde der hörende zergehen... Die zungen der engel, die sie aussprachen, waren in ihm (dem profeten?) drin, denn alle wirklichkeiten sind in ihm (dem profeten) eingefaltet. Wir schauten auch die gestalt des profeten. Als krone über ihm stand die *şalāt al-fātiḥ* geschrieben, nur sie. Die *Ğawharat al-kamāl* stand auf seinem herzen geschrieben. Die von ihm sonst überlieferten *şalawāt* waren zu seiner rechten. Die nicht alt überlieferten *şalawāt* der grossen (heiligen) waren (176) zu seiner linken. Die *şalawāt* der lobdichter Mohammeds waren unterhalb seiner gestalt. Der grösste name darin war Mohammed zu eigen... Da die *şalāt al-fātiḥ* ihn umfasst, ist sie die wurzel aller namen Gottes. Die namen sind selbst wieder die wurzel aller wissenschaften und aller bücher. Also sind in ihr alle göttlichen wissenschaften und offenbarungsschriften enthalten. Denn die wissenschaften sind von den namen, die namen von "erbarmer", "erbarmer" von "herr", "herr" von "Gott" (*allāh*). "Gott" also vom "grössten namen", und dieser ist identisch mit der *şalāt al-fātiḥ*... Wer sie erwähnt, erhält vermöge ihrer umfassung des profeten den lohn für alles, was an werken der geschöpfe ausgegangen ist und ausgeht vom tag der *ḥaqīqa muḥammadiyya* bis zu ihrer aussprache und noch 60 000 mal mehr...

Die *şalāt allāh* bedeutet Gottes urewige bestimmung, dass der profet der ursprung aller geschöpfe ist: körper, akzidentien, reine geister usw., und dass er sein stellvertreter (*ḥalīfa*) ist in jedem atemzug alles daseins, dass seine religion und seine gemeinde je die beste ist... dass er der fürsprecher ist... dass er die muschel aller dinge ist. Verschwände diese muschel, so würde dem entstandenen das geschehen, was der nacht beim erstrahlen der sonne geschieht. Darum hat uns Gott ermahnt, den segen auf ihn zu sprechen. Er sagt uns damit gleichsam: Erhebt euch und erbittet den bestand (*baqāʿ*), die kraft und die festigkeit eures ursprungs, denn wenn er dahinginge, gingt ihr samt und sonders mit dahin. Darum vereinigte Gott für uns in der segenssprechung die gottesanbetung (*ʿibāda*) und das bittgebet (*duʿāʿ*). Denn die segenssprechung ist ein bittgebet und eine ehrende erhebung (*taʿzīm*). Denn wer ihm folgt, folgt allen profeten, und wer auf ihn den (177) segen spricht, spricht auf sämtliche profeten und gläubige (!), insofern sie sind (?), den segen. Darum hat Gott keiner gemeinde befohlen, auf ihren profeten den segen zu

sprechen, sondern verpflichtete die profeten und befahl ihnen, den segen auf ihn (=Mohammed) zu sprechen. Denn er ist die ursache ihrer existenz (*wuğūd*), das meer ihrer profetie und ihres glaubens. Die segenssprachung ist der ehevertrag (oder die brautgabe, *ṣadāq*) Evas. Zu Moses sagte Gott: Soll ich dich nicht zu etwas hinleiten, was für dich besser ist als all das? Dass du den segen auf meinen geliebten Mohammed sprichst... und er bittet, zu seiner gemeinde zu gehören (?text? lücke?). Er sagte zu ihm: "Nimm, was ich dir gegeben habe, und sei einer der dankbaren!" Gott wandte sich Adam gnädig wieder zu durch dessen *tawassul* bei Mohammed und sagte zu ihm: Wäre nicht er (*lawlāhu*), so hätte ich dich nicht geschaffen... Wer die volle glückseligkeit will, muss sie dauernd sprechen, lebend und tot. Es ist so, als hätte Gott zu uns gesagt:

Meine knechte, die ich zu meinem dienst und zur hochlobung (*taʿzīm*) meines geliebten erwählt habe, sprecht

O Gott

O herr, wir bitten dich (*tawassalnā*) bei deinem grossen namen, was wir wissen und nicht wissen – ich drücke mich so aus, um allgemein zu bleiben – von ihm (Mohammed)

segne (ṣalli)

d.h. lobe hoch für uns stellvertretend für uns, denn er hat uns allen gutes getan und wir sind unfähig, seinen rang zu erkennen, erst recht, auf ihn den segen zu sprechen: "Mich erkennt nur mein herr. Ich habe eine stunde, da umfasst mich nichts als mein herr. Und wahrlich du hast einen grossartigen charakter (koran)". Und vergilt ihm stellvertretend für uns mit allem, wovon du weisst, dass es ihn zufrieden stellt und seine rechte erfüllt, an stelle sämtlicher stäubchen des daseins

unsern herrn

unsern oberen und unsern ursprung, unseren grossen, unsern fürsten, unseren profeten und gottgesandten und freund (*walī*), die wir alle die schar der geschöpfe sind...

Mohammed,

den du gelobt hast, den du dem *ḥamd* genealogisch zugewiesen hast, den du so genannt hast, aber auch *maḥmūd* und *aḥmad*...

den öffener (fātih)

d.h. den du zu einem öffener von gewinn und nur das gemacht hast

dessen, was verschlossen war,

d.h. dessen, wovon in deinem wissen zum voraus ergangen war, dass du es erscheinen und zur anschauung kommen lassen

werdest. Es wurde in deiner vorewigkeit im innern des nichtseins ins innere der einheit geschlossen. Aber alles, was im innern des willens und wissens verschlossen wurde, das öffnete er (Mohammed) und brachte es zur existenz (?). Die wirklichkeiten traten heraus um seinetwillen. Was aber Gott für sich selbst schuf, d.h. um mit seinem wesen und <seinen> eigenschaften in ihm sich zu enthüllen und sein wesen in ihm sichtbar zu machen, ist der gesandte Gottes. Er gleicht einem baum in der sonne. Vor dem entstehen des baumes ist kein schatten da, sondern reine strahlung (*işrāq*). Wenn der baum gewachsen ist in der sonne, wirft er einen schatten, d.h. ein bild (*ḥayāl*), das in der strahlung (*işrāq*) gezeichnet ist. Das ist das reich Gottes (*mulk allāh*). Mohammed sagte: Ihr seid von mir und ich bin von Gott. Koran: "Ein gesandter von Gott, der reine blätter vorträgt". Die geschöpfe sind sozusagen der schatten, der gesandte der baum, nämlich der ölbaum, der nicht östlich (*şarqī*) ist, weil auf ihm kein strahlen ist (*şurūq*), und nicht westlich (*ġarbī*) ist, weil er nicht untergeht. Die strahlung ist das wesen Gottes in seinen *ġamālī*- und *ġalālī*beziehungen. Wer da in der strahlung des wesens Gottes steht, ist unser gesandter. Der schatten ist nur durch den baum, sonst ist der täter von allem Gott. Als der baum erschien, individuierte sich sein schatten, und das ist der sinn vom "öffner dessen, was verschlossen war". Der schatten war zuerst verschlossen im strahlen und bildete sich dann nur durch den baum (?).

und den siegler

d.h. den du zum siegel von allem gemacht hast

dessen, was vorausgegangen war,

in deinem wissen, denn (?) du lässt es hervortreten und lässt es zunichte werden. Beschlissung heisst, dass er beschlossen hat, dass kein geschöpf je aus seinem schatten austreten wird (in welchem sinn? entstehen und seit aus treten?), ihm (dem profeten) zu ehren, denn er ist der anfang und das ende der schöpfung. Der anfang ist der öffener, das ende der beschliesser.

den helfer der wahrheit (ḥaqq),

d.h. der schöpfung zu (?) ihrem herrn. Wäre¹⁴ nicht er (*lawlāhu*), so bliebe keine spur von etwas irgendwie bestehen. Das dasein des schattens in der sonne individuiert sich nur durch den baum.

¹⁴ Hrsg.: Text: Wer.

den rechtleiter

d.h. den du zu einem rechtleitenden und hinführenden der gläubigen, zu einem rechtführenden der ungläubigen hast werden lassen

auf deine gerade strasse,

d.h. deinen geraden weg. Das ist der weg des einheitsbekenntnisses, des einheitsbekenntnisses des wesens, der eigenschaften und der taten, des einheitsbekenntnisses des werks für Gott, also der aufrichtigkeit ohne nebenziel. Und segne für mich ihn, seine ganze gemeinde, d.h. die profeten, sich selbst, seinen atem (??) und sämtliche gläubigen...

wie es sein rang verdient

d.h. entsprechend seinem rang. Den rang kennt Gott und hat ihn damit ausgezeichnet: "Mich kennt nur mein herr."

die bedeutung (miqdār) (text wohl lückenhaft)

ist das, was die profeten, gelehrten und heiligen von seiner vollkommenheit erfassen.

Herr, Mohammed, öffener, besieger, rechtleiter, hochrangiger, hochbedeutender (*‘azīm al-miqdār*) und helfer sind seine acht stufen (*marātib*). Lässt du den namen des wesens aus: Mohammed, so werden seine innern dinge sieben. Öffener, besieger, rechtleiter und helfer sind seine vier stufen... (?) (179) und unter jedem geistinhalt ihrer wörter sind geistige geheimnisse, die nur erkennt, wen Gott instand setzt, das wesen des profeten zu schauen (*mušāhada*), untergeteilt in sieben oder acht oder vierzehn, und zwar in direkter anschauung (*mu‘āyanatan*). Dann sieht man aus jedem teil das geheimnis des gesandten Gottes. In (oder durch) jedem geheimnis schaut und sieht man die zungen des profeten 124 000. Man sieht anschauend das, womit Gott ihn ausgezeichnet hat. Man sieht die stufen des "öffners" dann auch in seinem spiegel (*mir‘āh*). Setzt dich Gott in sein herz oder seinen schoss und schaust du, was ich dir gesagt habe, so schaust du elf meere, die Gott zusammen mit (*ma‘a*) der *ḥaqīqa muḥammadiyya* aus ihr geschaffen hat und die nur Gott kennt. Sie wogen und sind bewegt. Gott schafft wellen und meere aus den engeln, die nur er kennt (die meere nämlich). Alle sprechen die *ṣalāt al-fātiḥ* zusammen mit dir, und der lohn dafür gehört dir. Jene engel aber sind für die ewigkeit geschaffen. Und in jedem augenblick vervielfacht sich das schaffen (oder die schöpfung?) um viel, wie ich in der schrift *Baḥr al-asrār* darlegen werde. In dieser schrift erwähne ich nur die wissenschaft (*‘ilm*, nicht die geheimnisse selbst)...

... (weiteres)

Wer auf den profeten die *ṣalāt al-fātiḥ* <spricht>, der betet 600000 segenssprichungen (??) jeder segenssprichung, die gesprochen worden ist, seit Gott die *ḥaqīqa muḥammadiyya* geschaffen hat bis zur aussprache dieser *ṣalāt al-fātiḥ*, und für jede einzelne spricht Gott selbst sie auf den segensprechenden zehnmal (180). Multipliziere jede segenssprichung in 600 000-facher form, die in der welt gesprochen worden ist, mit zehn, dann erhältst du einen teil ihrer vorzüglichkeit in hinsicht auf die *ṣalawāt*. In hinsicht auf die lobpreisung (*tasbiḥ*) und die verschiedenen arten der gottesanbetungen (*‘ibādāt*) ist sie so viel wert wie jede einzelne gottesanbetung, die je auf der welt vorgekommen ist, seit der erschaffung der welt bis zum zeitpunkt ihrer aussprache 600 000-fach. Sieh also, welche barmherzigkeiten, gunsterweisungen und wohlgefallen in jeder segenssprichung die segenssprichungen Gottes auf den menschen, der auf seinen geliebten (=Mohammed) den segen spricht, ihm gibt! Dies alles durch seine anteilnahme an seinem geliebten. Weisst du das, so weisst du, dass es nicht absurd ist, dass Gott ihm den lohn für sechs korandurchrezitierungen gibt oder mehr. Denn Gott nimmt sich dessen an, der sich seines geliebten annimmt, wegen seines geliebten...

Die *ṣalāt al-fātiḥ* umfasst den grössten namen, aus dem die göttlichen namen entsprossen sind, aus denen ihrerseits wieder die göttlichen wissenschaften und die geoffenbarten bücher herausgeplatzt sind. Erwähnst du Gott bei (oder durch) der *ṣalāt al-fātiḥ*, so nennst du ihn also mit allen namen und mit allen büchern. Doch das ist nur für die erkenner und die zu ihrem herrn gelangten... Die gesetze und regeln sind als ein damm... dazwischengelegt... Wir sind leute der schau und der direkten sicht... Denn die mitglieder dieser *ṭarīqa* lassen sich nicht mit dem mass des verstandes messen, sondern Gott bevorzugte und liebte sie und liess über sie ausströmungen ergehen, entsprechend ihrem führer und entsprechend dem rang ihres profeten, weil sie sich der sache Gottes und seines gesandten so leidenschaftlich annehmen. Ich will dir jetzt die *zehn* bedingungen (schon angekündigt p. 179) aufzählen:

1) Die erlaubnis von seiten dessen, dem er, der profet, die erlaubnis gegeben hat. Das ist der scheid und seine stellvertreter (*ḥulafāʿ*). Wer die erlaubnis nicht erhalten hat, hat keinen anteil an ihrer (der *ṣalāt al-fātiḥ*) (181) besonderheit, sondern nur den lohn der allgemeinheit, wie bei den übrigen *adkār*...

2) Die feste überzeugung, dass sie ein wort Gottes ist, d.h. dass der profet sie empfangen hat. Das heisst: sein wesen von dem wesen Gottes ohne wieheit und zwischeninstanz. Sie ist kein wort (wie) bei den scholastikern (=mu^otaziliten) oder den fundamentalisten... Was aber keine profetie ist, hat Gott nicht verboten (nach dem tod des profeten). Die *ṣalāt al-fātiḥ* ist inhalt und wortlaut in besonderer weise. Gott liess beides auf den profeten überströmen. Bei volk und hohen ist bekannt, dass keiner etwas von den inhalten des göttlichen hofes und dessen geheimnissen erfährt als durch vermittlung unseres profeten... Manchmal verlangt ein unzulänglicher eine überlieferung (*riwāya*). Dann sagen wir: Das da ist ein geheimnis, und niemand kommt mit einer überlieferung hin, sondern es geht vom geheimnis aus. Das geheimnis empfängt der besondere vom besonderen. Jedermann weiss, dass der profet von Gott alles wissen empfangen hat, das mit dem entstehenden (*ḥādīṭ*) zusammenhängt. Er ist die zwischeninstanz für die andern profeten und die engel. Sein kreis (*dā'ira*) ist wie das *mīm*, das alle geschöpfe umfasst, und kein wissen, kein segen (*baraka*) und keine barmherzigkeit gelangt (zu ihnen) ausser von ihm, ja er selbst <ist> die barmherzigkeit und von ihr entspringt alle barmherzigkeit, die auf die welt gelangt. Diese *ṣalāt al-fātiḥ* gehört zu dem, was durch ihn ausgeströmt ist für die leute der besonderheit, nicht für die allgemeinheit. Wer zu uns (*tiḡāniyya*) gehört, schaut sie, wenn (wie, wo, *min ḥayṭu*) <sie> austritt... Die art ihrer worthaftigkeit ist, dass sie aus dem wesen ist, und die unerschaffenheit (?) ihres wortlautes ist das, dass sie dem profeten von der allerheiligsten majestät zugeteilt worden ist und er sie von ihm (Gott) zu sich nahm und sie dann weitergab, wie er sie empfangen hatte, an den "verborgenen pol" (*quṭb maktūm*) mit allen ihren geheimnissen und er (wer?) sie weitergab an den *quṭb bakrī* durch den engel der eingebung, der der diener des profeten ist. Es ist nicht der engel der offenbarung, der den theologen bekannt ist. Wenn der *quṭb bakrī* sagte (irreal): Ich habe sie vom profeten empfangen, so würde er die wahrheit sagen... Religionsgesetzlich ist es nicht möglich, dass einer irgend etwas direkt von Gott empfängt ohne vermittlung des endprofeten, der die barmherzigkeit selbst ist. Also muss jemand, der ein geheimnis empfängt, es dem profeten zuschreiben, der es auf dem teppich der geheimnisse ausströmen lässt, damit es nicht unruhen gegen die träger des religionsgesetzes auslöst... (182). Hätten die heiligen gewusst, was ich weiss, und hätten sie es in der richtigen weise enthüllt, so

hätten die träger des religions-gesetzes es nicht abgelehnt... Ich trinke vom dritten wissen, das der profet über den "verborgenen pol" (*qutb maktūm*) und dieser so weiter, dass ich es ertrage, hat ausströmen lassen... Die *ṣalāt al-fātiḥ*... ist herausgetreten aus der übersinnlichkeit, aber gelangte zu uns durch den profeten. Sieh auf den scheich (Tiğānī): er erklärte darüber und über die *ṭarīqa* nur das, was er empfangen hatte im wachzustand vom profeten, und sagte nichts von sich dazu. Alles, was er sagte über ihren wortlaut, inhalt, ihr geheimnis und ihre wirksamkeiten und ihre güte (*fadl*), all das schrieb er dem profeten zu. Die güte ist eine bekanntmachung (*tawqīf*), und was er erwähnte, ist durch eine bekanntmachung nicht im schlaf, sondern im wachzustand (die er erhalten hatte). Sieh die vision (*ru'yā*, kann auch traum heissen), die ich geschrieben habe und auf der ich meine darlegungen aufgebaut habe, denn ich trank darin drei schlucke aus der quelle des religionsgesetzes, drei aus der quelle der wirklichkeit. Gott wird sie verwirklichen, wie ich sie deutete.

Ich sah den profeten, wie er mich auf die zähne küsste, die rinde des mundes entfernte und seinen mund in meinen mund hineinbrachte. Dies die wirkung der *Ĝawharat al-kamāl* (des Tiğānī), behalte sie auswendig! Der scheich wie seine schüler schreiben alles, was er sagte, dem profeten zu. Wer sie (*Ṣalāt al-fātiḥ* oder *Ĝawharat al-kamāl*?) unrechtmässig vorträgt, bleibt ausgeschlossen von ihrem geheimnis, denn die werke hängen von den intentionen ab...

3) Die vergegenwärtigung der edlen gestalt des profeten (*istiḥdār*), d.h. wer die *ṣalāt al-fātiḥ* rezitiert, vergegenwärtigt sich das wesen und den geist des profeten und das licht seines glaubens an die wirklichkeiten und mit seinem glauben an den scheich und die übersinnlichkeit und mit dem licht Gottes. "Fürchtet euch vor der hellsicht des gläubigen, denn er sieht mit dem licht Gottes" die edle arabische gestalt des profeten, gescheitelten haares, voneinander abgesetzten zähnen, d.h. er erbittet durch (bei) Gott von Gott die gestalt des profeten und rechnet sie für anwesend in seinem geist und schreibt sie der anwesenheit in seiner quiddität zu. Dann sieht er sie vollkommen, dastehend vor ihrem herrn, umhegend ihre gemeinde mit dem geheimnis ihres religionsgesetzes. Er sieht sich selbst in (183) der mitte des griffes des scheichs und die hand des scheichs unter der achsel des profeten in einer vollständigen schauung mit den beiden augen seines kopfes und den augen seines inneren gesichts (*baṣīra*). Denn, o dürstender, seine edle gestalt verlässt uns nie,

besonders nicht bei dieser segenssprechung auf ihn. Verlässt sie uns auch nur einen augenblick, so haben wir keine bevorzugung vor den anderen. Wer in unsere *ṭarīqa* tritt und einen einzigen augenblick von ihm abgetrennt wird, tue busse zu Gott und wisse, dass er eine bedingung der *ṭarīqa* missachtet hat...

4) Die vergegenwärtigung ihrer geistinhalte... Diese sind das, womit ich die gestalt beschrieben habe (*fassartuhā*). Es handelt sich um die anwesenheit der gestalt ihrer geistinhalte in seinem (des betrachters) geist in jedem augenblick, nur dass er noch abgesperrt ist von ihrem geheimnis (*sirr*).

5) Der flüchtige anblick (*iltimāḥ*) ihrer geistinhalte bei jedem ausgesprochenen wort der *ṣalāt al-fātiḥ*. Das ist deine versinkung in sie und in ihre geistinhalte (warum dann flüchtiger anblick?), so dass du mit den beiden augen deines kopfes und den augen des inneren gesichts die geistinhalte schaut gleich einem roten meer. Das dauert an, bis es dir ein zustand wird, der beherrschend und bleibend ist, und ein standplatz. Dort blickst du darauf wie in einen indischen spiegel (angeblich fernrohr, doch eher mehrere spiegel) und schaut den profeten überall. Du siehst auf (oder durch) die buchstaben der formel und von ihr und in ihr seine gestalten (plural), die aus seinen atemzügen und wörtern geschaffen sind, aus seinen vokal- und vokallosigkeitszeichen, die gestalten seiner haare und die gestalten seiner glaubensvorstellungen und die gestalten seiner einfälle. Du siehst ihn in jedem stäubchen aller welten. Die welten sind ihm throne (*karāsī*), auf denen er sitzt. Seine stellung gegenüber dem dasein (*wuḡūd*) ist wie die des wassers, das einen baum durchfließt (?? *munzari^c fi š-šāḡara*). Der baum ist die welt der dinge. Der profet ist für sie eine durchdringung (*sirāya*) wie die durchdringung des baumes durch das wasser. Kein punkt des baumes ist leer davon. Er ist sein stamm, sein bestand, sein geist, sein geäder (oder wurzelgeäst, *urūq*). Er ist durch die kraft des lichtes der göttlichen namen eine weisheit und ursache des ziele Gottes. Gott braucht die menschen nicht. Wenn aber der erkenner auf das dasein blickt, so sieht er nur auf den profeten. Seine überzeugung nimmt körper an, und er sieht ihn in seiner wirklichkeit.

6) Seine intention, dass Gott ihn vertreten möge in der segenssprechung auf seinen geliebten mit der *ṣalāt al-fātiḥ*. Das ist die formel: O Gott, sprich den segen (*ṣalli*)! D.h. vertritt mich! Er hört von Gott, dass er ihn vertritt: "Denn ich bin nah und erhöre den ruf, wenn einer mich ruft!" Hätte er ihn nicht schon vorher erhört, so hätte er das gar nicht gesagt... Wer Gott um et-

was nicht unmögliches bittet, wird sicherlich erhört. “Dein herr schrieb sich die barmherzigkeit auf die seele”, aber von wannen er weiss und kennt, nicht von wannen du weisst, denn als Gott uns befahl, den segen auf ihn (den profeten) zu sprechen, kehrten wir zu ihm zurück und sagten: Mein herr, dein profet hat uns so viel gutes getan, das wir ihm nicht vergelten können, denn wir erkannten ihn nicht so, wie er ist. Dein ganzes reich ist ja aus ihm hervorgegangen. O Gott, sprich du den segen auf ihn, als unser stellvertreter, vergilt ihm an unserer statt, du bist unser herr und unser schöpfer, der kenner unserer wirklichkeiten, so, wie es seinem gewaltigen rang entspricht!

7) Du musst überzeugt sein, dass der profet das wesen selbst ist (*‘ayn ad-dāt*), d.h. dass sein rang und sein standplatz der grösste name ist, der das wissen (*‘ilm*) des wesens ist, das geadelte licht, das von seinem erhabenen licht abgetrennt ist, das Gott davon abgetrennt hat und es mit dingen getränkt hat, die nur Gott selber weiss (184). Dann liess er es heraustreten als ein übersinnlichkeitsgeheimnis, das kein geschöpf anstreben darf. Es ist die erste individuierung, die sich in der unerschaffenheit individualierte: die *ḥaqīqa aḥmadiyya*. Gott stellte sie in die gebetsnische des himmlischen Jerusalems als anbetende, preisende, dankende, lobsingende, durch (oder auf) den grössten namen bestehende, der ihr standplatz und ihr rang ist. (Erst hier wird klar, dass das “wesen” die *ḥaqīqa aḥmadiyya* ist, die selber wieder auf dem “grössten namen” steht, der offenbar wieder niedriger zu denken ist). Die *ṣalāt al-fātiḥ* ist dieser rang (*martaba*) selbst (also dieses niedrige, der standplatz der *ḥaqīqa aḥmadiyya*), denn sie ist genau der grösste name, den er dem zu wissen getan hat, dem er ihn zu wissen getan hat... Wir schüler unseres herrn haben die erlaubnis, diesen grössten namen zu kennen... durch bekanntmachung (*tawqīf*), nicht durch schrift, wähen, vermuten, zweifel. Denn es ist das geheimnis des wesens. Er lehrt ihn und erlaubt ihn nur seinen trägern, vollkommenen und nachfolgern auf seiner erde... Die erste rangstufe ist die *aḥmadiyya*. Diese 8. (?Hrsg.) bedingung ist notwendig für jeden, der mit uns in die reihe der nahgestellten tritt. Die mitglieder unserer *ṭarīqa* sind alle nahgestellte, unsere *ṭarīqa* ist nicht wie die anderen *ṭuruq*.

8) Die überzeugung, dass der profet das geheimnis des wesens <ist>, d.h. die *ḥaqīqa muḥammadiyya*, denn diese ist durch Gott geboren, und Gott liess sie aus der *aḥmadiyya* herausgehen (*aḥmadiyya* also höher als *muḥammadiyya*) und machte sie zu

einer, die das reich Gottes umfasst, zu einer muschel für die geschöpfe, zu einem vorhangschutz für sie, zu einer barmherzigkeit, die seinen geist, der in ihrem inneren ist und in den verschiedensten formen aller schöpfergeistigkeiten lebt, durchdringt. Koran: "Aus einer einzigen seele", d.h. aus einem einzigen geist. Stirbt einer, so kehrt das zu ihrem ursprung (dem profeten) zurück. Die *aḥmadiyya* ist stehend (*wāqifa*), die *muḥammadiyya* ist die entstehenden dinge, wie sie sind, umfassend (*muḥīṭa*). Sie ist darum das geheimnis und die kraft der *aḥmadiyya*, d.h. das geheimnis des *dāt aḥmadiyya*, während die *aḥmadiyya* das wesen selbst ist. Diese ist das wesen der daseinsdinge und ihre wurzel, aber durch (nachgesetzte) vermittlung der *muḥammadiyya*. Also wurde letztere ihr geheimnis. Die *aḥmadiyya* steht vor ihrem herrn ohne irgend eine vermittlung. Und das ganze ist durch vermittlung des profeten. Sein heiliges wesen ist im inneren des kastens der welt, ist der ursprung der sämtlichen körper von allem, was menschenwelt heisst, sinnliche welt und himmelreich (*malakūt*)... Nur wir *tiḡāniyya* haben da zugang...

9) Dein wissen, dass Gott dir näher ist als die drosselader. Das ist das hängen des herzens. Das wesen Gottes ist dir näher als dein herz, dein äusseres, dein geist, dein auge und als alles. Was dich von ihm trennt, ist die übergrosse nähe, ich meine mental. Sonst besteht überhaupt keine trennwand zwischen uns und unserm herrn. Durch sein licht hat sich ja das dasein unserer vorstellung individuiert. Ohne sein licht wären wir gar nicht. Wir verstehen, dass in der finsternis der schatten nicht erscheint, sondern dass ihn erst das wahre licht zur erscheinung bringt. Er aber ist das licht der himmel und der erde, d.h. ihres daseins (oder ihr dasein). (185) Durch sein sein individuierte sich unser dasein, er ist unser pfeiler und unsere stütze. Ohne licht gäbe es keinen schatten. Der schatten ist das hinzukommende, das Gott zusammen mit seinem licht durch dieses schuf. Auch erscheint kein licht ohne anwesenheit von schatten...

10) Deine intention, mit der segenssprechung auf ihn Gott zu verehren und erhaben zu preisen, in gehorsam gegen seinen befehl, insofern er dir befohlen hat, ihn und den profeten zu verehren (*taʿzīm*) (text der eulogie unrichtig), insofern du den segnen in gegenwart seines herrn sprichst und ihn beschreibst so, wie ihn Gott beschrieben hat... nämlich als öffener, besieger, helfer, rechtleiter, herrn, hochrangiger, hochbedeutender...

XLVI

(Ibn al-Muwaqqit: *Sa^cāda abadiyya* 2, 32; D 1.6.2, 91)

(32) Ich (Ibn al-Muwaqqit) genoss die gnade Gottes, die *Dalā'il al-ḥayrāt* des Ğazūlī von unserm scheid Fathallāh zu lernen (*aḥada*). Er gab mir für sie die lehrerlaubnis *riwāyatan* (in der gewährsmännerkette) und *dirāyatan* (textlich). Er selber hatte sie von einer ganzen anzahl von scheidchen. Aber er hatte sie auch ohne zwischenglied (*bilā wāsita*) auf innerem weg direkt von unserm profeten, wie ich ihn sagen hörte, und auch für diese linie gab er mir die lehrerlaubnis. Und das ist die höchste (=kürzeste) gewährsmännerkette (*sanad*) im diesseits zu unserer zeit. Das haben etliche grösste auch aufzuweisen, wie as-Sağā'ī in seinen randglossen dazu mitteilt aufgrund seines scheidchen Abū °Abdallāh b. Aḥmad al-Miknāsī, dass dieser sie auf innerem weg vom profeten erhalten habe. Sağā'ī schreibt: Ich habe sie auch von unserm scheidchen °Abdalwahhāb al-°Afifī gelernt, dieser von Muḥammad al-Andalusī, dieser auf seinem weg (*ṭarīq*) vom profeten.

XLVII

(Rimāḥ 1, 229-231; D 1.1.15.4, 71-72)

(229) Die *awrād*, die Tiğānī allen menschen einpflanzte, ob sie zur *ṭarīqa* zählten oder nicht, waren zahlreich. Die *adkār*, die zur *ṭarīqa* obligatorisch gehören, sind aber folgende:

- 1) *wird*: ich bitte Gott um vergebung. 100 mal,
- 2) segenssprechung auf den profeten in beliebiger form. 100 mal,
- 3) *haylala*. 100 mal.

Diese *adkār* hatte ihm der profet eingerichtet und ihm empfohlen, sie jedem muslim, der sie verlange, einzupflanzen, in welcher form auch immer, mann und frau, alt und jung.

Die beste und vollkommenste form der segenssprechung ist aber die *ṣalāt al-fātiḥ li-mā uḡliq*. Man spricht sie vom morgenbet bis zum vormittagsbet, und vom nachmittagsbet bis zum nachtget. Wenn das nicht möglich ist, kann sonst der tag dazu benutzt werden oder die nacht.

Wem ein *wird* (nr. 1) entgeht, kann ihn sonst in seiner lebenszeit nachholen.

Die obligatorischen *adkār* im orden sind die *waḥifa*:

1) Ich bitte Gott um vergebung, Gott, den gewaltigen, ausser dem es keinen gott gibt, den lebendigen, beständigen. 30 mal,

2) *ṣalāt al-fātiḥ li-mā uḡliq*. 50 mal. Folgt wortlaut.

3) Dann 100 mal *haylala*,

4) *Ġawharat al-kamāl*. 12 mal. Folgt wortlaut: eine *taṣliya*.

Diese *wazīfa* wird einmal am tag, morgens oder abends, gesprochen, darf aber auch zweimal gesprochen werden. Ihre zeit ist die gleiche wie die zeit des obengenannten *wird*. Man kann beliebig diese *wazīfa* jenem *wird* oder umgekehrt vorgehen lassen.

(230) Wer die *wazīfa* so durchführen will, darf das: Erst *istiḡfār* 100 mal, in beliebiger formel, dann *ṣalāt al-fātiḥ* 100 mal, dann die *haylala* 20 mal. Das ist die ursprüngliche kombination, die die *ihwān* noch heute befolgen. Muḥammad al-Ġālī teilte mir das mit. Man kann es aber auch anders machen.

Die regeln sind: Die *ihwān* versammeln sich zur durchführung. Dies ist allerdings für reisende nicht notwendig. Ist man allein am ort, so sagt man die *wazīfa* allein her. Versäumt man die *wazīfa*, so ist sie nachzuholen wie der *wird*. Bei krankheit, monatsblutung, niederkunft entfällt die nachholung. Bei leichter krankheit ist das nachholen empfehlenswert.

Die *Ġawharat al-kamāl* darf nur an rituellem ort und in rituell reinem zustand gelesen werden. Fehlt diese voraussetzung, so wird an ihrer stelle die *ṣalāt al-fātiḥ* 20 mal hergesagt.

Weitere zur *ṭarīqa* obligatorisch gehörige *aḏkār*:

Die *haylala* oder *allāh allāh allāh*, ohne negativen satzteil. Sind *ihwān* am ort, so versammelt man sich zu diesem *ḏikr* nach dem nachmittagsgebet am freitag und bleibt bis zum sonnenuntergang. Man kann auch später anfangen, so dass bis zum sonnenuntergang nur noch eine stunde bleibt. Man kann auch mit der lesung der *wazīfa* beginnen, wenn man sie noch nicht gelesen hat, und schliesst dann diesen *ḏikr* an, der nach dem nachmittag des freitags gelesen wird. Dieser dauert ununterbrochen bis zum sonnenuntergang. Man kann beliebig die lange oder die kurze formel die ganze zeit durchhalten oder wechseln, zuerst die lange. Auf reisen kann das jeder für sich machen... (231) Kommt man erst nach sonnenuntergang dazu, so ist nichts nachzuholen.

Der *wird* des morgens vor sonnenaufgang mit *ṣalāt al-fātiḥ* ist besonders wirkungsvoll. Diese formel einmal in der morgendämmerung zählt 50 mal zu andern zeiten. Aber man muss vor dem frühgebet fertig sein, sonst muss man ihn wiederholen.

XLVIII

(Ĝawāhir al-maʿānī 1, 123-124; D 1.1.15.4, 73)

(123) Dieser *wird* (bestehend aus *istiġfār*, *taşliya* und *haylala*, 1, 122-123) wird niemand eingepflanzt, der einen *wird* anderer scheiche hat, es sei denn, er gebe die früheren *awrād* auf und komme nie wieder darauf zurück, ja schliesse einen pakt mit Gott darüber. Erst dann empfängt er diesen *wird* von einem, der die spezialerlaubnis des scheichs Tiġānī hat (zu lebzeiten Tiġānīs geschrieben). Er hat also zuerst seine frühere *ṭarīqa* mit allen früheren *awrād* aufzugeben. Diese sind zwar alle richtig und führen zu Gott und unsere auffassung vom tiġānī-*wird* rührt nicht vom stolz und der überhebung über die andern scheiche her, beileibe nicht, sondern es handelt sich um nichts als eine eingegangene bedingung (*ṣarṭ*) in unserer *ṭarīqa*, an die sich jeder eintretende zu halten hat.

Wer diese bedingung erfüllt, (124) braucht keine furcht mehr zu haben und ist sicher vor jedem schaden im diesseits und jenseits, auch vor seinen früheren scheichen und andern, vor Gott und vor dem profeten, auf grund einer verheissung des profeten. Wer aber seinen *wird* nicht verlässt, der hat zwar nichts zu befürchten, aber er gebe unsern *wird* wieder auf und bleibe bei seinem. Jeder, dem ich die erlaubnis erteilt habe, unsere *awrād* einzupflanzen und unsere *ṭarīqa* zu geben, hat diese bedingung zu erfüllen, nämlich sie niemand einzupflanzen, der bei seinem *wird* und seiner *ṭarīqa* bleibt. Erfüllt er die bedingung nicht, so habe ich die erlaubnis aufgehoben, und er schadet sich selber und denen, die er instruiert.

Ebenso wenig darf einer, der sich uns angeschlossen hat, andere scheiche besuchen, seien sie tot oder lebendig. Besucht man sie doch, so soll man die feste überzeugung haben, dass man sie um Gottes willen besucht, da sie pforten Gottes sind, und dass man nur das wohlgefallen Gottes anstrebt.

Die *awrād al-waṣīfa* sind:

- 1) *istiġfār* in beliebiger form, 100 mal,
- 2) *ṣalāt al-fātiḥ li-mā uġliq*, 100 mal oder 50 mal,
- 3) *haylala*, 200 mal oder 100 mal,
- 4) *Ĝawharat al-kamāl*, 12 mal. Diese lautet: O Gott, segne und grüsse die quelle der göttlichen barmherzigkeit usw.

Diese *waṣīfa* ist nicht pflicht für die *ṭarīqa*, sondern jeder kann sie hersagen oder lassen, wenn auch nur einmal, am morgen und am abend, am besten zu beiden zeiten.

Der bekannte *wird* jedoch ist unbedingte pflicht. Man darf ihn nicht durch die hersagung der *wazīfa* vernachlässigen. Wer die *wazīfa* hersagt, der braucht unbedingt auch den *wird* (wieso??). Wer den *wird* unterlässt, hat ihn nachzuholen (*qaḍāʿ*). Wer die *wazīfa* unterlässt, hat sie nicht nachzuholen. Ist man allein irgendwo ohne brüder, lese man die *wazīfa* allein. Hat man brüder in der gegend, so versammle man sich und lese die *wazīfa* gemeinsam. Auf der reise lese man sie allein. Kann man sie nicht auswendig, so schadet das nichts.

Die *Ĝawharat al-kamāl* lese man nur in ritueller reinheit, und zwar durch wasser rein, nicht durch staubwaschung. Denn der profet ist bei ihrer lesung anwesend (*yaḥḍuru*).

XLIX

(*Ĝawāhir al-maʿānī* 2, 163-165; D 1.1.15.4, 98)

(163) Brief des Aḥmad at-Tiġānī an die *fuqarāʿ* von Fes. Enthält mehrere aufforderungen, die litaneien einzuhalten. Man solle jeden tag etwas *mukaffirāt* für die sünden sprechen. Darunter die *musabbaʿāt ʿašr*¹⁵, den *ḥizb as-sayfī*,¹⁶ die *ṣalāt al-fātiḥ li-mā uġliq*, letztere wenigstens 100 mal am morgen und am abend. (164) Nach dem obligatorischen *wird* das *ḥizb sayfī* nicht vergessen und auch nicht die *ṣalāt al-fātiḥ*. Diese beiden entheben einen aller *awrād*. (165) Die bekannte *wazīfa* durchführen, am morgen und am abend, wenigstens einmal entweder am morgen oder am abend. Fällt der *wird* zu schwer, so erleichtert ihn euch und lasst ihn bestehen aus nur 50 *ṣalāt al-fātiḥ* und aus dem *istiġfār*, das da lautet:

“Ich bitte Gott, den gewaltigen, um vergebung, ausser dem es keinen gott gibt, den lebendigen, beständigen.” Dies 30 mal sollte genügen an stelle der hundertmal in der *wazīfa*.

L

(*Salāma: An-naḥḥa al-fadliyya* 9-10; D 1.1.18, 134)

(9) 9. regel: Du musst die *Ĝawharat al-kamāl* nur in wasser-erzeugter ritueller reinheit, nicht in stauberzeugter reinheit, lesen. Befindet man sich in der reinheit der staubwaschung, so lese man an der stelle der *Ĝawhara* die *Ṣalāt al-fātiḥ* 20 mal. Lies die

¹⁵ Anmerkung handschriftlich am rande: *Ĝawāhir al-maʿānī* 1, 126.

¹⁶ Am rande: *ḥizb sayfī* über Aḥmad b. Idris von dāmon Qafāʿī (Nabhānī, *Karāmāt* 1, 342).

Ĝawhara auch nicht auf einem schiff oder auf einem reittier, und immer nur an reinem ort mit raum für sechs personen. Der profet und die vier ersten kalifen sind beim 7. mal der rezitation anwesend und bleiben anwesend, solange man die Ĝawhara weiterrezitiert. Sollte man die Ĝawhara auf einem schiff lesen müssen und sollte der reine platz nicht für sechs personen raum bieten, lese man an stelle der Ĝawhara die *Şalāt al-fātiḥ* 20 mal.

Bedingung ist ferner, dass man sich auf der reise zu diesem zweck setzt. Bei langer reise und der unmöglichkeit sich zu setzen rezitiere man die *Şalāt al-fātiḥ*. Diese bedingungen sind obligatorisch, auch wenn man die Ĝawhara nur einmal rezitiert. Es ist eine gottesdienstliche bedingung und nicht weil der profet (10) und die vier kalifen anwesend sind, denn sie erscheinen bei beliebigen leuten in der klausur, auch wenn diese nur für eine person platz bietet. Man darf die Ĝawhara auch nicht in der alleinheit so oft man will rezitieren, auch wenn man nur für eine person platz hat. Empfohlen wird die ausbreitung eines tuches, das rituell rein ist.

Munyat al-murīd:

Dass wir das tuch ausbreiten, ist nicht pflicht

für jemand, der sie rezitiert, sondern nur empfohlen.

Unser scheich tat das auf seinem platz.

Lass die rede von dummköpfen, die das ablehnen.

Weiteres findet man in den *Futūḥāt rabbāniyya* des Aḥmad b. Muḥammad aš-Şinqīṭī.

LI

(Şarqī: *Buğya* 295, 356, 360, 361; D 1.1.15.4, 95b)

(295) Wer die *Ĝawharat al-kamāl* nach den regeln in einer zahl liest, deren betrag 12 ist, mit der intention des besuchs des profeten, erhält so viel lohn wie einer, der ihn wirklich in seinem grab besucht und auch sämtliche andern profeten und heiligen besucht.

(356) Wer die *Ĝawharat al-kamāl* als mitglied unserer *ṭarīqa* allein oder in gemeinschaft, wie es bei der *wazīfa* der fall ist, siebenmal liest, bei dem ist der profet anwesend und bleibt bei ihm, er und die vier kalifen, solange er sie rezitiert, bis er fertig ist. Sie wird, wie du weisst, 12 mal gelesen. Die anwesenheit des profeten und der vier kalifen dauert vom 7. mal bis zur beendigung der *wazīfa*.

(360) Zusammenfassung der verse Šinqīṭis: Laut *Ğawāhir al-maʿānī* und andern werken sind die pfeiler (*arkān*) der *wazīfa*...:
istiğfār in der litaneiformel 100 mal,
ṣalāt al-fātiḥ 100 mal,
haylala in der litaneiformel 200 mal,
Ğawharat al-kamāl 12 mal.

Das ist aber nur in einigen östlichen Saharagebieten fest. Es ist mir bekannt, dass dort bis heute dieses verfahren gilt. Aber in den meisten westlichen und östlichen ländern und in den grossen städten ist die *wazīfa* diese:

istiğfār 30 mal,
ṣalāt al-fātiḥ 50 mal,
haylala 100 mal,
Ğawharat al-kamāl 12 mal.

Beginnen muss man aber unbedingt mit *taʿawwud* und sure 1. Der dichter hätte das sagen sollen. Abgeschlossen wird die *haylala* immer mit “Mohammed ist der gesandte Gottes – ihm sei der gruss Gottes”, einmal, aber unbedingt.

Die erste fassung (*istiğfār* 100 mal, *ṣalāt al-fātiḥ* 100 mal usw.) war die regel am beginn unserer *ṭarīqa*, dann aber wurde eine erleichterung eingeführt, weil der scheid Aḥmad at-Tiğānī in einem brief geschrieben hatte: Und erleichtert ihre litanei! nämlich die litanei der *wazīfa*. Falls sie euch zu schwer fällt, usw....

(361) Zuerst war es auch so die regel, nach jedem *dīkr* (d.h. *rukṅ*) der *wazīfa* sure 37,180-182 zu rezitieren: “Preis sei deinem herrn, dem herrn der gewaltigkeit! Er ist erhaben über das, was sie aussagen. Heil sei über den gesandten! Und lob sei Gott, dem herrn der menschen!” So verfahren noch immer die leute in der Ṣaḥārā. Aber in Fes und ähnlichem sagen sie das nicht mehr hinter dem *istiğfār* und nach der *haylala*...

(Daraus ist klar ersichtlich, dass die formeln zur erleichterung früh verändert und verkürzt worden sind und zwar verschieden nach den gebieten! Es daher nicht verwunderlich, dass auch die *zwölf* nicht blieb. Doch hören wir):

Šinqīṭi: *Munyaṭ al-murīd*, bei Šarqī: *Buğyat al-mustafīd* 360, oben:

Und danach (nach *istiğfār*, *ṣalāt al-fātiḥ* und *haylala*) wird die *Ğawharat al-kamāl* sofort 11 mal gelesen.

Aber schon zu lebzeiten unseres scheids fügten sie noch 1 mal hinzu. Diese vermehrung ist richtig!

LII

(Sukayriğ: *Kaşf* 541; D 1.1.15.4, 95)

(541) In einer *iğāza, muqaddams*, insgesamt zehn, zu ernennen, an Muḥammad aš-Şingīṭī, wird die *wazīfa* folgendermassen charakterisiert:

istiğfār,
ṣalāt al-fātiḥ 50 mal,
haylala 100 mal,
Ġawharat al-kamāl 11 mal oder mehr!!!

LIII

(Ma^csūl 6, 216; D 1.1.15.4, 95a)

(216) Muḥammad b. Aḥmad (gest. 1251/1835), ein *muḥammadī*, sagte: Wer das kleinere geschenk (*hadiyya ṣuğrā*), d.h. elfmal sure 112 und was er dazu sagt, den toten schenkt, bei dem erbarmt sich Gott aller toten und nimmt ihnen für ewig die strafe hinweg dank diesem geschenk. Wer vor dem grab eines heiligen sitzend das grössere geschenk (*hadiyya kubrā*) rezitiert, bestehend aus *fātiḥa* bis zu 1 000-maliger *taşliya*, wie angeführt, dem sagt der heilige bevor er aufsteht: Dein anliegen ist erfüllt worden...

LIV

(Hilālī: *Hadiyya hādiya* 102; D 1.1.15.4, 95a)

(102) Ich bat die güte unseres herrn, des gesandten Gottes, er möchte mir den eintritt ins paradies ohne abrechnung und strafe am anfang der ersten schar gewährleisten, mir und allen vätern und müttern, die mich gezeugt und geboren haben, von meinen eltern zurück bis auf den *II. ahnherrn* und auf die *II. ahnfrau* und für alle von meinem vater und meiner mutter abstammenden bis zum tod Jesu, des sohnes der Maria (am ende der zeiten)...

LV

(Šarqī: *Buğya* 354-357; D 1.1.18, 132-133)

(354)

Unsere ausbreitung des tuchs (*tawb*) ist für niemand pflicht, der sie (die *wazīfa*) rezitiert, sondern nur empfohlen.

Unser scheid: in seiner anwesenheit (*maḥḍar*) wurde das gemacht.

Lass das falsche gerede der dummköpfe!

Das *tawb* ist die rituell reine decke (*firāš*), auch wenn das areal (*buq^ca*) rechtlich schon rein ist. "Nicht pflicht", d.h. nicht pflicht nach unserer anschauung in dem sinn, dass wir die *Ĝawharat al-kamāl* nur dann rezitieren dürften, wenn wir es ausbreiten, auch wenn der boden rituell rein wäre. Die vorschritt ist vielmehr bloss eine empfehlung, wie ausdrücklich dasteht. "Sie" geht auf *wazīfa*, gemeint ist aber davon nur die *Ĝawharat al-kamāl*. *Yundabu*: der rezitierende der *Ĝawharat al-kamāl* soll sie zur absicherung der rituellen reinheit ausbreiten in rücksicht auf den an dieser stätte gebotenen anstand (*adab*), zumal wegen der bekannten besonderheit in dieser *tašliya*, die noch dargelegt werden wird. Das übrige ist klar.

Die gepflogenheit der anhänger des scheids (Tiġānī) ist die ausbreitung eines tuchs zur absicherung der rituellen reinheit beim rezitieren der *Ĝawharat al-kamāl* in der *wazīfa* seit der zeit des scheids bis heute, aber nicht pflicht in dem *ṭarīq* in der weise, dass sie nur unter dieser bedingung abgehalten werden dürfte, auch wenn der ort an sich rechtlich rein wäre. Aber das tuch darf gebraucht werden und wird empfohlen wegen der besonderheit dieser *tašliya* gegenüber den andern *aḍkār*. Diese besonderheit besteht in der anwesenheit (*ḥuḍūr*) des profeten und der vier kalifen, wie gleich noch beschrieben werden wird.

Ursprung, laut °Abdalwahrāb at-Tāwidī, eines der engsten schüler des scheids, des "schatzhauses seiner geheimnisse" usw.: Vor dem bau der *zāwiya* in Fes lasen sie die *wazīfa* an der tür des hauses des scheids in seiner anwesenheit. Das areal war rechtlich rein, so dass er dort mit einer anzahl seiner anhänger beten konnte. Da aber der ort ein punkt war, an dem die leute zusammenkamen zum besuch (des scheids) und aus- und eingingen, liess er ein tuch ausbreiten, das das ganze areal umfasste, d.h. in der mitte des zirkels. Dies sollte die rituelle reinheit absichern, da ihm die rechtliche reinheit nicht genügte. Es wurde nur zur lesung der *Ĝawharat al-kamāl* ausgebreitet, dann wieder zusammengelegt und bis zum nächsten mal aufbewahrt. Nach der errichtung der *zāwiya* behielten die brüder dies unter den augen und ohren des scheids bei, weil sie es schön und richtig fanden wegen der besonderen höflichkeit (*adab*) bei der besonderen anwesenheit (des profeten) und weil es ein heiliger platz ist durch ihn (*maš^car?*) und weil es hilft, dass er kommt und dass der

notwendige anstand darauf gewahrt wird (?). Dann übernahmen die menschen dies in der ganzen welt mit wenigen ausnahmen, leute, die den sinn nicht erkannten. Darum irren manche, die sich wissende nennen, darüber und giessen es in formen übler worte... (355) denn <sie> beweisen damit nur, dass sie voller neid sind. Dabei ist ja bekannt, was die theologen sagen, wie auch im *Uddat al-ḥiṣn al-ḥaṣīn* und seinem kommentar, dass der ort, an dem Gottes gedacht wird, sauber und leer sein muss... Darum wurde das gottesgedenken in den moscheen und an den heiligen orten (*mawāḍiʿ šarīfa*) gelobt. Sauberkeit (*naẓāfa*) hat keinen andern sinn als etwas mehr tun als blosse reinheit und weitergehen als bloss rechtliche reinheit. Im kommentar zum *Ḥiṣn* heisst es: Abū Maysara schrieb: Gottes darf nur an einem wohlriechenden ort gedacht werden. Und im *Tahdīb al-aḍkār* steht: Die parfümierung der sitzung mit wohlgerüchen für die engel und *ḡinn* sowie die verhinderung störender bindungen ist notwendig. Damit ist auf das leersein angespielt, denn gemeint ist freiheit von allem, was den geist stört und das denken zerstreut. Du siehst also, was die theologen zu den regeln (*ādāb*) des gottesgedenkens allgemein gesagt haben. Wie kann man also gegen jemand sein, der diese regeln oder einen teil davon betont bei einem gedenken, das zum gedenken Gottes und seiner schönsten namen und seiner hohen eigenschaften gehört und zum gedenken und lob Mohammeds und eines teils seiner vollkommenheitseigenschaften und schönheits- und erhabenheitsqualifikative, zumal bei der genannten hohen besonderheit. Darüber wird noch gesprochen werden. Hat das ausbreiten des genannten tuchs einen andern sinn als etwas mehr tun als blosse sauberhaltung, die die theologen für empfohlen halten...

Der verfasser des *Al-ḡayṣ al-kabīr* in diesem buch und in seiner *Sariyya* schreibt: Aḥmad at-Tiḡānī breitete das tuch zu seinen lebzeiten nie aus, sondern erst nach seinem tod taten das seine anhängen. Er wusste eben nicht, was vom scheid überliefert ist... wegen der entfernung seines ortes von dem ort Tiḡānīs...

Das gedicht *Munyaṭ al-murīd* fährt fort:

Allbekannt ist die entsöhnung (*takfīr*) der *Ġawhara* zwischen
ihren beiden zeiten
von unserm scheid, dem regen der geschöpfe, dem
helfer der menschen.

(356)...

Und wer die *Ġawharat al-kamāl* siebenmal liest, bei dem
ist der herr der gottgesandten und sind

die vier rechtläubigen kalifen,
solange er sie rezitiert,
und zwar mit ihrem geist und ihrem körper.
Der leugner hat keine rettung.

... Mit den *dawāt* sind die gestalten (*ṣuwar*) gemeint, in denen der geist (die seele) auf erden erscheint... oder im *barzaḥ*. Letzteres ist hier gemeint (also die körper im nachtodlichen zustand). Nach *Ġawāhir al-maʿānī* sind bei einem unserer *ṭarīqa*, der allein oder in gemeinschaft siebenmal die *Ġawharat al-kamāl* rezitiert, der profet und die vier kalifen anwesend, solange er die formel spricht. Das ist in der *wazīfa* bekanntlich zwölfmal. Profet und kalifen sind also vom 7. mal bis zum abschluss der *wazīfa* anwesend. Einer wollte sich bei Tiḡānī darüber vergewissern, ob das bis zum ende daure. Tiḡānī antwortete: “Bei Gott” – so schwor er – “wenn du sie dein ganzes leben weiterrezitiertest ohne unterlass, würde dich der profet zeitlebens nicht verlassen.”

Nach einer überlieferung soll Tiḡānī gesagt haben, jene anwesenheit sei nur im geist, nach anderer: im geist und im körper. Der dichter folgte der zweiten überlieferung. Wenn also der schleier vor den gedenkenden oder vor einem von ihnen gelüftet würde, würden sie den profeten in seiner körperlichen gestalt, in der er verschied, d.h. in voller wirklichkeit, sehen und ebenso die vier kalifen.

(357) Die theorie dazu lieferte Suyūṭī. Ein ausweichen zu der ansicht, es handle sich nur um ein abbild (*miṭāl*), erübrigt sich, sagt Suyūṭī.

Qaṣṭallānī: *Mawāhib laduniyya*, erhärtet das...

LVI

(Sukayriḡ: *Kaṣf* 199; D 1.1.18, 135)

(199) Mit der beendigung der siebenmaligen rezitation der *Ġawharat al-kamāl* setzt sich der profet zu einem in seiner körperlichkeit und bleibt bei einem sitzen bis zur vollendung des 20. mals. Wer dann diese rezitation dem profeten schenkt, ist wie einer, der ihn in seinem grab besucht hat.

LVII

(*Rimāḥ* 1, 211; D 1.1.18, 06)

(211) Kein zweifel, dass der profet anwesend ist bei der lesung der *Ġawharat al-kamāl* samt den vier kalifen in ihrem leib und

mit ihrem geist. Die tücher werden ausgebreitet (*naşr at-tiyāb*) wegen sicherer oder vermutlicher und zweifelmässiger unreinheit des ortes, wie auch der beteter ein tuch auf einer unreinen unterlage ausbreitet, um das gebet zu verrichten, laut den *fiqh*büchern.

Ich fragte (meinen lehrer) Muḥammad al-Ġālī in Medina in der profetenmoschee nach dem abendgebet danach. Wir fragten Tiġānī: Wir fürchten an bestimmten orten ihre unreinheit oder die unreinheit der unterlage (*firāş*). Wie sollen wir es machen, wenn wir den *dikr* halten wollen? Tiġānī erwiderte: Breitet etwas reines aus über das, dessen unreinheit ihr befürchtet, und setzt euch darauf. Das ist die wahrheit, und die wahrheit verdient am meisten befolgt zu werden.

LVIII

(*Maʿsūl* 6, 299-300; D 1.1.15.4, 99a)

(299) In einer reihe von fragen an al-Ḥasan b. Aḥmad b. Muḥammad at-Timgīdištī (gest. 1297/1880) wird die frage aufgeworfen: Wie steht es mit dem tuch (*mandīl*), das sie beim lesen (*tilāwa*) ihrer *aḍkār* bei ihren litaneien (*awrād*) zwischen einander ausbreiten und von dem sie behaupten, dass sich der profet darauf setze während dieser zeit, bis sie mit ihrem offizium (*waḥīfa*) fertig sind, und das sie dann an sich drücken, um sich zu besegen?

Antwort (300):

Was das tuch betrifft, das sie ausbreiten, so haben sie darin vorgänger. Als Abū Hurayra sich beim profeten über das vergessen beklagte, das ihn befallt, befahl er ihm das ende seines kleides auszubreiten und streute ihm drei handvoll staub (oder wasser) darauf. Abū Hurayra drückte es dann an sich und vergass nichts mehr von dem, was er den profeten sagen hörte. – Die leute haben das tuch nicht ausgebreitet, damit der profet sich darauf setze, sondern um wissenshaften, erkenntnisse und gaben der mohammedischen majestät zu erhalten durch besegung mit dieser religiongesetzlichen *sunna*.

LIX

(*ʿAyyāşī: Riḥla warṭilāniyya* 297; D 1.1.18, 149)

(297) Auf meiner ersten pilgerfahrt kam ich mit dem heiligen und gelehrten aṣ-Şabbāġ al-Iskandarī zusammen. Er gehörte zu

denen, bei deren lehrveranstaltung (*mağlis*) der profet und die vier kalifen im wachsein erscheinen. Ich hörte das von jemand, der bei ihm gehört hatte, nämlich von dem traditionarier Aḥmad Zarrūq, dem sprössling des Aḥmad b. aš-Šayḥ al-°Annābī. Dieser erzählte: Jene erscheinungen wurden ihm eine weile entzogen. Grund: Einer der polizisten (*aṣḥāb aš-šurṭa*), die ungerechtigkeiten begingen, kam zu ihm, um bei ihm zu hören und an seiner lehrveranstaltung teilzunehmen. Šabbāg dachte: Wie kann dieser polizist anwesend sein, wenn der profet mit seinen genossen erscheint? Er hielt das für ein unding. Da alle dies wussten, erhob sich Abū Bakr und sagte zu ihm: Weisst du nicht, dass auch der zur gemeinde des profeten gehört? °Umar folgte ihm mit demselben wort, dann auch °Uṭmān, dann °Alī und schliesslich der profet selbst. Šabbāg berichtete: Von da an sah ich den profeten nur noch im traum und so, wie ihn die hirten (?ru°āh) sehen. Vorher war mir erlaubt gewesen, mit ihm zu sprechen, nachher sah ich ihn zwar, durfte aber nicht mehr mit ihm sprechen.

Daraus wird klar, dass der mensch keinen verachten, im herzen tadeln und vor dem verkehr mit ihm fliehen darf, wenn er das gute bei einem sucht, auch wenn er sünden begeht... Profet: "Wenn Gott durch dich einen einzigen mann rechtleitet, ist das besser, als wenn du vollblutkamele hast"...

LX

(°Ayyāšī: *Riḥla °ayyāšiyya* 2, 217; zit. bei Šarqī: *Buğya* 72-73; D 1.1.18, 46)

(217) Ḥusayn (Ḥasan) b. °Alī al-°Uğaymī al-Yamanī al-Makkī (gest. 1113/1701-02) schickte 1074/1664 eine abschrift seines werkes über die 40 orden an Abū Sālim al-°Ayyāšī (gest. 1090/1679), der es auf seiner pilgerfahrt unfertig gesehen hatte, nach westen. Die 40 orden werden von °Ayyāšī aufgezählt (vgl. Kattānī, *Fihris al-fahāris* 1, 336-337). Der erste dieser orden ist die

muḥammadiyya.

Dazu schreibt °Uğaymī:

Die *muḥammadiyya* ist bezogen auf den profeten Mohammed. Der grund, warum dieser orden sich speziell auf Mohammed bezieht, obwohl doch alle auf ihn zurückgehen und von ihm zehren, ist der: Sein gründer (oder namensträger, *ṣāhib*) beschäftigt sich nach der richtigstellung seines anfangs und seines

schreitens auf dem pfad der ausgerichtetheit, wie er in koran und sunna dargelegt ist, mit der segenssprechung über den profeten, bis die liebe zu ihm sein herz beherrscht und seine verehrung (*ta^czīm*) sein innerstes (*sirr*) durchdringt in der weise, dass er beim hören seiner erwähnung (*dīkr*) erzittert und seine schau (*mušāhada*) sein herz überwältigt und sein bild (*timṭāl*) ihm vor die augen seines inneren blicks (*baṣīra*) kommt. Gott überhäuft ihn äusserlich und innerlich mit seiner gnade (*ni^cma*). Er weiss keinem geschöpf dafür dank als allein dem profeten. Er sieht diesen im wachzustand und im traum und fragt ihn beliebig nach dingen.

Diesen weg beschritt eine ganze anzahl von scheichen in alter und neuer zeit, die der verfasser der schrift (^cUğaymī) aufzählt.

Ich (Abū Sālim al-^cAyyāšī) traf in Kairo in der moschee al-Māridīnī 1064/1654 scheich Muḥammad al-Ḥalwatī. Er war ein betagter mann, zurückgezogen in einer moschee. Er hatte schüler. Ich fragte ihn nach seiner *ṭarīqa* und wem er sich zuschreibe. Er erwiderte: Mein *ṭarīq* ist *muḥammadiyya* (mohammedisch). Ich schreibe mich niemand zu. Er fügte bei: Er bewahre die vergegenwärtigung seiner gestalt im innern. Dies enthob ihn der nachfolgerschaft eines scheichs und des zehrens von einem solchen. So oder ähnlich sagte er.

LXI

(Ša^crānī: *Ṭabaqāt* 2, 145; D 1.1.18, 012)

(145) Aḥmad az-Zawāwī (gest. 923/1517), bruder des Šūnīzī (gest. nach 930/1524) in der *ṭarīq* (also auch der *muḥammadiyya*?) war auf gewaltigen fuss. Seine litanei (*wird*) innert 24 stunden war 20 000 *tasbīḥa* und 40 000 *taşliya*. Als Ğūrī zum kampf gegen Selim schritt, kam er nach Kairo und sagte: Ich komme, Selim zu vertreiben, dass er Ägypten nicht betrete. Die heiligen setzten sich ihm entgegen. Die bauchkrankheit packte ihn und er gelangte an den rand des todes. Man trug ihn in sein dorf, aber er starb unterwegs. Er hat viele wunder aufzuweisen. Ich kam öfters mit ihm zusammen, und er betete für mich und führte mich zu der litanei der *taşliya*.

LXII

(Šarqī: *Buġya* 79; D 1.1.18, 012)

(79) Ergebnis aus dem allem: Der pol, um den sich die pfadbeschreibung in dieser *ṭarīqa muḥammadiyya* bei uns dreht, ist das viele segensprechen über den profeten und das grüssen des profeten, wobei der sprecher im besten und vollkommensten zustand sein muss durch vergegenwärtigung (*istiḥdār*) der inhalte des gedenkens und möglichst anhaltendem hinhören, ferner durch vergegenwärtigung der gestalt (*ṣūra*) des profeten im innern und durch die überzeugung, dass man vor ihm sitze und von ihm hilfe erbitte, am besten durch vergegenwärtigung seiner leiblichen gestalt (*ṣūra dātiyya*), wie sie in den *ḥadīten* überliefert wird. Sonst soll man sie wenigstens als lichtgestalt vorstellen mit kleidern aus licht voller grösstmöglicher erhabenheit und schönheit und mit den qualitäten der vollkommenheit. Das soll man so lange fortsetzen, bis im herzen das licht der *taṣliya* aufleuchtet und sich das bild des profeten (80) im geiste (*dihn*) eindrückt, sooft man darüber nachdenkt und daran denkt. Das ist der schwächste grad der eindrückung. Dann geht man über zur eindrückung seines bildes in die beiden innern augen während der *taṣliya*, dann weiter zur eindrückung seines bildees in die beiden augen des herzens, jedesmal wenn man die augen öffnet (=anstrengt) im schlaf oder im wachzustand. Von da geht man über zum sehen des profeten von angesicht zu angesicht im wachzustand.

Es gibt dabei zwei formen: Die einen sehen im wachen den geist des profeten, der sich in seiner leiblichen gestalt darstellt. Andere sehen die wirklichkeit des körpers des profeten, wie wenn er zu seinen lebzeiten bei einem wäre. Diese letzteren befinden sich auf dem höchsten standplatz im sehen des profeten. Das ist kurz zusammengefasst, was die scheiche über die *ṭarīqa muḥammadiyya* im engeren sinn erleben.

Obwohl die *ṭuruq* im weiteren sinn alle *muḥammadiyya* sind, so zeichnet sich doch die genannte *ṭarīqa* durch eben diesen vorzug aus.

Unsere eigene *ṭarīqa aḥmadiyya* (=die *tiġāniyya*) hat darüber hinaus weitere gnaden Gottes: die *taṣliya* in gestalt der *yāqūta farīda*, d.h. der *ṣalāt al-fātih*, deren vorzüge unermesslich sind, wie sie der verfasser des *Mizāb ar-raḥma ar-rabbāniyya* (Tiṣīti, verf. 1268/1852) geschildert hat.

Folgen besonderheiten der *tiġāniyya*.

LXIII

(Ša^crānī: *Lawāqih al-anwār al-quḏsiyya fī bayān al-^cuhūd al-muḥammadiyya* 5; D 1.1.18, 11)

(5) Wisse, mein bruder, da der gesandte Gottes der wahre schein für die ganze gemeinde der folgsamkeit ist, dürfen wir bei den artikeln aller pakte (verpflichtungen) des buches sagen: “Von seiten des gesandten Gottes ist uns der allgemeingültige pakt auferlegt”. Das heisst: der gesamtheit der mohammedanischen gemeinde, denn als der profet die genossen mit einem befehl, verbot, mit einer aufforderung oder warnung ansprach, bezog sich die geltung dieser worte auf seine ganze gemeinde und zwar bis auf den tag der auferstehung. Er ist für uns der wahre schein durch vermittlung der şūfischeiche oder ohne vermittlung, wie bei den heiligen, die sich mit ihm im wachzustand vereinigen (*yağtami^cu bihī*) nach den bei den şūfiyya bekannten bedingungen (oder gesetzten, *şurūṭ*). Ich habe Gott sei dank eine anzahl inhaber dieses (hohen) standplatzes erleben dürfen, so °Alī al-Ḥawwāş, Muḥammad al-°Adl, Muḥammad b. °Inān, Ğalāl-addīn as-Suyūṭī und ihresgleichen.

LXIV

(Ša^crānī: *Ṭabaqāt* 2, 83; D 1.1.18, 16).

(83) Ibrāhīm al-Matbūlī (gest. nach 880/1475), gründer einer herberge in Birkat al-ḥāğğ, sah oft den profeten im traum. Er teilte das seiner mutter mit. Diese sagte zu ihm: Mein sohn, der wahre mann ist erst, wer sich mit ihm im wachsein vereinigt (*yağtami^c*). Als er sich dann im wachsein mit ihm vereinigte und ihn in seinen angelegenheiten um rat fragte, sagte sie: Jetzt hast du angefangen auf dem standplatz der mannheit. – Etwas, worüber er ihn um rat fragte, war die erbauung der *zāwiya* in Birkat al-ḥāğğ. Der profet sagte zu ihm: “Ibrāhīm, baue sie hier! So Gott will, wird sie zufluchtsort der abgeschnittenen *ḥāğğ* und anderer werden. Sie wird das aus dem osten kommende unheil von Ägypten abwehren. Solange es ihr gut geht, geht es Ägypten gut.” Als er dann in der nähe datteln pflanzen wollte, fehlte ihm ein brunnen. Er bat wieder den profeten um erlaubnis, und dieser sagte ihm: “Morgen werde ich dir °Alī b. Abī Ṭālib senden, der wird dir den brunnen Jethros zeigen.” – Matbūlī fand dann die stelle bezeichnet, grub und fand.

(Matbūlī war und blieb unverheiratet, ja ohne triebe).

LXV

(Sikandarī: *Laṭāʿif al-minan* 53 (schluss von kap. 1/am rand von Ša^crānī: *Laṭāʿif* 1, 98; D 1.1.18, 160)

(53) Manchmal zieht Gott den menschen zu sich, ohne ihm eine dankverpflichtung gegen einen meister aufzuerlegen. Manchmal sammelt er ihn einfach ganz zum profeten (*qad yağma^cu šamlahū bi-rasūl allāh*). Scheich Makīn ad-dīn al-Asmar erzählte mir: Mich hat allein der profet erzogen (*rabbānī*). Und von scheich ^cAbdarrahmān al-Qināwī wurde berichtet (oder aktiv: Asmar berichtete von ihm ?), dass er sagte: Von mir hat niemand dank zu verlangen als allein der profet. (Das folgende von Sikandarī?) Wenn Gott einem menschen gunst erweisen und ihm die meisten entbehrlich machen will, so dass er unter ihnen keine altvordern hat, so tut er es. Mālik sagte zu einem seiner schüler: Ich will dich zu einem helfer (*wazīr*) machen. Dieser erwiderte: Ich habe hierin keine altvorderen. Mālik: Ich will dich selbst zu einem altvorderen machen für die nach dir.

LXVI

(Sanūsī: *Manhal* 48-55; D 1.1.18, 125-127)

(48) Was für šūfische ordens-*asānīd* sein endkapitel enthält: Ich erwähne zuerst unseren *sanad* darin global, dann die einzelheiten wegen der länge in der verfolgung aller, entsprechend der vollständigen zurückführung der ableitungen auf die wurzeln. Ich überliedere sie global durch *iğāza* seitens unseres scheichs Badr ad-dīn Muḥammad b. ^cAbdallāh al-Mustagānimī von Abū ^cAbdallāh Muḥammad b. ^cAlī b. aš-Šarīf al-Māzūnī – und ich habe mit ihm das weitere gemeinsam (korr.) – von Ḥasan b. ^cAlī al-^cUğaymī al-Makkī mit seinen *asānīd*, die auf die wurzel jeder *ṭarīqa* davon zurückreichen. Und ich überliedere sie auch von unserem scheich Abū l-^cAbbās al-^cArāʿiṣī¹⁷ vom *quṭb* at-Tāzī von Abū Sālīm al-^cAyyāšī mit seiner allgemeinen *iğāza* seitens des erwähnten scheichs (^cUğaymī), wie es in seiner *Riḥla* steht und in der *Risāla* des scheichs (^cUğaymī, in ^cAyyāšīs *Riḥla*). Ich erlangte sie (*iğāza*) über seinen enkel (*ḥafīd*) Abū Sulaymān al-^cUğaymī, denn ich überliedere sie von ihm von seinem scheich as-Sayyid al-Murtaḍā al-Yamanī von Abū ṭ-Ṭayyib al-Fāsī al-Madanī von seinem grossvater dem erwähnten scheich Ḥasan

¹⁷ Hrsg.: Das ist Aḥmad b. Idrīs.

(°Uğaymī). Er selbst (49) überliefert sie auch auf vielen andern wegen, so von seinem sheich Ṭāhir Sunbul von dessen sheich °Ārif Fattānī von seinem grossvater, dem erwähnten sheich Ḥasan (°Uğaymī). Und ich überliefere sie auch von unserm sheich Muḥammad b. Muḥammad b. °Abdassalām von dessen vater von Ğassūs von °Abdassalām Bannānī al-Fāsī von Abū Sālim al-°Ayyāšī und von Abū l-°Abbās Aḥmad b. Nāşir ad-Dar°i, diese beiden von °Uğaymī.

Im einzelnen: ich beschränke mich auf ungefähr 10 *ṭuruq* mit erwähnung einiger ihrer grundlagen (*mabānī?*)... mich stützend hierin auf die überlieferung des sheichs unserer sheiche Abū l-Baqā° (Ḥasan b. °Alī al-°Uğaymī) al-Makkī und al-Budayrī. Ich überliefere die *ṭarīqa muḥammadiyya* auf verschiedenen wegen (*wuğūh*). Der kürzeste (höchste) ist das, was wir übernommen haben von unserm sheich Aḥmad b. Idrīs von seinem sheich °Abdalwahhāb at-Tāzī von seinem sheich °Abdal°azīz b. Mas°ūd ad-Dabbāğ al-Fāsī von Abū l-°Abbās al-Ḥaḍīr vom profeten. Er gehört zu den höchsten seltenen *asānīd*, insofern Ḥaḍīr mit dem profeten als profetengenosse zu dessen lebzeiten zusammengekommen ist und von ihm direkt gehört hat. °Abdal°azīz (ad-Dabbāğ) übernahm ihn von ihm (Ḥaḍīr) wie einer der *tābi°ūn* von leuten, die sicher mit dem profeten zusammengekommen waren, usw. Die zwischeninstanzen zwischen uns und dem profeten sind also bloss vier.

