FLORIAN SOBIEROJ

IBN ḤAFĪF AŠ-ŠĪRĀZĪ



und seine

SCHRIFT ZUR NOVIZENERZIEHUNG

BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN • BAND 57
IN KOMMISSION BEI FRANZ STEINER

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000001

Die Reihe *Beiruter Texte und Studien* findet ihren thematisch-regionalen Schwerpunkt im östlichen Mittelmeerraum, der 'Levante'. Sie versteht sich als Forum für interdisziplinär geführte Debatten der Kultur- und Sozialwissenschaften unter Einbeziehung ihrer historischen Determinanten.

Die Konsolidierung der klassischen islamischen Mystik Bagdader Provenienz im vorsafawidischen Persien ist namentlich als das Verdienst des Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī (gest. 371/982) anzusehen. Über diesen sind wir bestens unterrichtet durch die persisch erhaltene *Sīrat-i Ibn-i Ḫafīf*, die ihm sein Schüler Daylamī gewidmet hat. Hierbei handelt es sich um eine der frühesten Ṣūfībiographien überhaupt. Auch mit seinem eigenen literarischen Werk hat der von seinen Zeitgenossen als bedeutender Schriftsteller gerühmte Ibn Ḫafīf Maßstäbe gesetzt. Sein vollständig erhaltenes, in Arabisch verfaßtes Novizenbuch (*Kitāb al-Iqtiṣād*) hat einem der Gründer des Suhrawardiyya-Ordens als Vorlage für ein eigenes Buch dieses Genres gedient.

Das vorliegende Buch enthält Studien zur Biographie Ibn Ḫafīfs, eine Topographie seiner Reisen in die damaligen Zentren der islamischen Kultur, eine Darstellung seiner mystischen Lehre sowie eine erstmalige Edition von Ibn Ḫafīfs Novizenbuch auf Grund zweier Hss. Der Textedition folgt eine deutsche Übersetzung des *K. al-Iqtiṣād*. Das Werk erweist sich als eine Meditation über die beiden geistigen Haltungen „Aufrichtigkeit" (*iḫlāṣ*) und „Wahrhaftigkeit" (*ṣidq*), die dem Novizen vom Verfasser als Kriterium für die Authentizität seiner ṣūfischen Entwicklung anempfohlen werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000003

BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

1. MICHEL JIHA: Der arabische Dialekt von Bišmizzīn. Volkstümliche Texte aus einem libanesischen Dorf mit Grundzügen der Laut- und Formenlehre. 1964. XVII, 185 S.
2. BERNHARD LEWIN: Arabische Texte im Dialekt von Hama. Mit Einleitung und Glossar. 1966. *48*, 230 S.
3. THOMAS PHILIPP: Ǧurǧī Zaidān. His Life and Thought. 1979. 249 S.
4. ʿABD AL-ĠANĪ AN-NĀBULUSĪ: At-tuḥfa an-nābulusīya fī r-riḥla aṭ-ṭarābulusīya. Hrsg. u. eingel. von HERIBERT BUSSE. 1971. XXIV, 10 S. dt. Text, 133 S. arab. Text.
5. BABER JOHANSEN: Muḥammad Ḥusain Haikal. Europa und der Orient im Weltbild eines ägyptischen Liberalen. 1967. XIX, 259 S.
6. HERIBERT BUSSE: Chalif und Großkönig. Die Buyiden im Iraq (945–1055). 1969. XIV, 610 S., 6 Taf., 2 Ktn.
7. JOSEF VAN ESS: Traditionistische Polemik gegen ʿAmr b. ʿUbaid. Zu einem Text des ʿAlī b. ʿUmar ad-Dāraquṭnī. 1967. 74 S. dt. Text, 16 S. arab. Text, 2 Taf.
8. WOLFHART HEINRICHS: Arabische Dichtung und griechische Poetik. Ḥāzim al-Qarṭāǧannīs Grundlegung der Poetik mit Hilfe aristotelischer Begriffe. 1969. 289 S.
9. STEFAN WILD: Libanesische Ortsnamen. Typologie und Deutung. 1973. XII, 391 S.
10. GERHARD ENDRESS: Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der *Institutio Theologica* in arabischer Übersetzung. 1973. XVIII, 348 S. dt. Text, 90 S. arab. Text.
11. JOSEF VAN ESS: Frühe muʿtazilitische Häresiographie. Zwei Werke des Nāšiʾ al-Akbar (gest. 293 H.). 1971. XII, 185 S. dt. Text, 134 S. arab. Text. (Vergriffen)
12. DOROTHEA DUDA: Innenarchitektur syrischer Stadthäuser des 16.– 18. Jh. Die Sammlung Henri Pharaon in Beirut. 1971. VI, 176 S., 88 Taf., 6 Farbtaf., 2 Faltpläne.
13. WERNER DIEM: Skizzen jemenitischer Dialekte. 1973. XII, 166 S.
14. JOSEF VAN ESS: Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiǧra. 1977. XII, 280 S. dt. Text, 57 S. arab. Text.
15. GREGOR SCHOELER: Arabische Naturdichtung. Die zahrīyāt, rabīʿīyāt und rauḍīyāt von ihren Anfängen bis aṣ-Ṣanaubarī. 1974. XII, 371 S.
16. HEINZ GAUBE: Ein arabischer Palast in Südsyrien. Ḫirbet el-Baiḍa. 1974. XIII, 156 S., 14 Taf., 3 Faltpläne, 12 Textabb.
17. HEINZ GAUBE: Arabische Inschriften aus Syrien. 1978. XXII, 201 S., 19 Taf.
18. GERNOT ROTTER: Muslimische Inseln vor Ostafrika. Eine arabische Komoren-Chronik des 19. Jahrhunderts. 1976. XII, 106 S. dt. Text m. 2 Taf. u. 2 Ktn., 116 S. arab. Text.
19. HANS DAIBER: Das theologisch-philosophische System des Muʿammar Ibn ʿAbbād as-Sulamī (gest. 830 n. Chr.). 1975. XII, 604 S.
20. WERNER ENDE: Arabische Nation und islamische Geschichte. Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts. 1977. XIII, 309 S.
21. ṢALĀḤADDĪN AL-MUNAǦǦID/STEFAN WILD, Hrsg. und eingel.: Zwei Beschreibungen des Libanon. ʿAbdalġanī an-Nābulusīs Reise durch die Biqāʿ und al-ʿUṭaifīs Reise nach Tripolis. 1979. XVII u. XXVII, 144 S. arab. Text, 1 Kte. u. 2 Faltktn.
22. ULRICH HAARMANN/PETER BACHMANN, Hrsg.: Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag. 1979. XVI, 702 S., 11 Taf.
23. ROTRAUD WIELANDT: Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur. 1980. XVII, 652 S.
24. REINHARD WEIPERT, Hrsg.: Der Dīwān des Rāʿī an-Numairī. 1980. IV dt., 363 S. arab. Text.
25. AS'AD E. KHAIRALLAH: Love, Madness and Poetry. An Interpretation of the Maǧnūn Legend. 1980. 163 S.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000005

26. ROTRAUD WIELANDT: Das erzählerische Frühwerk Maḥmūd Taymūrs. 1983. XII, 434 S.
27. ANTON HEINEN: Islamic Cosmology. A study of as-Suyūṭī's al-Hayʾa as-sanīya fī l-hayʾa as-sunnīya with critical edition, translation and commentary. 1982. VIII, 289 S. engl. Text, 78 S. arab. Text.
28. WILFERD MADELUNG: Arabic Texts concerning the history of the Zaydī Imāms of Ṭabaristān, Daylamān and Gīlān. 1987. 23 S. engl. Text, 377 S. arab. Text.
29. DONALD P. LITTLE: A Catalogue of the Islamic Documents from al-Ḥaram aš-Šarīf in Jerusalem. 1984. XIII, 480 S. engl. Text, 6 S. arab. Text, 17 Taf.
30. Katalog der arabischen Handschriften in Mauretanien. Bearbeitet von U. Rebstock, R. Osswald und A. Wuld ʿAbdalqādir. 1988. XII, 164 S.
31. ULRICH MARZOLPH: Typologie des persischen Volksmärchens. 1984. XIII, 312 S., 5 Tab. u. 3 Ktn.
32. STEFAN LEDER: Ibn al-Ǧauzī und seine Kompilation wider die Leidenschaft. 1984. XIV, 328 S. dt. Text, 7 S. arab. Text, 1 Falttaf.
33. RAINER OSSWALD: Das Sokoto-Kalifat und seine ethnischen Grundlagen. 1986. VIII, 177 S.
34. ZUHAIR FATḤALLĀH, Hrsg.: Der Diwān des ʿAbd al-Laṭīf Fatḥallāh. 1984. 1196 S. arab. Text. In zwei Teilen.
35. IRENE FELLMANN: Das Aqrābāḏīn al-Qalānisī. Quellenkritische und begriffsanalytische Untersuchungen zur arabisch-pharmazeutischen Literatur. 1986. VI, 304 S.
36. HÉLÈNE SADER: Les États Araméens de Syrie depuis leur Fondation jusqu'à leur Transformation en Provinces Assyriennes. 1987. XIII, 306 S. franz. Text.
37. BERND RADTKE: Adab al-Mulūk. 1991. XII, 34 S. dt. Text, 145 S. arab. Text.
38. ULRICH HAARMANN: Das Pyramidenbuch des Abū Ǧaʿfar al-Idrīsī (st. 649/1251). 1991. XI u. VI, 94 S. dt. Text, 283 S. arab. Text.
39. TILMAN NAGEL, Hrsg.: Göttinger Vorträge – Asien blickt auf Europa, Begegnungen und Irritationen. 1990. 192 S.
40. HANS R. ROEMER: Persien auf dem Weg in die Neuzeit. Iranische Geschichte von 1350–1750. 1989. X, 525 S.
41. BIRGITTA RYBERG: Yūsuf Idrīs (1927–1991). Identitätskrise und gesellschaftlicher Umbruch. 1992. 226 S.
42. HARTMUT BOBZIN: Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa. 1995. XIV, 590 S. dt. Text, 2 S. engl. Zusammenf., 5 S. arab. Zusammenf.
43. BEATRIX OSSENDORF-CONRAD: Das „K. al-Wāḍiḥa" des ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb. Ed. und Kommentar zu Ms. Qarawiyyīn 809/49 (Abwāb aṭ-ṭahāra). 1994. 574 S. dt. Text mit 71 S. arab. Edition, 45 S. Faks.
44. MATHIAS VON BREDOW: Der Heilige Krieg (ǧihād) aus der Sicht der malikitischen Rechtsschule. 1994. 547 S. arab. Text, 197 S. dt. Text und Indices.
45. OTFRIED WEINTRITT: Zur Vielfalt historischer Darstellung. Untersuchungen zu an-Nuwairī al-Iskandarānīs Kitāb al-Ilmām und verwandten zeitgenössischen Texten. 1992. X, 226 S. dt. Text, 2 S. engl. Zusammenf., 2 S. arab. Zusammenf.
46. GERHARD CONRAD: Die quḍāt Dimašq und der maḏhab al-Auzāʿī. Materialien zur syrischen Rechtsgeschichte. 1994. XVIII, 828 S.
47. MICHAEL GLÜNZ: Die panegyrische qaṣīda bei Kamāl ud-dīn Ismāʿīl aus Isfahan. Eine Studie zur persischen Lobdichtung um den Beginn des 7./13. Jahrhunderts. 1993. 290 S.
48. AYMAN FUʾĀD SAYYID: La Capitale de l'Égypte jusqu'à l'Époque Fatimide – Al-Qāhira et Al-Fusṭāṭ – Essai de Reconstitution Topographique. 1998. XL, 745 S. franz. Text, 26 S. arab. Text, 109 Abb.
49. JEAN MAURICE FIEY: Pour un Oriens Christianus Novus. 1993. 286 S. franz. Text.
50. IRMGARD FARAH: Die deutsche Pressepolitik und Propagandatätigkeit im Osmanischen Reich

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000006

von 1908–1918 unter besonderer Berücksichtigung des „Osmanischen Lloyd". 1993. 347 S.

51. BERND RADTKE: Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam. 1992. XII, 544 S.
52. LUTZ RICHTER-BERNBURG: Der Syrische Blitz – Saladins Sekretär zwischen Selbstdarstellung und Geschichtsschreibung. Im Druck.
53. FRITZ MEIER: Bausteine I-III. Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft. Hrsg. von Erika Glassen und Gudrun Schubert. 1992. I und II 1195 S., III (Indices) 166 S.
54. FESTSCHRIFT EWALD WAGNER ZUM 65. GEBURTSTAG: Hrsg. von Wolfhart Heinrichs und Gregor Schoeler. Band I und II. 1994. Bd. 1: Semitische Studien unter besonderer Berücksichtigung der Südsemitistik. XV, 284 S. Bd. 2: Studien zur arabischen Dichtung. XVII, 641 S.
55. SUSANNE ENDERWITZ: Liebe als Beruf. Al-ʿAbbās Ibn al-Aḥnaf und das Ġazal. 1995. IX, 246 S. dt. Text, 2 S. engl. Zusammenf., 2 S. arab. Zusammenf.
56. ESTHER PESKES: Muḥammad b. ʿAbdalwahhāb (1703–1792) im Widerstreit. Untersuchungen zur Rekonstruktion der Frühgeschichte der Wahhābīya. 1993. VII, 384 S.
57. FLORIAN SOBIEROJ: Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī und seine Schrift zur Novizenerziehung. 1998. IX, 442 S. dt. Text, 48 S. arab. Text, je 3 S. dt., engl., arab. Zusammenf.
58. FRITZ MEIER: Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya. I. Die Herzensbindung an den Meister. II. Kraftakt und Faustrecht des Heiligen. 1994. 366 S.
59. JÜRGEN PAUL: Herrscher, Gemeinwesen, Vermittler: Ostiran und Transoxanien in vormongolischer Zeit. 1996. VIII, 310 S. dt. Text, 4 S. dt., 3 S. engl., 4 S. russ. Zusammenf.
60. JOHANN CHRISTOPH BÜRGEL/STEPHAN GUTH, Hrsg.: Gesellschaftlicher Umbruch und Historie im zeitgenössischen Drama der islamischen Welt. 1995. XII, 295 S.
61. BARBARA FINSTER, HERTA HAFENRICHTER, Hrsg.: Rezeption in der islamischen Kunst. In Vorbereitung.
62. ROBERT B. CAMPBELL, Hrsg.: Aʿlām al-adab al-ʿarabī al-muʿāṣir. Siyar wa-siyar ḏātiyya. (Contemporary Arab Writers. Biographies and Autobiographies). 2 Bde. 1996. 1380 S. arab. Text.
63. MONA TAKIEDDINE AMYUNI: La ville source d'inspiration. Le Caire, Khartoum, Beyrouth, Paola Scala chez quelques écrivains arabes contemporains. Im Druck.
64. ANGELIKA NEUWIRTH, SEBASTIAN GÜNTHER, BIRGIT SEEKAMP, MAHER JARRAR, eds.: Myths, Historical Archetypes and Symbolic Figures in Classical and Modern Arabic Literature. Proceedings of the Symposium held at the Orient-Institut Beirut, June 25th – June 30th, 1996. In Vorbereitung.
65. Türkische Welten 1. KLAUS KREISER/CHRISTOPH K. NEUMANN, Hrsg.: Das Osmanische Reich in seinen Archivalien und Chroniken. Nejat Göyünç zu Ehren. Istanbul 1997. XXIII, 328 S.
66. Türkische Welten 2. ESRA KARABACAK/SUMRU ÖZSOY/CLAUS SCHÖNIG with collaboration of Ingeborg Baldauf: Subutay: Kurtuluş Yolunda – a Turkish-Uzbek Text from the 1920s. In Vorbereitung.
67. Türkische Welten 3. GÜNTER SEUFERT: Politischer Islam in der Türkei. Islamismus als symbolische Repräsentation einer sich modernisierenden muslimischen Gesellschaft. Istanbul 1997. 600 S.
68. EDWARD BADEEN: Studien zu ʿAmmār al-Bidlīsī's Ṣawm al-qalb und Bahǧat aṭ-ṭāʾifa. Im Druck.
69. THOMAS SCHEFFLER, HÉLÈNE SADER, ANGELIKA NEUWIRTH, eds.: Baalbek: Image and Monument, 1898–1998. In Vorbereitung.
70. AMIDU SANNI: The Arabic Theory of Prosification and Versification. On *ḥall* and *naẓm* in Arabic Theoretical Discourse. Im Druck.
71. ANGELIKA NEUWIRTH, BIRGIT SEEKAMP, FRIEDERIKE PANNEWICK: Bio-bibliographischer Survey der modernen palästinensischen Dichtung. In Vorbereitung.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000007

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000008

FLORIAN SOBIEROJ

IBN ḤAFĪF AŠ-ŠĪRĀZĪ UND SEINE SCHRIFT ZUR NOVIZENERZIEHUNG (KITĀB AL-IQTIṢĀD)

BIOGRAPHISCHE STUDIEN, EDITION UND ÜBERSETZUNG

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000009

BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

HERAUSGEGEBEN VON
DER DIREKTORIN DES ORIENT-INSTITUTS
DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT
PROF. DR. ANGELIKA NEUWIRTH

BAND 57

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000010

IBN ḤAFĪF AŠ-ŠĪRĀZĪ UND SEINE SCHRIFT ZUR NOVIZENERZIEHUNG (KITĀB AL-IQTIṢĀD)

BIOGRAPHISCHE STUDIEN, EDITION UND ÜBERSETZUNG

FLORIAN SOBIEROJ

BEIRUT 1998
IN KOMMISSION BEI FRANZ STEINER VERLAG STUTTGART

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000011

Umschlaggestaltung: Wolf-Dieter Lemke
unter Verwendung einer illustrierten Ḥarīrī-Handschrift (nach ʿUkāša: *Fann al-Wāsiṭī*, Kairo 1992, S. 89)
Lektorat und Druckbetreuung:
Carsten Walbiner unter Mitarbeit von Muḥammad al-Ḥuǧairī (arabischer Teil) und Hanne Schönig

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Sobieroj, Florian:
Ibn-Ḥafīf aš-Šīrāzī und seine Schrift zur Novizenerziehung (Kitāb al-iqtiṣād) : biographische Studien, Edition und Übersetzung / Florian Sobieroj. – Stuttgart : Steiner, 1998
(Beiruter Texte und Studien ; Bd. 57)
Zugl.: Freiburg (Breisgau), Univ., Diss., 1990
ISBN 3–515–06450–8

Jede Verwertung des Werkes außerhalb des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Übersetzung, Nachdruck, Mikroverfilmung oder vergleichbare Verfahren sowie für die Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen.
Als Dissertation (D 25) gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft sowie des Orient-Instituts der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Beirut (Libanon), aus Mitteln des Bundesministeriums für Bildung, Wissenschaft, Forschung und Technologie.
© 1998 by Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, Sitz Stuttgart
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Druck: Hassib Dergham & Sons
Printed in Lebanon

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000012

VORWORT

Die vorliegende Arbeit ist die im Jahre 1994 überarbeitete Fassung einer islamwissenschaftlichen Dissertation, die ich im Wintersemester 1990/91 an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg eingereicht habe.

Für das Zustandekommen dieser Arbeit bin ich meinem verehrten Lehrer, Herrn Prof. Dr. Bernd Radtke, zu tiefem Dank verpflichtet. Er hat mich im Frühjahr 1986 auf die Bedeutung des Schiraser Sufis Ibn Ḫafīf aufmerksam gemacht und mir eine Kopie der *Iqtiṣād*-Hs. Princeton sowie eine eigene Abschrift der schwer lesbaren Hs. zur Verfügung gestellt. Prof. Radtke hat mir Literatur beschafft, die die weitere Bearbeitung des Themas beförderte. Er hat sich auch der Mühe unterzogen, die weitaus größten Teile meiner Arbeit mitzulesen. Für seine mannigfache Unterstützung sei ihm herzlichst gedankt. An dieser Stelle möchte ich auch Herrn Prof. Dr. Richard Gramlich SJ erwähnen, dem ich zu verdanken habe, daß er mich mit der islamischen Mystik arabischer und persischer Sprache vertraut gemacht hat und dessen Lehrveranstaltungen ich von 1983 bis zu seiner Emeritierung besuchte. Mein aufrichtiger Dank gilt auch Herrn Prof. Dr. Werner Ende, der die Bearbeitung einer Monographie über Ibn Ḫafif befürwortete und das Projekt wohlwollend unterstützt hat.

Auch meinen Studienkollegen sei für ihre Mithilfe gedankt: Herr ʿUmar Ḥamdān, M.A., (Tira/Israel) hat mit mir die Varianten der beiden *Iqtiṣād*-Handschriften besprochen und Herr Dr. Muṣṭafā al-Faḥarānī (Kairo) hat die Korrekturen des arabischen Textes gelesen und mehrere Versehen richtiggestellt.

Die Bibliothek der Süleymaniye hat mir in großzügiger Weise die Hs. Aya Sophia 2160, f. 163–192 (*Kitāb al-Iġāna* von Rūzabihān al-Baqlī) zur Verfügung gestellt. Bei der Beschaffung dieser Handschrift war mir dankenswerterweise Frau Dr. Esther Peskes behilflich. Herrn Prof. Joseph N. Bell aus Bergen danke ich herzlich für seine zahlreichen Verbesserungsvorschläge, die er mir kurz vor dem Abschluß meiner

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000013

Überarbeitung noch mitgeteilt hat. Seine gewichtige Einleitung zu Übersetzung und Edition von Daylamīs *Kitāb ʿAṭf*, die ich von Prof. Bell als Manuskript erhielt, konnte ich jedoch nicht mehr erschöpfend auswerten. Auch andere, in der Zwischenzeit erschienene relevante Werke habe ich nicht mehr gebührend berücksichtigt, namentlich Prof. Gramlichs Übertragungen von Sarrāǧ und anderen Sufiautoren. Zu einzelnen von mir vorgelegten Kurzbiographien von Autoritäten Ibn Ḫafīfs, wie etwa Abū Turāb an-Naḫsabī, möchte ich auf das 1995 erschienene Werk Gramlichs *Alte Vorbilder des Sufitums* (Bd. 1) verweisen. Es sei mir gestattet, zwei eigene Aufsätze zu erwähnen, die die vorliegende Arbeit ergänzen sollen: 1) eine überlieferungs- und motivorientierte Untersuchung (*Der Islam* 1997/98) der umfänglichen Biographie, die Ibn ʿAsākir dem Ibn Ḫafīf in seinem *Taʾrīḫ Dimašq* gewidmet hat, sowie 2) eine vergleichende Studie über das Verhältnis von Ibn Ḫafīfs *Iqtiṣād* und Abū n-Naǧīb as-Suhrawardīs *Ādāb al-murīdīn*, die im *Journal of Semitic Studies* 43/2 (Herbst 1998) erscheinen soll.

Von Juli 1989 bis Juli 1991 war ich Stipendiat in der Studienförderung der Friedrich-Ebert-Stiftung in Bonn, der ich an dieser Stelle verbindlichst danke. Ohne diese materielle Unterstützung wäre die Dissertation noch jahrelang unvollendet geblieben. Mein wärmster Dank gebührt auch Prof. Dr. Josef Matuz†, der mich der Stiftung zur Aufnahme in die Förderung empfohlen hatte.

Zu herzlichem Dank verpflichtet fühle ich mich auch gegenüber der damaligen Direktorin des Orient-Institutes der DMG, Frau Prof. Dr. Erika Glassen, die das Manuskript zur Veröffentlichung in der Reihe „Beiruter Texte und Studien" angenommen hat. Mein aufrichtiger Dank gilt auch ihrer Nachfolgerin in der Institutsleitung, Frau Prof. Dr. Angelika Neuwirth, und ihren wissenschaftlichen Mitarbeitern: Frau Dr. Esther Peskes, Frau Dr. Hanne Schönig und Herr Dr. Carsten Walbiner waren mit der Druckbetreuung meiner Dissertation betraut, in der letzten, mehrjährigen Phase lag die Betreuung in den alleinigen Händen von Herrn Dr. Walbiner, der seine Aufgabe mit dankenswertem Engagement erfüllt hat. Auch Herrn Muḥammad Ḥuǧairī, der sich um die Herstellung einer sauberen Edition des arabischen Textes verdient gemacht hat, gilt mein tief empfundener Dank. Bedanken möchte ich mich gleichfalls bei den Mitarbeitern der Druckerei Dergham für die Mühe und Sorgfalt, die sie beim Druck aufgewendet haben. Der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) möchte ich abschließend für den von ihr bewilligten Zuschuß zu den Druckkosten meinen besten Dank aussprechen.

Freiburg, im Dezember 1997 Florian Sobieroj

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000014

INHALT

VORWORT V

A. EINLEITUNG 1

B. DIE QUELLEN ZU LEBEN UND LEHRE IBN ḪAFĪFS 13
1. Arabische und persische Quellen 13
2. Orientalistische Sekundärliteratur 26
3. Neuere orientalische Studien zu Ibn Ḫafīf 32

C. AUTORITÄTEN IBN ḪAFĪFS 35
1. Gewährsmänner für Ḥadīṯ 35
2. Sufischeiche 50
2.1. Die fünf „Nachzueifernden" 50
2.2. Sufischeiche aus ʿIrāq 54
2.3. Sufischeiche aus Mekka 67
2.4. Sufischeiche aus Fārs 77
2.5. Auswärtige Sufis zu Besuch in Schiras 96

D. DIE TOPOGRAPHIE VON IBN ḪAFĪFS REISEN 111
1. Ǧibāl 111
1.1. Isfahan 111
1.2. Rayy 124
2. Ḥiǧāz 126
2.1. Mekka 126
2.2. Medina 134
3. ʿIrāq 135
3.1. Basra 135
3.2. Kufa 138
3.3. Qādisiyya 138
3.4. Bagdad 139
3.5. Wāsiṭ 143
4. Syrien 144
4.1. Jerusalem 144
4.2. Damaskus 145

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000015

4.3. Tyros (Ṣūr) ... 146
4.4. Ramla ... 147
5. Fārs ... 148
5.1. Schiras ... 148
5.1.1. Traditionarier ... 148
5.1.2. Mystische Orientierungen und Gruppen ... 152
5.1.3. Exkurs: Ausweisungen und Vertreibungen von Sufis durch ihre Gefährten ... 155
5.1.4. Der Sahl-Kreis ... 157
5.1.5. Die ḫurāsānische Gruppe ... 158
5.1.6. Der Kreis der universal gebildeten Sufis (Schiraser Gespräche über die Liebe) ... 164
5.1.7. Die Schiraser Sufis und die anderen Konfessionsgemeinschaften ... 170
5.1.8. Die Schiraser Sufis und der *samāᶜ* ... 173
5.1.9. Schiraser Konvente ... 176
5.1.10. Chronologischer Abriß der Schiraser Sufik ... 178
5.1.11. Die zwei großen Rechtsschulen in Schiras (Ẓāhiriyya, Šāfiᶜiyya) ... 184
5.1.12. Die Muᶜtazila in Schiras ... 195
5.1.13. Die Richter von Schiras ... 197
5.2. Fasā ... 200
5.3. Iṣṭaḫr ... 204
5.4. Bayḍā ... 207
5.5. Fisiǧān ... 209

E. TRADENTEN UND SCHÜLER IBN ḪAFĪFS ... 211
1. Tradenten ... 211
2. Schüler ... 221

F. DOGMATISCHE ZUORDNUNG: IBN ḪAFĪF ZWISCHEN *AHL AL-ḤADĪṮ* UND AŠᶜARIYYA ... 243

G. DIE LEHRE IBN ḪAFĪFS ... 249
1. Ibn Ḫafīfs Einstellung zur Staatsmacht und ihren Vertretern ... 249
2. Die mystische Lehre Ibn Ḫafīfs ... 261

H. DAS LITERARISCHE WERK ... 305
1. Die Schriften Ibn Ḫafīfs ... 305
2. Zur Chronologie der Schriften ... 312
3. Zeitgenössische Stimmen zu Ibn Ḫafīfs Schriftstellerei ... 314
4. Überlieferer seiner Schriften ... 314
5. Exzerpte aus Schriften Ibn Ḫafīfs ... 315

I. DAS *KITĀB AL-IQTIṢĀD* DES IBN ḪAFĪF ... 317
1. Übersetzung ... 384
2. Anhang: Vergleichstabelle ... 385

J. LITERATURVERZEICHNIS ... 385

K. INDIZES ... 403

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000016

L. DER ARABISCHE TEXT 443
1. Textedition 443
2. Verzeichnis der Prophetenaussprüche 487
3. Arabisches Literaturverzeichnis 489
ZUSAMMENFASSUNG 491
SUMMARY 495
ملخّص 499

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000017

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000018

A. Einleitung

Abū ʿAbdallāh Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī (gest. 371/982)[1] ist uns durch seine Vita bekannt, die sein Schüler Abū l-Ḥasan ad-Daylamī abgefaßt hat. Diese Vita, deren arabisches Grundwerk verlorengegangen ist, hat sich in einer persischen Übersetzung des Ibn Ǧunayd-i Šīrāzī (frühes 14. Jh.) erhalten. Sie ist die einzige Biographie eines Sufis aus der klassischen Zeit der islamischen Mystik, die auf uns gekommen ist. Erst mit der Vita Kāzarūnīs (ed. Fritz Meier), welcher der zweiten Schülergeneration Ibn Ḫafīfs angehört, haben wir wieder eine Sufi-Vita (die ebenfalls nur noch in persischer Übersetzung existiert). Die Edition der persischen Vita *„Sīrat-i Ibn-i Ḫafīf"* haben wir Annemarie Schimmel zu verdanken.

Ibn Ḫafīf war aber nicht nur – wie die *Sīra* zeigt – ein glänzender Geschichtenerzähler, sondern auch ein hochgerühmter Verfasser von Schriften über mystische Themen (in arabischer Sprache; s. hier S. 314). Bisher haben uns nur Fragmente aus Ibn Ḫafīfs Schriften vorgelegen (z.T. abgedruckt im Anhang zu Schimmels Edition). Mit dem *k. al-Iqtiṣād* (Abk.: *Iqt.*)[2] Ibn Ḫafīfs, einer Schrift zur Erziehung des Novi-

---

[1] Das Todesjahr ist vielfach belegt (vgl. QAZWĪNĪ, in *Šadd*, Anhang 46, Anm. 1 und SCHIMMEL, *Sīra*, Einl. 12).

[2] Der Titel erinnert zunächst an die koranische Bezeichnung *muqtaṣid* in der Unterteilung der Menschen in die drei Gruppen *„sābiq, muqtaṣid* und *ẓālim"* (vgl. Sure 35,29 und 31,32). ABŪ NAṢR AS-SARRĀǦ sieht in den *muqtaṣidūn* die „Elite der Gläubigen", in den *sābiqūn* die „Elite der Elite" (*Lumaʿ* 337). Der Koran lehrt außerdem, daß die *umma muqtaṣida* („die einen gemäßigten Standpunkt vertreten") diejenigen Schriftbesitzer sind, „die ihre Schriften einhalten" (Sure 5,66).

Der Begriff *iqtiṣād* bezeichnet außerdem das „rechte Maß" (oder die „goldene Mitte"), das die frommen Werke kennzeichnen soll: IBN MUBĀRAK tradiert von Ibn ʿAbbās den Ausspruch: „Zwei im rechten Maß in Meditation (*tafakkur)* verrichtete Gebetszyklen sind besser als die ganze Nacht im Gebet zu stehen, während das Herz abgelenkt ist" (*Zuhd* 403). Die Vorstellung des „rechten Maßes" gehört in das Bild von der Waagschale zwischen Wissen und Handeln, welches bei IBN ḪAFĪF (*Iʿtiqād*, abgedruckt in: *Sīra*, Anhang 305) den *taṣawwuf* kennzeichnet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000019

zen, von dem je eine Hs. in Princeton und Istanbul liegt, verfügen wir aber auch über eine vollständige Schrift des Schiraser Sufis. Auf der Grundlage dieser zwei Hss., von denen mir Kopien zugänglich gemacht wurden, habe ich eine Edition des arabischen Textes durchgeführt.

Die Beantwortung der Frage nach der Echtheit des Textes wirft keine Probleme auf: In den *Iqtiṣād*-Handschriften wird Ibn Ḫafīf als Autor genannt und in den bibliographischen Listen Daylamīs und Ǧunayd-i Šīrāzīs *(Šadd)* steht ein *k. al-Iqtiṣād* unter den kürzeren Schriften Ibn Ḫafīfs. Bernd Radtke hat in der Einleitung zu seiner Edition des *Adab al-mulūk* sowie in „Theosophie und Philosophie" (S. 156) aus *Iqtiṣād* zitiert. Zwei islamische Autoren haben unsere Schrift nachweislich benutzt: Sulamī zitiert in seinem großen Korankommentar, *Ḥaqāʾiq at-tafsīr*, Ibn Ḫafīfs Deutung des berühmten Koranverses über das Mönchtum (Sure 57,27), das Gott den Christen nicht vorgeschrieben habe, ohne allerdings den *Iqtiṣād* als Quelle anzugeben – auch bei Zitaten von anderen Sufis nennt Sulamī in den *Ḥaqāʾiq* die Titel der von ihm benutzten Werke nicht. Der zweite islamische Autor, der den *Iqtiṣād* als Vorlage benutzte, ist Abū n-Naǧīb as-Suhrawardī. Suhrawardī hat Ibn Ḫafīf an sehr vielen Stellen für seine *Ādāb al-murīdīn* herangezogen. Bei den meisten Exzerpten handelt es sich allerdings nicht um wortgetreue, sondern um sinngemäße Zitate. Zwar eignen sich die Zitate somit nicht für eine Übernahme als Varianten in den textkritischen Apparat der Edition, sie sind aber dem Text des *Iqtiṣād* noch nahe genug, um uns in die Lage zu versetzen, daß wir mit Bestimmtheit sagen können, daß Suhrawardī den Text tatsächlich ausschrieb (zumal auch einige wortwörtliche Zitate vorhanden sind; eine Konkordanz der einander entsprechenden Stellen in *Iqtiṣād* und *Ādāb al-murīdīn* ist der Übersetzung angehängt). Da Suhrawardī weder den Autor noch den Titel dieser für seine *Ādāb* (neben Sarrāǧs *Lumaʿ*) wohl zentralen Quelle genannt hat, darf man die entsprechenden Textteile Suhrawardīs füglich als ein

---

MUḤĀSIBĪ erteilt den Rat, hinsichtlich des von Gott gewährten Unterhaltes die „goldene Mitte" zu suchen *(ūṣīkum bi-l-iqtiṣād)*, dadurch daß man weder geizig noch verschwenderisch mit den Gaben umgeht (*Waṣāyā* 63, 6. Kap. *Fī l-iqtiṣād*; zu dem Begriff bei MUḤĀSIBĪ s. v. ESS, *Gedankenwelt* 77).

Der Begriff *iqtiṣād* galt außerdem als Bezeichnung für die sunnitische Lehre schlechthin, die von ĠAZZĀLĪ die „Lehre des rechten Maßes" genannt worden ist (*al-iqtiṣād fī l-iʿtiqād*; zit. bei GIMARET, *Théories de l'acte humain* 68; vgl. auch GARDET-ANAWATI, *Introduction* 413). ĠAZZĀLĪS *kalām*-Schrift trägt den gleichen Titel wie die Ibn Ḫafīfs.

Dem „*iqtiṣād* in der Sunna" wurde die „Bemühung in der Neuerung" entgegengesetzt: In einer ḥanbalitischen *ʿAqīda* heißt es: „Das rechte Maß in der Sunna (zu wahren) ist besser als sich in der Neuerung *(iǧtihād)* zu bemühen" (vgl. MALAṬĪ, *Tanbīh*, Anhang, S. 143).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000020

Plagiat bezeichnen. Auch aus Ibn Ḫafīfs *ʿAqīda* hat Suhrawardī Stellen übernommen, ohne Ibn Ḫafīf zu nennen (auf die Zitate aus der *ʿAqīda* – abgedruckt in *Sīra*, Anhang – hat Suhrawardīs Herausgeber Menahem Milson in seinen Anmerkungen zur Ed., z.B. S. 2f., hingewiesen).

Das *k. al-Iqtiṣād* ist als Handbuch zur Novizenerziehung angelegt. Schriften dieses Genres (*Adab* oder *Ādāb al-murīdīn*) sind recht zahlreich.

Nicht alle Schriften, die diesen Genrenamen tragen, behandeln indes die Erziehung des Novizen im engeren Sinne. Unter den drei von Meier, „Knigge" 7 erwähnten Schriften dieses Titels befaßt sich das Naǧm ud-dīn-i Kubrā (gest. 618/1221) zugeschriebene nur mit dem „kleinen Ausschnitt der Umgangsformen und Anstandspflichten" (Meier, ibid.). Die Schrift Abū n-Naǧībs ist dagegen „auf eine umfassende Darstellung des Sufitums... angelegt" (ibid.), die einschlägige Schrift Tirmiḏīs ist anscheinend nicht mehr erhalten. So wie nicht alle Schriften mit dem Titel *Adab al-murīdīn* als mystagogische Anleitungen für den Novizen konzipiert sind, gibt es auch Werke, die einen anderen Titel tragen, aber genau diesem pädagogischen Anliegen entsprechen.

Eine chronologische Anordnung der Monographien zur Mystagogik (die keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt) ergibt folgendes Bild:

I. Muḥāsibī: 1. *Ādāb an-nufūs*, 2. *Badʾ man anāba ilā llāh*;
II. al-Ḥakīm at-Tirmiḏī: 3. *Adab an-nafs*, 4. *Manāzil al-qāṣidīn*;
III. Ibn Ḫafīf: 5. *Iqtiṣād*;
IV. Sulamī: 6. *Manāhiǧ al-ʿārifīn*;
V. Qušayrī: 7. *Waṣiyya* (am Ende der *Risāla*), 8. *Tartīb as-sulūk*;
VI. Anṣārī: 9. *Manāzil as-sāʾirīn*;
VII. Pseudo-Kubrā (= Anṣārīschüler)[3] : 10. *Ādāb ul-murīdīn* bzw. *Muḫtaṣar fī ādāb aṣ-ṣūfiyya wa-s-sālikīn li-ṭarīq al-ḥaqq*;
VIII. Abū n-Naǧīb as-Suhrawardī: 11. *Ādāb al-murīdīn*.

Die Originalität des *Iqtiṣād* gründet sich auf folgende Besonderheiten: Ibn Ḫafīf präsentiert seine spirituelle Pädagogik nicht in Gestalt von Anweisungen über äußerliche Verhaltensmaßregeln, die den Kern beispielsweise von Pseudo-Kubrās *Muḫtaṣar* ausmachen und die auch charakteristisch für Sulamīs Adab-Werke sind. Wohl gibt auch Ibn Ḫafīf praktische Anweisungen zu bestimmten Tätigkeitsfeldern (so bzgl. der Kleidung, des Essens und des Erwerbs), aber die Weisungen bleiben im

[3] GRAMLICH hält die *Ādāb ul-murīdīn* für ein „von Kubrā oder einem frühen Anhänger hergestelltes Plagiat einer Schrift, in der ein Anṣārīschüler die Lehre seines Meisters niedergelegt hat" (vgl. *Derwischorden* 1, 11, Anm. 3; das Werk dieses Schülers ist dargestellt, übersetzt und ediert von BEAURECEUIL, *Un opuscule* 203–239).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000021

Grundsätzlichen, Ibn Ḫafīf vermeidet es, ins Detail zu gehen. Das Grundmotiv, das wie ein roter Faden die Mystagogik Ibn Ḫafīfs in *Iqtiṣād* durchzieht, sind spirituelle Haltungen, allen voran die der Aufrichtigkeit *(iḫlāṣ)* und Treue (*ṣidq*, besonders zu den Gelübden gegenüber Gott bzw. Ehrlichkeit).

Dem *Iqtiṣād* fehlt das Kapitel über die Bedeutung des Scheichs als Novizenmeister, der wie etwa bei Sulamī (*Manāhiǧ*, Abs. 2,3, 4,8f., 4,12) den Novizen durch den „Segen seines Blicks" erzieht. Ibn Ḫafīf beschränkt sich auf die Mitteilung, daß der Novize einen Weisen aufsuchen und vor diesem ein Gehorsamsgelübde ablegen solle.

Weiter fällt das völlige Desinteresse Ibn Ḫafīfs an den okkulten Begleiterscheinungen des geistlichen Trainings auf, die den Mittelpunkt etwa der Qušayrī zugeschriebenen Schrift *Tartīb as-sulūk* ausmachen. Auch von dem Einpflanzen des Gottgedenkens *(ḏikr)*, das diese psychischen Wirkungen entfalte (Qušayrī, *Tartīb* 6), ist in *Iqtiṣād* nicht die Rede.

Im Unterschied zu den Adab-Werken Sulamīs (aber wie der *Muḫtaṣar*), der neben den Zitaten aus Koran und Sunna Aussprüche der großen Sufis anführt, beschränkt sich Ibn Ḫafīf darauf, aus den beiden Hauptquellen der Religion, Koran und Sunna, zu zitieren, um sie allenfalls noch durch Überlieferungen von Prophetengefährten und den asketischen Altvordern zu ergänzen, die er seinen Lesern auch ausdrücklich als Vorbilder anpreist. Diese nahezu vollständige Ausblendung der Sufis aus seiner Mystagogik wirft die Frage nach Ibn Ḫafīfs Auffassung von Sufik auf. Hier nur soviel, daß er seine Schrift als ein Mittel *(ḏarīᶜa)* zur Erforschung „sämtlicher sufischer Wissenschaften" verfaßt habe (*Iqt.* f. 1), was wohl bedeutet, daß er seinen Schülern gebot, den *taṣawwuf* anzuerkennen und zu praktizieren, sofern dieser sich mit seiner an den Alten aber auch in hohem Maße an Muḥāsibīs Spiritualität der Gewissenserforschung ausgerichteten gesetzestreuen Religiosität deckt.

Wenn Ibn Ḫafīf im Vorspann zu *Iqtiṣād* auch schreibt, daß er ihn für die Anfänger unter den Novizen verfaßt habe, so zeigt doch die Lektüre des *Iqtiṣād*, daß Ibn Ḫafīf Stufen psychologischer Entwicklung behandelt, die bei anderen Autoren wie z.B. Suhrawardī und Sulamī jenseits des Noviziates liegen bzw. einer geistigen Elite vorbehalten sind. So fordert Ibn Ḫafīf von seinen Novizen Haltungen (vgl. *Iqt.*, f. 29–31), die etwa bei Suhrawardī für den „auf der Mitte des Weges Stehenden" *(mutawassiṭ)* kennzeichnend sind („der Standplatz des *mutawassiṭ* besteht darin, daß er in seinem Streben nach dem Ziel Schrecknisse aushält und die Ehrlichkeit in seinem Zustand wahrt", *Ādāb*, Abs. 40,10) sowie auch solche, die bei Suhrawardī sogar den „Angekommenen" *(muntahī)* charakterisieren wie z.B. den Gleichmut gegenüber dem Wandel (ibid.,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000022

Abs. 40,12). Es drängt sich der Eindruck auf, daß Ibn Ḫafīf die holzschnittartigen Typisierungen der Wegschreiter eher suspekt waren, denn er wußte, daß auch einer, der die höchsten Stufen erklommen hat, noch ein Strebender (*murīd* = Novize) und auf die göttliche Gnade Angewiesener ist.

Zur Herstellung des Textes dienten mir zwei Handschriften: 1. Princeton Nr. 2654 (s. Mach, *Catalogue of Arabic Manuscripts*, S. 227, mit einer kurzen Beschreibung der Hs.), datiert Ende Ǧumādā I 818/Ende Juli 1415, Schreiber: Nağīb Ibn Imām ad-Dīn al-Iğlī (Sigel ب); große Flecken an vielen Stellen in der Hs ب machten einzelne Wörter unleserlich, so daß ich hier und da auf Konjizierungen angewiesen war (die meisten dieser Stellen befinden sich in den nicht durch ا belegten Abschnitten, s.u.). Die Hs. ist großteils nicht punktiert. 2. Pertev/Istanbul Nr. 652, datiert Mitte Šaʿbān *(ʿušr al-wusṭā)* 1000/Mai 1592, kein Schreibername. Der Text steht in einer Sammelhandschrift von Fol. 8a bis 26b (zu je 13 Zeilen) an zweiter Stelle, nach der kleinen *ʿAqīda* Ibn Ḫafīfs (abgedruckt in *Sīra*, Anhang S. 284–308) und vor dessen *Waṣiyya* (abgedruckt in *Sīra*, Anhang S. 274–282). Die Hs. (Sigel ا) ist in sehr deutlichem punktiertem Nasḫī geschrieben. Die Hs. ا ist leider unvollständig. Die Textüberlieferung bricht kurz vor Ende von *faṣl* 19 ab und setzt Mitte *faṣl* 42 wieder ein, d.h. von 47 Kapiteln fehlen 22 *fuṣūl*, knapp der halbe Text. Satzzeichen finden sich in beiden Hss. keine. Das in dem Text hervorgehobene Wort *faṣl* kennzeichnet jeweils den Anfang eines neuen Abschnittes.

Grundlage der Edition bildet die Hs. ب, die den vollständigen Text des *Iqtiṣād* überliefert, aber auch die besseren Varianten besitzt. Die jüngere Hs. ا ist nicht von ب abhängig (bietet andere Varianten, vgl. *Iqt.*, f. 5,2, 11,19, 12,12, 12,20, 12,11). In ا fehlen auch über die große Lücke (f. 19–42) hinaus einzelne Wörter und Ausdrücke, die in ب belegt sind.

Testimonia und Hss.-Varianten habe ich in zwei getrennten Blöcken untergebracht, Lemma und Varianten sind stets mit dem Sigel ihrer Hs versehen. Belege werden für Zitate aus Koran und Sunna angeführt. Die Koranverse habe ich vokalisiert. Für eine Stelle (f. 12) konnte ich ein Zitat aus Sulamīs *Ḥaqāʾiq at-tafsīr* (fol. 334a,–1 bis 336, 4; Sigel خ) als Variante benutzen, an einigen anderen Stellen finden sich Suhrawardīs *Iqtiṣād*-Zitate (aus *Ādāb al-murīdīn*) als zusätzliche Lesarten (Sigel س). Der Edition ist ein Verzeichnis der in *Iqt.* zitierten Prophetenaussprüche angehängt.

Der überlieferte Text ist in seiner sprachlichen Gestalt fehlerhaft: Auffallend ist eine Inkongruenz in der Verwendung der Personalpronomen bzw. -endungen. In ein und demselben Satz wechselt der Adressat von der 2. in die 3. Person und umgekehrt: z.B. f. 40: „er bemühe sich,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000023

nach dem nützlichen Wissen zu streben, das dir die Kraft dazu gibt usw." oder *faṣl* 29, Ende.

Bei dem Anschein einer Ursprünglichkeit grammatischer Fehler habe ich nicht berichtigend eingegriffen, wie ich überhaupt bemüht war, nicht mit dem Maßstab des Purismus an den Text unseres persischen Autors heranzugehen.

Als *alif* geschriebenes *alif maqṣūra* habe ich stillschweigend verbessert (z.B. f. 4,9). Sprachliche Verbesserungen, die nach den Regeln der *ʿArabiyya* gefordert sind, habe ich in dem Varianten-Block hinter das Lemma gesetzt. Die in Klammern in den Text eingefügten Seitenzahlen beziehen sich auf die Hs. Princeton.

Schon Bernd Radtke hat darauf hingewiesen, daß der Stil Ibn Ḫafīfs (in *Iqtiṣād*) durch „lange Sätze, die manchmal geradezu zu Satzungetümen werden" (*Adab al-mulūk*, Einl.), gekennzeichnet ist. Diese (stilistische) Eigenheit mache es dem Leser oft schwer, den Inhalt von Ibn Ḫafīfs Aussagen zu erschließen. Die Sprache des *Iqt.* besitzt eine deutliche juristische Tönung: In zahlreichen Abschnitten (vgl. f. 7,3, 9,5, 12,18, 21,5, 28,6, 30,9, 10, 12, 14, 15, 31,8) begegnen wir dem Begriff *ḥukm* (Entscheid, Urteil), mit welchem Ibn Ḫafīf sich auf die Lehre bezieht, nach welcher der Mensch bei Gott einen rechtlichen Status *(ḥāl)* und Namen *(ism)* besitzt (s. dazu hier S. 263f.). Gerne gebraucht Ibn Ḫafīf auch das Bild des Sich-Bekleidens, so wenn er etwa den Novizen unterweist, eine bestimmte geistige Haltung einzunehmen (z.B. f. 26,12: „er bekleide sich mit dem Gewand der Vertreibung der Begierde," f. 27,5: „er hülle sich in das Gewand der Meidung... gegenüber den Eigenschaften der Heimgesuchten" oder f. 29,21).

An die Edition des *Iqtiṣād* schließt sich eine Übersetzung des Textes an, den ich in einigen Anmerkungen (sparsam) kommentiert habe; die Hauptthemen des Novizenhandbuches sind im Kapitel über die mystische Lehre Ibn Ḫafīfs dargestellt.

Die Verweise auf *Iqtiṣād* in der Studie beziehen sich grundsätzlich auf den arabischen Text, nicht auf die Übersetzung. Die Stelle ist bezeichnet durch die Nummer der Texteinheit (f. = *faṣl*, d.h. Abschnitt) und der Blattzeile.

Der andere Hauptteil dieser Arbeit bestand in dem Versuch, eine kritische Biographie Ibn Ḫafīfs zu schreiben. Die Biographie Ibn Ḫafīfs, die Schimmel ihrer Edition der *Sīra* als Einleitung vorangestellt hat, bietet eine erste Übersicht über das Leben Ibn Ḫafīfs sowie auch über einige Themen seiner Lehre. Das reiche biographische Material der *Sīra* wurde aber bei weitem nicht ausgeschöpft, die zahlreichen Personen, die Ibn Ḫafīf in seiner Biographie erwähnt, sind zum größten Teil nicht

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000024

identifiziert worden[4]. Infolgedessen fehlt es der Darstellung von Ibn Ḫafīfs Leben an einer gewissen Genauigkeit. Überkommene Anschauungen wie etwa die einer Schülerbeziehung Ibn Ḫafīfs zu Ḫallāǧ wurden unkritisch (von Massignon) übernommen. Ein umfassenderes und gründlicher durchgeführtes Quellenstudium ergibt dann ein modifiziertes Bild von Ibn Ḫafīf.

In dem auf die Einleitung folgenden Kapitel werden die Quellen angeführt, die uns Nachrichten über Leben und Lehre Ibn Ḫafīfs bieten. Von besonderer Wichtigkeit sind Ibn Ḫafīfs Auslegungen zahlreicher Koranverse, die in Sulamīs *Ḥaqāʾiq at-tafsīr* festgehalten sind sowie auch die Exzerpte Ibn Taymiyyas, der für seine *Fatwā l-Ḥamawiyya* aus der großen *ʿAqīda* Ibn Ḫafīfs geschöpft hat. Beide Quellen sind für Ibn Ḫafīf noch nicht benutzt worden.

In einem weiteren Kapitel werden die Biographien sämtlicher von Ibn Ḫafīf als seine Autoritäten genannten Personen – Gewährsleute für Ḥadīṯ (Abk.: G) und Sufischeiche (Abk.: S) – angeführt, soweit diese zu identifizieren waren. Die Identifizierung dieser Männer ergab nicht nur in mehreren Fällen eine Richtigstellung der in der Ed. der *Sīra* genannten Namen[5], sondern führte auch zur Auffindung von einigen bisher unbekannten Auszügen aus Daylamīs verschollener arabischer *Sīra*[6], welche die von Schimmel in den Varianten-Apparat ihrer Edition eingearbeiteten Stellen ergänzen bzw. von Varianten der Berichte in der *Sīra*, die Ibn Ḫafīf neben Daylamī auch an andere Tradenten überliefert hat[7].

Mit der Klassifizierung der Autoritäten Ibn Ḫafīfs bin ich weitgehend Daylamī gefolgt, der die Ḥadīṯgewährsleute und Sufischeiche, die Ibn Ḫafīf traf, entsprechend dem Ort ihrer Begegnung bzw. ihres Wirkens (Mekka, ʿIrāq, Fārs usw.) in der *Sīra* angeordnet hat. Dem Kapitel über die Sufi-Autoritäten habe ich Biographien jener Autoritäten vorangestellt, die Ibn Ḫafīf seinen Schülern als nachzueifernde Vorbilder anempfohlen hat (*muqtadawn*, Abk.: M), die er aber nicht mehr lebend antraf. Ruwaym und Ḫallāǧ habe ich am ausführlichsten behandelt:

---

[4] Zum Teil sind sie auch falsch identifiziert: z.B. ʿAbd ul-Malik-i Iskāf (S29), Muḥammad Ibn Yazdād (G14). Zu den Kürzeln G und S siehe unten (im laufenden Text).

[5] G1, G6, G9, G10, G13, G27, G39; vgl. außerdem hier S. 183 zu Danaqš, S. 138 zu Ibn Abī s-Sāǧ, R40 zu *Sīra* 174, App. sowie *Sīra* 169, f. 3,3.

[6] Etwa bei ḌAHABĪ, *Siyar* und in *Tahḏīb Ibn ʿAsākir* zu Ibn Abī ʿĀṣim.

[7] Z.B. *TB* mit einem Bericht zur Begegnung Darrāǧs (S13) mit dem aussätzigen „Pol"; IBN ʿASĀKIR, *Tabyīn* zum Besuch Ibn Ḫafīfs bei Aš'arī; IBN AL-ǦAWZĪ, *Manāqib Aḥmad* zu dem Traum über die Seligkeit Aḥmad Ibn Ḥanbals; diese Variante erlaubte es mir, den Editionsfehler in *Sīra* 170, f. 3,12 zu berichtigen, der geeignet ist, ein ganz falsches Licht auf Ibn Ḫafīf zu werfen (s. hier S. 100).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000025

Ruwaym, der auf Grund seiner aufwendigen Lebensführung und einer Beschäftigung in Staatsdiensten zumeist negativ dargestellt wurde, ist dennoch als der eigentliche Lehrmeister Ibn Ḫafīfs anzusehen. In der orientalistischen Sekundärliteratur (Massignon, Vadet, Schimmel) ist Ibn Ḫafīf zumeist in Zusammenhang mit Ḥallāǧ bzw. als dessen Schüler dargestellt worden. Daß diese Bewertung Ibn Ḫafīfs bei einer vorurteilsfreien Auseinandersetzung mit den Quellen sich als durchaus nicht zwingend erweist, ist hier zu zeigen versucht worden. Unter S4 findet sich eine Übersicht über die (zu einem großen Teil geradezu vernichtenden) Urteile maßgeblicher Autoritäten Ibn Ḫafīfs über Ḥallāǧ. Die an anderer Stelle (s. hier S. 167) durchgeführte Untersuchung über die Einstellung Ibn Ḫafīfs zu dem bisweilen als „ḥallāǧianisch" bewerteten umstrittenen Begriff *ʿišq* (Liebe, Eros Gottes oder zu Gott) scheint das Fazit zu bestätigen, das ich aus der Untersuchung der Einstellungen von Ibn Ḫafīfs Lehrern gegenüber Ḥallāǧ gezogen habe: Ibn Ḫafīf hat sich allem Anschein nach von Ḥallāǧ losgesagt bzw. sich deutlich von ihm distanziert – wenn er überhaupt jemals in Form einer besonderen Loyalität mit Ḥallāǧ verbunden war (vgl. dazu hier S. 28ff.).

In den Biographien der Autoritäten habe ich auch versucht, möglichst erschöpfend die von Ibn Ḫafīf über seine Lehrer erzählten bzw. von ihnen tradierten Geschichten analytisch anzuführen, so daß sich dieses Kapitel auch als eine Übersicht über den Erzählstoff der *Sīra* benutzen läßt.

Im Kapitel „Itinerar" wurde der Versuch unternommen, den Verlauf des äußeren Lebensweges Ibn Ḫafīfs nachzuzeichnen. Es ergab sich eine Topographie der Orte, die Ibn Ḫafīf aufsuchte: Isfahan, Rayy (in Ǧibāl), Mekka, Medina (im Ḥiǧāz), Basra, Kufa, Qādisiyya, Bagdad, Wāsiṭ (in ʿIrāq), Jerusalem, Damaskus, Tyros, Ramla (in Syrien), Schiras, Fasā, Iṣṭaḫr, Bayḍā, Fisinǧān (in Fārs). Die Untersuchungen über die gesellschaftlichen Kontakte Ibn Ḫafīfs an den Orten seiner Aufenthalte lieferten Daten für die Chronologie von Ibn Ḫafīfs Leben. Sie weisen auch auf ein sehr enges Geflecht von Beziehungen hin, die zwischen Sufis und den Vertretern der islamischen Traditionswissenschaft (den *Ahl al-ḥadīṯ*) bestanden haben: Sufis hörten Ḥadīṯ von den Traditionsgelehrten und überlieferten Ḥadīṯe an die Angehörigen ihrer eigenen Zunft, aber auch wieder an Traditionarier.

Für die einzelnen Orte wurde versucht, in groben Umrissen den Entwicklungsgang der Geschichte der Sufik in der Zeit von Ibn Ḫafīfs Leben anzudeuten, wobei ich ein besonderes Augenmerk auf die Personen gelegt habe, die Ibn Ḫafīf sah bzw. auf deren Lehrer sowie auf die Männer, die als seine Schüler bzw. Hörer an den jeweiligen Orten gewirkt haben. In verhältnismäßig großer Ausführlichkeit habe ich mich

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000026

bemüht, die religiösen Verhältnisse in Isfahan und Schiras darzustellen. Für beide Städte hat es bisher keine befriedigenden Darstellungen der Sufik des vierten islamischen Jahrhunderts gegeben, die Hauptquellen zur Geschichte ihrer mystischen Bewegungen (*Ḥilya* und *Aḫbār Iṣbahān* bzw. *Sīra*, *Šadd* und *Šīrāznāma*) sind noch keiner systematischen Auswertung unterzogen worden.

Für Isfahan ist besonders das soziale Umfeld des den Ḥanbaliten nahestehenden Sufianführers und Freundes Ibn Ḫafīfs, ʿAlī Ibn Sahl, sowie das des traditionalistischen Richters Ibn Abī ʿĀṣim, über den Ibn Ḫafīf Geschichten überlieferte, dargestellt worden.

Für Schiras, wo Ibn Ḫafīf seine Kindheit verbrachte und als hochbetagter Greis ein rundes Jahr vor dem būyidischen Großkönig ʿAḍud ad-Dawla (gest. 372/983) starb, wurde die Untersuchung in zwei Richtungen vorgetrieben: In horizontaler Richtung bewegte ich mich mit dem Versuch, die religiösen Gruppierungen und mystischen Ausrichtungen, die sich für das Schiras des 3. und 4. islamischen Jahrhunderts erkennen lassen, darzustellen:

Im einzelnen zeichnen sich die Umrisse eines Lagers von Traditionalisten ab, die wieder (wie in Isfahan) mit den Ḥanbaliten aber auch mit den Sufis in enger Berührung standen. Unter den Sufis scheint es Gruppen oder Kreise gegeben zu haben, die durch Schüler von Bagdader Mystikern (Ǧunayd, Šiblī) bzw. von solchen aus Ḫurāsān (Abū Ḥafṣ an-Nīsābūrī, Abū ʿUṯmān al-Ḥīrī) geleitet wurden. Wenn es auch deutliche Auseinandersetzungen zwischen Angehörigen dieser Kreise gegeben hat (etwa zwischen Schülern und Gegnern Šiblīs), scheint es jedoch nicht gerechtfertigt zu sein, von eigentlichen Schulen zu sprechen, die im Streite miteinander gelegen hätten, da dies wohl dem eigentlichen Anliegen der Sufis, das ja im Bereich der Mystik lag, widersprochen hätte. Eine Erklärung bzw. Entschuldigung für die Auseinandersetzungen liefert die von verschiedenen Sufis vertretene Lehre, daß der Streit zwischen den Sufis Bedingung für ihr Gedeihen sei[8]. Die Darstellung

---

[8] Ruwaym: „Den Sufis geht es solange gut, wie sie sich streiten (*tanāqarū*). Wenn sie sich aber verständigen (*iṣṭalaḥū*), gehen sie zugrunde" (*TS* 181). Ähnlich Muzayyin (S9): „An dem Tag, an dem der Streit (*niqār*) zwischen den Sufis endet, geht ihnen alles Gute verloren" (*TA M.* 183f.). Die Auseinandersetzungen zwischen Ḫawwāṣ und Ibn Zīzī (S6) sowie zwischen Abū Muzāḥim (S31) und den Bagdadern heißen bei ĞĀMĪ „*niqār*" (*NG* 132) bzw. „*munāqara*" (*NG* 59).

Ḫarrāz erklärte Kattānī, der sich bei ihm beklagt hatte, daß seit dessen Weggang an die Stelle von Vertrautheit (*ulfat*) Streit und Feindschaft getreten seien, worin das Streiten zwischen den Sufis seinen Grund habe: „Es ist (auf Grund von) Gottes Eifersucht auf sie, daß sie kein Zutrauen zu einander finden" (*TA M.* 183). Der von den Sufis somit offenbar gerechtfertigte Streit (*niqār*) ist gleichwohl von dem religiösen Streitgespräch (*ǧidāl, mirāʾ*) über Koran, Vorherbestimmung usw., das um des Ansehens bei

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000027

der religiösen Gruppierungen in Schiras wird abgerundet durch Exkurse über die ẓāhiritische und šāfiʿitische Rechtsschule (Ibn Ḫafīf ist beiden Schulen zugeordnet worden) sowie die in Schiras unter den Gegnern der Sufis machtvolle muʿtazilitische Theologieschule. Der an der Schiraser Lokalgeschichte Interessierte wird auch die Liste der Qāḍīs von Schiras (vom zweiten bis fünften islamischen Jahrhundert) zu schätzen wissen.

In die vertikale Richtung ging ich mit der Darstellung der Chronologie der Schiraser Sufis, die ich mit der zweiten Lehrergeneration Ibn Ḫafīfs beginnen und mit der Generation seiner Schüler enden ließ. Für die Darstellung des in Schiras verbrachten Lebensabschnittes von Ibn Ḫafīf wurden in Ergänzung zu Daylamīs *Sīra*, die sich in auf die Geschichte bezogenen Fragen eben als Hagiographie und nicht als Historiographie erweist (vgl. Ibn Ḫafīfs Äußerungen über die Daylamiten oder den Wesir ʿAlī Ibn ʿĪsā, hier S. 76f.), auch die eigentlichen Geschichtswerke herangezogen.

Unter dem Titel „Die Schüler Ibn Ḫafīfs" folgt eine möglichst vollständige Übersicht über die Personen, die in den Quellen als Tradenten oder Schüler Ibn Ḫafīfs erwähnt werden. Der Versuch, diese Männer zu identifizieren, brachte einige für die Geschichte der Sufik des 4./10. Jh.s bedeutende Persönlichkeiten zum Vorschein (z.B. Ibn Bānīk, R19, ʿAbd al-Wāḥid al-Hāšimī, R40, Abū Bakr Ibn Muslim, R43), die bisher in der Forschung weithin unbeachtet geblieben sind. Das Augenmerk ist dabei auch darauf gerichtet, die jeweilige Nähe dieser Männer zu Ibn Ḫafīf zu bestimmen, um daraus Rückschlüsse auf den Standpunkt Ibn Ḫafīfs im Hinblick auf seine dogmatischen und mystischen Anschauungen ziehen zu können. Die Personen wurden in konzentrischen Kreisen um ihren Meister, Ibn Ḫafīf, angeordnet. Im äußeren Kreis befinden sich Männer, die als bloße Tradenten von Aussprüchen Ibn Ḫafīfs in Erscheinung getreten sind, im inneren Kreis stehen die eigentlichen Schüler sowie die „Leibdiener" (*ḫuddām*; Plural von *ḫādim*).

Sodann habe ich mich bemüht, Ibn Ḫafīf dogmatisch einzuordnen. Dabei hat sich ergeben, daß Ibn Ḫafīf, wenn er auch zweifellos Abū l-Ḥasan al-Ašʿarī begegnete, sicher keiner „ašʿaritischen Schule", die sich einem großzügigen Gebrauch des kalām verschrieben hatte, angehörte, sondern deutliche Sympathien für einen sunnitischen Traditionalismus hegte, wie er insbesondere unter Ẓāhiriten (in Isfahan) und Ḥanbaliten verbreitet war.

---

den Leuten und der führenden Stellung willen betrieben worden sei, zu unterscheiden, welches etwa von Ibn Ḫafīf heftig kritisiert wird (*Iqt.*, f. 21, f. 46).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000028

Die Darstellung der Lehre Ibn Ḫafīfs gliedert sich in zwei Teile: Im ersten Teil werden die Einstellungen Ibn Ḫafīfs zur Staatsmacht und ihren Vertretern veranschaulicht und untersucht, wie weit es Ibn Ḫafīf möglich war, seine quietistische Grundhaltung gegenüber den Männern der Macht aufrechtzuerhalten. Im zweiten Teil dieses Kapitels wird die mystische Lehre vorgetragen, wobei sich die Darstellung auf die zentralen Themen von Ibn Ḫafīfs Novizenbuch beschränkt. Diese sind: der Lehrer, die Umkehr, der Glaube, der Weltverzicht, die Gewissenhaftigkeit, die Treue (Lauheit, Umdeutung und Sonderrecht, die Prüfung der Treue in der Not, Haltungen in der Not, die Selbstverpflichtungen), die Wahrhaftigkeit (die Anmaßung, der *šaṭḥ*), die Aufrichtigkeit, das Gottvertrauen. Die Äußerungen in *Iqtiṣād* werden ergänzt und in eine etwas weitere Perspektive gesetzt durch entsprechende Mitteilungen Ibn Ḫafīfs aus anderen Quellen sowie durch relevante Äußerungen seiner Vorgänger und Nachfolger, wobei ich mich mit den Zitaten nicht weiter als ein oder zwei Generationen von Ibn Ḫafīf entfernt habe.

Von den zwei Listen der Schriften Ibn Ḫafīfs bei Daylamī *(Sīra)* und Ǧunayd-i Šīrāzī *(Šadd)* ausgehend, habe ich versucht, die Titel thematisch grob zu ordnen, wobei in dieser Zuordnung ein gewisses Quantum an Willkür nicht zu vermeiden war. Auf die thematische Gliederung folgte der Versuch, eine Chronologie der Schriften Ibn Ḫafīfs zu entwickeln und die Überlieferer seiner Schriften zu identifizieren. Schließlich wird gezeigt, an welchen Orten und bei welchen Autoren die Schriften Ibn Ḫafīfs fortlebten bzw. welchen Werken Schriften Ibn Ḫafīfs als Vorlage gedient haben.

Die von mir angewandte Umschrift der arabischen und persischen Wörter folgt weitestgehend den von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft vorgeschlagenen Regeln. In der Frage der Schreibung von Eigennamen, für die sowohl eine arabische als auch eine persische Umschriftversion existiert, war für mich der jeweilige sprachliche Kontext, in welchem der Name vorkommt, ausschlaggebend. So erscheint denn der Name des Autors einer Schrift mit arabischem Titel in seiner arabischen Gestalt, auch dann wenn der Name des Autors in der persischen Form geläufiger ist: Der Verfasser des arabischen *kitāb al-Bidāya* heißt Ibn Bākawayh, der in der persischsprachigen *Sīra* Erwähnung findende Gefährte Ibn Ḫafīfs dagegen Abū Naṣr-i Ṭōsī. Inkonsequenzen, die sich bei der Anwendung dieser Transkriptionsregel zwangsläufig einstellen, möge der geneigte Leser entschuldigen. (Der Name des Ibn Ḫafīf erscheint stets in der arabischen Kurzform. Auf ein Wechseln zwischen den Formen Ibn Ḫafīf und Ibn-i Ḫafīf habe ich füglich verzichtet.) Siehe dazu auch die Ausführungen Meiers in *Kubrā*, Vorwort XIIf.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000029

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000030

B. Die Quellen zu Leben und Lehre Ibn Ḫafīfs

Aufgeführt sind hier nur solche Schriften, in denen Ibn Ḫafīf erwähnt wird; zu weiteren für die Biographie herangezogenen Quellen s. das allgemeine Literaturverzeichnis, wo sich auch die vollständigen bibliographischen Angaben zu den hier aufgeführten Titeln finden lassen. Zu Schriften, die hier nicht weiter kommentiert sind, s. Schimmel, in *Sīra*, Einl. S. 2–12.

1. Arabische und persische Quellen

1.1 *Schriften Ibn Ḫafīfs*

1) *al-ʿAqīda aṣ-ṣaġīra*, s. hier S. 306, Nr. 3;
2) *al-ʿAqīda al-kubrā* (= *k. Iʿtiqād at-tawḥīd bi-iṯbāt...*, in: Ibn Taymiyya, *Fatwā*), s. hier S. 306, Nr. 4;
3) *Waṣiyya*, s. hier S. 311, Nr. 25;
4) *Iqtiṣād*, s. hier S. 312, Nr. 28.

1.2. *Schriften seiner Schüler*

Daylamī (R45)

6) *Sīrat-i šayḫ al-kabīr Abū ʿAbdallāh Ibn al-Ḫafīf aš-Šīrāzī*, Ed. Schimmel; die wichtigste Quelle zur Biographie Ibn Ḫafīfs;
7) *ʿAṭf al-alif al-maʾlūf ʿalā l-lām al-maʿṭūf*[1], Ed. und Übers. Vadet; den in Schimmels Anhang zu *Sīra* 264f. zusammengestellten Zitaten Ibn Ḫafīfs aus *ʿAṭf* ist noch die Stelle in *ʿAṭf* 465 hinzuzufügen; s. zu diesen Stellen außerdem hier S.

Abū Nuʿaym (R2)

8) *Ḥilyat al-awliyāʾ*, vgl. hier S. 213

---

[1] Nicht wie in Sīra, Einl. S. 6 und Bibliographie, S. 100: *al-alif al-maʿṭūf*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000031

Sarrāǧ (R25)

9) *al-Lumaᶜ fī t-taṣawwuf.*

Sulamī (R4)

10) *Ṭabaqāt aṣ-ṣūfiyya*;

11) *Taʾrīḫ aṣ-ṣūfiyya*;

12) *Ǧawāmiᶜ ādāb aṣ-ṣūfiyya*: die offenbar einzige Quelle (S. 58,148) für einen wichtigen Ausspruch Ibn Ḫafīfs über den „Adel der Armut" (*karāmat al-faqr*).

13) *Ḥaqāʾiq at-tafsīr*: Wenn mir keine Stelle entgangen ist, wird Ibn Ḫafīf in Sulamīs Korankommentar mit 14 Aussprüchen zitiert. Zwei der dicta (2,11) sind auch aus anderen Quellen bekannt, ein weiteres (14) ist als Kurzform belegt, bei Nr. 10 schließlich handelt es sich um das einzige auf uns gekommene Zitat aus dem *k. al-Iqtiṣād* bei einem Zeitgenossen Ibn Ḫafīfs:

1. 25b,3f.: Über die Liebe (zu Sure 3,31); vgl. hier S. 168;
2. 49a,2f.: Definition des Glaubens (zu Sure 5,1); vgl. *Sīra*, Anh. 267, f. 5,1 (nach *TS*, *Ris.* u.a. Quellen);
3. 77b,1–5: Über Mosis Begehren, Gott zu schauen (zu Sure 7,143); diese Ausführungen ergänzen die in *Sīra* 110, f. 22,7–17 überlieferte Korandeutung Ibn Ḫafīfs gegenüber Ašᶜarī, dem Ibn Ḫafīf erklärt, worin sich Mosis Verlangen, zu „schauen", von dem Abrahams unterscheidet (der arabische Wortlaut der Korandeutung nach *Sīra* findet sich bei Ḏahabī, *Siyar* 16,345, 1–13);
4. 142a,–6–142b,5: Sehr gehaltvolle Ausführungen über drei Arten der Hellsichtigkeit *(firāsa)*, die von Ibn Ḫafīf mit Zitaten aus der Traditionsliteratur belegt werden (zu Sure 15,75);
5. 187a,–5: Über die Geduld Hiobs (zu Sure 21,83);
6. 271b,5: Zum gleichen Thema wie Nr. 5 (zu Sure 38,44);
7. 239a,4: Über die Dienstbarkeit als Inhalt des geistlichen Kampfes (zu Sure 29,69);
8. 239a,5–9: Über den geistlichen Kampf als Kennzeichen des „Klugen unter den Verständigen" (zu Sure 29,69);
9. 277b,–3: Über das Seufzen des reuevoll Umkehrenden (zu Sure 39,54);
10. 334a,–1–334b,4: Zitat aus Ibn Ḫafīfs *k. al-Iqtiṣād* über die auf Grund ihrer Lauheit untreu gewordenen christlichen Mönche (*Iqt.*, f. 12,10, von: *„al-murīd"* bis: f. 12,13: *„katabnāhā ᶜalayhim"*, die Abweichungen im Zitat Sulamīs sind als Varianten in den app. crit. der Edition aufgenommen);
11. 344b,9: Über das Gottvertrauen (zu Sure 65,3); diese *tawakkul*-Definition findet sich auch in *TS* 465;

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000032

12. 345b,9: Über die Umkehr (zu Sure 66,8);
13. 370a,–7: Über die Wandlung der „beruhigten" zur „tadelnden" Seele (zu Sure 89,27);
14. 377b,1ff.: Die zwei Arten der Zufriedenheit (zu Sure 5,119); das Zitat in *Ris.* 97,–2 stellt eine Kurzfassung dieser *riḍā*-Definition Ibn Ḫafīfs dar; in *Sīra*, Anh. 268,12a findet sich sogar nur das erste Glied von Ibn Ḫafīfs Ausspruch über die Zufriedenheit.

Ibn Bākawayh (R24)

14) *Bidāyat ḥāl al-Ḥallāǧ.*

1.3. *Andere Sufiwerke und Hagiographien*

Kalābāḏī (gest. 380/990, n.a. 384/994); zu Kalābāḏī s. *GAS* 1,668 und, Kalābāḏī, *Taʿarruf*, englische Übersetzung, Einl. Xf.

15) *at-Taʿarruf li-maḏhab ahl at-taṣawwuf*

Qušayrī (gest. 465/1074)

16) *Risāla*: Die Stellen über Ibn Ḫafīf sowie dessen Aussprüche sind vermerkt in *Risāla*, deutsche Übertragung, Index, S. 615.

ʿArūsī Muṣṭafā Ibn Muḥammad (gest. 1293/1876)

17) *Natāʾiǧ al-afkār*: In seiner Superglosse zu Qušayrīs *Risāla* bietet ʿArūsī eine Biographie Ibn Ḫafīfs (Bd. 2,6) nach Subkī und erläutert in *Risāla* festgehaltene Aussprüche Ibn Ḫafīfs dort, wo Zakariyyā al-Anṣārīs Erläuterungen ihm ungenügend erschienen sind (Anṣārīs Komm. zur *Risāla* findet sich am Rande von ʿArūsī und von *Risāla*, Kairo 1940/1359).

Anṣārī (396–481/1006–1088)

18) *Ṭabaqāt uṣ-ṣūfiyya*; Anṣārī war Enkelschüler Ibn Ḫafīfs über die folgenden vier Lehrer: Ṭāqī (R8), Yaḥyā Ibn ʿAmmār (R16); Bišrī (R23), Ibn Bākawayh (R24); vgl. hier S. 239.

Ǧullābī (gest. 465/1072–3)

19) *Kašf al-maḥǧūb.*

Ḫaṭīb Imām Abū Bakr Muḥammad Ibn ʿAbd al-Karīm (gest. 502/1108–9)

20) *Firdaws al-Muršidiyya fī l-asrār aṣ-ṣamadiyya li-Abī Isḥāq al-Kāzarūnī*; Übersetzer des (verlorenen) arabischen Grundwerks war Maḥmud Ibn ʿUṯmān, gest. 747/1346 (vgl. dazu Meier, *Vita* 5).

Ġazzālī, Abū Ḥāmid Muḥammad (gest. 505/1111)

21) *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn*; vgl. hier S. 16, Nr. 22.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000033

Ibn Ḫamīṣ al-Kaʿbī, Ḥusayn Ibn Naṣr aš-Šāfiʿī (460–552/1067–1157; gest. in Mawṣil)

22) *Manāqib al-abrār wa-maḥāsin al-aḫyār*, Hs. Berlin 115a–116b: Ibn Ḫamīṣ stellt einige Erzählungen und Aussprüche Ibn Ḫafīfs zusammen (nach *TS*, *Ḥilya*, *Ris.*). Die in Ibn Ḫamīṣ Biographie des Ibn Ḫafīf an letzter Stelle angeführte Geschichte von Ibn Ḫafīf bei den „Leuten der Heimsuchung“[2] von Tyros – die offenbar in keiner älteren Quelle[3] erhalten ist – wird Ibn Ḫamīṣ wie auch sein älterer Zeitgenosse Gazzālī aus Ibn Ǧahḍams[4] *Bahǧat al-asrār* geschöpft haben: Ibn Ḫamīṣ pflegt in aller Regel nach Benutzung von *TS*, *Ris.* oder *Ḥilya* seine Biographien mit Zitaten aus *Bahǧa* zu beenden (so etwa 104b in der Biographie des Ibn Yazdāniyār, zu dem er sich auf Muḥammad Ibn Dāwūd ad-Duqqī, einen Gewährsmann Ibn Ǧahḍams, beruft, somit wahrscheinlich *Bahǧa* benutzte). In seinem Vorwort nennt Ibn Ḫamīṣ die *Bahǧa* unter seinen Quellen[5].

Ibn Ḫamīṣ ist auch eine wichtige Quelle zu Bundār (S37), einem Lehrer von Ibn Ǧahḍam. Ibn Ḫamīṣ berichtet von einem Briefwechsel zwischen Ibn Yazdāniyār und Bundār.

Suhrawardī, Abū n-Nağīb ʿAbd al-Qāhir (490-563/1097–1168)

23) *Ādāb al-murīdīn*; vgl. *Sīra* 100 (Literaturverzeichnis), wo aber die Namen der zwei Suhrawardīs verwechselt sind: der S. 100 als Verfasser der *Ādāb al-murīdīn* genannte Suhrawardī hieß nicht Šihāb ad-dīn, sondern Abū n-Nağīb ʿAbd al-Qāhir Ḍiyāʾ ad-dīn; Šihāb ad-dīn Abū Ḥafṣ ʿUmar war dessen Neffe und Schüler (s.u.). Abū n-Nağīb zitiert in seinen *Ādāb* aus zwei Schriften Ibn Ḫafīfs (ohne Nennung seiner Quellen): *Iqtiṣād* (= Schriften, Nr. 28) und *al-Muʿtaqad aṣ-ṣağīr* (s. hier Einl., S. 3).

Suhrawardī, ʿUmar (539–632/1145–1234)

24) *ʿAwārif al-maʿārif*: Den in *Sīra*, Anhang (S. 267–273) von Schimmel zusammengestellten Aussprüchen Ibn Ḫafīfs ist noch eine Definition des geistlichen Wollens *(irāda)* nach Suhrawardī, *ʿAwārif*, deutsche Übersetzung 4,12, hinzuzufügen.

Rōzbihān-i Baqlī (522–606/1128–1209)

25) *ʿAbhar ul-ʿāšiqīn*: Rūzabihān zitiert S. 10 aus Daylamīs *ʿAṭf* 14 (mit geringfügigen Abweichungen) den Passus über den angeblichen

---

[2] *Aṣḥāb al-maṣāʾib*; nicht wie in *Sīra*, Anh. 228,13, *„masāʾib“*.

[3] Lediglich in *Iḥyāʾ* 4,399, Kap. *Murāqaba*; vgl. *Sīra*, Einl. 10.

[4] Zu IBN ǦAḤḌAM s. hier S. 133.

[5] Worauf schon MASSIGNON, *Passion* 4, Nr. 182 hingewiesen hat.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000034

Sinneswandel Ibn Ḫafīfs hinsichtlich der Anwendung des Begriffes *ʿišq* auf die Beziehung zwischen Mensch und Gott (vgl. dazu Vadet, *Traité* 13f.).

26) *Šarḥ-i šaṭḥiyyāt*: zahlreiche Stellen zu Ibn Ḫafīf (vgl. Index), die Baqlī aus Daylamīs *Sīra* schöpfte. In Anlehnung an das Daylamī-Zitat aus *ʿAbhar* (s.o.) nennt Rōzbihān Ibn Ḫafīf denn auch die „Qibla der Adepten des *ʿišq*" (*ʿāšiqān*; *Šarḥ*, Nr. 572,5). Darüber hinaus bietet er Nr. 291 auf die Autorität Ibn Ḫafīfs einen (Propheten-)Ḥadīṯ über die „Ersatzheiligen" *(abdāl)*; Nr. 356,16 schreibt er Ibn Ḫafīf einen Ausspruch zu, demzufolge es den Erkennern – im Unterschied zu den Novizen – erlaubt sei, frei über die diesseitigen Dinge zu verfügen (vgl. dagegen die Auseinandersetzung in Mekka zwischen Ibn Ḫafīf und Awāriǧī über den Bilāl-Ḥadīṯ, s. hier S. 125, 272).

Einem Gewährsmann Baqlīs zufolge habe Ibn Ḫafīf berichtet, daß die meisten der über 1000 Werke Ḥallāǧs nach dessen Hinrichtung verbrannt worden seien (*Šarḥ*, Nr. 816; vgl. dazu Vadet, *Traité* 26, A. 10, für den diese Überlieferung einen Beleg für eine „ḥallāǧianische Orientierung" im Denken von Ibn Ḫafīf darstellt).

Rōzbihān nennt die Quellen seiner Zitate, die er Ibn Ḫafīf entnommen haben will, nicht.

27) *al-Iġāna*: Baqlī bietet Fol. 178a,7–11 eine Definition Ibn Ḫafīfs für die Verschleierung *(iġāna)* des Herzens des Propheten (s. dazu hier S. 94).

ʿAṭṭār (gest. um 617/1220 oder 627/1229)

28) *Taḏkirat ul-awliyāʾ* (2,105–111).

Nasafī, ʿAzīz ud-Dīn (gest. nach 680/1280)

29) *Kašf al-ḥaqāʾiq*: Nasafī berichtet S. 3f., wie er i. J. 680 h. in Abarqūh/Fārs ein Traumgesicht hatte, in welchem er von seinem Vater dazu aufgefordert wurde, ihn in die Zentralmoschee zu begleiten. Dort erwarteten ihn der Prophet, Abū ʿAbdallāh-i Ḫafīf und Saʿd ud-dīn-i Ḥammūʾī[6]. Die drei empfingen ihn freundlich, und der Prophet gebot Nasafī, seine mystischen Schriften nicht vor dem Jahre 700/1300 zu veröffentlichen[7].

30) *al-Insān ul-kāmil*: Nasafī teilt S. 80/118 mit, mehrere Abhandlungen des *Insān ul-kāmil* i.J. 680/1281 am Grabe Ibn Ḫafīfs in Schiras abgefaßt zu haben (vgl. auch Meier, „Nasafīs Schriften" 143).

---

[6] Saʿd ud-dīn war Schüler Kubrās und lebte 587–650/1191–1252–3; vgl. MEIER, *Kubrā* 42.

[7] Vgl. zu dem Bericht MEIER, „Nasafīs Schriften" 158.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000035

Bāḫarzī, Abū l-Mafāḫir (gest. 736/1335–6)

31) *Awrād ul-aḥbāb wa-fuṣūṣ ul-ādāb*: Die *Awrād* stellen eine persische Bearbeitung von Abū n-Nağībs *Ādāb al-murīdīn* dar (vgl. Milson, in: Suhrawardī, *Ādāb*, Einl. 13, u.). Bāḫarzī war mit Ibn Ḫafīf über Abū n-Nağīb genealogisch verbunden (s. *Awrād*, Einl. 29).

Ḏahabī, Šams ad-dīn Muḥammad b. Aḥmad (gest. 748/1348)

32) *Siyar aʿlām an-nubalāʾ*: Ḏahabī weicht in *Siyar* 16,342–6 nur geringfügig von seiner kürzeren Ibn Ḫafīf-Biographie in *Taʾrīḫ al-islām* (s. hier: Quellen, Nr. 62) ab. Die Hauptquellen Ḏahabīs für beide Biographien sind Daylamīs *Sīra* und Sulamīs *Taʾrīḫ*.

Ibn Faḍlallāh Aḥmad Ibn Yaḥyā al-ʿUmarī aš-Šāfiʿī (gest. 749/ 1348)

33) *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*: Ibn Faḍl Allāh stützt sich in Band 8 (*„fuqarāʾ“*), 84f. mit seinen Angaben zu Ibn Ḫafīf auf *TS*, *Ḥilya* und Qušayrīs *Risāla*.

Yāfiʿī (gest. 767/1366)

34) *Rawḍ ar-rayāḥīn*: vgl. *Sīra*, Einl. 11.

Zarkūb-i Šīrāzī (gest. 789/1387; schrieb um 745/1344–5)

35) *Šīrāznāma*: Der Herausgeber Ǧawādī verbessert in seiner Edition die gröbsten Fehler der älteren Edition Karīmīs und bietet Erläuterungen, die er *Šadd* (hier Nr. 36) bzw. den Anmerkungen des Herausgebers von *Šadd*, Qazwīnī, entnimmt[8].

Ǧunayd-i Šīrāzī, Abū l-Qāsim (schrieb nach 791/1387)

36) *Šadd al-izār fī ḥaṭṭ al-awzār ʿan zuwwār al-mazār*: Der Herausgeber Muḥammad-i Qazwīnī macht S. 46 A. 2 ausführliche bibliographische Angaben zu Ibn Ḫafīf.

Ibn Mulaqqin, Abū Ḥafs Sirāǧ ad-dīn ʿUmar al-Miṣrī (gest. 804/ 1401–2)

37) *Ṭabaqāt aṣ-ṣūfiyya*: sicher identisch mit der von Schimmel für die Varianten der *Sīra*-Ed. benutzten Handschrift *Ṭab. aṣ-ṣūfiyya*, Ankara, Ismail Saib 3575 („die Handschrift dieses Werkes von einem ʿAbdallāh Ibn Yaḥyā Ibn Muḥammad aš-Šāfiʿī, der auch als Verfasser von *Ṭabaqāt al-fuqahāʾ* genannt wird, nennt die Jahreszahl 879... und ordnet seine *Ṭabaqāt* alphabetisch an...“, Einl. 9), denn Ibn Mulaqqin hat sowohl ein Werk des Namens *Ṭabaqāt aṣ-ṣūfiyya* bzw. *al-awliyāʾ* als auch ein šāfiʿitisches Klassenbuch (s. hier S. 193) verfaßt; die Anordnung der

[8] SCHIMMELs Angabe (*Sīra*, Einl. 9), daß ZARKŪB sich auf den *Šadd* des ĞUNAYD-I ŠĪRĀZĪ gestützt hätte, ist zu verbessern: das Abhängigkeitsverhältnis lag umgekehrt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000036

Namen der Sufis ist alphabetisch und Ibn Mulaqqin benutzte wie die Quelle Schimmels die arabische *Sīra* Daylamīs; die Angaben Schimmels zu Namen und Jahr sind also auf einen Kopisten der von ihr benutzten *Ṭabaqāt* zu beziehen, nicht auf den Verfasser Ibn Mulaqqin.

Ǧāmī (gest. 898/1492)

38) *Nafaḥāt ul-uns*;

Ǧāmī erwähnt Ibn Ḫafīf auch in seiner von Arberry unter dem Titel „Jāmī's Biography of Anṣārī" edierten persischen Schrift, bietet aber (S. 63, 67, 73) nichts anderes als in *NG* und *TA*.

Šaʿrānī, ʿAbd al-Wahhāb (gest. 973/1565)

39) *Ṭabaqāt al-kubrā*; Šaʿrānī weist in *Anwār al-qudsiyya* 1,31 einen geistlichen Stammbaum vor, der ihn über Suhrawardī mit Ibn Ḫafīf verbindet.

Munāwī, ʿAbd ar-Raʾūf (gest. 1031/1621)

40) *Kawākib ad-durriyya fī tarāǧim aṣ-ṣūfiyya*: Munāwīs Quellen zu Ibn Ḫafīf (2,49f., Nr. 82) sind: Abū Nuʿaym *(Ḥilya)*, Subkī *(Ṭab.)* und Sulamī *(TS)*.

Kaffawī, Muḥammad Ibn Sulaymān (gest. 990/1582)

41) *Katāʾib aʿlām al-aḫyār min fuqahāʾ maḏhab an-Nuʿmān al-muḫtār* (Hs. Berlin 10028, fol. 96, *katība* 4); zu dem Autor des Ḥanafitenlexikons s. *GAL*, SII, S. 645.

Dārā-Šukūh, Muḥammad (gest. 1069/1659)

42) *Safīnat ul-awliyāʾ*: Dārā-Šukūh stützt sich (S. 189–91) zu Ibn Ḫafīf auf Ǧullābī, *Kašf* und ʿAṭṭār, aus dessen *Taḏkirat* er zwei Erzählungen über Ibn Ḫafīf entnimmt.

Nabhānī, Yūsuf Ibn Ismāʿīl (geb. 1266/1849); vgl. GAL SII, 764, Nr. 32)

43) *Ǧāmiʿ karāmāt al-awliyāʾ*: Nabhānī bietet 1,176f. die Geschichte von Ibn Ḫafīf (den er dort ʿAbd ar-Raḥmān Ibn Ḫafīf nennt) und der Gazelle am Wüstenbrunnen nach Qušayrī; weitere Stellen über Ibn Ḫafīf: 2,43f. und 144 (nach Yāfiʿī, Ibn Baṭṭūṭa und Munāwī).

Maqṣūd, Muḥammad Ṣādiq Ibn Mīr Quṭb ud-dīn Muḥammad-i ʿAnqā Pīr-i Uwaysī (geb. 1294 š).

44) *Maṭnawī-yi Mazāmīr i-Ḥaqq* (verzeichnet in *Ḏarīʿa*, 19,294): Das *Maṭnawī* enthält zahlreiche versifizierte Zitate aus Daylamīs *Sīra* zu Ibn Ḫafīf und seinen Scheichen.

Maʿṣūm ʿAlīšāh, Ḥāǧǧ Mīrzā Maʿṣūm (gest. 1344/1926)

45) *Ṭarāʾiq ul-ḥaqāʾiq*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000037

1.4. *Šāfiʿitische Biographiensammlungen (s. hier S. 192f.)*

Subkī, ʿAbd al-Wahhāb Ibn ʿAlī (gest. 771/1369)

46) *Ṭabaqāt aš-Šāfiʿiyya*: 3, 149–163 (Biographie Nr. 134). Schimmels Äußerung, „die ausführlichsten Angaben, die außerhalb der *Sīra* überhaupt existieren, verdanken wir Subkī", ist mit Verweis auf die Exzerpte Ibn Taymiyyas einzuschränken, zumal auch Zweifel angebracht sein dürften, ob der „Reimprosabericht Ibn Ḫafīfs (in Subkīs *Ṭab.*) über seinen Besuch bei al-Aśʿarī" (wieder abgedruckt in *Sīra*, Anh. 242–7) denn authentisch ist: der sprachliche und inhaltliche Stil des langwierigen, auf die Autorität von Faḫr ad-dīn ar-Rāzīs Vater überlieferten Exzerptes hat wenig Ähnlichkeit mit dem Stil des *Iqtiṣād*; vgl. dagegen auch Vadet, *Traité* 27, A. 17: „l'enthousiasme quasiment mystique d'Ibn Ḫafīf à l'égard d'al-Aśʿarī nous est attesté par une épître...").

Asnawī, ʿAbd ar-Raḥīm Ibn al-Ḥasan (772/1370)

47) *Ṭabaqāt aš-Šāfiʿiyya*: 1,476, Nr. 427.

Ibn Qāḍī Šuhba, Taqī ad-dīn (gest. 851/1447–8)

48) *Ṭabaqāt aš-Šāfiʿiyya*: 1,128f., Nr. 106.

1.5. *Schriften von Ḥanbaliten*

al-Ǧīlānī, ʿAbd al-Qādir (gest. 561/1166)

49) *al-Ġunya li-ṭālibī ṭarīq al-ḥaqq*: Enthält den Beleg für die offenbar Ibn Ḫafīf zuzuschreibende Polemik gegen Ibn Sālim (vgl. hier Schriften, Nr. 6; außerdem Schimmel, *Sīra*, Einl. 10: „Ǧīlānī zitiert Ibn Ḫafīf ebenfalls in seinem *k. al-Ġunya*", wo aber die Seitenangabe vermißt wird).

Ibn al-Ǧawzī, Abū l-Faraǧ ʿAbd ar-Raḥīm Ibn ʿAlī (gest. 597/1200)

50) *Talbīs Iblīs*: Ibn al-Ǧawzī schöpfte aus Daylamīs *Sīra* (die Stellen aus *Talbīs* sind im App. der *Sīra*-Edition vermerkt). Eine weitere Quelle Ibn al-Ǧawzīs war Tanūḫī, aus dessen *Nišwār* (3,228) der Ḥanbalit die „obszöne Geschichte", die Ibn Ḫafīf wohl zu Unrecht angedichtet wurde, entnommen hat (vgl. *Talbīs* 413 und hier S. 182).

51) *al-Muntaẓam fī taʾrīḫ al-mulūk wa-l-umam*: Das Werk, dessen Abfassung Ibn al-Ǧawzī den Titel *„muʾarriḫ"* (Historiker) verdankt, enthält 7,112 eine kurze Notiz über Ibn Ḫafīf. Zu ausführlicheren Mitteilungen über Ibn Ḫafīf verweist Ibn al-Ǧawzī auf sein *Talbīs*[9].

---

[9] In *Muntaẓam* finden sich Passagen zu Ḫallāǧ, u.a. auf die Autorität von Ibn Ḫafīfs Gefährten Ibn Abī Tawba (s. hier S. 203f.); diese Passagen sind abgedruckt s.a. 309 im Apparat von ʿArīb, *Ṣilat*, S. 103; die Angabe Schimmels, *Sīra*, Einl. 11: „der von de Goeje herausgegebene Arīb erwähnt seinen (= Ibn Ḫafīfs) Tod (S. 103)" ist unzutreffend (da vom Herausgeber ja nur *Muntaẓam* zitiert wird).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000038

52) *Manāqib Aḥmad Ibn Ḥanbal*: S. 439 wird Ibn Ḫafīf als Zeuge für die jenseitige Belohnung angerufen, die Aḥmad Ibn Ḥanbal dereinst im Paradies widerfahren werde; der Text ist eine arabische Variante zu *Sīra* 169 (vgl. dazu hier S39).

Die Bewertung, die Ibn Ḫafīf in den Schriften Ibn al-Ǧawzīs erfährt, ist bemerkenswert schwankend: der Sufi, dem Ibn al-Ǧawzī in *Talbīs* 375 das Prädikat „unglaubwürdig" *(ġayr ṯiqa)* aufstempelt, wird dennoch bemüht, (in *Manāqib*) die Größe Ibn Ḥanbals zu bezeugen; welche Ehre Ibn al-Ǧawzī dem Schiraser Sufi aber kaum hätte zukommen lassen, wenn der Ḥanbalit wirklich an die Echtheit der Überlieferung von der Unzucht, zu der Ibn Ḫafīf seine Schüler und Schülerinnen verleitet habe, geglaubt hätte. Auch die Beteuerung Tanūḫīs (in *Talbīs* 413), er hätte die „obszöne Geschichte (s. hier S. 182) nicht weitererzählt, wäre sie ihm nicht durch zuverlässige Überlieferer hinterbracht worden, dürfte Ibn al-Ǧawzī kaum für bare Münze genommen haben, wußte er doch, daß ihr Urheber, der Qāḍī Tanūḫī ein Gegner der Sufis war und mithin nur wenig Zuverlässigkeit in seinem Überliefern von Geschichten über die Sufis beanspruchen konnte; überdies wird Ibn al-Ǧawzī gewußt haben, daß Tanūḫī eine Schwäche für das Erzählen pornographischer Geschichten hatte (vgl. etwa *Nišwār* 5,122–28, nach Abū Isḥāq an-Naṣībī).

Ibn Qudāma (lebte 541–620/1146–7–1223)

53) *k. at-Tawwābīn*: Ibn Qudāma (zu diesem s. *EI*, s.n. „Ibn Ḳudāma") verband mit seiner Schrift über die „unermüdlich Umkehrenden" „a two-fold message, one in favour of Hanbalism, the other in favour of Sufism" (Makdisi, „The Ḥanbali School of Sufism" 64). In *Tawwābūn* 204 wird Ibn Ḫafīf als Überlieferer einer auch von Daylamī (*Sīra* 121ff.) berichteten längeren Anekdote erwähnt, in welcher Bišr al-Ḥāfī[10], ein Mitstreiter Ibn Ḥanbals, als Wundermann hingestellt wird, der einen Feind der Sufis zur Umkehr (= zum Glauben an die Sufis) bewegt. Die beiden Gewährsmänner Ibn Ḫafīfs für diese Erzählung waren Richter von Schiras (s. hier S. 47, 198).

Ibn Taymiyya (gest. 728/1328)

54) *Fatwā l-Ḥamawiyya al-kubrā*.

55) *k. al-Asmāʾ wa-ṣ-ṣifāt*. In beiden Werken gibt Ibn Taymiyya einen längeren Auszug (*Fatwā* 42–50; *Asmāʾ* 2,56–66) aus einem dogmatischen Traktat Ibn Ḫafīfs mit dem Titel *„Iʿtiqād at-tawḥīd bi-iṯbāt al-asmāʾ wa-ṣ-ṣifāt"* (vgl. hier S. 316). Der Text in *Fatwā* ist identisch mit dem in *Asmāʾ* enthaltenen Exzerpt. Ibn Qayyim al-Ǧawziyya bringt

[10] Zu diesem s. MEIER, Art. *EI*, 1,1244a–1246b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000039

denselben Auszug (gekürzt; s.u.). Ibn Taymiyya hat offenbar den Titel seiner Schrift *(k. al-Asmāʾ)* an denjenigen der Schrift Ibn Ḫafīfs angelehnt.

Das Exzerpt aus Ibn Ḫafīfs *Iʿtiqād* besteht aus zwei Teilen:

1. Eine ʿAqīda. Ibn Ḫafīf betont dort (*Fatwā* 42,9–43,5) die Notwendigkeit, die Äußerungen der Prophetengefährten über die Namen und Eigenschaften Gottes als verbindlich anzuerkennen, da der „Zwist über die *ṣifāt* zu ihrer Zeit noch nicht eingesetzt habe; die Namen, die sich Gott zuschreibt bzw. die ihm von Muḥammad beigelegt wurden, sind gläubig anzunehmen; dem Koran ist nach dem gemeinen Wortsinn *(„bi-lā kayf")* zuzustimmen, auch dann, wenn er über Gott sagt, daß er ein Gesicht hat (44,13), Hände, die er erbarmungsvoll ausstreckt (44,22), zwei Füße, die er ins Höllenfeuer setzt (44,20) und die auf dem Thron ruhen (44,22).

2. Auf die traditionellen Themen der sunnitischen Dogmatikwerke (Imamat, Kalifat, Werke, Vorherbestimmung, Glaube etc.) folgt in dem *Iʿtiqād*-Exzerpt ein zweiter Teil, in welchem Ibn Ḫafīf die Überzeugungen *(ʿuqūd)* seiner Sufigefährten in jenen Punkten darlegen wollte, wo sie Opfer von Verleumdungen geworden seien (46,–2); als Beispiel einer solchen Verleumdung nennt er den großen Gelehrten Ṭabarī, der in seiner Schrift *Tabṣīr* Irrlehren bezüglich der Schau Gottes (fälschlicherweise) den Sufis insgesamt zur Last gelegt habe (vgl. hier S. 142); Ibn Ḫafīf geißelt (47,–7) den Libertinismus *(ibāḥa)*, den er als eine Form des Unglaubens *(kufr)* bezeichnet. Der Libertinismus lehre, daß man bei Erlangung einer bestimmten mystischen Stufe verbotene Dinge straffrei tun dürfe (vgl. dazu das Streitgespräch zwischen Ibn Ḫafīf und Awāriǧī in Mekka, hier S. 70f.). Weitere in dem Exzerpt behandelte Themen sind die (abgelehnte) Anwendung des Begriffes *ʿišq* auf Gott (s. hier S. 167), die Erwerbsbeschäftigung, das unaufhebbare Dienersein *(ʿubūdiyya)* des Menschen, der *samāʿ* etc.

Ibn Qayyim al-Ǧawziyya, Abū ʿAbdallāh Muḥammad Ibn Abī Bakr (691–751/1291–2–1350, aus Damaskus)

56) *k. Iǧtimāʿ al-ǧuyūš al-Islāmiyya ʿalā ġazw al-Muʿaṭṭila wa-l-Ǧahmiyya*: In dem Kapitel „die Weltverzichtenden unter den Sufis *(zuhhād aṣ-ṣūfiyya)*" stellt Ibn Qayyim S. 176 Ibn Ḫafīf in eine Reihe von Gottesmännern, neben Fuḍayl, Bišr, Ḏu n-Nūn, Muḥāsibī (M1), ʿAmr al-Makkī (M5), Maʿmar al-Iṣbahānī, ʿAbd al-Qādir al-Ǧīlānī, Anṣārī, Yaḥyā Ibn ʿAmmār (R16) usw. und bietet einen (wohl aus *Fatwā* oder *Asmāʾ* zusammengeschriebenen) Auszug aus Ibn Ḫafīfs *Iʿtiqād at-tawḥīd bi-iṯbāt al-asmāʾ*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000040

Nağdī, Aḥmad Ibn Ibrāhīm Ibn ʿĪsā (schrieb 1320/1902–3)

57) *Tanbīh an-nabīh wa-l-ġabī fi r-radd ʿalā l-Madrāsī wa-l-Ḥalabī*: Die Schrift ist verfaßt als Verteidigung von Ibn Taymiyyas *Fatwā l-Ḥamawiyya* gegen die Angriffe eines gewissen Madrāsī, der sich wiederum auf die *„Ḥaqāʾiq al-ğalbiyya fī r-radd ʿalā Ibn Taymiyya fī-mā awradahū fī l-Fatwā l-Ḥamawiyya"* (Ed. 1987, o.O.) des Aleppiners (Aḥmad Ibn Muḥyī d-dīn) Ibn Ğahbal (670–753/1271–1333) stützte.

Nağdī versuchte in seiner Schrift den Nachweis zu führen, daß Gott eine räumliche Begrenzung *(ḥadd, ğiha)* habe und daß die einschlägigen Schriftbelege keinesfalls metaphorisch zu deuten seien (vgl. *Tanbīh* 277). Der zentrale Beleg für diese Gottesvorstellung ist der Koranvers: „Gott setzte sich auf seinen Thron" (*istawā llāh ʿalā ʿarših*, mehrere Koranstellen, z.B. 25,59), der den Ausgangspunkt für die sog. *Masʾalat al-ʿuluww* darstellt.

Unter Berufung auf *Fatwā* und andere Quellen empfiehlt Nağdī seinen Kontrahenten schließlich (S. 452), sich Ibn Ḫafīf zum Vorbild zu nehmen, anstatt sich auf Autoritäten zu berufen, die „weder Wissen noch Religion besitzen".

1.6. *Adab-Werke*

Tanūḫī, Abū ʿAlī Muḥassin Ibn ʿAlī al-Qāḍī

58) *Nišwār al-muḥāḍara*: *Nišwār* 3,228f. enthält die obszöne Geschichte über Ibn Ḫafīf, die Ibn al-Ğawzī in *Talbīs* (Quellen, Nr. 49) nacherzählt hat.