Das lernen vom profeten und zusammenkommen mit ihm im wachsein und schlaf nach des profeten tod ist aber allen drei sheichen des *sanad* (Dabbāğ, Tāzī, Aḥmad b. Idrīs) gemeinsam, ja am ende ihrer sache stützten sie sich überhaupt nur noch auf ihn, ja die vertreter dieser *ṭarīqa muḥammadiyya* haben das als ihre besonderheit (*ḥuşūşiyya*). Darum heissen sie so, auch wenn der ausgangspunkt (*marğī°*) aller *ṭuruq* er (der profet) ist. Und zwar ist das fundament (*mabnā*) dieses *ṭarīq*, wie Abū l-Baqā° (=°Uğaymī) sagt, das versinken des inneren (lies wohl *bāṭin*) (50)¹⁸ des angehörigen dieses *ṭarīq* in der anschauung (oder gegenwart: *şuhūd*) der person (*dāt*) des profeten, während das äussere in der nachfolge seines wortes und seiner tat besteht und die zunge die segenssprechung über ihn betreibt und er sich die meiste zeit damit beschäftigt im alleinsein und in der öffentlichkeit, bis es sein herz beherrscht und sein innerstes durchdringt in verehrung (oder subjekt des durchdringens ist

¹⁸ Hrs.g.: Dazu Radtke et alii: *The Exoteric Aḥmad Ibn Idrīs* 24, anm. 101.

seine verehrung), so dass er beim hören seiner erwähnung erzittert, seine schau (*mušāhada*) das herz überwältigt und seine bilder (*tamātīluhū*) vor die augen seines inneren gesichts zu stehen kommen. Gott überhäuft ihn dann mit seinen gnaden äusserlich und innerlich. Ihn zu sehen (*ru'yāhu*) häuft sich zuerst im traum, dann in den wachgesichten (*waqā'ī*) im schlummer seiner gleichgültigkeit (? viell. in einem schlummer, der ihn überwältigt, *galabathu* statt *gaflatihī*?) dann im wachzustand (*ḥāl yaqāzatihī*), und das ist eine stufe, die nur durch erlebnis (*dawq*) erreicht wird. Er nimmt dann ihn zum leiter (*yastaršiduhū*) in den meisten dingen, die ihn beschäftigen, indem er sich an seinen befehl und sein verbot hält. Keinem anderen geschöpf ist er mehr zu dank verpflichtet als allein dem profeten. Wer diese stufe erreicht hat, darf sich dann mit recht *muḥammadī* nennen, der novize dieser pfadbeschreitung heisst so in übertragenem sinn.

Wir haben von dieser art *asānīd*, darunter unsere überlieferung (*riwāya*) von Badr Mustagānimī von Sindī (??) von °Abdalqādir aṣ-Ṣiddīqī al-Makkī von Abū l-Baqā° al-°Uğaymī, aber auch von unserm scheid Ḡamāl °Uğaymī von Murtaḍā, und ich teile mit ihm seine *iğāza* von Abū ṭ-Tayyib al-Fāsī al-Madanī von Abū l-Baqā° (°Uğaymī). Ferner auch von jedem der scheid Ḡamāl °Uğaymī, Ḡamāl und (?) °Aṭṭār von Fattanī von dem grossvater des erstgenannten (Ḡamāl °Uğaymī) Abū l-Baqā° (°Uğaymī), der sagte: Mir hat sie mitgeteilt aṣ-Ṣafī al-Qušāšī von seinem scheid Aḥmad b. °Alī aṣ-Ṣinnāwī von seinem onkel °Abdalwahhāb b. °Abdalquddūs von scheid al-Ḥawwāṣ vom profeten. Und ich überliefe sie auch mit dem *sanad* auf Aḥmad b. °Alī aṣ-Ṣinnāwī von °Abdalwahhāb aṣ-Ṣa°rānī von Ḥawwāṣ von Ibrāhīm al-Matbūlī vom profeten.

Ich lernte von einer ganzen anzahl von leuten, die vom profeten im wachzustand gelernt hatten, über eine mittelinanz oder ohne, darunter ist unser scheid Abū l-°Abbās al-°Arā°isī.¹⁹ Dieser lernte zuerst von seinem scheid Abū l-Mawāhib at-Tāzī, der ihm "es gibt keinen gott ausser Gott, Mohammed ist der gesandte Gottes" einpflanzte und ihm sagte (51), dass der profet ihm das eingepflanzt habe, wobei er gesagt habe: Es gibt nichts nützlicheres für den menschen als "es gibt keinen gott ausser Gott, Mohammed ist der gesandte Gottes", wie auch der scheid unserer scheid Muḥammad aṣ-Ṣādiq ar-Rasyūnī einpflanzte und sagte: Zwischen dir und dem profeten ist nur dieses gesicht

¹⁹ Hrsg.: Wie anm. 17.

(=ich). Er sagte: Ich hörte den profeten den segen über sich selbst durch sich selbst sprechen. Darunter war auch unser scheid Ibn aš-Šarīf Muḥammad b. °Alī al-Māzūnī. Er kam viel mit dem profeten zusammen. Manchmal hatte er das mitten in einer unterrichtsstunde, wobei ihn gewaltige zustände und mächtige ehrfurcht (*hayba*) befielen. Meist teilte er uns das mit unter denen, die anwesend waren, und befahl dann, zuerst etwas koran und dann etwas Buḥārī oder Muslim und *Muwattaʿa*ʿ zu lesen. War der profet wieder weg, so ging er nachts aus (?*sarā*?) und kehrte wieder zu seiner gewohnheit zurück. Mit jenen beiden lesungen wollte er wahrscheinlich, dass man (er, wir) in der schule des profeten ohne zwischenglied hörte, denn lesung vor einem scheid und hören aus seinem mund ist ja das gleiche, wie es die lehre der gesamtheit (oder mehrheit) der traditionarier, wie z.b. der verfasser der beiden *Şaḥīḥe* und anderer ist. Wir zählten das zu den erhabensten gnaden, die uns zuteil wurden, denn er lernte so direkt vom profeten ohne zwischenglied und schenkte das mögliche seinen novizen. °Arāʿisī hatte darin einen so festen schritt wie sein scheid Abū l-Mawāhib at-Tāzī und der scheid seines scheids Dabbāg. Seine zustände mit dem profeten weiter zu verfolgen und ganz darzustellen ist unmöglich, da seine ganze sache, anfang, mitte und schluss, sich auf den profeten stützte und er in allem nur auf ihn zurückgriff...

Ṭarīqa şiddīqiyya, zugeschrieben dem Abū Bakr aš-Şiddīq.

Ich überliedere sie von Abū l-°Abbās al-°Arāʿisī von Abū l-Mawāhib at-Tāzī von Abū l-Baqāʿ al-°Uḡaymī, der sagte: Ich überliedere sie von unserm scheid Aḥmad b. °Alī b. Muḥammad al-Madanī von seinem vater Muḥammad b. °Īsā at-Tilimsānī von °Alī al-Muttaqī vom *quṭb* Abū l-Ḥasan al-Bakrī von Zakariyyā al-Anṣārī von Riḍwān b. Muḥammad al-Qa°nabī von Ğamāladdīn Abū °Abdallāh b. °Alī (52) al-Kinānī al-Ḥanbalī von seinem grossvater mütterlicherseits Ibn Akram Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad Ibn Abī Akram al-Qalāqīšī von Muḥyī d-dīn °Abdarraḥīm... usw. von Abū Bakr aš-Şiddīq. °Uḡaymī sagte weiter: Ich überliedere diese *ṭarīqa* auch von Aḥmad ad-Ḍaḡānī durch seine überlieferung (*riwāya*) von seinem scheid Abū l-Mawāhib Aḥmad b. °Alī aš-Şinnāwī durch seine überlieferung (*riwāya*) von seinem vater Abū l-Ḥasan °Alī b. °Abdalquddūs Muḥammad al-°Abbāsī aš-Şinnāwī... (Zwei weitere überlieferungslinien, die zweite zurück auf (53) Sūnī.

(53) Ibn ʿAtāʾallāh as-Sikandarī in *Miftāḥ al-falāḥ* 30-34... (abgekürzte wiedergabe des passus aus *Miftāḥ al-falāḥ*).²⁰

(54) Der scheid unserer scheidhe Abū l-Baqāʾ al-Makkī (=ʿUğaymī) schreibt: Darum beschränkten sich auf die beschreibung dieses *ṭarīq* viele leute aus dem Jemen und andere leute auch wie Nūr ad-dīn aš-Šūnī, Aḥmad az-Zawāwī, Muḥammad b. Dāwūd al-Manzalāwī.

Man fährt immerzu fort mit dieser *taṣliya*, bis einem der mohammedgeist (*ar-rūḥ al-muḥammadi*) zuerst im traum, dann im wachzustand erscheint, einen leitet und auf die höchsten standplätze vorwärtsbringt. Man lernt von ihm, lässt sich aus seiner lampennische erleuchten und wird dereinst am jüngsten tag unter seinem banner vereint, wenn die *fuqarāʾ* unter den fahnen ihrer scheidhe sich scharen. Sie holen dann die ersten ein. Welch hohe gnade, welch glänzender rang!

Nūr ad-dīn aš-Šūnī hat in den segenssprechungen über den profeten verschiedene arten (*kayfiyyāt*), die er in seiner ver-sammlung in der Azhar und anderswo durchnahm, und es folgten ihm hierin viele leute. Zu seinen gefolgsleuten gehören Šaʿrānī, Bulqīnī und dessen vater Aḥmad und andere. Sie sind in ihrem segen geprüft und berühmt.

Šūnī eröffnete seine sitzung in der nacht auf den freitag und am freitag selbst mit sure 36 und (55) beschränkte sich darauf an andern tagen. Dann fuhr er (in der *mahyā*) jeweils fort mit sure 67, weiter sure 108, das dauerte etwa drei sfärengrade. Dann las er sure 112, wiederholte das an nichtfreitagen mehr als an freitagen. Dann las er suren 113-114, dann sure 1, dann sure 2,163, dann den thronvers (2, 255) bis ende sure 2, dann (?) sure 33,56 und sprach dann die verschiedenen arten *taṣliyyāt*, zuerst die *ibrāhīmiyya*.

LXVII

(Sanūsī: *Salsabīl* 6-10; 26, 28, 30; D 1.1.18, 128-130)

(6) Wir haben Gott sei dank verbindungs-linien zu zahlreichen *ṭuruq* durch feste *asānīd*. Aber ich beschränke mich in dieser ab-handlung auf die bei ʿUğaymī erwähnten um der kürze willen, indem ich das wichtigste der *risāla* des scheidhe unserer scheidhe al-ʿUğaymī zusammenfasse, die ausbreitung zusammenziehend, obwohl sie mehr als 40 *ṭarīqas* enthält, die zu ihm gelangt sind,

²⁰ Hrsg.: Hier Text V, 421-26.

wie du sehen wirst. Doch sind alle vom *ṭarīq* seiner hervorragenden schein, und zu uns sind alle über seinen *ṭarīq* gelangt, doch oder die meisten (????) davon über andere (unmöglich!), wie du sehen wirst. Aber wir haben einige von unseren schein als novizen (*irāda*), andere bloss zur besegnung (*tabarruk*) und als ermächtigung (*iğāza*) übernommen. Folgendes sind die namen der *ṭuruq*:... (folgen die 40 *ṭuruq*, etwas anders und auch etwas andere namen als im *Manhal*).

(7) *Ṭarīqa muḥammadiyya*, zugeschrieben dem profeten.

Abū Sālim al-[°]Ayyāšī²¹: Der grund ihrer zuschreibung an den profeten, obwohl ja alles auf ihn zurückgeht und von ihm den segnen bezieht, ist der, dass der vertreter dieser *ṭarīqa* nach in-ordnung-bringung seines anfangs und seines beschreitens des klaren pfades der ausgerichtetheit in koran und sunna sich mit der segenssprechung über den profeten beschäftigt, bis seine verehrung sein herz beherrscht und sein innerstes durchdringt, so dass er beim hören seiner erwähnung erzittert und sein herz überwältigt wird von seiner schau (*mušāhada*) und sein bild (*timtāl*) einem vor die augen seines inneren sehens zu stehen kommt. Gott überhäuft einen dann mit seinen gnaden äusserlich und innerlich, und man ist keinem geschöpf irgend etwas dafür schuldig als allein dem profeten. Man sieht ihn im wachzustand und im traum und fragt ihn nach allem, was man will.

[°]Ayyāšī²² schreibt: Ich traf in Kairo im jahr 1064/1654 in der moschee al-Māridīnī schein Muḥammad al-Ḥalwatī, einen in die moschee zurückgezogenen alten mann, der schüler hatte. Ich fragte ihn nach seinem *ṭarīq* und nach dem, auf den er sich zurückbeziehe. Er antwortete mir: Mein *ṭarīq* ist *muḥammadiyya*, ich schreibe mich keinem zu. Er sagte, er bewahre die vergegenwärtigung (*istihdār*) des bildes (*ṣūra*) des profeten in seinem innern, das genüge ihm und enthebe ihn jeder bindung an einen schein und einer hilfefholung bei einem solchen. So oder ähnlich sagte er. So weit [°]Ayyāšī.

Kurz, das fundament dieser *ṭarīqa* ist die nachfolge der sunna in worten, taten, zuständen und in der beschäftigung mit der segenssprechung über den profeten in allen zeiten. Die meisten frommen gelehrten pflegen diese *ṭarīqa* wegen ihrer leichtigkeit, obwohl sonst die triebseele die bitternis der aufrichtigkeit im handeln nach dem gesetz der wissenschaft nicht schlucken kann, wenn nicht die süssigkeit ihrer lustregungen, also selbstgefällig-

²¹ Hrsg.: Auch Text LX, 501 f.

²² Hrsg.: Dieser text auch in Text LX, 501 f.

keit und augendienerei, damit vermischt ist, und kein weg zur befreiung aus diesen unbilden besteht als die hilfe eines tauglichen scheidhs oder redlichen bruders. Darum ist diese *ṭarīqa* bei nichtvorhandensein eines solchen helfers (*musā'id*) schwer, und (8) nur selten kommt einer heil davon, dem die eröffnung zuteil wurde ohne scheidh, wegen des überhandnehmens der zustände oder deren vorherrschaft. Wenn der beschreiter dieses pfades viel den segen über den profeten spricht, befreit ihn dadurch Gott aus den gefahren und nimmt ihn beim schopf zu schönsten wegen, wie es ja im *ḥadīṭ* heisst: "Dann wird dir deine sorge erspart und deine sünde vergeben", in der antwort auf die rede des Ubayy b. Ka^cb: Soll ich dir meine segensprechung insgesamt widmen? bei Tirmidī und Aḥmad b. Ḥanbal.

Die bücher über das leben des profeten und seine zustände sind zahlreich. Eines der nützlichen für den novizen ist *Kifāyat al-murīd wa-ḥilyat al-^cabīd*. Sein verfasser (Ḥarrūbī, gest. 963/1556, *A^clām al-ḡazā'ir* 132) spricht in einer seiner abhandlungen über den vorzug des buches und sagt: Unser buch *Kifāyat al-murīd* ist pflichtlektüre für jeden novizen. Die schriften Ḡazzālīs sind der balsam für den von lüsten verwundeten, denn darin sind alle listen der triebseele dargestellt und die wege des satans zum strebenden klargemacht, ebenso die wege seiner betörung, wie es sonst niemand fertiggebracht hat. Die gelehrten haben angelegentlich geraten, sie zu studieren, ja as-Sayyid al-Miḥḍār oder al-^cAydarūs hatten davor gewarnt, in einem land wohnsitz zu nehmen, wo die *Iḥyā'* nicht gelesen wird. Kurz, sie sind nützlich für den anfänger und den fortgeschrittenen. Darum sagte Zarrūq: Die bücher des Ḡazzālī sind die *ṣūfik* der *fuqahā'*, nur dass er vor einigen stellen darin warnte, weil sie schwer zu verstehen sind. So weit Ḥarrūbī (?sprecher nicht ganz klar).

Wir (^cUḡaymī) wollen nun kurz etwas sagen zu den stufen, die der novize überschreitet: Der novize darf, nach genauer einrichtung seines glaubens auf die vertreter der sunna, in nichts zu einer tat schreiten, bevor er Gottes vorschrift darüber kennt. Er muss das nötige theologische rüstzeug sich aneignen. Dann reinige er seine seele, seine moral, sein herz, sein innerstes... Wer verbotenes isst, tut es auch äusserlich oder innerlich. Weiter soll er *ḥadīṭ* hören über das, was zu tun und zu lassen ist, sowie die geschichten (*ḥikāyāt*) der scheidhe über ihre vita purgativa... (9) Der novize befasse sich mit den gesetzlich vorgeschriebenen handlungen, so der segensprechung über den profeten. Einer sagte: Sie wird von keiner augendienerei betreten. Ein anderer:

Sie ist von Gott unbedingt angenommen und ist ausserdem eine beute, die den beschreibern des pfades der vita purgativa überlassen wird. Abū l-^cAbbās Aḥmad b. ^cUqba al-Ḥaḍramī (gest. 895/1490) sagte: Sie ist eine leiter und treppe. Man muss das herz voll mit der liebe zum profeten haben, das innerste darüber zusammengezogen, so dass der rang des profeten den rang der scheiche in den herzen der *fuqarā'* einnimmt. Siehst du nicht, wie ihr herz erzittert, wenn der scheich eines von ihnen genannt wird, und wie er erregt wird vor verehrung, die sein herz durchdringt, wie es durch alle gänge seines geistes geht, vor liebe zu ihm. Mache du deinen profeten Mohammed für dein herz ebenso, so dass seine liebe dein herz beherrscht und sein bild (*timtāl*) zwischen die augen deines innern gesichts für dauernd zu stehen kommt. Fährst du unentwegt in der segenssprechung über den profeten fort, in diesem zustand, so überhäuft Gott dich mit gnade und kein geschöpf ausser seinem profeten hat einen dank zu fordern. Dein herz wird poliert, dein innerstes rein und es weicht nicht ab, das schwarze deines innern blicks wird zu einem thron für die epifanie Gottes, ein teppich für das kalifat (des profeten)... Du wirst erweckt am jüngsten tag unter dem banner des profeten, wenn die menschen unter den bannern ihrer scheiche sich scharen. Du holst die vordersten und ersten ein... Die zügel des mohammedkalifats ergriffen und behielten eine ganze anzahl grosser, darunter Nūr ad-dīn aš-Šūnī, Aḥmad az-Zawāwī, ^cAlī al-Ḥawwās, Muḥammad al-Manzalāwī und andere. Sie beschäftigten sich mit der segenssprechung über den profeten, bis sie direkt von ihm (10) hörten und sich von ihm führen und von den lichtern seiner lampennische erleuchten liessen in seiner nachfolge, im ruhen und in bewegung, und sie wurden damit beehrt, ihn im wachen zu sehen. Er erzog sie ohne zwischeninstanz.

Abū l-Baqā³ al-Makkī (^cUḡaymī) fährt nach mitteilung des vorigen fort: Einer von den vertretern dieser art, die ich erlebt habe, ist Aḥmad (b. Muḥammad b. Aḥmad) ad-Ḍaḡānī, denn er erzählte mir, er habe den koran vor dem profeten gelesen im traum und im wachen. Er folgte aufs genaueste der sunna in allen seinen bewegungen, soviel wir wissen, und das beweist die ehrlichkeit seiner äusserung, und seine grossartigen wundertaten zeigen seinen weg. Er beehrte mich (^cUḡaymī) mit der überlieferung des korans von ihm mit diesem *sanad*, nachdem ich ihn von anfang an ihm vorgelesen und von ihm sure 55 gehört hatte.

Er gab mir die allgemeine *iğāza* für den ganzen koran und für alles.

Erwähnen wir noch unsern *sanad* auf einen andern berühmten mann in dieser *ṭarīqa*, damit der segen (*madad*) sich vervielfältige. Wir sagen: Uns hat unser scheid (Dağānī?) es mitgeteilt von seinem scheid Aḥmad b. °Alī aš-Šinnāwī von seinem onkel °Abdalwahhāb b. °Abdalquddūs von °Alī al-Ḥawwāš vom profeten, nachdem ich schon von Nūr ad-dīn aš-Šūnī mehrere formeln der *tašliya* auf profetischen hinweis überliefert hatte. Sie werden noch mitgeteilt werden. Hernach werde ich auch noch die formel des °Abdassalām b. Mašīš mitteilen.

(10) Uns teilte Ibrāhīm b. Muḥammad al-Maymūn al-Qāhirī mit auf autorität von Šams ad-dīn Muḥammad b. Aḥmad ar-Ramlī von Zakariyyā l-Anšārī von Aḥmad b. °Alī b. Ḥağar al-°Asqalānī von Mağd ad-dīn Abū Ṭāhir Muḥammad b. Ya°qūb al-Fayrūzābādī mit general*iğāza* für alles, was er geschrieben hat, nämlich: Fayrūzābādī in seinem buch *Aṣ-ṣilāt wal-buṣrā fī ṣ-ṣalāh °alā sayyid al-bašar* schreibt: Abschnitt: Über die art und weise der *tašliya* und über die ausdrücke, die die sunna darin überliefert: Abū °Abdallāh Muḥammad b. °Abdarrahmān b. °Alī b. °Abdarrahmān an-Numayrī zählt am anfang seines buches *Al-a°lām* sämtliche formen, die vom profeten und den profetengenossen überliefert sind, auf. Es folgte ihm Abū l-Ḥasan °Alī b. °Abdalkāfī (as-Subkī) in seinem buch *Šifā° as-saqām fī ziyārat ḥayr al-anām*, und ich (Fayrūzābādī) folge ihnen:... (folgen viele formeln angeblich ältester *tašliyāt*... Das geht bis p. 24).

P. 25 kommt die versprochene formel des °Abdassalām b. Mašīš, in der die bitte ausgesprochen wird: (O Gott)... und vereinige mich mit dir (*iğma° baynī wa-baynak*, sc. Gott).

(26) Ich möchte nun noch die *silsilat aš-ṣuḥba* mit den *fuqahā°* erwähnen wegen ihrer beziehung zu dieser *ṭarīqa* (*muḥammadiyya*). Ich (°Uğaymī) sage: Ich war schüler (*ṣaḥibtu*) bei Aḥmad b. Muḥammad ad-Dağānī, er bei Aḥmad b. °Alī aš-Šinnāwī, er bei Aḥmad b. Qāsīm al-Qabbādī, er bei Kamāl ad-dīn aṭ-Ṭawīl, er bei Yaḥyā al-Munāwī.

Ferner war ich schüler bei Abū Mahdī °Īsā b. Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad al-Ġa°farī al-Mağribī, er bei mehreren, darunter °Alī b. °Abdalwāḥid al-Anšārī, er bei Aḥmad b. Muḥammad al-Mağribī al-Muqrī (Maqqarī) al-Qurašī, er bei seinem onkel Sa°id b. Aḥmad al-Mağribī, er bei °Abdarrahmān b. Muḥammad Saqīn, er bei Zakariyyā b. Muḥammad al-Anšārī, er bei Riḍwān b. Muḥammad al-°Uqbī, er und Munāwī bei

Muḥammad b. Muḥammad b. al-Ġazarī, er bei Şalāḥ ad-dīn Muḥammad b. Aḥmad b. Qudāma al-Ḥanbalī, er bei °Alī b. an-Naġġārī, er bei Abū °Alī Ḥanbal b. °Abdallāh ar-Ruṣāfī al-Mukabbir usw.... bei °Abdallāh b. al-°Abbās, er beim profeten.

Tarīqa şiddīqiyya. Diese ist erwähnt von (27) Ibn °Aṭā°allāh as-Sikandarī in *Miftāḥ al-falāḥ* 30-34.²³

Er schreibt: Sie geht zurück auf Abū Bakr aṣ-Şiddīq... (abgekürzt wiedergegeben).

(28) Darum²⁴ beschränkten sich viele leute auf dieses mittel der pfadbeschreitung, viele leute im Jemen und andere scheiche, wie Nūr ad-dīn aṣ-Şūnī, Aḥmad az-Zawāwī, Muḥammad b. Dāwūd al-Manzalāwī. Sie beschäftigten sich unentwegt mit ihr, bis ihnen der mohammedgeist (*ar-rūḥ al-muḥammadī*) zuerst im traum, dann im wachen erschien, sie erzog, leitete und auf die höchsten standplätze führte. Sie lernten von ihm und liessen sich erleuchten aus seiner lampennische und werden am jüngsten tag unter seinem banner auferweckt werden, wenn die *fuqarā°* sich unter den fahnen ihrer scheiche scharen, und sie werden die vordersten und ersten einholen. Welche gnade, welcher rang! Nūr ad-dīn aṣ-Şūnī hat verschiedene arten in der segenssprechung, mit denen er in seiner sitzung in der Azhar und anderswo arbeitete. Viele seiner gefolgsleute wie °Abdalwahrāb aṣ-Şa°rānī, Bulqīnī und dessen sohn Aḥmad und andere setzten es fort. Sie hatten erprobten und berühmten segnen.

Erwähnen wir jetzt den *sanad* darin und was vorher und nachher an suren und *ḥadīthen* vorhanden ist. Wir sagen:

Ich überliefere sie von unserm scheich Abū °Alī Aḥmad b. Muḥammad al-Madanī von seinem vater Muḥammad b. °Īsā at-Tilimsānī von °Alī al-Muttaqī... usw. bis zurück auf Abū Bakr aṣ-Şiddīq.

Ich überliefere diese *tarīqa* aber auch von Aḥmad b. Muḥammad ad-Ḍaġānī... Şinnāwī.

Ich überliefere sie auch von °Īsā b. Muḥammad al-Ġa°farī al-Maġribī... (30) °Abdalwahrāb aṣ-Şa°rānī von Nur ad-dīn aṣ-Şūnī. Er eröffnete seine sitzung der *taşliya* in der nacht auf den freitag und den freitag selbst mit sure 18, sure 36, auf sie beschränkt an andern tagen als freitag nacht, dann sure 67, sure 108, wiederholt etwa drei sfärenggrade, dann sure 112, an andern tagen als freitag länger wiederholt, dann sure 113-114, sure 1, sure 2,163, dann den thronvers (sure 2,255), bis ende sure 2,

²³ Hrsg.: Siehe Text V, 421-26.

²⁴ Hrsg.: Derselbe text bis zum ende auch in Text LXVI, 508 f.

dann sure 33,56 und sprach dann die verschiedenen arten *tašliya*, zuerst die *ibrāhīmiyya*.

LXVIII

(*Ma^csūl* 12, 92-95; D 1.1.15.4, 58)

(92) Maḥammad Wā^cazīz (gest. 1248/1833 in Tiznit), eine der stützen der *ṭarīqa nāširiyya* (93), war versessen auf die segensprechung auf den profeten und nahm auch zuflucht zu ihr in gefahren (*šadā'id*). Als Hāšim at-Tāzārwālī Tiznit belagerte nach beginn des 13. jahrhunderts/ende 18. jahrhunderts, ging er an allen quartieren von Tiznit herum mit der segensprechung auf den profeten, damit Gott sie schütze, indem er vor jedem haus stehen blieb und eine bestimmte anzahl von malen die formel hersagte.

Einmal überbrachte ihm ein bote des al-^cArabī ad-Darqāwī einen brief, in dem es hiess: Ich bin der, von dem du in der welt der geister zehrst (*tastamidd*) – und er gab ihm ein zeichen dafür – ich möchte nun, dass wir uns auch in der welt der trugbilder (=körper) kennen lernen.

Maḥammad Wā^cazīz sah oft den profeten im traum und in der welt der urbilder (*‘ālam al-miṭāl*), wie sicher überliefert ist.

Die grossen gelehrten liessen ihn immer vorbeten, wenn er bei ihnen erschien...

^cAbdallāh at-Tamrāwī ar-Rasmūkī, der grosse gelehrte, wünschte einmal von Maḥammad Wā^cazīz, dass er ihn mit dem profeten zusammenkommen lasse (*yağma^c baynahū wa-bayna n-nabī*). Als Tamrāwī eines tages in einem streitfall kurz vor dem gelingen der schlichtung stand, kam Maḥammad und rief, er solle sofort herkommen, um seinen wunsch erfüllt zu finden. Doch der gelehrte zögerte, um den fall noch zu ende zu bringen. Der šūfī musste ihm hierauf sagen, er habe die gelegenheit verpasst. Tamrāwī liess nicht locker. Der šūfī sagte: Nur wenn du deine mauleselin auf dem weg Gottes einem armen gibst. Das tier war ein äusserst kostbares. Der gelehrte suchte einen, dem er sie schenken konnte, und erlangte seinen wunsch (d.h. kam mit dem profeten zusammen).

(95) Einmal beklagten sich die schüler von Tiṅgīdišt über ihr schweres verstehen der dinge. Da fragte er sie: Warum spricht ihr nicht 3000 mal die segensprechung auf den profeten? Die schüler erwiderten: Wie sollten wir dazu zeit haben bei dem dauern-den schulehaben. Maḥammad versetzte: Kann euereiner nicht bei

seiner beschäftigung dreimal sagen: “O Gott, segne unsern herrn Mohammed, deinen knecht und gesandten, den analfabetischen profeten, seine familie und seine genossen und spende ihnen heil im ausmass der grösse deines wesens zu jeder zeit und stunde!” Denn einmal diese formel wiegt tausend. Dies erzählten die schüler dem scheich Abū l-°Abbās. Dieser sagte ihnen: Habe ich euch nicht schon mehrfach gesagt, was euch Maḥammad Wā°azīz sagt, nimmt er alles aus dem mund des gesandten Gottes.

LXIX

(Şarqī: *Buğya* 155-157; D 1.1.15.4, 102c)

(155) Der erste, der von diesen *sādāt* in Wazzān wohnung nahm, war ihr ahnherr (grossvater) °Abdallāh aš-Şarīf. Er suchte vorerst fromme leute, jemand, der ihn leiten könnte. Er gelangte zu Aḥmad b. °Alī aš-Şarşarī, einem der grossen der *ṭarīqa tabbā°iyya ġazūliyya*. Er schloss sich ihm als novize an. Er liess ihn im garten arbeiten. (156) So blieb es eine weile. Dann schickte er ihn nach Tetuan zum studium, dann von dort nach Fes. Er studierte dort eine weile und tat die ersten wunder. Als Şarşarī 1027/1618 starb, liess sich °Abdallāh aš-Şarīf in Madşar Şaqiza von den maşmūdastämmen nieder und zog sich von allen menschen zurück. Das dauerte etwa 14 monate. Niemand kam zu ihm und er ging zu niemand. Nur der scherif °Abdalkabīr I°lāwut kam zu ihm, wohl um ihm lebensnotwendiges zu bringen. Dieser berichtet:

Niemand trat zu ihm, sei es in der nacht, sei es am tage, der ihn nicht dastehend fand bei unablässiger wiederholung des satzes: O Gott, segne und grüsse unsern herrn Mohammed, den illiteraten profeten, seine familie und seine genossen! Dies ohne unterlass ausser bei den ritualgebeten. Er erzählte weiter: Ich trat zu ihm am morgen der nacht, in der ihm die eröffnung zuteil geworden war, vor anbruch des morgens, und fand ihn rücklings auf dem boden liegend. Ich lehnte das ab und sprach ihn darauf an. Er antwortete: Diese nacht hatte ich die eröffnung. Der profet besuchte mich und befahl mir: “°Abdallāh, streck hände und füsse und empfang den, der zu dir gekommen ist! Wer sie dir küsst, der bleibt mit der hölle verschont.” Ich entschuldigte mich beim profeten, ich könne keinen menschen sehen. Der profet wiederholte den befehl. Ich entschuldigte mich zum zweiten mal, und dann noch zu einem dritten mal. Da verliess er mich und ich stellte mich auf zum aufruf der menschen zu Gott. Er verliess

dann Madšar Šaqiza und kam nach al-Mağāl, wo es ihm aber abermals zu eng wurde, so dass er wieder abzog und in Wazzān im ehemaligen haus des sayyidī Abū Silhām wohnung nahm.

Man berichtet, seine litanei (*wird*) sei 420 000 mal die *tašliya* gewesen (druck "zwanzighunderttausend und vierhunderttausend", das erste "hundert" scheint ein fehler zu sein). Das ist ein durchbruch des normalen, aber bei ihm nicht zu verwundern. Einer soll den koran in einer halben stunde durchrezitiert und gesagt haben: So den kopf nach links gedreht, eine *ḥatma*, und so, nach nach rechts gedreht, eine *ḥatma*. °Abdallāh aš-Šarīf starb 1089/1678. Das viele segensprechen hatte er von seinem vater übernommen, der es tags und nachts trieb. Oft sagte er: Die männer haben die höchsten standplätze nur durch viel segensprechungen erreicht.

Sein sohn Muḥammad war sein nachfolger. Er übernahm das viele segensprechen tags und nachts von seinem vater. Er sagte: Die männer haben die höchsten standplätze nur durch viele segensprechungen über den profeten erreicht. Er starb 1120/1708.

Ihm folgte sein sohn at-Tihāmī, der der *ṭarīqa* seines vaters und seines grossvaters treu blieb, nämlich der übung, viel den seggen über den profeten zu sprechen. In der jugend hatte er seinem grossvater gedient, der ihm viele mühen auferlegte, um ihn zu einem edlen menschen zu machen. Dieser begleitete ihn zu hause und auf reisen und schätzte ihn aufs höchste. Wenn der grossvater beten wollte, brachte er ihm das wasser und wartete, bis er fertig war (157), brachte ihm dann die sandalen. Einmal fiel ihm dabei ein, dass er die sandalen des grossvaters anders tragen sollte, und tat sie unter die achseln, später aufs herz, schliesslich auf den kopf. Wenn der grossvater den kopf zu heben begann nach beendigung des gebets, nahm er die sandalen schnell in die hand. Aber einmal ertappte ihn der grossvater mit den sandalen auf dem kopf. Der enkel erklärte: Wenn es noch einen höheren platz gäbe, würde er sie dorthin tun. Der grossvater betete für ihn und sprach: O Gott, nütze ihm so, wie die erde vom himmel nutzen hat! Er wiederholte dieses gebet mehrfach. Einem *faqīr* seines vaters, der ihn in Fes fragte, was seine stellung unter den heiligen sei, antwortete er, ohne alle präntension: Ich bin wie die erde, und die heiligen sind wie die pflanzen. Damit deutete er an, dass er der erzheilige (*quṭb*) sei. Er starb 1127/1715.

LXX

(^cAbdalqādir al-Ğazā^oirī: *Mawāqif* 1, 159-163; D 1.1.18, 165-166)

(159) Eine der gnaden (*ni^cam*) Gottes mir gegenüber ist, dass ich, seit sich Gott meiner erbarmte, so dass ich mich selbst erkannte (lies *ma^crifat*), seine ansprache und seine eingebung immer in koranversen erfuhr, sure 41,42 “an die weder von vorne noch von hinten herankommt, was unwahr ist, herabgesandt von einem, der weise und des lobes würdig ist”. Die gebetszwiesprache mit dem koran gehört zu den frohbotschaften der Mohammederbschaft (*wirāta muḥammadiyya*), denn die leute, die träger dieser bewandtnis, haben gesagt: Jeder, mit dem in der sprache eines profeten zwiegespräche geführt werden, ist erbe des betreffenden profeten, der diese sprache sprach. Wer mit dem koran angesprochen wird, ist demgemäss erbe sämtlicher profeten, also *muḥammadī*, denn der koran enthält sämtliche sprachen, wie der standplatz Mohammeds sämtliche standplätze enthält.

(160) Zu diesen gnaden Gottes gehört ferner: Als ich nach Medina gelangte, stellte ich mich gegenüber dem heiligen gesicht (des profeten) hin und sprach: “O gesandter Gottes, dein knecht ist an dieser tür. O gesandter Gottes, dein gesprächspartner (*kalīm*) ist an deinen schwellen. O gesandter Gottes, ein blick von dir macht mich unbedürftig. O gesandter Gottes, eine zuneigung von dir stellt mich zufrieden.” Da hörte ich den profeten zu mir sagen: “Du bist mein sohn (*waladī*) und bei mir angenommen (*maqbul^c indī*)”, mit diesem prosareim. Ich wusste nicht, ob die leibliche abstammung oder die kindschaft des herzens gemeint war. Ich hoffe (hoffte?) aber, es <sei> beides zusammen gemeint. Ich lobte Gott und sagte dann bei jenem *mawqif*: “O Gott, verwirkliche dieses hören (*samā^c*) mit dem sehen der heiligen gestalt (*ru^oyat aš-šahṣ aš-šarīf*)”, denn der profet garantierte sicherheit (*išma*) im sehen (gemeint ist offenbar: sicherheit vor trug), sagte er doch: “Wer mich sieht, hat die wahrheit (*ḥaqq*) gesehen, denn der satan verbildlicht sich nicht mit meiner gestalt.” Er garantierte diese sicherheit nicht beim hören von worten.

Hierauf setzte ich mich gegenüber den beiden füssen des profeten (offenbar steht man vor seinem gesicht, sitzt aber vor seinen füssen; diese ordnung schon wegen des gedränges vor dem profeten), indem ich mich anlehnte an die ostwand der moschee und Gottes gedachte. Da verlor ich das bewusstsein (*ṣu^ciqtu*) und

wurde absent von der welt und von den lauten stimmen in der moschee, die koran lasen, litaneien und bittgebete sagten, und von mir selbst. Ich hörte jemand sagen: "Das ist unser herr aus der Tihāma." Ich hob den blick im zustand der absenz (*gayba*). Dann vereinigte sich mein blick mit ihm, wie er aus dem fenstergitter (*šubbāk*) bei seinen füßen heraustrat. Er schritt zum andern fenstergitter und durchdrang es in meiner richtung. Ich sah <ihn> in seiner vollen pracht, beleibt und bei besten kräften, doch mit stärkerer grauheit der haare und mit kräftigerem rot des gesichts, als wie ihn die schilderer seines aussehens beschrieben haben. Als er sich mir genähert hatte, kehrte ich zu meiner sinnesempfindung zurück und lobte Gott.

Dann begann ich wieder Gottes zu gedenken und verlor das bewusstsein wie das erste mal. Sure 33,53 wandelte mich an: "Wenn ihr gerufen werdet, tretet ein, und wenn ihr gegessen habt, geht wieder auseinander!" Als ich wieder zu sinnen kam, lobte ich Gott und blickte auf den koranvers. Ich sah, dass er die verschiedensten arten der frohbotschaften enthielt. "Wenn" (*idā*) meint die realität und ist stark: ihr seid eingeladen (gerufen). (161) "Ihr gerufen seid" ist passiv, gemeint ist der ruf Gottes und des profeten und der befehl, einzutreten, steht nach dem ruf. Darin ist äusserste liebenswürdigkeit und ehrung (für die gerufenen). "Wenn ihr gegessen habt", ist aussage, dass die einladung zur ehrung, freundlichkeit und speisung erfolgte. "Geht auseinander" ist befehl im sinne einer erlaubnnis, sich nach der bewirtung wieder zu zerstreuen. In der aussage, dass die einladung zur ehrung und die erlaubnis zum weggehen nach der freundlichkeit, die man erhalten hat, steht, ist äusserstes entgegenkommen und grösste freundlichkeit ausgedrückt.

Dann begann ich wieder Gottes zu gedenken. Wieder verlor ich das bewusstsein. Mir wurde sure 15,46 eingegeben: "Geht mit 'heil!' in sicherheit in sie (=paradiesesgärten) ein!" Als ich wieder zu sinnen kam, lobte ich Gott über die wiederholung der frohen botschaft.

Dann begann ich erneut mit dem gottesgedenken und verlor abermals das bewusstsein. Es wurde mir eingegeben sure 10,2: "Und verkünde denen, die glauben, dass sie bei ihrem herrn einen sicheren fuss haben". Als ich wieder zu sinnen kam, lobte ich Gott und wusste, dass der sichere fuss (*qadam aṣ-ṣidq*) der profet sei und dass er mir befahl, eine mittelinstantz (*wāsiṭa*) in der übermittlung dieser frohbotschaft an seine gemeinde zu sein.

Dann vermehrte ich meine hinwendung zum gottesgedenken. Ich verlor das bewusstsein abermals, und es wurde mir eingegeben sure 3,73: "Sag: die güte liegt in der hand Gottes, er gibt sie, wem er will". Als ich wieder zu sinnen kam, lobte ich Gott und wusste, dass es besagte, dass alle diese hulderweisungen (*ni^cam*) nicht etwa vergeltung für ein wissen, ein tun oder einen zustand seien, sondern dass sie reine güte und gnadenerweisung seien.

Dann vermehrte ich wieder meine hinwendung zum gottesgedenken und verlor erneut das bewusstsein. Es wurde mir sure 16,102 eingegeben: "Sag: der heilige geist (=koran) hat von deinem herrn mit der wahrheit herabgesandt, um diejenigen, die glauben, zu festigen, und als rechtleitung und frohbotschaft für die, die sich (Gott) ergeben haben (*muslimūn*)". (162) Als ich wieder zu sinnen kam, lobte ich Gott für die in diesem koranvers enthaltenen frohbotschaften und geheimnisse.

Dann vermehrte ich meine hinwendung zum gottesgedenken, verlor wieder das bewusstsein und erhielt die eingebug von sure 40,81: "Und Gott lässt euch seine zeichen sehen. Welches der zeichen Gottes wollt ihr ablehnen?" Als ich wieder zu sinnen kam, lobte ich Gott und sagte: Ich leugne keines der zeichen Gottes. Der mensch bekennt die güte (vorzüglichkeit, *fadl*) Gottes zu ihm (vor ihm?).

Dann begab ich mich an den ort meiner zurückgezogenheit (*‘uzla*). Ein şüfischeich trat zu mir und sagte: Wenn du dich dem gesandten Gottes zuwenden willst, so lege zwischen dich und ihn eine vermittlungsinstanz (*wāsiṭa*) aus der zahl der grossen (heiligen) wie °Abdalqādir al-Kīlānī oder Muḥyī d-dīn al-Hātīmī oder Šādīlī oder ihresgleichen! Ich versetzte: Zuerst möchte ich meinen herrn und gebieter um erlaubnis bitten, an dessen schwelle ich bin (=Mohammed). Ich begann Gottes zu gedenken, verlor das bewusstsein und erhielt eingegeben sure 33,6: "Der profet steht den gläubigen näher als sie selbst." Als ich wieder zu sinnen kam, lobte ich Gott, und als jener scheid wieder zu mir kam, sagte ich zu ihm: Mein herrn und gebieter (=Mohammed) will nicht, dass zwischen mir und ihm eine zwischeninstanz (*wāsiṭa*) ist (möglich auch: dass du zwischen mir und ihm zwischeninstanz seist), sondern teilte mir mit, dass er mir näher stehe als jeder andere, sogar als ich selbst.

Dann, dann, dann... usw. (das heisst wohl: Dann hatte ich weitere solche eingebugen).

Als mir zum ersten mal eine eröffnung zuteil wurde in der welt des guten und des lichts, vereinigte ich mich (*iğtama^ctu*) mit Abraham (*al-ḥalīl*) auf dem platz des umgangs um die ka^cba (*maṭāf*). Er war in einer grossen versammlung und erzählte die geschichte von der zerbrechung der götzenbilder. Ich sah ihn in dem alter, in dem er damals gewesen war, als er sagte (sure 21,60): "Irgendwelche sagten: Wir haben einen burschen von ihnen sprechen hören" (nämlich Abraham). (163) Nie sah mein auge einen schöneren, wie sollte das auch möglich sein, da der profet (Mohammed) seine schönheit mit sich selbst verglich: "Und ich sah Abraham, und ich bin ihm am ähnlichsten von seinen söhnen". Ich wusste, dass ich einen teil des erbes von ihm in der liebe der menschen (zu mir) haben würde, denn er sagte ja (sure 26,84): "und verleih mir einen guten ruf unter den späteren!" Gott erhörte Abraham, und in der liebe zu ihm vereinigten sich die meisten religionsgemeinschaften (*milal*) und glaubensrichtungen (*firaq*). Das hatten keine andern gottgesandten.

LXXI

(Šarqī: *Buğya* 79-83; D 1.1.18, 101-102)

(79) Die tiğāniyya heisst aus folgenden gründen *muḥammadiyya*:

1) Die tiğāniyya ist die zweite der drei *ṭuruq*, die der verfasser des *Mīzāb ar-raḥma ar-rabbāniyya* aus den *Gawāhir al-ma^cānī* herausgezogen hat. Es gilt für die tiğāniyya die definition des ^cAyyāšī, *Rihla* 2, 217²⁵.

Ša^crānī: *Anwār qudsiyya*, berichtet (vgl. *Ṭabaqāt* 2, 145), dass Aḥmad az-Zawāwī sagte: Unsere *ṭarīqa* ist, dass wir viel den segen über Mohammed sprechen, bis wir zu denen gehören, die bei ihm sitzen (*ğulasā'ihī*), und im wachen seine schüler sind (*naṣhabahū*) wie seine genossen und ihn über unsere weltlichen dinge und nach den *ḥadīten* befragen, die die *ḥuffāz* bei uns für schwach erklärt haben, und nach seinen angaben darüber handeln usw.

Kurz, der pol, um den die pfadbeschreitung in der *ṭarīqa muḥammadiyya* kreist, ist das viele segensprechen und grüssen des profeten, wobei der gedenkende im bestmöglichen und vollkommensten zustand ist durch vergegenwärtigung der

²⁵ Hrsg.: Meier fügt hinzu: hier übersetzt s.v. *taṣliya* im ritus der ṣūfiyya; hier Text LX, 501 f.

bedeutungen des gedenkens und genaues hinhören nach besten kräften, ebenso durch (?) vergegenwärtigung seiner gestalt im inneren und der überzeugung (*i^ctiqād*), dass er vor ihm sitzt und seine hilfe anstrebt (*mustamidd*). Kann man seine körpergestalt, so wie sie in den überlieferten *hadīten* beschrieben ist, vergegenwärtigen, so ist das vollkommener und wirksamer. Kann man es nicht, so soll man sich vergegenwärtigen, dass man vor einer lichtgestalt mit lichtkleidern in äusserster erhabenheit und schönheit und mit den qualitativen der vollkommenheit sitzt. Dies soll man fortsetzen, bis einem im herzen das licht der segensprechung aufleuchtet und die gestalt des profeten (80) einem im geist (*dīhn*) sich einprägt (*taṭṭabi^c*), jedesmal wenn man daran denkt und darüber meditiert. Das ist die schwächste stufe der einprägung (*inṭibā^c*). Dann geht man zur einprägung seiner gestalt in die augen der inneren sehkraft (*baṣīra*) zur zeit der segensprechung über ihn über. Dann weiter zur einprägung der gestalt des profeten den augen des herzens, jedesmal wenn man seine augen hinrichtet im traum oder im wachzustand. Von diesem zustand geht sie dann in das sehen des profeten im wachzustand von angesicht zu angesicht über.

Hier gibt es zweierlei leute:

Die einen sehen im wachzustand seinen geist in der form seiner äusseren gestalt.

Die andern sehen seine äussere gestalt und so, wie wenn er in seinem leben bei ihnen wäre. Diese haben den höchsten rang im sehen des profeten.

Dies ist eine zusammenfassung dessen, was die scheiche über die *ṭarīqa muḥammadiyya* im speziellen sagen. Auch wenn alle *ṭuruq* allgemein gesprochen *muḥammadiyya* sind, so zeichnet sich doch die *tiğāniyya* mit diesem grossen vorzug aus... Ausserdem zeichnet sie sich als *ṭarīqa muḥammadiyya* durch eine fülle von gnaden und bevorzungen seitens Gottes aus, und zwar durch die segensprechung in form der *yāqūta farīda*, d.h. der *ṣalāt al-fātiḥ*... Darüber im *Mizāb ar-raḥma ar-rabbāniyya*... (folgt zitat)...

(81) 2) Mohammed sagte zu Tiğānī: Deine *fuqarā^o* sind meine *fuqarā^o*, deine schüler meine schüler. Also sind alle, die von ihm oder von den durch ihn autorisierten diese litanei (*wird*) übernehmen, im besitz dieser zuschreibung, ob sie die *ṭarīqa ṭāliṭa* des *Mizāb* haben oder eine andere *ṭarīqa* der zweige dieser unserer *ṭarīqa*. Sie sind *muḥammadiyya*.

3) Mohammed gewährleistete seinen anhängern, dass er Tiğānī, bei ihnen ihn, Mohammed, vertrete in allen schwierigkeiten. Der profet wird anwesend sein beim tod, wenn sie sterben, und sei es in weitentfernten ländern und an weit auseinanderliegenden orten mit verschiedenen sprachen und arten. Leute, deren vorteil dies ist, verdienen die mohammedische zuschreibung (*iḏāfa muḥammadiyya*).

4) An einem zeichen (*ʿalāma*) lassen sich die so ausgezeichneten erkennen: Einem jeden ist zwischen den augen der satz geschrieben: “Mohammed ist der gesandte Gottes”, und auf der hinterseite des herzens der satz: “Muḥammad b. ʿAbdallāh”, auf dem kopf hat er eine krone aus licht, auf der geschrieben steht: “Der ursprung der *ṭarīqa* tiğāniyya ist die *ḥaqīqa muḥammadiyya*”. Einige wollen diesen stempel Mohammeds bei einigen zwischen den augen gesehen haben. Ja einige wollen den angehörigen der tiğāniyya sofort erkannt haben, auch wenn sie ihn nie gesehen hatten. Nicht unwahrscheinlich, dass sie diesen abdruck durch abhebung der decke sehen, was natürlich nur begnadeten zuteil wird.

(82) 5) Die tiğāniyya gleicht der *milla muḥammadiyya*, insofern diese letztere die letzte *milla* ist, denn sie ist die letzte der *ṭuruq*. Nach ihr wird niemand mehr eine neue *ṭarīqa* heraufbringen, weil alle *ṭuruq* in der *ṭarīqat aš-Šādīlī* enthalten sind, ausser der tiğāniyya. Darum heisst sie *muḥammadiyya*.

6) Die tiğāniyya annulliert sämtliche <stempel> und ihr stempel gilt für alle stempel, er selbst enthält keinen stempel mehr. Wie Mohammed das gesetz gab, so vereinnahmt der stempel der tiğāniyya alle gesetze, ohne von einem andern vereinnahmt zu werden. Wegen dieser entsprechung heisst sie *muḥammadiyya*.

7) Wer eine litanei (*wird*) der scheiche verlässt, um der tiğāniyya beizutreten, den schützt Gott im diesseits und im jenseits. Er hat nichts zu fürchten vor Gott, dem profeten oder seinem früheren scheich, ob dieser noch lebt oder nicht. Wer aber mitglied war und dann anderswo eingetreten ist, dem blühen unbilden im diesseits und im jenseits, wie auch Mohammed bezüglich seines gesetzes verkündet hat. Wegen dieser besonderheit heisst sie *muḥammadiyya*.

8) Am ende der zeiten münden alle *ṭuruq* in diese *ṭarīqa muḥammadiyya*, nämlich dann wenn die *ṭuruq* eine einzige *ṭarīqa* und die konfessionen eine einzige konfession werden, wie die apokalyptiker erklärt haben. Wegen dieser entsprechung auch heisst die *ṭarīqa muḥammadiyya*.

9) Mohammed ist eifersüchtig auf die tiğāniyya und wird beleidigt von denen, die sie beleidigen, wie Tiğānī sagte. Darum auch *muḥammadiyya*.

10) Tiğānī war *al-ḥatm al-muḥammadī al-ašharī* (?), der alle gnaden der heiligen besass, wie Mohammed alle vollkommenheiten sämtlicher profeten und gottgesandten besass. Auch darum *muḥammadiyya*.

11) Gott gibt den tiğāniyyūn proportional so viel mehr gutpunkte und lohn gegenüber den andern orden wie den muslimen gegenüber den andern religionszugehörigen, als *wirāta muḥammadiyya*. Ihre *adkār* sind teils soviel wert, wenn sie nur einmal ausgesprochen werden, wie die gottesdienstlichen werke aller erkenner, teils dreimal soviel wert wie (83) der gottespreis der ganzen welt.

LXXII

(*Ġawāhir al-maʿānī* 1, 129-131; D 1.6.2, 85)

(129) Tiğānī: Der profet teilte mir im wachzustand, nicht im traum mit: Du bist mir einer der sicheren, und jeder, der dich sieht von den sicheren (*āmin*), wenn er stirbt im glauben, und jeder, der dir mit einem dienst oder anderes wohltut, und jeder, der dich speist: sie alle werden ins paradies eingehen ohne abrechnung und ohne strafe... (130) Jeder, der mich liebt und nicht feindselig behandelt oder der mir freundschaft entgegenbringt, der mich zum scheid nimmt oder von mir einen *dikr* lernt, jeder, der mich besucht, jeder, der mir dient, mir ein anliegen erfüllt oder für mich betet: alle diese, von meiner geburt an bis zum tod, ihre väter und mütter, ihre kinder, ihre gattinnen, die eltern ihrer gattinnen, jeder, der mich genährt hat, ihre kinder (131), ihre eltern und die eltern ihrer gattinnen: der profet bürgt mir und für alle, dass ich und sie im glauben und islam sterben und dass Gott uns und sie vor jeder strafe sichert... usw. Dann sagte er: Alles dies erschien mir im wachzustand, nicht im traum, und ihr seid die geliebten und braucht mich nicht zu sehen, sondern zu sehen braucht mich nur der, der kein geliebter von mir ist und keinen *dikr* von mir gelernt hat und dessen speise ich nicht genossen habe. Die andern hat er mir ohne bedingung eines anblicks von mir oder mehr garantiert: sie werden bei mir sein im höchsten paradies...

LXXIII

(Šarqī: *Buġya* 174-175; D 1.1.18, 010)(174) Aus Šinqīṭis *Munyat al-murīd*:

Und Gott gab in diesem jahr meinem scheid,
 dem vollkommenen und imam eine gewaltige eröffnung:
 Er sah mit den augen die quelle der barmherzigkeit
 (=Mohammed)
 im wachzustand. So wurde er zum führer der gemeinde.
 Der profet sagte: Lass alle deine scheidhe und gib sie auf!
 Ich bin dein erzieher und dein bester scheid.
 Weiter sagte er: Du bist mein erbe und mein abkömmling,
 mein wahrer sohn ohne tadel.
 Die eröffnung unseres scheids, des religionsmannes
 im dorf der beglückung Abī Samġūn/Samġawn.

(175) Ša^crānī schreibt über den standplatz des sehens des profeten im wachzustand mit dem auge des kopfes und des empfangs von lehren aus seinem mund durch eröffnung folgendes: Das ist ein seltener standplatz, den nicht jeder erreicht. Unter ihm sind 200 000 schleier und 47 000 standplätze. Ihre hauptsächlichsten (*ummuhātuhā*) sind 100 000 ständplätze. Ihre besondersten (*ḥāṣ-ṣatuhā*) 1000 standplätze. Wer nicht alle diese standplätze zurücklegt, vermag nicht im wachzustand etwas vom profeten zu empfangen.

(175) Die verse besagen: In diesem jahr, da Aḥmad at-Tiġānī sich von Tilimsān fortbegab, eröffnete Gott ihm in seiner güte in mächtiger weise höheres. Er sah nämlich mit den augen des kopfes im wachzustand das antlitz des profeten und wurde beehrt mit der schau seines angesichts... Der profet erklärte ihm ausdrücklich, er sei sein scheid, erzieher und bürge und er habe keinem andern geschöpf etwas zu danken. Er befahl ihm, alles, was er von den ordensscheidhe gelernt hatte, zu lassen... Er pflanzte ihm eine *ṭarīqa* der *awrād* ein, die jeder absicht und jedem ziel gerecht wurde, und sprach zu ihm: Halte dich an diese *ṭarīqa*, ohne klausur und zurückziehung von den menschen, bis du deinen standplatz erreichst, der dir verheissen ist, wobei du in deinem zustand bleibst, ohne enge, ohne bedrängnis, ohne viel vita purgativa. Dann befahl er ihm, sich auf das zu beschränken, was er ihm schenkte, und den blick nur auf das bitten und hilfeholen bei ihm zu richten...

Im *Ġāmi*^c (des Ibn al-Mušrī/Mašrī) heisst es: Der profet erlegte Tiġānī litaneien (*awrād*) auf, die nur für ihn waren, und auch

litaneien, die er denen geben soll, die ihn darum bitten, ohne unterschied der person...

LXXIV

(Šarqī: *Buġya* 271-272; D 1.1.18, 143)

(271) Die verse im *Munyat al-murīd* des Šinqīṭī besagen: Aḥmad at-Tiġānī empfing diesen *wird muḥammadī asmā* im wachzustand mündlich vom profeten. Er hat dafür keinen *sanad* und kein vorbild ausser dem profeten. Alle vorzüge dieser litanei und derer, die sie sprechen, ist etwas, was Tiġānī von Mohammed gleichfalls im wachzustand, nicht im traum, empfangen hat... und zwar nachdem er von mehreren scheichen gelernt und in vielen ihrer *туруq* sich eingebunden hatte. Er war und blieb aber niemand verpflichtet als allein dem profeten. Unser herr und meister ist ganz allein der profet, sagte Tiġānī ausdrücklich. "Gott bestimmte unsere eröffnung und unser hingelangen nur durch ihn (den profeten). Kein scheich hat verfügung über uns", sagte er. Er gab aber in einem brief folgendes zu:

Die *al-musabba^cāt al-^cašr* haben wir mündlich von Maḥmūd al-Kurdī al-Miṣrī. (272) Dieser hat sie von Ḥaḍir.

Die *aḥzāb aš-Šādilī*, die *wazīfat Zarrūq*, die *Dalā³il al-ḥayrāt*, *aḍ-Ḍawr al-a^clā* haben wir durch *iġāza* des Muḥammad b. ^cAbdalkarīm as-Sammān in Medina.

(Entstehung einer neuen grossen tradition, innerhalb deren direkte belehrung durch den profeten nicht mehr anzustreben ist, sondern die auf die eröffnung des Tiġānī zurückgreift, an den anfangspunkt der linie, auf die gründung der "kirche". Man bemerkt die gefahr und die parallele zur ausgliederung des islams aus juden- und christentum!).

LXXV

(*Ġawāhir al-ma^cānī* 1, 133-134; D 1.1.15.4; 76)

(133) Aḥmad at-Tiġānī: Ich fragte den profeten: Hat diesen vorzug ausschliesslich einer, der meinen *dikr* von mir mündlich empfängt, oder jeder, der ihn empfängt, auch über einen mittelsmann? Der profet antwortete mir: Jeder, den du ermächtigt und der ihn einem andern weitergibt, hat ihn sozusagen von dir mündlich empfangen und ich bürge ihnen. Dieser vorzug wird jedem zuteil, der diesen *wird* liest (*talā*), gleichgültig ob er mich gesehen oder nicht gesehen hat.

Tiğānī sagte: Der profet sprach zu mir: Bei der gewaltigkeit meines herrn, am monat und am freitag verliess ich dich nicht²⁶ von der morgendämmerung bis zum sonnenuntergang. Sieben engel waren bei mir und schrieben den namen eines jeden, der dich an diesen beiden tagen sah auf ein schriftstück aus gold und schrieben sie zu den anwärtern des paradises. Ich bin zeuge dafür. Und sprich viel den segen auf mich an diesen beiden tagen. Jede segenssprechung, die du sprichst, höre ich und antworte dir. Und so werden mir auch alle deine werke vorgelegt.

Verfasser: Diese auszeichnung, dass jeder, der diesen *wird* gelernt hat samt seinen angehörigen und nachkommen ins paradies eingeht, ohne abrechnung, dies ist von niemand sonst überliefert, nicht von °Abdalqādir al-Ġīlānī, °Abdarrahmān at-Ta°ālibī, Tihāmī oder sonst, sondern ist ausschliesslich eigenheit (*ḥuṣū-siyya*) Tiğānīs.

Tiğānī sagte auch: Ich sage euch, der profet bürgte uns, dass wer uns (=Tiğānī) lästert (*sabba*) und dabei verharret und nicht busse tut, nur als ungläubiger stirbt. Ich sage den brüdern: Wer unsern *wird* empfängt und den eintritt ins paradies ohne abrechnung, der darin steht, hört, dem wird keine sünde schaden... wegen dessen, was er gehört hat, und weil er ihn (*wird*) zu einem netz gemacht hat (134) zur sicherheit vor Gottes strafe in seinen sünden.

LXXVI

(Ġawāhir al-ma°ānī 1, 135-36; D 1.1.15.4, 76)

(135) Zur *ṣalāt al-fātiḥ li-mā uḡliq* sagte Aḥmad at-Tiğānī: Ich war mit dem *dīkr ṣalāt al-fātiḥ* beschäftigt, als ich von der pilgerfahrt nach Tilimsān zurückkehrte (1191/1777, s. Ġawāhir al-ma°ānī 1, 50), als ich ihren vorzug sah. Ein mal diese *ṣalāt al-fātiḥ* ist gleichwertig mit 600 000 mal eine *ṣalāh*, wie sie im *wird al-ḡuyūb* vorliegt (?).²⁷ Der schöpfer dieses (?) *wird* sagte, der verfasser der *ṣalāt al-fātiḥ*, sayyidī Muḥammad al-Bakrī aṣ-Ṣiddīqī, wohnhaft in Kairo, *quṭb* gewesen, habe erklärt: Wenn einer sie ein einziges mal hersagt und nicht ins paradies eingeht, möge ihr verfasser bei Gott... (?) – Ich (Tiğānī) sagte sie jedenfalls her, bis ich von Tilimsān wieder aufbrach, um nach Abī Samḡūn zu gelangen (1196/1782, vgl. Ġawāhir al-ma°ānī 1, 50). Als ich dann diejenige *ṣalāh* sah, die einmal rezitiert 70 000

²⁶ Am rand: Vielleicht korr.: Verlasse ich dich nicht.

²⁷ Hrsq.: Im arab. text: *Wardat al-ḡuyūb*.

durchrezitationen der *Dalāʿil al-ḥayrāt* gleichkommt, liess ich die *Fātiḥ li-mā uḡliq* und beschäftigte mich mit dieser *ṣalāh*, die da lautet: O Gott, segne unsern herrn Mohammed und seine familie so, dass es sämtliche segenssprechungen derer, die dich lieben, aufwiegt, und spende heil unserm herrn Mohammed und seiner familie so, dass es ihren heilgruss aufwiegt (?); wegen der grossen vorzüglichkeit, die ich darin sah. Dann aber (136) befahl mir der profet, zu der *ṣalāt al-fātiḥ* zurückzukehren. Ich fragte den profeten nach deren vorzug. Er teilte mir mit: Erstens ist ihre einmalige rezitation gleichwertig der siebenmaligen durchlesung des korans. Zweitens ist die einmalige rezitation gleichwertig 6000 mal von jedem *tasbīḥ* in der welt überhaupt, jedem gottesgedenken und jedem grossen oder kleinen bittgebet und vom koran, weil sie von den *adkār* und den bittgebeten das *duʿāʿ sayfi* ist...

Aḥmad at-Tiḡānī teilte mir auch mit: Die *ṣalāt al-fātiḥ* ist gleichwertig 600 000 mal einer *ṣalāh*. Ich: Hat jede dieser *ṣalawāt* einen lohn für den, der sie einzeln spricht? Tiḡānī: Ja, jedesmal entsteht daraus der lohn für den, der sie spricht, im gegenwert von 600 000 andern einzelsegenssprechungen.

(LXXVII)

(Šarqī: *Buḡya* 369; D 1.1.18, 07)

(369) Vers des Šinqīṭī:

Es genügt dir für den vorzug (der *ḥadra* vom freitag) die
anwesenheit des erkorenen
– unser herr segne und ehre ihn!

Šarqī:... Diese veranstaltung findet am freitag vom nachmittagsgebet bis zum abendgebet statt. Versäumt man sie, so verliert man viel, und wenn es nur die bitte um hilfe und segen (*istimdād*) vom profeten ist, denn nach den worten Tiḡānīs ist einer der vorzüge dieser *ḥadra* die anwesenheit des profeten. Das steht nicht in den *Ĝawāhir al-maʿānī*, sondern im *Ĝāmiʿ* des Ibn al-Mušrī. Vielleicht hörte dieser es von Tiḡānī erst nach dem tod des (frühverstorbenen) verfassers der *Ĝawāhir*. Jedenfalls sagt das niemand aus sich selbst, schon gar nicht jemand wie der verfasser des *Ĝāmiʿ*.

LXXVIII

(Šarqī: *Buġya* 211; D 1.1.18, 02)

(211) Sāhīlī (gest. 754/1353; GAL II, 265)²⁸ in seinem buch *Buġyat as-sālik* schreibt nach erwähnung der verschiedenen *ṭabaqāt* der menschen in der einprägung (*inṭibāʿ*^c) der gestalt des profeten in den seelen der menschen: Und dahinter kommt die höchste stufe davon, d.h. dass man ihn mit dem auge des kopfes von angesicht in der welt der sinne sieht. Das kannst du nicht leugnen. Gott begnadet manchmal diejenigen seiner knechte, die er will, mit der aufstellung seiner gestalt (bild, *ṣūra*) vor ihn, so dass er sie schaut (*yušāhiduhā*). Dies ist ein mögliches (oder erlaubtes) heiligenwunder, mit dem er seine heiligen beschenkt. Dies aus *Al-ġayš al-kabīr* zitiert. Danach wird ein passus aus *Rawdat an-nisrīn* des Muḥammad b. Aḥmad al-Andalusī (gest. 901/1495; Ibn Sūda nr. 1064) zitiert über die *ṭabaqāt* derer, in deren seelen die gestalt des profeten sich einprägt. Die verse lauten:²⁹

Im herzen dessen, der viel den segen über ihn spricht,
leuchtet ein licht davon (dadurch?) auf, das wirklichkeit
ist.

Aber die menschen sind darin verschieden hoch,
je nach der art, die sie haben.

Die segenssprechung hat im geiste einiger eine verbildlichung
(*taṣawwur*)

nach vielmalem meditieren und denken.

Man sieht ihn im traum ohne vollkommenheit
und einer mit verbildlichung (*taṣawwur*) bei
zurückgezogenheit.

Er übertrifft in den zeiten seines gedenkens die altvordern,
und der mit dem vollkommenen traum ist damit
ausgezeichnet,

und wer, wenn er die augen schliesst, im traum hinsieht,
und sein gegenteil, wer staubbeschmutzt war, wird
hocherhoben.

Wer könnte mit den augen seines kopfes ihn sehen
in der welt der sinne wegen dessen, was ihn befallen hat?

²⁸ Hrsg.: Zu Sāhīlī vgl. auch Radtke, *Von Iran nach Westafrika* 43.

²⁹ Am rand: = Tišīfī: *Ġayš* 64. Der dichter heisst hier ʿAbdallāh b. Ibrāhīm al-ʿAlawī (gest. um 1230/1820) (*Wasīf* 38-41). Das ist wohl eine verwechslung! Richtig wohl Ibn Sūda nr. 1064.

Der Verfasser der *Rawḍat an-nisrīn* schreibt im Kommentar: Mir scheint, dass einige heilige im Wachzustand seinen Geist, der sich in seiner äusseren Gestalt Form gibt, sehen und die Leute des höchsten Standplatzes tatsächlich seinen Körper sehen, als wäre er bei Lebzeiten bei ihnen. So weit Sāḥilī (das ist *Buġyat al-mustafīd* 80 übernommen!).

An anderer Stelle schreibt der Verfasser der *Rawḍat an-nisrīn*: Ein Nutzen der Segensprechung über den Profeten ist, dass sie den Menschen ihm näherbringt, bis er ihm im Wachzustand begegnet und dadurch gegen Beraubung (verdrückt) sicher ist. Vor dem Zusammentreffen des Heiligen mit dem Profeten im Wachzustand ist er in Furcht vor Beraubung (*salb*=Entziehung des Profeten?). Soweit *Rawḍat an-nisrīn*.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass das Sehen des Profeten mit dem Auge des Kopfes in der Welt der Sinne und was dazu gehört, also Lernen von ihm und ihn Fragen nach Dingen, die auftreten, und seinen Rat einholen und dgl., dass all das verstandesmässig möglich ist und von der Überlieferung her sicher ist, ohne allen Widerspruch, für jemand, den Gott als Heiligen damit auszeichnet. Es ist eines der Heiligenwunder, wie sie für Sunnaleute denkbar sind, da feststeht, dass der Profet wie andere Profeten (nach seinem Tod) immer noch am Leben ist und die Erlaubnis, aus ihren Gräbern sich zu entfernen, für sie feststeht, und weil sie ausdrücklich oder unausgesprochen über translunare und sublunare Welten verfügen.

LXXIX

(*Naşr al-maṭānī* 44; D 1.1.18, 10)

(44) Al-Mahdī b. Aḥmad al-Fāsī schreibt in seinen *ʿAwārif al-minna fī manāqib sayyidī Muḥammad b. ʿAbdallāh muḥyī s-sunna*: Muḥammad b. ʿAbdallāh b. Maʿn al-Andalusī (978-1062/1570-1-1651) sagte einmal zu ʿAbdarraḥmān: Der Profet entfernt sich nirgendwo von mir. Er fragte: Siehst du seinen Geist oder seinen Leib? Maʿn erwiderte: Es ist natürlich sein Geist. Der andere schwieg. Einige Tage später fragte ihn ʿAbdarraḥmān: Ist es immer noch gleich? Maʿn antwortete: Ja. Die Attribute können sich nicht von der Substanz trennen, scheint mir. ʿAbdarraḥmān freute sich, und seine Freude wurde auf seinem Gesicht sichtbar.

LXXX

(Sanūsī: *Īqāz al-wasnān* 107-112; D 1.1.18, 122-124)

(107) Im *ḥadīṭ al-mi^crāğ* heisst es: Und ich habe zu deiner gemeinde gehörige leute gemacht, deren herzen ihre evangelien sind. Aber sie sind (dies wohl worte Sanūsīs) verschiedenartig beim empfang der (göttlichen) vorschrift, wenn diese herabgesandt wird. Da gibt es die *muḥaddaṭūn* (von oben angesprochenen) wie °Umar, wie es im *ḥadīṭ* heisst. Es gibt auch den, der sein eigenes herz um rat fragt. Weiter den, der mit dem engel unterstützt wird (*yumaddu?*) in seinem erleuchteten herzen, wie Abū Yazīd, Muḥammad b. Mūsā. Dann gibt es den, der den profeten schaut (*al-mušāhid ar-rasūl*) und von ihm alle wünsche erwartet, wie Šādīlī, Zawīlī (druck Zūlī), Abū Madyan, Abū s-Su^cūd, Matbūlī, Mursī, Suyūṭī, al-Qanāwun (?), Ša^crānī, Muḥyī d-dīn und andere. Wie viele zustände sind von ihnen überliefert und wie viele aussprüche sicher bezeugt! Einige wie Muḥyī d-dīn (subj.) halten sie für profetengenossen (*ṣaḥāba*).

(108) Ğunayd: Die wege sind alle gesperrt ausser für einen, der der spur des profeten folgt. Ğunayd: Unsere wissenschaft ist an koran und sunna gebunden. Wer nicht *ḥadīṭ* hört, die *fuqahā^o* besucht und seine (des profeten) höflichkeit von den geschulten annimmt, verdirbt die, die ihm folgen. Sahl Tustarī: Ich baute unsere grundlagen auf sechs dingen auf: Koran, sunna, erlaubtes essen, niemand verletzen, keine verbrechen begehen, die pflichten erfüllen. Abū °Uṭmān al-Ḥīrī: Wer sich die sunna auferlegt im reden und handeln, spricht weisheit. Wer die eigene lust (*hawā*) sich auferlegt, spricht ketzerei aus.... Ibn °Aṭā^o: Wer sich die regeln der sunna auferlegt, dem erleuchtet Gott das herz mit dem licht der erkenntnis. Es gibt keine höhere rangstufe als die nachfolge (*mutāba^ca*) des profeten im handeln, im befehlen, im reden und im sittlichen. Abū Ḥamza al-Bağdādī: Es gibt keinen führer auf dem pfad Gottes als die gefolgschaft (*ittibā^c*) des profeten im reden, im handeln und in den zuständen. Weitere dicta des gleichen inhalts von Dārānī und Šiblī.

Es ist klar, dass das nachdenken über die religion eine ihrer wurzeln ist und dass wer die dinge bloss aufs geratewohl nimmt, dem gesetzgeber nicht folgt. Aber die menschen sind von dreierlei art. Da gibt es den wissenden, der fest ist (*mutamakkin*) und über die vornahme der fragen nachdenkt. Ist er nicht *muğtahid* oder kein mittlerer (*mutawassīṭ*) zwischen laien und gelehrten, so darf ihm nur jemand nachfolgen, der über seine verfassung sich

gedanken macht. Pflicht ist einem solchen, was er von dem gesetz weiss... (109). Ša^crānī: Ganz frei sollte man am tag der auferstehung sein von jemand, der es der gemeinde schwer gemacht hat mit etwas, was das gesetz gar nicht sagte.... Jeder, der mit seinem verstand eine entscheidung schuf, möchte am tage der auferstehung sie nicht geschaffen haben, aus scham vor dem profeten. Wenn einer zugeben muss, dass er auf dem weg des weiterdenkens (*istinbāt*) etwas geschaffen hat, was die menschen belastet, und vorschützt, damit die nähe zu Gott im auge gehabt haben, wird ihm erwidert: Das geschieht durch nachfolge, nicht durch ketzerische erfindungen... (110) Profet: Gott erbarme sich eines mannes, der mein wort hört und behält und ausführt so, wie er es gehört hat, d.h. buchstäblich, ohne zufügung zu dem, was ich verordnet habe, und ohne abstrich. Der profet wollte damit sagen, dass die ketzerischen neuerungen zufügungen zum gesetz seien.

Diesen aufruf des profeten und dieses wissen haben in wirklichkeit nur die traditionarier aufgenommen, die die taten und worte des profeten genau aufgeschrieben haben und seine *ḥadīte* mit gewährsmännerkette (*sanad*) überliefern. Die andern haben keinen anteil an dem gebet des profeten um barmherzigkeit und haben von dem erbe des wissens des profeten nur so viel, wie sie von der deutlich ausgesprochenen sunna kennen, nicht von den weiterdenkenden erfindungen (*istinbāt*) oder dem freien denken (*ra²y*). Abū Dāwūd: Ich hörte, dass Aḥmad b. Ḥanbal sein ganzes leben nie eine melone ass, weil er nicht wusste, wie der profet sie ass. So weit... (?)

Muḥyī d-dīn b. al-^cArabī *aš-šayḥ al-akbar* schreibt im 313. kapitel seiner *Futūḥāt*: Die erben (*warāta*) haben anteil an der gottgesandtschaft (*risāla*). Darum hat man über Mu^cād und andere profetengenossen gesagt, diese stufe (*martaba*) hätten erreicht und es würden am tag der auferstehung zusammen mit dem profeten auferweckt nur die traditionarier, die die auf den profeten zurückgehenden *ḥadīte* überlieferten, in jeglicher gemeinde (also juden, christen usw.?). Sie haben anteil an der gottgesandtschaft und sind überträger (*naqala*) der offenbarung, erben der profeten im verbreiten der botschaft (*tablīġ*). Die *fuqahā²* haben, wenn sie keinen anteil an der *ḥadīte*-überlieferung haben, diesen rang nicht und werden nicht mit den gottgesandten auferweckt, sondern mit den gewöhnlichen leuten. Der name *‘ulamā²* kommt nur den traditionariern zu. Sie sind die imame in wirklichkeit. Ebenso die asketen, gottesanbeter, die nach dem jenseits streben-

den: sofern sie nicht *ḥadīṭ*-überlieferer sind, stehen sie so wie die *fuqahā*² da, zeichnen sich nicht unter den erben aus (?) und werden nicht mit den gottgesandten auferweckt, sondern mit den gewöhnlichen menschen und unterscheiden sich von ihnen nur durch ihre frommen werke, wie die *fuqahā*², die *iğtihād* treiben, sich von ihnen durch ihr wissen auszeichnen. Die frommen aber, die ein gespräch mit dem profeten in ihrer enthüllung (*kašf*) haben und von ihm in der welt der enthüllung und der schau (*šuhūd*) sich belehren lassen und von ihm etwas hören, die werden am tag der auferstehung mit ihm auferweckt und gehören zu den profetengenossen (*ṣaḥāba*), die als schüler mit ihm verkehrt haben am edelsten ort und im glänzendsten zustand. Wer diese enthüllung nicht hat, (111) gehört nicht zu ihnen. Diesen rang erreicht nicht der träumer. Ein solcher wird nicht profetengenosse (*ṣāhib*) genannt, auch wenn er den profeten in jedem traum gesehen hat, solange er ihn nicht im wachzustand sieht in einer enthüllung (*kašf*) und so von ihm hört und ihm nicht *ḥadīṭe* als richtig erwiesen werden, die in ihrem gewährsmännerweg angefochten sind.

Ibn al-^cArabī schreibt weiter: Sure 2,282: “Und fürchtet Gott. Gott lehrt euch”. Das ist der anteil am erbe von der profetenschaft, dass er die belehrung des gottesfürchtigen unter seinen knechten übernimmt und ihn seinem herrn näherbringt, ja sagen kann: Mir teilte mein herr das religionsgesetz seines profeten mit, mit dem du ihn anbeten sollst und das er (profet) empfangen hat von dem, der es ihm geoffenbart hat. Er ist hoch im wissen, nachfolgend in der entscheidung. Diese leute sind keine profeten, aber die profeten beneiden sie um diesen zustand, weil sie dies mit ihnen gemeinsam haben, dass sie von Gott belehrung empfangen. Diese leute hatten von Gott erst belehrung empfangen nach der gottesfurcht durch die betätigung dessen, was der profet ihnen (im überlieferten islam) gebracht hatte. Auch wenn sie auf dieser stufe stehen und ihnen ihre gottesfurcht zum empfangen der belehrung von Gott auf den waagen der gottgesandten und unter ihrer hut und in ihrem kreis verholffen hat und sie beneidet werden, weil sie eben nicht gottgesandte sind, bleiben sie bei (*ma^ca*) Gott ständig auf dem fundament der dienstbarkeit, ohne dass eine herrschaftlichkeit diese trübt. Darum die beneidung bei denen, die sie sehen (*rā³ihim*, druck *rāğ³ihim*), obwohl die gottgesandten einen höheren standplatz haben als sie. Am tag der auferstehung wird sie das grosse zagen nicht bekümmern und keine furcht sie erfassen, während die

gottgesandten in höchster furcht sein werden, allerdings nicht für sich, sondern für ihre gemeinden und die gemeinden selbst für sich fürchten. Die leute aber, die wir meinen, werden an dem tag kein zeichen von furcht haben, denn sie werden zu Gott auferweckt werden als eine besondere abordnung (*wafd*).

Hierauf schreibt Ibn al-^cArabī: So sind auch die, die von der profetie ein solches licht empfangen und zu Gott aufrufen mit einsicht in ihren weg. Dieses aufrufen und dieses licht, womit sie aufrufen, sind das licht der hilfe (*imdād*), nicht das licht, das sie von der lampe nehmen. Sie müssen sich denn hierin auch Gott zuschreiben, nicht dem gottgesandten, und heissen knecht Gottes. Ein solcher ist der aufrufer zu Gott auf befehl Gottes durch das mittel (*wāsīta*) des gesandten Gottes im ursprung, nicht in hinsicht auf die göttlichen wissenschaften, die ihm Gott im herzen eröffnet und die die öffnung des auges seines verständnisses (*fahm*) von koran und tradition sind, die der profet (der welt) überbracht hat. Dieser heilige (*walī*) überbringt seinerseits kein neues gesetz, sondern nur ein neues verständnis (*fahm ġadīd*) des heiligen buches, das vorher keiner in jenem wortlaut erkannt hatte. Der gottgesandte hat das wissen, und wir haben das verständnis, das allerdings selbst wieder ein wissen ist.

Ibn al-^cArabī: Wenn du, mein bruder, das erfasst, kennst du göttliche geheimnisse und (112) die stufe der knechte Gottes, die diesen rang einnehmen, nämlich wohin er sie gelangen lässt, bei wem sie sind, von wem sie belehrung empfangen, mit wem sie zwiesprache pflegen, auf wen sie sich stützen, wo ihre stufe im jenseits ist und ob sie im rang im jenseits einen anteil haben, wie sie hienieden anteil an der lichthaftigkeit und der göttlichen hilfe hatten, oder nicht. Aber im diesseits sind sie keine profeten, denn sie empfangen ja belehrung von den profeten und lernten deren weg.

Ibn al-^cArabī: *Futūḥāt*, kap. 318: Es gibt keinen gesetzgeber ausser Gott. Gott sagte zu seinem profeten sure 4,105: “Damit du zwischen den menschen entscheidest auf grund dessen, was Gott dich hat sehen lassen (*arāka*)”, nicht: auf grund dessen, was *du* für richtig ansiehst (*raʿayta*), ja er tadelte ihn für das, was er mit eid sich für verboten erklärt hatte in dem fall von ^cĀʿiṣa und Ḥafṣa. Sure 66,1: “Warum erklärst du für verboten, was Gott dir erlaubt, nur um deine gattinnen zufriedenzustellen?”. Das war also etwas, was ihn seine seele hatte sehen (für richtig ansehen) lassen. Dies zeigt dir, dass das, “was Gott dich hat sehen lassen”, das ist, was Gott offenbart, nicht das, was man mit seinem freien

denken für richtig ansieht. Stünde diese religion auf dem freien denken, so wäre das freie denken des profeten eher richtig als das freie denken anderer freier denker. Wenn aber dies schon für den profeten zutrifft bei dem, was seine seele ihn für richtig ansehen lässt, wie ist dann das freie denken bei einem, der nicht sündlos (unfehlbar, *ma^cṣūm*) ist und dem fehlbarkeit (*ḥaṭā^ʿ*) näher ist als richtiges urteil (*iṣāba*)? Das zeigt, dass der *iğtihād*, den der profet erwähnt, nur im suchen des beweises (*dalīl*) für die bestimmung der entscheidung im einzelnen fall liegt, nicht in einem gesetzgeberischen schaffen von vorschritten (*tašrī^c ḥukm*) für den einzelfall (*nāzila*), denn das wäre eine gesetzlichkeit (*ṣar^c*), die Gott nicht erlaubt hat. Mir teilte der kadi ^cAbdalwahhāb al-Azdī al-Iskandarānī in Mekka 599/1202-1203 folgendes mit: Ich sah einen frommen nach dem tod im traum und fragte ihn, was er gesehen habe. Er antwortete: Ich sah hochehobene (*marfū^ca*) und niedergelegte (*mawḍū^ca*) bücher. Die hochgehobenen bücher wurden mir als die *ḥadīṭ*bücher erklärt, die niedergelegten als die bücher des freien denkens (*kutub ar-ra^ʿy*), für die ihre verfasser zur verantwortung gezogen werden...

LXXXI

(Muḥammad al-Bāqir al-Kattānī: *Tarğamat Muḥammad al-Kattānī* 49-77; D 1.1.15.4, 18-20)

(49) Der kattānīnovize steht im letzten drittel der nacht auf, verrichtet die waschung, betet 11 gebetseinheiten, wendet sich dann Gott zu in demut und höflichkeit und spricht:

Es folgt die litanei der morgendämmerung (*wird as-saḥar*), in der sich mehrfach segenssprechungen auf den profeten finden.

(50) O Gott, segne unsern herrn und gebieter Aḥmad, das geheimnis des wissens, die tafel der gestaltwerdungen, und seine familie sowie seine genossen und spende heil. Weiter (50): O Gott, segne unsern herrn und gebieter Aḥmad, dessen namen du mit deinem namen und deinem qualifikativ vereinigt hast und dessen körperform du nach der form des vorbilds (*unmūdağ*) der wirklichkeit "Gott schuf unsern herrn Adam nach seinem bilde" gemacht hast und... und seine familie sowie seine genossen und spende heil. (54) O Gott, segne unsern herrn Mohammed, deinen knecht und deinen gesandten, den analfabetischen profeten und seine familie sowie seine genossen und spende heil.

Vorher (54) noch ein gedicht, an den profeten gerichtet, mit der bitte um rasche hilfe und schliessender *taṣliya*.

(55-57) Unmittelbar an die eigentliche morgendämmerungslitanei schliesst die mehrfach kommentierte *aş-şalāh al-unmūdağīyya* an, die beginnt mit:

O Gott, segne den, dessen geist die gebetsrichtung der geister, der engel und des daseins ist. O Gott, segne den, der der führer der profeten und gottgesandten ist. O Gott, segne den, der der führer der paradisesanwärter, der gläubigen knechte Gottes ist, und seine familie sowie seine genossen und spende heil. Später: (56) O Gott, segne unsern herrn Mohammed, den analfabetischen profeten, seine gattinnen und mütter der gläubigen, seine nachkommen und die leute seines hauses, wie du gesegnet hast unsern herrn Abraham und die familie unsers herrn Abraham unter allen menschen, du bist hochgelobt und preiswürdig.

(57) Dann folgt *al-ḥizb al-muṭalsim* (nicht mitgeteilt).

Dann die *şalāt al-Qāsim=wird al-luzūmī*, abgedruckt 60-66 (hiernach).

Dieses officium soll fertig sein mit dem ertönen des rufs zum morgengebet. Sie hören dem gebetsruf zu und sprechen dann die litanei des gebetsrufs, die wieder *taşliya*formeln enthält.

Nach dieser litanei lässt der gebetsrufer allein oder mit einigen (oder mit einem) der brüder in besonderer weise die *haylala* (es gibt keinen gott ausser Gott) ertönen, dreimal oder fünfmal. Hernach rezitieren die brüder die litanei der *haylalat al-adān*, die (58-59) abermals *taşliya*formeln enthält.

Danach spricht der gebetsrufer oder ein mann des *madīḥ nabawī* (also einer, der sonst loblieder auf den profeten vorzutragen imstande ist) die folgende segenssprechung auf den profeten:

Segen und heil sei dir, edelstes der geschöpfe vor Gott,
 segen und heil sei dir, o berg der *iḥsāniyya*-selbstenthüllungen,
 segen und heil sei dir, o braut des gottesreichs,
 segen und heil sei dir, o geist des leibs der beiden welten,
 segen und heil sei dir, o hilfe der *taqalān*,
 segen und heil sei dir, o führer des heeres der gottgesandten,
 segen und heil sei deiner gestalt unter den gestalten, deinem namen unter den namen, deinem geist unter den geistern, deinem leib unter den leibern, deinem herzen, dem herzen der herzen, deinem innersten unter allem innersten, deinem grab unter den gräbern, deiner familie, deinen genossen, sämtlichen profeten, engeln und gottgesandten, sämtlichen bewohnern der himmel, der erden, der ersten und der letzten, auch uns mit ihnen, soviel die waage hält, das wissen erreicht, dein wohlgefallen umfasst, der thron wiegt, in der zahl der vollkommenen worte unseres

herrn. Wir bitten dich um huld in allem, worüber die bestimmungen ergangen sind.

Hierauf erhebt man sich zum frühgebet (*fağr*).

Folgt litanei.

Dann morgengebet (*şubh*)

(hier also klar zwei gebete: *fağr* ist vor *şubh*! *Fağr* ist *sunna* (59); *şubh* ist pflicht, *farīda* (60).

Nach dem morgengebet folgt die litanei des morgengebets, auch diese enthält *taşliyās*, zuerst eine mit "o Gott, segne...", dann eine in form eines anrufs an den profeten selbst, wie das gedicht in der litanei der morgendämmerung (54), hier:

Segen und heil sei dir und deiner familie, mein herr, o gesandter Gottes,

segne und heil sei dir und deiner familie, o edelster der geschöpfe vor Gott,

segne und heil sei dir und deiner familie, mein herr, o geliebter Gottes.

Darauf folgt die litanei *al-wird al-luzūmī*, in der unter anderm steht: (61) Verlaub (*dustūr*), o gesandter Gottes! Verlaub, o ihr leute der wachablösung (*ahl an-nawba*), dann auch "o Gott, segne unsern herrn und gebieter Aḥmad, dessen namen du mit deinem namen und deinem qualifikativ vereint hast und dessen körperform du nach der form des musters der wirklichkeit des 'Gott schuf unsern herrn Adam nach seinem bild' gemacht hast. Du spaltetest das element des gesetzten des stoffes seines von der ichheit getragenen des 'ich bin Gott' ab³⁰. Doch nein, wenn er (=Gott) zu ihm kommt, findet er ihn (=Mohammed) als nichts, und nur Gott wird bei ihm gefunden. Und (segne) seine familie sowie seine genossen und spende heil. O einer (37 mal). Heil dir, o kern aller individuen! Heil dir, o geist aller geister! Heil dir mit der zunge 'die dir huldigen, huldigen Gott' (zehnmal). Es gibt keinen gott ausser Gott, Mohammed ist der gesandte Gottes (100 mal). Segne ihn und seine familie, seine genossen, die mütter der gläubigen (=seine gattinnen), sämtliche profeten, engel, gottgesandte und auch uns mit ihnen, o barmherzigster erbarmer... O Gott, segne unsern herrn und gebieter Aḥmad, dessen namen du mit deinem namen und deinem qualifikativ vereint hast usw.... (wie vorher). Preis sei deinem herrn, dem herrn der gewaltigkeit, hocherhaben über allem, was sie beschreiben, und heil den gottgesandten, und lob sei Gott, dem herrn der menschen. O Gott,

³⁰ Hrs.: Text mir nicht ganz verständlich.

segne unsern herrn und gebieter Aḥmad, dessen namen du mit deinem namen und deinem qualifikativ vereint hast usw. (dies 19 mal).

(Dann die folgende erweiterung dreimal): O Gott, segne unsern herrn und gebieter Aḥmad, den verteiler (*al-qāsim*) (darum heisst diese litanei auch *al-Qāsim*) der hilfen der göttlichen staatsschätze auf die soldaten der engelhaften (?) garden aus der ozeantiefe des riesenmeeres deiner grosszügigkeit, dessen ausströmungsgüsse die aufnehmenden kontingentien in der welt des innen und des aussen anzielen, dessen namen, der die traufen der erbarmungen der gaben umfasst und ausströmt, der mit der weidung Gottes hütet, mit dem schutz Gottes beschirmt und mit der hut Gottes bewacht, du mit deinem grössten namen vereint hast, durch den die sache der welt geordnet und die sache der himmel und der erden dank deiner huld und deinem wohlwollen (lies *ni^cmatika*) ausgerichtet ist, und dessen leibliche körpergestalt du in die welt der vermessung in erbarmerenthüllung gesetzt hast als ein urbild (*miṭāl*), dessen mohammedische form allen daseinsdingen eingepägt ist, als ein titel der ewigen, immerwährenden seligkeiten des meeres der wirklichkeit 'Gott schuf unsern herrn Adam nach seinem bild', und du spaltetest das element des gesetzten der materie seines getragenen, des geistes der welt, des Adams Adams, des punktes des *bā^o* der bücher der übersinnlichkeiten ab von der ichheit 'ich bin Gott', deine grosse pforte, deine allerheiligste, geradeste strasse, den schwimmer in den meeren der grösse des lichts deines antlitzes, der durch dich zu dir in sämtlichen gegenwarten und standpunkten hinleitet. Wirf mich ins land (oder auf den boden) der lichter, lad mich durch seine (?) fürsorge auf das reittier der geheimnisse, stelle mich zu ihm hin (*ašhidnīhi*), dass ich im erlebnis und von angesicht seine wirklichkeit erkenne, lass mich eintauchen in die lebensquelle des aszendenten des glücks seiner göttlichen wirklichkeit, dass ich durch ihn, von ihm und zu ihm bin, nein dass wenn er (Gott) zu ihm kommt, er ihn als nichts findet und nur Gott bei ihm gefunden wird – und (segne) seine familie sowie seine genossen und spende reichlich heil in der zahl deines wohlgefollens an ihm, o Gott, o Gott, o Gott!

Folgt dazugehörig preis Gottes und eine reihe von formeln mit weiteren kurzen bitten an Gott. Dann kurzes schweigen. Dann *fātiḥa* mit *basmala* und amen, möglichst in einem atemzug. Dann schenkt er sie dem geistwesen des profeten, bittet Gott um das wohlgefallen an seinem scheid, an seinen eltern, söhnen und

brüdern. Dann zufluchtnahme nach dem wortlaut eines profetenwortes. Wieder preis Gottes. Zum schluss:

Segen und heil dir und deiner familie, mein herr, o gesandter Gottes.

Segen und heil dir und deiner familie, o edelstes der geschöpfe vor Gott.

Segen und heil dir und deiner familie, mein herr, o geliebter Gottes.

(66, anm. 11) Dieser *wird kattānī* wurde mehrfach kommentiert. Die kommentare werden aufgezählt.

Hierauf folgt für den novizen oder bruder unterricht in koran-kommentar und *ḥadīṭ*, dann koranlitanei, bestehend aus zwei *ḥizbs* aus dem koran.

Dann findet das vormittagsgebet (*duḥā*) statt (60).

(67-77) Auch in dem langen *ḥizb sayfī* findet sich einmal eine *taṣliya* (76).

LXXXII

(*Ibrīz* 264-267; D 1.1.1, 13-14)

(264) Dabbāg zu (Ibn Mašīš') wort³¹: Und von ihm spalteten sich die lichter ab. Folgendes: Das erste, was Gott schuf, war das licht Mohammeds. Dann schuf er daraus das schreibrohr, die 70 schleier und deren engel, dann schuf er die (wohlverwahrte) tafel, dann vor deren vollkommenheit und fertigstellung schuf er den thron, die geister, das paradies, den *barzaḥ*. Den thron schuf Gott aus seinem licht und schuf dieses licht aus dem hochgeehrten licht (265) und dieses, d.h. das hochgeehrte licht, ist das licht Mohammeds... [³²weiteres zur schöpfung aus dem licht Mohammeds. Engel aus dem licht der profeten geschaffen, geister, paradies aus einem licht, das erst sekundär aus dem licht des profeten geschaffen ist. Die obere hälfte des *barzaḥ* aus dem licht des profeten. Schreibrohr, tafel, die hälfte des *barzaḥ*, die 70 schleier, alle engel sind unmittelbar aus dem licht Mohammeds, thron, wasser, paradies, geister sind aus einem licht geschaffen, das sekundär aus dem licht Mohammeds geschaffen worden war]. Sodann aber haben alle diese geschöpfe noch licht des profeten erhalten³³ (*saqy*). Das schreibrohr siebenmal sehr viel davon... Ebenso das wasser, siebenmal, aber weniger als das

³¹ Hrsg.: Original handschriftlich in grosschrift.

³² Hrsg.: Art der klammer von Meier übernommen.

³³ Am rand: vgl. Suhrawardī, *Iṣrāq!*

schreibrohr. Die 70 schleier erhalten dauernd (*fī saqy dā'im*). Thron zweimal, einmal zu beginn seiner schaffung, einmal am ende seiner schaffung, damit sich sein körper festige (*tastamsik?*). Ebenso das paradies, zu beginn und am ende, damit sein körper sich festige (?). Profeten, alle gläubigen der vergangenen religionsgemeinschaften und der islamischen haben achtmal erhalten (*suqū*): 1) in der welt der geister, als Gott das licht der geister global schuf, 2) als er daraus die geister formte; bei der formung jedes geistes gab er ihm das licht des profeten. 3) am tage 'Bin ich nicht euer herr?' Alle damals zusagenden geister der gläubigen erhielten Mohammedlicht, einige mehr, andere weniger. (266) Darum der unterschied zwischen den gläubigen. Die ungläubigen geister tranken jedoch damals nicht, bereuten dann, als sie das verpasste glück erkannten, baten um trunk und erhielten (statt licht) finsternis zu trinken. 4) bei der formung im mutterleib, der zusammensetzung ihrer gelenke und schlitzung der augen; der trunk des profetenlichtes bewirkt biegsamkeit der gelenke und offenheit der ohren. 5) beim austreten aus dem mutterleib; das profetenlicht gibt ihnen den instinkt (*ilhām*), mit dem mund zu essen. 6) beim saugen an der mutterbrust. 7) beim einhauchen des geistes, ohne erhalt des profetenlichts würde der geist nicht eintreten. Auch so noch haben die engel mühe, den geist einzusetzen. Gleichnis dafür. 8) bei der formung an der auferweckung, damit der körper sich festige (?). Diese acht tränkungen haben profeten und gläubige aller religionsgemeinschaften gemeinsam, aber in unterschiedlichem ausmass. Die islamische religionsgemeinschaft unterscheidet sich von allen andern dadurch, dass sie das profetenlicht zu trinken bekam, nachdem es in den körper des profeten Mohammed eingegangen war. Das licht nahm dort das "geheimnis" seines reinen geistes und seines reinen körpers auf. Bei den übrigen religionsgemeinden nahm es nur das "geheimnis" des geistes (des profeten) auf.

Dabbāg: Ohne das mohammedlicht würde niemand etwas von den geschöpfen profitieren. Als Adam auf die erde niederstieg, warfen die bäume ihre früchte schon beim ersten erscheinen ab. Gott tränkte sie mit dem Mohammedlicht, so dass sie von da an frucht trugen. Vorher waren sie alle... die sich aufbliesen, dann zusammenfielen. Die körper der ungläubigen werden bei ihrer formung im mutterleib, beim einhauchen des geistes, bei der geburt und beim säugen mit dem licht des profeten getränkt. Ohne dieses profetenlicht würde die hölle sofort gegen sie

ausziehen und sie verschlingen, nicht erst im jenseits, wo ihnen das licht entzogen wird.

Weiteres (267).

Dabbāg: Obwohl die profeten vom licht Mohammeds zu trinken bekamen, tranken sie doch nicht ganz, sondern jeder nur einen teil, soviel wie ihm zugeteilt war. Denn das profetenlicht ist vielfarbig und vielartig und vielteilig. Jeder trank eine besondere farbe und art. Auch Christus trank davon. Ihm wurde dadurch der standplatz der fremdlingschaft (*ġurba*) zuteil, d.h. er musste reisen und konnte nicht an einem ort bleiben. Abraham erhielt den standplatz der barmherzigkeit und demut zusammen mit der vollkommenen schau: er sprach freundlich und demütig mit jedermann, war damit aber nicht gegen diese, sondern gegen Gott demütig wegen der stärke seiner schau. Moses erhielt beim trinken den standplatz der schau Gottes in dessen glücksspenden, guttaten und gaben, die unermesslich sind. So jeder profet und jeder engel.

Das gute wurde dessen vertretern nur sichtbar durch den segnen des profeten Mohammed. Die vertreter des guten sind die engel, profeten, heiligen und die mehrzahl der gläubigen.

LXXXIII

(Ḥusayn Ḥūġa: *Dayl li-Bašāʿir ahl al-īmān* 35; D 1.1.19, 49)

(35) Scheich °Alī an-Nūrī (gest. 1118/1706), der in Sfax eine *zāwiya* mit flotte unterhielt, war schüler des Muḥammad b. Nāšir al-Maġribī in Ägypten. Dieser gab ihm die *iġāza* erst, nachdem °Alī den profeten im traum gesehen hatte (*ruʿya!*) und geträumt hatte, wie er hinter diesem herging, ohne ihn wahrzunehmen. Maġribī erklärte ihm den traum (*ruʿyā!*): Du wirst in seiner sunna wandeln, und dass du ihn nicht wahrgenommen hast (lies °*adam idrakika lahū*), ist annehmbar, da selbst die grössten vor dir ihm gegenüber ratlos waren.

LXXXIV

(°Abdalqādir al-Ġazāʾirī: *Mawāqif* 1, 373-374; D 1.1.18, 234)

(373) Das sehen mit dem auge im jenseits folgt dem wissen. Wessen wissen im diesselts grösser ist, dessen sehen im jenseits ist weiter. Der weiteste spiegel ist der spiegel des profeten Mohammed, wie anderseits die schau (*mušāhada*) im diesselts dem wissen folgt. Niemand schaut etwas anderes als das bild seines

wissens, erfolgt die schau nun im spiegel seiner eigenen oder in dem spiegel einer fremden seele. Das meiste darüber dürfte in einem buch beschrieben sein.

Die şūfiyya hatten nicht zwischen sehen (*ruʿya*) und schau (*mušāhada*) geschieden, wie es die sprache verlangte, bis Ibn al-ʿArabī kam und terminologisch genau unterschied. Ibn al-ʿArabī sagte: Schau (*mušāhada*) setzt vorausgegangenes wissen des geschauten voraus. Sehen (*ruʿya*) setzt kein wissen des Gesehenen voraus. Jede schau ist ein sehen, aber nicht jedes sehen ist schau.

Er meint: Wenn der betrachtende kein vorhergehendes wissen von dem betrachteten mitbringt, so wird das als sehen, nicht als schau bezeichnet, und damit ist auch kein sichbekennen oder leugnen verknüpft. Bringt der betrachtende aber ein vorausgegangenes wissen mit, so liegt schau und sehen vor, und damit ist sichbekennen und leugnen verknüpft. Darum kommt bei den am jüngsten tag versammelten leugnen vor, weil sie schon früher ein wissen von ihrem herrn hatten, die glaubenslehren, die sie im diesseits hatten. Hätten sie kein so vorausgegangenes wissen von Gott, würden sie ihn nicht leugnen. Sehen ist beispielsweise, wenn ein mensch vor dir steht, den du noch nie gekannt hast und von dessen eigenschaften und zuständen dir nichts gesagt worden ist, und wird dir gesagt: Das ist derundder, so fällt dir nicht ein, es zu leugnen oder sich dazu zu bekennen (*iqrār*). Das ist "sehen" (*ruʿya*), keine schau. Ist es aber ein anderer mensch, von dem du schon seinen namen gehört hast, dessen eigenschaften und zustände und umstände dir schon mitgeteilt worden sind und von dem du dir in der einbildung schon eine vorstellung gemacht hast beim hören, und erscheint er nun vor dir und wird dir als der betreffende vorgestellt, so bekennst du dich zu ihm, wenn er deiner vorstellung entspricht, und leugnest es, wenn er dir nicht entspricht. Das ist sehen *und* schau.

Der profet nannte die epifanie, die im jenseits stattfinden wird, "sehen" (*ruʿya*). Aber sie ist auch "schau" (*mušāhada*), wie aus dem gesagten klar sein dürfte.

Die unterscheidung gilt also nur im hinblick auf den, dem eine epifanie erscheint. Wer Gott in einem glaubensbekenntnis schon kennt und sich von ihm ein bild gemacht hat und glaubte, dass er sich ihm nur in (374) diesem bild enthüllt, an das er glaubt, wird, wenn Gott sich ihm anders zeigt, leugnen und im andern fall sich zu ihm bekennen. Dies heisst bei Ibn al-ʿArabī "schau" (*mušāhada*). Darin gibt es sichbekennen und leugnen, und vorausgesetzt ist ein früheres wissen vom geschauten. Wenn der,

dem die epifanie zuteil wird, aber zu denen gehört, die Gott frei (*bil-iṭlāq*) kennen und über ihn nicht mit einem speziellen bild urteilen, so leugnet er Gott nicht, in welchem bild (form) dieser ihm auch erscheint. Dieser zustand heisst "sehen" (*ru'ya*), und darin gibt es kein sichbekennen und kein leugnen und vorheriges wissen von dem sich enthüllenden ist nicht vorausgesetzt.

Jede schau also ist sehen, da der sich enthüllende nur Gott im zustand des sich zu ihm bekennens und des ihn leugnens ist. Aber nicht jedes sehen ist schau, da in der schau sichbekennen und leugnen liegt und vorausgegangenes wissen vom geschauten vorausgesetzt ist. Ein erkenner prägte den satz: Jeder "sieht" Gott, aber nur wenige "schauen" ihn.

LXXXV

(Ġazzālī: *Iḥyā'* 2, 290-291; D 1.1.18, 217)

(290) Bei lauterkeit des herzens kann auch die stimme des unbekanntens rufers vernommen und ebenso mit augen (*baṣar*) die gestalt (*sūra*) des Ḥaḍīr geschaut werden (*yuṣāḥad*). Denn dieser nimmt für die mit dem herzen wahrnehmenden (*arbāb al-qulūb*) die verschiedensten gestalten an. In diesem zustand nehmen aber auch die engel für das auge der profeten gestalt an, sei es ihre wirkliche gestalt, sei es (291) ein abbild (*miṭāl*), das bis zu einem gewissen grad ihrer gestalt nahe kommt. Der profet erblickte Gabriel zweimal in seiner wahren gestalt... In diesen zuständen der lauterkeit kommt auch die kenntnis des innern der andern zustände. Man nennt das manchmal die erkenntnis durch hellsicht...

LXXXVI

(Ġazzālī: *Fayṣal at-tafriqa* 176-177; D 1.1.18, 175)

(176) Das objektive sein (*wuḡūd dātī*) ist das wirkliche, feste sein ausserhalb der sinne (*ḥiss*) und der vernunft (*ʿaql*). Sinn und vernunft nehmen nur ein bild (*sūra*) davon, und diesen empfang nennt man wahrnehmung (*idrāk*). Beispiel sind etwa das sein der himmel und der erde, der tiere und der pflanzen. Es ist äusserlich (*zāhir*), aber das ist das bekannte, ausser dem die meisten kein anderes sein kennen.

Das sinnenhafte sein (*wuḡūd ḥissī*) ist das, was sich in der sehkraft des auges abzeichnet, was aber ausserhalb des auges kein sein hat. Es ist daseiend nur im sinn (*ḥiss*), nur der sinnlich

empfindende hat es, kein anderer. So etwa der träumende, oder der wache, aber kranke. Ihnen zeichnet sich ein bild (*şūra*) ab, das kein sein ausserhalb der sinnesempfindung hat, so dass sie es sehen, wie die andern daseinsdinge ausserhalb ihrer sinnesempfindung. Ja auch den profeten und heiligen kann sich sogar im wachen und bei gesundheit ein schönes bild abzeichnen, das den substanzen (*ğawāhir*) der engel gleicht und durch das die offenbarung und die eingebung zu ihnen gelangt. Sie empfangen vom übersinnlichen in der wachheit, was andere im traum empfangen, und zwar wegen der besonderen lauterkeit ihres inneren, sure 19,17: “Der stellte sich ihr dar als ein wohlgestalteter mensch” (nämlich der Maria). Und so sah Mohammed den engel Gabriel oft, doch in seiner eigentlichen gestalt nur zweimal. Er sah ihn sonst in verschiedenen gestalten sich ihm abzeichnen.

(177) Und so wird auch der profet im traum gesehen. Er sagte zwar: “Wer mich im traum sieht, sieht mich wirklich, denn der satan nimmt meine gestalt nicht an”. Aber ihn zu sehen (*ru^oyatuhū*) bedeutet nicht, dass sich seine person aus der *rawda* von Medina zum ort des träumers verpflanzt, sondern heisst nur, dass es auf dem weg geschieht, dass sich sein bild (*şūra*) in der sinnesempfindung des träumers befindet... Das vorstellungsmässige sein (*wuğūd ḥayālī*) ist das bild dieser sinnlich wahrgenommenen dinge dann, wenn sie sich von der sinnesempfindung wieder entfernt haben, denn du kannst in deiner vorstellung (*ḥayāl*) das bild eines elefanten oder pferdes erfinden (*iḥtara^ca*), auch wenn du die augen zumachst, und zwar so, als sähest du diese tiere vor dir. Das bild ist vollständig in deinem gehirn, nicht ausserhalb... (178, es folgen noch *wuğūd ^caqlī* und *wuğūd šibhī*).

LXXXVII

(*Ma^csūl* 1, 276-277; D 1.1.18, 181)

(276-277) ^cAlī ad-Darqāwī (gest. 1328/1911), der gründer der *zāwiya iligīyya*, schrieb einmal: Wir sehnen uns nach einem zusammentreffen stärker als die mutter nach ihrem kind. Aber gott lob und dank haben wir eine stufe erreicht im zusammentreffen der geister (*arwāḥ*), die uns des körperlichen (*ašbāḥ*) zusammentreffens enthebt. Darum geht die hilfe (*madad*) von den scheinlichen zu den novizen über. Ohne das könnte niemand einen andern erziehen. Das weiss nur jemand, der es gekostet hat. Wie sollte das (möglich) sein in den augen von jemand, der meint,

sein wesen gleiche sich dem wesen seiner novizen oder dem wesen seines scheidens an? Das rührt vielmehr von der übermacht (*galaba*) des geistes über den körper (*šabaḥ*) her, und dadurch kommt die profetenschau (*al-mušāhada an-nabawiyya*) zustande beim herumschweifen des denkens derer, die dieses standplatzes im wachen würdig sind. Das gedenken an etwas durch lassen von allem anderen ist es, was entwerden lässt (oder vernichtet).

LXXXVIII

(Sanūsī: *Buḡyat al-maqāšid* 132-133; D 1.1.18, 178-179)

(132) Scheich Qāsim (b. Šalāḥ ad-dīn al-Ḥānī al-Ḥalabī, bei Sanūsī 131: al-Ḥalwatī: bei GAL II, 344: al-Qādirī; gest. 1109/1697) in *As-sayr was-sulūk (ilā malik al-mulūk)* schreibt: ... Wenn sich der novize von den wahrnehmungsgegenständen der fünf sinne durch die klausur, die zurückgezogenheit von den menschen mittels exercitium und abschneiden sämtlicher triebseelenhafter lüste abgekehrt hat, sprudeln die quellen der weisheit aus seinem herzen über die zunge. Aber die geisthafte lust (*šahwa rūḥāniyya*) stört diesen standplatz nicht. Die grösste hinderung ist hinwendung zu den menschen, weil die absicht ja das ist, ihren verhaltensweisen entgegenzuwirken, und der verkehr mit ihnen solidarität mit ihnen bewirkt in allem, was sie tun: in lachen und spassen, im reden und dergleichen. Wer den menschen in ihren üblichen dingen widerspricht, von dem heisst es, er sei verrückt. So wolle denn nichts zu tun haben mit den menschen, bis sie sagen, du seist verrückt, und in dieser lage findest du dann vertraulichkeit mit Gott und siehst wunderbarkeiten, so Gott will. Du wirst eintreten in die welt der urbilder (*‘ālam al-miṭāl*), das ist die welt der vorstellungen (*ḥayāl*), und das ist ein mittelzustand zwischen schlafen und wachen, der sich dem mystiker darbietet, während er zumeist dasitzt. Man nennt diesen zustand “vision” (*wāqi‘a*). Er sieht dabei bestimmte dinge, unter der bedingung, dass er den ort, wo er ist, und auch die zeit, in der er ist, im bewusstsein hat und weiss, dass er sich zwischen schlafen und wachen befindet. Sonst wäre es traum (nicht vision). Der wachzustand kann allerdings auch überwiegen, dies nennt man “mündliche ansprache” (*mušāfaha*). Er sieht (dabei, in der *mušāfaha*?) ein geistwesen (*ba‘d ar-rūḥāniyyīn*) und das geistwesen (*rūḥāniyya*) des profeten und glaubt wach zu sein. So ist es aber nicht, denn der mystiker muss unbedingt einen wachheitsverlust (*duhūl*) erleiden, um dies enthüllt zu bekommen. Auch in

der reinen wachheit (*al-yaqaza aṣ-ṣirfa*) sieht man nur mit dem auge des inneren gesichts (*baṣīra*), auch wenn die augen geöffnet sind, denn ein anderer, der bei dem sehenden ist, sieht das nicht so. So Scheich Qāsim in dem buch *As-sayr was-sulūk ilā malik al-mulūk*; und diese ansicht vertraten auch einige (oder einer?) unserer scheiniche aus dem Mağrib.

Mein meister al-qutb aṣ-ṣayḥ (133) aṣ-Šams al-Ḥaḍrī (? sollte dieser der lehrer Sanūsīs sein: Aḥmad b. Idrīs al-Fāsī al-Ḥaḍirī, weil er die ḥaḍiriyya gegründet hatte??) sagte: Dies ist eine lehrmeinung, die dem entgegengesetzt ist, was die meisten wahrheitserforscher vertreten, nämlich dass den profeten zu sehen in die rubrik der huldwunder gehört, die die schöpfungsgewohnheit durchbrechen. Es gibt nichts, was das nichtdurchbrechen der schleier verhindert für jemand, der nicht dazu gehört, auch wenn dieser bei jemand ist, dem sie durchbrochen werden und der dazu gehört. Wahr ist die möglichkeit, den profeten mit dem äusseren auge zu sehen, weil der standplatz der standplatz eines wunders und einer durchbrechung der schöpfungsgewohnheit ist. Er (Ḥaḍrī) sagte aber auch: Der geist des profeten gestaltet sich in einer form (*ṣūra*), wenn er sich sehr stark mit dem geist eines menschen durch die häufigkeit der segenssprechung auf ihn vertraut gemacht hat (*i'talafa bi-*). Dann sieht er ihn (oder sie) bald mit dem äusseren auge, bald mit dem auge des inneren gesichts (*baṣīra*), aber dieses zweite ist stärker, da das sehen des äusseren gesichts manchmal von wahnungen (*ẓunūn*) und fantasien (*awhām*) beeinträchtigt wird und das sehen mit dem reinen inneren gesicht von keinerlei fantasie oder vorstellung gestört wird. Wenn gesagt wird, dass der heilige, wenn er von seinem sehen im wachzustand mitteilung macht, so aufgefasst werden müsse, dass er absent und versunken (*mustağriq*) war und mit dem auge des inneren gesichts sah und dann glaubte, er habe mit dem äusseren auge gesehen, so ist das zurückzuweisen wegen der verdächtigung, die darin liegt, dass ihnen unklar gewesen sei, ob es sich um ein sehen der absenz oder um ein sehen der wachheit handelte. Erst wenn er mitteilt, er habe den profeten im wachzustand gesehen und er habe ihm das befohlen oder verboten, was das gesetz gerade umgekehrt verbietet oder erlaubt, darf unterstellt werden, dass er "versunken" gewesen und nicht verantwortlich sei, wie er ja auch wenn er dies im traum sieht, nicht damit behaftet wird, weil der träumer nicht verantwortlich ist. So weit Ḥaḍrī.

Der schein unserer schein (Muḥammad b. °Abdalkarīm as-Sammānī al-Madanī (gest. 1776, Trimmingham: *Orders* 77)³⁴ sagt: Die wanderer zu Gott zerfallen in zwei arten. Die einen nehmen wahr, was Gott über sie im wachen ausgiesst, und geniessen es öffentlich (*ḡahratan*). Zu diesen ist die welt der vorstellung (*ḡayāl*) in die welt der sinne (*ḡiss*) übergeführt worden als zeichen der ehrerbietung für sie seitens Gottes (*ikrāman*) und im sinne der anteilnahme Gottes an ihnen. Die andern erreichen das nur im traum (schlaf). Wenn sie erleben, was Gott ihnen gnädig schenkt, vermehren sie ihr streben und weicht die finsternis von ihnen. So weit Sammānī.

Qāsim schreibt: In dieser welt, d.h. der welt der urbilder, gibt es auch die *fahwāniyya* (wb?). Das ist die ansprache des mystikers durch Gott auf dem weg des gegenübertretens (*mukāfaḡa*) in der welt der urbilder. Ihr kennzeichen ist, dass ihm wissenschaften, erkenntnisse und nachfolge des gesetzes sowie moralische angleichung an die *tarīqa* zuteil werden. Folgen aber ketzerei, teuflischkeit, nachfolge der lust, so war es ein satan, der gekommen war, um den mystiker vom pfad abzubringen, denn das kennzeichen der läuterung des herzens ist der erwerb der eingebungen und der göttlichen, mit koran und sunna übereinstimmenden wissenschaften... (folgt zitat aus Ibn al-°Arabīs *Tadbīrat ilāhiyya*).

Folgt eine aufforderung Qāsims.

LXXXIX

(Suyūṭī: *Tanwīr al-ḡalak*, hs. Ahlwardt 4276, 74b-83a; D 1.1.18, 77-86)

(74b) Die frage, ob es möglich ist, den profeten zu sehen, wenn man wach ist, wird teilweise verneint, teilweise bejaht. In dieser schrift soll die frage kurz behandelt werden. Ihr titel *Tanwīr al-ḡalak fī imkān ru'yat an-nabī wal-malak*.

Buḡārī, Muslim, Abū Dāwūd haben das profetenwort: "Wer mich im traum sieht, wird mich im wachen sehen. Der satan nimmt meine gestalt nie an" (Buḡārī, ta°bīr 10, Houdas 4, 454; *Concordance, manām*, 7, 53b).

Einige gelehrte haben dieses zweite sehen im wachen auf den tag der auferstehung gedeutet. Das kann nicht richtig sein, da am

³⁴ Hrsg.: Siehe hiervorn 462.

jüngsten tag alle den profeten sehen, ob sie ihn im traum gesehen haben oder nicht.

Man hat auch gesagt, das heisse: Wer an ihn glaubte, ihn aber nicht sah, weil er abwesend war, wird ihn später einmal, noch vor dem tod, sehen. Oder wenigstens mit dem auge des herzens. Beide deutungen berichtet Abū Bakr b. al-°Arabī.

Abū Muḥammad (°Abdallāh b. Sa°d) Ibn Abī Ğamra (gest. 699/1300 oder etwas früher) in seinen anmerkungen zu den von ihm ausgewählten *ḥadīten* Buḥārīs fragt: Gilt das allgemein für sein leben und für nach seinem tod oder nur für seine lebenszeit? Gilt es für jeden, der ihn sieht, oder speziell nur für die, die die würdigkeit haben und seiner sunna folgen? Dem wortlaut nach gilt es allgemein. Die einschränkung ist willkürlich. Einer fand die allgemeine gültigkeit für verstandeswidrig: Wie sollte ein toter von einem lebenden in der sinnenwelt gesehen werden können? Doch darin liegt erstens unglauabe an ein wort des profeten und zweitens unwissenheit über die allmacht Gottes mit ihren wunderbaren belebungskräften.

(75a) Ein profetengenosse, ich glaube Ibn °Abbās, sah den profeten im traum, erinnerte sich an dieses profetenwort und kam zu einer witwe des profeten, ich glaube Maymūna. Diese brachte ihm den spiegel des profeten. Er erblickte darin das bild des profeten, nicht sein eigenes bild.

Viele leute im laufe der zeit sahen den profeten zuerst im traum und dann im wachen. Sie fragten ihn dabei nach allerlei, und er gab ihnen antwort und weisung zur befreiung von ihren sorgen.

Leugnung der möglichkeit würde auch leugnung der heiligenwunder u.dgl. mit sich bringen.

So weit Ibn Abī Ğamra.

Die allgemeine gültigkeit ohne einschränkung auf die würdigen und frommen bedeutet: Das verheissene sehen des profeten im wachzustand nach dem traumbild kommt mindestens einmal vor zur erfüllung des versprechens. Die laien erfahren das meist kurz vor ihrem tod, in der zeit ihres sterbens. Der geist verlässt den leib erst, wenn er ihn gesehen hat. (Mit einschränkung:) Andere können ihn im leben sehen, entweder selten oder häufig, je nach ihrem religiösen bemühen (*iğtihād*) und ihrer treue zur sunna. Verstösse gegen die sunna sind ein grosses hindernis.

Geschichte von °Imrān b. Ḥuşayn, dem in seiner krankheit die engel nur erschienen, solange er sich nicht kauterisieren liess, weil das verboten ist. (75b)

Weiteres über engel und °Imrān.

(76a) Ġazzālī: *Munqid* (übers. Watt 61): Ich fand schliesslich, dass die šūfiyya den richtigen weg zu Gott beschreiten. Ihr bewegen und ruhen äusserlich und innerlich ist vom licht der nische der profetie bezogen und jenseits des lichtet der profetie gibt es kein licht auf erden, durch das etwas erleuchtet würde. Die šūfiyya gelangen auf eine stufe, auf der sie im wachen die engel und die geister (*arwāḥ*) der profeten schauen (*šāhada*) und von ihnen stimmen hören und lehren erfahren. Bei weiterem aufsteigen verlassen sie das schauen von formen und bildern zu noch höherem, unaussprechbarem.

Sein schüler Abū Bakr b. al-°Arabī (gest. 543/1148) schreibt in seinem *Qānūn at-ta'wīl*: Nach sufischer lehre kann der mensch die seele so reinigen und von den sinnlichen bindungen so frei werden, dass ihm die schleier gelüftet und die engel sichtbar und ihre reden hörbar werden und er die geister (*arwāḥ*) der profeten sieht und ihre worte hört. Das sehen der profeten und engel und das hören ihrer worte ist für den gläubigen eine gnade (*karāma*) und für den ungläubigen eine strafe.

°Izz ad-dīn b. °Abdassalām (gest. 660/1262, GAL S I, 767) *Al-qawā'id al-kubrā* schreibt: Ibn al-Ḥāḡḡ schreibt im *Mudḡal* (hier kann etwas nicht stimmen, vielleicht sind nach *Qawā'id kubrā* aussagen °Izz ad-dīns zur sache ausgefallen, denn Ibn al-Ḥāḡḡ ist erst 737/1336 gestorben. Die folgende stelle aus Ibn al-Ḥāḡḡ findet sich *Mudḡal* 3, 194 und ist von mir auf anderem blatt direkt daraus übersetzt, hier im wortlaut Suyūṭī):³⁵

Das sehen des profeten im wachen ist eine enge pforte. Selten geschieht das einem, man stehe denn auf besonders hohem rang der erkenntnis des profeten. Das ist aber eine heute nur selten vorkommende eigenschaft. Dabei wollen wir nicht leugnen, dass einige grosse, die Gott in ihren zuständen bewahrte, dies erfahren haben. Ein äusserlicher gelehrter stellte die möglichkeit, den profeten wachend zu sehen, in abrede und begründete es mit dem satz, dass das vergängliche auge das unvergängliche auge nicht sehen könne, der profet aber sei im hause der unvergänglichkeit und der sehende im haus der vergänglichkeit. Muḡammad (sic, statt Abū Muḡammad) b. Abī Ġamra löste diese schwierigkeit dadurch, dass er sagte: Wenn der gläubige gestorben ist, sieht er Gott, der nicht stirbt. Der einzelne gläubige jedoch kann jeden tag siebzimal sterben. (Man sieht Gott im jenseits nach dem tod,

35 Hrsg.: Vgl. Text XCVIII, 579 ff.

also ist es auch möglich, den profeten im jenseits zu sehen, aber nicht hier).

(76b) Kadi Šaraf ad-dīn Hibatallāh b. °Abdarrahmān al-Bārīzī (gest. 738/1337): *Tawṭīq ʿurā l-imān*, schreibt: Al-Bayhaqī in seinem *al-Iʿtiqād* schreibt: Nachdem die profeten gestorben waren, wurden ihre geister (*arwāḥ*) ihnen zurückgegeben. Sie sind lebendig bei ihrem herrn und erhalten lebensunterhalt wie die blutzeugen. Unser profet sah in der nacht der himmelsreise eine ganze anzahl von ihnen. Er teilte auch mit – seine mitteilung ist wahr – dass unsere segensprechung ihm zugetragen wird und ihn unser heilgruss erreicht und dass Gott der erde verboten hat, das fleisch der profeten zu essen.

Bārīzī schreibt: Von einer ganzen anzahl heiliger in unserer zeit und vorher hat man gehört, dass sie den profeten im wachen nach seinem tod lebend gesehen haben. Dies – so schreibt er weiter – erwähnt šayḥ al-islām Abū l-Bayān b. Muḥammad b. Maḥfūz ad-Dimašqī in seiner *Naẓīma*.

Akmal ad-dīn (Muḥammad b. Maḥmūd) al-Bābartī al-Ḥanafī (gest. 786/1384, GAL II, 80) im *šarḥ al-Mašāriq* zu dem *ḥadīṯ* “wer mich sieht” schreibt: Die vereinigung (*iğtimāʿ*) mit zwei personen im wachen und träumen geschieht durch entstehung dessen, wodurch die einswerdung (*ittihād?*) ist. Und das hat fünf universale wurzeln: Gemeinsamkeit im wesen (=in allem) oder in einer eigenschaft und mehreren oder in den taten oder in den rängen (*marātib*) (das sind nur vier!). Jede art beziehung, die zwischen zwei sachen oder mehreren sachen verstandesmässig einzusehen ist, geht nicht über diese fünf hinaus (=ist nicht ausserhalb ihrer). Entsprechend ihrer kraft je nach dem, wodurch die verschiedenheit (*iḥtilāf*) besteht, und ihrer schwäche nimmt die vereinigung zu oder ab. Sie kann auf grund (?) ihres gegenteils stark werden. Die liebe kann so stark werden, dass die beiden personen sich fast nicht mehr trennen können. Es kann aber auch das gegenteil eintreten. Der, bei dem die fünf wurzeln entstehen und bei dem die beziehung zu den geistern (*arwāḥ*) der vergangen vollkommenen andauert, vereinigt sich mit ihnen, wann immer er will (text unsinn unklar).

Šafī ad-dīn b. Abī l-Manšūr in seiner *risāla* und °Afif ad-dīn al-Yāfiʿī in *Rawḥ ar-rayāḥīn* schreiben: Abū °Abdallāh al-Qurašī schreibt: Als die grosse teuerung nach Ägypten kam, begann ich zu beten. Man sagte mir: Bete nicht, denn hierin wird auf keinen von euch gehört. Ich reiste nach Syrien. Als ich in die nähe von Hebron mit dem grab Abrahams kam, begenete mir Abraham.

Ich sagte zu ihm: Lass mich gast bei dir sein, indem du als bewirtung ein bittgebet für die ägypter sprichst! Er betete für sie und Gott befreite sie vom elend. (= *Rawḍ ar-rayāḥīn* 279, nr. 451). Yāfi[°]ī fährt fort (*Rawḍ* 279): "Begegnete mir Abraham" ist vollkommen richtig. Nur ein unverständiger, der nicht die zustände kennt, die sie anwandeln und in denen sie die himmelreiche und die erdenreiche schauen (*šāhada*) und die profeten als lebende, nicht als tote, sehen, kann das ablehnen. Mohammed sah Moses auf erden das ritualgebet verrichten und sah auch eine anzahl profeten in den himmeln und hörte ihre reden zu ihm. Es wurde hier schon erwähnt, dass die heiligen huldwunder der gleichen art wie die machtwunder der profeten verrichten können, sofern es keine herausforderung (*tahaddī*) ist. So weit Yāfi[°]ī. (77a)

Ein anšārī sah beim profeten Gabriel (zum thema des sehens von engeln).

Zweite geschichte desselben typs.

Dritte geschichte ebenso,

usw. (77b).

Sirāḡ ad-dīn b. al-Mulaqqin: *Ṭabaqāt al-awliyā[°]* (darin 246-247 ganz kurze biografie; Ibn al-Mulaqqin hat aber noch ein spezialwerk über ihn verfasst: *Durar al-ḡawāḥir fī dīkr šay[°] min manāqib sayyidī[°] Abdalqādir*; vielleicht steht das folgende dort): [°]Abdalqādir erzählte: Ich sah vor dem mittagsgebet den profeten, der mich fragte: Warum sprichst du nicht? Ich: Mein lieber vater, ich bin perser. Wie kann ich zu den beredten menschen Bagdads sprechen? Profet: Öffne den mund! Er spuckte siebenmal hinein und befahl mir, mit weisheiten und predigten zu den leuten zu sprechen. Nach dem mittagsgebet erschien mir [°]Alī in einer grossen menge volks. [°]Alī fragte mich: Warum sprichst du nicht? Ich: Mein lieber vater, ich stocke manchmal. [°]Alī: Öffne den mund! Er spuckte sechsmal hinein. Ich: Warum nicht siebenmal? [°]Alī: Aus höflichkeit vor dem profeten. Dann entschwand er.

Ich (wohl Suyūṭī) sag(t)e: Der taucher des denkens taucht ins meer des herzens zu den perlen der erkenntnisse und holt sie herauf ans ufer der brust. Dann ruft er aus: Du makler, dolmetscherzunge, kaufst du die kostbaren preise des gehorsams in häusern, die aufzurichten Gott erlaubt hat? (??)

Er schreibt auch im artikel über scheich Ḥalīfa b. Mūsā an-Nahramalkī (Tādifi 122-123): Dieser sah oft den profeten im wachen und im traum. Er soll das meiste seiner taten auf seinen befehl ausgeführt haben, ob diese befehle ihm im traum oder im wachen erteilt worden waren. Er erblickte ihn in einer einzigen

nacht 17 mal. In einer dieser 17 erscheinungen sagte ihm der profet: Ḥalīfa! Ärgere dich nicht über mich! Viele heilige sind aus verlangen nach meinem sehen gestorben. (Ḥalīfa b. Mūsā ist jünger des °Abdalqādir al-Ġilānī).

Al-Kamāl al-Udfuwī: *Aṭ-ṭāli° as-sa°īd* (Kairo 1966, 640): Aṣ-Ṣafī Abū °Abdallāh Muḥammad b. Yaḥyā al-Uswānī (gest. 660/1262), der in Iḥmīm ansässig war und zu den schülern des Yaḥyā b. Šāfi° gehörte und berühmt für seine frömmigkeit war, der enthüllungen und wunder aufzuweisen hatte, erzählte, er sehe den profeten und vereinige sich (*yağtami°*) mit ihm.

Scheich °Abdalğaffār b. Nūḥ al-Qūṣī (gest. 708/1307), ein schüler des Abū Yaḥyā Abū (sic) °Abdallāh al-Uswānī, in Iḥmīm, schreibt in seinem buch *At-tawḥīd* (gemeint ist *Al-waḥīd fī sulūk ahl at-tawḥīd, Ṭāli°* 324, anm. 2) teilt mit, dass er (wohl Abū °Abdallāh Muḥammad b. Yaḥyā al-Uswānī, sein lehrer) den profeten zu jeder stunde gesehen habe, so dass kaum je eine stunde verging, ohne dass er uns davon meldete.

Im selben *Tawḥīd* (= *al-Waḥīd*) steht: Scheich Abū l-°Abbās al-Mursī habe ein festes band (*kāna dā wuṣla*) mit dem profeten gehabt. Wenn er den heilgruss auf den profeten sprach,³⁶ und er habe ihm geantwortet, wenn er mit ihm sprach.

Ṭağ ad-dīn b. °Aṭā°allāh: *Laṭā°if al-minan* (mein druck 55-56): Ein mann sagte zu Abū l-°Abbās Aḥmad al-Mursī: Mein herr, drück mir die hand, denn du hast gar viele leute (78a) angetroffen. Mursī erwiderte: Mit dieser hand habe ich (nicht vielen menschen in aller herren ländern, sondern) allein dem profeten die hand gedrückt.

Mursī sagte auch (ib. 55): Wäre der profet vor mir einen einzigen augenblick verdeckt, so würde ich mich nicht mehr zu den muslimen zählen.

Ṣafī ad-dīn b. Abī l-Manṣūr in seiner *risāla* und °Abdalğaffār in *Tawḥīd* (= *Waḥīd*) von Abū l-Ḥasan al-Wanānī (?), dieser sagte: Mir berichtete Abū l-°Abbās aṭ-Ṭanğī: Ich kam zu Aḥmad b. ar-Rifā°ī. Er sagte: Ich bin nicht dein scheich. Dein scheich ist °Abdarraḥīm in Qinā. Geh hin zu ihm! Ich reiste zu °Abdarraḥīm in Qinā. Er fragte mich: Hast du den profeten erkannt? Ich verneinte. Er: Geh nach Jerusalem! Als ich meinen fuss hinsetzte, sah ich himmel, thron und schemel erfüllt vom profeten. Ich kehrte zurück. Er: Hast du den profeten erkannt? Ich bejahte. Er: Damit ist dein mystischer weg vervollständigt. Die *aqtāb* waren

³⁶ Hrsq.: Etwas scheint zu fehlen.

nicht *aqtāb* und die *awtād* nicht *awtād*, die *awliyā*³ nicht *awliyā*³ ausser durch erkenntnis des profeten.

Ebenfalls im *Tawhīd* (= *Waḥīd*): Einer, den ich in Mekka sah, ist °Abdallāh ad-Dalāṣī. Er sagte zu mir: Nur ein einziges ritualgebet im ganzen leben habe ich richtig verrichtet. Ich war in der sakrosankten moschee beim morgengebet. Als der imam das *tak-bīrat al-iḥrām* sprach und ich auch (?), packte mich ein raptus, und ich erblickte den profeten, der als vorbeter betete, hinter ihm die zehn (denen das paradies verheissen war). Ich betete mit ihnen zusammen. Das war 673/1274-75. Der profet rezitierte in der ersten *rakʿa* die sure 74 und in der zweiten die sure 78. Als er die *taslīma* gesprochen hatte, betete er folgendes bittgebet: O Gott, mache uns zu leitern, die rechtgeleitet sind, nicht zu irrenden und zu irreführenden, nicht begierig nach deinem geheimnis, nicht verlangend nach dem, was du hast, denn du hast das grosse verdienst vor uns, uns hervorgebracht zu haben, bevor das firmament war. Lob sei dir dafür! Es gibt keinen gott ausser Dir! Als er mit diesem bittgebet fertig war, sprach auch der vorbeter die *taslīma*. Ich verstand seine *taslīma* und grüsste auch.

Şafī ad-dīn in seiner *risāla*: Abū l-°Abbās al-Ḥarrār: Einmal trat ich zum profeten und fand ihn urkunden für die heiligen schreiben, nämlich für deren heiligkeit. Dabei schrieb er auch eine urkunde für meinen bruder Muḥammad. Der bruder des scheichs war gross in der heiligkeit. Auf seinem gesicht war ein licht, so dass niemand verborgen blieb, dass er ein heiliger war. Wir fragten den scheich (Ḥarrār) danach. Er erwiderte: Der profet blies ihm ins gesicht, und seine puste ergoss dieses licht.

Şafī ad-dīn: Ich sah scheich Abū °Abdallāh al-Qurṭubī, den vornehmsten schüler des Quraṣī. Er hielt sich zumeist in Medina auf. Er hatte zum profeten eine besondere beziehung (*wuṣla*), fragen und grussantworten (des profeten an ihn?). Der profet gab ihm einen brief (*risāla*) mit an al-Malik al-Kāmil (615-635/1218-1238). Diesen brachte er nach Ägypten, übergab ihn und kehrte wieder nach Medina zurück.

Er sagte auch: Ich sah in Ägypten den scheich Abū l-°Abbās al-°Asqalānī (78b), den engsten schüler des Quraṣī, den asketen Ägyptens in seiner zeit. Er war die meiste zeit am ende seines lebens in Mekka. Einmal soll er zum profeten getreten seien. Der profet sagte zu ihm: Gott hat deine hand ergriffen, o Aḥmad.

Yāfiʿī: *Rawḥ ar-rayāḥīn* (wo?): Einer berichtete mir, er (wer) sehe um die kaʿba herum die engel, profeten und heiligen, vor allem in der nacht auf den freitag, auf den montag und auf den

donnerstag. Er zählte mir eine grosse zahl der profeten auf und sagte, er sehe jeden einzelnen von ihnen an einem bestimmten platz um die ka^cba sitzen. Mit ihm sässen von seinen angehörigen und verwandten und schülern 12 personen. Er erwähnte, der profet Mohammed werde von einer grossen zahl von heiligen, unzähligen, umringt. So viel versammelten sich um keinen profeten. Er sagte: Ibrāhīm und seine kinder (*awlād*) sässen in der nähe der tür der ka^cba, gegenüber seinem bekannten *maqām*, nieder. Moses und eine anzahl profeten sässen zwischen den beiden jemenischen ecken (=jemenische und ägyptische ecke?). Jesus sitze mit einer anzahl auf der seite des *hiğr*. Mohammed an der jemenischen ecke mit den leuten seines hauses und seinen genossen und freunden. So weit Yāfi^ci (?).

Er berichtete (oder es wurde berichtet): Ein heiliger besuchte die sitzung eines *faqīh*. Dieser *faqīh* überlieferte einen *hadīṭ*. Der heilige fuhr dazwischen: Dieser *hadīṭ* ist unecht. *Faqīh*: Woher weisst du das? Heiliger: Der profet stand mir zu häupten und sagte: Das habe ich nie gesagt. Dem *faqīh* wurde enthüllung zuteil und er sah ihn.³⁷

In *al-Minaḥ al-ilāhiyya fī manāqib as-sāda al-wafā³iyya* des Ibn Fāris (um 830/1427, GAL S II, 149) heisst es: Ich hörte sayyidī ^cAlī sagen: Ich las als fünfjähriger knabe koran bei einem mann namens scheich Ya^cqūb. Eines tages, als ich zu ihm kam, erblickte ich einen mann, der vor ihm sure 93 las, bei ihm war ein freund von ihm, der lachte, wenn sein kamerad die mundwinkel zur *imāla* verdrehte.³⁸ Da sah ich den profeten im wachzustand, nicht im traum, mit weissem hemd. Dann sah ich das hemd an mir selbst. Er sagte: Lies du! Ich las vor ihm sure 93 und sure 94. Dann verschwand er vor mir. Als ich 21 jahre alt war, sprach ich die *takbīrat al-ihrām* für das morgengebet in der Qarāfa. Ich erblickte den profeten vor mir. Er umarmte mich und sagte (sure 93,11): "Aber erzähle von der gnade deines herrn!" Von diesem tag an erhielt ich seine zunge.

In einer *mağmū^ca*: Aḥmad ar-Rifā^ci machte die pilgerfahrt. Als er vor der *ḥuğra šarīfa* stand, rezitierte er:

Im zustand der entfernung sandte ich meinen geist,
er sollte an meiner stelle den boden küssen, als mein
vertreter.

Dieses mal aber sind es die truggestalten (der leiber), die

³⁷ Hier Text CIX, 612.

³⁸ Fehlt im druck und in der hs. Ahlwardt 68a.

anwesend sind.

Streck deine rechte aus, damit sie meiner lippe teilhaftig werde!

Da erschien die heilige hand aus dem grab, und er küsste sie.

Im *Mu[°]ğam* des al-Burhān al-Biqā[°]ī (gest. 885/1480, GAL II, 142-43, aber kein werk *Mu[°]ğam*): Mir teilte Abū l-Faḍl an-Nuwayrī mit: Als Nūr ad-dīn al-Īğī, der vater des [°]Afif ad-dīn, zur *rawḍa šarīfa* (79a) kam und "Heil dir, profet, und Gottes barmherzigkeit und segenserweise" sagte, hörten die anwesenden jemand aus dem grab sagen: "Auch auf dir sei das heil, mein sohn!"

Al-ḥāfiẓ Muḥibb ad-dīn b. an-Nağğār (gest. 643/1245) in seinem *Tārīḥ* (GAL I, 360): Mir berichtete Abū Aḥmad Dāwūd b. [°]Alī b. Muḥammad b. [°]Abdallāh Abū l-Farağ al-Mubārak b. [°]Abdallāh b. Muḥammad b. an-Nuqūr: Unser scheid Abū Naṣr [°]Abdalwāhid b. [°]Abdalmalik b. Muḥammad b. Abī Sa[°]īd aš-Šufī al-Karḥī erzählte mir: Ich machte die pilgerfahrt und besuchte das grab des profeten. Während ich bei der *ḥuğra nabawiyya* sass, trat plötzlich scheid Abū Bakr ad-Diyārbakrī ein, blieb vor dem gesicht des profeten stehen und sagte: Das heil sei dir, gesandter Gottes. Da hörte ich eine stimme aus dem inneren der *ḥuğra*, die sagte: "Auch dir sei das heil, Abū Bakr!" Die anwesenden hörten es.

Aš-Šams b. Mūsā b. an-Nu[°]mān (7./13. jahrhundert; GAL I, 384-85): *Miṣbāḥ az-ẓalām fī l-mustağīṭīn bi-ḥayr al-anām*: Ich hörte Yūsuf b. [°]Alī az-Zayyānī von einer haschimitin erzählen, die in Medina frommen aufenthalt genommen hatte, dass einige diener (*ḥuddām*, des grabes des profeten) sie belästigten. Sie rief den profeten um hilfe und hörte jemand aus der *rawḍa šarīfa* sagen: Hast du in mir nicht ein vorbild? Sei standhaft, wie ich standhaft war! (anlehnung an *ḥadīṭ: amā lakum fiyya uswa*, Muslim, *Ṣaḥīḥ* 1, 473). Oder ähnlich. Sie erzählte: Da wick ich das, worunter ich litt, von mir. Die drei diener starben, die mich belästigt hatten.

Ibn as-Sam[°]ānī, im *Dayl* (wohl *Dayl Tārīḥ Bağdād*, GAL I, 330) von [°]Alī (b. Abī Ṭālib): Drei tage nachdem wir den profeten begraben hatten, kam ein beduine zu uns, warf sich auf das grab des profeten, streute sich erde des grabes auf den kopf und sagte: O gesandter Gottes, du sprachst und wir hörten deine rede. Du behieltest von Gott, und wir durften behalten von dir. Und in dem, was Gott dir offenbarte, stand sure 4,64: "Wenn sie, wo sie gegen sich selbst gefrevelt haben, zu dir kämen" usw. Ich habe

gegen mich gefrevelt und komme nun zu dir. So bitte für mich um vergebung! Da wurde aus dem grab gerufen: Es ist dir vergeben!

Dann sah ich in *Muzil aš-šubahāt fī iṭbāt al-karāmāt* des Ibn Bāṭiṣ (Ismāʿil b. Hibatallāh, gest. 655/1257, Ziriklī 1, 327a, nicht in GAL, aber Subkī, *Ṭabaqāt* 8, 131-132, ohne dieses buch) folgenden passus: Einer der beweise für die heiligenwunder sind nachrichten von den profetengenossen, nachfolgern und späteren, darunter Abū Bakr aš-Şiddīq. Er sagte vor dem tod zu °Ā°iša: Es sind deine beiden brüder und schwestern. Sie: Diese beiden sind meine brüder, Muḥammad und °Abdarraḥmān. Aber wer sind meine beiden schwestern? Ich habe doch nur Asmā°. Abū Bakr: Der im leib der tochter der Ḥārīḡa (hs.: der im leib der Ḥārīḡa, doch war die frau Abū Bakrs eine ibnat Ḥārīḡa, Ibn Sa°d, *Ṭabaqāt* II, 2,17,19). Ich hatte die eingebung, dass es eine tochter sein wird. Tatsächlich wurde Umm Kulṭūm (als schwester der °Ā°iša) geboren. Weiter °Umar mit seiner geschichte von Sāriya und seinem brief an den Nil. Weiter °Uṭmān. °Abdallāh b. Salām berichtet: Ich kam zu °Uṭmān, um ihn zu begrüßen, als er eingeschlossen war. Er sagte zu mir: Willkommen, bruder, ich sah den profeten durch dieses fenster. Er sagte: °Uṭmān, hat man dich eingeschlossen? °Uṭmān: Ja. Der profet liess einen eimer (79b) mit wasser herunter, so dass ich mich satt trinken konnte. Ich empfand seine (=des profeten?) kühle zwischen meiner brust und meinen schultern. Der profet sagte: Wenn du willst, wird dir gegen sie geholfen. Wenn du willst, frühstückst du bei uns. Ich wählte, mit ihm zu frühstücken. Er wurde an jenem tag getötet. So weit Ibn Bāṭiṣ.

Diese geschichte ist bekannt und in den *ḥadīṭ*büchern niedergelegt. Al-Ḥārīṭ b. Abī Usāma hat sie in seinem *Musnad* und andere haben sie ebenfalls gebracht. Der verfasser (*muṣannif*, wer?) verstand daraus, dass es eine sicht des wachseins (*ru°yat yaqāza*) sei, denn sonst hätte er sie nicht unter den huldwundern aufgeführt, da das traumgesicht (*ru°yat al-manām*) etwas jedem geläufiges ist und nicht zu den unter den huldwundern figurierenden gewohnheitsdurchbrüchen zählt, so wenig es von den leugnern der wunder der heiligen abgelehnt wird.

Ibn Bāṭiṣ erwähnt auch Abū l-Ḥasan Muḥammad b. Şam°ün al-Baḡdādī aš-Şūfī. Ein Abū Ṭāhir Muḥammad b. °Alī al-°Allāf berichtet: Ich besuchte eines tages Abū l-Ḥasan b. Şam°ün in der sitzung der ermahnungspredigt. Er sass auf seinem stuhl (*kursī*) und sprach. Neben dem stuhl sass Abū l-Faṭḥ al-Qawwās. Er

nickte ein. Abū l-Ḥasan hielt eine weile im sprechen ein, bis Abū l-Faṭḥ aufwachte und seinen kopf hob. Abū l-Ḥasan fragte ihn: Hast du im schlaf den profeten gesehen? Er bejahte. Abū l-Ḥasan: Darum habe ich eingehalten im sprechen, aus furcht, du könntest aufgeschreckt werden und der zustand, in dem du warst, könnte dir zu ende gehen. So weit Ibn Bāṭiṣ.

Das zeigt, dass Ibn Šam^cūn den profeten im wachen sah, als er erschien und Abū l-Faṭḥ ihn im traum erblickte.

Abū Bakr b. an-Naṣr³⁹ in seinem *ğuz*⁷ schreibt: Ich hörte Abū l-Ḥasan Bunān al-Ḥammāl sagen: Mir teilte einer unserer genossen mit: In Mekka war ein mann namens Ibn Ṭābit. Er zog aus Mekka nach Medina 60 jahre, nur zur begrüssung des profeten, und kehrte wieder zurück. In einem jahr hielt ihn eine arbeit oder etwas zurück. Als ich nun – so erzählte er – im *hiğr* (der ka^cba) im zustand zwischen schlafen und wachen sass, erblickte ich den profeten, der zu mir sagte: Ibn Ṭābit, du hast uns nicht besucht, also besuchen wir dich.

Anmerkungen (*tanbīhāt*):

1) Am meisten spielt sich das sehen des profeten im wachzustand im herzen ab, dann steigt es auf, bis man ihn mit dem äusseren auge sieht. Das wurde schon vorgeführt in den worten des kadi Abū Bakr b. al-^cArabī. Aber das sehen mit den äusseren auge (*ar-ru²ya al-bašariyya*) ist nicht wie das unter den menschen übliche sehen, wenn sie einander sehen, sondern es ist eine ausnahmezuständige gesammeltheit (*ğam^ciyya ḥāliyya*), ein nachtodlicher zustand (*ḥāla barzaḥiyya*), eine geisthafte sache (*amr rūḥānī⁴⁰*), deren wirklichkeit nur jemand erfasst, der sie hat (*bāšarahū*). Es wurde schon Dalāšīs aussage erwähnt: Als der vorbeter die *takbīrat al-ihrām* sprach und ich auch, da nahm mich ein raptus in diesen zustand.