1.7. *Schriften von Historikern*

al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, Abū Bakr Aḥmad Ibn ʿAlī Ibn Ṯābit (gest. 463/1071)

59) *Taʾrīḫ Baġdād*: außer in der Biographie Ḫallāğs (vgl. *Sīra*, Einl. 11) wird Ibn Ḫafīf bei dem Ḫaṭīb namentlich noch erwähnt als Lehrer von Abū l-Faraǧ al-Ḫaraǧūšī (R15) sowie als Jünger des Bagdader Sufi Ḫazraǧ Ibn ʿAlī (S38). Der Ḫaṭīb bietet außerdem Auskünfte über zahlreiche hier in der Biographie Ibn Ḫafīfs erwähnte Zeitgenossen des Schirasers.

Ibn ʿAsākir (gest. 571/1175–6)

60) *Tabyīn*; vgl. *Sīra*, Einl. 11 (Schimmel benutzt Ibn ʿAsākirs Ibn Ḫafīf-Biographie 190ff.); wichtig ist aber auch *Tabyīn* 94–97 mit mehreren Berichten über die Begegnung zwischen Ibn Ḫafīf und Ašʿarī (s. hier S. 56; zuvor schon Spitta, s.u.).

Merkwürdigerweise führt Ibn ʿAsākir in seinem *Taʾrīḫ Dimašq* Ibn Ḫafīf, der doch nach Syrien kam, nicht an (wenigstens nicht s.n. Muḥammad Ibn Ḫafīf, Hs. SOAS, London).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000041

Ibn ʿAsākir schöpfte aber für seinen *Taʾrīḫ* auch aus der arabischen *Sīra* Daylamīs (etwa zu der Biographie des Isfahaners Ibn Abī ʿĀṣim; s. hier S. 116.

Samʿānī, ʿAbd al-Karīm Ibn Muḥammad
61) *Ansāb* (verfaßt um 555/1160), s.n. Šīrāzī.

Ibn Aṯīr, Abū l-Ḥasan ʿAlī (gest. 630/1232)
62) *al-Kāmil fī t-taʾrīḫ*: 9,16.

Sibṭ Ibn al-Ǧawzī (gest. 654/1257)
63) *Mirʾāt az-zamān*, 2,397; vgl. *Sīra*, Einl. 11.

Ḏahabī, Šams ad-dīn (gest. 748/1348)
64) *Taʾrīḫ al-Islām wa-ṭabaqāt al-mašāhīr wal-aʿlām*: Hs. Brit. Museum, Fol. 128a–129b. Der *Taʾrīḫ* ist von Schimmel für die *Sīra*-Edition benutzt worden (zu Ḏahabīs Ibn Ḫafīf-Biographie in *Siyar an-nubalāʾ*, die kaum von *Taʾrīḫ* abweicht, s.o., Nr. 32).
65) *Duwal al-islām*: Enthält 1,167 eine kurze Notiz zu Ibn Ḫafīf.
66) *al-ʿIbar fī ḫabar man ġabar* 2,360 (nach Sulamī) und *Taḏkirat al-ḥuffāẓ* 12,950 enthalten Ibn Ḫafīfs Todesjahr und einige weitere Notizen.

Ibn Kaṯīr (gest. 774/1373)
67) *al-Bidāya wa-n-nihāya*: Ibn Kaṯīr verweist in *Bidāya* 11,299 zu Ibn Ḫafīf auf die Geschichten in *Talbīs*, aus denen hervorgehe, „daß Ibn Ḫafīf den Libertinisten *(ibāḥiyya)* angehöre".

Ibn Taġrībirdī, Abū l-Maḥāsin (gest. 885/1480)
68) *an-Nuǧūm az-zāhira fī mulūk Miṣr wa-l-Qāhira*: 4,141 (Todesangaben nach Ḏahabī).

Ḫwāfī, Faṣīḥ Aḥmad Ibn Muḥammad-i (schrieb um 840/1436)
69) *Muǧmal-i Faṣīḥī*: 1,185–87, s.a. 371.

Ḫwāndamīr (gest. 939/1535)
70) *Ḥabib us-siyar*.

Ibn al-ʿImād, ʿAbd al-Ḥayy (gest. 1089/1678; ḥanbalitischer Chronist)
71) *Šaḏarāt aḏ-ḏahab*: 3,76f.; vgl. *Sīra*, Einl. 12.

Maqqarī, Abū l-ʿAbbās Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Aḥmad at-Tilimsānī (gest. 1041/1631–2, Kairo; vgl. Art. *EI*, s.n. „Maḳḳarī")
72) *Azhār ar-riyāḍ fī aḫbār ʿIyāḍ*: Maqqarī bietet (3,80) den einzigen Beleg für einen Bericht über den Besuch Bāqillānīs (R17) bei Ibn Ḫafīf in Schiras.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000042

Mustawfī-yi Qazwīnī, Ḥamdallāh (schrieb 749–50/1349–50)
73) *Taʾrīḫ-i Guzīda* (S. 657);
74) *Nuzhat ul-qulūb*.

1.8. *Geographen*

Yāqūt ar-Rūmī (gest. 626/1229)
75) *Muʿğam al-Buldān*: s.n. Šīrāzī.

Qazwīnī, Zakariyyā Ibn Muḥammad (gest. 682/1283)
76) *ʿAğāʾib al-maḫlūqāt wa-āṯār al-bilād*: 2,112f., 141f.

Ibn Baṭṭūṭa (gest. 778–9/1377)
77) *Riḥla*: Zu der Erzählung Ibn Baṭṭūṭas über Ibn Ḫafīf (S. 595f.), „die zu dem Kreise der Sindbad-Geschichten gehört" (*Sīra*, Einl. 12), sind folgende Varianten zu nennen: *Nišwār* 3,195, *Ḥilya* (nach ʿAbd al-Wāḥid Ibn Bakr, R1); Zarrīnkūb, *Ğustağū* 211 weist noch auf eine Variante in Rūmīs *Maṯnawī* hin (Bd. 2, S. 6–11, Verse 69–171; zu den Rezensionen s. hier S. 212f.).

Ḥāğğī Mīrzā Ḥasan-i Fasāʾī und Ṭabīb, Ibn Ḥasan-i Šīrāzī
78) *Fārsnāma-yi Nāṣirī* (vgl. zu dem Werk Storey 1,353).

Furṣat ud-dawla (Muḥammad Naṣīr und Mīrzā Āqā, Ḥusaynī)
79) *Āṯār-i ʿAğam*: erwähnt Ibn Ḫafīf S. 460 im Kapitel über Grabesstätten in Fārs (vgl. Storey, ibid.).

1.9. *Bio-bibliographische Wörterbücher*

Ibn an-Nadīm
80) *Fihrist*, vgl. *Sīra*, Einl. 6f.

Ṣafadī, Ṣalāḥ ad-dīn Ḫalīl Ibn Aybak
81) *Wāfī-l-Wafayāt*: Ṣafadī stützt sich 3,42 für seine Ibn Ḫafīf-Biographie (Nr. 930) auf Sulamī (ohne Nennung seiner Quelle).

Ḥāğğī Ḫalīfa (gest. 1068/1657)
82) *Kašf aẓ-ẓunūn*, Nr. 10373: Auszug aus Ibn Ḫafīfs *k. al-Faḍāʾil*.

Baġdatli, Ismāʿīl Pāšā (gest. 1339/1920; zu Baġdatli s. S. 13 der Einl. zur Istanbuler Ausgabe des *Kašf aẓ-ẓunūn*)
83) *Hadiyyat al-ʿārifīn* (= Ergänzungen zum Grundwerk Ḥāğğī Ḫalīfas): bietet Todesangaben sowie Titel von Ibn Ḫafīfs Schriften, die nicht in den Listen stehen; nennt u.a. ein *Ādāb al-murīdīn* und einen „Diwan seiner Gedichte" (2,49f.).

Kaḥḥāla, ʿUmar Riḍā
84) *Muʿğam al-Muʾallifīn*: Kaḥḥāla nennt unter seinen bibliogra-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000043

phischen Hinweisen zu Ibn Ḫafīf (9,282b–283a) zwei (mir nicht zugängliche) Handschriften: 1. *Kunūz al-awliyāʾ* (Ziriklī 6,172a ergänzt den Titel: *wa-rumūz al-aṣfiyāʾ*, eines um 1000 h. gestorbenen ḥanafitischen Predigers Ibn Abī l-Barakāt, Muḥarram Ibn Muḥammad al-Qasṭamūnī, Abū l-Layṯ; zu dem Autor s. *GAL* SII, 651, wo aber die „*Kunūz*" nicht angeführt sind); 2. *Manāqib aš-Šāfiʿī wa-ṭabaqāt aṣḥābih*, „aus Ḏahabīs *Taʾrīḫ*".

Ziriklī, Ḫayr ad-dīn

85) *Qāmūs tarāǧim li-ašhar ar-riǧāl*. Ziriklī bietet eine biographische Notiz zu Ibn Ḫafīf, die sich auf zwei Schriften stützt: Ibn ʿImād, *Šaḏarāt aḏ-ḏahab* und eine mir nicht bekannte Handschrift „*Ṭabaqāt al-aqṭāb*", die in Ziriklīs Bibliographie in seinem letzten Band nicht identifiziert ist (auch in *GAL* und *GAS* findet sich nichts darüber). Aus dieser Handschrift zitiert Ziriklī letzte Worte des sterbenden Ibn Ḫafīf (die an eine entsprechende Äußerung des Abū Yaʿqūb al-Aqṭaʿ erinnern; vgl. *Sīra* 51, f. 1).

Ṭālaqānī, Mīrzā Ḥasan u.a.

86) *Nāma-yi Dānišwarān-i Nāṣirī*. Teheran 1879, 1894–1905; vgl. *Sīra*, Einl. 12.

2. Orientalistische Sekundärliteratur

Spitta

87) *Zur Geschichte... al-Aśʿarīs*, Leipzig 1876. Nicht Wüstenfeld war „der erste Europäer, welcher die Aufmerksamkeit auf Ibn Ḫafīf gelenkt hat" (so Schimmel, in *Sīra*, Einl. 3), sondern Spitta, der bei der Behandlung von Anhängern Abū l-Ḥasan al-Aśʿarīs S. 58ff. Ibn Ḫafīf (nach Ibn ʿAsākir, *Tabyīn* 94–97) anführt; Spitta bietet S. 58f. eine Übersetzung von Bāqillānīs Bericht über die Begegnung mit Aśʿarī sowie S. 59f. eine recht mißglückte Übersetzung einer anderen Version des Berichts, nach welcher Ibn Ḫafīf in Begleitung von Ibn-i Šalōya (S7) Aśʿarī auf einem Boot begegnet (s. hier S. 64).

Die Bedeutung der sufischen Fachbegriffe war Spitta z.T. noch unbekannt; das Abraham von Ibn Ḫafīf zugeschriebene Attribut „*mutamakkin*" (*Tabyīn* 96,–4) bedeutet nicht: „mächtig, erhaben", sondern: „standhaft, gefestigt"; Mose war für Ibn Ḫafīf nicht „ein gewaltiger und stürmischer Mann" *(ṣāḥib ġalaba wa-hayaǧān)*, sondern einer, der von seiner mystischen Erregung überwältigt war.

Wüstenfeld

88) *Der Imam el-Schāfiʿī* (S. 185, Nr. 98).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000044

Schreiner
89) „Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam."

Goldziher
90) „Die Gottesliebe in der islamischen Theologie."

Amedroz
91) „Notes on some Sufi Lives."

Mez
92) *Die Renaissance des Islam.*

Hartmann
93) *Al-Ḳuschairîs Darstellung des Ṣûfîtums.*

Blochet
94) *Études sur l'Ésotérisme musulman.* Die Angaben Schimmels in *Sīra*, Einl. 25 über die Arbeit Blochets zu Ibn Ḫafīf sind unzutreffend (vgl. hier S. 311, Schriften, Nr. 25).

Massignon
95) *Passion*: Vgl. besonders 1,506–9; 2,182–6 (engl. Übers. von H. Mason);
96) *Essai*;
97) *Recueil*;
98) *Akhbâr al-Ḥallâj* (Edition);
99) Ibn Bākawayh, *Bidāya* (Edition); In seiner Darstellung Ibn Ḫafīfs folgte Massignon der These, daß der Schiraser ein treuer Anhänger Ḥallāğs gewesen ist (z.B. *Passion* 1,36, 1,506). Eine Loyalität Ibn Ḫafīfs zu Ḥallāğ läßt sich aber nicht zwingend beweisen. Die Vermutung einer nur vorübergehenden Begeisterung Ibn Ḫafīfs für Ḥallāğ, auf die eine „Abkühlung" folgte, erscheint mir mindestens ebenso plausibel (s. hier S. 58ff.).

Weisweiler
100) *Verzeichnis der Handschriften der kgl. Universitätsbibliothek zu Tübingen.*

Ritter
101) „Philologika VII. Arabische und persische Schriften über die profane und die mystische Liebe."

Schimmel
102) „Einleitung in Ibn Ḫafīfs Biographie" = Einl. der Ed. *Sīra* (Ankara 1955), S. 3–48. Schimmels Ausführungen stellen die bisher umfangreichste Arbeit zu Ibn Ḫafīf dar. Zu einer Kritik s. hier S. 8.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000045

Meier

103) *Die Vita des Abū Iṣḥāq al-Kāzarūnī*; Das Buch ist eine Fundgrube für biographische Informationen zur persischen Sufik des 4./5. Jh.s. (vgl. auch Schimmel, *Sīra* Einl. 5).

104) Meier weist in dem 1967 erschienenen Artikel „Ein wichtiger handschriftenfund zur sufik" unter Berufung auf einen persischen Aufsatz von Īrağ-i Afšār auf zwei noch erhaltene Handschriften Ibn Ḫafīfs hin *(Iqtiṣād; Faḍl at-taṣawwuf)*. Er äußert sich ferner über die Möglichkeit einer Verfasserschaft Ibn Ḫafīfs für das *k. Adab al-mulūk*, ein Sufi-Handbuch, das wahrscheinlich aus dem 4./10. Jh. stammt. Radtke hält eine Verfasserschaft Ibn Ḫafīfs für nahezu ausgeschlossen (vgl. *Adab al-mulūk*, Einl.).

Arberry

105) Arberry behandelt in dem 1960 erschienenen Buch *Shīrāz, Persian City of Saints and Poets* auch Ibn Ḫafīf (S. 61–86), allerdings eher populärwissenschaftlich und unkritisch.

Allard

106) *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš^{c}arī et de ses premiers grands disciples*: Allard erwähnt S. 314 unter den im Titel angesprochenen Schülern Aš^{c}arīs auch Ibn Ḫafīf. Quelle Allards zu Ibn Ḫafīf ist Ibn ^{c}Asākirs *Tabyīn*.

Vadet

J. Vadet hat sich vornehmlich in 3 Werken mit Ibn Ḫafīf beschäftigt: In einem Aufsatz unter dem Titel: „La Futuwwa, morale professionelle ou morale mystique", im Art. „Ibn Khafīf" der *EI* sowie im Vorwort zu seiner Übersetzung des Daylamī-Werkes *^{c}Aṭf*.

107) In seinem Aufsatz zur Futuwwa behandelt Vadet ein Kapitel der Vorgeschichte der durch den Kalifen Nāṣir und Suhrawardī unternommenen Zusammenführung von Futuwwa und Sufik. Er sieht Ibn Ḫafīf als einen der Männer, die versucht haben sollen, den Gegensatz zu überwinden zwischen einer speziell auf dem syrischen Lukkām beheimateten quietistischen Mystik der Kontemplation und einer als ḫurāsānisch bezeichneten aktiven Mystik, die ihre spirituellen Werte der Malāmatiyya entlehnte. In Anbetracht unserer doch sehr geringen Kenntnisse insbesondere über die frühe Malāmatiyya müssen die Ausführungen Vadets als zu spekulativ gelten. Zur Malāmatiyya s. Meier, „Ḫurāsān und das ende der klassischen sufik", S. 565f.

108) Art. *EI*^{2} 3, 823a–824a, s.n. „Ibn Khafīf". In seinem *EI*-Artikel unternimmt Vadet den Versuch, Ibn Ḫafīf in die Geschichte der islamischen Mystik einzuordnen. Da Vadet keine größeren Werke Ibn Ḫafīfs

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000046

vorgelegen haben, gerät er auch mit diesem Versuch zu weit in den Bereich des Spekulativen. Vadet stützt sich auf die Sekundärliteratur (Goldziher, Massignon) und gibt deren Urteile wieder. Beispielsweise Massignon: „It is known for certain that he was Ẓāhirī in fiqh, and Ashᶜarī in kalām...“ (3,823a). Beides ist wohl unzutreffend, denn Ibn Ḫafīf war ein Šāfiᶜit, der gegen den kalām einen deutlichen Argwohn hegte. Daß Ibn Ḫafīf eine politische Rolle am Hofe ᶜAḍud ad-dawlas gespielt habe, wobei er diesen Einfluß möglicherweise dazu benutzt habe, verfolgte Schüler Ḥallāǧs zu protegieren (3,823b; wieder nach Massignon), ist (außer durch eine Legende ᶜAṭṭārs) nicht belegt. Daß die *Sīra* Daylamīs durch den Autor des *Šadd al-izār* in das Persische übertragen worden sei (3,823a), ist auch unzutreffend. Bei dem Übersetzer Ibn-i Ǧunayd (Rukn ad-dīn Yaḥyā Ibn Ǧunayd) handelt es sich um einen Enkel des Autors von *Šadd*, Muᶜīn ad-dīn Abū l-Qāsim Ǧunayd aš-Šīrāzī.

Die von Vadet vorgenommene Gliederung von Ibn Ḫafīfs „life and thought“ in zwei Perioden erscheint mir wenig plausibel: Ihr zufolge war die 1. Periode „dominated by the practical problems of the mystical life“, womit Ibn Ḫafīf den großen Asketen von Fārs „who often showed definite tendencies to Ẓāhirism and particularly to nascent Malāmatiyya or futuwwa“ (3,823) gefolgt sei. Die 2. Periode, „under the Djunaydī influence of the Bagdad school“, sei dagegen „more speculative“ gewesen.

Grundlage dieser Unterscheidung bzw. Gliederung (ähnlich wie in seinem Futuwwa-Aufsatz) ist wieder der von Vadet postulierte Gegensatz zwischen einem „Djunaydism of Bagdad“ und einem „practical mysticism of Persia and Khurāsān“ (3,824a).

Dazu ist zu bemerken, daß der Gegensatz zwischen Ḫurāsān und der Bagdader Schule wohl zu kraß gezeichnet ist. Die Betonung von *faqr* und *iḫlās*, die Vadet als typisch für den „practical mysticism of Persia and Khurāsān“ ansieht (3,824a), ist in den Schriften etwa eines Muḥāsibī ebenso deutlich (vgl. v. Ess, *Gedankenwelt* 149f.) wie in denen der Ḫurāsānier. (*Faqr*/Armut im Sinne von Erwerbsquietismus war für die Sufis von Fārs genauso untypisch wie für die Bagdader). Wenn sich in der Vita Ibn Ḫafīfs ein Gegensatz zwischen Bagdad und Ḫurāsān andeutet, so ist Adressat der Kritik eines Abū Muzāḥim (S31) nicht Ǧunayd, sondern Šiblī. Nicht Ibn Ḫafīf schwankte zwischen der Schule Ǧunayds und der Lehre Ruwayms, der mit dem *„fatā“* Abū ᶜAmr-i Iṣṭaḫrī befreundet war (3,823b), sondern sein früher Schiraser Meister Aḥmad-i Yaḥyā (S19). Schließlich findet sich sowohl der Name Ǧunayds wie der des Ruwaym unter den 5 Mystikern, die Ibn Ḫafīf seinen Schülern zum Vorbild empfiehlt, und die allesamt Bagdader wa-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000047

ren. Daß Ibn Ḫafīf in der 2. Periode, nämlich der seines literarischen Schaffens, „increasingly intellectualist theses (Djunaydī and semi-Ḥallādjī)" entwickelte (was ist damit gemeint?), läßt sich für das *k. al-Iqtiṣād*, der einzig erhaltenen längeren Schrift Ibn Ḫafīfs, sicher nicht belegen. Das Werk bekundet ein weiterhin bestehendes Interesse Ibn Ḫafīfs an den praktischen Fragen des mystischen Lebens und ist durchaus nicht spekulativ-intellektualistisch geprägt.

109) In seiner Einführung zur Übersetzung von Daylamīs *ʿAṭf* versucht Vadet zu beweisen, daß es eine „absolute Kontinuität gab von Ibn Ḫafīf zu Rūzabihān", und zu zeigen, auf welchem Wege das geistige Erbe Ibn Ḫafīfs, das er in Daylamīs *ʿAṭf* verkörpert sieht, an Rūzabihān gelangt ist (*Traité* 8).

Vadet geht davon aus, daß der von Rūzabihān übernommene „ḥallāğisme" integraler Bestandteil der Lehre Ibn Ḫafīfs gewesen sei[11]; Vadet führt Isnāde an, die von Ibn Ḫafīf über seine Schüler zu Rūzabihān führen.

Vadet führt an (S. 22), daß das *k. al-ʿAṭf* in den Konventen der Sālbih und Maqārīḍī aufbewahrt und in der Kāzarūniyya als Quelle benutzt wurde:

Rūzabihān erhielt den Flickenrock von Muḥammad Ibn Ḫalīfa Ibn Sālbih, dem Leiter des Ribats der Banū Sālbih. Auf Grund dieser Verbindung äußert Vadet die Vermutung: „C'est au contact de Maḥmūd Ibn Ḫalīfa..., descendant d'une famille traditionellement ḥallāğienne, que Rūzbihān a pu s'initier au Kitāb al-ʿAṭf...".

Wohl mochte Rūzabihān den Flickenrock Ibn Ḫafīfs über Abū l-Ḥusayn Ibn Sālbih (R42) erhalten haben. Die Annahme einer „ḥallāğianischen Orientierung" bei den späteren Gliedern der Sālbih-Familie, geschweige denn bei Ibn Ḫafīfs Schüler Abū l-Ḥusayn Ibn Sālbih bleibt aber unbewiesen: Aus der Biographie des letzteren geht nicht hervor, daß Abū l-Ḥusayn ein Anhänger Ḥallāğs gewesen ist. Abū l-Ḥusayn Ibn Sālbih, den Vadet einen „admirateur d'al-Ḥallāğ" nennt, und den er als Zeuge einer Überlieferung ḥallāğianischen Gedankengutes von Ibn Ḫafīf anführt, wird in Daylamīs *Sīra* nirgends unter den Schülern Ibn Ḫafīfs erwähnt[12]. Für eine „ḥallāğianische Orientierung" der Banū

---

[11] Wozu er sich auf RŌZBIHĀN, *Šarḥ*, Nr. 816 und *ʿAbhar* (= Quellen, Nr. 25 und 26) nach DAYLAMĪ stützt; zu einer Überprüfung dieser These s. hier S. 60ff.

[12] Die Angabe VADETs in *Traité* 20 ist unzutreffend: der angebliche Beleg in *Sīra*, Anh. (!) ist lediglich ein Zitat, das Schimmel dem späten *Šīrāznāma* entnommen hat; der gleiche Irrtum ist VADET, *Traité* 21 auch bezüglich eines zweiten Schülers Ibn Ḫafifs, Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Sālbih unterlaufen, von dem in *Sīra* wiederum nicht die Rede ist; woraus gefolgert werden kann, daß die Männer der Schiraser Sālbih-Familie kaum zum engeren Schülerkreis Ibn Ḫafīfs zählten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000048

Sālbih könnte man höchstens anführen, daß sie wie auch Ḥallāǧ aus der gleichen Ortschaft (Bayḍā) stammten.

Vadet führt ferner die Kāzarūniyya als eine Institution an, in der Gedankengut Ḥallāǧs (= *ʿAṭf*) tradiert wurde[13]. Der Überlieferer des *ʿAṭf* (nach dem Isnād der Hs. Tübingen), Abū Šuǧāʿ al-Maqārīḍī (gest. 509), war noch Schüler von Kāzarūnī (vgl. Meier, *Vita* 2) und wird vom Verfasser des arabischen Grundwerkes der Vita, Ḫaṭīb Abū Bakr Muḥammad Ibn ʿAbd al-Karīm, als vollendeter Mystiker und als Autor gelobt[14].

Der Gewährsmann Maqārīḍīs für die Weitergabe des *ʿAṭf*, ʿAlī Ibn Bakrān (R21), ist – wenn er Ibn Ḫafīf überhaupt noch kannte –, gleichwohl kein enger Schüler Ibn Ḫafīfs gewesen, da er nicht in der *Sīra* erwähnt wird.

Gegen die These einer engen Verbindung zwischen Ibn Ḫafīf und Rūzabihān spricht auch die offenkundige Unvollständigkeit des Isnāds zwischen Ibn Ḫafīf und Rūzabihān (*Šadd* 264): Ibn Ḫafīf – Abū l-Ḥasan al-Kuwārī (R22) – Abū Bakr-i Barkar – Rūzabihān (*Šadd* 264; Kuwārī ist eine unbekannte Person).

Festzuhalten ist, daß die zwischen Ibn Ḫafīf und Rūzabihān stehenden Mittler (Abū l-Ḥusayn Ibn Sālbih, Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Sālbih, Abū ʿAbdallāh al-Maqārīḍī, Kāzarūnī) keine engen Schüler Ibn Ḫafīfs (da nirgends in Daylamīs Vita erwähnt) bzw. nur indirekte Schüler Ibn Ḫafīfs wie Kāzarūnī waren. Das bei ihnen angeblich zum Vorschein kommende ḥallāǧianische Gedankengut kann also kaum als Beleg für eine entsprechende Neigung bei Ibn Ḫafīf angesehen werden.

Sezgin

110) *Geschichte des arabischen Schrifttums (GAS)*; Sezgin bietet 1,663f. eine Kurzbiographie Ibn Ḫafīfs und nennt einige Quellen zu dessen Leben sowie Handschriften dreier Werke Ibn Ḫafīfs. Daß Ibn Ḫafīf die dogmatischen Lehren al-Aš^{c}arīs übernahm, bleibt unbewiesen; daß er den berühmten Mystiker Ruwayn (sic!) Ibn Aḥmad erst 303/915 (also in dessen Todesjahr) – wie Sezgin meint – traf, ist auch unwahrscheinlich.

---

[13] Kāzarūnī räumte ein, daß ihm über die „Zustände Ḥallāǧs" nichts mit Gewißheit (yaqīn) bekannt sei. Erst in einer übersinnlichen „Enthüllung" soll ihm offenbart worden sein, daß Ḥallāǧs Geist, als Lohn dafür, daß dieser auf Gottes Pfad sein Leben geopfert habe, ohne Trennwand bei Gott sei (*Fird.* 313,1–13).

[14] VADET verwechselt indes den Autor ḪAṬĪB ABŪ BAKR mit Aḥmad Ibn Bihrūz, den er „rédacteur du Firdaws" nennt (*Traité* 18), der aber – wie Abū Šuǧāʿ al-Maqārīḍī – nichts anderes als einer der Gewährsleute des Verfassers der (arabischen) Vita Kāzarūnīs war.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000049

3. Neuere orientalische Studien zu Ibn Ḫafīf

Rašād, Muḥammad-i

111) *Ḫafīf-i Šīrāzī, ʿArif-i buzurg-i qarn-i čahārum*; In einer unkritischen Arbeit, die wissenschaftlichen Ansprüchen nicht gerecht wird, hat Rašād den (untauglichen) Versuch unternommen, bei Ibn Ḫafīf schiitische Verbindungen und Loyalitäten nachzuweisen (S. 184). Interessant sind aber Rašāds Verweise auf Ibn Ḫafīf-Stellen in der älteren (*Maẓhar ul-ʿaǧāʾib* des Pseudo-ʿAṭṭār, vgl. Meier, *Kubrā* 44) und neueren persischen Dichtung (etwa ʿAnqā). In Anlehnung an den Verfasser eines *Taḏkirat-i Ṭarīqa-yi Uwaysiyya* (Rašād 28) und an das *Čanta-yi naẓīr ul-kaškūl* eines Mīrzā ʿAlī-yi Ḥusayn-i Ḏi r-Riyāsatayn aš-Šīrāzī (geb. 1290s.; vgl. *Ḏarīʿa* 5,309) nennt Rašād für Ibn Ḫafīf eine Affiliation, die ihn mit Uways al-Qaranī verbindet (vgl. dazu Rašād 33, 172), was auch der Stammbaum in *Fird.* 25 behauptet.

Zarrīnkūb

112) In seinen Untersuchungen zur iranischen Sufik *(Ǧustaǧū dar taṣawwuf-i Īrān)* bietet Zarrīnkūb S. 207–215 in dem Kapitel: „Von den persischen Meistern" eine Darstellung Ibn Ḫafīfs. Auf der Grundlage von Daylamīs *Sīra* sowie *Šadd* gibt Zarrīnkūb ausführlich die Berichte wieder über Ibn Ḫafīfs Kindheit (S. 20), seine Reisen und die Meister, die er unterwegs traf (S. 209f.); Z. bespricht die Chronologie der Reisen nach Bagdad (S. 210) und nennt Gründe, warum Ibn Ḫafīf den Ǧunayd nicht getroffen habe (S. 210); Z. entnimmt der *Sīra*, daß Ibn Ḫafīf seine Mutter auf zwei (!) Pilgerfahrten mitgenommen habe (S. 211,4f.). Er erläutert (S. 211), welche der Ibn Ḫafīf zugeschriebenen Reisen er für legendär hält (Rum, Ägypten, Ceylon). Weitere Themen, die Zarrīnkūb in seinem gediegen gearbeiteten Kapitel anspricht, sind die Eheschließungen Ibn Ḫafīfs (S. 213); Ibn Ḫafīfs Mutter als Bindeglied zwischen dem Meister (ihrem Sohn) und seinen weiblichen Schülern (S. 214); Ibn Ḫafīfs ablehnende Haltung gegenüber *šaṭḥ* und *samāʿ* (S. 214); bezüglich der Schriften weist Zarrīnkūb S. 215 auf ein Ibn Ḫafīf zugeschriebenes *Awṣāf al-qulūb* (nach Schimmel, *Sīra*, Einl. 23) hin, von dem er ein Exemplar in „Āsitān-i Quds", d.h. Mašhad, gesehen habe, sowie auf das im Schiraser Aḥmadiyya-Konvent aufbewahrte Unikum des *„Faḍl at-taṣawwuf ʿalā l-maḏāhib"*.

Ibrāhīm ad-Disūqī Šitā

113) *Sīrat aš-šayḫ al-kabīr Abī ʿAbdallāh Muḥammad Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī* = Arabische Übersetzung von Edition und Einleitung A. Schimmels. Kairo, *al-Hayʾa al-ʿāmma li-šuʾūn al-maṭābiʿ al-Amīriyya*, 1977.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000050

Tawfīq Subḥānī

114) *Sīrat aš-šayḫ al-kabīr Abū ʿAbdallāh Ibn al-Ḫafīf aš-Šīrāzī*, ed. A. Shimīl-Ṭārī, *bi-kūšiš-i Tawfīq Subḥānī*. Teheran, *Intišārāt-i Bābak*, 1363/1984. (Nr. 113 und 114 standen mir nicht zur Verfügung).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000051

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000052

C. Autoritäten Ibn Ḫafīfs

1. Gewährsmänner für Ḥadīṯ

Gewährsmänner aus ġarb

G1. ʿAbd al-Malik Ibn Ḫālid Ibn Rawwāḥa al-Fahmī

Sīra 208,15: „ʿAbd al-Malik Ibn Ḥanbal" (!) usw. Die Lesung Ibn Ḫālid stützt sich auf Ibn Aṯīr, *Lubāb* 2,39 und Samʿānī, *Ansāb*, s.v. Šīrāzī, die weitere Informationen zu ʿAbd al-Malik bieten.

G2. ʿAbdān Ibn Aḥmad al-Hamaḏānī al-mufassir, Abū Muḥammad

Sīra 209,1. Vielleicht identisch mit dem 306/918–9 verstorbenen Abū Muḥammad ʿAbdān Ibn Aḥmad al-Ahwāzī al-Ǧawālīqī, der der Überlieferergeneration des Abū Ḫalīfa al-Ǧumaḥī (G38) angehörte (vgl. *Šaḏarāt* 2,249, *ʿIbar* 2,133, *Siyar* 14,168; *TB* 9,378).

G3. ʿAbd ar-Raḥmān Ibn Muḥammad al-Hāšimī, Abū s-Sāʾib

Sīra 208,17. In *TB* 10,284 ist er als ʿAbd ar-Raḥmān (Ibn Aḥmad) Ibn Muḥammad, Abū s-Sāʾib al-Maḫzūmī („von den Leuten aus Schiras; kam 307 nach Bagdad und tradierte dort") erwähnt. Der mutmaßliche Sohn von Abū s-Sāʾib, Abū ʿAbdallāh Aḥmad Ibn ʿAbd ar-Raḥmān Ibn Muḥammad al-Hāšimī, tradiert eine Liebesgeschichte von dem Mystiker Ǧaʿfar al-Ḫuldī an Daylamī (vgl. *ʿAṭf* 409 sowie Ritter, *Meer* 393, wo auf Varianten dieser Geschichte bei ʿAṭṭār und Ġazzālī hingewiesen wird).

G4. Aḥmad Ibn Abān aš-Šaradānī, Abū Bakr

Sīra 209,21. Abū Nuʿaym, *Aḫbār* 1,98 führt einen Traditionarier Aḥmad Ibn Abān al-Iṣbahānī an.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000053

G5. Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn ʿAmr al-Iṣbahānī, Abū Bišr

Sīra 209,23: „Schüler von Ibn Abī d-dunyā". Abū Nuʿaym, *Aḫbār* 1,130 vervollständigt den Namen: „Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn ʿAmr Ibn Muṣʿab Ibn al-Ḥasan Ibn Faḍāla Ibn ʿAbdallāh Ibn Rāšid al-faqīh al-Marwazī, Abū Bišr". Der 323/934–5 verstorbene Abū Bišr kam i. J. 313/925–6 auf der Mekkawallfahrt nach Isfahan und überlieferte Ḥadīṯ in Bagdad.

Abū Bišr wurde von den Ḥadīṯexperten Bustī, Abū Nuʿaym, al-Ḫaṭīb al-Baġdādī u.a. als Tradent einhellig abgelehnt und als „Ḥadīṯfälscher" bzw. „Lügner" bezeichnet.

Gleichzeitig wird aber darauf hingewiesen, daß Abū Bišr in seiner Heimat Ḫurāsān als eine Autorität in Fragen des Ḥadīṯ und bezüglich der *„nawāzil"* (gottgesandte Heimsuchungen) hohes Ansehen genoß. Abū Nuʿaym und der Ḫaṭīb rühmen ihn außerdem wegen seiner entschiedenen Haltung, die er gegenüber den „Neuerern" einnahm.

Möglicherweise war Abū Bišr Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn ʿAmr Ibn Muṣʿab ein Verwandter des 270/883–4 verstorbenen Asketen und Freundes von Ruwaym, Abū Aḥmad Muṣʿab Ibn Aḥmad Ibn Muṣʿab al-Marwazī. Letzterer tradierte von dem in Bagdad weilenden Sufi aus Marw, ʿAbdallāh Ibn Aḥmad ar-Ribāṭī – einem Jünger Abū Turābs, der von Ǧunayd als „das Haupt der ḫurāsānischen Futuwwa-Leute" gepriesen wurde[1].

Belege zu Abū Bišr: Bustī, *k. al-Maǧrūḥīn* 1,156–163, *TB* 5,73f., Samʿānī, *Ansāb* 12,292f., Ṣafadī, *Wāfī* 8,75, Ḏahabī, *Taḏk.* 3,803f.

G6. Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn as-Sakan al-Qurašī al-Baġdādī

Sīra 208,14 ist „as-Skr" zu verbessern. Abū Nuʿaym bietet den Namen: „Aḥmad Ibn Muḥammad as-Sakan Ibn ʿUmayr Ibn Sayyār al-Baġdādī al-Qurašī, Abū Ḥasan"; tradierte i. J. 304/916–7 in Schiras und in Isfahan.

Die Ḥadīṯexperten lehnten ihn als Überlieferer ab: Ibn Mardawayh: „er stahl Ḥadīṯe", Abū š-Šayḫ: „er stahl Ḥadīṯe und tradierte falsche Überlieferungen" (Isfahan), Aḥmad Ibn ʿAbdān (der i. J. 304 zum ersten Mal Ḥadīṯ hörte): „schwacher Tradent" (Schiras).

Allein Abū Aḥmad al-ʿAssāl (G11) hielt ihn (G6) für zuverlässig und überlieferte von ihm (worin ihm Ibn Ḥafīf folgte, der ebenfalls von dem Gescholtenen tradierte). Belege: Abū Nuʿaym, *Aḫbār* 1,129, *TB* 5,25, *Lisān* 1,266f.

---

[1] Vgl. zu den zwei Asketen aus Marw: *TB* 9,373, 13,114f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000054

G7. ʿAlī Ibn Aḥmad Ibn al-Kurdī al-Fārisī al-Qāḍī, Abū Ḥasan

Sīra 208,19. Ḥamza, *Taʾrīḫ* 261 führt unter dessen Gewährsleuten den in Fasā wirkenden ḥāfiẓ Yaʿqūb Ibn Sufyān an (s. G19; Schützinger 117; Halm 126).

Samʿānī macht die ausführlichsten Angaben über ihn: „... al-Fasawī al-Kurdī, von den Leuten aus Fasā. Es wurde ihm als Stellvertreter von Abū ʿAbdallāh al-Ḥusayn al-Maḥāmilī (= G42) das Qāḍīamt von Schiras übertragen. Danach – nach dem Tode Maḥāmilīs – ernannte al-Muqtadir billāh ʿAlī Ibn Aḥmad zum Qāḍī der Bezirke Ardašīr-Ḫurra und Iṣṭaḫr. al-Qāhir billāh machte ihn zum Qāḍī über Fārs und Kirmān. Er blieb bis zu seinem Tode Qāḍī. Er tradierte von... und starb i. J. 321/933...“ (Samʿānī, *Ansāb* 10,222, s.v. Fasawī; vgl. auch hier S. 198).

In *Sīra* 114, f. 26 wird ʿAlī Ibn Aḥmad als Traditionarier erwähnt, von dem Ibn Ḫafīf eine (von Muḥāsibī plagiierte) Schrift des Šāfiʿiten Muḥammad Ibn Naṣr al-Marwazī hört (s. hier S. 50).

G8. ʿAlī Ibn al-Ḥasan al-Ǧurǧānī, Abū Ḥasan

Sīra 209,21. Ḥamza, *Taʾrīḫ* 276 berichtet von ʿAlī Ibn al-Ḥasan unter Berufung auf Abū Bakr Ibn ʿAbdān (der von 304/916–7 an Ḥadīṯ hörte): „Er kam zu uns nach Schiras und überlieferte von Abū ʿAbd ar-Raḥmān an-Nasāʾī. Er hatte den *Ǧāmiʿ al-kabīr* des Muzanī bei sich usw.“ Wahrscheinlich identisch mit dem Qāḍī von Rayy (gest. 366/976; vgl. zu letzterem Halm 127, 133).

G9. ʿAlī Ibn Saʿīd Ibn ʿAbdallāh al-ʿAskarī, Abū Ḥasan

Sīra 208,13 ist „as-Saʿkarī“ zu verbessern. ʿAskarī kam 298/910–11 nach Isfahan und starb i. J. 300/912–3 in Nīsābūr (Abū Nuʿaym, *Aḫbār* 2,12) oder. in Rayy (Ḏahabī, *Taḏk.* 2,749; *Siyar* 14,463f.) i. J. 305/917 oder 313/925–6; Schriftsteller, Ḥāfiẓ und „glaubwürdiger“ Traditionarier.

G10. Ḥammād Ibn Mudrik Ibn Ḥammād al-Fisinǧānī od. Fustuǧānī, Abū l-Faḍl

Sīra 208,13 ist „al-Fstḥānī“ zu verbessern. Ḥammād Ibn Mudrik tradierte in Schiras von Abū ʿUmar al-Ḥawḍī, einem Lehrer Aḥmad Ibn Ḥanbals[2]. Zu den Tradenten Ḥammāds zählt Abū Bakr al-ʿAllāf, ein Freund Ibn Ḫafīfs (R27). Ḏahabī, *Siyar* 16,342 nennt Ibn Ḫafīf den letzten Tradenten von Ḥammād, dem *„muḥaddiṯ kabīr“*, der nach einem

[2] Zu Abū ʿUmar s. Samʿānī, *Ansāb*, s.n. Ḥawḍī.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000055

hundertjährigen, überwiegend in der Gegend von Schiras zugebrachten Leben i. J. 301/913–4 verstarb.

Belege: Samᶜānī, *Ansāb* 10,221, Yāqūt, *Muᶜǧam* 6,377, Yāqūt, *Udabāʾ* 7,240, Subkī, *Tab.* 3,150, Ibn Aṯīr, *Lubāb* 2,215.

G11. Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Ibrāhīm al-ᶜAssāl al-Qāḍī al-Iṣbahānī, Abū Aḥmad

Daylamī führt ihn nicht an. Der Name findet sich in dem Isnād *Ḥilya* 10,368 (abgedruckt *Sīra*, Anh. 262) zu einem Ḥadīṯ, den Ibn Ḫafīf von ᶜAssāl hörte und an Abū Nuᶜaym tradierte.

ᶜAssāl lebte von 267/880–1 bis 349/960–1 und reiste viel. Er amtierte als Qāḍī von Isfahan: ᶜAssāl wurde in Anwesenheit des Būyiden Rukn ad-dīn – angeblich gegen seinen Widerstand – i. J. 339/950–1 zum Stellvertreter des Isfahaner Qāḍīs ᶜAbd ar-Raḥmān Ibn Aḥmad aṭ-Ṭabarī ernannt (*Siyar* 16,9). ᶜAssāl galt als großer Traditionarier und fruchtbarer Schriftsteller. Ḏahabī (*Taḏk.* 3,886f., *Siyar*, a.a.O.) nennt eine größere Anzahl von Titeln seiner Werke[3].

Zu seinen Gewährsleuten zählen: Ibn Abī ᶜĀṣim (s. hier S. 113f.) und der Sufi Yūsuf Ibn Ḥusayn ar-Rāzī, von dem ᶜAssāl einen Ḥadīṯ Aḥmad Ibn Ḥanbals hörte (*Ḥilya* 10,243–6).

Die ausführlichste Biographie zu ᶜAssāl steht bei Ḏahabī, *Siyar* 16,6–15.

G12. Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rāšid Ibn Maᶜdān al-Iṣbahānī, Abū Bakr

Sīra 208,18: „Schüler von Abū Masᶜūd ar-Rāzī“[4]. Tradierte in Bagdad und starb 309/921–2 in Kirmān. Galt als großer Reisender und Autor. Quellenangaben zu Muḥammad Ibn Aḥmad s. *GAS* 1,171f.

G13. Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Sahl al-Birinkānī al-Qāḍī, Abū ᶜAbdallāh

Sīra 208, 19–209,1 ist „al-Brkānī“ zu verbessern. Lebte von 219/834 bis 319/931. Ibn Farḥūn führt ihn in *Dībāǧ* 2,183 unter seinen Mālikiten

---

[3] Ein *Taʾrīḫ, k. ar-Ruʾya, k. al-Raqāʾiq, k. Karamāt al-awliyāʾ, k. Ḥadīṯ Mālik, Muᶜǧam aš-šuyūḫ.*

[4] Abū Masᶜūd Aḥmad Ibn al-Furāt ar-Rāzī (gest. 258/871–2) überlieferte in Isfahan 45 Jahre Ḥadīṯ. Dort tradierten von ihm u.a.: Ibn Abī ᶜĀṣim, die Söhne Ibn Mandas und Abū Dāwūd as-Siǧistānī. Letzterer kam seinetwegen eigens nach Isfahan, denn Aḥmad Ibn Ḥanbal hatte über Abū Masᶜūd gesagt, daß er es sei, der in Isfahan die Sunna zum Vorschein gebracht habe. Belege zu Abū Masᶜūd: IBN RAǦAB, *Ṭab.* 1,53ff., ḎAHABĪ, *Taḏk.*, 2,544.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000056

an (vgl. auch *Passion* 1,57). Amtierte als Qāḍī von Basra, später auch von Fārs. Er tradierte von Abū Ḥātim und Abū Zurᶜa ar-Rāzī, zwei Gefährten Aḥmad Ibn Ḥanbals (Ibn al-Ǧawzī, *Manāqib* 122f.).

Weitere Belege: Maḫlūf, *Šaǧarat an-nūr* 78.

G14. Muḥammad Ibn Yazdād Ibn Āḏīn al-Ǧūrī al-Māwardī, Abū ᶜAbdallāh

Sīra 209,23f. Muḥammad Ibn Yazdād stammte aus dem 20 Parasangen (= 120 km) südlich von Schiras gelegenen Ǧūr, das von ᶜAḍud ad-dawla in Fīrūzābād umbenannt wurde. Ibn Yazdād kam 308/920–1 nach Schiras und starb 311/923–4[5]. Kāzarūnī war Enkelschüler eines Tradenten Ǧūrīs, Ṣaydalānī (s. hier S. 206).

Belege: Samᶜānī, *Ansāb* 3,396f., Yāqūt, *Muᶜǧam* 3,166.

G15. an-Nuᶜmān Ibn Aḥmad al-Qāḍī al-Wāsiṭī, Abū ṭ-Ṭayyib

Sīra 208,15. Überlieferte Ḥadīṯ in Bagdad und starb 315/927–8 in Basra.

Belege: Tanūḫī, *Nišwār* 1,202, *TB* 13,454, 9,393, Ḏahabī, *Taᵓrīḫ*, fol. 128a, Subkī, *Ṭab.* 3,150.

G16. Sulaymān Ibn Aḥmad Ibn Ayyūb Ibn Muṭīr al-Laḫmī aṭ-Ṭabarānī al-Ḥāfiẓ al-Iṣbahānī, Abū Qāsim

Sīra 209,22. Geboren 260/873–4 in Akko als Sohn einer Familie aus Tiberias („Ṭabarānī“). Er bereiste Ägypten, ᶜIrāq, Jemen; betrat Bagdad, Basra und Kufa; besuchte Isfahan 290/902–3 ein erstes Mal, um sich dort (später) niederzulassen (310/922–3, Ḏahabī, *Siyar* nach Ibn Mardawayh); starb 360/970–1 in Isfahan; Abū Nuᶜaym zufolge hat er (nach seiner 2. Ankunft) 60 Jahre in Isfahan gelebt, d.h. die Jahresangabe Ḏahabīs müßte von 310 in 300 verbessert werden.

Ṭabarānī überlieferte von Schülern Ibn Ḥanbals, verfaßte ein *„Manāqib Aḥmad“* und andere Werke (vgl. *GAS* 1,195ff.).

Belege: Ibn Raǧab, *Ṭab.* 2,49ff., Ibn al-Ǧawzī, *Manāqib* 513; zu weiteren Quellen s. Schützinger 18.

G17. az-Zubayr Ibn Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Saᶜīd al-ḥāfiẓ al-Baġdādī, Abū ᶜAbdallāh

Sīra 208,17. (Gest. 316/928–9); „Zuverlässiger Traditionarier“ (*TB* 8,472). Unter seinen Tradenten befand sich auch Ṭabarānī (G13).

---

[5] SCHIMMELS Identifizierung (*Sīra*, Einl. 19) von Muḥammad Ibn Yazdād mit einem „Nīsabūrer Muḥammad Ibn Yazdād al-Ġūrī“ ist unzutreffend.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000057

G18. Abū Ǧaᶜfar al-Māristānī

Sīra 209,24. Māristān war ein Stadtviertel von Bagdad, in dem insbes. Kranke und „Besessene" lebten (= *bīmāristān*). Ibn Ǧazarī erwähnt in *Ġāya*, Nr. 905 einen 308/920–1 geborenen und in Ägypten 380/990–1 verstorbenen Koranleser Ǧaᶜfar Ibn Muḥammad Ibn al-Faḍl Ibn al-Māristānī al-Baġdādī, dessen Vater (Abū Ǧaᶜfar al-Māristānī) Ibn Ḫafīfs Gewährsmann gewesen sein konnte.

Von den 20 Gewährsmännern Ibn Ḫafīfs, von denen Daylamī schreibt, sie stammten aus „*Ġarb*", konnten 17 Personen in der Literatur belegt werden. Der Liste Daylamīs habe ich G11 hinzugefügt, da Ibn Ḫafīf nach *Ḥilya* 10,368 auch von diesem (in Isfahan) Ḥadīṯ gehört hat. Drei Männer waren mir nicht nachweisbar:

1. ᶜAbdallāh Ibn Saᶜd ad-Duqqī, *Sīra* 208,14. *Mīzān* 2,428 nennt einen ᶜAbdallāh Ibn Saᶜd (Ibn Muᶜāḍ al-Anṣārī) ar-Raqqī, der von einem 245/859–60 gestorbenen Hišām Ibn ᶜAmmār tradierte. 2. Aḥmad Ibn ᶜAbdallāh Ibn Naṣr Ibn Kaysān al-Qāḍī, Abū ᶜAbbās. 3. Ibrāhīm Ibn Ḥamīd al-Baṣrī.

Gewährsmänner aus Schiras

G19. ᶜAbdallāh Ibn Ǧaᶜfar al-Arzakānī

Sīra 208,6. Arzakānī, der in den Quellen Abū ᶜAbd ar-Raḥmān bzw. Abū Ǧaᶜfar heißt, starb 311/923–4 (*Ansāb* 1,186, *Lubāb*), 314/926–7 (*Ansāb* 1,187, Yāqūt) oder 340/951–2 (*Šadd* und *Šīrāznāma*). Seine Gewährsmänner waren Yaᶜqūb Ibn Sufyān al-Fasawī[6] (gest. 277/890–1) und Ziyādābādī (s. hier S. 41).

Die Schiraser Gefährten Ibn Ḫafīfs, Aḥmad Ibn ᶜAbdān, Abū Bakr al-ᶜAllāf (der die religiöse Gewissenhaftigkeit Arzakānīs rühmte, vgl. *Šadd* 116) und der Sufi Aḥmad Ibn Abī Tawba (s. hier S. 203) werden als seine Tradenten angeführt.

Belege: *Sīra* 14,28, 14,33–15,37, 22,21–28, *Ansāb* 1,186f., Yāqūt, *Muᶜǧam* 1,189, Ibn Aṯīr, *Lubāb* 1,37, *Šīrāznama G.* 134f., *Šadd* 116, Schimmel, Einl. 19.

G20. ᶜAbdallāh Ibn ᶜImrān, Aḏrān al-Ḫayyāṭ oder Ḫannāṭ

Sīra 208,5f. Samᶜānī, *Ansāb* 1,287 erwähnt ihn („ᶜAbdallāh Ibn Aḏrān aš-Šīrāzī") als „zuverlässigen Traditionarier" der Generation Abū Ḫalīfas (G39); vielleicht identisch mit dem bei Šīrāzī, *Tab.* 117 unter

[6] Siehe SCHÜTZINGER 47 mit Quellenangaben und hier S. 200f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000058

den Šāfiʿiten der Schülergeneration von Ibn Surayǧ und als Vater des Abū Naṣr Ibn al-Ḫayyāṭ erwähnten Abū ʿAbdallāh al-Ḫayyāṭ aš-Šīrāzī. Von dessen Sohn Abū Naṣr hatten die Schiraser Rechtsgelehrten den šāfiʿitischen fiqh übernommen (ibid. 122; zu Abū Naṣr, dem Sohn, s. auch *TB* 5,258 und Qazwīnī, *Āṯār al-bilād* 2,141).

G21. ʿAbdallāh Ibn Muḥammad Ibn Saḫtān aš-Šīrāzī as-Saḫtānī al-Muʿaddil, Abū Muḥammad

Sīra 208,4: „ʿAbdallāh Ibn Saḫtān Ibn Abī Muḥammad al-Imām" (gest. 305/917–8); Ibn Saḫtān tradierte von den Traditionsgelehrten aus Fārs, Yaʿqūb Ibn Sufyān, al-Faḍl Ibn Ḥammād, ʿAlī Ibn Muḥammad Ziyādābādī (*Ansāb* 7,94) sowie von Aḥmad al-ʿUṭāridī (gest. 272/885–6 in Kufa). ʿUṭāridī wurde von einem seiner Tradenten, Muṭayyan (G42) als Lügner bezeichnet (vgl. *Ansāb* 9,325, *TB* 4, 263). Bei Samʿānī, *Ansāb* 6,359 ist der Name (ʿAbdallāh Ibn Muḥammad, so!) nur unvollständig überliefert; zu Ziyādābādī s. G25. Tradenten: Ṭabaranī (G16) u.a.

G22. Abū ʿAbdallāh

Sīra 208,8: „Überlieferer von Dāwūd-i Siǧistānī." Gemeint ist Abū Dāwūd, der Vater von (G33). Vielleicht ist Ibn Ḥafīfs Gewährsmann Abū ʿAbdallāh identisch mit dem Ḏahabī, *Siyar* 13,206 als Tradent Abū Dāwūds erwähnten Abū ʿAbdallāh Muḥammad Ibn Maḫlad al-ʿAṭṭār.

G23. Aḥmad Ibn Ibrāhīm Ibn Aḥmad al-Bāhilī aš-Šīrāzī ar-Rabḍī, Abū l-Muṭannī

Sīra 208,11. Die Nisbe Rabḍī bezeichnet einen Vorort von Schiras. Rabḍī überlieferte von Salama Ibn Šabīb (gest. 247/861–2), einem Lehrer Ibn Abī Dāwūds (G34) und tradierte an den Sufiführer von Fasā, Abū Ḥasan Aḥmad Ibn Ǧaʿfar. Die drei Männer stehen in einem Isnād (Salama – Aḥmad Ibn Ibrāhīm – Aḥmad Ibn Ǧaʿfar) Ibn al-Ǧawzīs (*Manāqib* 491).

Belege zu Rabḍī: *Ansāb*, s.v. Fasā, Yāqūt, *Muʿǧam* 4,224 (die Angabe Yāqūts, Salama Ibn Šabīb und seine Generation hätten von Abū l-Muṭannī überliefert, stellt das Tradentenverhältnis verkehrt dar).

G24. Aḥmad Ibn Muḥammad aš-Šaʿīrī al-Muʿaddil aš-Šīrāzī

Sīra 208,3f.: Die Nisbe Šaʿīrī weist auf einen Stadtteil von Bagdad hin[7].

Belege: *TB* 4,361, Samʿānī, *Ansāb* 8,116.

---

[7] SCHIMMEL, *Sīra*, Einl. 19 teilt unter Verweis auf SAMʿĀNĪ s.n. Šaʿīrī mit, er habe in Fasā bei Ibn Saʿdān gehört; der Text SAMʿĀNĪs bestätigt dies nicht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000059

G25. Aḥmad Ibn Samᶜān (Ibn ᶜAbdallāh aš-Šīrāzī)

Gewährsmann Ibn Ḥafīfs nach *TS* 462. Keine Erwähnung in der *Sīra*. Im Isnād Sulamīs tradiert Aḥmad Ibn Samᶜān von Faḍl Ibn Ḥammād (gest. 264/877–8), zu dem der Hrsg. Šurayba auf Ḏahabī, *Mīzān* verweist. Samᶜānī, *Ansāb* 5,38f., s.n. Ḥabrī bietet genaueres: „al-Faḍl Ibn Ḥammād al-Ḥabrī, Abū ᶜAbbās, aus Ḥabr bei Schiras. Verfasser eines großen Musnad". In *Ansāb* 6,359 nennt Samᶜānī den Schiraser Aḥmad Ibn Samᶜān Ibn ᶜAbdallāh (so!) als einen Überlieferer von Ibn Saḫtān (G21) und von Ziyādābādī. (Letzterer war Lehrer Arzakānīs, G19).

Hinter dem Namen Aḥmad Ibn Samᶜān könnte sich der in der *Sīra* verschiedentlich erwähnte *muḥaddiṯ* aus Fasā, Aḥmad Ibn Saᶜdān verbergen, denn beide – Ibn Saᶜdān und Ibn Samᶜān – tradieren von Mitgliedern einer Familie aus dem Ort Ḥabr bei Schiras (vgl. *Ansāb* 5,39): Ibn Samᶜān überlieferte von Faḍl Ibn Ḥammād *(TS)*, Aḥmad Ibn Saᶜdān von dessen Enkel Faḍl Ibn Yaḥyā.

G26. Ibrāhīm Ibn Aḥmad Ibn Rūzabih

Sīra 208,6. Ibn Ḥafīf erzählt außerdem (*Sīra* 16,20–17,28) die Geschichte, wie ihm in einem Gespräch mit seinem Ḥadīṯlehrer Ibrāhīm-i Rōzbih die Füße erfroren.

G27. Ismāᶜīl Ibn ᶜAbdallāh as-Saqaṭī

Sīra 208,10: „Schüler von Abū Bakr Ibn Ḥaṯīma" (so!). Gemeint ist wahrscheinlich Abū Bakr (Aḥmad) Ibn Abī Ḥayṯama Zuhayr Ibn Ḥarb an-Nīsābūrī al-Baġdādī al-Ḥāfiẓ, der i. J. 279/892–3 als ein Schüler von Aḥmad Ibn Ḥanbal starb (Ibn Raǧab, *Tab.* 1,44). Ibn al-Ǧawzī (*Manāqib* 116) zitiert Ibn Abī Ḥayṯamas Lob auf den Glaubensmut, den Aḥmad unter der „Anfechtung" *(miḥna)* der muᶜtazilitischen Inquisition an den Tag legte. Für weitere Belege zu Ibn Abī Ḥayṯama s. Ṣafadī, *Wāfī* 6,376. Sein Schiraser Tradent Ismāᶜīl ist mir nicht nachweisbar.

G28. Muḥammad Ibn ᶜAllāf Ibn Uways

Sīra 208,7: „Muḥammad Ibn ᶜAllān (so!) Ibn Uways". In *Šīrāznāma G.* 135 wird Arzkānī (G19) als ein Gefährte von Yaᶜqūb Ibn Sufyān (s. G19) und Muḥammad Ibn ᶜAllāf Ibn Uways genannt.

G29. Muḥammad Ibn Ǧaᶜfar at-Tammār, Abū ᶜAbdallāh

Sīra 208,8. Ḏahabī (*Siyar* 16,342) und Subkī (*Ṭab.* 3,150) führen ihn in der Biographie Ibn Ḥafīfs unter dessen Überlieferern an. Halm 96 (nach Subkī 3,129f.) nennt einen Abū ᶜAbdallāh Muḥammad Ibn Ǧaᶜfar, der i. J. 318/930 als Schüler des Šāfiᶜiten Ibn Surayǧ starb.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000060

G30. Muḥammad Ibn Saᶜīd Ibn Isḥāq al-ᶜAtāyadī, Abū Bakr

Sīra 208,3. Samᶜānī (*Ansāb* 9,218) und Ibn al-Aṯīr (*Lubāb* 2,118) nennen unter der Nisbe ᶜAtāyadī (Vokalisierung nach *Lubāb*) einen ḥāfiẓ Muḥammad Ibn Yūsuf Ibn Yaᶜqūb aš-Šīrāzī, Abū ᶜAbdallāh. Schimmel, Einl. 19 hält den bei Samᶜānī erwähnten Schiraser für mit dem in der *Sīra* genannten ᶜAtāyadī identisch. Der Gewährsmann (G30) kann auch mit dem frühen Meister Ibn Ḫafīfs, Abū Bakr / Abū Muḥammad al-ᶜAṭāyadī (S22), identisch sein.

G31. Muḥammad Ibn Yaḥyā Ibn ᶜAlī al-Ḫaṣīb, Abū Bakr

Sīra 208,9f. Samᶜānī, *Ansāb* 8,85f. erwähnt ihn als Abū Bakr Muḥammad Ibn Yaḥyā al-Fārisī al-Ḫaraǧūšī. Dessen 380/990–1 verstorbener Enkelschüler Abū Ḥusayn ᶜUbaydallāh Ibn Muḥammad Ibn ᶜUbayd al-Ḫaraǧūšī aš-Šīrāzī war Ḥadīṯ-Gewährsmann Kāzarūnīs. Der Sohn des Enkelschülers, Abū l-Faraǧ Muḥammad Ibn ᶜUbaydallāh (R15), von dem der Ḫaṭīb al-Baġdādī und der berühmte Autor Abū Isḥāq aš-Šīrāzī überlieferten, hatte noch Ibn Ḫafīf gehört, bevor er sich in Bagdad niederließ (zu Abū l-Faraǧ s. hier S. 218f.).

G32. Muḥammad Ibn Zayd, Abū Bakr

Sīra 208,12. Daylamī erwähnt ihn an zwei Stellen: 1. Abū Bakr-i Zayd (= Ibn Zayd, Abū Bakr) war ein früher Freund Ibn Ḫafīfs, der dessen Erstlingsschrift, das *k. Šaraf al-faqr*, gegen Ibn Ḫafīfs Willen den Scheichen von Schiras vorlegte (*Sīra* 21). 2. Der Schiraser Mystiker Aḥmad-i Yaḥyā (S19) und Abū Bakr-i Zayd (sic!) begegnen einander auf einer *samāᶜ*–Veranstaltung: Abū Bakr spottet über das ekstatische Gebaren, das Aḥmad beim *samāᶜ* an den Tag legte (*Sīra* 130).

Nicht nachweisbar waren: 1. ᶜAbd ar-Raḥmān Ibn Naṣr Ibn Ġaylān (*Sīra* 208,9); 2. Muḥammad Ibn Ismaᶜīl, Abū l-Qāsim (*Sīra* 208,11); 3. Muḥammad Ibn Samᶜān Ibn ᶜAbdallāh, Abū Bakr (= vielleicht G25).

Gewährsmänner aus Fasā und Iṣṭaḫr

G33. ᶜAlī Ibn al-Ḥusayn Ibn Maᶜdān al-Fasawī

Sīra 209,30f. ᶜAlī Ibn Ḥusayn Ibn Maᶜdān hörte den 238/852–3 gestorbenen Gewährsmann Aḥmad Ibn Ḥanbals, Isḥāq Ibn Rāhawayh (*TB* 7,275) sowie den 246/860–1 in Āḏana gestorbenen und in Miṣṣīṣa beigesetzten Muḥammad Ibn Sulaymān „Luwayn" in Bagdad i.J. 240/854–5. Tradenten von ᶜAlī Ibn Maᶜdān waren der berühmte Grammatiker aus Fasā, Abū ᶜAlī Ḥasan Ibn Aḥmad Ibn ᶜAbd al-Ġaffār al-Fārisī, von dem der Būyide ᶜAḍud ad-dawla Grammatik (*naḥw*) lernte (*TB*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000061

7,275) sowie der Schiraser Traditionarier Aḥmad Ibn ʿAbdān (nach 304/916–7; vgl. *TB* 5,292f.).

1. Aḥmad Ibn Yaḥyā „Ġawr" al-Fasawī, 2. Muḥammad Ibn Aḥmad as-Sūqī al-Qāḍī al-Iṣṭaḫrī und 3. Muḥammad Ibn Ismaʿīl al-Fasawī waren mir nicht nachweisbar.

Gewährsmänner aus Bagdad

G34. ʿAbdallāh Ibn Sulaymān Ibn al-Ašʿaṯ, Abū Bakr Ibn Abī Dāwūd as-Siǧistānī

Sīra 209,27: „Abū Bakr Ibn Abī Dāwūd"; wird unter den Bagdader Ḥadīṯautoritäten Ibn Ḥafīfs an erster Stelle genannt; lebte von 230/844–5 bis 316/928–9; ḥāfiẓ, Korankommentator (zu Ibn Abī Dāwūd s. Ibn al-Ǧawzī, *Muntaẓam* 6,218 und Subkī, *Ṭab.* 3,307–9).

Sein Vater, Abū Dāwūd as-Siǧistānī (202/817–275/888), verfaßte eine hernach hochgeschätzte Ḥadīṯsammlung und war ein prominenter Verbündeter Ibn Ḥanbals in Bagdad. Abū Dāwūd stand in Verbindung mit den Sufis Sahl at-Tustarī[8] und Abū Saʿīd Ibn al-Aʿrābī (Nawawī, *Tahḏīb* 709,–5), den Ibn Ḥafīf in Mekka traf. Für weitere Quellenangaben zu Abū Dāwūd s. Laoust, „Ḥanbalisme" 77 und *GAS* 1,149–52.

G35. ʿAbdallāh Ibn Muḥammad Ibn ʿAbdallāh Ibn al-Marzubān Ibn Sābūr al-Baġawī, Abū l-Qāsim

Sīra: „Baġawī". Lebte von 213 oder 214/828–9 bis 317/929–30. Hörte Aḥmad Ibn Ḥanbal und tradierte Schriften von ihm.

Belege: *GAS* 1,175; vgl. auch *Sīra*, Einl. 19.

G36. Muḥammad Ibn Ǧarīr aṭ-Ṭabarī, Abū Ǧaʿfar

Sīra 209,27. Lebte von 224/838–9 bis 310/922–3. „Einer der fruchtbarsten Gelehrten der islamischen Welt" (Sezgin, *GAS*, s.u.).

Belege: *GAS* 1,323–8; zur Beziehung Ibn Ḥafīfs zu Ṭabarī s. hier S. 142.

G37. Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Sulaymān al-Bāġandī al-Wāsiṭī, Abū Bakr

Sīra 209,28: „Bāġandī". Gest. 312/924–5 in Bagdad; weitgereister Traditionsgelehrter und ḥāfiẓ. Dāraquṭnī und Maḥāmilī (G42) warfen ihm bezüglich des Ḥadīṯüberlieferns die Vergehen „*tadlīs*" und „*taṣḥīf*" vor. Selbst sein Vater, der 283 od. 284/896–7 verstorbene Muḥammad

[8] Zu dieser Verbindung s. IBN ḪALLIKĀN, *Wafayāt al-aʿyān* (Übersetzung 1,590ff.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000062

Ibn Sulaymān al-Bāġandī, von dem Abū Dāwud as-Siǧistānī Ḥadīṯ hörte, beschuldigte seinen Sohn des Lügens (*TB* 5,298f.). In Bagdad war er gleichwohl eine weithin anerkannte Autorität. Belege zu Bāġandī: *GAS* 1,172.

G38. Yaḥyā Ibn Muḥammad Ibn Ṣāʿid

Sīra 209,28: „Ibn Ṣāʿid". Lebte von 228/842–3 bis 318/930–1 in Bagdad; ḥāfiẓ und „zuverlässiger Überlieferer" (Ibn al-Ǧawzī, *Muntaẓam* 6,235f.); Verfasser von Werken über Ḥadīṯ und Koranlesarten; Ibn Ṣāʿid tradierte das *k. az-Zuhd* des Asketen Ibn Mubārak (s.u.).

Belege: Ḏahabī, *Siyar* 14,501.

Gewährsmänner aus Basra

G39. Abū Ḫalīfa al-Faḍl Ibn al-Ḥubāb al-Ǧumaḥī

Sīra 209,25: „... Ǧ-m-i" (die Nisbe ist in der Ed. der *Sīra* verschrieben; gest. 305/917) war stellvertretender Richter von Basra, Dichter und Autor zahlreicher Schriften (Ḥadīṯ, Poesie und Adab). Abū Ḫalīfa tradierte von Aḥmad Ibn Ḥanbal (Ibn Raǧab, *Ṭab.* 1,249f.). Seine bekanntesten Tradenten waren der Richter von Schiras, Maḥāmilī, und Abū l-Ḥasan al-Ašʿarī.

Belege: *Fihrist* 1,114, *Siyar* 14,7, 15,86, *Lisān* 4,438, Ibn Farḥūn, *Dībāǧ* 2,373.

G40. Abū Bakr Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Šāḏhurmuz

Nicht in der *Sīra* erwähnt. Überlieferte nach *TS* 486 und *Ḥilya* 10,385 (abgedruckt in der *Sīra*, Anhang 262f.) an Ibn Ḫafīf von Abū Ṭālib Zayd Ibn Aḫzam al-Baṣrī.

Da der mir nicht nachweisbare Ibn Šāḏhurmuz von dem Basrier Zayd Ibn Aḫzam Ḥadīṯ tradierte, könnte angenommen werden, daß Ibn Ḫafīf ihn in Basra aufsuchte, wo er neben Abū Ḫalīfa ja noch von anderen Männern Ḥadīṯ hörte (vgl. *Sīra* 209,25f.).

Von Zayd tradierten die berühmten Ḥadīṯ-Sammler Muslim und Nasāʾī sowie die Überlieferergeneration der Bagdader Ibn Ṣāʿid, Baġawī, Maḥāmilī und Ibn Abī Dāwūd. Zayd kam i. J. 257/870–1 bei der Erstürmung Basras durch die Zanǧ ums Leben. Belege zu Zayd: *Taḏīb Ibn ʿAsākir* 3,393, Ḏahabī, *Taḏk.* 2,540.

Gewährsmänner aus Kufa (Ergänzung zu Daylamī)

G41. Muḥammad Ibn ʿAbdallāh al-Kūfī al-Ḥaḍramī al-Muṭayyan, Abū Ǧaʿfar

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000063

Daylamī führt den berühmten Traditionarier nicht unter den Ḥadīṯautoritäten Ibn Ḫafīfs an, sondern unter den „(Sufi-)scheichen, die Ibn Ḫafīf in ʿIrāq sah" (S8).

G42. al-Ḥusayn Ibn Ismāʿīl al-Maḥāmilī aḍ-Ḍabbī al-Baġdādī, Abū ʿAbdallāh

Lebte von 235/849–50 bis 330/941–2; Šāfiʿitischer Traditionsgelehrter, Qadi von Kufa und Schiras.

Belege für ein Hörerverhältnis Ibn Ḫafīfs zu Maḥāmilī: Ḏahabī, *Siyar* 16,342, Ibn al-ʿImād, *Šaḏarāt* 2,326 und Subkī, *Ṭab.* 3,150. Ungewiß ist, ob Ibn Ḫafīf ihn in Kufa, Bagdad oder Schiras hörte.

Berühmt waren Maḥāmilīs Ḥadīṯversammlungen, denen bis zu zehntausend Menschen beigewohnt haben sollen (vgl. *Sīra*, Einl. 19, nach Samʿānī).

Weitere Belege zu Maḥāmilī: *GAS* 1,180, *Sīra* 121.

Um das oben ausgebreitete Material für die Biographie Ibn Ḫafīfs zu verwerten, sollen im nachfolgenden drei Fragen behandelt werden:

Wie ist die Glaubwürdigkeit der Gewährsmänner Ibn Ḫafīfs durch die Ḥadīṯexperten bewertet worden, bzw. wer waren die Gewährsmänner der Ḥadīṯ-Autoritäten Ibn Ḫafīfs? Welche Anhaltspunkte liefern diese Daten für die Chronologie von Ibn Ḫafīfs Leben und dessen Reisen? Was bedeutet *„ġarb"*?

Von den 32 Gewährsmännern Ibn Ḫafīfs, die in den herangezogenen Quellen mit Angaben über ihre Tradentenverhältnisse nachgewiesen sind, wird Abū Bišr (G5) als „Lügner", Ibn as-Sakan (G6) als „schwach", und Bāġandi (G37) als ein umstrittener Überlieferer eingestuft. Letzterem warf man vor, sich im Überliefern von Ḥadīṯ der Vergehen des *tadlīs* (Rückführung von Ḥadīṯen auf Autoritäten, von denen der Überlieferer nicht gehört hat) und des *taṣḥīf* (Verfälschung des Ḥadīṯtextes) schuldig gemacht zu haben. Dennoch haben sich die Bagḍader darauf verständigt, von G37 zu überliefern – im Unterschied zu G5 und G6. Aber auch Ibn as-Sakan (G6) wurde nicht einhellig abgelehnt: Der Qāḍī ʿAssāl (G11) bestand auf seinem eigenen Urteil, dem Ibn Ḫafīf sich offenbar anschloß, denn auch Ibn Ḫafīf hat Ibn as-Sakan gehört. Eine ähnlich negative Beurteilung ist auch Ḫuzāʿī, einem Überlieferer von Ibn Ḫafīf (R14), zuteil geworden. Wie Abū Bišr soll Ḫuzāʿī Ḥadīṯe und andere Texte gefälscht haben. Die überwiegende Mehrzahl der Gewährsmänner Ibn Ḫafīfs aber galt als glaubwürdig *(ṯiqa)*.

Es fällt außerdem auf, wie groß die Anzahl derer ist, die dem ḥanbalitischen Umfeld zuzurechnen sind:

Es tradierten von Schülern Aḥmad Ibn Ḥanbals: G16, G25, G27; von

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000064

Gefährten bzw. Mitarbeitern Ibn Ḥanbals: G12, G13, G19, G21, G22, G23, G28; von Lehrern Ibn Ḥanbals: G10; von Ibn Ḥanbal selbst: G34, G35, G38, G32; von namhaften anderen Ḥanbaliten: G24, G33, G37, G39.

Zu den in den Biographien der Ibn Ḫafīf'schen Gewährsmänner meistgenannten Autoritäten zählen Yaʿqūb Ibn Sufyān (Lehrer von G19, G21 und G28) und Faḍl Ibn Ḥammād (vgl. G21 und G25). Jener war Gefährte Ibn Ḥanbals, dieser Lehrer von Ibn Ḥanbals Schüler Ibn Abī Dāwūd (G34). Yaʿqūb und Faḍl waren Reisegefährten in Syrien.

Schließlich fällt bei der Betrachtung der obigen Überliefererverhältnisse noch auf, daß der Name des Sufiführers von Fasā, Ibn Abī Tawba, relativ häufig (vgl. G9, G19, G23) vorkommt. Dieser hörte drei Gewährsmänner (zwei von ihnen Ḥanbaliten) gemeinsam mit Ibn Ḫafīf. Die Tradentenverhältnisse Ibn Abī Tawbas bezeugen, daß die Verbindung zwischen Sufik und ḥanbalitischem Traditionalismus auch für andere Sufis in Fārs ein charakteristisches Merkmal war.

Beziehungen zur Sufik weisen außerdem (unter den Gewährsmännern Ibn Ḫafīfs bzw. deren Autoritäten) folgende Personen auf: 1. Abū s-Sāʾib (G3), dessen Sohn mit zwei Mystikern verkehrte; 2. ʿAlī Ibn Saʿīd (G9), der an die drei Sufis Ibn Ḫafīf, Ibn Abī Tawba und Abū š-Šayḫ (der Tradent der Schriften ʿAmr al-Makkīs; vgl. hier S. 51f.) überlieferte; 3. ʿAssāl (G11), der eine Schrift über die „Heiligenwunder *(karamāt)* der Gottesfreunde" abfaßte und dem man eine tiefe Gotteserkenntnis *(maʿrifa)* zuschrieb; 4. Arzakānī (G19), der an (mindestens) drei Sufis (Ḥadīṯ oder anderes Material) überlieferte; 5.faḍl Ibn Ḥammād (vgl. G21 und G25), der zu den *„abdāl"*-Heiligen gerechnet wurde; 6. Maḥāmilī (G41), der Bišr al-Ḥāfī als Sufi rühmte[9]; 7. Muṭayyan (G42), der ein Schüler des Asketen Abū Turāb an-Naḫšabī sowie

[9] Maḥāmilī erzählt eine Anekdote (*Sīra* 121–123) über einen Freund seines Vaters, der – bewegt durch das altruistische Handeln Bišrs – seine Feindschaft gegen die Sufis überwand und zu einem ihrer Anhänger wurde.

Die hübsche Bekehrungsgeschichte ist in die ḥanbalitische paränetische Literatur aufgenommen worden: Sie findet sich in IBN QUDĀMAS *at-Tawwābūn* 204f. Der Isnād ist dort bis zu Ibn Ḫafīf der gleiche wie in der *Sīra*. Die Namen der Tradenten Ibn Ḫafīfs sind aber so weit gekürzt, daß die Personen nicht mehr identifiziert werden können: „IBN QUDĀMA – Muḥammad – Ḥamd – Aḥmad – Ibn Ḫafīf"; es wird, was den Isnād betrifft, lediglich noch mitgeteilt, daß jener Aḥmad den Bericht von Ibn Ḫafīf schriftlich übermittelt bekommen habe. Der arabische Text dieser Variante hält sich eng (von den typischen Ausschmückungen des Übersetzers IBN ĞUNAYD-I ŠĪRĀZĪ abgesehen) an die aus der persischen *Sīra* erschließbare Version, scheint aber nicht mit ihrer arabischen Vorlage identisch zu sein, da die in der persischen *Sīra* erhaltenen arabischen Zitate von denen des IBN QUDĀMA-Textes verschieden sind.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000065

Gewährsmann des 345/956–7 in Ramla gestorbenen Ǧunaydschülers ʿAṭūfī und von Ḫuldī war.

Mit den Todesjahren seiner Gewährsmänner für Ḥadīṯ – in einigen Fällen kennen wir sogar das Jahr, in dem Ibn Ḫafīf von der betreffenden Autorität Ḥadīṯ hörte – können wir die Zeitspanne seiner Reisetätigkeit ungefähr begrenzen.

In dem nachfolgenden Schema bezeichnet die erste Ziffer die Nr. des Gewährsmannes nach der obigen Liste, die zweite das Todesjahr. Ein vor die Jahreszahl gesetztes „gehört" soll besagen, daß Ibn Ḫafīf von dem muḥaddiṯ in dem genannten Jahr und an dem angegebenen Ort Ḥadīṯ gehört hat.

„ġarb" ist hinter das Todesjahr gesetzt, wenn Daylamī den Traditionarier ungeachtet seiner Nisbe (z.B. Baġdādī, die hier dann als Spezifikation auf die Bezeichnung *ġarb* folgt) oder seines Sterbeortes (z.B. Fasā), als „aus dem Westen stammend" *(az ġarb)* bezeichnet, ohne daß er ihn den Männern zuordnet, die in der *Sīra* als „Leute aus Bagdad, Basra, Fasā, Iṣṭaḫr oder Schiras" eine je eigene Gruppe von Traditionariern bilden.

Ist der Sterbeort des Traditionariers verschieden von der Stadt, in der Ibn Ḫafīf ihn gehört hat, so ist der Name des Sterbeortes in Klammern hinter das Todesjahr gesetzt.

Es bleibt unsicher, ob Ibn Ḫafīf die mit *„ġarb"* bezeichneten Personen tatsächlich in jedem Fall an den ihnen hier zugewiesenen Orten hörte. Er hätte sie auch an einer anderen Stätte in *„ġarb"*, etwa in Isfahan, hören können.

Bagdad – G35: 310// G36: 312// G33: 316// G17: 316, ġarb, Baġdādī// G34: 317// G37: 318

Basra – G38: gehört 300// G15: 315, ġarb// G13: 319, ġarb

Fasā – G7: 321, ġarb, Fasawī

Fisinǧān – G10: 301, ġarb

Ǧūr – G14: 311, Ǧūrī

Isfahan – G9: gehört 298, ġarb// G6: gehört 304, ġarb// G12: 309 (in Kirmān), ġarb// G5: gehört 313, ġarb// G11: 349// G16: 360

Kufa – G41: 297

Schiras – G6: gehört 304, ġarb, Baġdādī// G8: gehört nach 304, ġarb, Ǧurǧānī// G21: 305// G19: 311 od. 314// G29: 318

Formulieren wir einige Ergebnisse: Das Jahr 297/909–10 (Todesjahr von Muṭayyan, G41, den Ibn Ḫafīf noch in Kufa hörte) bildet das annus post quem für den Beginn der Reisen Ibn Ḫafīfs.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000066

Ein zweites frühes Datum haben wir mit dem Jahr 298/910–11, in welchem er in Isfahan ʿAskarī (G9) hörte. Vor 301/913–4 hörte er den in demselben Jahre in Fisiǧān gestorbenen Ḥammād Ibn Mudrik (G10), sowie Ǧumaḥī (G38), für den Daylamī das Hörerjahr 300/912 vermerkt hat. In den Jahren 304/ 916–7 und 313/925–6 hat Ibn Ḥafīf sich wieder in Isfahan bei Abū Bišr und Ibn as-Sakan (G6 bzw. G5) aufgehalten, und er hat dort dann auch noch Ṭabarānī (G16) gehört. In Bagdad hat Ibn Ḥafīf spätestens 318/930 zum letzten Mal Ḥadīṯ gehört. In Basra starb sein letzter Gewährsmann i. J. 319/931, in Fasā 321/933 (ʿAlī Ibn Aḥmad Ibn al-Kurdī, G7). Dessen Todesjahr dürfen wir wohl auch als Datum für das Ende von Ibn Ḥafīfs Reisen zum Studium des Ḥadīṯ ansehen, denn nach 321/933 starben von seinen Gewährsleuten nur noch ʿAssāl (G11): 349/960 und Ṭabarānī (G16): 360/970–1, die er beide während früherer Isfahan-Aufenthalte bereits gehört haben wird. Die eigentliche Zeit seiner Studienreisen fällt somit in die Jahre zwischen 297/909–10 und 321/933.

Mit Sicherheit läßt sich sagen, daß Ibn Ḥafīf an den folgenden Orten Ḥadīṯ gehört hat: Schiras, Rabḍa (= ein Vorort von Schiras), Fasā, Fisiǧān (die östlichste Ortschaft, die Ibn Ḥafīf auf seinen Reisen nachweislich erreicht hat), Ǧūr, Iṣṭaḫr, Isfahan, Basra, Kufa, Bagdad.

Die Untersuchungen über die siebzehn in der Literatur nachweisbaren Gewährsmänner Ibn Ḥafīfs, denen Daylamī eine Herkunft aus dem Westen *(az ġarb)* zuschreibt, ergaben, 1. daß die Männer zu einem Teil von Schiras aus gesehen aus dem Westen stammen (d.h. „westliche" Nisben tragen, wie etwa Baġdādī bzw. Māristānī, Ṭabarānī, Wāsiṭī und Iṣbahānī); 2. daß sich aber nicht immer mit Sicherheit bestimmen läßt, ob Ibn Ḥafīf sie an ihrem Heimatort oder z.B. in Isfahan gehört hat; 3. daß sie z.T. aus dem „Westen" nach Schiras kamen (Ibn as-Sakan, G6 und Ǧurǧānī, G8); 4. daß sie z.T. im „Westen" (Isfahan, vielleicht auch in Basra) von Ibn Ḥafīf gehört wurden.

Es ergab sich aber auch, 1. daß diese Männer aus dem „Westen" zu einem anderen Teil auch aus dem „Osten" stammten (Abū Bišr al-Marwazī); 2. Ibn Ḥafīf hörte sie an Orten östlich (Fasā, Fisiǧān) und südlich (Ǧūr) von Schiras; 3. keiner der Gewährsmänner aber scheint aus östlicher Richtung nach Schiras gekommen zu sein.

Es ist festzuhalten, daß der Begriff *ġarb* von Daylamī widersprüchlich verwendet worden ist[10].

---

[10] Zum Geltungsbereich von *maġrib/mašriq* (Westen/Osten) im islamischen Mittelalter s. *Radtke*, „Theosophie" 158 und die dort erwähnten Verweise.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000067

2. Sufischeiche

2.1. *Die fünf „Nachzueifernden" (muqtadawn)*

Es handelt sich um fünf Personen, die Ibn Ḫafīf seinen Schülern als Vorbilder empfahl: „Ibn Ḫafīf sagte zu den Novizen in seiner Weisung: ‚Eifert fünfen von unseren Scheichen nach, die übrigen hört an und laßt, was sie sagen, auf sich beruhen! Es sind: Muḥāsibī, Ǧunayd, Ruwaym, Ibn ʿAṭāʾ und ʿAmr Ibn ʿUṯmān al-Makkī. Man fragte ihn: ‚Warum hast du diese ausgewählt?' Er sagte: ‚Weil sie das (äußere) Wissen und die (innere) Wirklichkeit zusammengefaßt haben. Die übrigen hingegen waren von ihren Zuständen beherrscht und überwältigt'" (vgl. *Sīra* 37, f. 15,7, *Šadd* 43f.).

Von den *„muqtadawn"* traf Ibn Ḫafīf nur noch Ruwaym und Ibn ʿAṭāʾ lebend an. Trotzdem galten ihm alle fünf als maßgebliche Autoritäten[11].

M1. Muḥāsibī

(Gest. 243/857). Zwei Erwähnungen in der *Sīra*:

1. Muḥāsibī als einer der fünf *„Muqtadawn"*;

2. Ibn Ḫafīf bekennt sich gegenüber dem Traditionsgelehrten und Qāḍī von Fasā, ʿAlī Ibn Aḥmad (G7), (unausgesprochen) zur Schule Muḥāsibīs. Dem Gewährsmann des Qāḍīs, Muḥammad Ibn Naṣr al-Marwazī[12], wirft Ibn Ḫafīf vor, von den Sufis (Muḥāsibī) plagiiert zu haben (vgl. *Sīra* 114, f. 26,3; danach Meier, *Vita* 58).

Schüler Ibn Ḫafīfs[13] tradieren Muḥāsibīs Hauptwerk, *ar-Riʿāya li-ḥuqūq Allāh taʿālā*.

Zu Muḥāsibī s. v. Ess, *Gedankenwelt*.

---

[11] Auch Anṣārī sah Scheiche als seine Meister an, ohne ihnen je begegnet zu sein; dem im Jahre 371/982 verstorbenen Šiblīschüler Ḥuṣrī etwa fühlte er sich so loyal verbunden, daß er den Prediger Ibn Samʿūn (gest. 387/997) als einen Feind betrachtete, weil dieser Ḥuṣrī gekränkt haben soll (*TA M.* 530).

[12] Marwazī verkehrte mit Schülern Šāfiʿīs und mit Muḥāsibī (Wüstenfeld, „Der Imâm el-Schâfiʿî" 1,99f.) in Ägypten, nach Ibn Kaṯīr auch mit Ṭabarī (ibid.); Marwazī ging nach Ḫurāsān, wo er dem šāfiʿitischen Sufi Muḥammad Ibn ʿAbd al-Wahhāb aṭ-Ṭaqafī (*TS* 361–5) begegnet sein wird (dieser berichtet über Marwazīs Beziehungen zu dem Gouverneur von Ḫurāsān; *TB* 3,317) und starb als Mufti in Samarqand i. J. 294/906; zu Marwazī s. *GAS* 1,494.

[13] Etwa Abū Faraǧ Muḥammad Ibn ʿUbaydallāh al-Ḫaraǧūšī (R15), ein Traditionarier aus Fārs. Abū Faraǧ tradierte aber auch von Marwazī (über den obengenannten šāfiʿitischen Sufi Ṭaqafī).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000068

M2. Ǧunayd al-Baġdādī

(Gest. 298/910–11). Wie Muḥāsibī wird Ibn Ḫafīf auch den Ǧunayd nicht mehr gesehen haben. Bestätigt wird dies durch die Anekdote über einen Spaziergang, auf dem Ibn Ḫafīf an einer Wegverengung ʿAlī Ibn Bundār den Vortritt ließ, da dieser Ǧunayd gesehen habe (vgl. *Sīra*, Einl. 16 und Anh. 253, f. 8).

Somit tritt Ibn Ḫafīf auch nicht als direkter Überlieferer Ǧunayds auf[14]: zwei Überlieferungen, die beinhalten, daß eine Begegnung zustande kam, sind unglaubwürdig:

Der (legendär anmutende) erste Text (Subkī, Ṭab. 3,152) ist abgedruckt in der *Sīra*, Anhang S. 227, A. 1 (vgl. auch *Sīra*, Einl. 16); der zweite Text *(Aḫbār al-Ḥallāǧ)*, der eine Verteidigung Ḥallāǧs durch Ibn Ḫafīf enthält, ist von Massignon (vgl. *Sīra*, Einl. 16) zu Recht für unecht erklärt worden.

Ibn Ḫafīf erwähnt Ǧunayd in der *Sīra* an zahlreichen Stellen (37,6, 66,20, 78,26, 115f., 124ff., 134,45, 154,2, 171,4, 175,3, 176,8, 182,5,2, 189,3, 227,3, 234, f. 6,2, 248,4, 252, f. 8,5, 255, f. 2), wobei er unter Berufung auf Gefährten, Schüler und andere Tradenten Ǧunayds Geschichten über ihn erzählt bzw. Aussprüche von ihm tradiert. In den Überlieferungen Ibn Ḫafīfs erscheint Ǧunayd als ein vollkommener Mystiker. Unter seinen Tugenden werden aufgezählt die Liebe zur Armut, die Güte zu den Mitmenschen im allgemeinen und den Novizen im besonderen.

Zahlreiche Scheiche Ibn Ḫafīfs hörten Ǧunayd und verbreiteten dessen Ruhm. Sie wurden in Schiras als dessen Schüler hoch geehrt (s. hier S. 152f.).

M3. Ruwaym Ibn Aḥmad (s. hier S1)

M4. Aḥmad Ibn ʿAṭāʾ (s. hier S2)

M5. ʿAmr Ibn ʿUṯmān Ibn Kurub Ibn Ġuṣaṣ al-Makkī, Abū ʿAbdallāh

(Gest. wahrscheinlich 297/910 in Bagdad; vgl. *TA M.* 232, *Aḫbār* 2,33, *TB* 12,225, Meier, *Abū Saʿīd* 224).

Die Tatsache, daß Ibn Ḫafīf in der *Sīra* von ʿAmr nicht direkt überliefert, und daß er nur einen einzigen Bericht über ʿAmr erzählt (den er von Ruwaym hörte, *Sīra* 88,42; vgl. zu dem Bericht *Derwischorden*,

[14] Die Ausnahme (gekürzter Isnād?): Ibn Ḫafīf überlieferte von Ǧunayd dessen Ausspruch: „Die Sufis betreiben keine metaphysische Spekulation (kalām)." (vgl. MASSIGNON, *Ṭawāsīn* 151 nach Ibn Sawdagīns [gest. 646/1248] Handschrift der „authentischen Werke Ǧunayds" ap. HS. Ṣāhid ʿAlī Pašā 1374).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000069

Anm. 1427; *Passion* 1,74; Meier, *Abū Saʿīd* 224), bestätigt, daß Ibn Ḫafīf ʿAmr Ibn ʿUṯmān niemals gesehen hat.

Zwei bedeutende Sufis waren Lehrer ʿAmrs:

1. Abū ʿAbdallāh Saʿīd Ibn Yazīd an-Nibāǧī: ʿAmr bezeichnete ihn als den Lehrer, der ihm am meisten genutzt habe (*NG* 84f.). Nibāǧī wurde auch von Ǧurayrī (S3) verehrt, der ihn weit über Abū Yazīd al-Basṭāmī stellte (Sahlagī, *Nūr* 103). Ein anderer Schüler Nibāǧīs war Abū Saʿīd al-Ḫarrāz (*Ris.* 24,–10/dt. 1.37).

2. Abū Saʿīd al-Ḫarrāz: Den 277/890–1 in Kairo gestorbenen Ḫarrāz wird ʿAmr – wie auch den ägyptischen Sufi Abū Bakr az-Zaqqāq (gest. 290/903), von dem er tradierte (vgl. *ʿAṭf* 467) – in Ägypten besucht haben (in Ägypten begegnete ʿAmr auch dem wandernden Sufi Farrār; vgl. *Ḥilya* 10,152).

ʿAmr hörte Ḥadīṯ von dem berühmten Traditionsgelehrten Buḫārī.

ʿAmr war mit ʿAlī Ibn Sahl al-Iṣbahānī befreundet, den er in Isfahan 291/903–4 oder 296/908–9 besuchte (*Aḫbār* 2,33). ʿAmr und Ǧunayd tauschten Briefe aus (vgl. den Brief Ǧunayds an ʿAmr bei ʿAbd el-Kader, Arab. Teil, S. 7–26).

In den letzten Lebensjahren ʿAmrs scheint es zu einem Zerwürfnis zwischen ʿAmr und Ǧunayd gekommen zu sein: Anlaß war nach al-Ḫaṭīb al-Baġdādī die Betrauung ʿAmrs mit dem Amt des Qāḍī von Ǧudda.

Nach Anṣārī war der Amtsübernahme durch ʿAmr dessen Vertreibung aus Mekka „wegen seiner subtilen Reden" vorausgegangen (*TA M.* 232). Diese in einem Bändchen ʿAmrs über den Tawḥīd und sufische Wissenschaft enthaltenen subtilen Reden sind offenbar auf Betreiben seines damaligen Jüngers Ḥallāǧ an die Öffentlichkeit gebracht und von ihr „mißverstanden" worden, woraufhin man ʿAmr verjagte (vgl. *TA M.* 381f. = Biographie Ḥallāǧs).

Der durch Ḥallāǧ bewirkte Verlust seiner Wahlheimat Mekka (ʿAmr stammte aus Jemen) erklärt den Haß ʿAmrs auf Ḥallāǧ, der ihn dazu trieb, Gott zu bitten, „er möge einen schicken, der ihm (Ḥallāǧ) die Hand abschlägt usw." (Anṣārī)[15]. Massignon, *Passion* 1,65f. führt eine Eifersucht ʿAmrs auf Aqṭaʿ (S15), dem Ḥallāǧ sich zugewandt hatte und dessen Tochter er heiratete, als Grund für den Haß auf Ḥallāǧ an.

Ibn Ḫafīf verkehrte mit einer Reihe von Schülern bzw. Gefährten ʿAmrs:

Abū Ḥasan Ibn Hind al-Fārisī (s.u.) war ʿAmr-Schüler; Ibn Ḫafīfs Freund ʿAlī Ibn Sahl al-Iṣbahānī war Gefährte ʿAmrs; Nahraǧūrī (s.u.)

---

[15] *TA M.* 382; danach ʿAṬṬĀR, *Taḏk.* 2,23,7–11: die Verfluchung Ḥallāǧs durch ʿAmr bewirkte dessen grausames Ende; s. auch hier S. 60.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000070

war Schüler ʿAmrs in Basra und Mekka (*TA M.* 341); desgleichen Ibn al-Aʿrābī, *šayḫ al-ḥaram*, der Ibn Ḫafīf bei seiner Diskussion in Mekka beipflichtete (s. hier S. 130).

Nach *Šīrāznāma G.* 142,4 wurden Schriften ʿAmrs *(k. al-Mušāhada)* im Schiraser Mystikerkreis um Muʾammil gelesen. Zu dem Inhalt dieses Buches paßt, daß unter den Schiraser Sufis das Problem des mystischen Schauens *(mušāhada)* anscheinend intensiv diskutiert wurde (vgl. Ǧaʿfar al-Ḫaḍḍāʾ, Hišām Ibn ʿAbdān, Ḥaqqāq).

Schriften ʿAmr Ibn ʿUṯmāns[16]:

1. *Ādāb al-murīdīn* (Ibn Qayyim, *Iǧtimāʿ* 173f. vervollständigt den Titel: *k. Ādāb al-murīdīn wa-t-taʿarruf bi-aḥwāl al-ʿibād wa-l-mutaʿabbidīn*. Ibn Qayyim und Ibn Taymiyya, *Fatwā* 37f. zitieren beide aus dem Kapitel: „Die Einflüsterungen, mit denen die Teufel an die Novizen herantreten“);

2. *k. al-Mušāhada* (das bei Sarrāǧ, *Lumaʿ* 69,11 bezeugt ist; vgl. auch 68,12f., 69,11, 117,12, 335,13 – und das nach Zarkūb, *Šīrāznāma*, a.a.O., der sich auf Daylamī stützt, in Schiras gelesen wurde);

3. *k. al-Kanz*;

4. *k. al-Maḥabba* (eine der wichtigsten Quellen für Daylamīs *ʿAṭf*; vgl. *ʿAṭf* 62, 126, 130, 157 und weitere Stellen; ʿAṭṭār, *Taḏk.* 2,32f. und danach Maʿṣūmʿalīšāh, *Ṭarāʾiq* 2,101–4 bieten Auszüge aus *Kanz* und *Maḥabba*; die Auszüge ʿAṭṭārs sind bei Massignon, *Passion* 1,72–75 übersetzt bzw. besprochen);

5. Briefe und sonstige Textstücke:

5.1. Sarrāǧ zitiert aus zwei Briefen ʿAmrs: an Ǧunayd (*Lumaʿ* 233,7–10) und an Ibn ʿAṭāʾ (ibid. 239,6);

5.2. Abū Nuʿaym, *Ḥilya* 10,291–296 bietet fünf Texte:

1. Brief über die Voraussetzungen des mystischen Wegschreitens (10,291, 11 bis 292,–2); 2. Meditation über Sure 8,24 (10,293,1 bis 293,–6); 3. Die Erziehung der Seele (10,293,–4 bis 295,3); 4. Das Schauen Gottes *(murāqaba)* auf den Menschen und die sich daraus ergebende Scham des Menschen (10,295,5 bis 295,–5); 5. Meditation über die Dankbarkeit (10,295,–4 bis 296,10).

Die ʿAmr-Auszüge in *Ḥilya* zeigen ʿAmr – im Unterschied zu den phantastischen Erzählungen von *Kanz* und *Maḥabba* – als Seelenführer.

Zu den Schriften s. *GAS* 1,650 (Sezgin verweist auf die *Ḥilya*-Passagen, meint aber sonst: „Die Titel seiner Bücher sind uns unbekannt“); zu ʿAmr s. außerdem Ḏahabī, *Siyar*, s.n.; ibid. 10,86 zu ʿAmr als Šāfiʿit.

---

[16] ʿAmrs Schriften wurden von Abū š-Šayḫ (gest. 369/979–80) überliefert, bei dem (in Isfahan) Ibn Ḫafīf sie gesehen haben könnte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000071

2.2. *Sufischeiche aus ʿIrāq (S1–S8)*

S1. Ruwaym Ibn Aḥmad Ibn Yazīd, Abū Muḥammad

(Gest. 303/915–16); unter Ibn Ḫafīfs Lehrern befanden sich mehrere Gefährten bzw. Schüler Ruwayms. Einer von diesen, Aḥmad-i Yaḥyā (S19) schätzte die Predigt Ruwayms über mystische Themen höher als die Ǧunayds. Auch Ibn Ḫafīf hat das Reden Ruwayms („Abū Muḥammad") über die *maʿrifa* überschwenglich gelobt (*Sīra* 118, f. 30,2f.). Aḥmad-i Yaḥyā kommt mit Fragen von Sahl at-Tustarī nach Bagdad und läßt sich die Antworten von Ruwaym und Ǧunayd diktieren. Er vergleicht die Antworten Ǧunayds mit einem Rinnsal, die Ruwayms mit einem reißenden Strom (*Sīra* 134,45).

Ruwaym gab sich in Bagdad lange Zeit der Askese hin: 12 Jahre schlief er auf einem Mauerstein als Kopfstütze (*Sīra* 89, f. 4,3).

Ruwaym wurde in die Affaire *(miḥna)* Ġulām al-Ḫalīl[17] verstrickt (vgl. Sarrāǧ, *Pages* 5,4, 8,20). Ḏahabī (*Siyar* 14,234f.) führt den Ruwaym zugeschriebenen Ausspruch als Grund dafür an: „Es gibt keinen Trennschleier zwischen mir und Gott". Ruwaym floh nach Syrien, wo er sich versteckt hielt (dies könnte die Zeit der Reisen mit Abū ʿAmr-i Iṣṭaḫrī (S28) durch die Berge des Libanon gewesen sein)[18].

Diese *„miḥna"* muß vor dem Jahre 275/888–9 geschehen sein, denn in diesem Jahr starb Ġulām al-Ḫalīl, der die Verfolgungen veranlaßt hatte. Ein annus post quem (258) liefert Sarrāǧ mit seiner Auskunft, daß die Denunziationen dem de facto herrschenden Kalifenbruder al-Muwaffaq (258–278/871–2–891–2) zugetragen wurden[19].

Ruwaym war Inhaber des Amtes eines *ḥāǧib/wakīl* unter dem Oberrichter Ismāʿīl Ibn Isḥāq (spätestens seit 282, dem Todesjahr des Oberrichters), dem sämtliche Bagdader Richter unterstellt waren, so etwa auch Ibn Surayǧ (S42). Ruwaym fungierte als *„kātib"* (ʿIyāḍ, *Tartīb* 178, Ibn Kaṯīr, *Bidāya* 11,125).

---

[17] Zu Ġulām al-Ḫalīl s. *TB* 5,80, 134.

[18] Der Bericht Ruwayms (*Sīra* 87ff., f. 3) über seinen Besuch bei einem Asketen im Lukkām-Gebrige ist kaum als scherzhafte Geschichte aufzufassen (gegen VADET, der in „Futuwwa" 84, Anm. 1 schreibt: „sur l'adoration perpétuelle des ascètes syriens, Ruwaym,... se permet une plaisanterie désinvolte"), zumal Ruwaym einem Jünger gegenüber ausgesprochen ungehalten reagierte (*Sīra* 87, 11f.), als dieser sich kritisch über das Gebaren des Asketen zu äußerte.

[19] SARRĀǦ nennt unter den Opfern der Verleumdungen Sumnūn al-Muḥibb (gest. um 300/912–3) und Nūrī. Nach IBN AL-AʿRĀBĪ wurden über 70 Sufis verfolgt (AMEDROZ, „Notes", 566 nach ḎAHABĪ).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000072

Ruwaym bekleidete dieses Amt nach Abū ʿUmar Muḥammad Ibn Yūsuf al-Ḥammādī[20] (243–320/857–932) und wird die schon zwischen Oberrichter Ismāʿīl und Abū ʿUmar praktizierte Arbeitsteilung beibehalten haben: Ismāʿīl widmete sich dem Ḥadīṯ und den religiösen Wissenschaften, während sein *ḥāǧib* der Amtsgeschäfte waltete und mit den Repräsentanten der Macht verkehrte (Yāqūt, *Udabāʾ* 2,258).

Ismāʿīl Ibn Isḥāq hatte auf Ersuchen des Kalifen die verleumdeten Sufis – zu denen offenbar auch Ruwaym gezählt hat – verhören müssen. Die Predigt Nūrīs soll Ismāʿīl so sehr berührt haben, daß er die Aufhebung der Todesurteile durchsetzte (ʿIyāḍ, *Tartīb* 176f.).

Ruwaym folgte als *faqīh* dem ẓāhiritischen Ritus: „... der erste Mystiker unter den Ẓāhiriten" (Goldziher, *Ẓāhiriten* 112; zitiert bei Schimmel, Einl. 4). Ruwaym kannte den Schulgründer Dāwūd Ibn ʿAlī (gest. 270/883–4) und dessen Sohn Muḥammad Ibn Dāwūd (gest. 297/909–10), den der wesentlich ältere Ruwaym noch als Kind erlebte (*TB* 5,256,6).

Ruwaym sah sich von seiten der Bagdader Sufis bestimmten Beschuldigungen ausgesetzt. Diese resultierten aus der alten Tradition der islamischen Asketen, den Inhabern weltlicher Ämter tunlichst aus dem Wege zu gehen (vgl. hier S. 249f.).

Gegenstand der Beschuldigungen Ruwayms durch die Sufis waren: Vortäuschung von Aufrichtigkeit (*iḫlāṣ*; vgl. den Vorwurf Ibn Surayǧs in der *Sīra* 90, f. 6,6) bzw. das Verborgenhalten der Liebe zum Diesseits[21]; Annahme eines Regierungsamtes; Ausübung eines Erwerbs.