2) Geht das sehen auf den profeten selbst, körper und geist, oder nur in einem (seinem) abbild (*miṭāluḥū*)? Die leute mit ausnahmezuständen, die ich gesehen habe, behaupten das zweite. So auch Gazzālī, der sagt: Gemeint ist nicht, dass man seinen körper und seinen leib sieht, sondern man sieht nur ein abbild (*miṭāl*) von ihm. Dieses abbild ist ein werkzeug (*āla*), durch das sich der geistinhalt, der in seiner (des sehenden) seele ist, zur erscheinung bringt. Er sagt: Das werkzeug ist bald wirklich, bald vorstellungsmässig (*ḥayāliyya*) (80a), und die seele ist nicht das vorstellungsmässige abbild. Was man an form sieht, ist nicht der

39 Am rand: Druck: Abyaḍ.

40 Am rand: Druck: *wiğḍānī*.

geist des profeten und auch nicht seine person (äusserlich, *şahş*) in wirklichkeit, sondern sein abbild (*miṭāluhū °alā t-tahqīq*). Er sagt: Gleich ist es, wenn jemand Gott im traum sieht, denn Gottes wesen (oder Gott selbst) ist jeglicher form und jeglichem bild (*şūra*) entzogen, aber die bekanntmachungen Gottes (*ta°rīfāt*) an den menschen erfolgen mittels eines sinnlichen abbildes wie licht o.ä. Dieses abbild ist dann wirklich (wahr), indem es ein vermittelndes ist in der bekanntmachung (*ta°rīf*). Der sehende sagt: Ich sah Gott im traum. Damit meint er nicht: Ich sah Gott selbst, wie man das über anderes sagt. So weit Ğazzālī.

Ibn al-°Arabī (Abū Bakr) schreibt: Das sehen des profeten in seinem bekannten aussehen ist wahrnehmung in wirklichkeit. Sehen des profeten nicht in seinem aussehen ist wahrnehmung des abbildes.

Das ist sehr schön. Das sehen des profeten selbst in geist und körper kann nicht unmöglich sein, da Mohammed und die andern profeten lebendig sind, indem ihnen der geist, nachdem sie gestorben waren, zurückgegeben worden ist und ihnen erlaubt ist, aus dem grab herauszusteigen und über translunares und sublunares reich (*malakūt*, masc.) zu verfügen (=darin zu handeln).

Bayhaqī hat einen *ğuz°* über das (weiter)leben der profeten verfasst und schreibt in den *Dalā°il an-nubuwwa*: Die profeten sind lebendig bei ihrem herrn wie die blutzeugen.

Abū Mañşūr (°Abdalqāhir) b. Ṭāhir al-Bağdādī (gest. 429/1037) schreibt: Die *mutakallimūn* und wahrheitserforscher unter unsern genossen (sagen, fehlt): Unser profet Mohammed ist lebend nach seinem tod. Er freut sich über die gehorsamstaten seiner gemeinde und ist traurig über die sünden der ungehorsamen von ihnen. Die segenssprechung derer, die den segnen auf ihn sprechen, erreicht ihn. Er schreibt: Die profeten verwesen nicht, und die erde isst nichts von ihnen. Moses starb zu seiner zeit. Aber unser profet berichtete, dass er ihn in seinem grab gesehen, und im *ḥadīṭ al-mi°rāğ*, dass er ihn im sechsten himmel gesehen habe, jenseits von Adam und Abraham. Ist uns diese wurzel richtig, so müssen wir sagen: Unser profet Mohammed ist nach dem tod wieder lebendig geworden und befindet sich (abermals) in seinem profetentum. So weit Abū Mañşūr.

(Abū °Abdallāh Muḥammad b. Aḥmad) al-Qurtubī (gest. 671/1272) (EI Kurtubī, GAL I, 415) schreibt in der *Taḍkira (bi-ahwāl al-mawtā)* über den *ḥadīṭ aṣ-ṣa°qa* übernehmend von sei-

nem scheid: Der tod ist nicht reines nichtsein, sondern ein übergang von einem zustand in einen andern. Das zeigt die tatsache, dass die blutzeugen nach ihrer tötung und ihrem tod lebendig bei ihrem herrn sind, wo sie lebensunterhalt bekommen. Dies ist die eigenschaft der im diesseits lebenden. Wenn das für die blutzeugen gilt, so sind die profeten dessen noch würdiger und dazu noch berechtigter. Es steht fest, dass die erde die leiber der profeten nicht isst und dass Mohammed mit den andern profeten in der nacht der himmelsreise in Jerusalem und im himmel zusammengekommen ist und Moses in seinem grab hat betend dastehen sehen. Mohammed hat mitgeteilt, dass er den gruss jedem, der ihn grüsst, zurückgibt, und andere dinge, aus denen entscheidend hervorgeht, dass der tod der profeten nur darauf hinausläuft, dass sie unsern augen entzogen sind, so dass wir sie nicht wahrnehmen, obgleich sie lebend da sind. Es ist also gleich wie bei den engeln, auch sie sind lebend da, aber keiner von uns sieht sie, es sei denn einer, den Gott mit seiner gnade auszeichnet. So weit Qurtubī.

Abū Ya°lā in seinem *Musnad* und Bayhaqī im *Ḥayāt al-anbiyā°* berichten von Anas, dass der profet gesagt habe: Die profeten sind lebendig in ihrem grab und verrichten das ritualgebet. Bayhaqī weiter von Anas, dass der profet gesagt habe: (80b) Die profeten werden nicht in ihrem grab gelassen länger als 40 tage, sondern sie verrichten (dann) das ritualgebet vor Gott, bis dereinst in die posaune geblasen wird. Sufyān at-Ṭawrī im *Ĝāmi°* überliefert: Der scheid sagte uns auf autorität von Sa°id b. al-Musayyib: Kein profet ist länger als 40 tage im grab geblieben, sondern wurde erhöht. Bayhaqī: Dementsprechend werden (oder sind) sie wie die übrigen lebenden, sie werden (oder sind), wo Gott sie absteigen lässt.

°Abdarrazzāq in seinem *Muṣannaf* von at-Ṭawrī von Abū l-Miqdām von Sa°id b. al-Musayyib: Kein profet blieb in der erde länger als 40 tage. Abū l-Miqdām ist Ṭābit b. Hurmuz al-Kūfī, ein frommer scheid.

Ibn Ḥayyān in seinem *Tārīḥ* und Ṭabarānī im *Kabīr* und Abū Nu°aym in der *Hilya* berichten von Anas: Der profet sagte: Kein profet stirbt und bleibt im grab länger als 40 tage.

Imām al-ḥaramayn in der *Nihāya*, dann Rāfi°i im *Šarḥ* sagen: Der profet sagte: Ich bin meinem herrn lieber, als dass er mich im grab liesse drei tage lang. Imām al-ḥaramayn fügt bei: Es ist auch überliefert: Länger als zwei tage. Abū l-Ḥasan (°Alī) b. az-Zāgūnī

(gest. 527/1133) al-Ḥanbalī in einem seiner bücher: Profet: Gott lässt keinen profeten länger in seinem grab als einen halben tag.

Badr ad-dīn b. aṣ-Şāhib (GAL S I, 779; GAL II, 17, nr. 23: vor 837/1434) in seiner *Taḍkira* schreibt: Abschnitt, über das leben des profeten nach dem tod im zwischenzustand (*barzaḥ*). Darauf weist klare aussage und andeutung des gesetzgebers. Aus dem koran sure 3,169: “Und du darfst ja nicht meinen, dass diejenigen, die um Gottes willen getötet worden sind, tot sind. Nein, lebendig, und ihnen wird bei ihrem herrn speise beschert”. Dieses leben, das leben des zwischenzustandes (*barzaḥ*) nach dem tod, wird einzelnen der gemeinde unter den blutzeugen zuteil. Ihr zustand ist höher und besser als bei leuten, die diesen rang nicht einnahmen, zumal nicht im zwischenzustand (*barzaḥ*), und die rangstufe keines aus der gemeinde wird höher sein als die des profeten. Ihnen wird dieser rang zuteil sogar nur durch den segen (*baraka*) und die nachfolge (*taba^ʿiyya*) des profeten. Und ebenso verdienen sie diesen rang durch die blutzeugenschaft. Die blutzeugenschaft aber wird dem profeten ganz besonders zuteil. Profet: Ich kam in der nacht, da ich entrückt wurde, an der roten düne an Moses vorbei. Er stand da und betete in (*fī*) seinem grab. Das ist ausdrückliche angabe über die bejahung des lebens für Moses, denn er beschrieb ihn als das ritualgebet verrichtend und dass er da stand. Letzteres kann nicht vom geist, sondern nur vom körper gesagt sein. Und in der präzisierung “im grab” liegt der beweis dafür, denn wenn es so wäre, wie man einen geist beschreibt, wäre es nicht nötig gewesen, ihn in engere verbindung mit dem grab zu bringen, denn niemand behauptet, die geister der profeten seien mit den körpern ins grab gebannt (*masḡūn*), während der geist der blutzeugen und gläubigen im paradiese weile. – Im *ḥadīṯ* des Ibn ʿAbbās heisst es: Wir reisten mit dem profeten zwischen Mekka und Medina und kamen durch ein tal. Er fragte: Was ist das für ein tal? Man sagte: Wādī al-azraq. Profet: Es ist, als ob ich Moses ansähe, wie er sich die finger in die ohren steckt, mit unmittelbarer nähe zu Gott, mit *tal-biya*, dahingehend durch dieses tal. Dann reisten wir weiter, bis wir zu einem pass kamen. Der profet sagte: Es ist, als sähe ich Jonas auf einer roten kamelin mit einer wollenen kutte angetan, (81a) wie er durch das tal geht. – Es wurde gefragt: Warum erwähnte er ihren *ḥaḡḡ* und ihre *talbiya*, wo sie doch tot sind und im jenseits weilen, nicht im haus der werke. Es ist geantwortet worden: Die blutzeugen sind lebend bei ihrem herrn, wo sie lebend unterhalt beziehen. Also ist naheliegend, dass sie auch die pilgerfahrt

machen, das ritualgebet verrichten und handeln, wie sie können, und dass sie, obwohl sie im jenseits sind, doch im diesseits weilen, das die stätte des werkes ist, bis ihre zeitspanne dahin ist und ihr das jenseits folgt, das die stätte der vergeltung ist, und sie die gräber verlassen. Wie kann man missbilligen, dass der profet sein grab verlässt, denn wenn er die pilgerfahrt macht und das ritualgebet verrichtet, so ist sein körper im himmel und nicht begraben. – So weit Badr ad-dīn.

Es ergibt sich aus allen diesen überlieferungen und *ḥadīṭen*, dass der profet lebendig ist in seinem körper und in seinem geist, dass er handelt (*yataṣarraḥ*) und reist, wohin er will, auf erden wie im himmel, wobei er sein aussehen behält, das er schon vorher hatte, bevor er starb, ohne dass sich an ihm etwas geändert hätte, dass er sich den äusseren augen entzieht wie die engel, obwohl sie lebendig in ihren körpern sind. Wenn Gott den schleier lüften will vor leuten, die er beehren möchte, ihn zu sehen, so sehen sie ihn in seiner wirklichkeit, in der er sich befindet, ohne hinderung und ohne notwendigkeit einer einschränkung auf das sehen eines abbildes.

3) Einer wurde gefragt: Wieso können die zahlreichen sehenden ihn an weit auseinander liegenden orten sehen? Er rezitierte:

Wie die sonne in der mitte des himmels, und ihre helligkeit
die länder bestrahlt, im osten und im westen.

In den *Manāqib* des scheichs Tāğ ad-dīn b. °Aṭā°allāh wird von einem seiner schüler erzählt: Ich machte die pilgerfahrt. In der circumambulatio sah ich scheich Tāğ ad-dīn mit dabei. Ich wollte ihn begrüssen nach der circumambulatio. Aber als diese beendet war, sah ich ihn nicht mehr. Dann aber sah ich ihn wieder in °Arafa und überall an den heiligen stätten des ritus (*mašāhid*). Als ich nach Kairo zurückgekehrt war, fragte ich nach dem scheich. Es hiess, es gehe ihm gut. Ich fragte: Ist er fortgereist? Es hiess: Nein (fehlt in der hs). Ich ging zum scheich und begrüsste ihn. Er fragte mich: Wen hast du angetroffen? Ich antwortete: Ich sah dich. Er (hs. ich) sagte: Der grosse mann füllt das dasein. Sollte der *quṭb* vom Ḥiğr rufen, so würde er gehorchen.

Wenn also der *quṭb* das dasein ausfüllt (sic), so wird es der herr der gottesandten noch eher. Der ausspruch des scheichs Abū l-°Abbās aṭ-Tanğī ist schon erwähnt worden: Himmel und erde, thron und schemel sind erfüllt vom licht des profeten.

4) Einer sagte: Daraus ergibt sich, dass einem, der den profeten gesehen hat, der stand der "profetengenossenschaft" (*ṣuḥba*) zukommt. Die antwort darauf ist: Das folgt *nicht*. Wenn wir

sagen, das Gesehene sei das Abbild, so ist klar, dass Profetengenossenschaft nur durch Sehen des Profeten selbst (*dātuhū aš-šarīfa*) in Körper und Geist zustande kommt. Wenn wir sagen, das Gesehene sei er selbst (*ad-dāt*), so ist die Bedingung für die Profetengenossenschaft, dass man ihn sieht, solange er in der sinnlichen Welt (*mulk*) ist. Dieses zweite Sehen aber erfolgt, während er in der Welt des Unsinnlichen Reichs (*malakūt*) ist. Dieses Sehen bringt also nicht seine Profetengenossenschaft mit sich. Das wird unterstützt durch die *ḥadīṭe*, die besagen, dass (dereinst) die Mitglieder seiner Gemeinde alle ihm vorgeführt werden und er sie und sie ihn sehen, und doch kommt die Profetengenossenschaft (80b) nicht allen zu, da es ein Sehen in der Welt der Übersinnlichkeit (*malakūt*) sein wird (Text hat "zukam" und "vorgeführt wurden" in der Vergangenheit, profetisches Perfekt?).

Abū Bakr b. Abī Dāwūd im *Kitāb al-maṣāḥif* auf Autorität von Abū Ğaʿfar: Abū Bakr hört die Zwiesprache Gabriels mit dem Profeten. Muḥammad b. Naṣr al-Marwazī im *Kitāb aṣ-ṣalāh*, auf Autorität des Ḥuḍayfa b. al-Yamān: Dieser kam zum Profeten. Er erzählt: Als ich das Ritualgebet verrichtete, hörte ich jemand sprechen: O Gott, dir gehört alles Lob, in deiner Hand ist alles Gute, zu dir kehrt alles zurück, das öffentliche und das geheime. (Du bist) würdig, dass du gelobt wirst. Du bist aller Dinge mächtig. O Gott, vergib mir alle meine Sünden, die vergangen sind, und beschütze mich in dem, was mir vom Leben übriggeblieben ist, und beschere mir frommes Werk, wie du an mir gefallen findest. Der Profet sagte: Das ist ein Engel, der zu dir kam, um dich das Lob deines Herrn zu lehren. – Muḥammad b. Naṣr von Abū Barza: Während ich im Ritualgebet war, hörte ich jemand sprechen: O Gott, dir gehört alles Lob usw. – Ibn Abī d-Dunyā im *Kitāb ad-dīkr* von Anas b. Mālik: Ubayy b. Kaʿb sagte mir: Ich will die Moschee betreten, beten und Gott in Lobsgungen loben, mit denen ihn noch keiner gelobt hat. Als er das Ritualgebet verrichtet und sich gesetzt hatte, um Gott zu loben und zu preisen, siehe da ertönte eine laute Stimme von hinten, die sagte: O Gott, dir gehört alles Lob usw. Dann kam der Profet. Er erzählte ihm das. Der Profet sagte: Das ist Gabriel. – Ṭabarānī und Bayhaqī von Muḥammad b. Salama: Ich ging am Profeten vorüber, der seine Wange an die Wange eines Mannes gelegt hatte. Ich grüßte nicht. Dann kehrte ich zurück. Er sagte: Was hat dich gehindert zu grüßen? Ich sagte: Ich sah das und das. Da mochte ich dein Gespräch nicht stören. Wer war es? Er sagte: Gabriel.

– Ḥākīm von °Ā°iša: Ich sah Gabriel in diesem meinem zimmer stehen und der profet sprach mit ihm insgeheim. Ich fragte: Wer ist das? Profet: Mit wem würdest du ihn vergleichen? °Ā°iša: Mit Diḥya. Profet: Du hast Gabriel gesehen. – Bayhaqī von Ḥuḍayfa: Der profet ging hinaus. Ich folgte ihm. Jemand querte ihm den weg. Profet: Ḥuḍayfa, hast du den gesehen? Es war ein engel, der noch nie auf die erde herniedergestiegen ist. Er grüsste mich und gab mir frohe botschaft von Ḥasan und Ḥusayn, dass sie die herren der jüngleinge der paradiesbewohner sein werden und Fāṭima die herrin der paradiesbewohner. – Variante. – (82a) Aḥmad, Buḥārī, Muslim, Nasā°ī, Abū Nu°aym, Bayhaqī von Usayd b. Ḥuḍayr: Als dieser koran las in der nacht, wurde sein pferd unruhig. Er hielt inne. Das pferd wurde still. Er las weiter, das pferd wurde unruhig. Er hielt inne, das pferd wurde still. Er hob den kopf und sah etwas wie ein dach mit einer art lampen, die zum himmel aufstiegen, bis er sie nicht mehr sah. Am morgen erzählte er es dem profeten. Dieser erklärte: Das waren die engel, die hernieder kamen um deiner stimme willen. Hättest du weitergelesen, so hätten die menschen sie betrachten können am morgen, und sie hätten sich nicht vor ihnen versteckt (vgl. Buḥārī Houdas 3, 531-532, und andere berichte, *Concordance*, *zulla*)... (weitere engelperscheinungen!)

(82b) Abū Dāwūd: °Abdallāh b. Zayd zum profeten: Ich war zwischen schlafen und wachen, als jemand zu mir kam und mir den gebetsruf zeigte... Abū Nu°aym b. al-Faḍl: °Abdallāh b. Zayd (dieser wohl ist der sprecher): Wenn ich mich nicht selbst beschuldigte, würde ich sagen: Ich schlief nicht. – Abū Dāwūd von Ibn Abī Laylā (bd 1, p. 275-276): Einer der anṣār kam und sagte: Profet, ich sah einen mann mit zwei grünen gewändern, der rief zum gebet und setzte sich dann kurz hin, dann stand er wieder auf und sagte das gleiche noch einmal, aber mit dem zusatz “das gebet ist angebrochen”. Wären es nicht die leute, die sprechen, würde ich sagen: Ich war wach, nicht schlafend. Der profet sagte: Gott hat dir etwas gutes gezeigt.

Scheich Walī ad-dīn al-°Irāqī⁴¹ in den *Sunan* des Abū Dāwūd schreibt: “Zwischen schlafen und wachen” ist schwierig, da der zustand entweder schlaf oder wachen sein muss. Gemeint ist, dass sein schlaf leicht und nahe dem wachen war. Dadurch schien es wie eine mittelstufe zwischen schlafen und wachen.

⁴¹ Hrsg.: So mein druck des textes (Beirut 1421/2000). Bei Meier *al-Waḥf* mit fragezeichen.

Ich sage: Klarer ist, dass es auf den zustand zu beziehen ist, der die besitzer von ausnahmezuständen etwa ankommt, (83a) in dem sie bestimmte dinge schauen (*šāhada*) und hören. Die profetengenossen sind die haupter der besitzer von ausnahmezuständen. In mehreren *ḥadīṭen* steht, dass Abū Bakr, °Umar, Bilāl ähnliche dinge sahen wie °Abdallāh b. Zayd. Imām al-ḥaramayn in der *Nihāya* und Ğazzālī im *Basīṭ* schreiben, dass mehr als zehn profetengenossen solches gesehen haben. Im *ḥadīṭ* heisst es auch, dass der, der den gebetsruf erschallen liess und den °Umar und Bilāl hörten, Gabriel gewesen sei... (weiteres dazu).

XC

(Yāfi°i: *Rawḍ ar-rayāḥīn* 134-136; D 1.1.18, 169)

(134) Das sehen der toten in schlechtem oder gutem ist eine art enthüllung (*kaşf*), in der Gott den lebenden den zustand der toten zeigt zur frohen vorverkündigung oder zur mahnung oder zu einem zweck zu gunsten des toten, wie einer besorgung für ihn oder einer schuldentilgung für ihn u.dgl. Dieses sehen kann im traum und im wachen erfolgen. Das zweite ist seltener und gehört zu den huldwundern der heiligen, die ausnahmezustände und hohe standplätze haben, so dass sie die toten im wachzustand sehen, wann immer Gott will, gemäss einer weisheit, die nur er kennt. Hierüber gibt es zahlreiche geschichten...

(135) Scheich Ismā°il b. Muḥammad al-Yamanī al-Ḥaḍramī (gest. 696/1297, Šarġī, *Ṭabaqāt* 34-37) weinte oder lachte, wenn er über einen friedhof kam, je nach den toten, die er in freude oder in leid im jenseits sah.

Ein *faqīr* kam zum grab des scheichs Muḥammad b. Abī Bakr al-Ḥakamī (gest. 617/1220). Ḥakamī stieg aus dem grab und nahm ihm die verpflichtung ab (Ḥakamī bei Šarġī, *Ṭabaqāt* 114-116).

Ein anderer kam zum grab des Abū l-Ġayṭ b. Ğamīl (gest. 651/1253, Šarġī, *Ṭabaqāt* 187-189) mit gleicher absicht. Da streckte Abū l-Ġayṭ seine hand zum grab heraus und machte den ankömmling zu seinem schüler. ...

(136) Die lehre der sunniten ist folgende: Die geister der toten kehren zu gewissen zeiten vom höchsten paradies und aus der tiefsten hölle in ihre leiber zurück in ihren gräbern, dann wenn Gott will, vor allem in der nacht auf den freitag. Sie setzten sich hin und unterhalten sich. Die geister, ohne die leiber, haben paradiseswonne und höllenqual, solange sie entweder im

paradies oder in der hölle sind. Im grab reden der geist und der körper über das paradies und die hölle, wenn der geist in den körper zurückkehrt, ausser in der nacht auf den freitag und am freitag, wo, wie wir erfahren haben, sie nicht gequält werden aus barmherzigkeit seitens Gottes und zur ehre der zeit. Ich meine: Möglicherweise wird die strafe zu dieser zeit aufgehoben nur für die sündler der muslimen, nicht für die ungläubigen, aus zweierlei gründen: Der ungläubige ist ewig in der hölle, nicht aber der muslim. Und der muslim glaubt an den vorzug und den segnen des freitags im gegensatz zum ungläubigen.

Unumstössliche traditionen lehren, dass paradieseswonne und höllenqual schon im grab stattfinden. Es sind die paradieseswonne der geister, die im obersten paradies sind, und die höllenqual der geister, die in der tiefsten hölle sind, entsprechend der seligkeit und der unseligkeit. All das kann der verstand nicht für unmöglich erklären...

Diese paradieseswonne und diese höllenqual der geister und der körper oder der geister allein findet noch im *barzah* statt. Nach der auferweckung werden geist und körper zusammen entweder in der höllenqual oder in der paradieseswonne sein, nach übereinstimmender meinung der muslimen, im gegensatz zu den heidnischen filosofen, die die meinung vertreten, der geist werde ohne den leib auferweckt. So die *šābier*. Schlimmer sind die naturfilosofen, die eine auferweckung des geistes und des leibes, beides, leugnen. Und noch schlimmer als bei diesen beiden gruppen ist es mit einer dritten gruppe filosofen. Das sind die *dahriyyūn*, die die auferweckung des geistes und des leibes und dazu noch den schöpfer leugnen.

XCI

(Tišiti: *Ĝayš kafil* 240-241; D 1.1.18, 109a).

(240) Die frucht des suchens der segenssprechung über den profeten ist der eindruck (*intibā^c*) seines edlen bildes (*sūra*) in die seele und zwar vollständig, sich verwurzelnd, unlöslich. Die andauernde segenssprechung mit uneigennützigster absicht, erfüllung aller bedingungen und regeln, mit meditation über den sinn, bis sich die liebe zu ihm des innern vollständig bemächtigt und ehrlich und rein ist, verbindet die seele (241) des gedenkenden mit der seele des profeten und macht beide miteinander vertraut (*tu^aallif*) auf der stätte der nähe und der lauterkeit entsprechend der herrschaft der liebe zu ihm über die

seele. Man ist bei dem, den man liebt. Die liebe schafft die nachfolge des geliebten und die nachfolge (*ittibā^c*) kündigt das hingelangen an. Gott sagt: "Und wer Gott und dem gesandten gehorcht, die sind bei den profeten, *şiddīqūn*, blutzeugen und frommen, die Gott begnadet hat". Die geister sind mobilisierte armeen. Die einander kennen, werden mit-einander vertraut. Die einander nicht kennen, bekämpfen ein-ander. Wenn dann die liebe zum profeten die macht ergriffen hat, entfernt sich das bild (*şūra*) des profeten keinen augenblick mehr aus dem inneren auge (*başīra*). Und in der wirklichen sicht (*ru²ya haqīqiyya*) ist das innere auge dazu da, die wirklichkeit des gesehenen profeten (also aus dem objekt) zum inneren auge zu bringen. Das innere auge erhält kunde (*iṭṭilā^c*) von der wirklichkeit dessen, was es ihm zuführt, ohne wahnung und ohne einbildung (*ḥayāl*).

Die menschen zerfallen hinsichtlich des eindrucks des profetenbildes in verschiedene gruppen je nach ihren erlebnissen (*ad-wāq*), artungen, sehnsuchten, schulmeinungen, in der ehrlichkeit und in der anwesenheit.

Die einen: bei ihnen setzt sich das bild in der seele erst nach überlegungen (*ta²ammul*), forschungen, arbeit des denkens fest. Das sind die schwächsten dafür, dass etwas in ihrer seele bleiben soll. Sie sehen nur wenig den profeten (*ru²ya*) im traum, und wenn sie ihn sehen, sehen sie ihn nicht vollkommen.

Andere: bei ihnen setzt sich das bild des profeten während aller zeiten ihres gedenkens und der *taşliya* fest, zumal in der klausur, wenn sie ihr denken über den inhalt des gedenkens und der segenssprechung anstrengen. Werden sie müde, so entfernt es sich wieder. Diese sind höher als die ersten, aber nur in ihren wüsten (??), und sie sehen ihn im traum vollkommen und so lange, als sie ihn sich im denken vergegenwärtigen.

Die dritten: Wenn sie die augen im schlaf zumachen und etwas von den sinnen sich entfernen, sehen sie ihn meist.

Die vierten: Wenn sie die augen im wachen oder schlafen (träumen?) zumachen, sehen sie ihn mit dem inneren auge (*‘ayn başīratiḥī*) zu jeder zeit. Diese sind ans ende gelangt, deren herz geborgen ist im gedenken Gottes und <in> verbindung mit dem geliebten, deren seele aufgestiegen ist ins paradies der nähe, die die nachbarschaft der profeten, *şiddīqūn*, blutzeugen und frommen erreicht haben. (242)

Darüber hinaus liegen auf noch höherer stufe die, die ihn mit dem äusseren auge sich gegenüber (*bi-‘ayn ra’sihī ‘iyānan*) in der sinnenwelt sehen.

Dies schreibt Sāḥilī, man sehe den rest in kapitel 4 hiervorn.

XCII

(Tišīti: *Mizāb ar-rahma* 69-74; D 1.1.18, 105-109)

(69) 5) Abwehr der einfälle, die beim annehmen der nachfolge (des profeten und Gottes) dazwischen kommen, indem man gerade weitergeht und alle wahnungen abwirft. Notwendig ist, dass man von nichts abweicht, worin man nachfolgen will, ausser durch einen klaren text, dem man nichts entgegenhalten kann. Die ehrliche liebe besteht in der nachfolge in allem, so dass kein henkel der nachfolge in irgend einem zustand sich löst. Das ziel dieser haltung ist die nachfolge (*mutāba‘a*) durch den scheid (*quḍwa*), und das gedenken (*ḍikr*), das hier zur anwendung kommt, ist die segenssprechung über den profeten wegen der passenden beziehung zwischen der segenssprechung und dem zustand des strebenden nach der nachfolge der sunna und wegen der übereinstimmung, die von der befolgung der spuren des gesetzes erfordert wird. Denn Gott verlangt liebe und nachfolge des profeten, und die liebe bemisst sich nach dem gedenken des geliebten je nachdem, ob es viel oder wenig ist, ob absenz oder präsenz waltet. Je nach der liebe bemisst sich dann die nachfolge. Ausser der segenssprechung, wie *istiḡfār* und *tahlīl*, sind diese beiden nicht um ihrer selbst willen gefordert. *Istiḡfār* ist von den kleinen sünden und von den resten der wunden der grossen sünden und *tahlīl* zur bewahrung des theoretischen einheitsbekenntnisses, das von der ausgerichtetheit hervorgerufen ist. Die segenssprechung auf den profeten hat eine besonderheit im erleuchten des inneren, denn durch sie allein erstet ein licht, das die gebiete des inneren erhellt. Durch die erhellung dieses lichts verschwindet die finsternis, und man wird hingeführt zur erfüllung der nachfolge des profeten, nachdem man von ihm ab-seht war.

Der pfadbeschreiter sucht den weg der errettung und den pfad der erkenntnis Gottes. Das ist hoffungslos ohne einen führer, und es gibt keinen führer wie den profeten. Also ist es notwendig, sich an seinen steigbügel zu halten und sich an seine seite zu hängen. Darum wird die segenssprechung auf jedem standplatz und bei jedem zustand gefordert...

Die liebe zum profeten aber wird auf verschiedene weisen befestigt. Die grösste ist die liebe Gottes zu ihm (?) und der dank für die wohltaten, die uns durch ihn zugekommen sind, wie entstehung, hilfe und die wiedererkennung zwischen dem geist des profeten und unserm geist. "Die geister sind armeen, die aufgestellt sind. Die sich wiedererkennen, fassen freundschaft zu einander. Die einander abstossen, sind zerworfen untereinander." Die wiedererkennung aber erfolgt durch die aufrichtige liebe zu ihm, und dies geschieht nur durch dauerndes gedenken seiner und häufigkeit der segenssprechung über ihn.

In der verbindung mit dem geist des profeten liegen geheimnisse, die nicht durch anderes erfasst werden, weil sein standplatz höher als alle standplätze ist. Wer sich an ihn hängt, erlangt alles erstrebte... Die über den profeten sich ausgiessenden lichter und die lichter, die die ausgiessung suchen (?), hören niemals auf. Der novize muss sie zu sich heranziehen... weil er (70) die behebung seiner finsternisse braucht durch ansichtbringen der gestalt des profeten und ihre vergegenwärtigung in der segenssprechung und in seinen *adkār*. Was immer daraus hervorgeht, kommt ihm zu gute, so dass er es sich beigesellt und einen festhaftenden zustand einheimst, eine feste gewohnheit, selbst in den meisten zuständen bei vielen widerständen (?).

Kurz, die segenssprechung in dieser *ṭarīqa* ist nichts anderes als eine lampe (*miṣbāḥ*), durch die man sich leiten lässt und durch die man etwas sehen kann. Ein gleichnis dafür wäre ein haus, in dem sich allerlei schätze und kostbarkeiten befinden. Es hat eine tür, durch die man eingeht und die helligkeit zu dem dringt, der eintreten will, um die kostbarkeiten zu erlangen. Im haus aber sind schlangen und skorpionen. Ferner gehört ein schlüssel dazu. Wer nicht durch die tür eindringt, um etwas zu nehmen, sieht nichts, weil die tür zu und das haus finster ist. Seine hand kann auf eine schlange oder einen skorpion geraten, und er wird gebissen oder gestochen, bevor er ans ziel gelangt. Wer aber den schlüssel benutzt und die tür öffnet, findet darin dank dem einfalenden licht die kostbarkeiten und nimmt, was er will, und vermeidet schlangen und skorpionen. Dieses getier bedeutet die krankheiten, die das herz angegriffen haben, die gefahren, die in die lüste und prüfungen führen. Die tür ist die nachfolge des profeten und der schlüssel die segenssprechung über ihn ohne zu wenig oder zu viel. Wer das herz mit segenssprechungen bestellt, den setzen ihre lichter in kenntnis von den geheimnissen der übersinnlichkeit, er sieht, was die natur an gefahren, betörungen

und zuwiderhandlungen in ihm verbirgt. Wer das haus nicht durch die tür betritt, zieht den zorn Gottes auf sich.

Man wird also auf diesem standplatz unentwegt den segen über den profeten sprechen, bis einem die früchte reifen und die geheimnisse gelüftet werden. Auf alle fälle bedarf es eines *istiğfār*, da nichts ohne es geschieht. Auf gewissen standplätzen gibt es die busse von den grossen sünden. Hier aber von den kleinen, gleich wunden. Auf weiteren standplätzen gibt es die busse von den gleichgültigkeiten, einfallen, blicken oder unzulänglichkeiten im aufstieg auf grade der erkenntnisse der heiligkeiten (?). Man beginne mit *istiğfār*, dann lasse man die *taşliya* folgen, dann die *haylala* nach dem aufbau auf den voraussetzungen und worten, die schon bei der *tawba* vorgekommen sind.

Weiteres...

Man verlässt den standplatz der busse nicht, bevor man sich des bildes des scheid (*qudwa*) zur dauernden vorstellung angeeignet hat. Betritt man diesen standplatz, so geht man ganz zur vorstellung der gestalt des profeten über, die (sozusagen) vor einem sitzt, zusammen mit dem scheid, mit einem überwurf aus licht, hilfe spendend, indem man ihre globale beschreibung sich vergegenwärtigt, nach dem modell: "Ich sah von keinem mit einer schwarzen locke in einem roten gewand keinen schöneren als den profeten", erbittend von beiden (scheid und profet) die rettung seines herzblutes und beschwichtigung des schreckens, sich bemühend um hinwendung der aufmerksamkeit und des gedankens zu seinem sitzplatz, wo er sich seinem scheid und seinen profeten vorstellt, busse tuend auf beider hand, geradegerichtet, voller dankbarkeit für die wohlthat des islams... (71) So bleibt man unverwandt, bis es einem gelingt, das äussere der gestalt des profeten sich vorzustellen, wie er eine strahlende farbe, einen grossen schädel hat, ebenmässig gewachsen ist, von mächtigem (?) haar usw. (weitere beschreibung seines aussehens, bis in einzelheiten entsprechend der tradition, natürlich auch zur erzeugung eines in der zukunft brauchbaren vorstellungsbildes). Man beachtet stets diese worte, die das aussehen des profeten beschreiben, bis man die inneren sinngehalte ihrer eigenschaften erschaut und die hohen besonderheiten, mit denen er ausgezeichnet war. Dann drückt sich die menschliche gestalt des profeten so ein, wie sie im *hadīt* beschrieben ist, fest und mit der seele verbunden. Man geht nicht das geringste über den namen des profeten hinaus... Dann aber wird noch die "segenssprechung der

erhöhung der werke" (*ṣalāt raf^c al-a^cmāl*, vgl. ib. 22) dazu geworfen, in der sich der begriff "profet" findet und dass er die *taşliya* verdiene. Dann sehnt man sich nach den inneren eigenschaften des profeten, die noch unanwesend sind, und es fällt einem ein, dass er profet nur geworden ist durch ein geheimnis, das er allein hat. Darum ist er der *sayyid waḥdānī* und verdient die hochachtung...

Die leute sind in der einprägung (*inṭibā^c*) des bildes verschieden je nach ihrer art in der ehrlichkeit und in der präsenz. Einige festigen sie erst nach langer überlegung (*ta'ammul*) und denkanstrengung. Das sind die schwächsten... Diese sehen selten den profeten im traum, und wenn sie ihn sehen, nicht in vollkommenheit. Andere festigen die gestalt in ihrer seele gleich zu den zeiten ihres gedenkens und der segenssprechung über ihn, zumal in den klausuren, wenn sie sich im denken ganz dem inhalt der segenssprechung widmen. Sobald sie schlapp werden, verschwindet die gestalt. Diese leute sind schon besser als die erstgenannten... Wieder andere sehen den profeten in den meisten zuständen, wenn sie nur etwas von ihren sinnen wegkommen, um zu schlafen. Wieder andere brauchen nur die augen im wachen oder im schlafen zuzumachen, und schon sehen sie ihn mit den augen des inneren (*başīra*). Die sind am höchsten, leute, deren herzen im gedenken Gottes und in der verbindung mit dem profeten geborgen sind. Noch höher sind die, die den profeten mit dem auge des kopfes von angesicht zu angesicht in der sinnewelt sehen. Das ist eine der möglichen wundergaben, die Gott seinen heiligen schenkt. Siehe *Ġayş kafīl* (des Tişīti).

(72) Einige gefahren und störungen, die hier eintreten können, darunter lust am *samā^c* und begierde, das grab des profeten zu besuchen trotz allen gründen, die dagegen sprechen. Ursache für dieses falsche sehnen ist, dass der satan nicht will, dass sich das bild des profeten im innersten des menschen einprägt, eine list des satans. Zeichen der einprägung des bildes des profeten: Abkehr von den verfehlungen, befolgung der *sunan*, streben nach beeigenschaftung mit der moral des gesetzes, höflichkeit gegen den profeten, aufgeben der gewohnten vorlieben zu gunsten der forderungen des gesetzes, nachfolge des profeten, übereinstimmung mit ihm in bewegungen und ruhezuständen. Ist die liebe zum profeten fest geworden, so ist sein bild keinen augenblick mehr dem innern auge entschwunden. Das ist das wirkliche sehen (*ru'ya ḥaqīqiyya*)... Wenn die seele ein spiegel des bildes des profeten geworden ist, ist es nie mehr weg. Das ist der

°ilm yaqīnī... Das sehen des äusseren auges kann von wahnungen getrübt sein, das sehen des inneren auges (*baṣīra*) ist lauter ohne wahnungen und einbildung (*ḥayāl*).

Die einbildung (*ḥayāl*) ist in zwei arten, eine verbundene (*muttaṣil*) und eine unverbundene (*munfaṣil*). Die verbundene verschwindet mit dem verschwinden des sich einbildenden (*mutaḥayyil*). Die unverbundene ist eine selbstständige wesenheit (*ḥadra dātiyya*), die ständig die sinngelalte und geister annimmt und in deren besonderheit verkörperlicht. Von dieser unverbundenen einbildung ist die verbundene einbildung in zwei arten: Die eine ist das, was aus einer einbildungstätigkeit (*taḥayyul*) entsteht, d.h. ein sinnlich wahrnehmbares (wahrgenommenes), das der mensch in sich festhält, nachdem er es wahrgenommen hat, oder ein vorgestelltes (*muṣawwar*), das die vorstellungskraft (*quwwa muṣawwira*) bildet, sei es von einem bild (gestalt, *ṣūra*), das die sinne wahrnehmen mit seiner ganzheit, aber alle einheiten der zusammensetzung müssen sinnlich wahrnehmbar sein. Die zweite ist das, was nicht aus einer einbildungstätigkeit entsteht, wie das, was der träumer sieht. Was er an bildern im traum sieht, kommt nicht aus einer einbildungstätigkeit, obwohl es eine einbildung (*ḥayāl*) ist. Er sieht ja die auftretenden dinge (*a°rād*) als gestalten (bilder, *ṣuwar*) für sich, die ihn ansprechen und die er anspricht, als körper (*aḡsād*), an denen er nicht zweifelt. Ebenso sieht der seher (*mukāṣaf*) im wachen das, was der träumer im traum sieht.

Dann gibt es leute, die dieses (zuletzt genannte) eingebildete (*mutaḥayyal*) mit dem auge der sinne wahrnehmen, und andere (73), die es mit dem auge der einbildung (*ḥayāl*) wahrnehmen, ich meine im wachzustand. Wenn im traum, dann nur mit dem auge der einbildung. Stellen sich deinem auge im wachen wahrgenommene übersinnliche gestalten (bilder) dar, von denen du nicht weisst, ob du sie mit dem auge der einbildung oder mit dem auge der sinne wahrnimmst – beide wahrnehmungen geschehen durch den sinn des auges, denn diesem wird die wahrnehmung mit dem auge der einbildung und mit dem auge der sinne gegeben (oder aktiv?) – und willst du zwischen den beiden wahrnehmungen mit beiden augen unterscheiden – denn der unterschied ist fein – so blick mit deinem hinsehen auf das eingebildete! Wechseln für dich die gebilde (druck überall *akwān*, wohl nicht *alwān* zu lesen) des betrachteten wie in neuen bildungen (?) und du weisst genau, dass das betrachtete doch ein und dasselbe bleibt und der blick hält dich nicht von dem

wechsel der bildungen (*takwīnāt*) darin zurück, wie bei dem betrachter des chamäleons im wechsel der farben (hier wohl *alwān* statt *akwān* zu lesen) – wenn schwarze farbe gegenüber dem chamäleon zu stehen kommt, wird es wie ein rabe, bei weiss wie ein weisser hahn, bei grün wie eine grüne taube. Seine farben werden also gleich wie diese farben und seine bildungen entsprechen der rabenheit, oder der taubenheit oder der hahnenheit je nach dem, was ihm gegenüber steht. So sieht der betrachter das chamäleon mit seinem auge und zweifelt nicht, dass es ein chamäleon bleibt, auch wenn sich die farben und färbungen (?) an ihm ändern. Das wahrnehmende organ, das auf dieses eingebildete (*mutaḥayyal*) gerichtet ist, ist ohne zweifel in diesem fall das auge der einbildung, und du nimmst die einbildung mit dem auge der einbildung wahr, nicht mit dem auge der sinne. Wenn aber das auge das eingebildete wahrnimmt, nicht gleichgültig ist dagegen und es sieht und die bildungen (*takwīnāt*, *talwīnāt*?) daran sich nicht verändern und das auge es nicht an wechselnden orten zugleich sieht und das wesen eins bleibt und du nicht daran zweifelst und sich die dinge nicht verlagern und in verschiedene bildungen (*akwān*) verändern, so wisse, dass ihre wahrnehmung mit dem auge der sinne, nicht mit dem auge der einbildung geschieht und dass es sinnlich wahrgenommen, nicht eingebildet ist.

Dadurch wissen wir, dass die einbildung (*ḥayāl*) durch sich selbst, d.h. durch das auge der einbildung und mit dem auge des äusseren sehens wahrnimmt. Die einbildung ist ein licht, durch das die gestaltung (verbildlichung? *taşwīr*) jedes dings, was immer es sei, wahrgenommen wird. Ihr licht dringt in das reine nichtsein und bildet (*şawwara*) es als ein sein (*wuğūd*). Die einbildung verdient mehr die bezeichnung licht als alles geschöpfliche, das mit lichthaftigkeit beeigenschaftet ist... (gestalt, die nicht den lichtern gleicht, mir unverständlich). Durch sie werden die göttlichen selbstenthüllungen wahrgenommen. Es ist das licht des auges der einbildung, nicht das licht des auges der sinne. Versteh es!... Andere behaupten, das sei falsche einbildung, weil sie die wahrnehmung durch dieses einbildungslicht nicht kennen, das Gott einem gegeben hat... Die sinne irren in einigen ihrer wahrnehmungen, sagt man auch. Doch die wahrnehmung der sinne ist richtig und nur das urteil gehört einem andern. Das urteil irrt, nicht (?) die sinne. Ebenso nimmt die einbildung durch ihr licht wahr, was sie wahrnimmt. Aber ein urteil hat sie nicht, sondern ein anderer, und das ist der verstand (*ʿaql*). Der irrtum

darf nicht der einbildung zugeschrieben werden, denn es gibt keine falsche einbildung (*ḥayāl fāsid*), sondern sie ist ganz richtig. Gott hat mit der einbildungskraft (*quwwa ḥayāliyya*) den menschen ausgezeichnet. Niemand sonst hat eine einbildung. Darum sagte der profet: "Bete Gott an, als sähest du ihn!" zu Ġābir b. ʿAbdallāh, weil er wusste, dass Gott den menschen damit ausgezeichnet hat. Er sagte "Gott ist in der *qibla* von euereinem" nur, damit der mensch mit seiner einbildungskraft seinen herrn sich einbildet (*taḥayyul*) und ihn zum gefährten nehme (*rāfaqahū*) beim ritualgebet (*ṣalāh*). Denn sonst ist ja nur eine mauer oder wand in der *qibla* des menschen. Er gab das mittel, das dahin führt, und ihren herrscher, um den das werkzeug der ähnlichmachung sich dreht (*tašbīh*). Das ist das "als ob" (*kaʿan*). Die zunge des schreibrohrs richtete uns auf die erwähnung der einbildung, weil sich das bedürfnis danach bemerkbar machte, damit du weisst, was du mit dem auge der einbildung und was du mit dem auge der sinne wahrnimmst. So verwirrt sich dir nicht mehr das bild (*ṣūra*) des profeten, das du dir einbildest, mit der frage, ob es zur verbundenen oder unverbundenen einbildung gehört, ob dein blick auf dieses eingebildete mit dem auge der einbildung oder mit dem auge der sinne geschieht. Ist es aus einer einbildung ohne vollkommenheit des aussehens seiner beschriebenen gestalt, so ist es vorstellung (*taṣwīr*). Im andern fall ist es einprägung (*intībāʿ*). Die menschen sind hierin verschieden.

Das ergebnis auf diesem stand ist die einprägung des bildes im denken (*fīkr*), und dieses eingeprägte bild zeitigt elf lobenswerte formen (*ṣīġa*), die eben so viele tadelnswerte verneinen: (Folgen 11 arten gute eigenschaften).

Die einbildung (*ḥayāl*) ist danach eine substanz, die in gebundener und ungebundener form vorkommt. Gebunden, verbunden ist sie als menschliche einbildungskraft, unverbunden, ungebunden als blasse substanz. Sie kommt in beiden formen vor.

Als ungebundene substanz bildet sie allerlei wesensheiten äusserer und innerer, übersinnlicher art gestalthaft ab, bildet sozusagen ihr kleid.

Die gebundene form hat zweierlei augen: die der sinne und die ihrer selbst, der einbildung. Beide nehmen die in der objektiven, ungebundenen einbildungssubstanz vorhandenen bilder wahr. Geschieht es durch die augen der sinne, so verändert sich am wahrgenommenen nichts. Geschieht es durch die augen der ein-

bildung, so nimmt man veränderungen wahr. Im traum ist selbstverständlich nur das zweite auge, das der einbildung, im spiel.

Die einbildung irrt weder durch das auge der einbildung noch durch das auge der sinne. Die wahrnehmung irrt nicht. Nur das urteil darüber irrt. Wie wirklich das so gesehene ist, zeigt der satz des profeten: "Bete Gott an, als sähest du ihn". Das "als ob" deutet die eingebildete wirklichkeit an.

XCIII

(D 1.1.18, 0237)

Nach Yūsī: *Muḥāḍarāt* 115-116, sind zwei pakete einander entgegengesetzt:

- 1) traum und absenz;
- 2) sehen des herzens und sehen im wachzustand.

Die beiden pakete sind getrennt durch das kennzeichen des vorhandenseins oder nichtvorhandenseins eines bewusstseins für die konkrete aussenwelt. In traum und absenz sind störende oder mitbeteiligte nebenwahrnehmungen ausgeschlossen, man ist "weg". Beim sehen des herzens und im wachzustand sind für den sehenden die dinge der aussenwelt in kleinerem oder grösserem ausschnitt gegenwärtig, er ist wach.

Einzelnes siehe meine auszüge "ḥadīṯ" 84 (d.h. XCIIIa).

XCIIIa

(Yūsī: *Muḥāḍarāt* 115-116; D 1.6.1, 84)

(115) Die voraussetzungen der wahrhaftigkeit des traumes und die bedingungen seiner massgeblichkeit sind in seinem fach erörtert. Wir wollen hier aber nur auf einiges hinweisen, wovor sich die menschen hüten sollten. Auch für die absenz (*ḡayba*) gilt, dass sie durch eine göttliche oder durch eine satanische anwandlung zustande kommen kann, und auch das ist an seinem ort von kennern erörtert worden.

Im traum und in der absenz ist es möglich, den profeten zu sehen, und man hört eine rede, die man vom profeten zu vernehmen glaubt. Dabei hört man sie von einer andern seite. Darauf baut man, lässt sich betören und betört andere. Wenn es nämlich heisst, der satan verkörpere sich nicht in der gestalt des profeten, so schliesst das nicht aus, dass der satan doch (gleichzeitig) anderswo anwesend ist und spricht, oder dass ein menschenwesen das tut. Dies trifft auf das ohr des hörenden,

während er in seinem zustand nur schwer etwas genau feststellen kann, und darum glaubt, es seien worte des profeten. Hast du das verstanden, so bedenke: Wer dir etwas mitteilt, weil er es vom profeten im traum o.dgl. gehört habe, so vertrau nicht darauf, auch wenn der mitteilende ein wahrheitsliebender mensch ist, ja sogar bedeutend ist (?). Erfüllt er dies nicht, so urteile auch nicht, dass der mitteilende ein flunkerer und lügner sei, sondern (116) er kann durchaus wahrheitsliebend sein im hinblick auf den traum. Er hat sich nur geirrt in dem, was er hörte. Versteh! Was unter den menschen bekannt ist, nämlich dass der traum, in dem der profet erscheint, ein wahrer traum, kein traumgewirre sei, ist richtig hinsichtlich des traumes als solches, aber nicht hinsichtlich der worte und anreden, die dahinter stehen u.dgl. Wenn das beim profeten möglich ist, dann noch viel eher bei heiligen.

Aber auch bei dem, was man im wachzustand sieht, ist irrtum möglich im sehen des auges. Das gesehene kann einbildung (*ḥayāl*) sein, wertlos, wie das beim fieberkranken, schwindligen, seekranken o.ä., vorkommt. Und ebenso im sehen des herzens (*ru'yat al-qalb*) und in einfällen (*ḥāṭir*), indem es satanisch oder nur rede der eigenen seele oder die kraft einer hoffnung oder ein wunschdenken o.dgl. ist. Weisst du das, so wisse: Pflicht ist es für den menschen, dass er sich über sich selbst nicht betört und dass er sein eigenes meinen anklagt, und in bezug auf andere, dass er sich nicht von jedem schwindler hinters licht führen lässt, aber auch nicht von jedem muslim schlecht denkt. Das ist nicht leicht.

Es folgen warnungen vor falschem verhalten und anregungen zum richtigen verhalten bei einem traum, bei einer absenz (116-117), im wachzustand (11□).

XCIV

(Sanūsī: *Manhal* 83-84; D 1.1.18, 200=*Salsabīl* 64-66; D 1.1.18, 0235)

(83) *Ru'yā* ist das, was man im schlaf sieht. *Wāqī'a* das, was zwischen schlafen und wachen ist oder im zustand der absenz (*ḡaybūba*) von sinneswahrnehmung mittels gottesgedenken. *Kašf* das, was in beidem nicht ist (d.h. nicht im schlaf und nicht in der absenz), sondern im wachzustand und bei der anwesenheit der sinne. Die ersten beiden brauchen nicht direkt wahr zu sein, oder ein teil ist wahr und der andere der beiden zustände ist eine vorgaukelung der einbildungskraft (*mutaḥayyila*). Sie sind beide

fähig der deutung (traumdeutung, umsetzung, *ta^cbīr*) im gegensatz zu *kaşf*... (84)

Das sehen des profeten (*ru'yat an-nabī*) bedeutet dann den grössten geist (*rūḥ a^czam*). Seine söhne bedeuten dessen erscheinungsorte (*mazāhir*). Vater ist der erscheinungsort des verstandes (*^caql*). Scheich ist der vollkommene verstand. *Nafs* ist das bild (*şūra*) des diesseits und deren umkreis. Ihr erscheinungsort ist die mutter, die gattin, die tochter. Das kind (*walad*) ist das ergebnis des herzens und dessen was darum herum ist von den söhnen seines heeres. Esswaren sind auf dem erscheinungsort des lebensunterhalts... (weiteres)

Kaşf wird durch pfadbeschreitung erreicht. Wenn der pfadbeschreiber nämlich immer weiter arbeitet (*??fi l-^cakafa?*), wird ihm zuerst das licht der kleinen waschung und des ritualgebets, das licht des satans und der *ğānn* enthüllt (*yukşaf*), dann sieht er Gott in der äusserlichen selbstenthüllung in der form der mineralien, dann in der form (*şūra*) der korallen, dann der pflanzen und bäume, dann der dattelpalme, dann der tiere, dann des pferdes, dann in der form seiner selbst oder seines scheichs. Hier sind viele leute umgekommen. Dann wird dem pfadbeschreiber die selbstenthüllung der lichter enthüllt. Das sind die schlimmsten schleier, denn 70 000 lichter sind in den feinstoffen des menschen verteilt... (weiteres und einzelnes darüber).

XCv

(Tişīti: *Ğayş kafīl* 58-59; D 1.1.18, 186)

(58) Aus *Yadālī* (?): Gemeint ist mit dem *ḥadīṭ* "wer mich im traum sieht, wird mich im wachen sehen", das vorkommen des wachen sehens des profeten, wie es dem versprochen ist, der ihn auch nur ein mal im traum gesehen hat, ein heiliges versprechen, das nicht gebrochen wird. Am meisten kommt das beim volk vor dem tod in der agonie (*iḥtiḍār*) vor, wenn der geist den körper noch nicht verlassen hat, so dass man die verwirklichung des versprechens noch sieht. Andere erleben das (59) selten oder häufig, je nach ihrer anlage, ihrem begreifen und ihrer treue zur sunna, denn die verletzung der sunna ist ein grosses hindernis.

XCVI

(Ġazzālī: *Iḥyā'* 4, 488-490; ders.: *Kīmiyāy-i sa'ādat* 21-25; D 1.1.18, 171-172)

(488) Man kann die inneren verhältnisse eines menschen nur durch schau (*mušāhada*) feststellen. Mit dem tod geht der mensch in die welt der übersinnlichkeit und des jenseitigen daseins hinüber und entschwindet sowieso unserm äusseren auge. Er kann aber mit einem andern auge, das im herzen eines jeden menschen geschaffen worden ist, sehen, und das nur durch die lüste und hingabe an das diesseits getrübt ist. Die profeten hatten diesen schleier (*ġašāwa*) nicht und hatten daher einblick in die jenseitswelt und sahen die toten dort. So sah Mohammed, wie Sa^cd b. Mu^cād vom grab zusammengedrückt wurde u.ä. Auf solche höheren wahrnehmungen dürfen allerdings nur profeten und heilige hoffen. Wir können jedoch eine etwas schwächere schau dieser art, ebenfalls eine "profetische schau" (*mušāhada nabawiyya*), erhalten: die schau im traum, sie gehört zu den "lichtern der profetie" (nach dem profetenwort: Der wahrtraum ist der 46. teil der profetie). Auch im traum wird der besagte schleier abgedeckt. Der traum eines frommen mannes ist zuverlässig. Wer lügt und sündigt, dessen traum unterliegt ebenfalls vorbehalten. Darum befahl der profet rituelle reinheit vor dem schlafen, was ein symbol sein soll für innere reinheit, die der mensch haben soll, um wahre träume zu haben.

(489) Das herz des menschen ist eine art spiegel, in dem sich die gestalten und wirklichkeiten der dinge abbilden. Gott nun hat alles, was ist und geschieht, zum voraus aufgezeichnet und festgelegt auf das, was manchmal als "tafel", manchmal als "buch" oder sonstwie bezeichnet wird. Von einer wirklichen tafel oder papier kann natürlich keine rede sein, aber man kann zum verständnis diese aufzeichnungen mit einer schrift vergleichen, die jemand im gedächtnis hat. Öffnet man das gehirn eines menschen, der den koran auswendig weiss, so findet man in ihm doch keine schriftzeichen. Wenn im schlaf die äusseren sinne, die den schleier des herzens schaffen, ruhen, so kann flüchtig oder anhaltend etwas von jener jenseitigen welt sich dem herzen enthüllen, etwa so wie das bild von einem spiegel auf einen andern fällt, wenn der dazwischen liegende vorhang gelüftet wird. Indes arbeitet auch im traum die vorstellungskraft oder fantasie (*ḥayāl*) weiter, im unterschied zu den äusseren sinnen. Sobald sich etwas im spiegel des herzens zeigt, bemächtigt sie

sich dieses bildes und formt es nach ihrer art, d.h. bringt es in eine form, die nicht mehr ein abbild, sondern ein sinnbild des geschauten ist und daher einer deutung durch den traumdeuter bedarf, wenn es verstanden werden soll. Im tod fällt natürlich alle behinderung durch die sinne endgültig weg, und man sieht jene dinge ungehindert.

(490) Im traum können uns nun auch die toten, die in jenes andere reich gegangen sind, sichtbar werden. Was den profeten selbst betrifft, so erklärte er hierüber: “Wer mich im traum (*manām*) sieht, sieht mich wirklich (*ḥaqqan*), denn der satan kann sich nicht in meine gestalt verwandeln”. Folgen beispiele.

Weiteres über das herz und seine fähigkeit, im traum oder nach der asketischen läuterung das übersinnliche zu schauen im “viertel über die tödlichen gefahren”, im teil über die “wunderbarkeiten des herzens”, *Iḥyāʿ* 3, 18 ff., hier mit besonderer betonung der höhern wahrnehmungen im wachzustand, die allerdings nach Ġazzālī meist nur kurz dauern und selten anhalten, die aber gewöhnlich nur durch die şūfische absonderung und das gottesgedenken “Gott, Gott” in der klausur vorbereitet werden können. Kurz zusammengefasst erscheinen die gedanken in *Kimiyāy-i saʿādat* 21 ff.

Der uns angehende abschnitt p. 22 besagt:

Glaube nicht, das fenster zur übersinnlichen welt (*malakūt*) werde ohne schlaf und ohne tod nicht geöffnet. So ist es nicht, sondern wenn jemand sich im wachsein exerzitionen auferlegt und das herz aus der hand des zornes und der lust (*vis irascibilis* und *vis concupiscibilis*), der üblen charaktereigenschaften und des strebens (*bāyist*) nach dieser welt befreit, wenn er sich an einen einsamen ort setzt, die augen schliesst, die sinne untätig macht und dem herzen entsprechung mit der welt des himmelsreichs gibt dadurch, dass er dauernd ‘Gott, Gott’ (*allāh allāh*) sagt, mit dem herzen, nicht mit der zunge, bis er seiner selbst völlig vergisst, der ganzen welt unbewusst wird und nur noch Gottes allein eingedenk bleibt – wenn er so wird, öffnet sich ihm, auch wenn er wach ist, jenes fenster, und dann sieht er das, was die andern im schlafe sehen, im wachzustand. Die geistgestalten der engel erscheinen ihm in schönen formen, und er beginnt die profeten zu sehen, von ihnen belehrungen und hilfe (*madad*) zu empfangen. Die übersinnliche welt (*malakūt*) und der himmel zeigen sich ihm...

Das alles ist dann belehrung durch exerzitionen und geistlichen kampf, zu dem zweck, das herz von der feindschaft der leute und

der lust der welt und den beschäftigungen mit sinnlichem zu befreien. Der weg der ṣūfiyya ist dieser. Auch der weg der profetie ist dieser. Anders der weg der theologen (gelehrten): dieser besteht im erwerb des wissens mittels des lernens. Auch der ist gross, aber klein im verhältnis zu dem weg der profetie und der heiligen, wo das wissen ohne vermittlung der belehrung durch menschen von Gott in ihre herzen einströmt. Die richtigkeit dieses wegs ist sowohl durch erfahrung (*tağrubat*) vielen menschen erwiesen worden als auch durch vernunftbeweis. Sollte dir dies weder durch erlebnis (*dawq=tağrubat*) noch durch belehrung und vernunftbeweis klar geworden sein, so verdient es wenigstens so viel, dass du daran glaubst und ihn für wahr hältst, damit du nicht aller drei grade verlustig gehst und nicht ungläubiger wirst...

Glaube indes nicht, dass er nur den profeten eigen sei! Die substanz des menschen ist im ursprung ihrer anlage dafür geeignet, genau wie es kein eisen gibt, das nicht im kern seiner anlage dazu geeignet wäre, in einen (25) spiegel verwandelt zu werden... Doch es ist so: Wenn einem dieser weg geöffnet wird und man nun das wohl der gesamten menschen vernimmt und die menschen zu dem, was ihm gezeigt worden ist, aufgerufen werden, so handelt es sich um ein religionsgesetz (*šarī^cat*) und der betreffende ist ein sogenannter profet und sein zustand ein machtwunder (*mu^cğiza*). Ruft man die menschen nicht auf, so ist man ein heiliger und seine zustände sind huldwunder (*karāmāt*). Nicht jeder, dem dieser zustand zuteil wird, muss sich ans volk wenden und es aufrufen, sondern es liegt in der macht Gottes, einen nicht zur aufrufung der menschen zu bestimmen, sei es, dass das religionsgesetz noch frisch ist und kein bedarf nach einem aufruf besteht, sei es, dass der aufruf noch mit einer bedingung verbunden ist, die der heilige nicht erfüllt.

XCVII

(Muḥammad Ḥaqqī an-Nāzilī (gest. 1301/1884): *Ḥazīnat al-asrār*, schwarze ausgabe 270/175; D 1.1.19, 66)

(270/175) Suhaylī (6./12 jahrhundert) schreibt in seinem *Rawḍ al-unuf*: Wer unsern herrn Mohammed sieht, ohne dass in seinem traumgesicht etwas verpöntes ist, wird immer leichtbepackt bleiben. Sieht er ihn auf dürrer erde, die fruchtbar geworden ist, oder auf erde von unterdrückten menschen, denen geholfen worden ist... (fehlt etwas?). Wer den profeten sieht, während er

bekümmert ist, dessen kummer verschwindet. Oder verschuldet, dessen schuld erledigt Gott. Ist er eingesperrt, wird er frei. Ist er sklave, so wird er freigelassen. Ist er ein kriegsbeutestück (?*ġānib?*), so wird er heil zu seinen angehörigen zurückkehren. Ist er verarmt, so wird Gott ihn reich machen. Ist er krank, so wird Gott ihn heilen. So im *Rūḥ al-bayān* über sure 53...

Ich (Nāzili) habe gehört: Einer der gebrüder (*iḥwān*) sieht ihn in einem traumgesicht mit weglassung einiger seiner edeln ruhmestitel. Das geht auf die zustände des träumers zurück in der veränderung der zustände und in der ausgerichtetheit gleich einem spiegel (Text scheint verderbt).

XCVIII

(Ibn al-Ḥāǧǧ: *Mudḥal* 4, 286-293; D 1.1.19, 73-76)

(286) Man hüte sich, den unbekanntem stimmen gehör zu schenken, die zu einem sprechen im wachen und im träumen, und in den fehler einiger gelehrter zu fallen in dingen, die es am anfang des islams nicht gab. Man darf sich auch nicht den gesichten zuwenden, die man im traum hat und die etwas in der nachfolge des profeten widersprechen. Man vertraue nicht auf dinge, die gewissen gelehrten unserer zeit beigegeben sind: sie sehen im traum den profeten, und dieser befiehlt oder verbietet ihnen etwas. Sie erwachen und folgen der aufforderung nur aufgrund des traumes, ohne diesen inhalt mit dem koran und der sunna und den regeln der altvordern zu vergleichen. Sure 4,59: “Und wenn ihr über eine sache streitet, bringt sie vor Gott und den gesandten!”, d.h. vor koran und den profeten zu seinen lebzeiten und vor seine sunna nach seinem tod, wie die gelehrten sagen, auch wenn es klar der traum des profeten ist (287), worüber es heisst in einem profetenwort: “Wenn einer mich im traum sieht, so sieht er mich, denn der satan nimmt meine gestalt nicht an”, mit varianten. Aber Gott verpflichtet seine knechte zu nichts, was ihnen im traum zukommt. Profet: “Das schreibrohr wurde von dreien erhoben”, und er rechnete zu diesen den träumenden, bis er aufwacht, denn wenn er schläft, ist er nicht verpflichteter und verwirklicht nichts, was er träumt. Dies ist eines. Das andere ist: Wissen und überlieferung werden nur von einem wachen, geistig anwesenden gelernt. Ein schlafender ist anders. Drittens: Verwirklichung eines traumes widerspricht dem wort des profeten: “Ich habe euch die *ṭaqalān* hinterlassen. Ihr könnt nicht irgehen, solange ihr euch an die beiden haltet, es

sind der koran und meine sunna.“ Nach einer variante “und meine familie, die leute meines hauses”. Der profet setzte somit die rettung aus dem irrtum darein, sich an diese beiden *taqalān* zu halten, und nur daran, ohne drittes. Wer auf etwas, was er im traum sieht, vertraut, fügt etwas drittes zu den zwei. Wer also den profeten im traum sieht und von ihm einen befehl oder ein verbot erhält, muss das dem koran und der sunna vorlegen, denn der profet verpflichtete seine gemeinde nur diesen beiden zu folgen. Profet: “Wohlan, der anwesende benachrichtige den abwesenden” usw. Abū Dāwūd: Profet: “Ihr hört, von euch wird gehört und von denen, die von euch hören”. Darum der profet: “Verrichtet das ritualgebet, wie ihr mich das ritualgebet verrichten saht”. Profet: “Lernt von mir eure ritzen” usw. Wenn man das mit seinem gesetz vergleicht, falls es damit übereinstimmt, weiss man, dass der traum wahr ist und das wort wahr ist. Der traum ist dann eine vertrautmachung (=ein näherbringen). Widerspricht es aber dem gesetz, so weiss man, dass der traum wahr ist, dass aber das darin gesprochene wort vom satan stammt, der es ihm eingegeben hat und die das böse befehlende seele, denn beide flüstern ihm auch im wachzustand allerlei ein, wie erst im traum. Darum sagen unsere gelehrten, wie ich Abū Muḥammad mehrfach sagen hörte: Wenn der profet im traum gesehen wird und etwas befiehlt (288) oder verbietet, so ist es pflicht, es mit dem koran und der sunna des profeten zu vergleichen. Stimmt es mit diesen überein, so weiss man, dass der traum wahr und das wort wahr ist und dass der traum eine vertrautmachung des träumers ist und eine frohe botschaft an ihn. Widerspricht es, so weiss man, dass der traum wahr ist, aber der satan dem ohr des träumers etwas anderes hat zukommen lassen, als der profet gesprochen hat. Wenn der traum zu etwas wäre, wodurch man gottesdienst leistete, so hätte der profet es erklärt oder darauf hingedeutet oder darauf aufmerksam gemacht, wenn auch vielleicht nur ein einziges mal, wie er das bei anderm getan hat.

Abū Zakariyyā Yaḥyā an-Nawawī schreibt am anfang des *Tahdīb al-asmāʾ wal-luġāt* bei der behandlung der besonderheiten des profeten (bd. 1, 43): Dazu gehört: Wer den profeten im traum sieht, hat ihn wirklich gesehen, denn der satan nimmt seine gestalt nicht an. Doch darf der träumer das, was er im traum hört und was mit den gesetzlichen vorschriften zusammenhängt, nicht einfach tun, im gegensatz zu dem, was im gesetz festgelegt ist, wegen der ungenauigkeit des träumers, nicht wegen des

zweifels an dem traum, denn eine nachricht kann nur von einem genauen, verantwortungsverpflichteten menschen angenommen werden, im gegensatz zu ihm. So weit Nawawī.

(288) Wer also den profeten im traum sieht, mit ihm spricht und worte hört, die dem gesetz des profeten widersprechen, darf nicht daran glauben, so wenig wie sonst jemand, und darf nicht meinen, das, was er gehört hat, sei echt, denn es ist pflicht, den profeten über solches und ähnliches zu erheben. Die beschütztheit im traumgesicht seiner gestalt ist immer nur unterhalt der vermehrung und verminderung, die vorkommt, zumal da Qarāfī überliefert in *ad-Daḥīra* schreibt: Die theologen sagen: Das traumgesicht des profeten ist sicher echt nur bei zweien: einem profetengenossen, der ihn noch gesehen hat, oder einem auswendigkenner des aussehens des profeten, das er vom hören so gut kennt wie einer vom sehen, so dass ihm nichts durcheinander kommt, ob er schwarz, weiss, alt, jung usw. sei, was eigenschaften des träumers, die an ihm selbst erscheinen, sein müssten, wie eben die verschiedenen zustände der sehenden im spiegel sichtbar werden. Diese zustände aber sind eigenschaften der sehenden, nicht des spiegels. (289) Wenn das traumgesicht der gestalt des profeten, das keinen betrug des satans enthält, anders ist als seine wirkliche, so geht das auf die eigenschaft des träumenden zurück. Erst recht worte, die nicht beschütztheit bergen für den träumer.

Vielleicht wirft man ein: Das traumgesicht der gestalt des profeten enthält beschütztheit für den träumer, also sollte das auch für das im traum gesprochene wort gelten. Darauf ist zu antworten: Der satan geht durch die adern des menschen und flüstert ihm in allen zuständen, im schlaf und im wachen, sachen ein. Das bleibt, und der träumer kann nie sicher sein vor dem betrug des satans.

Im *Ikmāl* des Kadi °Iyād steht: “Wer mich im traum sieht, sieht mich, denn der satan nimmt nie meine gestalt an”. Variante: “Der satan darf nicht meine gestalt annehmen”. Auch: “Wer mich sieht, sieht die wahrheit”. Dazu der imam (°Iyād?): Man ist geteilter meinung über die auslegung dieses *ḥadīṭ*. Kadi Abū Bakr b. aṭ-Ṭayyib erklärt das wort “Wer mich sieht im traum, sieht mich” bedeute: Er sieht die wahrheit, und sein traum ist kein traumgewirre und enthält keine vorspiegelungen des satans. Eine stütze dafür ist das profetenwort: “Wer mich sieht, sieht die wahrheit”. “Denn der satan nimmt nicht meine gestalt an”, sei eine anspielung darauf, dass sein traum kein traumgewirre ist,

sondern wahrheit. Manchmal sieht der träumer den profeten nicht in der beglaubigten (*manqūl*) form, so wenn wir ihn als weissbärtigen alten oder in anderer als seiner wirklichen farbe sehen sollten oder wenn ihn zwei träumer zu gleicher zeit sehen sollten, der eine im osten, der andere im westen, jeder bei sich an seinem ort. Andere sagen: Der *ḥadīṭ* sei äusserlich zu nehmen und bedeute: Wer ihn sieht, erlebt (*adraka*) ihn, und nichts verbietet das und der verstand darf das nicht für unmöglich halten (*?yuhīluhū*), bis er gezwungen ist, das wort von seinem äusseren sinn abzuwenden. Wenn man den profeten aber (290) in anderer als der bekannten form und an zwei orten zugleich sieht, so ist das ein fehler über seine eigenschaften und eine falsche einbildung, eine verfälschung seiner wahren form. Man glaubt manchmal, einige einbildungen seien wirklich gesehene dinge, weil sie mit dem, was man gewöhnlich sieht, verbunden sind, so dass also das wesen des profeten wirklich gesehen und seine eigenschaften bloss eingebildet (*mutaḥayyala*), nicht wirklich gesehen (*marʿiyya*), sind, denn die wahrnehmung setzt nicht blick mit den augen und kürze des abstands, nicht begrabenheit in der erde und nicht auf-der-erde-sein voraus, sondern nur vorhandensein. Es besteht kein beweis dafür, dass sein körper verschwunden ist, sondern in einigen berichten liegen beweise vor, dass er erhalten ist. Also gehen die unterschiede der eingebildeten eigenschaftren des profeten auf ihre vermittelnden (?) spiegel zurück. Kirmānī schreibt im kapitel über den traum des profeten: Es ist überliefert: Wenn er als ein alter mann gesehen wird, ist es ein friedensjahr. Wenn als junger mann, ein kriegsjahr. Ebenso eine antwort: Wenn er gesehen wird als einer, der eine unerlaubte tötung befiehlt, so ist das eine eingebildete eigenschaft, keine gesehene. Eine zweite antwort: So etwas darf nicht vorkommen (?). Aber es ist grundlos, so etwas zu verbieten, wenn sie sagen, es seien eingebildete eigenschaften (bis hierher °Iyād??).

(290) Kadi °Iyād: Möglicherweise heisst "der sieht mich, denn der satan nimmt nicht meine gestalt an": der sieht die wahrheit, sofern er ihn in der eigenschaft sieht, die er gehabt hat zu seinen lebzeiten, nicht in gegenteiliger eigenschaft. Wird er in anderer eigenschaft gesehen, so ist es ein traum der ausdeutung (*taʿwīl*), nicht ein wirklichkeitstraum, denn es gibt träume, die genau abbilden, und andere, die einer auslegung und deutung bedürfen. Er fährt fort: Die gelehrten sind einhellig der meinung, dass ein traumgesicht Gottes möglich ist, obwohl er in einer eigenschaft gesehen wird, die nicht zu seiner erhabenheit passt, nämlich mit

körperlichen eigenschaften, so dass klar ist, dass das gesehene nicht das wesen Gottes sein kann, da diesem keine körperhaftigkeit zukommt und auch keine verschiedenheit der zustände, im gegensatz zum profeten im traum. Der traum von Gott ist wie die übrigen arten traum eine abbildung und einbildung.

Kadi Abū Bakr (b. aṭ-Ṭayyib, bei °Iyād?) schreibt: Das traumgesicht Gottes sind fantasie und einfälle des herzens mittels abbildern, die Gott in wirklichkeit nicht zukommen. Sie sind vermittlungen (?*dallālāt*) für den träumenden zu dingen, die waren und sein werden, wie die sonst gesehenen dinge.

Der imam (°Iyād?) schreibt (291): Das profetenwort: “Wer mich im traum sieht, wird mich im wachen sehen”, oder “sieht mich sozusagen im wachen”: Das zweite ist wie das vorher besprochene zu interpretieren. Das erste, “wird er mich im wachen sehen”, kann seine zeitgenossen meinen, die noch nicht zu ihm ausgewandert waren, denn wer von diesen von ihm träumt, wird ihn im wachen sehen. Gott hat dann das traumgesicht zu einem vorzeichen für das sehen im wachen gemacht und hat das dem profeten geoffenbart. Kadi °Iyād: Nach andern könnte es auch heissen: Er wird die bestätigung und die echtheit des traumgesichts im wachen sehen. Einige haben geäußert, dass dies auf ein sehen des profeten im wachsein des jenseits gehe, da im jenseits seine ganze gemeinde ihn sehen wird, die ihn sahen und die ihn nicht sahen. °Iyād: Mir scheint nicht ausgeschlossen, dass doch das gemeint ist und dass ihn im traum in seiner wahren gestalt zu sehen, wie er bekannt und beschrieben worden ist, eine besondere gnade von ihm im jenseits bewirken wird, und dass ihn in besonderer weise zu sehen eine nähe zu ihm und die vorbestimmte fürsprache u.ä. bedeutet. Wenn der profet über muslim und ungläubigen sagte: “Ihre beiden höllen (?) werden nicht gesehen” (??), d.h. die beiden werden im jenseits nicht zusammensein, sondern jeder wird vom andern getrennt sein, und es ist nicht ausgeschlossen, dass Gott die sündler an der auferstehung bestraft dadurch, dass er ihnen das sehen Mohammeds, des profeten und fürsprechers, verweigert. Aus der *Daḥīra* des Qarāfi: Kirmānī schreibt: Das traumgesicht hat acht teile, sieben können nicht gedeutet werden und nur eines kann gedeutet werden. Die sieben entstehen aus den vier säften, die im träumenden überwiegen. Der, bei dem das blut überwiegt, sieht eine rote farbe, süßigkeiten und allerlei freuden. Der mit der galle sieht hitzen, gelb und bitternisse. Der mit flegma sieht wasser, weisse farben und kälte. Der mit der schwarzen galle sieht

schwarze farben, fürchterliche dinge und saure speisen. Das weiss man durch medizinische beweise. Das fünfte ist das, was aus der einsprechung der triebseele entsteht, man weiss das durch dessen herumschweifen in der seele im wachen. Das sechste ist das, was vom satan kommt, man weiss das dadurch, das er (es) unrechtes befiehlt, das zu unrechtem führt, zum beispiel wenn er (es) eine freiwillige pilgerfahrt befiehlt, wodurch er die familie und seine eltern verliert. (292) Das siebte ist das, was aus der pollution entsteht. Das, was gedeutet werden kann und muss (also das achte) ist das, was der engel des traumes überbringt von der wohlverwahrten tafel. Denn Gott hat ihm befohlen, jedem einzelnen die dinge seines diesseits und seines jenseits von der wohlverwahrten tafel zu überbringen. So weit Kirmānī.

Abū Muḥammad °Abdallāh b. Muslim Ibn Qutayba in seiner schrift als antwort über die *ḥadīṭe* des profeten, die einander widersprechen (= *Muḥṭalif al-ḥadīṭ*) schreibt in seiner erörterung der teile des traumgesichts: Das echte traumgesicht ist das, das der engel von dem urbuch von zeit zu zeit überbringt. Und er fährt fort: Mir berichtete Sahl b. Muḥammad: Asmā°ī von Abū l-Miqdām oder Qurra b. Ḥālīd: Ich war bei Ibn Sīrīn, als er nach dem traumgesicht gefragt wurde, und schätzte, dass er von 40 nur eines deutete, und das war das echte, das herum ging, bis der kenner des analogieschlusses, der kenner der grundlagen, der zum richtigen unterstützte deutete, und wenn er es deutete, fiel es auch so vor, wie er es sagte.

Wenn das ausführlich dargelegte richtig und das deutbare traumgesicht nur ein einziger teil ist, wie dürfte man dann auf etwas bauen, was der träumer sieht, wo alle jene möglichkeiten vorliegen, oder sich an die befolgung dessen machen, was man gesehen hat, bevor man es mit dem koran und der sunna verglichen hat, in deren befolgung man allein beschützt bleibt. Das ist unverständlich. Abū l-Ḥasan aš-Šādīlī sagt: Gott hat dir die beschütztheit in den koran und in die sunna gelegt und nicht in die enthüllung (*kašf*) und nicht in die eingebung (*ilhām*), und dies letztere findet noch im wachzustand statt, wo man verantwortlich ist, denn enthüllung im wachzustand ist klarer als im schlaf. Was ist erst zu denken von einem, der nicht bei verstand ist und den man nicht ansprechen kann, im schlaf. Die altvorderen erblickten im wachzustand dinge, auf die sie nicht zurückgriffen, bis sie sie mit koran und der sunna verglichen hatten, wie fliegen durch die luft, gehen übers wasser u.a. Ğunayd sagte: Wenn ihr einen mann übers wasser gehen oder

durch die luft fliegen seht, so wendet euch dem nicht zu, denn auch der satan fliegt vom osten in den westen und geht übers wasser (293), sondern seht, ob er koran und sunna befolgt, denn der satan kann das nicht, oder in ähnlichen worten.

Man kann einwerfen: Der gebetsruf ist vorgeschrieben durch einen traum. Die antwort ist: Das bestätigt die erforderung, das traumgesicht mit dem gesetz zu vergleichen. Stimmt es damit überein, so ist es durchzuführen, im andern fall zu lassen, da sie nie taten, was sie träumten, bis sie es dem profeten vorgelegt hatten. So wurde vorgeschrieben durch das, was der profet für richtig hielt. Sure 53,3: "Er spricht nicht aus blosser neigung. Er ist nichts als geoffenbarte offenbarung". Offenbarung zerfällt in zwei teile: eine offenbarung mittels des engels und eine offenbarung der eingebung, denn was der sehende sieht, kann auf ihn selbst oder auf einen andern gehen, kann etwas vergangenes oder etwas zukünftiges meinen usw., wie die traumdeuter sagen. Also war es notwendig, auf den profeten zurückzugreifen zu seinen lebzeiten und auf seine sunna nach seinem tod.

Man kann einwerfen: Samura b. Ğundab berichtet: Wenn der profet ein ritualgebet beendet hatte, fragte er uns: Wer von euch hat diese nacht ein traumgesicht gehabt? Wer eines gehabt hatte, erzählte es ihm, und er sagte dann etwas dazu. Eines tages erzählte er selbst einen eigenen traum: Ich erblickte zwei männer, die zu mir kamen usw. Die geschichte steht bei Buĥārī. Die antwort darauf ist: Auch dies bestätigt das dargelegte, denn das traumgesicht kann eine offenbarung von Gott entweder über einen selbst oder über jemand anders sein usw., wie dargelegt. Der profet fragte, um zu wissen, was sie gesehen hatten und um zu wissen, was von seiten des über den traum gestellten engels bei einem andern und bei sich selber kam usw. Sie griffen auf ihn zurück und nicht auf das, was sie träumten. Und so ist es mit den entscheidungen nach seinem tod: der rückgriff geht auf sein gesetz, nicht auf das geträumte. Stimmt das geträumte mit koran und sunna überein, so ist es wahr und eine frohe botschaft für den träumer. *Ĥadīṭ*: "Nach mir bleiben von der profetie (294) nur die frohen traumgesichte übrig, die der fromme mann sieht oder die für ihn gesehen werden."

Weiteres.

XCIX

(Tišīti: *Ġayš kafīl* 61; D 1.1.18, 72)

(61) Yadālī (in seinen buch *Farā'id al-fawā'id*) schreibt: Ibn Ḥaḡar der spätere (=Haytamī) sagte: Aus dem sehen des profeten folgt nicht, dass der sehende ein profetengenosse wird, wie Ibn Ḥaḡar der frühere (al-°Asqalānī) gemeint hat in seinem werk *Fath al-bārī*, denn dieses sehen vollzieht sich in der welt *malakūt*, und das wirft keine profetengenossenschaft ab. – Im *šarḥ aš-Šamā'il*, *Ta'wil al-Ahdal* und anderwärts sagte er (oder steht?): Wenn die heiligen den profeten sehen können und man sagt, das sei nur im zustand der absenz, aber sie glaubten, es sei im wachzustand, so liegt darin ein schlechtes denken (*isā'at aḡ-ḡann*) über sie, nämlich dass ihnen das sehen der absenz mit dem sehen des wachzustandes durcheinander gekommen sei. Das aber ist nicht einmal vom untersten vernünftigen zu denken, wie erst von den grössten! (Der satz ist mir in der konstruktion nicht klar).

C

(Ibrīz 101-102/neu 172-173/zit. *Rimāḥ* 1, 203; D 1.1.19, 69)

(101) Wer den profeten im traum sieht, dessen traum (*ru'yā*) zerfällt in zwei teile. Der eine sind die träume, die keine deutung haben, indem man den profeten in der form sieht, wie er im dies-seits war und wie ihn die profetengenossen sahen. Ist der träumer ein seher und erkenner, von einem solchen wird das reine wesen (gestalt)⁴² des profeten gesehen. Manchmal aber kann auch einer, der nicht seher oder erkenner ist, das reine wesen des profeten sehen, wenn auch selten. Manchmal sieht er das abbild (*šūra*) seines reinen wesens, nicht das wesen selbst, und das ist häufig. Dies darum, weil das reine wesen des profeten abbilder (*suwar*) hat, in denen der profeten an vielen orten im traum und im wachen gesehen wird. Und dies darum, weil sein wesen ein licht hat, das von dem wesen getrennt ist (*munfaṣīl*), und mit dem die ganze welt ausgefüllt wird. Es gibt keinen ort der welt, an dem nicht dieses licht wäre. In diesem licht erscheint dann das wesen des profeten, wie das bild des gesichts im spiegel erscheint. Das licht ist sozusagen ein einziger spiegel, der die ganze welt erfüllt. Das sich darin abzeichnende ist sein wesen. Darum sieht den profeten einer im osten, ein anderer im westen, einer im süden, einer im

⁴² Am rand: mit "wesen" (*dāt*) ist hier wie oft der ganze profet in seinem sosein, mit leib und leben, gemeint.

norden, und unzählige menschen an verschiedenen orten zu gleicher zeit, und jeder sieht ihn bei sich. Dies darum, weil das edle licht, in dem sich das wesen abzeichnet, bei (*ma^ca*) jedem einzelnen von ihnen ist. Der seher (*al-maftūh^c alayhi*) ist der, der wenn er das bild, das bei ihm ist, sieht, ihm mit seinem inneren blick (*başīra*) folgt und dann mittels des lichts dieses inneren blicks zu dem ort (*maḥall*) des wesens des profeten durchdringt. Das kann auch einem nichtseher zuteil werden, dass Gott ihm das sehen des wesens des profeten verleiht, und zwar dadurch, dass der profet zu ihm kommt an seinem ort, wie wenn (?) er von ihm die vollkommenheit der liebe und wahrhaftigkeit zu diesem wesen wüsste. Die ganze sache des problems bleibt dem profeten überlassen. Wenn der profet will, zeigt er einem sein wesen. (102) Wenn er will, zeigt er einem nur sein bild (*şūra*).

Im übrigen hat der profet auch noch andere bilder (*şuwar*): das sind die bilder der zahl der profeten und gottgesandten, die bilder der zahl der heiligen in seiner gemeinde von seiner zeit bis auf den tag der auferstehung. Die gesagte zahl weiss man in wirklichkeit nicht, aber man hat gesagt, es seien 124 000. Mohammed hat also 124 000 bilder, in denen er erscheint, und die gleiche zahl in den heiligen seiner gemeinde. Er hat also 248 000 bilder, denn alle beziehen (ihr erscheinen) aus seinem licht. Darum wird den novizen oft das sehen des profeten zuteil in den wesen ihrer scheiche.

Ich (Dabbāğ) sah einmal den profeten in der gestalt (*şūra*) unseres scheichs. Ich nahm ihn (*-hū*) in die arme und wollte ihn in mein inneres hineintun. Da sagte der scheich: Das geht nicht in einem mal, sondern nur langsam und allmählich. Er meinte damit, das eindringen des profeten in das innere des sehenden lasse sich nur langsam bewerkstelligen. Ich schrieb dieses wort dem scheich zu, weil er es mir von einer anderen richtung sagte. Das wesen, das ich umarmte, hatte kein grösseres lächeln und keine grössere freude an mir (??). Das ist woran sich meine erinnerung (? *ḥāṭir*) hängte (?).

Der zweite teil sind die träume vom profeten, die eine deutung haben. Die deutung ergeht sich hier in den stufen der finsternis, nicht im ausdeuten des traumes, denn die träume dieser art haben keine ausdeutung. Wer den profeten sieht, sieht ihn wirklich... Wer den profeten sieht, wie er ihn zum diesseits ermuntert, dessen wesen befindet sich in einer finsternis ersten grades: ein versehen des verpönten. Der profet ermuntert an sich eben nicht zum dies-

seits, sondern zu Gott. Wer den profeten sieht, wie er ihm geld gibt, hat eine finsternis zweiten grades... usw.

CI

(Bārizī: *Tawfīq al-ʿurā* 58b-61b, aus Aḥmad b. Ṭāhir b. Muḥammad al-Qazwīnī: *Sirāğ al-ʿuqūl fī minhāğ al-uṣūl*, kap. 22, faṣl 3, über das sehen des profeten im traum; D 1.1.19, 69-70)

(58b) Profet: Wer mich im traum sieht, sieht mich wirklich, denn der satan nimmt meine gestalt nicht an. – Wisse, der satan nimmt seine gestalt nicht an wegen der *ḥadīṭ*-überlieferung. Als der profet geboren wurde, klagte der satan laut, so dass es alle satane auf erden hörten. Sie kamen heran, sammelten sich um ihn und fragten ihn: Was hast du? Er erwiderte: Es ist auf der erde etwas gewichtiges vorgefallen, das meine ränke zerstört. – Was ist es? – Ein kind ist in Mekka geboren worden. – Die satane stürzten nach Mekka und gelangten zum profeten. Sie fanden ein licht, das von ihm bis zum himmel ging, mit strahlen, die jedesmal wenn ein satan sich ihm näherte, ihn verbrannten. Von dem tag an flohen die satane vor ihm und entsetzen sich vor seiner gestalt (*ṣūra*). Durch dieses entsetzen war es, dass sein satan muslim wurde (radiert), wie es im *ḥadīṭ* heisst. Dazu gehört sure 8,48: “Aber als die beiden gruppen einander zu gesicht bekamen, machte er kehrt und sagte: Ich bin euer ledig. Ich sehe, was ihr nicht seht”. Einige (oder einer) korankommentatoren sagten: Als der satan damals in gestalt des Surāqa erschien, sah <er> vom antlitz des profeten strahlen ausgehen, durch die jeder satan, der mit ihm, dem profeten, zusammenkam, verbrannt wurde. Er sagte zu al-Ḥāriṭ b. Hišām: Ich sehe, was ihr nicht seht, und floh. Es heisst auch, er habe die engel auf scheckigen pferden ihn umgeben sehen. Darum sagte der profet: Der satan nimmt meine gestalt nicht an. Wenn er sagt “wer mich sieht, sieht mich wirklich”, so heisst das: Er sieht die wirklichkeit meines leibes, geistes und meiner gestalt zusammen. Das darum, weil die leiber der profeten nicht verwesen und ihre gestalten sich nicht verändern in ihren gräbern. Sie beten dort, wie es in den *ḥadīṭen* heisst. Fragt man, wie sieht man ihn, wo er doch in Medina ist, in grosser entfernung, so lautet die antwort:

Wenn man ihn im traum sieht, sieht man ihn nicht mit dem äusseren auge im kopf, das die gegenwart erforderte, sondern mit dem auge, das man im innern hat. Dies verlangt die gegenwart

des gesehenen nicht, sondern sieht vom osten bis zum westen und von der erde bis zum gottesthron. Das ist nicht anders als bei den gestalten im spiegel. Die gestalt (*sūra*) geht nicht in den körper des spiegels und ins auge des sehenden. Die gegenüberstellung aller (?) daseinsdinge ist wie ein spiegel.

Fragt man: Was sagst du dazu, dass viele leute den profeten gleichzeitig und verschieden sehen, als scheid, als jungen mann, als lachend, als weinend usw., so lautet die antwort:

(59a) Diese verschiedenheiten rühren alle vom sehenden, nicht vom gesehenen her. Es ist so, wie wenn man viele spiegel von verschiedenen formen und grössen dem gesicht eines menschen gegenüberstellt. Dann sieht er sein gesicht im grossen spiegel gross, im kleinen klein, im gekrümmten gekrümmt, im langen lang, im hohlen hohl usw. Die verschiedenheiten gehen also auf die verschiedenheiten der spiegel zurück, nicht auf das gesicht des gesehenen. So sind die zustände derer, die den profeten sehen, verschieden. Wer ihn lächelnd sieht, der hält sich an die sunna des profeten und geht den weg des profeten. Wer ihn erzürnt sieht, der lebt seinem wort zuwider und weicht von seiner sunna ab. Wer ihn mit einem fehlenden glied sieht, der lässt es an etwas in seinem wandel fehlen. Wer ihn in waffen sieht, der unterstützt seine religion usw., wie wir in dem *buch der traumdeutung* dargelegt haben. Ein anderes gleichnis: Leute sehen hinter verschiedenfarbigen gläsern hin. Ein weisser vogel setzt sich hinter die gläser. Der hinter einem gelben glas sieht ihn gelb, ein anderer rot usw. Einer weiss, wie er tatsächlich ist. Die verschiedenheit der erscheinung geht also auf die sehenden mit ihren gläsern zurück. Dummköpfe wittern hinter diesen meinen darlegungen gern eine üble ketzerei. Aber solche vergleichungen kommen selbst im koran vor... (beispiele).

(59b) Es ist gleich, ob man den profeten direkt oder in einem spiegel sieht. Klar ist, dass er selbst nicht in den spiegel geht. Aber man sieht im spiegelbild ihn selbst. Es besteht kein unterschied, ob ich meinen freund direkt oder im spiegelbild des wassers sehe: der gesehene ist der gleiche. Doch Gott hat es so eingerichtet, dass wer auf etwas poliertes hinblickt, wie wasser oder spiegel, dort sein gesicht sieht, wobei in jener polierten fläche das, was er sieht, doch nur ein abbild seines gesichtes ist. Dieses (?) ist eine nichtige einbildung (*ḥayāl*), da die polierte fläche in jenem zustand farbig ist in der oder jener weise. Keine farbe aber bleibt an einem einzigen ort in einem einzigen zustand (?). Das ist glaube ich eine erklärung, die noch niemand gegeben

hat. In dieser weise aber sieht jemand den profeten im traum wirklich, mit dessen geist und dessen körper. Auch Gabriel wurde in gestalt des Diḥya wirklich gesehen, nicht im abbild (?*miṭālan*). Das ist meine auffassung der frage.

Gazzālī sagt: Wer den profeten sieht, sieht ihn nicht wirklich so, wie er in seinem grab zu Medina ist, sondern nur sein abbild (*miṭāl*), also nicht seine person (*ṣaḥṣ*). Dieses abbild sei das abbild seines geistes, der seines körpers ledig sei. Er vergleicht damit das sehen des profeten im traum. Ich weiss nicht, was er damit meint.

Nawawī's ansicht...⁴³

(60a) Man kann den profeten auch im gegensatz zu seiner eigenschaft sehen, mit weissem bart. Oder zwei personen sehen ihn zu gleicher zeit, einer im westen, der andere im osten, jeder an seinem ort... Einige glauben, man sehe dann nur sein wesen so, wie es ist, aber nicht seine eigenschaften. Diese seien einbildung, nicht gesehen ... (unklar)

(60b) Abū l-°Abbās Aḥmad b. °Umar al-Qurṭubī (?): (nicht klar, ob alles folgende von ihm)... Einige meinen, das sehen des profeten im traum sei ganz äusserlich zu fassen. Wer ihn im traum sehe, sehe ihn wirklich, wie im wachen. Das ist vom verstand aus unmöglich. Denn dann müsste jeder ihn nur in der form sehen, wie er gestorben ist, und zwei personen könnten ihn nicht zugleich an zwei verschiedenen orten sehen. Der profet müsste aus seinem grab kommen und unter den menschen wandeln usw. Sein grab wäre dann leer. Besucher würden ihn dort nicht wirklich begrüßen...

(61a) Wir setzen voraus, dass man im traum nicht die dinge selbst, sondern ihre abbilder sieht, dass diese abbilder manchmal mit der wirklichkeit des gesehenen übereinstimmen, manchmal nicht. Diese übereinstimmung gilt auch für das wachsein. Der profet sagte zu °Ā³iša: Ich sah dich im traum in... aus seide, und siehe, so bist du. D.h. er sah sie so, wie sie im wachen war.

Der scheich (wer?) sagte: Mir ist das öfters widerfahren. Einstmals in Tunis unterwegs auf der pilgerfahrt hörte ich schlimme kunde von den franken in Ägypten, die Dimyāṭ besetzt hätten. Ich beschloss in Tunis zu bleiben. Da sah ich im traum, als ob ich in der moschee des profeten sässe und leute den profeten begrüßten. Einer trat zu mir und schalt mich: Steh auf und grüsse den profeten. Ich tat es und erwachte, wobei ich den profeten begrüßte. Ich verlor die furcht und reiste in 30 tagen nach

⁴³ Handschriftlich am rand: bis hieher spricht Ṭāhir al-Qazwīnī.

Alexandrien. Nach 10 tagen dort wurde der feind zerbrochen ohne zutun eines geschöpfs. (61b) Nach der pilgerfahrt kam ich nach Medina und fand alles genau so, wie ich es im traum gesehen hatte...

CII

([°]Ayyāšī: *Riḥla* [°]*ayyāšīyya* 24-38; D 1.1.19, 43-48)

(24) Als wir in dem dorf Ūgert lagerten, schickte mir Ibrāhīm as-Sūsī eine gereimte frage: Ist das ritualgebet auf einem schmutzigen, mit baumwolle gefüllten tuch erlaubt? Ist ein befehl des profeten, der einem im traum erscheint, auszuführen? Soll einer, der irgendwo lagert, um das ritualgebet zu verrichten, und dann merkt, dass etwas, was die abkürzung erfordert, dies tun(?)? [°]Ayyāšī antwortet ebenfalls in versen (25). Das uns interessierende stück ist:

Dann die notwendigkeit der befolgung eines befehl oder die zurückhaltung, wenn der profet im traum etwas befiehlt:
 Stimmt das befohlene mit dem religionsgesetz überein,
 so ist das richtige, ohne zweifel, es zu tun.
 Widerstreitet es der schrift, so muss es umgedeutet werden,
 und diese umdeutung wird durch wissen und durch
 enthüllung erlangt.

[°]Ayyāšī erkundigte sich in dieser frage auch bei dem kadī Abū l-[°]Abbās Aḥmad al-Ḥaṭīb al-Marrākušī, der in der pilgerkarawane war. Dieser antwortete: (26) Ein befehl des profeten kann nicht über das hinausgehen, was in den religionsgesetzlichen befehlen enthalten ist, da es im koran heisst: "Heute habe ich euch eure religion vollendet". Es kann ihnen also gar nichts widersprechen.

[°]Ayyāšī konzipierte darauf eine abhandlung *Tahrīr kalām al-qawm fī amr an-nabī fī n-nawm*, konnte die niederschrift aber auf der reise nicht durchführen und schob es auf. Hier gibt er immerhin eine antwort, einen kommentar zu den worten des Abū l-[°]Abbās Aḥmad:

Der äussere wortlaut bei Aḥmad meint ohne zweifel: es kann gar nicht vorkommen, dass der profet etwas befiehlt, was nicht in koran und sunna schon enthalten ist. Der träumer aber sieht, dass der profet ihm etwas zusätzliches zum religionsgesetz befohlen hat im traum. Und wenn er den profeten genau nach seiner beschreibung gesehen hat, glaubt er, was er sah, denn nach dem *ḥadīṭ* war es der profet. Bei der umdeutung braucht man nun das wissen der traumdeutung. Eine frucht, die ihm im traum so ver-

boten wird, muss, wenn sie nach dem religionsgesetz erlaubt ist, mit hilfe der umdeutung die wahre absicht herauszufinden suchen. Vielleicht hat ihm der profet aber die frucht wegen einer persönlichen schädigung verboten. Das (27) ist die kunst der traumdeutung, von der ich im gedicht sagte: Sie wird durch wissen erlangt (=wissen also nicht eigentlich theologischer, sondern traumdeuterischer art). Die enthüllung (*kašf*), durch die die wahre bedeutung ebenfalls erlangt wird, ist eine sache der träumer, die zugleich seher sind, was ohne traumdeutung der ersten art geschieht.

Der profet kann also sehr wohl im traum etwas befehlen, was nicht in koran und sunna steht oder diesen schriftlichen vorschriften widerspricht. Die welt der urbilder (*‘ālam al-amṭāl*, sic statt *miṭāl*) ist viel umfassender als die sinnenwelt (*‘ālam al-ḥiss*) mit ihren sublunaren und tranlunaren dingen. Letztere ist wie ein ring in einer wüste.

Das sehen des profeten ist aber auch sonst kein traumgewirre und schon gar nicht blendwerk des satans, sondern wahr. Bald ist es das, was man sieht, bald umzudeuten. Die umdeutung weist aber die wirklichkeit nicht zurück, denn was nicht wahr ist, wird nicht umgedeutet. Durch die umdeutung sucht man die wahrheit. Nur traumgewirre sind nichtig und brauchen nicht umgedeutet zu werden. Der traum ist also wahr und der befehl auch. Tauchen zweifel über das geträumte auf, so ist das wahre, das dahinter steckt, zu suchen. Diese regel gilt sogar für die befehle im wachsein aus koran und sunna. Kurz, träume und befehle des profeten im traum sind wahr.

Unrichtig ist der satz des al-°Izz b. °Abdassalām und seiner gefolgsleute, dass man nichts tun dürfte, was dem religionsgesetzlich vorgeschriebenen widerspricht, weil man der genauigkeit des träumers nicht trauen dürfe, der träumer auch nicht unter dem religionsgesetz (28) stehe (*mukallaf*). Das richtige sei die bevorzugung des wachseins. Mit andern worten: was geträumt wird, ob mit dem religionsgesetz übereinstimmend oder nicht, habe der überlieferung des wachseins den vortritt einzuräumen...

(29) Im folgenden will ich abkürzend das wichtigste zu dem problem des traumes, in dem der profet erscheint, sagen, und dadurch erübrigt sich vielleicht auch mein vorhaben, eine besondere abhandlung *Tahrīr kalām al-qawm* zu schreiben (also hat °Ayyāšī dieses vorhaben nie ausgeführt).

Buḥārīs *ḥadīṭ* (*Concordance* 2, 200a): Wer mich im traum sieht, der sieht mich wirklich, denn der satan nimmt nie meine

gestalt an... *Ḥadīṭ*: Wer mich sieht, sieht die wahrheit (oder Gott?). *Ḥadīṭ*: Wer mich sieht, sieht die wahrheit, denn der satan verwandelt sich nicht in mich. *Ḥadīṭ*: Wer mich im traum sieht, sieht mich selbst, denn der satan kann nicht in meiner gestalt erscheinen. *Ḥadīṭ*: Wer mich im traum sieht, wird mich dann auch im wachen sehen. Der satan nimmt meine gestalt nicht an. Muslim dazu: Oder der sieht mich sozusagen (*ka'anna*) im wachen. Dies mit ausdrücklichem zweifel am wortlaut. Ismā'īlī eindeutig: Der sieht mich (*qad ra'ānī*) im wachen, anstelle von "wird mich dann auch sehen". So auch anderwärts. Var.: Der hat mich sozusagen im wachen gesehen.

Zugrunde liegt überall die wahrheit des traums und (30) die unmöglichkeit für den satan, sich in der gestalt des profeten zu zeigen.

Man hat die gestalt, in der der profet erscheinen muss, verschieden definiert: Einige: in der gestalt, in der er war. Andere: in der gestalt, in der er starb, so dass die anzahl seiner weissen haare, nämlich 20, erkennbar sind. Ibn Sīrīn pflegte einen, der den profeten im traum gesehen haben wollte, aufzufordern, ihn zu beschreiben. Entsprach das bild nicht dem, was er wusste, so erwiderte er ihm: Du hast den profeten nicht gesehen. Kulayb sagte zu Ibn °Abbās: Ich habe den profeten im traum gesehen. Ibn °Abbās: Beschreib ihn mir. Kulayb dachte an Ḥasan b. °Alī (den enkel des profeten) und beschrieb den profeten danach. Ibn °Abbās: Du hast ihn tatsächlich gesehen.

Doch gibt es auch den *ḥadīṭ* des profeten: Wer mich im traum sieht, sieht mich wirklich, denn ich werde in allen gestalten gesehen. Doch ist dieser *ḥadīṭ* wegen der schwäche eines überlieferers schwach.

Kadi Abū Bakr b. al-°Arabī: Den profeten im traum sehen in seiner bekannten gestalt ist ihn wirklich wahrnehmen. Ihn in einer andern gestalt im traum sehen ist sein abbild (*miṭāl*) sehen. Denn die erde verändert die profeten nicht. Die wahrnehmung ihres wesens (*dāt*) ist eine wirklichkeit. Die wahrnehmung der eigenschaften (*ṣifāt*) ist ein abbild. Ein qadarī sagte: Der traum hat nicht wirklichkeit.

Der ausdruck "wird mich sehen" im *ḥadīṭ* heisst: er wird die erklärung dessen, was er gesehen hat, sehen, da es wahr und übersinnlich ist.

Der ausdruck "sozusagen" ist vergleich in dem sinn, dass wenn er mich im wachen gesehen hätte, ich gleich ausgesehen hätte. Wachen ist wahr und wirklich, traum wahr und abbild.

Das immer im Hinblick auf "seine bekannte gestalt", aber wenn man den profeten nicht in der ihm eigenen eigenschaft sieht, so handelt es sich um bilder (*amṭāl*). Nähert sich einem der profet oder wendet er sich einem zu, so ist das für den träumer gut, im andern fall nicht.

Māzari: Kadi Abū Bakr b. aṭ-Ṭayyib schreibt: Wer mich im traum sieht, der sieht mich, bedeutet: Der traum ist wahr, kein traumgewirr und keine blosse spiefelfechtereie des satans... (31) Andere: Der *ḥadīṭ* ist rein äusserlich zu deuten: Wer mich sieht, nimmt mich wirklich wahr. Wenn es heisst: Der profet wird in anderer als seiner eigenschaft oder an zwei orten gesehen, so ist das ein fehler in seiner beschreibung, und die einbildungskraft hat sich als sehkraft ausgegeben, einbildungen (*ḥayālāt*) sind oft mit dem, was man sieht, vermischt. Das wesen des profeten ist in diesem fall "gesehen" (*marʿī*), seine eigenschaften aber sind "eingebildet" (*mutaḥayyala*). Für die wahrnehmung ist aber schärfe des auges und geringe entfernunq oder dass das objekt äusserlich auf der erdoberfläche oder begraben sei nicht voraussetzung. Das objekt muss nur vorhanden sein. Es gibt aber keinen beweis, dass der körper des profeten geschwunden sei, im gegenteil, die echte überlieferung legt fest, dass er erhalten ist.

Kadi ʿIyād: Möglicherweise ist das sehen des profeten in einer andern eigenschaft als der, die er in seinem leben gehabt hat, ein traum der umdeutung (*taʿwīl*), kein traum der wirklichkeit (*ḥaqīqa*), denn es gibt träume, die genau der wirklichkeit entsprechen, und andere, die umgedeutet werden müssen. Nawawī hält das für nicht richtig und sagt: In wirklichkeit sieht man den profeten wirklich, ob in seiner bekannten eigenschaft oder in einer andern.

Ibn Ḥaḡar: Das wird von Nawawī und ähnliches von Ibn Sīrīn berichtet. Ibn Sīrīn pflegte jemand, der ihm erzählte, er habe den profeten im traum gesehen, aufzufordern, ihn zu beschreiben. Entsprach seine beschreibung nicht der überlieferten wirklichkeit, so sagte er: Du hast ihn nicht gesehen.

Man wird beide auffassungen miteinander verbinden müssen. Das sehen des profeten ist in beiden fällen wirklich. Das genaue bild des profeten im traum bedarf im wachen keiner deutunq. Stimmt das traumbild aber nicht mit der überlieferten wirklichkeit überein, so stammt der mangel von der einwirkung der einbildungskraft, und dann muss das bild gedeutet werden.

Meiner meinunq erstreckt sich dieses verfahren auch auf die geträumten befehle des profeten. Stimmen sie nicht mit dem reli-

gionsgesetzlichen überein, so müssen sie umgedeutet werden. Man hat sich hier der traumdeutekunst zu erinnern: Wer einen jüngling sieht, hat das als strenges jahr zu verstehen. Ein alter mann bedeutet ein fruchtbares jahr. Einer mit fehlenden gliedern bedeutet lückenhaftigkeit der religion des träumers. Der traum ist auf alle fälle wahr, muss aber bei abweichungen von der äusseren wirklichkeit umgedeutet werden. Das ist die vermittelnde einstellung zu den beiden gegensätzlichen auffassungen in der frage.

(32) Abū Muḥammad b. Abī Ğamra: Einige sagen: Wenn sich der satan nicht in die gestalt des profeten verwandeln kann, so muss einer, der den profeten in schöner gestalt sieht, es so deuten, dass die schönheit in seiner eigenen religion sitze. Hat die gestalt fehler an ihren gliedern, so geht das auf fehler in der religion des träumers. – Ich halte das für richtig und für die menschen für nützlich. Der mensch erkennt daran, wo es bei ihm hapert. Denn der profet ist lichthaft wie ein heller spiegel, auf dem sich das abbildet, was ihm gegenüber tritt. Er selbst bleibt unverändert in schönster gestalt trotz dieser bilder, die nur vom träumer etwas aussagen.

Ibn Ḥaġar: Wer den profeten intakt sieht, sieht ihn wirklich. Und wer ihn beeinträchtigt sieht, hat das auf sich zu beziehen und umzudeuten.

Ġazzālī: “Der sieht mich” heisst nicht: er sieht meinen körper. Das werkzeug ist manchmal wirklichkeit, manchmal einbildungsmässig. Die seele ändert das einbildungsmässig vorgestellte bild (*miṭāl*). Die vom menschen gesehene form (*ṣakl*) ist nicht vom geist oder körper des profeten, sondern ein bild (*miṭāl*) von ihm. So ist auch das wesen Gottes, der im traum gesehen werden kann, über jede form erhaben. Aber seine bekanntmachungen an den menschen gehen über ein sinnliches bild. Das bild ist wahr als vermittlerin zur annäherung. Der träumer kann sagen: Du bist Gott, im traum.

(33) Ubbī schreibt nach zitierung des Māzari: Im traum ist also das gesehene, ob stein, berg, mensch oder anderes, immer nur ein bild (*amṭila*), nicht die sache selbst. Daraus wird ersichtlich, was es heisst, wenn man sagt, es sei wahr, wenn zwei menschen zu gleicher zeit an zwei orten den profeten sehen, und der sinn des satzes: Wenn mich einer sieht, so sieht er mich, nämlich: wer mein bild sieht, sieht mein bild. Grund: Der satan erscheint nicht im bild des profeten. Das ist zeugnis des profeten, dass der satan sich nicht im bild des profeten im traum darstelle, wie er auch sein heiliges wesen im wachsein vor ihm gefeit hat. Das ist die

wahre deutung dessen, dass ihn tatsächlich zwei menschen an zwei verschiedenen orten sehen. Die sūfiyya erklären das mit dem hinweis, dass auch die sonne obwohl am horizont, doch von zwei orten aus gesehen wird, aber nicht an zwei orten befindlich. Einen einzigen von zwei orten aus zu sehen ist richtig, im gegensatz dazu, einen an zwei orten befindlich zu sehen. Das wäre gleich, wie wenn (?) Zayd die sonnenscheibe in einem haus und ʿAmr sie zu gleicher zeit in einem andern haus sähe. Eine solche voraussetzung wäre eine unmögliche annahme, gleich wie die unmöglichkeit, dass zwei menschen sein heiliges wesen an zwei orten sehen wollten. So weit Ubbī.

Er stellt sich zu den sūfiyya, aber vor näherer überlegung glaubte er, "an zwei orten" meine das gesehene. Dabei ist es der sehende. "Zwei sehen ihn an zwei orten" heisst: die beiden sind an zwei orten. So darf man sprechen, denn man sagt: Der neumond des festes wurde in zwei ländern gesehen, im sinne von: Die sehenden befanden sich in zwei ländern, nicht der halbmond war in zwei ländern.

Man kann sagen: Er wurde gesehen gegenüber den zwei ländern am horizont ist gleich, wie wenn man sagt: Der profet wurde gegenüber dem ort zweier sehenden gesehen. Wenn der vorhang vor seinem heiligen wesen gelüftet wird für jemand in Marokko und für einen andern in Indien zu gleicher zeit, so sieht ihn jeder der beiden und jeder meint, er sehe ihn an ort und stelle. Er hat sich nicht vom ort fortbewegt. Das sehen des fernen ist so, wie wenn er nahe wäre. Das ist nicht zu leugnen. Man kann ja auch den stern auf einem berg, auf einem minarett, an der seite einer mauer des hauses sehen und glauben, er sei gerade dort, wo man ihn sieht, und viele dummköpfe glauben das tatsächlich. Aber es ist nicht so.

Qušayrī: Den profeten nicht in seiner wirklichen eigenschaft zu sehen, bedeutet nicht notwendig, dass er es nicht sei, denn auch Gott kann gesehen werden, obwohl er über jede beschreibung erhaben ist. Man glaubt auch, dass er heruntergestiegen ist. Das beeinträchtigt nicht, dass man ihn sieht, sondern man hat eine form der umdeutung mitzurechnen.

Ṭayyibī: Wer mich im traum in beliebiger eigenschaft, in der ich war, sieht, die aber nicht schlecht ist, der wisse, dass er einen wahrtraum gehabt hat, der von Gott kommt, und der eine verheissung ist, nicht falsch, wie träume, die dem satan zuzuschreiben sind. Denn der satan erscheint nicht in meinem bild. Ebenso: der sieht die wahrheit, und der sieht mich. Denn

wenn bedingung und ausgleich (?*ğazā*?) sich vereinen, beweist das das äusserste und die vollkommenheit. D.h. er sieht mich so (34), dass dahinter nichts mehr ist (?).

Qastallānī in den *Mawāhib* nach zitierung des Ṭayyibī: Ergebnis der antworten ist, dass es gleichnishaft und bildlich ist. Das zeigt sein wort: Der sieht mich sozusagen im wachsein. (wo ist "erstens"?)

2) Bedeutet: er wird im wachsein die umdeutung des traums sehen.

3) Bedeutet: er ist den leuten seines zeitalters vorbehalten, die an ihn glaubten, bevor sie ihn sahen.

4) Bedeutet: er sieht ihn in dem spiegel, den er hat, wenn es ihm möglich ist (??). Ibn Ḥağar: Das ist eine sehr entfernte auslegung.

5) Bedeutet: er sieht ihn an der auferstehung, mit bevorzugter persönlicher besonderheit, nicht schlechthin: wer ihn sieht von denen, die ihn im traum nicht gesehen haben. Richtig ist, was wir über das sehen des profeten schon gesagt haben. Die ausdehnung auf alle formen, in denen man ihn sieht, unter der bedingung, dass er in seiner wirklichen form zu beliebiger zeit ist, jugend, mannesalter, älteres mannesalter oder ende des lebens. Für anderes muss die traumdeutung einsetzen, die mit dem zustand des träumenden zu rechnen hat. Einige sagten: Wenn einer ihn als greis sieht, so ist das das äusserste des friedens. Als jüngerling: das äusserste an krieg.

Abū Sa'īd Aḥmad b. Muḥammad b. Naşr: Wer einen profeten in seinem zustand und seiner beschaffenheit sieht, hat den beweis für die richtigkeit seines zustandes und die vollkommenheit seines ansehens und seines sieges. Sieht jemand ihn in verändertem zustand, mit zorniger miene zum beispiel, so deutet das auf einen schlechten zustand des träumers.

Qarāfī (GAL S I, 665, gest. 684/1285) in *al-Qawā'id*, gefolgt von Zarkaşī (GAL II, 91-92, gest. 794/1392) im *al-Ḥādīm*, gefolgt von weiteren gelehrten: Das sehen des profeten ist nur bei zweien richtig:

1) beim profetengenossen, der ihn gesehen hat und seine eigenschaft kennt, in dessen seele sich sein bild eingepägt hat, so dass er, wenn er ihn sieht, klar weiss, dass er sein bild gesehen hat, das der satan nicht annehmen kann.

2) bei dem mann, der wiederholt die eigenschaften des profeten in büchern gelesen hat, so dass sie sich in seiner seele eingepägt haben, wie das bei einem, der ihn wirklich gesehen hat,

geschieht. Auch er weiss bei der erscheinung klar, dass er sein bild gesehen hat.

Alle andern können nicht überzeugt sein, dass sie den profeten vor sich haben in seinem bild. Es kann der satan sein (weil es nicht sicher das bild des profeten ist). Da nützt es gar nicht, wenn der gesehene sagt: Ich bin der gesandte Gottes.

Rawdat al-ḥukkām des kadi Šurayḥ von unsern gefährten: Wenn der profet sagte: Der hat von dem soundso viel zugut, darf der hörende dem einen zu ungunsten des andern dies bezeugen?

Zarkašī von scheich °Izz ad-dīn *ḥaṭīb* al-Ašmūnayn: Mein vater berichtete mir: Ein mensch sah den profeten im traum. Der profet sagte: Geh dort hin und nimm die dortigen bodenschätze, eine abgabe des fünftels obliegt dir nicht. Er ging und fand das so, fragte aber die rechtsgelehrten von Damaskus. Diese entschieden alle, dass die abgabe für ihn nicht fällig sei, denn das sehen des profeten sei erwiesen und der satan nehme die gestalt des profeten nicht an. Aber °Izz ad-dīn b. °Abdassalām bestimmte, dass die abgabe fällig sei, denn eine zuwiderhandlung bedeute eine abrogierung, die die offenbarung nicht erleiden dürfe nach dem tod des profeten. Taqī ad-dīn b. Daqīq al-°Īd bemerkte, °Izz ad-dīn habe so entschieden durch bevorzugung der überlieferung vor der richtigen würdigung der wahrhaftigkeit des träumers. Wahrscheinlich meinte er damit die bevorzugung der allgemeinen überlieferung für die notwendigkeit der abgabe durch den text gegen eine aberrante überlieferung über einen traum. Das erste verdient den vorzug (also die pflicht der abgabe).

Ubbī, mit meinungsverschiedenheiten anderer: Wenn jemand im traum vom profeten die mitteilung hörte, er sei geschieden, und er wüsste mit sicherheit, dass er nicht geschieden ist, muss er sich dann scheiden, weil der profet nur die wahrheit sagt, oder muss er nichts tun? Nach Qarāfī ist die mitteilung des profeten im wachsein voraufgehend seiner mitteilung im traum, und die möglichkeit der ungenauigkeit im traum ist überwiegend gegen die ungenauigkeit im nichtgeschiedensein. Nur wenige sind im abbild des profeten so genau, nämlich nur leute, die die gestalt des profeten genau kennen. Das vorwiegende ist notwendig (also die dinge des wachseins).

Ein mann kam zu Ibn al-Barā° in der moschee al-Qubba zu Tunis und sagte: Ich habe gestern den profeten (39) gesehen. Er sagte mir: Sag dem soundso, er solle dir eine kutte geben. Der gelehrte sagte zu ihm: Mir sagte er aber im wachsein: Ich gebe dir im wachsein nichts. Der mann ging zu einem frommen (heiligen)

Abū °Abdallāh al-Mağribī nahe bei der moschee. Dieser gab ihm. Es wurde ihm gesagt: Der mann lügt gewöhnlich. Der schein sagte: Wenn ich sicher wüsste, dass er die wahrheit sagt, würde ich ihm sogar die ganze welt geben (der schein vertraute also mehr auf den traum mit dem profeten oder hielt einen traum mit dem profeten für unbedingt richtig). So weit Ubbī.

Muḥibb ad-dīn al-Fayṣī (GAL II, 304) in seiner *Takmilat as-sīra aš-ša'miyya*: Nawawī schreibt: Wenn der profet jemand etwas empfehlenswertes befiehlt oder von etwas verbotenem abhält oder zu etwas gutem führt, besteht kein grund, das nicht zu befolgen, da das dann nicht nur auf dem traum beruht.

Ergebnis: Der traum ist wahr. Stimmt das gesehene mit den eigenschaften des profeten überein, so ist umdeutung nicht am platz. Im andern fall ist umdeutung fällig. So auch seine befehle. Stimmen sie zu dem überlieferten, so sind sie wörtlich zu nehmen. Im andern fall sind sie umzudeuten. Das entsprechend Nawawī.

Man kann einwenden: Die überlieferten nachrichten durch den traum sind soviel wie schwache *ḥadīte* und aberrant. Sie können nur gefolgschaft verlangen im guten. Das ist nicht falsch. Denn das gesetz (korr.) erreicht niemals den traum, schon gar nicht den traum des profeten, der wahr ist und mit dem der satan nichts zu tun hat. Das religionsgesetz selber gilt ja als eine art des traumes, da darin verheissungen (*mubašširāt*) liegen und er ein 46stel der profetenschaft ist. Gewiss können mitteilungen des traumes mitteilungen des wachseins zuwiderhandeln. Was aus koran und sunna genommen wird, was immer die methode sei, worauf die forschung gründet und die ausdeutung (*ta'wīl*) beruht, so ist das erschlossen, im gegensatz zum traum, dessen mitteilungen auf andern wegen ausgedeutet und verstanden werden müssen. Nur sind diese wege nicht festgelegt, und darum zwingt uns das gesetz nicht, sich daran zu halten und dem erschlossenen zu folgen. Wenn aber der mensch darin das versteht, was mit dem gesetzlich vorgeschriebenen übereinstimmt, soll er danach handeln, im andern fall sich des urteils enthalten.

Schein °Abdalqādir b. Muğayzil aš-Šādīlī (schrieb 894/1489, GAL S II, 152) in seinem buch *Al-kawākib az-zāhira fī ḡtimā° al-awliyā° yaqḗatan bi-sayyid al-awwalīn wal-āḥirīn fī d-dunyā wal-āḥira* (in GAL fehlt *yaqḗatan*) zitiert die vorigen texte und schliesst: Qarāfī sagt schliesslich dasselbe wie kadī °Iyād und Ibn Ḥağar. Qarāfī meint mit den beiden männern, dass sie den profeten wirklich gesehen haben und dass das keine umdeutung oder

ausdeutung erfordert, da die traumdeutung eine wissenschaft der forschung ist und forschung (*iğtihād*) auf wähen beruht ähnlich wie rechtslehre (*fiqh*). Forschung hat nichts zu sagen in den *qaṭʿiyyāt*, wie man weiss. (35) Anders wer den profeten nicht in seiner eigenschaft sieht. Der kann nicht überzeugt sein, dass er ihn sieht. Der erste zustand ist *qaṭʿiyya*, der zweite *zanniyya*...

Ibn Baṭṭāl: Er wird mich im wachen sehen, heisst, bewahrheitung des traumes im wachsein, nicht: er wird ihn erst im jenseits sehen, denn am tage der auferstehung werden ihn alle mitglieder seiner gemeinde sehen, ob sie ihn im traum schon gesehen haben oder nicht.

Ibn at-Tīn: Wer an ihm glaubte in seinem leben, ohne ihn gesehen zu haben, weil er abwesend war. Das ist eine verheissung für alle, dass sie ihn noch vor dem tod im wachsein sehen werden, wie einige gelehrte sagen.

Māzari: Die lesart "so sieht er mich sozusagen im wachen" ist äusserlich zu nehmen und klar. Die lesart "so wird er mich im wachen sehen" kann auf seine zeitgenossen gehen, die nicht ausgewandert waren und ihn nicht gesehen hatten. Der traum hätte diesen angekündigt, dass sie ihn im wachen noch sehen würden.

Kadi ʿIyād: Eine auffassung: "Er wird sehen" bedeutet die ausdeutung jenes sehens im wachen und die richtigkeit dieses sehens. Nach anderer auffassung bedeutet das sehen im wachen das sehen im jenseits. Doch sehen ihn ja alle gemeindeglieder im jenseits, ob sie ihn schon im traum gesehen haben oder nicht. Kadi ʿIyād erwidert: Möglicherweise bewirkt das sehen des profeten im traum mit seinen richtigen eigenschaften sein besonderes entgegenkommen im jenseits, so dass man ihn in besonderer nähe sieht und einem seine fürsprache zuteil wird u.ä., also persönliche bevorzugungen. Möglicherweise wird umgekehrt Gott einige sündler an der auferstehung durch nichtsehen des profeten strafen, wenigstens eine zeitlang.

Ibn Abī Ğamra anders: Zitiert Ibn ʿAbbās oder einen andern. Der sah den profeten im traum. Nach dem erwachen blieb er nachdenklich über den profetenausspruch da, als seine tante Maymūna, jedesfalls eine gattin des profeten, ihm den spiegel, der dem profeten gehörte, vorhielt. Er sah darin nicht sein eigenes bild, sondern das bild (*ṣūra*) des profeten.

Ibn Ḥağar fühlte sich gestört von der tatsache, dass so viele leute den profeten im traum, dann aber nicht im wachen gesehen hatten.

In den *Mawāhib*: Einer sagte: Das sehen des profeten erfolgt nicht mit den äusseren augen, sondern mit den inneren (*baṣā'ir*). Das bedeutet keine beschränkung des gesehenen, denn dieser wird (36) vom osten bis zum westen, von der erde bis zum thron gesehen, wie die gestalten in gegenübergestellten spiegeln. Die gestalten gehen auch nicht in den körper des spiegels. Das auge des blickenden ist allen daseinsdingen gegenüber wie der spiegel. Die verschiedenheit der erscheinung des profeten beim sehen in dem sinn, dass der eine ihn als greis, der andere als jüngling, ein dritter als lachend, ein vierter als weinend sieht, geht auf den zustand des träumers zurück. So kann auch eine gestalt in verschiedenen geformten und verschieden grossen spiegeln verschieden erscheinen. In einem grossen sieht man ein grosses gesicht, in einem kleinen ein kleines, in einem krummen ein krummes, in einem langen ein langes (das müsste anders ausgedrückt werden). Der unterschied bei den gesichtern geht also auf einen unterschied der sehenden zurück. So sind auch die zustände der träumer gegenüber dem profeten verschieden. Sieht einer den profeten lächelnd, so ist das ein hinweis, dass er sich an die sunna hält, wie es scheint.

Badr ad-dīn az-Zarkašī antwortete auf die frage, wieso mehrere menschen zu gleicher zeit in weit voneinander entfernten gegenden den profeten sehen können und das sehen doch wahr ist. Er sagte: Der profet ist eine lampe. Das licht der sonne in dieser welt ist ein abbild des lichts des profeten in sämtlichen welten. Wie man die sonne im osten und im westen sieht zu gleicher stunde, aber in verschiedenen eigenschaften, so auch den profeten.

Ubbī: Gott feite das bild des profeten davor, vom satan benutzt zu werden im traum, genau so wie er sein heiliges wesen (*dāt*) vor dem satan im wachen gefeit hat. Merkwürdig ist die beschränkung des sehens des profetens auf zwei männer durch Qarāfi und die möglichkeit, die er zugibt, dass weitere leute eine form sehen, die der satan angenommen hat, trotz dem zeugnis des profeten, dass der satan das nicht tue. Wenn man das wahre traumgesicht des profeten nicht auf die zwei männer beschränkt, woran erkennt dann der dritte, dass er sein bild gesehen hat? Die antwort ist: Es ist möglich, dass nach einem glauben, den Gott dem sehenden schafft, das, was er sieht, sein bild ist. Es ist schon gesagt worden, dass das substrat der wahrnehmung des träumers vom traum nicht vernichtet wird. Qarāfi: Wenn feststeht, dass das sehen seines besonderen bildes für richtig gehalten werden muss, so wird das schwierig durch das, was in den traumlehrbüchern

steht, dass man ihn als greis, als jüngerling, als schwarz, als ohne (?) füsse und augen und in unterschiedlichen bildern sieht, die nicht bild sind. Antwort: Die zustände sind die eigenschaften des sehenden. Die zustände der sehenden erscheinen an dem profeten, er ist wie ein spiegel für sie. Schwarz kann bedeuten: der sehende ist ungerecht. Ohne augen bedeutet: der sehende ist glaubenslos. Ohne füsse: der sehende hat das religionsgesetz nicht beachtet. (37) Jüngerling: man wird sich über den sehenden lustig machen. Greis: man verehrt die profetie.

Ich (Ġazzālī? rand) fragte einen meiner scheiche: Wenn man den profeten richtig in solcher art sehen kann, wieso bleibt dann das bild, aber er nicht, und er war auch nicht so im leben. Der scheich antwortete: Wenn du einen jungen vater hättest, würdest dann von ihm weggehen und wiederkommen und fändest ihn als greis oder es hätte ihn gelbsucht oder schwarzsucht, aussatz oder lepra befallen und seine glieder werden nicht mehr brauchbar, würdest du dann zweifeln, dass es dein vater ist? Ich verneinte. Er: So ist dein bild, das sich von ihm in dir eingepägt hat und sich durch nichts zerstören lässt. Die beiden männer haben das. Aber der dritte vertraut nicht darauf, dass er ihn gesehen hat.

Das soll genügen. Nur noch zwei worte über das, was der profet hinsichtlich des träumens von ihm befiehlt:

Nawawī in seinen *Fatāwī*: Das sehen des profeten im traum ist nicht nur den frommen eigen. In der *Rawḍa*: Man befolgt den einem träumer im traum vom profeten gegebenen befehl, der nicht in den gesetzen steht, darum nicht, weil er nicht genau ist, nicht weil er zweifelt, denn man nimmt von nachrichten nur auf, was ein genauer (*ḍābiṭ*) und unter dem gesetz stehender (*mukallaf*) sagt. Ein schlafender ist aber das gegenteil.

Schon Ibn aṣ-Ṣalāḥ hatte dies gesagt in seinen *Fatāwī* und angefügt: Dies kommt nicht vom fehlenden vertrauen auf das gesehene, sondern vom fehlenden vertrauen auf die genauigkeit (*ḍabṭ*) des sehenden, denn der schlafzustand ist ein übersinnlichkeitszustand und das gedächtnis ist vernichtet für genaue aufnahme dessen, was geschieht.

Ibn Muḡayzil stimmt Ibn al-Ustād nicht bei, wenn dieser behauptet, das sehen des profeten und seine worte sind wahr.

Kadi Husayn in seinen *Fatāwī*, über die frage des ramaḍān-fastens: Wer am 30. ša^cbān in der nacht den profeten sieht, der zu ihm spricht: Morgen befiehl den ramaḍān! darf das nicht, denn der profet selbst hatte bestimmt, das gehe nur durch das sehen des

halbmondes und vollendung der dreissig. Und eine anzahl der genossen stimmt darin überein...

In den *Fatāwī* des Ḥanāṭī: Ein mensch sah den profeten im traum in der von ihm überlieferten gestalt und fragte ihn nach entscheidungen gegen seine rechtsschule, wenn es dem text und dem consensus nicht zuwiderlaufe, und erhielt die antwort: Darüber gibt es zwei möglichkeiten:

1) Man nimmt sein wort wörtlich, denn dieses ging dem analogieschluss voraus.

2) Der analogieschluss (38) ist beweis, träume dagegen verdienen kein vertrauen. Man darf also um ihretwillen nicht den beweis aufgeben.

Aus dem *Kitāb al-Ġadal* des Abū Ishāq al-Isfarāyinī: Sāhe ein mann den profeten im traum und dieser beföhle ihm etwas, muss man ihm gehorchen, wenn man erwacht ist?... In der sammlung des Ibn aṣ-Ṣalāḥ heisst es dazu: Es gibt zwei möglichkeiten über die notwendigkeit des sich an den befehl haltens (Hrsg.: bricht hier ab).

CIII

(*Ma^csūl* 13, 274; D 1.1.19, 83)

(274) Aḥmad b. °Abdarraḥmān al-Masgdādī at-Tizarkinī (gest. 958/1551) schreibt in einem brief an Sa°īd b. °Abdanna°im: Noch schlimmer sind die unbekanntenen stimmen, die dem menschen im schlaf oder im wachen etwas vorschwatzen. Schenkt ihnen kein vertrauen, auch wenn einer von euch, der solche hört, behauptet, er habe sie vom profeten gehört im traum, denn danach sich in der religion einzurichten ist nicht erlaubt, bevor man sie mit dem mohammedischen religionsgesetz verglichen hat. Stimmen sie dazu, so ist der traum wahr und ist das gehörte wahr. Widersprechen sie dem gesetz, so ist der traum wahr, aber das gehörte ist eine einflüsterung des satans oder der triebseele, denn diese beiden flüstern im wachen und im schlaf ein. Die geschütztheit gegen die verführung des satans ist zwar gewährleistet im sehen (*ru^yā*) der gestalt des profeten, aber nur wie Kadi °Iyāḍ im *Ikmāl* und anderwärts dies erklärt. Abū Zakariyyā Yaḥyā an-Nawawī schreibt in seinem buch *Al-asmā^ʿ wal-luġāt* bei der besprechung der eigenschaften des profeten: Wer ihn im traum sieht, sieht ihn richtig. Denn der satan erscheint nicht in seiner gestalt. Indes darf der mensch, der ihn so sieht, niemals nach dem handeln, was er von ihm hört, wenn das, was

mit vorschritten zusammenhängt, gegen das ist, was im religionsgesetz steht, wegen der ungenauigkeit des sehenden. Es besteht kein zweifel über den traum (*ru'yā*), denn die nachricht geht auf einen genau arbeitenden und verpflichteten. Der träumer aber ist anders. So weit Nawawī... Wenn wir aber beachten, was Qarāfī (gest. 684/1285) in seiner *Dahīra* schreibt, nämlich dass das sehen (*ru'yā*, im traum) des profeten absolut nur zweien möglich ist: einem profetengenossen und (druck: oder) einem, der die eigenschaften des profeten so gut auswendig weiss, wie wenn er sie statt bloss gehört auch gesehen hätte, so dass ihm sein bild in keiner weise unklar ist oder werden kann, so ist das sehen des profeten im traum (*ru'yāhu*) sehr selten...

CIV

(Ibn Taymiyya: *Qā'ida ḡalīla fī t-tawassul wal-wasīla* 28-33; D 1.1.18, 228)

(28) Dazu gehören leute, die glauben, der gesehene sei Gott. Er und seine genossen glauben, sie sähen Gott im wachzustand, und ihr ausweis ist, was sie schauten. Sie sind bei dem, was sie berichten, durchaus wahrhaftig, aber sie wissen nicht, (29) dass es ein satan war. Das ist oft scharen von unwissenden gottesanbetern geschehen, und der eine oder andere von ihnen glaubte, er sehe Gott mit seinem äusseren auge im diesseits. Viele von ihnen sahen, wovon sie glaubten, es sei Gott, aber es war ein satan. Viele von ihnen sahen jemand, von dem sie glaubten, es sei ein profet, ein frommer (heiliger) mann oder al-Ḥaḍīr, und in wirklichkeit war es ein satan. Im *Ṣaḥīḥ* steht fest vom profeten, dass er sagte: "Wer mich im traum sieht, der sieht mich wirklich, denn der satan nimmt niemals meine gestalt an". Das gilt aber nur für den traum, weil das sehen im traum real oder vom satan sein kann. Gott hinderte ihn aber daran, sich in gestalt des profeten im traum zu zeigen. Im wachsein dagegen hat nie jemand den profeten mit seinen augen im diesseits gesehen. Wer glaubt, der gesehene sei der tote mensch, der ist von seinem unverstand geschlagen. Darum ist so etwas auch nie einem der profetengenossen oder deren nachfolger geschehen.

(32) Kurz, eine der schlimmsten ursachen für die irreführung der polytheisten ist das, was sie bei den götzenbildern sehen und hören, also dass ihnen etwas von einem abwesenden kundgetan wird oder etwas, was die erfüllung eines anliegens oder ähnliches enthält, erfolgt. Sieht einer von ihnen ein grab sich aufturn und

einen strahlenden schein daraus hervortreten, der ihn umarmt oder anspricht, so glaubt er, es sei der dort begrabene profet. Aber das grab hat sich gar nicht aufgetan, sondern der satan hat ihm das bloss vorgespiegelt (*mattala lahū dālīka*), wie er einem andern vorspiegelt, die mauer spalte sich und eine menschengestalt komme heraus. Es ist aber der satan selber, der menschengestalt annimmt und <sich> ihm zeigt, als ob er aus der mauer hervortrete. Manchmal sagt der mann zu dem, der ihn aus dem grab herauskommen sieht: Wir bleiben nicht in unserm grab, sondern von der zeit an, da unsereiner begraben wird, geht er aus dem grab heraus und spaziert unter den menschen herum. Andere sehen den toten an der eigenen beerdigung herumgehen und einen bei der hand fassen und dergleichen. Die irrenden stellen das entweder in abrede (?) oder glauben, es sei das wunder eines gottesfreundes. Sie glauben, die betreffende person sei der profet selbst oder der fromme (heilige) mann oder ein engel in dessen gestalt. Manchmal sagen sie auch, es sei sein geistwesen (*rūhāniyya*), seine feingestalt (*raqīqa*), sein geheimnis (*sirr*), sein urbild (*miṭāl*) oder sein geist, der sich verleiblicht habe, ja es kommt vor, dass man jene person an zwei orten zugleich sieht und glaubt, der eine körper sei zur gleichen zeit an zwei orten, ohne zu ahnen, dass es sich um einen menschen handeln kann.

(33) Wer einen (lebenden) profeten oder engel sieht und zu ihm spricht "bete für mich", den führt das nicht zum polytheismus, im gegensatz zu einem, der einen in seiner abwesenheit anruft, denn das führt zu polytheismus... denn der abwesende oder tote hindert keinen, der polytheismus treibt, sondern wenn das herz sich an sein bittgebet und seine fürbitte hängt, führt das zu polytheismus. Er wird angerufen und der ort seines grabes oder standbildes usw. wird aufgesucht...

CV

(Yāfi'ī: *Iršād wa-taṭrīz* 232-235; D 1.1.19, 51)

(232) Der 5. *ḥadīṭ*, bei Abū Dāwūd unter den *ḥadīṭen* des Abū Hurayra: Der profet sagte: Keiner grüsst mich (*yusallim ʿalayya*) ausser Gott gibt mir meinen geist zurück, so dass ich ihm den gruss erwidere.

Das haben viele erfahren, und zwar im wachsein. Ja der profet kam manchmal heraus, um mit den besuchern zusammenzutreffen (*liqāʾ az-zuwwār*). Einige haben das im wachsein auf dem wege der enthüllung (*kaşf*), andere im traum erlebt.

Ein solcher traum ist folgender; er beweist die freundliche an- teilnahme des profeten, seine liebe zu den frommen und armen, seine vergeltung schon bloss für den guten willen, die intention: Ein frommer sayyid kam von der wallfahrt nach Jerusalem in den Hiğāz zurück und wollte vor dem besuch Mekkas dem profeten in Medina einen besuch abstatten. Aber die kürze der zeit der pil- gerfahrt und die schwierigkeit des weges hinderte ihn daran. In Badr grüsste er (*sallama*) den profeten und sprach ihm sein be- dauern darüber aus, dass er nicht zu ihm gehen konnte und an ihm vorbeireisen müsse. Da erblickte er in der nacht auf den montag am letzten dū l-qa^oda in Badr sich auf einem thron in einem schloss mit bächen, blumen und vögeln und neben ihm Sahl b. ^oAbdallāh at-Tustarī ebenfalls auf einem thron, in seiner hand ein koranexemplar. Der träumer erzählt: Ich näherte mich mit einem freund dem Sahl und bat ihn um ein bittgebet. Sahl sagte: Zuerst das werk, dann das bittgebet. Dieses schloss gehört dir, und ich bin zu deinem besuch gekommen. – Der träumer hatte unterwegs den profeten mit zwei *qaşiden* gelobt und auch Sahl in einer von zwei *qaşiden*, in denen er die frommen heiligen verherrlichte, erwähnt. – Der träumer erzählt weiter: Danach sah ich jemand vier grüne ehrengewänder bringen (234). Zuerst wurde Sahl mit einem, dann ich und mein freund mit zwei andern bekleidet, dann zog er sich das vierte selber an. Wir getrauten uns nicht, uns zu ihm auf den thron zu setzen, obwohl wir aufgefordert wurden, und sagten: Wir sind nicht würdig, das gleiche zu bekommen wie du, Sahl. Bitte erst Gott, dass er es gibt. Sahl betete, und nun wurden zwei throne (*kursī*) gebracht, einer für mich und einer für meinen freund. Sahl forderte mich auf, das ritualgebet zu leiten. Ich wollte nicht Sahl vorbeten. Also übernahm Sahl dieses amt. Dann bat ich ihn abermals um ein bittgebet für uns zwei. Sahl erwiderte: Gleich kommt der profet. Der profet erschien mit einer anzahl seiner genossen. Der profet begann mit der *şalāh*. Sahl kniete vor ihm nieder. Der profet sagte: Du verweigertest den beiden das bittgebet, hast aber uns gegenüber die höflichkeit gewahrt? Wo ist der scheich soundso (der träumer)? Ich bin nur gekommen, ihn zu besuchen, dem so schwer ankommt, mich nicht besuchen zu können. Der träumer stieg vom thron, setzte sich vor den profeten und weinte. Der profet streichelte ihm über den kopf und sprach: Gott gebe dir gelingen, ihm zu gehorchen, und helfe dir dazu. Dreimal. Der träumer bat um ein geistliches vermächtnis. Der profet sagte: Ich empfehle dir die furcht vor Gott und den gehorsam ihm

gegenüber. Dreimal. Der träumer: (235) Gib uns beiden ein geistliches vermächtnis! Profet: Ich gebe euch allen das eben mitgeteilte vermächtnis. Dann brachte jemand früchte auf seinem kopf und stellte sie vor den profeten. Der profet gab allen anwesenden von einem granatapfelkern, den er den früchten entnahm, zu essen.

CVI

(Ibn al-Ġawzī: *Muntaẓam* 8, 177-179; D 1.1.19, 12)

(177) Hilāl aṣ-Şābī hat 399/1008 in kaltem winter einen traum, in dem ihm Mohammed erscheint. Dieser führt ihn zur waschung und zum ritualgebet, das er ihm vormacht. Mohammed fragt ihn, warum er den islam nicht annehme, da doch alle argumente für ihn sprächen, und schüttelt ihm die hand. Hilāl gibt ihm die seine. Mohammed lässt ihn im traum bekennen, dass Gott einer sei, und sagen: "Und du, Mohammed, bist sein gesandter an seine knechte..." Hilāl erwacht und findet sich in der halle aufgestanden. Er ruft das haus zusammen und erzählt, was er erlebt hat. Alle beschimpfen ihn ausser seinem vater, der ihn wieder ins bett gehen heisst und lächelt. Am morgen stellt man auch fest, dass das eis, das sich über dem wasser befunden hatte und das er zur rituellen waschung im traum zerschlagen hatte, tatsächlich zerschlagen ist. Einige zeit später sieht er den profeten ein zweites mal im traum in der stadt Bagdad. Er küsst ihm die hand. Der profet tadelt ihn, dass er seine bekehrung nicht wahrgemacht hat. Er führt ihn in die dortige moschee und heilt durch handauflegen einen wassersüchtigen ħurāsāner, der dort liegt. Hilāl sagt: "Gott segne dich, o gesandter Gottes! Wie schön die bewahrheitung deiner sache" usw. Dann erwacht er. Im jahr 403/1012-3 sieht Hilāl in einem traum den profeten auf einem pferd vor einem zelt, in dem er sitzt. Der profet wendet sich ihm zu. Hilāl küsst ihm den steigbügel und bietet ihm ein kissen an, nachdem er abgestiegen ist. Wieder tadelt ihn der profet wegen seiner saumseligkeit gegenüber dem islam. Es genüge nicht, innerlich das richtige zu denken, wenn man äusserlich immer noch das falsche tue. Jetzt bekehrt sich Hilāl wirklich. Fahr ul-mulk schickt ihm reiche geschenke, aber er will nichts weltliches mit der religion vermischen und lehnt die annahme ab...

Seine spätere frau hatte ebenfalls einen traum. In diesem sah sie den profeten und seine genossen, darunter °Alī. °Alī gürtete Hilāl mit einem seiner beiden schwerter, und der profet gab ihm den

handschlag. °Alī sprach zu der frau, die zusah: Er ist besser als du (die du an seinem islam zweifelst). Nach einem bericht soll der profet ihm im zweiten traum die geburt eines sohnes voraus-gesagt und ihm befohlen haben, diesen Mohammed zu nennen. (Das war dann der Muḥammad b. Hilāl aṣ-Ṣābī, verfasser der *Hafawāt nādīra*, gest. 480/1088. Unser Hilāl starb 448/1056).

CVII

(*Ibrīz* 224, zit. *Rimāḥ* 1, 200; D 1.1.18, 161)

(224) Er (verfasser von *Ibrīz*) sah einen mann, der den profeten im wachzustand sah und von ihm den duft Medinas in Fes roch...

Ich (verfasser) hörte diesen mann sagen: Wir waren auf der pilgerfahrt. Als ich das grab des profeten besuchte, packte mich ein ausnahmezustand, und ich sagte: O gesandter Gottes, ich glaubte nicht, in eure stadt zu gelangen und dann wieder nach Fes zurückzukehren. Da hörte ich eine stimme vom grab her, die sprach: Wenn ich in diesem grab verwahrt (*maḥzūn*) bin, so bleibe einer von euch, wenn er herkommt, hier! Wenn ich aber bei (*maʿa*) meiner gemeinde bin, wo immer sie sein mag, so kehrt in eure heimat zurück! Ich kehrte in meine heimat zurück.

CVIII

(Aḥmad Bābā: *Nayl al-ibtihāḡ* 206; D 1.1.18, 28)

(206) °Alī b. Muḥammad b. Muḥammad b. Wafā al-Qurašī *aban al-Anṣārī umman aš-Šādīlī* (759-807/1358-1405), nach Su-yūṭī: Als er erst fünfjährig in der schule war, lehrte ihn der profet sure 93, bis er sie aus seinem munde intus hatte. Der profet trug dabei ein baumwollenes hemd, dessen ärmel ihm bis zum handgelenk (*rusg*) reichten. Als er dann 25-jährig war, sah er den profeten einmal, als er beim morgengebet war, wieder in dem gleichen hemd. Ibn Wafā schlief nicht (träumte also nicht). Der profet zog sich das hemd aus und bekleidete ihn damit. Dann zog er ihn an seine brust und sagte: "Das wohlwollen deines herrn (mit dir) sprich aus!" Sofort dichtete er:... (folgen die anfangs-verse eines gedichtes, das über 40 verse zählen soll).

CIX

(Şarqī: *Buġya* 212-216, 272; D 1.1.18, 88-90)

(212) Wenn etliche irrtümlich das sehen des profeten im wachen für unmöglich halten, weil damit verbunden sei (213), dass er aus dem grab steige und auf den märkten herumgehe und sein grab dann leer sei von seinem körper, so hat dies Ibn Ḥaġar al-Makkī zurückgewiesen mit den worten: Diese folgerungen sind alle keineswegs notwendig... Nachzulesen in *Al-ġayš al-kabīr*. Ibn Ḥaġar al-^cAsqalānī folgerte aus der möglichkeit, seine gestalt in der welt der sinne zu sehen: Dann sei der sehende ein profetengenosse. Haytamī wies auch das zurück und ebenso Suyūṭī in *Tanwīr al-ḥalak*, da ja zur profetengenossenschaft gehöre, dass man den profeten gesehen hat, als er noch in der irdischen welt (*mulk*) war. Unsere hier gemeinte art des sehens des profeten vollzieht sich aber in der welt des *malakūt* und impliziert keine profetengenossenschaft...⁴⁴

Şarqī: Ich sage: Die welt des *mulk* ist die welt der sinne und des augenscheins (*šahāda*), d.h. die begrenzten, konturierten und definierbaren dinge gehören in den bereich der grenzen, konturen, definitionen, weil die sinne alles derartige mit seiner grenze und kontur binden. Die welt des *malakūt* dagegen ist die welt der feinheit (*laṭāfa*) und der übersinnlichkeit (*gayb*), d.h. hier waltet die durchbrechung der gewohnheit (*harq al-^cawā'id*). Die durchbrechung der gewohnheit ist ein heraustreten aus den umfassenden dingen (*muḥīṭāt*) dessen, was gewusst und gewohnt ist als grenzen, konturen und erkennbarkeiten (definierungen) und sonst als die ordnungen (*dawābiṭ*) in der welt der sinne. Es ist aber klar, dass dieses sehen bei einem, den Gott damit begnadet, zum gebiet der durchbrechung der gewohnheit gehört. Es steht also im gebiet des göttlichen wunders... Für es kann die folgerung gelten, die ^cAsqalānī dafür verwendet...