Ruwaym hatte unter der ihm entgegengebrachten Verachtung, die zum Zeitpunkt von Ibn Ḫafīfs Besuch noch andauerte, offenbar gelitten. So fragte er Ibn Ḫafīf danach, was dieser von den Bagdadern über ihn gehört hätte; beinahe grotesk wirken auf uns die Anstrengungen, die Ruwaym unternahm (*Sīra* 90f.), um Ibn Surayǧ davon zu überzeugen,

---

[20] Abū ʿUmar zählte zum Personenkreis jener, die Ḥallāǧ zum Tode verurteilten (vgl. *Passion* 1,435f.; zu Abū ʿUmar s. Ṣafadī, *Wāfī* 5,245f.).

[21] Abū Nuʿaym nach Abū Ḥasan ʿAlī Ibn Hārūn: „Ich hörte Abū l-Qāsim al-Ǧunayd, als er sah, daß Ruwaym zum Qāḍī ernannt worden war, sagen: ‚Wer einen sehen will, der die Weltliebe 20 Jahre in seinem Herzen verborgen gehalten hat, der schaue auf den da!'" (*Ḥilya* 10,268).

Tanūḫī, *Nišwār* 3,120 zitiert die Verleumdung Ruwayms nach einem Bericht, den er über einen Mittler von Ǧaʿfar al-Ḫuldī gehört haben will: „Wer jemandem ein Geheimnis anvertrauen will, der soll es Ruwaym anvertrauen. Denn er hat seine Weltliebe vierzig Jahre geheimgehalten usw." Danach Ibn Kaṯīr (*Bidāya* 11,125): „Mit seiner Ernennung zum *wakīl* des Qāḍī Ismāʿīl gab er den *taṣawwuf* auf, kleidete sich in Samt und Seide, ritt zu Pferde, aß Erlesenes und ließ Häuser bauen; d.h. er verbarg seine Liebe zur Welt vierzig Jahre."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000073

daß er seine Aufrichtigkeit gewahrt habe. Ruwaym begründete Ibn Ḫafīf gegenüber[22] die Ausübung des Qāḍīamtes damit, daß er für eine kleine Tochter zu sorgen habe.

Indes scheint sich – wenn man den Hagiographen trauen darf – unter den Bagdader Sufis alsbald ein entgegengesetzter Konsens in ihrer Einstellung zu Ruwaym durchgesetzt zu haben: Seit Sulamī sind die apologetischen und rechtfertigenden Berichte Legion:

Daylamī stellt Ruwaym gemäß der Sicht Ibn Ḫafīfs positiv dar. Anṣārī nennt ihn „groß in der Verstellung" *(talbīs)*, womit auch er Ruwaym positiv bewertet (s. hier S. 258f.).

Abū Nuʿaym macht sich das vernichtende Urteil Ǧunayds, das er in seinen Ausführungen über Ruwaym selbst überliefert, nicht zu eigen: Abū Nuʿaym nennt Ruwaym einen Treuen „*amīn*", dem die Zweitursachen und Mittel (des Lebens; *ʿilal wa-l-asbāb*) nichts anhaben konnten (*Ḥilya* 10,297). Der Ḫaṭīb al-Baġdādī (*TB* 8,431) zitiert Ǧunayd (nach Sulamī) zur Ehrenrettung Ruwayms.

In diesen Reigen der Harmonie mischen sich sämtliche sufische Autoren. Die Mißklänge sind aus dieser Literatur weitestgehend getilgt.

Diese finden sich dafür an anderer Stelle: Das von den (Ǧunayd zugeschriebenen) apologetischen Aussagen über Ruwaym abstrahierte Verdikt (s.o.) hat einen negativen literarischen Traditionsstrang begründet, der von Tanūḫī (unter Berufung auf Ḫuldī) in die Adab-Literatur eingefügt und von Ibn al-Ǧawzī (*Muntaẓam* 6,93) sowie Ibn Kaṯīr (*Bidāya* 11,125) in die historische Literatur integriert worden ist. Einen kritischen Bericht über Ruwaym hat Kalābāḏī, *Taʿarruf* 146/ Übers. 149 festgehalten, der schildert, wie Ruwaym mit seinem öffentlichen Predigen über das Thema der Armut den Spott eines gewissen Abū l-Ḥusayn al-Maġāzilī erntet, der ihm in Stegreifversen den Vorwurf der Prätention bzw. Unaufrichtigkeit macht.

Ruwaym wurde von manchen dieser Autoren eine geradezu überschwengliche Verehrung entgegengebracht, insbesondere von Anṣārī[23], der ja wie Ruwaym hohe amtliche Würden mit sufischem Anspruch zu verbinden wußte. Vielleicht war Anṣārī in dieser Einschätzung von Ibn Ḫafīf beeinflußt, der ja die mystische Rede Ruwayms für unübertroffen hielt. Anṣārī stellt ihn Ǧunayd gegenüber: „Ein Haar Ruwayms ist mir

---

[22] Bei ANṢĀRĪ (*TA* 263), der den gleichen Bericht erzählt, ist Abū ʿAmr az-Zaǧǧāǧī (S16) der Besucher.

[23] Vgl. BEAURECEUIL, *Khwādja* 269 mit einer Übersetzung der betreffenden Textpassage aus *TA* 217f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000074

lieber als hundert Ǧunayd" (vgl. auch Reinert, *Tawakkul* 319, nach *NG* 95: „als hundert Haare von Ǧunayd").

Weitere Belege zu Ruwaym: Kāzarūnī, der sufische Definitionen Ruwayms anführt (*muǧāhada* = geistlicher Kampf, *Fird.* 227; *waraʿ* = Gewissenhaftigkeit, *Fird.* 17); Ḏahabī, der Ruwaym als *zāhid* (Weltverzichtender) und *ʿābid* (Gottesdiener) kennzeichnet (vgl. *Siyar* 14,234); Ibn Mulaqqin, *Tab. al-awliyāʾ* 228–231 (verwendet für Ruwaym die arabische *Sīra*-Vorlage); ʿAṭṭār, *Taḏk.* 2,55–57; vgl. auch die negative Darstellung Ruwayms bei Massignon (*Passion* 1,246: „ex-Sufi Ruwaym"; 1,436: „der frühere Sufi Ruwaym"; 1,534: „Verräter ihres Armutgelübdes, Ruwaym und ʿAmr", und Index) sowie die biographische Skizze Ruwayms unter dem Gesichtspunkt seiner Beziehung zu Dāwūd aẓ-Ẓāhirī bei Vadet, *Esprit* 287–91.

S2. Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Sahl Ibn ʿAṭāʾ al-Ādamī, Abū l-ʿAbbās

(Gest. 309/922); Schüler zweier Tradenten von Aḥmad Ibn Ḥanbal[24]; Ibn ʿAṭāʾ wurde von den Ḥanbaliten zu den „Erwählten" Bagdads gezählt (Moezzi, „Ibn ʿAṭāʾ" 79); Freund Ḥallāǧs, der im Zusammenhang mit dessen Prozeß wie dieser im selben Jahr (durch den Wesir Ḥāmid) getötet wurde.

Berichte in der *Sīra*: 1. Ibn Ḫafīf beteiligt sich an einem Disput über das Verhältnis zwischen Armut und Reichtum, den Ibn ʿAṭāʾ und Ǧurayrī miteinander führen. Ibn Ḫafīf widerspricht Ibn ʿAṭāʾ, indem er der Armut den Vorrang zuerkennt. Der jugendliche Ibn Ḫafīf unterliegt in der Auseinandersetzung, sein Standpunkt wird aber von Ǧurayrī weiter verfochten (*Sīra* 91,3–92,29)[25].

2. Ibn ʿAṭāʾ umwirbt Ibn Ḫafīf und will ihn mit dem Flickenrock bekleiden. Ibn Ḫafīf lehnt ab, läßt sich aber die hohe Wertschätzung, die Ibn ʿAṭāʾ ihm gegenüber bekundet, von diesem schriftlich bezeugen (*Sīra* 92,30–93,41).

3. Diese Wertschätzung ist gegenseitig: Ibn Ḫafīf zählt ihn zu den fünf Scheichen, denen seine Schüler nacheifern sollen, „denn sie haben beides zusammen, Wissen und mystische Wirklichkeit" (*Sīra* 37,5).

4. Ibn Ḫafīf rühmt an Ibn ʿAṭāʾ außerdem dessen mystische Erfahrung (*ṣāḥib-i waǧdī wa ṣāḥib-i ḥālī*; *Sīra* 118, f. 30,3f.).

---

[24] Zu Ibn ʿAṭāʾ als Traditionarier s. MOEZZI, „Ibn ʿAṭāʾ" 85–88.

[25] ǦULLĀBĪ bespricht die Streitfrage in *Kašf* 23/158, bezieht sie aber auf Ibn ʿAṭāʾ und Ǧunayd. Der ḪAṬĪB AL-BAǦDĀDĪ (*TB* 4,28,7–16) überliefert dagegen einen Bericht über den Disput zwischen Ibn ʿAṭāʾ und Ǧurayrī und bestätigt damit (wie die *Sīra*), daß das Gespräch zwischen Ibn ʿAṭāʾ und Ǧurayrī stattfand.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000075

5. Ibn Ḫafīf überbringt Ibn ʿAṭāʾ eine Botschaft Ḥallāğs aus dem Gefängnis (*Sīra* 97,62).

Zu einer ausführlichen biographischen Darstellung Ibn ʿAṭāʾs s. Moezzi, „Ibn ʿAṭāʾ" (der aber die Erwähnungen Ibn ʿAṭāʾs in der *Sīra* nicht berücksichtigt hat).

S3. Ğurayrī, Abū Muḥammad Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn al-Ḥusayn

(Gest. 311/923 oder 314/926 durch Verdursten, vgl. *NG* 139); Schüler von Sahl, Sarī as-Saqaṭī (*TB* 4,431,11) und Ğunayd, nach welchem er zum Oberhaupt der Bagdader Sufis ernannt wurde (*TB* 4,432,8). Ğurayrī lernte außerdem unter Abū ʿAbbās Ibn Masrūq, der Muḥāsibī hörte (*TB* 5,101,4). Lebte bis 292/904–5 zurückgezogen (*iʿtikāf*) in Mekka (*TB* 4,432, Ibn al-Ğawzī, *Ṣifa* 2,252, ders., *Muntaẓam* 6,175).

Berichte in der *Sīra*: 1. Ibn Ḫafīf überliefert von Ğurayrī dessen Antwort, die er gab, als man ihn im Jahre seines Todes bat, er möge durch sein Bittgebet die schwere Not, die (in Bagdad) über die Menschen gekommen war, von ihnen abwenden: „Jetzt ist es die Zeit, Zufriedenheit und Ergebenheit zu zeigen, nicht die Zeit des Bittgebetes" (*Sīra* 93,9).

2. Ibn Ḫafīf nennt Ğurayrī einen Mann, dessen Heiligkeit für jeden, der ihn betrachte, außer Zweifel stehe (*Sīra* 93).

Belege: *TS* 259–64, *TB* 4,430–4, Ibn Mulaqqin, *Ṭab.* 71–76, *Kawākib* 3,10, *Nuğūm* 16,39, *Siyar* 14,467.

S4. Ḥusayn Ibn Manṣūr al-Ḥallāğ

(Gest. 309/922); Berichte in der *Sīra*[26]:

1. Ibn Ḫafīf besucht Ḥallāğ im Gefängnis (*Sīra* 93–96, f. 9).

2. Ibn Ḫafīf übermittelt an Ibn ʿAṭāʾ eine Botschaft Ḥallāğs (S. 97,62).

3. Ḥallāğ gibt sich in Mekka ein Jahr lang strenger Askese hin (Bericht Nahrağūrīs); Ibn Ḫafīf kommentiert: „Wer Gott liebt, kann auf sein Brot verzichten" (S. 98,8f.).

4. Streit in Isfahan zwischen Ḥallāğ und ʿAlī Ibn Sahl (S. 98, f. 11).

5. Ḥallāğ fährt an die Gestade Indiens, um Zauberkünste zu erlernen und um die Menschen zum Glauben zu rufen (Bericht Muzayyins; S. 99 f.).

6. Ibn Ḫafīf spricht über Ḥallāğ mit dem Scheich von Wāsiṭ, Abū l-Yamān (S. 103,28) und zitiert dessen Urteil (womit sich Abū l-Yamān

[26] Zu den Ḥallāğ-Stellen in der *Sīra* s. MASSIGNON, „Analyse des péricopes ḥallājiennes de la sīrat Ibn Ḫafīf de Daylamī", in: *Aḫbār al-Ḥallāğ* 81ff., wo das Verhältnis der Überlieferungen DAYLAMĪS zur *Bidāya* IBN BĀKAWAYHS besprochen wird. Die arabischen Varianten IBN BAKĀWAYHS finden sich im app. crit. der *Sīra*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000076

auf eine göttliche Eingebung beruft): „Wir haben ihm ein Geheimnis enthüllt; er aber hat die Leute zu sich gerufen!" (S. 102,25f.; vgl. hier S. 62).

7. Ibn Ḫafīf verteidigt Ḥallāǧ[27] zunächst noch gegenüber ʿĪsā Ibn Yazūl al-Qazwīnī[28], verflucht aber anschließend den Autor von Ḥallāǧ zugeschriebenen Versen als „Ungläubigen" (*Sīra* 101).

Den Vorbehalt gegenüber dem *takfīr* Ḥallāǧs, die inkarnationistischen Verse könnten dem Sufi fälschlich zugeschrieben worden sein, wird Ibn Ḫafīf wieder aufgegeben haben, denn während seines langen Lebens, in dem er viele Männer sprach, die Ḥallāǧ kannten, hatte er reichlich Gelegenheit, sich zu vergewissern, daß das Gedicht (Rūzabihān, *ʿAbhar* 287 bestätigt die Verfasserschaft Ḥallāǧs für die Verse) bzw. analoge Äußerungen tatsächlich von Ḥallāǧ stammten.

Den Beleg in der Literatur für ein unmißverständliches Abrücken Ibn Ḫafīfs von seiner ursprünglichen Ḥallāǧ-Apologetik liefert Ibn Taymiyya, der mit Bezug auf die von ʿĪsā Ibn Yazūl zitierten Verse sagte: „Damit drückt er (= Ḥallāǧ) die individuelle Inkarnation aus, wie es die Christen über den Messias sagen. Abū ʿAbdallāh Ibn Ḫafīf Šīrāzī hatte ihn verteidigt, bevor er sich Klarheit darüber verschaffte, wie es sich wirklich mit Ḥallāǧ verhielt. Als man ihm diese beiden Verse rezitierte, sagte er: ‚Gott verfluche den, der dies sagte!'" (*Maǧmūʿat ar-rasāʾil* 2,31).

Daß Sulamī diese Distanzierung Ibn Ḫafīfs nicht zur Kenntnis nahm – sondern sich der entgegengesetzten Überlieferung anschloß (in *TS* und *Taʾrīḫ*) – mag darin seinen Grund haben, daß er mit Naṣrābāḏī (vgl. *TS* 484ff.) einen Ḥallāǧ-Anhänger zum Meister hatte und unter dessen Einfluß sich des Ibn Ḫafīf als eines Kronzeugen für die Aufrichtigkeit Ḥallāgs bediente. Der Ḫaṭīb al-Baġdādī folgte darin Sulamī, dessen *Taʾrīḫ* er im Hinblick auf das Verhältnis Ibn Ḫafīfs zu Ḥallāǧ zitiert.

Zur Überprüfung der Ansicht, die sich insbesondere in den Werken von Daylamī, Baqlī und ʿAṭṭār äußert, Ibn Ḫafīf sei zeitlebens ein Gefolgsmann Ḥallāǧs gewesen, müssen wir nach einem Kriterium für die Beurteilung Ḥallāǧs durch Ibn Ḫafīf suchen. Dabei sind die oben angesprochenen *Sīra*-Berichte für eine kritische Beurteilung des Verhältnis-

---

[27] ḎAHABĪ (*Siyar* 14,351, nach IBN BĀKAWAYH): „Man fragte Ibn Ḫafīf: ‚Was glaubst du bezüglich Ḥallāǧ?' ‚Ich glaube nur, daß er zu den Muslimen gehört.' Da sagte man zu ihm: ‚Die Scheiche und die Mehrzahl der Muslime haben ihn für ungläubig erklärt.' (Ibn Ḫafīf sagte:) ‚Wenn das, was ich von ihm im Gefängnis sah, kein *tawḥīd* ist, so gibt es im Diesseits überhaupt keinen *tawḥīd*'" (ḎAHABĪ, ibid.: „Hier irrte Ibn Ḫafīf").

[28] Erscheint bei SAHLAGĪ, *Nūr* 146 als Überlieferer eines Ausspruches von Abū Yazīd al-Basṭāmī (vgl. auch *Passion* 3,255); während die *Sīra* den Namen Qazwīnīs nicht nennt, teilt IBN BĀKAWAYH, *Bidāya*, Nr. 18 seinen Namen mit.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000077

ses zwischen Ibn Ḫafīf und Ḥallāǧ eigentlich wenig geeignet, da sie von Daylamī niedergeschrieben worden sind. Diesem aber haftet zu Recht der Ruf an, „pro-ḥallāǧianisch" eingestellt gewesen zu sein (vgl. die zahlreichen einschlägigen Stellen in seinem *ʿAṭf*: 91, 163, 246, 309, 404). Als Kriterium für die Beurteilung Ḥallāǧs durch Ibn Ḫafīf könnte die Ḥallāǧ gegenüber eingenommene Haltung bei denjenigen Scheichen dienen, die Ibn Ḫafīf aufgesucht und als seine Autoritäten anerkannt hat.

Im folgenden sei eine Übersicht über die in den Quellen belegten Urteile der Scheiche Ibn Ḫafīfs über Ḥallāǧ angeführt (s. auch die Gliederung der Urteile in *Passion* 2,106):

Gegner Ḥallāǧs

Ǧunayd (M2): Unterschreibt das Todesurteil Ḥallāǧs und verflucht ihn: „Welches Holz wird dein Blut besudeln?" (*Bidāya*, Nr. 19; Massignon, *Essai* 306 und *Passion* 1,78f.).

Ǧurayrī (S3): „Hinzurichtender Ungläubiger" (*TB* 8,128,1f.).

ʿAmr Ibn ʿUṯmān (M5), ein entschiedener Kontrahent Ḥallāǧs: verflucht Ḥallāǧ und möchte ihn eigenhändig umbringen (*TB* 8,121,17).

ʿAlī Ibn Sahl: Wiegelt die Isfahaner Bevölkerung gegen Ḥallāǧ auf, so daß dieser nur mit Not sein Leben retten konnte. Ibn Sahl war mit den Ḥallāǧ-Gegnern Ǧunayd und ʿAmr Ibn ʿUṯmān sowie mit Ibn Ḫafīf befreundet (*Sīra* 168, f. 2,10): letzterer veröffentlicht seine Briefe (vgl. hier S. 310).

Abū Yaʿqūb al-Aqṭaʿ (S15), einstmaliger Schwiegervater Ḥallāǧs: enterbt Ḥallāǧ und erklärt ihn für ungläubig: „gerissener Magier, schmutziger Ungläubiger" (*TB* 8,121,21). Ibn Ḫafīf dient ihm in Mekka und genießt seine Wertschätzung.

Abū Bakr al-Fuwaṭī (S17): begegnet Ḥallāǧ feindselig, als dieser anläßlich seiner zweiten Wallfahrt in Mekka weilt.

Auch Abū Ḥusayn ad-Darrāǧ (S13) dürfte dieser Reihe angehören, denn er war ein Gefährte Fuwaṭīs, mit dem er gemeinsam an Abū Bakr ad-Duqqī überlieferte.

Nahrağūrī (S14), ein ehemaliger Schüler und nachmaliger Gegner Ḥallāǧs, beschuldigt diesen, mit den Ǧinn im Bunde zu sein (vgl. *Passion* 1,116–118 mit einer Übersetzung des Berichtes in der *Sīra*). Ḥamd, Sohn Ḥallāǧs, über die zweite Wallfahrt seines Vaters: „Nahrağūrī beneidete ihn und sagte über ihn die wohlbekannten Worte" (*TB* 8,113,14).

Ibn Abī Saʿdān (S41): wandelt sich zum Ḥallāǧ-Gegner und nennt ihn einen „Täuscher und Schwindler" (*TB* 8,121,12).

Abū l-Ḥasan al-Muzayyin (S9): überliefert als Motiv für die Indienfahrt Ḥallāǧs, den er auf dem Wege dorthin traf, dessen Wunsch, die (verpönte) Magie zu erlernen (*TB* 8,120,15).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000078

Awāriǧī (S12): Ibn Ḫafīf führt ein Streitgespräch mit ihm (weil dieser Sonderrechte für sich beansprucht, s. hier S. 70f.) in Mekka, läßt aber bei seinen Gesprächen mit Awāriǧī in Schiras sanftere Töne anklingen; der ehemalige Schüler Ḥallāǧs, Awāriǧī, hatte seinen Meister denunziert bzw. verraten (*TB* 8,132,22ff.).

Ḫazraǧ Ibn ʿAlī (S38): Dadurch, daß Ḫazraǧ sich von dem „Verräter" Awāriǧī einen Konvent errichten ließ, begibt sich auch dieser (bedeutende) Meister Ibn Ḫafīfs in die Reihe der Ḥallāǧ-Gegner, denn die religiöse Tugend der Gewissenhaftigkeit *(waraʿ)*, die bei Ḫazraǧ als selbstverständlich vorausgesetzt werden darf, hätte ihm nicht gestattet, die Dienste eines Mannes entgegenzunehmen, der als Frevler bekannt ist. Selbst wenn Ḫazraǧ diese Kenntnis nicht gehabt bzw. die Errichtung des Konvents vor dem „Verrat" stattgefunden hätte (was chronologisch unwahrscheinlich ist), so reflektiert doch die Tatsache, daß Ibn Ḫafīf einen Bericht über das Abhängigkeitsverhältnis seines Meisters gegenüber Awāriǧī tradierte und sich trotzdem weiter auf Ḫazraǧ berief, eine unausgesprochene Wertung des Schirasers gegen Ḥallāǧ. Ibn Ḫafīfs Skrupelhaftigkeit bezüglich der Annahme von Geschenken legt die Vermutung nahe, daß Ḫazraǧ die Dienste Awāriǧīs nicht beansprucht, bzw. daß Ibn Ḫafīf diese Inanspruchnahme nicht gutgeheißen hätte, wenn Awāriǧīs Verhalten gegenüber Ḥallāǧ als frevlerisch oder verräterisch beurteilt worden wäre.[29]

Ibn Abī Tawba, der Sufianführer von Fasā (s. hier S. 202f.), und Freund Ibn Ḫafīfs, überliefert an Ibn Bākawayh drei unfreundliche Berichte über Ḥallāǧ.

Indizien dafür, daß auch Ruwaym (S1) zu den Gegnern zählte, sind seine Freundschaften mit Qāḍī Abū ʿUmar, der dem Ḥallāǧ-Prozeß eine entscheidende Wendung gab, als er den Angeklagten mit der Formel: „dessen Blut (zu vergießen) erlaubt ist", anredete sowie zu Muḥammad Ibn Dāwūd, dessen Rechtsschule Ruwaym angehörte und der sich entschieden gegen Ḥallāǧ ausgesprochen hatte (*TB* 8,129,14ff.; zur Feindschaft Ibn Dāwūds s. Massignon, „Notion" 290).

Auch Mamšaḍ ad-Dīnawarī, der Hauptscheich des Ǧibāl, zu dem sich Ibn Ḫafīf in der *Sīra* (193, f. 5) bekennt, dürfte in diese Reihe

---

[29] In *Iqt.*, f. 37 gebietet Ibn Ḫafīf seinen Jüngern: „sie sollen nicht wie ihre Zeitgenossen sein, die sich nicht darum kümmern, woher ihre Nahrung und Kleidung stammt und die keine Nachforschungen darüber anstellen"; f. 45,5ff.: „(der Jünger) soll nicht von einem Manne nehmen, dem es egal ist, was er nimmt und was er läßt, der sich nicht um die Gesichtspunkte dessen kümmert, was nach dem Gesetz gut ist"; f. 45,8: „der Novize unterscheide sich von demjenigen, dem es egal ist, wo er zugrunde geht und der von einem annimmt, dessen Gestern besser war als sein Heute."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000079

gehören, denn er ist Überlieferer eines Berichtes über den Ḥallāǧ unterstellten (und als verwerflich bewerteten) Anspruch auf das Prophetentum und die Göttlichkeit. Tradent von Mamšāḏ ist Abū l-Qāsim ar-Rāzī (Schüler eines weiteren Ḥallāǧ-Feindes und Lehrers von Ibn Ḫafīf, Ibn Abī Saʿdān, S41), der den Bericht über zwei Mittler an Nasawī (Tradent Ibn Ḫafīfs, R3) weiterleitet (*TB* 8,127,16ff.).

Von Abū l-Yamān, dem Anführer der Sufis von Wāsiṭ, einer weiteren Autorität Ibn Ḫafīfs nach der *Sīra* (S. 102f.), überlieferte letzterer dessen tadelnde Erklärung, warum es mit Ḥallāǧ ein so schreckliches Ende nahm: Trotz seiner Abkehr von der Welt und der Hinwendung zum Lobpreis Gottes hat Ḥallāǧ, als Gott ihm eines seiner Geheimnisse enthüllte, die Leute zu sich gerufen, d.h. es klingt der Vorwurf an, Ḥallāǧ habe es an Aufrichtigkeit *(iḫlāṣ)* mangeln lassen.

Verteidiger bzw. Neutrale

Šiblī (S5): „Ich und Ḥusayn Ibn Manṣūr waren ein und dasselbe, er aber offenbarte es, während ich es verschwieg (*TB* 8,121,8f.).

Ibn ʿAṭāʾ (S2): Gefährte (zu seiner Bestrafung: Erschlagung s. *TB* 8,128,3–20) Ḥallāǧs und einer der maßgeblichen Lehrer Ibn Ḫafīfs; Ibn ʿAṭāʾ änderte sein erstes Urteil: „er wurde von Ǧinnen unterstützt" ab in: „von Gott unterstützt" (*TB* 8,120,22–121,2).

ʿAlī Ibn ʿĪsā al-Wazīr (S18) protegierte Ḥallāǧ und verwahrte dessen Schriften; später traf er Ibn Ḫafīf in Mekka, wo er von ihm gemieden wird.

Ähnlich wurde der in Medina als Almosenspender auftretende Ḥallāǧ-Anhänger (*TB* 8,134,5) Naṣr al-Qušūrī von Ibn Ḫafīf behandelt, der einem Gefährten nahelegte, die Geschenke Qušūrīs nicht anzunehmen (*Sīra* 83, f. 5 und hier S. 127).

Ibn Surayǧ (S42): Weigerte sich, Ḥallāǧ für ungläubig zu erklären, indem er sich als nicht kompetent bezeichnete, Ḥallāǧs Fall zu beurteilen (vgl. *Aḫbār al-Ḥallāǧ*, Nr. 72, *Passion* 1,370f.).

In der Reihe der Ḥallāǧ eher Wohlgesonnenen mochte sich auch ʿUmar Ibn Šalūya (S7) befunden haben, dem Ḥallāǧ seine Tochter anvertraut hatte.

Schlußfolgerung: Die Mehrheit der Autoritäten Ibn Ḫafīfs, deren Urteil über Ḥallāǧ überliefert ist, waren entschiedene Gegner Ḥallāǧs. Unter seinen für maßgebend erklärten Lehrern befanden sich zwei Gegner (Ǧunayd und ʿAmr) und ein Freund Ḥallāǧs (Ibn ʿAṭāʾ).

Ibn Ḫafīf hatte sogar mit Personen freundschaftlichen Umgang (z.B. Awāriǧī), die ein ergebener Ḥallāǧ-Schüler sicher gemieden hätte. Die als Ḥallāǧ-freundlich bekannten Personen unter seinen Scheichen sind

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000080

in der Minderzahl[30]. Šiblī war für Ibn Ḫafīf sicher keine maßgebliche Autorität: im Vergleich zu den anderen Autoritäten überliefert Ibn Ḫafīf nur wenig von ihm. Überdies hat Ibn Ḫafīf keinen Zweifel daran gelassen, daß er dem „theopathischen Reden" *(šaṭḥiyyāt)* der Sufis kritisch gegenüberstand (*Sīra* 37, f. 15,9–12, 39, f. 16,8–11). Šiblī aber war berühmt für seine ekstatischen Äußerungen. Ibn Ḫafīf überliefert in der *Sīra* denn auch keine dicta von Šiblī, sondern er sympathisierte mit dessen Kritikern.

Unter dem Gesichtspunkt der Urteile von Ibn Ḫafīfs Autoritäten könnte also höchstens Ibn ʿAṭaʾ als Beleg dafür angeführt werden, daß Ibn Ḫafīf ein Anhänger Ḥallāğs gewesen sei. Ibn Ḫafīf hat Ibn ʿAṭāʾ jedoch auf Grund von dessen Fähigkeit gerühmt, „*ʿilm* und *ḥaqīqa* miteinander zu verbinden", und nicht etwa weil Ibn ʿAṭāʾ ein Freund Ḥallāğs war. Daß Ibn Ḫafīf dem ḥanbalitischen Sufi Ibn ʿAṭāʾ nicht bedingungslos folgte, geht daraus hervor, daß er sich weigerte, sich von ihm mit dem Flickenrock bekleiden zu lassen und daß er in der Frage, ob Reichtum oder Armut sich für den Sufi eher zieme, mit Ğurayrī gegen Ibn ʿAṭāʾ Position bezog.

S5. Šiblī, Abū Bakr Dulaf Ibn Ğahdar

(Gest. 334/946); Šiblī war Schüler des Schiraser Scheichs Ğaʿfar al-Ḫaḍḍāʾ (S23), zu dem er nach Schiras reiste; zwei kurze Berichte in der *Sīra*:

1. Ibn Ḫafīf läßt Šiblī, der für eine große Familie zu sorgen hatte, anläßlich einer schweren Hungersnot in Bagdad, aus Schiras 200 Dirham zukommen (S. 103, f. 5–104,9)[31].

2. Ibn Ḫafīf macht auf dem Rückweg von Syrien in Bagdad bei Šiblī Station. Dieser hatte kurz davor Geld geborgt, um auf einem gemieteten Reittier zu Ibn Ḫafīf zu reisen (S. 104,10–15).

Sarrāğ überliefert *Lumaʿ* 298 eine Deutung Šiblīs von Sure 3,54 über die Arglist Gottes *(makr)*, über die ihn Ibn Ḫafīf um Auskunft gebeten haben soll.

Im Anschluß an eine Erklärung des Unterschiedes zwischen Freundschaft *(ḫulla)* und Liebe *(maḥabba)* durch Ibn Ḫafīf (*ʿAṭf* 68) scheint letzterer Verse Šiblīs rezitiert zu haben (s. dazu Daylamī, *Kitāb ʿaṭf al-alif...*, transl. Bell and al-Shāfiʿī, unveröffentlichtes Ms).

---

[30] Abū Bakr-i Iskāf (S29), über dessen Sterben Ibn Ḫafīf Einzelheiten mitteilt, ist von SCHIMMEL irrigerweise mit dem Ḥallāğ-Schüler ʿAbd al-Malik al-Iskāf identifiziert worden, wodurch Ibn Ḫafīf zu Unrecht wieder in die Nähe Ḥallāğs gerückt wird.

[31] Auch SARRĀĞ, *Lumaʿ* 194,13–18, berichtet (unter Berufung auf Šiblīs Schüler Ḥuṣrī), daß Šiblī in einer Hungersnot für seine Familie um Nahrung betteln mußte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000081

Als Schüler Šiblīs werden u.a. genannt:

1. ʿAlī Ibn Ibrāhīm al-Ḥuṣrī (gest. 371/981–2);
2. ʿAbdallāh Ibn Ṭāhir al-Abharī (gest. um 330/941–2; TS 391–5);
3. Bundār Ibn al-Ḥusayn (S37; nach Ibn al-Mulaqqin, *Ṭab.* 120).

Kāzarūnī zufolge (*Fird.*112,17–24) hatte Ibn Ḫafīf das „weiße Gewand Ǧunayds" aus der Hand Šiblīs entgegengenommen und an ʿAbdallāh Ibn Bānīk (Schüler Šiblīs und Bundārs; s. hier R19) weitergereicht. Von Ibn Bānīk will Kāzarūnī (über einen weiteren Mittler) das Kleid erhalten haben. Bundār überliefert von seinem Mitschüler bei Šiblī, ʿAbdallāh Ibn Ṭāhir, einen Ausspruch über die *iġāna* (vgl. dazu hier S. 94). Weitere Belege zu Šiblī: *TS* 337.

S6. Ibn Zīzī, Abū Ḥusayn oder Abū Yaʿqūb

Gefährte von Ǧunayd und Ibrāhīm al-Ḫawwāṣ. Berichte in der *Sīra*:

1. Ibn Zīzī gebärdet sich beim geistlichen Konzert (*samāʿ*) ekstatisch und weint Blut (S. 105,10)[32].
2. Ibn Zīzī wirft Ḫawwāṣ vor, unter dem Vorwand des Gottvertrauens zu betteln (S. 105,4f.; vgl. dazu Reinert, *Tawakkul* 258).
3. Er kritisiert den *iḫlāṣ* des Ḫazrağ Ibn ʿAlī und veranlaßt diesen, seinen Wohnort zu wechseln (*Sīra* 106, f. 18)[33]

S7. ʿUmar Ibn Šalūya al-Iṣṭaḫrī[34]

(Gest. nach 313/925–6); Berichte in der *Sīra*:

1. Begegnet mit Ibn Ḫafīf Abū l-Ḥasan al-Ašʿarī (s.u.) in Basra (S. 109, f. 22,2).
2. Ibn-i Šalōya stellt Ibn Ḫafīf (vielleicht i.J. 313)[35] die Tochter Ḥallāğs vor, die ihm dieser vier Jahre zuvor in seine Obhut gegeben hatte (S. 107,8).
3. Ibn Ḫafīf dient Ibn-i Šalōya, der 60 Jahre ohne Nahrung ausgekommen sein und sich „engelsgleiche Eigenschaften" erworben haben soll (S. 107,5).

---

[32] Auch SARRĀǦ, *Lumaʿ* 272,13–17 bietet eine Beschreibung von Ibn Zīzīs Verhalten im *samāʿ*.

[33] Auch bei SARRĀǦ, *Lumaʿ* 194,1–6 tritt Ibn Zīzī als Kritiker seiner Sufi-Gefährten auf.

[34] Der Name ist in mehreren Varianten überliefert: ʿUmar Ibn-i Šalōya *(Sīra)*; ʿAlī Ibn-i Šalōya *(NG)*; ʿAlī Ibn Šalūya al-Iṣṭaḫrī (BAQLĪ); ʿAmr Ibn ʿAlūya (IBN ʿASĀKIR und ḎAHABĪ, *Siyar* 16,345).

[35] MASSIGNON rechnet 309+4=313 (vgl. *Passion* 2,110).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000082

4. Ibn Ḫafīf begründet die Ibn-i Šalōya zugeschriebene asketische Vollkommenheit damit, daß dieser ganz in die „Welt des Unsichtbaren" eingetaucht sei (S. 108,8).

5. Ušnānī bedrängt seinen Freund Ibn Ḫafīf, ihn zu Ibn-i Šalōya zu führen, der ihn dann aber durch seine majestätische Ausstrahlung erschreckt (S. 109, f. 21).

Ibn-i Šalōya genießt die Liebe kurdischer Gebirgsstämme, erhält von diesen zwei Frauen zur Ehe und erntet darüber den Spott von Muʾammil (*NG* 274 = *Sīra*, Anh. 241; zu einer weiteren Begegnung Muʾammils mit Ibn-i Šalōya s. hier Muʾammil, S20).

Nach der späteren Quelle *Šīrāznāma G* 141 zog Ibn Ḫafīf sich mit Ibn-i Šalōya in eine Höhle bei Iṣṭaḫr zurück, wo sie über Fragen der geistlichen Armut meditierten.

Belege: Rūzabihān, *Šarḥ*, Nr. 581 (überliefert Todesworte Ibn-i Šalōyas), Maʿṣūmʿalīšāh, *Ṭarāʾiq* 2,489, *Passion* 2,110.

S7a. Abū l-Ḥasan al-Ašʿarī, ʿAlī Ibn Ismāʿīl

(Gest. 324/935); Daylamī weist Ašʿarī in der *Sīra* (S. 109–111) kein eigenes Kapitel unter den ʿirāqischen Autoritäten Ibn Ḫafīfs zu, sondern behandelt ihn in der Biographie Ibn-i Šalōyas.

Bericht in der *Sīra*: Ibn Ḫafīf, der von Ibn-i Šalōya begleitet wird, begegnet Ašʿarī auf einem Boot vor Basra. Ašʿarī erlauscht eine mystische Koranexegese der zwei Sufis und läßt sich von ihnen den Sinn ihrer Rede erklären.

Anschließend besucht Ibn Ḫafīf Ašʿarī in dessen Unterricht (S. 109–111, f. 22)[36].

---

[36] SCHIMMEL weist auf folgende arabische Textvarianten hin: 1. Ein von DAYLAMī unabhängiger Bericht SUBKīS (*Ṭab.* 3,402); 2. Eine Paraphrase in Reimprosa, die SUBKī (*Ṭab.* 3,159–163) dem Vater FAḪR AD-DīN AR-RāZīS zuschreibt (beide Texte sind abgedruckt in *Sīra*, Anhang 241–247); 3. Die arabische Textvorlage der *Sīra* aus ḎAHABīS *Taʾrīḫ*.

Bei IBN ʿASāKIR (*Tabyīn* 94–97; außerhalb seiner Biographie Ibn Ḫafīfs) befinden sich drei Varianten, von denen zwei Neues bringen:

1. S. 94,–1 bis 95,6. Überlieferer ist der Theologe Bāqillānī (der Text ist neben dem Bericht MAQQARīS, s.u., der einzige Beleg für die Nachricht von einer Schülerbeziehung Bāqillānīs zu Ibn Ḫafīf). Der Text liest sich ausgesprochen amüsant: selbst Ašʿarī kann sich Ibn Ḫafīf gegenüber das Lachen nicht versagen. Ibn Ḫafīf erzählt:

„Ich betrat Basra, als ich nach Abū l-Ḥasan al-Ašʿarī suchte. Ich wurde zu ihm geführt, während er sich gerade in einer Disputationsversammulung befand. Ich trat ein, und da war eine Gruppe von Muʿtaziliten. Sie betrieben *kalām*. Wenn sie schwiegen und ihre Rede beendet hatten, sagte Abū l-Ḥasan al-Ašʿarī zu jedem einzelnen von ihnen: ‚Du hast das und das gesagt, und die Antwort darauf ist das und das', bis er allen geantwortet hatte. Als er sich erhob, lief ich ihm hinterher, und ich verdrehte meine Augen, während ich auf ihn schaute. Er sagte: ‚Was schaust du denn?' Ich sagte: ‚Wie

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000083

Die Begegnung Ibn Ḫafīfs mit al-Aš^{c}arī ist in der Literatur mehrfach belegt:

Außer den bereits genannten Daylamī, Ibn ^{c}Asākir, Ḏahabī, Rāzī und Subkī, erwähnen den Besuch bei Aš^{c}arī noch: Ibn al-^{c}Imād (*Šaḏarāt*, abhängig von Subkī), Zarkūb (*Šīrāznāma* 95) und, ihm folgend, Ğunayd-i Šīrāzī (*Šadd* 42).

Eine andere Überlieferung, die die Beziehung zwischen Ibn Ḫafīf und Aš^{c}arī bezeugt und überdies andeutet, daß Ibn Ḫafīf sich bis an sein Lebensende mit der Theologie Aš^{c}arīs befaßte, ist von Maqqarī festgehalten worden[37], der im Zusammenhang mit der Beschreibung der Reise Bāqillānīs (R17) nach Schiras (zwischen 369/979–80 und 371/981–2)[38] mitteilt, daß der Theologe den Ibn Ḫafīf dabei antraf, wie er seine Schüler aus den *Luma^{c}* des Abū l-Ḥasan al-Aš^{c}arī unterrichtete.

---

viele Zungen hast du, und wie viele Ohren hast du, und wie viele Augen hast du?' Da lachte er und sagte zu mir: ‚Woher bist du?' Ich sagte: ‚Aus Schiras', und danach wurde ich sein Schüler (*kuntu aṣḥabuhu*)."

2. S. 95,6–96,4. Identisch mit SUBKĪ (*Sīra*, Anhang 241f.) Überlieferer ist IBN BĀKAWAYH, der den Bericht von einem Schüler Ibn Ḫafīfs gehört hat (vgl. auch *Šīrāznāma* 103).

3. S. 96,4–97,9. Identisch mit der arabischen Vorlage von *Sīra* 109. Allein in dieser Version ist die Rede davon, daß Ibn Ḫafīf in Begleitung von Ibn-i Šalōya unterwegs war. ḎAHABĪ, der sicher die gleiche Quelle wie IBN ^{c}ASĀKIR benutzt, übernimmt diese Variante in *Ta$^{\prime}$rīḫ* (vgl. *Sīra*, Anhang 109) und *Siyar*, bricht aber in beiden Schriften das Zitat vor dem Ende von IBN ^{c}ASĀKIRs Überlieferung ab und teilt nur noch den Satz mit, in dem Ibn Ḫafīf seine Bewunderung der Schönheit von Aš^{c}arīs Rede ausdrückt.

IBN ^{c}ASĀKIR ist also der einzige Textzeuge für den Schlußteil von DAYLAMĪS arabischen Bericht (entspricht *Sīra* 109,19–110,27). Der Schlußteil ist deshalb interessant, weil er den Namen der Örtlichkeit mitteilt (Dār al-Māwardī), wo Aš^{c}arī seine Sitzungen abhielt, zum anderen auf Grund der Tatsache selbst, daß ḎAHABĪ meinte, den Schluß des Berichtes auslassen zu müssen. IBN ^{c}ASĀKIR erklärt (*Tabyīn* 96,4), woran ḎAHABĪ Anstoß nehmen würde: „Diese Geschichte (von Ibn Ḫafīfs Besuch) hat mich noch in anderer Gestalt – über Abū ^{c}Abdallāh aš-Šīrāzī (= IBN BĀKAWAYH) – erreicht. Sie enthält einen Ausdruck, an dem jene sich festmachen werden, die sich nicht schämen, den Imamen jede Schändlichkeit zuzuschreiben." Gemeint ist die (bei ḎAHABĪ ausgelassene) Äußerung Aš^{c}arīs, mit der er Ibn Ḫafīf gegenüber die Methode erläuterte, die er zur Belehrung seiner Anhänger und Gegner anwandte: „Ich habe eine Neuerung (*bid^{c}a*) hervorgebracht (*aẓhartu*), um damit ihren Unglauben (*kufr*) zu widerlegen" (*Tabyīn* 97,6f.).

[37] In seiner Schrift *Azhār ar-riyāḍ fī aḫbār ^{c}Iyāḍ* 3,80. Der erste Hinweis auf die Stelle findet sich in der 1940 erschienenen ägyptischen Edition des *k. at-Tamhīd* BĀQILLĀNĪS (S. 248, Anm.). Auch der Herausgeber von BĀQILLĀNĪS *I^{c}ğāz al-Qur$^{\prime}$ān* 21 zitiert die Stelle aus MAQQARĪ, ohne die Quelle zu nennen.

[38] Vgl. MAQQARĪ 3,79, MISKAWAYH, *Taǧārib* 2,399 und die dort angegebene Stelle aus ḎAHABĪS *Ta$^{\prime}$rīḫ*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000084

S8. Muṭayyan, Abū Ǧaᶜfar Muḥammad Ibn ᶜAbdallāh al-Kūfī

(Lebte 208–297/823–4–909–10); Berichte in der *Sīra*:

1. Muṭayyan arbeitet als Papierhändler in Kufa und führt den Lohn an seinen Lehrmeister Abū Turāb an-Naḫšabī (gest. 245/859–60) ab, der mit dem Geld seine Jünger beköstigt und einen Sänger bezahlt (S. 111–112,26).

2. Begleitet Abū Turāb auf eine Reise durch die Wüste nach Mekka (*Sīra* 111–113) und erlebt den Asketen als Wundertäter (S. 112,27–113,42).

Seinen Ruhm verdankt Muṭayyan indes weniger seiner Gefährtenschaft bei Abū Turāb als seiner regen schriftstellerischen Aktivität. Muṭayyan galt als „großer Traditionarier und Historiker" (Sezgin, s.u.).

Er überlieferte von Aḥmad Ibn Ḥanbal und tradierte an den Mystiker Ǧaᶜfar al-Ḫuldī[39] sowie an den Schiraser Richter Abū Ḥasan al-Ḥakīmī (S45), den Tradenten eines weiteren Jüngers von Abū Turāb, Ibn Abī ᶜĀṣim.

Belege: *GAS* 1,163; außerdem *Siyar* 14,42 und *Ṭabaqāt al-Ḥanābila* 1,300f.

2.3. *Sufischeiche aus Mekka (S9–18)*

S9. Muzayyin, Abū Ḥasan ᶜAlī Ibn Muḥammad aṣ-Ṣaġīr

(Gest. 328/939–40 in Mekka); Von Berufs wegen Schröpfer[40]; grosser „Gewissenhafter" (so Qušayrī in *TB* 12,73,10).

Schüler von Ǧunayd, Sahl at-Tustarī, Nūrī, Bunān al-Ḥammāl, Ruwaym, Ibrāhīm al-Ḥawwāṣ; Lehrer von Muᵓammil-i Šīrāzī. Berichte in der *Sīra*:

1. Muzayyin spricht dem sterbenden Abū Yaᶜqūb al-Aqṭaᶜ[41] die *šahāda* vor und macht sich anschließend Vorwürfe, daß er sich von den Scheichen dazu habe nötigen lassen (S. 51f., f. 1).

2. Erzählt eine Geschichte zur Veranschaulichung der Lehre, daß wer von Gott gezogen wird (*kašiš* = *ǧaḏb*; zum Thema s. *Derwischorden*, A. 996), dem Diesseits keine Beachtung mehr schenkt (S. 52, f. 2).

---

[39] Ḫuldī überliefert von Muṭayyan das Todesdatum Aḥmad Ibn Ḥanbals (*Manāqib* 409f.) sowie eine von Muṭayyan gehörte Ätiologie für dessen Laqab (vgl. *Siyar* 14,42).

[40] *Sīra* 52,15; *Ḥilya* 10,341,1: *„ḥaǧǧām"*; die Andekdoten Nr. 113 und 114 in Yāfiᶜīs *Rawḍ ar-rayāḥīn* 100f. scheinen dagegen anzudeuten, daß er (auch?) das Handwerk eines Barbiers ausübte.

[41] Spätere Autoren (Qušayrī, Ibn Mulaqqin, Munāwī) nennen Nahrağūrī (S14) an Stelle Aqṭaᶜs (vgl. *Sīra* 52, App.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000085

3. Trifft Ḥallāǧ auf dessen Weg nach Indien (S. 54,9).

4. Erzählt von einem Erlebnis mit einer Schlange, um zu illustrieren, daß sich alle Tiere dem unterwerfen, der sich Gott unterwirft (S. 54, f. 4).

5. Dient Ḫawwāṣ der ihn zu Ruwaym schickt. Letzterer wird als altruistisch gegenüber den Armen geschildert (S. 55f.).

6. Erlebt, wie Ḫawwāṣ Regenwolken lenkt (S. 57).

7. Hilft Nūrī aus der Strömung eines Flusses, in den sich dieser gestürzt hatte (S. 58,6).

8. Nūrī kämpft gegen reißende Bestien an, um dadurch seine Triebseele niederzuringen (S. 59,28f.).

9. Ibn Ḫafīf führt in Mekka den Nīsābūrer Zaǧǧāǧī (S20) zu den Sufi-Beisassen um deren Anführer Muzayyin zurück (S. 76,28f.).

10. Der Schiraser Muʾammil wird in Mekka von Muzayyin geehrt (S. 153, f. 29).

11. Muzayyin korrespondiert mit den Schirasern um Muʾammil über einen Novizen, der Gefahr lief, in Fragen des mystischen Schauens einem Irrglauben zu verfallen (S. 161, f. 39, f. 40).

Nicht in die *Sīra* übernommen ist folgender Bericht: Ḫazraǧ Ibn ʿAlī (S38) erzählt Ibn Ḫafīf über die Nahrungsaskese, die er geübt hatte, bis er auf Grund eines Einwandes von Muzayyin diese Selbstverpflichtung brach (*NG* 280; abgedruckt in *Sīra*, Anh. 255). Anṣārī (*TA M.* 547ff.) erläutert das Ḫazraǧ (in Befolgung von Muzayyins Rat) widerfahrene Unglück im Sinne eines mahnenden Beispiels für Koran 57,27: „Sie brachten das Mönchtum auf... Sie haben es von sich aus im Streben um Gottes Wohlgefallen auf sich genommen. Doch hielten sie es nicht richtig ein." Muzayyin dagegen folgte mit seinem Rat dem von ihm formulierten Grundsatz, Nahrung, die ihm vorgesetzt wird, nicht abzuweisen (Šaʿrānī, *Ṭab.* 96,8ff.).

Belege: *TS* 383; zu Muzayyin als Schüler von Sahl at-Tustarī s. Böwering, *Mystical Vision* 82.

S10. Rūḏabārī, Abū ʿAlī Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn al-Qāsim

(Gest. 322/934 in Ägypten); In Bagdad Schüler von Ǧunayd, Nūrī, Abū Ḥamza, in Syrien von Ibn al-Ǧallāʾ. Berichte in der *Sīra*:

1. Ibn Ḫafīf beobachtet Rūdbārī im Gespräch mit Nahraǧūrī über „Entwerden und Bestehen" *(fanāʾ, baqāʾ)* – dieser diskutiert „nach Art der Basrenser", jener „nach der der Bagdader" (S. 61,2f.).

2. Die mekkanischen Sufis prüfen die Sanftmut, die man Rūdbārī nachrühmte. Er bewährt seine Tugend vorbildhaft (S. 62, f. 12) und vergibt den Gefährten ihr böses Spiel (S. 63, f. 13).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000086

Ibn Ḫafīf besuchte Rūḏabārī (nach der Begegnung in Mekka) ein zweites Mal: Auf der Rückkehr von einer (mutmaßlichen) Ägyptenreise machte er bei Abū ʿAlī ar-Rūḏabārī in Ramla Station (vgl. hier S. 147).

Belege zu Rūḏabārī: *TS* 355; *Tahḏīb Ibn ʿAsākir* 1,393–396.

S11. Kattānī, Abū Bakr Muḥammad Ibn ʿAlī

(Gest. als Metöke in Mekka[42] i. J. 322/934); in Mekka lebte der aus Bagdad stammende Kattānī spätestens ab 270/883–4, „als Ḥallāǧ zu Beginn seiner Laufbahn nach Mekka kam" (*TB* 8,118,12f.; vgl. *Passion* 1,23) und Kattānī dessen asketische Übungen beobachtete (ibid.).

Kattānī war Schüler von Ǧunayd, Abū Saʿīd al-Ḫarrāz[43], Nūrī und Abū Ḥamza; er war mit Abū l-Azhar befreundet, den Ibn Ḫafīf in Bayḍā aufsuchte. Berichte in der *Sīra*:

1. Kattānī sah den Propheten 600 Mal im Traum (S. 64, f. 14)[44]. In der Antwort des Propheten auf Kattānīs Frage nach den „Anfechtungen, von denen die Prophetengenossen in ihrem Verhältnis zueinander heimgesucht wurden", spiegelt sich die Haltung der Traditionalisten wider: der Prophet gebietet Kattānī Stillschweigen (*Sīra* 65,16f.).

2. Kattānī erzählt, wie er seinen Widerwillen gegen seinen Diener Mūsā überwindet (S. 65–66,15).

3. Kattānī lebt als Anachoret in den Wüsteneien, schließt sich aber nach Ǧunayds Tod auf Drängen der Sufis wieder der mekkanischen Sufigemeinde an (S. 66,16–23).

---

[42] „Die Leuchte des ḥaram" (Murtaʿiš, in *TS* 373).

[43] Kattānī und Ḫarrāz schrieben sich Briefe, als dieser in Ägypten weilte: Kattānī beklagt sich bei Ḫarrāz darüber, daß seit dessen Weggang Feindschaft und Zwietracht *(niqār)* zwischen den Sufis vorherrschten. Ḫarrāz tröstet ihn in einem Antwortschreiben, indem er den innersufischen Streit als eine gute Sache hinstellt *TA M.* 183).

[44] KALĀBĀḎĪ führt in *Taʿarruf*, bāb 70 eine andere Version von Kattānīs Prophetenvision im Traume an. Der Autor des *Taʿarruf* hörte diese Version von einem Tradenten Ibn Ḫafīfs, Abū Bakr Muḥammad Ibn Ġalib (R9), der bei SULAMĪ (*TS* 310) mehrere Aussprüche Ḥallāǧs überliefert.

ABŪ NUʿAYM bietet eine interessante Variante zu Ibn Ḫafīfs Bericht über Kattānīs Träume (SCHIMMEL verweist auf KALĀBĀDĪ, *Ḥilya* und ʿAṬṬĀR): die von der *Sīra* unabhängige Version in *Ḥilya* (10,343) folgt anfangs noch DAYLAMĪs Erzählung (in *Sīra* versucht der Fragende {= Ibn Ḫafīf} die Anzahl der Prophetenträume durch nach oben gehende Schätzungen zu erraten, während er in *Ḥilya* von 1000 auf 700 heruntergeht; beide Versionen deuten aber auf eine Anzahl von zwischen 600 und 700 Träumen Kattānīs hin), nimmt dann aber einen anderen Verlauf: *Ḥilya* erzählt von einem Beinbruch, den Kattānī in Folge seiner Erblindung erlitt, von seiner täglichen Rezitation des gesamten Koran sowie schließlich davon, wie ihn sein Gebrechen daran hinderte, seinen alljährlichen Besuch des Prophetengrabes (in Medina) durchzuführen.

ABŪ NUʿAYM stützte sich für diese Überlieferung auf den Ibn Ḫafīf-Tradenten ʿAbd al-Wāḥid Ibn Aḥmad al-Hāšimī (R40).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000087

4. Ibn Ḫafīf hält Kattānīs mystische Wirklichkeitserfahrung (*taḥqīq*) für unübertroffen (*Sīra* 118, f. 30,3).

Subkī überliefert *Ṭab.* 3,152 von Kattānī auf die Autorität Ibn Ḫafīfs eine in der *Sīra* nicht enthaltene Anekdote, die eine Kritik an der ablehnenden Haltung Kattānīs und zwei seiner Gefährten gegenüber den Gelehrten des Ḥadīṯ zu enthalten scheint (s. *Sīra*, Anh. 232 und hier S. 146f.). Die gleiche Geschichte erzählte Kattānī (ausführlicher) einem anderen Tradenten (vgl. *TB* 3,76,5–10).

Weitere Belege zu Kattānī: vgl. *TS* 373.

S12. Awāriǧī, Abū ʿAlī Hārūn Ibn ʿAbd al-ʿAzīz al-Anbārī

(Lebte 278–344/891–2–955–6); Noviziat auf dem Lukkām-Berg. Verkehrte mit Sufis und schloß Bekanntschaft mit Ḥallāǧ, den er im Gefängnis besuchte. Wandte sich ab von diesem und schrieb zwischen 305/917–8 und 309/921–2 das *k. Maḫārīq al-Ḥallāǧ wa-l-ḥīla fīhā*, in welchem er Ḥallāǧ als Scharlatan darstellte und durch das er das gegen Ḥallāǧ angestrengte Gerichtsverfahren wieder in Gang brachte. Kalābāḏī, *Taʿarruf* 31,4 führt Awāriǧī unter den Autoren über „sufische Wissenschaften" an.

Awāriǧī war um diese Zeit bereits Staatsbeamter in Hamadān, wo ihn Ḫazraǧ Ibn ʿAlī (S38), der von ʿAlī Ibn Sahl (gest. 307/919–20) anreiste, besuchte. In dieser Zeit dürfte auch Awāriǧīs Visite in Schiras (s.u.) stattgefunden haben.

Awāriǧī war mit dem Gouverneur von Syrien, Ibn Rāʾiq[45], verbunden und so wohlhabend, daß er selbst als Gönner Mutanabbīs[46] auftreten konnte. Nach Bagdad zurückgekehrt, folgte er Muḥammad (Ibn ʿAlī) Ibn Muqātil (Wesir von 333–336) als dessen Sekretär unter dem Wesirat des Iskāfī (329–330/940–1) nach Kairo. Zwischen 330/941–2 und 344/955–6 (Todesjahr) muß er zu Ibn Ḫafīf nach Mekka gekommen sein.

Berichte in der *Sīra*:

1. Ḫazraǧ Ibn ʿAlī (S38) kommt von ʿAlī Ibn Sahl, den er in Isfahan aufsuchte, nach Hamadān, wo Awāriǧī als Steuerverwalter (*ʿāmil al-ḫarāǧ*) lebt. Ḫazraǧī läßt sich von ihm einen Ribat errichten (S. 168).

2. Ibn Ḫafīf widerlegt in Gegenwart des *šayḫ al-ḥaram* Ibn al-Aʿrābī die Behauptung Awāriǧīs, der soeben aus Ägypten in Mekka angekommen war, daß „demjenigen, der in der Erkenntnis vollkommen ist, es nicht schade, ein gesichertes Auskommen zu haben" (S. 66,6f.). Ibn

---

[45] Befehlshaber 324–326/936–938; ermordet 330/942; vgl. Art. *EI* 3,902a.

[46] MUTANABBĪ widmete Awāriǧī eine Qaside (ediert und übersetzt bei ARBERRY, *Poems*, Nr. 3).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000088

Ḥafīf macht Awāriǧī darauf aufmerksam, daß selbst der Prophetengefährte Bilāl als Mitglied der islamischen Gemeinde dem Gesetz untertan war. Bilāl habe durch ein bestimmtes Gebet, das er sprach, erkennen lassen, daß auch er durch das Diesseits angefochten worden sei (ibid.).

Ǧāmī berichtet (nach Ibn Ḥafīf; *NG* 282, zit. in *Sīra*, Anhang 252f.) außerdem, daß Awāriǧī in Regierungsgeschäften nach Schiras kam, wo er die Armen speiste und Ibn Ḥafīf von Exerzitien erzählt, die er auf dem syrischen Lukkām durchgemacht habe.

Belege: Ibn Zanǧī, in: Massignon, *Quatre Textes,* Nr. 4, 17, 24, Miskawayh, in: ʿArīb, *Ṣila* 87f., Ṣūlī, *Aḫbār* 230, Ḏahabī, *Taʾrīḫ* (zit. bei Amedroz, „Notes" 572), Ibn Ḫalikān, Übers. 1,450, *Nišwār* 6,79–92, Blachère 90, n. 7, *Passion* 1,447f., 486f.

S13. Darrāǧ, Abū Ḥusayn Saʿīd Ibn al-Ḥusayn al-Baġdādī

(320/932 im *samāʿ* gestorben); Schüler von Ibrāhīm al-Ḫawwāṣ (*TA M.* 248), Abū ʿAmr ad-Dimašqī (s. hier S. 145) und anderen.

Zog von Bagdad (wo er Ǧunayd und Šiblī hörte)[47] nach Rayy zu Yūsuf Ibn al-Ḥusayn:

Ibn al-Ǧawzī hat einen Bericht über Darrāǧs Ankunft in Rayy Sulamī entnommen, nach dem Darrāǧ ein kostbares Seidengewebe zerriß, um sich den Fuß zu bandagieren (*Talbīs* 230; zu anderen Berichten über die Reise nach Rayy s. *TB* 14,314–19, *Ḥilya* 10,240,7ff. und hier S. 125f.).

Zu Darrāǧs bedeutendsten Tradenten zählt Duqqī ad-Dīnawarī (vgl. die Isnāde bei Sarrāǧ, *Lumaʿ* 207,11 und 286,1), der auch von Darrāǧs Gefährten Fuwaṭī (S17) überlieferte.

Berichte in der *Sīra*:

1. Darrāǧ, des Umgangs mit den Gefährten überdrüssig[48], streift durch die Wüste, bis er auf den Aussätzigen Abū Ǧaʿfar al-Maǧḏūm stößt. Die Scheiche in Mekka, Kattānī und Muzayyin (Daylamī verschweigt die Namen der Scheiche; Anṣārī und der Ḫaṭīb al-Baġdādī

[47] Darrāǧ überliefert in *Ḥilya* 10,255 einen Ausspruch Ǧunayds, in dem er die gottesdienstlichen Werke der Erkenner mit der Krone der Könige vergleicht; zu einer Tradition über Šiblī (auf die Autorität Duqqīs) s. *Lumaʿ* 207,11.

[48] In der bei Abū Nuʿaym, *Ḥilya* 10,333 festgehaltenen Textvariante nennt Darrāǧ den Grund für deren Anhänglichkeit ihm gegenüber: Darrāǧ führte die Pilgerzüge nach Mekka: „Jedes Jahr, wenn ich nach Mekka pilgerte, schloß sich mir eine Gruppe von fußwandernden Armen und anderen (Pilgern) an, weil ich die Wege und die Wasserstellen kannte".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000089

nennen sie) klären Darrāǧ über die Identität Abū Ǧaᶜfars auf: er ist der verborgene *ġawṯ* [49].

Darrāǧ spricht in Abū Ǧaᶜfars Gegenwart drei Gebete, in denen er um die Liebe zur Armut, die Bewahrung vor dem Aufspeichern (von Vorräten) und um die Aufnahme unter die „Gottesfreunde und Lauteren" am Jüngsten Tag bittet. Die zwei ersten Bitten sollten in Erfüllung gehen[50]. (S. 68–70).

---

[49] Abū Ǧaᶜfar war Gefährte von Ibn ᶜAṭāᵓ (S2) und stammte aus Bagdad. Die Hagiographen nennen ihn den „*ġawṯ* seiner Zeit, der sowohl den guten als auch den schlechten Menschen verborgen war" (*NG* 171; vgl. auch *Ḥilya* a.a.O.; *TA* 355/*M.* 423). Nach der Hagiologie von Abū Ǧaᶜfars Zeitgenossen Kattānī hat der *ġawṯ*, der auf der höchsten Stufe der Heiligenhierarchie über 4 *ᶜAmad*, 7 *Aḫyār*, 40 *Budalāᵓ*, 70 *Nuǧabāᵓ* und 300 *Nuqabāᵓ* thront, seinen Sitz in Mekka (was durch die Zuschreibung der *ġawṯ*-Würde an Abū Ǧaᶜfar bestätigt wird). Kattānīs Erläuterungen stehen in *TB* 3,75,21–3,76,4.

[50] SCHIMMEL, *Sīra* 68, App. nennt als arabische Varianten zu DAYLAMĪs Bericht *Ḥilya* 10,333 und *Alf layla wa-layla* (*Sīra*, Einl. 44; vgl. Ed. Beirut 1957, IV, 115ff.), als persische Varianten *TA* (= *M.* 423) und *NG* (191/171ff.).

Der unmittelbare Überlieferer Darrāǧs in *Ḥilya* ist Manṣūr Ibn ᶜAbdallāh al-Iṣbahānī, ein Tradent des Schiraser Sufi Ṭamastānī (vgl. *Ris. dt.* 1,77); folglich war Ibn Ḥafīf nicht der einzige Hörer Darrāǧs, durch dessen Überlieferung die Erzählung von Abū Ǧaᶜfar berühmt geworden ist.

Eine weitere Variante findet sich (mit folgendem Isnād): ḤAṬĪB AL-BAǦDĀDĪ – SULAMĪ – ᶜAlī Ibn Saᶜīd al-Miṣṣīsī – Ibn Ḥafīf) in *TB* 14,415f. Die Unabhängigkeit dieser Überlieferung von DAYLAMĪ erklärt auch den bei ḤAṬĪB unterschiedlichen Wortlaut der drei Gebete Darrāǧs, von denen in der *Sīra* zwei auf Arabisch überliefert sind. Die Variante ḤAṬĪBs ist der einzige Beleg für das Tradentenverhältnis von Miṣṣīsī (R6) zu Ibn Ḥafīf.

ANṢĀRĪ hat mindestens die Versionen von DAYLAMĪ (er erwähnt die allein bei letzterem gemachte Angabe, die Scheiche Kattānī und Muzayyin hätten al-Maǧḏūm 30 Jahre lang gesucht) und ABŪ NUᶜAYM gekannt. Er gibt in seiner Rezension die Erzählung aber frei wieder, ohne sich auf eine Textvorlage zu stützen (so vertauscht er gegen ḤAṬĪB, ABŪ NUᶜAYM und DAYLAMĪ die Reihenfolge der drei Gebete Darrāǧs).

Im Vergleich der vier Textrezensionen *(Sīra, Ḥilya, TA, TB)* fällt die Ausführlichkeit der Erzählung in der persischen *Sīra*-Übertragung auf: wo beispielsweise *TB*, ABŪ NUᶜAYM und *TA* dem Abū Ǧaᶜfar die stereotype Wendung „Gott macht mit dem Armen, was den Starken staunen läßt" in den Mund legen, die der Aussätzige jedesmal ausspricht, wenn er Darrāǧ unversehens in der Wüste trifft, umschreibt der persische Übersetzer DAYLAMĪs (Ibn Ǧunayd): „Gott bewahrt die Armen unter der Kuppel seines Schutzes, und er hält die Hilflosen auf dem Teppich seiner Obhut, so daß die staunen, deren Zustand stark ist, und die, deren Leib gesund ist, Neid verspüren (*Sīra* 68,12–14)." Die Version in *1001 Nacht* stellt eine Paraphrase von Darrāǧs Bericht dar und zeichnet sich durch eine große Unbekümmertheit im Umgang mit den (geschichtlichen) Angaben der Erzählung Darrāǧs aus (so treten beispielsweise Abū Yazīd al-Basṭāmī und Šiblī anstelle von Kattānī und Muzayyin als Scheiche von Mekka auf).

Die Erzählung Darrāǧs schneidet folgende sufische Themen an: 1. Die polare Beziehung zwischen Einsamkeit und Gefährtenschaft: die Entscheidung Darrāǧs (die er sich als eine Verpflichtung, *„ᶜahd"*, auferlegt), sich von den Gefährten abzuwenden,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000090

2. Eine Gabelweihe bietet sich den Armen um Darrāǧ als Nahrung an (*Sīra* 71; vgl. *Derwischorden* 2, A 1040).

3. Darrāǧ begegnet Iblis im Jordantal und erfährt von ihm, daß der Umgang mit den Jünglingen für die Sufis das letzte Hindernis auf dem Wege darstellt (S. 72).

Weitere Belege: Der Ḫaṭīb al-Baġdādī führt s.n. Saᶜīd (*TB* 9,105f.) einen Ausspruch Darrāǧs über die zwischen diesem und seinem Bruder geübte Vorsicht an, sich nicht auf ein gesichertes Auskommen zu verlassen; daneben ein weiteres Zitat aus Sulamīs *Taᵓrīḫ* zu Darrāǧ. In den *Ḥaqāᵓiq*, fol. 221a,2ff. ist ein dictum Darrāǧs festgehalten, in dem er das Gottvertrauen als „mit dem Glauben verbunden *(maqrūn maᶜa)*" definiert: „Das Gottvertrauen eines jeden Menschen ist (nur) so stark wie sein Glaube. Wer also das Gottvertrauen will, der soll seinen Glauben bewahren..."

Auf den Bruder Darrāǧs, Bukayr, hat schon Nicholson in: *Lumaᶜ*, Einl. XXIV, nach *NG* 208/174 hingewiesen. Bei Ǧāmī wird Bukayr als ein Bagdader Sufi vorgestellt, der noch vortrefflicher und asketischer als sein Bruder gewesen sei. Ǧāmī ist zu ergänzen durch *TB* 7,112, wo wir unter „Bukayr aš-Šarrāk aṣ-ṣūfī" (gest. 320/932) auf ein Dreier-Gespann von Mystikerbrüdern stoßen: Bukayr (der Älteste), Abū l-Ḥusayn (Ibn Ḫafīfs Meister) und Abū l-Ḥasan, alle drei Bagdader Scheiche, auf die Sulamī in seinem (verschollenen) Buch über sufische Brüder und Schwestern *„k. al-iḫwa wa-l-aḫawāt (min aṣ-ṣūfiyya)"* eingegangen sein soll (*TB*, a.a.O.; vgl. dazu Šurayba, *TS*, Einl. 31).

S14. Nahrağūrī, Abū Yaᶜqūb Isḥāq Ibn Muḥammad

(Gest. 330/941–42 als Metöke in Mekka); Schüler von Ǧunayd, ᶜAmr Ibn ᶜUṯmān al-Makkī, Abū Yaᶜqūb as-Sūsī. Berichte in der *Sīra*:

1. Nahrağūrī diskutiert mit Abū ᶜAlī-i Rūdbārī (S2) über das mystische Entwerden und Bestehen (S. 61,4).

2. Nahrağūrī berichtet von der zweiten Wallfahrt seines vormaligen Lehrers Ḥallāǧ nach Mekka (im Jahre 281/894–5; vgl. *Passion* 1,25). Er schöpft Mißtrauen gegen ihn und bezeichnet das Handeln Ḥallāǧs als *„siḥr"* (= Zauberei; *Sīra* 72, f. 21).

3. Der Schiraser Scheich Aḥmad-i Yaḥyā (S19) sucht – von Sahl-i Tustarī kommend – Nahrağūrī in dessen Moschee (wahrscheinlich Bas-

---

wird unausgesprochen mißbilligt. 2. Das Renommee *(šuhra)*: Abū Ǧaᶜfar fürchtet sich vor dem Ansehen und hält sich daher in der Wüste (selbst vor den Sufischeichen, die ihn seit Jahren suchen) versteckt und zeigt sich nur wenigen Auserwählten. 3. Die Heiligkeit: Abū Ǧaᶜfar demonstriert das Wunder der raschen Überwindung großer räumlicher Distanzen. Durch seinen Segen werden Gebete erhört.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000091

ra) auf und wird von diesem – nachdem er sich zu erkennen gegeben hat – in Ehren aufgenommen und an ein Schiff geleitet, das Aḥmad (den Tigris hinauf) nach Bagdad führt (S. 132f.).

Belege zu Nahrağūrī: Ḏahabī, *Siyar* 15,232, *TA M.* 341f.

S15. Abū Yaʿqūb al-Aqṭaʿ

Sekretär Ǧunayds um 270/883; gest. vor 328/939–40, dem Todesjahr Muzayyins (S9). Berichte in der *Sīra*:

1. Aqṭaʿ ist Ibn Ḫafīf herzlich zugetan und kümmert sich um ihn mit väterlicher Fürsorge (S. 74, f. 22).

2. Muzayyin erzählt Ibn Ḫafīf über die Umstände von Aqṭaʿs Sterben (S. 51f., f. 1).

3. Ibn Ḫafīf rühmt Aqṭaʿ als bedeutenden Mystiker: „Die Liebe zu Gott hat ihn so sehr verbrannt und vernichtet usw." (*Sīra* 52,16 und hier S. 168).

Abū Yaʿqūb (*aqṭaʿ* bedeutet: handamputiert, vgl. *Passion* 1,65) war Schwiegervater Ḥallāğs: im Jahre 263/876–7 gab er ihm in Basra seine Tochter zur Frau (zur Heirat Ḥallāğs mit der Mutter Ḥamds, der eine Biographie seines Vaters nachgelassen hat, s. *TB* 8,112,19 und 8,121,20f.).

Abū Yaʿqūb wandte sich später gegen Ḥallāğ und benachrichtigte einen Schüler Bundārs (S37) von seiner Feindschaft gegen ihn (*Passion* 1,65 nach Ibn Bākawayh, *Bidāya*, Nr. 5 und *TB* 8,121,19–21). Im Zusammenhang mit der Heirat zwischen Ḥallāğ und der Tochter Aqṭaʿs kam es zu einem Zerwürfnis zwischen Aqṭaʿ und ʿAmr Ibn ʿUṯmān al-Makkī (*Passion*, ibid. nach *TB* 8,112,20).

Weitere Belege: *NG* 131f., *TA* 275–8, ʿAṭṭār, *Taḏk.* 2,136.

S16. Abū ʿAmr az-Zağğāğī, Muḥammad Ibn Ibrāhīm Ibn Yūsuf an-Nīsābūrī

(Gest. 348/959–60); Schüler der Bagdader Sufis Ǧunayd, Nūrī, Ruwaym[51], Ḥawwāṣ sowie von Abū ʿUṯmān al-Ḥīrī in Nīsābūr.

Wie die Nachricht von einem Schülerverhältnis zu Ḥīrī bereits andeutet, stand der Ḥurāsānier Zağğāğī der „Malāmatiyya" nahe: Sulamī erwähnt ihn in seiner *Risālat al-Malāmatiyya* mit einem Ausspruch über eine Unverzichtbarkeit des Meisters für den Novizen. Anṣārī (*TA M.* 418) weist auf eine entsprechende Affiliation von Zağğāğīs Vater hin: „Er war einer der großen Gefährten von Abū Ḥafṣ an-Nīsābūrī; seine

[51] Zu seinem Besuch bei Ruwaym s. *TB* 8,431.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000092

Methode war die des Tadelns *(mālama)* und bestand darin, der Triebseele mit Gegenaktionen zuzusetzen."

Zaǧǧāǧī vollzog angeblich 60 Wallfahrten nach Mekka, wo er sich niederließ und den Vorsitz *(ṣadr al-ḥalqa)* im Kreise der örtlichen Sufis (Metöken) und Traditionarier übernahm. Berichte in der *Sīra*:

1. Ibn Ḫafīf kommt auf seiner letzten oder vorletzten Fahrt nach Mekka[52] (in Begleitung seiner Mutter) zu Zaǧǧāǧī, die er nicht in der Absicht, den *ḥaǧǧ* durchzuführen, sondern wegen Zaǧǧāǧī unternahm (*Sīra* 76,25f.). Er trifft auf Zaǧǧāǧī, der sich seit 12 Jahren von den Scheichen abseits gehalten hatte. Ibn Ḫafīf veranlaßt Zaǧǧāǧī, in den Kreis um Muzayyin zurückzukehren. Danach werden Ibn Ḫafīf und Zaǧǧāǧī „unzertrennliche Freunde" (S. 76, f. 23,35f.).

2. Zaǧǧāǧī erzählt Ibn Ḫafīf über seine frühen Jahre in Nīsābūr, wo er mit „Edelbanditen" *(ʿayyār)* Umgang hatte. Die Rede eines dieser Männer beeindruckte ihn so tief, daß er auf der Stelle die Weihegewänder anlegte und zur Pilgerfahrt nach Mekka aufbrach (S. 77–78,27)[53].

3. Zaǧǧāǧī sucht in Bagdad Ǧunayd auf und erbittet sich dessen Segen für seine Mekka-Wallfahrt. Dem Segen Ǧunayds schreibt Zaǧǧāǧī den geglückten Ausgang der Pilgerfahrt zu (S. 78, f. 24,27–32).

4. Zaǧǧāǧī brüstet sich, 30 Jahre lang Ǧunayds Abtritt gereinigt zu haben; Ibn Ḫafīf bestreitet dies und erntet dafür den Zorn des aufbrausenden (S. 75, f. 23,11) Zaǧǧāǧī (S. 78, f. 24,33–37).

S17. Abū Bakr al-Fuwaṭī

(Gest. 320/932); Fuwaṭī war Lehrer der folgenden Scheiche:

1. Muḥammad Ibn Dāwūd ad-Duqqī ad-Dīnawarī (gest. 360/970–1), der von Fuwaṭī und Darrāǧ (S13) an Abū Naṣr as-Sarrāǧ (R25) überlieferte;

2. Abū ʿAmr Ibn al-Ādamī: „Abū ʿAmr und Fuwaṭī hatten miteinander Brüderschaft geschlossen" (Samʿānī 1,262); sie reisten gemeinsam von Bagdad nach Kufa; der Ḫaṭīb al-Baġdādī erzählt eine Anekdote über die opferbereite Liebe der beiden „in Gott verbrüderten" Sufis (*TA* 14,388);

3. zeitweise auch von Ḥallāǧ: Fuwaṭī wurde mit Aqṭaʿ, durch den er Ḥallāǧ kennengelernt hatte, sowie mit Nahraǧūrī zu Ḥallāǧs Feind (*Passion* 1,15 nach Ibn Bākawayh).

---

[52] Zu einer Datierung von Ibn Ḫafīfs Besuch s. hier S. 127.

[53] Vgl. die Erzählung von der Reaktion eines Muḥāsibī-Schülers (Muḥammad Ibn Yaʿqūb Ibn al-Faraǧī) auf die von ihm beobachtete Leidensbereitschaft eines Räubers („*šaṭṭāḥ*"; in *Ḥilya* 10,288,5). Zwei andere Geschichten über „Edelbanditen" stehen bei QUŠAYRĪ (*Ris. dt.* 33,10).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000093

Bericht in der *Sīra*: Fuwaṭī trifft Ibn Ḫafīf, der mit versehrten Füßen durch die Wüste streift, vor Mekka und läßt sich von ihm über das Verhältnis zwischen Hoffnung und Furcht belehren. Er schreibt sich die Antworten auf und legt sie den Scheichen vor. Diese studieren Ibn Ḫafīfs Antworten, erbitten von diesem bei seiner Ankunft in Mekka einen Kommentar dazu und beglückwünschen ihn zu seinem Erfolg (S. 78f., f. 25).

Belege: *TA M.* 380,574, *TB* 14,388 (= *Passion* 1,82 Anm.), Samᶜānī, *Ansāb* 1,262, *Lubāb* 2,228.

S18. ᶜAlī Ibn ᶜĪsā al-wazīr

(Lebte 245/859–334/946); „Der gute Wesir" verkehrte mit den Sufis Ḥallāǧ und Šiblī[54].

Bericht in der *Sīra*: ᶜAlī war aus dem Amt des Wesirs entlassen worden und hatte sich nach Mekka zurückgezogen. Dort war er in Begleitung von Māḏarāʾī[55] und Ibn Zunbūr[56] (so!) angekommen. Māḏarāʾī hatte sich von ᶜAlī getrennt, während ihm Abū Zunbūr nach Mekka gefolgt war (S. 79,2–7).

Als Erzähler des Berichtes wird nun von Daylamī Abū Zunbūr erwähnt: ᶜAlī Ibn ᶜĪsā gibt sich frommen Übungen hin und betet eifrig. Ein Mann, der als Ḫaḍir identifiziert wird (S. 80,24), sagt Abū Zunbūr, ᶜAlīs Devotionen seien unaufrichtig (S. 79,7–80,31).

Bald darauf erscheinen die Gesandten des Kalifen und überbringen ᶜAlī die Nachricht von seiner Neuernennung zum Wesir. Er kehrt nach Bagdad zurück und wird fortan in keiner Moschee mehr gesehen. Ibn Ḫafīf schließt die Erzählung mit dem Lehrsatz: „Jede gottesdienstliche Handlung, die nicht aus Aufrichtigkeit geschieht, hat nichts anderes als die Trümmer des Diesseits zum Lohn" (S. 79f.).

Der Bericht in der *Sīra*, S. 79f. ist in mehrerlei Hinsicht verworren:

Die *Sīra* scheidet nicht zwischen den beiden Aufenthalten, die der Wesir in Mekka verbrachte (s.u.) und läßt Abū Zunbūr in der 1. Person

---

[54] Zu seiner Verbindung mit Ḥallāǧ s. *Passion* 1,28–32 und Index; BOWEN 190 nennt Ḥallāǧ und Šiblī als die einzigen Sufis, mit denen ᶜAlī Umgang hatte. Diese Äußerung ist unter Hinweis auf die Begegnung mit Ibn Ḫafīf zu korrigieren.

[55] Abū Bakr Muḥammad Ibn ᶜAlī al-Māḏarāʾī (gest. 345/956–7 in Kairo); Wesir von 290–293/903–906; befreundet mit dem Ḥallāǧ-Verehrer Naṣr al-Qušūrī, mit dem zusammen er in Medina i. J. 312/924–5 lagerte (vgl. *Passion* 1,414, *Aᶜlām* 7,108).

[56] Gemeint ist Abū Zunbūr al-Ḥusayn Ibn Aḥmad al-Māḏarāʾī (gest. 317/929–30), ein Onkel von Muḥammad Ibn ᶜAlī al-Māḏarāʾī (s. voraufgehende Anm.). Abū Zunbūr und sein Onkel begleiteten wahrscheinlich (BOWEN 254) i. J. 313/925–6 den aus Fusṭāṭ kommenden Wesir nach Mekka. Zu Abū Zunbūr s. *Aᶜlām* 2,248.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000094

erzählen, was nicht er, sondern ein gewisser Abū Sahl al-Qaṭṭān um 300/912–3 mit dem als *muǧāwir* in Mekka weilenden ʿAlī erlebt hatte (vgl. *Siyar* 15,521 und Bowen 110).

Die in der *Sīra* 79f. erwähnten Ereignisse stellen sich chronologisch geordnet folgendermaßen dar: Die erste Verbannung ʿAlīs nach Mekka (wegen einer Verwicklung in die Affaire um Ibn al-Muʿtazz, „dem Kalifen für einen Tag", vgl. *Passion* 1,333–337) währte von 296/908–9 bis 299/911–2. Er blieb in Mekka und könnte bis 301/913–4 ein Leben der religiösen Devotion geführt haben (mit seinem Gefährten Abū Sahl, nicht Abū Zunbūr, den er erst 306/918–9 kennenlernte). In dieser Zeit soll ihm Ḫaḍir als alter Mann erschienen sein (Bowen 109). ʿAlī wird 301/913–4 zum Wesir ernannt und kehrt nach Bagdad zurück.

Die erste Entlassung ʿAlīs aus dem Wesirat erfolgte erst ein Dezennium später: Nach einem Prozeß und anschließender Inhaftierung bezog ʿAlī 311/923–4 in Mekka und Ṣanʿa Exil. Begnadigt, reiste er als Generalinspekteur nach Ägypten und wurde 313/925–6 von Abū Zunbūr und Muḥammad Ibn ʿAlī al-Māḏarāʾī auf die Pilgerfahrt nach Mekka begleitet. Māḏarāʾī lehnte es auf Grund der dort herrschenden sengenden Hitze ab, in Mekka zu bleiben. In diesem Jahr (313) traf Ibn Ḫafīf den Wesir ʿAlī mit Abū Zunbūr in Mekka (zu einer Chronologie der Reisen ʿAlīs nach Mekka s. auch Bowen 254).

Zu weiteren Angaben über den Wesir s. Ḏahabī, *Siyar* 15,298, u. Bowen.

2.4. *Sufischeiche aus Fārs* (S19–S37)

S19. Aḥmad Ibn Yaḥyā al-Ǧallāʾ, Abū l-ʿAbbās

Todesdatum unsicher[57]; Berichte in der *Sīra*: 1. Aḥmad war der erste Sufischeich („zu seinen Händen habe ich die Umkehr vollzogen"; Ibn Ḫafīf bei Ibn Mulaqqin, *Ṭab.* 291,4) des jugendlichen Ibn Ḫafīf, dessen aristokratischen Dünkel der Meister zunächst bekämpfen mußte (*Sīra* 12–13,17)[58].

---

[57] Die vom Hrsg. der *Dānišmandān* 1,101f. als Todesjahr genannte Zahl 306/918 ist nicht belegt.

[58] SCHIMMEL verweist in *Sīra* 12, app. crit. auf eine arabische Variante bzw. Vorlage der Erzählung. Dabei handelt es sich um IBN MULAQQIN, *Ṭab.* 291. Das arabische Zitat im textkritischen Apparat der *Sīra* ist zu korrigieren: statt *„kayfa kāna nafsuk... baʿda an kāna an-nāsu yanẓurūna ilayka bi-ġayr at-taʿẓīm"* lies: *„bi-ʿayn at-taʿẓīm"*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000095

2. Aḥmad suchte die großen Lehrmeister seiner Zeit auf: Sahl at-Tustarī (gest. 283/896) und Nahrağūrī (S14) in Basra, Ğunayd und Ruwaym (S. 134,45f.) in Bagdad.

3. Ibn Ḫafīf rühmt Aḥmad als Mann der ekstatischen Erregung (*ṣāḥib-i ḥālatī*; S. 130,9f.).

4. Aḥmad erteilte seinem Novizen Ibn Ḫafīf die Erlaubnis, zum Ḥadīṯstudium zu zwei stadtbekannten Autoritäten zu gehen (*Sīra* 14,26–32). Nach Ibn Mulaqqin 291,4 ging die Initiative dazu nicht von Ibn Ḫafīf aus: „Das erste, was er (Aḥmad) mir gebot, war Ḥadīṯe zu schreiben; danach begann er mit meinem geistlichen Training".

5. Aḥmad war in der Lage, übernatürliche Kräfte zu entfalten, so daß er durch Feuer unverwundbar war (*Sīra* 129,4f.); sein altruistischer Nahrungsverzicht kam seiner Übung, systematisch zu hungern, sehr entgegen (*Sīra* 134,32f.).

6. An der Tugend der religiösen Gewissenhaftigkeit (*waraᶜ*) schien es ihm jedoch zu gebrechen: Ein Asket aus Iṣṭaḫr (S21) warf ihm vor, von Ḫāriğiten Nahrung angenommen zu haben (*Sīra* 137, f. 9,6–8).

S20. Muᵓammil Ibn Muḥammad al-Ğaṣṣās

(Gest. 322/933–4; *Šadd* 135); Muᵓammil verkehrte mit folgenden Scheichen: Abū ᶜUṯmān al-Ḥīrī (*TA M.* 113), Ğunayd (mit dem er Briefe austauschte, *Sīra* 154, f. 30), ᶜAlī Ibn Sahl (in Isfahan, dessen schriftliche Fragen er beantwortete, *Šadd* 133), Muzayyin (S9, den er in Mekka aufsuchte, *Sīra* 153, f. 29), Ibn-i Šalōya (S7, Muᵓammil erzählt Ğaᶜdī (S26) von dem „hohen Standplatz" Ibn-i Šalōyas, auf dem dieser auf jegliche Nahrung verzichte; ein Besuch bei Ibn-i Šalōya straft das Gerücht Lügen, *Sīra* 154f.), Abū Bakr aš-Šaᶜrānī (S21) in Iṣṭaḫr (*Sīra* 137, f. 9) sowie mit Ğaᶜfar al-Ḫaḏḏāᵓ (S23) in Schiras (*Sīra* 141–143). Ibn Ḫafīf lernte gleichzeitig von den Schiraser Sufis Muᵓammil, ᶜAtāyadī (S22; *Sīra* 155,3) und Ğaᶜfar al-Ḫaḏḏāᵓ (S23).

Muᵓammil preist die Scheiche Ḫurāsāns: Sahlagī, *Nūr* 64 zitiert Muᵓammil mit einem von Ibn Bākawayh überlieferten Ausspruch über Abū Yazīd: Ḥanẓalī sagte: „Ich hörte Muᵓammil al-Ğaṣṣāṣ sagen: Noch nie habe ich über das Sufitum eine so heilsame Antwort gehört wie die von Abū Yazīd (Ṭayfūr) al-Basṭāmī..."[59]

Anṣārī (*TA M.* 113, s.n. Abū Ḥafṣ) bestätigt die ḫurāsānischen Verbindungen Muᵓammils: „Muᵓammil war Schüler des Abū Ḥafṣ an-Nīsābūrī".

[59] Vgl. *TA* 96, Anm. des Hrsg.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000096

In *TA M.* 113 ist ein arabischsprachiger Ausspruch Muʾammils erhalten: „al-Muʾammil al-Ǧaṣṣāṣ aš-Šīrāzī sagte: ‚Ǧunayd wurde die Weisheit gegeben, Šāh-i Kirmānī das ekstatische Erleben *(wuǧūd)*, Abū Ḥafṣ (an-Nīsābūrī) die tugendhaften Eigenschaften *(aḫlāq)* und Abū Yazīd der Liebesdurst *(haymān).*'"

In der *Sīra* 138,10–13 nimmt Muʾammil der Kritik des Asketen Šaʿrānī (S21), der ihm das Reden über den *tawḥīd* zum Vorwurf macht, den Wind aus den Segeln, indem er sich von jeglichem religiösen Anspruch distanziert: „Ich bin nur ein Mann, der einem Erwerb nachgeht." Muʾammil war Analphabet und Lohnarbeiter (*Šadd* 134,4).

Muzayyin schrieb aus Mekka[60] an Muʾammil über Abū Muḥammad-i Ḥaqqāq (Qazwīnī, *Šadd* 369, korrigiert das unrichtig-überlieferte Ḥaffāf); die Geschichte über Ḥaqqāq enthält eine Warnung an den unreifen Novizen, sich nicht zur Kontemplation in die Einsamkeit zurückzuziehen, da er dort der Anfechtung des Teufels erliegen werde.

Ibn Ḥafīfs Erzählung über Ḥaqqāq (*Sīra* 161, f. 40) ist in der persischen Übersetzung Zarkūbs (*Šīrāznāma G.* 141,–3 bis 142,–1) vollständiger als in der des Ibn-i Ǧunayd. Zarkūb nennt die Namen von Mitgliedern eines Kreises von Mystikern, in dem Hišām Ibn-i ʿAbdān (S24), Muʾammil u.a. das „Schauen" *(mušāhada)* erörterten. Der zum Gegenstand der Beschuldigung gemachte Ausspruch Ḥaqqāqs über die *mušāhada* (Ḥaqqāq will Gott mit den Augen seines Hauptes gesehen haben, *„muʿāyanatan"*) und der arabische Wortlaut des von dem Traditionsgelehrten Ibn Saʿdān zitierten Ḥadīṯes sind bei Zarkūb Arabisch erhalten, während Ibn-i Ǧunayd nur eine Übersetzung bietet. Zarkūb nennt außerdem den Autor der von den Schirasern bei der Gelegenheit gelesenen Schrift (ʿAmr Ibn ʿUṯmān, = M5).

Nicht ohne Widerstreben verzichtet Muʾammil bei der Ankunft eines Ǧunayd-Gefährten, Ibn Abī Saʿdān (S41), der in Schiras ein Regierungsamt übernehmen sollte, auf seine Stellung als primus inter pares unter den Schiraser Sufischeichen (S. 171, f. 5): Bekümmert, seine Vorrangstellung zu verlieren, weist Muʾammil den Bagdader Sufi schroff ab und wirft seinen Gefährten anschließend vor, ihm dieses übelgenommen zu haben (*inkār*; *Sīra* 172,14). Er verpflichtet sie darauf, nach dem Weggang des Bagdaders keinen anderen (auswärtigen?) Scheichen außer ihm mehr nachzufolgen.

---

[60] Zu dem Brief s. *Sīra* 161 (SCHIMMEL verweist dort auf eine Variante in *NG*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000097

S21. Abū Bakr-i Šaᶜrānī-i Iṣṭaḫrī

Asket aus Iṣṭaḫr; Ibn Ḫafīf rühmt dessen entschiedenen Weltverzicht (*Sīra* 136,8f.).

1. Šaᶜrānī kleidet sich in Lumpen und verweigert die Annahme von Geschenken, macht aber bei Ibn Ḫafīf eine Ausnahme – was die Verwunderung der Schiraser hervorruft (S. 136f., f. 8)[61].

2. Šaᶜrānī empfängt den Besuch der Schiraser Sufis Aḥmad-i Yaḥyā, Muᵓammil sowie des Abū ḍ-Ḍaḥḥāk und kritisiert sie, indem er die Sufis an der von ihm geübten religiösen Gewissenhaftigkeit mißt. Er fordert die Meidung von Häretikern (Ḫāriǧiten), die Bevorzugung des *istiġfār* (Bitte um Vergebung) vor dem *taḥmīd* (Gotteslob; worin sich das ausgeprägte Sündenbewußtsein der Asketen ausdrückt) und den Verzicht auf mystische Prätentionen. Seine besondere Sympathie gilt den einem Erwerb nachgehenden Sufis Ibn Ḫafīf und Muᵓammil (*Sīra* 137f., f. 9).

S22. Abū Muḥammad od. Abū Bakr-i ᶜAtāyadī[62]

1. Früher Lehrer Ibn Ḫafīfs, unter dem dieser ein Handwerk (Dosenverfertigen = *ḥuqqagarī*) erlernte (*Sīra* 25,20).

2. ᶜAtāyadī wird von Ibn Ḫafīf dafür gelobt, die Bedingungen für die Ausübung eines Erwerbs auf vorbildliche Weise zu erfüllen (*Sīra* 118, f. 30,6, 138, f. 10,3); Ibn Ḫafīf rühmt auch ᶜAtāyadīs religiöse Skrupelhaftigkeit (*waraᶜ*; *Sīra* 140, f. 13,7, 141,8).

3. ᶜAtāyadī teilte den Erlös aus seiner Arbeit mit den Armen und lebte in großer Armut (S. 139, f. 11); er trug von Ratten zerfressene Lumpen (S. 140, f. 13,3).

4. Er reiste mit sorgfältig bemessener Wegzehrung nach Mekka (S. 140, f. 12).

5. Dort weilte er unter den „Zehn Heiligen des Berges" (S. 155,7) und wurde von Ibn Ḫafīf in ihrer Mitte angetroffen; die „Gottesfreunde" rieten ᶜAtāyadī, „diesen Jungen gut zu behüten" (S. 156,12).

S23. Ǧaᶜfar-i Ḫaddāᵓ, Abū Muḥammad-i Šīrāzī

(Gest. 341/952–3, *Šadd* 227); Ǧaᶜfar war Schüler von:

1. Abū ᶜAmr-i Iṣṭaḫrī (*Sīra* 143, 149f.): Ǧaᶜfar besucht Abū ᶜAmr in Iṣṭaḫr. Dieser verblüfft ihn durch seine körperliche Stärke, die er ungeachtet seines 17tägigen Hungerns weiterhin besitzt. Sein Hungern be-

---

[61] Vgl. dazu SCHIMMEL, *Sīra*, Einl. 41, wo aber irrtümlicherweise der Name Zaǧǧāǧī steht.

[62] Wahrscheinlich identisch mit Ibn Ḫafīfs Ḥadīṯgewährsmann Abū Bakr Muḥammad Ibn Saᶜīd al-ᶜAtāyadī (G30).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000098

gründet Iṣṭaḫrī mit der Gottesliebe, die sich seiner bemächtigt habe (S. 149, f. 25); Ǧunayd-i Sīrāzī (*Šadd* 226) und Qušayrī (*Ris.* 182,15/*dt.* 52.35) berichten von der telepathischen Verbindung *(firāsa)* zwischen Ǧaᶜfar (in Schiras) und seinem in Iṣṭaḫr weilenden Lehrer Abū ᶜAmr.

2. Ǧunayd (M2).

3. Muḥammad Ibn Ḫalīl (gest. 329/940–1):

Ǧunayd-i Sīrāzī benutzte für seine Notiz über Ibn Ḫalīl (*Šadd* 239) Ibn Ḫafīfs *k. al-Mašyaḫa*. Ǧaᶜfar-i Ḥaḍḍāᵓ nannte Ibn Ḫalīl einen *„ṣiddīq"* (Erzgerechter).

Der Vater des Muḥammad Ibn Ḫalīl al-Fārisī (so!) war nach einem Isnād in *TB* 11,157 Gefolgsmann von Sufyān aṯ-Ṯawrī (gest. 161/777–8) und hatte in Basra den ḥanafitischen Qāḍī ᶜĪsā Ibn Abān[63] bei der Verkündung eines Schiedspruches erlebt. Die von Ibn Ḫalīl tradierte Überlieferung enthält eine Kritik an der – nach dieser Quelle – von dem Qāḍī vertretenen Lehre von der Erschaffenheit des Koran[64].

Die Schüler von Ǧaᶜfar al-Ḥaḍḍāᵓ waren:

1. Šiblī (S5), der Ǧaᶜfar als den „Meister der Gottesfreunde" verehrte und seinetwegen nach Schiras kam (*Šadd* 225).

2. Bundār Ibn al-Ḥusayn (s.u.), der Ǧaᶜfar höher geschätzt haben soll als seinen Bagdader Lehrer, Šiblī (*Šadd* 226):

Die bei Ibn Mulaqqin, *Ṭab.* 331 angeführte (arabischsprachige) Überlieferung charakterisiert die Beziehung zwischen den drei Sufis, Ǧaᶜfar, Šiblī, Bundār: „Bundār sagte: ‚Šiblī fragte mich: Wo ist Ǧaᶜfar al-Ḥaḍḍāᵓ?' Ich antwortete: ‚Ǧaᶜfar?' Er sagte: ‚Dieser Pharao!' Dieses berichtete ich Ǧaᶜfar. Er sagte: ‚Wahr hat er gesprochen! Er hat in das Land Fārs geblickt und keinen gesehen, der ihn überragt, außer mir. Deshalb hat er mich Pharao genannt.'"

3. Abū l-Ḥasan Ibn Hind al-Fārisī (S32): In *Talbīs* 215 findet sich ein gegen das Flickenrocktragen gerichtetes Zitat Ǧaᶜfars nach Abū l-Ḥasan Ibn Hind, der den Ausspruch über einen Mittler (Ḥusayn Ibn Aḥmad al-Fārisī) an Ibn Bākawayh überlieferte.

4. Ibn Ḫafīf: Auf die Frage Ruwayms, wessen Schüler er sei, verweist Ibn Ḫafīf auf Ǧaᶜfar (Ibn Mulaqqin, *Ṭab.* 230,2). Ǧaᶜfar hatte die zukünftige Größe Ibn Ḫafīfs vorausgesagt: „Das Sufitum wird mit Ibn Ḫafīf Fārs verlassen" (*Sīra* 28,8f.); in den Affiliationsketten der Sufior-

---

[63] Zu dem Qāḍī s. hier S. 201.

[64] Ein Tradent des „Muḥammad Ibn Ḫalīl al-Fārisī" war Muḥammad Ibn Dāwūd Ibn Dīnār al-Fārisī *(TB)*, der auch von dem Haupt der „Leute des Ḥadīṯ" in Fārs, Yaᶜqūb Ibn Sufyān, überlieferte (*Siyar* 13,182).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000099

den wird Ǧaᶜfar als der „*ḫirqa*-Scheich" Ibn Ḥafīfs angeführt (*Šīrāznāma* 96)[65].

Abgesehen davon, daß Ibn Ḥafīf sich Ruwaym gegenüber zu Ǧaᶜfar als Lehrer bekannte, hinterlassen die Überlieferungen in der *Sīra* den Eindruck, daß Ibn Ḥafīf stärker unter dem Einfluß Muᵓammils als unter dem Ǧaᶜfars stand: Muᵓammil sendet Ibn Ḥafīf aus zu Ǧaᶜfar, um dessen Lebensumstände zu betrachten; Ibn Ḥafīf wendet sich jedoch zunächst von Ǧaᶜfar auf Grund des Reichtums, in dem dieser lebte, ab[66]. Erst bei einem zweiten (späteren) Besuch, bei dem er Ǧaᶜfar in einer Ruine hausend vorfindet, mag Ibn Ḥafīf sich mit ihm anfreunden (*Sīra* 141–4, f. 15).

5. Der Vater Abū Nuᶜayms tritt in *Ḥilya* 10,331 und *TB* 8,344,17 als Tradent Ǧaᶜfars auf (mit einem Bericht des Schirasers über den Altruismus des Bagdader Sufis Abū ᶜAbdallāh Ḥāqān).

Ǧaᶜfar hatte den Beruf eines Flickschusters erlernt (*Šadd* 225) und wird der Futuwwa zugerechnet (vgl. dazu Vadet, *Traité* 28, Anm. 30).

Ǧaᶜfar preist die Armut (*Šadd* 226). Er betrachtet die *firāsa* als Wesensmerkmal der Gotteserkenntnis (*Šadd*, ibid.; vgl. dazu *Ris.* 182,–15/*dt.* 52.35)[67].

S24. Hišām Ibn ᶜAbdān

Der in der von der *Sīra* unabhängigen Literatur unbekannte Sufi Hišām tritt in der *Sīra* auf: 1. Als Vertreter einer extremen religiösen Skrupelhaftigkeit – über die sich die Schiraser Gefährten Ibn Ḥafīfs belustigen (vgl. die drei Berichte in der *Sīra* 144f., f. 18–20).

2. Als Seher, dem – so die Tendenz der Erzählungen – durch seine Beschäftigung mit außerislamischen Schriften (er betet den Psalter: Juden und Christen fühlen sich von seiner Gebetweise angezogen, *Sīra* 144, f. 17) die Fähigkeit abhanden kommt, das Ritualgebet zu verrich-

---

[65] VADET weist in *Traité* 28 darauf hin, daß Ǧaᶜfars „futuwwa-Affiliation" zu Rōzbihān-i Baqlī führt.

[66] In *Šīrāznāma* (*G.* 128) ist eine Überlieferung bezeugt, nach der der Bōyidenherrscher von Fārs, ᶜImād ad-dawla, ein Verehrer Ǧaᶜfars gewesen sei. Auf diese Zeit des Ansehens bei Hofe mag die Erzählung in der *Sīra* anspielen, in der von Ǧaᶜfars Wohlstand die Rede ist.

[67] Von Ǧaᶜfar sind außerdem Äußerungen über die folgenden Themen überliefert:

1. Das mystische Schauen: Auf Ibn Ḥafīfs Frage, wie er (Gott) schaue, gibt Ǧaᶜfar folgende Antwort: „Sähe ich (Gott) mit den Augen (*ᶜāyantu*), so wäre ich ein Ketzer; schaute ich ihn (mit dem inneren Auge, *šāhadtu*), so geriete ich in Verwirrung" (*Šadd* 226);

2. der soziale Umgang (*muᶜāmala*): Weisung über die Haltung, die dem Armen, dem Koranleser und dem Erkenner gegenüber jeweils einzunehmen ist (IBN MULAQQIN, *Ṭab.* 331);

3. die Gottesfreundschaft (a.a.O.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000100

ten, und der durch eine Versenkung in die Welt des Übersinnlichen Irrtümern bezüglich der Schau Gottes verfällt (S. 146f., f. 21f.):

Hišām wird von den Scheichen zur Umkehr *(tawbaʾ)* von seiner Behauptung, die „himmlischen Dinge" mit leiblichen Augen geschaut zu haben, genötigt. Er widerruft seine Umkehr anschließend und wird aus der Moschee geworfen (S. 146, f. 22). Vgl. dazu den Ausspruch von Ǧaᶜfar al-Ḥaḍḍāʾ zur mystischen Schau (*mušāhada*; s.o.).

Nach Zarkūb saß Hišām mit den Schiraser Scheichen um Muʾammil in einer Versammlung, in der über die Visio beatifica gesprochen wurde (s. auch *Sīra*, Einl. 28).

Weitere Belege: Rōzbihān, *Šarḥ*, Nr. 576–79 führt Hišām unter den Männern an, deren theopathische Aussprüche *(šaṭḥiyyāt)* er verzeichnet hat: *Ṭarāʾiq* 2,486.

S25. Abū Muḥriz

In der von der *Sīra* unabhängigen Literatur nicht belegt; „Schüler von Ḏū n-Nūn al-Miṣrī" (*Sīra* 147, f. 23,7; Abū Muḥriz ist auch als Tradent Ḏū n-Nūns in den Quellen nicht nachweisbar).

Die Erzählungen Ibn Ḫafīfs enthalten außerdem folgende Daten:

Abū ᶜAmr al-Iṣṭaḫrī kannte Abū Muḥriz und berichtete Ǧaᶜfar al-Ḥaḍḍāʾ (S23) von ihm (S. 143, f. 16,11).