Lass dich aber nicht verführen, die grosse auszeichnung und bevorzugung dem abzusprechen, dem Gott diese gnade zukommen lässt, nämlich das sehen des profeten wachend und mündlich, weil der grad der profetengenossenschaft ihm abzusprechen ist, denn der grad der profetengenossenschaft ist ein hoher grad, den ausser seinen genossen niemand erhoffen darf, weil diese mit seinem körper in der zeit seiner irdischen existenz

⁴⁴ Hrsg.: In klammern: s. *Eine auferstehung Mohammeds bei Suyūṭī*; der text ist also höchstwahrscheinlich nach abschluss des manuskriptes dieses artikels geschrieben worden.

verkehrten und weil der profet sagte: “Selbst wenn einer von euch gold in der grösse des berges Uḥud ausgäbe” usw. Doch die grossen, die mit dem sehen des profeten (nach seinem tod) ausgezeichnet werden, haben trotzdem einen grossen vorzug vor allen andern. Muḥyī d-dīn (b. al-[°]Arabī) schreibt in kapitel 313⁴⁵ der *Futūḥāt*: Sie werden immerhin mit dem profeten auferweckt werden am jüngsten tag, wie die profetengenossen mit ihm auferweckt werden. Wer ihn im traum sieht, befindet sich nicht unter den inhabern dieses standplatzes, auch wenn er ihn tausendmal gesehen hat. Anders wenn er ihn wachend sieht, anspricht, von ihm lernt und die richtigkeit der *ḥadīte*, die angezweifelt worden sind, von ihm bestätigt findet. Soweit Ibn al-[°]Arabī.

Trotz dieser hohen stufe steigen sie nicht (214) auf die stufe der profetengenossen auf. Ihr hoher stand ist wie der stand derer, die *ḥadīte*, die mit dem profeten verbunden sind, zu allen zeiten überliefern. Auch sie werden zusammen mit dem profeten auferweckt, da sie die erben der profeten in der weiterverbreitung (*tablīg*) sind. Der *faqīh*, der keinen anteil an der überlieferung von *ḥadīten* hat, steht nicht auf diesem rang. Ibn al-[°]Arabī erörterte dies im vorigen kapitel. Männer, die den profeten äusserlich gesehen haben, sind [°]Abdalqādir al-Ġilānī. Suyūṭīs *Tanwīr*⁴⁶ zitiert Sirāḡ ad-dīn b. al-Mulaqqin mit dessen *Ṭabaqāt al-awliyā*^o, wo es heisst: Ġilānī berichtet: Ich erblickte am vormittag den profeten. Er fragte: Mein sohn, willst du nicht sprechen? Ich: Mein vater, ich bin ein fremdsprachiger (*a[°]ḡamī*). Wie soll ich vor den beredten Bagdads reden? Profet: Mach den mund auf! Ich tat es. Er spuckte hinein siebenmal und sagte: Sprich zu den menschen!, “und ruf auf den weg deines herrn auf mit weisheit und schöner ermahnung”. Ich verrichtete das mittagsgebet und setzte mich. Viele leute kamen. Es verschlug mir die sprache. Ich erblickte [°]Alī b. Abī Ṭālib mir gegenüber stehen. Er sagte zu mir: Mein sohn, warum sprichst du nicht? Ich erwiderte: Mein vater, ich kann nicht. [°]Alī : Mach den mund auf! Ich tat es. Er spuckte sechs mal hinein. Ich: Warum nicht sieben mal? [°]Alī: Aus höflichkeit vor dem profeten. Dann entschwand er mir. Ich sagte: Die verschlossensten dinge des denkens sinken ins meer des herzens auf die perlen der erkenntnisse. Er (wer?) zieht sie heraus ans ufer der brust. Der dolmetscher der zunge (?) ruft ihm zu (?). Er kauft für kostbare preise die schönheit des

⁴⁵ Hrsg.: Auch in Text LXXX, s. 532.

⁴⁶ Hrsg.: Auch in Text LXXXIX, s. 551.

gehorsams “in häusern, hinsichtlich deren Gott erlaubt hat, dass man sie errichtet” (sure 24,36).

Sirāğ ad-Dīn b. al-Mulaqqin schreibt in dem artikel über den scheid Ḥalīfa: Er sah häufig den profeten im wachzustand und im traum, und es hiess, die meisten seiner taten übernahm er vom profeten. Er sah den profeten in einer nacht 17 mal und hörte dabei einmal den profeten zu ihm sagen: Ḥalīfa, sei nicht verdriesslich über mich, denn viele heilige sterben aus sehnsucht, mich zu sehen.

Scheid °Abdalğaffār b. Nūḥ al-Maqdisī berichtet im *Kitāb al-wahīd* von einem scheid, den er mit namen nennt, er habe mitgeteilt, dass er den profeten zu jeder stunde sehe, ja kaum eine stunde vergehe, ohne dass er etwas (neues vom profeten) mitteilte (?).

Hierher gehören auch Abū l-Ḥasan aš-Šādīlī und sein schüler Abū l-°Abbās al-Mursī. Er (wer?) erhielt jeweils den gruss vom profeten zurück, wenn er ihn grüsste, und eine antwort, wenn er sprach. Weiter gehört hierher °Alī b. Wafā, der berichtet, er habe den profeten schon als 5-jähriger wachend, nicht im traum, gesehen, in einem weissen hemd aus baumwolle. Dann bemerkte er das hemd auf sich selber. Der profet habe ihn aufgefordert: Lies! Er habe ihm suren 93 und 94 gelesen. Dann sei der profet ihm entschwunden. Mit 21 jahren machte er sich bereit zum gebet. Da erblickte er den profeten vor sich. Der profet umarmte ihn. Er sagte: “Die wohltat deines herrn verkünde!” (215) Ich bekam seine zunge von diesem zeitpunkt an, sagte er.

Suyūṭī berichtet von einem heiligen, dass er die sitzung eines *faqīh* besuchte. Der *faqīh* überlieferte einen *ḥadīṭ*. Der heilige sagte: Dieser *ḥadīṭ* ist falsch. *Faqīh*: Woher weisst du das? Heiliger: Der profet steht zu deinen häupten und sagt: Ich habe diesen *ḥadīṭ* nicht gesagt. Der *faqīh* erlebte eine abdeckung⁴⁷ und sah den profeten, der sagte: Ich habe das nicht gesagt. Da gab er dem heiligen recht. So weit Suyūṭī.⁴⁸

Laut *Ğayš kabīr* schreibt Ša°rānī in *Laṭā'if al-minan*: Ich kannte eine ganze anzahl von leuten, die den profeten im wachzustand gesehen hatten. Er zählte zu ihnen °Alī al-Ḥawwās, Suyūṭī und andere. Nach Ša°rānī sagte Ibrāhīm al-Matbūlī: Wir sind unser fünf, die als scheid nur den profeten hatten: al-Ğu°aydī – damit meinte er sich selbst – Abū Madyan, °Abdarrāḥīm al-Qināwī, Abū Mas°ūd b. Abī l-°Ašā'ir, Abū l-Ḥasan aš-Šādīlī. Ša°rānī

47 Hrsq.: Übersetzung von *kaşf*, enthüllung.

48 Hier anm. 37.

schreibt: Ich kenne heute keinen in Ägypten, der einen kürzeren *sanad* zum profeten hätte als ich, denn zwischen mir und dem profeten sind nur zwei: °Alī al-Ḥawwās und Ibrāhīm al-Matbūlī. Laut Ḡayš steht im *Mizān* Ša°rānīs, dass alle schulhäupter wie Mālik und Šāfi°ī das wache sehen des profeten in seinem körper anerkannten und ihn jeweils nach dem, was sie brauchten, fragten (also ihn selbst sahen), ferner heisst es dann im *Mizān*: Von vielen heiligen, die im rang unter den schulhäuptern stehen, ist bekannt, dass sie mit dem profeten zusammenkamen, und ihre zeitgenossen anerkannten dies, wie Ibrāhīm ad-Dasūqī, Suyūṭī, Zawāwī, Mursī, Abū Madyan, Abū s-Su°ūd, Šādīlī, °Abdarrahīm und andere, die in den *Ṭabaqāt* erwähnt sind.

Ša°rānī schreibt: Ich las von Suyūṭī bei einem seiner schüler, nämlich °Abdalqādir aš-Šādīlī, einen brief an jemand, der eine fürsprache bei sultan Qāyṭbāy erbeten hatte, folgenden inhalts: Wissen, mein bruder, ich kam mit dem profeten zusammen bis heute 75 mal im wachen und mündlich. Hätte ich nicht angst, der profet könne sich mir verschleiern, wenn ich mit amtsträgern verkehrte, so würde ich auf die zitadelle steigen und fürsprache für dich beim sultan einlegen. Ich bin aber ein diener (*min ḥuddām*) seines *ḥadīṭ* und bedarf seiner zur verifizierung der *ḥadīṭe*, die die traditionarier für falsch erklärt haben. Es besteht kein zweifel, dass dieser nutzen wichtiger ist als dein nutzen, mein bruder. So weit Ša°rānī.

Ša°rānī schreibt: Suyūṭī bestätigt damit, was von Muḥammad b. Zayn *al-Mādiḥ li-rasūl allāh* bekannt ist, nämlich dass er ihn im wachzustand und mündlich gesehen habe. Als er die pilgerfahrt vollzog, sprach er mit ihm aus dem grab. Das blieb, bis einer ihn bat, für ihn beim gouverneur (*ḥākim*) des ortes fürsprache einzulegen. Als er zu ihm trat, liess er ihn auf seinem teppich platz nehmen, und da hörte das sehen des profeten für ihn auf. Er bat den profeten (216) unentwegt, bis er ihm von fern wieder erschien und sagte: Du willst mich sehen, obwohl du auf dem teppich der unrechthandelnden sassdest? Das ist unmöglich. Es ist uns nicht überliefert, dass er ihn jemals wieder sah bis zu seinem tod. So weit Ša°rānī.

Ebenfalls im Ḡayš heisst es von Abū l-Ḥasan al-Uḡḥūrī, dass er in seinen *Nawāzil* schreibe, er habe eine anzahl leute gesehen, denen das sehen des profeten zuteil geworden sei, und dies von ihnen gehört. Darunter war der mālikitische scheid Muḥammad an-Nawawī. Er sagte das allen leuten. Weiter gehörte dazu scheid al-Ḥammālī, bekannt als Ḥašīš. Ihm widerfuhr das häufig.

Die indizien für die richtigkeit der mitteilungen dieser beiden sind eindeutig. Ein weiterer ist Nūr ad-dīn al-Qulūṣī, weiter scheid Aḥmad al-Aḥamm. Ich kam viel mit ihm zusammen. Er betete für mich. So weit Uḡhūrī.

Suyūtī in *Tanwīr* und anderswo: Abū l-°Abbās al-Qastallānī trat einmal vor den profeten und hörte ihn sagen: Gott ergreife dich bei der hand, Aḥmad! Abū s-Su°ūd b. Abī l-°Aṣā°ir erzählte: Ich besuchte öfters meinen scheid Abū l-°Abbās und andere fromme Kairos (Ägyptens). Als Gott mir die eröffnung gab, hatte ich aber als scheid nur noch den profeten. Nach jedem ritualgebet (?*ṣalāh*) schüttelte er (der profet) ihm die hand (wie der profet ihm gewünscht hatte)...

Šarqī, *Buḡyat al-mustafīd* 272: Ša°rānī von Abū s-Su°ūd b. Abī l-°Aṣā°ir: Ich besuchte jeweils meinen scheid Abū l-°Abbās und andere fromme Kairos. Als mir aber Gott die eröffnung schenkte, hatte ich keinen scheid mehr als den profeten. Er berichtete, dass er ihm die hand zu drücken pflegte nach jedem ritualgebet. So weit Ša°rānī.

Diese aussage lässt keinen zweifel an der unabhängigkeit von seinem scheid und andern, weil er selbst seinen eigenen scheid zu besuchen unterliess, als Gott ihm die eröffnung schenkte.

CX

(Ibn Ḥallikān: *Wafayāt* 3, 156-157; D 1.1.19, 29)

(156) Der *ḥaṭīb* Abū Yaḥyā °Abdarraḥīm b. Muḥammad b. Ismā°il b. Nubāta al-Ḥudāqī al-Fāriqī, der verfasser der berühmten predigten. Er war eine autorität in den wissenschaften der literatur. Die seligkeit wurde ihm beschert in seinen predigten, von denen es einhellig heisst, dass niemand ihresgleichen fertiggebracht habe. Sie liefern einen beweis für den reichum seines wissens und die grossartigkeit seines talents. Er stammte aus Mayyāfāriqīn und war der prediger (*ḥaṭīb*) von Aleppo. In Aleppo kam er mit Mutanabbī im dienst von Sayf ad-dawla b. Ḥamdān zusammen. Er soll einen teil seines diwans bei ihm gehört haben. Sayf ad-dawla aber führte viele kriegszüge (*ḡazawāt*). Darum hielt der prediger (*ḥaṭīb*) viele predigten des heiligen krieges (*ḥuṭab al-ḡihād*), um die menschen dazu anzuregen und sie zur unterstützung Sayf ad-dawlas aufzumuntern. Er war ein frommer mann.

Der scheid Tāḡ ad-dīn al-Kindī berichtet mit gewährsmännerkette bis an den prediger Ibn Nubāta folgende mitteilung: Als ich

die "traumpredigt" (*ḥuṭbat al-manām*) verfasst und am freitag gehalten hatte, sah ich in der nacht auf den samstag im traum, als sei ich ausserhalb Mayyāfāriqīns beim friedhof. Ich fragte: Was ist das für eine menschenversammlung? Man sagte mir: Der profet und seine genossen sind da. Ich strebte zu ihm hin, um ihn zu begrüßen. Als ich ihm nahegekommen war, wandte er sich um und erblickte mich. Er sprach: Willkommen, o prediger aller prediger (*ḥaṭīb al-ḥuṭabāʾ*)! Wie würdest du etwas sagen? Dabei wies er auf die gräber (des friedhofs) hin. Ich antwortete (in reimprosa): Sie verkünden nicht, wohin sie gelangt sind. Könnten sie sprechen, so würden sie es sagen. Sie tranken einen bitteren becher des todes und sie gingen keines stäubchens ihrer werke verlustig. Die zeitlichkeit schwor ihnen einen wahren (157) schwur, dass sie ihnen keine rückkehr ins haus des diesseits gebe. Als ob sie für die augen keine weide gewesen wären und nie unter die lebendigen gezählt worden wären. Bei Gott, wer sie zum sprechen gebracht hatte, hat sie nun zum schweigen gebracht. Wer sie geschaffen hatte, hat sie nun vernichtet. Aber er wird sie erneuern, wie er sie hat alt werden lassen, und wird sie versammeln, wie er sie zerstreut hat, an dem tag, da Gott die menschen erneut schaffen wird, da er die ungerecht handelnden dem feuer zum verbrennen geben wird, an dem tag, da ihr zeugen sein werdet für (*ʿalā*) die menschen und der gesandte für euch (*ʿalaykum*) zeuge sein wird – und dabei deutete ich auf die profetengenossen und auf den profeten hin – "an dem tag, da jede seele vorgebracht finden wird, was sie an gutem getan hat und an bösem. Sie möchte dann, dass er (der gerichtstag) noch in weiter ferne von ihm läge" (sure 3,30). – Der profet sagte: Ausgezeichnet, komm näher! Ich trat zu ihm heran. Er nahm mein gesicht und küsste es. Dann spuckte er mir in den mund und sprach: Gott gebe dir gelingen! Ich erwachte und empfand eine unaussprechliche freude. Ich sagte meiner frau, was ich erlebt hatte.

Kindī berichtet: Der prediger ass und trank nach diesem traum drei tage nichts mehr und hatte auch auf nichts appetit. In seinem mund aber war der duft von moschus. Er lebte nur noch kurze zeit. Als er erwachte – so wohl nach einer andern überlieferung (Meier) – war auf seinem gesicht die spur eines lichts und eines glanzes, die früher nicht gewesen war. Er erzählte den traum den menschen und sagte: Der gesandte Gottes nannte mich *ḥaṭīb*. Er lebte danach noch 18 tage, ohne etwas zu essen oder zu trinken, wegen jenes speichels und seines segens (*baraka*). Diese predigt,

in der diese worte stehen, heisst *al-manāmiyya* wegen dieses traumgesichts.

Bei keinem geschichtsschreiber habe ich ein geburts- oder todesdatum für Ibn Nubāta gefunden ausser bei Ibn al-Azraq al-Fāriqī in seiner chronik. Er schreibt: Ibn Nubāta war 335/946-7 geboren und starb 374/984-5 in Mayyāfāriqīn, wo er auch bestattet wurde.

CXI

(Ibn al-Muwaqqit: *Sa^cāda abadiyya* 2, 18-19; D 1.1.18, 28)

(18) In *Ibtihāğ al-qulūb* (GAL II, 695, 3) steht in der lebensbeschreibung des Ğazūlī: Was seine *silsila* betrifft, so wird sie in *al-Mir²āh* erwähnt und geht bei den leuten über seinen scheid Abū ^cAbdallāh Maḥmūd Amğār, aber darin sind unbekante, worüber in *al-Mir²āh* geschrieben wird. Es scheint aber so, dass er direkt von der profetenschaft gelernt hat (*talaqqiyahū min an-nubuwwa*) ohne zwischeninstanz (*dūna wāsiṭa*) durch seine vielen segenssprechungen auf den profeten (*kaṭrat ṣalātihi^c alā n-nabī*), die einen scheid vertraten. Wenn er noch mit einem scheid zusammenkam, so ist das etwas zusätzliches. Durch den segens dieser direkten verbindung weist er wirkungen und segensleistungen auf, die niemand sonst hat... Das alles und die nachfolger, die er hat, können nur dem sohn der profetenschaft (*walad an-nubuwwa*) und dem haupt der sie liebenden und mit ihr sinnlich und geistig, innerlich und äusserlich verbundenen zuteil werden. Ende zitat (aus *Ibtihāğ al-qulūb*).

ZITIERTE LITERATUR

- Abū l-Farağ al-Işbahānī: *Kitāb al-ağānī*. Kairo 1927-1974, 24 Bde. 2 verschiedene Auflagen.
- Abū l-Farağ al-Işbahānī: *Maqātil aṭ-ṭālibiyyīn*, ed. Aḥmad Şaqr. Kairo 1949.
- Abun Nasr, Jamil M.: *The Tijaniyya*. Oxford 1965.
- al-Aḥḍar (Lakhdar), Muḥammad: *Al-ḥayāt al-adabiyya fī l-mağrib °alā °ahd ad-dawla al-°alawiyya*. Casablanca 1977.
- Aḥmad Bābā at-Timbuktī: *Nayl al-ibtihāğ bi-taṭrīz ad-Dībāğ*, am Rand von Ibn Farḥūn: *Ad-dībāğ al-mudāhhab fī ma°rifat a°yān °ulamā° al-mađhab*. Kairo 1329.
- Aḥmad, Aziz: *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*. Oxford 1964.
- Aḥzāb wa-awrād al-quṭb ar-rabbānī ... aš-šayḥ Aḥmad at-Tiğānī. Kairo 1340, Wiederdruck Marokko.
- AIEO=Annales de l'Institut d'Etudes Orientales de l'Université d'Alger.
- Andrae, Tor: *Die person Muhammeds in lehre und glauben seiner gemeinde*. Stockholm 1918.
- °Anqā, Pīr Uwaysī, Ğalāl ud-dīn °Alī Abū l-Faḍl: *Anwār-i qulūb-i sālikīn* (und) *Ḥaqa°iq ul-manāqib*. Teheran 1343.
- Anşārī-i Harawī, °Abdullāh: *Ṭabaqāt uş-şūfiyya*, ed. °Abdalḥayy Ḥabībī. Kabul 1340.
- al-Anşārī ar-Raşşā°, Muḥammad b. Qāsim: *Fihrist ar-Raşşā°*, ed. Muḥammad al-°Annābī. Tunis o.J.
- al-°Arabī ad-Darqāwī, Muḥammad: *Rasā°il*. Fes 1318.
- Arberry siehe as-Sarrāğ.
- °Aṭā°ī, °Aṭā°allāh Ibn Yaḥyā, *Hedaik ül-hekaik*. Istanbul 1288, 2 Bde.
- °Aṭṭār, Farīduddīn: *Taḍkirat ul-awliyā°*, ed. Reynold A. Nicholson. London-Leiden 1905-1907, 2 Bde.
- al-°Ayyāšī, Abū Sālim °Abdallāh Ibn Muḥammad: *Ar-riḥla al-°Ayyāšīyya*. Lith. Fes 1316/Repr. Muḥammad Ḥiğğī. Rabat 1977, 2 Bde.
- al-Badawī, °Abdarrahmān: *Şahīdat al-°išq al-ilāhī*. Kairo 1962.
- Bahā°-i Walad: *Ma°ārif*, ed. Badī° uz-zamān Furūzanfar. Teheran 1333.
- al-Bağdādī, Mağdaddīn: *Tuḥfat al-barara fī l-masā°il al-°aşara* (sic). Hs. Berlin Wetzstein II, 1827=Ahlwardt 3088.
- al-Bakrī aş-Şiddīqī, Muḥammad Tawfiq: *Bayt aş-Şiddīq*. Kairo 1323.

- al-Balādūrī, Aḥmad b. Yaḥyā: *Ansāb al-aşrāf*. Bd. 5, ed. S.D.F. Goitein. Jerusalem 1936.
- Bannerth, Ernst: "Dhikr et khalwa d'après Ibn Ata' Allah". In: MIDEO 12, 1974, 65-90.
- al-Bārīzī, Hibatallāh b. °Abdarrahīm: *Tawṭīq °urā l-imān fī tafḍīl ḥabīb ar-raḥmān*. Hs. Sprenger 127a und 127b=Ahlwardt 2569.
- Berque, Jaques: *L'intérieur du Maghreb XVe-XVIIIe siècle*. Paris 1978.
- al-Birkawī, Muḥammad b. Pīr °Alī: *Aṭ-tarīqa al-muḥammadiyya was-sīra al-aḥmadiyya*. Istanbul 1307.
- van Berchem, Max: *Arabische Inschriften*. München 1910.
- van Berchem, Max: *Matériaux pour un corpus inscriptionum Arabicarum*, 1, Egypte. Kairo 1903 = MIFAO 19.
- BIFAO=Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale.
- Brenner, Louis: *West African Sufi. The Religious Heritage and Spiritual Search of Cerno Bokar Saalif Taal*. London 1984.
- Brignon, Jean et al.: *Histoire du Maroc*. Paris, Casablanca. 1967.
- BSOAS=Bulletin of the School of Oriental and African Studies.
- Buḥārī, °Iwaḍ: *Tarğuma-i ṭālibīn wa ṭḍāh-i sālikīn*, ed. Marijan Molé. In: Farhang-i Īrānzamīn 8, 1339.
- Burton, Richard Francis: *Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Medinah and Meccah*, ed. Isabel Burton. London 1893, 2 Bde.
- ad-Ḍahabī, Muḥammad b. Aḥmad: *Tadkirat al-ḥuffāz*. Haydarabad-Deccan 1968-1970, 4 Bde.
- Dāwud, Muḥammad: *Tārīḥ Tiṭwān*. Tetuan 1959-1975, 20 Teile.
- ad-Daylamī, °Alī b. Muḥammad: *°Atf al-alif*, ed. J. C. Vadet. Kairo 1962.
- De Jong, F.: *Ṭuruq and Ṭuruq-linked institutions in nineteenth century Egypt: a historical study in organizational dimensions of Islamic mysticism*. Leiden 1978.
- Doutté, Edmond: *Les Marabouts*. RHR 40 und RHR 41. Paris 1899-1900.
- Doutté, Edmond: *Missions au Maroc. En tribu*. Paris 1914.
- Drague, Georges *siehe* Spillmann, Georges.
- Evans-Pritchard, E. E.: *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford 1949.
- Fahd, Toufic: *La divination arabe*. Strassburg 1966.
- al-Fāsī, Muḥammad al-Mahdī: *Mumti° al-asmā° fī dīkr al-Ġazūlī wat-Tabba° wa-mā lahum min al-atbā°*. Fes o.J.
- Fayḍ al-malik al-ḥamīd wa-faṭḥ al-quddūs al-mağīd bi-şarḥ Bulğat al-murīd wa-muştahā muwaffaq sa°īd*. Kairo 1320.

- al-Filālī, Muḥammad: *Tahrīrāt ar-rāʿiqa*. Hs. Berlin, We 1719, fol. 51-61=Ahlwardt 2599.
- Fück, Johann: *Arabiya. Untersuchungen zur arabischen Sprach- und Stilgeschichte*. Berlin 1950.
- Ġahḍamī, Ismāʿil b. Ishāq: *Faḍl aṣ-ṣalāh ʿalā n-nabī*, ed. Muḥammad Nāṣiraddīn al-Albānī. Beirut 1977.
- Ġāmī, ʿAbdurrahmān: *Nafaḥāt ul-uns*, ed. Mahdī Tawḥīdīpūr. Teheran 1336.
- Ġannūn *siehe* Tihāmī Ġannūn.
- García-Arenal, Mercedes : “The revolution of Fās in 869/1465 and the death of sultan ʿAbd al-Ḥaqq al-Marīnī”. In: BSOAS 1978, 43-66.
- Garcin de Tassy: “Sur des vêtements avec inscriptions arabes, persans et hindoustani”. In: JA 1838, 1, 331-350.
- al-Ġarnāṭī, Abū Ḥāmid: *Tuḥfat al-albāb*. In: JA 207, 1925, 1-148; 193-304.
- al-Ġazāʿirī, Muḥammad ʿAbdalqādir: *Al-mawāqif fī t-taṣawwuf wal-waʿz wal-irṣād*. Damaskus 1967, 3 Bde.
- Ġazūlī, Muḥammad b. Sulaymān: *Dalāʿil al-ḥayrāt wa-ṣawāriq al-anwār fī ḍikr aṣ-ṣalāh ʿalā n-nabī al-muḥtār*. Viele Drucke.
- al-Ġazzālī, Abū Ḥāmid Muḥammad: *Iḥyāʿ ʿulūm ad-dīn*. Kairo 1377. 4 Teile.
- al-Ġazzālī, Abū Ḥāmid Muḥammad: *Fayṣal at-tafrīqa bayna l-islam waz-zandaqa*. Kairo 1961.
- al-Ġazzālī, Abū Ḥāmid Muḥammad: *Kīmiyāy-i saʿādat*. Teheran 1333-34.
- al-Ġazzī, Nağmaddīn Muḥammad b. Muḥammad: *Al-kawākib as-sāʿira fī aʿyān al-miʿa al-ʿāšira*, ed. Ġibrāʿil Sulaymān Ġabbūr. Beirut 1945 ff., 3 Bde.
- al-Ġīlānī, ʿAbdalqādir: *Al-faḥ ar-rabbānī wal-fayḍ ar-rahmānī*. Kairo 1960.
- Goitein, S.D.: *Studies in Islamic history and institutions*. Reimpr. Leiden 1968.
- Goldziher, Ignaz: “ʿAlī b. Mejmūn al-Mağribī und sein Sittenspiegel des östlichen Islam”. In: ZDMG 28, 1874, 293-330.
- Goldziher, Ignaz: *Muhammedanische Studien*. Halle 1889-1890, 2 Bde.
- Gramlich, Richard: *Die schiitischen Derwischorden Persiens*. Wiesbaden 1965-1981, 3 Teile.
- Erich Graefe: “Der Aufruf des Scheiches der Senusija zum Heiligen Kriege.” In: Der Islam 3 (1912), 141-150; Anmerkungen, 312-313.
- Gril, Denis: *La Risāla de Ṣafī al-dīn ibn Abī l-Maṣṣūr ibn Zāfir*. Kairo 1986.

- al-Ğubrinī, Aḥmad b. Aḥmad: *°Unwān ad-dirāya fī-man °urifa min al-°ulamā° fī l-mi°a as-sābi°a bi-Biğāya*. Beirut 1969.
- al-Ğullābī al-Huğwīrī, °Alī b. °Uṭmān: *Kaşf ul-maḥğūb*, ed. V. A. Shukovski. Leningrad 1926.
- al-Ğumarī, Aḥmad b. Muḥammad: *°Alī b. Abī Ṭālib imām al-°ārifīn aw Al-Burhān al-ğalī fī taḥqīq intisāb a-ş-şūfiyya ilā °Alī*. Kairo 1970.
- Haafkens, J.: *Chants musulmans en peul*. Leiden 1983.
- al-Ḥāğğ °Umar: *Rimāḥ ḥizb ar-raḥīm °alā nuḥūr ḥizb ar-rağīm*, am Rand von °Alī Ḥarāzim: *Ğawāhir al-ma°ānī wa-bulūğ al-amānī fī fayd sayyidī Abī l-°Abbās at-Tiğānī*. Kairo 1383.
- al-Ḥiğğī, Muḥammad: *Az-zāwiya ad-dilā°iyya wa-dawruhā d-dīnī wal-°ilmī was-siyāsī*. Rabat 1964.
- Hampaté B., Amadou: *Vie et enseignement de Tierno Bokar*. Paris 1980.
- al-Ḥanbalī siehe Muğīraddīn al-Ḥanbalī.
- Ḥarāzim, °Alī: *Ğawāhir al-ma°ānī wa-bulūğ al-amānī fī fayd sayyidī Abī l-°Abbās at-Tiğānī*. Kairo 1383.
- al-Ḥarālī, °Alī b. Aḥmad: *Al-īmān at-tāmm bi-Muḥammad*. Hs. Berlin, Spr. 908 1b-46b=Ahlwardt 1743.
- Hartmann, Martin: *Der islamische Orient*. Berichte und Forschungen. Berlin, Bd 1, 1905.
- Hartmann, Richard: *Die Religion des Islam*. Berlin 1944.
- Ḥayyāt, °Abdarraḥīm b. Muḥammad: *Al-intiṣār war-radd °alā Ibn ar-Rāwandī al-mulḥid*, ed. A. Nader. Beirut 1957.
- al-Hilālī, Muḥammad Taqī ad-dīn: *Al-hadiyya al-hādiya ilā ṭ-ṭā°ifa at-tiğāniyya*. Casablanca 1973.
- Ḥūğā, Ḥusayn: *Aḍ-ḍayl li-kitāb Başā°ir ahl al-īmān fī futūḥāt āl °Uṭmān*. Tunis 1908.
- Ibn °Abbād ar-Rundī: *Lettres de direction spirituelle (ar-Rasā°il aş-şuğrā)*. Texte arabe. Édité par Paul Nwyia, S. J. Beyrouth 1958.
- Ibn Anbūğā siehe at-Tiṣīṭī, °Ubayda b. Muḥammad aş-şāğīr.
- Ibn al-°Arabī: *Fuṣūs al-ḥikam*, ed. Abū al-°Alā° °Afifī. Kairo 1946/Übersetzung von Hans Kofler: *Das Buch der Siegelringsteine der Weisheitssprüche*. Graz 1970.
- Ibn al-°Arabī: *Al-futūḥāt al-makkiyya*, ed. °Uṭmān Yaḥyā. Kairo 1972-1988, 12 Bde.
- Ibn °Askar, Muḥammad b. °Alī: *Dawḥat an-nāşir li-maḥāsin man kāna bil-Mağrib min maşāyiḥ al-qarn al-°āşir*, ed. Muḥammad Ḥiğğī. Rabat 1976.
- Ibn °Aṭā°allāh as-Sikandarī: *Laṭā°if al-minan*. o.J.

- Ibn ʿAṭāʾallāh as-Sikandarī: *Miftāḥ al-falāḥ wa-mišbāḥ al-arwāḥ*. Kairo 1332.
- Ibn ʿAyyād, Aḥmad b. Muḥammad: *Al-mafāḥir al-ʿaliyya fī l-maʿātir aš-šādiliyya*. Kairo 1937.
- Ibn Baṭṭūṭa: *The travels of Ibn Baṭṭūṭa*, A.D. 1325-1354, transl. H.A.R. Gibb. Cambridge 1958-1971, 3 Bde.
- Ibn Dayfallāh, Muḥammad an-Nūr: *Aṭ-ṭabaqāt fī ḥuṣūṣ al-awliyāʾ wa-šāliḥīn wal-ʿulamāʾ wa-š-šuʿarāʾ fī s-Sūdān*. Khartoum 1974.
- Ibn al-Ġawzī, Abū l-Faraġ ʿAbdarrahmān b. ʿAlī: *Al-muntazam fī tāriḥ al-mulūk wal-umam*. Haydarabad 1357-1362, Teile 5-10 und Indices.
- Ibn Ḥaġar al-ʿAsqalānī, Aḥmad b. ʿAlī: *Inbāʾ al-ġumr bi-abnāʾ al-ʿumr*. Kairo 1969, 3 Bde.
- Ibn al-Ḥāġġ, Muḥammad b. Muḥammad: *Al-mudḥal*. Kairo 1929, 4 Teile in 2 Bdn.
- Ibn Ḥallikān: *Wafayāt al-aʿyān wa-anbāʾ abnāʾ az-zamān*, ed. Iḥsān ʿAbbās. Beirut 1968-1972, 8 Bde.
- Ibn al-Ḥanbalī, Muḥammad b. Ibrāhīm: *Durr al-ḥabab fī tāriḥ aʿyān Ḥalab*, ed. Maḥmūd Aḥmad al-Fāḥūrī, Yaḥyā Zakariyyā ʿAbbāra. Damaskus 1972-1974, 2 Teile in 4 Bdn.
- Ibn al-Ḥaṭīb: *Al-iḥāta fī aḥbār Ġarnāta*. Kairo 1973, 4 Bde.
- Ibn al-Ḥaṭīb: *Rawḍat at-taʿrīf bil-ḥubb aš-šarīf*. Kairo 1966. ʿAbd as-Sattār ed. wäre 1968. 1. Auflage.
- Ibn al-ʿImād al-Ḥanbalī, ʿAbdalḥayy b. Aḥmad: *Šaḍarāt ad-ḍaḥab fī aḥbār man ḍaḥab*. Kairo 1350-51, 8 Bde.
- Ibn Iyās: *Badāʾiʿ az-zuhūr fī waqāʾiʿ ad-duhūr*. Bibliotheca Islamica 5. Wiesbaden. 1931ff. 5 Bde.
- Ibn ul-Karbalāʾī siehe Karbalāʾī-i Tabrizī.
- Ibn al-Muwaqqit, Muḥammad b. Muḥammad: *Al-ḥuġġa al-qawiyya (As-saʿāda al-abadiyya fī t-taʿrīf bi-mašāḥir al-ḥaḍra al-marrākušiyā)*. Lith. Fes 1336, 2 Bde.
- Ibn al-Qāsim, Yaḥyā b. al-Ḥusayn: *Ġāyat al-amānī fī aḥbār al-quṭr al-yamānī*. Kairo 1968, 2 Bde.
- Ibn Saʿd, Muḥammad: *Ṭabaqāt=Ibn Saad: Biographien Muhammads, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 der Flucht*, hrsg. von Eduard Sachau. Leiden 1905-1940, 9 Bde.
- Ibn Sūda, ʿAbdassalām b. ʿAbdalqādir: *Dalīl muʿarriḥ al-maġrib al-aqṣā*. Casablanca 1960-1965, 2 Bde.
- Ibn Taymiyya, Aḥmad b. ʿAbdalḥalīm: *Al-fatāwā al-kubrā*, ed. Muḥammad und Muṣṭafā ʿAbdalqādir ʿAṭā. Beirut 1987, 6 Bde.
- Ibn Taymiyya: *Qāʿida ġalīla fī t-tawassul wal-wasīla*. Beirut 1979.

- Ibriz=Aḥmad b. al-Mubārak al-Lamaṭī: *Al-ibriz alladī talaqqāhu Aḥmad b. al-Mubārak ʿan ʿAbdalʿazīz ad-Dabbāğ*. Verlag al-Ḥāğğ ʿAbdassalām b. Muḥammad b. Şaqrūn o.J; ed. Kairo 18??
- al-Ifrānī, Muḥammad aṣ-ṣağīr b. Muḥammad: *Nuzhat al-hādī bi-aḥbār mulūk al-qarn al-ḥādī*, ed. O. Houdas: *Histoire de la dynastie saadienne au Maroc (1511-1670), par Mohammed Esseghir ben Elhadj ben Abdallah Eloufrani*. Paris 1888-1889 und 1970, 3 Bde.
- al-Irbilī, ʿAbdalqādir al-Qādirī b. Muḥyiddīn: *Tafriğ al-ḥāṭir*. Alexandria 1300.
- ʿIyāḍ b. Mūsā: *Aṣ-ṣifāʾ bi-taʿrif ḥuqūq al-Muṣṭafā*, ed. ʿAlī Muḥammad al-Biğāwī. Kairo 1977, 2 Bde.

JA=Journal Asiatique.

- Justinard, Léopold Victor: *Fawaid al jamma bi isnadi ʿouloumi al oumma – Abouزيد Sidi Abderrahman ben Mohammed le Jazouli, le Tamanarti, le Mghafri*. Texte arabe du XVII siècle. Chartres 1953.
- Juynboll, Th. W.: *Handbuch des islamischen Gesetzes*. Leiden-Leipzig 1910.

Kadi ʿIyāḍ siehe ʿIyāḍ b. Mūsā

Kahle, Paul: “Zur Organisation der Derwischorden in Egypten.” In: *Der Islam* 6 (1915-16), 149-169.

Karbalāʾī-i Tabrīzī, Ḥusayn: *Rawḍat ul-ğinān wa ğannāt ul-ğanān*, ed. Ğaʿfar-i Sulṭānulqurrāʾī. Teheran 1344-1349, 2 Bde.

al-Kāšī, ʿAbdarrazzāq: *Iṣṭilāḥāt aṣ-ṣūfiyya*, ed. Sprenger. Calcutta 1845.

al-Kattānī, Muḥammad ʿAbdalḥayy: *Fihris al-fahāris*. [Fes] 1348, 2 Bde und Beirut 1982, 2 Bde.

al-Kattānī, Muḥammad Bāqir: *Tarğamat Muḥammad al-Kattānī*. Casablanca (?) 1380.

Kerner, Justinus: *Die Seherin von Prevorst*. Reclam jun. Leipzig.

Klopfer, Helmut: *Aspekte der Bewegung des Muhammad ben ʿAlī as-Sanūsī*. Kairo 1967.

Kraus, Paul: “Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte. Das ‘Kitāb az-Zumurrud’ des Ibn ar-Rāwandī.” In: *Revista degli Studi Orientali* 14 (1934) pp. 93-129, 335-379.

Kropp, Manfred: *Die Geschichte der “reinen Araber” vom Stamm Qaḥṭān aus dem Kitāb Naṣwat aṭ-ṭarab fī taʾrīḥ ğāhiliyyat al-ʿArab des Ibn Saʿīd al-Mağribī*. Diss. Heidelberg 1975.

Kubrā siehe Meier, Fritz: *Fawāʾiḥ*.

Lagardère, V.: “À propos d’un chapitre du Nafj wa-l-taswiya attribué à Gazālī. In: *Cuadernos de Historia del Islam* 11, 1984, 61-86.

- Lāhawrī, Ġulām Sarwar: *Ḥazīnat ul-aṣṣfiyā*³. Lith. Naval Kishore 1312.
- Lammens, Henri: *L'Arabie occidentale avant l'hégire*. Beirut 1928.
- Lane, Edward William: *Sitten und Gebräuche der heutigen Egypter*. Übers. von Julius Theodor Zenker. Leipzig 1852, 3 Bde.
- Le Tourneau, Roger: *Les débuts de la Dynastie Sa^cdienne jusqu'à la mort du sultan M'hammed ech-Cheikh (1557)*. Algier 1954.
- Lings, Martin: *A Moslem saint of the twentieth century: Shaikh Ahmad al-^cAlawī, his spiritual heritage and legacy*. London 1961.
- Löfgren, Oscar: *Arabische Texte zur Kenntnis der Stadt Aden im Mittelalter*. Leipzig 1936-1950, 2 Bde.
- Luma^c: Pages siehe as-Sarrāğ/Arberry.
- Macdonald, Duncan Black: *The Religious Attitude and Life in Islam*. Beirut 1965.
- al-Makkī, Abū Ṭālib: *Qūt al-qulūb fī mu^cāmalat al-maḥbūb wa-waṣf ṭarīq al-murīd ilā maqām at-tawḥīd*. Kairo 1932, 4 Bde. Übersetzung von Richard Gramlich: *Die Nahrung der Herzen. Abū Ṭālib al-Makkīs Qūt al-qulūb*. Stuttgart 1992-1995, 4 Bde.
- al-Maqqarī, Aḥmad b. Muḥammad: *Nafḥ at-ṭīb min guṣn al-Andalus ar-raṭīb*, ed. Iḥsān ^cAbbās. Beirut 1968, 8 Bde.
- al-Maqrīzī, Aḥmad b. ^cAlī: *As-sulūk li-ma^crīfat duwal al-mulūk*, ed. Muḥammad Muṣṭafā Ziyāda et al. Kairo 1956-1973, 4 Bde in 12 Teilen.
- Marty, Paul: *L'Islam en Mauritanie et au Sénégal*=RMM 31, 1915-16.
- Massignon, Louis: *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris 1954. (2. Auflage).
- Massignon, Louis: *La Mubālaha de Medine et l'hyperdulie de Fatima*. Paris 1955.
- Massignon, Louis: "La Rawda de Médine. Cadre de la méditation musulmane sur la destinée du Prophète". In BIFAO 59, 1960, 241-272.
- Meier, Fritz: *Abū Sa^cīd-i Abū l-Ḥayr (357-440/967-1049). Wirklichkeit und legende*. Acta Iranica 11. Leiden 1976.
- Meier, Fritz: "Eine auferstehung Mohammeds bei Suyūṭī." In: Der Islam 62, 1985, 20-58/Bausteine 2, 797-835/Essays 505-547.
- Meier, Fritz: *Bausteine. Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft*. Hrsg. von Erika Glassen und Gudrun Schubert. Beirut Texts and Studies 53a-c, 2 Bde und ein Indexband. Istanbul 1992.
- Meier, Fritz: "Ein briefwechsel zwischen Šaraf ud-dīn-i Balḥī und Mağd ud-dīn-i Bağdādī." In: Mélanges offerts à Henry Corbin, ed. by Seyyed Hossein Nasr. Teheran 1977, 321-366/Bausteine 1, 324-369/Essays 245-281.

- Meier, Fritz: "Der Derwisch Tanz. Versuch eines Überblicks." In: Asiatische Studien 8, 1954, 107-136/*Bausteine* 1, 23-52/*Essays*, 23-48.
- Meier, Fritz: *Essays on Islamic Piety and Mysticism*, trans. John O'Kane, with editorial assistance of Bernd Radtke. Leiden 1999.
- Meier, Fritz: *Die Fawā'ih al-ġamāl wa-fawātiḥ al-ġalāl des Nağm ad-Dīn al-Kubrā. Eine Darstellung mystischer Erfahrungen im Islam aus der Zeit um 1200 n. Chr.*, hrsg. und erläutert von Fritz Meier. Wiesbaden 1957.
- Meier, Fritz: "Ḥurasān und das Ende der klassischen ṣūfik." In: Atti del convegno internazionale sul tema: La Persia nel Medioevo (Roma, 31 marzo—5 aprile 1970), Accademia Nazionale dei Lincei. Rom 1971, 545-570/*Bausteine* 1, 131-156/*Essays*, 189-219.
- Meier, Fritz: *Die schöne Mahsatī. Ein Beitrag zur Geschichte des persischen Vierzeilers*. Bd 1. Wiesbaden. 1963.
- Meier, Fritz: "Der mystische Weg." In: *Welt des Islam*, Geschichte und Kultur im Zeichen des Propheten, hrsg. von Bernard Lewis. Braunschweig 1976, 117-140/"The mystic path." In: *The world of Islam. Faith, people, culture*, ed. Bernard Lewis. London 1976, 117-140.
- Meier, Fritz: "Die Welt der Urbilder bei Ali Hamadani (gest. 1385)." In: *Eranos-Jahrbuch* 18 (Festschrift für C.G. Jung), 1950, 115-172.
- Merad, Ali: "Origines et Voies du Réformisme en Islām". In: *AIEO* 18-19, 1960-61.
- MIDEO=Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire.
- MIFAO=Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale.
- Monteil, Vincent: *L'Islam noir*. Paris 1964.
- Montet, Edouard Louis: *Etudes Orientales et Religieuses*. Genf 1917.
- Mudarrasī-Āhārdihī, Nūr ud-dīn: *Silsilhāy-i ṣūfiyya-i Īrān*. Teheran 1360.
- Müller, August: "Über Text und Sprachgebrauch von Ibn Abī Uṣeibi'a's Geschichte der Ärzte." Sitzungsberichte der königlichen bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos. Philol. Cl. 1884, 853-977.
- Muğīraddīn al-Ḥanbalī: *Al-uns al-ġalīl bi-tārīḥ al-Quds wal-Ḥalīl*. Amman 1973.
- Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān: *Nuzūl al-abrār bil-ʿilm al-maʿtūr min al-adʿiya wal-aḍkār*. Konstantinopel 1301/1883.
- al-Muḥibbī, Muḥammad Amīn: *Ḥulāṣat al-aṭar fī aʿyān al-qarn al-hādī ʿaṣar*. Kairo 1284, 4 Bde.

- Mullā Şadrā: *Al-ḥikma al-mutaʿaliya fī l-asfār al-ʿaqliyya al-arbaʿa*. Teheran 1383, 4 Bde.
- al-Munāwī, ʿAbd ar-Raʿūf: *Aṭ-ṭabaqāt aṣ-ṣuġrā*, Hs. Berlin, Ms. or. oct. 3571.
- al-Murādī, Muḥammad Ḥalīl b. ʿAlī: *Silk ad-durar fī aʿyān al-qarn at-ṭānī ʿaṣar*. [Būlāq] 1291-1301, 4 Teile in 2 Bdn.
- Muslim: *Ṣaḥīḥ=Ṣaḥīḥ Muslim*, ed. Muḥammad Fuʿād ʿAbdalbāqī. Kairo 1955-1956, 5 Bde. Zählung nach *Taysīr al-manfaʿa bi-kitābay Miftāḥ kunūz as-sunna wal-Muʿġam al-mufahras li-alfāz al-ḥadīṯ an-nabawī*. Kairo 1935-1939, 8 Bde.
- Nabhānī, Yūsuf b. Ismāʿīl: *Ġāmiʿ karamāt al-awliyāʿ*. [Kairo] 1329.
- Nallino, Carlo Alfonso: "Le dottrine del fondatore della confraternità senussita". In: *Raccolta di scritti editi e inediti*, ed. Maria Nallino. Rom 1939-1948, 6 Bde. Bd 2, 1940, 395-410.
- Nallino, Carlo Alfonso: *Raccolta di scritti editi e inediti*, ed. Maria Nallino. Rom 1939-1948, 6 Bde.
- an-Nawawī: *Tahḏīb al-asmāʿ wal-luġāt*. Kairo 1966, 4 Bde in 3.
- an-Nāzilī, Muḥammad Ḥaqqī: *Ḥazīnat al-asrār al-kubrā*. Kairo 1268/1869. Neuausgabe Beirut 1349.
- Norris, H.T: *The Pilgrimage of Ahmad, Son of the Little Bird of Paradise*. Warminster 1977.
- Nuwayhid, ʿĀdil: *Muʿġam aʿlām al-Ġazāʿir*. Beirut 1971.
- Nwyia, Paul: "Al-Hirrālī. Un çoufi du XIIIe siècle, érudit, métaphysicien, philosophe et poète." In: *AIEO* 7, 39-53.
- Obrist, Willy: *Die Mutation des Bewusstseins*. Bern 1980.
- von Oppenheim, Max Freiherr: *Inschriften aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien gesammelt im Jahre 1899*; mit Beiträgen von Max van Berchem, Julius Euting, und Bernhard Moritz. Leipzig 1913.
- Paret, Rudi: *Der Koran*. Kommentar und Konkordanz. Stuttgart 1971.
- al-Qādirī, Muḥammad b. aṭ-Ṭayyib: *Naṣr al-maʿānī*, tome 2, trad. Ed. Michaux-Bellaire=Archives Marocaines 24, 1917.
- al-Qazwīnī, Ṭāhir b. Aḥmad oder Aḥmad b. Ṭāhir: *Sirāġ al-ʿuqūl fī minhāġ al-uṣūl*. Hs. Gotha 844.
- al-Quṣayrī, ʿAbdalkarīm Ibn Hawāzin: *Ar-risāla al-Quṣayriyya fī ʿilm at-taṣawwuf*, ed. Ibrāhīm Basyūnī. Kairo 1318/Übersetzung von Richard Gramlich: *Das Sendschreiben al-Quṣayrīs über das Sufitum*. Stuttgart 1989.

al-Quşāşī, Aḥmad b. Muḥammad: *As-simṭ al-mağīd fī šaʿn al-bayʿa waḍ-ḍikr wa-talqīnihī wa-salāsīl ahl at-tawḥīd*. Hayderabad 1327.

ar-Rassāʿ *siehe* al-Anşārī ar-Rassāʿ.

Reusch, Richard: *Islam in Ost-Afrika mit besonderer Berücksichtigung der muhammedanischen Geheim-Orden*. Leipzig [1930].

RHR = Revue de l'Histoire des Religions.

ar-Rifāʿī ʿIzzaddīn: *Al-maʿārif al-muḥammadiyya fī l-wazāʿif al-aḥmadiyya*. [Kairo] 1305.

Rihla wartīlāniyya siehe al-Wartīlānī.

Rinn, Louis-Marie: *Marabouts et khouan. Étude sur l'islam en Algérie*. Algier 1884.

Rūzbihān-i Baqlī: *Commentaires sur les paradoxes des Soufis* (=Sharh-e shathīyāt), ed. Henry Corbin, Bibliothèque iranienne 12. Teheran 1966 und Nachdruck 1981.

aş-Şabrāwī *siehe* aş-Şubrāwī.

aş-Şafadī, Ḥalīl b. Aybak: *Al-wāfi bil-wafayāt*. Bibliotheca Islamica 6. Leipzig 1931ff. Bd. 1 ff.

Şāh Niʿmatullāh-i Walī-i Kirmānī: *Rasāʿil*, ed. Ğawād Nūrbaḡş. Teheran 1342, 4 Bde.

as-Saḥāwī, Muḥammad b. ʿAbdarraḥmān: *Aḍ-ḍawʿ al-lāmiʿ li-ahl al-qarn at-tāsiʿ*. Kairo 1353-1355, 12 Bde.

as-Saḥāwī, Muḥammad b. ʿAbdarraḥmān: *Al-qawl al-badīʿ fī ş-şalāh ʿalā ḥabīb aş-şafiʿ*. Medina 1977.

as-Saḥāwī, Muḥammad b. ʿAbdarraḥmān: *Tuḥfat al-aḥbāb wa-buḡyat aṭ-ṭullāb*, ed. Maḥmūd Rabīʿ, Ḥasan Qāsim. Kairo 1356.

Salāma at-Tiğānī, Badr ʿAbdalhādī: *An-naḥḥa al-fadliyya fī ṭarīqat al-ḥatm at-tiğāniyya*. O.O. 1924.

Şams-i Tabrīzī: *Maqālāt-i Şams ud-dīn-i Tabrīzī*, ed. Muḥammad ʿAlī-i Ḥwaşniwīs. Teheran 1349.

as-Sanūsī, Muḥammad b. ʿAlī: *Buḡyat al-maqāşid*. In: *Al-maḡmūʿa al-muḥtāra min muʿallafāt*. Beirut 1968.

as-Sanūsī, Muḥammad b. ʿAlī: *Īqāz al-wasnān fī l-ʿamal bil-ḥadīṭ wal-qurʿān*. Algier 1914.

as-Sanūsī, Muḥammad b. ʿAlī: *Al-manḥal ar-rawī fī asānīd al-ʿulūm wa-uşūl aṭ-ṭarāʿiq*. In: *Al-maḡmūʿa al-muḥtāra min muʿallafāt*. Beirut 1968.

as-Sanūsī, Muḥammad b. ʿAlī: *As-salsabīl al-maʿīn fī ṭ-ṭarāʿiq al-arbaʿīn*. In: *Al-maḡmūʿa al-muḥtāra min muʿallafāt*. Beirut 1968.

aş-Şaʿrānī, ʿAbdalwahhāb b. Aḥmad: *al-Anwār al-qudsiyya fī maʿrifat qawāʿid aş-şūfiyya*. Kairo 1962.

- aš-Ša^crānī, °Abdalwahhāb b. Aḥmad: *Durar al-ğawwāš °alā fatāwī °Alī al-Ḥawwāš*. Gedruckt am rand von Aḥmad b. al-Mubārak al-Lamaṭī, *Al-Ibrīz*. Kairo 18??.
- aš-Ša^crānī, °Abdalwahhāb b. Aḥmad: *Lawāqih al-anwār al-quḍsiyya fī bayān al-°uhūd al-muḥammadiyya*. Kairo 1381.
- aš-Ša^crānī, °Abdalwahhāb b. Aḥmad: *Aṭ-ṭabaqāt al-kubrā*. Kairo 1954, 2 Bde.
- aš-Šarḡī az-Zabīdī, Aḥmad b. Aḥmad: *Ṭabaqāt al-ḥawāšš ahl aš-šidq wal-iḥlāš*. Kairo 1321.
- as-Sarrāḡ, Abū Naṣr °Abdallāh Ibn °Alī: *Al-lum^ca fī t-tašawwuf*, ed. Reynold Alleyne Nicholson. Gibb Memorial Series XXII. Leiden-London 1914/Übersetzung von Richard Gramlich: *Schlaglichter über das Sufitum. Abū Naṣr as-Sarrāḡs Kitāb al-luma^c*. Stuttgart 1990/Arberry, A.J.: *Pages from the Kitāb al-luma of Abu Nasr al Sarraj*, being the lacuna in the edition of R. A. Nicholson ed. from the Bankipore ms. London 1947.
- Sartain, Elisabeth M.: *Jalāl al-dīn al-Suyūṭī*. Cambridge 1975, 2 Bde.
- Sauvaget, Jean: *La mosquée omeyyade de Médine*. Paris 1947.
- Schimmel, Annemarie: *Und Muhammad ist Sein Prophet. Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit*. Düsseldorf 1981.
- Schimmel, Annemarie: "A "sincere Muhammadan's" way to salvation". In: *Man and his salvation*. Studies in memory of S.F.G. Brandon, ed. Eric J. Sharpe and John R. Hinnels. Manchester 1973.
- Shellabear, C.: "A Malay Treatise on Popular Sūfī Practices." In: *The Macdonald Presentation Volume*. Princeton 1933.
- Sirhindī, Aḥmad al-Fārūqī: *Mu^carrab al-maktūbāt*. Neudruck Istanbul o.J., 2 Bde.
- Smith, Margaret: *Rābi^ca the Mystic*. Cambridge 1928.
- Spillmann, Georges=Drague, Georges: *Esquisse d'histoire religieuse du Maroc. Confréries et Zaouias=Cahiers de l'Afrique et l'Asie*, 2, 1950. Paris [1951].
- Steppat, Fritz: "Der Rückhalt im Eigenen. Motive und Möglichkeiten islamischer Politik". In: *Materialien zur Politischen Bildung*, 2. Quartal 2/1980.
- Stricker, B. H.: *L'océan des pleurs*. Poème berbère de Muḥammad al-Awzalī, hrsg. und übersetzt. Leiden 1960.
- Strothmann, Rudolf: *Das Staatsrecht der Zaiditen*. Strassburg 1912.
- as-Subkī, Tāḡaddīn °Abdalwahhāb b. °Alī: *Aṭ-ṭabaqāt aš-šāfi^ciyya al-kubrā*, ed. Muḥammad aṭ-Ṭanāḥī, °Abdalfattāḥ Muḥammad al-Ḥulw. Kairo 1964-1976, 10 Bde.

- aş-Şubrāwī, °Abdallāh b. Muḥammad: *Al-ithāf bi-ḥubb al-aşrāf*. Kairo 1318.
- as-Suhrawardī, Abū n-Nağīb: *Ādāb al-murīdīn*, ed. Menahem Milson. Jerusalem 1978.
- as-Sukayriğ, Aḥmad b. al-°Ayyāşī: *Kaşf al-ḥiğāb °amman talāqā ma°a ş-şayḥ at-Tiğānī min al-aşḥāb*. O.O. 1381/1961.
- as-Sulamī: *Ṭabaqāt aş-şūfiyya*, ed. Nūraddīn Şurayba. Kairo 1953.
- as-Sulamī Abū °Abdarraḥmān: *Tafsīr*, Hs. Brit. Mus. Or. 9433; Hs. Fatih 262.
- as-Sūsī, Muḥammad al-Muḥtār: *Al-ma°sūl*. Casablanca 1380-1381, 20 Bde.
- as-Sūsī, Muḥammad al-Muḥtār: *Munyat al-mutaṭalli°in ilā man fī z-zāwiya al-īlīgiyya min al-fuqarā° al-munqaṭi°in*. Tetuan o.J. [nach 1381].
- as-Suyūṭī, Ğalāladdīn °Abdarraḥmān: *Al-ḥāwī lil-fatāwī*. Beirut 1975, 2 Bde.
- as-Suyūṭī, Ğalāladdīn °Abdarraḥmān: *Al-i°lām bi-ḥukm °İsā °alayhi s-salām*, in: *Al-ḥāwī lil-fatāwī*.
- as-Suyūṭī, Ğalāladdīn °Abdarraḥmān: *Aş-şaraf al-muḥattam*. Von Meier benutzter Druck nicht festzustellen; vgl. GAL S II, 197, nr. 290.
- as-Suyūṭī, Ğalāladdīn °Abdarraḥmān: *Tanwīr al-halak fī imkān ru°yat an-nabī wal-malak*. In: *Al-ḥāwī lil-fatāwī*.
- at-Tādifi, Muḥammad b. Yaḥyā: *Qalā°id al-ğawāhir*. Kairo 1356.
- aṭ-Ta°labī, Aḥmad b. Muḥammad: *Qişaş al-anbiyā°*. Kairo 1308.
- Ṭāşkubrīzāda, Aḥmad b. Muştafā: *Aş-şaqā°iq an-nu°māniyya fī °ulamā° ad-dawla al-°uṭmāniyya*. Konstantinopel 1927.
- Tausendundeine Nacht arab./Übersetzung Enno Littmann: *Die Erzählungen aus den tausendundein Nächten*. Wiesbaden 1953, 6 Bde.
- aṭ-Taḡwīl, Tawfiq: *At-taşawwuf fī Mişr ibbān al-°aşr al-°uṭmānī*. Kairo 1946.
- at-Tiğānī, °Abdallāh b. Muḥammad: *Riḥlat at-Tiğānī*. Tunis 1958.
- at-Tiğānī, Muḥammad as-Sayyid: *Al-fawz wan-nağāh fī l-ḥiğra ilā llāh*. Beirut o.J.
- at-Tirmidī, Muḥammad b. °İsā: *Al-ğāmi° aş-şagīr*, ed. Aḥmad Muḥammad Şākir. Kairo 1937. 5 Bde.
- at-Tihāmī Gannūn, °Abdaşşamad: *An-nasaq al-ğālī wan-nafas al-°ālī*. Kairo 1393.
- at-Tişīṭī, Muḥammad b. Muḥammad aş-şagīr: *Al-ğayş al-kafīl bi-ahḍ aṭ-ṭa°r mimman salla °alā şayḥ at-Tiğānī sayf al-inkār*, am Rand von

- Muḥammad aš-Šarqī al-°Umarī at-Tiġānī: *Buġyat al-mustafīd*. Kairo o.J.
- at-Tiṣīṭī, °Ubayda b. Muḥammad aš-ṣaġīr: *Mizāb ar-raḥma ar-rabbāniyya fī t-tarbiya biṭ-ṭarīqa at-tiġāniyya*. Kairo. 1973.
- Trimingham, J. Spencer: *The Sufi Orders in Islam*. Oxford 1971.
- Trimingham, J. Spencer: *Islam in the Sudan*. New York 1965.
- al-Udfuwī, Ğa°far b. Ṭalab: *Aṭ-ṭāli° as-sa°id al-ġāmi° asmā nuġabā° aš-Ša°id*. Kairo 1966.
- al-°Umarī, Muḥammad Amīn: *Manhal al-awliyā° wa-mašrab al-ašfiyā° min sādāt al-Mawṣil al-ḥadbā°*, ed. Sa°id ad-Daywahġī. Mosul 1967-1968. 2 Bde.
- al-°Umarī at-Tiġānī, Muḥammad al-°Arabī as-Sā°ih aš-Šarqī: *Buġyat al-mustafīd bi-šarḥ Munyat al-murīd*. Kairo 1959.
- Usāma b. Munqid: *Kitāb al-i°tibār*, ed. Hartwig Derenbourg. Leiden 1884-1893, 2 Bde. Übersetzung von Georg Schumann: *Usāma ibn Munkidh. Memoiren eines syrischen Emirs aus der Zeit der Kreuzzüge*. Innsbruck 1905.
- Vicdani, Sadık: *Tomar-ı ṭuruq-ı °aliyye*, Bd. 3. [Istanbul] 1340.
- Wafrānī siehe Ifrānī.
- al-Warṭilānī, al-Ḥusayn b. Muḥammad: *Nuzhat al-anzār fī faṣl °ilm at-tārīḥ wal-aḥbār al-mašhūr bir-Riḥla al-warṭilāniyya*. Algier 1908.
- Wensinck, A. J.: *Concordance et indices de la tradition musulmane*. Leiden 1936-1988, 8 Bde.
- Wensinck, A. J.: *La pensée de Ghazzālī*. Paris 1940.
- al-Yāfi°ī, °Abdallāh b. As°ad: *Rawḍ ar-rayāḥīn fī ḥikāyāt aš-šāliḥīn*. Kairo o.J.
- al-Yūsī, al-Ḥusayn: *Al-muḥāḍarāt*, ed. Muḥammad Ḥiġġī. Rabat 1976.
- Zarrūq, Aḥmad b. Aḥmad: *Qawā°id at-taṣawwuf*, ed. Muḥammad Zuhri an-Naġġār. Kairo 1968.
- Ziadeh, Nicola A.: *Sanūsīyah*. A study of a revivalist movement in Islam. Leiden 1958.

ANHANG

Einige neuere Arbeiten zur westlichen Sufik

Allgemein (1. kapitel)

Radtke, Bernd: "Sufism in the 18th Century. An Attempt at a Critical Appraisal". In: *Die Welt des Islams* 36, 1996, 326-64.

Zu *Ṭarīqa muḥammadiyya* (10. kapitel)

Radtke, Bernd: "Birgiwīs Ṭarīqa muḥammadiyya. Einige Bemerkungen und Überlegungen". In: *Barbara Flemming Armağanı II. Journal of Turkish Studies* 26, 2002, 159-74.

Zur *tiğāniyya* (u.a. 12. kapitel)

Radtke, Bernd: "Von Iran nach Westafrika". In: *Die Welt des Islams* 35, 1995, 37-69

Radtke, Bernd: "Studies on the Sources of the Kitāb *Rimāḥ ḥizb ar-raḥīm* of al-Ḥāğğ °Umar". In: *Sudanic Afrika* 6, 1995, 73-113.

Zu Aḥmad b. Idrīs und Muḥammad b. °Alī as-Sanūsī
(13. kapitel)

O'Fahey, Seán, *Enigmatic Saint. Ahmad Ibn Idris and the Idrisi Tradition*. London 1990.

Radtke, Bernd: "Lehrer-Schüler-Enkel. Aḥmad b. Idrīs, Muḥammad °Utmān al-Mīrgānī, Ismā°il al-Walī". In: *Oriens* 33, 1992, 94-132.

Einar Thomassen & Bernd Radtke (eds.), *The Letters of Aḥmad Ibn Idrīs*. London 1993

ALA I: R.S. O'Fahey *et alii*, *Arabic Literature of Africa I: The Writings of Eastern Sudanic Africa to c. 1900*. Leiden 1994.

Radtke, Bernd, Seán O'Fahey, and John O'Kane: "Two Sufi Treatises of Aḥmad Ibn Idrīs". In: *Oriens* 35, 1996, 143-178.

Radtke, Bernd, John O'Kane, Knut S. Vikør & R.S. O'Fahey: *The Exoteric Aḥmad Ibn Idrīs. A Sufi's Critique of the Madhāhib and the Wāḥḥābīs*. Leiden 1999.

Radtke, Bernd: "Ismā°il al-Walī. Ein sudanesischer Theosoph des 19. Jahrhundert". In: *Der Islam* 72, 1995, 148-155.

Vikør, Knut S.: *Sufi and Scholar on the Desert Edge. Muḥammad b. °Alī al-Sanūsī and his Brotherhood*. London 1995.

Zu °Abdal°azīz ad-Dabbāğ und dem *Ibrīz* (14 kapitel)

Radtke, Bernd: "Ibriziana". In: *Sudanic Africa* 7, 1996, 113-158.

Radtke, Bernd: "Zwischen Traditionalismus und Intellektualismus: Geistesgeschichtliche und historiographische Bemerkungen zum Ibrīz des Aḥmad b. Mubārak al-Lamaṭī. In: Elie Wardini (ed.), *Built on Solid Rock, Studies in Honour of Professor Ebbe Egede Knudsen on the Occasion of his 65th Birthday April 11 1997*. Oslo 1997, 240-67.

Radtke, Bernd: "Der Ibrīz Lamaṭīs". In: Holger Preißler und Heidi Stein (ed.), *XXVI. Deutscher Orientalistentag. Annäherung an das Fremde*. Stuttgart 1998, 326-333.

Eine englische übersetzung des *Ibrīz* ist in arbeit.

INDICES

Die indices gelten für band 1 und 2. Die zahlen 1-248 beziehen sich auf den 1. band, die zahlen 285-616 auf den 2. band. Diese zahlen sind *kursiv* gesetzt.

Achtung! Es gilt die alfabetische reihenfolge ohne abstriche, also werden auch *b.* und der arabische artikel beachtet.

1. Personen, Gruppen, Orte

- Aaron 10
Abān al-Lāhiqī 143, 217
°Abbās 113, 125, 126
°Abbās b. Ibrāhīm 192
°abbāsiden 20, 38, 40, 149, 152,
170
°Abdal°azīz b. Marwān 67
°Abdal°azīz b. Wāğatan an-Nīnamli
(?) 221
°Abdal°azīz, sultan 368
°Abdalbāqī b. °Abdalbāqī b.
°Abdalqādir al-Ḥanbalī al-Ba°lī
al-Azharī ad-Dimašqī 52
°Abdalğaffār 552
°Abdalğaffār b. Nūḥ al-Maqdisī
612
°Abdalğaffār b. Nūḥ al-Qūšī 552
°Abdalğalil b. Aḥmad b.
Muḥammad b. °Azzūm al-
Qayrawānī 202
°Abdalğanī an-Nābulusī 324
°Abdalḥafīz 368
°Abdalḥakīm b. Salīm °Abdbāsiṭ
171
°Abdalḥaliq al-Ğuğduwānī 454,
456
°Abdalḥamīd b. °Alī b. Muḥammad
al-Ya°qūbī 444
°Abdalḥamīd b. Yaḥyā al-°Āmirī
152
°Abdalḥaqq ad-Dihlawī 335, 366
°Abdalḥayy al-Kattānī 163, 164,
291, 300, 330, 335, 337, 360,
363, 367, 368, 413, 501
°Abdalkabīr I°lāwut 516
°Abdallāh ad-Dalāšī 553
°Abdallāh ad-Dihlawī 456
°Abdallāh al-Burnāwī 341
°Abdallāh al-Ḥabṭī 376
°Abdallāh al-Īdiklī at-Timlī 447
°Abdallāh al-Wāwakdamtī (vok?)
al-Marrākušī as-Saktānī 18, 207
°Abdallāh aš-Šarīf 345, 516, 517
°Abdallāh aš-Šarīf al-Yamlaḥī al-
°Alamī al-Mašmūdī 30
°Abdallāh at-Tamrāwī ar-Rasmūkī
515
°Abdallāh at-Tāwidī 341
°Abdallāh b. °Abdarraḥmān al-
Ğištīmī 450
°Abdallāh b. Aḥmad al-Ğūrī 25
°Abdallāh b. Aḥmad b. °Uṭmān at-
Ṭulayṭulī 131
°Abdallāh b. al-Mubārak 8, 124
°Abdallāh b. °Alī al-Īrgī al-Ğurāfi
(vok?) 47, 298
°Abdallāh b. °Amr b. al-°Āš 173

- °Abdallāh b. az-Zubayr 38
 °Abdallāh b. Busr 453
 °Abdallāh b. Ḥasan b. Ḥasan b. °Alī
 b. Abī Ṭālib 247
 °Abdallāh b. Ishāq al-Barqī 191
 °Abdallāh b. Mas°ūd 98
 °Abdallāh b. Muḥammad al-Ḥayyāt
 al-Hārūšī 230
 °Abdallāh b. Muḥammad Ḥirbāš ar-
 Rūdānī 87, 100
 °Abdallāh b. Muš°ab 38
 °Abdallāh b. Salām 556
 °Abdallāh b. °Umar 94, 95, 113,
 241
 °Abdallāh b. Yūsuf b. Hišām 126
 °Abdallāh b. Zayd 563, 564
 °Abdallaṭīf b. Abī Bakr b. Maṅgak
 74
 °Abdalmağīd as-Sāmūlī 209
 °Abdalmalik at-Tağmū°atī 419
 °Abdalmalik b. Muḥammad al-
 Ḥarkūšī an-Naysabūri 9
 °Abdalmalik, sultan 80
 °Abdalqādir aš-Šādilī 613
 °Abdalqādir al-Ğazā°iri 232, 286,
 345, 371, 392, 417, 518, 541
 °Abdalqādir al-Ğilānī 51, 59, 75,
 80, 94, 131, 232, 328, 332, 353,
 355, 404, 407, 527, 551, 552,
 611
 °Abdalqādir aš-Şiddiqī al-Makkī
 507
 °Abdalqādir b. Muḥammad an-
 Nu°aymī 240
 °Abdalqāhir b. Ṭāhir al-Bağdādī
 170, 558
 °Abdalwahhāb al-°Affī 490
 °Abdalwahhāb al-Azdī al-
 Iskandarānī 535
 °Abdalwahhāb al-Qaysī 406
 °Abdalwahhāb aš-Şawwāf 232
 °Abdalwahhāb at-Tāwidī 497
 °Abdalwahhāb at-Tāzī 357, 506,
 505, 507, 508
 °Abdalwahhāb b. °Abdalquddūs
 507, 513
 °Abdalwahhāb b. Ibrāhīm al-°Adanī
 222, 403
 °Abdalwāhid b. °Alī as-Sayyārī 288
 °Abdalwāhid b. Zayd 188
 °Abdarrahīm 552
 °Abdarrahīm 613
 °Abdarrahīm al-Qināwī 340, 412,
 612
 °Abdarrahīm b. al-Ḥasan al-Āsnawī
 18
 °Abdarrahmān (=°Ābid) b.
 °Abdallāh b. °Umar 447
 °Abdarrahmān al-Badawī 232
 °Abdarrahmān al-Büzākarnī 141
 °Abdarrahmān al-Fāsī 206
 °Abdarrahmān al-Qināwī 505
 °Abdarrahmān aṭ-Ta°ālibī 353, 527
 °Abdarrahmān b. °Abdallāh 450
 °Abdarrahmān b. °Abdallāh al-
 Ğeštīmi/al-Ğištīmi 103, 308
 °Abdarrahmān b. Ḥasan al-Ğabartī
 180, 305
 °Abdarrahmān b. Muḥammad b.
 Maḥlūf aṭ-Ta°ālibī 389
 °Abdarrahmān b. Muḥammad Saqīn
 513
 °Abdarrahmān III. 130, 143
 °Abdarrahmān Mağdūb 29
 °Abdarrazzāq 559
 °Abdarrazzāq al-Kāšī 374
 °Abdassalām b. Nu°aym 182
 °Abdassalām Bannānī al-Fāsī 506
 Abdelhamid Hamidou 136
 °Abdulğafūr-i A°zampūri 212
 °Abdūs ar-Rāzī 83
 °Abdülaziz, sultan 180
 °Abdülhamid II. 232
 Abessinien 82

- Abī Samgūn 323, 352, 463, 525, 527
- °Ābid 192
- °Ābid al-Būšwārī 447
- Abīward 287
- abnā° °Abdarrazzāq al-Gaġgālī al-Ifrānī/Afrāwī 437
- Abraham 10, 12, 14, 16, 46, 56, 138, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 287, 390, 412, 541, 550, 551, 558
- Abū °Abdallāh al-Maġribī 599
- Abū °Abdallāh al-Qurašī 550
- Abū °Abdallāh al-Qurṭubī 553
- Abū °Abdallāh aš-Šaġīr 414
- Abū °Abdallāh b. Aḥmad al-Miknāsī 490
- Abū °Abdallāh b. Faraġ al-Faqīh 140
- Abū °Abdallāh Maḥmūd Amġār 616
- Abū °Abdallāh Muḥammad 414
- Abū °Abdallāh Muḥammad al-Mašanẓā°ī 109
- Abū °Abdallāh Muḥammad b. °Abdarraḥmān b. °Alī b. °Abdarraḥmān an-Numayrī 513
- Abū °Abdallāh Muḥammad b. Aḥmad al-Maqdisī al-°Uṭmānī ad-Dībāġī 388
- Abū °Abdallāh Muḥammad b. Aḥmad al-Qurṭubī 558
- Abū °Abdallāh Muḥammad b. °Alī b. aš-Šarīf al-Māzūnī 505
- Abū °Abdallāh Muḥammad b. Hāšim an-Nāširī aḍ-Ḍarīr 374
- Abū °Abdallāh Muḥammad b. Muḥammad b. °Abd-allāh b. Ma°n al-Andalusī 415
- Abū °Abdallāh Muḥammad b. Muḥammad b. al-ḥāġġ Aḥmad ar-Rahūnī, wohl Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad ... ar-Rahūnī 41
- Abū °Abdallāh Muḥammad b. Yaḥyā al-Uswānī 552
- Abū °Abdallāh Muḥammad b. Yūsuf al-Fāsī 415
- Abū Aḥmad Dāwūd b. °Alī b. Muḥammad b. °Abdallāh Abū l-Faraġ al-Mubāarak b. °Abdallāh b. Muḥammad b. an-Nuqūr 555
- Abū °Alī Aḥmad b. Muḥammad al-Madanī 514
- Abū °Alī 456
- Abū °Alī al-Ġawṭī 140
- Abū °Alī al-Ḥasan b. °Alī b. Ibrāhīm ad-Dar°ī 192
- Abū °Alī al-Qālī 130
- Abū °Alī b. Abī l-Aḥwaš 179
- Abū °Alī Ḥanbal b. °Abdallāh ar-Ruṣāfī al-Mukabbir 514
- Abū °Amr-i Taymī 2
- Abū °Arūba al-Ḥusayn b. Muḥammad al-Ḥarrānī 161
- Abū Bakr ad-Dilā°ī 295, 322, 429
- Abū Bakr ad-Diyārbakrī 555
- Abū Bakr al-Kinānī 409
- Abū Bakr al-Wāsiṭī 287, 288, 290, 291
- Abū Bakr aš-Šiddīq 24, 25, 128, 147, 152, 194, 202, 208, 210, 226, 330, 334, 361, 390, 399, 402, 442, 456, 501, 508, 514, 556, 564
- Abū Bakr aṭ-Ṭurṭuši 304, 448
- Abū Bakr b. Abī Dāwūd 562
- Abū Bakr b. Abī l-Maġd b. Muġāhid as-Sa°dī ad-Dimašqī al-Miṣrī 31
- Abū Bakr b. al-°Arabī 127, 160, 197, 548, 549, 557, 558, 594
- Abū Bakr b. Bukayr 14

- Abū Bakr b. Muḥammad ad-Dilāʿī
221
- Abū Bakr b. an-Naşr 557
- Abū Bakr b. aṭ-Ṭayyib 582, 584,
595
- Abū Barza 562
- Abū Başır Yahyā b. al-Qāsim al-
Asadī 12
- Abū Dāwūd 5, 23, 44, 245, 461,
532, 547, 563, 581, 606
- Abū Fāris °Abdal°azīz 40
- Abū Ğa°far al-Kāğadī 157, 222
- Abū Ğa°far Muḥammad b.
°Abdallāh al-Qā°inī as-Sulamī
al-Ḥāfiẓ 381, 389
- Abū Ḥafş b. Şāhīn 461
- Abū Ḥafş °Umar b. Mūsā b.
Muḥammad ar-Ragrāgī 155
- Abū Ḥalīma Mu°ād 29
- Abū Ḥamid al-Ġarnāṭī 392
- Abū Ḥamza al-Bağdādī 531
- Abū Ḥanīfa 138, 185
- Abū Ḥarba 376
- Abū Ḥatīm al-Qazwīnī 197
- Abū Ḥatīm as-Siğistānī 130
- Abū Hilāl al-°Askarī 130, 150
- Abū Hurayra 11, 99, 310, 381, 451,
500, 606
- Abū Işhāq aš-Şirāzī 406
- Abū Işhāq al-Isfarāyīnī 604
- Abū Işhāq-i Kāzarūnī 58
- Abū l-°Abbās 516
- Abū l-°Abbās (in Kairo) 614
- Abū l-°Abbās Aḥmad al-Ḥaḍramī
317
- Abū l-°Abbās Aḥmad al-Ḥaṭīb al-
Marrākuşī 592
- Abū l-°Abbās Aḥmad b. °Umar al-
Qurṭubī 591
- Abū l-°Abbās al-°Asqalānī 553
- Abū l-°Abbās al-Ḥaḍramī 291
- Abū l-°Abbās al-Ḥarrār 553
- Abū l-°Abbās al-Mursī 339, 412,
552, 612
- Abū l-°Abbās al-Qāsim as-Sayyārī
287, 288
- Abū l-°Abbās al-Qaşṭallānī 614
- Abū l-°Abbās °Aṭā 2
- Abū l-°Abbās aṭ-Ṭanġī 552, 561
- Abū l-°Abbās-i Rabiġanī 144
- Abū l-°Āliya 1
- Abū l-°Atāhiya 95
- Abū l-Bayān b. Muḥammad b.
Maḥfūẓ ad-Dimaşqī 550
- Abū l-Faḍl °Abbās b. °Alī 111
- Abū l-Faḍl an-Nuwayrī 555
- Abū l-Faraġ al-Işbahānī 38, 388
- Abū l-Faṭḥ ad-Ḍaġġānī 67
- Abū l-Faṭḥ al-Qawwās 556
- Abū l-Fayḍ Muḥammad b. °Alī b.
°Abdallāh al-Ḥalabī aš-Şaġarī
al-Mişrī al-Mālikī al-Wafā°ī al-
Ġawwāl 402
- Abū l-Ġayṭ b. Ğamīl 564
- Abū l-Ḥaġġāġ Yūsuf al-Aqşurī 174
- Abū l-Ḥaqa°ıq Muḥammad b.
Aḥmad al-Ġuwaynī 16
- Abū l-Ḥasan aš-Şādīlī 294, 333,
412, 448, 585, 612
- Abū l-Ḥasan al-Bakrī 508
- Abū l-Ḥasan al-Ḥaraqānī 286, 456
- Abū l-Ḥasan al-Uġhūrī 613
- Abū l-Ḥasan al-Wanānī (?) 552
- Abū l-Ḥasan °Alī 323
- Abū l-Ḥasan °Alī b. °Abdalquddūs
Muḥammad al-°Abbāsī aš-
Şinnāwī 508
- Abū l-Ḥasan °Alī b. Aḥmad al-
Ḥarālī 84
- Abū l-Ḥasan °Alī b. al-Ḥusayn al-
Ḥarīrī 48
- Abū l-Ḥasan (°Alī) b. az-Zāġūnī
559

- Abū l-Ḥasan °Alī b. Yasmūr ad-Dukkālī al-°Arabī 174
- Abū l-Ḥasan °Alī b. Yūsuf ad-Dar°ī 420
- Abū l-Ḥasan b. al-Qaṣṣār 13
- Abū l-Ḥasan Ismā°īl b. Muḥammad aš-Ša°rānī 131
- Abū l-Ḥasan Muḥammad b. Šam°ūn al-Baġdādī aš-Šūfī 556
- Abū l-Ḥasan Ṭāhir b. Ġalbūn 236
- Abū l-Ḥaṭṭāb °Umar b. Sa°id al-Hamdānī 222
- Abū l-Ḥayr al-Ḥabašī 194
- Abū l-Hudā aš-Šayyādī, Muḥammad 171
- Abū l-Ḥusayn °Alī b. Ibrāhīm b. Sa°d al-Ḥayr al-Balansī al-Anšārī 178
- Abū l-Layṭ as-Samarqandī 8
- Abū l-Ma°ālī Muḥammad b. Qalāwaun 167
- Abū l-Maḥāsin Yūsuf 415
- Abū l-Mawāhib aš-Šādīlī 200, 238, 242, 462
- Abū l-Mawāhib Aḥmad b. °Alī aš-Šinnāwī 508
- Abū l-Mawāhib Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad at-Tūnisī aš-Šādīlī al-Wafā°ī al-Mālikī 412
- Abū l-Qāsim al-Wazīr al-Ġāzī 357
- Abū l-Qāsim b. Aḥmad al-Burzūlī 17
- Abū l-Qāsim b. Muḥammad b. Abī Bakr 456
- Abū l-Qiṭaṭ 96
- Abū l-Wafā Muḥammad b. Muḥammad al-Ḥulwānī 91
- Abū Madyan 121, 366, 412, 531, 612, 613
- Abū Madyan Aḥmad b. Aḥmad b. Muḥammad b. °Abdalqādir al-Fāsī 41
- Abū Maḥdī °Īsā b. Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad al-Ġa°farī al-Maġribī 513
- Abū Marwān °Abdalmalik al-Yahānisī 81
- Abū Mas°ūd b. Abī l-°Ašā°ir 612
- Abū Maysara 498
- Abū Mīnā 332
- Abū Muḥammad °Abdallāh b. Muḥammad b. Ḥalaf b. Sa°āda al-Ašbaḥī 178
- Abū Muḥammad °Abdalwahhāb at-Tāzī 163
- Abū Muḥammad °Abdalwahhāb b. Naṣr 13
- Abū Muḥammad b. Abī Ġamra 596
- Abū n-Naṣr al-Kawākibī 52
- Abū Naṣr °Abdalwāhid b. °Abdalmalik b. Muḥammad b. Abī Sa°id aš-Šūfī al-Karḥī 555
- Abū Nu°aym al-Išbahānī 72, 134, 157
- Abū Nu°aym b. al-Faḍl 559, 563
- Abū Qiršāfa Ġandara b. Ḥayšana 83
- Abū r-Rabī° Sulaymān b. Mūsā b. Sālim al-Kalā°ī 147
- Abū s-Sarāyā al-Ašfar b. al-Ašfar 167
- Abū Sa°id Aḥmad b. Muḥammad b. Naṣr 598
- Abū Sa°id al-Ḥarrāz 285, 417
- Abū Sa°id b. Abī l-Ḥayr 172
- Abū Sa°id Māhak b. Bundar ar-Rāzī 152
- Abū Sa°id Muḥammad al-Ḥādīmī 452, 454
- Abū Šakūr-i Balḥī 144
- Abū Sālim al-°Ayyāšī 52, 65, 161, 219, 207, 210, 211, 331, 336,

- 337, 338, 360, 361, 396, 397,
398, 419, 500, 501, 502, 505,
510, 521, 592, 593
- Abū Silhām 517
- Abū Šu^cayfa 174
- Abū s-Su^cūd 531, 613
- Abū s-Su^cūd Efendi 163
- Abū s-Su^cūd al-Ġāriḥī 476
- Abū s-Su^cūd b. Abī l-^cAšā^oir 340,
366, 401, 412, 614
- Abū Sulaymān ad-Dārānī 531
- Abū Sulaymān al-^cUğaymī 505
- Abū ṭ-Tayyib al-Fāsī al-Madanī
505, 507
- Abū ṭ-Tayyib aṭ-Ṭabarī 406
- Abū Ṭāhir Muḥammad b. ^cAlī al-
^cAllāf 556
- Abū Ṭālib 203
- Abū Ṭālib al-Makkī 23, 24, 30, 46,
45, 47, 285
- Abū Ṭālib Muḥammad b. ^cAlī 363
- Abū Ṭālib (zaydit) 45
- Abū ^cUṭmān al-Ḥirī 531
- Abū Ya^cazzā 122, 391
- Abū Ya^cazzā Wihaddā 192
- Abū Ya^clā 559
- Abū Yaḥyā Abū (sic) ^cAbdallāh al-
Uswānī 552
- Abū Yazīd al-Bištāmī 454, 456,
531
- Abū Yūsuf 40
- Abū Zayd as-Sarūḡī 102
- Abū Zayd at-Tāḡārgartī 432
- abū-yazīdiyān 336
- Abun Nasr, Jamil 320, 323, 326,
328, 330, 351
- Adam 25, 26, 27, 28, 43, 44, 59, 94,
135, 143, 190, 317, 537, 558
- Ādam-i Panūrī 407
- ^cAdan 402
- Adfuwī 340
- ^cAdī b. Musāfir 404
- ādiliyya darqāwiyya 299
- ^cAdnān 140
- Adouar n Sidi Ali 182
- Aḏud ad-dawla 40, 170
- Afghanistan 82
- Aflākī 174
- Afrāwī 437
- Afrika 413
- Afšār, Īraḡ 237
- ^cAḡlān b. Nu^cayr 409
- Aglū 47
- Ägypten 20, 21, 22, 41, 48, 50, 53,
58, 67, 70, 84, 86, 92, 93, 104,
108, 135, 136, 162, 165, 168,
170, 214, 236, 301, 303, 313,
336, 418, 502, 504, 541, 550,
553, 591, 613
- aḡaggar-tuareg 4
- Ahlwardt, Wilhelm 164, 196
- Aḡmad al-Aḡamm 614
- Aḡmad al-Badawī 49, 235, 412
- Aḡmad al-Bakāy 138
- Aḡmad al-Hayba (Hība) 182, 183
- Aḡmad al-Maymūnī 408
- Aḡmad al-Qaštālī 81
- Aḡmad al-Wādnūnī ad-Darqāwī 87
- Aḡmad (b.) ar-Rifā^ci 407, 552, 554
- Aḡmad as-Sirhindī 398, 454, 456
- Aḡmad at-Tiḡānī 7, 61, 209, 211,
218, 221, 227, 239, 310, 311,
315, 318, 319, 320, 321, 322,
323, 324, 325, 326, 327, 328,
329, 330, 331, 339, 345, 349,
350, 351, 352, 353, 354, 355,
359, 360, 384, 390, 404, 430,
462, 463, 465, 466, 467, 468,
470, 471, 472, 473, 474, 475,
477, 486, 492, 493, 495, 497,
498, 499, 500, 522, 523, 524,
525, 526, 527, 528
- Aḡmad at-Timggidšū 345
- Aḡmad az-Zāhid 233

- Aḥmad az-Zawāwī 49, 58, 313, 314,
411, 458, 502, 509, 512, 514,
521
- Aḥmad, Aziz 335
- Aḥmad Barelvī, Sayyid 335
- Aḥmad b. aš-Šayḥ al-°Annābī 501
- Aḥmad b. °Abdal°azīm 173
- Aḥmad b. °Abdal°azīz b. ar-Rašīd
as-Siğilmāsī al-Hilālī 156
- Aḥmad b. °Abdallāh al-Hindī 462
- Aḥmad b. °Abdallāh aš-Šawwābī
184
- Aḥmad b. °Abdarrahmān al-
Masgdādī at-Tizarkinī 604
- Aḥmad b. Abī Bakr ar-Raddād 25
- Aḥmad b. °Alī aš-Šinnāwī 507, 513
- Aḥmad b. °Alī aš-Šarṣarī 345, 516
- Aḥmad b. °Alī b. °Arḍūn al-Ġumārī
al-Ḥaysūbī 228
- Aḥmad b. °Alī b. Muḥammad al-
Madanī 508
- Aḥmad b. °Alī b. Muḥammad al-
Mahdī al-Fāsī 17, 205
- Aḥmad b. °Amr 142
- Aḥmad b. at-Turaykī 140
- Aḥmad b. °Aṭā° 531
- Aḥmad b. Hāšim al-Filālī 210
- Aḥmad b. Ḥamdān al-Adra°ī 198
- Aḥmad b. Ḥanbal 129, 159, 185,
461, 462, 511, 532, 563
- Aḥmad b. Idrīs, Abū l-°Abbās al-
°Arā°išī 299, 357, 359, 360,
362, 363, 366, 367, 505, 506,
507, 508, 546
- Aḥmad b. Idrīs al-Qarāfī 393
- Aḥmad b. °Īsā al-Kalbī al-Mālikī
50
- Aḥmad b. °Īsā ar-Radā°ī 141
- Aḥmad b. Muḥammad 41
- Aḥmad b. Muḥammad ad-Dağānī
508, 512, 513, 514
- Aḥmad b. Muḥammad b. Nāšir ad-
Dar°ī 174
- Aḥmad b. Muḥammad al-Mağribī
al-Muqri° (al-Maqqarī) al-Qurašī
513
- Aḥmad b. Muḥammad al-Maymūnī
at-Timggīdštī 234, 297, 343,
399, 405, 408, 431, 436, 438,
439, 440, 441, 432
- Aḥmad b. Muḥammad b.
°Abdannabī al-Qušāšī 32
- Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad al-
Kawākibī al-Bīrī al-Ḥanafī aš-
Šūfī 51
- Aḥmad b. Muḥammad b. Salāma aṭ-
Ṭahāwī 13
- Aḥmad b. Mūsā von Tazerwalt 65,
87, 122, 221
- Aḥmad b. Qāsīm al-Qabbādī 513
- Aḥmad b. Ṭāhir b. Muḥammad al-
Qazwīnī 589
- Aḥmad b. Ṭuwayr al-ğanna 409
- Aḥmad b. °Uqba al-Ḥadramī, Abū l-
°Abbās 309, 512
- Aḥmad b. °Uṭmān al-Kawm-ar-rīšī
236
- Aḥmad b. Yūnus al-Ḥimyarī al-
Qusanṭīnī al-Mağribī al-Mālikī
206
- Aḥmad b. Yūnus b. Sa°id al-
Qusanṭīnī 17
- Aḥmad Bābā at-Tinbukti 18, 84,
163, 207, 209, 222, 370, 401,
404, 414, 609
- Aḥmad Grañ 80, 82
- Aḥmad Muḥammad al-Ḥağğāb 231,
241
- Aḥmad Muḥammad Šākir 160
- Aḥmad Mursī 135
- Aḥmadšāh-i Abdāli/Durrānī 82
- Aḥmad-i Ğām 97
- Ahmed Zehri Efendi 211

- Aḥsan al-Ba[°]qilī al-Bayḏāwī 323,
324, 378, 477
- Aḥṣāṣ 181
- Ahwāz 73
- °Ā[°]iṣā 157, 194, 534, 556, 563,
591
- ait Ndēr 106
- ait Ṣawwāb 182
- ait Soukhman 189
- ait Wādrīm 192
- ait Waryāgel/Wāryāger 110, 183
- ait Yūsī 106
- Akbīl/Agbīl, Muḥammad b. °Alī
305, 343, 345, 433, 434, 435,
436
- Akmal ad-dīn Muḥammad b.
Maḥmūd al-Bābartī al-Ḥanafī
550
- āl Abī l-Maḥāsīn 443
- āl Aḡḡāl 437
- °Alā[°] ud-dīn-i °Aṭṭār 248
- Aleppo 51, 52, 202, 240, 408, 409,
614
- Alexandrien 35, 50, 105, 591
- °Alī ad-Darqāwī 48, 87, 132, 175,
214, 226, 298, 299, 306, 307,
373, 391, 402, 410, 413, 443,
444, 445, 446, 447, 449, 450,
544
- °Alī al-Ġamal 298, 443
- °Alī al-Ḥawwāṣ 213, 337, 338, 339,
412, 457, 504, 507, 512, 513,
612, 613
- °Alī al-Ilīḡī 183
- °Alī al-Marṣafī 412
- °Alī al-Muttaqī 508, 514
- °Alī al-Qāri[°] al-Harawī 87, 159, 203
- °Alī al-Witrī 163
- °Alī an-Nūrī 541
- °Alī b. °Abdallāh b. Ḥusayn 401
- °Alī b. °Abdalwāḥid al-Anṣārī 513
- °Alī b. Abī Bakr an-Nāṣirī 403
- °Alī b. Abī Bakr b. °Abdalḡalīl al-
Marḡīnānī 8
- °Alī b. Abī Bakr b. Maymūn 215
- °Alī b. Abī Ṭālib 25, 28, 35, 49,
113, 133, 148, 152, 154, 199,
208, 220, 322, 331, 392, 404,
409, 454, 456, 476, 479, 501,
504, 541, 551, 555, 608, 609,
611
- °Alī b. Aḥmad al-Ḥarālī 35, 74, 84,
331
- °Alī b. al-Ġahm 142
- °Alī b. al-Muwaffaq 237, 238
- °Alī b. an-Naḡḡārī 514
- °Alī b. Darrār 374
- °Alī b. Ḥirzihim 341, 359
- °Alī b. Ibrāhīm 443, 444
- °Alī b. °Īsā 391
- °Alī b. Maymūn al-Fāsī al-Maḡribī
190, 214
- °Alī b. Muḥammad b. Muḥammad
b. Wafā al-Quraṣī aban al-Anṣārī
umman aš-Šādīlī 609
- °Alī b. Wafā 204, 333, 403, 404,
612
- °Alī b. Yūsuf b. Muḥammad an-
Nāṣirī 435, 436
- Alī Bāy von Tunis 35, 86, 232
- °Alī Ġānbūlād 52
- °Alī Ḥarāzīm b. al-°Arabī Barrāda
al-Maḡribī al-Fāsī 7, 212, 227,
240, 243, 311, 327, 351, 463,
474
- °Alī Zayn al-°ābidīn 456
- °Alī-i Hamadānī 43, 382
- °aliden 17, 37, 38, 406, 408, 409
- almohaden 133
- almoraviden 126, 143
- °Alwān, °Alī b. °Aṭīyya al-Ḥaddād
189
- °alwāniyya 189
- Amadu Bamba 138

- Amedroz 170
 Amīn b. Aḥmad 209
 Amīr Kulāl 456
 °Amr b. Dīnār 98
 °ammoschee 206
 °Āna 102
 Anas b. Mālik 11, 559, 562
 Andjra 70, 106
 Andrae, Tor 285, 290, 291, 292
 °Anqā, familie 347
 °Anqā Pīr-i Uwaysī 347
 Anṣārī, °Abdūllāh 236, 287, 288
 Ānṭefyān 437
 Anti-Atlas 132, 143
 °Aqaba 236
 Aqṣā 62
 °Arabī ad-Darqāwī 99, 286, 298,
 308, 443, 445, 446, 515
 °Arabī b. Aḥmad b. °Abdallāh 443
 Arabien 360
 °Arafa 40, 42, 66, 67, 114, 236, 561
 Arberry, Arthur J. 173, 287
 °Ārif Fattanī 506
 Arnold von Harff 192
 Asa 192
 Asien 413
 Aṣīl ud-dīn °Abdullāh-i Wā°iz 123,
 232
 °Asīr 357
 asketen 532
 Askia Muḥammad 127
 Asmā°i 585
 Asmar, Makīn ad-dīn 340, 505
 Ašraf Nāšir ad-dīn Ša°bān 408
 ašrafiyya, madrasa 178
 Atlas 183
 Atlas, Hoher 298
 °Aṭṭār, Farīd ud-dīn 31, 173, 347,
 391, 507
 Austin, Ralph 191
 Aḥḥādī 145
 awlād Bū°azīz 66
 Awzalī 187, 191, 224
 °Aydarūs 511
 °Ayn ul-quḍāt-i Hamaḍānī 244
 ayt °Alī in Tintāzārt 437
 ayt Ḥusayn 297, 342, 432, 435,
 436
 Ayyūb b. Aḥmad b. Ayyūb al-
 Ḥalwatī aš-Šāliḥī 404
 °Ayyūqī 145
 °Āzar Wahba, Emile 108
 Azhar 49, 50, 52, 53, 412, 509, 514
 °Azīz b. Muḥammad-i Nasafī 153
 Azlam 236
 °Azrā°il 114, 359
 Azraqī 167
 Bā °Aṭwah 138
 Badawī 285
 badawiyya 235
 Badeen, Edward 105
 Badr 401, 607
 Badr ad-dīn az-Zarkašī 602
 Badr ad-dīn b. aš-Šāḥib 560, 561
 Badr ad-dīn Muḥammad b.
 °Abdallāh al-Mustaḡanimī 362,
 505, 507
 Bagdad 2, 20, 38, 57, 61, 91, 126,
 130, 169, 404, 409, 551, 608,
 611
 Baḡdādī, Maḡd ad-dīn 5, 395, 396
 Bahā°-i Walad 336
 Bakrī aš-Šiddīqī al-°Umarī al-
 Hāšimī 322, 323, 324
 bakriden 431
 Balāḍurī 19, 37, 38, 388
 Balawī 174, 238
 Balḥ 180
 Bannerth, Ernst 294
 banū °Arūs 116
 banū l-Ḥāriṭ b. Ka°b 128
 banū Sulaym 147
 banū Yūsuf in Ḥiṣn al-hanā° 437

- Baqī^c 76, 219
 Baqī b. Maḥlad 381
 Bārizī, Saraf ad-dīn Hibatallāh b.
 ^cAbdarrahmān 10, 16, 31, 35,
 44, 88, 99, 124, 149, 152, 154,
 156, 157, 158, 186, 187, 188,
 193, 194, 196, 221, 222, 223,
 242, 381, 387, 388, 389, 390,
 398, 550, 589
 Barqī 102
 Barqūq 21
 Barqūqiyya, madrasa 21
 Barth, Heinrich 138
 Başra 37, 67, 142, 389
 Basset, Henri 168
 Basset, René 81, 139
 Baṭā'ih 91
 Batanūnī 63, 76
 Bāṭiṣ 557
 Baydaq 82
 Bayhaqī 203, 462, 550, 558, 559,
 562, 563
 Becker, Carl Heinrich 37, 39, 42,
 43, 148
 Ben Cheneb, M. 81, 122
 Benali M'erad 69
 berbern 290
 van Berchem, Max 77, 332, 388
 Berque 363, 393
 Bhopal 361
 Bilāl 20, 24, 181, 564
 Bireğik 332
 Birka 236
 Birkat al-ḥāğğ 504
 Birkawī, Muḥammad b. Pīr ^cAlī 40,
 177, 233, 240, 335
 Bīrūnī 63
 Bizerta 295
 Blachère, Régis 1, 154
 bnī Sa'id 106
 Bogari 22
 Bouchoucha 80
 Bousquet, G.-H. 127
 brahmanen 332
 Braithwaite, John 86
 Brenner, Louis 127, 326, 328
 Brignon, Jean 368
 Brockelmann, Carl 27
 Brosselard 32
 van Bruinessen, Martin 189
 brunnen Jethros 504
 Brunschvig, Robert 17, 40, 41, 206
 Bū Ḥimāra 368
 Bū Maḥdī 440, 441
 Budayrī 506
 Buğā^cd Tādila 156
 Buḥārī, Muḥammad b. Ismā'il 1, 3,
 7, 14, 23, 24, 29, 30, 96, 145,
 160, 201, 245, 456, 508, 547,
 548, 563, 586, 593
 Buḥayra 458
 Bulqīnī, Şāliḥ b. Aḥmad 50, 157,
 158, 509, 514
 Bulūqiyā 315
 Bunān al-Ḥammāl, Abū l-Ḥasan
 557
 Būnī 114, 116
 Burhān ad-dīn Abū l-Ḥasan ^cAlī b.
 al-Ḥusayn al-Ġaznawī 57
 Burhān ad-dīn b. Abī Şarīf 244
 Burhān al-Biqā^cī 555
 Burnāwī 341
 Burton, Richard 42, 66, 392
 Burullusī 34
 Burzulī 207
 Būşīrī 76, 140, 305, 343, 440
 Buzūrī, moschee 50, 51, 53
 Calabozo, Braulio J. 197
 Canaan, Taufik 118
 Canard, Marius 169
 Carthusianus 1
 Casablanca 108
 de Chénier 86

- christen 55, 138, 532
 Christus 2
 čištiyya 454
 Coppolani, X. 235
 Córdoba 130
 Coy, P. M. 170

 Dabbāg, °Abdal°aziz b. Mas°ūd
 175, 176, 230, 341, 342, 343,
 359, 383, 438, 506, 508, 539,
 540, 541, 588
 Dahabī, Šamsaddīn 88, 95, 159,
 161, 370
 dahabiyya 295
 Daḥḥāk b. Muzāḥim al-Hilālī 1
 dahriyyūn 565
 Dalāšī 557
 Damanhūr 458
 Damaskus 21, 34, 50, 51, 52, 53,
 74, 102, 132, 178, 214, 232,
 233, 295, 599
 Damiette 52
 Damīrdāš al-muḥaddiṭ 236
 damīrdāšīyya 53
 Damīrī 87
 Damrāwī 125, 171
 Daqqāq 454
 Dar°a 345
 Dārāšukōh 172, 173, 233
 Dārimī 6, 129, 219
 Dāriyūš-i Bihādīn 111
 darqāwiyya 141, 298, 307, 308,
 360, 443, 444
 darqāwiyya von Illigh 307
 Darwiš Muḥammad 456
 Dasūqī 135
 David 130, 342
 Dāwud, Muḥammad 7, 78, 168,
 191, 234, 297
 Dayfallāh 307, 449, 450
 Daylamī 285, 286, 455
 De Jong, Fred 323, 336

 Defrémercy 49
 Delpech, Adrien 47, 235
 Demīrdāš al-Muḥammadī 336
 Demirdasch, dorf 53
 demīrdāšīyya 336
 Depont 235
 Dermenghem, Emile 84
 Desparmet, J. 84
 Dhina 136
 Diem, Werner 216
 Dietrich, Albert 114
 Diḥya 563, 591
 Dilā° 296, 420
 Dilā°ī 322
 dilā°iyyūn 296, 324, 420, 429, 431
 Dimyāṭ 591
 Djedjelli 71, 105
 Djelfa 105
 Dōlēb b. al-faqīh Muḥammad 450
 Doolittle, Margaret 29
 Doughty, Charles M. 57, 108
 Doutté, Edmond 92, 116, 118,
 286, 331
 Dozy, Reinhart 181
 Drague, Georges 41, 300, 368
 Du °Uqayb 222
 Duḡaylī 151
 Dukkāla 109

 Ecklin, Wilhelm 57
 Edfu-Ost 107
 von Eichendorff, Joseph 172
 Eickelman, Dale 156
 Einszler, Lydia 92, 118
 Eldon Rutter 27, 93
 El-Gawhary, Mohamed M. 114
 Ende, Werner 101
 England 86
 van Ess, Josef 39
 Europa 367
 Eva 28, 190

- Faḍl b. Sahl 151
 Fagnan, E. 71
 Fahd, T. 389, 405, 407
 Fahim, Hussein M. 34
 Faḥr ad-dīn ar-Rāzī 175
 Faḥr ud-dīn-i Gurgānī 145
 Fākīhānī 154
 Fākīhī 166
 familie Abrahams 12, 16, 194, 195,
 196, 197, 198, 199, 201
 familie Mohammeds 12, 16
 Farālāwī 144
 Farḡāna 287
 Farīd, Malik Ghulām 2
 Faṭḥallāh al-Bannānī 324, 490
 Fātik aš-Šahwāḡī 142
 Fātima 137, 152, 331, 388, 479,
 563
 Fātima, grossmutter 388
 fāṭimiden 19, 20, 170
 Fattanī 89, 100, 507
 Faure, Adolphe 56
 Fayrūzābādī, Maḡd ad-dīn Abū
 Tāhir Muḥammad b. Ya^cqūb 17,
 79, 201, 205, 366, 513
 Fazārī 142
 Fāzāzī 4
 Fes 31, 41, 47, 61, 76, 109, 176,
 233, 320, 329, 341, 360, 367,
 376, 403, 413, 475, 495, 497,
 516, 517, 609
 Fikr-i Salḡūqī 232
 Firdawsī 7
 Fischer, August 86
 Fischer, Hans-August 192
 Frank, Josef 33
 franken 591
 franzosen 80, 368
 Freytag, Georg Wilhelm 38
 Fuḍayl b. ^cIyāḍ 286
 Fück, Johann 370
 ful 138
 Fum Tātelt 175
 fundamentalisten 485
 fuqarā^o 175, 435, 442, 443, 473,
 509, 512, 514, 522, 531, 533
 fuqarā^o Darqāwīs 307
 fuqarā^o von Fes 493
 Fustāt 67
 Ğa^cfar al-Barzanḡī 156
 Ğa^cfar aš-Šādiq 12, 15, 62, 102,
 172, 182, 208, 219, 224, 232,
 234, 454, 456
 Ğa^cfar b. Ḥumayd al-Miknāsī 236
 Ğabal as-sakārā 166
 Ğabal (persischer Irak) 288
 Ğābir b. ^cAbdallāh 222, 573
 Ğābir-i ^cAnāširi 110
 Gabriel 1, 26, 88, 114, 124, 194,
 199, 323, 365, 366, 371, 373,
 455, 456, 461, 475, 543, 544,
 551, 562, 563, 591
 Gabrieli, Francesco 151
 Gaden 4
 Ğahšiyārī 149, 150, 151
 Ğahdamī, Ismā^cil b. Iṣḥāq 1, 6, 11,
 12, 14, 17, 18, 30, 35, 44, 45,
 66, 75, 124, 129, 134, 186, 187,
 191, 202, 205, 225, 226, 247,
 410
 Ğāḥiḡ 142, 173
 Galal 76
 Ğalāl ad-dīn Aḡmad b. Muḥammad
 al-Aḡawī al-Ḥuḡandī al-Ḥanafī
 202
 Ğalāl ad-dīn Aḡmad b. Muḥammad
 al-Ḥuḡandī al-Aḡawī al-Madanī
 al-Ḥanafī 191
 Ğalāl ud-dīn ^cAlī 347
 Ğalāl-i Buḡārī 407
 Ğalāla 437
 Ğalāluddīn-i Rūmī Mawlānā 88,
 174

- Ğālib 31, 47
 Ğamāl ad-dīn °Abdallāh b.
 °Abdallāh al-Aswad al-Mağdūb
 al-Maflūğ 333
 Ğamal ad-dīn al-°Uğaymī 362, 507
 Ğamāl ad-dīn Abū °Abdallāh b.
 °Alī al-Kinānī al-Ḥanbalī 508
 Ğāmī 347
 Ğamīl Efendi Şidqī az-Zahāwī 23
 Ğamrī, ğāmi° 49, 53
 Gannūn, °Abdaşşamad at-Tihāmī
 44, 93, 94, 96, 109, 160, 290,
 300, 301, 310, 309, 315
 Gao 127
 García-Arenal 414
 Garcin de Tassy 78, 123, 335
 Ğarīr b. °Abdallāh al-Bağalī 137
 Ğassūs 506
 Ğawğarī Mişrī 231
 Ğawrī 180
 ğazūla 207, 437
 ğazūla at-tāsusaḥtiyya 436
 ğazūla von Tāgmüt 437
 Ğazūlī, Muḥammad b. Sulaymān 7,
 56, 65, 76, 209, 218, 311, 313,
 322, 324, 338, 411, 413, 414,
 420, 490, 616
 ğazūliyya 414
 Ğazzālī, Aḥmad b. Muḥammad 244
 Ğazzālī, Muḥammad b. Muḥammad
 27, 44, 66, 154, 157, 188, 194,
 371, 372, 373, 379, 380, 382,
 383, 395, 511, 543, 549, 557,
 558, 564, 577, 578, 591, 596
 Ğazzī, Badr ad-dīn Muḥammad 50,
 51
 Ğazzī, Nağm ad-dīn 49, 50, 51, 52,
 74, 82, 190, 203, 215, 232, 233,
 234, 236, 240, 314, 337, 339
 Ğazzī, Şihāb ad-dīn Aḥmad b.
 Muḥammad 50
 Ghardaia 80
 Ghiselin van Busbeck 88
 Gibb, Hamilton 49, 392
 gnāwa 118, 181
 Goitein, S. D. F. 3, 33, 67, 100, 101,
 126, 286
 Goldziher, Ignaz 19, 21, 30, 48, 49,
 50, 52, 53, 88, 117, 133, 137,
 145, 150, 160, 162, 215, 237,
 286, 409
 grab Abrahams 550
 grab des profeten/Mohemmeds
 162, 233, 381, 391, 407, 591,
 609
 Gramlich, Richard 114, 189, 286,
 295, 331, 347, 407
 Granada 81, 167
 Grand'henry, Jacques 215
 Gril, Denis 375
 Grohmann, Adolf 152, 215
 Gräfe 363
 Ğubrinī 84, 331
 Ğulām Ğilānī-i Ğalālī 82
 Ğullābī 287
 Ğumārī 338, 339, 340
 Ğunayd b. Muḥammad 15, 309,
 531, 585
 ğunaydiyān 336
 Ğürī 502
 Ğuwaynī, Imām al-ḥaramayn 149,
 559, 564
 Güneş, Ahmet Halil 74, 75

 Haafkens, J. 331
 Haarmann, Ulrich 244
 Ḥabībullāh 456
 Ḥādīmī 454
 Ḥaḍīr 25, 53, 158, 210, 315, 333,
 341, 358, 359, 365, 373, 461,
 456, 506, 526, 543, 605
 ḥaḍiriyya 546
 Ḥaḍramawt 138
 Ḥaḍramī 109, 291, 309

- Ḥāfi 335
 ḥafīfiyān 336
 Ḥafṣa 534
 al-Ḥāḡḡ °Umar 17, 18, 54, 109,
 160, 205, 206, 207, 219, 239,
 240, 243, 248, 315, 316, 349,
 353, 383, 394, 467
 Ḥāḡḡāb 37, 235, 241
 Ḥākīm 461, 462, 563
 al-Ḥākīm at-Tirmiḏī, Muḥammad b.
 °Alī 94, 95
 ḥāksār 331, 407
 Ḥalaf 157
 Ḥālid al-Qannāš 142
 Ḥālid b. al-Walīd 128
 Ḥālid b. °Isā al-Balawī 167
 Ḥalīfa b. Mūsā an-Nahramalkī 551,
 552, 612
 Ḥalīl Ḥilmī Odamašī 456
 Ḥalīl Mardum Bak 143
 Ḥalīma 125
 Ḥalīmī 92
 ḥalwatiyya 300, 351, 463
 Hamadānī 383
 Ḥamāh 82, 91
 Ḥamāhu llāh 328
 ḥamallismus 328
 Hamdānī 141
 ḥamdāniden 169
 Ḥammād b. Salama 148, 151, 152
 Ḥammālī, bekannt als Ḥašīš 613
 Hammūda 232
 Hampaté Bā, Amadou 127, 326,
 328
 Ḥamza al-Kinānī 159
 Ḥamza al-Isbahānī 148
 ḥanafiten 40, 75
 Ḥanāfī 604
 ḥanbaliten 40, 75, 196
 Hāni° 148
 Harāt 122, 232
 Ḥarbī 142
 Ḥarīrī 102, 164
 Ḥarīḡ b. Abī Usāma 556
 Ḥarīḡ b. Hišām 589
 Ḥarrāq 78, 233
 Ḥarrūbī 511
 Hartmann, Martin 136, 139, 389
 Hartmann, Richard 286
 Hārūn ar-Rašīd 38, 130, 141, 149,
 150, 151, 152, 166, 169
 Ḥasan al-Bašrī 5, 27, 210
 Ḥasan as-Sā°ih 167
 Ḥasan at-Tāmūdiztī 299
 Ḥasan b. Aḥmad al-Kazūyī 408
 Ḥasan b. Aḥmad b. Muḥammad at-
 Tīmḡīdištī 408, 500
 Ḥasan b. °Alī al-°Uḡaymī al-Makkī
 300, 335, 337, 340, 360, 361,
 362, 501, 502, 505, 506, 507,
 508, 509, 511, 512, 513
 Ḥasan b. °Alī b. Abū Ṭālib 24, 331,
 388, 442, 479, 563, 594
 Ḥasan b. Sa°id al-Anzālī 207
 Ḥasan b. Zikrawayh 152
 Ḥasan I. 182, 183
 Hāšim at-Tāzārwaltī 515
 hāšimiden 38
 Ḥassān b. Ṭābit 137, 140, 170
 Ḥaṭīb al-Baḡdādī 156, 158, 159,
 160, 161, 223
 Ḥaṭīb-i Fārsī 6
 Ḥaṭṭābī 15
 Ḥayda b. Māyis 80
 Ḥaysūbī 229
 Haytamī 610
 Ḥayyāt 332
 Ḥāzim al-Bakrī 90, 117
 Hebron 550
 Hišām b. °Abdalmalik 130, 148
 Hišām b. Ḥassān 381
 Ḥiáina 106
 Ḥiḡāz 20, 50, 53, 162, 216, 401,
 607

- Hiğği, Muḥammad 164, 292, 295,
 296, 322, 324, 419, 429, 430
 Hilāl aṣ-Şābī 39, 40, 72, 148, 149,
 150, 151, 402, 608, 609
 Hilālī 326, 328, 330, 368, 496
 Ḥimā Māssa 63, 184
 Ḥiṣn al-hanā° 437
 Ḥiyārī 153
 Hoffmann, Birgitt 125
 Ḥōğālī 450
 Horovitz 130
 Houdas 3, 7
 Ḥubayṣī 153, 195, 201, 212, 220
 Hūd 138
 Ḥuḍarī 26
 Ḥudaybiya 208
 Ḥuḍayfa b. al-Yamān 562, 563
 Ḥūğa, Ḥusayn 295, 371, 541
 ḥuğra nabawiyya 554, 555
 Hunwick, John O. 127
 Ḥurāsān 69, 73, 90, 104, 112, 119
 Ḥurayfiš 26
 Husayn at-Tāmgūnsī 203
 Husayn b. Aḥmad ... b. Yībūrak 192
 Husayn b. °Alī b. Abī Ṭālib 77, 85,
 111, 303, 331, 388, 456, 479,
 563
 Husayn b. Ḥasan al-Afṭas 166
 Ḥusraw-i Dihlawī 146
 Huṣrī 137
 Hūzālī 443
 Ḥwāğōy-i Kirmānī 145, 146
 Ḥwāğa °Ārif 456
 ḥwāğagān 388
 Höst 86, 106

 ibāḍiten 15
 Ibn aš-Šarīf Muḥammad b. °Alī al-
 Māzūnī 508
 Ibn °Abbād ar-Rundī 46, 50, 294,
 415, 426
 Ibn °Abbās 1, 72, 95, 99, 67, 388,
 389, 514, 548, 560, 594, 601
 Ibn °Abbās b. °Abdaddā°im 159
 Ibn °Abdalbarr al-Qurtubī 29, 30,
 58, 196
 Ibn °Abdalḥakam 133, 134, 148
 Ibn °Abdalmalik al-Marrākušī 179
 Ibn °Abdassalām, °Izz ad-dīn 18,
 40, 132, 205, 206, 231, 290,
 398, 549, 593, 599
 Ibn °Abdrabbih 37, 72, 143
 Ibn Abī d-Dam 151
 Ibn Abī d-Dunyā 562
 Ibn Abī Fudayk 123
 Ibn Abī Ğamra 548, 549, 601
 Ibn Abī Ḥağala 8, 9, 31, 35, 38, 81,
 89, 91, 129, 154, 180, 188, 194,
 197, 198
 Ibn Abī Laylā 563
 Ibn Abī Mulayka 123
 Ibn Abī ṣ-Şayf, Muḥammad b.
 Ismā°il 62, 63
 Ibn Abī Uşaybi°a 215
 Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī 75, 196
 Ibn ad-Damāmīnī 164
 Ibn ad-Dayba° 226
 Ibn ad-Duwayk ad-Dimaşqī aš-
 Şāfi°ī 240
 Ibn Akram, Muḥammad b.
 Muḥammad b. Muḥammad Ibn
 Abī Akram al-Qalāqišī 508
 Ibn °Alwān aš-Şādilī, °Alī b.
 °Aṭiyya 82
 Ibn al-°Arabī 28, 35, 191, 231, 236,
 333, 345, 366, 371, 375, 381,
 384, 520, 532, 533, 534, 542,
 547, 611
 Ibn al-Ḥanbalī 49, 190, 202, 203,
 240, 405, 408
 Ibn al-°Imād al-Ḥanbalī 141, 149,
 163, 314, 324, 333, 337, 339,
 405

- Ibn al-Abbār 140, 178
 Ibn al-Aṭīr 170
 Ibn al-Azraq al-Fāriqī 616
 Ibn al-Baqqāl 427
 Ibn al-Barā³ 599
 Ibn al-Bārizī 21
 Ibn al-Barrāq 139
 Ibn al-Bayyī^c 199
 Ibn al-Faras 428
 Ibn al-Ġawzī 28, 31, 54, 55, 57, 61, 62, 87, 88, 100, 124, 126, 129, 131, 132, 154, 155, 157, 159, 185, 186, 187, 188, 190, 191, 194, 207, 210, 213, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 608
 Ibn al-Ġayyāb, Abū l-Ḥasan ^cAlī b. Muḥammad b. Sulaymān al-Anṣārī al-Ġarnāfī 372
 Ibn al-Ġazarī 236
 Ibn al-Ḥāḡḡ 20, 21, 23, 26, 34, 35, 36, 37, 42, 48, 61, 63, 66, 67, 71, 75, 79, 92, 93, 102, 110, 119, 121, 123, 128, 159, 189, 233, 304, 381, 393, 395, 396, 398, 448, 549, 580
 Ibn al-Ḥāḡḡ at-Tilimsānī 114, 116, 118
 Ibn al-Ḥaṭīb 167, 286, 372
 Ibn al-Mašrī/al-Mušrī 328, 354, 467, 479, 525, 528
 Ibn al-Mu^ctazz 143
 Ibn al-Mulaqqin 551, 611, 612
 Ibn al-Muwaqqit 56, 122, 174, 192, 234, 291, 324, 338, 369, 374, 414, 490, 551, 611, 612, 616
 Ibn al-Qādī 32
 Ibn al-Qārīḥ 154
 Ibn al-Qaṣṣār 15
 Ibn al-Ustād 603
 Ibn an-Nadīm 153
 Ibn an-Naḡḡār, Muḥibb ad-dīn 555
 Ibn an-Nu^cmān 157, 158, 187, 188, 193, 222, 242
 Ibn Anbūḡa 310, 378, 379
 Ibn ^cAqīl 48, 49
 Ibn ar-Rāwandī 332
 Ibn aṣ-Ṣalāḥ 157, 158, 159, 160, 161, 162, 603, 604
 Ibn as-Sam^cānī 555
 Ibn as-Sawwār ad-Dimašqī al-^cĀtikī, ^cAbdalqādir b. Muḥammad 50, 51
 Ibn as-Sawwār, Aḥmad b. Šams ad-dīn b. Zayn ad-dīn b. ^cAbdalqādir 51
 Ibn as-Sawwār, ^cAbdalwahhāb b. Muṣṭafā b. Muṣṭafā 51
 Ibn as-Sawwār, Muṣṭafā b. Muṣṭafā 51
 Ibn as-Sawwār, Muṣṭafā b. Zayn ad-dīn b. ^cAbdalqādir b. Muḥammad 51
 Ibn as-Sunnī 7, 12, 23, 27, 31, 35, 87, 94, 98, 99, 124, 129, 218, 225
 Ibn ^cAskar 376
 Ibn at-Tīn 601
 Ibn ^cAṭā³allāh as-Sikandarī 6, 7, 116, 129, 206, 293, 294, 310, 322, 328, 340, 361, 421, 505, 509, 514, 552, 561
 Ibn Ayyūb 75
 Ibn az-Zayyāt 122, 192, 235, 236
 Ibn az-Zubayr 133
 Ibn ^cAzzūm 411
 Ibn Baškuwāl 131, 403
 Ibn Bābawayh 31, 43, 45, 182, 200, 214, 219, 224, 233
 Ibn Bassām 143
 Ibn Bāṭīš 556
 Ibn Baṭṭāl 601
 Ibn Baṭṭūṭa 39, 49
 Ibn Daqīq al-^cĪd 599

- Ibn Dayfallāh 307, 449
 Ibn Farḥūn al-Qurtūbī 228
 Ibn Fāris 554
 Ibn Ğalbūn 236
 Ibn Ğallāl at-Tilimsānī, Abū
 °Abdallāh Muḥammad b.
 °Abdarraḥmān 207
 Ibn Ğamā°a 161
 Ibn Ğannām 34
 Ibn Ğubayr 39
 Ibn Ḥaġar al-°Asqalānī 17, 30, 161,
 164, 197, 201, 205, 218, 226,
 333, 513, 587, 595, 596, 598,
 600, 601, 610
 Ibn Ḥaġar al-Ḥaytamī 44
 Ibn Ḥaġar al-Makkī 311, 587, 610
 Ibn Ḥallikān 39, 333, 405, 406,
 614
 Ibn Ḥaṭīb 189
 Ibn Ḥayyān 130, 559
 Ibn Hišām 127
 Ibn Ḥibbān al-Bustī 193, 461
 Ibn Iyās 409
 Ibn Kabban 402
 Ibn Kamāl Bāšā 455
 Ibn Kaṭīr 34, 44, 170
 Ibn Māġa 15, 28, 62, 245, 474
 Ibn Maryam 234
 Ibn Marzūq 17, 22, 23, 206, 207
 Ibn Mašīš 65, 116, 294, 513, 539
 Ibn Mas°ūd 202
 Ibn Maymūn 190
 Ibn Muġāhid 31
 Ibn Muġayzil aš-Šādīlī 600, 603
 Ibn Nāšir 41, 432, 435
 Ibn Nubāta al-Ḥudāqī al-Fāriqī,
 Abū Yaḥyā °Abdarraḥīm b.
 Muḥammad b. Ismā°il 405, 406,
 614, 616
 Ibn Qaššār 13
 Ibn Qayyim al-Ġawziyya 12, 16,
 95, 99, 133, 154, 157, 194, 196,
 197, 198, 218, 219, 291
 Ibn Qunfuḍ 109, 121
 Ibn Qutayba, Abū Muḥammad
 °Abdallāh b. Muslim 585
 Ibn Rašīq 38, 137, 139, 149
 Ibn Sa°d 20, 30, 72, 387, 389
 Ibn Šahrāšūb 151, 172
 Ibn Sakrān 152
 Ibn Šam°un 557
 Ibn Šašrā 22
 Ibn Sayyid an-nās 401
 Ibn Sīrīn 387, 585, 594, 595
 Ibn Sūda 321, 341, 343, 361, 529
 Ibn Tābit 557
 Ibn Taymiyya 16, 23, 29, 35, 36,
 75, 123, 129, 184, 185, 186,
 196, 197, 198, 201, 213, 214,
 225, 226, 240, 241, 246, 247,
 291, 333, 334, 335, 364, 400,
 605
 Ibn Ubayy 35
 Ibn ul-Karbalā°ī 387
 Ibn Wafā 609
 Ibn Waki° at-Tinnisī 142
 Ibn Zafar 7
 Ibn Zakī ad-dīn 333
 Ibrāhīm ad-Dasūqī 135, 613
 Ibrāhīm al-Bašīr 183
 Ibrāhīm al-Ḥawwāš 173
 Ibrāhīm al-Maḡġūbī 192
 Ibrāhīm al-Matbūlī 339, 366, 412,
 504, 507, 531, 612, 613
 Ibrāhīm al-Mihmāzī 408, 409
 Ibrāhīm ar-Rašīd 359
 Ibrāhīm ar-Riyāḥī 393
 Ibrāhīm as-Sūsī 592
 Ibrāhīm b. °Abdallāh b. Ḥasan 58
 Ibrāhīm b. al-Ḥasan b. al-Ḥasan
 388
 Ibrāhīm b. al-Yasa° b. al-°Iš 84

- İbrāhīm b. °Alī 192
 İbrāhīm b. °Alī al-Matbūlī 384
 İbrāhīm b. Muḥammad al-Maymūn
 al-Qāhirī 513
 İbrāhīm b. Muḥammad al-Walyādī
 192
 İbrāhīm b. Muḥammad b. Yaḥyā al-
 Muzakkī 238
 İbrāhīm b. Şālih at-Tāzārwallī 87
 idrīsiyya 299
 İfrān 48
 İfranī, berg 106
 İfrīqiya 40
 İhmīm 552
 İlālen 444
 ilchane 20
 Illigh 22, 30, 47, 48, 117, 132,
 141, 175, 214, 298, 306, 402,
 443, 444, 447
 imānzāda Abū l-Qāsim 232
 °Imrān b. Huṣayn 548
 Indien 78, 335, 597
 Irak 141, 287, 418
 iraker 287
 İrbilī 407
 °İsā b. °Allāb b. Ğamīl Şihāb ad-dīn
 al-Kalbī al-Mālikī 50
 °İsā b. Muḥammad al-Ğa°farī al-
 Maġribī 514
 °İsā b. Şabiḥ al-Murdār 38
 °İşām ad-dīn İbrāhīm b.
 Muḥammad b. °Arabşāh 149
 İsfahan 149
 İşḥāq 388, 389
 İsmā°il 86
 İsmā°il an-Nawwāb 359
 İsmā°il b. Muḥammad al-Yamanī
 al-Ḥadramī 564
 İsmā°il Ḥaqqī 26
 İsmā°ilī 594
 İsrāfil 114, 456
 İstanbul 36, 39, 91, 178, 180
 İwaḍ-i Buḥārī 293
 °İyād, Kadi 1, 13, 15, 19, 21, 104,
 149, 152, 153, 157, 158, 160,
 163, 191, 217, 291, 292, 322,
 381, 387, 395, 418, 476, 582,
 583, 584, 595, 600, 601, 604
 °İzz ad-dīn Aydemir al-Unikī al-
 Aşrafī 77
 °İzz ad-dīn ḥaṭīb al-Aşmūnayn 599
 Jackson, James Grey 34
 Jakob 7, 130
 Jaritz, Felicitas 21
 Jaussen, J.-A. 34, 85, 184
 Jemen 313, 314, 339, 357, 411,
 509
 Jerusalem 52, 61, 67, 173, 333,
 401, 559, 607
 Jesus 2, 39, 56, 126, 138, 390, 554
 Johannes Tzimiskes 130
 Joly, A. 22
 Jonas 173, 560
 Jouin, Jeanne 68
 juden 55, 57, 532
 Justinard, L. 13, 182, 207, 401
 Juynboll, Th. W. 391
 Ka°b b. Lu°ayy 130
 Ka°b b. °Uğra 459, 462
 ka°ba 39, 60, 167, 208, 521, 553,
 554, 557
 Kāşifi 248
 Kabawī 4
 Kābis b. Rabī°a 388
 Kadi Huṣayn 603
 Kahle, Paul 96, 301, 302, 304
 Kairo 21, 22, 34, 35, 49, 50, 51, 53,
 58, 66, 71, 73, 76, 88, 89, 92,
 118, 122, 180, 196, 206, 233,
 234, 236, 303, 322, 324, 333,
 336, 337, 357, 388, 408, 409,

- 412, 430, 431, 463, 502, 510,
 561, 614
 Kairo,friedhof 191
 Kalhūrān Wīnd/Wiyand 110
 kalifen, vier 327, 330, 499, 501
 Kamāl ad-dīn aṭ-Ṭawīl 513
 Kamāl al-Udfuwī 552
 Kansūsa 437
 Kanuba 34
 Karbalā 111
 Karbalāʿī 4
 Karīm ad-dīn Muḥammad b. Šams
 ad-dīn b. ʿAbdallāh al-Ḥalwatī
 al-Ašʿarī al-Miṣrī 303
 Kassīs, Hanna E. 126
 kattāniyya 235, 330, 368
 Kawākibī 52
 Kerner, Justinus 371
 Ketenensis 1
 Kirmānī 583, 584, 585
 Kister, M. J. 61
 Klopfer, Helmut 365
 Kofler, Hans 375, 381
 kopten 332
 Kraus, Paul 332
 kreuzfahrer 39
 Kriss, Rudolf 71
 Kropp, Manfred 371
 Ktesifon 148
 Kubrā, Nağmaddīn 175
 kubrawiyya 454
 Kūfa 38, 74, 111, 114, 148
 Kulayb 594
 Kulīnī 75, 96, 190, 214, 219
 Kumayt 130
 Kurdistan 189
 Kutubī 48
 Kuwayt 107

 Labarta, Ana 73
 Lacroix, N. 170
 Lagardère, V. 380

 Lāhawrī 212, 407
 Laḥmānī 442
 Lamaṭī, Aḥmad b. al-Mubāarak 175,
 176, 341, 383, 403
 Lammens, Henri 37, 149, 332
 Landberg 148, 215
 Lane, Edward W. 22, 33, 34, 36, 39,
 42, 44, 62, 63, 64, 66, 70, 71,
 73, 75, 76, 77, 84, 86, 88, 89,
 90, 92, 108, 122, 135, 136, 196,
 233, 235, 303, 304, 409
 Lane Pole, Stanley 169
 Lang, Carl 143
 Laroui, Abdallah 41
 Lazard, Gilbert 144
 von Le Coq, Albert 237
 Le Gendre, Thomas 86
 Le Tourneau, Roger 414
 Lens, A.-R. de 73
 Lévi-Provençal, E. 155, 167, 168
 Lewcock, Ronald 23
 Libyen 174, 360, 363
 Lings, M. 300, 388
 Littmann, Enno 71, 118, 215, 315
 Lohse, Eduard 57
 Lombok 127, 169
 Löfgren, Oscar 376, 402, 403

 Māʾ al-ʿaynayn 80, 143, 182
 Maʿarrī, Abū l-ʿAlāʾ 154
 Maʿdar 182
 Maʿdarī 299, 444
 Māʾil-i Harawī 232
 Maʾmūn, kalif 149, 151
 Maʿn 530
 Mašhad 77, 111, 112
 mašhad ḥusaynī in Damaskus 180
 Maʿūna 29
 Macdonald, D.B. 380
 Mach, Rudolf 25
 Madšar Šaqīza 516, 517
 Madanī an-Nāširī 48, 306

- Mağāl 517
 Maghreb, Mağrib 171, 291, 418
 Mağilī 127
 Mağlisī, Muḥammad Bāqir 1, 12, 13, 94, 217, 220, 244
 Maḥalla al-Kubrā 50, 209
 Maḥammad al-Muʿaddīn 117
 Maḥammad b. Abī Bakr ad-Dilāʿī 296, 322, 324, 430
 Muḥammad b. Aḥmad 297, 328, 342, 431, 432, 435, 436, 496
 Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥusayn b. Nāṣir ad-Darʿī 415
 Maḥammad b. Aḥmad b. Nāṣir ad-Darʿī 431
 Maḥammad b. Bulʿīd al-Muʿaddīn 402, 413
 Maḥammad b. Maḥammad b. Aḥmad 437
 Maḥammad b. Maḥammad (?) b. Aḥmad al-Aʿrağ 437
 Maḥammad b. Nāṣir 182, 292, 296, 297, 306, 419, 420
 Maḥammad b. Yaʿqūb 175, 306
 Maḥammad Wāʿazīz 100, 342, 441, 515, 516
 Maḥdī, kalif 2, 38, 149, 169
 Maḥdī b. Aḥmad al-Fāsī 530
 Maḥdūm-i Aʿzam 388
 Maḥdūm-i ḡahāniyān 407
 Maḥfiyya (in Fās) 443
 Maḥmūd al-Kurdī al-Miṣrī 463, 526
 Maḥmūd von Ġazna 150, 286
 Mālaga 372, 376
 malāmatīyya 351, 462
 Malik al-Ašraf 132
 Malik al-Kāmil 553
 Mālik b. Anas 13, 66, 185, 231, 613
 Malikšāh 391
 mālikiten 40, 75, 195, 196
 Malta 332
 Maṅgak al-Yūsufī ad-Dimašqī 74
 Manōcihrī 90
 Maṅšūr, kalif 58
 Maṅšūr ʿAbdallāh b. an-Nāṣir Aḥmad 402
 Maṅšūr b. ʿAmmār 131
 Manūfī 201, 212, 242
 Manzalāwī, Šihāb ad-dīn Aḥmad b. Muḥammad b. Dāwūd 314, 337, 362
 Maqdisī, Muḥammad b. Aḥmad 39, 138, 139, 163, 178, 179, 372
 Maqrīzī, Aḥmad b. ʿAlī 19, 20, 21, 22, 34, 149, 152, 170, 206, 290, 409
 marabutbewegung 291
 Marçais, Philippe 72, 106
 Margoliouth, D.S. 170
 Margūs 436
 Māridinī, moschee 337, 502, 510
 Marokko 34, 35, 41, 46, 65, 66, 68, 76, 77, 80, 85, 86, 91, 97, 106, 123, 181, 313, 409, 413, 597
 Marokko, südliches 413
 Maroua (Kamerun) 331
 Marracci 1
 Marrakesch 41, 56, 80, 143, 163, 174, 183, 192, 220, 307, 369, 374, 414
 Marty, Paul 138, 300
 Marw 287, 288
 Marwān I. 43
 marwer schule 288
 Mas, Marie 68, 70, 76
 Masʿūd aš-Šayāzīmī 175
 Masʿūd b. Muḥammad al-Maʿdarī 182
 Masʿūd b. Muḥammad aṭ-Ṭālibī al-Maʿdarī al-Būnuʿmānī 47
 Masʿūdī, al-Ḥusayn b. ʿAlī 38, 148

- Mas[°]ūdī-i Marwazī 144
 mašmūdastämme 516
 Maspéro, Gaston 58, 104
 Māssa 32, 162
 Massignon, Louis 106, 107, 108,
 286, 331, 337, 338, 360
 Mawlā (?) al-Karīm 456
 mawlāy °Abdallāh 168
 Mawsūm (Elmiçoume) 22
 Mawwāq 98
 Maybudī 44, 186, 225
 Maymūna 548, 601
 Maymūnī 405, 408
 Mayyāfāriqīn 405, 614, 615, 616
 Mazār-i Šarīf 392
 Māzarī 595, 596, 601
 Māzūna 363
 Medina 7, 13, 22, 29, 33, 34, 35,
 43, 63, 67, 72, 95, 108, 128,
 142, 161, 162, 163, 167, 191,
 202, 203, 218, 222, 233, 236,
 237, 330, 352, 357, 381, 384,
 392, 401, 402, 403, 407, 409,
 418, 500, 526, 553, 555, 557,
 560, 589, 592, 607
 Meḥmed b. Ḥaṭīb 188
 Mekka 17, 22, 32, 33, 34, 38, 39,
 66, 71, 93, 113, 114, 121, 127,
 141, 142, 161, 166, 195, 202,
 208, 231, 232, 236, 238, 295,
 309, 357, 359, 360, 362, 418,
 419, 462, 463, 476, 535, 553,
 557, 560, 589, 607
 Melikian-Chirvani, Asadullah
 Souren 145
 Merad, Ali 334, 367
 meriniden 414
 Mesopotamien 20
 Meyhenī 152
 Michael 114, 456, 478
 Miknās 73, 295
 Miknāsī 236
 Minā 67, 236
 Mirāngī 78
 Mīt Rahīna (Memfis) 104
 Mittidjia 84
 Mittwoch, Eugen 33, 39
 Miyāngīw 172, 173
 Monteil, Vincent 370
 Montet, Edouard Louis 286
 moschee des profeten 167, 591
 Moses 10, 56, 138, 191, 287, 356,
 365, 390, 541, 551, 554, 559,
 560
 Mosul 90, 169, 392, 393
 Motylinski, A. de C. 15
 Moussa ben Mohammed-Lamine
 370
 Mu[°]āwiya 43, 133, 148, 388
 Mu[°]ayyad Farağ 409
 Mudarrisī-i Čahārdihī, Nūr ud-dīn
 348
 Muğir ad-dīn al-Ḥanbalī 23, 82,
 199, 226, 388
 Mu[°]in b. Ḥāğğī Muḥammad al-
 Farāhī 26
 Murtaḏā 507
 Mu[°]taḏid 143
 mu[°]taziliten 485
 Mubārak Azkūk 220
 Mubārak b. Mas[°]ūd 181
 Mudrik b. °Alī aš-Šaybānī 142
 Muğāhid 2, 245
 Muğaydirī 357
 Muḥammad aš-Šaraf Abū l-Faṭḥ al-
 Qurašī al-°Uṭmānī 161
 Muḥammad aš-Šinnāwī 313
 Muḥammad al-°Adl at-Tanāḥī 314,
 339, 504
 Muḥammad al-°Alamī al-Qudsī 52
 Muḥammad al-°Ayyāšī 230
 Muḥammad al-Andalusī 490

- Muḥammad al-Bakrī aṣ-Şiddīqī
296, 323, 324, 353, 430, 476,
527
- Muḥammad al-Bāqī 456
- Muḥammad al-Bāqir 31
- Muḥammad al-Bāqir al-Kattānī
232, 235, 367, 368, 456, 535
- Muḥammad al-Filālī 375
- Muḥammad al-Ġālī 330, 500, 491
- Muḥammad al-Ġazūlī 225
- Muḥammad al-Ḥaddād 191
- Muḥammad al-Ḥāfız b. al-Muḥtār
b. Aḥbīb aṣ-Şinqīṭī 328
- Muḥammad al-Ḥalwatī 336, 337,
502, 510
- Muḥammad al-Ḥuḍarī ad-Dimyātī
26, 31
- Muḥammad al-Kamāl Abū l-Faḍl
al-Quraşī 232
- Muḥammad al-Kattānī 413
- Muḥammad al-Kuntī 316
- Muḥammad al-Mahdī as-Sanūsī
364
- Muḥammad al-Mahdī al-Fāsī 38,
153, 197, 200, 203, 206, 218,
228, 229, 243, 316, 376, 413
- Muḥammad al-Mānūzī 80
- Muḥammad al-Muḥtār b. Şāliḥ aṣ-
Şarqī 155
- Muḥammad al-Muḥtār as-Sūsī 22,
32, 48, 64, 86, 87, 106, 109,
117, 122, 123, 132, 162, 182,
184, 298, 306, 374, 391, 402,
413, 448, 449
- Muḥammad al-Muṣṭarī 295
- Muḥammad al-Qādirī 415
- Muḥammad Amīn al-Kurdī 23
- Muḥammad Amīn b. Ḥayrallāh al-
Ḥaṭīb al-ʿUmarī 393
- Muḥammad an-Nawawī 613
- Muḥammad an-Nūr b. Ḍayfallāh
199
- Muḥammad ar-Rāfiʿī 297
- Muḥammad aṣ-Şādiq ar-Rasyūnī
507
- Muḥammad as-Sanūsī 163
- Muḥammad as-Sayyid at-Tiġānī
124, 208, 323, 353, 476
- Muḥammad az-Zāhid 456
- Muḥammad b. ʿAbdalʿazīz 192
- Muḥammad b. ʿAbdalḥāliq-i
Mēhanī 152
- Muḥammad b. ʿAbdalkabīr al-
Kattānī 367
- Muḥammad b. ʿAbdallāh 209
- Muḥammad b. ʿAbdallāh al-Gersīfi
47
- Muḥammad b. ʿAbdallāh b. Maʿn
al-Andalusī 530
- Muḥammad b. ʿAbdalqādir al-
Ġazāʿirī 80
- Muḥammad b. ʿAbdalwahhāb 22,
34, 41
- Muḥammad b. ʿAbdarrahmān, Abū
Qabrayn 47
- Muḥammad b. Abī Bakr ad-Dilāʿī
420
- Muḥammad b. Abī Bakr al-Ḥakamī
564
- Muḥammad b. ad-Damdamakī 116
- Muḥammad b. Aḥmad al-Andalusī
361, 529
- Muḥammad b. Aḥmad al-Ġuwaynī
16
- Muḥammad b. Aḥmad al-Kalbī al-
Mālikī 50
- Muḥammad b. Aḥmad al-Qurtubī
56
- Muḥammad b. Aḥmad al-Wārgnārtī
192
- Muḥammad b. Aḥmad at-Tāskātī
32, 63, 162
- Muḥammad b. Aḥmad der ayt
Ḥusayn 305, 437

- Muḥammad b. al-°Arabī al-Adūzī
143, 307
- Muḥammad b. al-°Arabī al-Madḡarī
404
- Muḥammad b. al-°Arabī at-Tāzī ad-
Damrāwī 124, 161
- Muḥammad b. al-Muḥtār al-Kuntī
303
- Muḥammad b. al-Yamanī an-Nāširī
41, 226
- Muḥammad b. °Alī al-Hamdānī Ibn
al-Barrāq al-Wādiyāšī 138
- Muḥammad b. °Alī al-Warzāzī 191
- Muḥammad b. °Alī al-Witrī 163
- Muḥammad b. °Alī as-Sanūsī 17,
29, 206, 294, 299, 300, 322,
340, 357, 359, 360, 361, 362,
363, 364, 365, 366, 367, 372,
374, 375, 377, 382, 384, 419,
505, 509, 531, 545, 575
- Muḥammad b. °Alī b. Muṣṭafā al-
Ġamālī al-Ḥanafī al-Ḥalabī 387
- Muḥammad b. Bahādur az-Zarkašī
393
- Muḥammad b. Dāwūd al-
Manzalāwī 335, 411, 509, 512,
514
- Muḥammad b. Faraḡ as-Sabtī 179
- Muḥammad b. Hammū al-Ūrīrī al-
Mu°aḡḡin 106, 413
- Muḥammad b. Hilāl aš-Šābī 152,
609
- Muḥammad b. Ibrāhīm b.
°Abdallāh 437
- Muḥammad b. °Inān 339, 504
- Muḥammad b. °Īsā at-Tilimsānī
508, 514
- Muḥammad b. Iṣḥāq b. Ibrāhīm as-
Sarrāḡ an-Naysābūrī aṭ-Ṭaqafī
236, 237
- Muḥammad b. Ismā°il al-Ġazā°irī
81
- Muḥammad b. Ismā°il aš-Šan°ānī
41
- Muḥammad b. Ismā°il b. Sa°d as-
Su°ūd ... b. °Afir al-Umawī 179
- Muḥammad b. Muḥammad al-
Bālisī ad-Dimašqī aš-Šālihī 161
- Muḥammad b. Muḥammad al-
Marrākušī 139
- Muḥammad b. Muḥammad al-
Murābiṭ ad-Dilā°ī 164
- Muḥammad b. Muḥammad ar-
Ru°aynī al-Ḥaṭṭāb 18, 240
- Muḥammad b. Muḥammad aš-Šaḡīr
aš-Šinqīṭī at-Tišīṭī 316, 321
- Muḥammad b. Muḥammad aṭ-
Ṭayyib at-Tāfilātī 332
- Muḥammad b. Muḥammad az-
Zubaydī al-Balqāwī 15
- Muḥammad b. Muḥammad b.
°Abdassalām 506
- Muḥammad b. Muḥammad b. al-
Ġazarī 513
- Muḥammad b. Mūsā 531
- Muḥammad b. Nāšir al-Maḡribī
541
- Muḥammad b. Našr al-Marwazī 562
- Muḥammad b. Qāsim al-Anšārī ar-
Rassā° 125
- Muḥammad b. Sa°id b. Muṭriq 403
- Muḥammad b. Salama 562
- Muḥammad b. Šālih al-Bulqīnī 50
- Muḥammad b. Šālih al-Filālī 374
- Muḥammad b. Sīrīn 381
- Muḥammad b. Ṭūlūn 215
- Muḥammad b. Wāḡih 149
- Muḥammad b. Ya°qūb al-
Ḥurāsānī/al-°Arḡī 332
- Muḥammad b. Yaḥyā 192
- Muḥammad b. Yūsuf as-Sanūsī
301, 309, 310
- Muḥammad b. Zayn al-Mādiḡ li-
rasūl allāh 613