Abū Muḥriz besuchte Abū Ḥafṣ an-Nīsābūrī[68] und geriet auf der Heimreise in die Gesellschaft eines hohen Offiziers, was für Abū Muḥriz unangenehme Folgen hatte (*Sīra* 148f., f. 24).

S26. Ǧaᶜdī/Ǧuᶜdī

Außer in der *Sīra* nur noch in *NG* belegt (Ǧāmī ergänzt den Namen zu: Abū l-Faḍl-i Ǧaᶜfarī al-Ǧaᶜdī, *NG* 251; vgl. Schimmel, *Sīra*, Index).

Ǧaᶜdī war Schüler von: 1. Abū Turāb an-Naḫšabī: Ǧaᶜdī sagte zu Muʾammil, der ihm von Ibn-i Šalōya (S7) erzählte: „Seit ich Abū Turāb an-Naḫšabī verlassen habe, ist mir auf dieser Stufe niemand mehr begegnet" (*Sīra* 154, f. 31,5);

2. Abū ᶜAmr (S28), den er in Iṣṭaḫr aufsuchte: Ǧāmī (*NG* 251/283) erzählt eine von der *Sīra* unabhängige Überlieferung Ibn Ḫafīfs über Ǧaᶜdī (abgedruckt in *Sīra*, Anh. 253)[69].

Ǧaᶜdī war außerdem Gefährte der Schiraser Sufis Aḥmad-i Yaḥya und Muʾammil sowie von Ibn-i Šalōya (*Sīra* 154, f. 31).

---

[68] Anṣārī, *TA M.* 113 weist in seinem Kapitel über Abū Ḥafṣ an-Nīsābūrī darauf hin, daß Abū Ḥafṣ die kunya Abū Muḥriz trug.

[69] Maᶜṣūm ᶜAlīšāh, *Ṭarāʾiq* 2,494 hat die Erzählung von Ǧāmī übernommen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000101

S27. ʿAmr (ʿUmar oder ʿAlī) Ibn Šalūya

Siehe hier (S7). Wahrscheinlich hat Ibn Ḫafīf den Ibn Šalūya, der bei Baqlī die Nisbe Iṣṭaḫrī trägt, bereits in Fārs kennengelernt. In der *Sīra* wird er aber als „7. Scheich aus ʿIrāq" angeführt.

S28. Abū ʿAmr ʿAbd ar-Raḥīm Ibn Mūsā al-Iṣṭaḫrī

(Gest. vor 303/915–16, dem Todesjahr Ruwayms); Abū ʿAmr war Schüler von Abū Turāb (*Sīra* 114, f. 24) und von Sahl at-Tustarī (in Basra, *Sīra* 152,7).

Abū ʿAmr begleitete Ruwaym auf dessen Reisen: Ruwaym lobt das Ausharrungsvermögen *(ṣabr)* Abū ʿAmrs: „Unter den Gefährten, die mit mir in den Bergen des Libanon waren, habe ich keinen erlebt, der ein höheres Ausharrungsvermögen gehabt hätte als er" (ibid. 89,11f.).

Abū ʿAmr war Lehrer von Ǧaʿfar al-Ḫaḍḍāʾ (S23), von Ǧaʿdī (S26) und Abū ḍ-Ḍaḥḥāk (*Sīra* 143,3).

Abū ʿAmr führte ein asketisches Leben („die Gottesliebe verschloß ihm den Magen", *Sīra* 150, f. 25,17).

Er verschenkte ein Vermögen (S. 151, f. 26,5), denn „er liebte die Armut und die Gemeinschaft mit den Armen" (S. 153,24f.).

Abū ʿAmr haßte den Ruhm und floh vor ihm aus dem Konvent in ʿAbbādān zu Sahl, wo er vergebliche Anstrengungen unternahm, sein Renommee zu verlieren (S. 152,2–21).

Abū ʿAmr wurde zu den „*futuwwa*-Scheichen" gezählt: Er kleidete sich und jagte wie die Männer[70], die sich den Idealen der *futuwwa* (Ritterlichkeit) verschrieben hatten: „Er ging den Weg des theopathischen Redens *(šaṭḥ)* und gab sich als Räuber aus. Er kleidete sich in Schiraser Tracht nach der Art von Räubern. Er nahm Hunde und Tauben auf die Jagd mit" (*Šadd* 50ff.). Ibn Ḫafīf nennt (*Sīra* 153, f. 28,4) als den Grund für Iṣṭaḫrīs Jagdeifer dessen Hoffnung, sich durch diese Betätigung Erleichterung von den Bürden, die ihn belasteten, zu verschaffen.

Die Quellen erwecken den Eindruck, daß Ibn Ḫafīf den Abū ʿAmr persönlich nicht mehr kennengelernt hat. Seine Kenntnisse über ihn wird er von Abū ʿAmrs Schüler Ǧaʿfar-i Ḫaḍḍāʾ oder auch von Abū ʿAmrs Gefährten Ruwaym erhalten haben[71].

Zu Abū ʿAmr-i Iṣṭaḫrī s. auch Qazwīnī, in *Šadd* 52, Anm. 8 und Meier, *Abū Saʿīd* 305.

---

[70] *Sīra* 153, f. 28,2: *„ǧawānān"* = das persische Äquivalent für Arabisch *„fityān"*.

[71] Ǧaʿfar leitete den Genealogien der Sufi-Orden zufolge den Flickenrock Abū ʿAmrs an Ibn Ḫafīf weiter (vgl. *Šīrāznāma* 96).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000102

S29. Abū Bakr (Muḥammad Ibn Aḥmad od. Muḥammad?) al-Iskāf

Die *Sīra* enthält folgenden Bericht Ibn Ḫafīfs über Iskāf: „Abū Bakr-i Iskāf (so!) war gestorben, nachdem er 30 Jahre gefastet hatte. Als man dem Verstorbenen den Mund mit feuchter Watte reinigen wollte, verwehrte er es ihnen und sagte: ‚Wenn ich vor Gott trete, will ich ein Fastender sein'" (S. 158, f. 35).

Zur Identifizierung: Schimmel setzt Abū Bakr-i Iskāf (vgl. *Sīra*, Index) mit Abū Bakr ʿAbd al-Malik Ibn Iskāf, einem Schüler Ḥallāğs, gleich. Dies aber ist unzutreffend:

ʿAbd al-Malik-i Iskāf, der letzte direkte Überlieferer von Ḥallāğ (*Passion* 2,220), hatte sich nach dessen Hinrichtung nach Balḫ geflüchtet, wo seine Anwesenheit als Hundertjähriger im Kreise des Šarīf Ḥamza al-ʿAqīlī, dem auch der Vater Anṣārīs angehörte, um die Wende zum 5./11. Jh. bezeugt ist (*Passion* 2,198; Ǧāmī berichtet, Iskāf sei als 120jähriger in Balḫ gestorben).

Wird angenommen, daß Iskāf mindetens 15 Jahre alt war, als er vom sterbenden Ḥallāğ dessen letzte Äußerungen (vgl. dazu: *Passion* 1,452, 609, 635) hörte, so kommt man auf das Geburtsdatum 294 (= 309–15). Rechnet man 100 oder gar (nach Ǧāmī) 120 Lebensjahre hinzu, so erreicht man die Jahrhundertwende – was Ǧāmī bestätigt. Auf jeden Fall liegt das Todesdatum ʿAbd al-Malik-i Iskāfs jenseits des Todesdatums von Ibn Ḫafīf (371), woraus sich ergibt, daß dieser nicht über die Agonie von ʿAbd al-Malik berichten konnte; der in der *Sīra* 158 erwähnte Abū Bakr-i Iskāf kann also nicht mit dem Ḥallāğ-Schüler ʿAbd al-Malik-i Iskāf identisch sein.

Ǧāmī, der in *NG* 245 die Anekdote *Sīra* 158 nacherzählt und mit Anṣārī *(TA)* über den richtigen Ḥallāğ-Schüler bestens unterrichtet ist, stellt keinerlei Verbindung zwischen den beiden Personen her: die Stellen sind in den *Nafaḥāt* weit von einander entfernt (Seiten 152 und 245), der fastend sterbende Iskāf heißt dort Abū Bakr, der Ḥallāğ-Schüler nur ʿAbd al-Malik-i Iskāf (Maʿṣūmʿalīšāh 2,489 kennt Iskāf nur als den Abū Bakr aus der *Sīra*).

Beaureceuil, „Biographie" 4,126 unternimmt einen anderen Identifizierungsversuch, der aber auch nicht durch die Quellen gesichert ist: Abū Naṣr Qabbānī, ein Lehrer Anṣārīs, „dans sa jeunesse, il avait été au service d'Abū Bakr Iskāf". Eine Überprüfung der von Beaureceuil als Beleg erwähnten Stellen in *NG* (343, auch der Ausgabe Lees) zu Qabbānī[72] zeigt stattdessen, daß dieser im Jordanland Schüler von Abū Bakr-i ʿAkkāf, einem Ǧunayd-Schüler war.

[72] Zu Qabbānī s. hier S. 222.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000103

Manches spricht dafür, Abū Bakr-i Iskāf (S29) mit dem als Nr. 47 in den *Faḍā'il-i Balḫ*, S. 296 angeführten und i. J. 333/944–5 oder 336/947–8 gestorbenen Abū Bakr Muḥammad Ibn Aḥmad al-Iskāf gleichzusetzen. Dieser war in fiqh Schüler von Muḥammad Ibn Salama (*GAS* 1,447) und Abū Sulaymān al-Ǧuzağānī; er war bekannt als Lehrer von Abū Bakr Aᶜmaš Muḥammad Ibn Saᶜīd sowie von Abū Ǧaᶜfar Muḥammad al-Balḫī al-Hinduwānī[73].

Der Text in den *Faḍā'il* lautet: „Iskāf ging zu ᶜAbdallāh-i Fallās... Scheich Abū ᶜAbdallāh hatte jeden Tag tausend Mal ‚Sag: Gott ist Einer' rezitiert, achtzig nicht vorgeschriebene Gebetseinheiten verrichtet und überlieferte Bittgebete *(adᶜiya ma'ṯūra)* gelesen."

Der Hrsg. der *Faḍā'il* merkt an, es könnte sich bei dem Scheich Abū ᶜAbdallāh um ᶜAbdallāh-i Fallās handeln. Die Gebetsweise des oben erwähnten Scheichs erinnert aber an Ibn Ḫafīf, der ja auch Abū ᶜAbdallāh heißt.

Von Ibn Ḫafīf ist überliefert, daß er bisweilen den Koranvers 112,1 zehntausend Mal in einer Gebetseinheit betete (vgl. *Ris.* 31,16). Das Todesjahr Iskāfs erlaubt die Annahme einer Tradententätigkeit Ibn Ḫafīfs von Iskāf.

Gegen diese Identifizierung spricht, daß der in der *Sīra* erwähnte Abū Bakr-i Iskāf im Kapitel der aus Schiras stammenden Scheiche steht, außerdem daß Balḫ (in den *Faḍā'il*) als Sterbeort von Abū Bakr al-Iskāf genannt wird; weiter daß Ibn Ḫafīf als Augenzeuge für Iskāfs Sterben auftritt, Reisen Ibn Ḫafīfs nach Ḫurāsān aber nicht bezeugt sind; das Problem einer für diese Identifizierung geforderten Anwesenheit Ibn Ḫafīfs in Balḫ löst sich aber, wenn man annimmt, daß der Isnād in der *Sīra* gekürzt ist (was ja auch für andere Fälle wie z.B. Ibn Abī ᶜĀṣim belegt ist; vgl. hier S. 122, Anm. 16).

S30. Bundār Ibn Yaᶜqūb Abū l-Ḫayr al-Mālikī

Bundār Ibn Yaᶜqūb[74] war in Ḥadīṯ Schüler des 294/906–7 gestorbenen Qāḍīs von Fārs, Ismāᶜīl Ibn Ibrāhīm al-Bāğī.

Anṣārī erwähnt Abū l-Ḫayr al-Mālikī (so in: *TA M.* 473) unter zwölf Sufischeichen *(az īn ṭā'ifa)* des Namens Abū l-Ḫayr, die alle „Freigelassene aus dem Iran" *(mawālī az ᶜAğam)* waren.

Die *Sīra* enthält zwei Berichte zu Bundār:

1. Abū l-Ḫayr-i Bundār „einer der großen Scheiche, ohnegleichen in etlichen Wissenschaften" (S. 158, f. 36,6) besucht eines Nachts Ibn

---

[73] Letzteren nannte man den kleinen Abū Ḥanīfa (gest. 362/972–3; *Ansāb* 13,432).

[74] Zu dessen vollständigen Namen s. *Ṭarā'iq* 2,484, SCHIMMEL, *Sīra,* Index.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000104

Ḫafīf in der Schiraser Zentralmoschee und beantwortet dessen Frage nach dem „in Gottes Sicht reinen Lebensunterhalt", womit er Ibn Ḫafīf und die am folgenden Tage darüber benachrichtigten Scheiche in Erstaunen versetzt[75] (*Sīra* 159,14): Ihre Bitte um Erläuterung weist Bundār unter Anspielung auf ein (geheimzuhaltendes) esoterisches Wissen zurück (S. 159,16).

2. Ibn Ḫafīf, der den „Eröffnungen (= Almosen) nicht annehmenden" Derwisch auf Durchreise, ʿAbd ul-ʿAzīz-i Baḥrānī (S40)[76], an das Schiraser Kuwār-Tor begleitet, begegnet dort dem berittenen Abū l-Ḫayr al-Mālikī (S. 170f., f. 4).

S31. Abū Muzāḥim Aḥmad Ibn Manṣūr Ibn Mihrān aš-Šīrāzī al-Ḫakīm

(Gest. 345/956)[77]; Abū Muzāḥim war vor seiner Bekehrung zum Sufitum Beamter in der Kanzlei des Sultans:

Ibn Ḫafīf hört von Abū Muzāḥim die Geschichte von dessen Konversion (*Sīra* 159,2–6). Das Leitmotiv ist die These, daß die Beschäftigung in Staatsdiensten mit dem rechtschaffenen Leben unvereinbar sei.

Danach galt Abū Muzāḥim als „einer der großen Scheiche aus Fārs und bedeutender Traditionarier" (*NG* 59); Ibn Mākūlā nennt uns die Namen seiner Gewährsmänner, unter denen sich befinden: 1. Muṭayyan (S8); 2. Muḥammad Ibn Ġālib at-Tamtām aus Basra[78] sowie ein Tradent, der Abū Muzāḥim in Ṣaydā (Šām) und in Schiras hörte.

Nasawī (R3) lehnte Ḥadīṯe, die Abū Muzāḥim tradierte, ab (Ṣafadī, *Wāfī* 8, 188).

---

[75] SCHIMMEL (158, App.) weist auf zwei unterschiedliche arabische Versionen des Dialoges zwischen Ibn Ḫafīf und Bundār hin (*NG* und *TA M.* 538f.; die Version ĞĀMĪs ist dem Wortlaut der *Sīra* näher).

[76] Baḥrānī verläßt die winterliche Stadt und strebt ans Meer in Richtung Sīrāf: so nach der Lesart B (*Sīra*, App., S. 171) gegen: *bi-ǧānib-i Šīrāz* (der Edition, S. 171,17), was dem Kontext der Erzählung widerspricht: Baḥrānī zieht es an das Meer (an dem Sīrāf liegt); also wird er sich nicht wieder zurück nach Schiras gewandt haben. Der Grund für das Reiseziel Baḥrānīs liegt auf der Hand: In Schiras herrscht bittere Kälte, Baḥrānīs Bekleidung aber ist notdürftig. Die Kleideralmosen der Schiraser verschmähte er (selbst die Annahme der von Bundār gebotenen Wegzehrung schlägt er aus). Um der Winterkälte dennoch zu entrinnen, strebt Baḥrānī der Wärme des im Süden gelegenen Meeres entgegen.

[77] Zu dem Datum s. SCHIMMEL, Index nach *TA* u. *NG*; außerdem IBN MĀKŪLĀ, *Ikmāl* 3,83, der das Iṣṭaḫr-Tor in Schiras als die Beisetzungsstätte Abū Muzāḥims nennt.

[78] Gest. 283/896; vgl. *TB* 3,143–6, nach Šurayba, in *TS* 36, Anm.; Tamtām überliefert in *TS* 35f. Weisungen des Ibrāhīm Ibn Adham.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000105

Berühmt ist der Streit, den Abū Muzāḥim mit Ǧunayd und Šiblī führte: „Er (= Abū Muzāḥim) betrat Bagdad, woraufhin zwischen ihm und Šiblī ein Streit *(niqār)* entbrannte" (Nasawī, *Taʾrīḫ aṣ-ṣūfiyya*, in *Wāfī* 8,188; vgl. auch *NG* 59).

Rōzbihān-i Baqlī, *Šarḥ*, Nr. 67 schließt auch Ǧunayd in die Kritik (*munāqara*; der Hrsg. des *Šarḥ* hat: *munāfara*) Abū Muzāḥims mit ein. Baqlī erzählt den Hergang der Auseinandersetzung zwischen Abū Muzāḥim und Šiblī, dem der erstgenannte vorwirft, er habe sich seit 30 Jahren von Iblīs zum Narren halten lassen..." (ibid. S. 327).

Ruknzāda teilt in *Danišmandān* 1,174 Näheres über den Streit mit: „Ihm gefielen die Glaubensansichten von Ǧunayd und Šiblī nicht, ... und er meinte, daß die Scheiche Betörte ihrer eigenen Worte seien. Ibn Ḫafīf lobte Abū Muzāḥim auf Grund dieser Eigenschaft"[79].

Abū Muzāḥim unterhielt Beziehungen nach Ḫurāsān:

Abū Ḥafṣ an-Nīsābūrī empfing ihn beim Kloakenreinigen[80]; Anṣārī (*TA M.* 115f.) nennt als seine Quelle für diese Geschichte über Abū Muzāḥim Ibn Ḫafīfs Schrift *„Asmāʾ mašāyiḫ Fārs"*.

Nasawī lobt Abū Muzāḥim: ... „er hatte einen schönen Charakter und eine ritterliche Gesinnung *(futuwwa)*; er praktizierte die Losschälung von seinem Ich *(taǧrīd)* und die Armut; was ihn beherrschte, war daß er auf die Verstellung verzichtete und die mystischen Sinngehalte in sein Handeln einbrachte..." (Ṣafadī, *Wāfī* 8,188).

Daß Abū Muzāḥim die Armut tatsächlich, wie Nasawī behauptet, praktizierte, wird von der *Sīra* 159f. bestätigt: Abū Muzāḥim entäußerte sich seines gesamten Vermögens[81] zugunsten der Sufis, bis auf etwas Brot, das er für seine kleine Nichte zurückbehielt (*Sīra* 160,9f.)[82].

S32. Abū l-Ḥasan ʿAlī Ibn Hind al-Qurašī al-Fasawī

ʿAlī Ibn Hind galt als einer der großen Scheiche von Fārs und starb in Fasā (*Šīrāznāma G.* 143); Rōzbihān (*Šarḥ*, Nr. 65) und ʿAyn ul-Quḍāt-i Hamadānī (*Šakwā* 232, Nr. 57) schreiben Abū l-Ḥusayn Ibn Hind die Nisbe Fasawī zu.

---

[79] MASSIGNON, *Passion* 1,84 datiert den Streit mit Šiblī auf die Zeit um das Jahr 330/941–2; vgl. auch *Ṭarāʾiq* 2,487.

[80] DAYLAMĪ dagegen erzählt *Sīra* 147, f. 23,7 dieselbe Geschichte von Abū Muḥriz (S25).

[81] Zur Frage, ob es gesetzlich erlaubt ist, das ganze Vermögen wegzugeben, s. MUḤĀSIBĪ, *Masāʾil* 169.

[82] Vgl. dazu die Fürsorge Ruwayms für seine kleine Tochter. Ruwaym zieht aus seiner Sorgepflicht allerdings eine andere Konsequenz als Abū Muzāḥim (s. hier S. 56).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000106

ʿAlī Ibn Hind war Schüler von Ǧunayd, ʿAmr Ibn ʿUṯmān und Ǧaʿfar al-Ḫaḏḏāʾ (*Ḥilya* 10,362f., *TS* 399). ʿAlī Ibn Hind verkehrte mit Muʾammil al-Ǧaṣṣāṣ (S20) und reiste mit Abū l-Ḥasan-i Muzayyin nach Mekka (*Šīrāznāma G.* 143). Rōzbihān weiß mitzuteilen (*Šarḥ*, Nr. 65), daß ʿAlī Ibn Hind bei Muzayyin als Tagelöhner *(muzdwar)* beschäftigt war. Sarrāǧ, *Lumaʿ* 230,1–15 erwähnt ʿAlī Ibn Hind als einen Weisen, der die Scheiche Mekkas über die „Lauterkeit von Dienst und Umgang mit Gott" belehrte.

Ibn Ḫafīf erwähnt ʿAlī Ibn Hind in der *Sīra* nicht. (Es sei denn, man schlösse sich Schimmel an, die Ibn Hind mit dem in der *Sīra* 179, f. 11,2 erwähnten Abū l-Adyān (S43) zu identifizieren scheint.)

Dagegen wird in *Šadd* (= *Sīra*, Anh. 220) von einem Treffen berichtet, das zwischen Ibn Ḫafīf und ʿAlī Ibn Hind im Hause seiner Mutter stattfand. Diese hatte die Schiraser Sufis zu einem Essen geladen. Ibn Hind spürte durch die Kraft seiner Hellsichtigkeit *(firāsa)*, daß auch Ibn Ḫafīf, der bei Ibn Saʿdān in Fasā zum Ḥadīṯeschreiben geweilt hatte, alsbald zu ihnen stoßen würde. Seine Clairvoyance sollte sich als wahr erweisen.

Ibn Ḫafīf hatte mit ʿAlī Ibn Hind gemeinsame Überlieferer, wie z.B. Abū l-Qāsim al-Hāšimī (*Ḥilya* 10,362,–4), der offensichtlich mit ʿAbd al-Wāḥid Ibn Aḥmad (R40) identisch ist.

S33. Ḥasan Ibn-i Ḥamōya

Sufi aus Iṣṭaḫr (*Sīra* 164,11). Ibn Ḫafīf besuchte ihn dort (S. 164,18) und empfing seinerseits Besuche von Schülern Ibn-i Ḥamōyas aus Iṣṭaḫr:

Dessen Schüler Ǧarrār[83] erzählt, wie Ibn-i Ḥamōya nach einer geistigen Betrachtung *(murāqaba)* unvermittelt vor den Augen der Anwesenden entrückte und erst nach 3 Tagen wieder – würdevoll und ehrfurchterheischend – zum Vorschein kam (*Sīra* 164,10–17).

Ibn Ḫafīf sitzt bei Ibn-i Ḥamōya und vermag als einziger der „Schüler und Freunde", den unnahbar Wirkenden (mit einem Stück Naßkäse, wofür dieser eine Schwäche hatte) aus sich herauszulocken (*Sīra* 164,18–22).

Die Ibn-i Ḥamōya zugeschriebene Entrückung wurde von den Schiraser Scheichen erörtert:

Muʾammil hält die Entrückung zwar für befremdlich, will das Phänomen aber nicht für unmöglich erklären (*Sīra* 164,24). Ibn Ḫafīf gibt die folgende Erklärung: „Er ist nicht vor uns unsichtbar geworden,

[83] *NG* 246: Abū Ǧaʿfar-i Ḫarrāz aus Iṣṭaḫr.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000107

sondern er wurde vom Standort der Menschhaftigkeit hinweggetragen. Unsere Augen aber waren zu schwach, ihn noch zu sehen" (S. 165,30–33).

S34. ʿAbdallāh-i Qaṣṣār

Die Schiraser Scheiche entsandten ihn zu Sahl Ibn ʿAbdallāh nach Tustar: Inhalt seiner Mission war es, Sahl die Loyalitätsbekundung der Schiraser zu übermitteln und Auskunft über ein ihm zugeschriebenes Wunder zu erlangen.

In Tustar angekommen, beobachtet ʿAbdallāh-i Qaṣṣār Sahl bei der Heilbehandlung eines Kindes und richtet die Botschaft der Schiraser aus. Sahl erkundigt sich, ob diese an Gottes Allmacht glaubten und versetzt, als ʿAbdallāh die Frage bejaht: „Wenn sie dieses bekennen, wozu dann jene Rede und jene Frage?" (*Sīra* 166,20)[84].

Qaṣṣār war ein Vertrauter des Schiraser Sufis Aḥmad-i Yaḥyā: Qaṣṣār wird in der *Sīra* 135,6 als ein Ladeninhaber erwähnt, der Besuche von Aḥmad-i Yaḥyā empfängt.

S35. Abū Bakr Aḥmad Ibn Ḥusayn az-zāhid al-ʿābid an-nassāǧ

Lehrer Ibn Ḫafīfs nach Zarkūb (*Šīrāznāma* 104/137): „Ibn Ḫafīf ging zu Beginn seiner Laufbahn unentwegt zu Aḥmad Ibn-i Ḥusayn und stärkte sich an den Hauchen seiner heiligen Werke."

Ǧunayd-i Šīrāzī erzählt eine Anekdote, welche die Überlegenheit Aḥmad Ibn Ḥusayns über Ibn Ḫafīf hinsichtlich der religiösen Gewissenhaftigkeit behauptet (*Šadd* 162). Daylamī erwähnt Aḥmad Ibn Ḥusayn in der *Sīra* nicht.

Sein Sohn Ḥusayn Ibn Aḥmad, der dem Schülerkreis Ibn Ḫafīfs angehörte (R38), war durch sein ekstatisches Gebaren beim Musikhören aufgefallen (*Šadd* 163 nach Daylamī; abgedruckt in *Sīra*, Anh. 259.)

S36. Abū l-Fayyāḍ

Abū l-Fayyāḍ wird von Daylamī als der letzte von Ibn Ḫafīfs Scheichen aus Fārs angeführt.

Abū l-Fayyāḍ, der täglich 1000 Gebetszyklen verrichtet hatte, bis er auf Grund einer Schwäche seine Ritualgebete einschränken mußte, sucht mit seinen Schülern Ibn Ḫafīf auf und fragt ihn nach den Eigenschaften des wahren Armen (*Sīra* 166,2–6). Die Antwort Ibn Ḫafīfs, die von den Hörern als unvergleichlich empfunden wurde (*Sīra* 166,15f.), veranlaßt Abū l-Fayyāḍ zu dem Bekenntnis, nichts von alledem in sich finden zu

[84] Vgl. BÖWERING S. 82, der ʿAbdallāh-i Qaṣṣār als Besucher bei Sahl erwähnt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000108

können. Er betrachtet seine fünfzig mit gottesdienstlichen Werken zugebrachten Lebensjahre als gescheitert. Bald darauf stirbt Abū l-Fayyāḍ (S. 166,7–13).

Abū l-Fayyāḍ wird in einer Geschichte (*Sīra* 202,9f.) erwähnt, die von Ibn Ḫafīfs Hellsichtigkeit und seiner Liebe zu den Frommen handelt. Mit seiner Bevorzugung eines Armen vor einem wohlhabenden Gastgeber (und Abū l-Fayyāḍ) versetzt Ibn Ḫafīf den werkfrommen Abū l-Fayyāḍ in Erstaunen.

S37. Bundār Ibn al-Ḥusayn Ibn Muḥammad aš-Šīrāzī al-Arrağānī, Abū Ḥusayn

(Gest. 353/964 od. 357/968); Bundār stammte aus Schiras, ließ sich aber in Arrağān nieder, wo sich zur Zeit Rūzabihāns (6./12. Jh.) noch sein Grab befand (Rūzabihān, *Šarḥ*, Nr. 65). Bundār soll seine irdischen Güter verschenkt und der Welt entsagt haben (*Siyar* 16,108). Rūzabihān erzählt einen anekdotenhaften Bericht über gewisse Feinde Bundārs, die diesem nach dem Leben getrachtet haben sollen (*Šarḥ*, a.a.O.).

Bundār wird von Rūzabihān, dem offenbar einzigen Zeugen für eine schriftstellerische Tätigkeit Bundārs, die Abfassung eines Korankommentars zugeschrieben: „Er hatte Schriften verfaßt; der *Tafsīr Bundārs* ist wohlbekannt" (*Šarḥ*, a.a.O.).

Ğāmī zufolge (*NG* 226) war Bundār einer der Lehrer Ibn Ḫafīfs. Daylamī berichtet dagegen nur an einer unsicheren Stelle (*Sīra* 31; s.u.) über Bundār.

Bundārs Lehrer in Theologie war Abū l-Ḥasan al-Aš'arī. Ibn 'Asākir nennt Bundār: „Leibdiener *(ḫādim)* Aš'arīs"[85]. Ibn 'Asākir führt Bundār als Zeuge (in Basra) für die religiöse Gewissenhaftigkeit Aš'arīs an (*Tabyīn* 142).

Ibn Mākūlā, *Ikmāl* 1,356 nennt einen Lehrer sowie einen Tradenten Bundārs in Ḥadīṯ.

In Mystik wurde Bundār von Ğa'far al-Ḫaḍḍā' (S23) und Šiblī (S5) unterwiesen: Ibn 'Asākir, *Tabyīn* 180f. überliefert einen Bericht Bundārs über den Hergang von dessen Konversion zur Mystik: Der zu Geschäften in Bagdad weilende Bundār stößt auf Šiblī und ist von dessen Predigt

[85] SCHIMMELS Behauptung (*Sīra*, Einl. 32), daß Bundār „ein Šiblī nahestehender Ḥanbalit" gewesen sei, ist – was seine Glaubensrichtung betrifft – in den Quellen nicht belegt. VADET identifiziert in „Futuwwa" 84 Bundār sogar mit dem in Bagdad und Mekka wirkenden Muzayyin (wofür überhaupt keine Anhaltspunkte vorliegen); auch die Zuschreibung einer an der Malāmatiyya ausgerichteten Orientierung an Bundār (ibid. 84, A. 2), der als Schüler von Šiblī eindeutig nach „Westen" orientiert war, ist kaum nachzuvollziehen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000109

beeindruckt. Dieser weist Bundār an (*amara-hu*), sich seines Besitzes zu entäußern, wobei Šiblī sich zur Überprüfung der Rückhaltlosigkeit von Bundārs Verzicht eines „Spiegels" bedient. Anschließend schickt er Bundār auf den Markt, um bei seinen Bekannten zu Betteln. Diese Preisgabe seines Renommees *(baḏl al-ǧāh)* soll für Bundār die schwierigere Form des Weltverzichts gewesen sein.

Bundār wird in *Ḥilya* 10,371,–6 als Überlieferer eines mystischen Liebesgedichtes von Šiblī genannt. Ǧunayd liebte es, sich im geistlichen Konzert diese Verse von den Sängern vortragen zu lassen (ibid.).

Folgende Personen werden in den Quellen als Schüler bzw. Tradenten Bundārs genannt:

1. Abū Zurᶜa aṭ-Ṭabarī (gest. nach 353/964); ein Šiblī-Schüler, der die Leichenwaschung Bundārs vollzog (*TS* 467, *TA M.* 501, *Tabyīn* 179). Abū Zurᶜa stand in Verbindung mit Aqṭaᶜ, dessen negatives Urteil (wie auch das ᶜAmr Ibn ᶜUṯmāns) über Ḥallāǧ er Ibn Bākawayh mitteilte (*TB* 8,121,15–1). Ṭabarī kannte noch den schwarzen Ḫayr an-Nassāǧ (gest. 322/933–4), unter dem Šiblī sich zur Mystik bekehrt hat (*Ḥilya* 10,367,13).

2. Abū Bakr Ibn Fūrak; der ašᶜaritische Theologe benachrichtigte Qušayrī über die Schülerschaft Bundārs bei Šiblī (*Tabyīn* 180,–1).

3. Abū Ḥasan Ibn Ǧahḍam; tradierte einen Ausspruch Bundārs über die Gotteserkenntnis mittelbar (über zwei Tradenten) an Anṣārī (*TA* 502).

Ibn Ǧahḍam *(Bahǧat al-asrār)* dürfte die Quelle sein für eine Überlieferung von Bundār, dem in Bagdad ein Schüler Ibn Yazdāniyārs einen Brief von dessen Meister überbringt. Der Wortlaut von Anfrage (Ibn Yazdāniyārs) und Antwort (Bundārs) ist (in Versen) festgehalten bei Ibn Ḥamīs, Fol. 118b.

4. Aḥmad Ibn Ibrāhīm Ibn Bānīk *(TA)*, Abū ᶜAbdallāh al-Arraǧānī (R19).

5. ᶜAbd al-Wāḥid Ibn Muḥammad Ibn Šāh al-Fārisī aš-Šīrāzī al-Iṣbahānī (gest. nach 380/990–1); kam als Händler nach Isfahan, trat als Gönner der Sufis auf und sammelte ihre Aussprüche (tradiert die Geschichte von Bundārs Noviziat unter Šiblī an Sulamī; in *TS* wird er an drei Stellen, S. 393, S. 467f. als Überlieferer Bundārs erwähnt; vgl. auch Gramlich, *Sendschreiben,* Index, s.n.).

Sulamī unterrichtet uns *TS* 467 darüber, daß zwischen Bundār und Ibn Ḫafīf Meinungsverschiedenheiten in einer Reihe von Fragen *(masāʾil)* bestanden, wobei Bundār gegen Ibn Ḫafīf Positionen „der Scheiche" vertrat (vgl. dazu auch Schimmel, *Sīra*, Einl. 32).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000110

Während sich Sulamī in den *Ṭabaqāt* nur allgemein äußert, nennt er in seinem (verschollenen) *Taʾrīḫ* eine dieser Fragen beim Namen[86]: „Zwischen ihm (= Bundār) und Muḥammad Ibn Ḫafīf fanden Erörterungen über bestimmte Fragen statt. Er widerlegte Muḥammad Ibn Ḫafīf bezüglich der Frage der *iġāna* und anderer Fragen, als Muḥammad Ibn Ḫafīf die Aussagen der Scheiche widerlegte. Er verteidigte die Aussage der Scheiche und widerlegte ihn dort, wo er sie widerlegte" (*Tabyīn* 179; vgl. auch *Siyar* 16,108f. und Subkī, *Ṭab.* 3,224f., Nr. 162).

Ǧunayd-i Šīrāzī bestätigt mit seiner Äußerung, Ibn Ḫafīf habe eine Schrift des Titels *k. al-Iġāna* verfaßt (s. hier Schriften, Nr. 12), daß dieser an der nach Auskunft Sarrāǧs (*Lumaᶜ* 373) und Ǧullābīs (*Kašf*, Übers. 5) unter den Sufis ausgiebig diskutierten Frage seinerseits ein reges Interesse gehabt hatte.

Ausgangspunkt der Diskussion über die *iġāna* (grammatisch eine Nominalform zu *ġayn*/Verschleierung) war das von Sarrāǧ als schwach eingestufte Prophetenwort: „Über meinem Herzen liegt ein Schleier, so daß ich Gott um Verzeihung bitte und am Tage hundert Mal zu ihm umkehre" (zu Kommentaren über den Ḥadīṯ s. Gramlich, *Muḥammad al-Ġazzālīs Lehre* A 45; Quellen zu *ġayn/iġāna*: Baqlī, *Iġāna*, *Lumaᶜ* 373, *TS* 469, 393, *Ris.* 35/*dt.* 2.4, Ǧullābī, *Kašf*, Übers. 391).

Ǧullābī (*Kašf*, Übers. 391) weist auf eine zweifache Verhüllung hin: 1. die schwere Verschleierung *(rayn)*, die das Herz des Ungläubigen versiegele (nach Sure 83,14), 2. die leichte Verschleierung *(ġayn)*, die über alle gläubigen Menschen (auch den Propheten) komme. Die Verschleierung *„ġayn"* könne sich heben, dem *„rayn"* dagegen lasse sich nicht einmal durch die Umkehr beikommen[87].

Sarrāǧ beschreibt zwei Einstellungen, die die Sufis in dieser Frage einnahmen: die eine Gruppe vergleiche den Zustand des Propheten, wenn sein Herz von dem Schleier *„ġayn"* befallen werde, mit dem sich beschlagenden Spiegel, der stets in den Zustand seines ursprünglichen Glanzes zurückkehre (dies ist die Definition Ibn ʿAṭāʾs; vgl. Baqlī,

---

[86] Vgl. dagegen SCHIMMEL: „Um welche Probleme es sich bei der Auseinandersetzung mit Bundār handelt,... ist nicht festzustellen" (*Sīra*, Einl. 32).

[87] Ǧunayd ordnet *rayn* und *ġayn* den opposita *waṭanāt* und *ḫaṭarāt*, d.h. den dauerhaften bzw. vergänglichen Dingen zu (*Kašf*, Übers. 5).

Auch RŌZBIHĀN-I BAQLĪ, *Šarḥ*, Nr. 1274, bietet eine Erläuterung des Begriffspaares *rayn-ġayn*: „*rayn* ist ein Rost, der sich auf das Herz legt und einen Schleier darüber zieht, so daß es nicht mehr das Verborgene schauen kann. Es ist der Fleck der Menschhaftigkeit *(bašariyya)* auf dem Spiegel der Logosseele. *ġayn* ist ein Akzidens, das aus den Quellen der göttlichen Heimsuchung *(imtiḥān)* das Herz des Erkenners anfliegt... Die Wirklichkeit dieses Symbols hat der Prophet mit seinen Worten ‚Ein Schleier legt sich usw...' zum Ausdruck gebracht."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000111

Iġāna, Fol. 176a,3f.). Die andere Gruppe meine, es stehe niemandem zu, bezüglich des Herzens des Propheten Vergleiche anzustellen, denn „keine geschaffene Gewalt erreicht das durch die Gottesschau ausgezeichnete Herz (des Propheten)" (*Lumaᶜ* 373).

Baqlī lehnt jene Deutungen der „Verschleierung" ab, die nach seinem Verständnis darauf hinweisen, daß die Anwandlungen des in der Zeit Entstehenden *(ṭarāʾiq al-ḥudūṯiyya)* auf das Herz des Propheten einwirken (*Iġāna*, Fol. 175b,2f.). Er hält wie die zweite Gruppe Sarrāǧs dagegen, daß das Herz des Propheten sich stets im Zustande der Gefestigtheit *(tamkīn)* befand und „sein Blick nicht wankte" (nach Sure 53,17), auch wenn er auf Mensch und Schöpfung schaute.

Sulamī überliefert in seinen *Ṭabaqāt* zwei Aussagen Bundārs zur *iġāna*:

„Die Verschleierung besteht in der Schwere der Anforderung, die Gott an das Herz des Propheten richtete, denn er war durch die Gebote gefordert. Wenn ihm ein Gebot aufgetragen wurde, so übernahm er es als eine Verpflichtung. Die Bürde lastete solange auf ihm, bis er es ausführte. Gott sagt (Sure 73,5): ‚Wir werden dir etwas zu sagen aufgeben, was schwer (auf dir) lasten wird'" (*TS* 469).

Den zweiten Ausspruch Bundārs hat Sulamī (wieder) von ᶜAbd al-Wāḥid Ibn Muḥammad gehört (*TS* 393, Biographie Abharīs). Bundār sagte: „Den Ausspruch des Abū Bakr Ibn Ṭāhir (al-Abharī) zur *iġāna* finde ich sehr schön: ‚Gott hat seinen Propheten schauen lassen, welche Streitigkeiten in seiner Gemeinde nach seinem Tode auftreten werden und womit er sie heimsuchen wird. Wann immer sich der Prophet daran erinnerte, spürte er infolgedessen eine Verschleierung *(iġāna)* in seinem Herzen, und er bat für seine Gemeinde um Verzeihung."

Von Ibn Ḫafīf hat Baqlī zum Thema in *Iġāna* 178a,7 einen kryptischen Ausspruch festgehalten: „In die gleiche Richtung wie das, worauf ich hingedeutet habe, geht das, was Ibn Ḫafīf bei der Beschreibung des Herzens des Propheten sagte: ‚Die Verschleierung in seinem Herzen verbrennt durch seinen Glanz, sie erlischt *(ḫāmida)* durch die Lichter seines Herrseins und sie ruht *(muṭmaʾinna)* durch die Strahlen der Wahrnehmung des Glanzes seiner Heiligkeit. Sie trennt sich ab durch sein Gott-Schauen, und sie vergeht durch die Klarheit und die Augen des Erwachens an ihm (?, *wa-biṣ-ṣaḥw wa-ᶜuyūn al-ifāqa ᶜalayhi fāniya*).'"

Auch Daylamī macht uns (*Sīra* 31,36) auf den Dissens zwischen den zwei Scheichen aufmerksam. Ibn Ḫafīf geriet in Zorn, als Bundār[88] ein

[88] Die *Sīra* bietet den Namen: Abū l-Ḥasan Ibn Bundār; SCHIMMEL (Index) hält diesen für identisch mit dem 357/968 od. 359/969–70 ertrunkenen (*Siyar* 16,109) Abū Ḥasan ᶜAlī Ibn Bundār aṣ-Ṣayrafī.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000112

Wort Abū Yazīds (über den *taǧrīd* = Losschälung von seinem Ich) als das eines Ungläubigen bezeichnete. Die Verurteilung Abū Yazīds durch Bundār konnte Ibn Ḫafīf nicht unberührt lassen, denn Basṭāmī war bei den Schiraser Scheichen hoch geachtet. So war Muʾammil als *Ṭayfūrī* bekannt, und Ibn Ḫafīf war eine Traumvision zuteil geworden, in der er sah, wie die Engel Abū Yazīd den Gewandsaum küßten (*Sīra* 192, f. 3; vgl. zu diesem Komplex hier S. 162).

Bundār und Ibn Ḫafīf vertraten auch unterschiedliche Einstellungen zur Tradition: Während Bundār von Ḏahabī (*Siyar*, a.a.O.) als kundig in *kalām* und begabt mit spekulativem Denkvermögen *(naẓar)* bezeichnet wird, von dem man überdies kaum Ḥadīṯe tradierte[89], hatte Ibn Ḫafīf in den *kalām*-feindlichen Traditionariern *(ahl al-ḥadīṯ)* seine Vorbilder gesehen (*Iqt.*, f. 47).

Auch Bundārs Äußerungen über das geistliche Konzert, dem er offenbar (vgl. *Lumaᶜ* 273,4–9) mehr Sympathie entgegenbrachte als Ibn Ḫafīf – der den *samāᶜ* allenfalls als eine Konzession an die Adepten tolerierte (vgl. *Iᶜtiqād* 49,–8ff.) – könnten zu den *„masāʾil“* zählen, über die es zwischen den beiden Scheichen „Unterredungen“ *(mufāwaḍāt)* gab (vgl. dagegen Schimmel, *Sīra*, Einl. 32).

In der Beurteilung der Frage von Ḥallāǧs Rechtgläubigkeit scheinen Bundār und Ibn Ḫafīf dagegen miteinander übereingestimmt zu haben. ᶜĪsā al-Qazwīnī veranlaßte Ibn Ḫafīf zur Verfluchung Ḥallāǧs, indem er ihm Verse des Hingerichteten rezitierte, derentwegen schon Bundār den

---

Gegen diese Identifizierung spricht die Uneinigkeit, die zwischen Ibn Ḫafīf und Bundār Ibn al-Ḥusayn in verschiedenen Fragen (*masāʾil*; s.o.) herrschte; im Zusammenhang mit dem Zürnen Ibn Ḫafīfs über Abū l-Ḥasans Deutung von Basṭāmīs Wort ist die Rede von einer *masʾala* des Abū l-Ḥasan.

Beide, ᶜAlī Ibn Bundār und Abū Yazīd, dürften als Ḫurāsānier die gleiche Orientierung geteilt haben: ᶜAlī Ibn Bundār tradierte von den Malāmatī-Scheichen Maḥfūẓ (*Ris.* 136,6/*dt.* 40.10) und Abū ᶜUṯmān al-Ḥīrī (*Ris. Mal.* 102), die Schüler von Abū Ḥafṣ an-Nīsābūrī waren. Letzterer war mit Abū Yazīd befreundet (*TA M.* 104).

Die Annahme einer Verfluchung Abū Yazīds durch ᶜAlī Ibn Bundār, in dessen „Schule“ das Andenken Abū Yazīds zweifellos gepflegt wurde, ist also unwahrscheinlich; eher ist eine Verschreibung von Abū Ḥusayn Ibn Bundār statt Bundār Ibn al-Ḥusayn zu vermuten.

Damit stimmt auch überein, daß Bundār als Jünger Šiblīs die Präferenzen der ᶜIrāqer vertreten haben dürfte, deren kritische Einstellung gegenüber den Ḫurāsāniern und besonders gegen Abū Yazīd bekannt ist; vgl. das Urteil des Ǧunayd (*Lumaᶜ* 378,4) oder den für Abū Yazīd unvorteilhaften Vergleich, den der Bagdader Ǧurayrī zwischen jenem und Nibāǧī, dem Meister ᶜAmr Ibn ᶜUṯmāns, zieht (SAHLAGĪ, *Nūr* 103).

[89] Der ḪAṬĪB AL-BAǦDĀDĪ in *Tabyīn* 180,1: „Bundār Ibn al-Ḥusayn aṣ-ṣūfī war einer der Vortrefflichen, die mit Erkenntnis und Wissen ausgezeichnet waren; man erzählt von ihm viele Geschichten; wir haben aber auf seine Autorität nur einen einzigen Ḥadīṯ geschrieben.“

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000113

Stab über Ḥallāǧ gebrochen hatte (Massignon, *Recueil* 83,6 = *Aḫbār al-Ḥallāǧ*). In Daylamīs Variante des Berichtes über die Ungläubigerklärung Ḥallāǧs durch Ibn Ḫafīf (*Sīra* 101f., f. 13) wird der Name des Überlieferers und der Bundārs nicht genannt.

2.5. *Auswärtige Sufis zu Besuch in Schiras, „deren Gesellschaft für Ibn Ḫafīf von Nutzen war"* (Daylamī, *Sīra* 167,2f.).

S38. Abū Ṭālib Ḫazrağ Ibn ʿAlī Ibn al-ʿAbbās Ibn al-Ġumr al-Baġdādī

„Einer der Gefährten Ǧunayds. An ihm traten Wunder *(āyāt)* in Erscheinung, über die man sich Geschichten erzählt. Muḥammad Ibn Ḫafīf begegnete ihm und war sein Schüler" (*ṣaḥibahū*; Sulamī, *Taʾriḫ* in *TB* 8,344,4f.).

Berichte in der *Sīra*:

1. Ḫazrağ kommt (vor dem Jahre 303/915–6, s.u.) nach Schiras. Er wird von einem Magenleiden geplagt. Ibn Ḫafif macht sich erbötig, Ḫazrağ zu pflegen. Als er eines Nachts bei der Krankenwache einnickt, wird er von Ḫazrağ heftig gescholten (S. 167, f. 1):

„Knabe! Wenn du einem Geschöpf wie du [es bist] nicht dienen kannst, wie willst du dann dem Schöpfer dienen?" (*Sīra* 167,9f.).

Sulamī und Anṣārī fügen die Bemerkung hinzu, daß Ḫazrağ den Ibn Ḫafīf verfluchte; Anṣārī gibt außerdem den Wortlaut der Frage von Ibn Ḫafifs Schülern wieder, wie er die Verfluchung empfunden habe sowie dessen Antwort[90].

In der Ḫazrağ-Biographie des Ḫaṭīb al-Baġdādī steht außerdem ein Bericht Ibn Ḫafīfs, der von dem nicht weiter bekannten Aḥmad Ibn Muḥammad aṣ-ṣūfī (R5) überliefert wird. Der Bericht besteht aus den folgenden Teilen: Ḫazrağ kommt nach Schiras; Ibn Ḫafīf pflegt den Magenleidenden; Ibn Ḫafif ißt trockene Bohnen als Bestandteil seiner Nahrungsaskese; Ḫazrağ erzählt ihm (keine Verfluchung!), wie es ihm erging, als er die Askese unterbrach, zu der er sich verpflichtet hatte; Ḫazrağ reist in eine andere Gegend und bezieht ein Hospiz, wo er stirbt.

2. Ḫazrağ, der mit seiner bußfertigen Erscheinung unter den Schirasern großes Aufsehen erregt, erhält starken Zulauf von diesen (wie auch später in Isfahan). Ḫazrağ zählte sich zu den Heimgesuchten: Seit 40 Jahren sei es mit ihm ständig bergab gegangen (*TB* 8,344,13). Die Schiraser bringen ihm gleichwohl ein hohes Maß an Verehrung entge-

[90] Vgl. die Angaben zu den arabischen und persischen Varianten dieser vielfach überlieferten Erzählung, in *Sīra* 167, App.; die Variantenangaben sind zu ergänzen mit Mālīnī, *Arbaʿīn* 16b, der außerdem noch einen wichtigen Isnād bietet (s. R40).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000114

gen. Sie gebrauchen den Staub seiner Füße als Heilmittel für ihre Kranken (*Sīra* 168,8).

Aus einem nicht genannten Grunde[91] wenden sich die Schiraser schließlich von ihm ab, woraufhin Ḫazrağ nach Isfahan weiterzieht. Dort tradierte er i. J. 303/915–6 Ḥadīṯ[92] (*TB* 8,343,20).

Ibn Ḫafīf, der sich in seinem Glauben an Ḫazrağ durch die schwankende Haltung der Schiraser nicht beirren ließ[93], rät seinem 307/919–20 in Isfahan verstorbenen Freund ʿAlī Ibn Sahl, die Gelegenheit, den großen Meister zu sehen, sich nicht entgehen zu lassen. Ḫazrağ weicht Ibn Sahl jedoch aus (Anṣārī, *TA M.* 548 berichtet, daß ʿAlī Ibn Sahl den glänzenden Empfang, den die Isfahaner Ḫazrağ bei dessen Ankunft bereiteten, voller Eifersucht verfolgte) und zieht nach Hamadān, wo er zu Abū ʿAlī al-Awāriğī (S12) geht und sich von ihm einen Konvent errichten läßt (168f., f. 2)[94]:

Die Innen – und Außenseite des Ribāṭ strich Ḫazrağ schwarz an, denn: „so sitzen die Leute der Heimsuchung" (*TB* 8,344); auch Ḫazrağs wollenes Gewand soll schwarz gewesen sein (*TA M.* 548,7).

Anṣārī überliefert von Ibn Ḫafīf ein Gespräch, das dieser mit Ḫazrağ über die Nahrungsaskese führte. Ḫazrağ ermahnte Ibn Ḫafīf nachdrücklich, diese Übung beizubehalten (*ilzam hāḏā*, Ḫaṭīb; *īn-rā bi-nāz dār*, Anṣārī). Ḫazrağ erzählte Ibn Ḫafīf warnend von seiner eigenen Nahrungsaskese und den Folgen, die der Bruch seiner Selbstverpflichtung nach sich gezogen hatte[95]. Abū l-Ḥasan-i Muzayyin (Ğāmī, s. *Sīra*,

---

[91] Wahrscheinlich Editionsfehler in der *Sīra*, S. 168,9: für *šabī* setze: *sababī*.

[92] An Muḥammad Ibn Ibrāhīm Ibn al-Muqriʾ al-Iṣbahānī (lebte 285–381/898–991); Ibn al-Muqriʾ tradierte von Ḫazrağ Ḥadīṯe des Isfahaners Narsī (s. u.), da er selbst – Ibn al-Muqriʾ – den bereits vor seiner Geburt gestorbenen Narsī nicht mehr hören konnte; d.h. Ḫazrağ war bereits vor 279/892–3, dem Todesjahr Narsīs in Isfahan.

Ibn al-Muqriʾ tradierte außerdem in Bagdad von den Ḥanbaliten (Abū Bakr al-Bāġandī und Baġawī), in Isfahan (i. J. 300/912, erstes Hörerdatum) von Ibrāhīm Ibn Muḥammad Ibn Mattawayh, kurz vor dessen Tode (302/914–5; zu Ibn Mattawayh s. hier S. 112). Zu den Tradenten Ibn al-Muqriʾs zählte der Schüler des ʿAmr Ibn ʿUṯmān al-Makkī, Abū š-Šayḫ Ibn Ḫayyān (*Siyar* 16,398–402) sowie der Qāḍī von Īḏağ, ein Enkelschüler Ibn Ḫafīfs (*Tabyīn* 261).

Ḫazrağs Gewährsmann Narsī (Abū Bakr Aḥmad Ibn ʿUbaydallāh) hörte Muḥammad Ibn Maḫlad (ad-Dawrī, gest. 331/942–3; der in SULAMĪ, *Ğaw.* 52f. als Tradent von 5 Berichten des Bišr al-Ḥāfī auftritt; zu Narsī s. *TB* 4,250).

[93] Aber auch die Berichte Ibn Ḫafīfs scheinen kritische Töne gegenüber Ḫazrağ zu enthalten: vgl. den Bericht Ibn Ḫafīfs über Ibn Zīzī (S6), der die Aufrichtigkeit Ḫazrağs in Frage stellt.

[94] MEIER weist in *Abū Saʿīd* 305 auf die Unterschiede in der Überlieferung bezüglich der Lokalisierung des Konventes hin.

[95] *TA* und *NG* = *Sīra*, Anh. 255; vgl. auch die Variante in *TB* 8,344.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000115

Anhang) hatte ihn in Bagdad (vierzig Jahre vor dem Besuch in Schiras) dazu genötigt, zu essen, „ohne auf sein Ich zu schauen": *„kul bi-lā anta"* (Ḫaṭīb)[96]. Anṣārī kommentiert *TA M.* 548ff. die Geschichte mit einem Exkurs über die Treue *(wafā')*.

Ǧāmī (*NG* 250 = *Sīra*, Anhang 255f.) erzählt auf die Autorität Ibn Ḫafīfs einen Bericht Ḫazrağs über die schlechte Behandlung, die einem jungen Ḫurāsānier bei dessen Besuch im Bagdader Konvent Ǧunayds von seiten der Schüler Šiblīs zuteil geworden war. Anschließend tadelte Ǧunayd die Schüler und ermahnte sie, mit den Besuchern keinen Spott zu treiben.

S39. Abū l-Qāsim-i Qaṣrī

Abū l-Qāsim-i Qaṣrī, der aus (dem zwischen Bagdad und Kufa gelegenen) Qaṣr-i Hubayra stammte, sich aber in Schiras niederließ, war einer der großen Ǧunaydschüler (*NG* 251) und galt als vollendeter Mystiker *(TA)*.

Ibn Ḫafīf erzählt (*TA M.* 511 und *NG*; abgedruckt in *Sīra*, Anh. 249ff.) zwei Berichte über Qaṣrī:

1. Abū Bakr bzw. Abū l-Qāsim-i Qaṣrī belehrt Ibn Ḫafīf über den zweifachen Willen Gottes[97].

2. Abū l-Qāsim-i Qaṣrī erzählt Ibn Ḫafīf über den vertrauten Umgang, den er einstmals mit den „gläubigen Ǧinn" pflegte und nennt ihm den Grund, warum er stets das Haupt gesenkt halte: Einer der gläubigen Ǧinn hatte solange mit Abū l-Qāsim Freundschaft gehalten, wie dieser die Nahrungsaskese (nur einmal in der Woche zu essen) befolgte, zu der er sich verpflichtet hatte. Die Treue zu dieser Verpflichtung bescherte ihm nicht nur die Freundschaft mit den Ǧinn, von denen er manches Geheimnis gelehrt wurde, sondern auch die okkulte Fähigkeit, die Teufel, die Gott laut Koran (Sure 43,35) den Menschen, die sich von ihm abgewandt haben, zubestimmt hat, entsprechend dem Maß ihrer religiösen Gleichgültigkeit *(ġafla)* in Form von Krähen auf ihnen sitzen zu sehen. Der Bruch der Selbstverpflichtung zur Askese durch Abū l-Qāsim hatte das Verschwinden des gläubigen Ǧinns und die gesenkte Haltung des Hauptes zur Folge.

3. Ibn Ḫafīf überliefert von einem Abū l-Qāsim (so! *Sīra* 169, f. 3,2) die Geschichte von der Seligkeit Aḥmad Ibn Ḥanbals, die Abū

---

[96] Der Abdruck *NG* in *Sīra*, Anhang 255, f. 1 hat (fälschlicherweise): *„kul balā' anta"*. Auch das Persische: *„bi-ḫwurī ān-ki ḫwud-rā dar miyān bīnī"* sollte richtig heißen: *„bi-ḫwurī bī-ān-ki ḫwud-rā..."*.

[97] Zu einer theologischen Auswertung dieser Geschichte s. MEIER, *Abū Saʿīd* 74.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000116

l-Qāsim von einem Muḥammad Ibn Ḫuzayma gehört haben will (*Sīra* 169f., f. 3):

Dieselbe Geschichte findet sich bei Qušayrī (*Ris.* 132,–4–133,3/*dt.* 39.11)[98].

Gramlich verweist in der deutschen Übertragung der *Risāla* auf drei Varianten: 1. Abū Nuʿaym, *Ḥilya* 9,189–190; 2. Yāfiʿī, *Rawḍ ar-rayāḥīn* 209 und 3. ʿAṭṭār, *Taḏk.* 1,219.

Hinzuzufügen sind diesen Rezensionen noch zwei weitere Varianten, die eine interessante, weder unter den zahlreichen Varianten Abū Nuʿayms noch bei den zwei späteren Autoren Yāfiʿī und ʿAṭṭār enthaltene Rezension bieten[99]. Beide Rezensionen werden von Ibn Ḫafīf überliefert, 1. in der *Sīra* Daylamīs, 2. in den *Manāqib Aḥmad Ibn Ḥanbal* des Ibn al-Ǧawzī, S. 439. (Die zwei Berichte Ibn Ḫafīfs geben außerdem sicheren Aufschluß über die Identität von Ibn Ḫafīfs Gewährsmann.)

Die von Ibn Ḫafīf in der *Sīra* (169,3–170,15) überlieferte Variante ist (Arabisch) belegt bei Ibn-al-Ǧawzī, der Ibn Ḫafīfs Bericht als eine von neun Rezensionen in den *Manāqib* anführt. Die Rezension Ibn Ḫafīfs unterscheidet sich dadurch von den anderen, daß sie ein zusätzliches Strukturelement enthält.

Die Elemente, aus denen sich die verschiedenen Rezensionen aufbauen, sind im einzelnen: 1. Ibn Ḫuzayma, der wegen Aḥmad Ibn Ḥanbals Tod bedrückt ist, sieht diesen im Traume triumphierend einherschreiten; 2. Aḥmad spricht über den himmlischen Lohn, den er von Gott erhalten hat; 3. Den Lohn verdankt Aḥmad seinem Eintreten für die Lehre vom Koran als Gottes (unerschaffenes) Wort; 4. Aḥmad trägt das Gebet des Sufyān aṯ-Ṯawrī vor; 5. Aḥmad berichtet von Sufyān, Bišr Ibn al-Ḥāriṯ und einem dritten Frommen, die er im Paradies angetroffen hat.

Die Rezension Ibn Ḫafīfs nach Daylamī und Ibn al-Ǧawzī weist noch folgendes Motiv auf: Aḥmad Ibn Ḥanbal wird von Gott gescholten, daß er von einem Feind ʿAlīs (*Sīra* 170,12: ʿUṯmān!) Ḥadīṯe tradierte.

Mit dieser Überlieferung im persischen Text der *Sīra* haben wir den gemeinsunnitischen – und erst recht – den ḥanbalitischen Konsens verlassen: Ibn Ḫafīf macht, wie es scheint, Aḥmad Ibn Ḥanbal zum Vorwurf, daß er Ḥadīṯe vom letzten der „rechtgeleiteten Kalifen" überlieferte. Wir scheinen uns also auf schiitischem Terrain zu befinden. Demzufolge muß entweder Ibn Ḫafīf bzw. Daylamī ein Schiit gewesen

---

[98] Im Index von GRAMLICH, *Sendschreiben* angeführt als „Muḥammad Ibn Ḫuzayma erfährt im Traum von Aḥmad Ibn Ḥanbals Seligkeit".

[99] Eine weitere, vergleichsweise unbedeutende Rezension des Berichts findet sich in dem IBN AL-ǦAWZĪ zugeschriebenen *k. Salwat al-aḥzān* 54.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000117

sein, oder aber der persische Übersetzer hat sich die Freiheit genommen, den Text mit einer schiitischen Tünche zu überziehen.

Die Lösung des Problems ist einfach, denn Ibn al-Ǧawzī hat mit seiner Variante – die *Sīra* 169f. entspricht – den arabischen Wortlaut der Erzählung Ibn Ḥafīfs bewahrt und damit den Schiraser Sufi von dem Verdacht befreit, schiitische Neigungen gehabt zu haben. Für *Sīra* 170,12: *„či-rā ḥadīṯ az ḥadīṯ-i ʿUṯmān mē-nivištī?“* lesen wir bei Ibn al-Ǧawzī: *„li-mā katabta ʿan Ḥarīz Ibn ʿUṯmān?“*

Ḥarīz Ibn ʿUṯmān war ein hochangesehener Traditionarier, der 163/779–80 als d e r glaubwürdige Überlieferer Syriens (so Abū Ḥātim ar-Rāzī) verstarb. Aḥmad Ibn Ḥanbal hielt ihn für vertrauenswürdig, wenn auch Gerüchte darüber im Umlauf waren, daß Ḥarīz es an Liebe zu ʿAlī habe mangeln lassen, denn Ḥarīz war ein Nachkomme ʿUṯmāns. Er scheint aber große Beflissenheit an den Tag gelegt zu haben, dieses Gerücht Lügen zu strafen (Vgl. Ḏahabī, *Mīzān* 1,475f.).

Ibn Ḥafīf bzw. seinem Überlieferer (Daylamī) und Übersetzer (Ibn-i Ǧunayd) ging es also nicht darum, ʿUṯmān als Feind Gottes bzw. ʿAlīs hinzustellen (wie die *Sīra*-Edition nahezulegen scheint; vgl. dagegen die Handschriftenüberlieferung im Variantenapparat), sondern auf Kosten eines Traditionariers die für jeden Sufi selbstverständliche Liebe zu ʿAlī unter Beweis zu stellen.

Zu dem Gewährsmann der Erzählung, Muḥammad Ibn Ḫuzayma: Der weder bei Gramlich, *Sendschreiben* noch bei Schimmel identifizierte Gewährsmann Abū l-Qāsims ist identisch mit dem 311/923–4 verstorbenen Nīsābūrer Theologen Abū Bakr Muḥammad Ibn Isḥāq Ibn Ḫuzayma, der als Traditionarier und Lehrer von Muslim und Buḫārī zu großem Ruhm gelangt ist und Schüler des in Ägypten wirkenden Šafiʿīschülers Muzanī war (vgl. Halm 44f. und *Taḏk.* 2,722)[100].

Wenn der Muzanī-Schüler im Unterschied zur Namensform bei Ibn al-Ǧawzī die kunya Abū Bakr führt, so weist der Name des Überlieferers in *Sīra* (169,2f.)[101] Muḥammad-i Isḥāq-i Ḫuzayma eindeutig auf den Traditionarier aus Nīsābūr hin.

Da sich die Tradition über Ibn Ḥanbals Seligkeit in der *Sīra* im Kapitel über die Scheiche, die nach Schiras kamen, befindet, kann ge-

---

[100] Vgl. *GAS* 1,601; unter den dort angegebenen Quellen s. besonders *Taḏkirat al-ḥuffāẓ* 2,720 mit aufschlußreichen Äußerungen Ibn Ḫuzaymas über die Abweichler von der Lehre vom Koran als unerschaffenem Wort Gottes.

[101] Ed. *Sīra* 169,3 ist also zu verbessern: statt: „... *Ḫuzaym* (? so) *-i Iskandarānī*“ setze: „... *Ḫuzayma-i Iskandarānī*.“

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000118

folgert werden, daß Ibn Ḫafīfs Gewährsmann Abū l-Qāsim einer dieser Besucher ist.

Da außerdem ein Abū l-Qāsim-i Qaṣrī als Ǧunaydschüler, mit dem Ibn Ḫafīf verkehrte, aus *TA* und *NG* (s.o.) bekannt ist, kann dieser für die Identifizierung von Ibn Ḫafīfs Gewährsmann in Betracht gezogen werden.

Den Beweis für die Identität des Ǧunaydschülers Abū l-Qāsim-i Qaṣrī mit dem Erzähler der Geschichte von Ibn Ḥanbals Seligkeit liefert Ibn al-Ǧawzī, *Manāqib* 439, der der arabischen Variante bzw. Vorlage zu *Sīra* 169f. folgenden Isnād vorausschickt: Muḥammad Ibn ʿAbd ar-Raḥmān al-Ḥaddād – Ibn Ḫafīf – Abū l-Qāsim al-Qaṣrī – Ibn Ḫuzayma (der in Alexandria Abū l-Qāsim seinen Traum erzählte).

Im Isnād einer Variante (*Manāqib* 438) der „Seligkeit Aḥmads", die wiederum Ibn Ḫuzayma in Alexandria überliefert, heißt dessen Überlieferer Abū l-Qāsim Aḥmad Ibn Muḥammad as-Sāʾiḥ. Dies könnte der vollständige Name des Ǧunaydschülers sein.

In *TB* 7,230 stoßen wir auf eine weitere Spur von Abū l-Qāsim: ein ʿAlī Ibn Maḥmūd aṣ-ṣūfī berichtet von Abū l-Qāsim al-Qaṣrī, wie dieser den Bagdader Mystiker Ḫuldī an dessen Lebensende (gest. 348/959–60) danach fragt, warum dieser den einen Fuß mit einem Strumpf bedecke, den anderen aber entblößt lasse, woraufhin Ḫuldī zur Antwort eine Anekdote erzählt.

S40. ʿAbd al-ʿAzīz al-Baḥrānī

Sufi aus Rayy; Gefährte von zwei Sufis:

1. Abū l-Qāsim (Ǧaʿfar Ibn Aḥmad) ar-Rāzī: Anṣārī (*TA M.* 516) beschreibt Rāzī: „Einer der großen Scheiche von Ḫurāsān; ... Schüler von Ibn ʿAṭāʾ (S2), Ǧurayrī (S3), Ibn Abī Saʿdān (S41), Abū Bakr Ibn Mamšaḏ und Abū ʿAlī ar-Rūḏabārī (S10). Er starb 378/988–9 in Nīsābūr."

Ǧāmī (*NG* 123) tradiert den Lobpreis der Scheiche von Rayy auf Abū l-Qāsim: „Vier Dinge waren in Abū l-Qāsim vereinigt: Schönheit und Besitz, vollendete Weltentsagung und vollkommene Freigebigkeit."

2. Nābulsī (in Ägypten): Anṣārī (*TA M.* 376): „Man machte ihm den Prozeß und zog ihm die Haut ab"[102].

Qušayrī führt Abū Bakr an-Nābulsī (*Ris.* 191,–15/*dt.* 52.59) als Tradent einer an Ḥamza Ibn Yūsuf (al-Ǧurǧānī) überlieferten Ḫaḍir-Geschichte[103] an.

---

[102] MASSIGNON, *Passion* 2,27 bezieht die mißverständlichen Angaben ANṢĀRĪs über den Tod des Sufis, mit denen ebenso Baḥrānī gemeint sein könnte, auf Nābulsī.

[103] Zu Ḫaḍir s. hier S. 178.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000119

Baḥrānī wird in der *Sīra* an zwei Stellen erwähnt:

1. Baḥrānī kommt im Winter nach Schiras, wo er Ibn Ḫafīf und Bundār Ibn Yaʿqūb (S30) begegnet (*Sīra* 170,2). Baḥrānī verkörpert den Typ eines „nicht nehmenden" (= die Annahme von Almosen verweigernden) wandernden Sufis.

2. Baḥrānī bedrängt Ibn Surayǧ in Schiras, dessen fiqh-Kollegien durch solche Lehrversammlungen zu ergänzen, die „die Herde vor dem Verderben retten" (*Sīra* 176,12). Anṣārī (*TA M.* 376) erzählt das Gespräch zwischen Baḥrānī und Ibn Surayǧ nach und fügt seinen Kommentar hinzu.

Zu Baḥrānī s. auch: ʿAyn ul-Quḍāt-i Hamadānī (*Šakwā* 49,3, Übers. 229, Nr. 11).

S41. Abū Bakr Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Abī Saʿdān

(Gest. um 330; vgl. Ṣafadī, *Wāfī* 10,228, Nr. 4714); Schüler von Ǧunayd und Nūrī; Ibn Abī Saʿdān war in Rayy zu Hause, wo er (vor 283/896, dem Todesjahr seines Gewährsmannes in Rayy, Muḥammad Ibn Ġālib at-Tamtām) Ḥadīṯ tradierte (*TB* 4,361).

Am gleichen Ort hörte er Ḥusayn Ibn al-Ḥakam al-Ḥabrī, den auch Ibn Ḫafīfs Schiraser Ḥadīṯlehrer Šaʿīrī (G24) aufgesucht hatte.

Ibn Abī Saʿdān war viele Jahre Schüler Ḥallāǧs, bevor er sich gegen ihn wandte:

Sulamī (*Taʾrīḫ*, in: *TB* 8,121), Kalābāḍī (*Taʿarruf* 149/152) und Ibn Bākawayh erwähnen eine 20jährige Lehrzeit, die Ibn Abī Saʿdān bei Ḥallāǧ absolviert hatte (vgl. Massignon, *Passion*, Index, s.n. und *Quatre Textes* 19, Nr. 9). Der Tatbestand, daß Ibn Abī Saʿdān sich in einen Feind Ḥallāǧs verwandelte, geht hervor aus dem von Sulamī (*Quatre Textes*, ibid.) nach Ǧaʿfar Ibn Aḥmad (= Abū l-Qāsim ar-Rāzī, s. hier S40)[104] festgehaltenen Urteil Ibn Abī Saʿdāns über Ḥallāǧ: „Er war ein Scharlatan und Schwindler."

Wieder Sulamī bezeichnet Ibn Abī Saʿdān als den besten Kenner der sufischen „Wissenschaften" (*TS* 420) und stellt ihn Abū ʿAlī ar-Rūḏabārī gegenüber: „Nur zwei Männer sind zu unserer Zeit von den Sufis übriggeblieben: Abū Bakr Ibn Abī Saʿdān im ʿIrāq und Rūḏabārī in Ägypten, Abū Bakr aber ist der Klügere."

Ibn Abī Saʿdān wurde aus Ṭarsūs, wo er sich eine Zeitlang aufgehalten hatte, als Emissär nach Byzanz entsendet.

---

[104] SULAMĪ (nach *TB*, a.a.O.) erwähnt Ibn Abī Saʿdān als Meister einer seiner eigenen Autoritäten für Sufi-*ḥikāyāt*, Abū l-Qāsim ar-Rāzī.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000120

Unklar ist, ob der Mystiker aus ʿIrāq und der Traditionarier Ibn-i Saʿdān, bei dem Ibn Ḫafīf in Fasā Ḥadīṯe hörte (*Sīra*, Anh. 220,5), identisch sind[105].

Die *Sīra* bietet zwei Berichte zu Ibn Abī Saʿdān:

1. Der Ǧunayd-Gefährte Ibn Abī Saʿdān reist aus Bagdad an, um ein hohes Amt in Schiras anzutreten. Die Schiraser Scheiche suchen ihn auf und setzen sich ihm zu Füßen. Muʾammil (S20), der Hauptscheich der Schiraser, bereitet ihm dagegen einen unfreundlichen Empfang. Muʾammil versöhnt sich mit Ibn Abī Saʿdān, der die Sufis um sich geschart hält, bis er aus seinem Amt entlassen wird. Ibn Abī Saʿdān zieht den Flickenrock an, verläßt sein Hab und Gut und zieht mit seiner Lederschüssel (= Bettelschale, *rakwa*) von Schiras fort (*Sīra* 171f., f. 5).

2. Ruwaym schickt Ibn Ḫafīf mit einer Einladung zu Abendmahlzeit und Geselligkeit zu seinem Freunde Ibn Abī Saʿdān (den Ibn Ḫafīf offenbar schon – aus dessen Schiraser Zeit – kannte). Dieser bietet Ibn Ḫafīf, bevor sie zu Ruwaym gehen, zu essen an und begründet dies mit einer (in *Sīra* 172, f. 6,11ff. zitierten) Prophetentradition.

S42. Aḥmad Ibn ʿUmar Ibn Surayǧ, Abū l-ʿAbbās

(Gest. 306/918); Prominenter Šāfiʿit aus Bagdad. Ibn Surayǧ war Schüler von Muḥāsibī und Ǧunayd (*Sīra* 175, f. 8,3):

Subkī überliefert *Ṭab.* 2,260 (abgedruckt in *Sīra* 175, App.) von Ibn Surayǧ das Bekenntnis, er verdanke seine Fähigkeit, über Themen der Mystik zu sprechen, dem Segen des Umgangs mit Ǧunayd. Der Neigung

---

[105] QAZWĪNĪ (in *Šadd*) hält sie für verschieden, SCHIMMEL offenbar (vgl. *Sīra*, Einl. 28, u. sowie Index, wo die Namen zusammengeschrieben sind) für identisch.

Für die Identität spricht, daß *Ibn-i Saʿdān-i muḥaddiṯ* bei den Schiraser Scheichen das Ansehen einer sehr bedeutenden Autorität genoß: sie nennen ihn „einen der Scheiche"; sie gehen zu ihm nach Fasā, um ihm angefochtene Novizen vorzustellen (Abū Muḥammad al-Ḥaqqāq und Hišām Ibn-i ʿAbdān) und ersuchen ihn um Belehrung; die Sprache, in der er sich an Hišām wendet, scheint der der Sufis näher zu stehen (*bayān-i ʿawāriẓ bi-kun; Sīra* 146,7) als der der Traditionarier; der Sufi Ibn-i Saʿdān, den Ibn Ḫafīf in Bagdad aufsucht, überliefert einen Ḥadīṯ.

Gegen die Identität spricht: 1. Der Traditionarier wird in der *Sīra* stets *Ibn-i Saʿdān-i muḥaddiṯ* genannt, als sollte er von dem Sufi (dieser wird nämlich auch durchgehend als Ibn-i Saʿdān angeführt) unterschieden werden; der *muḥaddiṯ* lebte in Fasā (174 km südöstlich von Schiras), während der Sufi ein Amt in Schiras innehatte.

Die Angaben SAMʿĀNĪs (*Ansāb* 5,39), der einen Abū Bakr Aḥmad Ibn Saʿdān aš-Šīrāzī anführt, geben keine weiteren Anhaltspunkte für die Identifizierung, denn SAMʿĀNĪs Traditionarier (der in dem nahe bei Fasā gelegenen Ḫabr tradierte) gehörte der Generation Kāzarūnīs (gest. 426/1035) an; letzterer hörte mit Ibn Saʿdān den gleichen Gewährsmann (Faḍl Ibn Yaḥyā).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000121

zum Sufitum kam seine Aversion gegen den *kalām* (vgl. *TB* 3,26) entgegen, die bei Ǧunayd ihre Entsprechung fand (s. hier S.)[106].

Drei Erwähnungen in der *Sīra*: 1. Ibn Surayǧ betritt Schiras, um das Qāḍīamt zu übernehmen (Halm 21: i. J. 297/909–10). Die Sufis, ehedem von den Gelehrten vor Ort als eine Gemeinschaft der Unwissenden verachtet, erfahren durch Ibn Surayǧ, der den Sufis alle Ehren erweist, einen hohen Prestigegewinn (*Sīra* 175,5–8). Er beeindruckt die Sufis durch seine Bildung so tief, daß sie ihn – durch Baḥrānī (S40) – bitten, für sie spezielle Lehrversammlungen über die Mystik abzuhalten (*Sīra* 175f., f. 8).

2. Ibn Ḫafīf überliefert ein Gespräch zwischen den Qāḍīs Ibn Surayǧ und Ibn Abī ʿĀṣim über den hohen Wert des Weltverzichtes (*zuhd*; *Sīra* 120, f. 34).

3. Ibn Surayǧ und der Oberrichter von Bagdad spotten über Ruwayms mystischen Anspruch, lassen sich aber schließlich von seiner Aufrichtigkeit *(iḫlāṣ)* überzeugen (S. 90, f. 6,3).

Nicht in der *Sīra* enthalten ist folgender Bericht: In einem fiqh-Kolleg erklärt Ibn Surayǧ den Schirasern, daß die Liebe zu Gott und seinem Propheten Pflicht für den Gläubigen sei (vgl. Amedroz, „Notes" 557). Offenbar war es Ibn Ḫafīf, der diese Liebe nach Koran und Sunna als Gebot begründet hat (vgl. *Sīra*, Anh. 258 nach Ḏahabī, *Taʾrīḫ* und Kaffawī; außerdem: *Siyar* 16,345).

Ibn Surayǧ kannte Ḥallāǧ: Der Richter hatte seine Zustimmung zum Todesurteil über Ḥallāǧ verweigert, weil er sich nicht kompetent fühlte, einen Mystiker zu beurteilen (vgl. *Aḫbār al-Ḥallāǧ* Nr. 71f.; Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Übers. 1,46; *Passion* 1,57 und hier S4).

Ibn Surayǧ verkehrte mit Ibn Ḫafīfs Lehrmeister Ruwaym sowie mit einem zweiten Ẓāhiriten, dem von Ibn Ḫafīf verehrten Isfahaner Qāḍī Ibn Abī ʿĀṣim; berühmt sind andererseits die erbitterten Auseinandersetzungen, die er sich in seinen letzten Lebensjahren mit den Ẓāhiriten in Bagdad lieferte.

Ibn Ḫafīf war nicht der einzige Sufi, der unter Ibn Surayǧ šāfiʿitisches Recht studierte: Auch Abū ʿAlī ar-Rūḏabārī rühmte sich der Schülerschaft unter dem „kleinen Šāfiʿī" (vgl. *Lumaʿ* 104; *TS* 369; *Ris.* 28,–16/*dt.* 1.55). Zu weiteren Belegen zu Ibn Surayǧ s. die Angaben in *EI*, s.n., *GAS* 1,494 und *Siyar* 14,201.

---

[106] SCHACHTs negativer Beurteilung (Art. *EI*^{2} 3,949f., s.n.) von Ibn Surayǧs Interesse an der Mystik („He had visited, out of curiosity, a teaching session of Ǧunayd; he did not feel himself drawn to mysticism...") sind die einschlägigen Äußerungen Ibn Ḫafīfs (*Sīra* 175, f. 8) entgegenzusetzen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000122

S43. Abū l-Adyān

Schüler des Ägypters Abū Bakr az-Zaqqāq (gest. 290/903): Abū l-Adyān erzählt (*Ansāb* 6,310 und Ibn al-Ǧawzī, *Ḏamm al-hawā* 127; vgl. Gramlich, *Ris.* 1.27, Anm.), wie die Prophezeiung seines Meisters Abū Bakr az-Zaqqāq, er werde für den (begehrlichen) Blick auf einen Jüngling schlimme Folgen zu erleiden haben, sich bewahrheitete: 20 Jahre nach dem Ereignis wacht Abū l-Adyān eines Morgens auf und gewahrt, daß er den ganzen Koran vergessen hat.

Wenn Abū l-Adyān in *TA* 413/489 auch unmittelbar nach ʿAlī Ibn Hind (S32) dargestellt wird und in *NG* die gleiche Kunya wie Ibn Hind trägt, so ist es sicher irrig, Abū l-Adyān mit ʿAlī Ibn Hind gleichzusetzen[107], denn Ibn Hind stammte aus Fasā in Fārs; über Abū l-Adyān schreibt Anṣārī jedoch: „Man sagt, Abū l-Adyān sei Basrenser gewesen; er lebte in den Tagen Ǧunayds und war Gefährte von Abū Saʿīd al-Ḫarrāz; er war gelehrt und beredt." (Zu Abū l-Adyān s. außerdem: ʿAyn ul-Quḍāt-i Hamadānī, *Šakwa* 48,4, *Šadd* 370, Anm. 1).

Ibn Ḫafīf erzählt auf die Autorität des Famulus von Abū l-Adyān, dem ein großes religionskundliches Wissen zugeschrieben wurde[108], die Geschichte von der Konversion eines Zoroastriers, welche Abū l-Adyān durch die vor diesem vollzogene Demonstration bewirkte, daß Feuer nicht auf Grund seiner eigenen Natur, sondern auf Grund des Befehls Gottes brenne (*Sīra* 179f.).

Der in *Sīra* 179, f. 11,4 als *ġulām* Aḥmad bezeichnete Schüler Abū l-Adyāns ist in *TB* 5,172 angeführt als: „Abū Ḥasan Aḥmad Ibn Maḥbūb Ibn Sulaymān al-faqīh aṣ-ṣūfī", den man als „*ġulām* des Abū l-Adyān" kenne; über den Meister von *ġulām* Aḥmad, der nach dem Ḫaṭīb al-Baġdādī i. J. 357/967–8 in Medina starb, weiß *TB* nichts weiter mitzuteilen als: „Abū l-Adyān war einer der Sufischeiche."

Unter den Gewährsmännern von *ġulām Abī l-Adyān* nennt der Ḫaṭīb u.a. den 292/904–5 in Bagdad gestorbenen Abū Muslim al-Kaǧǧī (al-Baṣrī), Muḥammad Ibn Ḥusayn al-Anmāṭī, Yūsuf Ibn Yaʿqūb al-Qāḍī (gest. 297/909–10, der Vater von Ruwayms Freund Abū ʿUmar), Muḥammad Ibn ʿAbdallāh al-Ḥaḍramī (= Muṭayyan, S8), Abū Ḫalīfa al-Ǧumaḥī (G39) und „andere Scheiche Syriens und Ägyptens".

Das Überliefererverhältnis Aḥmad Ibn Maḥbūbs zu Anmāṭī (s.o.) kann als Bestätigung für die Nachricht von einer Reise Ibn Maḥbūbs nach Fārs (in Begleitung Abū l-Adyāns) aufgefaßt werden, denn Mu-

---

[107] Vgl. dagegen SCHIMMEL, *Sīra*, Index, s.n.

[108] Ibn Ḫafīf: „Man gab ihm diesen Namen (Abū l-Adyān = Vater der Religionen), weil er über jede Religion etwas zu sagen wußte" (*Sīra* 179, f. 11,3f.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000123

ḥammad (Ibn ʿAlī) Ibn Ḥusayn al-Anmāṭī al-Kirmānī (vgl. *Ansāb* 3,456, s.v. Ǧīruftī) tradierte in Schiras Ḥadīṯ.

Abū l-Ḥasan Aḥmad Ibn Maḥbūb ar-Ramlī (so!) tradierte in Medina an den gelehrten Staatsmann Ḫalaf Ibn Aḥmad (320–399/932–1008–9) aus Siǧistān, der in Ḫurāsān Ibn Ḫafīfs Freund, den Sufi ʿAlī Ibn Bundār gehört hatte (*Ansāb* 7,81).

Der Ḫaṭīb al-Baġdādī (*TB*, ibid.) tradiert von Ibn Maḥbūb einen Prophetenausspruch („Zum schönen Islam eines Mannes gehört es usw."), den Ibn Ḫafīf in *Iqtiṣād*, f. 21 gleichfalls mitteilt.

S44. Abū s-Sāʾib al-Ḫaṭīb

Prediger aus Jerusalem, der zu Beginn der Regierungszeit ʿAḍud ad-Dawlas (also frühestens ab 338/949–50) nach Schiras kam[109].

Daylamī und Ǧunayd-i Šīrāzī führen zu Abū s-Sāʾib je einen anekdotenhaften Bericht an:

1. Abū s-Sāʾib kommt als vormaliger Prediger im Jerusalemer „Heiligtum" nach Schiras und erzählt Ibn Ḫafīf von einem Erlebnis, das ihm mit einer im „Teich der Israeliten" ertrunkenen Frau widerfahren war. Auf einen übersinnlichen Anruf hin ließ er diese bergen, enthielt der unbekannten Witwe jedoch aus Geiz das kostbare Leichentuch zu ihrer Bestattung vor, das er für seine eigene Beisetzung zurückbehalten wollte. Das billige Ersatzlaken, das er für die Ertrunkene besorgen ließ, wurde ihm beim Morgengebet des darauffolgenden Tages mit einem Zettel[110] versehen entgegengeschleudert, der eine den Prediger tadelnde Botschaft enthielt (*Sīra* 180, f. 12).

2. Abū s-Sāʾib hatte von seinem Vater ein Haar des Propheten geerbt. Während Abū s-Sāʾib mit der Reliquie vorlieb nahm, erbte sein älterer Bruder die weltlichen Güter des Vaters. Abū s-Sāʾib ließ sich mit dem Haar, das man ihm auf das rechte Auge legte, begraben (*Šadd* 135f.; Furṣat, *Āṯār* 463).

S45. Abū l-Ḥasan Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ḥakīm al-Ḥakīmī

(Gest. 345/965–6)[111]; Ḥakīmī war Krämer in Bagdad, bevor er sich bekehrte und Sufi wurde:

---

[109] In *Sīrāznāma* 155 heißt der Prediger Abū s-Sāʾib Ibn Isḥāq aš-Šāmī; FURṢAT, *Āṯār* 463 nennt für den Prediger das Todesjahr 349/960, verschweigt aber seine Quelle.

[110] Der Zettel *(raqʿa)*, der eine Botschaft aus dem Jenseits enthält, ist ein bekannter Topos in der Sufiliteratur, den anzuwenden Ibn Ḫafīf sich also nicht scheute: beispielsweise auch in einem von Ruwaym gehörten Bericht über ʿAmr Ibn ʿUṯmān (vgl. *Sīra* 88, Anm. 41).

[111] Todesjahr nach SAMʿĀNĪ, *Ansāb*; *Šadd*; vgl. SCHIMMEL, Index, s.n.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000124

Er erzählt Ibn Ḫafīf seine Bekehrungsgeschichte (*Sīra* 184, f. 16): Ein Jude lehrt den schimpfenden Händler Ḥakīmī, daß es sich nicht zieme, mit der Zunge, die Gott preist, zu fluchen. Beschämt gibt Ḥakīmī sein Gewerbe auf und lebt fortan in Gemeinschaft von Gottesgelehrten und Sufis:

Ḥakīmī unternimmt einen Ausflug in die Wüste vor Bagdad in Begleitung eines Flickenrockträgers (= Sufi). Dieser legt sich – in vollkommener Sorglosigkeit – unter eine Bogenzielscheibe zum Schlafen hin und läßt sich nicht zum Verlassen seines Ruheplatzes bewegen (*Sīra* 183, f. 15).

Ḥakīmī verkehrte mit Ǧunayd, den er nach dem Kriterium für die Nachfolge eines Meisters befragte; Ǧunayd: „Wenn du an ihm beobachtest, daß er skrupelhaft *(parhīzgārī)* ist und nur gesetzlich erlaubte Nahrung zu sich nimmt, dann folge ihm!" (*Sīra* 182, f. 13,5–7).

Ḥakīmī überliefert von Ǧunayd Antworten der Schüler von Sarī as-Saqaṭī auf dessen Frage, was den Schlaf vertreibe. Die Antwort des jugendlichen Ǧunayd bringt diesem den Rang eines Aufsehers *(muqaddam)* über Sarīs Schüler ein (*Sīra* 182f., f. 14).

Ḥakīmī hatte sich außerdem einen Namen als Traditionarier gemacht:

Unter den in *Ansāb* 4,210 mitgeteilten Namen seiner Gewährsmänner in Ḥadīṯ befindet sich Muṭayyan (G41, gest. 297/909–10); Samᶜānī nennt Ḥakīmī einen glaubwürdigen Überlieferer und teilt auch den Namen eines Tradenten mit, der Ḥakīmī im syrischen Ṣaydā hörte[112].

In dieser Zeit dürfte er auch den im Jahre 287/900 verstorbenen Isfahaner Qāḍī Ibn Abī ᶜĀṣim aufgesucht haben, über den er Ibn Ḫafīf Geschichten erzählte (vgl. Ḏahabī, *Siyar* 16,435 und hier S. 122).

Schließlich entschied Ḥakīmī sich aber für das Qāḍīamt und gegen das Sufitum: Ḥakīmī behauptet Ibn Ḫafīf gegenüber, daß er als Sufi unvergleichlich geworden wäre, hätte er nicht das Richteramt gewählt. Er bedauert, das Qāḍīamt auszuüben (*Sīra* 182, f. 13,3f.).

Auch nach seiner Entscheidung für das Richteramt erhielt er seine Beziehungen zur Ṣūfiyya aufrecht: Als Qāḍī von Schiras (in den 30er Jahren des 4. Jh.s)[113] verkehrte er mit Ibn Ḫafīf, auf den er folgendes Loblied anstimmte:

---

[112] Die gleichen Angaben Samᶜānīs (Muzayyan als Gewährsmann, ein Aufenthalt in Ṣaydā zum Ḥadīṯüberliefern) werden bei Ibn Mākūla, *Ikmāl* 3,83 bezüglich Abū Muzāḥim (S31) gemacht.

[113] Ḥakīmī wird nach dem Tode seines Vorgängers ᶜAbdallāh Ibn Faḍl zum Qāḍī von Schiras ernannt (Samᶜānī, *Ansāb* 4,210). Sein Vorgänger ist der in der *Sīra* 121,2 als Überlieferer einer sufischen Bekehrungsgeschichte erwähnte Abū ᶜAbdallāh Ibn

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000125

„Abū ʿAbdallāh ist ein Mann, dem Gott Gelingen in seiner Sache geschenkt hat, und der unter seinen Gefährten beliebt ist. Stellt man ihn neben die Altvordern, so ist er ihnen gleich; betrachtet man seine Wissenschaft, so erscheint er ihnen ebenbürtig. In allen seinen Angelegenheiten wird er beneidet" (*Šadd* 40).

S46. Abū l-Ġarīb ʿAbd al-Wāḥid al-Iṣbahānī

(Gest. 322; *TA* 368; *Sīra*, Index, s.n.). Ǧāmī: „Er vollbrachte Huld- und Heiligenwunder und war bezüglich der Liebe auf dem Standplatz der Vereinigung angelangt. Man nannte ihn einen Ḥulūlī. Ibn Ḫafīf hatte ihn gern und trieb Späße mit ihm" (*NG* 109; vgl. *Sīra* 186, Anm.).

Rōzbihān-i Baqlī (*Šarḥ*, Nr. 1151) führt Abū l-Ġarīb mit einem sog. theopathischen Ausspruch *(šaṭḥ)* an.

Die folgende Erzählung Ibn Ḫafīfs veranschaulicht, warum Abū l-Ġarīb „Inkarnationist" *(ḥulūlī)* genannt wurde:

1. Ibn Ḫafīf sitzt gemeinsam mit Abū l-Ġarīb, „der dem Glauben der Ḥulūlīs anhängt", am Ufer eines Flusses, und sie betrachten das Spiel des Wassers. Abū l-Ġarīb, der hinter der Erscheinung des Wassers ein Numinosum zu schauen meint, wird von Ibn Ḫafīf wegen einer entsprechenden Äußerung gescholten (*Sīra* 184, f. 17).

Vielleicht spielt auch eine zweite Erzählung Ibn Ḫafīfs auf Abū l-Ġarībs „inkarnationistisches Glaubensbekenntnis" an: Der Asket Abū l-Ḥusayn Ibn Miqdār fordert Abū l-Ġarīb auf, ihn dabei zu unterstützen, den Anbau einer überdachten Passage *(sābāṭī)* (an dessen Moschee?) zu verhindern. Dieser weist Ibn Miqdārs Aufforderung zurück, indem er ausruft: „Hätte Gott doch die ganze Welt zu einer überdachten Passage gemacht (*Sīra* 185, f. 19,8f.).

Der Tatbestand einer Freundschaft zwischen dem angeblichen „Inkarnationisten" Abū l-Ġarīb und Ibn Ḫafīf, dessen ʿAqīda in ḥanbalitischen Kreisen (etwa bei Ibn Taymiyya) hohes Ansehen genossen hat, mag erstaunen. Was Ibn Ḫafīf an Abū l-Ġarīb schätzte, war sicher dessen Altruismus (vgl. *Sīra* 185, f. 18,4) und die Verzichtsleistungen, zu denen er sich Gott gegenüber verpflichtet hatte (*ʿahd*; *Sīra*, f. 18,7) sowie dessen *ṣabr*.

Abū l-Ġarīb zog nach einer schweren Erkrankung, deren Ausgang er als Ordal auffaßte, nach Ṭarsūs (Kilikien), wo er starb:

Abū l-Ġarīb ist schwer erkrankt und teilt den Schirasern mit, sie sollten ihn auf dem Judenfriedhof begraben, wenn er in ihrer Stadt

al-Faḍl. Letzterer hörte die erbauliche Geschichte von dem ebenfalls (vor ihm) als Qāḍī von Schiras tätigen Maḥāmilī und überlieferte sie an Ibn Ḫafīf.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000126

stürbe. Er erklärt dem verwunderten Ibn Ḫafīf, er habe mit Gott einen Pakt geschlossen, wonach er ihn in Ṭarsūs sterben ließe, wenn er mit seinem mystischen Anspruch im Recht gewesen sei. Der Tod in Schiras sei dagegen als Beweis für die Nichtigkeit seines Anspruches zu werten. Bald darauf gesundet Abū l-Ġarīb und zieht nach Ṭarsūs, wo er stirbt (*Sīra* 186, f. 20).

In *TA M.* 292f. ist die Geschichte von Abū l-Ġarībs Ordal anonym (in der Biographie des Abū Aḥmad al-Qalānisī) nacherzählt. Ǧāmī weiß über Abū l-Ġarībs (lang andauernden, so Anṣārī) Aufenthalt in Ṭarsūs zu berichten, daß er dort mit Wunden und Geschwüren geschlagen gewesen sei, nicht aber habe sagen wollen: *„massa-nī ḍ-ḍurr"* (Sure 21,83f.), womit er selbst die Geduld Hiobs übertraf (s. dazu hier S. 280).

S47. Abū Bakr al-ᶜAṭṭār

Kam als Ǧunaydgefährte nach Schiras. Die *Sīra* bietet einen Bericht zu ᶜAṭṭār:

Der Besucher aus Bagdad erkundigt sich bei Ibn Ḫafīf nach den Schiraser Scheichen. ᶜAṭṭār erzählt Ibn Ḫafīf, wie er dereinst in Schiras 12 Tage lang gehungert hatte, und erst durch eine ihm in dem Ort Nawbandiǧān zuteil gewordene Eröffnung *(futūḥ)* – ohne daß er um Nahrung gebettelt hätte – zu essen bekam (*Sīra* 189, f. 22).

In zwei (von der *Sīra* unabhängigen) Quellen ist ein Abū Bakr al-ᶜAṭṭār als Ǧunaydgefährte angeführt:

Ibn Mulaqqin erwähnt in seiner Ǧunayd-Biographie (*Ṭab.* 133f.) Abū Bakr als Augenzeuge von Ǧunayds Sterben: „Abū Bakr al-ᶜAṭṭār sagte: ‚Ich war mit einer Gruppe unserer Gefährten bei Ǧunayd, als dieser starb. Er betete im Stehen und beugte sein Bein, aber es fiel ihm schwer, sich zu bewegen... Als er das Gebet beendet hatte, sagte Abū Muḥammad al-Ǧurayrī zu ihm: Wenn du dich doch hinlegen würdest usw.'"

Abū Nuᶜaym, *Ḥilya* 10,281 bietet eine Variante dieser Überlieferung mit folgendem Isnād: Abū Nuᶜaym – ᶜAbd al-Munᶜim Ibn ᶜUmar – Ibn al-Aᶜrābī – Abū Bakr al-ᶜAṭṭār – Ǧunayd.

Anṣārī (*TA* 371) und Ǧāmī (*NG* 179) erzählen (in anderem Zusammenhang) von einem Abū Bakr-i ᶜAṭṭār-i Ǧuḥafī. Der Hrsg. der *TA*, Ḥabībī, hält Ǧuḥafī für identisch mit dem in der *Sīra* (S. 189) genannten Sufi.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000127

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000128

D. Die Topographie von Ibn Ḫafīfs Reisen

1. Ǧibāl

1.1. *Isfahan*[1]

Isfahan war in der Zeit der Reisen Ibn Ḫafīfs eines der bedeutendsten Zentren sufischer Aktivität im östlichen Abbasidenreich. Abū Nuʿaym al-Iṣfahānī (R2) nennt als die herausragenden Gestalten der lokalen Sufik im 3./9. Jh. die folgenden Persönlichkeiten:

1) Muḥammad Ibn Yūsuf Ibn Maʿdān al-Bannāʾ (gest. 286/899), Lehrer von ʿAlī Ibn Sahl (Nr. 2) und Großvater Abū Nuʿayms. Ǧunayd bewunderte Bannāʾ und stand mit ihm über ʿAlī Ibn Sahl in Verbindung. Anṣārī nennt zwei Schriften Bannāʾs: *Bustān al-ʿārifīn* und *k. as-Sunna fī l-aʿmāl*; Ṣafadī (*Wāfī* 5,244) führt zwei weitere Titel an: *k. Muʿāmalāt al-qulūb* und *k. aṣ-Ṣabr* (zu dem Überlieferer seiner Schriften s. *Aḫbār* 2,103; weitere Belege zu Bannāʾ: *Ḥilya* 10,389f., 402, *Aḫbār* 2,220f.).

2) ʿAlī Ibn Sahl (gest. 307/919–20), ein Schüler Abū Turāb an-Naḫšabīs und Bannāʾs; stand in reger Verbindung mit Mystikern in Bagdad und Schiras.

Mit Ǧunayd in Bagdad führte ʿAlī Ibn Sahl Korrespondenz. Von ʿAmr Ibn ʿUṯmān (M5), dessen Schulden ʿAlī Ibn Sahl beglich (*TA M.* 233f.), empfing er Besuche (i. J. 291/904 oder 296/908–9). Vermutlich bei einer solchen Gelegenheit belehrte ʿAmr ʿAlī Ibn Sahl über das Gottgedenken (*TA M.* 234). Die Annahme einer Loyalität Ibn Sahls letzterem gegenüber erklärt sicher zum Teil, warum ʿAlī in Isfahan die Menge gegen Ḥallāǧ – der ihm auf Grund von dessen Reichtum[2] die

---

[1] Zu einer Stadtgeographie Isfahans in dieser Epoche s. Le Strange 202ff.; ein Abriß der politischen Geschichte findet sich im Art. *EI*, s.v. „Iṣfahān."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000129

Würdigkeit abgesprochen hatte, über die Sufik zu sprechen[3] – aufwiegelte. Ḥallāǧ verließ daraufhin fluchtartig die Stadt (so der Bericht Ibn Ḫafīfs nach *Sīra* 98f.)[4]. Mit dem Bagdader Sufi Ruwaym hatte ʿAlī Ibn Sahl gemeinsame Tradenten: ʿAbdallāh Ibn Ibrāhīm Ibn Wāḍiḥ, Ibn Ibrawayh (vgl. *Aḫbār* 2,87) und ʿUmar Ibn Ibrāhīm Ibn Wāḍiḥ (vgl. *Ḥilya* 10,408).

Nach Schiras erstreckte sich ʿAlī Ibn Sahls Einfluß über Muʾammil, dem er schriftliche Fragen unterbreitete. Außerdem war er mit dem jungen Ibn Ḫafīf freundschaftlich verbunden: Letzterer empfahl ihm, den auf der Durchreise zu Steuerinspektor Awāriǧī nach Hamadān befindlichen Ǧunaydgefährten Ḫazraǧ Ibn ʿAlī in Isfahan willkommen zu heißen. Schließlich diente Ibn Ḫafīf als Herausgeber der Briefe ʿAlī Ibn Sahls (vgl. hier S. 310).

3) Aḥmad Ibn Ǧaʿfar Ibn Hāniʾ, Jünger von Bannāʾ (*Ḥilya* 10,402, 405) und Gewährsmann Abū Nuʿayms für Nachrichten von Ǧunayd (über Koranexegese, Glaube etc.; *Ḥilya* 10,265,14–266); Lehrer des ḥanbalitisch orientierten Maʿmar (Meier, „Handschriftenfund" 71; außerdem *Aḫbār* 1,142).

4) ʿAlī (Ibn Muḥammad Ibn Ḥasan) Ibn Mattawayh (gest. 283/896), *„zāhid al-balad"* (= der Asket der Region, *Siyar*), Freund von Ibn Abī ʿĀṣim (*Aḫbār* 2,8f.).

Ibrāhīm Ibn Muḥammad Ibn Ḥasan Ibn Mattawayh al-ḥāfiẓ *„al-ʿābid"* (gest. 302/914–5), „Imam der Zentralmoschee" (Bruder von Nr. 4); Gewährsmann der Isfahaner Abū š-Šayḫ, Ṭabarānī (G16), Abū Aḥmad al-ʿAssāl (G11), Aḥmad Ibn Bundār aš-Šaʿʿār und Muḥammad Ibn Ibrāhīm Ibn Muqriʾ; letzterer hörte im Jahre 303/915–6 von Ḫazraǧ, dem Meister Ibn Ḫafīfs (s. hier S. 97, Anm.) Ḥadīṯ. Muḥammad Ibn Muqriʾ verfaßte einen *Muʿǧam aš-šuyūḫ* (*Ansāb* 5,286). Ibrāhīm Ibn Mattawayh hatte mit Ḫušūʿī den nach 350/961 verstorbenen Muḥammad Ibn Bakr Ibn Ibrāhīm al-Ġassāl (*Aḫbār* 2,297) gemeinsam zum Schüler. Belege zu Ibrāhīm Ibn Mattawayh: *Aḫbār* 1,189f., Ḏahabī, *Taḏk.* 2,740.

---

[2] Zu ʿAlīs Wohlhabenheit s. *Ḥilya* 10,404,6f.

[3] Ḥallāǧ rief ʿAlī Ibn Sahl in dessen Moschee zu: „Markthändler! Ist es angebracht, daß du über die Gotteserkenntnis redest, während ich am Leben bin? Zwischen der mystischen Nüchternheit und der Entwurzelung *(iṣṭilām)* sind 700 Stufen, und du hast nicht den Duft einer davon verspürt...". ʿAlī Ibn Sahl: „In einer Stadt, in der Muslime leben, kann einer wie du nicht geduldet werden."

[4] MASSIGNON weist (*Passion* 1,82, 1,168 Anm. unter Berufung auf die sehr späte Quelle MAʿṢŪMʿALIŠĀH, *Ṭarāʾiq*) auch auf Verbindungen ʿAlī Ibn Sahls zu den Ḥallāǧ-Gegnern Fuwaṭī (S17), der ebenfalls nach Isfahan gekommen sei, und Awāriǧī (S12) hin; MAʿṢŪMʿALIŠĀH bestätigt diese Nachrichten jedoch nicht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000130

Ibrāhīms Sohn Abū ʿAbdallāh Muḥammad Ibn Mattawayh (gest. 340/951–2) tradierte von seinem Onkel ʿAlī (Nr. 4); vgl. *Aḫbār* 2,282.

5) Abū ʿAbdallāh Muḥammad Ibn Ḥusayn al-Ḫušūʿī (gest. vor 300/912), „der Meister der Gewissenhaften und Koranleser" (Abū Nuʿaym). Unter den zahlreichen Gottesmännern, die durch seine Schule gingen (zu diesen s. *Ḥilya* 10,406), nennt Abū Nuʿaym Abū Ḥasan ʿAlī Ibn Aḥmad (so!) Ibn Marzubān al-Aswārī. Der in *Aḫbār* 2,15 als ʿAlī Ibn Muḥammad Ibn Marzubān angeführte Aswārī starb i. J. 333/944–5 und war nach Massignon (*Passion* 1,82, Anm. 93) Lehrer von Abū Bakr al-Fuwaṭī, der in Isfahan einen Disput zwischen Ḫušūʿī und Aswārī verfolgt haben soll[5].

6) Abū Bakr Aḥmad Ibn ʿAmr Ibn Nabīl Abī ʿĀṣim aš-Šaybānī, *az-zāhid, al-qāḍī al-Iṣbahānī* (gest. 287/900; im folgenden: Aḥmad), geb. in Basra i. J. 206/821–2 als Sohn des Qāḍī von Ḥimṣ. Aḥmad begann als 17jähriger mit dem Ḥadīṯeschreiben, nachdem er ganz in Askese gelebt hatte (*Siyar* 13,431). In Basra hatte Aḥmad vor 241/855–6, dem Todesjahr Ibn Ḥanbals, als faqīh bereits eine solche Gelehrsamkeit erlangt, daß er als der gesetzeskundigste Mann am Ort galt (ibid. 13,432).

Er verkehrte mit den Asketen *(nussāk)* und wanderte mit Abū Turāb an-Naḫšabī[6] und dessen Lehrer ʿUṯmān Ibn Ṣaḫr umher. Berühmt waren die proviantlosen Wüstenreisen der drei Asketen, beispielsweise nach der Überlieferung (*Ḥilya* 10,45,–8) des i. J. 347/958–9 in Isfahan gestorbenen Bannāʾ-Schülers Abū ʿAbdallāh Muḥammad Ibn Aḥmad al-Kisāʾī al-Muqriʾ, „mit zwei (Doppel)versen als einziger Wegzehrung":

„Gemach! Meide zu reiten auf dem Verlangen
Welch schlechtes Reittier ist es dem Reisenden!
Hab dein Genüge an Gott als dem Freunde
und hab dein Genüge an Gott als Gefährten"
(Ḏahabī, *Siyar* 13,432).

Vor 258/872 (dem Todesjahr von Abū Masʿūd ar-Rāzī, den Aḥmad noch hörte) ließ er sich in Isfahan nieder.

Halm, S. 149 nennt Aḥmad in seiner Liste der Qāḍīs von Isfahan mit den Jahren 256/870–269/882–3. Zutreffend ist dagegen die Angabe in *GAS* 1,522: 269–282/895, die auch bei Ḏahabī *(Siyar)* belegt ist. Zuvor

---

[5] MASSIGNON beruft sich auf eine (Pariser) Hs. der *Ṭab. siyar as-salaf* von ḤĀFIẒ QIWĀM AD-DĪN AL-IṢBAHĀNĪ (gest. 535/1140–1; vgl. zu diesem *GAL* 1,395).

[6] Dieser war auch nach Isfahan gekommen: vgl. *Ḥilya* 10,45, wo Abū Turāb von ʿAbdallāh Ibn Muḥammad Ibn Zakariyyā und Muḥammad Ibn ʿAbdallāh Ibn Muṣʿab gehört wurde; der Text: „Abū Turāb hörte sie" ist nach den Isnāden (z.B. *Ḥilya* 10,50,–3) zu berichtigen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000131

war Aḥmad Sekretär des Qāḍī Ibrāhīm Ibn Aḥmad al-Ḫaṭṭābī (der in Halms Liste vor Ibn Abī ʿĀṣim stehen sollte). Auf Ḫaṭṭābī folgte Ṣāliḥ Ibn Aḥmad Ibn Ḥanbal. Nach dessen Tod (265/878–9) war der Posten vakant. Erst 269/882–3 erreichte Aḥmad die Bestallungsurkunde als Qāḍī von Isfahan durch den Kalifen al-Muʿtaḍid. Die Vorgeschichte seiner Entlassung, die durch ein Zerwürfnis mit seinem Freund, dem Asketen ʿAlī Ibn Mattawayh (s. o.), den er aus Rache entmündigen ließ, anhebt, wird *Siyar* 13,434 erzählt. Nachfolger im Richteramt wurde Walīd Ibn Abī Dāwūd, dem man auf Grund unterstellter „ǧahmitischer" Ansichten verwehrte, der Beisetzung Ibn Abī ʿĀṣims beizuwohnen (*Siyar* 13,436).

Ibn Abī ʿĀṣim sprach 13 Jahre Recht gemäß den Prinzipien der ẓāhiritischen Schule, d.h. er praktizierte den *„qawl bi-ẓ-ẓāhir"* und lehnte den Analogieschluß *(qiyās)* ab (Ḏahabī, *Taḏk.* 1,640 und *Siyar* 13,437 nach Ibn al-Aʿrābīs *Ṭab. an-nussāk*). Zur Person des Schulgründers scheint er auf Distanz gegangen zu sein: Er verfaßte eine Schrift gegen Dāwūd aẓ-Ẓāhirī mit 40 Überlieferungen, deren Gültigkeit Dāwūd bestritt (*Siyar* 13,431). Dies könnte als Ausdruck einer Wiederannäherung an die *ḥanābila* zu verstehen sein, mit der sich Dāwūd zerstritten hatte, war doch die Behandlung des Ḥadīṯ in der Auseinandersetzung zwischen den zwei Schulen eine Kontroversfrage: Um festzustellen, ob ein Ḥadīṯ zum Korpus der rechtlich verpflichtenden Sunna gehörte, hatte sich Dāwūd des rationalen Beweises *(dalīl)* bedient, der von den Ḥanbaliten seiner Zeit abgelehnt wurde (vgl. Vadet, *Esprit* 278, Anm.).

In *GAS* 1,522 werden Titel sieben weiterer Schriften Aḥmads über Askese, Ḥadīṯ und fiqh genannt; den bibliographischen Angaben in *GAS* ist hinzuzufügen, daß er auch „Tausend Fragen Šaqīq al-Balḫīs" aufgezeichnet hat (so Ibn al-Aʿrābī, *Ṭabaqāt*, in: *Siyar* 13,437); drei dieser *Masāʾil Šaqīq* sind in *Ḥilya* überliefert[7].

Der Ẓāhirit Aḥmad Ibn Bundār aš-Šaʿʿār und Abū Bakr al-Qabbāb überlieferten Aḥmads Schriften (*Siyar* 13,436).

Ein Auszug aus Aḥmads *k. as-Sunna al-kabīr* ist in Ḏahabīs *k. al-ʿUluww* erhalten, aus dem der späte Ḥanbalit Naǧdī, *Tanbīh* 485 Ausführungen Aḥmads über die ẓāhiritische Sicht anthropomorphistischer Koranverse exzerpiert hat.

---

[7] Die Isnāde sind 1) Abū Nuʿaym – ʿAbdallāh Ibn Muḥammad Ibn Ǧaʿfar (= Abū š-Šayḫ) – ʿAbdallāh Ibn Muḥammad Ibn Zakariyyā (s. o.) – Abū Turāb – Ḥātim al-Aṣamm – Šaqīq (10,46,1); 2) Abū Nuʿaym – Abū š-Šayḫ – ʿAbdallāh Ibn Muḥammad – Abū Turāb – Muḥammad Ibn Šaqīq und Ḥātim – Šaqīq (10,46, M.); 3) Abū Nuʿaym – Aḥmad Ibn Isḥāq (= aš-Šaʿʿār) – Ibn Abī ʿĀṣim – Abū Turāb – Ḥātim – Šaqīq (10,47,–4 = 10,220,4).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000132

Aḥmad tradierte Ḥadīṯ u.a. von ʿAmr Ibn Marzūq (al-Bāhilī) und Ḥawḏī (al-Baṣrī; *Siyar* 13,437) – beides Gewährsmänner von Ḥammād Ibn Mudrik (G10) aus Fisiñgān – sowie von Ṣāliḥ, Sohn Ibn Ḥanbals (*Aḫbār* 1,348f.).

Aḥmads Tradenten waren der von 339/950–1 an als Stellvertreter des ʿAbd ar-Raḥmān Ibn Aḥmad aṭ-Ṭabarī amtierende Isfahaner Qāḍī Abū Aḥmad al-ʿAssāl (G11; fehlt in Halms Richterliste; vgl. *Siyar* 16,8f.), Abū š-Šayḫ und Aḥmad Ibn Bundār aš-Šaʿʿār, faqīh aus Isfahan[8], sowie Kisāʾī (s. o.); des weiteren Muḥammad Ibn Ğaʿfar al-Maġāzilī, der offenbar eine Armenküche unterhielt (*ṣāḥib al-iṭʿām wa-ṣ-ṣadaqa*; s. *Aḫbār* 2,285 und *Ḥilya* 10,407).

Zwei Äußerungen Aḥmads (*Sīra* 114 und 119) belegen, daß er unter der Spannung zwischen dem von der Askese geforderten *waraʿ* und den Verpflichtungen des Richteramtes sehr gelitten hatte (vgl. auch hier S. 257f.).

Abū Nuʿaym hat Aḥmad in *Ḥilya* (soweit die Drucke zuverlässig sind) keine eigene Biographie gewidmet, sondern sich darauf beschränkt, Aḥmad in dieser Schrift bei der Behandlung anderer Asketen wie etwa Abū Turāb (10,45 und 10,219) oder Šaqīq als deren Tradent sowie in den *Aḫbār* als ẓāhiritischen Qāḍī anzuführen; andere Hagiographen waren gerechter gegen Aḥmad: Ibn al-Aʿrābī erwähnt ihn in seinen *Ṭabaqāt an-nussāk* (Ḏahabī, *Siyar* 13,437) unter den Asketen in der Tradition Šaqīqs; Nasawī, der sich in seinen *Ṭabaqāt aṣ-ṣūfiyya* (*Siyar* 13,435) auf die Überlieferung eines Tradenten Ibn Ḫafīfs stützt, erwähnt Aḥmad als einen der „Sufis der Moschee" aus Basra, der die *„nussāk"* begleitete (ibid. 13,430); Ḏahabī, der diese beiden verschollenen Quellen benutzt hat, schöpfte für sein Biogramm des großen Qāḍīs außerdem noch aus der arabischen *Sīra*-Vorlage (*Siyar* 13,433,–4), aus Abū Bakr (Aḥmad Ibn Mūsā) Ibn Mardawayh (gest. 410/1019–20; vgl. *Siyar* 17,309f.) und Abū š-Šayḫ (vgl. *Siyar* 431ff.); auch Ibn ʿAsākir hat Aḥmad in seinem *Taʾrīḫ* eine reich dokumentierte Biographie gewidmet (s. u.).

Drei dieser großen Frommen aus Isfahan, Bannāʾ (Nr. 1), ʿAlī Ibn Sahl (Nr. 2) und Aḥmad Ibn Abī ʿĀṣim (Nr. 6) waren Schüler bzw.

---

[8] Ein Zeugnis der Überlieferertätigkeit von Aḥmad Ibn Bundār bietet das von ABŪ NUʿAYM tradierte Wort Ḥātim al-Aṣamms über das Vertrauen auf Gottes Unterhaltgewähren, das Aḥmad Ibn Abī ʿĀṣim von Abū Turāb gehört hatte (*TB* 8,244; *Ḥilya* 10,50,8; zu Aḥmad Ibn Bundār s. ibid. 10,407, *Aḫbār* 1,151 und *Siyar* 16,61).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000133

Begleiter des Abū Turāb an-Naḫšabī auf dessen Wüstenreisen (Bannāʾ war lange Zeit mit ihm in Mekka und dem Ḥiǧāz zusammen; vgl. *Ḥilya* 10,45,–11).

Schilderungen von Episoden der Wüstendurchquerungen Abū Turābs aus dem Munde Aḥmads, aber auch Berichte über die Spannung Askese-Qāḍīamt, nehmen in der Biographie Ibn Ḫafīfs breiten Raum ein. Drei dieser Überlieferungen Ibn Ḫafīfs sind von Ibn ʿAsākir und Ḏahabī festgehalten worden:

1. Die Anekdote *Sīra* 120 von dem Mordanschlag des zayditischen Condottiere Laylī[9] auf den in jenen Kreisen als *„nāṣibī"* (anti-schiitischer Fanatiker) verrufenen Aḥmad entspricht der Überlieferung Nasawīs (in *Siyar* 13,435) mit geringfügigen Abweichungen. Auch Ibn ʿAsākir erzählt den Bericht (ohne Isnād), der bei ihm eine größere Nähe zur Überlieferung Daylamīs als zu der Nasawīs aufweist, in seinem *Taʾrīḫ* (*Tahḏīb Ibn ʿAsākir* 1,419).

2. Ḏahabī erwähnt *Siyar* 13,433, u. (entspricht *Sīra* 114, f. 25 und 119, f. 32) die Prophezeiung Abū Turābs laut Ibn Ḫafīf, daß aus Aḥmad nichts anderes als ein Richter werden würde (= *Tahḏīb Ibn ʿAsākir* 1,420,1–2); infolgedessen weigerte er sich nach seiner Ernennung zum Richter, über Fragen der Sufik zu sprechen.

3. *Sīra* 120, f. 34 – eine Überlieferung ähnlicher Tendenz steht bei Ibn ʿAsākir (*Tahḏīb* 1,420,8–10) – überliefert ein Gespräch zwischen den Qāḍīs Aḥmad und Ibn Surayǧ, in dessen Verlauf Aḥmad dem berühmten Šāfiʿiten gegenüber den hohen Rang des Weltverzichtes preist: „Hätte der Weltverzicht nur zur Folge, daß die Lasten abfallen und das Herz zur Ruhe kommt, so reichte dies schon".

Der Isnād der Anekdote von Laylīs Attentat: Nasawī – Abū Bakr Muḥammad Ibn Muslim – Ibn Ḫafīf – Abū l-Ḥasan al-Ḥakīmī – Aḥmad (in der *Sīra* tritt bei allen drei Erzählungen Ibn Ḫafīf als direkter Überlieferer auf) wirft angesichts der generellen Tendenz der persischen *Sīra*, Isnāde zu kürzen, und des frühen Todes Aḥmads (287/900) die Frage auf, ob Ibn Ḫafīf ihn überhaupt noch gesehen hat, bzw. ob er nicht sämtliche Berichte über Aḥmad von seinem Freunde Ḥakīmī (S45) in Schiras gehört hat. Da Reisen Ibn Ḫafīfs nach Isfahan erst für das Jahr 298/910–11 belegt sind (s. u.), wird man davon ausgehen dürfen, daß er Aḥmad nicht mehr lebend angetroffen hat.

---

[9] Laylī Ibn Nuʿmān ad-Daylamī (gest. 309/921–2) war ʿalīdischer Statthalter von Ṭabaristān (vgl. SCHWARZ, *Iran im Mittelalter* 6;815; SPULER, *Iran* 87) und Gefolgsmann des „kleinen" zayditischen Missionars Ḥasan Ibn al-Qāsim (IBN AL-AṮĪR, *Kāmil* 8,124f.); letzterer war ein Schüler des muʿtazilitischen Qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār (ǦUŠAMĪ, *Faḍl* 384) und missionierte i. J. 284/897 in Ǧibāl.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000134

Die offensichtliche Verehrung Ibn Ḫafīfs – dessen Meister Ruwaym der gleichen Rechtsschule wie Aḥmad Ibn Abī ʿĀṣim angehörte – für Aḥmad hatte folgende Gründe: Aḥmad war wie Ibn Ḫafīfs älterer Gefährte ʿAlī Ibn Sahl Schüler des als vorbildlich gerühmten Asketen Abū Turāb. Aḥmad genoß großen Ruhm als von Ibn Ḥanbal hochgelobter Traditionarier, der von dessen Sohn Ṣāliḥ, seinem Vorgänger in dem Isfahaner Qāḍīamt, Ḥadīṯ tradierte. Sein strenges Beharren auf Positionen des sunnitischen Traditionalismus – „Neuerer" und Abweichler von der Lehre Šāfiʿīs und von der der Leute des Ḥadīṯ waren von seinen Lehrversammlungen ausgeschlossen (*Taḏkīb Ibn ʿAsākir* 1,419,–10) – brachte ihm bei den in den 80er Jahren des dritten islamischen Jahrhunderts in Ğibāl missionierenden Zayditen den Ruf eines *„nāṣibī"* ein und führte schließlich zu dem in letzter Minute abgebrochenen Mordanschlag, den Ibn Ḫafīf in seiner Biographie anschaulich geschildert hat.

Die Isfahaner Ṣūfiyya jener Epoche besaß eine deutliche Neigung zur Ḥanābila: Der für die Isfahaner zentralen Gestalt Muḥammad al-Bannāʾ schreibt Anṣārī eine ḥanbalitische Ausrichtung zu (*TA M.* 130); die Tatsache, daß einer der Schüler Bannāʾs, der 332/943–3 gestorbene Abū Ḥasan Aḥmad Ibn Muḥammad al-Lubnānī, als Überlieferer von Ibn Ḥanbals *Musnad* über dessen Sohn ʿAbdallāh bekannt ist (*Aḫbār* 1,137), bestätigt die ḥanbalitische Orientierung seines Meisters.

Hier ist auch der Isfahaner Asket Muḥammad Ibn ʿAbdallāh aṣ-Ṣaffār az-zāhid zu erwähnen, der Werke von Ibn Abī d-dunyā sowie Ibn Ḥanbals *Musnad* von dessen Sohn ʿAbdallāh tradierte. Ṣaffār, der auch in Fārs Ḥadīṯ hörte (vgl. *Ansāb* 13,493) und als Begleiter der Gottesfreunde *(awliyāʾ)* und Devoten *(ʿubbād)* sich einen ausgezeichneten Ruf erwarb (*Siyar* 16,437), hat sich 297/909–10 nach Nīsābūr zurückgezogen, wo er als Verfasser zahlreicher Schriften über Askese im Jahre 330/941–2 starb (*Ansāb* 8,257). Dieser Orientierung der Isfahaner Ṣūfiyya entspricht, daß der ḥanbalitische Traditionarier Sulaymān Ibn Aḥmad (= aṭ-Ṭabarānī, = G16) von Bannāʾs Nachfolger, ʿAlī Ibn Sahl, Ḥadīṯ überlieferte (*Ḥilya* 10,405,5).

Der Verfasser eines ṣūfischen *Ṭabaqāt*-Werkes, der Isfahaner Muḥammad Ibn ʿAlī an-Naqqāš aṣ-Ṣaffār (330/941–414/1023) trägt die Nisbe „Ḥanbalī". Naqqāš tradierte von Aḥmad as-Simsār, Abū Aḥmad al-ʿAssāl (G11) und wieder Ṭabarānī (G16). Naqqāš überlieferte gegen Ḥallāğ gerichtete Äußerungen des Sufi Ibrāhīm Ibn Šaybān aus der westlichen Kapitale der Ğibāl-Provinz, Qirmīsīn (dem modernen Kirmanšāh), und von Ibn Abī Saʿdān (vgl. *Passion* 2,102 nach Ibn Bākawayh; zur ablehnenden Haltung der Isfahaner Ṣūfiyya gegenüber Ḥallāğ s. auch Meier, „Handschriftenfund" 77; zu den Schriften von Naqqāš s. *GAS* 1,675).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000135

Schließlich sei noch auf den mystischen Schriftsteller ḥanbalitischer Prägung Maʿmar al-Iṣfahānī hingewiesen, der von Ṭabarānī (G16), Abū š-Šayḫ und Muḥammad Ibn Isḥāq Ibn Manda (gest. 395/1005) überlieferte (Meier, „Handschriftenfund" 70) und sich an die Isfahaner Sufis Muḥammad al-Bannāʾ und ʿAlī Ibn Sahl anlehnte.

Das *k. as-Sunna* Bannāʾs hatte Maʿmar von Abū ʿAbdallāh aṣ-Ṣāliḥānī, Aḥmad Ibn Ǧaʿfar Ibn Hāniʾ und einem Dritten übernommen (Meier, „Handschriftenfund" 71). Bei dem von Meier nicht identifizierten Gewährsmann Maʿmars, Abū ʿAbdallāh aṣ-Ṣāliḥānī, handelt es sich um den *Ansāb*, s.n. und *Ḥilya* 10,407,–8 als Jünger Bannāʾs erwähnten faqīh Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ayyūb aṣ-Ṣāliḥānī; seine für die Isfahaner Ṣūfiyya herausragende Stellung geht aus der Bemerkung Abū Nuʿayms (*Ḥilya* 10,408,7) hervor, Ṣāliḥānī habe neben ʿAlī Ibn Sahl zahllose Sufis am Ort ausgebildet. Nach *Ansāb* 8,257 tradierte Ṣāliḥānī von Muḥammad Ibn Yaḥyā Ibn Manda (gest. 301/913–4), dem „Lehrer unserer Scheiche" (so Abū š-Šayḫ, bei Ḏahabī, *Taḏk.* 2,741), aus dessen Familie viele Traditionsgelehrte hervorgingen.

Die bereits erwähnte Ẓāhiriyya war eine weitere im Isfahan des ausgehenden 3./9. Jh.s stark vertretene Gruppe, die eine deutliche Nähe zur örtlichen Ḥanābila aufwies und sich anscheinend nahtlos in die Isfahaner Sufik einfügte.

Die als Ẓāhiriten bekannten Männer waren Schüler Bannāʾs (Aḥmad Ibn Bundār[10]; der Tradent Aḥmad Ibn Abī ʿĀṣims, Kisāʾī, war Bannāʾ-Schüler) oder von dessen Lehrer Abū Turāb (Aḥmad Ibn Abī ʿĀṣim).

Das Haupt der Isfahaner Ẓāhiriten, Aḥmad Ibn Abī ʿĀṣim, unterhielt außerdem freundschaftliche Beziehungen zur Familie des Aḥmad Ibn Ḥanbal (vgl. *Aḫbār* 1,348f.), obgleich dieser den Isfahaner Gründer der Ẓāhiriyya, Dāwūd Ibn ʿAlī, für einen Neuerer erklärt und seinem Sohne Ṣāliḥ verboten hatte, diesen zu besuchen. Auch der für die Ausbreitung der ẓāhiritischen Rechtsschule bedeutende faqīh ʿAbdallāh Ibn Aḥmad Ibn al-Muġallis (gest. 324/935–6) hatte von einem Sohn Aḥmad Ibn Ḥanbals (ʿAbdallāh) überliefert (vgl. *TB* 9,385).

Der ẓāhiritische Sufi Ibn al-Aʿrābī aus Mekka überlieferte ebenso an die Ẓāhiriyya von Isfahan wie an den am Ort führenden Ḥanbaliten Muḥammad Ibn Isḥāq Ibn Manda (gest. 395/1004–5; vgl. Ḏahabī, *Taḏk.* 3,852f.).

---

[10] Aḥmad Ibn Bundār war außerdem Schüler ʿAlī Ibn Sahls (vgl. *Ḥilya* 10,404,9) und tradierte an ABŪ NUʿAYM (vgl. ḎAHABĪ, *Taḏk.* s.n. Abū Nuʿaym).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000136

Auch der šāfiᶜitische maḏhab dürfte sich in Isfahan eng an die Gruppe der ḥanbalitischen und ẓāhiritischen Traditionalisten angelehnt haben. Dies läßt sich daraus folgern, daß Aḥmad Ibn Abī ᶜĀṣim – wie schon sein Vorgänger als Haupt der Isfahaner Ẓahiriten, Dāwūd Ibn ᶜAlī – freundschaftlich mit dem führenden Bagdader Šāfiᶜiten, Ibn Surayǧ, (in Isfahan oder Bagdad; vgl. *Sīra* 120, f. 34) verkehrt hatte.

Nachdem sich der ḥanafitische maḏhab am Anfang des 3./9. Jh.s in Isfahan bereits festgesetzt hatte, haben auch erste Šāfiᶜiten am Ort zu wirken begonnen: Schon vor dem von Halm, S. 146 angeführten Muḥammad Ibn ᶜĀṣim (gest. 299/911–2) hatte der in *Ḥilya* 10,212,19 erwähnte Sahl Ibn ᶜAbdallāh Ibn al-Farruḫān (gest. 276/889–90) in Isfahan Grundlagen für die Ausbreitung der šāfiᶜitischen Rechtsschule geschaffen: Sahl, der als erster von dem Šāfiᶜī-Schüler Harmala Ibn Yaḥya dessen *Muḫtaṣar* aus Ägypten nach Isfahan mitbrachte, soll infolge seiner Lehrtätigkeit auf den erbitterten Widerstand der Ḥanafiten gestossen sein, um schließlich aber doch zu reüssieren. Sahl Ibn ᶜAbdallāh war ein berühmter Asket der Isfahaner Gegend und begleitete im syrischen Grenzgebiet Asketen und Mystiker wie Aḥmad al-Anṭākī, Ḥawārī und Ibn Ḫubayq (*Ḥilya* 10,212,8f.); d.h. die Genese der Šāfiᶜiyya in Isfahan scheint eng mit der syrischen Asketentradition verbunden zu sein.

Neben der Ḥanābila/Ẓāhiriyya, deren Schule bekanntlich auf das Prinzip gegründet ist, unter striktem Verzicht auf jegliche Allegorese bezüglich des Koran auf dem schlichten Textverständnis zu beharren[11], befand sich in Isfahan auch eine Gruppe von Religiosi, die man des Inkarnationismus zieh, wobei es sich entweder um gewisse Sufis handelte (hierher könnte der Isfahaner Abū l-Ġarīb, S46 gehören) oder aber um *„Ḥašwīya"*, die darin, ihre Gottesvorstellung vermenschlichend auszugestalten, in den Augen ihrer Zeitgenossen den Bogen überspannten bzw. um Gruppen, bei denen sich beide Momente verbanden. Abū Nuᶜaym wirft dieser Isfahaner Gruppierung, die er *„Mušabbihat aṣ-ṣūfiyya"* nennt, vor, die frevlerischen Lehren *„ḥulūl"* (Inkarnationismus), *„ibāḥa"* (Libertinismus) und *„tašbīh"* (Verähnlichung) vertreten zu haben (*Tabyīn* 240,2f. nach Abū Nuᶜaym)[12]. Daß die Grenzen zwi-

[11] Vgl. das Zitat aus IBN ABĪ ᶜĀṢIM bei NAĞDĪ, *Tanbīh* 485 – nach ḎAHABĪ, *k. al-ᶜUluww* – über die in seiner Schrift *k. as-Sunna al-kabīr* angeführten Traditionsberichte: „... wir glauben an sie, weil sie gesund sind und man sie untadelig überliefert hat; sie sind ihrem äußeren Wortlaut nach *(ᶜalā ẓāhirihā)* anzuerkennen, wobei man von der bemühten Rede darüber, wie sie zu verstehen sind, abzustehen hat." Als Beispiele führte AḤMAD IBN ABĪ ᶜĀṢIM – so NAĞDĪ – Passagen aus Koran und Ḥadīṯ an, die sich auf das Herabsteigen Gottes und sein Sitzen auf dem Thron beziehen.

[12] Zu Gottesverehrern, die lehrten, daß Gott im Menschen Wohnung nehme, s. RITTER, *Meer* 449–458.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000137

schen dem in Isfahan dominierenden ḥanbalitischen Traditionalismus und dogmatischen Positionen, denen der Makel des *„tašbīh"* anhaftete, fließend waren, läßt sich etwa daran erkennen, daß man den aus einer hochangesehenen ḥanbalitischen Traditionarierfamilie stammenden ʿAbd ar-Raḥmān Ibn Manda bezichtigte, Lehren der als krasse Anthropomorphisten angefeindeten Sālimiyya zu befürworten (Ibn Rağab, *Ṭab.* 1,36f.).

Schließlich war auch die Aššʿariyya (im 4./10. Jh.) in Isfahan vertreten, beispielsweise mit dem 391/1001 gestorbenen Muḥammad Ibn Qāsim aš-Šāfiʿī, der i. J. 353/964 nach Isfahan gekommen sei (*Tabyīn* 197 nach Abū Nuʿaym), wahrscheinlich auch durch Abū Ḥasan ʿAlī Ibn Muḥammad Ibn Māšāḏa (gest. 414/1023; s. *Ḥilya* 10,408, Subkī, *Ṭab.* 4,181, *Šaḏarāt* 3,201), der als faqīh und Sufi gegen die von Abū Nuʿaym der anthropomorphistischen Ṣūfiyya angekreideten dogmatischen Frevel (s. o.) ankämpfte (*Tabyīn* 239f.). Ibn Māšāḏa war Lehrer des in *Tabyīn* 261 ebenfalls unter die Aššʿariten gezählten Ibn al-Labbān al-Iṣbahānī, der unter Bāqillānī (R17) und Ibn Bānīk (R19) lernte.

Der Isfahaner Lokalhistoriker Abū Nuʿaym hatte (zumindest zeitweise) darunter zu leiden, daß er als Aššʿarit einer Minderheit angehörte. Abū Nuʿaym war mit den späteren Ḥanbaliten unter der Führerschaft des Muḥammad Ibn Isḥāq Ibn Manda bitter verfeindet (vgl. Ḏahabī, *Taḏk.* 3,1095, 1097). Letzterer war Lehrer des ḥanbalitischen Sufi Maʿmar in Ḥadīṯ, der Ibn Manda „das Wunschziel seiner Zeit" nannt (so MEIER, „Handschriftenfund" 70, nach Maʿmars *Manāhiğ*)[13].

Spätestens ab 433/1041–2 (Amtsjahr Ḫuṭabīs) – Isfahan war Residenz der Seldschuken geworden – fiel das Richteramt an die Ḥanafiten, was für die Ḥanābila üble Folgen hatte (s. dazu auch hier S. 151).

Die Isfahaner Muʿtazila mochte in ihren besten Tagen – unter der Führung des Muḥammad Ibn Ibrāhīm az-Zubayrī – an die Tausend Personen umfaßt haben (vgl. Ibn al-Murtaḍā 90,6). Die gegenseitige Ächtung der Gemeinden der Muʿtazila und der Isfahaner Traditionalisten scheint nahezu perfekt gewesen zu sein. Die manchen Muʿtaziliten von ihren Biographen (Qāḍī ʿAbd al-Ğabbār, Ibn al-Murtaḍā) zugeschriebe-

[13] Ein anderer ḥanbalitischer Mystiker, ANṢĀRĪ, lobte Ibn Manda im gleichen Überschwang: ANṢĀRĪ nannte Muḥammad Ibn Manda „den Herrn der Leute seiner Zeit" (vgl. *Šaḏarāt* 3,146); deutlich distanzierte ANṢĀRĪ sich aber, wie auch die meisten anderen Ḥanbaliten, von dessen Sohn, ʿAbd ar-Raḥmān Ibn Manda, dem „Schwert gegen die Neuerer" (vgl. ḎAHABĪ, *Taḏk.* 3,1168).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000138

ne Frömmigkeit konnte die ablehnende Haltung der Traditionalisten gegenüber der Muʿtazila nicht mildern[14].

Die muʿtazilitischen Biographen nennen für die Zeit vor und nach der Wende zum 4./10. Jh. zwei Zentren ihrer Schule in Isfahan:

1) Das Haus des Abū Muslim Muḥammad Ibn Baḥr al-Iṣbahānī (lebte 254–322/868–933), Verfasser eines umfangreichen Korankommentars, der den Quellen zufolge von dem Wesir ʿAlī Ibn ʿĪsā (S18) hoch geehrt wurde (Ṣafadī, *Wāfī* 2,244). Ibn al-Murtaḍā 91,17 und *Faḍl* 299 verweisen auf die Begegnungen, die im Anwesen Ibn Baḥrs zwischen dem ʿalīdischen Herrscher von Ṭabaristān, dem „Missionar" Muḥammad Ibn Zayd (gest. 289/902), Abū Qāsim al-Balḫī (gest. 319/931) und dem Zayditenimam Ḥasan Ibn ʿAlī Ibn Ḥasan al-Uṭrūš (gest. 304/916–7) stattfanden. Ibn al-Aṯīr, *Kāmil* 6,157 gibt die Auskunft, daß die Mission des Uṭrūš in Ğibāl und Rayy im Jahre 284/897 eingesetzt habe.

2) Das Haus von Abū ʿUṯmān al-ʿAssāl, wo der örtliche Muʿtazilitenführer Zubayrī mit dem Haupt der Bagdader Schule Abū Qāsim al-Balḫī zusammengekommen sein soll. Die Örtlichkeit war im Besitz des in Rayy und Schiras wirkenden Wesirs Ṣāḥib Ibn ʿAbbād (326–385/938–955), der dort einen Lehrbetrieb unterhielt. Ibn ʿAbbād ließ in Isfahan auch eine Moschee errichten (*Rawḍat al-ğannāt* 32). Der Būyidenwesir und der Qāḍī ʿAbd al-Ğabbār missionierten beide für die muʿtazilitische Bahšamiyya-Schule (Baġdādī, *Farq* 185), die sowohl die Ğubbāʾiyya als auch die Iḫšīdiyya überflügelte.

---

[14] Der für seine moralische Integrität *(ṣalāḥ)* und Askese *(zuhd)* gepriesene Muʿtazilit Abū Muḥammad Ibn Ḥamdān, Schüler von Muḥammad Ibn Ibrāhīm az-Zubayrī, soll von seiten der Isfahaner „Härten erlitten haben, die ihm dank seinem geduldigen Ertragen reichen Lohn einbringen werden."

Die – nach der Darstellung im *k. al-Faḍl* – durch die Traditionalisten betriebene Dämonisierung ihrer muʿtazilitischen Gegner hat offenbar einen Mitbürger, der mit Ibn Ḥamdān gemeinsam ein öffentliches Bad besuchte, zu dem erstaunten Ausruf veranlaßt: „Ich hatte nicht geglaubt, daß sein Körper wie der Körper der Kinder Adams beschaffen ist" (*Faḍl* 321f.).

Ein anderer Schüler des Muḥammad Ibn Ibrāhīm az-Zubayrī, Abū Muḥammad an-Naqqāš, dessen religiöse Gewissenhaftigkeit dem berühmten *waraʿ* der sunnitischen Asketen anscheinend in nichts nachgestanden hat, und dessen Koranrezitation so schön gewesen sein soll, daß seine Gegner ihm insgeheim zugehört hätten, konnte nie in Gemeinschaft von mehr als zwei Männern beten (*Faḍl* 323).

Auch dem mit Abū ʿAbdallāh Ibn al-Ḥakam gleichgesetzten Abū ʿUṯmān al-ʿAssāl, in dessen Haus sich die Größen der Muʿtazila trafen, scheint es nicht besser ergangen zu sein: „Es wurden ihm Anfechtungen von seiten der Isfahaner zuteil! Er zog sich ganz zurück und widmete sich dem religiösen Wissen. Er verließ im Jahr nur einmal das Haus" (IBN AL-MURTAḌĀ 103).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000139

Die letztere Muʿtazilitenschule war im ausgehenden 4./10. Jh. durch den Bagdader Aḥdab vertreten, der an dem berühmten Disput mit Bāqillānī am Hofe ʿAḍud ad-dawlas in Schiras teilgenommen hatte. Ein in dieser Zeit wirkender Apologet der Bahšamiyya, Abū Rāšid an-Nīsābūrī sollte Aḥdab mit einer wüsten Schimpftirade überziehen, angeblich weil Aḥdab mit dem (in der *Sīra* Ibn Ḥafīfs erwähnten) christlichen Schiraser Wesir Naṣr Ibn Hārūn paktiert hatte (Nīsābūrī, *Masāʾil* 284ff.).

Muʿtazila und die schiitische Zaydiyya kooperierten in Ǧibāl und Fārs: der zayditische dāʿī Ḥasan Ibn Qāsim, Laylīs Vorgesetzter sowie auch Ḥasan Ibn ʿAlī al-Uṭrūš waren Schüler des muʿtazilitischen Theologen ʿAbd al-Ǧabbār.

Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Laylī, der mit dem Anschlag auf den greisen Asketen und Richter Aḥmad Ibn Abī ʿĀṣim betraute Söldner des Missionars Ḥasan Ibn Qāsim bzw. der mit dem Widerruf des Befehls entsandte Bote in einem dieser Zentren, wahrscheinlich bei Ibn Baḥr, seine Direktiven erhalten hatte.

Die Feindschaft zwischen der Verbindung Muʿtazila/Zaydiyya und den traditionalistischen Sufis bzw. Asketen ist, wie man sieht, mit grosser Heftigkeit ausgetragen worden, wobei man auch vor Mordanschlägen nicht zurückgeschreckt ist. Die sufischen Traditionalisten sind dabei kaum zimperlicher mit ihren Gegnern umgegangen als etwa ihre muʿtazilitischen Feinde[15].

Den Haß der Traditionsgelehrten bekamen auch Vertreter der Isfahaner Ašʿariyya zu verspüren: So gingen die Leute des Ḥadīṯ mit ihren Schnitzmessern *(sakākīn al-aqlām)* etwa auf einen Mann los, der am Ende einer Kollegstunde dazu aufrief, die Lehrversammlung Abū Nuʿayms aufzusuchen (Ḏahabī, *Taḏk.* 3,1095).

Vor diesem Hintergrund ist die Spottgeschichte in der *Sīra*, S. 186, f. 21 zu lesen, die Ibn Ḥafīf über den muʿtazilitischen Lehrer („*Qadarī,*" S. 186,2) des hier mit positiven Zügen gezeichneten Ṣaffāriden ʿAmr Ibn Layṯ, der i. J. 265/878–9 über Isfahan herrschte, seinem Biographen erzählt hat[16]. Zielscheibe des Spotts ist die muʿtazilitische Lehre von der

---

[15] Auch innerhalb der Ṣūfiyya wurden Feindschaften in erbitterter Form ausgetragen: Man denke an die Reaktion ʿAlī Ibn Sahls auf den kühnen Auftritt Ḥallāǧs, dem er offenbar den aufgehetzten Plebs auf den Hals schickte. Die Machtfülle ʿAlī Ibn Sahls scheint – zumindest bei der persischsprachigen Bevölkerung Isfahans – beträchtlich gewesen zu sein (vgl. *Sīra* 99,10).

[16] Ibn Ḥafīfs Gewährsmann für diese Geschichte bleibt unerwähnt, da aber die vier voraufgehenden *Sīra*-Überlieferungen über den Isfahaner „*Ḥulūlī*" Abū l-Ġarīb handeln bzw. dessen Aussprüche enthalten, darf es als wahrscheinlich gelten, daß der Überlieferer der Spottgeschichte entweder Abū l-Ġarīb ist oder Abū l-Ḥasan al-Ḥakīmī (S45), der die Geschichte über den Anschlag Laylīs von Qāḍī Aḥmad gehört hatte; vier Über-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000140

Freiheit des menschlichen Willens bzw. die Lehre von der Gerechtigkeit Gottes *(aṣl al-ᶜadl)*, der das Böse nicht wolle und es nicht befehle.

Ibn Ḫafīf weilte – wie oben schon angedeutet – mindestens drei Mal in Isfahan: i. J. 298/910–11, als er ᶜAskarī (G9), i. J. 304/916–7, als er Qurašī (G6) sowie 313/925, als er den umstrittenen Abū Bišr (G5) hörte. Er mochte auch nach 313/925 wieder nach Isfahan gegangen sein, um etwa al-ᶜAssāl (G11), der einer späteren Generation angehörte, zu hören, der aber schon vor dem letzten bezeugten Besuchsdatum (313/925) in Isfahan gelebt hatte. Im Jahre 298 und/oder 304 wird Ibn Ḫafīf ᶜAlī Ibn Sahl, das damalige Oberhaupt der Isfahaner Sufis, gesehen haben. Nicht Ibn Ḫafīf selbst, sondern sein Gewährsmann Ḥakīmī, der uns von Daylamī als Besucher Ibn Ḫafīfs in Schiras vorgestellt wird, hörte noch den großen Isfahaner Qāḍī Ibn Abī ᶜĀṣim in dessen letzten Lebensjahren.

Wo standen die Ḥadīṯüberlieferer, die Ibn Ḫafīf in Isfahan aufsuchte, im Spannungsfeld der streitenden religiösen Parteiungen? Ein Blick auf gewisse Charakteristika, auf die uns die Biographen aufmerksam machen, mag es uns erlauben, den geistigen Standort der Traditionarier in der Isfahaner Sektenlandschaft näher zu bestimmen: Abū Bišr war ein strenger, neuererfeindlicher Eiferer; für Qurašī (G6), eine der Autoritäten des Ibn Abī ᶜĀṣim-Tradenten ᶜAssāl (G11), dürfte das gleiche gelten; ᶜAskarī (G9) stand dem Überlieferer der Schriften von ᶜAmr Ibn ᶜUṯmān (M5), Abū š-Šayḫ, nahe und tradierte wie ᶜAssāl von Ibn Abī ᶜĀṣim; der Qāḍī ᶜAssāl (G11) war im Urteil des ḥanbalitischen Sufi Maᶜmar neben Ṭabarānī, Abū š-Šayḫ und einem anderen eine der vier unerreichten Größen seiner Zeit; Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rāšid (G12) war ein Schüler von Abū Masᶜūd, dem „Erwecker der Sunna in Isfahan" (so Aḥmad Ibn Ḥanbal); Ṭabarānī (G16) schließlich war ein erklärter Ḥanbalit.

Als Fazit kann formuliert werden: Der Personenkreis, in dem sich Ibn Ḫafīf in Isfahan bewegte, war geprägt durch eine wohl bedingungslose Loyalität seiner Mitglieder gegenüber der Überlieferung der Sunna des Propheten (vgl. den nach Ibn Taymiyya, *Fatwā* 42,11 von Ibn Ḫafīf in dessen *Iᶜtiqād at-tawḥīd* angeführten Ḥadīṯ: „Ihr müßt euch an meine Sunna halten...; beißt euch fest an ihr!"), vorzugsweise in der Überlieferung Aḥmad Ibn Ḥanbals; durch einen Traditionalismus, der „Neuerer" ausgrenzt und zu Feinden erklärt, und der im Gegenzug von dessen Gegnern mit dem Attribut *„nāṣibī"* belegt wird; schließlich durch eine

---

lieferungen Ḥakīmīs (*fuṣūl* 13–16) gehen den vier Textabschnitten 17–20 Abū l-Ġarībs voraus, d.h. die Abschnitte 13–21 bilden in der Vita einen „Isfahaner Zyklus".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000141

Nähe zur asketischen Tradition Abū Turābs. Er weist also durchaus Affinitäten zur Mystik auf[17] – läßt aber keinen Zweifel an der Ablehnung von Mystikern, die mit dem – als *iddiᶜā'* zum Grundübel des mystischen Wegbeschreitens[18] erklärten – Anspruch etwa eines Ḥallāǧ aufgetreten sind.

1.2. *Rayy*

Rayy war neben Qirmīsīn, Hamadān und Isfahan eine der Hauptstädte der Ǧibāl-Region (s. Le Strange 186). Im 4./10. Jh. sollen die meisten Amtsstellen der būyidischen Regierung in Rayy angesiedelt gewesen sein (ibid. nach Ibn Ḥawqal). Da Rayy an der (zentralen) Straße gelegen war, die Ḫurāsān mit Bagdad verband, und Ibn Ḫafīf nach Anṣārī (*TA M.* 537/455) und Ǧāmī (*NG* 235) dem 304/916–17 in Rayy verstorbenen, berühmten Mystiker Yūsuf Ibn Ḥusayn ar-Rāzī begegnet ist, darf man vermuten, daß Ibn Ḫafīf sich in der nördlichen Ǧibāl-Kapitale aufgehalten hat. (Er könnte Yūsuf Ibn Ḥusayn freilich auch an einem anderen Ort gesehen haben).

Rayy war im 3./9. Jh. offenbar eine Hochburg des sunnitischen Traditionalismus gewesen, wobei es vielfache Berührungspunkte zwischen der örtlichen Sufik und den Traditionariern von Rayy gab:

Yūsuf Ibn Ḥusayn beispielsweise erteilte in Bagdad Aḥmad Ibn Ḥanbal, von dem er Ḥadīṯ tradierte (vgl. *TB* 14,317; außerdem *Ḥilya* 10,243 mit einer Tradition gegen das Aufspeichern von Nahrung), Auskünfte über die von Ibn Ḥanbal verehrten Traditionsgelehrten von Rayy wie etwa Abū Zurᶜa ar-Rāzī (gest. 264/877–8).

Auch den ḥanbalitischen Gelehrten ᶜAbd ar-Raḥmān Ibn Abī Ḥātim ar-Rāzī (gest. 327/938–9; Belege zu Rāzī bei Laoust, *Profession* 15) kannte Yūsuf, der sich nicht scheute, diesem die von ihm geübte Traditionarierkritik zum Vorwurf zu machen (*Talbīs* 337).

Der bei den Freunden bzw. Lehrern Ibn Ḫafīfs hoch angesehene, i. J. 283/896 verstorbene Traditionarier Muḥammad Ibn Ġālib at-Tamtām tradierte an den Sufi und Freund Ruwayms, Ibn Abī Saᶜdān (S41), in Rayy, wo dieser lebte, sowie an Abū Muzāḥim (S31), einen zweiten Bagdader Sufi, der wie Ibn Abī Saᶜdān zu Ibn Ḫafīf nach Schiras kam. Ein Mitbürger Ibn Abī Saᶜdāns wird bei dem Ḫaṭīb al-Baġdādī als des-

[17] Etwa zur Bagdader Schule oder zu der des Sahl at-Tustarī; als Beispiel für eine Beziehung zur Schule Sahls s. ᶜAlī Ibn Ḥamza, der nach Bannā's Tod zu den Sahl-Schülern nach Basra gegangen war (*NG* 107, *TA M.* 287); die bedeutende Überlieferertätigkeit Abū š-Šayḫs sei nochmals in Erinnerung gerufen.

[18] Vgl. etwa die Worte Sahl Ibn ᶜAbdallāhs in *Ḥilya* 10,199,–8; zu dem Begriff *iddiᶜā'* s. hier S. 284ff..

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000142

sen Schüler angeführt: der in Nīsābūr 378/988 gestorbene Gewährsmann Sulamīs, Abū l-Qāsim ar-Rāzī. Auch dieser hörte die großen Ḥadīṯ-Autoritäten: Nach Sulamī (*TS* 501) tradierte er in Rayy von ʿAbd ar-Raḥmān, dem Sohn des ḥanbalitischen Autors Abū Ḥātim. Ein berühmtes Zeugnis der Tradententätigkeit Abū l-Qāsims ist das Urteil Ibn Abī Saʿdāns über Ḥallāğ („Scharlatan"), das über Abū l-Qāsim auf uns gekommen ist.

Der durch seine Verweigerung der Annahme von Almosen aufgefallene wandernde Sufi Baḥrānī (S40), den uns Anṣārī *TA M.* 516 als Gefährten Abū l-Qāsims vorstellt, kam wie seine beiden Mitbrüder Ibn Abī Saʿdān und Abū l-Muzāḥim seinerseits nach Schiras, zum Zeitpunkt des Aufenthaltes von Ibn Surayğ, d.h. um die Wende zum 4./10 Jh.

Schließlich lebte bis ins Jahr 304/916–7 Yūsuf Ibn Ḥusayn, „der Scheich von Rayy und Ğibāl"[19], in Rayy. Yūsuf war Schüler von Ḏū n-Nūn sowie fünf Jahre lang (Ibn Mulaqqin, *Ṭab.* 357,7) von Abū Turāb (gest. 245/859)[20] und in Folge seines Schülerverhältnisses zu Ḏū n-Nūn auch Gefährte des Jerusalemers Ṭāhir al-Maqdisī. Er begleitete Abū Saʿīd al-Ḫarrāz auf dessen Reisen. Yūsuf wusch den Leichnam (*TS* 286) des i. J. 291/903–4 in der Moschee von Rayy gestorbenen Ibrāhīm Ibn Aḥmad al-Ḥawwāṣ (Gefährte Muzayyins, nach *Sīra* 55,3).

Wir hörten bereits, daß Ibn Ḫafīf nach zwei Quellen Yūsuf Ibn Ḥusayn begegnet sei. Vielleicht hatte Ibn Ḫafīf (vgl. *Sīra* 67, f. 16) den Bilāl-Ḥadīṯ, in dem angedeutet ist, daß Muḥammad bzw. Bilāl Erquikkung vom Diesseits suchten (nach der Erläuterung Yūsuf Ibn Ḥusayns in *TS* 191 durch das Ritualgebet), von Yūsuf gehört (vgl. dazu hier S. 272).

Der unter den Ḥanābila gepriesene Qāḍī Abū Aḥmad al-ʿAssāl (G11), den Ibn Ḫafīf in Isfahan hörte, war nach Rayy gegangen, um aus dem Munde des örtlichen Sufiführers eine Tradition Aḥmad Ibn Ḥanbals zu hören (*Ḥilya* 10,243,–5).

Auch Abū Ḥusayn ad-Darrāğ (S13), den Ibn Ḫafīf in Mekka traf, war Schüler Yūsufs. Darrāğ hatte eigens den Weg von Bagdad nach Rayy angetreten, um Yūsuf zu sehen. Dieses tat Darrāğ offenbar in der Nachfolge seines Meisters Ibrāhīm al-Ḥawwāṣ (*TB* 9,106), der – wie wir gesehen haben – in Rayy gestorben ist.

Der Ḫaṭīb al-Baġdādī tradiert (*TB* 14,314–19) über Qušayrī und Sarrāğ eine Anekdote über die Umstände der Begegnung von Yūsuf und

---

[19] Belege zu Yūsuf Ibn Ḥusayn in *TS* 185–91.

[20] Abū Turāb stand auch in Verbindung mit Yaḥyā Ibn Muʿāḏ (gest. 258/871–2), einem weiteren Meister Yūsuf Ibn Ḥusayns (vgl. *TB* 12,317,16).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000143

Darrāǧ in Rayy, wo ersterer als Ketzer *(zindīq)* verrufen gewesen sei. Amüsant ist die Pointe, daß Yūsuf, der sich durch einen von Darrāǧ vorgetragenen Vers in Ekstase versetzen ließ, von der Lektüre des Koran dagegen unberührt geblieben war, seinen Mitbürgern in ihrem (negativen) Urteil über ihn Recht gibt.

Anṣārī (*TA M.* 267) erklärt den schlechten Ruf Yūsufs mit der Bemerkung, daß er ein Scheich gewesen sei, der den Weg des Tadels *(malāma)* beschritt. Er rühmt an ihm besonders seine Aufrichtigkeit sowie den Verzicht auf Prestige und Ansehen bei den Menschen, den er dem Anschein nach mit Konsequenz betrieben hat. Yūsuf hat denn auch kein Hehl aus seiner Neigung zur Knabenliebe gemacht, der er offenbar mehr als andere Sufis verfallen war: Während er seine Schüler vor dieser „Heimsuchung" *(fitna)* warnte (*TS* 189,3), war er selbst der Meinung, daß Gott sie ihm nicht als Sünde angerechnet habe (ibid. 191,1–6; vgl. dazu auch Ritter, *Meer* 467, nach Ibn al-Ǧawzī, *Talbīs*).

2. Ḥiǧāz

2.1. *Mekka*

Ibn Ḫafīf hat eine nicht exakt bestimmbare Anzahl von Reisen und Pilgerfahrten nach Mekka unternommen. Daylamī überliefert: „Abū Aḥmad sagte: ‚Was ich mit Bestimmtheit weiß, ist daß der Scheich vier Mal auf den *ḥaǧǧ* ging.' ʿAbd ar-Raḥīm sagte: ‚Ich halte es für ziemlich sicher, daß er sechs Mal auf den *ḥaǧǧ* ging.' Nach einer anderen Überlieferung hörte man Abū Aḥmad sagen: ‚Ich fragte den Scheich: Wie oft bist du auf den *ḥaǧǧ* gegangen? Er antwortete: Meine Pilgerfahrten sind zahllos. Der Scheich hatte diese Antwort im Spaß gesagt, denn er wollte die Anzahl seiner Pilgerfahrten nicht nennen'" (*Sīra* 46, f. 2,8–13).

1) 290–298/903–910: Die früheste seiner Pilgerfahrten nach Mekka wird Ibn Ḫafīf im letzten Jahrzehnt des 3. islamischen Jh.s vollzogen haben.

Anhaltspunkte für diese Datierung sind folgende Angaben:

1. Ibn Ḫafīf sah in Mekka Abū Yaʿqūb al-Aqṭaʿ (S15), der sicher noch im 3./9. Jh. gestorben ist; zwar ist von ihm kein Todesdatum überliefert, es ist aber bekannt, daß er i. J. 263/876–7 eine Tochter im heiratsfähigen Alter hatte und Novizen ausbildete (z.B. Ḥallāǧ); er wird also spätestens 230/844–5 geboren sein.

2. Der 328/939–40 gestorbene Muzayyin (S9) hat offenbar als relativ junger Mann an der Seite des sterbenden Aqṭaʿ gesessen (*Sīra* 51f., f. 1). Aqṭaʿ speiste und bettete Ibn Ḫafīf mit väterlicher Fürsorge (*Sīra* 74, f. 22).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000144

3. Ibn Ḫafīf kam auf einer Wallfahrt durch Bagdad, das er aus Zeitnot nicht betrat. Er versäumte es, den noch lebenden Ǧunayd (gest. 298/910–11) zu besuchen (vgl. *Sīra* 45,13; Anh. 227).

4. Ibn Ḫafīf ging bereits auf den *ḥaǧǧ*, als er noch klein *(ḥurd)* war (*Sīra* 155,4). Seinen Lehrer ʿAtāyadī (S22) traf Ibn Ḫafīf unter den „zehn Heiligen des Berges" bei Mekka. Sie rieten ʿAtāyadī, „gut auf diesen Jungen *(kudak)* achtzugeben" (*Sīra* 156,12).

2) 299/911 od. 300/912: Eine zweite Wallfahrt muß um die Jahrhundertwende erfolgt sein, denn i. J. 300/912–13 treffen wir Ibn Ḫafīf (auf der Rückreise vom *ḥaǧǧ*) beim Ḥadīṯeschreiben unter Abū Ḫalīfa (G39) in Basra an (*Sīra* 209,25).

3) 308–309/920–1: Auf der Rückreise von einem weiteren *ḥaǧǧ* ging er nach Bagdad, um Ḥallāǧ (S4) im Gefängnis aufzusuchen. Dieser (gest. 309) saß dort von 308/920–1 an in einer von Naṣr al-Qušūrī mit Ermächtigung des Kalifen erbauten Privatwohnung (zu der Behausung s. *Aḫbār al-Ḥallāǧ* 60 und Baqlī, *Šarḥ* 75,16f.), in der er Ibn Ḫafīf empfing (vgl. *Sīra* 94,1ff.).

4) 312/925: In diesem Jahre lagerte Naṣr al-Qušūrī bei seinem Freunde Māḏarāʾī, dem Begleiter des Wesirs ʿAlī Ibn ʿĪsā (S18) in Medina; Ibn Ḫafīf sah Naṣr am Grabe des Propheten in Medina Almosen verteilen (*Sīra* 83f.).

5) 313/925: Der Wesir ʿAlī Ibn ʿĪsā (S18) kam in Begleitung von Ibn Zunbūr nach Mekka und wurde von Ibn Ḫafīf gesehen (s. hier S. 77).

6) 322–328/934–939: Da Ibn Ḫafīf, wie der *Sīra* zu entnehmen ist, auf Grund des hohen Ansehens, das Zaǧǧāǧī genoß, nach Mekka gegangen war, wird dieser bereits vor Ibn Ḫafīfs Ankunft *šayḫ al-ḥaram* gewesen sein, hatte aber nach Antritt dieser Stellung 12 Jahre lang die Sufis gemieden. Wird diese Jahresangabe wörtlich genommen, und setzt man Zaǧǧāǧīs Ankunft in Mekka auf 308 (= Todesjahr 348 minus 40 Jahre *muǧāwara* in Mekka), und berücksichtigt man weiter, daß er kaum unmittelbar nach seiner Ankunft *šayḫ al-ḥaram* gewesen sein wird, wir also hierfür noch einige Jahre in Rechnung stellen, sodann die 12 Jahre *iʿtikāf* addieren (nach deren Ablauf Ibn Ḫafīf ihn traf), so kommen wir in die 20er Jahre des 4. islamischen Jahrhunderts.

Vor diesem chronologischen Hintergrund läßt sich auch verstehen, warum im Bericht *Sīra* 74ff., f. 23 von der Rückkehr Zaǧǧāǧīs in die sufische Gemeinschaft nur Muzayyin (gest. 328/939), nicht aber der genauso angesehene Kattānī (gest. 322/934) erwähnt wird: wahrschein-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000145

lich war Kattānī bereits gestorben, Muzayyin aber lebte noch. Auch in der Annahme, daß Zaǧǧāǧī erst nach seinen 12 Jahren Abgeschiedenheit – und nachdem Ibn Ḥafīf dessen Rückkehr in die Gemeinschaft herbeigeführt hatte – den Rang des *šayḫ al-ḥaram* erlangt hat, kommen wir in die 20er Jahre (308+12). Ibn Ḥafīf wird Zaǧǧāǧī also zwischen 322/934 und 328/939 in Mekka gesehen haben.

Das souveräne Auftreten Ibn Ḥafīfs gegenüber dem als aufbrausend beschriebenen Scheich bestätigt das späte Datum[21].

7) 330–341/941–952: In dieser Zeit wird der letzte *ḥaǧǧ* stattgefunden haben; dem scheint jedoch *Sīra* 74, f. 23 mit der Angabe zu widersprechen, die letzte der Reisen Ibn Ḥafīfs nach Mekka sei die zu Zaǧǧāǧī gewesen; vielleicht hat Ibn Ḥafīf aber zwischen Reisen nach Mekka (die er nicht um des *ḥaǧǧ* willen, sondern um einen bestimmten Scheich aufzusuchen, unternahm) und eigentlichen Wallfahrten unterschieden.

Ibn Ḥafīf sah unter der Ägide Ibn al-Aʿrābīs (gest. 341/952), des derzeitigen *šayḫ al-ḥaram*, seinen Bekannten, den „Exsufi" Awāriǧī (S12), der 330/941–2 von Ägypten angereist kam.

Ibn Ḥafīf wird die großen Scheiche von Mekka (Muzayyin, Kattānī[22], Nahraǧūrī, Rūḏabārī, Fuwaṭī, Darrāǧ) schon vor der Wende zum 4. islamischen Jahrhundert gesehen haben, einige von ihnen sicher mehrfach (z.B. Muzayyin: in den ersten Abschnitten der *Sīra* über Ibn Ḥafīfs Mekka-Aufenthalte tritt Ibn Ḥafīf nur als Überlieferer von Geschichten und anderer Äußerungen Muzayyins auf; anders dagegen in dem Bericht *Sīra* 74ff., f. 23 über den Disput mit Zaǧǧāǧī: Muzayyin lobt Ibn Ḥafīf für dessen Vermittlung bei Zaǧǧāǧī, der sich für 12 Jahre von den mekkanischen Sufis abgesondert hatte: „Auf deinen Wink ist er zurückgekommen"; *Sīra* 76,29).

Andererseits kam Ibn Ḥafīf schon zu spät nach Mekka, um noch den von ihm verehrten ʿAmr Ibn ʿUṯmān (M5) zu sehen, der mit Aqṭaʿ, Fuwaṭī und Nahraǧūrī in Mekka i. J. 281/894 gegen Ḥallāǧ Front gemacht hatte (vgl. *Passion* 1,21–36).

---

[21] Ibn Ḥafīf antwortet mit Witz und Schlagfertigkeit auf die Frage Zaǧǧāǧīs, ob er sämtlichen irdischen Gütern entsagt habe (*Sīra* 75, 6–11); auch die Freiheit, die Ibn Ḥafīf sich nimmt, Einzelheiten des ihm von Zaǧǧāǧī erzählten Ǧunayd-Berichtes anzuweifeln, weisen auf die Reife hin, die Ibn Ḥafīf zum Zeitpunkt seines Besuches bei Zaǧǧāǧī bereits besaß (vgl. *Sīra* 78,35f.).

[22] Kattānī wird spätestens ab 292/904–5 in Mekka gewesen sein: in diesem Jahr erkundigte sich Kattānī (vgl. *TB* 4,433,16) bei Ǧurayrī, woher dieser die Kraft für seinen *iʿtikāf* beziehe.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000146

Der vorübergehend als Metöke in Mekka verweilende Wesir ʿAlī Ibn ʿĪsā, den Daylamī als Scheich Ibn Ḫafīfs anführt (Datum der Begegnung: 313/925), war sicherlich nicht dessen Lehrer gewesen (wahrscheinlich genausowenig wie „šayḫ Awāriğī"). Der Bericht über ʿAlī Ibn ʿĪsā beschreibt denn auch nicht die rühmlichen Eigenschaften des „guten Wesirs", sondern will zeigen, daß ein frommes Werk (wie etwa das zurückgezogene Leben in Mekka, *iʿtikāf*), wenn es nicht in Aufrichtigkeit geschieht, von vornherein zum Scheitern verurteilt ist.

Von Darrāğ (S13) hatte Ibn Ḫafīf vor 320/932 die Geschichte von dessen Wüstenerlebnis mit dem „Pol" *(quṭb)* Abū Ğaʿfar al-Maǧḏūm (w.: „der Aussätzige") gehört. Darrāğ zählte wahrscheinlich nicht zum festen Stamm der mekkanischen Scheiche: er war von Bagdad (vielleicht nach Ğunayds Tod i. J. 298/910–11) nach Rayy zu Yūsuf Ibn Ḥusayn gezogen[23]. Die Nachricht, daß Darrāğ alljährlich Pilgerzüge durch die Wüste nach Mekka führte, scheint auch darauf hinzuweisen, daß er sich eher als Pilger (aus Rayy) denn als ständiger *muğāwir* in Mekka aufhielt. Den Abū Ğaʿfar al-Maǧḏūm traf Darrāğ auch auf der Pilgerstraße zwischen Qādisiyya und Mekka, d.h. auf dem Weg von Rayy in den Ḥiğāz; die Pilgerstraße von Bagdad führt dagegen über Naǧaf nach Fayd: Darrāğ wird also zum Zeitpunkt dieser Begegnung bereits nach Rayy übergesiedelt sein.

In den Versammlungen der mekkanischen Sufigemeinde wurden Unterredungen über Themen der Mystik geführt:

Nahrağūrī (S14) und Rūḏabārī (S10), die unterschiedliche Schulen vertraten, sprachen über das mystische Entwerden und Bestehen (*fanāʾ-baqāʾ*); später fanden Gespräche über das Verhältnis zwischen Hoffnung und Furcht statt: Abū Bakr al-Fuwaṭī (S17) ließ sich von dem als überlegen dargestellten Ibn Ḫafīf Antworten zu diesem Problem geben, die anschliessend von den Scheichen in Mekka gelobt wurden[24].

Kattānī (S11) scheint dem Ibn Ḫafīf unter den mekkanischen Mystikern besonders aufgefallen zu sein: „Nie habe ich einen Mann gesehen, der eine höhere mystische Erkenntnis erlangt hätte als Kattānī" (*Sīra* 118, f. 30,3); der Gewährsmann Sulamīs, Abū ʿAbdallāh ar-Rāzī, pflichtet Ibn Ḫafīf bei: „Unter den Sufis habe ich keinen gesehen, der wissender war als Šiblī, und dessen Zustand vollkommener war als der des Kattānī" (*TB* 14,393,1f.).

---

[23] Abū Nuʿaym's Variante *Ḥilya* 10,240 (in der jedoch Darrāğs Name wegfällt) der Überlieferung al-Ḫaṭīb al-Baġdādīs (*TB* 14,317) über Darrāğs Besuch in Rayy nennt als Motiv der Reise das Interesse des Besuchers an den Briefen Ğunayds, mit dem Yūsuf korrespondiert hatte.

[24] Vgl. dazu Schimmel, Einl. 38.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000147

Das Ideal einer in der Sufi-Gemeinschaft praktizierten uneigennützigen Brüderlichkeit erschien Ibn Ḫafīf dagegen am vollkommensten in Abū ʿAlī-i Rūdbārī verkörpert (*Sīra* 62f.).

Abū ʿAmr az-Zaǧǧāǧī (S16), der noch Kattānī und Muzayyin erlebt hatte, übernahm die Führung über die alteingesessenen sufischen *muǧāwirūn*. Ibn Ḫafīf erwies dem als *šayḫ al-ḥaram* amtierenden Ḫurāsānier Zaǧǧāǧī besondere Reverenz.

Zaǧǧāǧī lebte bis zu seinem Tode (i. J. 348/959–60) 40 Jahre[25] als Metöke in Mekka. Ibn Ḫafīfs „Enkelschüler" Kāzarūnī besuchte Zaǧǧāǧīs Sohn in Mekka i. J. 388/998 und tradierte Ḥadīṯ von ihm (*Fird.* 56,20).

Zu dem Mystikerkreis von Mekka gehörten unter Zaǧǧāǧīs Leitung die Sufis Kattānī, Nahraǧūrī (gest. 330/941–2), Murtaʿiš (aus Nīsābūr, gest. 328/939–40 in Bagdad; vgl. *TA M.* 455) sowie der ältere und der jüngere Muzayyin (vgl. *Ḥilya* 10,340,13ff., *NG* 222).

Vermutlich der Vorgänger Zaǧǧāǧīs in der Stellung des *šayḫ al-ḥaram* war Abū Saʿīd (Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ziyād) al-Aʿrābī al-Baṣrī (lebte und starb in Mekka, 246–341/860–952–3). Abū Saʿīd war zunächst Traditionsgelehrter (er überlieferte die *Sunan* des Abū Dāwūd), danach Schüler der Sufis Ǧunayd, Nūrī und ʿAmr Ibn ʿUṯmān. Er gehörte (wie Ruwaym) der ẓāhiritischen Rechtsschule an und verfaßte (wie Ibn Ḫafīf) eine Schrift über den „hohen Rang der Armut" (*šaraf al-faqr*; vgl. *Taḥḏīb Ibn ʿAsākir* 2,52).

Ibn Ḫafīf soll von Abū Saʿīd (wahrscheinlich Ḥadīṯ) überliefert haben (vgl. Ḏahabī, *Siyar* 16,408).

Ibn Ḥaǧar überliefert, daß Ibn al-Aʿrābī für seinen Ḥadīṯ-Unterricht Lohn entgegengenommen habe (*Lisān* 1,310). Vielleicht ist dies der Grund, warum Ibn Ḫafīf den Abū Saʿīd in der *Sīra* nicht als einen seiner Scheiche angeführt hat. In *Iqt.* f. 32 zitiert Ibn Ḫafīf einen Ḥadīṯ, in welchem jenen harte Bestrafung angedroht wird, die Lohn dafür annehmen, daß sie den Koran lehren.

Mit den späteren *šuyūḫ al-ḥaram* war Ibn Ḫafīf indirekt (über gemeinsame Gewährsmänner bzw. Tradenten) verbunden:

1. al-Āǧurrī al-Baġdādī (gest. 360/970–1 in Mekka, wo er sich von 330/941–2 an aufhielt); Sufi ḥanbalitischer Ausrichtung, der von Schülern Sari as-Saqaṭīs und Ǧunayds überlieferte. Āǧurrī und Ibn Ḫafīf hörten beide in Bagdad (*TB* 2,243) die ḥanbalitischen Traditionarier Ibn

[25] MASSIGNON, *Passion* 1,110 bietet gegen die Quellen: 60 Jahre.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000148

Abī Dāwūd (G34), Abū Qāsim al-Baġawī (G35) und Yaḥyā Ibn Ṣāʿid (G38; *Manāqib Aḥmad* 309).

Āğurrī, Verfasser eines *k. aš-Šarīʿa*, den Ibn Ḫafīf in Bagdad wie auch in Mekka gesehen haben kann, scheint einen ähnlichen religiösen Typus verkörpert zu haben wie der Schiraser: Ibn al-Ğawzī schreibt ihm zu – wie andere in ähnlichen Worten über Ibn Ḫafīf –, (Gesetzes)wissen und Askese *(zuhd)* in Einklang gebracht zu haben (*Manāqib* 515).

Auf Āğurrīs Autorität sind zahlreiche Berichte Ğunayds über Aufenthalte von Asketen auf dem Lukkāmberg überliefert (vgl. *Ḥilya* 10,151,1, 151,u.–152,o., 152,4).

Belege zu Āğurrī: *Wafayāt* 2,419; zu seinen zwei Gewährsmännern, ʿAbbās Ibn Yūsuf aš-Šaklī und ʿAbdallāh Ibn Muḥammad al-ʿAṭašī s. *TB* 12,153, *TA M.* 140, *Ḥilya* 10,132,1, 10,131, Nr. 474, Samʿānī, *Ansāb*, s.n.

2. Muḫarrimī, Abū l-Qāsim ʿAbd as-Salām Ibn Muḥammad al-Bağdādī (gest. 364/974–5; vgl. *TB* 11,56), sah noch die Scheiche Ibn Ḫafīfs, Kattānī, Abū ʿAlī ar-Rūḏabārī, Abū ʿAmr ad-Dimašqī (*Ḥilya* 10,346) und Šiblī (*Ḥilya* 10,368). Er tradierte wie Ibn Ḫafīf an ʿAlī Ibn Saʿīd al-Miṣṣīṣī (R6) und an Abū Nuʿaym (Worte des Abū Turāb an-Naḫšabī; *Ḥilya* 10,50).

Ibn Mulaqqin, *Ṭab.* 347 rühmt Muḫarrimī mit folgenden Worten: „Er hat die zwei Wissenschaften des Religionsgesetzes und der mystischen Wirklichkeit sowie die Futuwwa und einen schönen Charakter *(ḥusn al-aḫlāq)* in sich vereint."

3. Ṭarasūsī, Abū Bakr *„Ṭāwūs al-ḥaramayn"* (gest. 374/984–5 in Mekka) war Anṣārī zufolge (*TA* 486/572ff.) der Jünger *(šāgird)* des Abū l-Ḥusayn Aḥmad Ibn Saʿīd al-Mālikī, damit aber auch Mitschüler Ibn Ḫafīfs (vgl. *TA* 455/537) unter dem berühmten Sufischeich aus Bagdad: Abū l-Ḥusayn al-Mālikī war Sufi aus Bagdad, Schüler von Ğunayd, Nūrī, Ḫayr an-Nassāğ u.a. (vgl. *TA M.* 145).

An Mālikī wurde besonders dessen Redekunst hervorgehoben (*TB* 4,172):

Sulamī überliefert von Ğunayd – unter Berufung auf Mālikī – eine bewegende Anekdote über einen Liebenden, der auf den bloßen Befehl des Geliebten stirbt (vgl. Ritter, *Meer* 393).

Mālikī rühmte seine (eigene) Kühnheit (*TB*, ibid., *Ḥilya* 10,368, Suhrawardī, *Ādāb*, Nr. 161): Mālikī befindet sich gemeinsam mit Ibn ʿAṭāʾ und Ḫuldī am Lager des sterbenden Šiblī; keiner wagt es, ihn anzusprechen, außer Mālikī.

Dieser Eigenschaft ist vielleicht auch zuzuschreiben, daß Mālikī das Ende seines Lebens im byzantinischen Grenzgebiet zubrachte (Ṭarsūs),

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000149

wo er dem Glaubenskrieg gegen die Christen nachging (*TB* 4,172). In Ṭarsūs tradierte Mālikī ein vierzeiliges Gedicht über die Freundschaft an den i.J. 404/1014 gestorbenen Sulamī-Gewährsmann Ḥusayn Ibn Aḥmad Ibn Ǧaᶜfar ar-Rāzī (vgl. Sulamī, *Ādāb aṣ-ṣuḥba* 63).

Mālikī und sein Schüler Abū Bakr aṭ-Ṭarasūsī, der entweder in Ṭarsūs geboren oder aufgewachsen war, hatten also beide Verbindungen nach Ṭarsūs.

Ṭarasūsī war Abū Nuᶜaym zufolge auch Schüler des Ibrāhīm Ibn Šaybān al-Qirmīsīnī (*Ḥilya* 10,361, 229,4f., 228,–4: *„šayḫī“*), von dem Ṭarasūsī Worte des Abū ᶜAbdallāh al-Maġribī tradierte (*Ḥilya* 10,299,6)[26]. Qirmīsīnī und Maġribī zählten beide zu den entschiedenen Gegnern Ḥallāǧs. Ṭarasūsī überlieferte in Mekka spätestens seit 358/968–9 (ibid. 10,229,5).

4. Sīrawānī der Jüngere, Abū l-Ḥusayn ᶜAlī Ibn Ǧaᶜfar[27] (in hohem Alter i. J. 396/1005–6 in Mekka gestorben) war für den Schülerkreis Ibn Ḥafīfs genealogisch (als *šayḫ-i ḫirqa*) bedeutsam:

Der 415/1024 verstorbene Schüler Ibn Ḥafīfs, Abū l-Ḥusayn Ibn Sālbih (R42) aus Bayḍā, der mit Kāzarūnī in Schiras verkehrte, soll den Flickenrock aus den Händen des jüngeren Sīrawānī entgegengenommen haben.

Bišrī-i Siǧzī, das wohl wichtigste Bindeglied zwischen Ibn Ḥafīf und Anṣārī, wird von letzterem („Jāmī's Biography“ 67) als Schüler Sīrawānīs (und dessen anderen Gefährten) angesehen.

Die Metöken von Mekka, Sirakī (Gewährsmann von Bišrī-i Siǧzī), Abū Ḫayr al-Ḥabašī[28] (gest. 383/993), Abū ᶜAbbās as-Suhrawardī (*TA M.* 366), Abū Usāma und Abū Saᶜīd aš-Šīrāzī werden dem Sīrawānī-Kreis zugeordnet (*TA M.* 606), wobei Sirakī an zweiter Stelle nach Sīrawānī offenbar ein besonderes Ansehen genoß (vgl. *TA M.* 366, 606).

---

[26] Maġribī verkehrte in Begleitung Qirmīsīnīs um 270/883–4 mit ᶜAmr Ibn ᶜUṯmān in Mekka, wo sie den jungen Ḥallāǧ *(šābb)* auf dem Abū Qubays beobachteten. Maġribī faßt gegenüber seinem Schüler Qirmīsīnī seinen Eindruck in folgende Worte: „Er sitzt in seiner Torheit da und versucht, Gott gegenüber standzuhalten“ (*TB* 8,119,7).

[27] Belege zu ᶜAlī Ibn Ǧaᶜfar as-Sīrawānī: *TB* 14,392, *Šīrāznāma* 148, QAZWĪNĪ, *Šadd*, Anh. 478,4, RADTKE, *Adab al-mulūk*, Einl.

Belege zu ᶜAlī Ibn Muḥammad, „Sīrawānī der Ältere“, dem Hauptlehrer des jüngeren Sīrawānī: RADTKE, ibid.

[28] ᶜAmū, einer der Gewährsmänner ANṢĀRĪS für Sufigeschichten rühmte sich, Schüler Ḥabašīs gewesen zu sein (*TA M.* 473).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000150

5. Nasawī, Aḥmad Ibn Muḥammad (gest. 396/1005–6), Asket und Sufi, ist unter den *šuyūḫ al-ḥaram* der einzige, dem ein direktes Schülerverhältnis (Subkī, *Ṭab.* 3,42: *ṣaḥiba*; Ḏahabī zitiert Nasawī: „Unser Scheich Ibn Ḫafīf usw.", s. hier S. 314) zu Ibn Ḫafīf (R3) zugeschrieben wurde.

Einer der letzten Überlieferer, der Nasawī noch hörte, war der 445/1053–4 in einem Bagdader Ribat gestorbene Schiraser Sufi Muṭahhar Ibn Muḥammad Ibn Ibrāhīm al-Liḥāfī, der vierzig Jahre lang in Medina gelebt haben soll (*TB* 13,220).

Unter der Ägide des Sīrawānī oder Nasawī, jedenfalls im Jahre 388/998, als Kāzarūnī zum *ḥağğ* nach Mekka kam, schien die Moral der Metöken auf einem solchen Tiefstand angelangt zu sein, daß Kāzarūnī fürchtete, durch die Gemeinschaft mit den *muğāwirūn* seine altruistische Tugendhaftigkeit einzubüßen:

„Doch die Unmoral der Beisassen brachte ihn davon (sc. in Mekka zu siedeln) ab: ‚denen Geldaufwand und Lebenskosten das Wichtigste in der Welt war, und an denen er, trotz den vielen Einkünften, die sie hatten, kein bißchen Altruismus und Freigebigkeit gewahrte'" (Meier, *Vita* 22, nach *Fird.* 123,5–9).

6. Ibn Ğahḍam, ʿAlī Ibn ʿAbdallāh al-Hamaḏānī, Abū Ḥasan (gest. 414/1023) war Schüler des Sufi Ḫuldī und Haupt der Mālikiten in Mekka: Er lobt den Mālikiten Bāqillānī (vgl. ʿIyāḍ, *Tartīb* 586), den er gekannt haben konnte, und war über Bundār Ibn Ḥusayn mit Šiblī verbunden, der seinerseits zu den Mālikiten gezählt wurde.

Ibn Ğahḍam war bereits in den 50er Jahren des 4. Jahrhunderts in Mekka, wo er den 359/969–70 (in Damaskus) verstorbenen Muḥammad Ibn Dāwūd ad-Duqqī von Ibn al-Ğallāʾ (*TB* 5,267,4), Abū Bakr al-Fuwaṭī (ibid. 14,388) und Sahl Ibn ʿAbdallāh (*Ḥilya* 10,202,–5) erzählen hörte.

Ibn Ğahḍams Zuverlässigkeit als Traditionarier ist angezweifelt worden: Ḏahabī (*Siyar* 17,275) warf ihm vor, Ḥadīṯe erfunden (*waḍʿ al-ḥadīṯ*) zu haben; schon Ibn al-Ğawzī nannte ihn aus dem gleichen Grunde einen Lügner (*Talbīs* 369,–9).

Ibn Ğahḍam verfaßte mystische Schriften und war Leiter der mekkanischen Sālimiyya-Gruppe. Er tradierte von Sahl at-Tustarī über Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Sālim (vgl. *Maṣāriʿ* 143; außerdem *Passion* 1,71, 2,130f.). Ibn Ğahḍam wird noch den Schüler Ibn Sālims und Autor des berühmten Werkes *Qūt al-qulūb*, Abū Ṭālib, der in Mekka aufgewachsen war, und 386/996 in Bagdad starb (vgl. *GAS* 1,666f.), gekannt haben. Der Sālimit und notorische Anti-Ašʿarit Abū ʿAlī al-Ahwāzī besuchte Ibn Ğahḍam in Mekka und tradierte von ihm (*Passion* 2,131) sowie auch von Nasawī (R3).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000151

Ibn Ḫafīfs Jünger Bišrī-i Siğzī hatte Ibn Ğahḍam in Mekka aufgesucht und von ihm überliefert (*TA M.* 65, „Jāmī's Biography" 67, *Passion* 2,218). Auch Abū l-Qāsim al-Qušayrī, der Ibn Ğahḍam in Mekka sah (*Ris.* 33,15/dt. 1.84), und Abū Nuʿaym berufen sich auf ihn als Gewährsmann (Abū Nuʿaym überliefert von Ibn Ğahḍam zehn Weisungen Nūrīs über Glaubensbrüder, denen man besser aus dem Wege gehen sollte; vgl. *Ḥilya* 10,252).

Auch andere Schiraser Sufis unterhielten neben Ibn Ḫafīf mit der mekkanischen Sufigemeinde und ihren *šuyūḫ al-ḥaram*[29], insbesondere mit Muzayyin, enge Verbindungen.

2.2. *Medina*

Zwei Berichte in der *Sīra* liefern zeitliche Anhaltspunkte für Ibn Ḫafīfs Aufenthalte in Medina:

1. Bericht zu Naṣr al-Qušūrī (den Ibn Ḫafīf i. J. 312/925 in Medina sah; *Sīra* 83f.).

2. *Sīra* 81, f. 2 *(„ḥikāya")* zu Ṭāhir (Ibn Yaḥyā) al-ʿAlawī, der Ibn Ḫafīf in Medina empfing und ihm zwei ägyptische Turbane *(dastār-i Miṣrī)* schenkte. Die Begegnung muß zwischen 296/908–9 und 320/932 stattgefunden haben.

Abū l-Faraǧ al-Iṣfahānī (gest. 356/966–7; zu diesem s. *GAS* 1,378ff.) schreibt in den *Maqātil aṭ-Ṭālibiyyīn* 704/432 über den ʿAliden Ṭāhir: „Ṭāhir Ibn Abī l-Ḥusayn Yaḥyā Ibn al-Ḥusayn Ibn Ğaʿfar war der *„ṣāḥib aṣ-ṣalāh"* in Medina in den Tagen Muqtadirs" (296–320/908–932).

Masʿūdī, *Murūǧ*, Nr. 1909 erwähnt Ṭāhir als Verfasser einer Schrift über die *Ansāb* (deshalb der Titel Ṭāhirs *„Nassāba"*) der Familie des Abū Ṭālib, Oheim Muḥammads.

Ṭāhir – so erfahren wir aus einer Anekdote Tanūḫīs[30] – lebte von Spenden, die von weither anreisende ʿAlidenverehrer (bei Tanūḫī beispielsweise ein Ḫurāsānier, der Ṭāhir jährlich ein Geldgeschenk in Höhe von 200 Dinar überreichte) Ṭāhir zukommen ließen[31].

---

[29] Zu einer anderen Reihenfolge der *šuyuḫ al-ḥaram* s. die Liste MASSIGNONS, in *Passion* 1,110.

[30] Vgl. *k. al-Faraǧ* 1,180f.; persische Übertragung 521ff.; eine Variante dazu findet sich in TANŪḪĪS *Nišwār* 2,286.

[31] Schenkungen an die Nachkommen ʿAbd al-Muṭallibs, mithin auch an die des Abū Ṭālib, galten als fromme Tat, gemäß einem Ḥadīṯ (in *Ḥilya* 10,366,–4 überliefert von einem Schüler Sarī as-Saqaṭīs), nach dem Gott sich selbst dazu verpflichtet habe, die einem Muṭallibī erwiesene Wohltat dem Wohltäter am Jüngsten Tag zu lohnen, wenn der Muṭallibī dazu nicht in der Lage sei.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000152

3. ʿIrāq

3.1. *Basra*

Basra ist der erste auf dem Wege von Fārs nach Bagdad gelegene Ort in ʿIrāq, für den Aufenthalte Ibn Ḫafīfs nachweisbar sind.

Auf der Rückkehr von einer Pilgerfahrt i. J. 300/912–3 hörte Ibn Ḫafīf in Basra den berühmten Traditionarier „Abū l-Ḫalīfa al-Ǧumaḥī (G39) und seine Klasse". Die Vermutung liegt nahe, daß Ibn Ḫafīf auch den Theologen Abū l-Ḥasan al-Ašʿarī in demselben Jahr in Basra angetroffen hat.

Nach einer der (hier S. 65) besprochenen Varianten der Berichte über die Begegnung zwischen Ibn Ḫafīf und Ašʿarī wurde der Schiraser von dem Sufi Ibn-i Šalōya (S7) aus Iṣṭaḫr (nach *Sīra* 107, f. 19 aber einer seiner Lehrer aus dem ʿIrāq) begleitet, dem er – sollte Ibn Ḫafīf ihn tatsächlich erst im ʿIrāq kennengelernt haben – anscheinend erst in späterer Zeit im Schiraser Muʾammil-Kreis diente. Auch die Vorstellung der Ḥallāǧ-Tochter vor Ibn Ḫafīf, die Ibn-i Šalōya i. J. 309 von ihrem Vater anvertraut worden sein soll, wird nicht mehr im ʿIrāq, sondern in Fārs bzw. in Iṣṭaḫr stattgefunden haben.

In Basra wurde die Schule Ašʿarīs nach dessen Übersiedlung nach Bagdad von einem seiner engsten Schüler *(tilmīḏ)*, Abū l-Ḥasan al-Bāhilī[32], weitergeführt (*Tabyīn* 119,9). Der ehemalige Zwölfer-Schiit, der sich unter Ašʿarī zu dessen Lehre bekehrt hatte (ibid. 127,–1 bis 128,4) und seinen Schülern gegenüber ein seltsam anmutendes Gebaren an den Tag legte (Bāhilī verhüllte sein Antlitz, um sich vor den durch den Umgang mit den Weltmenschen (*ahl al-ġafla*) profanierten Blicken seiner Schüler, wobei er auch seine vertrautesten Anhänger nicht ausnahm, zu schützen; *Tabyīn* 178, *Siyar* 16,304) genoß ein hohes Maß an Verehrung von seiten der in nachfolgender Zeit führenden ašʿaritischen Theologen, wie Abū Bakr al-Bāqillānī, Abū Isḥāq al-Isfarāʾīnī (gest. 418/1027 in Nīsābūr; vgl. *Siyar* 17,353) und Ibn Fūrak (gest. 406/1015 bei Ḥīra; vgl. *Siyar* 17,214 und *GAS* 1,610).

Da Bāhilī noch unter Ašʿarī in Basra gelernt und weiterhin am gleichen Ort gelehrt hatte (*Tabyīn* 178), ist die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, daß Ibn Ḫafīf dem frommen *mutakallim* bei einem seiner Besuche in Basra begegnet ist. Eine Bekräftigung erfährt diese Vermutung durch die Nachricht Daylamīs (*Sīra* 194, f. 9) über die einem

---

[32] Gest. um 370/980–1 (vgl. Ṣafadī, *Wāfī* 12,312); Allard stützt sich in *Le Problème des attributs* 36 zu Bāhilī auf die Biographie Ibn ʿAsākirs, *Tabyīn* 178.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000153

gewissen Abū l-Ḥasan-i Bāhilī nach einem Streit mit Ibn Ḫafīf im Traum zuteilgewordene Rüge.

Es erscheint mir nicht abwegig – vorausgesetzt, daß der in der *Sīra* erwähnte Abū l-Ḥasan-i Bāhilī mit dem gleichnamigen Aš'ariten identisch ist – dem Erzähler eine polemische Intention zu unterstellen. In den *Ṭabaqāt*[33] des Ibn Qāḍī Šuhba 1,186 wird darauf hingewiesen, daß Ibn Fūrak die aš'aritische Lehre von Bāhilī übernommen habe: Subkī, *Ṭab.* 3,368, u. bezeichnet Ibn Fūrak und Isfarā'īnī als die beiden Vorzugsschüler Bāhilīs (vgl. auch *Tabyīn* 147,10). Bāqillānī schien dagegen einem anderen Aš'arī-Schüler, Ibn Muǧāhid (gest. 370/980–1), näher zu stehen (Ḏahabī, *Siyar* 16,305, 'Iyāḍ, *Tartīb* 4,586). Von letzterem übernahm Bāqillānī den *„ma'qūl"* (Ḏahabī, *Siyar* 17,191).

Ist Ibn Fūraks Theologie eine genuine Weiterentwicklung der Lehre Bāhilīs, so scheint es – in Anbetracht der unzweifelhaften Reserve Ibn Ḫafīfs gegenüber dem theologischen Denken Ibn Fūraks, das die Umdeutung *(ta'wīl)* anthropomorphistischer Stellen in Koran und Ḥadīṯ zum Prinzip erhebt – vertretbar, in der Erzählung Ibn Ḫafīfs über die Rüge Bāhilīs eine Kritik an dem von der Schule Ibn Fūraks betriebenen *kalām* sehen zu wollen.

Ibn Ḫafīf wendet sich (nach Ibn Taymiyya, in *Fatwā* 45,5f.) gegen die Anwendung des Analogieschlusses auf die Schriftstellen bezüglich der *ṣifāt* Gottes und erklärt, nachdem er den Ḥadīṯ „Gott erschuf Adam nach seinem Bilde *('alā ṣūratih)*" anführt – welcher in Ibn Fūraks *Bayān muškil al-ḥadīṯ* Gegenstand zahlreicher metaphorischer Deutungen ist, daß er – Ibn Ḫafīf – eine Monographie *(kitāb mufrad)* über diesen Ḥadīṯ und „die verschiedenen Arten, wie ihn die Menschen deuten" verfaßt habe.

Daß Ibn Ḫafīf den Bāhilī (zumindest indirekt) kannte, liegt nahe, hatte doch dessen Schüler Bāqillānī mit Ibn Ḫafīf, den er um 370 in Schiras aufsuchen sollte, in Verkehr gestanden.

Bāhilī scheint in politischen Angelegenheiten zu quietistischen Positionen geneigt zu haben: Als die von dem ẓāhiritischen Oberrichter (*Tabyīn* 118,–2) Bišr Ibn Ḥusayn (also zwischen 369/979–80 und 372/982–3) angeregte Einladung zur Teilnahme an einem Religionsdisput

---

[33] Die in der Anmerkung des Herausgebers der *Ṭabaqāt* angeführte Identifizierung Bāhilīs mit dem 321/933 verstorbenen Verfasser eines *Ta'rīḫ al-Bāhilī* und anderer Werke (vgl. zu dem Verfasser ḪḪ 2,116 und KAḤḤĀLA 11,231) wird kaum richtig sein: ṢAFADĪ nennt (*Wāfī*, a.a.O.) als ungefähres Todesdatum Bāhilīs das Jahr 370; Ibn Fūrak würde nicht von Bāhilī, sondern von dessen Lehrer, Aš'arī, gelernt haben, wäre Bāhilī schon vor diesem gestorben; schließlich spricht der Bericht IBN 'ASĀKIRs über die Einladung nach Schiras durch 'Aḍud ad-dawla (um 370) gegen die Gleichsetzung.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000154

am Schiraser Būyidenhof die Basrenser ereichte (vgl. *Tabyīn* 118,–2,119,9), soll die Reaktion des in seinen letzten Lebensjahren stehenden Bāhilī[34] negativ ausgefallen sein (ibid. 119,13). Während Bāhilī die Einladung ausschlug, da er den Intentionen ʿAḍud ad-dawlas mißtraute, entschied Bāqillānī sich für die Fahrt nach Schiras. Dort wurde er (nach Maqqarī) von Ibn Ḫafīf empfangen, und es gelang ihm offenbar, durch seine Handhabung der *munāẓara* mit den Muʿtaziliten, den Būyidenherrscher für ašʿaritische Lehrpositionen gewogen zu machen (vgl. *Tabyīn* 120,7).

Ibn Ḫafīf wird anläßlich seiner Aufenthalte zweifellos auch die Mitglieder der in Basra ansässigen Sālimiyya-Schule aufgesucht haben, denn seine Neigung zu Sahl at-Tustarī, auf den sich diese Schule berief, ist offenkundig: Mehrere Lehrer Ibn Ḫafīfs hatten ihre Ausbildung von Sahl erhalten (Ǧurayrī, Muzayyin, Aḥmad Ibn Yaḥyā; vgl. Böwering 82 f.) oder ihn besucht (Abū ʿAmr-i Iṣṭaḫrī). Schließlich ist Ibn Ḫafīf auch selbst als einer der Gewährsmänner für Aussprüche Sahls in Ṣaqallīs Sammlung von Sahl-Worten *(k. al-Muʿāraḍa)* angeführt (s. hier R7).

Nach dem Tode von Abū ʿAbdallāh Muḥammad Ibn Sālim (gest. 297/909–10) wurde die Basrenser Sahl-Schule von dessen Sohn Abū l-Ḥasan Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Sālim weitergeführt.

Besuche bei Ibn Sālim sind auch für Personen aus dem Schülerkreise Ibn Ḫafīfs (Abū Nuʿaym: *Ḥilya* 10,378,10 und Sarrāǧ: *Lumaʿ*, Einl. XX) belegt.

Während aber die beiden Sufiautoren Ibn Sālim hochschätzten[35], hat Ibn Ḫafīf ihn offenbar abgelehnt (vgl. Böwering 93): Seine Widerlegungsschrift gegen Sahl ist von Ḥanbaliten tradiert und von deren Häresiographen exzerpiert worden (ibid.).

Ibn Ḫafīf, der Ibn Sālim dem Jüngeren unterstellte, die Lehre von der Ewigkeit der Welt *(qidam ad-dahr)* vertreten zu haben (vgl. *TA M.* 312), wird dem Haupt der Sālimiyya aber auch aus einem anderen Grunde übelgesonnen gewesen sein: Ibn Sālim hatte Abū Yazīd al-Basṭāmī für ungläubig erklärt (*Lumaʿ* 390f.). Ibn Ḫafīfs zürnende Reaktion auf die Ungläubigerklärung *(takfīr)* Abū Yazīds durch ʿAlī Ibn Bundār (oder Bundār Ibn Ḥusayn) ist von Daylamī notiert worden (vgl. *Sīra* 31,36f.).

---

[34] Nach MAQQARĪ 3,80 war aber der *„šayḫ"*, mit dem der Jüngling *(„šābb")* Bāqillānī in Basra verkehrte, Muḥammad Ibn Muǧāhid.

[35] ABŪ NUʿAYM, *Ḥilya* 10,378: „Abū ʿAbdallāh Ibn Sālim und sein Sohn folgten dem Weg Sahls"; ĄBŪ NUʿAYM hat Sahl eine der ausführlichsten Biographien des 10. *Ḥilya*-Bandes gewidmet. SARRĀǦ bediente sich Ibn Sālims als eines seiner wichtigsten Gewährsmänner für Sufiüberlieferungen (s. hier R25).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000155

In Basra, nahe der Zentralmoschee (vgl. *TB* 3,157) befand sich in der Mitte des 4./10. Jh.s ein Sufihospiz (Ribat), das vom Vater des Abū Bakr Muḥammad Ibn al-Faḍl Ibn Ǧaᶜfar al-Qurašī al-ᶜAbbādānī geleitet wurde.

ᶜAbbādānī, der i. J. 388/998 den Besuch des wallfahrenden Kāzarūnī in Basra empfing, war Schüler des Bundār- und Ibn Ḫafīf-Jüngers ᶜAbdallāh Ibn Bānīk (R19) und starb i. J. 415/1024 (Samᶜānī, *Ansāb* 9,172).

3.2. *Kufa*

Ein Aufenthalt Ibn Ḫafīfs in Kufa ist durch die Mitteilung angedeutet, daß er den Traditionarier Muṭayyan (S8; gest. 297/909–10) in ᶜIrāq getroffen habe. Da dieser in der Zeit der Reisen Ibn Ḫafīfs in Kufa gestorben ist, kann vermutet werden, daß eine Begegnung mit Muṭayyan (der in der *Sīra* nicht als Ibn Ḫafīfs Gewährsmann für Ḥadīṯ, sondern für Überlieferungen über den eigenen Meister, den Asketen Abū Turāb an-Naḫšabī, erwähnt wird) vor 297 in Kufa stattgefunden hat.

3.3. *Qādisiyya*

In der *Sīra*, S. 49, f. 5 findet sich der Wortlaut der folgenden (kryptischen) Überlieferung: „Der Scheich (Gott heilige seinen Geist) erzählte eines Tages von dem Qarmaten-Vorfall, der sich in Qādisiyya ereignete: Er sagte: ‚Ich befand mich unter den Fußgängern am Anfang der Karawane, so wie es für die Fußgänger üblich ist, daß sie vor der Karawane hergehen. Ich hatte einen Begleiter, den die Qarmaten ergriffen und den Leuten von Qādisiyya übergaben. Schließlich erlitt das Heer des Ibn Abī s-Sāǧ[36] eine Niederlage. Das Volk von Qādisiyya erkannte mich, und es brachte mir reichliche Ehrung und Huldigung entgegen. Ich wartete eine günstige Gelegenheit ab und verschwand, als sie gerade beschäftigt waren‘“.

Aus dem Bericht läßt sich folgendes erschließen:

Ibn Ḫafīf hielt sich i. J. 315/927 in (dem nahe bei Kufa gelegenen) Qādisiyya auf und wurde Zeuge der Niederlage des ᶜabbāsidischen Heerführers Yūsuf Ibn Abī s-Sāǧ[37], die ihm der Qarmatenanführer von al-Aḥṣāʾ, Abū Ṭāhir Sulaymān al-Ǧannābī, beibrachte.

---

[36] Nicht: „Ibn Abī s-Salāḥ“ wie in Ed. SCHIMMEL S. 50, f. 5,5f.

[37] Zu Ibn Abī s-Sāǧ s. Art. *EI*[1], Bd. 4: „Sādjiden“, wo die beiden türkischen Heerführer, die Brüder Muḥammad und Yūsuf behandelt sind.

Bei ǦAMĀL AD-DĪN ABŪ L-ḤASAN ᶜALĪ AL-ḤALABĪ AL-AZDĪ, *Aḫbār ad-duwal al-munqaṭiᶜa* 38f. (abgedruckt bei FREYTAG, *Locmani Fabulae*, S. 34ff.) findet sich eine Schilderung der kriegerischen Auseinandersetzung zwischen Ibn Abī s-Sāǧ und Abū Ṭāhir, in deren Folge der ᶜAbbāsidengeneral mitsamt seinen Soldaten umkam. Zwei

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000156

3.4. *Bagdad*

Der terminus ad quem für die früheste Reise in die ʿAbbāsiden-Metropole ist das Jahr 303/915–6, in dem Ruwaym, d e r Bagdader Lehrmeister Ibn Ḫafīfs, gestorben ist. Das Todesjahr Ǧunayds, 298/910–11, dürfte wohl als das post quem anzusehen sein; denn es ist kaum vorzustellen, daß der junge Schiraser die Gelegenheit versäumt hätte, bei seinem sicher längeren Aufenthalt in der Stadt am Tigris dem *„šayḫ aṭ-ṭāʾifa"* seine Reverenz zu erweisen; es sei denn, man nehme mit einer hagiographischen Tradition, die von al-Ḫaṭīb al-Baġdādī und Abū Nuʿaym (*Ḥilya* 10,268) aufgegriffen wird, an, das Zerwürfnis zwischen Ruwaym und Ǧunayd, welches durch die Annahme des Richteramtes durch Ruwaym verursacht worden sei, sei so tief gegangen, daß Ibn Ḫafīf aus Loyalität zu seinem Meister den Ǧunayd gemieden hätte. Dem widerspricht aber die Hochachtung Ibn Ḫafīfs für Ǧunayd, zumal letzterer sich auch wieder mit Ruwaym versöhnt haben soll (wie der Ḫaṭīb, *TB* 8,431, nach Sulamī andeutet).

Des weiteren pflegte Ibn Ḫafīf Kontakte mit dem Sufi Ibn Abī Saʿdān (S41), einem Freunde Ruwayms, den er schon in Schiras als hohen Staatsbeamten *(ḥākim)* kennengelernt haben dürfte. Da Ibn Ḫafīf spätestens seit 297/909–10 „auf der Suche nach dem Ḥadīṯ" unterwegs war, ist anzunehmen, daß er anläßlich seines ersten Bagdad-Besuches auch die fünf Gewährsmänner (Todesjahre 316/928, 317/929, 310/922–3, 312/924, 318/930) hörte, deren Namen Daylamī, *Sīra* 209 bezüglich Ibn Ḫafīfs Aufenthalt in Bagdad mitgeteilt hat. Mindestens drei dieser fünf Traditionarier: Ibn Abī Dāwūd, Baġawī und Yaḥyā Ibn Ṣāʿid[38], gehörten dem ḥanbalitischen Milieu an.

Außerdem hörte Ibn Ḫafīf noch Ṭabarī, der mit Ruwaym der ẓāhiritischen Rechtsschule Dāwūd Ibn ʿAlīs folgte, bevor er sich von Dāwūd trennte und seinen eigenen Ritus begründete (*Siyar* 13,100,3).

Die ḥanbalitischen Traditionarier, die Ibn Ḫafīf in Bagdad hörte, waren – den Quellen zufolge – untereinander offenbar heillos zerstritten:

Abū Dāwūd Sulaymān Ibn al-Aśʿaṯ aus Siǧistān[39], Kompilator einer der kanonischen Ḥadīṯsammlungen und das Haupt der Ḥanbaliten am

---

Jahre danach eroberte derselbe Abū Ṭāhir die Stadt Mekka in der Pilgersaison, verübte ein gewaltiges Massaker und entführte den schwarzen Stein (s. *EI*, Art. „Ḳarāmiṭa").

[38] Yaḥyā Ibn Ṣāʿid überlieferte das *k. az-Zuhd* IBN MUBĀRAKs an einen Schiraser Ḥāfiẓ (s. hier S. 150f.) und tradierte Ḥadīṯ an ʿAbd al-ʿAzīz ad-Danaqšī (*Ansāb* 5,384f.), der als Qāḍī von Rāmhurmuz, wie es scheint, die Schiraser Ṣūfiyya in Bedrängnis bringen sollte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000157

Ort (sowie Vater des ʿAbdallāh Ibn Abī Dāwūd, G34, Lehrer Ibn Ḥafīfs), stand dem einflußreichen und populären ḥanbalitischen Prediger Ġulām al-Ḫalīl äußerst feindselig gegenüber: Nicht nur dessen angeblich notorisches Ḥadīṯfälschen brachte Abū Dāwūd soweit, daß er den Prediger „beinahe den Antichristen von Bagdad genannt hätte" (*TB* 5,79). Ein weiterer Grund für Abū Dāwūds Animosität gegen Ġulām al-Ḫalīl mag die „Heimsuchung" *(miḥna)* gewesen sein, die dieser über die Bagdader ṣūfiyya hereinbrechen ließ.

Abū Dāwūd, wie auch sein Sohn, pflegte zumindest mit den traditionalistisch eingestellten Sufis einen freundschaftlichen Umgang: Auf den Kontakt Abū Dāwūds zu dem Mystiker Sahl aus Tustar ist bereits hingewiesen worden (Wüstenfeld, „Der Imam el-Schāfiʿī" 1,93); desgleichen auf die Tradentenbeziehung seines älteren Bruders, Muḥammad Ibn al-Aščaṯ, zu Sahl (s. Böwering 85). Muḥammad begleitete den berühmteren Bruder Sulaymān Ibn al-Aščaṯ auf dessen Reisen und tradierte Ḥadīṯ an seinen Neffen Ibn Abī Dāwūd (*Siyar* 13,221). Letzterer war – wie wir wissen – Lehrer Ibn Ḥafīfs sowie auch von Abū ʿAbdallāh ar-Rūḏabārī, der 369/979–80 bei Akko bzw. in Tyros starb (*TB* 4,336,14). Der als Asket *(zāhid, nāsik)* gerühmte (*Siyar* 13,231) Traditionarier Ibn Abī Dāwūd war auf seinen Studienreisen auch nach Schiras gegangen (Ibn Ḫallikān), wo er etwa von Faḍl Ibn Ḥammād (gest. 264/877–8), dem Lehrer eines Gewährsmannes von Ibn Ḥafīf, Aḥmad Ibn Samʿān (G25), überlieferte. Ibn Abī Dāwūd war außerdem Mitschüler Arzakānīs (G19) bei dem großen Traditionarier von Fasā, Yaʿqūb Ibn Sufyān – d.h. er kam vermutlich auch in die persische Stadt Fasā.

So wie der von Ibn Ḥafīf bewunderte Isfahaner Richter Ibn Abī ʿĀṣim hatte Ibn Abī Dāwūd in Isfahan – wo beide als *„Nāṣibī"* verrufen waren – auf Grund von Verleumdungen und Anfeindung von schiitischer Seite dem Tod ins Auge geblickt. Der Hinrichtung auf Anordnung des Gouverneurs von Isfahan, Abū Laylī Ḥāriṯ Ibn ʿAbd al-ʿAzīz (Ibn Abī Dulaf; d.h. vor 282/895; vgl. *EI*^{2}, Art. „Isfahan"), konnte Ibn Abī Dāwūd nur noch entkommen, indem der einflußreiche Ḏakawānī (gest. 285/898) Fürsprache für ihn einlegte und die Glaubwürdigkeit der Zeugen (mit Erfolg) anfocht (vgl. dazu auch *Aḫbār* 2,210).