- Muḥammad Bābā 456
 Muḥammad Baḡyu^u 209
 Muḥammad Bahā³ ad-dīn al-Uwaysī 456
 Muḥammad Balqāsım Başrı al-Miknāsī 330
 Muḥammad ḡān al-Makkī 456
 Muḥammad Ğawṭallāh 466
 Muḥammad Hāšım-i Āşaf 125
 Muḥammad Ḥusayn al-Ḥāfi an-Naqşbandī 335
 Muḥammad Ma^uşūm 456
 Muḥammad Nāşır ad-dīn al-Albānī 247
 Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān 16, 361
 Muḥammad Tamīm 7, 168
 Muḥammad Taqī ad-dīn al-Hilālī 322
 Muḥammad Ūbihī 399
 muḥammadiyyūn 438
 Muḥāsibī, al-Ḥarīṭ b. Asad 332
 Muḥıbb ad-dīn al-Fayşī 600
 Muḥıbbī, Muḥammad Amīn 15, 50, 51, 52, 53, 74, 190, 404
 Muḥtār al-Kuntī 291, 417
 Muḥtār b. ^uAbdallāh ad-Dabbāḡ at-Tilimsānī 330
 Mullā Şadrā 371
 Multazam 66
 Munāwī, ^uAbd ar-Ra^uf 409, 513
 Muñdir b. Sa^uid al-Ballūṭī 130
 Muñdirī 462
 Munīr, Fikrī 108
 Munzinger, Werner 136
 Muqtadir, kalif 151
 Murabbıh Rabbuh (Merebbi Rebbo) 143
 murābiṭūn 435
 Murādī, Muḥammad Ḥalīl 19, 34, 51, 233, 295, 332, 387
 Murġāb 388
 von Murr, Christoph Gottlieb 169
 Mursī, Aḡmad 107, 116
 Mursī, Abū l-^uAbbās 322, 340, 366, 531, 552, 613
 Murtaḡā ^uAlam al-hudā 137
 Mūsā at-Ta^unūntī al-Maġġāṭī 117
 Mūsā az-Zūlī 366, 412
 Muslim b. al-Ḥaġġāġ 6, 14, 23, 120, 121, 201, 219, 390, 461, 508, 547, 555, 563, 594
 Muslim b. ^uAqıl 74, 148
 Musta^uin 143
 Muştafā b. Muḥammad an-Nuwayhī al-Mışrı aŞ-Şādılī 295
 Muştafā b. Zakariyyā b. Ayduġmiş al-Qaramānī 8
 Mutanabbī 614
 Mutanabbī, spanischer 143
 mutaşawwıfa 418, 419
 Mutawakkil, kalif 22
 Mutawakkil Muḥammad, sultan 80
 Muttaqī al-Hındī 169
 Müller, August 215, 371
 von Mżik, Hans 115
 Nabḡānī, Yūsuf 56, 199, 299, 332, 359, 403
 Nābulus 34, 62, 85
 Nader, A. 332
 Nādir Şāh 125
 Naġaf 49
 Nāġım al-Aḡşāşī 80, 81
 Naġm ad-dīn Muḥammad aṭ-Ṭanbadī 21
 Nahḡās, Abū Ğa^ufar Aḡmad b. Muḥammad b. Ismā^uil 148
 Nallino, Carlo Alfonso 63, 166, 199, 299, 363, 367, 363
 naqşbandıyya 293, 335, 360, 454
 Nasā 287
 Nasā^uı, Aḡmad b. Şu^uayb 29, 145, 210, 461, 563

- Naşībīn 169
 Nāşir ad-dawla Ḥasan 169
 Nāşir-i Ḥusraw 67
 Nāşirī 35, 64
 naşiriyya 41, 47, 182, 292, 297,
 298, 306, 307, 342, 343, 420,
 431, 442, 443, 462, 515
 nāşiriyya von Timggidšt 306
 naşriden 167
 Nawāġi 154
 Nawawī, Abū Zakariyyā Yahyā 7,
 14, 16, 29, 43, 44, 66, 72, 75,
 92, 95, 98, 101, 129, 148, 154,
 160, 186, 191, 195, 196, 203,
 213, 225, 387, 398, 582, 581,
 591, 595, 600, 603, 604, 605
 Nayrūzī, ġāmi^c 50
 Naysābūrī 8, 9
 nazarener 57
 Nāzilī, Muḥammad Ḥaqqī 312,
 314, 380, 405, 452, 456, 579
 Németh, J. 4, 189
 Ni^cma 80
 nichtaraber 469
 Nīger 126, 328, 370
 Nil 153, 556
 Nil, oberer 307
 Nioro 328
 Niẓāmī 144, 146
 Noah 10, 135
 Nordafrika 50, 360, 364
 Norris, H.T. 139, 286, 409
 Nöldeke, Theodor 3, 216
 Nubāhī 130
 Nubien 34
 Nūr ad-dīn Abū l-Ḥasan ^cAlī b.
 Aḥmad b. Abī Bakr (oder
 ^cAbdallāh) al-Ādamī al-Miṣrī
 aš-Šāfi^cī 206
 Nūr ad-dīn al-Īǧī 555
 Nūr ad-dīn al-Qulūşī 614
 Nūr Muḥammad 456
 Nūrī, Abū l-Ḥusayn 173
 Nuwayhid, ^cĀdil 353
 Nuwayrī 233
 Nwya, Paul 331
 Oberägypten 50, 57, 357
 Obrist, Willy 369
 Ölgäitü 169
 Oppenheim 333
 osmanen 363
 Ostafrika 301
 Ostjordanland 108
 Özbayrı, Kemal 73
 Pakistan 78
 Palästina 118
 Panīpat 82
 Panūrī 407
 Paret, Rudi 1
 Pedersen, Johannes 133
 Pellat, Charles 4, 58
 Persien 20, 85, 125, 214, 295
 Persien, vorislamisches 149
 Peshawer 335
 Ponty, William 138
 profetengenossen 350, 582, 598,
 605
 profetenmoschee 500
 pseudoşūfiyya 301
 Putman, Hans 2
 Qā'im, kalif 151
 Qā'inī 390, 399
 Qabr-i surḥ 122
 qādiriyya 300, 301, 351, 360, 454,
 462
 Qāf, berg 315
 Qāhir billāh 150, 169
 Qanāwun (?) 531
 Qānşawh al-Ġawrī 244
 Qāqula 115
 Qarāfa 554

- Qarāfi 582, 584, 598, 599, 600,
 602, 605
 qarawiyiyn 32, 47, 413
 Qāsim al-Ḥānī 373, 372, 374, 381,
 382, 545, 547
 Abū l-°Abbās al-Qāsim as-Sayyārī
 287, 288
 Qastallānī 394, 430, 499, 598
 Qāyṭbāy 332, 336, 337
 Qinā 552
 Qināwī (?) 366
 Qušāšī 338, 339
 Qūšān 112
 Qušayrī, °Abdalkarīm 131, 191,
 237, 286, 287,
 Qubays 93
 Qubba, moschee zu Tunis 599
 qubbat Baḡbaḡ 236
 Qummī 89
 Qurašī 553
 qurayš 32
 Qurra b. Ḥālīd 585
 Quss b. Sā°ida 130
 quššāš 133
 Quṭb ud-dīn Muḡammad 347

 Rabāḡ (Riyāḡ) al-Qaysī 237, 238,
 286
 Rabat 76, 109, 225
 rabbāniyyūn 469
 Rabī° 154, 160
 Rābi°a al-°Adawiyya 31, 232, 285,
 286, 391
 Rābi°a aš-Šāmiyya 232
 Rackow, E. 86, 106, 107
 Rāfi° 165
 Rāfi°ī 559
 Rāḡib al-Išfahānī 150
 Rāḡib, Yūsuf 84
 raḡmāniyya 47
 Raqqa 149
 Rašīd, filālier 41, 296

 Rašīd ad-dīn al-Waṭwāt 149, 212
 Rašīd b. aš-Šarīf 420
 Raššā° 291
 rawḡa von Medina 373, 402, 544,
 555
 Rawwās, Muḡammad Maḡdī Bahā°
 ad-dīn Āl Ḥizām aš-Šayyādī ar-
 Rifā°ī 171
 Reusch, Richard 301
 Rhodos 82
 Ricard, Prosper 105
 Riḡā, imam 77, 94, 111, 151, 200
 Riḡā, Muḡammad Rašīd 22, 23, 32,
 37
 Riḡwān al-Anšārī 192
 Riḡwān b. Muḡammad al-°Uqbī
 513
 Riḡwān b. Muḡammad al-Qa°nabī
 508
 Rif 116, 183
 Rifā°ī, °Izz ad-dīn 235
 rifā°iyya 170, 235
 Rinn, Louis-Marie 80, 299, 300,
 360, 363
 Ritter, Hellmut 82, 233, 237
 Robson, James 160
 Rohlf, Gerhard 105
 Rosenthal, Franz 164
 Rosette 108
 Rotes Meer 136
 Roux, Jean-Paul 73
 Ruben 84
 Rūḡbārī, Abū °Abdallāh Aḡmad b.
 °Aṭā° 157
 Rukn ad-dawla 233
 Rückert, Friedrich 102

 Ša°bī 75
 Sa°d al-Qaraz 20
 Sa°d b. Mu°ād 577
 Sa°d b. Muḡammad ad-Dayrī 231
 Sa°d b. °Ubāda 5

- Sa^cdī 172, 209
 sa^cdier 414
 Sa^cīd b. ^cAbdanna^cīm 604
 Sa^cīd b. Aḥmad ad-Dilā^cī 429
 Sa^cīd b. Aḥmad al-Maġribī 513
 Sa^cīd b. al-Musayyib 72, 559
 Sa^cīd b. Ḥammū al-Ma^cdarī 182
 Sa^cīd b. Maṣṣūr al-Marwazī 247
 Sa^cīd b. Muḥammad al-Ma^cdarī as-Simlālī 299, 443, 446
 Ša^crānī, ^cAbdalwahhāb 12, 15, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 58, 83, 191, 200, 201, 204, 209, 213, 238, 242, 248, 303, 309, 313, 314, 315, 333, 337, 338, 339, 340, 362, 366, 370, 384, 401, 411, 412, 456, 458, 502, 504, 505, 507, 509, 514, 521, 525, 531, 532, 612, 613, 614
 Ša^crānīs konvent 53
 Šabbāġ al-Iskandarī 500, 501
 Šabbān 366
 šābier 565
 Šabrāwī 388
 Šabya/Šabyā 357, 360
 Sadat, Anwar 70
 Sadat, Jehan 70
 Šādīlī, Abū l-Ḥasan 114, 116, 294, 322, 366, 420, 447, 520, 531, 613
 šādīliyya 293, 295, 298, 301, 307, 324, 350, 357, 358, 359, 360, 414, 420, 430, 431, 438, 444
 šādīliyya der nāširiyya (von Tamgrut) 438
 šādīliyya, ältere 339, 343
 šādīliyyūn 328
 Šafā 66
 Šafad 290
 Šafadī 237, 406
 Šāfi 36, 68, 91, 178
 Šafī Abū ^cAbdallāh Muḥammad b. Yaḥyā al-Uswānī 552
 Šafī ad-dīn b. Abī l-Maṣṣūr 550, 552, 553
 Šafī al-Qušāšī 507
 Šāfi^cī, Muḥammad b. Idrīs 14, 15, 17, 40, 75, 138, 154, 157, 160, 185, 191, 194, 195, 201, 203, 210, 211, 212, 217, 231, 613
 šāfi^citen 13, 40, 66, 75, 195, 196, 201
 Šafwān b. Umayya 127
 Saġā^cī 490
 Sagtāna 437
 Šāh Ḥusayn 347
 Šāh Madār 78
 Šāh Maqṣūd Šādiq 347
 šahāba 531
 Sahara 4, 327, 463, 495
 Saḥāwī, Muḥammad b. ^cAbdarrahmān 8, 9, 13, 15, 17, 18, 23, 24, 25, 27, 28, 30, 31, 35, 37, 38, 40, 43, 44, 45, 56, 59, 61, 62, 63, 66, 72, 75, 76, 78, 79, 83, 84, 85, 87, 91, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 109, 117, 124, 128, 129, 131, 133, 134, 147, 151, 154, 158, 159, 161, 178, 180, 188, 192, 193, 194, 197, 199, 201, 202, 205, 213, 218, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 229, 235, 236, 238, 239, 240, 242, 247, 311, 333, 339, 388, 402, 403
 Šāḥġahānābād 82
 Šahīd-i Balḫī 144
 Sāḥilī al-Mu^cammam, Abū ^cAbdallāh Muḥammad b. Muḥammad 372, 376, 377, 384, 529, 530, 567
 Šāhīn al-Muḥammadī 336

- Sahl b. °Abdallāh at-Tustarī 6, 401, 531, 607
- Sahl b. Sa°d as-Sā°idī 11, 15, 28
- Saḥnūn 92
- Šakūrzāda 69, 73, 74, 77, 88, 104, 112, 113, 119
- Salā 294
- Saladin 20, 39, 333
- salafiyya 334, 364
- Šalāḥ ad-dīn °Abdallāh b. °Abdallāh b. Ibrāhīm al-Burullusī al-Mālikī 21
- Šalāḥ ad-dīn Muḥammad b. Aḥmad b. Qudāma al-Ḥanbalī 514
- Salāma al-Kindī 476
- Salāma at-Tiḡānī, Badr °Abdalhādī 316, 326, 327, 330, 353, 493
- Sale, George 1
- Šālih 138
- Šālih Ismā°il 290
- Šālihiyya 404
- Sālīm aš-Šarīf as-Simlālī ad-Dar°i 402
- Salmān al-Fārisī 456
- Salmon 118, 181, 342
- Sam°ānī 157, 158, 161, 222
- Šamharūš 354
- Samhūdī 123, 203
- Sammān, Muḥammad b. °Abdalkarīm al-Madanī 352, 367, 375, 379, 385, 462, 526, 547
- sammānī-orden 301
- Šams ad-dīn Muḥammad b. Aḥmad ar-Ramlī 513
- Šams ad-dīn Muḥammad b. Ḥasan al-Laḡānī 52
- Šams al-Ḥaḍarī (al-Ḥadri) 374, 377, 546
- Šams b. Mūsā b. an-Nu°mān 555
- Šams ud-dīn-i Mārdīnī 174
- Samuel 79
- Samura b. Ğundab 586
- Šan°ā° 23
- Sanā°i 4, 146
- Sanḡar 97
- Sanguinetti, B.R. 49
- sanūsiyya 299, 363, 365
- Šaqīf 290
- Sāqiya ḡamrā° 291
- Šaraf ud-dīn Abū °Alī-i Qalandar 78
- sarbadāre 169
- Šarḡi 25, 187, 222, 231, 376, 403, 564
- Sāriya 556
- Šarqī, Muḥammad al-°Arabī 7, 124, 206, 315, 316, 323, 324, 327, 328, 329, 330, 336, 337, 338, 339, 340, 345, 351, 352, 353, 354, 361, 362, 384, 385, 386, 390, 401, 404, 405, 463, 465, 494, 495, 496, 501, 503, 516, 521, 525, 526, 528, 529, 610, 614
- Šarqī b. Abī Bakr ad-Dilā°i 431
- Sarrāḡ, Abū Naṣr 285, 287, 288
- Šarṣarī 516
- Sartain 375
- sassaniden 149
- satan 373, 395, 399, 570, 580, 581, 582, 583, 585, 586, 589, 593, 594, 596, 602, 604, 605
- Šaṭṭanawfi 91
- Sauvaget, Jean 392
- Šawkānī 41
- Sawwār b. °Abdallāh 58
- Sayāzimī 175
- Sayf ad-dawla b. Ḥamdān 614
- Sayf ad-dīn 456
- Šayḡzāda, °Abdarraḡmān b. Ğamāl ad-dīn al-Ḥanafī 163
- sayyāriyya 287
- Sayyid al-Ḥimyarī 17

- Sayyid al-Miḥḍār 511
 Sayyid al-Murtaḍā al-Yamanī 505
 Sayyida Nafīsa 122
 scherife von Wazzān 345
 schia, schiiten 16, 37, 48, 75, 89,
 94, 213, 220, 295
 schiitische imame 169
 Schimkoreit, Renate 216
 Schimmel, Annemarie 88, 335, 387
 Schopenhauer, Arthur 371
 Schwally, Friedrich 216
 Sebastian 80
 de Segonzac, Marquis 183, 189
 seherin von Prevorst 371
 Seligmann, S. 90
 Selim I. 58, 502
 Sembaloun 127
 Senegal 50, 138, 328
 Serjeant, R.B. 23
 Seth 393
 Sevilla 127, 191, 401
 Sewela 127
 Sfax 541
 Shellabear, C. 300
 Šiblī, Abū Bakr 31, 223, 531
 Sibṭ Ibn al-Ġawzī 132
 šiddīqiyya 361, 362
 Sīdī al-Mahdī 363
 Sidi Laḥḍar (sayyidī al-Aḥḍar) 8,
 41, 341
 Sidi Raḥḥāl 331
 Sidi Schebih 388
 Siggel, Alfred 115
 Siḡilmāsa 405
 Šihāb ad-dīn Abū l-Fayḍ Aḥmad b.
 Muḥammad aš-Šiddīq 208
 Šihāb ad-dīn Aḥmad b. aš-Šilbī al-
 Ḥanafī 303
 Šihābaddīn Aḥmad 80
 Sīkatwārī 130, 150
 Sinai 356
 Sindī (??) 507
 Šinnāwī 314, 339, 514
 Šinqīṭī, Aḥmad Bābā 431, 495,
 498, 525, 526, 528
 Širāz 39
 Smith, John Masson 169
 Smith, Margaret 285, 391
 Snouck Hurgronje, Christiaan 22,
 34, 63, 71, 138, 140, 195, 232,
 233, 235, 240
 Spies, Otto 192
 Spillmann 41, 345
 Spitaler, Anton 216
 Staehelin, Ernst 57
 Steppat, Fritz 333
 Stern, S.M. 152
 Stith Thompson 192
 Stockmeyer, Karl 57
 Stricker, B.H. 188, 345
 Strothmann, Rudolf 75, 233, 388
 Šūštārī 140
 Subkī, Tāḡ ad-dīn °Abdalwahrāb
 98, 120, 124, 129, 132, 154,
 158, 175, 186, 187, 194, 197,
 200, 222, 223, 225, 226, 237,
 406, 556
 Subkī, Taqī ad-dīn °Alī b.
 °Abdalkāfī 120, 155, 199, 208,
 241, 245, 246, 513
 Šubrā 101
 Šubrāwī 151, 303
 Sudan 174
 Sudan, nilotischer 301
 šūfiyya 34, 46, 61, 285, 288, 289,
 290, 300, 301, 303, 304, 313,
 336, 448, 468, 504, 542, 549,
 579, 597
 Sufyān aṭ-Ṭawrī 133, 161, 559
 Sufyānī 311
 Suhaylī 579
 Suhrawardī, Abū Ḥafṣ °Umar 28,
 30, 96
 Suhrawardī, Abū n-Naḡīb 293, 388

- suhrawardiyya 454
- Sukayriğ, Aḥmad 7, 62, 125, 161,
172, 212, 221, 311, 315, 328,
329, 330, 334, 390, 393, 404,
496, 499
- Sulamī, Abū °Abdarrahmān 287,
288
- Sulaymān b. Muṣṭafā b. Muṣṭafā 51
- Sulaymān b. Şurad 133
- Sulaymān b. Yūnus al-Ğuhanī al-
Ḥalwatī 451
- Sulaymān b. Yūnus b. °Alī al-
Ğuhanī aš-Şāfi°ī al-Ḥalwatī 310
- Şūli 143, 150, 151, 169, 217
- Sultān Walad 174
- Şūnī, Nūr ad-dīn 49, 50, 51, 52,
53, 196, 313, 314, 339, 362,
411, 412, 458, 459, 508, 509,
512, 513, 514
- Şūnizī 502
- Sunni °Alī 126
- Sūrābādī 4, 6, 7, 124, 186, 212,
224, 226, 242
- Surāqa 589
- Şurayḥ 599
- Sūs 32, 47, 64, 183, 298, 441, 443
- Suyūṭī, Ğalāladdīn 18, 19, 38, 83,
85, 88, 89, 100, 116, 118, 125,
130, 150, 177, 178, 187, 190,
207, 213, 244, 314, 339, 366,
375, 376, 377, 383, 394, 405,
407, 409, 412, 499, 504, 531,
547, 609, 610, 611, 612, 613,
614
- Swartz, Merlin S. 133
- Südarabien 222, 231
- Süleyman der Prächtige 82
- Syrien 20, 48, 50, 93, 162, 214,
418, 550
- Ṭa°alibī 142
- Ṭa°i° lillāh 40, 72, 170
- Ṭa°if 166, 357
- Ṭa°labī 190, 315, 459
- Ṭālib, Muḥammad b. °Alī b. Mahdī
al-Harāwī az-Zamrānī 376
- Ṭāškubrīzāda 215, 370
- Ṭabarānī 248, 453, 461, 462, 559,
562
- Ṭabarī, Muḥammad b. Ğarīr 1, 5,
13, 15, 35, 37, 74, 75, 128, 133,
142, 148, 149, 151
- Ṭabarsī 187
- tabbā°iyya ğazūliyya 345, 516
- Ṭābit b. Hurmuz al-Kūfī, Abū l-
Miqdām 559, 585
- Tādifi 91, 328, 407, 551
- Tādili 173, 174
- Tādüküt 370
- Tadla 221
- Tafilalt 210
- Taufaut 175, 210, 297, 345, 438
- Taftāzānī 405
- Tāğ ad-dīn al-Kindī 614
- Tāğiyā 391
- Ṭaḥāwī 15, 40
- Taḥer, Aḥmad 88
- Ṭāḥir b. °Abdalmun°im b.
°Ubaydallāh b. Ğalbūn b. al-
Mubārak Abū l-Ḥasan al-Ḥalabī
nazil Mişr 236
- Ṭāḥir b. Aḥmad oder Aḥmad b.
Ṭāḥir al-Qazwīnī 380, 383, 384
- Ṭāḥir Sunbul 506
- tahtacis 73
- Takrūr (Senegal) 418
- Tāmāşt 123
- Tamanartı 13, 401
- Tamgrut 292, 296, 342, 420, 435,
443
- Tamgrütı 39
- Tamrāwī 515
- Ṭaḅa/Tanger 118, 181
- Tānkert 48

- Tanta 49, 412
 ʔarīqa der dilāʔiyyūn 429
 ʔarīqa šādiliyya des ʔarīq an-
 nāširiyya 343
 ʔarīqa Tiğānīs 350
 ʔarīqat al-muḥammadiyyīn 343,
 438
 ʔariyya/ʔarya 122, 403
 Tarsus 149
 Tarudant 87, 207
 Tasbiḥī 79, 199
 ʔāṭā 436, 437
 ʔawīl 300, 305
 Taymāʔ 57
 Taymūr, Muḥammad 101, 180
 ʔayyib ad-Darqāwī 298
 ʔayyib b. Muḥammad al-Wazzānī
 351
 ʔayyibī 597, 598
 Tāzā 124, 171
 Tazerwalt 65, 122, 192
 Teheran 347
 Tetuan 7, 77, 80, 107, 168, 233,
 297, 516
 Tifirāsīn 447
 Tiğānī b. Bābā b. Aḥmad Tibā b.
 ʕUṭmān b. ʕAbdarrahmān b. aṭ-
 ʔālib aš-Šinqīṭī 327
 tiğānigemeinden 328
 Tiğānimīn 192
 tiğāniyya 182, 219, 248, 293, 298,
 310, 315, 316, 321, 322, 324,
 326, 327, 331, 338, 349, 350,
 351, 353, 354, 355, 360, 362,
 430, 431, 443, 485, 489, 503,
 521, 522, 523, 524
 Tihāma 140
 Tihāmī 517, 527
 Tilimsān 121, 125, 234, 323, 419,
 463, 525, 527
 Timbuktu 138, 209
 Timgīdešt/Timggīdešt 100, 344,
 399, 405, 408, 440, 438, 441,
 515
 Timotheus I. 2
 Timur 178
 Tirmidī, Abū ʕĪsā 5, 31, 62, 127,
 158, 187, 193, 211, 219, 461,
 462, 511
 Tišīti, Muḥammad b. Muḥammad
 212, 229, 230, 291, 293, 301,
 303, 310, 315, 317, 320, 323,
 325, 327, 329, 330, 361, 371,
 377, 382, 394, 407, 417, 464,
 503, 565, 567, 570, 576, 587
 Tizgi İğiren 401
 Tiznit 100, 182, 297, 342, 345,
 438, 515
 Tlemcen 32, 136
 Toro 127
 Touma 140
 traditionarier 193, 203
 Transoxanien 248, 300, 301, 414,
 547
 Tripolis 77
 Tripoli, libysches 80, 105, 406
 Tscherno Bokar 127
 Tuhāmī al-Wazzānī 345, 354
 Tunesien 41
 Tunis 197, 206, 393, 591
 ʔurayfa b. Ḥāğiz 147
 ʔurṭūšī 48, 61, 62, 66, 67
 Tūrkei 93, 125, 214
 türken 290
 ʔūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan 14,
 15, 16
 ʕUbayda b. Muḥammad aš-Şağīr b.
 Ambūğa aš-Šinqīṭī at-Tišīti
 293, 311, 377, 378, 384
 ʕUbaydallāh 456
 ʕUbaydallāh b. Ziyād 74, 148

- Ubayy b. Ka^cb 238, 239, 242, 511, 562
 °Ubbād 121
 Ubbī 17, 206, 217, 399, 400, 442, 596, 597, 599, 600, 602
 Ūbīhī 399, 400, 442
 Udfuwī 174
 Uğhūrī 614
 Uḥud 20, 35
 °Ukāz 130
 °ulamā° 532
 Ullmann, Manfred 142, 144
 °Umar b. al-Ḥaṭṭāb 8, 25, 29, 103, 128, 153, 399, 402, 442, 501, 531, 556, 564
 °Umar ar-Ragrāgī 40, 41
 °Umar ar-Ragrāgī der Jüngere 197
 °Umar b. al-Hāšimī b. Muḥammad b. at-Tihāmī b. °Amr (°Umar?) 163
 °Umar b. al-Ḥusayn as-Samarqandī, Abū Ḥafṣ 180
 °Umar b. Wahb 127
 °Umar II. 133, 134, 148
 °Umar Rawšanī 337
 °Umar-i Ḥayyām 114
 °Umarī 173
 Umayya b. Abī ṣ-Ṣalt 137
 umayyaden 20, 37, 133
 umayyadenmoschee 34, 50, 51, 53
 Umm Ğa^cfar Zubayda 141, 166
 Umm Kulṭūm 556
 Unterägypten 209
 Unterägypten 49, 75, 76, 209
 Uqlīšī 35, 44, 124, 154, 156, 157, 158, 186, 187, 194, 221, 222, 223
 Ürgenğ 388
 Usāma b. Munqid 31, 391
 Usayd b. Ḥuḍayr 563
 °Uṣmān b. °Affān 25, 208, 371, 501, 556
 Uways al-Qaranī 347
 uwaysiyān 347
 uwaysiyān, wilde 347
 Vajda, Georges 5
 Vicdani 211, 300
 Wād Law 106
 Wadan 409
 Wādī Nūn 441
 Wafrānī 80, 414
 Wağda (Marokko) 463
 Wagner, Ewald 82
 Wahb b. Ğarīr b. Ḥāzim al-Ĝahḍamī 142
 wahnābiten 17, 206, 364
 Wakī^c b. al-Ĝarrāḥ 158
 waktou telous 127, 169
 Walī ad-dīn al-°Irāqī 563
 Wanšarīsī 367
 Wāqidī 19, 20, 29, 35, 147, 152
 Wāsiṭ 287
 Watt, William Montgomery 549
 Wazzān 209, 345, 516, 517
 Weisweiler, Max 157
 Wellhausen, Julius 29, 35, 37, 61
 Wensinck, A.J. 30, 62, 380
 Westafrika 291
 Westermarck, Edward 66, 70, 76, 77, 92, 97, 106, 110, 116, 118, 183
 Wiedemann, Eilhard 33
 Windus, John 86
 Winkler, Hans Alexander 114, 116, 118, 119
 Wüstenfeld, Ferdinand 148, 167, 174
 Ya^cazzā 391
 Ya^cqūb al-Ĝarḥī 456
 Ya^cqūbī 20, 150, 151
 Ya^crub b. Qaḥṭān 130

- Yadālī 394, 576, 587
 Yāfi[°]i, [°]Afifaddīn 67, 124, 131,
 188, 195, 201, 231, 238, 332,
 333, 376, 391, 401, 550, 551,
 553, 564, 606
 Yaḥyā 150, 151
 Yaḥyā al-Munāwī 513
 Yaḥyā b. [°]Abdallāh 38
 Yaḥyā b. al-Ḥusayn b. al-Qāsim
 402
 Yaḥyā b. al-Qāsim 388
 Yaḥyā b. al-Qāsim aṭ-Ṭayyib b.
 Muḥammad al-Ma[°]mūn ... b. [°]Alī
 b. Abī Ṭālib 178
 Yaḥyā b. Ḥālid al-Barmakī 150
 Yaḥyā b. Ma[°]in al-Baḡdādī 140
 Yaḥyā b. Maḥammad b. Bulqāsīm
 al-Īdiklī at-Timlī 297
 Yaḥyā b. Šāfi[°] 552
 Yanbū[°] 236
 Yāqūt 130, 142
 Yazīd 85, 148
 Yazīd al-Fārisī 389
 Yībūrak b. Ḥusayn al-Ḥaštūkī 221
 Yūsī, Abū [°]Alī 136, 164, 297, 377,
 382, 397, 398, 419, 420, 574
 Yūsuf 41
 Yūsuf al-Hamadānī 456
 Yūsuf b. [°]Abdalhādī 48
 Yūsuf b. Aḥmad ad-Diḡwī 22
 Yūsuf b. [°]Alī az-Zayyānī 555
 Yūsuf b. Asbāṭ 27
 Yūsuf b. Ibrāhīm al-Ardabīlī 109,
 110
 Yūsuf b. Muḥammad an-Nāširi 435
 Yūsuf b. [°]Umar 153
 Yūsuf, sultan 368

 Zabīd 403
 Zāfir al-Qāsimī 233
 Zafrulla 2
 Zāhir Šāh 26
 Zāhir Šāh Miyān b. [°]Abdal[°]azīm
 Miyān Madyan 24
 Zakariyyā b. Muḥammad al-Anšārī
 508, 513
 zanādiqa 148
 Zarkašī 598, 599
 Zarrūq, Aḥmad 17, 197, 200, 205,
 245, 291, 309, 317, 338, 417,
 420, 501, 511
 zarrūqiyya šādiliyya 429
 Zawāwa, ḡabal 374
 Zawāwī 313, 339, 362, 411, 458,
 613
 Zawilī 531
 zāwiya dilā[°]iyya 221, 295, 297,
 430
 zāwiya von Illigh 298, 410, 544
 zāwiya Zarhūn 320, 475
 zāwiyat al-ḡazzābīn 31, 47
 Zayd b. Ṭābit 148
 Zaydān (Zidān) 170
 zayditen 75
 Zayn al-[°]ābidīn 324
 Zayn al-[°]ābidīn [°]Alī b. al-Ḥusayn
 b. [°]Alī 247
 Ziadeh, N. 360
 Ziyād b. Abīh 37
 ziyāratgāh-i [°]Alī b. Mih Ziyār 73
 Zouber, Mahmoud A. 163
 Zuhri 380
 zwölferschiiten 75

2. Begriffe und Sachen

- abad 22
abbild (miṭāl) 543, 587
abdāl 331
ablak 174
absenz (gayba) 382, 574
abtar 38
a^cdām 417
aḏān 19
adāt at-tašbih 379
aḏkār 295, 299, 300, 309, 325,
327, 330, 419, 421, 429, 430,
431, 443, 445, 455, 465, 469,
472, 475, 476, 484
aḏkār des Ḥōğālī 449
aḏkār at-tahlīl 292
aḏkār, morgendliche 296
aḏkār von Tamgrut 298
āfarīn 6, 7, 145
āfarīn kardan/āfarīn kunēd/ āfarīn-
kardanē 6
afḏal maḥlūqātika 209
a^cğamī 611
ağdam 38
aḥḏa/uḥḏa 3
aḥkām 453
ahl al-kisā^o 331
ahl al-qibla al-muḥammadiyya 333
ahl al-waqt 308
ahl at-taṣarruf 342
aḥmadiyya 488, 489
aḥzāb 359, 465
aḥzāb aš-Šādīlī 352, 449, 526
^cālam al-miṭāl 342, 378, 515, 545
^calidenverehrung 220
allāh 299
ammā ba^cd 130
^cāmmī 419
amr wiğḏānī 375
amud 4
amulett 118
analfabeten 296
^canbar ašhab 115
anfänger 295
antlitz des profeten 525
anwesenheit (ḥuḏūr) des profeten
497
anwesenheit des profeten und der
vier kalifen 494
^caql 379
aqta^c 38
arkān 295, 325, 327
armenabgabe 15
āš-i ^cAbbās-i ^cAlī 112
asqam 326
^catā^oir 60
^catama 59
ātū 74
aṭwār 421
aufhören der novizenerziehung
418
aufnahme der taṣliya in die
ḏikrübungen 301
auge der einbildung 572, 574
auge der sinne 378, 574
auge der vorstellung (^cayn al-
ḥayāl) 378
auge des äusseren sehens 572
auge des herzens 548
auge des inneren gesichts 372,
376, 546
auge des kopfes 376, 570
auge, inneres (^cayn baṣīratihī) 377
augen der einbildung 573
augenstift (mīl) 180
august-mawsim für Aḥmad b. Mūsā
342
ausgiessungen 349
awā^oil 149, 150, 151
awrād 309, 419, 464, 465, 466,
475, 525

- awrād der nāširiyya 296
 awrād des Maḥammad b. Abī Bakr
 ad-Dilāʿi 430
 awrād mit einer tašliya 299
 tayammum 327
 ʿayn ad-dāt 488
 ʿayn bašarihī 375
 ʿayn bašira 375, 566
 ʿazīma 113
- bērak 7
 Baḥr ad-dumūʿ 345
 banner 169
 bāqiyāt šāliḥa/šāliḥāt 115, 320,
 434, 449
 baqrāḡ 86
 baraka 121, 185, 197, 229, 342,
 401, 432, 444, 485, 615
 barrād 86
 barzaḡ 385, 499, 539, 560, 565
 bašāʿir 602
 bašar 369, 373, 543
 basilie (rayḥāna) 89
 bašira 337, 386, 486, 522, 546,
 566, 570, 571, 588
 basmala 139, 143, 147, 153, 154,
 161, 166, 167, 218, 445, 448,
 538
 baṣṭ 49
 bat qōl 373
 bāṭin al-bāṭin 479
 batr 38
 batrāʿ 37, 38
 befehl des profeten 592
 befehl, im traum, geträumte, vom
 profeten 593, 595, 603
 bekenntnisfinger (angušt-i
 šahādat) 26
 belehrung durch den profeten,
 direkte 526
 bewirtung 296, 419, 420
 bi-ʿayn raʿsihī ʿiyānan 567
- bid-dāʿira 428
 bilā wāsiṭa 490
 bild des profeten 510, 548, 566,
 570, 596
 bild des profeten im traum 595,
 596
 bild des scheichs 569
 bilokation 82
 bittgebet 185, 214
 bittgebet des Ibn Abī Ġamra 436
 bittgebet des Šādīlī 436
 bittgebete der gebetsrufer,
 nächtliche 428
 blut 584
 bohnenfest 181
 böser blick 118
 briefanfänge 151, 152, 154
 buch des Hawzālī 345
 buchempfehlung (taqrīz)
 (manchmal taqrīd) 164
 buchschlüsse 154
 buchstabe 471, 472
 budalāʿ 67
 Buḡyat as-sālik fī ašraf al-masālik
 von Sāḥilī 377
 Burda des Būšīrī 76, 305, 343,
 433, 435, 436, 440
 Bustān ul-ʿarīfin 2
- čahārdah maʿšūm 125
 capparis spinosa 88
 čil baytū 112
- Dalāʿil (Dalīl) al-ḥayrāt 65, 76,
 161, 206, 209, 210, 218, 229,
 313, 324, 342, 352, 390, 411,
 413, 414, 415, 429, 432, 436,
 438, 449, 490, 526, 528
 Damdamakī, sage von 116
 daraḡat aš-šahāba 385
 darīma 79
 dāt 380, 383, 562, 602

- dāt aḥmadiyya 489
 dāt nūrāniyya 413
 dāt des profeten 506, 562
 daumen 26
 daumennägel 26, 27
 dawāt 499
 dawq 507, 579
 aḍ-Ḍawr al-a°lā 352, 526
 denken, freies (ra°y) 532
 dērdba/dardaba 181
 dīhn 386
 dikkīr 303
 dīkr 132, 214, 225, 229, 303, 304,
 305, 330, 419, 444, 445, 446,
 495
 dīkr allāh 305, 422, 445
 dīkr der badawiyya (aḥmadiyya)
 303
 dīkr fard 426
 dīkr al-ḡalāla 295
 dīkr des grössten namens 299
 dīkr al-ism 306
 dīkr an-nabī 426
 dīkr der sammānī-derwische 303
 dīkr ṣalāt al-fātiḥ 527
 dīkrformel 295, 468
 dīkrveranstaltung 303
 dīkrversammlung 303
 dīn Muḥammad 332
 dinar 169
 dreikönigsschlacht im wādī l-
 maḡāzin 80
 du°ā° 113
 du°ā° al-iftitāḥ 31
 du°ā° as-Sayfī 466
 dū l-ḥiḡḡa 61
 dū l-qa°da 61
 duft, düfte 129
 duft Medinas 609
 durōḍ/durūd 4, 6, 144, 145
 durōḍ dāḍan 6
 durchbruch (faḥ) 341, 352, 368
 durūd-i ṣarīf 78
 durūd-i tāḡ 78
 einbildungskraft (mutaḥayyila)
 395, 575, 595
 einflüsterung des satans 604
 einfälle des herzens 584
 eingebungen 547
 einpflanzung 340, 466
 engel 177, 188, 190, 196, 315,
 317, 319, 342, 366, 470, 471,
 472, 473, 474, 477, 498, 548,
 549, 553, 539
 engel der eingebung 485
 engel des traumes 585
 enthüllung (kaṣf) 377, 378, 585,
 593, 606
 erengel 196
 erziehung 417
 eröffnung (faḥ) 374, 413
 es gibt keinen gott ausser Gott 319
 esel 97
 Evangelium des Barnabas 26, 27
 exerzitium 465
 expeditionen, militärische 472
 fahwāniyya 382, 547
 fanā° fī dāt an-nabī 363
 farḍ 13
 fātiḥ 322, 476
 fātiḥa 161, 232, 235, 302, 303,
 328, 420, 432, 434, 435, 478,
 496, 538
 faḥ (durchbruch, eröffnung) 341,
 352, 368, 374, 413
 fatra 418
 fattāḥ 322
 felsblöcke 166
 fikr 573
 filosofen, heidnische 565
 flegma 584
 fleisch der profeten 550

- flickerock 296, 298, 419, 420
 flickerockverleihung 339
 fliegen durch die luft 585
 formeln 194
 formeln, in denen eine "zahl"
 genannt wird 209
 freitag 32, 33, 43, 45, 354
 freitagsnacht 44
 freitagspredigt 39
 frömmigkeit (qurba) 285
 fundamentalisten 333
 fuqarā° mutağarridūn
 (vollzeitjünger) 449
 fürsprache Mohammeds 27, 226
- ğā°ala 238
 galle 584
 ġam°iyya ħaliyya 375, 557
 ġamālī- und ġalālībeziehungen
 482
 ġamziyya 62
 ġānn 576
 ġawharat al-kamāl 239, 248, 326,
 327, 328, 329, 330, 331, 350,
 352, 362, 480, 486, 491, 492,
 493, 494, 495, 496, 497, 498,
 499
 ġayš al-kafil 321
 ġayb 610
 ġayba 574
 ġaybūba 575
 gebetsansage (iqāma) 36
 gebetsrufer 27, 36
 geburtstag des profeten 303
 gedankenbeichte (šakwā l-ḥawātir)
 190
 gedenken Gottes 315
 gedenken Mohammeds 292, 304
 gefolgschaft (ittibā°) des profeten
 531
 geheimnis (sirr) 606
 gehen übers wasser 585
- gehorsamsleistung (tā°a) 186
 geist 361, 548
 geist des (der) profeten 361, 373,
 423, 503, 546, 549
 geist Mohammeds 26
 geister 539
 geister der toten 564
 geistwesen des profeten 368
 geistwesen (rūḥāniyya) 606
 geschlechtsverkehr 96
 gesicht, inneres (bašira) 424, 546
 gesichte 369, 580
 gestalt (šūra) des profeten 301,
 503
 ġinn 129, 331, 342, 459, 473, 498
 ġinn-austreibungen 118
 glaubensrichtung (maḍhab) 341
 gottesgedenken 175, 221, 292,
 293, 295, 304, 307, 313, 316,
 317, 318, 319, 433, 470, 471
 gottesgedenken, allgemeines 175
 gottesgedenken, einseitiges 317
 gottesgedenken mit atemanhalten
 293
 gotteslob (taḥmīd) 150, 152, 153,
 160
 gottesmystik 340
 gottesthron 474
 götzenbilder 605
 grabbesuch 120
 grabinschriften 167, 168
 grosse tradition 526
 grösster namen Gottes 473
 ġunna 132
 gutachten 153
- haare des profeten 180
 ḥadama 343, 438
 ḥadāqa 71
 ḥadīṭ 193, 198
 ḥadīṭ al-mi°rāğ 558
 ḥadīṭlehrer 160

- ḥadiṣschreiben 159
 ḥadiṣunterricht 160, 162, 213
 ḥadiṣüberlieferung, mündliche 162
 ḥadiyya kubrā 435, 496
 ḥadiyya ṣuġrā 234, 435, 496
 ḥāla barzaḥiyya 375, 557
 halbschlaf 382
 halbwachheit 382
 ḥalwat al-basmala 316
 ḥalwat al-fātiḥa 316
 ḥalwat al-yāqūta al-farīda 316
 ḥalwati-dīkr 463
 ḥamd 481
 ḥamdala 139, 142, 143, 154, 161, 218, 229
 hamziyya des Būṣīrī 437
 ḥaqīqa aḥmadiyya 488
 ḥaqīqa muḥammadiyya 349, 417, 477, 479, 480, 483, 484, 488, 523
 ḥarq al-^ʿawā^ʿid 610
 ḥātim 322
 ḥātir 575
 ḥatm ḥūḡakān 452
 ḥatma 517
 ḥatmat al-maġlis 304
 häufigkeit 184
 hawā 531
 ḥawḍ 345
 ḥawqala 445, 448
 ḥayāl 372, 375, 378, 379, 544, 545, 547, 566, 571, 572, 573, 575, 577, 595
 haylala 295, 296, 297, 298, 299, 322, 325, 327, 328, 329, 331, 352, 368, 420, 430, 431, 464, 465, 466, 490, 491, 492, 495, 496, 536, 569
 haylala-sitzung 354
 haylalat al-aḍān 536
 heilige 87
 heiligenverehrung 291
 heisswasserverspritzung 331
 herz 577, 578
 hidāya 339
 ḥidma 298, 445, 448
 ḥidmat al-ism al-mufrad 447
 ḥidmat al-wird ad-darqāwī 298, 447
 ḥidmat aṣ-ṣalāh ^ʿalā n-nabī 343
 ḥifẓ 355
 Ḥikam des Ibn ^ʿAṭā^ʿallāh 436
 himam 453
 himmel 474
 himmelsreise Mohammeds 1, 61, 355
 ḥirqa 301
 ḥirz 119
 ḥirz al-yamānī 466, 467
 ḥizb 47, 426, 427, 428
 ḥizb al-baḥr 466
 ḥizb al-muġnī 467
 ḥizb al-muṭalsim 536
 ḥizb rātib 432, 436
 ḥizb sayfī 235, 352, 475, 493, 539
 ḥizblitaneien 294
 höflichkeit (adab) 197
 höllenqual 564, 565
 huldigungsschreiben 153
 huldwunder 546
 Humāynāma 144
 ḥurma 2
 ḥuṭab al-ġihād 614
 ḥuṭba batrā^ʿ 37
 ḥuṭbat al-manām 405, 615
 ḥuṭbat an-na^ʿt 42
 huwa huwa 417
 i^ʿtikāf 450
^ʿibāda 13, 285
 Ibrīz fī manāqib aṣ-ṣayḥ
 ^ʿAbdal^ʿazīz ad-Dabbāġ 341
 ibṣār 372
 idn 444

- iğāza 162, 163, 510
 iğtama^a 368, 413, 417
 iğtimā^c 313, 366, 367, 369, 412,
 458, 550
 iğtimā^cāt šūriyya kamāliyya 357
 iḥtiḍār 576
 iḥyā^o 48
 Iḥyā^o ‘ulūm ad-dīn Ġazzālīs 309,
 450
 ilhām 355, 380, 585
 ‘ilm al-bāḥiṯin 479
 ‘ilm yaqīnī 570
 iltimāḥ 487
 im kreis (bid-dā^oira) 427
 inbaḥaḍa (klassisch inbaḥaḍa) 117
 inbisāṭ 333
 innere gegenwart mit (ḥuḍūr ma^a)
 457
 inneres gesicht 424
 inschriften 165, 166, 167, 169
 intamā 357
 inṭibā^c 386, 522, 529, 565, 570,
 573
 iqāma 27, 42
 iqtidāb 38
 isā^oat az-ẓann 587
 isfand, ispand 119
 islām muḥammadien 334
 ‘iṣma 518
 iṣrāfa 71
 istiġfār 294, 295, 296, 298, 299,
 300, 301, 322, 327, 328, 352,
 358, 423, 430, 444, 463, 464,
 491, 492, 493, 495, 496, 567,
 569
 istiġfār kabīr 358
 istiġrāq 368
 istiḥāra 440
 istiḥbāb 154
 istiḥḍār 301, 338, 486, 503, 510
 istimdād 338, 528
 istinbāṭ 532
 istirāḥa 305
 istisqā^o 18, 42
 ittiḥād 550
 kafīl 352
 kalifenkanzlei 152
 Kalīla wa-Dimna 143
 kalimat al-iḥlāṣ 463
 kanzel 35, 36, 37, 39, 40, 43
 karāma, karāmāt 54, 355, 356, 374,
 384, 579
 kas^c 38
 kaṣf 533, 564, 575, 576, 585
 katb, kitāba 156
 kattānīnovize 535
 kibrīt aḥmar 115
 kiesel 176
 kitāb 153
 klāusur 292, 315, 352, 353, 465,
 525
 klāusur, dreitägige 462
 klosett 96
 konzentration des denkens 373
 koran 470
 koran zum scheich nehmen 357
 korandurchlesungen 320
 korandurchrezitierungen 484
 koranlesung 318, 321, 468, 469,
 470, 471
 kreuzzüge 290, 472
 kristall 177
 kursī 131
 kutub ar-ra^oy 535
 küssen der daumennägel 24
 laḥn 429
 lampen 427
 laqqana 352
 lautstärke und aussprache 213
 laylat al-barā^a 63
 laylat al-maḥyā 48, 49
 laylat aṣ-ṣakk 62, 63

- leiber der profeten 589
 licht des profeten/Mohammeds 25,
 539, 541
 licht des satans 576
 liebe zu Mohammed 292
 litanei des Ibn Nāšir 297
 litaneien (aḥzāb) (awrād) 290, 300
 litaneienwesen 193, 316
 lohn der tašliya 219
 lohn für koranlesen 240
 loslassen des atems 293

 ma^cnā 385
 ma^cšūm 355, 535
 madad 410
 maddāḥ 136
 maḡālis aḍ-ḍikr 305, 433
 maḡālis aṣ-ṣalāḥ ^calā n-nabī 49, 50,
 435
 maḡālis aṣ-ṣalāḥ ^calā n-nabī
 Madanīs 306
 maḡālis šakwā l-ḥawāṭir 190
 maḡnūn 371
 mahdī 350
 mahnpredigt 139
 maḡyā 48, 49, 50, 51, 52, 53, 313,
 339, 411, 412, 509
 maḡyā, damaszener 51
 maḡyā Šūnīs 50, 51, 53, 411
 maḡyāgemeinschaft (ḡamā^cat al-
 maḡyā) 53
 malakūt 380, 489, 558, 562, 578,
 562, 587, 610
 mālikitismus 367
 manām 382
 al-Manḡal ar-rawī von Sanūsī 360
 maqšūra 35
 mar^oiyya 395
 marā^oi 370
 Marā^oi des Zawāwī 436
 marabute, marabutfamilie 364
 marfū^c aš-šādiliyya 343, 438

 marīnidenherrschaft 291
 matnawī 137, 141, 143, 144
 mawālid 233
 mawāsīm 443
 mawāṭin 19
 mawlā 206
 mawlid 344, 427, 428, 439
 mawlidiyyāt 140
 mawsīm des Aḡmad b. Mūsā 123,
 192, 435
 mawsīm von Bū^cabdalī 123
 mawsīm von Īsk 123
 mawṭin 194
 maḡāhir 576
 mazdaismus 223
 maḡzar 417
 meister 292
 mekkapilgerfahrten 472
 menschenvergottung, schiitisch-
 fāṭimidische 290
 messe und vormesse, ostkirchliche
 39
 milla muḡammadiyya 333
 mineralien 176
 miqrāḡ 86
 mišqalat al-qulūb 424
 miṭāl 373, 380, 557, 558, 591, 594,
 596
 mittša^cbānnacht (al-layālī l-
 mubāraka) 48, 62, 63, 306
 mittlarabisch 215
 mittelzustand zwischen schlafen
 und wachen 545
 mittlerinanz 421
 mittlerschaftsnähe (wasīla) 27
 Mohammed, schönheit 26
 mohammedgaben (mawāhib
 muḡammadiyya) 357
 mohammedgedenken 304
 mohammedgeist (ar-rūḡ al-
 muḡammadī) 361, 509, 514

- mohammedidee (al-ḥaqīqa al-muḥammadiyya) 385, 386
 mohammedische zuschreibung (idāfa muḥammadiyya) 523
 mohammedlicht 540
 mohammedmystik 341, 366
 mohammedmystiker 345
 Mohammeds erscheinung im traum und in der vision 369
 Mohammeds hemd 180
 mohammedsatz 293
 mōlid 195
 montag 354
 moschee 35
 mu[°]āyana 483
 mubašširāt 600
 muballig 36
 mubārakāt 5
 muḡāhada 463
 muḡālasa 459
 muḡālasat allāh 440
 muḡālasat rasūl allāh 440
 muḡāwirūn 52
 mu[°]ḡiza 355, 356, 579
 muḡtahid 531
 muḡhaddatūn 366, 531
 muḡāfata 214
 muḡammadī 332, 333, 334, 335, 337, 343, 345, 346, 367, 507, 518
 muḡammadī aṭ-ṭarīqa 338
 muḡammadī ḥaqīqatan 351
 muḡammadiyya 332, 333, 336, 337, 361, 362, 488, 489, 501, 502, 503, 510, 522, 523, 524
 muḡammadiyyūn 288, 333, 335, 336
 muḡammadiyyūn des inneren wegs 336
 muḡammaṣa 142
 muḡāsaba 222
 muḡtasib 21
 mukāfa[°]a 241
 mukāfaḥa 547
 mukallaf 603
 mukāšaf 571
 mulḥid 335
 mulk 478, 610
 mumidd 463
 munšidūn 303
 munāḡāh 6, 293, 422
 Munḡiyāt des Ibn [°]Aṭā[°]allāh 449
 Munyat al-murid von Šinqīṭī 327
 muqaddam 354, 496
 murabbī 352
 muraqqī 35, 36
 musabba[°]āt [°]ašr 493
 musabbiḥa 26
 mušāfaḥ 432
 mušāfaha 382, 384, 545
 mušāhada 337, 371, 372, 507, 510, 541, 542, 577
 mušāhada nabawiyya 373, 545, 577
 mušāhid ar-rasūl 531
 musaḡḡir 64
 musalsal bil-[°]add fī l-yad 199
 musalsal bil-mušāfaḥa 98, 401
 musalsal-ḥadiṭ 163
 musammaṭ 138
 musammaṭ-block 139
 musammiṭ 139
 mustamlī 161
 mutaḡayyal 395, 571, 572
 muṭallaṭa 142
 muṭannāh 142
 mutawassiṭ 531
 Muwatṭa[°] von Mālik b. Anas 508
 muzāwaḡa 142
 muzdawīḡa 142
 mündlich vom profeten 526
 münzen 126, 169
 münzlegenden 169

- nacht der himmelsreise des profeten 559
- nadb 13
- nafrīn 7
- namāz, namāz kardan/ba-pāy kardan/guzārdan/ḥwāndan 3
- naqīb 301
- naqīb al-maḡlis 303, 304
- nāširī-wird 297
- nāširīschulen 307
- naturfilosofen 565
- nawāfil 310
- naẓarḥwardagī 119
- Neggāfa 69, 73
- neumond 89
- novize 292, 293, 294, 295, 313, 340, 467, 511, 545
- nušra 119
- nubuwwa 414
- offenbarung der eingebung 586
- offenbarung mittels des engels 586
- oratio 1
- orden 292
- ordens-asānīd 505
- ordensregel (šart) 353
- paarreimer 144
- palmstrunk 176
- paradies 353, 539
- paradiesesfrau 27, 473
- paradieseswonne 564, 565
- parfümierung der sitzung 498
- pfad des imams Abū Bakr aš-Šiddīq 294
- pietismus 369
- pilgerfahrt 237
- pnigos 112
- polytheisten 605
- prediger 36
- predigt 35, 37
- profeten im wachzustand gesehen 612
- profetengenossenschaft 561, 562, 587, 610
- profetengenossenschaft 562
- profetenkult 297
- profetenlicht 540, 541
- profetenschaft 616
- profetie 549, 579
- qāqullā 115
- qāri^o 161
- qasam 113
- qašīda 137
- qašīda mu^caššara 142
- qašīda murabba^ca 142
- qašīda muṭallaṭa 142
- qašīda muzdawiḡa 141, 143, 144
- qaṭ^c 38
- qaṭ^ciyya 601
- Qawā'id des Zarrūq 317
- Qišša-i Ḥamza 4
- qunūt 29, 58
- qurba 300
- Qūt al-qulūb des Abū Ṭālib al-Makkī 309, 450
- quṭb bakrī 323, 324, 478, 485
- quṭb maktūm 323, 324, 478, 479, 485, 486
- quwwa ḥayāliyya 557, 573
- quwwa mušawwira 571
- raḡab 60, 61, 62, 132
- raḡabgebet 61
- raḡaz 141, 142, 144
- raḡaz-gedicht 137, 141
- raḡazstrofen 142
- raḡība 449
- raḡul ḥanīfi 332
- rāh-i Muḥammad 336
- raḡma 197
- raḡmāniyya 417

- rakb al-mağribī 64
 ramadān 132, 60, 62, 63, 428
 raqīq 606
 raʿūf 322
 rawdaḥwān, weiblicher 74, 111
 Rawdat al-aḍkār des Abū Zakariyyā
 Yaḥyā b. Šaraf an-Nawawī 436
 regenstein von Ardabīl 111
 riğāl al-ğayb 331
 Rimāh ḥizb ar-raḥīm des Ḥağğ
 ʿUmar 403
 risāla 153, 532
 ritualgebet 592
 riwāya 339, 361
 riyāda 113, 315
 rose 87
 rosenkranz 210, 296, 298, 301,
 307, 419, 420, 449
 rote düne 560
 ruʿya 370, 392, 371, 412, 541, 542,
 543, 544, 575
 ruʿyā 370, 371, 382, 412, 486, 507,
 541, 587
 ruʿya başariyya 557
 ruʿya ḥaқиқiyya 566, 570
 ruʿyat al-manām 556
 ruʿyat al-qalb 575
 ruʿyat aš-šaḥş aš-şarīf 518
 ruʿyat yaqaḡa 556
 ruğūliyya 384
 rūḥāniyya 453, 545
 rukn 13

 šaʿbān 60, 62, 132
 šaʿbān, dreissigster 603
 šab-i šaš 69
 sabbat 33
 sabbatgottesdienst 39
 šafāʿa 241
 sağada 2
 šahāda 610
 šahrangīz 178

 šahraq 384
 sahw 418
 šahwa rūḥāniyya 545
 šālōm 11
 šalāh 5
 Šalāh al-ğaybiyya fi l-ḥaқиқa al-
 aḥmadiyya 326, 467
 šalāh al-unmūdağiyya 536
 šalāh ʿalā n-nabī 352
 šalāh ʿalā n-nabī in gemeinschaft
 428
 šalāh ʿazīmiyya 64, 358, 359
 šalāh batrāʾ 38
 šalāh des Abū Bakr und des ʿUmar
 476
 šalāh farida 431
 šalāh gaybiyya 352, 467
 šalāh ibrahīmiyya 12, 23, 76, 132,
 195, 199, 200, 294, 509, 515
 šalāh tamma 12, 197, 199, 200,
 424
 šalāh ummiyya 64, 234
 salām 6, 10, 12, 14, 19, 20, 21, 35,
 138, 144, 203, 217, 218, 219,
 226, 304, 434, 473, 480
 salām an Abū Bakr 20
 šalāt aš-şādīliyya 47
 šalāt al-fātiḥ li-mā uğliq 218, 240,
 296, 316, 319, 320, 321, 323,
 324, 325, 327, 328, 352, 353,
 355, 431, 430, 465, 467, 472,
 473, 474, 475, 476, 477, 478,
 479, 480, 483, 484, 485, 486,
 487, 488, 490, 491, 492, 493,
 494, 495, 496, 503, 522, 527,
 528
 šalāt al-Qāsīm=wird al-luzūmī 536
 šalāt ar-rağāʾib 61
 šalāt rafʿ al-aʿmāl 212
 šalavāt vermek/gätürmək 4
 šalawāt 4
 šalawāt firistādan/dādan 4

- ʃallā 1, 2, 3
 ʃallā ʃalāh 3
 sallama 6, 217
 sallamieren 7
 ʃallieren 5, 6, 7
 as-Salsabīl al-maʿīn des
 Muḥammad b. ʿAlī as-Sanūsī
 360
 ʃalʃala 4, 143
 ʃalwala 5
 samāʿ 174, 304, 305, 570
 Šamāʿil des Tirmidī 162, 211
 sammlung (ğamʿ) und trennung
 (tafriqa) 287
 samstag 55
 sandale des profeten 178
 saqqāḥāna 73
 ʃarḥ al-ʿAqīda aṣ-ṣuğrā 419
 ʃāwīš al-ḥāğğ 66
 ʃayḥ at-taʿlīm 292
 ʃayḥ at-tarbiya 292, 451
 sayyid 205, 206, 207, 208, 209,
 424
 sayyidunā 17, 206
 schau im wachsein 371
 schein 311, 317, 320, 340, 467,
 468
 schlaf 370, 575, 577, 578, 582,
 585, 604
 schlafender 580
 schleier, siebzig 539
 schlummer, leichter, zwischen
 wachen und schlafen 361
 schreibrohr 539
 schreibung 215
 schwarze galle 584
 sebḥa 76
 seele 585
 seele, das böse befehlende 581
 sehen 370
 sehen der absenz 546, 587
 sehen der toten 564
 sehen der wachheit 546
 sehen des herzens 574
 sehen des profeten 386, 396, 522,
 576, 587, 593, 595, 602, 613
 sehen des profeten im traum 591,
 601, 605
 sehen des profeten im wachen, im
 wachzustand 525, 548, 549, 610
 sehen des profeten im wachsein
 des jenseits 584
 sehen des profeten in seinem
 körper, waches 613
 sehen des profeten mit dem herzen
 im wachzustand 375
 sehen des profeten selbst 562
 sehen des wachzustandes 587
 sehen im jenseits 601
 sehen im traum 605
 sehen im wachen 584, 601
 sehen im wachzustand 378, 574
 sehen im wachzustand,
 übersinnliches 377
 sehen mit dem herzen 377, 378
 sehen mit den augen 377, 378
 sehen mit den augen des kopfes
 378
 sehen (ruʿyā) der gestalt des
 profeten 604
 sehen (ruʿyā, im traum) des
 profeten 605
 seher (al-maftūḥ ʿalayhi) 588
 ʃiddīqiyya 361, 362
 siebenschläfer 174
 siegel 169
 siegel des profeten 178
 silka 414
 silsila 414, 454, 455
 silsila, goldene 454
 silsilat al-mašāyih 452
 silsilat aṣ-ṣuḥba 513
 sinnenwelt (ʿālam al-ḥiss) 593
 sinnliche welt (mulk) 562

- sīra muṣṭafawiyya nabawiyya 463
 širāfa 71
 sirr 369, 487
 sitzungen 128
 sklavenfreilassung 226
 sohn der profetenschaft (walad an-nubuwwa) 616
 sonntag 55
 spiegel 90
 spiegel des herzens 577
 stab 180
 starker knabe 135
 statthalter (°ummāl) 134
 steine 176, 177
 sterben 221
 stimmen, unbekannte 580, 604
 subḥa/sebḥah 210, 233
 šūfi 366
 šūfik 285, 286, 290, 291
 šūfik, alte 292
 šūfik, klassische 290
 šūfik, nachklassische 292
 šūfik, neuere 309
 šūfik, traditionelle 333, 336
 šūfik der fuqahā° 511
 šūfische schulen und
 familienunternehmungen 292
 sufra-i ḥaḍrat-i Abū l-Faḍl 111
 suḥba 459, 561
 suḥba barzaḥiyya 459
 šuhūd 533
 šukr 242
 sulūk 356
 sulūk al-adab 18, 208
 sunna 16
 sunnī 335
 sunnī muḥammadi 339
 sündlosigkeit Mohammeds 196
 šūra 338, 373, 543, 544, 565
 šūra ḡatiyya 503
 sure 112 328
 suwar 499
 tā°a 285
 ta°rif 67
 tašahhud 5, 14, 15, 16, 17, 19, 24,
 30, 32, 46, 160, 184, 185, 197,
 206, 207
 tašahhud °Alis 10
 tašahhud, erster 14, 16, 218
 tašahhud, letzter 195, 205, 206,
 208, 218
 tašahhud-formel 209
 taškiyat al-ḥawātir 190
 ta°wīl 395, 600
 tabarruk 444, 510
 tabarruk-anschluss 445
 tabrik 34
 taḍkīr 34
 taḡallī 330
 taḡmīr/tašḥīr al-ātāy 86
 taḡrib 361
 taḥayyul 571
 taḥayyul 573
 taḥiyyāt 4
 tahlīl 233, 293, 300, 301, 567
 taḥnik 391
 takbīrāt 214
 talbiya 66, 214, 560
 talqīn 295, 296, 299, 320, 430,
 463
 talqīn al-aḡkār 444
 talqīn al-wird 447
 tanbīh wa-tabrik 34
 Tanwīr al-ḥalak von Suyūṭī 610
 tanzih 418
 taqlīd 366
 taqrīz 164
 tarāwīḥ 18, 29
 tarbiya 444
 tarḍiya 161
 tarḡīb 60
 ṭariqa aḥmadiyya 349, 463
 ṭariqa der awrād 464, 525

- ʔarīqa der litaneien 315, 352
 ʔarīqa des dankes 465
 ʔarīqa ibrahīmiyya ḥanīfiyya 349
 ʔarīqa Mohammeds 349
 ʔarīqa muḥammadiyya 332, 335,
 337, 338, 339, 340, 341, 347,
 349, 351, 352, 353, 354, 357,
 360, 361, 362, 363, 364, 367,
 465, 503, 506, 510, 521, 522,
 523
 ʔarīqa muḥammadiyya des
 äusseren wegs 336
 ʔarīqa muḥammadiyya ibrahīmiyya
 ḥanīfiyya 350
 ʔarīqa muḥammadiyya, innere 366
 ʔarīqa muḥammadiyya, mystische
 336
 ʔarīqa muḥammadiyya šarīfa
 marḍiyya 351
 ʔarīqa muḥammadiyya (Tiḡānīs)
 350
 ʔarīqa ohne klausur 464
 ʔarīqa šiddīqiyya 360, 362, 508,
 514
 ʔarīqa sulūkiyya 361
 ʔarīqa taslikiyya 357
 ʔarīqa-i muḥammadiyya 335
 ʔarīqat al-ḥaḍiriyya 454
 ʔarīqat al-muḥammadiyyīn 297
 ʔarīqat aš-Šādīlī 523
 tartīb 352
 ʔašawwur 529
 tasbiḥ 210, 300
 tasbiḥa 23, 49
 taslīm 6, 21, 22, 143, 160, 203,
 218
 taslīm des ersten ʔašahhud 219
 taslīmāt 218, 219
 ʔašliya 5
 ʔašliya, als ersatz eines grabkults
 für Mohammed 245
 ʔašliya, als lückenbüsser 181
 ʔašliya, am freitag 32
 ʔašliya, am samstag und sonntag
 54
 ʔašliya, an den beiden enden des
 tages 83
 ʔašliya, an gräbern 120
 ʔašliya, angesichts von
 erinnerungsstücken
 Mohammeds 178
 ʔašliya, auf der pilgerfahrt 64
 ʔašliya, auf die ansage des
 gebetsbeginns (iqāma) 27
 ʔašliya, auf reisen 101
 ʔašliya, aus verlegenheit 181
 ʔašliya, bei arbeitsvorgängen 103
 ʔašliya, bei begegnung mit etwas
 unheimlichen 97
 ʔašliya, bei begegnungen und
 händedruck 97
 ʔašliya, bei bewunderung 90
 ʔašliya, bei der beschneidung 71
 ʔašliya, bei der geburt eines kindes
 67
 ʔašliya, bei heilungen 117
 ʔašliya, bei der waschung 28
 ʔašliya, bei gewittern 97
 ʔašliya, bei lichern und
 himmelslichtern 89
 ʔašliya, bei verwunderung 93
 ʔašliya, bei wunschversammlungen
 und verwandtes 111
 ʔašliya, beim betreten einer stadt
 oder eines dorfes 102
 ʔašliya, beim betreten eines
 eisenbahnabteils 101
 ʔašliya, beim betreten eines hauses
 98
 ʔašliya, beim blick in den spiegel
 90
 ʔašliya, beim coitus 96
 ʔašliya, beim einschlafen eines
 beins 95

- taşliya, beim hören und bei der
 nennung des namens des
 profeten 123
 taşliya, beim iahen des esels 97
 tāsliya, beim letzten taşahhud 14,
 15, 18
 taşliya, beim "negertanz" 181
 taşliya, beim niesen 93
 taşliya, beim ohrenklingen 94
 taşliya, beim suchen und
 nichtfinden eines scheichs 308
 taşliya, beim verlassen des hauses
 98
 taşliya, beim volkerzähler 134
 taşliya, beim zweiten taşahhud 14,
 16
 taşliya der badawiyya 304
 taşliya des noviziats 294
 taşliya, einbruch in die mystische
 schulung 293
 taşliya, im krieg 79
 taşliya, im taşahhud 13
 taşliya, im täglichen leben 83
 taşliya, in der beschwörung 113
 taşliya, in der buchempfehlung
 164
 taşliya, in der ḥadīṭüberlieferung
 156
 taşliya, in der lehrerlaubnis 162
 taşliya, in der natur 172
 taşliya, in der regenbitte 110
 taşliya, in der standbitte (qunūt)
 29
 taşliya, in einer gesellschaft 128
 taşliya, in gedichten 136
 taşliya, in inschriften 165
 taşliya, in religiösen
 versammlungen 130
 taşliya, in schriftstücken 147
 taşliya, nach der notdurft 96
 taşliya, nur in der schrift 170
 taşliya, sinn 241
 taşliya, um die aufmerksamkei auf
 neues oder gegenwärtiges zu
 lenken 100
 taşliya, und traum 84
 taşliya, und zusätzliche
 segensprechungen in der nacht
 auf den freitag und am freitag
 selbst 43
 taşliya, vom minarett und die stille
 antwort am boden 19
 taşliya, vorrücken in der şūfischen
 erziehung 317
 taşliya, zusätzlich zum ritualebet
 30
 taşliyadienst (ḥidmat aṣ-şalāh ʿalā
 rasūl allāh) 297
 tasmīṭ 138
 tawaḡḡuh 413
 tawassalū bi 227
 tawassul 121
 tawaşsul 311
 tawassul 451
 ṭawb 497
 tawba 189
 tawḥīd 287, 301
 tawḥīd, extremer 288
 tawḥīd, mystischer 291
 tawḥīdstreben 290
 tāy 86
 tee 86
 teeversammlungen 86
 teufel 87
 thron 539
 thronvers 434
 tiḡānī-wird 492
 timṭāl 512
 tintenfässer 193
 tira 128, 129, 228
 tod 578
 tote 578
 traum 361, 376, 377, 384, 394,
 410, 477, 509, 514, 524, 526,

- 545, 548, 564, 574, 578, 580,
581, 582, 584, 589, 591, 592,
593, 594, 595, 600, 604, 605,
606
- traum der ausdeutung 583
traum der umdeutung (ta³wil) 595
traum der wirklichkeit (ḥaqīqa)
595
- traum des profeten 583, 600
traum- und wachgesicht 370
traumbild 595
traumdeutung, kunst der 593
traumdeutung, umsetzung, ta^cbīr
576, 593
traumgesicht 369, 384, 579, 580,
584, 585, 586
traumgesicht der gestalt des
profeten 582
traumgesicht des profeten, wahres
602
traumgesicht Gottes 583, 584
traumgesicht im wachen 584
traumgewirr 582, 593, 595
triebseele, einsprechung 585
trommeln, genannt kākā 181
träumen 410
träumer, träumender 580, 581, 582,
583, 592, 593, 605
tuch (ṭawb, izār, mandīl,
safsāri/sifsāri) 329, 330, 496,
500
ṭuruq 350, 353
ṭuruqī 335
- uḥḍa 375
umdeutung 600
ummat Muḥammad 333
urbild (miṭāl) 606
urğūza 141, 142, 143
urkunden 153
^cutaqā³ 181
uwaysī 347, 357
- Venus 88
vergegenwärtigung der buchstaben
299
vermittlernähe (wasīla) 242
versammlung (mağlis) 131
versammlungen der wirklichkeit
331
verschenken des lohnes der taṣliya
231
verträge 153
vierzig tage 295
vis concupiscibilis 578
vis irascibilis 578
vision 369, 371, 376, 377, 378,
382, 384, 410, 545
vita purgativa 313, 315, 316, 465,
511
volksroman Abū Zayd 135
vormesse, byzantinische 39
vorspiegelungen des satans 582
vorstellungsbild von Mohammed
386
- wachen 361, 369, 503, 514, 548,
564, 582, 584, 591, 594, 595,
601, 604
wachgesicht 369
wachheit, wachzustand 361, 368,
369, 370, 373, 376, 384, 477,
486, 501, 504, 507, 509, 522,
524, 525, 526, 545, 546, 575,
585, 593, 605, 606
wāğib 13
wahrnehmung (idrāk) 543
wahrnehmung des profeten 369
wahrnehmung mit dem inneren
und mit dem äusseren auge 378
wahrnehmung mit den inneren
sinnen im wachen 377

- wahrnehmungen im zustand
 zwischen schlafen und wachen
 378
- wahrtraum 577, 597
- waḥy 355
- wallfahrten 233
- wallfahrtlieder 140
- wāqī^ca, waqāⁱc 361, 382, 507, 545,
 575
- waqt 245, 385
- warāṭa 532
- wasāⁱl 451
- waschung, rituelle 28
- wasīla 121, 226, 227, 241, 243,
 310, 452
- wāsīṭa 226, 417, 421, 458, 463,
 464, 520, 534
- waṭb 38
- wazīfa 295, 325, 327, 328, 329,
 331, 352, 429, 430, 465, 490,
 491, 492, 493, 495, 496, 497,
 500
- Wazīfa des Abū l-Ḥasan aš-Šādīlī
 449
- Wazīfat az-Zarrūq 352, 526
- weg des Abū Bakr aš-Šiddīq 421
- welt der urbilder 373, 379, 382,
 383, 547, 593
- welt der vorstellungen (ḥayāl) 382
- welt der übersinnlichkeit 577
- welt des malakūt 610
- wesen des profeten 587
- wesen Gottes 596
- wirāṭa muḥammadiyya 346, 518,
 524
- wird 294, 296, 325, 352, 353, 358,
 425, 457, 463, 465, 475
- wird al-luzūmī 537
- wird as-saḥar 535
- wird kattānī 539
- wird muḥammadī asmā 526
- wirklichkeitstraum 583
- wissen der traumdeutung 592
- wohlverwahrte tafel 539, 585
- wuḡūb 16
- wuḡūd ^caqī 544
- wuḡūd dātī 543
- wuḡūd ḥayālī 544
- wuḡūd ḥissī 543
- wuḡūd šibḥī 544
- wunder der heiligen 41
- yā laṭīf 239
- yaḡma^cu šamlaḥū bi-rasūl allāh
 505
- yaḡtami^c 504, 552
- yaḡtami^cu biḥī yaqzatan 412
- yamaniyya 76
- yaqaṣa širfa 372, 381, 546
- yāqūta farīda (= ṣalāt al-fātiḥ) 316,
 350, 431, 467, 503, 522
- yāqūtat al-ḥaqāⁱq fi t-ta^rīf bi-
 sayyid al-ḥalāⁱq 316, 326, 352,
 414, 466, 467
- yawm as-subū^c 70
- yawm šakwā l-ḥawāṭir 190
- yubārikūn 1
- zaḡrata 414
- zānniyya 601
- zeremonien (marāsīm) 427
- zeremonien der beförderung 301
- zurückgezogenheit 315, 353
- zurückziehung von den menschen
 465, 525
- zustand zwischen schlafen und
 wachen 377, 557, 563, 575
- zweinaturenlehre 2