Der Sohn Abū Dāwūds war in Bagdad offenbar heftig umstritten:

Yaḥyā Ibn Ṣāʿid (G38) bezeichnete Ibn Abī Dāwūd als einen Lügner im Tradieren von Ḥadīṯ und konnte sich in diesem Urteil sogar auf dessen Vater, Abū Dāwūd berufen (*Siyar* 13,228). Letzterer wird sich

---

[39] Ḏahabī, *Siyar* 13,220 besteht gegen Ibn Ḫallikān darauf, daß die Provinz Siǧistān zwischen Kirmān und Sind gemeint ist und nicht eine gleichnamige Ortschaft bei Basra.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000158

mit seinem Sohn, den er in dessen Kindheitstagen bis nach Siğistān mitgenommen hatte, um ihn noch die alten Ḥadīṯautoritäten hören zu lassen, überworfen haben, weil der Sohn Ambitionen nach dem Richteramt gehegt habe (so Abū Dāwūd, bei Ḏahabī, a.a.O.). Im Hause des mit Ibn Abī Dāwūd befreundeten Richters Abū ʿUmar, dem Amtsvorgänger Ruwayms, versuchte der Wesir ʿAlī Ibn ʿĪsā (S18), den Ibn Ḥafīf zumindest in Mekka sah, – vergeblich – den Streit zwischen den beiden Traditionsgelehrten, Ibn Abī Dāwūd und Ibn Ṣāʿid, zu schlichten.

Bei dem mālikitischen Richter Abū ʿUmar fanden die berühmten Dispute zwischen Ibn Surayğ und Muḥammad Ibn Dāwūd aẓ-Ẓāhirī statt (vgl. *TB* 5,261). Die Lehrkollegien Abū ʿUmars, in denen der Richter Ḥadīṯ diktierte, standen bei den Honoratioren Bagdads in hohem Ansehen (vgl. dazu *Passion* 1,435f.): Yaḥyā (Ibn Muḥammad) Ibn Ṣāʿid (G38) saß dabei zur Linken Abū ʿUmars (*TB* 3,401; danach *Nišwār* 5,210).

Auch der Wesir ʿAlī Ibn ʿĪsā entzweite sich mit Ibn Abī Dāwūd, der ihn zuvor aus Wāsiṭ nach Bagdad zurückgeholt hatte. Nach Wāsiṭ hatte ihn sein Vorgänger im Amt des Wesirs, Ibn al-Furʾāt, wieder (wie in Isfahan) unter der Beschuldigung, ein Feind des Kalifen ʿAlī zu sein, verbannt (*Siyar*, a.a.O.).

Auch Abū l-Qāsim al-Baġawī (G35), den Ibn Ḥafīf in Bagdad hörte, schloß sich dem Urteil Ibn Ṣāʿids an: Auf die briefliche Bitte Ibn Abī Dāwūds um Auskünfte über einen bestimmten Ḥadīṯ schrieb Baġawī zurück: „Ich halte dich für einen, dem Gott sein Wissen entzogen hat" (*Siyar*, a.a.O.).

Kritik kam noch von einem weiteren Gewährsmann Ibn Ḥafīfs: der Richter von Kufa und später von Schiras, Abū Bakr al-Maḥāmilī, beschuldigte Ibn Abī Dāwūd der Vergehen *tadlīs* und *taṣḥīf* bezüglich des Ḥadīṯtradierens.

Auch mit Ṭabarī („Ibn Ğarīr", G36) hatte sich der Sohn Abū Dāwūds überworfen. Ibn al-Ğawzī (*Muntaẓam* 6,172) berichtet, daß Ibn Abī Dāwūd den Ṭabarī bei dem Kämmerer des Kalifen, Naṣr al-ḥāğib[40], wegen vermeintlicher „ğahmitischer" Neigungen denunziert habe. Zu den Ṭabarī angelasteten Lehren zählte etwa die, daß der Geist Muḥammads nach dessen Tode ʿAlī in die Hand geflossen sei, und dieser den Geist Muḥammads „getrunken" (so bei Ibn al-Ğawzī) habe, womit Ṭabarī in die Nähe der Schia gerückt wurde.

---

[40] Den mit Ḥallāğ sympathisierenden Naṣr sah Ibn Ḥafīf ein letztes Mal i. J. 312/924 od. 313/925 in Medina, wo Ibn Ḥafīf sich unfreundlich über den Kämmerer äußerte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000159

Auch Ibn Ḫafīf war Ṭabarī gegenüber kritisch eingestellt, wie aus seinem *Iʿtiqād at-tawḥīd* hervorgeht: Ibn Ḫafīf behandelt dort (S. 47) eine Passage aus Ṭabarīs Werk *Tabṣīr (ulī n-nuhā wa-maʿālim al-hudā)*[41] und wirft dem Koraninterpreten und Historiker Unkenntnis der Sufik vor: So habe Ṭabarī in seiner Schrift ʿAbd al-Wāḥid Ibn Zayd sowie dessen Neffen[42] bezichtigt, die Gottesschau im Diesseits gelehrt zu haben[43] (Ibn Ḫafīf enthält sich des Urteils über den Schüler Ḥasan al-Baṣrīs), und Ṭabarī habe auf Grund dieser „Irrlehre" die Sufis ohne jegliche Differenzierung verurteilt.

Die Angriffe Ibn Abī Dāwūds (und Ibn Ḫafīfs) haben das Ansehen Ṭabarīs bei den Traditionalisten langfristig aber nicht schädigen können: Noch der späte Ḥanbalit Naǧdī, *Tanbīh* 350 und 486 bedient sich Ṭabarīs (unter Berufung auf dessen *k. Tabṣīr* und eine ʿAqīda sowie auf Ḏahabīs *k. al-ʿUluww*) als eines Kronzeugen für die Lehre der Leute des Ḥadīṯ, daß Gott substantiell auf dem Thron sitze.

Ṭabarī war offenbar recht weitgehend gegen Asketen und Ṣūfiyya feindlich gestimmt: Er machte ihnen etwa die von den frühen Repräsentanten der tawakkul-Frömmigkeit geäußerte Lehre zum Vorwurf, das Gottesvertrauen und das Aufspeichern von Nahrung seien unvereinbar (*Talbīs* 206). Ibn Ḫafīf tradierte ein Gebet des Darrāǧ (um das tägliche Brot), in dem sich diese Lehre auszudrücken scheint.

Für einen Irrtum hielt Ṭabarī auch die vermeintliche Vorliebe der Sufis für härene und Wollgewänder gegenüber solchen aus Baumwolle und Leinen; ihre Vorliebe für den Verzehr von Bohnen und Linsen vor dem von Fleisch, weil sie fürchteten, „das Verlangen nach Frauen könnte sie anwandeln" (*Talbīs* 223; vgl. Ibn Ḫafīfs Weisung an den Novizen in *Iqt.*, f. 10,8: „Hüte dich vor dem Verzehr von Fleisch, denn es wirkt genauso schädlich wie der Wein [*ḫamr*]").

Ṭabarī kritisierte auch (*Talbīs* 322) die Lehre der „Törichten unter den Sufis und Gottesdienern", daß die medizinische Behandlung von Krankheiten mit dem Gottvertrauen unvereinbar sei.

Da sämtliche von Ṭabarī (nach Ibn al-Ǧawzī) kritisierten Praktiken und Lehren auch von Ibn Ḫafīf geübt, vertreten oder zumindest mit Sympathie veranschaulicht wurden (wohl außer dem letzten Punkt: Ibn Ḫafīf begab sich nach einem Aderlaß für einige Tage in die Behandlung eines den Sufis nahestehenden Arztes [in Schiras]; vgl. *Sīra* 23,32–36),

---

[41] Zu dieser Schrift s. H. BECKER, „Ṭabarī's sog. Catechesis Mohametana", in: *ZDMG* 55 (1901), S. 96ff.

[42] Zu Bikr Ibn Uḫt ʿAbd al-Wāḥid Ibn Zayd s. AšʿARĪ, *Maqālāt* 286f., 216,6f.

[43] Vgl. dazu AšʿARĪ, *Maqālāt* 114,7f., SARRĀǦ, *Lumaʿ* 429,2–12.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000160

ist anzunehmen, daß Ibn Ḫafīfs Schülerbeziehung zu Ṭabarī nur sehr lose geknüpft war, was auch die Polemik in *Iʿtiqād at-tawḥīd* bestätigt.

Enger war die Beziehung Ibn Ḫafīfs zu dem Sufi Ibn ʿAṭāʾ (M4) gestaltet, der zum Kreis der Bagdader Traditionarier gehörte und der von zwei persönlichen Schülern Aḥmad Ibn Ḥanbals Ḥadīṯ überlieferte: Bei seinem ersten Besuch wäre Ibn Ḫafīf beinahe von Ibn ʿAṭāʾ mit dessen Flickenrock bekleidet worden. In dessen Hause traf Ibn Ḫafīf auch mit dem „Nachfolger" Ǧunayds, Ǧurayrī, zusammen und beteiligte sich an dem Disput der beiden Scheiche über die Frage, ob die Armut oder der Reichtum (für den Sufi) besser sei.

Ein zweiter Aufenthalt in Bagdad fand einige Zeit später statt, vielleicht nach dem Tode Ruwayms (303/915–6), wahrscheinlich aber vor 309/921–2, dem Zeitpunkt eines 3. Aufenthaltes: Ibn Ḫafīf kam auf dem Rückweg von seiner Syrienreise nach Bagdad, um Šiblī zu besuchen (vgl. *Sīra* 104,10).

Ein drittes Mal kam Ibn Ḫafīf im Jahre 309/921–2 nach Bagdad, auf der Rückkehr von einer Mekkawallfahrt, Daylamī zufolge, um Ḥallāǧ im Gefängnis zu besuchen (der von 308/920–1 an in Einzelhaft saß; vgl. *Passion* 1,12 und 1,505). In Mekka hatte Ibn Ḫafīf zuvor von den Feinden Ḥallāǧs (Nahraǧūrī, Aqṭaʿ, Fuwaṭī etc.) Berichte über dessen Handlungen gehört, die von den Scheichen als Magie verurteilt wurden. Ibn Ḫafīf ging erneut zu Ibn ʿAṭāʾ und übermittelte diesem eine Botschaft Ḥallāǧs, die ihm letzterer im Gefängnis aufgetragen hatte (*Sīra* 97,61–64). Ḥallāǧ bat Ibn ʿAṭāʾ, seine Schriften gut zu verwahren (Ibn Bākawayh, *Bidāya*, Nr. 12). Daylamī (*Sīra* 97,63f.) und Rōzbihān (*Šarḥ* 77,15) überliefern von Ibn ʿAṭāʾ eine kryptische Antwort, die Ibn Ḫafīf dem Ḥallāǧ ausrichten sollte, „falls er ihn wieder sehe" (Rōzbihān)[44].

3.5. *Wāsiṭ*

Das zwischen Ahwāz und Bagdad gelegene Wāsiṭ hat Ibn Ḫafīf nach Auskunft Daylamīs (*Sīra* 102f., f. 14; übers. in *Passion* 1,632f.) in einem Winter bald nach der Hinrichtung Ḥallāǧs (i. J. 309/922), also in demselben oder einem der darauffolgenden Jahre besucht, wo er mit einem nicht identifizierbaren Abū l-Yamān (oder nach einer Variante Abū Ilhām), dem „Scheich der Leute von Wāsiṭ", über den Fall des hingerichteten Ḥallāǧ sprach. Der Wāsiṭer erklärt die Hinrichtung Ḥallāǧs – wobei er sich auf eine im Traum empfangene Botschaft Gottes

[44] Zu einer Übersetzung dieser Antwort s. MASSIGNON, *Passion* 1,509.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000161

beruft: „Gott sagte: ‚Wir haben ihm eines unserer Geheimnisse enthüllt. Er aber hat die Leute zu sich gerufen'" (*Sīra* 103,24f.).

4. Syrien

Ibn Ḫafīf hat nach eigener Auskunft (*Sīra* 104, f. 15,10) eine Syrienreise *(safar-i Šām)* unternommen, über deren erste Etappe er uns erzählt (Ḏahabī, *Siyar* 16,343,–1 bis 344,2), daß er in der zentralarabischen Wüste von Räubern überfallen wurde und sich nur unter größten Schwierigkeiten nach Fayd retten konnte. Da Fayd auf der Bagdader Pilgerstraße liegt, wissen wir auch, von wo seine Reise ihren Ausgang nahm. Tatsächlich begab er sich erst auf die Wallfahrt (seinen 3. *ḥaǧǧ*; vgl. *Sīra* 46, f. 2,2), bevor er dann nach Syrien, in „eine der Städte von Šām", nämlich Jerusalem, einreiste[45].

Wahrscheinlich ist diese Syrienreise (die von Mekka nach Jerusalem führte) von einer anderen (von Ġazzālī, Subkī und ʿAṭṭār behaupteten) Reise nach Ramla zu unterscheiden, die Ibn Ḫafīf von Ägypten aus unternommen haben soll (s. hier S. 146), und die recht legendär anmutet.

4.1. *Jerusalem*

Über Ibn Ḫafīfs Aufenthalt in dieser Stadt wird von Daylamī explizit nichts mitgeteilt, aber es darf wohl vermutet werden, daß der bei Abū Nuʿaym, Anṣārī und Ǧāmī (*NG* 235) als Lehrer Ibn Ḫafīfs genannte Ṭāhir al-Maqdisī[46], dessen Nisbe auf Jerusalem hinweist, und der den

---

[45] Im Unterschied zu der von Ḏahabī, *Siyar* 16,344,2 und Subkī, *Ṭab.* 3,154,–2 (vgl. *Sīra* 47, Anm. 3) benutzten arabischen Vorlage, die folgenden Wortlaut bietet: *„ṯumma maḍaytu ilā bayt al-Maqdis/al-Quds wa-daḫaltu š-Šām"*, schreibt der persische Bearbeiter lediglich: „Einst betrat ich eine der Städte von *Šām*."

[46] Von Ṭāhir ist kein Todesjahr überliefert. Er lernte noch unter Ḏu n-Nūn (gest. 245; s. *TA M.* 330) sowie Yaḥyā al-Ǧallāʾ, und er verkehrte mit Yūsuf Ibn Ḥusayn (*Ḥilya* 10,242,4). Ḏu n-Nūn bzw. Šiblī nannte ihn „den Gelehrten" *(ḥibr)* von Syrien. Der Begriff ist koranisch (und steht zumeist neben *„rabbāniyyūn"*; vgl. z.B. Sure 5,44); Sulamī erläutert, daß die *aḥbār* die sind, die die Bestimmungen Gottes kennen, die *rabbāniyyūn* (Rabbiner) dagegen Gott selbst kennen (*Ḥaqāʾiq* 53a,7ff.).

Ṭāhir und Abū ʿAmr ad-Dimašqī, der zweite syrische Lehrer Ibn Ḫafīfs, hatten (mindestens) drei gemeinsame Schüler: ʿAlī Ibn Bundār aṣ-Ṣayrafī (*TS* 501), Abū Ḥasan al-Būšanǧī, ein „Mann der Ritterlichkeit" *(fatā)* aus Ḫurāsān, der Ibn ʿAṭāʾ und Ǧurayrī gesehen hatte und schließlich Ibn Ḫafīf (*Ḥilya* 10,385).

Nach den Zitaten in Sulamīs Ṭāhir-Biographie besaß der Syrer offenbar eine besondere Neigung zu einer Mystik der Liebe: Vgl. etwa das von Ṭāhir rezitierte Gedicht eines liebenden *(ʿāšiq)* Jünglings (*TS* 275, Nr. 4). Vielleicht war Ṭāhir bzw. sein Damaszener Schüler Abū ʿAmr die Autorität Ibn Ḫafīfs, die bei Daylamī, *ʿAṭf* 129 (abgedruckt in: *Sīra*, Anh. 265) nach den „Damaszenern" über das Liebesverlangen *(ʿišq)* spricht.

Belege zu Ṭāhir: *Ḥilya* 10,317ff., *TS* 275f., Munāwī 37, *NG* 129.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000162

Quellen zufolge in Syrien wirkte, Ibn Ḫafīf in Jerusalem empfangen hat. Ṭāhir, dessen zwei große Lehrmeister i. J. 245/859–60 gestorben sind, wird das 3./9. Jahrhundert kaum überlebt haben.

In „einer der Städte Syriens" (*Sīra* 47,2) ist Ibn Ḫafīf dann ein Mißgeschick unterlaufen, das ihn beinahe die rechte Hand gekostet hätte. Die Geschichte, wie Ibn Ḫafīf verdächtigt wurde, als Dieb in einen Färberladen eingebrochen zu sein, und nur um Haaresbreite vor der Vollstreckung der Strafe gerettet wurde, ist in die *Sīra* aufgenommen worden (danach Ḏahabī und Subkī; vgl. *Sīra*, Einl. 15).

Daylamī berichtet, daß Ibn Ḫafīf nach diesem Erlebnis einen der syrischen Scheiche (vielleicht Abū ʿAmr ad-Dimašqī) aufsuchte und sich von ihm erklären ließ, daß ihm dieses Mißgeschick auf Grund seiner Gewohnheit, ohne Begleitung zu reisen, widerfahren sei (Ḏahabī, *Siyar* 16,444 bietet den Wortlaut der arabischen *Sīra*-Vorlage: *Hāḏā ʿuqūbat infirādik*).

4.2. *Damaskus*

Sicher hat Ibn Ḫafīf auch Damaskus, die Hauptstadt des von ihm bereisten Syrien betreten, zumal er nach den zwei frühen und zuverlässigen Zeugen Anṣārī (*TA M.* 455) und Abū Nuʿaym[47] (*Ḥilya* 10,385) den in Damaskus wirkenden Abū ʿAmr ad-Dimašqī[48] (gest. 320/932) zum Lehrer hatte.

Abū ʿAmr war Schüler von Ṭāhir al-Maqdisī, Abū ʿAbdallāh Ibn al-Ǧallāʾ, Muḥāsibī u. a. (vgl. zu diesen *TS* 277, *TA M.* 392, Sulamī *Ǧaw.* 25).

Die zwei Syrer-Scheiche Ṭāhir und Abū ʿAmr sowie auch Yūsuf Ibn Ḥusayn ar-Rāzī gehörten dem Schülerkreis des Ägypters Ḏu n-Nūn an[49].

---

[47] SCHIMMEL dagegen hält die Überlieferung von Ibn Ḫafīfs Schülerschaft bei Abū ʿAmr und Ṭāhir für „wenig wahrscheinlich" (*Sīra*, Einl. 15).

[48] Abū ʿAmr hatte neben Ibn Ḫafīf noch folgende nachweisbare Schüler: Abū Ḥusayn ad-Darrāǧ, Abū Bakr Muḥammad Ibn Šāḏān ar-Rāzī (*Ris. Mal.* 117, *TS:* mehrere Stellen), Manṣūr Ibn ʿAbdallāh (SULAMĪ, *Ṭab.* und *Ǧaw.*), Abū l-Ḫayr ad-Daylamī (*TS* 279) und ʿAbd as-Salām al-Muḥarrimī (*Ḥilya* 10,346).

Abū ʿAmr wird in *TS* 277 als „einer der hinsichtlich der Ritterlichkeit *(futuwwa)* führenden syrischen Scheiche, kundig in den mystischen Wissenschaften" bezeichnet; Abū ʿAmr verfaßte eine Schrift zur Widerlegung der Lehre von der Ewigkeit des Geistes (*qidam al-arwāḥ*; zu dieser Lehre s. *Passion* 1,574, 2,151, 3,27, 3,169).

Weitere Belege zu Abū ʿAmr: *TA M.* 392f., *Ṣifa* 2,250, MUNĀWĪ 2,18, BAQLĪ, *Šarḥ* 407f.

[49] Aus einer Überlieferung in *Ḥilya* 10,242,3 geht hervor, daß Yūsuf und Ṭāhir einander trafen, und daß Yūsuf den Ṭāhir um Auskunft über einen Ausspruch Ḏu n-Nūns (über das Thema „*ṣuḥba*") bat.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000163

Zur Zeit der Wende zum 4./10. Jahrhundert befand sich in Damaskus auch Muḥammad Ibn Dāwūd ad-Duqqī, der von zwei (320/932 verstorbenen) mekkanischen Lehrern Ibn Ḫafīfs, Darrāǧ (S13) und Fuwaṭī (S17) (s. *TB* 14,388) sowie auch von Ibn al-Ǧallāʾ (*TB* 5,266) überlieferte. Duqqī war aus Dīnawar/Ǧibāl zu Abū ʿAbdallāh Ibn al-Ǧallāʾ (gest. 306/918–9), dem damaligen Haupt der syrischen Schule, nach Damaskus gezogen[50], wo Duqqī – nach Auskunft Nasawīs (R3) – i. J. 359/969–70 starb (vgl. zu Duqqī auch Radtke, *Adab al-Mulūk*, Einl.).

Ein etwas älterer Gefährte Ibn Ḫafīfs, der ḫurāsānische Scheich ʿAlī Ibn Bundār aṣ-Ṣayrafī (gest. 357/968), hatte Ibn al-Ǧallāʾ noch in Damaskus gesehen (*TS* 502).

Die Nachricht *Sīra* 104,10, daß Ibn Ḫafīf auf dem Rückweg von seiner Syrienreise Šiblī in Bagdad besuchte, erlaubt uns, die Reise zu datieren: Terminus post quem für das Ende der Syrienreise in Bagdad ist das Todesjahr Ǧunayds (298/910–11), den er in Bagdad besucht hätte, wäre er noch am Leben gewesen. Sollte Ibn Ḫafīf auf dieser Reise wirklich noch Ṭāhir al-Maqdisī oder Abū ʿAmr ad-Dimašqī erlebt haben, so muß sie sehr früh, spätestens aber 320/932, dem Todesjahr des Jerusalemers, stattgefunden haben. Sicherer terminus ante quem ist 334 (Todesjahr Šiblīs).

4.3. *Tyros (Ṣūr)*

Auf der Rückkehr von einer mutmaßlichen (nach Ġazzālī und Subkī, *Ṭab.* 3,153,–4 bis 154,10; abgedruckt in *Sīra*, Anhang S. 227f., f. 2) Reise nach Ägypten traf Ibn Ḫafīf auf dem Wege nach Ramla, wo er den später (322/933–4) in Ägypten gestorbenen Abū ʿAlī Aḥmad Ibn Muḥammad ar-Rūḏabārī sehen wollte, in Tyros ein. Dort traf er auf zwei im Zustande der *murāqaba* verharrende „Männer der Heimsuchung" *(aṣḥāb al-maṣāʾib)*.

Nach den hagiologischen Vorstellungen Kattānīs (S11) hatten die 40 *Abdāl* ihren Sitz in Syrien (Šām; vgl. *TB* 3,76,1)[51]. Mit seiner Reise nach Tyros folgte Ibn Ḫafīf dem Beispiel seines Lehrers, Kattānī, der mit Ḫarrāz (also vor 277/890–1) und dem Kalifensohn al-ʿAbbās Ibn al-Muhtadī[52] die Mittelmeerküste von Šām entlanggezogen war und der

---

[50] Vielleicht nach dem 299/911–2 erfolgten Tode seines vorherigen Meisters Mamšāḏ ad-Dīnawarī, den auch Ibn Ḫafīf verehrte (vgl. *Sīra* 193). Mamšāḏ war wie Duqqī Schüler von Ibn al-Ǧallāʾ. Zu dem Namen Mamšāḏ s. MEIER, *Abū Saʿīd 322*.

[51] Eine Äußerung Kattānīs über die Hierarchie der Heiligen ist auch in BAQLĪS *k. al-Iġāna* enthalten (vgl. CORBIN, *En Islam iranien* 36, Anm.). Zur sufischen Lehre von den *abdāl* s. auch MACH, *Zaddik* 138–142.

[52] In *TB* 12,152 ist der Kalifensohn als Gefährte Ǧunayds und als ein großer proviantloser Reisender angeführt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000164

Ibn Ḫafīf über sein Erlebnis mit einem über die Meereswellen schreitenden Jüngling (wohl einer der syrischen *Abdāl*) berichtet hat (nach dem Ḫaṭīb und Subkī); dabei handelt es sich offenbar um einen hagiographischen Topos.

Auf den gleichen Topos stoßen wir mit dem auf die Autorität des ʿAbbās Ibn Yūsuf[53] tradierten Bericht von Ṭāhir al-Maqdisī, der in Askalon eine Reise in Richtung Ġazza antrat, um die Budalāʾ (= Abdāl-Heiligen) zu suchen. Alsbald begegnete er einem von diesen, der in Gestalt eines in Lumpen gehüllten Jünglings die Küste entlangschritt (*Ḥilya* 10,319,–8).

Der Neffe Abū ʿAlī ar-Rūḏabārīs, Abū ʿAbdallāh Aḥmad Ibn ʿAṭāʾ lebte bis zu seinem Tode 369/979–80 in Tyros (vgl. *TB* 4,336f.).

Einer der Bewohner des Konvents von Rūḏabārīs Neffen war der Sufi ʿUbaydallāh Ibn Muḥammad, den der *šayḫ al-ḥaram* und Überlieferer Ibn Ḫafīfs, Abū ʿAbbās an-Nasawī (R3), in Tripolis gehört hatte. ʿUbaydallāh war bis zum Tode von Abū ʿAbdallāh ar-Rūḏabārī in dessen Konvent in Tyros geblieben (Ibn an-Naǧǧār, *Ḏayl* 2,145f.).

Die Reise Ibn Ḫafīfs nach Tyros und weiter nach Ramla muß frühes-tens 306/918–9 (Tod des Konventsleiters Ibn al-Ǧallāʾ und Zeitpunkt der Übernahme der Leitung durch Abū ʿAlī, den Ibn Ḫafīf ja dort sehen wollte) und spätestens in den frühen 20er Jahren (denn Abū ʿAlī starb 322/933–4 in Ägypten) stattgefunden haben.

4.4. *Ramla*

Vorsteher des berühmten Konventes von Ramla (vgl. Massignon, *Opera Minora* 2,247; zu dem Konvent s. Meier, *Abū Saʿīd* 301ff.) war nach Ibn al-Ǧallāʾ Abū ʿAlī ar-Rūḏabārī, nach dessen Tod sein Neffe Aḥmad Ibn ʿAṭāʾ ar-Rūḏabārī und schließlich Muḥammad Ibn Ibrāhīm as-Sūsī (gest. 386/996 in Damaskus), ein Gewährsmann der Anṣārī-Lehrer ʿAmū und Aḥmad-i Kūfānī (*TA M.* 492).

Nach den (späten) Zeugnissen Ġazzālīs, Subkīs (*Ṭab.* 3,153,–4) und ʿAṭṭārs (vgl. *Sīra*, Anh. 227, f. 2, *Passion* 1,97f.) besuchte Ibn Ḫafīf den Konvent in Ramla unter der Leitung von Abū ʿAlī ar-Rūḏabārī.

Besuche in Ramla sind auch belegt für weitere Sufis[54].

---

[53] = aš-Šaklī, ein Schüler von Sarī as-Saqaṭī (vgl. *TB* 12,153, *TA M.* 140).

[54] Aḥmad Ibn ʿAlī al-Waǧīhī, Gewährsmann SARRĀǦS, der diesem in Ramla den Bericht über eine Wüstenreise Abū Turābs diktierte (*Lumaʿ* 325,18; vgl. auch MASSIGNON, *Essai* 234, Add. zu 157); der Ǧunaydschüler und Überliefer Muṭayyans (S8), Muḥammad Ibn ʿAlī al-ʿAṭūfī, der sich nach Ramla zurückzog, wo er 345/956–7 im Konvent starb (*TA* 465); ein zweiter Ǧunaydschüler, der nach dem Tode Ǧunayds nach Ramla ging, war der Bagdader Sufi Abū Ǧaʿfar Saʿīd Ibn Turkām (vgl. *TB* 9,108).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000165

5. Fārs

5.1. *Schiras*

5.1.1. *Traditionarier*

Die Lehre der sunnitischen Traditionarier von Schiras war für die Weltanschauung Ibn Ḫafīfs zeitlebens von großer Bedeutung. Muqaddasī nimmt *Aḥsan at-taqāsīm* 439 auf sie Bezug, wenn er schreibt, daß sich das Handeln in rechtlichen Belangen *(al-ʿamal)* in Fārs an der Schule der Leute des Ḥadīṯ orientiere, die sogar zahlreicher als die Anhänger der Rechtsschule Dāwūds gewesen seien (ibid. 441). Noch als greiser Mystiker genoß Ibn Ḫafīf ihre Gesellschaft, etwa im Konvent seines Schülers Abū Aḥmad-i Mih, und er empfahl seinen Schülern, in den Spuren der „Leute des Ḥadīṯ" zu wandeln (*Iqt.*, f. 47,3f.). Während er eine mystische Ausbildung erhielt (unter seinem ersten Sufischeich Aḥmad Ibn Yaḥyā), ging der junge Ibn Ḫafīf zu zwei renommierten Traditionariern, um Prophetenḥadīṯe aufzuschreiben. Auch unter seinem zweiten Sufimeister, Muʾammil, lernte Ibn Ḫafīf noch Ḥadīṯ bei einem Traditionarier (Ibrāhīm Ibn Rūzabih, G26). Ibn Ḫafīf nahm – bevor er gegen Ende des 3./9. Jh.s seine Reisen antrat, die ihn aus seiner Heimat, Fārs, hinausführen sollten – lange Wegstrecken in Kauf, um etwa in der Stadt Fasā unter Aḥmad Ibn Saʿdān (G25) Ḥadīṯe zu hören.

Die in gleicher Weise mobile Generation der Schiraser Ḥadīṯ-Gewährsleute Ibn Ḫafīfs hatte sich, um Ḥadīṯe zu „übernehmen", insbesondere zwischen den Ortschaften Schiras, Fasā, und Ḫabr bewegt. Der durch seine religiöse Skrupelhaftigkeit hervorgestochene Arzakānī (G19), der als Schüler Yaʿqūb Ibn Sufyāns den Ḥanbaliten nahestand, mußte – wie Ibn Ḫafīf – zwischen Schiras und Fasā gewandert sein, stammte aber aus Ḫurāsān (*Šadd* 116). In Ziyādābād, einem (Samʿāni nur vage bekannten) Dorf nahe bei Schiras, saß ein anderer Lehrer Arzakānīs, ʿAlī Ibn Muḥammad az-Ziyādābādī, zu dem noch zwei weitere Lehrer Ibn Ḫafīfs gegangen waren: ʿAbdallāh Ibn Saḫtān (G21) und Aḥmad Ibn Samʿān (G25). Der in einem Vorort von Schiras ansässige Aḥmad ar-Rabḍī (G23) tradierte gemeinsam mit Arzakānī an die zwei Sufis Ibn Ḫafīf und Ibn Abī Tawba, die in späterer Zeit in ihren Heimatorten Schiras bzw. Fasā zu großem Ruhm gelangen sollten. Rabḍī muß ein hohes Ansehen genossen haben, hatte er doch mit Salama Ibn Šabīb (gest. 247/861–2) von einem Manne Ḥadīṯ gehört, von dem selbst Aḥmad Ibn Ḥanbal und Ibn Abī Dāwūd (G34) überlieferten. Der gleichen Klasse wie Rabḍī gehörte ʿAbdallāh Ibn Saḫtān (G21) an, der mit Yaʿqūb Ibn Sufyān und dem Isfahaner Ḥanbaliten Ṭabarānī (G16) verkehrte. In dieselbe geistige Richtung weist das Schülerverhältnis zu Abū Dāwūd as-Siǧistānī (Vater von G34), das

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000166

Ibn Ḫafīf zufolge zwischen seinem nicht genauer benannten Schiraser Gewährsmann Abū ʿAbdallāh (G22) und Abū Dāwūd bestand. Dasselbe gilt für Aḥmad Ibn Muḥammad aš-Šaʿīrī (G24), Schüler von Ḥusayn Ibn Ḥakam aus dem zwischen Schiras und Fasā gelegenen Ḥabr, der (Šaʿīrī) als Überlieferer Ṭabarānīs aus Isfahan bekannt war. Ḥusayn Ibn Ḥakam aus Ḥabr wurde in Rayy von dem Sufi Ibn Abī Saʿdān (S41), der danach als Regierungsbeamter nach Schiras kommen sollte, gehört.

Ḥanbalitische Traditionarier

Die Präsenz von Traditionariern in Schiras und Umgebung, die dem *maḏhab* des Aḥmad Ibn Ḥanbal folgten, setzte sich fort, solange Ibn Ḫafīf lebte. Der Schiraser Sufi wuchs auf unter Schülern des Sohnes der für die Bagdader Ḥanbaliten zentralen Gestalt, Abū Dāwūd as-Siǧistānī, (Ibn Ḫallikān weist auf einen Besuch des Ibn Abī Dāwūd in Schiras hin) und starb in einem Milieu, in dem ḥanbalitische Traditionarier angesiedelt waren (auf die Präsenz der Ḥanbaliten in Schiras macht uns Muqaddasī, *Aḥsan at-Taqāsīm* 441,7 aufmerksam). Wir kennen die Namen von einigen ihrer prominentesten Vertreter:

1. Aḥmad Ibn ʿAbd ar-Raḥmān aš-Šīrāzī (gest. 411/1020–1), Schüler der berühmten Ḥanbaliten Ṭabarānī, Abū Baḥr, Sohn des Barbahārī, und Abū Bakr al-Qaṭīʿī; Aḥmad überlieferte außerdem von Abū š-Šayḫ al-Iṣbahānī, dem Tradenten des ʿAmr Ibn ʿUṯmān al-Makkī (vgl. *Siyar* 17,242 mit Quellenangaben).

2. Auch Aḥmad Ibn ʿAbdān aš-Šīrāzī ist hier zu nennen, der als Hörer bei den Bagdader Ḥanbaliten Muḥammad Ibn Muḥammad al-Bāġandī, Ibn Ṣāʿid, Ibn Abī Dāwūd (die auch alle Ibn Ḫafīf hörte) sowie von Arzakānī (im Raume Schiras) bekannt war. Außer dem von ihm selbst als unzulässig bezeichneten Aḥmad Ibn as-Sakan (G6), hörte Aḥmad Ibn ʿAbdān einen weiteren Traditionarier gemeinsam mit Ibn Ḫafīf: ʿAlī Ibn Ḥasan in Ǧurǧān (G8). Aḥmad Ibn ʿAbdān war eine wichtige Quelle für den Verfasser der „Geschichte von Ǧurǧān", Ḥamza Ibn Yūsuf as-Sahmī (vgl. etwa *Taʾrīḫ* 318), der die Beurteilungen Aḥmad Ibn ʿAbdāns bezüglich der Glaubwürdigkeit der in Ǧurǧān aufgetretenen Traditionarier für maßgeblich erachtete. Der 293/905 geborene Schiraser, den Ibn Ḫafīf zweifellos gekannt hatte, verließ Schiras um 350/961 und ließ sich in Ahwāz nieder, wo er i. J. 388/998 starb.

3. Hibatallāh Ibn ʿAbd al-Wāriṯ Abū l-Qāsim al-Ḥāfiẓ (gest. 480/1087 in Marw) verfaßte eine (von Samʿānī benutzte) Chronik von Schiras (Ḏahabī, *Taḏk.* 4,1215f.)[55] sowie einen *Muʿǧam aš-šuyūḫ* (vgl.

[55] Ein anderer Schiraser Chronist war ABŪ ʿABDALLĀH MUḤAMMAD IBN ʿABD AL-ʿAZĪZ AL-ḤĀFIẒ, dessen *Taʾrīḫ Šīrāz* bzw. *Fārs* eine weitere Quelle SAMʿĀNĪS war. An

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000167

Ansāb, s.n. Fisinǧān). Hibatallāh war Schüler des ʿAbd aṣ-Ṣamad Ibn Ḥasan aš-Šīrāzī und lernte unter Muḥammad Ibn Ḥasan Ibn Layṭ aš-Šīrāzī (Sohn des mutmaßlichen Ibn Ḥafīf-Schülers Imām Abū ʿAlī, R18) sowie unter dem Bagdader Ḥanbaliten-Oberhaupt Abū Yaʿlā Ibn al-Farrāʾ (gest. 458/1065) in dessen vorletztem Lebensjahr.

Hibatallāh war auch Sufi: Wahrscheinlich in Māyīn hörte er den Sufi Abū l-Ḥasan ʿAlī Ibn Muḥammad al-Māyīnī, der mit einem Schüler des Mystikers Ḥuṣrī, Aḥmad Ibn Mūsā Ibn ʿAmmār bekannt war (*Ansāb* 12,68). In Fisinǧān traf Hibatallāh den Kāzarūnī-Schüler Abū ʿAbdallāh Muḥammad Ibn ʿAlī (ibid. s.n. Fisinǧān). Schließlich verließ der Schiraser aber die Region Fārs und ging nach Ḫurāsān. In Marw gründete bzw. bezog er einen Konvent *(ribāṭ)*. Der Chronist Nīsābūrs, ʿAbd al-Ġāfir, schreibt: „Hibatallāh war ein tugendhafter šayḫ, ein vortrefflicher Sufi, einer der durch die Lande reiste. Fāšānī sagte: ‚Wenn ich zu Hibatallāh in den Konvent ging, führte er mich in die Einöde und sagte: ‚Rezitiere hier! Denn die Sufis ärgern sich über die, die sich mit der (Traditions)wissenschaft und dem Ḥadīṯ abgeben und sagen: ‚Sie trüben unsere Nue'" (vgl. Ḏahabī, *Taḏk.* 4,1215f.).

4. Ein etwas jüngerer Zeitgenosse war der 457/1064 verstorbene Schiraser Naḫšabī, der dem o.g. ʿAbd aṣ-Ṣamad aš-Šīrāzī ankreidete, daß er „sämtliche Umayyaden" verfluchte. Naḫšabī war Mitschüler von Hibatallāh (Nr. 3) bei ʿAbd aṣ-Ṣamad (vgl. *Ansāb*, s.n. Šīrāzī).

Naḫšabī überlieferte das *k. az-Zuhd* des großen Asketen Ibn Mubārak, der über seine Schüler mit Aḥmad Ibn Ḥanbal verbunden war, mit einem ḥanbalitischen Isnād. Die Überlieferungsgeschichte des Askesebuchs des für die ḥanbalitische Frömmigkeit prägenden Ibn Mubārak (vgl. Massignon, *Essai* 236) belegt das Interesse der Schiraser – Ibn Ḥafīf benutzt es offenbar als eine seiner Quellen für das *k. al-Iqtiṣād* – an dessen Spiritualität: Yaḥyā Ibn Ṣāʿid, ein Bagdader Ḥadīṯlehrer Ibn Ḥafīfs, tradierte das von Ibn Ḥarb auf ihn gekommene *k. az-Zuhd* in Bagdad an den Sohn des Schirasers ʿAlī Ibn Muḥammad al-Muqannaʿī. Dessen Sohn Ḥasan al-Muqannaʿī (363–454/973–1062)

---

folgenden Stellen zitierte SAMʿĀNĪ aus dem *Taʾrīḫ* des Chronisten: *Ansāb* 1,186 (zu Arzakānī, G19, unter dessen Tradenten der Chronist Ibn Ḥafīf erwähnt); 3,399 (zu dem Lehrer Ibn Ḥafīfs Muḥammad Ibn Yazdād al-Ǧūrī); 5,85f. (zu Abū l-Ḥusayn al-Ḥaraǧūšī, Vater des 380 verstorbenen Abū l-Faraǧ, R15); 10,221 (zu Ḥammād Ibn Mudrik al-Fisinǧānī, G10); 11,17 (zu Abū ʿAlī al-Ḥusayn Ibn al-Layṭ al-Bustī mit einer Nachricht, aus der sich ein Todesdatum für den Chronisten nach 377 erschließen läßt). Ein Schiraser Muḥammad Ibn ʿAbd al-ʿAzīz (so!) ist in *TS* 195 als Gewährsmann des Ibn Ḥafīf-Tradenten ʿAbd al-Wāḥid Ibn Bakr (R1) für Worte des Sumnūn al-Muḥibb erwähnt. Der Chronist ABŪ ʿABDALLĀH MUḤAMMAD IBN ʿABD AL-ʿAZĪZ AŠ-ŠĪRĀZĪ AL-QAṢṢĀR (so!) tradierte in Fasā (vor 380) von Ibn Šīrawayh (*Ansāb* 8,236; vgl. hier S. 202).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000168

gab das Buch weiter an Ibn Ḥayyawayh (295–382/907–992), von dem der Schiraser Ḥāfiẓ an-Naḫšabī das „Buch des Weltverzichts" übernahm.

Im Jahre 433/1041 stieg Naḫšabī in Isfahan als Gast im Hause der ḥanbalitischen Banū Manda ab und wurde (wohl auf Grund seiner ḥanbalitischen Gesinnung) von dem ḥanafitischen Richter al-Ḫuṭabī verprügelt (vgl. *Siyar* 18,267).

Für eine Nähe dieses Kreises zur Schule Ibn Ḫafīfs spricht der Umstand, daß drei berühmte Ḥanbaliten und nachmalige Lehrer Anṣārīs, Yaḥyā Ibn ʿAmmār (R16) und Bišrī-i Siǧzī (R23) aus Siǧistān sowie Muḥammad Ibn Faḍl-i Ṭāqī (R8) aus Ǧīruft – diese Stadt soll im Unterschied zu Rest-Kirmān nicht šāfiʿitisch gewesen sein (vgl. Halm 119) – als Schüler bzw. Tradenten Ibn Ḫafīfs bekannt waren. Für Yaḥyā Ibn ʿAmmār, Haupt der Ḥanābila in Herat und leidenschaftlicher Eiferer gegen „Neuerer" und „Ǧahmiyya" beraumte Ibn Ḫafīf anläßlich eines Besuches in Schiras eigens eine Lehrversammlung ein. Muḥammad Ibn Faḍl war Traditionarier, wie Bišrī aber auch ein Sufi. Mit Muḥammad Ibn Faḍls Meister Mūsā Ibn ʿImrān hat Ibn Ḫafīf in Briefen rivalisiert (vgl. *Sīra*, Anh. 253, nach *TA*). Muḥammad Ibn Faḍl hörte von Ibn Ḫafīf dessen Erzählung über einen Traum, in dem er sah, wie der Mystiker aus Ǧibāl, Mamšāḏ, in den Himmel aufgenommen wurde, und er überlieferte die Geschichte an Anṣārī. Letzterer verdankte Ṭāqī – nach eigener Bekundung – seine Kenntnis der ḥanbalitischen Lehre.

Ein weiterer Mann, dessen Beziehung zu Ibn Ḫafīf eine Nähe des letzteren zum Kreise der Schiraser Ḥanābila andeutet, ist Ḥakīmī (S45), der in den 30er Jahren des 4. Jh.s (940–950) das Schiraser Qāḍīamt innehatte. Ḥakīmī, der Ǧunayd kannte, überlieferte von zwei Traditionariern (Muṭayyan in Kufa und Ibn Abī ʿĀṣim in Isfahan), die Aḥmad Ibn Ḥanbal bzw. dessen Sohn Ṣāliḥ gehört hatten.

Dasselbe gilt auch für einen zweiten Ǧunayd-Gefährten, Abū l-Qāsim-i Qaṣrī (S39), von dem Ibn Ḫafīf die Geschichte von Aḥmad Ibn Ḥanbals Seligkeit hörte.

Weitere Personen, die sich als reisende Traditionarier im Milieu der Schiraser Ḥanābila bewegt haben und von dem gealterten Ibn Ḫafīf Sufi-dicta oder Ḥadīṯ tradierten, waren: Muḥammad Ibn ʿAbd ar-Raḥmān al-Ḥaddād (R13), der von Ibn Ḫafīf die Überlieferung von Ibn Ḥanbals Seligkeit hörte (nach der Rezension Ibn al-Ǧawzīs. d.h. mit ḥanbalitischem Isnād).

Desgleichen machte Ḥasan Ibn Ḥafṣ (R11), aus Andalusien kommend, in Schiras Halt. Zwar ist nicht dokumentiert, was der Andalusier von Ibn Ḫafīf tradierte – auf den Tatbestand eines Tradentenverhältnisses zu Ibn Ḫafīf machen Ḏahabī und spätere Autoren aufmerksam –, Ibn al-Ǧawzī

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000169

(*Manāqib* 443) gibt uns jedoch den Beleg für eine ḥanbalitische Präferenz in der Überlieferertätigkeit des weitgereisten Mannes: Ḥasan Ibn Ḥafṣ tradierte einen Bericht über die besonderen Vollmachten, mit denen Aḥmad Ibn Ḥanbal dereinst am Paradiesestor ausgestattet sein werde.

5.1.2. *Mystische Orientierungen und Gruppen*

Im Schiras des 3./4. (9./10.) Jh.s lehrte eine Anzahl von Mystikern, die ihre Ausbildung von Sufis mit Sitz in Bagdad erhalten hatte.

Schulbildend in Schiras wirkten insbesondere Ǧunayd und Šiblī, daneben auch Ruwaym. Zwei weitere Bagdader, der Sufi Ḫazrağ Ibn ʿAlī (S38) und Ibn Surayǧ, die zeitweise in Schiras lebten, werden in den Überlieferungen der *Sīra* als Schüler Ǧunayds vorgestellt. Die Bagdader ʿAmr Ibn ʿUṯmān und Muzayyin, die als von Ǧunayd unabhängige Persönlichkeiten erscheinen, übten von Mekka ihren geistigen Einfluß auf Schiras aus. Im einzelnen ergibt sich folgendes Bild:

In Schiras war der Kreis der Ǧunayd-Schüler durch folgende Personen vertreten: 1. Muʾammil (S20), der bis in die 20er Jahre des 4. Jh.s (bis spätestens 933) offenbar die führende Gestalt unter den Schiraser Sufis war (vgl. *Šadd* 133); gleichzeitig stand Muʾammil aber auch unter dem Einfluß der Scheiche Ḫurāsāns (s. u.). 2. Ǧaʿfar al-Ḥaḏḏāʾ (S23) war Schüler Ǧunayds und erhielt auch über seine eigenen Schüler die Verbindung nach Bagdad weiter aufrecht: ʿAlī Ibn Hind lernte unter Ǧunayd, Bundār Ibn al-Ḥusayn (S37) unter Šiblī, sein dritter Schiraser Schüler, Ibn Ḫafīf, unter Ruwaym. 3. ʿAlī Ibn Hind al-Fasawī (S32) war Schüler der Bagdader Ǧunayd und ʿAmr Ibn ʿUṯmān (in Mekka). 4. Aḥmad Ibn Yaḥyā (S19), der erste Sufi-Scheich Ibn Ḫafīfs, hatte Ǧunayd aufgesucht, bekundete aber eine Vorliebe für die Predigt von dessen Bagdader Kollegen Ruwaym. 5. Ein letzter Schiraser Sufi, für den eine Beziehung zu Ǧunayd belegt ist, war Abū Muzāḥim (S31). In seinem gespannten Verhältnis zu Ǧunayd und – in noch höherem Maße – zu Šiblī offenbart sich ein gewisser Antagonismus, der bisweilen als für das Verhältnis zwischen den mystischen Ausrichtungen von Bagdad und Ḫurāsān charakteristisch angesehen worden ist.

Unter den auswärtigen Besuchern, die Ibn Ḫafīf in Schiras kennenlernte und als persönliche Lehrer bezeichnete, sind wieder mehrere Schüler oder Gefährten Ǧunayds anzutreffen: 5. Ḫazrağ Ibn ʿAlī, der unter sämtlichen auswärtigen Sufis, die nach Schiras kamen, offenbar als der eigentliche Meister Ibn Ḫafīfs anzusehen ist, war Schüler bzw. Gefährte von Ǧunayd und Muzayyin: Dem Ǧunayd-Gefährten Ḫazrağ soll eine solche Verehrung von seiten der Schiraser entgegengebracht worden sein, daß man den Staub unter seinen Füßen als Panazee betrachtete. 6. Abū l-Qāsim-i Qaṣrī, ein Asket und Überlieferer ḥanbalitischer Traditionen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000170

war Schüler Ǧunayds. 7. Desgleichen Ibn Abī Saʿdān, der allerdings auch mit Ruwaym befreundet war und mit dem Bagdader Nūrī verkehrte. 8. Ibn Surayǧ, der im 3./9. Jh. führende Šāfiʿit von Bagdad rühmte sich seines Schülerverhältnisses zu Ǧunayd. 9. Ein ehemaliger Sufi, der Qāḍī und Traditionsgelehrte Ḥakīmī, war Gewährsmann Ibn Ḫafīfs für eine Reihe von Berichten über und von Ǧunayd. 10. Abū Bakr-i ʿAṭṭār ist der letzte ʿirāqische Sufi unter den Schiras-Besuchern, dem ein Schülerverhältnis zu Ǧunayd zugeschrieben wird. 11. Schließlich gehörte auch der „Scheich der Ḫurāsānier" (*TS* 501), ʿAlī Ibn Bundār aṣ-Ṣayrafī, zu den Schülern Ǧunayds. Die über einen Spaziergang Ibn Ḫafīfs mit ʿAlī erzählte Anekdote (*TS* 504) ist der Beleg dafür, daß Ibn Ḫafīf die Begegnung mit Ǧunayd allem Anschein nach verwehrt geblieben ist sowie auch für die Verehrung, die der Schiraser für das Oberhaupt der Bagdader Sufis empfand. In der *Sīra*, S. 176,8 wird außerdem eine Gruppe von Novizen Ǧunayds erwähnt, die in der Schiraser Zentralmoschee einem just zu Besuch weilenden Gefährten Ǧunayds *(az kibār-i mašāyiḫ-i Ǧunayd)* ihre Reverenz erweisen.

Unter den Schiraser Schülern der Bagdader befanden sich aber auch solche, die sich auf den (zumindest zeitweise) von Ǧunayd geschmähten Ruwaym als Meister beriefen oder ihm sogar (gegenüber Ǧunayd) den Vorzug gaben. Diese Tradition setzte sich fort bei dem ḥanbalitischen Sufi Anṣārī. Dessen Kritik (*TA M.* 190) an Ǧunayd, der sich während der Bagdader Sufiverfolgungen – im Unterschied etwa zu Nūrī, der sich danach als das eigentliche Haupt der Bagdader Sufis darstellt – hinter dem ṭawritischen Recht „verschanzte"[56], scheint bei Ibn Ḫafīf keine Spuren hinterlassen zu haben, wenn auch Daylamī von Ibn Ḫafīf Worte Aḥmad Ibn Yaḥyās tradiert, die diese Präferenz für Ruwaym belegen. Ibn Ḫafīfs Schülerverhältnis zu Aḥmad Ibn Yaḥyā dürfte als Grund dafür anzusehen sein, daß der junge Schiraser in Bagdad sogleich zu Ruwaym gegangen ist. Dem Kreis der Freunde Ruwayms gehörten (unter den Autoritäten Ibn Ḫafīfs) außerdem Abū ʿAmr-i Iṣṭaḫrī (S28) an, der Ruwaym durch die Berge des Libanon begleitet hatte, wahrscheinlich von Ibn Ḫafīf aber nicht mehr lebend angetroffen wurde; schließlich Ibn Abī Saʿdān (S41), den Ibn Ḫafīf schon vor seinem Besuch in Bagdad als Regierungsbeamten in Schiras kennengelernt hatte.

An dritter Stelle neben den Bagdadern Ǧunayd und Ruwaym hatte Šiblī unter den Schiraser Sufis Anhänger gehabt. In diesem Kreis scheint aber die Anziehung zwischen Schiras und Bagdad wechselseitig gewe-

[56] IBN AL-ǦAWZĪ, *Talbīs* 196: *istatara l-Ǧunayd Ibn Muḥammad bi-l-fiqh ʿalā maḏhab Abī Ṯawr.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000171

sen zu sein. Šiblī war nach Schiras gegangen, eigens um Ǧaᶜfar al-Ḥaḏḏāʾ, den „Meister der Gottesfreunde", (so Šiblī) zu sehen. Auch einen zweiten Schiraser, Ṭamastānī, der mit Šiblī etwa gleichaltrig war, soll der Bagdader verehrt haben. Die Gruppe der Sufis um Ǧaᶜfar in Schiras blieb auch noch nach dessen Tod mit Šiblī verbunden: Bundār (S37), der Leibdiener Abū l-Ḥasan al-Ašᶜarīs und Schüler Ǧaᶜfars in Schiras, ging zu Šiblī nach Bagdad und erhielt von diesem eine mystische Ausbildung. Aḥmad Ibn Bānīk al-Arrağānī (R19), der wahrscheinlich in Arrağān, wohin sich der gebürtige Schiraser Bundār zurückgezogen hatte, von diesem in der Mystik unterwiesen wurde, hatte ebenfalls noch Gelegenheit, Šiblī zu sehen. Auch ein zweiter Schüler Bundārs, Abū Zurᶜa aṭ-Ṭabarī, der den Leichnam seines Meisters wusch, war als Schüler Šiblīs bekannt. Die Aktivitäten des Šiblī-Kreises in Fārs sind – wie man sieht – von Schiras nach Arrağān, in den äußersten Westen der Provinz Fārs, aber auch nach Nīsābūr verlagert worden. Ǧāmī nennt (*NG* 184) Abū Bakr-i Ṣaydalānī, „einer der großen, von Šiblī hochgeschätzten Scheiche", der aus Fārs stammte, dann aber nach Nīsābūr zu Qušayrīs Meister Abū ᶜAlī ad-Daqqāq (gest. 405/1014–5) ging[57]. Es ist möglich, daß *Šīrāznāma G.* 142, wo erwähnt wird, daß ein Abū Ḥafṣ-i Ṣaydalānī im Zirkel Muʾammils mit den „schauenden" Sufis Hišām Ibn ᶜAbdān und Ḥaqqāq[58] über ᶜAmr al-Makkīs *k. al-Mušāhada* sprach, der Šiblī-Gefährte gemeint ist. Die Abwanderungen nach Arrağān und Ḫurāsān könnten durch Unstimmigkeiten, die zwischen den Schiraser Traditionalisten um Ibn Ḫafīf und den Šiblī-Schülern offenbar bestanden haben, mitverursacht worden sein. Auf wenig Sympathie stieß die aufwendige Lebensweise, die Ǧaᶜfar al-Ḥaḏḏāʾ zeitweise pflegte. Muʾammil und sein Schüler Ibn Ḫafīf beobachteten diesen Lebenswandel mit Argwohn. Letzterer mochte sich erst dann mit Ǧaᶜfar anfreunden, als er ihn zerknirschten Herzens in einer Ruine hausend vorfand. Auch der ašᶜaritische mutakallim Ibn Fūrak, dessen Verständnis von ašᶜaritischer Theologie mit der Weltanschauung der Schiraser Traditionalisten recht wenig zu tun hatte, zählte zu den Tradenten des Šiblī-Schülers Bundār (und war mithin Enkelschüler Ǧaᶜfars). Ein an-

---

[57] Aus einer Anekdote QUŠAYRĪS (*Ris.* 129,16f./*dt.* 38.5) geht hervor, daß Ṣaydalānī ein Freund oder Schüler Ṭamastānīs war und ihn überlebte.

[58] In Anwesenheit Muʾammils wurden Fragen des mystischen Schauens *(mušāhada)* erörtert (vgl. *Sīra* 161, f. 40,3f.). Ḥaqqāq behauptete, daß es möglich sei, Gott (im Diesseits) mit bloßen Augen zu sehen (*ᶜiyāna*; *Sīra* 162,10, *Šīrāznāma G.* 142,6). Hišām machte bezüglich des Schauens (*mušāhada*, *Sīra* 146, f. 22,3) die Behauptung, daß er die Dinge der Himmelswelt mit den Augen seines Hauptes sehen könne (ibid., f. 22,4).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000172

derer Sufi, der zu den Schülern Ğaᶜfars zu rechnen ist, war Abū Sahl aus Bayḍā: Die von Baqlī, *Šarḥ* 66 Abū Sahl zugeschriebene mystische Trunkenheit mag ihn in die Nähe des hier beschriebenen Šiblī-Kreises rücken. In Schiras hatte zu dieser Zeit Abū Muzāḥim gewirkt, ein Schüler der unter den ḫurāsānischen Scheichen zentralen Gestalt, Abū Ḥafṣ an-Nīsābūrī. Die offenbar heftigen Auseinandersetzungen, die sich in Bagdad zwischen Abū Muzāḥim und Šiblī abspielten, sind in verschiedenen Werken der Sufi-Literatur belegt. Ibn Ḫafīf soll die Position Abū Muzāḥims im Streit *(munāqara)* mit Šiblī begrüßt haben. (Zu einem weiteren Šiblī-Gegner, Ibn Yazdāniyār, s. u.). Auch in den Diskussionen mit Bundār soll sich Ibn Ḫafīf gegen Positionen der Scheiche Bundārs (d.h. wohl insbesondere Šiblī) gewandt haben. Šiblī kritisierte seinerseits den Ḫurāsānier Abū Turāb an-Naḫšabī, ein Vorbild Ibn Ḫafīfs (*TS* 339,3ff.): „Man sagte zu Šiblī: ‚Abū Turāb erzählte, er habe in der Wüste gehungert und plötzlich die ganze Wüste als Nahrung gesehen.' Šiblī sagte: ‚Ein Mensch, dem eine Freundlichkeit (von Gott) zuteil wurde. Hätte er aber den Ort der mystischen Wirklichkeit erreicht, so wäre er wie der, der sagte: Ich bleibe bei meinem Herrn, der mich speist und tränkt'."

Die Ḫurāsānier hatten offenbar Vorbehalte gegen die kunstvolle Rede der Bagdader über Mystik: Abū Ḥafṣ aus Nīsābūr antwortete auf die Frage der Bagdader nach dem Wesen der *futuwwa* (Ritterlichkeit): „Die *futuwwa* erlangt man, indem man sie anwendet; durch Handeln, nicht durch Reden" (al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, zit. bei ᶜAfīfī 37). Sulamī formulierte (*Ris. Mal.* 116,37) in seiner Abhandlung über die Malāmatiyya, die wohl vorwiegend in Ḫurāsān beheimatet war – wenn sie überhaupt die Strukturen einer „schulischen" Organisation aufwies: „Zu ihren Prinzipien gehört der Verzicht auf das Reden über die Feinheiten der religiösen Wissenschaften und die Anspielungen; (es gehört dazu), möglichst nicht in diese Dinge einzudringen, sondern zu den Grenzen von Gebot und Verbot zurückzukehren." Die Skepsis der Ḫurāsānier gegenüber dieser Rhetorik drückt sich auch in dem folgenden Ausspruch Abū Turābs aus: „Gott hat geboten, daß die schweren Sünden gemieden werden (nach Sure 4,31). Diese sind die schlechten Prätentionen *(daᶜāwī)*, die hohlen Anspielungen *(išārāt)* und das Aussprechen von Worten, denen die Wirklichkeit fehlt" (Sulamī, *Ḥaqāʾiq* 41b,9f.).

5.1.3. *Exkurs: Ausweisungen und Vertreibungen von Sufis durch ihre Gefährten*

Auch ein weiterer Schiraser Sufi, Abū Bakr aṭ-Ṭamastānī al-Fārisī, mußte – auf Grund eines Beschlusses der Schiraser Scheiche – die Stadt verlassen. Ṭamastānī zog über Isfahan nach Nīsābūr, wo er i. J. 340/

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000173

951–2 starb. Als seine Meister werden Šiblī (dieser soll großen Respekt für den Schiraser empfunden haben) und der Schiraser Scheich Ibrāhīm ad-Dabbāġ genannt. Den biographischen Ausführungen Ǧāmīs (*NG* 190) und Baqlīs (*Šarḥ* 67,8–13) zufolge war der von den Schiraser Scheichen (angeblich) verehrte Ṭamastānī von dem Zustande der mystischen Trunkenheit *(sukr)* und der Liebe beherrscht. Ṭamastānīs feine symbolhafte Rede soll die Fassungskraft der Schiraser aber so weit überstiegen haben, daß „sie es für richtig befanden, wenn er nach Ḫurāsān ginge" – was er tat. Sarrāǧ bezieht sich ganz offensichtlich auf dieses Ereignis in *Lumaᶜ (Pages* 11,27–12,5), wo er bei der Behandlung des Ibn Yazdāniyār al-Urmawī (zu ihm s. *TS* 406–9), eines Gegners der Bagdader Scheiche, zuvörderst des Šiblī, von Ṭamastānī[59] berichtet, Ibn Yazdāniyār habe am Ende einer (anscheinend in Schiras abgehaltenen) Versammlung Ṭamastānī nach dessen Meinung über die ᶜirāqischen Scheiche befragt. Auf die Antwort des Schirasers, sie seien Einheitsbekenner, entbrannte Urmawī vor Wut (Šiblī soll ihn denn auch den „Stier von Urmia" genannt haben). Ein Mitanwesender riet Ṭamastānī daraufhin, noch vor Einbruch der Dunkelheit „von hier und dieser Gegend wegzugehen; denn wenn du hierbleibst, wird Schlimmes über dich kommen, und du hast die Schuld an deinem Tod; das im Vertrauen zwischen dir und mir" (Sarrāǧ, *Pages* 12,3–5). Die Vermutung erscheint zulässig, daß Ibn Yazdāniyār im Auftrag oder mit Billigung einer Gruppe von Schiraser Scheichen, etwa der um Abū Muzāḥim, den Šiblī-Schüler Ṭamastānī zur Flucht veranlaßte. In Ḫurāsān angekommen, überlieferte Ṭamastānī Aussprüche von Meistern der Malāmatiyya[60], welche die ekstatische Mystik Šiblīs kaum mehr berühren, und er richtete sein Interesse vor allem auf die Phänomene der Triebseele (vgl. *TS* 471–74 und *Ris. Mal.* 110). Auch zu seinem Schiraser Tradenten, Abū ṭ-Ṭayyib[61], sprach er in Nīsābūr nicht mehr über die Trunkenheit, sondern er scheint das Festhalten an der Sunna des Propheten betont zu haben (vgl. Sulamī, *Risālat al-futuwwa*, 57/134). Offenbar vollzog Ṭamastānī einen Bruch mit seinen früheren Loyalitäten. Anṣārī überliefert (*TA M.* 515) von Ṭamastānī folgenden Ausspruch: „Šiblī war

---

[59] „Abū Bakr al-Fārisī"; die Identifizierung ist gestützt durch den bei AL-ḤĀKIM AN-NĪSĀBŪRĪ angeführten Namen von Ṭamastānīs Überlieferer (s. u.).

[60] Sein Tradent war ᶜAbdallāh Ibn al-Muᶜallim (vgl. SUHRAWARDĪ, *ᶜAwārif dt.* 53,17), der überwiegend von dem bei QUŠAYRĪ (*Ris., dt.* 1.56) als „Scheich der Malāmatiyya" bezeichneten ᶜAbdallāh Ibn Munāzil überlieferte.

[61] Dieser war eine der Autoritäten SARRĀǦs (s. *Lumaᶜ* 342,17) und von AL-ḤĀKIM AN-NĪSĀBŪRĪ (bei FRYE, *Histories*, 42a steht sein Name als Ḥusayn Ibn ᶜAbdallāh Ibn Muḥammad al-faqīh, Abū ṭ-Ṭayyib aš-Širāzī- was die Angabe SARRĀǦs, *Pages* 11,27 „Husayn Ibn ᶜAbdallāh" ergänzt).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000174

ein Mann des mystischen Zustandes. Nicht ein Funke Einheitsbewußtsein war an ihm." Ǧāmī stellt Ṭamastānī neben Abū l-ʿAbbās-i Bāwardī, der gleichfalls als ein Bekannter Šiblīs nach Nīsābūr gegangen sei und sich im Sinne Ṭamastānīs (negativ) über Šiblī geäußert habe (*NG* 145).

Übel hatten die Schiraser Scheiche auch Hišām Ibn ʿAbdān (S24) mitgespielt, der bei Baqlī, *Šarḥ* 41 wie Ṭamastānī als trunken und ekstatisch gottinnig bezeichnet wird. Diese Eigenschaft hinderte ihn offenbar an der Erfüllung der Gesetzesvorschriften, wie etwa des Ritualgebetes: Die Scheiche warfen Hišām aus der Moschee; über sein weiteres Geschick ist nichts bekannt.

Die Entscheidungsinstanz, an die sich die Schiraser Sufis um Muʾammil wandten, wenn ein Sufi drohte, einer häretischen Glaubensvorstellung zu verfallen, war der Traditionarier Aḥmad Ibn Saʿdān – unter dem Ibn Ḫafīf in Fasā Ḥadīṯe schrieb. Sein auf der reichen Kenntnis der prophetischen Tradition beruhendes Urteil wurde als maßgeblich anerkannt (vgl. die Fälle Hišām und analog dazu den des Abū Muḥammad-i Ḥaqqāq, hier S. 79).

Auch Abū l-ʿAbbās Aḥmad Ibn Manṣūr (gest. 382/992–3), Vater des Ibn Ḫafīf-Schülers Bayṭār (R44), wurde aus Schiras gejagt. Abū l-ʿAbbās, der in Schiras als Mäzen der Sufis gewirkt hatte, mußte sich in Schimpf und Schande nach Ahwāz zurückziehen, weil er von einem Schiiten, dem er Adab lehrte, Geld geborgt hatte.

5.1.4. *Der Sahl-Kreis*

Der Kreis der Schiraser Schüler des Sahl at-Tustarī (gest. 283/896–7) gruppierte sich um den vor 303 gestorbenen Abū ʿAmr-i Iṣṭaḫrī (S28), der sowohl in Iṣṭaḫr als auch in Schiras seine Schüler hatte. Seine Schülerschaft bei dem Asketen Abū Turāb wie auch vielleicht sein Ruhm als „Futuwwa-Scheich" weisen allerdings auch auf eine geistige Orientierung nach Ḫurāsān hin. Der erste Sufischeich Ibn Ḫafīfs, Aḥmad Ibn Yaḥyā (S19), der etwas später als Abū ʿAmr starb, war der zweite bedeutende Schüler Sahls in Schiras. Aber auch abgeschen von Abū ʿAmr und Aḥmad Ibn Yaḥyā hatte unter den Schiraser Sufis ein Konsens bezüglich des Vorranges von Sahl bestanden, der sich etwa in der Entsendung des ʿAbdallāh-i Qaṣṣār (S34), eines Freundes von Aḥmad Ibn Yaḥyā, zu Sahl, als dieser sich noch in Tustar befand, äußerte. Sahl erklärte den Schirasern, daß sein alljährliches Erscheinen in Mekka am Tage ʿArafa dem nicht sonderbar erscheinen könne, der an Gottes Allmacht glaube (*Sīra* 165, f. 42).

Auch über den in Mekka ansässigen Sahl-Schüler Muzayyin, mit dem Muʾammil in Beziehung stand, kann sich der Einfluß Sahls auf Schiras ausgewirkt haben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000175

5.1.5. *Die ḫurāsānische Gruppe*

Im Zentrum dieser Gruppe befand sich Muʾammil (gest. 322/933–4), der zweite große Mystiker von Schiras in der Zeit von Ibn Ḫafīfs Jugend neben Ǧaʿfar al-Ḫaḏḏāʾ (gest. 341/952–3). Während aber Ǧaʿfar mit seinen Schülern Šiblī und Bundār nach Bagdad orientiert war, wiesen die Loyalitäten des als Tüncher einem Broterwerb nachgehenden Muʾammil, der Gefährte des Ḫurāsāniers Abū ʿUṯmān-i Ḥīrī war, eindeutig nach Ḫurāsān. Die kontroversen Erörterungen, die Muʾammils Nachfolger als Oberhaupt der Schiraser Sufis, Ibn Ḫafīf, mit dem Schüler Ǧaʿfars, Bundār Ibn al-Ḥusayn, führte, könnten als ein Nachklang dieser ḫurāsānischen Tendenz Muʾammils gedeutet werden, denn Bundār soll die „Positionen der ʿIrāqer" vertreten haben. Nach Ausweis des Hagiographen von Abū Yazīd al-Basṭāmī, Sahlagī, bekannte sich Muʾammil zu den Scheichen Ḫurāsāns, Basṭāmī („nie habe ich eine so nützliche Antwort gehört wie die Basṭāmīs"), Šāh-i Kirmānī und Abū Ḥafṣ-i Nīsābūrī. Muʾammil, Šāh-i Kirmānī und Abū Ḥafṣ waren Lehrer oder Schüler Ḥīrīs, Basṭāmī und Abū Ḥafṣ waren Gefährten. Letzterer hatte schließlich noch den Schiraser Sufi Abū Muzāḥim empfangen. Muʾammils Korrespondenz mit dem Isfahaner ʿAlī Ibn Sahl bestärkt den Eindruck einer ḫurāsānischen Orientierung, denn ʿAlī Ibn Sahl war Schüler des aus dem transoxanischen Naḫšab/Nasaf (nordwestlich von Tirmiḏ) stammenden Abū Turāb. Dieser hatte seine mystische Ausbildung in Ḫurāsān erhalten. Der Bericht über den für Muʾammil vorteilhaften Ausgang einer Prüfung bei Šaʿrānī (S21) in Iṣṭaḫr, der sich drei Schiraser Scheiche unterzogen hatten, spiegelt die Präferenz Ibn Ḫafīfs für Muʾammil wider.

Ǧuʿdī (S26), eine in den von Daylamī unabhängigen Quellen nicht nachweisbare Gestalt, tritt in der *Sīra* als Gewährsmann Muʾammils auf, der letzterem von seinem Umgang mit Abū Turāb erzählte. Nachdem Ǧuʿdī sich von Abū Turāb getrennt hatte, schloß er sich einem anderen Schüler Abū Turābs, Abū ʿAmr-i Iṣṭaḫrī, an.

Letzterer, Abū ʿAmr, der sich bisweilen in Begleitung des Schirasers Abū ḍ-Ḍaḥḥāk bewegte, hatte den Leichnam Abū Turābs in der Wüste gesehen. Der von Ruwaym wegen seiner Stärke im geduldigen Ausharren *(ṣabr)* gerühmte Abū ʿAmr haßte weltlichen Ruhm und war – wie sein Meister Abū Turāb – auch für seine Futuwwa bekannt.

Der Schiraser Abū Muḥriz (S25), der in den von Daylamī unabhängigen Quellen nicht nachweisbar ist (vielleicht liegt eine Verwechslung mit Abū Muzāḥim vor), soll den Nīsābūrer Abū Ḥafṣ noch erlebt haben.

Abū Turāb bekannte sich zu den ḫurāsānischen Mystikern (wie z.B. Abū Yazīd al-Basṭāmī). Vgl. dazu die folgende Überlieferung: „Abū Turāb sagte zu seinem Novizen: Wenn du ein Mal Abū Yazīd siehst, so nützt dir das mehr, als wenn du Tausend Mal Gott siehst" (*Talbīs* 396).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000176

Abū Turāb hatte außer den Männern aus Schiras und dessen Umgebung noch weitere Schüler, die Ibn Ḫafīf verehrte: In Kufa etwa besuchte Abū Turāb den ḥanbalitischen Traditionarier Muṭayyan (S8) und nahm ihn auf eine Wüstenreise mit. Von Isfahan aus zog er mit ʿAlī Ibn Sahl und Ibn Abī ʿĀṣim in die Wüste. Die beiden frühen Schüler Abū Turābs aus Isfahan, Bannāʾ, der Großvater Abū Nuʿayms, der mit Abū Turāb eine zeitlang im Ḥiǧāz (Mekka) verkehrte sowie auch Ibn Abī ʿĀṣim, erlebte Ibn Ḫafīf nicht mehr; von dessen Isfahaner Schülern erreichte nur noch der 307/919–20 gestorbene ʿAlī Ibn Sahl das 4./10. Jahrhundert. Auf das große Interesse Ibn Ḫafīfs an Abū Turāb, das sich auch in den ausführlichen Erzählungen (in der *Sīra*), die Ibn Ḫafīf dem Ḫurāsānier widmete, äußert, haben wir bei der Behandlung von dessen Schüler Ibn Abī ʿĀṣim hingewiesen. Weitere Schüler Abū Turābs waren der mutmaßliche Lehrer Ibn Ḫafīfs in Rayy, Yūsuf Ibn Ḥusayn (Ibn Mulaqqin, *Ṭab.* 357) sowie dessen Meister Yaḥyā Ibn Muʿāḏ, den Abū Turāb entweder noch in Rayy oder nach dessen Weggang in Nīsābūr sah. Auch das Haupt der „syrischen Schule" befand sich unter der Schülerschar Abū Turābs: Ibn al-Ǧallāʾ hatte neben einem anderen Sufi (Busrī) als einziger bei Abū Turāb ausgeharrt, nachdem sie in Gesellschaft von 300 Armen (w.: Lederschüsselträger) mit Abū Turāb in die Wüste gezogen waren (*NG* 51). Schließlich ist auf die eigentlichen Beziehungen Abū Turābs zur ḫurāsānischen Mystik hinzuweisen: Abū Turāb war Schüler des Ḥātim al-Aṣamm al-Balḫī (gest. 237/851–2), welcher unter Šaqīq lernte. Von Ḥātim tradierte Abū Turāb die „Tausend Fragen Šaqīqs" an den Isfahaner Richter Ibn Abī ʿĀṣim (s. hier S. 114). Zu seinen Schülern zählte Abū Turāb den Hauptvertreter der Malāmatiyya, Ḥamdūn al-Qaṣṣār sowie einen weiteren Schüler von Abū Ḥafṣ, Šāh-i Kirmānī; über Aḥmad Ibn Ḫiḍrawayh war Abū Turāb mit Abū Yazīd und mit Abū Bakr al-Warrāq verbunden.

In Bagdad zählte Abū Turāb den Abū Ḥamza zu seinen Getreuen (*TS* 295). Letzterer war mit Aḥmad Ibn Ḥanbal befreundet[62]. Möglicherweise wurde Abū Turāb über seinen Bagdader Schüler bei Ibn Ḥanbal eingeführt. Der Ḫaṭīb al-Baġdādī berichtet (*TB* 12,316,1–5) über die Begegnung zwischen Abū Turāb und Ibn Ḥanbal auf die Autorität von dessen Sohn ʿAbdallāh, der zu den Tradenten Abū Turābs gerechnet wird (*TB* 12,315,22): „Abū Turāb kam zu meinem Vater, während mein Vater sagte: ‚Soundso ist schwach, Soundso ist glaubwürdig'. Abū Turāb sagte: ‚Ver-

[62] Aḥmad Ibn Ḥanbal pflegte in bestimmten Fragen sich an Abū Ḥamza zu wenden. Abū Ḥamza hatte auch Umgang mit Bišr al-Ḥāfī (*TS* 295).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000177

leumde nicht die Gottesgelehrten!' Mein Vater wandte sich zu ihm und sagte: ‚Wehe dir! Dies ist brüderlicher Rat, nicht Verleumdung.'"

Auch der 320/932–3 verstorbene Bagdader Šāfiʿit Abū ʿAlī Ḥusayn (Ibn Ṣāliḥ) Ibn Ḫayrān, bei dem fiqh und religiöse Gewissenhaftigkeit ganz im Einklang gewesen sein sollen, ist nach dem Isnād des Ḫaṭīb (*TB* 12,316,10f.) noch Schüler Abū Turābs gewesen. Im Unterschied zu Ibn Abī ʿĀṣim, seinem älteren Mitbruder (bei Abū Turāb), soll es ihm gelungen sein, sich der ihm von dem Wesir ʿAlī Ibn ʿĪsā auferlegten Verpflichtung, ein Richteramt zu übernehmen, zu entziehen. Den Bericht über die Weigerung Abū Turābs, das Geldgeschenk eines bestimmten Machthabers anzunehmen, tradiert Ḥusayn Ibn Ḫayrān an einen Aḥmad Ibn Ǧaʿfar al-Ḥaḍḍāʾ, der – dem Namen nach zu urteilen – Sohn des Schiraser Lehrers von Ibn Ḫafīf, Ǧaʿfar al-Ḥaḍḍāʾ, gewesen sein mag.

Die Verbindung zwischen Askese und Verehrung für den traditionalistischen Rigorismus Ibn Ḥanbals, die wir schon bei den Schülern Abū Turābs (Ibn Abī ʿĀṣim und Muṭayyan) festgestellt haben, läßt sich auch im Hinblick auf ihren Meister Abū Turāb konstatieren: wieder haben wir es mit einem Mann zu tun, der Askese und Mystik mit ḥanbalitischem Traditionalismus zu verbinden wußte und dem kraft dieser Mischung die besondere Wertschätzung Ibn Ḫafīfs zuteil wurde. Der wohl wichtigste Mittler für die Überlieferung von den Schülern Abū Turābs (Muṭayyan und Ibn Abī ʿĀṣim) an Ibn Ḫafīf war der in Schiras wirkende Richter Ḥakīmī (S45).

Der als indirekter Schüler (über Ibn Ḥiḍrawayh) Abū Turābs bereits erwähnte Abū Bakr al-Warrāq (gest. um 280/893 oder später) war ein weiterer ḫurāsānischer Asket, dessen Einfluß offenbar bis nach Schiras reichte. Abū Bakr al-Warrāq war Onkel des berühmten Ḥadīṯsammlers Abū ʿĪsā Muḥammad at-Tirmiḏī (*TA M.* 317; zu Warrāq s. Radtke, „Theosophie" 156–59 und ders., „Theologen" 546).

Sulamī nennt (*TS* 222) unter den Tradenten Warrāqs einen gewissen Abū Ḏarr at-Tirmiḏī, der von seinem Gewährsmann eine dreiteilige Klassifizierung der Menschen (in Gelehrte, Befehlshaber und Koranleser) überliefert. Abū Ḏarr at-Tirmiḏī war nach Auskunft Ǧāmīs (*NG* 126) unter den Scheichen Ḫurāsāns ein „Mann der Heiligenwunder" *(ṣāḥib-i karāmāt)*. Ǧāmī zitiert einen Bericht Ibn Ḫafīfs[63], der aussagt, daß der Schiraser mit einer Gruppe von Gefährten Abū Ḏarr aufsuchte

[63] Die Quelle Ǧāmīs für das Zitat von Ibn Ḫafīf, das offenbar allein von Ǧāmī überliefert ist, dürfte Ibn Ḫafīfs *k. Asāmī l-mašāyiḫ* gewesen sein.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000178

und Zeuge wurde für die unverzügliche Erhörung von dessen Bittgebeten. Will man nicht annehmen, daß Ibn Ḫafīf nach Tirmiḏ oder Balḫ gegangen sei – wofür allerdings der *Sīra*-Bericht spricht, nach dem Ibn Ḫafīf den Abū Bakr-i Iskāf (S29, in Balḫ) sterben gesehen hat (sofern die Identifizierung stimmt und der Isnād nicht gekürzt ist) – so wird Abū Ḏarr nach Schiras gekommen sein und dort eine Versammlung abgehalten haben.

Der auf Ibn Ḫafīf gestützten Notiz über Abū Ḏarr geht in Ǧāmīs *Nafaḥāt* die Biographie eines ausdrücklich als Schüler Abū Bakr al-Warrāqs angeführten Ṣāliḥ Ibn Maktūm voraus. Ǧāmī weiß über ihn mitzuteilen (*NG* 125), daß er aus Balḫ stammte und sich die Aussprüche Abū Bakr al-Warrāqs merkte. Da wir mit Ibn ʿAsākir, *Tabyīn* 191, Ibn al-Ǧawzī und Ḏahabī einen Ibn Maktūm (so!) kennen, der mit Ibn Ḫafīf verkehrte und von diesem zu hören bekam, er solle sich nicht durch die Reden der Sufis beirren lassen, sondern sich an das Studium (= der Traditionswissenschaften) halten, da weiter Ibn Ḫafīf und der Tradent Abū Bakr al-Warrāqs der gleichen Generation angehörten, ist anzunehmen, daß (Ṣāliḥ) Ibn Maktūm wie auch Abū Ḏarr als Schüler Abū Bakr al-Warrāqs nach Schiras gekommen waren, und daß Ǧāmī neben dem Bericht (Ibn Ḫafīfs) über Abū Ḏarr auch die Notiz über Ṣāliḥ Ibn Maktūm den *Asāmī l-mašāyiḫ* des Ibn Ḫafīf entnommen hat.

Vielleicht war das (verschollene) *k. al-Iḫlās* des Abū Bakr al-Warrāq, das in den *Faḍā'il-i Balḫ* 271 unter dessen Schriften aufgezählt wird, eine der Quellen für Ibn Ḫafīfs *k. al-Iqtiṣād*, denn das Leitmotiv in der Novizenschrift des Schirasers ist neben dem *ṣidq* die Aufrichtigkeit *(iḫlāṣ)*. Schließlich zitiert Ibn Ḫafīf in *Iqtiṣād* den gleichen, von den großen Ḥadīṯsammlern ausgeschiedenen Ḥadīṯ über die jenseitige Pein der Heuchler wie Abū Bakr al-Warrāq in seinem *k. al-Iḫlāṣ* (vgl. das Zitat in *Faḍā'il-i Balḫ* 271f.).

Angesichts dieser massiven ḫurāsānischen Präsenz in Schiras war es für ʿAlī Ibn Bundār, den „Scheich der Ḫurāsānier", eine Selbstverständlichkeit, den Schiraser Scheichen seine Reverenz zu erweisen. Ähnlich wie Ibn Ḫafīf war auch ʿAlī reich begnadet *(marzūq)* durch zahlreiche Begegnungen mit Sufimeistern (*TS* 501,5f.); in seiner Person liefen – wieder wie bei Ibn Ḫafīf – Verbindungslinien zu Scheichen aus Ost und West (Syrien und ʿIrāq) zusammen.

Daß die Verbindung nach Ḫurāsān in den Konventen Ibn Ḫafīfs und seines Schülers Abū Aḥmad-i Mih gepflegt wurde, geht etwa daraus hervor, daß ein Bruder (R39) des Malāmatī-Scheichs von Siǧistān, Kayyāl – eine frühe Autorität Anṣārīs –, in die Versammlung von Ibn Ḫafīfs Schüler ging. Ein zweiter Mann aus Siǧistān, Abū l-Ḥasan-i Bišrī, orientierte sich an der ḫurāsānischen Malāmatiyya (Bišrī tritt bei

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000179

Anṣārī als Tradent des Nīsābūrer Malāmatī-Scheichs Ibn Nuǧayd auf) und lebte zeitweise als Schüler Ibn Ḫafīfs (R23) in Schiras.

Während schon diese Vielzahl von ḫurāsānischen Autoritäten unter den Lehrern Ibn Ḫafīfs bzw. von Männern aus Fārs, die unter deren Einfluß standen, ein deutliches Indiz für eine Orientierung Ibn Ḫafīfs darstellt, die nach Ḫurāsān weist, verstärkt sich dieser Eindruck noch mehr, wenn wir die Äußerungen Ibn Ḫafīfs in Rechnung stellen, in denen er sich zu den großen Scheichen Ḫurāsāns, Šāh-i Kirmānī und Abū Yazīd-i Basṭāmī, bekennt: Von Šāh-i Kirmānī tradiert Ibn Ḫafīf einen arabischen Vers, in dem der Ḫurāsānier seine Gottesschau in Worte faßt, die ihm im Traum zu teil geworden war (*Sīra* 117,5). Im Traume sah Ibn Ḫafīf auch, wie die Engel den Saum von Abū Yazīds Ärmel küßten (*Sīra* 192, f. 3). Leidenschaftlich verteidigte ihn Ibn Ḫafīf, als man Abū Yazīd wegen eines Ausspruches, in dem er seine innere Entwicklung mit der Häutung einer Schlange vergleicht, des Unglaubens bezichtigte (*Sīra* 31,36f.). Eine ḫurāsānische Loyalität Ibn Ḫafīfs mag auch darin gesehen werden, daß er sich i. J. 323/934–5 in Isfahan durch den schlechten Leumund, der einem Gelehrten aus Marw (G5) anhaftete, nicht davon abhalten ließ, sich ihm anzuschließen.

Die Sufis aus Ǧibāl mit seinen Zentren Isfahan und Rayy unterhielten briefliche Kontakte nach Schiras: es schrieben sich beispielsweise Muʾammil und ʿAlī Ibn Sahl, der Sufianführer von Isfahan (gestorben 307/919–20). Der engste Kontakt eines Schiraser Mystikers des 3./4. bzw. 9./10. Jh.s nach Isfahan war aber der zwischen Ibn Ḫafīf und ʿAlī Ibn Sahl, den ersterer hochschätzte und auf seinen mehrfachen Reisen nach Isfahan stets besucht haben wird. Über den 287/900–1 gestorbenen Richter von Isfahan, Ibn Abī ʿĀṣim ließen sich die Schiraser durch die Bagdader Qāḍīs Ibn Surayǧ und zu späterer Zeit durch Aḥmad Ibn Muḥammad al-Ḥakīmī, der in Schiras blieb, unterrichten. Abū l-Ġarīb (S46), „der Inkarnationist" *(ḥulūlī)* – wie ihn Ibn Ḫafīf wohl zum Spaß benannte –, war neben ʿAlī Ibn Sahl ein zweiter Sufi aus Isfahan, der mit Ibn Ḫafīf befreundet war.

Verbindungen zwischen der nördlichen Kapitale des Ǧibāl, Rayy, und Schiras bestanden (um die Wende zum 4. Jahrhundert) durch die Sufis Baḥrānī, der mit Abū l-Qāsim ar-Rāzī (gest. 378/988–9 in Nīsābūr) befreundet war sowie – später – durch dessen Meister Ibn Abī Saʿdān (gest. um 330/941), der Muʾammil die Führung der Schiraser Sufis (mit Erfolg) streitig machte.

Selbstverständlich bestanden enge – durch Wallfahrten und andere Reisen in den Ḥiǧāz – stetig erneuerte Kontakte nach Mekka: Abgese-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000180

hen von den Reisen Ibn Ḫafīfs nach Mekka sind für den Austausch zwischen den Sufis von Schiras und denen des Ḥiǧāz die folgenden Besuche von Bedeutung gewesen:

1. Die Reise Muʾammils (S20) zu Muzayyin (S9), den der Schiraser durch die Tiefe seiner Fragen beeindruckte: Auch nach seiner Rückkehr aus Mekka ließ sich Muʾammil von Muzayyin (schriftlich) Rat erteilen: Daylamī berichtet von dem Schriftverkehr zwischen den beiden Scheichen über den Schiraser Sufi Ḫaqqāq, der zuvor in Mekka Muzayyin besucht haben muß (s. hier S. 79);
2. die Reise ʿAtāyidīs, dessen Gewissenhaftigkeit bezüglich des Erwerbs *(kasb)* in den Augen Ibn Ḫafīfs vorbildlich erschienen ist; die mekkanischen „Gottesfreunde" sagten dem *„mutakassib"* die zu künftige Größe Ibn Ḫafīfs voraus;
3. die Ankunft in Mekka des ʿAlī Ibn Hind al-Fasawī (S32), der in Mekka als Löhner *(muzdwar)* Muzayyins arbeitete, aber auch für die Metöken und die Sufis am Ort eine Autorität in Fragen der Mystik war;
4. die Reisen der Schiraser Schüler des *šayḫ al-ḥaram*, Abū l-Ḥusayn as-Sīrawānī (Ausgang des 4./10. Jh.s), Abū l-Ḫayr al-Ḥabašī (s. Ibn Mulaqqin, *Ṭab.*, Nr. 73), Abū l-Ḥusayn-i Sālbih (R42), Bih-i Kuwarī (R22).

Eine Beziehung besonderer Art bestand zwischen den Städten Schiras und Jerusalem. Immer wieder kamen Reisende aus Jerusalem oder anderen Städten Palästinas nach Schiras oder in die benachbarten Städte Persiens, um nach Spuren ihres „Propheten" Salomo zu forschen. (Die Errichtung der antiken Paläste in Persepolis/Iṣṭaḫr wurde im islamischen Mittelalter Salomo zugeschrieben). Auch der Dichter Mutanabbī, ein Zeitgenosse Ibn Ḫafīfs, der dem Ruf ʿAḍud ad-dawlas i. J. 353 od. 354/964–5 nach Schiras folgte, beschreibt in einer seiner Qasiden (Mutanabbī, *Poems* 134) eine solche „salomonische" Stätte in Fārs. Die Schiraser Sufis wurden von den palästinensischen Besuchern im Hinblick auf die baulichen Überreste aus der biblischen Antike für in besonderer Weise kundig gehalten: Zarkūb (*Šīrāznāma G.* 144) erzählt von einem Schiraser Sufi aus dem Muʾammil-Kreis, an den sich eine palästinensische Gruppe von Asketen und Mystikern mit der Bitte um Auskünfte über die „Moschee und den Brunnen Salomos", „Vogelbrunnen" genannt, wandte. Die Waschung an diesem Brunnen wie auch das Gebet in der Moschee sollen die Erfüllung dies- und jenseitiger Wünsche verbürgt haben (ibid.). Von einem anderen Mann, der sicher aus ähnlichen Motiven – in den 40er Jahren des 4. Jh.s/zwischen 950 und 960 – nach Schiras kam, Abū s-Sāʾib Ibn Isḥāq aš-Šāmī (S44), einem Prediger aus Jerusalem, erzählen Daylamī, Zarkūb und Ǧunayd-i Šīrāzī. Der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000181

Prediger unterhielt eine vertraute Beziehung zu Ibn Ḫafīf, und er berichtete ihm von einem wundersamen Erlebnis (*Sīra* 180f., f. 12).

5.1.6. *Der Kreis der universal gebildeten Sufis (Schiraser Gespräche über die Liebe)*

In Schiras existierte auch ein Zirkel von Sufis und ihnen nahestehenden Personen, die eine außergewöhnlich umfangreiche bzw. philosophische Bildung besaßen und am Rande des Kreises der traditionalistisch ausgerichteten Sufis angesiedelt waren. Diese sunnitischen Sufis zeichneten sich u.a. aus durch eine vergleichsweise große Bereitschaft zum Dialog mit Gelehrten verschiedener Konfessionen. Aḥmad Ibn Manṣūr pflegte Kontakte zu Schiiten, Tawḥīdī, der sich gerne als Sufi bezeichnen ließ, (in Bagdad) mit Christen. Diese „humanistisch" gesinnten Männer entstammten zum Teil der ẓāhiritischen Rechtsschule und vereinten sich im Diskurs über die Liebe. Dieses Interesse veranlaßte sie, sich etwa mit den Schriften eines Ḥallāǧ zu beschäftigen und seine Aussprüche zu tradieren. Diese Aktivität trennte die Sufis aber wieder von den der Mystik abholden Schiraser Ẓāhiriten, die ebenfalls an diesem Themenkreis interessiert waren, die Anwendung des Begriffes *ʿišq* (Eros, Liebesverlangen) aber weitgehend auf den menschlichen (= nicht-göttlichen) Bereich beschränkten (vgl. dazu die Thesen Muḥammad Ibn Dāwūds, in *Passion* 1,358ff.) und Ḥallāǧ ablehnten.

Einer dieser Sufis war der Schiraser ʿAbd al-Wāḥid Ibn Bakr (gest. 372/982–3 im Ḥiǧāz), ein Mann, der offenbar keine Prophetentraditionen überlieferte, sondern nur Sufiaussprüche tradierte (er hörte auch Ibn Ḫafīf {vgl. R1}). ʿAbd al-Wāḥid überliefert (in *TS* 308f.) mehrere Aussprüche Ḥallāǧs auf die Autorität eines von dessen Schülern. ʿAbd al-Wāḥid scheint sich zumeist außerhalb von Schiras aufgehalten zu haben. Einer seiner Gewährsmänner war ein gewisser Muḥammad Ibn ʿAbd al-ʿAzīz, der *TS* 195 Worte des Sumnūn al-Muḥibb überliefert. Jener könnte identisch sein mit dem Schiraser Chronisten gleichen Namens (s. hier S. 149, Anm.). Auf einer Reise durch Syrien wurde ʿAbd al-Wāḥid begleitet von einem zweiten Schiraser, Aḥmad Ibn Manṣūr (vgl. R44).

Aḥmad Ibn Manṣūr überlieferte den Pseudo-Prophetenḥadīṯ über das Liebesverlangen „*man ʿašiqa wa-ʿaffa...*" mit einem ẓāhiritischen Isnād. In Kontext dieses gemeinsamen Interesses wird der 382/992–3 verstorbene Aḥmad Beziehungen zu Daylamī, dem Verfasser der *Sīra*, aber auch eines der berühmtesten Bücher in arabischer Sprache über die Liebe, *k. al-ʿAṭf*, unterhalten haben: Daylamī hat in seiner Schrift (*ʿAṭf* 463, 475) zwei Geschichten über sterbende Liebende aus dem *k. al-Mašyaḫa* des Aḥmad Ibn Manṣūr exzerpiert. Wie Daylamī wird auch Aḥmad von dem Schiraser Hagiographen Ǧunayd ein enzyklopädisches

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000182

Wissen bescheinigt. Aḥmads Sohn Bayṭār, ein Schüler Ibn Ḫafīfs (R44), der von seinem Vater dessen wissenschaftliche Neigungen und Kenntnisse übernahm, stand (wieder nach dem selben Hagiographen) in Berührung mit dem Schiraser Sammler Tawḥīdī, einem Literaten mit philosophischen Neigungen (s. zu diesem Radtke, „Theologen" 556).

Ein weiterer Tradent Daylamīs, der diesem Kreis angehörte, war der Schiraser Abū ʿAbdallāh Aḥmad Ibn ʿAbd ar-Raḥmān Ibn Muḥammad al-Hāšimī, der (in *ʿAṭf* 409) von dem Mystiker Ḥušrī eine Liebesgeschichte (über zwei Jünglinge, von denen sich der eine auf Befehl des anderen umbringt) an Daylamī tradierte und offenbar ein Sohn von Ibn Ḫafīfs Lehrer in Ḥadīṯ, ʿAbd ar-Raḥmān (G3), gewesen ist. Möglicherweise ist der Tradent Daylamīs auch identisch mit dem bei Kalābāḏī, *Taʿarruf* 31,5 genannten Autor eines Sufitraktates, Abū ʿAbdallāh al-Hāšimī.

Auch der als Sufi und Dichter bekannte Schiraser šāfiʿitische Rechtsgelehrte, Abū Naṣr Ibn al-Ḫannāṭ[64], mochte diesem Kreis nahegestanden haben, denn er bewegte sich unter Schiraser Ẓāhiriten (vgl. *TB* 5,258: Abū Naṣr tradiert ein Liebesgedicht von Muḥammad Ibn Dāwūd aẓ-Ẓāhirī). Direkte Beziehungen zwischen Abū Naṣr und Ibn Ḫafīf sind nicht bekannt.

Tawḥīdī, der durch den zur Šāfiʿiyya konvertierten ehemals ẓāhiritischen Sufi Bayṭār (R44) mit Ibn Ḫafīf (indirekt) verbunden war, hatte auch Kontakte mit anderen Mystikern: In Bagdad mit Ḫuldī (Bergé 35), in Schiras mit Abū l-Ḥusayn-i Sālbih (R42). Über zwei weitere Mittler war Tawḥīdī mit dem persischen Mystiker Abū Isḥāq-i Kāzarūnī verbunden: Aḥmad Ibn Manṣūr, der Vater von Tawḥīdīs Lehrer Bayṭār, war in Schiras Ḥadīṯlehrer Kāzarūnīs. Der im *Ḏayl* des Ibn an-Naǧǧār als Tradent Tawḥīdīs (i. J. 400/1009–10) genannte Ibn Mimaǧǧa al-Iṣbahānī war eine zweite Ḥadīṯautorität Kāzarūnīs. Letzterer hörte Ibn Mimaǧǧa an seinem Heimatort Kāzarūn.

Während diese Kontakte Belege darstellen für eine Beziehung Tawḥīdīs zur traditionalistisch geprägten Mystik von Fārs, weist das Verhältnis zu einem anderen (wieder) bei Ibn an-Naǧǧār als Tradent Tawḥīdīs angeführten *rāwī* (vgl. Bergé 210), Abū Naṣr ʿAbd al-Karīm aẓ-Ẓāhirī, in das den Leuten des Ḥadīṯ entgegengesetzte Lager: Abū Naṣr war Mitschüler des muʿtazilitischen Autors Muḥassin at-Tanūḫī bei Abū Faḍl al-Fasawī, einem Lehrer des schiitischen Būyidenwesirs Ibn ʿAbbād, der (Abū Faḍl) von Fasā über Bagdad in das (im Vergleich mit Schiras) „weltoffenere" Arrağān gegangen war. Daß der Schiraser

---

[64] Möglicherweise der Sohn eines weiteren Ḥadīṯlehrers Ibn Ḫafīfs (G20).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000183

Abū Naṣr ʿAbd al-Karīm (wie auch schon Tawḥīdī) sich in Theologie dennoch zu Ašʿarī bekannte, geht daraus hervor, daß Abū Naṣr als einer der Überlieferer von dessen *Lumaʿ* ausgewiesen ist (vgl. Ašʿarī, *Lumaʿ* 87,14).

Hat Ibn Ḫafīf sich am Schiraser Diskurs über die Liebe beteiligt, dessen wohl schönste (auf uns gekommene) Frucht das *k. al-ʿAṭf* seines Schülers Daylamī darstellt?

Die Teilnehmer an diesem Diskurs gehörten nicht zu dem engeren Schülerkreis Ibn Ḫafīfs: ʿAbd al-Wāḥid (R1) überlieferte einen einzigen Ausspruch von Ibn Ḫafīf; über eine Beziehung Ibn Ḫafīfs zu Aḥmad Ibn Manṣūr ist nur bekannt, daß dessen Sohn Bayṭār (R44) von Ibn Ḫafīf ausgebildet wurde, und daß Kāzarūnī Ḥadīṯ von Aḥmad hörte; Abū ʿAbdallāh al-Hāšimī war nach den Quellen wieder nur über seinen Vater mit Ibn Ḫafīf in Kontakt, und Tawḥīdī scheint an Ibn Ḫafīf überhaupt kein Interesse gehabt zu haben: die sufischen Autoritäten, auf die Tawḥīdī sich beruft (vgl. die Liste bei Bergé 17f.), waren Männer, deren Schriften offenbar hohe ästhetische Ansprüche zu befriedigen vermochten und die einen Ruf als herausragende Vertreter der „Wissenschaft von den Anspielungen" *(ʿilm al-išārāt)* genossen, wie etwa Abū Saʿīd al-Ḫarrāz, Ǧunayd, ʿAmr Ibn ʿUṯmān, Ruwaym, Ḥallāǧ usw., nicht aber Personen, die wie Ibn Ḫafīf ein besonderes Augenmerk darauf richteten, mit ihrer Lehre (zumindest so wie sie in *Iqtiṣād* niedergelegt ist) an die Spruchtradition des Propheten und der Altvordern anzuknüpfen (vgl. *Šadd* 39,6f.).

Was Daylamī betrifft, so mag sich der Eindruck aufdrängen, daß der vielseitig gebildete Sufi sich Ibn Ḫafīf für seine eigenen Zwecke in gewisser Weise dienstbar gemacht hatte; dabei kam der reiche Erzählstoff der Lebenserinnerungen Ibn Ḫafīfs Daylamī sehr zupaß. Die Tradition, nach welcher Ibn Ḫafīf dem Ḥallāǧ gegenüber positiv eingestellt war (und die auch von Sulamī aufgegriffen wird [vgl. *TS* 308,1–4]), konnte Daylamī nach seines Meisters Tod unbehindert weiterentwikkeln, wobei ihm der Umstand zugute kam, Schüler des „ḥallāǧianischen" Meisters Ibn Ḫafīf gewesen zu sein. Daß Daylamī nicht zu dem engeren Schülerkreis Ibn Ḫafīfs gehörte, scheint aus der offensichtlichen Verschiedenheit der Religiosität der beiden Sufis hervorzugehen: Während Ibn Ḫafīf seinen Schutzbefohlenen schier unermüdlich ans Herz legte, sich an die Leute des Ḥadīṯ zu halten (*Iqt.* f. 47,3f.) und die theologischen Disputationen strikt zu meiden, tat Daylamī das Gegenteil von dem, was Ibn Ḫafīf gebot: In welchen Kreisen sich Daylamī bewegte, dafür legt der enzyklopädische Zitatenreichtum in seinem *k. al-ʿAṭf* ein beredtes Zeugnis ab.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000184

In Daylamīs *k. al-ʿAṭf* wird Ibn Ḫafīf des öfteren zitiert. Zunächst an einer zentralen Stelle des Buches (*ʿAṭf* 14), wo es um die entscheidende Frage geht, ob es erlaubt sei, den Begriff *ʿišq* (Liebe etwa im Sinne von Eros, im Unterschied zu *maḥabba*, das der Agape nahe steht)[65] auf Gott anzuwenden. Nach Nennung einiger Sufis (Basṭāmī, Ǧunayd und Ḥallāǧ), die diese Begriffsanwendung gutgeheißen hätten, schreibt Daylamī über Ibn Ḫafīf, er habe sie anfangs abgelehnt, nachdem ihm aber eine Schrift Ǧunayds über den *ʿišq* in die Hände gefallen sei, soll er diese Begriffsanwendung für erlaubt erklärt und selbst eine einschlägige Schrift abgefaßt haben. Mit der Behauptung dieses Sinneswandels wird Ibn Ḫafīf aber wieder in die Nähe Ḥallāǧs gerückt, der offenbar ganz entschieden an die Rechtmäßigkeit einer Anwendung des *ʿišq*-Begriffes auf Gott geglaubt hat (vgl. *ʿAṭf* 163ff.).

Zunächst mag eingewendet werden, daß die Überlieferung einer späten Konversion Ibn Ḫafīfs zum Glauben an die Rechtmäßigkeit der Anwendung des Begriffes *ʿišq* jener Tradition widerspricht, die besagt, daß Ibn Ḫafīf durch die Begegnung mit Ḥallāǧ im Gefängnis zu dessen Gefolgsmann geworden und dies bis an sein Lebensende geblieben sei, denn unter dem Einfluß von Ḥallāǧs Lehre hätte er vermutlich schon früher Kenntnis von dessen *ʿišq*-Vorstellungen erlangen können.

Auch eine Analyse der Aussprüche oder Anekdoten, die in *ʿAṭf* auf Ibn Ḫafīfs Autorität angeführt werden (die meisten Stellen sind erwähnt bei Vadet, *Traité* 223) bestätigt die eingangs von Daylamī gemachte Behauptung bezüglich eines Sinneswandels Ibn Ḫafīfs in der Frage der Anwendung des Begriffes *ʿišq* nicht.

Wenden wir uns den Äußerungen Ibn Ḫafīfs zu dem Thema Liebe in *Iqtiṣād* zu. Der *Iqtiṣād* bietet folgende einschlägige Stellen: Gott ist der Freund bzw. Geliebte *(maḥbūb)*, dem man naherückt, wenn das Streben rein geworden ist (f. 17,18); die Novizen sollen das nächtliche Zwiegespräch mit Gott, ihrem Freund bzw. Geliebten *(ḥabīb)* suchen (f. 24,21f., 24,3); die sich in den Prüfungen Gottes Bewährenden sind „ihn Liebende" (*muḥibb*, f. 29,22); die Liebe Gottes *(maḥabba)* drückt sich aus in seinen schweren Entscheiden, die der Getreue zu ertragen hat (f. 31,14f.); Gott liebt *(muḥibb)* den Menschen in seinen Heimsuchungen (f. 31,20).

Die Analyse der Terminologie Ibn Ḫafīfs in *Iqt.* zeigt, daß dieser sich streng an den koranischen Sprachgebrauch hält; vgl. Sure 5,54: „Gott liebt die Menschen und sie lieben ihn". Liebe heißt bei Ibn Ḫafīf (wie in Koran) stets *„maḥabba"*, der Geliebte heißt *„maḥbūb"* oder

---

[65] Zu dem Begriff *ʿišq* s. beispielsweise GRAMLICH, *Derwischorden* 304ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000185

„ḥabīb“, der Liebende *„muḥibb“*. Das Wort *„ʿišq“* findet sich in *Iqt.* nicht.

In den Erzählungen der *Sīra* äußert sich Ibn Ḥafīf an mehreren Stellen zur Liebe: S. 98,8 über die Askese des frühen Ḥallāǧ (in Mekka): „Wer sich die Liebe zu Gott *(maḥabba)* zur Nahrung macht, was hat er mit Brotessen zu schaffen?“; S. 52,16f. über Abū Yaʿqūb al-Aqṭaʿ (S15; der Ḥallāǧ verfluchte): „Die Liebe zu Gott *(maḥabba)* hat ihn so sehr verbrannt und vernichtet, daß keine Trennwand mehr (zwischen ihm und Gott) außer der Trennwand der Erhabenheit übriggeblieben ist;“ S. 116f. zu dem i. J. 93/711–2 verstorbenen Koranleser Abū ʿĀliya ar-Rayyāḥī[66] erzählt Ibn Ḥafīf, wie jener in einer – durch Koranrezitation hervorgerufenen – mächtigen Anwandlung von Liebe zu Gott *(maḥabba)*, den Schmerz nicht spürte, als man eines seiner Beine amputieren mußte; S. 138,16: Der Asket aus Iṣṭaḫr, Šaʿrānī (S21), der Ibn Ḥafīf in sein Herz geschlossen hatte, nannte zwei Meister Ibn Ḥafīfs, während sie schliefen, „Gottesliebende“ *(muḥibbūn)*; S. 150,17f.: Abū ʿAmr-i Iṣṭaḫrī (S28) hungerte dereinst 17 Tage lang: sämtliche Tore des Triebverlangens hatte er in sich zugesperrt. Das noch offene Tor der Gottesliebe *(maḥabba)* aber war für irdische Nahrung unempfänglich.

Sulamī hat in seinen *Ḥaqāʾiq* (25b,3f.) folgenden Ausspruch von Ibn Ḥafīf über die Liebe festgehalten: „Die Liebe *(maḥabba)* besteht darin, mit Gott übereinzustimmen, indem man nach dem strebt, woran er Gefallen hat.“

Die Prüfung der Aussprüche Ibn Ḥafīfs zur Liebe in der *Sīra* bestätigt den Befund für *ʿAṭf* und *Iqt.*: Wo Ibn Ḥafīf über die Liebe spricht, sagt und meint er *„maḥabba“*, nicht *„ʿišq“*.

Bemerkenswert ist auch, daß die Erzählungen Ibn Ḥafīfs von Daylamī niedergeschrieben wurden, dem eine Äußerung seines Lehrers über den *ʿišq* sicher nicht entgangen wäre. Ibn Ḥafīf überlieferte seine Erzählungen zumindest teilweise in seinem letzten Lebensabschnitt[67] an Daylamī, also zu einer Zeit, in der die angebliche Konversion zur Bejahung des Begriffes *ʿišq* bereits hätte geschehen sein müssen, und doch findet sich in der *Sīra* keine Bestätigung für die Anwendung dieses Begriffes auf die Liebe von und zu Gott.

---

[66] Nicht wie bei SCHIMMEL, *Sīra* 116,2: *„Rabbāḥī“*. Die Hagiographen ABŪ NUʿAYM, ḌAHABĪ usw. führen in ihren Biographien des Abū ʿĀliya den Bericht Ibn Ḥafīfs nicht an; zu Quellenangaben zu dem Koranleser s. *Siyar* 4,207.

[67] DAYLAMĪ macht *Sīra* 193, f. 6,2 auf die Autorität Ibn Ḥafīfs eine Mitteilung über dessen letzte (*Sīra* 212,2f.) Schrift.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000186

Auch der von Ḏahabī (*Taʾrīḫ* und *Siyar* 16,345) überlieferte Bericht über den in Schiras von Ibn Surayǧ abgehaltenen fiqh-Unterricht, in welchem dieser[68] Ibn Ḫafīf lehrte, warum es Pflicht sei, Gott und seinen Propheten zu lieben *(maḥabba)*, bestätigt den obigen Befund.

Zwei Schriften verfaßte Ibn Ḫafīf zum Thema „Liebe": eine über die *„maḥabba"*, eine andere über die „Freundschaft und Vertrautheit" (*al-wudd wa-l-ulfa*; zu dem Begriff *ulfa* s. *Adab al-Mulūk*, Einl., bāb 15). Daylamī zufolge soll Ibn Ḫafīf noch eine kurze Abhandlung *„masʾala"* über den *ʿišq* verfaßt haben (wofür es keine weiteren Zeugen gibt).

Während die Überlieferung einer Bejahung des *ʿišq* durch Ibn Ḫafīf sich also allein auf das Zeugnis Daylamīs stützt, läßt sich die Gegenthese, nämlich daß Ibn Ḫafīf die Anwendung des Begriffes *ʿišq* auf Gott für unstatthaft hielt, in der von Daylamī unabhängigen Literatur belegen: Ibn Ḫafīf schreibt: „Wovon wir auch fest überzeugt sind, das ist, daß der Name ‚*ʿišq*' nicht auf Gott angewendet werden darf. Es ist evident, daß dies auf Grund seiner Etymologie *(li-štiqāqih)* und weil das Religionsgesetz ihn (als Namen Gottes) nicht anerkennt, nicht zulässig ist" (*Iʿtiqād* in *Fatwā* 47,–4ff.). Weiter: „Das mindeste, was darüber gesagt werden muß, ist daß es sich dabei um Neuerung und Irrung handelt. Im übrigen haben wir Genüge an dem, was Gott (im Koran) festgelegt hat, indem er (dort) seine Liebe *(maḥabba)* erwähnte" (ibid.).

Die in *Iʿtiqād* angeführte Begründung wirkt authentisch, denn die Hervorhebung des Wortlautes des Korans durch Ibn Ḫafīf ist mehrfach bezeugt: „Die Sunna bestätigt die Maßgeblichkeit des äußeren Wortsinnes des Korans" (*Iqt.*, f. 2,11); Gott sind nur solche Eigenschaften zuzuschreiben, die er im Koran auf sich angewandt bzw. die der Prophet ihm zugeschrieben hat (nach *Iqt.*, f. 15,13f.; vgl. auch *Iʿtiqād* 43,–1 bis 44,5).

Da Ibn Ḫafīf seine Koraninterpretation also nach dem äußeren Wortsinn *(ʿalā ẓ-ẓāhir)* ausrichtete, erscheint es nicht plausibel anzunehmen, Ibn Ḫafīf sei in der zentralen Lehre von den Eigenschaften Gottes von seinem Grundaxiom abgerückt, nur das über Gott auszusagen, was Gott in seiner Offenbarung verbürgt hat. Ibn Ḫafīfs Orientierung auf die Ḥanābila bzw. die *Ahl al-ḥadīṯ*, an der er noch im Greisenalter festhielt, steht ebenfalls im Widerspruch zu Daylamīs Behauptung eines Sinneswandels bei Ibn Ḫafīf. Man vergleiche etwa die Äußerung des Ḥanbaliten Ibn al-Ǧawzī, daß man über Gott nicht sagen könne, daß er (in der

[68] In der von SCHIMMEL, *Sīra*, Anh. 258 abgedruckten Überlieferung ist es dagegen Ibn Ḫafīf, der die Antworten gibt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000187

Weise des *ʿišq*) liebe. Auch Ibn Qayyim al-Ǧawziyya, der Schüler Ibn Taymiyyas, spricht in seiner der Liebe gewidmeten Schrift *Rawḍat al-muḥibbīn* (S. 26) die verbreitete ḥanbalitische Sicht aus: „Der Name *ʿišq* darf nicht auf Gott angewendet werden" – weder im Sinne einer Liebe Gottes zu den Menschen noch in dem einer Liebe zu Gott (s. dazu Bell, *Love Theory* 24f., 43; bisweilen äußerte sich Ibn Qayyim in dieser Frage aber auch weniger entschieden: ibid., S. 166).

In Abwesenheit von authentischen Belegen, die die Behauptung Daylamīs von einem Sinneswandel seines Lehrers bzgl. der Anwendung des „Namens" *ʿišq* stützen, muß es erlaubt sein, von den eindeutigen Worten Ibn Ḫafīfs auszugehen, die er (in *Iʿtiqād*) zum Thema gesagt hat, und die Glaubwürdigkeit der Überlieferung Daylamīs in Zweifel zu ziehen.

Ibn Ḫafīf gestattete sich indessen – um die Liebe des Menschen zu Gott zu umschreiben – den Gebrauch des Begriffes *šawq* (Verlangen, Sehnsucht; zu dem Begriff s. Bell, *Love Theory* 167–171), der bedeutungsmäßig zwischen *maḥabba* und *ʿišq* angesiedelt, anscheinend aber nicht in gleichem Maße in die Kontroverse um die „Gottesliebe" einbezogen worden ist wie der *ʿišq*. (Dagegen stellt Ibn al-Ǧawzī die Begriffe *šawq* und *ʿišq* nebeneinander als Ausdrücke, die für die Beschreibung der Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf ungeeignet seien; vgl. *Talbīs* 276, u.). In *Ris.* 163,–6/*dt.* 49.5 definiert Ibn Ḫafīf *šawq* als Ruhe der Herzen usw. In der *Sīra*, S. 128,8 zitiert er Ḏu n-Nūn mit einem arabischen Liebesvers *(ḥubb, ṣabāba)*, der in der persischen Erläuterung mit Hilfe des Begriffes *šawq* gedeutet wird. Der erläuternde Zusatz dürfte jedoch von Daylamī oder dem persischen Übersetzer, Ibn-i Ǧunayd, stammen.

5.1.7. *Die Schiraser Sufis und die anderen Konfessionsgemeinschaften*

Die Sufis erregten in Schiras zu Lebzeiten Ibn Ḫafīfs großes Aufsehen (Muqaddasī, *Aḥsan at-taqāsīm* 441: *li-ṣ-ṣūfiyya ǧalaba*). Sie waren sehr zahlreich (ibid. 439, u.), was auch Tanūḫī bestätigt. Letzterer nennt für sie eine Anzahl von mehreren Tausend, denen der Sufiführer am Ort „Ibn Ḫafīf al-Baġdādī" vorstehe, und der es kraft seiner Schlauheit verstehe, die Einfältigen in seine Schule zu locken (nach *Nišwār* 3,228).

Folgende Merkmale, die für die Schiraser *ṣūfiyya* zumindest in der Ära Muʾammil (S20) charakteristisch gewesen sein mochten, lassen sich benennen:

Die Schiraser Sufis begrüßten ihre Scheiche mit Hosianna-Rufen, um sie aber bisweilen auch mit einem „Kreuziget sie!" aus der Stadt zu jagen: so beispielsweise Ḫazraǧ Ibn ʿAlī (S38), dem man Wunderkräfte zuschrieb, der dann aber (aus ungenanntem Grunde) aus der Stadt ge-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000188

schickt wurde (allein Ibn Ḫafīf blieb ihm treu und empfahl seinem Freund ʿAlī Ibn Sahl in Isfahan, Ḫazrağ freundlich aufzunehmen). Ähnlich verhielt es sich vielleicht auch bei Ṭamastānī, der von den Schirasern hoch verehrt worden sein soll, dem man schließlich aber nahelegte, die Stadt in Richtung Ḫurāsān zu verlassen.

Die Schiraser scheinen die auswärtigen Mystiker, insbesondere die Schüler und Gefährten Ǧunayds, für ihren eigenen religiösen Führern überlegen gehalten zu haben: Muʾammil mußte – was sich in der *Sīra* wie eine Selbstverständlichkeit ausnimmt – die Leitung der Sufigemeinde an einen angereisten Bagdader Mystiker abgeben. Bei der Ankunft eines Gefährten Ǧunayds (sein Name wird verschwiegen) dienten sich ihm sämtliche Schiraser Scheiche an (*Sīra* 177,11f.). Auch Sahl-i Tustarī wurde von den Schiraser Scheichen über alle Maßen verehrt (vgl. *Sīra* 165, f. 42).

Während die Schiraser Sufis gegenüber Nichtsunniten sicher auf Abgrenzung bedacht gewesen sind (s.u.), verlief das Leben am Ort in der Praxis offenbar sehr viel ungezwungener: Muqaddasī, *Aḥsan at-Taqāsīm* 441, f. erwähnt unter den von ihm in Schiras beobachteten „schlechten Sitten", daß die Gebräuche der Zoroastrier (w.: Magier) noch weit verbreitet gewesen seien, und daß die Sunniten an ihren Neujahrsfeierlichkeiten teilgenommen hätten. In dem Zusammenhang teilt er auch mit, daß im Stadtbild von Schiras die Freudenhäuser deutlich zu erkennen gewesen seien, und daß man sie genauso unbefangen aufgesucht habe, wie wenn man in ein öffentliches Bad ging. Die Zoroastrier waren anscheinend anzahlmäßig die stärkste nicht-islamische Gruppe, die noch vor den Juden und Christen rangierte (zu den Zoroastriern in Fārs s. Wiet, *Soiries Persanes* 130–36). Die Schiraser Sufis betrieben Mission unter den Zoroastriern, wobei sich besonders zwei Sufis als für den Islam erfolgreiche „Seelenfischer" hervortaten: Kāzarūnī (dazu s. *Fird.*, Einl. 39f.) und Abū l-Adyān (S43), der vor 357/967–8 nach Schiras (zu Ibn Ḫafīf) kam.

Ein relativ einträchtiges Zusammenleben zwischen den Sunniten und ihren Sufis einerseits, sowie den Zoroastriern und den übrigen Konfessionsgemeinschaften andererseits deutet die Mitteilung Daylamīs (*Sīra* 218,48f.) an, daß auch Juden, Christen und Zoroastrier „auf ihre Weise" das Totengebet über Ibn Ḫafīf verrichtet hätten. Ein anderer Gewährsmann Daylamīs widerspricht diesem Eindruck aber durch die Nachricht (*Sīra* 218,52ff.), Ibn Ḫafīf habe nach seinem Tod während einer Erscheinung im Traum zu ihm gesagt, Gott habe allen vergeben, die für ihn beteten, außer den Schriftbesitzern und den Neuerern (unter den Muslimen).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000189

Die Haltung der Personen aus der Umgebung Ibn Ḥafīfs gegenüber der zweitstärksten nicht-islamischen Gruppe in Schiras, den Juden, entspricht der Einstellung gegenüber den Juden, wie sie im islamischen Mittelalter unter den Muslimen vorherrschte: Die Juden wurden toleriert und durften gewisse Rechte beanspruchen, die im Schutzvertrage *„ḏimma"* festgeschrieben waren, erfuhren aber auch von seiten der Muslime die Verachtung *(ḏull)*, die etwa nach Sure 2,61 ihrem Status als Ungläubige gegenüber der Botschaft des Propheten für angemessen erachtet worden ist (vgl. Lewis, *The Jews* 32f.).

Die Ankündigung des Isfahaner Sufis Abū l-Ġarīb (S46), eines Freundes von Ibn Ḥafīf, er wolle, falls er in Schiras stürbe, sich auf dem Schiraser Judenfriedhof begraben lassen – weil er seinen eventuellen Tod in Schiras als Urteil Gottes auffassen wollte, daß sein geistlicher Anspruch unwahrhaftig gewesen sei[69] –, beinhaltet natürlich die Wertung, daß der Friedhof der Juden ein Ort der zur Unseligkeit Verdammten sei.

Der Geschichte über die Bekehrung des hernach vom Sufitum wieder abgefallenen Schiraser Richters Ḥakīmī (*Sīra* 184, f. 16) läßt sich wohl auch entnehmen, daß es für den Muslim als erniedrigend empfunden wurde, zumal in religiösen Dingen, von einem Juden belehrt zu werden.

Kāzarūnī, der seinem Orden die Armenfürsorge als Regel vorgeschrieben hatte (*Fird.*, Einl. 66) ließ (um die Wende zum 5. Jh.) in seinem Hospiz auch Juden bewirten. Ein Besucher konnte vor der Hellsichtigkeit des Mystikers nicht verbergen, daß er Jude war, wurde aber trotzdem geduldet, denn: „Es gibt keinen, der nicht zwei Brotfladen wert wäre" (*Fird.* 172,8–16). Daß Kāzarūnī den Juden (wie auch die Christen) ungeachtet seiner Gastfreundlichkeit für einen zur Hölle Verdammten hielt, dem sein Gottesglaube im Jenseits nichts nütze, geht aus seiner Koraninterpretation hervor, wonach der gegenüber Nichtmuslimen freundliche Vers 2,62 durch den vergleichsweise unversöhnlichen Vers 3,85 („Wenn sich aber einer eine andere Religion als den Islam wünscht, wird es nicht von ihm angenommen werden. Und im Jenseits gehört er zu denen, die den Schaden haben".) aufgehoben sei und mithin die Nichtmuslime im Jenseits unrettbar verloren wären (*Fird.* 308,15–309,19). Diese Einstellung Kāzarūnīs zu den nicht-islamischen Religionen entspricht – wenn die oben erwähnte Überlieferung einer nachtodlichen Botschaft Ibn Ḥafīfs an einen Schüler dessen Lehre, wie er sie zu Lebzeiten vertrat, getreu widerspiegelt – auch derjenigen Ibn Ḥafīfs.

---

[69] Zu diesem Thema s. hier S. 284ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000190

Ibn Ḫafīfs älterer Gefährte, der Mystiker Šiblī, der wegen des Sufis Ǧaᶜfar al-Ḫaḏḏāʾ nach Schiras gekommen sein will, griff das Bild des „verächtlichen Juden" auf, indem er sich des Vergleichs mit den Juden bediente, um seine eigene Erniedrigung *(ḏull)* zu rühmen: „Meine Erniedrigung hat die Erniedrigung der Juden bedeutungslos gemacht" (*Ris.* 76,14/*dt.* 14.14, s. auch die Anm. dort).

Sarrāǧ führt einen anonymen Sufi an, der auf das nämliche Judenbild anspielte, um seinen Haß auf das Diesseits zum Ausdruck zu bringen: „Ich wünschte, daß das Diesseits ein Happen wäre, den ich in den Mund eines Juden legte/würfe; dieses (so die Erläuterung Sarrāǧs) sagte er, weil es (= das Diesseits) in seinen Augen einen so geringen Wert hat" (*Lumaᶜ* 402,5f.). Zu diesem Thema s. auch Lewis, *The Jews* 36, der freilich die sufische Literatur für seine Untersuchung nicht beigezogen hat.

Die Einstellung der Sufis gegenüber den Schiiten, deren Präsenz schon Muqaddasī, *Aḥsan at-Taqāsīm* 439,12 für Schiras bestätigt, scheint eine recht feindselige gewesen zu sein: Der Beleg ist die heftige Reaktion der Sufis, als sie erfuhren, daß der gelehrte Sufi und Vater des Ibn Ḫafīf-Schülers Bayṭār (R44), Aḥmad Ibn Manṣūr, sich Schulden von einem reichen Schiiten *(„rāfiḍī")* begleichen ließ und sich daraufhin aus Scham vor ihnen nach Ahwāz zurückziehen mußte (*Šadd* 104). Während der ersten Hälfte des 5./11. Jh.s wurde der Autobiographie des Siebener-Schiiten Muʾayyad[70] zufolge, der großen Einfluß am Hofe des Būyiden Abū Kāliǧār gewonnen hatte, unter maßgeblicher Beteiligung des örtlichen Richters (wohl Fazārī) ein Pogrom gegen die schiitische Minderheit vorbereitet. Hinter dem Richter sollen dabei die „Leute der Moschee und die Geschichtenerzähler" gestanden haben (vgl. *Sīrat al-Muʾayyad* 4–7).

5.1.8. *Die Schiraser Sufis und der samāᶜ*

Die Schiraser Sufis begeisterten sich für das geistliche Konzert *(samāᶜ)*. Ibn Ḫafīfs Haltung gegenüber dem Musikhören war dagegen deutlich reserviert.

Ibn Ḫafīfs erster Sufimeister Aḥmad Ibn Yaḥyā war ein großer Liebhaber des geistlichen Konzerts, an dem er sich mit Leidenschaft beteiligte. Aḥmad scheute sich nicht, auch mit Gewalt gegen jene vorzugehen, die den *samāᶜ* und die Personen, die ihn praktizierten, verspotteten (*Sīra* 130, f. 2,6ff.).

---

[70] Zu dem *dāᶜī* Muʾayyad s. neuerdings KLEMM, *Mission*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000191

Ein zweiter Lehrer Ibn Ḫafīfs, Abū l-Ḥusayn ad-Darrāǧ, soll im *samāᶜ* (i. J. 320/932) gestorben sein.

Auch der von Ibn Ḫafīf gerühmte Asket Abū Turāb-i Naḫšabī veranstaltete geistliche Konzerte: in Kufa gab er von seinem Schüler Muṭayyan erarbeitetes Geld als Lohn für den Sänger aus und mußte mitansehen, wie einer seiner Novizen bei dem Treiben von der Erregung übermannt wurde und starb.

Vor dem Jahre 363/973–4 fand in Schiras ein Konzert statt, bei dem ein Sänger auftrat, der den Schüler Ibn Ḫafīfs, Bayṭār, in Verzückung geraten ließ. Die Gesundheit des gerade von einer Erkrankung genesenen Sufis wurde offensichtlich zu sehr strapaziert, und er starb infolge der Erregung.

Die gleichen fatalen Folgen hatte der Gesangsvortrag eines jungen auswärtigen Sängers für einen treuen Freund Ibn Ḫafīfs, Abū Bakr-i Ušnānī, den er einmal zu ᶜUmar Ibn-i Šalōya mitgenommen hatte (*Sīra* 109, f. 21). Der in dem Bericht über den Besuch bei Ibn-i Šalōya (*Sīra* 109,5) als „von der Furcht beherrscht" bezeichnete Ušnānī stürzte, durch die mystischen Verse begeistert, vom Dach und starb. Ibn Ḫafīf war aus lauter Trauer über den Verlust des Freundes vier Tage lang wie außer sich und versäumte die Beisetzung seines Gefährten. Der jugendliche und schöngesichtige Sänger wurde daraufhin von Ibn Ḫafīf fortschickt (*Sīra* 157, *NG* 198f.; vgl. auch Meier, „Ḫurāsān" 549).

Vielleicht waren diese fatalen Vorfälle beim *samāᶜ* der Grund dafür, daß Ibn Ḫafīf bei seinen Schülern ekstatische Gefühlsausbrüche, die durch Musikhören verursacht wurden, nicht mehr durchgehen ließ. Vergleichbare Erlebnisse mochten auch ᶜUmar as-Suhrawardī zu einer ähnlich reservierten Haltung gegenüber dem *samāᶜ* motiviert haben (s. Gramlich, *Gaben* 10). Die Ausnahme: Der Sohn eines mit Ibn Ḫafīf befreundeten „Gewissenhaften" *(wariᶜ)* und Webers (S35), welch letzterer dem Sufi seine Überlegenheit hinsichtlich der Gewissenhaftigkeit demonstriert hatte, soll der einzige gewesen sein, bei dem Ibn Ḫafīf während des *samāᶜ* das Schreien in der Erregung tolerierte.

Nach den Äußerungen in seiner großen Dogmatik, die Ibn Taymiyya exzerpiert hat (in *Fatwā* 49), ließ Ibn Ḫafīf den *samāᶜ* nur in sehr restriktiver Form zu (was das bestätigt, was in der Biographie erwähnt wird): Die melodisch vorgetragene Koranrezitation galt ihm als Neuerung und Irrung; desgleichen das Anhören von Qasiden, ausgenommen jene, in denen „die Wohltaten und Gnadengaben Gottes oder die Eigenschaften der Rechtschaffenen" besungen werden; letzteres war aber nur Konzession, denn: „die Beschränkung auf Koran und das Studium ist besser". Das Anhören von Qasiden, in denen Gott in die Nähe von „sichtbaren Dingen und Geschöpfen" gerückt wird, bezeichnet er als

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000192

„reinen Unglauben". Das als Gottgedenken verbrämte Anhören von Qasiden und Vierzeilern, die sinnliche Anspielungen enthalten, wird von Ibn Ḫafīf für verboten erklärt. Von diesem Verbot nimmt er aber solche Personen aus, die „Gottes Einheit, Namen und Eigenschaften" kennten, und die wüßten, „was Gott zugeschrieben werden darf und was ihm nicht zukommt, weil er darüber erhaben ist." (Zum Thema *samāʿ* s. grundsätzlich Meier, „Derwischtanz" 107–136).

In der Ablehnung des *samāʿ* war Ibn Ḫafīf seinem mekkanischen Lehrer Rūḏabārī gefolgt: „Man befragte Abū ʿAlī ar-Rūḏabārī über einen, der Musikinstrumenten lauscht und sagt: ‚Dies ist für mich erlaubt, denn ich bin auf einer Stufe angelangt, auf der die Wandelbarkeit der Zustände keine Wirkung mehr auf mich hat.' Er (Abū ʿAlī) sagte: ‚Ja, bei meinem Leben, er ist angekommen! Aber in der Hölle!'" (*Talbīs* 274, u.).

Noch kritischer als gegen den *samāʿ* in der Form des bloßen Anhörens von Musik scheint Ibn Ḫafīf hinsichtlich einer zweiten Weise, sich im *samāʿ* zu betätigen, eingestellt gewesen zu sein: Ibn Ḫafīf warnte seine Novizen vor dem Tanzen, dem die „Heuchler im Flickenrock" aus eigennützigen Motiven nachgegangen seien: „Hüte dich davor, auf die zu schauen, die die Arbeit fliehen und die sich das Tanzen und Springen nach Art der Effeminierten *(muḫannaṯūn)* zum Beruf gemacht haben" (*Iqt.*, f. 38,9f.). In einem der darauffolgenden Abschnitte (*Iqt.*, f. 39,5f.) gebietet er den Novizen, Versammlungen zu meiden, auf denen obszöne Witze gerissen, getanzt, (die Effeminierten) nachgeahmt und die Dinge des Heiligen *(sarmadiyyāt)* verspottet werden".

Mit der „Verspottung der Dinge des Heiligen" mochte Ibn Ḫafīf wieder die Auftritte von „Effeminierten" und Sängerinnen im Sinn gehabt haben, die in ihren Liedern die Attribute jugendlicher Schönheit auf Gott übertrugen. Den „Effeminierten" wurde die Neigung zugeschrieben (*Talbīs* 257), im *samāʿ* anstelle von Gedichten asketischen Inhaltes Liebesgedichte (Gaselen) zu rezitieren.

Kāzarūnī, ein geistiger Schüler Ibn Ḫafīfs, scheint in den Belangen des *samāʿ* weniger zurückhaltend gewesen zu sein: So veranstaltete der Scheich dereinst zu Ehren von Besuchern aus dem befreundeten Ribat von Bayḍā ein Konzert auf dem Dache seines Hospizes (in Kāzarūn), an dem er persönlich teilgenommen haben soll (vgl. hier S. 208f.). Auch sonst scheinen sich die Novizen Kāzarūnīs noch zu dessen Lebzeiten gerne dem *samāʿ* hingegeben zu haben (*Fird.* 502,19ff. und Einl. 67).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000193

5.1.9. *Schiraser Konvente*[71]

In Schiras befanden sich von der 2. Hälfte des 4./10. Jh.s an folgende Konvente:

1. Der Konvent des Ibn Ḫafīf, der in Anbetracht der beachtlichen Anzahl der Novizen (schon zu Ibn Ḫafīfs Lebzeiten) große Ausmaße gehabt haben muß: In einem Schreiben an den Sufianführer von Ǧīruft/Kirmān, Mūsā Ibn ʿImrān (vgl. R8), rühmt sich Ibn Ḫafīf, über tausend Novizen zu gebieten (vgl. auch die Äußerung Tanūḫīs, *Nišwār* 3,227). Vielleicht war der Konvent Ibn Ḫafīfs eine bauliche Weiterentwicklung des Hauses seiner Mutter, die – schon in den Jugendjahren ihres Sohnes – die Sufis von Fārs in ihrem Anwesen zu versammeln pflegte (etwa den Abū l-Ḥasan Ibn Hind aus Fasā; vgl. Anh. *Sīra* 220). Möglicherweise wurde der Konvent Ibn Ḫafīfs (Ribat) nach seinem Tode durch seinen Schüler, Abū l-Ḥusayn-i Sālbih (R42), der 411/1020–1 in Bayḍā beigesetzt wurde, geleitet. Gesichert ist, daß Abū l-Ḥusayn-i Sālbih in Schiras den Besuch Kāzarūnīs auf dem Dach von Ibn Ḫafīfs Ribat sowie die Besuche zweier Lehrer Anṣārīs, ʿAbbās-i Harawī und ʿImrān-i Ṭulṭī (vgl. R42), empfing.

In späterer Zeit trägt die Gründung Ibn Ḫafīfs die Bezeichnung „der hohe Konvent des Großscheichs" (*„ribāṭ ul-ʿālī"*; Nāṣirī, *Fārsnāma*, in *Sīra*, Anhang, S. 310 nennt ihn *„ḫānqāh-i ʿālī"*). Der Ribat fungierte als Lehranstalt, in dem zahlreiche Gelehrte wirkten (vgl. etwa *Šadd* 61–4, 90,415).

Vielleicht war die *„Rawḍat aš-šayḫ al-kabīr"* ein zweites Sufizentrum in Schiras, das ebenfalls als Lehrstätte genutzt wurde. Es predigten dort mehrere namentlich von Ǧunayd-i Šīrāzī erwähnte Sufis (vgl. *Šadd* 394, 409).

2. Die Alte Moschee (Freitags – oder Zentralmoschee, *„Ǧāmiʿ al-ʿatīq"*, angeblich erbaut von ʿAmr Ibn Layṯ)[72] war eine weitere als Sufizentrum genutzte Stätte (vgl. Muqaddasī, *Aḥsan at-Taqāsīm* 441,11 und *Sīra* 176,2ff.: Ibn Ḫafīf und ein anonymer Gefährte Ǧunayds lauschten in der Zentralmoschee dem Lehrvortrag gewisser Schiraser Sufis).

3. Eine dritte, von den Hagiographen namentlich hervorgehobene Stätte in Schiras war das Grab Ibn Ḫafīfs, die *„Buqʿa"* (*Šadd* 77), die aber auch *„al-Ḥaẓīra al-Muqaddasa"* (die heilige Einfriedung) genannt wurde (*Šadd* 46 = *Sīra*, Anhang, S. 222). An dieser Stätte lebten lange

---

[71] Zu sufischen Konventen s. grundsätzlich MEIER, *Abū Saʿīd* 302–311.

[72] Zu der Freitagsmoschee s. DONALD N. WILBER, *The Masjid-i ʿAtiq* (so) *of Shiraz*. Shiras 1972. The Asia Institute of Pahlavi University. Shiraz, Iran, Monograph No. 2. Ed. by Richard N. Frye.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000194

Zeit zahlreiche Metöken *(muǧāwirūn)*, deren Bekanntester wohl der Dichter Saᶜdī gewesen ist (s. hier S. 241).

In welcher topographischen Beziehung die drei Stätten (Ribat, *Rawḍa* und *Buqᶜa*) zueinander gestanden haben, läßt sich nicht mehr bestimmen, aber der Bericht in *Fird.* 21,5–14 über die Bekleidung Kāzarūnīs mit dem Flickenrock Ibn Ḫafīfs an dessen Grabe, erweckt den Eindruck, daß diese Stätten nahe beieinander lagen. Kāzarūnī hatte das Grab erreicht, nachdem er, vom Ribat kommend, and der *Rawḍa* vorübeigegangen war.

Gleichzeitig mit dem Konvent Ibn Ḫafīfs bestanden Konvente seiner Schüler:

4. Spätestens von etwa 360/970–1 an leitete der faqīh und Schüler Ibn Ḫafīfs, Bayṭār (R44), einen eigenen Konvent, in dem er i. J. 363 beigesetzt wurde, nachdem er auf einer *samāᶜ*-Veranstaltung in eine Ekstase mit tödlichem Ausgang verfallen war.

5. Ein zweiter Schüler Ibn Ḫafīfs wurde schon zu Lebzeiten des Meisters für fähig erachtet, einen eigenen Konvent zu führen: Abū Aḥmad der Ältere (R29), einer der Leibdiener, der die lokalen und auswärtigen Größen (Traditionsgelehrte und Sufis) in seinem Ribat versammelte. Dieser Konvent bzw. der seines Meisters mochte bereits seit etwa 320/930 bestanden haben (vgl. *Šadd* 46). Auf einer dieser Versammlungen wachte Ibn Ḫafīf kraft seiner Hellsichtigkeit darüber, daß nur würdige Personen den Konvent betraten (vgl. hier R39).

6. Spätestens 10 Jahre nach dem Tod Ibn Ḫafīfs wurde der Ribat der Maqārīḍī-Familie gegründet, vermutlich durch den langjährigen Schüler Ibn Ḫafīfs, Abū ᶜAbdallāh-i Maqārīḍī (gest. 411; R46), der die *ḫirqa* seines Meisters innerhalb seiner Familie weiterreichte. Das datum post quem für die Errichtung des Konventes kennen wir dank der Mitteilung des Ǧunayd-i Šīrāzī (*Šadd* 102), der 447/1055–6 verstorbene Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Salama (R48), der gleichzeitig unter den drei Sufis Ibn Ḫafīf, Abū ᶜAbdallāh-i Maqārīḍī und Abū l-Azhar lernte, habe 70 Jahre im Ribat der Maqārīḍī gelebt. In dem Maqārīḍī-Ribat wurde anscheinend Daylamīs *k. al-ᶜAṭf* überliefert (vgl. Vadet, *Traité* 20f.).

7. Ein Sālbih Ibn Ibrāhīm al-Mumattiᶜ (so?), der erst nach dem Tode Ibn Ḫafīfs geboren wurde, soll 443/1051, 30 Jahre vor seinem Tode (473/1080–1), am Schiraser Südtor (Kuwār-Tor) einen rege besuchten Konvent gegründet oder bezogen haben (*ittaḫaḍa*; *Šadd* 180f.). Vielleicht nimmt Zarkūb auf diese Stätte Bezug, wenn er schreibt, daß der (i. J. 372/982–3 herrschende) Sohn ᶜAḍud ad-dawlas, Šaraf Abū l-Fawāris, dem Richter Fazārī die Genehmigung erteilt habe, für die Schüler und Gäste Ibn Ḫafīfs „vor dem Tore" einen Konvent *(ḫānqāhī)* zu errichten (*Šīrāznāma* 35).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000195

5.1.10. *Chronologischer Abriß der Schiraser Sufik*

Für die Chronologie der Sufis im Schiras des 3./4. Jh.s läßt sich folgendes Bild skizzieren:

Wir kennen die Namen einer Reihe von Lehrern der Meister Ibn Ḫafīfs. In der 2. Hälfte des 3. Jh.s (etwa ab 860) wirkte Salm Ibn ʿAbdallāh aš-Šīrāzī, als ein „in der Gotteserkenntnis festgegründeter Sufischeich" aus Fārs (*Šadd* 132 nach Daylamī; letzterer beruft sich auf Ibn Ḫafīf, was den folgenden Isnād ergibt: Daylamī – Ibn Ḫafīf – Zakariyyā Ibn Salm – Salm aš-Šīrāzī), mit dessen Sohn Zakariyyā Ibn Ḫafīf verbunden war. Nach diesem Isnād war Salm mit Ḫaḍir[73] „in Beziehung gestanden", bis er sich durch die Annahme eines Erbteils von einem Machthaber für den Umgang mit Ḫaḍir disqualifizierte. Ein zweiter Scheich war der spätestens 303/915–6 verstorbene Abū ʿAmr-i Iṣṭaḫrī (S28). Dieser gehörte der Generation Abū Turābs an, dessen Schüler Ǧaʿdī er in seine Obhut nahm. Abū ʿAmr war der Meister des Ǧaʿfar al-Ḫaḍḍāʾ (gest. 341/952–3), der aber schon um die Wende zum 4. Jh. Schüler ausbildete (Ibn Ḫafīf bekannte sich vor 303, Ruwaym gegenüber, zu Ǧaʿfar; vgl. Ibn al-Mulaqqin, *Ṭab.* 230).

Ein Angehöriger der Generation des Abū ʿAmr war der Sufi Muḥammad Ibn Ḫalīl aš-Šīrāzī (s. hier S. 81), der gemeinsam mit Abū ʿAmr den Ǧaʿfar al-Ḫaḍḍāʾ zum Schüler hatte. Muḥammad Ibn Ḫalīl, der an die gleichen Männer wie der berühmte Traditionsgelehrte Yaʿqūb Ibn Sufyān (gest. 277/890–1) Ḥadīṯ tradierte, hatte seine Wurzeln im Milieu der ḥanbalitischen Traditionarier.

Ein weiterer Mann aus Fārs, der Ibn Ḫafīf um zwei Generationen voraufging (und ihn dennoch erreichte), war der Asket Šaʿrānī (S21) aus Iṣṭaḫr, der bei den Lehrern Ibn Ḫafīfs, Aḥmad Ibn Yaḥyā (S19) und Muʾammil (S20), die Autorität eines Meisters besaß.

Ende des 3. Jh.s amtierten in Schiras die Richter Ismaʿīl al-Bāǧī (gest. 294/906–7) und Birinkānī (G13). Letzterer übernahm nach dem Tode Bāǧīs das Richteramt.

Der Richter Ismāʿīl al-Bāǧī war – wie seine Tradentenbeziehung zu Abū l-Ḫayr Bundār-i Mālikī (S30), einem der Sufischeiche Ibn Ḫafīfs in Schiras, andeutet, der örtlichen ṣūfiyya sicher nahegestanden. Von Bāǧī tradierte neben Abū l-Ḫayr auch ʿAbbās al-Wazzān, der früh genug lebte, um noch an Arzakānī (G19) Ḥadīṯ überliefern zu können. Möglicherweise war Bāǧī wie sein Tradent (Abū l-Ḫayr), sein Vorgänger (Yaʿqūb Ibn Ismāʿīl) und Nachfolger (Birinkānī) selbst auch Mālikit.

---

[73] „Der nie gestorbene, mystische Lehrer des Mūsā in der islamischen Legende" (vgl. dazu *Derwischorden*, A 825).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000196

Auch der mālikitische Richter Birinkānī dürfte Beziehungen zur Sufik gepflegt haben, denn der 319/931 gestorbene Traditionarier wird bei Daylamī unter den Männern erwähnt, von denen Ibn Ḫafīf in „*Ġarb*" Ḥadīṯ hörte.

Der Generation Muʾammils, der noch Sahl at-Tustarī (gest. 283/896–7) gesehen hatte, gehörten auch die Scheiche Aḥmad Ibn Yaḥyā, Ǧaʿfar al-Ḥaḍḍāʾ und Hišām Ibn ʿAbdān an. Diese scheinen bereits vor 268/882 Gemeinschaft gehalten zu haben.

Die Jahre unter der Ägide des Leibdieners *(ġulām)* des Kalifen al-Muwaffaq, Waṣīf Kāma, der 298/910–11 vor Schiras einen Aufstand Subkarās, des *mawlā* von ʿAmr Ibn Layṯ, niedergeschlagen hatte, wurden Tanūḫī zufolge (*Nišwār* 8,261) von der Schiraser Bevölkerung als eine angenehme Zeit empfunden. In den Jahren 300/912–3 und 311/923–4 hatte Badr Ibn ʿAbdallāh (der 311 in Schiras starb) bzw. sein Sohn Muḥammad Ibn Badr (gest. 364/974–5 od. 365/975–6) die Stellung eines Amīr über Fārs inne. Letzterem gelang es, seinen politischen Aktivitäten zum Trotz, sich einen Namen als Traditionarier zu erwerben, der selbst an Größen wie Abū Nuʿaym Ḥadīṯ überlieferte.

Vor der Jahrhundertwende kam Ibn Surayǧ (S42) nach Schiras, um von 297/909–10 bis 301/913–4 das Richteramt (als Stellvertreter Maḥāmilīs? = G42) zu verwalten. Die Bedeutung des Aufenthaltes des Bagdader Rechtsgelehrten und Sufi ist von Ibn Ḫafīf (wohl zu Recht) sehr hoch eingeschätzt worden. Ibn Ḫafīf schrieb ihm zu, der ṣūfiyya zu großem Ansehen bei den Gelehrten von Schiras verholfen zu haben, die zuvor nichts als Verachtung für die Sufis übrig gehabt hätten: Vor 303 streifte etwa Ǧaʿfar-i Ḥaḍḍāʾ, auf Geheiß Iṣṭaḫrīs bettelnd, durch die Marktgassen von Schiras und mußte erleben, daß man ihm nicht einen *Dāng* Geldes anvertraute (*Sīra* 143, f. 16).

In der Zeit von Ibn Surayǧs Aufenthalt hat Ibn Ḫafīf den Besuch des Sufi Baḥrānī aus Rayy erlebt. Zur gleichen Zeit genoß der Schiraser Mālikit und Sufi Abū l-Ḫayr (S30) ein hohes Ansehen bei den Schiraser Mystikern, der gleichwohl abseits des Muʾammil-Kreises zu stehen schien – vielleicht auf Grund seines unterschiedlichen Ritus.

Als Ibn Ḫafīf nach Beendigung seiner Reisetätigkeit sich endgültig in Schiras niederließ, war Schiras in būyidischer Hand: von dem Jahre 322/933 an wurde die Provinz Fārs von dem Būyiden ʿImād ad-dawla beherrscht (zu einer Liste der Befehlshaber von Fārs s. Zambaur 46). Der 341/952–3 verstorbene Būyide war nach *Šīrāznāma G.* 128 ein Verehrer des Ǧaʿfar-i Ḥaḍḍāʾ. Diese Nachricht ist jedoch wenig glaubwürdig, macht doch der gleiche Verfasser (Zarkūb) über Ibn Ḫafīf eine entsprechende Äußerung, die dahin geht, daß ʿImāds Nachfolger, dessen Neffe ʿAḍud ad-dawla, ein ergebener Anhänger Ibn Ḫafīfs gewesen sei

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000197

(Zarkūb 95,–2), was dem in der Literatur belegten Tatbestand einer entschiedenen Ablehnung der zeitgenössischen Machthaber durch Ibn Ḫafīf widerspricht (s. hier S. 250f.). ʿAḍud ad-dawla übernahm im Jahre 338/949–50 die Herrschaft über Fārs (zunächst unter der Vormundschaft seines Vaters Rukn) und behielt sie bis zu seinem Tod i. J. 372/982 (ein Jahr nach dem Tode Ibn Ḫafīfs).

In dieser Zeit wurde das Richteramt von Schiras stellvertretend für Maḥāmilī durch den Richter ʿAlī Ibn Kurdī (G7) aus Fasā, der nach der Pensionierung bzw. dem Tode Maḥāmilīs i. J. 320/932 zum hauptamtlichen Qāḍī von Fārs und Kirmān ernannt wurde, bekleidet. ʿAlī Ibn Kurdī al-Fasawī war einer der Ḥadīṯ-Gewährsmänner Ibn Ḫafīfs. Mit seinem Tode i. J. 321/933 wurde das Qāḍīamt durch Abū ʿAbdallāh Ibn Faḍl übernommen, der wie sein Vorgänger mit Ibn Ḫafīf verkehrte. Wie aus einer Erzählung Maḥāmilīs, die der Qāḍī Ibn Faḍl an Ibn Ḫafīf tradierte (*Sīra* 121–3), hervorgeht, bestand unter den Schiraser Qāḍīs ein Interesse an der Überlieferung einer Mystik, die den Neigungen der Leute des Ḥadīṯ entgegenkam (der Bericht Maḥāmilīs in der *Sīra*, S. 121ff., f. 35 enthält die Geschichte von der Bekehrung eines „Feindes der Sufis", die durch das vorbildliche Handeln des „barfüßigen" Asketen Bišr Ibn al-Ḥāriṯ bewirkt wurde).

In den dreißiger Jahren des 4. Jh.s kam der Nachfolger Ibn Faḍls als Richter von Schiras nach Fārs: Aḥmad al-Ḥakīmī (S45), ein ehemaliger Krämer aus Bagdad, dessen innere Bindung an die Mystik offenbar noch tiefer gegangen war als bei seinen Schiraser Amtsvorgängern: Ḥakīmī verkehrte in Bagdad mit den Sufis des Ǧunayd-Kreises und verdiente sich dadurch den Ruf, einer der Meister Ibn Ḫafīfs gewesen zu sein. Mindestens bis zu dessen Tode i. J. 345/956–7 dürfte somit die Schiraser ṣūfiyya eine gewisse Protektion von seiten der – durch ihre Richter vertretenen – Staatsmacht genossen haben.

Vor 357/967–8 kam Abū l-Adyān (S43) mit seinem Diener Aḥmad Ibn Maḥbūb (der 357 h. im Ḥiǧāz starb) nach Schiras und ruft mit den von seinem Diener verbürgten Erzählungen – über das unter den *Maǧūs* erfolgreiche missionarische Wirken des Wundermannes – in Erinnerung, daß in Fārs noch eine ansehnliche zoroastrische Minderheit lebte (vgl. dazu Busse 495f.; Meier, *Vita* 39f.).

Nach Ḥakīmī amtierte Ibn Šāhawayh als Richter von Fārs, der 361/971–2 oder 362/972–3 in Nīsābūr starb (vgl. *Wafayāt* 1,584, Ṣafadī, *Wāfī* 2,44).

Mit der Ankunft der ẓāhiritischen Richter Ḫurrazī und Bišr Ibn Ḥusayn brach für die Schiraser ṣūfiyya eine schwere Zeit an: Das Richteramt, das bisher in der Hand mālikitischer (Yaʿqūb Ibn Ismāʿīl, Birinkānī, wahrscheinlich auch Bāǧī) oder (seit Ibn Surayǧ) šāfiʿiti-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000198

scher fuqahā' ruhte, wurde nunmehr von ẓāhiritischen Rechtsgelehrten besetzt, die sich an der Muʿtazila orientierten und den Sufis feindlich gesonnen waren. Dem Ibn Ḫafīf wohlgesonnene Richter hatten in dieser Zeit (zwischen 369 und 371) unter Repressalien der Obrigkeit zu leiden (vgl. *Sīra* 200f., f. 6).

Ähnlichen Härten ausgesetzt war auch der unter dem Kalifen ar-Rāḍī (d.h. zwischen 322/933–4 und 329/940–1; vgl. Ibn al-Balḫī, *Fārsnāma* 117, ibid., Einl. XIX, *Šīrāznāma G.* 53/35) nach Schiras entsandte Bagdader Richter Abū Muḥammad ʿAbdallāh Ibn Aḥmad Ibn Sulaymān al-Fazārī, dessen Wissen und Gewissenhaftigkeit *(waraʿ)* von Ibn al-Balḫī, *Fārsnāma* 118 als einzigartig bezeichnet werden. Nach der gleichen Quelle überlebte Fazārī den būyidischen Herrscher ʿAḍud ad-dawla, der ihn schwer geprüft haben soll. Falls Fazārī zeitweise nach Bayḍā abgeschoben worden ist, könnte Fazārī mit dem in *Sīra* 200, f. 6,2 erwähnten Richter Abū Muḥammad ʿAbdallāh-i Bayḍāwī identisch sein. Nach Zarkūb errichtete Fazārī einen Konvent *(ḫānqāh)* für die Anhänger Ibn Ḫafīfs (*Šīrāznāma* 35). Von ʿAḍud ad-dawlas Sohn, Šaraf Abū l-Fawāris, soll Fazārī (i. J. 372/982–3) zum Leiter einer durch den Būyiden gegründeten Bibliothek eingesetzt worden sein.

Die 5 Söhne Fazārīs, die als Stellvertreter ihres Vaters fungierten, hielten das Amt der Richter von Schiras – nur unterbrochen durch das ẓāhiritische Zwischenspiel – für die nachfolgenden Jahrzehnte besetzt: Abū Naṣr, Abū l-Ḥasan-i ʿAlī, Abū Ṭāhir, Abū Zuhayr, Abū Ḍarr. Über zwei der Brüder wissen wir Genaueres: Abū l-Ḥasan-i ʿAlī begleitete Kāzarūnī (*Fird.* 117f.) nach Schiras, wo er ihn vor Faḫr ul-Mulk[74] in Schutz gegen zoroastrische Anschuldigungen nahm (*Fird.* 118,19; Kāzarūnī war zuvor schon – vor 380/990–1, dem Todesjahr einer seiner Schiraser Ḥadīṯautoritäten – nach Schiras gekommen). Zwischen 388/998 und 421/1030 wurde Abū l-Ḥasan-i Fazārī an den Hofe Maḥmūds nach Ġazna geladen, wo er als Richter wirkte und daraufhin das Richteramt mehrere Generationen innerhalb der Familie vererbt wurde (vgl. Ibn al-Balḫī XX; *Taʾrīḫ-i Bayhaqī* 294).

Der jüngste Sohn Fazārīs, Abū Naṣr, legte durch seine Heirat mit der Tochter einer mächtigen Familie aus dem Schiraser Lokaladel seinerseits das Fundament für eine familieninterne Weitergabe des Qāḍīamtes, das kraft dieser Verbindung durch ein hohes Maß an Machtfülle gekennzeichnet war. Abū Naṣrs Sohn ʿAbdallāh, wie seine Vorfahren ein strenger Sunnit, bekämpfte die ismailitischen Neigungen des

[74] D.h. zwischen 402/1011–2 und 407/1016–7, den 5 Jahren von Faḫrs Wesirat; von 390/999–1000 an war Faḫr stellvertretender Wesir; vgl. Busse 243.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000199

vorletzten Būyiden Abū Kāliǧār und vermochte den ismailitischen Missionar Muʾayyad aus Schiras zu verjagen, der 438/1046–7 nach Ägypten floh (vgl. Ibn al-Balḫī 119, ibid., Einl. XXI, Busse 413f.). Den Beweis für die Beibehaltung einer sunnitischen Orientierung in der Schiraser Fazārī-Linie liefert die Biographie *Šadd* 358ff. des i. J. 492/1098–9 verstorbenen Richters Abū Ṭāhir Muḥammad Ibn ʿAbdallāh Ibn Ḥusayn Ibn ʿAbdallāh al-Fazārī, der Schüler zweier Gefolgsmänner Ibn Ḫafīfs war, und der seine Zeit dem Studium der Viten von „Sufis wie beispielsweise Ibn Ḫafīf" gewidmet haben soll.

Im Jahre 369/979–80 waren nach Ibn al-Aṯīr, *Kāmil* 8,710 in Schiras soziale Unruhen zwischen den Muslimen und den Zoroastriern ausgebrochen, in deren Gefolge es zu Ermordungen von Zoroastriern und Plünderungen ihrer Häuser gekommen sein soll. Um dem Aufruhr ein Ende zu bereiten, schickte ʿAḍud ad-dawla einen (bei Ibn al-Aṯīr) ungenannten Mann nach Schiras, der durch drastische Maßnahmen für die Rückkehr von „Ruhe und Ordnung" sorgte. Es steht außer Frage, wer gemeint ist, denn im Jahre 369 trat Bišr Ibn Ḥusayn das Amt des Richters von Schiras an. Ungeachtet seiner für diese Zeit sicher recht maßvollen Religionspolitik scheute ʿAḍud ad-dawla offenbar nicht davor zurück, gegenüber den Sunniten in Schiras auch große Strenge walten zu lassen: Bišr Ibn Ḥusayn wird mit seiner Zuchtrute auch nach den Sufis ausgeschlagen haben, denn Tanūḫī schreibt im Zusammenhang mit einer Ibn Ḫafīf angedichteten Anekdote obszönen Inhalts, daß bis die Kunde davon ʿAḍud ad-dawla erreicht habe, dergleichen Dinge unter den Sufis weit verbreitet gewesen seien, daß jedoch die Sittenlosigkeit durch Auspeitschungen und Vertreibungen habe eingedämmt werden können (*Nišwār* 3,229; abgedruckt in *Sīra*, Anh. 225, f. 7).

Der christliche Wesir Naṣr Ibn Hārūn bildete einen Gegenpol zu Bišr: Von dem Jahre 369 an hatte Naṣr in Schiras das Amt eines Groß– (d.h. alleinigen) Wesirs inne. Daylamī (*Sīra* 200,14–23) zufolge – auf die Autorität eines weiteren Ibn Ḫafīf-Schülers, des Richters von Bayḍā, ʿAbdallāh – bekehrte sich der Wesir und wurde zu einem Verehrer Ibn Ḫafīfs. Da Naṣr der einzige Schiraser Wesir ist, der in der *Sīra* positiv erwähnt wird, kann der Bericht Huǧwīrīs (*Kašf*, Übers. 247) über die Vorzugsfrau des greisen Ibn Ḫafīf, die Tochter eines Wesirs war, dahingehend gedeutet werden, daß der Sufi die Tochter Naṣrs geehelicht hatte. (Weder sie noch die anderen – späteren – Frauen hätten ihre Ehe mit Ibn Ḫafīf vollzogen.) Naṣr hatte – gegen die vorherrschende islamische Rechtstradition, aber im Einklang mit der ökumenischen Gesinnung des Staatsmannes ʿAḍud ad-dawla – von letzterem einen Freibrief erhalten, Kirchen und Synagogen (oder Klöster; vgl. Busse 464 nach Miskawayh) errichten zu lassen. Aus seiner Privatschatulle durfte er zur

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000200

Linderung der Not von Bedürftigen seiner Religionsgemeinschaft Geld aufwenden (*Rawḍat uṣ-ṣafāʾ* 4,157; zu Naṣrs Karriere s. Busse 239,10). Naṣr hatte – wie es scheint – Sympathien für die Muʿtazila (s.u.).

In den letzten Lebensjahren Ibn Ḫafīfs (um 370/980) hatten die örtliche ṣūfiyya bzw. die Stadtbevölkerung neben der unter Qāḍī Bišr erfahrenen Unbill eine weitere „Heimsuchung" zu erleiden: die „*Miḥna*[75] des Danaqš", die darin bestand, daß ein gewisser Danaqš als Tyrann auftrat, der genug Macht besaß, um die Leute in Schiras peinigen zu können. Auf Drängen des (sunnitischen) Volkes sprach Ibn Ḫafīf ein (offenbar milde formuliertes arabisches) Bittgebet gegen Danaqš (*Sīra* 206, f. 14,12), woraufhin dieser wahnsinnig geworden und gestorben sein soll. Der Despot war allem Anschein nach der Bagdader Abū Ṭālib ʿAbd al-ʿAzīz Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad ad-Danaqšī (Samʿānī, *Ansāb* 5,384f.), der, geboren i. J. 302/914–5, in Bagdad (wie Ibn Ḫafīf) noch den Ḥadīṯgelehrten Yaḥyā Ibn Ṣāʿid (G38) hörte, dann aber zum Richter des auf dem Hauptweg nach Schiras, zwischen Ahwāz und Arrağān gelegenen Rāmhurmuz ernannt wurde. Der Tatbestand, daß Danaqš an Abū l-Qāsim ʿAlī Ibn Muḥassin at-Tanūḫī, den Sohn des Verfassers des *Nišwār* tradierte, liefert uns ein Motiv für die Feindseligkeit des Bagdader Richters gegenüber den Schirasern und ihren Sufis: wie die Tanūḫī-Familie wird Danaqš Muʿtazilit gewesen sein – die Einwohner von Rāmhurmuz bekannten sich zur muʿtazilitischen Lehre (vgl. Busse 438) – und als solcher wenig Zuneigung zu den traditionalistisch ausgerichteten Schirasern empfunden haben.

Zwischen 369/979–80 und 371/982 fand der Besuch Bāqillānīs (R17) in Schiras statt. Der mit den Sufis sympathisierende Theologe wurde von Ibn Ḫafīf persönlich in Schiras willkommen geheißen. Den Religionsdisput gegen die drei Muʿtazilitenführer Bišr Ibn Ḥusayn, Naṣībīnī und Aḥdab soll Bāqillānī mit Bravour bestritten haben (Qāḍī ʿIyāḍ überliefert einen ausführlichen Bericht darüber, wie Bāqillānī die provozierenden Fragen der Hoftheologen ʿAḍud ad-dawlas zu des Būyiden Zufriedenheit zu beantworten vermochte). Belege für den bei ʿAḍud ad-dawla zu Gunsten der Sunniten erzielten Erfolg Bāqillānīs (bzw. für die Glaubwürdigkeit von ʿIyāḍs Bericht) sind dessen Betrauung mit der Aufgabe der Prinzenerziehung, die Fahrt nach Bagdad in Begleitung ʿAḍuds (vor 371) sowie die Entsendung an den byzantinischen Kaiserhof (Sezgin, *GAS* 1,608 merkt an, daß die Historizität der letzteren Angabe nicht beweisbar sei). Auf jeden Fall konsolidierte sich mit

[75] Nicht wie in Ed. *Sīra* 206,9: *Muḥibb-i Danaqš*, das SCHIMMEL zu Recht mit Fragezeichen versehen hat.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000201

Bāqillānīs Aufenthalt die Position der aš^{c}aritischen Lehre in Schiras, die auch schon von Ibn Ḫafīf am Ort vertreten worden war: beide – Ibn Ḫafīf und Bāqillānī – lehrten Aš^{c}arīs *Luma^{c}* (Maqqarī). Zu den prominentesten Sufis, die in Schiras von Bāqillānī dessen Kommentar zu Aš^{c}arīs Dogmatik hörten, zählte zweifellos Sulamī (R4), der aus Nīsābūr angereist war und auch Ibn Ḫafīf noch vor dessen Tode sah.

Vielleicht ist es der Fürsprache Bāqillānīs bei ^{c}Aḍud ad-dawla zu verdanken, daß der von den ẓāhiritischen Richtern auf die Sunniten und ihre Sufis ausgeübte Druck wieder nachließ, und etwa der traditionalistische Richter Fazārī (vgl. Ibn al-Balḫī) wieder in sein Amt eingesetzt wurde.

5.1.11. *Die zwei großen Rechtsschulen in Schiras (Ẓāhiriyya und Šāfi^{c}iyya)*

Die Ẓāhiriyya

Muqaddasī macht in *Aḥsan at-taqāsīm* 441,8 darauf aufmerksam, daß die Ẓāhiriten in Schiras zahlreicher gewesen seien als in jeder anderen Region *(iqlīm)*; vorzugsweise seien Ẓāhiriten als Richter und Gouverneure *(a^{c}māl)* eingesetzt worden (ibid. 439,11).

Die Ẓāhiriyya befand sich im 4./10. Jh. in einem regen Gedankenaustausch mit der Schia und der sie theologisch stützenden Mu^{c}tazila. Als Beispiel sei auf die Beziehung des Nachfolgers von Muḥammad Ibn Dāwūd in Bagdad, ^{c}Abdallāh Ibn al-Muġallis (gest. 324/935–6), der dessen Leichnam wusch (*TB* 9,385), zu dem Schiiten ^{c}Alī an-Nāšī'[76] verwiesen.

Ein Beispiel für eine Zusammenarbeit von Ẓāhiriyya und Mu^{c}tazila haben wir mit dem (stellvertretenden) ẓāhiritischen Richter von Bagdad, Ibn al-Buḫturī, der unter Ibn Dāwūds Schüler Ibn al-Muġallis gelernt hatte und an die (auch) in Schiras wirkenden Mu^{c}taziliten, den Wesir Ibn ^{c}Abbād und Abū ^{c}Alī at-Tanūḫī tradierte (Ṣafadī, *Wāfī* 7,81). Tanūḫī war wiederum einer der Gewährsmänner des ẓāhiritischen Richters Ḫurrazī (*TB* 10,466).

Ein anderes Haupt der Bagdader Ẓāhiriyya neben Ibn al-Muġallis war Nifṭawayh (gest. 323/934–5), der mit Ibn Dāwūd befreundet war (Yāqūt, *Udabā'* 1,307) und in der Frage nach der Natur des Koran ḥanbalitische Positionen vertrat (ibid.). Der Anführer der Bagdader Ḥanbaliten, Barbahārī, sprach über Nifṭawayh das Totengebet, dessen

[76] Auch ^{c}Alī an-Nāšī' (271–366/884–5 – 976–7; YĀQŪT, *Udabā'* 5,242,5) hatte noch bei Ibn Dāwūd gelernt (*Passion* 1,246). Nāšī' wechselte zwischen Basra (Bārididen), Arraǧān (Ibn ^{c}Amīd) und Schiras. Am Hofe ^{c}Aḍud ad-dawlas war er dank seiner theologischen Disputierfreudigkeit ein willkommener Gast (YĀQŪT, *Udabā'* 5,235).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000202

ungeachtet, daß Nifṭawayh Schüler des Muʿtaziliten an-Nāšiʾ al-Akbar (gest. 293/ 905–6) gewesen war, und daß er an den Schiiten Abū l-Farağ al-Iṣfahānī tradiert hatte (vgl. v. Ess, *Nāšiʾ* 7).

Ein weiterer Ḥanbalit ist als Tradent Nifṭawayhs bekannt: Ibn Ḥayyawayh (295/907–8 – 382/992–3), der wie Ibn Ḫafīf in Bagdad von Bāġandī (G37) Ḥadīṯ tradierte, aber auch Mystikerkreisen nahestand: Er hörte Ḥadīṯ von Ḫuldī und will der Hinrichtung des Ḥallāğ beigewohnt haben (*Muntaẓam* 6,164). Ibn Ḥayyawayhs Interesse an der Mystik war bestimmt durch das ḥanbalitische Milieu, dem er entstammte. Er überlieferte das *k. az-Zuhd* Ibn Mubāraks von Ḥasan al-Muqannaʿī (363–454/973–1062), dem letzten Tradenten Abū Bakr al-Qaṭīʿīs, an den Schiraser Naḫšabī.

Wir kennen Namen zweier früher Sufis, die in Schiras dem ẓāhiritischen *maḏhab* folgten, ihn aber mit der Ankunft der Richter der Ẓāhiriyya wieder verließen: Aḥmad Ibn Manṣūr aš-Šīrāzī sowie sein Sohn Bayṭār, ein Schüler Ibn Ḫafīfs (R44).

Die frühesten ẓāhiritischen Richter, die in Schiras wirkten, waren den Quellen zufolge Bišr Ibn Ḥusayn (amtierte 369–72) und ʿAbd al-ʿAzīz al-Ḫurrazī al-Iṣfahānī. Letzterer ging nach Bagdad, während Bišr Ibn Ḥusayn, aus Bagdad kommend, sich in Schiras niederließ.

Bišr Ibn Ḥusayn, Enkelschüler von Ibn al-Muġallis, ist bei Šīrāzī, *Ṭab.* 177 als „Imam der Ẓāhiriten" angeführt. Bišr Ibn Ḥusayn war auf ʿAḍud ad-dawlas Geheiß nach Schiras gegangen, um als Oberrichter zu amtieren. In Bagdad hinterließ er vier Stellvertreter (Miskawayh 2,399f.), von denen einer, wie er selbst, Muʿtazilit war. Bišr Ibn Ḥusayns Feindseligkeit gegen die Sufis ist eindeutig bezeugt: Tanūḫī (*Nišwār* 3,277) überliefert auf die Autorität des bei Ibn al-Murtaḍā (107,14, 108,2) als einer der führenden Muʿtaziliten von Sīrāf erwähnten ʿAbd ar-Raḥīm as-Sīrāfī die Klage Bišrs, daß die Sufis in Schiras überhand nähmen. Ibn al-Ǧawzī über Bišr Ibn Ḥusayn (*Talbīs* 380): „Er grollte dem Treiben *(maḏāhib)* der Sufis."

Wenn die Behauptung Massignons, daß Ibn Ḫafīf von Bišr Ibn Ḥusayn persönlich (*Passion* 1,330, 2,183), an anderer Stelle (ibid. 2,9) von dessen Schüler Qāḍī al-Ḫurrazī, verfolgt worden sei, auf Grund der religionspolitischen Verhältnisse in Schiras auch plausibel klingt, erweist sich die Angabe doch – Massignon nennt als Quelle Yāqūt, *Udabāʾ* 5,235, wo allein von ʿAlī an-Nāšiʾ die Rede ist – als nicht verifizierbar.

Ein Fürsprecher der Schiraser Sufis gegen die Pressionen der ẓāhiritischen Richter trat mit dem šāfiʿitischen Sufi Abū Naṣr Ibn Abī ʿAbdallāh auf, der einen öffentlichen Disput mit Qāḍī Bišr Ibn Ḥusayn

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000203

bestritt. Abū Naṣr ist auch als Überlieferer eines Gedichtes von Muḥammad Ibn Dāwūd aẓ-Ẓāhirī bekannt.

Schließlich disputierte Bišr Ibn Ḥusayn auch mit dem Aš'ariten Bāqillānī, der auf seine Anregung (so 'Iyāḍ) von 'Aḍud ad-dawla nach Schiras an den Būyidenhof eingeladen wurde. Nach Ibn 'Asākirs Beschreibung (*Tabyīn* 119,1–4) hatte Bišr Ibn Ḥusayn für die *Ahl as-sunna*, deren Religion aus blindem *taqlīd* bestehe, nichts als Spott und Verachtung übrig. Dem *maḏhab* der Sunniten setzte er die eigene – mu'tazilitische – Glaubensrichtung als Hort der theologischen Spekulation *(munāẓara)* entgegen. In dem in Anwesenheit des Herrschers geführten denkwürdigen Religionsgespräch erhielt Bišr Ibn Ḥusayn Unterstützung durch die Mu'tazilitenführer Muḥammad Ibn Šuǧā', Abū Isḥāq an-Naṣībīnī, einen Lehrer des imamitischen Theologen Šarīf al-Murtaḍā sowie durch Aḥdab (s. u.). Mit dem Tode 'Aḍud ad-dawlas (372/982) wurde Bišr Ibn Ḥusayn aus dem Richteramt entlassen.

Einer der bedeutendsten fiqh-Schüler Bišr Ibn Ḥusayns war Abū l-Faraǧ al-Fāmī (gest. 390/999–1000), den Abū Isḥāq aš-Šīrāzī der 4. Schülergeneration nach Dāwūd zuordnet. In dem ẓāhiritischen Richter von Schiras, Fāmī[77], zeigt sich wieder – wie schon bei Bišr Ibn Ḥusayn und Ibn al-Buḫturī beobachtet – die Verbindung zwischen Mu'tazila und Ẓāhiriyya. Von Fāmī sollen die Schiraser fuqahā' den ẓāhiritischen *maḏhab* übernommen haben, der eine mu'tazilitische Färbung gehabt haben mag.

Nach der Auskunft des šāfi'itischen Theologen Abū Isḥāq aš-Šīrāzī, der noch als Jüngling mit Fāmī Streitgespräche führte (Šīrāzī, *Ṭab.* 179), konnte sich die Ẓāhiriyya, durch eine Gruppe von Schülern Fāmīs vertreten, in Schiras halten, während sie in Bagdad unterging.

Ein zweiter Schüler Bišr Ibn Ḥusayns in fiqh war der bereits erwähnte Bagdader Ẓāhirit Ḫurrazī (gest. 391/1000–1), dessen spekulatives Denken *(naẓar)* von dem Ḥanafiten Ṣaymarī gepriesen wurde (Šīrāzī, *Ṭab.* 178). Ḫurrazī war mit Tanūḫī bekannt (*TB* 10,466). In Begleitung 'Aḍuds und Bāqillānīs ging er von Schiras (*Šaḏarāt* 3,137) nach Bagdad, wo er ein Richteramt übernahm und dem ẓāhiritischen fiqh noch einmal Auftrieb verlieh. Der von Abū Isḥāq mitgeteilte Sachverhalt, daß es an seinem Heimatort (Fīrūzābād) einen ẓāhiritischen Richter Abū 'Alī gegeben habe, der Schüler Ḫurrazīs war, deutet an, daß Ḫurrazī vor seinem Weggang nach Bagdad noch in Fārs gewirkt hat.

---

[77] MASSIGNON, *Passion* 1,58 nennt als Zeitpunkt für dessen Einsetzung als Qāḍī von Schiras das Jahr 365/975–6 (ohne Quellenangabe); angesichts der Tatsache, daß Fāmī Schüler Bišr Ibn Ḥusayns war und mit Abū Isḥāq aš-Šīrāzī diskutierte, ist 365 wohl zu früh angesetzt; Fāmī wird erst nach Bišr Ibn Ḥusayn amtiert haben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000204

Eine interessante Erscheinung unter den Schiraser Ẓāhiriten war auch Abū Naṣr ʿAbd al-Karīm aš-Šīrāzī. Abū Naṣr war Mitschüler des Muʿtaziliten Muḥassin at-Tanūḫī bei dem als *„naẓẓār"* bekannten Abū Faḍl al-Fasawī (s. hier S. 165). Letzterer hatte seine Heimatstadt verlassen und war nach Arrağān gegangen, denn in Fasā gab es offenbar nur wenig Liebe für einen Anhänger des spekulativen Denkens *(naẓar)*, der überdies an den muʿtazilitischen Wesir Ibn ʿAbbād überlieferte, wie es bei Abū Faḍl der Fall war. Dessen Schüler Abū Naṣr tradierte als Ẓāhirit i. J. 447/1055–6 (nicht mehr in Schiras, sondern in Dāmaġān) von einem Geliebten Ibn Dāwūds, Wahb, Mitteilungen über dessen Verhältnis zu dem Sohn des Schulgründers (*Siyar* 13,116). Abū Naṣrs bekanntester Gewährsmann, ein Schiraser, der sich mit dem Prädikat Sufi schmückte und gleichzeitig noch Beziehungen zur Ẓāhiriyya-Muʿtazila pflegte, war Tawḥīdī.

Wir fassen zusammen: Anfang und Mitte des 4./10. Jh.s ließen sich Ẓāhiriyya und Sufik (in Bagdad und Schiras) noch in Einklang miteinander bringen, worauf die Namen Ruwaym[78], Aḥmad Ibn Manṣūr, Bayṭār hinzudeuten scheinen. Auch der in Mekka als *šayḫ al-ḥaram* wirkende Sufi Abū Saʿīd Ibn al-Aʿrābī neigte zur Ẓahiriyya (nach Sulamī, in *Lisān* 1,308 und *Tahḏīb Ibn ʿAsākir* 2,54) und gehörte zur Schule der *Ahl al-Ḥadīṯ*. Von dem Traditionarier Abū Dāwūd überlieferte Abū Saʿīd dessen *Sunan* (Wüstenfeld, „Der Imam el-Schāfiʿī" 1,92, *Siyar* 16,408).

Ibn Dāwūd hatte eine „platonische Liebe" *(ḥubb ʿuḏrī)* gelehrt, deren höchstes Ideal die („uranistische") Affinität einer Schar von Auserwählten bildet (vgl. Massignon, „Notion" 289). Die (negative) Haltung Ibn Dāwūds gegenüber Ḥallāğs Auffassung von der Liebe *(ʿišq)* begrenzte den Kreis der Sufis, die sich ihm anschließen konnten, kann andererseits aber auch als Anhaltspunkt dafür dienen, Vorstellungen, die der Ẓāhiriyya nahestehende Sufis (Ruwaym, Yūsuf Ibn Ḥusayn[79] etc.) sich von der Liebe machten, näher zu bestimmen: Ibn Dāwūd hatte Ḥallāğ vorgeworfen, den Begriff *ʿišq*, „eine (edle) geistige Krankheit, die Körper und Geist ruiniert," auf das Verhältnis Gott – Mensch übertragen zu haben bzw. zu behaupten, daß Gott *maʿšūq* sein könne (ibid. 290).

---

[78] Zur Mystik Ruwayms unter Berücksichtigung seiner Zugehörigkeit zur Ẓāhiriyya s. VADET, *Esprit* 287–291.

[79] Yūsuf tradierte den ẓāhiritischen Ḥadīṯ über den *ʿišq* (*TS* 186).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000205

Die historische Verbindung zwischen Sufik und Ẓāhiriyya löste sich aber in dem Maße, wie sich die Ẓāhiriyya zur – in traditionalistischen (Schiraser) Kreisen ohnehin suspekten – Muʿtazila hin öffnete und die durch den ẓāhiritischen Ritus gestützte muʿtazilitische Glaubenslehre zur Hoftheologie der Būyiden wurde: So wie die Machthaber nach damaligem sufischem Verständnis möglichst zu meiden waren, wurde auch die von diesen vertretene Lehre inakzeptabel.

Mit der offenkundigen Feindseligkeit des Oberrichters Bišr Ibn Ḥusayn und seiner Schüler gegenüber der ṣūfiyya trat noch ein weiterer Faktor hinzu, der dazu beitrug, die Verbindung zwischen Sufik und Ẓāhiriyya (zumindest in Schiras) zu lösen.

Die Šāfiʿiyya

Die ersten Šāfiʿiten, die in Schiras wirkten, waren Schüler von Jüngern Šāfiʿīs: Halm (der in seiner *Ausbreitung der šāfiʿitischen Rechtsschule* Fārs nur summarisch behandelt hat) verweist S. 151 auf einen Nūḥ Ibn Manṣūr (gest. 295/907–8 in Schiras), der die Šāfiʿī-Jünger Zaʿfarānī (in Bagdad) sowie die Ägypter Yūnus Ibn al-Aʿlā' (gest. 264/877–8) und ar-Rabīʿ Ibn Sulaymān (gest. 270/883–4) gehört habe. Als ein zweiter Šāfiʿit wird ibid. S. 151 der ungleich bedeutendere Ibn Surayǧ genannt, der i.J. 297/909–10 nach Schiras kam (Halm 20f.) und offenbar als erster Šāfiʿit das Schiraser Richteramt übernahm. Ibn Surayǧ war Schüler Anmāṭīs (gest. 308/920–1), der die ägyptische Tradition, den „*ʿilm* des Muzanī", nach Bagdad gebracht hatte. „Mit Ibn Surayǧ und Anmāṭī setzte sich der ägyptische maḏhab gegen den älteren Bagdader Zweig durch, die formative Phase war abgeschlossen" (Halm 21). Ein anderer Schüler Muzanīs (neben Anmāṭī), Muḥammad Ibn Ḫuzayma, der in Ägypten gelebt hatte, verpflanzte den *maḏhab* in die ḫurāsānische Metropole Nīsābūr (Halm, a.a.O.). Mit Muḥammad Ibn Ḫuzayma waren die Schiraser über den Bagdader Sufi Abū l-Qāsim-i Qaṣrī (S39), der Ibn Ḫafīf besuchte, verbunden.

Ein weiterer faqīh, der mit den ägyptischen Schülern Šāfiʿīs verkehrte, war der Schüler Muḥāsibīs, Muḥammad Ibn Naṣr al-Marwazī, der 294/906–7 in Samarqand starb. Mit Marwazī standen die Schiraser in Verbindung durch den Richter von Fasā und Ḥadīṯlehrer Ibn Ḫafīfs, ʿAlī Ibn Kurdī (R14) sowie durch Aḥmad Ibn Manṣūr (s. unter R44) und Abū l-Faraǧ al-Ḫaraǧūšī (R15). Aḥmad Ibn Manṣūr, Lehrer Kāzarūnīs in Ḥadīṯ, tradierte Berichte von Marwazī auf die Autorität des šāfiʿitischen Sufi Abū ʿAlī Muḥammad Ibn ʿAbd al-Wahhāb aṭ-Ṭaqafī (gest. 328/939–40; vgl. *TB* 3,317), dem eine Neigung zum kalām nachgesagt wurde.

Ein anderer šāfiʿitischer Traditionarier, der um die Wende zum 4. Jahrhundert wirkte, war der mutmaßliche Ḥadīṯlehrer Ibn Ḫafīfs aus

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000206

Ǧurǧān, Abū l-Ḥasan ʿAlī Ibn Ḥasan (G8), der nach 304/916–7 nach Schiras kam und den *„Ǧāmiʿ al-kabīr"* des Muzanī bei sich hatte.

Auch Ḥusayn al-Maḥāmilī (G42), der nach Ibn Surayǧ lange Zeit als Richter von Schiras wirkte, sich dort aber vertreten ließ, war Schüler eines Šāfiʿī-Jüngers, Zaʿfarānī (s. Wüstenfeld, „Der Imam el-Schāfiʿī" 1,61). Seit Ibn Surayǧ scheint das Schiraser Richteramt bis 369/979–80 ununterbrochen in šāfiʿitischer Hand gewesen zu sein: Ibn Surayǧ, Maḥāmilī, Marwazīs Schüler ʿAlī Ibn Kurdī, ʿAbdallāh Ibn al-Faḍl (Schüler Maḥāmilīs) und wahrscheinlich auch der Bagdader Aḥmad al-Ḥakīmī (S45). Der letzte šāfiʿitische Richter von Schiras, für den wir sichere Daten haben, ist Abū Bakr Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn ʿAlī Ibn Šāhawayh, der 361/971–2 od. 362/972–3 in Schiras (Ṣafadī, *Wāfī* 2,44) oder Nīsābūr (Ibn Ḫallikān 4,211, danach Ibn Hidāyatallāh 23) starb.

Vor 303/915–6 und wahrscheinlich noch während der Amtszeit Ibn Surayǧs kam ein berühmter Šāfiʿit, der Bagdader Sufi Ibn Abī Saʿdān (S41), nach Schiras, um das Amt eines *ḥākim* anzutreten, mit dem er von der ʿabbāsidischen Regierung betraut worden war. Ibn Abī Saʿdān war wie ein zweiter Sufi, Abū ʿAlī ar-Rūḏabārī (S10), ein Lehrer Ibn Ḫafīfs, der dem šāfiʿitischen Ritus folgte. Die beiden galten Sulamī als die letzten großen Sufis, die in den 30er Jahren des 4. Jh.s „noch übrig geblieben waren" (*TS* 420). Rūḏabārī rühmte sich, in fiqh Schüler Ibn Surayǧs gewesen zu sein (ibid.).

Ein weiterer Mystiker, mit dem die Schiraser Sufigemeinde mittelbar in Berührung stand, war ʿAmr Ibn ʿUṯmān (M5) aus Mekka, der noch Muzanī (gest. 264/877–8) erlebte und (in *Ris.* 100,11ff./*dt.* 25.7) dessen Tugenden preist. Anscheinend hatte ʿAmr auch noch die Ägypter Rabīʿ und Yūnus gehört (vgl. *Passion* 1,72). In *Siyar* 10,86 ist ʿAmr als Überlieferer des Šāfiʿī-Schülers Zaʿfarānī angeführt. ʿAmrs Werke wurden gleichwohl von Ḥanbaliten tradiert.

Ibn Surayǧ hat in Schiras folgende Schüler hinterlassen:

1. Muḥammad Ibn Ǧaʿfar, Abū ʿAbdallāh, „der die Schrift des Muzanī studiert hatte", und der mit dem gleichnamigen Ḥadīṯlehrer Ibn Ḫafīfs (G29), der bei Daylamī noch die Nisbe Tammār trägt, identisch sein könnte.

2. Abū ʿAbdallāh al-Ḥannāṭ aš-Šīrāzī (Šīrāzī, *Ṭab.* 117), vielleicht mit ʿAbdallāh Ibn ʿImrān Aḏrān al-Ḥannāṭ aus Schiras (G20) identisch. Bedeutender aber war sein Sohn, Abū Naṣr Ibn al-Ḥannāṭ, der an der Konsolidierung der šāfiʿitischen Schule in Schiras maßgeblich mitgewirkt hat.

3. Abū Bakr Aḥmad Ibn Ḥusayn Ibn Sahl al-Fārisī (gest. um 350/961–2), der „glänzende Werke über das šāfiʿitische Recht" verfaßte (Ṣafadī, *Wāfī* 6,335 und Asnawī 2,254) und mit dem bei Asnawī 1,460

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000207

erwähnten Abū Bakr al-Fārisī, der Lehrer des 380/990–1 verstorbenen Šāfiʿiten aus Marw, Muḥammad Ibn Aḥmad al-Ḫiḍarī war, gleichzusetzen sein dürfte. Durch Ḫiḍarī war Abū Bakr al-Fārisī verbunden mit dessen Schüler in fiqh, dem berühmten Nīsābūrer Sufi Abū ʿAlī ad-Daqqāq (Asnawī 1,523f.).

In die gleiche Generation von Šāfiʿitengehörte der „faqīh von Fārs", der Richter Abū Muḥammad ʿAbdallāh Ibn Muḥammad al-Iṣṭaḫrī, der ʿAbdallāh Ibn Aḏrān aš-Šīrāzī (so!; = G20) hörte und mit dem Anhänger Ibn Ḫafīfs, Qāḍī Abū Muḥammad ʿAbdallāh-i Bayḍāwī (*Sīra* 200,2), identisch sein könnte.

Als šāfiʿitische Lehrer des vortrefflichen Abū Isḥāq aš-Šīrāzī (geb. 393/1002–3 in Fīrūzābād), der sich von Kāzarūnī den Segen spenden ließ (*Fird.* 171,7–23), bevor er seine ruhmreiche Karriere als Theologe in Bagdad antrat, werden folgende Männer genannt:

Abū ʿAbdallāh Muḥammad Ibn ʿAbdallāh al-Bayḍāwī, der mindestens noch bis 310/922–3 in Schiras weilte (wo ihn Abū Isḥāq hörte), bevor er in Bagdad ein Richteramt übernahm und dort 424/1032–3 starb.

Der Richter (Abū Muḥammad Ḥasan Ibn Ḥusayn) Ibn Rāmīn, der bis spätestens 410/1019–20 in Schiras lehrte (Asnawī 2,84) und 412/1021–2 in Bagdad starb (*TB* 7,300). Ibn Rāmīn soll ašʿaritischen kalām (Subkī, *Ṭab.* 4,304f.) und šāfiʿitisches Recht gelehrt haben und „den Sufischeichen" begegnet sein (ibid.); von dem Mystiker Ḫuldī tradierte Ibn Rāmīn Berichte auf die Autorität des Schirasers Abū Muḥammad ʿAbdallāh Ibn Muḥammad al-Ḥumaydī (*TB* 14,414, *Talbīs* 216).

Ende des 4./10. Jh.s wirkte der im theologischen Raisonnement bewanderte und für seine religiöse Gewissenhaftigkeit gerühmte (so Asnawī) Abū ʿAbdallāh Muḥammad Ibn Ibrāhīm al-Fārisī, der auf Grund seiner Heirat mit einer Tochter des führenden Ǧurǧāner Šāfiʿiten, Ismāʿīlī, „al-Ḥatan" genannt wurde und 386/996 starb (vgl. Halm 125).

Ein šāfiʿitischer faqīh war auch der Schiraser Traditionsgelehrte Ḥāfiẓ Abū ʿAlī Ḥasan al-Layṯī (gest. 405/1014–5 in Schiras), der an Kāzarūnī Ḥadīṯ tradierte und mit dem Anhänger Ibn Ḫafīfs, „Abū ʿAlī, *Imām-i ǧāmiʿ*" (R18), identisch sein mag.

Ein zweiter Šāfiʿit des Namens Abū ʿAlī, der der gleichen chronologischen Klasse angehörte, war ein *„faqīh al-Ḥillī"*, der von Ibn Ḫafīf dazu eingesetzt wurde, neben Abū Bakr al-ʿAllāf das Totengebet über ihn anzuführen (*Sīra* 217,32).

Der bedeutendste Mann unter den Schiraser Šāfiʿiten in der 2. Hälfte des 4./10. Jh.s war aber (nach Šīrāzī, *Ṭab.* 122) der o. g. Abū Naṣr al-Ḥannāṭ, ein Enkelschüler von Ibn Surayǧ, der wie dieser Rechtswissenschaft und Sufik zu vereinigen wußte: Abū Naṣr führte in Schiras öffentliche Dispute mit dem ẓāhiritischen Oberrichter Bišr Ibn Ḥusayn, die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000208

somit zwischen 369 und 372/982–3 stattfanden. Nach Qazwīnī (*Āṯār al-bilād* 1,14) bestand Abū Naṣr ein solches Wortgefecht mit glänzendem Erfolg. Šīrāzī (*Ṭab.* 133) nennt die Namen einer Anzahl von Schiraser Schülern des Abū Naṣr al-Ḥannāṭ, die zum Teil als Richter amtierten. Diese mochten zur gleichen Zeit gewirkt haben wie der šāfiʿitische Sufi und Philosoph Tawḥīdī, auf den Halm S. 151 noch hinweist.

Einige Angehörige der ẓāhiritischen Rechtsschule, die sich schon vor der Ankunft des Oberrichters Bišr Ibn Ḥusayn (i. J. 369/979–80) in Schiras etabliert hatte, sahen sich veranlaßt, ihre Rechtsschule zu verlassen und zur Šāfiʿiyya überzuwechseln:

Beispielsweise Bayṭār, ein Schüler Ibn Ḫafīfs (R44) und Freund Daylamīs, der 363/973–4 starb. Vielleicht war es Qāḍī Ḫurrazī, der Schüler von Bišr Ibn Ḥusayn, der die vormaligen Ẓāhiriten in die Konversion trieb, denn Ḫurrazī hatte schon vor der Ankunft Bišrs in Fārs (Fīrūzābād) gewirkt. Im Jahre 371/981–2 od. 372 zog Ḫurrazī mit ʿAḍud ad-dawla nach Bagdad.

Es liegen auch Anzeichen vor, daß Bayṭārs Vater, Aḥmad Ibn Manṣūr aš-Šīrāzī (gest. 382/992–3) zur Šāfiʿiyya übergetreten war. Aḥmad, der mit Sufis verkehrte (ʿAbd al-Wāḥid Ibn Bakr = R1, Kāzarūnī, Ṭaqafī), überlieferte ẓāhiritische und šāfiʿitische Berichte.

Einem Isnād in *TB* zufolge (Marwazī-Ṭaqafī-Aḥmad Ibn Manṣūr) war Überlieferer Aḥmad Ibn Manṣūrs Abū l-Faraǧ al-Ḫaraǧūšī (R15), bei dem sich wieder mystische Neigungen mit šāfiʿitischer Traditionsgelehrsamkeit verbanden: Abū l-Faraǧ hörte in Schiras noch Ibn Ḫafīf, sein Vater lehrte Kāzarūnī Ḥadīṯ; in Bagdad angekommen, überlieferte Abū l-Faraǧ (zwischen 349/960–1 und 399/1008–9) die *Riʿāya* Muḥāsibīs und diente dem šāfiʿitischen Historiker Ḫaṭīb al-Baġdādī als Gewährsmann. Auch der Theologe Abū Isḥāq hörte in Bagdad seinen persischen Landsmann Abū l-Faraǧ. In dem bedeutsamen Bericht, den Abū l-Faraǧ von Aḥmad Ibn Manṣūr überlieferte[80], erscheint der Šāfiʿit Marwazī, der mit Muḥāsibī verkehrte, als Lehrer von Ṭaqafī, dem Mystiker unter den ḫurāsānischen Šāfiʿiten. Marwazī, „ein Meer an Ḥadīṯ" (*TB* 3,316,12), hatte die Lehre Šāfiʿīs von dessen Jüngern in Ägypten übernommen. Der Bericht Abū l-Faraǧs belegt die enge geschichtliche Verflechtung von šāfiʿitischer Lehre und Sufik, die also schon vor dem Siegeszug dieses *maḏhab* (Ende 4. Jh.) in Ḫurāsān bestanden hatte.

[80] Der Bericht enthält Hinweise auf einen freundschaftlichen Umgang, den Muḥammad Ibn Naṣr al-Marwazī mit dem Gouverneur von Ḫurāsān, Ismāʿīl Ibn Aḥmad, der Marwazī protegierte, pflegte (*TB* 3,317f.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000209

Bei der Behandlung der Schiraser Šāfiʿiten ist natürlich auch Ibn Ḫafīf zu erwähnen, der die Rechtswissenschaft von Ibn Surayǧ erlernte und auch durch andere (oben genannte) Personen mit der Šāfiʿiyya in Berührung stand. Ibn Ḫafīf scheint sich um eine Harmonisierung zwischen šāfiʿitischem fiqh und ḥanbalitischen *uṣūl* bemüht zu haben: In seiner großen *ʿAqīda* stellt er als maßgebliche Autoritäten folgende Namen nebeneinander: Šāfiʿī, Mālik, Ṯawrī, Yazīd Ibn Harūn und Aḥmad Ibn Ḫanbal (*Fatwā* 50,1f.). Ibn Ḫafīf überlieferte einen Bericht des berühmten Šāfiʿiten Muḥammad Ibn Isḥāq Ibn Ḫuzayma (*Sīra* 169,3–170,15), in dem Aḥmad Ibn Ḫanbal verklärt dargestellt ist. Die kritische Form, in der er sich über einen anderen bedeutenden Šāfiʿiten, Marwazī, äußert (*Sīra* 114, f. 26,4ff.), rückt Ibn Ḫafīf jedoch in eine gewisse Distanz zu den Anhängern des šāfiʿitischen *maḏhab*. Die Kritik läßt deutlich werden, daß Ibn Ḫafīf sich nicht mit den Rechtsgelehrten, sondern der *ṣūfiyya* identifizierte.

Was sind die Zeugnisse für eine Zugehörigkeit Ibn Ḫafīfs zum šāfiʿitischen *maḏhab*? Sicher dessen Schülerbeziehung zu Ibn Surayǧ, den er gleichwohl auch als Überlieferer der großen Sufis von Bagdad geschätzt hat. Zweitens die lobenden Worte auf Ibn Ḫafīfs Kenntnisse und schriftstellerische Fähigkeiten von seiten des Ahnherrn der Ǧurǧāner Šāfiʿitenfamilie, Abū Bakr al-Ismāʿīlī, der mit Ibn Ḫafīf im gleichen Jahr starb (371/981–2), der aber nichts explizit über eine Zugehörigkeit Ibn Ḫafīfs zur Šāfiʿiyya aussagt. Sulamī hingegen äußert sich eindeutig: „Ibn Ḫafīf ist ein faqīh der Schule Šāfiʿīs" (in *Tabyīn* 190). Da Sulamī aber bestrebt war, schon bei früheren Šāfiʿiten (einschließlich Šāfiʿī) sufisches Gedankengut nachzuweisen (vgl. Meier, „Handschriftenfund" 102), ist vorstellbar, daß er versucht hat, Ibn Ḫafīf vielleicht auch zu Unrecht für die Šāfiʿiyya zu reklamieren. Ḏahabī (*ʿIbar*, *Siyar* etc.) folgt Sulamī in der Behauptung einer Zugehörigkeit Ibn Ḫafīfs zu dieser Schule.

Die frühen šāfiʿitischen Biographen bestätigen diese Mitteilung Sulamīs nicht: In den *Ṭabaqāt* Šīrāzīs, der die Schüler Ibn Ḫafīfs z.T. noch persönlich kannte, wird Ibn Ḫafīf nicht unter den Šāfiʿiten angeführt; auch nicht in dem šāfiʿitischen Klassenbuch des 458/1065–6 gestorbenen ʿAbbādī. Ob der Sufi Abū n-Naǧīb as-Suhrawardī (gest. 563/1167–8), der sich mit einem *Maǧmūʿ* in der Gesellschaft von Verfassern šāfiʿitischer Ṭabaqātwerke (vgl. Asnawī, Einl., Nr. 8) befindet, Ibn Ḫafīf unter seinen Šāfiʿiten verzeichnet hatte, ist nicht bekannt.

Der erste Verfasser eines šāfiʿitischen Klassenbuches, der Ibn Ḫafīf eine Biographie widmete und ihn somit als Šāfiʿiten ausweist, ist der 643/1245–6 gestorbene (Taqī ad-dīn Abū ʿAmr ʿUṯmān) Ibn aṣ-Ṣalāḥ, dessen (unvollendete) *Ṭabaqāt aš-Šāfiʿiyya* von seinen Nachfolgern Na-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000210

wawī (gest. 676/1277–8) und Asnawī benutzt wurden. Ibn aṣ-Ṣalāḥ benutzte Nasawī (R3) als Quelle zu Ibn Ḫafīf[81].

Ǧamāl ad-dīn al-Asnawī (8./14. Jh.), der sein šāfiʿitisches Klassenbuch wenige Jahre vor Subkī vollendet hatte, benutzte als Quellen für seine Biographie des Ibn Ḫafīf (*Ṭab.* 1,476, Nr. 427) Ibn aṣ-Ṣalāḥ und Ḏahabī.

Subkī (gest. 771/1369–70) hat Ibn Ḫafīf in seinen *Ṭab.* (3,149–163 = Nr. 134) eine sehr ausführliche Biographie gewidmet (vgl. Schimmel, Einl. 11f.).

Ibn Mulaqqin (gest. 804/1401–2), Verfasser des Šāfiʿitenwerkes *„al-ʿIqd al-muḏahhab fī ṭabaqāt ḥamalat al-maḏhab"* (vgl. Asnawī, Einl., Nr. 18), der in seinen *Ṭabaqāt al-awliyāʾ* Ibn Ḫafīf behandelt, führt (*Ṭab.* 498) einen geistlichen Stammbaum an, der ihn mit Ibn Ḫafīf verbindet.

Das *k. Mirqāt al-arfaʿiyya fī ṭabaqāt aš-Šāfiʿiyya* (vgl. Asnawī, Einl., Nr. 19) des 817/1414–5 verstorbenen Lexikographen Maǧd ad-dīn al-Fīrūzābādī, der aus der Umgebung von Schiras stammte, war eine der Quellen von Ǧunayd-i Šīrāzī. Der Autor des *Šadd* zitiert S. 41 die Äußerungen des Lexikographen über Ibn Ḫafīf.

Auch der Damaszener Šāfiʿit Ibn Qāḍī Šuhba (gest. 851/1447–8) führt Ibn Ḫafīf an (*Ṭab.* 1,129). Ibn Šuhba ist offenbar die einzige Quelle für einen juristischen Ausspruch, den Ibn Ḫafīf von Šāfiʿī überliefert hat: „Die Gottesfurcht ist Bedingung für die Gültigkeit des Ritualgebetes."

Das letzte šāfiʿitische Klassenbuch, das Ibn Ḫafīf anführt, ist m. W. dasjenige des Ibn Hidāyatallāh al-Ḥasībī (gest. 1014/1605–6).

War die Šāfiʿiyya, die im 4./10. Jh., wie wir sahen, sich bereits über weite Teile von Fārs ausgebreitet hatte, im Hinblick auf ihre theologische Fundierung ašʿaritisch geprägt? Da das charakteristische Merkmal der ašʿaritischen Schule die Integrierung des spekulativen Denkens in ihr Lehrgebäude darstellt, soll untersucht werden, welche Position die führenden, in Fārs wirkenden Šāfiʿiten in dieser Frage eingenommen haben.

Die Haltung des ersten šāfiʿitischen Richters von Schiras, Ibn Surayǧ, ist unklar: Nach einer Quelle Subkīs (Halm 35) soll er glänzende Kenntnisse in kalām besessen haben. An einer anderen Stelle, wieder bei Subkī (*Ṭab.* 3,25), hat Ibn Surayǧ sich dagegen eindeutig im Sinne einer Unvereinbarkeit von fiqh und kalām ausgesprochen.

Die übrigen in Schiras amtierenden šāfiʿitischen Richter waren Traditionsgelehrte, von denen bekannt ist, daß sie parānetische Erzählun-

[81] Asnawīs Herausgeber verweist auf die Biographie Ibn Ḫafīfs in einer Kairener Hs. von Ibn aṣ-Ṣalāḥs Klassenbuch.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000211

gen überlieferten, nicht aber, daß sie in die Untiefen des kalām eingedrungen sind. Die Schüler und Gefährten Ibn Ḫafīfs, denen Kenntnisse im šāfiʿitischen fiqh nachgesagt werden, etwa Abū ʿAlī al-Layṭī (R18), tradierten Berichte von Ibn Ḥanbal, dessen Aversion gegen den kalām bekannt ist. Der Šāfiʿit Abū Bakr al-Ismāʿīlī aus Ǧurǧān führt wohl zu Unrecht den Titel „Ašʿarī", den ihm Massignon, *Passion* 2,185 (nach Ibn ʿAsākir, *Tabyīn* 192–95) zuerkennt, denn Ismāʿīlī war vorrangig Traditionsgelehrter (Halm 125), der von Ḥanbaliten wie Aḥmad Ibn ʿAbd ar-Raḥmān aus Schiras oder dem Anṣārī-Lehrer Mālīnī gehört wurde (*Tabyīn* 194). Auch der šāfiʿitische Autor Abū Isḥāq aš-Šīrāzī, der sich von Kāzarūnī segnen ließ, empfand wenig Sympathie für den kalām (vgl. Makdisi, „Ashʿarī" 75, Ibn Rağab, *Ṭab.* 1,26). Der šāfiʿitische Sufi und Philosoph Tawḥīdī, der in Schiras sein Leben beschloß, soll zeitlebens eine skeptische Haltung gegenüber den *mutakallimūn* beibehalten haben (vgl. Bergé 169,200f.).

Ibn Ḫafīf war einer der wenigen Schiraser Šāfiʿiten, die die Lehre Ašʿarīs noch von dem „Gründer" der Ašāriyya entgegennahmen. Wie aber selbst die Verknüpfung Ašʿarīs mit der ašʿaritischen Schule fraglich ist (vgl. Halm 34), so auch die des Ibn Ḫafīf.

Ašʿariten, die die Lehre Abū l-Ḥasans unter Einbeziehung des „spekulativen Denkens" vertraten, waren dagegen die Mālikiten und Šāfiʿiten aus Arrağān, die auch Sufis an sich zogen. Erwähnt seien hier die Sufis aus dem Schülerkreis des „Leibdieners" von Abū l-Ḥasan al-Ašʿarī, Bundār Ibn al-Ḥusayn (S37), der an der Grenze nach Ḫūzistān Sufis ausbildete. Die Quellen schweigen sich zwar darüber aus, welcher Rechtsschule Bundār angehörte (allein Subkī nennt ihn unter seinen Šāfiʿiten als Nr. 162); Tatsache aber ist, daß sein Lehrer in der Mystik, Šiblī, sowie auch sein Überlieferer, Ibn Ǧahḍam, Mālikiten waren. Daß der *mutakallim* Ibn Fūrak in den Quellen als Überlieferer bzw. Schüler Bundārs genannt wird, deutet darauf hin, daß die in Arrağān von Bundār vertretene ašʿaritische Lehre eher spekulativ als traditionalistisch ausgerichtet war. (Dank des Ḫaṭīb al-Baġdādī wissen wir ja, daß Bundār fast keine Ḥadīṯe tradierte; vgl. *Tabyīn* 180,1).

Wir wissen zwar nicht, welcher Rechtsschule ein weiterer Schüler von Bundār, Ibn Bānīk (R19), angehörte, dafür sind wir aber über Ibn Bānīks Überlieferer, den Richter von Īḏağ, ʿAbdallah Ibn Muḥammad al-Iṣbahānī „Ibn al-Labbān" (gest. 446/1054–5), wohlunterrichtet. Ibn al-Labbān studierte mālikitisches Recht und Theologie (unter Bāqillānī) sowie šāfiʿitischen fiqh. Der Schüler *(lazima-hu)* Bāqillānīs in Theologie (also Ašʿarit), Ibn al-Labbān, soll ein vortrefflicher spekulativer Denker gewessen sein; desungeachtet wurde er in traditionalistischen Kreisen auch als ein großer Gottesmann bewundert (Ḫaṭīb). In Isfahan

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000212

hatte er Abū Bakr Ibn al-Muqriʾ (einen Überlieferer von Ibn Ḫafīfs Lehrer Ḫazrağ) gehört und – bevor er nach Bagdad oder Arrağān ging – unter dem ašʿaritischen Sufi ʿAlī Ibn Mīla (= Ibn Māšāḏa, s. hier S. 120) gelernt. (Zu Ibn al-Labbān s. *TB* 10,144, *Tabyīn* 261).

Daß Abū l-Ḥasan al-Ašʿarī in Arrağān Schüler hatte, geht außerdem daraus hervor, daß er an die „Leute von Arrağān" Sendschreiben abfaßte (*„Ǧawāb al-Arrağāniyyīn"*; vgl. Gimaret, „Bibliographie" 250), deren Adressaten die Männer um Bundār Ibn al-Ḥusayn gewesen sein dürften.

5.1.12. *Die Muʿtazila in Schiras*

Ende des 4./10. Jh.s rivalisierten zwei muʿtazilitische Schulen miteinander[82]: 1. die Bahšamiyya (Schule Abū Hāšims, des Sohnes von Abū ʿAlī al-Ǧubbāʾī, der sich die meisten Basrenser anschlossen und die durch Persönlichkeiten wie Qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār, Ibn ʿAbbād sowie Abū l-Qāsim as-Sīrāfī vertreten wurde) und 2. die Iḫšīdiyya (nach dem Bagdader Muʿtaziliten Ibn Iḫšīd). Die Basrensische Schule wies eine deutliche, durch die Aktivitäten eines Ibn ʿAbbād gestützte Tendenz zur Schia auf, was zu einer Angleichung zwischen Zaydiyya und den Basrensern führte (vgl. Busse 438), während die Bagdader Schule diesem Drang weitgehend widerstand.

Unter der Ägide ʿAḍud ad-dawlas hielten sich die Sektenführer Abū Isḥāq Ibrāhīm Ibn ʿAlī an-Naṣībī(nī) und „Aḥdab" am Schiraser Būyidenhofe auf. Die zwei Männer beteiligten sich (neben dem Richter Bišr Ibn Ḥusayn) an dem Religionsgespräch vor ʿAḍud ad-dawla, bei dem Bāqillānī die Sache der „Leute der Sunna" vertrat. Ṣafadī ergänzt die Angaben, die Qāḍī ʿIyāḍ in *Tartīb* über die Gegner Bāqillānīs macht: In *Wāfī* 4,147 lesen wir, daß sich auch der kufische Muʿtazilit Abū ʿAbdallāh Muḥammad Ibn Šuǧāʿ aṭ-Ṭalǧī (zu Ṭalǧī s. Ibn al-Murtaḍā 128,17) unter den Kontrahenten Bāqillānīs in Schiras befand. Zu den muʿtazilitischen Gegnern Bāqillānīs:

1. Naṣībīnī war das Haupt der Basrensischen Muʿtazila, aber auch Lehrer des imamitischen Theologen Šarīf al-Murtaḍā (gest. 436/1044–5; vgl. Ǧušamī 383), welch letzterer unter dem bedeutenden muʿtazilitischen Theologen ʿAbd al-Ǧabbār lernte. Der Būyidenherrscher ʿAḍud ad-dawla scheint die Bahšamiyya favorisiert zu haben, war doch einer ihrer Anführer, der zur Schia neigende Asket und Lehrer ʿAbd al-Ǧabbārs, Abū ʿAbdallāh Ḥusayn Ibn ʿAlī al-Baṣrī (288–369/900–979; vgl. Busse 449f.), der für seine religiöse Gewissenhaftigkeit und Reinheit berühmt war, ein enger Vertrauter des Būyiden (vgl. *Nišwār* 7,210f., *Fihrist* 222).

---

[82] Zur Situation der Muʿtazila unter den Būyiden s. grundsätzlich Busse 437–447.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000213

Nach Auskunft Tawḥīdīs (*Imtāᶜ* 1,141) war Naṣībīnī ein religiöser Skeptiker, der selbst die Prophetie bezweifelte. Nach der gleichen Quelle verachtete er das gemeine Volk als Tiere *(bahāʾim)*, was die Bevölkerung von Hamadān durch einen Naṣībīnī hörigen Kanzleibeamten zu spüren bekommen haben soll (vgl. Ḳraemer, *Humanism* 185). Naṣībīnī war Gewährsmann des Muᶜtaziliten Tanūḫī, etwa für eine wüste Inzestgeschichte (*Nišwār* 5,122–8). Auf Naṣībīnīs zwiespältigen Sinn für Theologie und Pornographie, den er auch mit anderen Größen seiner Zeit geteilt haben soll (etwa mit dem muᶜtazilitischen Wesir Ibn ᶜAbbād), hat schon Kraemer, ibid. 200 hingewiesen. Die Naṣībīnī (wieder von Tawḥīdī) unterstellten homosexuellen Neigungen haben ihm überdies noch den Spitznamen „Maqᶜada" eingebracht (ibid. 185).

In der 2. Hälfte des 4./10. Jh.s schrieb der große muᶜtazilitische Literat Abū ᶜAlī Muḥassin at-Tanūḫī (329–384/940–994) in Bagdad und Schiras. Tanūḫī, der als Qāḍī (von Bagdad und Wāsiṭ) nach dem ḥanafitischen Ritus Recht sprach, war Vertrauter und Zechgenosse ᶜAḍud ad-dawlas. Der als Emissär ᶜAḍud ad-dawlas mit dem Kalifen aṭ-Ṭāʾiᶜ verkehrende Tanūḫī hegte deutliche Antipathien gegen *ṣūfiyya* und Ḥanābila[83]. Zumindest durch einen seiner Gewährsleute, den muᶜtazilitischen Theologen und Grammatiker Sīrāfī, war Tanūḫī auch mit Bišr Ibn Ḥusayn, dem Oberrichter von Schiras, verbunden. Sīrāfī ließ sich von letzterem über die religiösen Verhältnisse in Schiras unterrichten. Die beiden Muᶜtaziliten hatten ihren Spaß daran, die Terminologie bzw. den „fiqh" der Schiraser Sufis – wie sie es nannten – zu verspotten[84]. Von diesem oder einem anderen Gefährten will Tanūḫī die obszöne Geschichte über Ibn Ḫafīf gehört haben, auf die verschiedentlich[85] hingewiesen worden ist und die von Ibn al-Ǧawzī, *Talbīs* (a.a.O.) als Beweis für eine Verworfenheit des Ibn Ḫafīf angeführt wurde. Im Wesentlichen hat die Geschichte wohl darin ihren Grund, daß Ibn Ḫafīf auch sehr viele Frauen zu seinen Schülern zählte.

2. Anführer der Bagdader Muᶜtaziliten (Iḫšīdiyya) war der „Bucklige" (al-Aḥdab), ein Schüler von Abū l-Qāsim al-Balḫī (Ibn al-Murtaḍā 114, Nader 46), der sich zumindest anläßlich des Religionsgesprächs mit Bāqillānī am Hofe ᶜAḍud ad-dawlas aufhielt. Der führende Polemiker der Bahšamiyya in dieser Zeit, Nīsābūrī, griff Aḥdab in seinen

---

[83] Insbesondere gegen Barbahārī in Bagdad (vgl. Šalǧī, in: *Nišwār*, Einl. 28f.).

[84] Vgl. die Anekdote Tanūḫīs (*Nišwār*, Nr. 147 und danach *Talbīs* 380) über zwei vor einem Schiraser Gericht miteinander streitende Eheleute, die Sufis waren.

[85] Massignon, *Passion* 2,126 und 2,183 nennt zwar Tanūḫī als Verfasser der Anekdote, verweist aber nur auf Ibn al-Ǧawzīs Redaktion in *Talbīs* 413; danach auch Schimmel; Ibn al-Ǧawzīs Quelle ist *Nišwār* 3,228f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000214

Masāʾil heftig an: Er schimpft ihn einen schamlosen Heuchler, weil er mit einem Christen, namens Naṣr Ibn Hārūn zusammenarbeite (*Masāʾil*, Einl. 21). Letzterer war der Wesir ʿAḍud ad-dawlas, der (nach der *Sīra*, S. 200,14–23) Ibn Ḫafīf als einen Heiligen anerkannt haben soll.

Der Oberrichter Bišr Ibn Ḥusayn könnte Parteigänger der Basrenser Schule gewesen sein, denn im Disput mit Bāqillānī schien er auf der Seite Naṣībīnīs zu stehen (vgl. Qāḍī ʿIyāḍ, in *Tamhīd*, Anhang 249,–2). Der Wesir ʿAḍud ad-dawlas, Naṣr Ibn Hārūn, dem Nīsābūrī vorhielt, mit Aḥdab zu paktieren, könnte – wenn der Vorwurf stimmt – Anhänger der (Bagdader) Iḫšīdiyya gewesen. Eine in diesem Falle vorhandene Rivalität zwischen den nach ʿAḍud ad-dawla wohl mächtigsten Männern in der Politik des späten būyidischen Schiras mag eine Erklärung für den widersprüchlichen Tatbestand liefern, daß die Sufis um Ibn Ḫafīf einerseits das Wohlwollen (Naṣr) der politischen Herrscherkaste genossen, andererseits aber ihrer Drangsalierung (Bišr Ibn Ḥusayn) ausgesetzt waren.

In wieweit die Muʿtaziliten in breiteren Kreisen der Schiraser Bevölkerung einen Rückhalt hatten, oder ob ihre Theologie nur bei der Prominenz am Būyidenhofe und den Vertretern der Macht Anklang fand, läßt sich nicht sicher bestimmen.

5.1.13. *Die Richter von Schiras*[86]

1. Yaḥyā Ibn Saʿīd.

Nach Bustī, *Maǧrūḥīn* (3,118) war der Richter Yaḥyā ein Ḥadīṯfälscher, der von ʿAmr Ibn Dīnār (gest. 126/743–4; vgl. Bustī, *Mašāhīr*, Nr. 613) falsche Ḥadīṯe *(maqlūbāt)* tradierte. Vgl. Juynboll, S. 234 (nach Ibn Ḥaǧar, *Lisān al-mīzān*).

2. Saʿd Ibn aṣ-Ṣalt Ibn Bard Ibn Aslam Abū Muḥammad al-Kūfī aš-Šīrāzī.

(Gest. 196/811–2); Belege: Samʿānī, *Ansāb* 8,218, *Lubāb* 1,38f. Vgl. dagegen Juynboll, a.a.O.: „Only mentioned in Taḥḏīb, IX, p. 299 (ult.)."

3. ʿAbdallāh Ibn Ṣāliḥ Ibn Muslim al-Iǧlī al-muqriʾ al-Kūfī aš-Šīrāzī.

(Lebte 141–211/758–9 – 826–7). Die Tradenten des Richters ʿAbdallāh, der sich in Bagdad niederließ, waren die berühmten Traditionsgelehrten Abū Ḥātim und Abū Zurʿa ar-Rāzī, Yaḥyā Ibn Maʿīn und Buḫārī. Belege: Samʿānī, *Ansāb*, s.v. Šīrāzī, *Mīzān* 2,445, Ibn Ǧazarī 1,423, *TB* 9,447. Vgl. auch Juynboll, a.a.O. (nach Ibn Ḥaǧar, *Taḥḏīb*).

---

[86] Vgl. dazu die Angaben bei HALM 150 und MASSIGNON, *Passion* 1,57f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000215

4. Yaʿqūb Ibn Ismāʿīl al-Ḥammādī al-Mālikī.
(Gest. 246/860–1); Belege: s. *Passion* 1,57.

5. Ismāʿīl Ibn Ibrāhīm Ibn Aḥmad Ibn Mūsā, Abū l-Ḥasan al-Bāǧī.
(Gest. 294/906–7); Lehrer des Sufis Abū l-Ḫayr al-Mālikī (S30). Bāǧī stammte aus Fārs. Belege: Samʿānī, *Ansāb*, s.v. Bāǧī, *Lubāb* 1,83, *Ikmāl* 1,469.

6. Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Sahl al-Birinkānī al-Mālikī.
(Gest. 319/931); amtierte von 296/908–9 an. Gewährsmann Ibn Ḫafīfs für Ḥadīṯ (G13). Belege: Maḫlūf, *Šaǧarat an-Nūr* 78, Ibn Farḥūn, *Dībāǧ* 2,183, *Passion* 1,57, 1,150.

7. Aḥmad Ibn ʿUmar Ibn Surayǧ aš-Šāfiʿī.
(Gest. 306/918–9); amtierte 296 od. 297–301 in Schiras. Lehrer Ibn Ḫafīfs (S42). Vgl. *Passion* 1,376.

8. Ḥusayn Ibn Ismāʿīl al-Maḥāmilī aš-Šāfiʿī.
(Gest. 320/932)[87]; amtierte 60 Jahre als Richter von Kufa und später auch von Fārs; Gewährsmann Ibn Ḫafīfs (G42). Vgl. *Passion* 1,57.

9. ʿAlī Ibn Aḥmad Ibn Kurdī al-Fasawī.
(Gest. 321/933); Stellvertreter Maḥāmilīs und Lehrer Ibn Ḫafīfs in Ḥadīṯ (G7); nach Maḥāmilīs Tod Richter von Fārs, Ardašīr-Ḫurra und Iṣṭaḫr; von 320/932 an unterstanden ihm die Amtsbezirke Kirmān und Fārs. Beleg: Samʿānī, *Ansāb*, s.n. Fasawī.

10. Abū ʿAbdallāh Ibn al-Faḍl.
Amtierte bis zu seinem Tode als Richter von Schiras; Vorgänger von Ḥakīmī (Nr. 11); Gewährsmann Ibn Ḫafīfs für eine Erzählung Maḥāmilīs (*Sīra* 121, f. 35,2). Beleg: Samʿānī, *Ansāb* (= *Šadd* 40, Anm. 4).

11. Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn al-Ḥakīm al-Ḥakīmī.
(Gest. 345/956–7); ehemaliger Sufi; Gewährsmann Ibn Ḫafīfs (S45) für Mitteilungen über den ẓāhiritischen Richter Ibn Abī ʿĀṣim. Belege: Samʿānī, *Ansāb*, s.v. Ḥakīmī, Ibn Mākūlā 3,82f., *Sīra*.

12. Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn ʿAlī al-Fārisī, Abū Bakr aš-Šāfiʿī, bekannt als „Ibn Šāhawayh".
(Gest. wahrscheinlich 362/972–3 in Nīsābūr); „Qāḍī von Fārs". Belege: Ṣafadī, *Wāfī* 2,44, Ibn Ḫallikān, Übers. 2,616.

---

[87] Das von den meisten Quellen bezeugte Todesjahr 330 widerspricht den chronologischen Angaben, die Samʿānī den Nachfolger Maḥāmilīs, ʿAlī Ibn Kurdī (G7), betreffend macht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000216

13. ʿAbdallāh Ibn Aḥmad Ibn Sulaymān Ibn Ibrāhīm Ibn Abī Burda al-Fazārī, Abū Muḥammad.

Amtierte unter dem 322/933–4 zum Kalifen ernannten ʿAbbāsiden ar-Rāḍī (in Bagdad) sowie unter ʿAḍud ad-dawla, der ihn nach Schiras berief; lebte angeblich noch unter Šaraf ad-dawla, der i. J. 372/982–3 6 Monate lang herrschte.

Mit den 5 Söhnen ʿAbdallāhs (Nrn. 14–18) und deren Nachkommen stellte die Fazārī-Familie die Richter von Fārs (und den angrenzenden Gebieten Kirmān, ʿUmān und Makrān) für die nachfolgenden Jahrzehnte. Belege: *Šīrāznāma* 35, *Fārsnāma* 117.

14. Abū Naṣr Ibn ʿAbdallāh al-Fazārī.

Beleg: *Fārsnāma* 118,7–11, ibid., Einl. XXI.

15. Abū Ḥasan ʿAlī Ibn ʿAbdallāh.

Begleitete Kāzarūnī als Oberrichter nach Schiras an den Hof des Būyiden Faḫr ul-mulk; ging später an den Hof Maḥmūds nach Ġazna, wo er das Richteramt besetzte. Auch in Ġazna soll das Richteramt mehrere Jahrzehnte von den Söhnen der Fazārī-Familie besetzt gehalten worden sein. Belege: *Fārsnāma* 118,4–7, *Fird.* 117,19.

16. Abū Ṭāhir (Muḥammad) Ibn ʿAbdallāh.

Vertrat seinen Vater als Richter von Kirmān. Beleg: *Fārsnāma* 118,1–3.

17. Abū Zuhayr Ibn ʿAbdallāh.

Beleg: *Fārsnāma* 117,22–118,1.

18. Abū Ḏarr Ibn ʿAbdallāh.

Abū Zuhayr und sein Bruder Abū Ḏarr waren als Notabeln von Kirmān angesehen. Beleg: *Fārsnāma* 117,22–118,1.

19. ʿAbdallāh Ibn Abī Naṣr (Aḥmad) Ibn ʿAbdallāh al-Fazārī.

Der Sohn von Nr. 14 wirkte unter Abū Kāliǧār als Richter von Schiras und war der Gegenspieler des ismaʿilitischen Missionars Muʾayyad, der um 437/1045 Schiras verließ. Belege: *Fārsnāma* 118,10–119,20, *Passion* 1,57.

20. Abū Ṭāhir Muḥammad Ibn ʿAbdallāh Ibn al-Ḥusayn Ibn ʿAbdallāh al-Fazārī.

(Gest. 492/1098–9); „Oberrichter von Fārs". Abū Ṭāhir soll noch Schüler von Ibn Ḫafīf gekannt haben. Beleg: *Šadd,* 358ff.; s. hier S. 239.

21. ʿAbdallāh Ibn Muḥammad Ibn Saʿīd, Abū Muḥammad al-Iṣṭaḫrī.

(Gest. 394/1003–4); šāfiʿitischer Richter von Fasā, der „faqīh von Fārs". Vielleicht identisch mit dem *Sīra* 200,2,15 erwähnten Abū Mu-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000217

ḥammad ʿAbdallāh al-Qāḍī al-Bayḍāwī, der unter dem Wesir Naṣr Ibn Hārūn (369–74) amtierte.

22. Bišr Ibn al-Ḥusayn, Abū Saʿd aẓ-Ẓāhirī.

(Gest. 381/991–2); amtierte 369/979–80 – 372/982–3 als Oberrichter von Fārs. Bišr Ibn Ḥusayns Stellvertreter (in Bagdad) war ʿAbd al-ʿAzīz Ibn Aḥmad al-Ḫurrazī aẓ-Ẓāhirī, der auch in Fārs wirkte.

23. Abū l-Faraǧ al-Fāmī ad-Dāwūdī aẓ-Ẓāhirī.

(Gest 390/999–1000); muʿtazilitischer Theologe; unterwies die Schiraser im ẓāhiritischen Recht, das er unter Bišr Ibn Ḥusayn studiert hatte. Der Autor und Theologe Abū Isḥāq aš-Šīrāzī traf Abū l-Faraǧ um 410/1019–20 in Schiras. Beleg: Šīrāzī, *Ṭab.* 179; vgl. auch *Passion* 1,330.

24. Abū ʿAbdallāh al-Ǧallāb al-Qāḍī.

Schüler von Abū Naṣr Ibn al-Ḥannāṭ und Lehrer von Abū Isḥāq aš-Šīrāzī (in Schiras); „der Prediger und Rechtskundige von Schiras" (Šīrāzī, *Ṭab.* 133).

25. Usāma Ibn Zayd, *„al-Qāḍī bi-Šīrāz"*.

(Gest. wahrscheinlich nach 404/1013–4); tradierte an den 407/1016–7 gestorbenen Schiraser *ḥāfiẓ* Aḥmad Ibn ʿAbd ar-Raḥmān, der 404/1013–4 aus Hamadān nach Schiras kam (*Siyar* 17,242).

5.2. *Fasā*

Fasā (Persisch: Pasā) war im 4./10. Jh. die zweite Stadt des Darābǧird-Distrikts und soll fast so groß wie Schiras gewesen sein. Die Zentralmoschee am Ort war Muqaddasī zufolge (*Aḥsan at-taqāsīm* 431) gewaltiger als die Freitagsmoschee in Schiras und ebenso prachtvoll wie die zu Medina (oder nach einer Variante: wie die zu Bagdad; vgl. Le Strange 290).

Als Schüler in Ḥadīṯ hat Ibn Ḫafīf sich längere Zeit in Fasā aufgehalten:

Die bedeutendste Persönlichkeit unter den Traditionariern von Fasā war Yaʿqūb Ibn Sufyān al-Fasawī („der Imam der Leute des Ḥadīṯ in Fārs"), der einen *Taʾrīḫ* und eine *Mašyaḫa* (Sammlung von Biographien seiner Scheiche) geschrieben hatte. Der Überlieferer der Schriften Yaʿqūb Ibn Sufyāns war dessen Schüler aus Fasā, Abū ʿAlī Ḥasan Ibn Muḥammad Ibn ʿUṯmān (Samʿānī 13,380), der von seinem Lehrer auch Nachrichten über den bei den Ḥanbaliten hoch verehrten Bišr al-Ḥāfī hörte (*TB* 14,419). Yaʿqūb, von welchem Berühmtheiten wie Abū ʿĪsā at-Tirmiḏī und Nasāʾī Ḥadīṯ hörten, legte folgendes Treuebekenntnis zu Aḥmad Ibn Ḥanbal ab: „Ich habe unter tausend Scheichen geschrieben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000218

Zwei Männer aber sind die maßgebenden Autoritäten zwischen mir und Gott: Aḥmad Ibn Ḥanbal und Aḥmad Ibn Ṣāliḥ al-muqriʾ" (Ibn al-Ǧawzī, *Manāqib* 131).

Yaʿqūb Ibn Sufyān starb i. J. 277/890–1 in Fasā und konnte von Ibn Ḫafīf nicht mehr angetroffen werden. Dafür hörte Ibn Ḫafīf aber dessen Überlieferer:

An erster Stelle Arzakānī (G19), auf dessen Schülerverhältnis zu Yaʿqūb in *Sīra* 208,6f. hingewiesen wird; Rabḍī (G23); Muḥammad Ibn ʿAllāf Ibn Uways (G28), der mit Arzakānī und Yaʿqūb verkehrte; ʿAbdallāh Ibn Saḫtān (G29).

In *Šadd* 369f. wird erwähnt, daß Ibn Ḫafīf von Ibn Saʿdān kommend, bei dem er zum Ḥadīṯeschreiben in Fasā geweilt hatte (*Sīra*, Anh. 220, f. 1,5f.), in das Haus seiner Mutter zurückkehrte und dort den Sufi Abū Ḥasan ʿAlī Ibn Hind al-Fasawī (S32) im Kreise von weiteren Sufis und Traditionsgelehrten vorfand.

Außer von Ibn Saʿdān, der von Daylamī nicht in die Liste der Traditionsgelehrten von Fasā aufgenommen wurde, hörte Ibn Ḫafīf in Fasā zwei weitere (mir nicht nachweisbare) Männer (s. hier S. 44) sowie schließlich ʿAlī Ibn Ḥusayn Ibn Maʿdān, der den berühmten Traditionarier Luwayn[88] und den Ibn Ḥanbal nahestehenden Isḥāq Ibn Rāhawayh (gest. 238/852–3) zu seinen Autoritäten zählen konnte; nicht weniger bekannt war der Schüler ʿAlī Ibn Ḥusayns, Abū ʿAlī an-Naḥawī[89], unter dessen Anleitung sich der Būyide ʿAḍud ad-dawla in die arabische Grammatik vertiefte.

Im 3./9. Jh. hatte Fasā den berühmten Ḥanafiten ʿĪsā Ibn Abān (zu diesem s. *TB* 11,157, Ziriklī 5,283) hervorgebracht, der i. J. 221/835–6 als Richter von Basra starb, gegen den posthum (der Šāfiʿit) Ibn Surayǧ eine Widerlegung abfaßte (vgl. Marāġī, *Ṭab. al-Uṣūliyīn* 166) und dessen *mawlā* der aus Ṭarsūs vertriebene Mystiker Abū Ḥamza gewesen sein soll (*Ḥilya* 10,320,–7; zu Abū Ḥamza s. auch Ritter, *Meer*, Index 674). Der Generation Abū Ḥamzas gehörte ein in *Sīra* 177, f. 9,10f., 21 anonym erwähnter Gefährte Ǧunayds an, der in Familienangelegenheiten aus Bagdad nach Fasā kam, in Schiras aber seine Reise unterbrach, um die Sufis um Ǧaʿfar-i Ḥaḏḏāʾ über die „Erfüllung der Pflichten gegen Gott" zu belehren.

---

[88] Starb 246/860–1 in Āḏana bei Miṣṣīṣa und überlieferte an die Bagdader Ḥanbaliten (vgl. *TB* 5,292f.).

[89] = Ḥasan Ibn Aḥmad Ibn ʿAbd al-Ġaffār; gest. 377/987–8; war nach Ḫaṭīb (*TB* 7,275) muʿtazilitischer Anschauungen verdächtig.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000219

Ein weiterer Traditionarier am Ort (von Daylamī irrigerweise den *muḥaddiṯūn* aus *„Ġarb"* zugerechnet) war der 321/933 gestorbene Richter von Fasā, ʿAlī Ibn Aḥmad Ibn Kurdī (G7), von dem Ibn Ḫafīf eine Schrift des Šāfiʿiten Muḥammad Ibn Naṣr al-Marwazī hörte.

Ein späterer Richter von Fasā (gest. 394/1003–4) war der Šāfiʿit Abū Muḥammad ʿAbdallāh Ibn Muḥammad Ibn Saʿīd al-Iṣṭaḫrī (Šīrāzī, *Ṭab.* 119: „der faqīh von Fārs"), der unter Marwarrūḏī den fiqh erlernte (*TB* 10,133) und dessen (šāfiʿitischer) Schüler wieder ein Mann aus Fasā war: Abū ʿAbdallāh al-Ġaḍāʾirī (Šīrāzī, *Ṭab.* 133).

Der Gruppe der Traditionsgelehrten von Fasā gehörte Abū Bakr Muḥammad Ibn ʿAbdallāh Ibn Šīrawayh aš-Šīrūyī (s. Samʿānī, *Ansāb*, s.n.) an; er lebte von 281–380/894–990–1 und tradierte in Fasā einen *Musnad* (Ḥadīṯ); zu seinen Tradenten zählte neben dem Anṣārī-Lehrer Mālīnī (gest. 412/1021–2) auch der Schiraser Chronist Abū ʿAbdallāh Muḥammad Ibn ʿAbd al-ʿAzīz (*Ansāb* 8,236; s. hier S. 149, A.).

Der gleichen Generation wird Ḥasan Ibn Ibrāhīm Ibn Yazīd al-Fasawī angehört haben, der eine der zwei wichtigsten Autoritäten von Abū ʿAlī Ḥasan Ibn ʿAbbās aš-Šīrāzī ad-Dāwūdī war (*TB* 7,397). Letzterer ist identisch mit einer der Personen, von denen Kāzarūnī in Schiras Ḥadīṯ hörte (in *Fird.* 4,12 heißt der Mann: Abū ʿAlī Ḥasan Ibn ʿAbbās al-Kirmānī). Kāzarūnī tradierte von ihm einen Ḥadīṯ über die Gottesfurcht Abrahams.

Von dem Sufi ʿAlī Ibn Hind al-Fasawī (S32), der sich zeitweise bei Muzayyin (S9) in Mekka aufhielt und für ihn arbeitete *(muzdwar)*, haben wir schon gehört. ʿAlī Ibn Hind gehörte einer älteren Generation als Ibn Ḫafīf an und verkehrte noch mit den Bagdadern Ǧunayd und ʿAmr Ibn ʿUṯmān. Als Zarkūb sein *Šīrāznāma* schrieb, war ʿAlīs Grab in Fasā noch erhalten.

Der eigentliche Sufiführer in Fasā war aber ein anderer: Ibn Abī Tawba, mit dem Ibn Ḫafīf eng befreundet war. Die Biographie des Sufi aus Fasā findet sich bei Samʿānī (*Ansāb* 10,222–25)[90] unter den Bewohnern von Fasā: „Abū Ḥasan Aḥmad Ibn Ǧaʿfar Ibn ʿAbdallāh Ibn Sulaymān Ibn Abī Tawba al-Fasawī, aus Fasā, war ein edler Scheich und zuverlässiger Asket. Er war im Hinblick auf *taṣawwuf* und Ḥadīṯ einzigartig in seiner Zeit. Er war weit gereist und besaß hohe Tugenden; Tausend Gebetszyklen Tag und nachts waren seine geistliche Übung. Er überlieferte von ʿAlī Ibn Saʿīd al-ʿAskarī (= G9), Abū l-Muṭannī Aḥmad Ibn Ibrāhīm ar-Rabḍī (= G23) und ʿAlī Ibn Manīʿ al-Fārisī sowie von

[90] MASSIGNON erwähnt ihn (*Bidāya*, S. 15 und *Aḫbār* 193) als Tradenten von Berichten über Ḥallāǧ (s. u.) und verweist zu ihm auf die *Sīra*-Stelle und SUBKĪ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000220

einer Gruppe von Leuten aus ʿIrāq, Rayy, Ṭabaristān und Fārs. Er starb i. J. 365/975–6."

Den Angaben Samʿānīs über Ibn Abī Tawbas Überlieferertätigkeit ist hinzuzufügen, daß er von einem weiteren Gewährsmann Ibn Ḫafīfs, Arzakānī (G19), überlieferte (letzterer war Schüler des Yaʿqūb Ibn Sufyān, der wie Ibn Abī Tawba aus Fasā stammte); damit hatte er 3 Lehrer in Ḥadīṯ gemeinsam mit Ibn Ḫafīf: Arzakānī, ʿAskarī und Abū l-Muṭannī.

Ibn al-Ǧawzī nennt uns den Namen eines der Tradenten Ibn Abī Tawbas: Ǧārūdī (*Manāqib* 491). Ǧārūdī al-Harawī (gest. 413/1022–3), der in Isfahan[91] und Nīsābūr Ḥadīṯ hörte, wird von Ǧāmī („Jāmī's Biography" 63) als der Lehrer Anṣārīs in Ḥadīṯ bezeichnet. Letzterer nannte ihn den „Imam der Leute des Ostens." Im Isnād Ibn al-Ǧawzīs ist Ibn Abī Tawba über Ǧārūdī mit dem ḥanbalitischen Sufi aus Herat, Anṣārī, verbunden. Wie Ibn Ḫafīf soll er – Aḥmad Ibn Ǧaʿfar Ibn ʿAbdallāh (so) – auch an Abū Nuʿaym tradiert haben (*Mīzān* 1,87).

Eine weitere Quelle für den Sufi aus Fasā ist *Šīrāznāma*[92]: Zarkūb erwähnt ihn als einen der Scheiche und Asketen von Schiras, bestätigt die Ibn Abī Tawba durch Samʿānī zugeschriebene Gebetspraktik und bezeichnet ihn als einen der Zeitgenossen *(muʿāṣir)* Ibn Ḫafīfs.

Die Quelle, die eine Gefährtenschaft der beiden Sufiführer von Schiras und Fasā belegt, ist *Sīra* 37, f. 14,3. Daylamī erzählt auf die Autorität des späten Ibn Ḫafīf-Jüngers Abū l-Fatḥ ʿAbd ar-Raḥīm, wie Ibn Ḫafīf und Abū Ḥasan Ibn Abī Tawba, „der einer der Großen seiner Zeit war", dereinst weinend zusammensaßen und Ibn Ḫafīf, „nachdem er wieder zu sich gekommen war", mit seiner Deutung von Sure 11,18: „und die Zeugen werden sagen: ‚Das sind die, die gegen ihren Herrn gelogen haben'" (Sure 11,18 lautet weiter: „Ja, Gottes Fluch kommt über die Frevler...") den Grund für ihren Tränenausbruch andeutete: „Wenn dieser Vers nicht auf die Sufis bezogen ist, weiß ich nicht, auf welche andere Gruppe dann!"

Die Quellen belegen ein besonderes Interesse Ibn Abī Tawbas am Leben Ḫallāǧs:

1. Ibn Bākawayh (*Bidāya*, Nr. 11) überliefert von Ibn Ḫafīf dessen Antwort auf Ibn Abī Tawbas Frage nach Ḫallāǧ, woraufhin Ibn Ḫafīf den Bericht Nahrağūrīs (S14) über Ḫallāǧs mutmaßlichen Pakt mit den Ǧinn (Ibn Bākawayh: *maḫdūm*) bzw. die ihm zugeschriebene Zauberei

---

[91] Ḏahabī weist auf den freundschaftlichen Umgang hin, den Ǧārūdī dort mit Ṭabarānī (G16) pflegte (*Siyar* 17,384–6).

[92] Dort (Ed. Ǧawādī 144f.) steht für Ibn Abī Tawba „Ibn Abī Bōya"; *Šadd* kann ihn, da nicht in Schiras begraben, nicht anführen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000221

(Daylamī 72, f. 21,21) erzählt. 2. Ibn Bākawayh (*Bidāya*, Nr. 13) überliefert von Ibn Abī Tawba auf die Autorität von Ḥallāğs Sohn Ḥamd den Bericht über den Streit Ḥallāğs mit ʿAlī Ibn Sahl in Isfahan (vgl. *Sīra* 98, f. 11). 3. Ibn Bākawayh (*Bidāya*, Nr. 14) überliefert von Ibn Abī Tawba dessen Bericht (auf die Autorität eines ʿAlī Ibn Aḥmad al-Ḥāsib)[93] über die Seefahrt Ḥallāğs nach Indien, wohin er gereist sei, um die Magie zu erlernen sowie um zu missionieren.

In diesen auf die Autorität Ibn Abī Tawbas überlieferten Berichten Ibn Bākawayhs und Daylamīs drückt sich dieselbe negative Einschätzung Ḥallāğs aus, die wir bereits bei der Behandlung der Urteile der erklärten Ḥallāğ-Gegner zur Kenntnis genommen haben.

Für das unter dem Einfluß Ibn Abī Tawbas stehende Fasā darf mithin auf eine Sufik geschlossen werden, die in ihrer nüchtern-orthodoxen Prägung auf entschiedene Distanz ging zu jeglicher mystischen Lehre, die riskierte, die durch das islamische Dogma geforderte Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf zu verwischen.

In späterer Zeit (Mitte 5./11. Jh.) haben die Schüler Kāzarūnīs begonnen, ihre Aktivitäten nach Fasā auszudehnen: Wir treffen auf Abū Naṣr-i Iṣṭaḫrī, der nach Fasā ging, um dort einen Ribat des Kāzarūnī-Ordens zu gründen (*Fird.* 435,17–19); desgleichen ʿAbdallāh-i Fasāʾī, der in Fasā starb.

Im 6. Jh. (522/1128) erblickte Rōzbihān-i Baqlī in Fasā das Licht der Welt und starb 606/1209–10 in Schiras (zu Baqlī s. *Šadd* 243–47, 247, Anm. 7 mit Quellenangaben zur Biographie).

5.3. *Iṣṭaḫr*

In der ʿAbbāsidenzeit war Iṣṭaḫr neben Schiras, Yazd, Arrağān und Darābğird noch eine der bedeutendsten Städte in Fārs (Le Strange 6). Dann aber verblaßte der Glanz von Iṣṭaḫr im Schatten des aufstrebenden Schiras, das von den muslimischen Eroberern gegründet worden war (ibid. 20). In der 2. Hälfte des 4./10. Jh.s schickte der Thronfolger ʿAḍud ad-dawlas, Ṣimṣām ad-dawla, ein Heer gegen Iṣṭaḫr und legte die Stadt in Trümmer. Von dem Zeitpunkt an bestand Iṣṭaḫr nurmehr als bloßes Dorf (ibid. 276).

Reisen Ibn Ḫafīfs nach Iṣṭaḫr sind belegt durch die Nachrichten über Besuche bei dem Asketen Šaʿrānī, dem Sufi ʿUmar Ibn-i Šalōya und der Ḥadīṯautorität Qāḍī Muḥammad Ibn Aḥmad (*Sīra* 209,32).

---

[93] In *Sīra* 99, f. 12, überliefert Ibn Ḫafīf den gleichen Bericht von „Ibn Ḫafī al-Aṣṭrilābī".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000222

Um die Wende zum 4. islamischen Jahrhundert hatte in Iṣṭaḫr ein Kreis von Schülern des Sahl at-Tustarī existiert, der sich zum Teil mit dem der örtlichen ḥanbalitischen Traditionarier deckte. Es sei hier in Erinnerung gerufen, daß Sahl zu Abū Dāwūd as-Siǧistānī nach Basra ging (wo Abū Dāwūd 275/888–9 starb), um ihm – dem unerreichten Ḥadīṯüberlieferer und Mitarbeiter Aḥmad Ibn Ḥanbals – seine Verehrung zu bezeugen (vgl. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, 2,404,–2, Übers. 1,590, Wüstenfeld, „Der Imām el-Schāfiʿī" 1,93).

Dem Sahl-Kreis können folgende Personen zugewiesen werden:

Abū Muḥammad ʿAbdallāh Ibn Aḥmad al-Iṣṭaḫrī, ein direkter Schüler Sahls (*Ris.* 72,–15/dt. 13.4, *Ris.* 73,4/dt. 13.6).

Abū l-ʿAbbās Aḥmad Ibn Ḥusayn Ibn Dānāǧ az-zāhid al-Iṣṭaḫrī, der in Ägypten lebte und i. J. 336/947–8 starb, aber noch von Männern aus Fārs (ʿAbdān Ibn Aḥmad al-Ahwāzī) tradiert hatte (Yāqūt, *Muʿǧam* 1,276). Der Asket dürfte identisch sein mit dem bei Ṣaqallī, *Muʿāraḍa* 4, Nr. 9 erwähnten Sahl-Überlieferer Aḥmad Ibn Ḥasan al-ʿAbbāsī (al-Mumattiʿī) al-Iṣṭaḫrī, zumal dessen Tradent in Ägypten an (den Kompilator) Ṣaqallī tradierte.

Muḥammad Ibn Aššaṭ, der Bruder des Abū Dāwūd as-Siǧistānī (Samʿānī, *Ansāb* 1,287), der (Muḥammad) als Überlieferer des mystischen *Tafsīr* Sahl at-Tustarīs bekannt ist (s. hier G34 und Böwering 85 nach Samʿānī).

Einer anderen Mystikergruppe ist Abū ʿAmr ʿAbd ar-Raḥīm Ibn Mūsā al-Iṣṭaḫrī (S28) zuzuordnen, der als Schüler Abū Turābs den Ḫurāsāniern nahegestanden haben dürfte; der Reisegefährte Ruwayms (in den Bergen des Libanon) war denn auch für seine „Futuwwa" berühmt und kleidete sich „nach Art der Räuber" *(šaṭṭāra)*, was für die (ḫurāsānischen) *fityān* offenbar kennzeichnend war: „Die Scheiche der Malāmatiyya liebten es, sich wie Räuber zu kleiden, aber die Werke der Frommen zu verrichten" (Sulamī, *Ris. Mal.* 101,8).

Nach dem ḫurāsānischen Futuwwa-Scheich Abū ʿAbdallāh as-Siǧzī (*TS* 255) sollte nur der die Kleidung der *fityān* tragen, der die „Bürden der Futuwwa" zu tragen vermochte; von diesen Bürden sprach Ibn Ḫafīf, als er die Jagdleidenschaft Abū ʿAmrs damit begründete, daß er sich mit ihrer Hilfe Erleichterung von den Bürden zu verschaffen suchte (*Šadd* 51,3f.). Wahrscheinlich stammte auch sein Schüler Abū ḍ-Ḍaḥḥāk, in dessen Begleitung Abū ʿAmr nach Schiras kam (*Sīra* 143,3), aus Iṣṭaḫr.

Da keine Belege für eine Begegnung zwischen Ibn Ḫafīf und Abū ʿAmr (sowenig wie auch für Begegnungen Ibn Ḫafīfs mit den anderen Sahl-Schülern aus Iṣṭaḫr) vorzuliegen scheinen, darf vermutet werden, daß Abū ʿAmr noch in der vorletzten Dekade des 3. Jh.s (vor 900), d.h. bevor Ibn Ḫafīf seine Reisetätigkeit aufnahm, gestorben ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000223

Daneben scheint der Mystiker ʿUmar (od. ʿAlī) Ibn-i Šalōya (S7, der bei Rōzbihān-i Baqlī das Gentilicium Iṣṭaḫrī trägt) in der Region um Iṣṭaḫr gewirkt zu haben. Auch er stammte nach Auskunft Zarkūbs (*Šīrāznāma G.* 141) aus Iṣṭaḫr und lebte zeitweise unter kurdischen Gebirgsstämmen. Ibn Ḫafīf saß mit ihm meditierend in einer Höhle bei Iṣṭaḫr (ibid.).

Auch Abū l-Azhar al-Iṣṭaḫrī, der einen Konvent in Bayḍā leitete (s. hier S. 208), stammte seiner Nisbe zufolge aus Iṣṭaḫr.

Ein anderer Sufi, Ḥasan Ibn-i Ḥamōya (S33), über dessen drei Tage währende Entrückung *(ġāʾib šud)* sein Schüler Abū Ǧaʿfar-i Ǧarrār-i Iṣṭaḫrī dem Ibn Ḫafīf (in Schiras) Einzelheiten mitteilte, wirkte vor Muʾammils Tod (322/934) in Iṣṭaḫr.

Schließlich hat der Asket Abū Bakr-i Šaʿrānī-i Iṣṭaḫrī (S21) in Iṣṭaḫr gewirkt. Ibn Ḫafīf besuchte ihn (mindestens) zwei Mal und reiste allein um seinetwillen von Schiras nach Iṣṭaḫr (*Sīra* 137,6f.). Daylamī 118, f. 30,5 zitiert das Lob Ibn Ḫafīfs auf Šaʿrānī: „Nie habe ich einen Weltverzichtenden wie ihn gesehen!" Šaʿrānī empfing den Besuch der führenden Schiraser Sufis Aḥmad-i Yaḥyā (S19) und Muʾammil (S20) und hatte offenbar ein so hohes Ansehen bei den Sufis, daß er es sich erlauben konnte, die Schiraser Scheiche ins Gericht zu nehmen. Šaʿrānī betonte in seiner Lehre Gewissenhaftigkeit, Sündenbewußtsein, Verzicht auf das Reden über mystische Themen *(tawḥīd)* sowie die Meidung des Verkehrs mit „Häretikern" (*Sīra* 137, f. 9,6–13).

Aus dem Kreis der Traditionsgelehrten von Iṣṭaḫr, die nicht als Sufis bekannt waren, ragten folgende Persönlichkeiten hervor:

1. Aḥmad Ibn Ǧaʿfar al-Fārisī al-Iṣṭaḫrī, der von Abū ʿAbdallāh, dem Sohn Aḥmad Ibn Ḥanbals, Ḥadīṯ hörte (Ibn al-Ǧawzī, *Manāqib* 91, *Tahḏīb Ibn ʿAsākir* 6,175).

2. Abū ʿAbdallāh Muḥammad Ibn Mūsā Ibn Ibrāhīm al-Wattār al-Ḥāriṯī, der „ḥāfiẓ von Iṣṭaḫr" (Samʿānī, *Ansāb* 13,283), den ein Lehrer Ibn Ḫafīfs, Arzakānī (G19) wie auch der Schiraser Gefährte Ibn Ḫafīfs, Aḥmad Ibn ʿAbdān, hörten.

3. Muḥammad Ibn ʿAlī Ibn Mihrān aṣ-Ṣaydalānī, der den 311/923–4 verstorbenen Lehrer Ibn Ḫafīfs, Muḥammad Ibn Yazdād (G14) aus Ǧūr (Fīrūzābād) hörte; Ṣaydalānī tradierte in Iṣṭaḫr an Abū ʿAlī Ḥasan Ibn Manṣūr, „bekannt als: Ibn ʿAlawayh aṣ-Ṣūfī" (*TB* 7,430), wobei es sich um den Mystiker ʿUmar bzw. ʿAlī Ibn-i Šalōya (s. o.) handeln könnte; ein zweiter Tradent Ṣaydalānīs (in Iṣṭaḫr) war der Kāzarūnī-Lehrer (*Fird.* 47,12) Abū ʿAlī Ḥasan Ibn ʿAbbās Ibn Faḍl aš-Šīrāzī al-Kirmānī (*TB* 7,397).

In späterer Zeit treffen wir auf Schüler Ibn Ḫafīfs und Kāzarūnīs, die aus Iṣṭaḫr stammten:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000224

Qāsim-i Iṣṭaḫrī (*Sīra* 42,2, 109 Anm., nach Ḏahabī, *Taʾrīḫ* 113) war der Schüler Ibn Ḫafīfs (so Ḏahabī nach Ibn Bākawayh), der sich bei diesem nach Aš^{c}arī erkundigte.

Abū Naṣr und Abū ^{c}Alī-i Iṣṭaḫrī, zwei Schüler Kāzarūnīs (Meier, *Vita* 48) errichteten in den Ortschaften Fasā und Garbāyakān je einen Ribat. Für Iṣṭaḫr ist dagegen in *Firdaws* kein Kāzarūnī-Hospiz verzeichnet.

Unter den Rechtsgelehrten von Iṣṭaḫr ist auf den 384/994 gestorbenen Abū Muḥammad ^{c}Abdallāh Ibn Muḥammad Ibn Sa^{c}īd zu verweisen. Ihm haftete der Ruf an, daß er „falsche Ḥadīṯe von glaubwürdigen Männern wie Abū Ḫalīfa und ^{c}Abdallāh Ibn Aḏrān überlieferte". Beide waren Gewährsmänner Ibn Ḫafīfs (in Basra bzw. Schiras). Der Rechtsgelehrte amtierte als Richter von Fasā und wurde der „faqīh von Fārs" genannt (*TB* 10,133, *Mīzān* 2,497, Ibn Qāḍī Šuhba 1,143f.).

Vielleicht ist der faqīh identisch mit dem in der *Sīra*, S. 200, f. 6,2f. erwähnten Gefolgsmann Ibn Ḫafīfs, Abū Muḥammad ^{c}Abdallāh al-Qāḍī al-Bayḍāwī, der während der Regierungszeit des Būyidenwesirs Naṣr Ibn Hārūn von dem Gouverneur von Bayḍā drangsaliert wurde. (Bayḍā und Iṣṭaḫr waren Nachbarstädte).

Ein zweiter faqīh und Traditionsgelehrter aus Iṣṭaḫr war der 328/939–40 in Bagdad gestorbene Abū Sa^{c}īd Ḥasan Ibn Aḥmad aš-Šāfi^{c}ī, der als „faqīh des ^{c}Irāq" und Schüler des Ibn Surayǧ zu Ruhm gelangte (Yāqūt, *Mu^{c}ǧam* 1,276, *Siyar* 15,250ff., Halm 28,144).

5.4. *Bayḍā*

Die „weiße Stadt" am Flusse Kūr lag nördlich von Schiras auf dem westlichsten der drei Wege, die von Schiras nach Isfahan führten. Teile des muslimischen Eroberungsheeres lagerten hier während des Sturmes auf die Stadt Iṣṭaḫr. Als Muqaddasī im 4./10. Jh. Bayḍā, die Hauptstadt des Rāmǧird-Bezirkes besuchte, war Bayḍā so groß wie Iṣṭaḫr (Le Strange 280; vgl. auch *Passion* 1,45f.).

Bayḍā war der Geburtsort Ḥallāǧs (*Passion* 1,45f., *TB* 8, 112,2) und die Heimat einer Reihe von dessen Freunden, die (in den *Aḫbār al-Ḥallāǧ*) als seine Tradenten auftreten.

Nicht nur der Umstand, daß Bayḍā an der (kürzesten) Straße nach Isfahan lag, läßt es als sicher erscheinen, daß Ibn Ḫafīf den Ort betreten hat. Yāfi^{c}ī hat einen Bericht (abgedruckt in *Sīra*, Anh. 229, f. 4) über einen Besuch Ibn Ḫafīfs bei Abū l-Azhar und den anderen (acht) *„budalāʾ"*-Heiligen in einem Konvent im „Lande von Iṣṭaḫr" überliefert, dem ungeachtet des Legendären, das der Erzählung anhaftet, der Wert einer Erinnerung an die Begegnung zwischen Ibn Ḫafīf und Abū l-Azhar al-Iṣṭaḫrī beizumessen ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000225

Abū l-Azhar ʿAbd al-Wāḥid Ibn Muḥammad Ibn Ḥayyān al-Bayḍāwī al-Iṣṭaḫrī (gest. um 400/1009–10), der Gründer eines Sufi-Konventes am Ort sowie eines zweiten Ribat, in Māyīn (weiter nördlich, auf der „mittleren Straße" nach Isfahan), war die herausragende religiöse Gestalt im Bayḍā des 4./10. Jh.s.

Eine Verbindung des Ribat von Māyīn mit Schiras erhellt daraus, daß der führende Sufi von Māyīn, Muḥammad Ibn Naṣr (gest. 540/1145–6), mit dem Samʿānī befreundet war, bei Abū Šuǧāʿ al-Maqārīḍī in Schiras lernte (vgl. *Ansāb* 12,68f., Qazwīnī, in *Šadd* 101, Anm. 3). Da der bedeutende Überlieferer Ḥuṣrīs (gest. 371/981–2), Aḥmad Ibn Mūsā Ibn ʿAmmār, Sufi und Richter von Dīnawar (*TB* 11,340,8), in Schiras an (Abū l-Ḥasan ʿAlī Ibn Muḥammad) al-Māyīnī tradierte (*Ansāb*, ibid.), kann überdies auf einen Einfluß des Bagdader Mystikers Ḥuṣrī auf die Sufis von Māyīn geschlossen werden.

Die bei Yāqūt, *Muʿǧam*, s.v. Bayḍā erwähnten drei Sufis aus Bayḍā könnten (mit Massignon, *Passion* 2,189) als Schüler Abū l-Azhars bzw. als Bewohner seines Ribat angesehen werden. Es handelt sich um Abū l-Ḥasan ʿAlī Ibn Ḥusayn al-Kurdī, Abū Yaʿqūb Yūsuf Ibn ʿAlī sowie Bulbul Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Bihnawar. Letzterer starb nach einer Isfahan-Reise in Schiras und wurde i. J. 455/1063 in Bayḍā beigesetzt.

Abū l-Azhar war mit Kattānī (S11) befreundet (*Passion* 1,54, *Ḥilya* 10,321), kann aber aus chronologischen Gründen – entgegen Sarrāǧs Behauptung (*Lumaʿ* 325,7) – nicht dessen Gewährsmann für Nachrichten von dem 289/902 verstorbenen Bagdader Mystiker Abū Ḥamza gewesen sein (wohl aber Kattānīs Tradent).

Abū l-Azhar war Schüler eines weiteren Sufi: Von Ibrāhīm Ibn Šaybān al-Qirmīsīnī (*Ḥilya* 10,275; gest. um 400) überlieferte er Worte Ǧunayds (ibid.).

Noch zu Lebzeiten Abū l-Azhars kam einer der geistigen Schüler Ibn Ḥafīfs, Kāzarūnī, zu Besuch nach Bayḍā, nachdem er Abū l-Azhar im Traume in Engelsgestalt gesehen haben will. Letzterer erweist Kāzarūnī in Bayḍā die Ehre, das Gemeinschaftsgebet zu leiten. Kāzarūnī spricht aus, was diese Auszeichnung für ihn bedeutete: „Seitdem mich der Scheich Abū l-Azhar (zur Gebetsleitung) nach vorne genommen hatte, schreite ich mit jedem neuen Tag weiter voran" (*Fird.* 114,22f.).

Auch nach dem Ableben Abū l-Azhars blieb die Verbindung zwischen Kāzarūnī und den Sufis von Bayḍā bestehen: Bulbul al-Bayḍāwī (der mit dem von Yāqūt erwähnten Bulbul Ibn Bihnawar al-Bayḍāwī identisch sein mag) unternahm die Reise nach Kāzarūn mit einer Gruppe von Scheichen. Kāzarūnī veranstaltete für die Besucher aus Bayḍā ein geistliches Konzert auf dem Dach der Moschee. Der *samāʿ* verlief en-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000226

thusiastisch, Schreie ertönten und Flickenröcke wurden zerrissen (*Fird.* 400,18).

Aber auch Gegenbesuche wurden abgestattet: Abū Ğaʿfar Aḥmad Ibn Ḥusayn-i Anṣārī, Schüler Kāzarūnīs (der mit Maqārīḍī den Bericht über Kāzarūnīs Besuch in Bayḍā tradierte) besuchte Abū l-Azhars Grab in Bayḍā, wo er von Abū l-Ḥasan Ibn ʿAlī Ibn Ḥasan (möglicherweise identisch mit dem o. g. Schüler al-Kurdī), einem der Konventsleiter empfangen wurde. Letzterer erzählt dem Besucher aus Kāzarūn von der Ermahnung, die er im Traume von Gabriel erhalten haben will, an Kāzarūnīs Todestag (in Bayḍā) künftig eine Gedenkfeier (*ʿurs*) zu veranstalten (*Fird.* 441,7ff.).

Abū l-Ḥusayn-i Sālbih-i Bayḍāwī, *„šayḫ aš-šuyūḫ“* (R42), dem Kāzarūnī in der Zeit zwischen 402/1011–2 und 407/1016–7 auf dem Dache von Ibn Ḫafīfs Ribat begegnete (*Firḍ.* 120,6–14), könnte nach dem Ableben von Abū l-Azhar dessen Ribat weitergeführt haben.

Die Nähe zwischen der in Bayḍā alteingesessenen Sālbih-Familie und Abū l-Azhar zeigt sich auch darin, daß Abū l-Ḥusayns Sohn, Abū ʿAbdallāh – nach dem Tode von Ibn Ḫafīf und Abū l-Azhar schließlich Jünger Kāzarūnīs –, neben Abū l-Azhar in Bayḍā beigesetzt wurde (*Fird.* 436,14f.).

Auch mit den Schülern des spätestens seit 377/987–8 in Schiras bestehenden Maqārīḍī-Hospiz' war der Ribat in Bayḍā verbunden: Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Salama (R48) wurde sowohl von Ibn Ḫafīf als auch von Abū l-Azhar ausgebildet und lebte bis zu seinem Tode i. J. 447/1055–6 im Ribat der Maqārīḍī-Familie (*Šadd* 102).

Mit Kākā Masʿūd-i Guzargāhī kamen auch Ḫurāsānier aus dem Lehrerkreis Anṣārīs nach Bayḍā. Kākā Masʿūd, der den Flickenrock von ʿAmū (Enkelschüler Ibn Ḫafīfs durch Nihāwandī) empfing, konnte noch Abū l-Azhar lebend antreffen und wußte (Anṣārī) Geschichten über den Scheich von Bayḍā zu erzählen („Jāmī's Biography“ 71,–7).

5.5. *Fisinğān*

Ibn Ḫafīf besuchte das 36 Parasangen (216 km) südöstlich von Schiras – jenseits von Fasā auf dem Wege nach Darābğird – gelegene Fisinğān (vgl. Ibn al-Balḫī 162) vor dem Jahre 301/913–4: Nach den Quellen war Ibn Ḫafīf der letzte Mann, der von dem 301 verstorbenen Ḥammād Ibn Mudrik (G10) Ḥadīṯ tradierte. Auch ʿAllāf (R27), ein lebenslanger Gefährte Ibn Ḫafīfs war nach Fisinğān gegangen, um den greisen Traditionarier zu hören. Der Ruhm Ḥammāds hatte darin seinen Grund, daß er in Schiras Abū ʿUmar al-Ḥawḍī, einen Lehrer Aḥmad Ibn Ḥanbals, gehört hatte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000227

Ein jüngerer Zeitgenosse Ibn Ḫafīfs, der in Fisinǧān lebte, war der Asket Abū ʿAbdallāh Muḥammad Ibn ʿAlī, der sich Kāzarūnī anschloß und in Schiras an den (480/1087–8 in Marw gestorbenen) Sufi Hibatallāh, Verfasser eines *Muʿǧam*, tradierte (Samʿānī, *Ansāb* 10,22).

Firdaws 433,22ff. bestätigt die Nachricht Samʿānīs über die Schülerbeziehung des Mannes aus Fisinǧān zu Kāzarūnī: „Ein weiterer (Schüler Kāzarūnīs) war Abū ʿAbdallāh Muḥammad Ibn ʿAlī aš-Šīrāzī. Er war ein Mann der Gutartigkeit *(ḫuluq)* und der Mannhaftigkeit. Auf Grund seines freundlichen Gesichts entsandte ihn der Scheich in Geschäften an verschiedene Orte. Er starb in Schiras, und sein Grab befindet sich neben dem Ibn Ḫafīfs."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000228

E. Tradenten und Schüler Ibn Ḫafīfs

Die Namen der Tradenten *(rāwī, ruwāh)* und Schüler sind im folgenden Kapitel – innerhalb der einzelnen Abteilungen – alphabetisch angeordnet. Die jeweilige Unterscheidung zwischen *rāwī* und Schüler (weitere Differenzierung: äußerer und innerer Schülerkreis, Leibdiener), wobei sich in dieser Abfolge ein steigender Grad an Nähe des Schülers zum Meister (Ibn Ḫafīf) ausdrückt, erweist sich als schwierig. In dem einen oder anderen Fall ließe sich sicher auch eine andere Zuordnung vertreten.

Unter der Rubrik Tradenten stehen hier solche Männer, die in den Quellen als *rāwī* Ibn Ḫafīfs bezeichnet sind, die aber auf Grund einer nur kurzen Verweildauer bei Ibn Ḫafīf oder wegen Schülerverhältnissen zu anderen Lehrern, die auf ein höheres Maß an Verbundenheit hindeuten, kaum als Schüler Ibn Ḫafīfs im engeren Sinne gelten dürfen.

Unter der Rubrik Schüler finden sich solche Personen angeführt, deren Beziehung zu Ibn Ḫafīf von den Biographien mit dem arabischen Begriff *„ṣaḥiba"* (der etwa dem persischen *šāgird* entspricht) umschrieben worden ist bzw. die als *ḫādim* („Leibdiener") bezeichnet wurden.

1. Tradenten

Sufiautoren

R1. ʿAbd al-Wāḥid Ibn Bakr al-Waraṭānī aš-Šīrāzī aṣ-ṣūfī, Abū l-Faraǧ

Den Beleg für ein Tradentenverhältnis Abū l-Faraǧs liefert Sulamī, der in seinen *Ṭabaqāt* auf die Autorität Abū l-Faraǧs von Ibn Ḫafīf ein Wort Ruwayms überliefert (*TS* 183 und *Ris.* 22,7/*dt.* 1.76; abgedruckt in *Sīra*, Anhang 233).

Abū l-Faraǧ war Verfasser eines sufischen Klassenbuches, das eine von Sulamīs Quellen darstellt. Letzterer erwähnt ihn in *TS* an über 30

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000229

Stellen. Den Schatz sufischer Überlieferungen Abū l-Farağs benutzten außer Sulamī auch die anderen zeitgenössischen Sufiautoren wie Ibn Bākawayh (vgl. z.B. *Talbīs* 222, *Ris.* 73,–14/*dt.* 13,8), Abū Nuʿaym (*Ḥilya* 10,357, 10,321,–10) und Sahlagī (*Nūr* 97), die alle direkt von ihm überlieferten.

Eine Analyse der Tradentenverhältnisse Abū l-Farağs zeigt, daß Ibn Ḫafīf (nach *TS*) nur einer unter seinen rund 25 sufischen Gewährsmännern war: Von Ḥuṣrī tradiert Abū l-Farağ in *TS* 489, 491ff. mehr (acht Aussprüche) als von allen übrigen Gewährsmännern (von Ḥallāğ 7 Aussprüche, *TS* 308f., sonst maximal je zwei Aussprüche), womit Ḥuṣrī als die eigentliche Autorität Abū l-Farağs angesehen werden kann (Massignon nennt in *Passion* 2,103 Abū l-Farağ einen Schüler des Ibn Yazdāniyār – was *TS* nicht bestätigt –, gibt aber seine Quelle nicht preis).

Auf seinen Reisen durch Syrien war Abū l-Farağ Gefährte des Kāzarūnī-Lehrers Aḥmad Ibn Manṣūr aš-Šīrāzī. Er betrat Ğurğān i. J. 365/975–6, wo er Abū Bakr al-Ismāʿīlī hörte, und starb 372/982–3 im Ḥiğāz (Ḥamza, *Taʾrīḫ* 211).

Abū Nuʿaym, *Ḥilya* 10,161,–3 bietet den Isnād für ein Asketenwort, das Abū l-Farağ an ʿAbd al-Wāḥid Ibn Aḥmad (R40) weitergibt. Dabei handelt es sich um das, wie es scheint, einzige Zeugnis für eine Tradententätigkeit, die zwischen den beiden Schiraser Schülern bzw. Überlieferern Ibn Ḫafīfs stattgefunden hat[1].

Abū l-Farağ ist außerdem Erzähler und vielleicht auch Urheber einer vielfach erzählten Wundergeschichte, die sich in *Ḥilya* 10,160, s.n. Qalānisī, bei Tanūḫī, *Nišwār* 3,195 und *al-Farağ baʿda š-šidda* 288f.[2] sowie auch bei Ibn Baṭṭūṭa (abgedruckt *Sīra*, Anhang 230f.) findet. Schließlich erzählt auch Rūmī die Geschichte nach (*Maṯnawī*, Buch 2, Verse 69–171), ohne aber den Namen Ibn Ḫafīfs oder den eines anderen Sufis zu erwähnen. Die Geschichte handelt von einem schiffbrüchigen Heiligen, der auf Grund eines Eides, kein Elefantenfleisch zu essen, vor der grausamen Rache einer Elefantenmutter gerettet wird. Der späte Zeuge dieser Erzählung, Ibn Baṭṭūṭa, der die Geschichte in Schiras gehört hatte, weist die Rolle des Helden der Anekdote Ibn Ḫafīf zu. Tanūḫī, der sich auf Ḫuldī als indirekten Gewährsmann der Geschichte

---

[1] Die beiden ʿAbd al-Wāḥid unter Ibn Ḫafīfs Tradenten (R1 und R40) sind nicht zu verwechseln mit einem dritten Schiraser Träger dieses Namens: ʿAbd al-Wāḥid Ibn Muḥammad Ibn aš-Šāh, Abū Ḥusayn aṣ-ṣūfī, der bei SULAMĪ *(TS)* mit drei Stellen als Tradent Bundārs (S37) ausgewiesen ist.

[2] Die Unterschiede zwischen den beiden Rezensionen TANŪḪĪS sind geringfügig.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000230

beruft, erzählt sie über Ḥawwāṣ aṣ-ṣūfī (so!); Abū Nuʿaym schließlich, dessen Gewährsmann die Geschichte von ʿAbd al-Wāḥid Ibn Bakr hörte, weist die Protagonistenrolle einem nicht weiter bekannten Sufi Abū ʿAbdallāh al-Qalānisī zu.

Die Version Ibn Baṭṭūṭas erweist sich durch die Einfügung, der schiffbrüchige Ibn Ḫafīf habe den Seeweg nach Ceylon entdeckt, als eine fantastische Geschichte, die sich von der Originalform weit entfernt hat. Ibn Baṭṭūṭa bietet im Unterschied zu Abū Nuʿaym und Tanūḫī überdies noch einen Zusatz über ein Tauchen des Heiligen nach Juwelen.

Der Anschein der Ursprünglichkeit, welcher der Rezension Abū Nuʿayms (im Vergleich mit Tanūḫī und Ibn Baṭṭūṭa) anhaftet, verleiht auch dem Isnād Abū Nuʿayms (mit Abū l-Faraǧ al-Waraṭānī als Urheber bzw. Erzähler der Anekdote) die größere Glaubwürdigkeit.

Zu Abū l-Faraǧ vgl. auch die Literaturangaben in *GAS* 1,665.

R2. Abū Nuʿaym al-Iṣfahānī, Aḥmad Ibn ʿAbdallāh Ibn Aḥmad al-Bannāʾ

(Lebte 336–430/947–1038–9). In seiner monumentalen Sammlung von Sufiviten, *Ḥilyat al-awliyāʾ*, hat Abū Nuʿaym im 10. Band, S. 385 f. Ibn Ḫafīf ausführlich behandelt. Abū Nuʿaym gibt sufische Aussprüche Ibn Ḫafīfs wieder, die nicht in der persischen *Sīra* enthalten sind (vgl. Schimmel, Einl. 7) sowie einige Prophetenaussprüche, die ihm Ibn Ḫafīf diktiert hatte. In seiner nach dem Tode Ibn Ḫafīfs verfaßten Notiz über den Schiraser nennt er diesen den „šayḫ der Zeit im Hinblick auf den (mystischen) Zustand und das (religiöse) Wissen".

Das Selbstzeugnis Abū Nuʿayms für ein Schülerverhältnis zu Ibn Ḫafīf (den er – auch aus Gründen des Binnenreims – einen „Ḥanīfen" nennt) wird bestätigt durch Ǧunayd-i Šīrāzī, *Šadd* 41: „Der Ḥāfiẓ Abū Nuʿaym und andere haben von Ibn Ḫafīf überliefert".

Quellen zu Abū Nuʿaym s. Khoury, „Importance."

R3. Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Zakariyyā, Abū l-ʿAbbās al-Miṣrī al-muqriʾ an-Nasawī

(Gest. unterwegs zwischen Ägypten und Mekka i. J. 396/1005); Asket und Sufi; *šayḫ al-ḥaram* in Mekka (s. hier S. 133); Verfasser eines *„Taʾrīḫ aṣ-ṣūfiyya wa-siyar aṣ-ṣāliḥīn wa-z-zuhhād"* (eine Quelle Sulamīs für dessen *Taʾrīḫ*).

Der Ḫaṭīb al-Baġdādī (*TB* 5,9,7) bewertet Nasawī als glaubwürdigen Tradenten. Nasawī war šāfiʿitischer faqīh.

Ḏahabī, *Siyar* 16,345 zitiert Nasawīs überschwengliches Lob auf Ibn Ḫafīf als Schriftsteller.

Der Ḫurāsānier Nasawī, der mit Scheichen aus Iran (ʿAǧam), ʿIrāq

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000231

und Syrien (vgl. z.B. *TS* 343) verkehrte, wird auf seinem Wege von Ostiran nach Mekka Ibn Ḫafīf in Schiras angetroffen haben.

Unter seinen bei Subkī, *Ṭab.*, s.n. vermerkten Tradenten steht der Name „Abū ʿAlī al-Ahwāzī"; gemeint ist der 362/972–3 geborene Ḥasan Ibn ʿAlī Ibn Ibrāhīm, der von Yāqūt, *Muʿǧam* 4,34–39 der Sālimiyya zugerechnet wird und dessen Schmähschrift gegen Abū l-Ḥasan al-Ašʿarī in ḥanbalitischen Kreisen in hohem Ansehen stand (vgl. Allard, „Pamphlet" 9).

Weitere Belege zu Nasawī: *GAS* 1,668. Belege für sein Schülerverhältnis zu Ibn Ḫafīf: *Siyar*, a.a.O. und Subkī, *Ṭab.*

R4. Sulamī, Abū ʿAbd ar-Raḥmān Muḥammad Ibn al-Ḥusayn

Im Jahre des Aufenthaltes von Bāqillānī (R17) bei ʿAḍud ad-dawla in Schiras (um 370) weilte auch der berühmte Chronist der Sufik, Sulamī (gest. 412/1021–2), in der Būyidenkapitale, um von dem Theologen den Kommentar zu Ašʿarīs *Lumaʿ* zu hören (ʿIyāḍ, *Tartīb* 3,79f.). Bei dieser Gelegenheit wird er Ibn Ḫafīf (in dessen vorletztem Lebensjahr) gesehen haben. Sulamī erwarb sich von Ibn Ḫafīf die Erlaubnis *(iǧāza)*, Ḥadīṯ und andere Berichte von ihm zu tradieren (vgl. *TS* 485). Sulamī hat dem Schiraser in seinen *Ṭabaqāt* sowie auch in dem verlorenen *Taʾrīḫ* eine Biographie gewidmet.

Den *Taʾrīḫ* verfaßte Sulamī vor 371/981–2, denn er spricht über den Schiraser im Präsens (vgl. die Exzerpte in Ibn ʿAsākir, *Tabyīn* 190, Ḏahabī, *ʿIbar* 2,360f., *Siyar* 16,347, *Šadd* 41): „Muḥammad Ibn Ḫafīf"... (wie in *TS* 462); er ist heute der Scheich der Scheiche und das Gedächtnis der Zeit. Die Sufis haben keinen mehr, der älter ist als er und dessen Zustand vollkommener wäre als der seinige. Er war Schüler von... (wie *TS*; aber ohne Nennung der zwei Syrer). Er ist einer der Scheiche, die sich in den äußeren Wissenschaften vorzüglich auskennen. Er hält sich fest an Koran und Sunna und ist Rechtsgelehrter der Schule Šāfiʿīs. Aḥmad Ibn Yaḥyā aš-Šīrāzī sagte: ‚So wie ich die Sufik sehe, wird sie mit Abū ʿAbdallāh Ibn Ḫafīf besiegelt'. Er entstammte einer fürstlichen Familie und hat der Welt (so entschieden) entsagt, daß er sagen konnte: ‚Ich pflegte, Stoffreste auf den Abfallhäufen zusammenzulesen, wusch sie und besserte aus, was ich (davon) tragen wollte. Vierzig Monate lang brach ich abends das Fasten mit einer Handvoll Bohnen. Als ich einst beim Schröpfen war, entfloß mir eine Art fleischige Flüssigkeit. Ich wurde ohnmächtig, und der Schröpfer verwunderte sich. Er sagte: ‚Noch nie habe ich einen Leib ohne Blut gesehen, außer diesem.' (*Tabyīn* hat noch:) Es sagte einer zu Ibn Ḫafīf: ‚Soundso spricht ausgezeichnete Worte über die Sufik.' Er (= Ibn Ḫafīf) sagte: ‚Er hat sich die Sufik billig erworben und verkauft sie auch billig."'

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000232

Ein den *Taʾrīḫ*-Exzerpten angehängter Schlußsatz über das Todesjahr 371 mag ein späterer Nachtrag Sulamīs sein. In seinen nach 387/997 (so Pedersen, *TS*, Einl. 60) verfaßten *Ṭabaqāt* erscheinen die gleichen Prädikate Sulamīs (wie im *Taʾrīḫ*) über Ibn Ḫafīf im Perfekt.

Ein fünfter Tradent Ibn Ḫafīfs, der als Sufiautor zu Ruhme kam, war Abū Naṣr at-Ṭūsī (as-Sarrāǧ), der hier unter den „Schülern Ibn Ḫafīfs" angeführt ist (R25).

Sufis, die nur als Tradenten einer einzigen Überlieferung von Ibn Ḫafīf bekannt sind

R5. Aḥmad Ibn Muḥammad aṣ-ṣūfī

Überliefert in *TB* 8,344,6f. den Bericht von Ibn Ḫafīf, wie dieser seinen kranken Meister Ḫazrağ Ibn ʿAlī (S38) pflegte, an Abū Saʿd Ismāʿīl Ibn ʿAlī Ibn Ḥasan Ibn Bundār al-Astrābāḏī. Abū Saʿd war einer der Gewährsmänner des Ḫaṭīb al-Baġdādī: Den 375/985–6 in Isfarāyīn geborenen Abū Saʿd hörte der Ḫaṭīb 423/1032 in Bagdad und 446/1054–5 wieder in Jerusalem, wo Abū Saʿd zwei Jahre darauf starb (*TB* 6,315).

Vielleicht identisch mit Nasawī (R3), Nihāwandī (R20) oder dem in *Sīra* 195,2 erwähnten gleichnamigen Schüler Ibn Ḫafīfs.

R6. ʿAlī Ibn Saʿīd al-Miṣṣīṣī

Überliefert (*TB* 14,415) von Ibn Ḫafīf die Geschichte Darrāǧs (S13) über den aussätzigen „Pol" *(ġawṯ)* Abū Ǧaʿfar.

ʿAlī Ibn Saʿīd ist identisch mit dem bedeutenden Gewährsmann Sulamīs (zahlreiche Stellen in *TS*) ʿAlī Ibn Saʿīd aṯ-Ṯaġrī[3]. ʿAlī tradierte vornehmlich von Abū ʿAbdallāh Aḥmad Ibn ʿAṭāʾ ar-Rūḏabārī (vgl. *TS* 411, 499 f.) und an zweiter Stelle von dem *šayḫ al-ḥaram* ʿAbd as-Salām al-Muḫarrimī (*TS* 358; s. hier S. 131).

R7. Muḥammad Ibn ʿAlī aš-Šīrāzī

Tradent einer Mitteilung Ibn Ḫafīfs über Sahl at-Tustarī als Thaumaturg, der sich selbst nicht heilt bzw. zu heilen vermag, denn – so Sahl (*Qūt* 2,67,–12) zu einem Tadler, der ihm die Weigerung, sich selbst zu

[3] Miṣṣīṣa war eine der Städte an der Grenze zu Byzanz *(ṯaġr, ṯuġūr)*. Vgl. als Beleg für die Austauschbarkeit der Ortsbezeichnungen Ṯaġrī und Miṣṣīṣī die Äußerung eines Traditionsgelehrten über den Tod des berühmten Traditionariers Luwayn, der in Miṣṣīṣa starb: „Luwayn starb i. J. 245/859 in *Ṯaġr*" (*TB* 5,293).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000233

heilen, zum Vorwurf machte –: „Der Schlag des Freundes (= Gott) schmerzt nicht".

Muḥammad Ibn ʿAlī tradierte den Bericht Ibn Ḫafīfs in Mekka an Abū l-Qāsim aṣ-Ṣaqallī, den Kompilator des *k. al-Muʿāraḍa* – einer Sammlung von Aussprüchen Sahls und einschlägigen Berichten. Der Gewährsmann Ibn Ḫafīfs wird im *k. al-Muʿāraḍa* (S. 2; Nr. 5) nicht genannt.

Muḥammad Ibn ʿAlī aš-Šīrāzī könnte mit dem gleichnamigen Kāzarūnī-Schüler Abū ʿAbdallāh-i Šīrāzī identisch sein, über den in *Fird.* 433,22 berichtet wird, er sei von Kāzarūnī auf Grund seiner Qualitäten zur Besorgung wichtiger Angelegenheiten an verschiedene Orte entsandt und schließlich neben Ibn Ḫafīfs Grab beigesetzt worden.

R8. Muḥammad Ibn Faḍl aṭ-Ṭāqī as-Siǧistānī al-Harawī „az-zāhid" (Ḏahabī), Abū ʿAbdallāh

(Gest. 416/1025–6). Ḥanbalitischer Sufi (Beaureceuil, „Biographie" 1,118–20); Schüler von Mūsā Ibn ʿImrān, des Scheichs von Ǧīruft, mit dem Ibn Ḫafīf rivalisierte.

Nach Anṣārī (*TA M.* 255,–1 – 256–3, *NG* 93) ist Ṭāqī aber auch Überlieferer eines arabischen Berichtes (der an die Geschichte vom fliegenden Robert erinnert) über einen Traum Ibn Ḫafīfs, in dem dieser den Mamšāḏ ad-Dīnawarī[4] gesehen habe. Auch Daylamī hat die Geschichte von Ibn Ḫafīf gehört (*Sīra* 193, f. 5)[5].

Ṭāqī war einer der drei großen Lehrer Anṣārīs (neben Ḫaraqānī und Bišrī), wobei Anṣārī Ḫaraqānī und Ṭāqī als seine bedeutendsten Lehrmeister in der Mystik ansah. Ṭāqī lehrte Anṣārī auch Ḥadīṯ und ḥanbalitische Dogmatik. Anṣārī lobt Ṭāqī überschwenglich: „Ich habe in Herat keinen Vortrefflicheren gehört als Ṭāqī" (*NG* 337, o.) und: „Er kannte die Wissenschaften des Äußeren und des Inneren" (Anṣārī, in *NG* 337). Anṣārī beschreibt ihn als einen Heiligen, der Wunder wirkte und hellsichtig *(firāsa)* war (ibid.), und er rühmt dessen majestätische Erscheinung *(hayba)*. Anṣārī berichtet über die Umstände von Ṭāqīs Sterben und vergleicht dessen Zustand in der Agonie mit dem des sterbenden Abū Yaʿqūb al-Aqṭaʿ (S15).

---

[4] Hauptscheich des persischen ʿIrāq (gest. 299/911–2); s. *TA M.* 254–57.

[5] Das gleiche Motiv des davonschwebenden Frommen ist auch in der Erzählung Ibn Ḫafīfs über den Kurdenjungen enthalten, der nach Aussage von Frauen des Mubārakiyya-Stammes (MUQADDASĪ 446,14 erwähnt eine gleichnamige Volksgruppe unter 33 persischen Kurdenstämmen) durch die Luft davongeflogen ist (vgl. *Sīra* 203ff.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000234

R9. Abū Bakr (Muḥammad Ibn) Muḥammad Ibn Ġālib

Überliefert auf die Autorität Ibn Ḫafīfs einen Bericht Kattānīs über dessen Vision des Propheten im Traum (vgl. hier S. 69) an Kalābāḏī.

Der bei Kalābāḏī, *Taᶜarruf* 153/*Übers.* 157 Abū Bakr Muḥammad Ibn Ġālib genannte Tradent Ibn Ḫafīfs könnte mit dem Ḥallāǧ-Schüler Abū Bakr Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Ġālib identisch sein (vgl. *Passion* 2,195f.), der in *TS* 310f. zehn, in *Ris.* (*dt.* 0.12, 19,10) zwei Aussprüche Ḥallāǧs (bei Qušayrī ist zwischen Abū Bakr und Ḥallāǧ allerdings noch ein Aḥmad Ibn Saᶜīd al-Isfinǧānī eingefügt) tradiert.

Der Ḫaṭīb al-Baġdādī kannte den Abū Bakr nicht (vgl. *Passion*, ibid.) und zweifelte die Glaubwürdigkeit von dessen Überlieferungen an. Massignon (*Passion* 2,457) bietet eine nicht nachweisbare Identifizierung für Abū Bakr.

R10. Rustam-i Šīrāzī

Gewährsmann Qušayrīs für den Bericht über eine Beobachtung, die Rustam im Schülerkreise Ibn Ḫafīfs machte, als einer von dessen Schülern gegen die „gute Sitte" *(adab)* beim Essen verstieß (*Ris.* 73,17/*dt.* 13,8 = *Sīra*, Anh. 257).

Nicht als Sufis bekannte Traditionarier

R11. Ḥasan Ibn Ḥafṣ al-Andalusī al-Baḥrānī, Abū ᶜAlī

Reiste von Andalusien über Ägypten, Damaskus und Bagdad nach Fārs (wo er Schiras, Iṣṭaḫr und Fasā betrat) und weiter nach Ḫurāsān (Herat, Saraḫs und Nīsābūr).

Ḏahabī (*Siyar* 16,342) und Subkī (*Ṭab.* 3,150) bezeichnen Andalusī als einen Überlieferer von Ibn Ḫafīf.

Ibn al-Ǧawzī, *Manāqib* 443 tradiert auf die Autorität von Andalusī einen Ausspruch des Bagdaders ᶜAlī Ibn al-Muwaffaq, in dem die beiden Bagdader Gottesmänner Bišr Ibn al-Ḥāriṯ und Maᶜrūf al-Kaḫī gerühmt werden. Ibn al-Muwaffaq schreibt Aḥmad Ibn Ḥanbal die Vollmacht zu, nach seinem Belieben ihm wohlgefällige Sunniten dereinst in das Paradies eintreten zu lassen.

In den *Maṣāriᶜ al-ᶜuššāq* des Sarrāǧ (al-Ḥanbalī) tradiert Andalusī S. 46 in Jerusalem Verse eines begeisterten Bagdader Sufis.

Ibn ᶜAsākir führt auf die Autorität Andalusīs einen Mālik Ibn Anas zugeschriebenen Ausspruch über Voraussetzungen für das Tradieren an. Eine davon beinhaltet das Gebot, nicht von ‚Neuerern' zu überliefern (*Taḥḏīb Ibn ᶜAsākir* 4,172).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000235

Weitere Belege zu Ḥasan al-Andalusī: Maqqarī 1,805, Ibn Baškuwāl 1,135.

R12. Ibrāhīm al-Ḥaḍir aš-Šayyāḥ

Šayyāḥ bzw. sayyāḥ wird von Ḏahabī (*Taʾrīḫ* 128a und *Siyar* 16,342) unter den Tradenten Ibn Ḥafīfs angeführt. Ibn ʿAsākir (*Tahḏīb*, s.n. Ibrāhīm) erwähnt einen (i. J. 415/1024–5 gestorbenen) Ibrāhīm al-Ḥaḍir Ibn Zakariyyā Ibn Ismāʿīl, Abū Muḥammad aṣ-Ṣāʾiġ.

R13. Muḥammad Ibn ʿAbd ar-Raḥmān al-Ḥaddād, Abū Ismāʿīl

Überliefert von Ibn Ḥafīf den Bericht Abū l-Qāsim al-Qaṣrīs (S39) über die „Seligkeit Aḥmad Ibn Ḥanbals" an einen unbekannten Tradenten im Isnād Ibn al-Ǧawzīs (*Manāqib Aḥmad* 439; s. hier S. 101).

R14. Muḥammad Ibn Ǧaʿfar al-Ḥuzāʿī al-Ǧurǧānī al-qāriʾ, Abū Faḍl

Der weitgereiste Ḥuzāʿī überlieferte von vielen großen Traditionariern (etwa von dem 368/978–9 gestorbenen Aḥmad Ibn Ǧaʿfar al-Qaṭīʿī, der ʿAbdallāh Ibn Aḥmad Ibn Ḥanbal und Ǧunayd hörte; vgl. *TA M.* 512).

Ḏahabī (*Siyar* 16,342) und Subkī (*Ṭab.* 3,150) führen Ḥuzāʿī als einen Tradenten Ibn Ḥafīfs an.

Ḥuzāʿī verfaßte Schriften über Koranlesarten *(qirāʾāt)*. Er galt als ein unglaubwürdiger Überlieferer, in dessen Schriften eine große Verworrenheit *(taḫlīṭ)* geherrscht habe. Ḥuzāʿī schrieb außerdem ein Buch über die „Wissenschaft von den Buchstaben" *(ʿilm al-ḥurūf)*[6], das er Abū Ḥanīfa zuschrieb (*TB* 2,157f.).

Als Ḥuzāʿīs Fälschungen in Bagdad ruchbar wurden, floh er nach Ǧibāl und von dort weiter nach Āmul, wo er i. J. 408/1017–8 starb.

Ibn Aṯīr (*Lubāb* 1,103f.) und Ṣafadī (*Wāfī* 2,305f.) folgten dem Ḫaṭīb al-Baġdādī in dessen Beurteilung von Ḥuzāʿī; ebenso Ibn Ǧazarī, *Ġāya* 2,109, der die Titel weiterer Schriften Ḥuzāʿīs angibt (vgl. auch *GAS* 1,16f., *Passion* 2,184).

R15. Muḥammad Ibn ʿUbaydallāh al-Ḥarağūšī, Abū l-Farağ

Sohn des Abū l-Ḥusayn ʿUbaydallāh Ibn Muḥammad, eines Gewährsmannes Kāzarūnīs für Ḥadīṯ (*Fird.* 45,12). Abū l-Ḥusayn, der

---

[6] Der „*ʿilm al-ḥurūf*" war ein Zweig des *ǧafr*, einer Disziplin, die man der Magie *(sīmiyāʾ)* zuordnete; diese Wissenschaft beruhte darauf, daß den Buchstaben des arabischen Alphabetes okkulte Eigenschaften zugeschrieben wurden (vgl. Art. *EI*^{2}, *Ḥurūf*; außerdem FAHD, *Divination*, Index, s.v.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000236

Vater, war außerdem Enkelschüler von Abū Bakr Muḥammad Ibn Yaḥyā al-Fārisī (G31), den Ibn Ḫafīf in Schiras gehört hatte.

Abū l-Faraǧ, der Sohn, war eine der Autoritäten des Ḫaṭīb al-Baġdādī sowie von Abū Isḥāq aš-Šīrāzī, und er hatte nach *TB* 2,839 (in Schiras) noch Ibn Ḫafīf gehört. Ein anderer Tradent Abū l-Faraǧs war der Schiraser Sufi Aḥmad Ibn Manṣūr (gest. 382/992), ein Gewährsmann Daylamīs und Kāzarūnīs (s. hier R44).

Auf einer Handschrift der *Riʿāya* Muḥāsibīs ist vermerkt, daß Abū l-Faraǧ dieses Werk von ʿAbdallāh Ibn Bakr aṭ-Ṭabarānī[7], der i. J. 349/960–1 in Bagdad ankam, gehört hatte[8].

Ein von dem Ḫaṭīb al-Baġdādī (*TB* 3,317f.) auf die Autorität Abū l-Faraǧs überlieferter Bericht belegt die enge Verflechtung von šāfiʿitischer Rechtsschule und Sufik, die bereits im 3. Jh. gegeben war.

Mit Aḥmad Ibn Manṣūr, der von Muḥammad Ibn Dāwūd aẓ-Ẓāhirī tradierte, teilte Abū l-Faraǧ aber auch dessen Interesse an Traditionen über die Gründer der ẓāhiritischen Rechtsschule: Abū l-Faraǧ lobt (*TB* 8,371,4) die demutsvolle Betweise Dāwūd al-Iṣfahānīs.

R16. Yaḥyā Ibn ʿAmmār aš-Šaybānī as-Siǧistānī

Prediger und Traditionarier aus Siǧistān (gest. 422/1030–1 in Herat, im Alter von etwa 80 Jahren); Yaḥyā suchte Ibn Ḫafīf in Schiras auf. Ibn Ḫafīf berief für Yaḥyā eine Lehrversammlung ein (*NG* 295/335 = *Sīra*, Anhang 260). Yaḥyā war wie Ṭāqī (R8) Lehrer Anṣārīs (in Tafsīr und Ḥadīṯ). Anṣārī rühmt ihn: „Ḫwāǧa Yaḥyā hat die äußeren Wissenschaften *(rusūm-i ʿilm)* nach Herat gebracht. Durch ihn kamen die Lehrveranstaltungen neu in Schwung, und die Religion Muḥammads wurde wieder mit der Sunna in Übereinstimmung gebracht“ (*NG* 335).

Der offenbar reiche Yaḥyā kam für den Unterhalt des jungen Anṣārī auf (Ḏahabī, *Siyar* 17,482 wirft ihm das Aufspeichern von Geld vor).

Yaḥyā war das Haupt der Ḥanbaliten in Herat und „in sämtlichen Landen“ (Abū ʿUṯmān aṣ-Ṣābūnī in *Tahḏīb Ibn ʿAsākir* 3,29). Ḏahabī (zitiert bei Naǧdī, *Tanbīh* 491): „Ibn ʿAmmār genoß ein gewaltiges Renommee...“

Auch der šāfiʿitische Qāḍī Abū ʿAmr-i Basṭāmī (gest. 408/1017–8; vgl. *Tabyīn* 236), der in Isfahan Ṭabarānī (G16) gehört hatte, beglück-

---

[7] ʿAbdallāh Ibn Bakr stand mit Abū Saʿīd Ibn al-Aʿrābī und Nasawī (R3) in Beziehung und starb 399/1008–9 in Syrien.

[8] Vgl. v. Ess, *Gedankenwelt* 23; Abū l-Faraǧ ist dort nicht identifiziert.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000237

wünschte Yaḥyā in Herat, daß es ihm gelungen sei, die Religion neu zu beleben („Jāmī's Biography" 63,–5).

Eine *„Risāla"* Yaḥyās wurde von den Ḥanbaliten Ibn Qudāma *(Ḏamm)*, Ibn Qayyim *(Iǧtimāᶜ)* und Ḏahabī (in: Naǧdī, *Tanbīh*) benutzt. Dessen Ausführungen über den Gottesbegriff sind als Zitat überliefert. Yaḥyā vertrat (in seiner *Risāla*) die traditionalistische Lehre, daß Gott substantiell auf dem Thron sitze und polemisierte gegen die „Ǧahmiyya", die gelehrt habe, daß man nicht wissen könne, wo Gott sei (Naǧdī, *Tanbīh* 491).

Belege: „Jāmī's Biography" 63, Ibn Raǧab, *Ṭab.* 65, Ibn Qudāma, *Ḏamm* 570, Ibn Qayyim, *Iǧtimāᶜ* 177, *Ṭarāʾiq* 2,364, Naǧdī, *Tanbīh* 491, Beaureceuil, „Biographie" 1,112f., 119, *Passion* 2,217. Schimmel (*Sīra*, Anh. 260) verweist zu Yaḥyā auf *NG* (295).

Der Theologe

R17. Bāqillānī, Muḥammad Ibn aṭ-Ṭayyib, Abū Bakr al-Qāḍī al-Baṣrī

(Gest. 403/1013). Für ein Schülerverhältnis[9] zu Ibn Ḫafīf, das von Ḏahabī und Subkī behauptet wird (in der Biographie Ibn Ḫafīfs) existieren zwei (weitere) Belege:

1. Ibn ᶜAsākir, *Tabyīn* 94f. überliefert von Bāqillānī auf die Autorität Ibn Ḫafīfs einen Bericht über dessen Begegnung mit Ašᶜarī.

2. Maqqarī, *Azhār* 3,80 überliefert einen Bericht über eine Begegnung zwischen Ibn Ḫafīf und Bāqillānī, die sich zwischen 369/979–80 und 371/981–2 in Schiras zugetragen hat. Der Erzähler ist Bāqillānī:

„Als wir uns an den Ort gesetzt hatten, wo Ibn Ḫafīf seine Schüler die *Lumaᶜ* des Abū l-Ḥasan al-Ašᶜarī lehrte, sagte ich zu ihm: ‚Lehre nur weiter so!' Er sagte zu mir: ‚Gott lasse es dir wohl ergehen! Mir geht es so wie einem, der die rituelle Reinigung mit Sand verrichtet, weil er kein Wasser hat. Wenn es aber Wasser gibt, braucht man die rituelle Reinigung nicht mit Sand zu verrichten.' Da sagte ich zu ihm: ‚Gott lohne es dir! Du bist keiner, der die rituelle Reinigung mit Sand verrichtet. Du besitzt einen reichlichen Anteil an dieser Wissenschaft. Du sagst die Wahrheit und Gott steht dir bei.'"

[9] Wenn es auch unbestreitbar ist, daß Ibn Ḫafīf und Bāqillānī einander persönlich kannten, so geht doch die Annahme von AḤMAD ṢAQR (Einl. zur Edition von BĀQILLĀNĪS *Iᶜǧāz*, S. 18) sicher zu weit, Bāqillānī habe von Ibn Ḫafīf die Grundlagen der Theologie *(ᶜilm al-uṣūl)* erlernt. So entschuldigte sich denn Ibn Ḫafīf bei Bāqillānī (MAQQARĪ, *Azhār* 3,80) dafür, daß er die Lehre Ašᶜarīs nur unzulänglich habe vortragen können.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000238

Die Schiraser und die auswärtigen Sufis (darunter Sulamī) gingen gleichwohl zu Bāqillānī, um von ihm in Schiras den Kommentar zu Aš'arīs *Luma'* zu hören (vgl. 'Iyāḍ, *Tartīb* 2,593, Kraemer, *Philosophy* 79).

Bāqillānī war in Theologie (kalām) Schüler von Abū l-'Abbās Ibn Muǧāhid (in Bagdad; *TB* 16,305), der unter Bāhilī gelernt hatte (s. hier S. 136).

Bāqillānī unterhielt aber auch enge Beziehungen zu Ḥanbaliten:

Sein Gewährsmann für Ḥadīṯ (in Bagdad) war Aḥmad Ibn Ǧa'far al-Qaṭī'ī, der den *Musnad* Aḥmad Ibn Ḥanbals, dessen *k. az-Zuhd* sowie andere Werke tradierte (vgl. Laoust, „Hanbalisme" 90, *NG* 199); Qaṭī'ī wurde auch von Ibn Bākawayh (R24; *TB* 16,210–13) und einem dritten Tradenten Ibn Ḫafīfs, Ḥuzā'ī (R14), gehört.

Bei seiner Ankunft in Bagdad soll Bāqillānī von den führenden Ḥanbaliten seiner Zeit, Abū l-Ḥasan 'Abd al-'Azīz at-Tamīmī (gest. 371/981–2; vgl. Šīrāzī, *Ṭab.* 173) und Ibn Sam'ūn ehrenvoll empfangen worden sein: Tamīmī bezeichnete Bāqillānī als für die (Verteidigung der) Sunna unentbehrlich, und er rief seine Schüler dazu auf, sich Bāqillānī zum Vorbild zu nehmen. Mit dem 410/1019–20 verstorbenen Sohne Tamīmīs soll der Aš'arīt sogar sieben Jahre lang das Kopfkissen geteilt haben (*Tabyīn* 221). Dem gleichen Autor zufolge (*Tabyīn*, ibid.) wurde Bāqillānī in der Nähe des Grabes von Aḥmad Ibn Ḥanbal beigesetzt.

2. Schüler

Äußerer Kreis: Sufis, die sich Ibn Ḫafīf, aber auch anderen Mystikern anschlossen

R18. Abū 'Alī, „der Imam der Schiraser Kathedralmoschee" (*Sīra* 217,33)

Ibn Ḫafīf benannte Abū 'Alī in seinem Testament als einen der Männer, die das Totengebet über ihn verrichten sollten (*Sīra*, ibid.).

Am Ausgang des 4./10. Jh.s war eine der herausragenden Gestalten unter den Schiraser Traditionariern der šāfi'itische faqīh Abū 'Alī Ḥasan Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn al-Layṯ aṣ-Ṣaffār aš-Šīrāzī al-ḥāfiẓ (gest. 405/1014–5); Kāzarūnī hörte von ihm in Schiras Ḥadīṯ (*Fird.* 45,19). In *Šadd* 50 wird berichtet, daß Kāzarūnī bei den Schiraser Schülern Ibn Ḫafīfs Unterricht in Ḥadīṯ erhalten habe. Der Lehrer Kāzarūnīs könnte also mit dem Imām Abū 'Alī identisch sein.

Der Traditionarier Abū 'Alī Ḥasan unterhielt außer zu Kāzarūnī noch

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000239

zu weiteren Sufis Verbindungen: er diente dem „*Ṭayfūrī*" Sahlagī[10] als Gewährsmann für Ḥadīṯ in dessen *k. Rūḥ ar-rūḥ* (Vajda, „Typologie" 310).

Belege zu Abū ʿAlī Ḥasan: Ibn al-Ǧawzī, *Manāqib* 153, Ḏahabī, *Taḏk.* 3,1037, Asnawī 2,91, Subkī, 4,302.

R19. Aḥmad Ibn Ibrāhīm Ibn Bānīk (*TA* bzw. Mānak nach *NG*), Abū ʿAbdallāh al-Arraǧānī („ʿAbdallāh Ibn Bānīk")[11]

Gest. um 400/1009–10 (Samʿānī), im Alter von über hundert Jahren (*TA* 472); Schüler Ibn Ḫafīfs, der das „weiße Hemd Ǧunayds" (über einen Mittler) an Kāzarūnī weiterreichte; vgl. den Isnād in *Fird.* 112,21: Ǧunayd – Šiblī – Ibn Ḫafīf – ʿAbdallāh-i Bānīk – Abū Bakr-i ʿAbbādānī[12] – Kāzarūnī.

Wenn Ibn Bānīk auch „das Hemd" Ǧunayds von Ibn Ḫafīf erhalten haben mag, so ist Ibn Bānīk doch wohl primär als Jünger (Anṣārī: *šāgird*) Bundārs (S37) anzusehen (*NG* 266; *TA* 472), der wie er selbst in Arraǧān lebte.

Daß Ibn Bānīks Beziehung zu Ibn Ḫafīf eher von zweitrangiger Bedeutung war, ist dadurch angedeutet, daß er nicht im Schiraser Konvent Ibn Ḫafīfs blieb, sondern wieder nach Arraǧān ging, wahrscheinlich um die Leitung der Schule Bundārs zu übernehmen.

Ibn Bānīk war in Ḥadīṯ Lehrer von Abū Naṣr-i Qabbānī (*NG* 266). Letzterer war eine der Autoritäten von Anṣārī (*NG* 343) und sah Ibn Bānīk in Arraǧān („Jāmī's Biography" 70,18).

Samʿānī, der Ibn Bānīk unter der Nisbe Arraǧānī anführt (*Ansāb* 1,154), ist offenbar die einzige nichtsufische biographische Quelle zu Ibn Bānīk: Samʿānī kannte persönlich Ibn Bānīks Enkel (oder Urenkel), den berühmten Dichter Nāṣiḥ ad-dīn Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ḥusayn

---

[10] Auch ein zweiter Schiraser Ḥadīṯlehrer Kāzarūnīs war Gewährsmann SAHLAGĪS: Abū ʿAbdallāh Muḥammad Ibn Ǧaʿfar (Ibn Aḥmad) al-Ibrīsamī (s. VAJDA 310,7, *Fird.* 46,6; keine Identifizierung bei VAJDA).

[11] Hinter dem Namen des in den Editionen von *Tabyīn* 142 und *TB* 11,347 als Bundār Ibn Ḥusayns (S37) Überlieferer für einen Bericht über Aš'arī (s.o.) erwähnten Abū ʿAbdallāh *Dāniāl (Tabyīn)* bzw. *Bāniāl (Ḫaṭīb)* verbirgt sich Abū ʿAbdallāh-i *Bānik* (vgl. die Ligaturen!). Den Bericht überlieferte Ibn Bānīk an den ḪAṬĪB AL-BAǦDĀDĪ über ʿAbdallāh Ibn Muḥammad Ibn ʿAbd ar-Raḥmān al-Iṣbahānī, den Qāḍī von Īḏaǧ (gest. 446/1054–5) und Schüler von Abū Bakr al-Aš'arī (wohl: Bāqillānī; zu dem Qāḍī s. *Siyar* 17,653).

[12] ʿAbbādānī ging im Jahre 388/998 mit Kāzarūnī auf den *ḥaǧǧ* (vgl. *Fird.* 123,1, MEIER, *Vita* 19).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000240

al-Arrağānī, Qāḍī von Tustar (460–544/1067–1149; vgl. *GAL* 1,294, S. 1,448). Über dessen Großvater mütterlicherseits – unseren Sufi (oder dessen Sohn) – Abū ʿAbdallāh Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Ibrāhīm Ibn Māsak[13] schreibt Samʿānī: „Einer der Scheiche, die berühmt waren für ihren Weltverzicht, ihre religiöse Gewissenhaftigkeit und ihre subtilen mystischen Erfahrungen."

In Ibn Bānīk, auf den in der Forschung noch nicht hinreichend aufmerksam gemacht worden ist, laufen also mehrere Traditionslinien zusammen: Ibn Bānīk war Schüler von Ibn Ḫafīf und Bundār, zwei hadernden Schiraser Sufi-Scheichen, die beide in Theologie Schüler bzw. Tradenten des Abū l-Ḥasan al-Ašʿarī waren, und die beide den Bagdader Sufi Šiblī kannten bzw. von ihm lernten. Der bedeutendste Empfänger dieses zweifachen mystisch-theologischen Vermächtnisses von Ibn Bānīk war Kāzarūnī (über ʿAbbādānī). Auch Anṣārī war jedoch – über einen Mittler (Qabbānī) – mit Ibn Bānīk verbunden.

R20. Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn al-Faḍl an-Nihāwandī, Abū l-ʿAbbās

(Lebte 306–30/918–980–81). Schüler von Ḫuldī (*TA* M. 369) und Gefährte Šiblīs[14].

Nihāwandī empfing den Besuch Ibn Bākawayhs (R24), eines weiteren Überlieferers von Ibn Ḫafīf, in seinem Konvent in Nihāwand (vgl. dazu *Šīrāznāma*, s.u. und Qazwīnī, in *Šadd* 557).

Nihāwandī war als Lehrer von ʿAmū (gest. 441/1049–50), der von ersterem seinen Namen erhalten haben will, sowie von ʿAbbās, *„faqīh-i Harawī"*, mit zwei Autoritäten Anṣārīs verbunden. Als Lehrer von Aḫī Farağ-i Zinğānī (gest. 457/1065) erscheint Nihāwandī, dem Ibn Ḫafīf die Formel des Gottgedenkens „eingepflanzt" *(talqīn)* haben soll, im Stammbaum von Abū n-Nağībs Suhrawardiyya-Orden (vgl. Šaʿrānī, *Anwār* 31).

Frühere Zeugnisse für ein Schülerverhältnis Nihāwandīs zu Ibn Ḫafīf als Zarkūb (*Šīrāznāma* 103/*G.* 139: *az ḫulafāʾ-i šayḫ-i kabīr*) und Šaʿrānī (*Anwār*, a.a.O.) scheinen nicht zu existieren. Weitere Belege zu Nihāwandī: Qazwīnī, *Šadd* 383, Anm. 4.

---

[13] So in der Haydarabader Edition der *Ansāb*; die Schreibung des Namens in der Fascimilie-Ed. ist unpunktiert.

[14] Nihāwandī überliefert in *Ḥilya* 10,370,5 einen Bericht über die Reaktion Šiblīs auf die Trauer der „Mutter seines Sohnes Ġālib", als ihr Kind starb.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000241

R21. ʿAlī Ibn Bakrān, Abū l-Ḥasan aš-Šīrāzī

Gewährsmann Ibn Bākawayhs und Ǧullābīs für Nachrichten von Ibn Ḫafīf (s.u.).

Ǧullābī (*Kašf*, Übers. 172) zählt ʿAlī Ibn Bakrān, den er noch persönlich gekannt haben will, (neben Ibn Sālbih und Kāzarūnī) zu den großen Mystikern von Fārs.

ʿAlī Ibn Bakrān tradierte den Bericht über die „Kühnheit" von Ibn Ḫafīfs Vorzugsfrau ihrem Gatten gegenüber an Ǧullābī (*Kašf*, Übers. 247 = *Sīra*, Anh. 224).

Ibn Bākawayh tradierte an Qušayrī, auf die Autorität Ibn Bakrāns, einen Ausspruch des Asketen Fuḍayl Ibn ʿIyāḍ über die Traurigkeit (*Ris.* 71,–3/*dt.* 12.6).

Auf der Handschrift von Daylamīs *ʿAṭf* ist der Name Abū l-Ḥasan Ibn Bakrān als Überlieferer dieses Werkes in der ersten Generation vermerkt (vgl. Vadet, *Traité* 19).

R22. ʿAlī Bih al-Kuwārī, Abū Ḥasan

Ǧunayd-i Šīrāzī berichtet *Šadd* 263 unter Berufung auf Maqārīḍī, den Verfasser einer Prosopographie des Titels *„Mašyaḫat Fārs"*, über den als „Bih" bekannten Mann, daß dieser Ibn Ḫafīf begegnet und um 420/ 1029 gestorben sei.

Zarkūb (*Šīrāznāma G.* 147 = *Šadd* 528, Anm.) weiß genaueres: „Er war Schüler von Ibn Ḫafīf und Abū Aḥmad al-kabīr (R29) und ging zu den Scheichen des Ḥiǧāz. Nach seiner Rückkehr lebte er 40 Jahre in Kuwār (bei Schiras), im *Ribāṭ-i Fārūq*..."

In Kuwār soll er dem 383/993–4 gestorbenen Sīrawānī-Schüler Abū l-Ḫayr al-Ḥabašī[15] begegnet sein, der danach wieder in den Ḥiǧāz gegangen sei (*Šīrāznāma G.* 140).

Šadd (a.a.O.) gibt außerdem Auskunft über Abū Bakr Ibn ʿUmar Ibn Muḥammad „Barkar", einen Schüler von ʿAlī Bih, der nach Zarkūb (*Šīrāznāma G.* 155f.) i. J. 540/1145–6 gestorben sei und noch den 521/1127 geborenen Rōzbihān-i Baqlī als Jüngling kennengelernt habe.

R23. Bišrī as-Siǧzī aṣ-ṣūfī, Abū Ḥasan

Bišrī verkehrte mit folgenden Sufis („Jāmī's Biography" 67): die Scheiche des *ḥaram* in Mekka, Sīrawānī der Jüngere (von dem Bišrī in *TA M.* 568 ein Prophetenwort überliefert), Sirakī, Ibn Ǧahḍam (*TA M.* 602 und *TA M.* 65), Ṭarasūsī, sowie Abū ʿAmr-i Nuǧayd.

---

[15] Zu Ḥabašī s. *NG* 214 und *TA M.* 595, s.n. Bū Bakr-i Qūhī und 606, wo Ḥabašī als Gefährte eines Abū Saʿīd aš-Šīrāzī in Mekka erwähnt wird.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000242

Die Nachricht von einer Schülerbeziehung Bišrīs zu Ibn Ḫafīf findet sich bei Ǧāmī: „Bišrī war ein Jünger *(šāgird)* Ibn Ḫafīfs". Anṣārī überliefert (*TA M.* 538 = *Sīra*, Anhang S. 272) auf die Autorität Bišrīs einen persischsprachigen Ausspruch Ibn Ḫafīfs: „Der Scheich (und) Herr *(sayyid)* Abū ʿAbdallāh Ibn Ḫafīf sagte: ‚Das Ich in die *šarīʿa* einzubringen ist Ketzerei; das Ich in die mystische Wirklichkeit *(ḥaqīqa)* einzuführen ist Beigesellung'". Dieses dictum ist das einzige Wort Ibn Ḫafīfs, das auf Bišrīs Autorität auf uns gekommen ist.

Bišrī soll („Jāmī's Biography" 67) auch noch weitere frühe Sufis gekannt haben: Abū Zurʿa aṭ-Ṭabarī, Ḥuṣrī und selbst den 295/907–8 gestorbenen Nūrī (was chronologisch unmöglich ist).

Anṣārī zählt Bišrī zu seinen drei bedeutendsten Lehrmeistern und rühmt dessen Zuverlässigkeit als Überlieferer (*NG* 338, Beaureceuil, „Biographie" 1,119). Anṣārī erwähnt (*TA M.* 507), daß Abū Ḥasan-i Bišrī (neben einem zweiten Manne) ihm viele Geschichten von Ibn Nuǧayd *„al-Malāmatī"* erzählt hätte, die das Thema des Umgangs mit Gott und den Menschen *(muʿāmala)* zum Gegenstand haben.

Als Überlieferer von Ibn Ǧahḍam und Abū Naṣr at-Taršīzī (*TA M.* 365) stand Bišrī auch in Verbindung mit dem Schülerkreis des Bundār Ibn al-Ḥusayn (S37). Taršīzī tradierte von Bundārs Famulus Abū Zurʿa, Ibn Ǧahḍam von Bundār selbst.

R24. Ibn Bākawayh, Abū ʿAbdallāh Muḥammad Ibn ʿAbdallāh

(Gest. 428/1036–7)[16]. Die Belege für ein Schülerverhältnis zu Ibn Ḫafīf sind zahlreich: 1) Anṣārī mit zwei Stellen: 1. Ibn-i Bākōya überliefert *TA M.* 381/138 (= *Sīra*, Anh. 240)[17] auf die Autorität Ibn Ḫafīfs *(„az ustād-i ḫwud")* ein Gedicht Ḥallāǧs, das Ibn Ḫafīf als Antwort auf die Frage rezitierte, was er über Ḥallāǧ sagen wolle; 2. Ibn-i Bākōya tradiert *TA M.* 538 eine Sufik-Definition Ibn Ḫafīfs; 2) Samʿānī, *Ansāb* s.v. Bākūyī und Šīrāzī; 3) Mustawfī, *Taʾrīḫ-i Guzīda*; 4) Ḏahabī, *Siyar* 17,544; 5) Bei Zarkūb, *Šīrāznāma* 103 (vgl. Qazwīnīs Korrekturen in *Šadd*, Anh. 557) überliefert Ibn-i Bākōya einen Bericht über die Begegnung Ibn Ḫafīfs mit Ašʿarī (s. hier S. 66, Anm.); 6) Ǧunayd, *Šadd* 380–84.

---

[16] Todesdatum nach Ṣarīfīnī, dem auch Ḏahabī, *Siyar* 17,544 folgt; vgl. Meier, *Abū Saʿīd* 52; da sich Massignon, *Quatre Textes, Bidāya*, S. 15 dagegen auf die Überlieferung des späteren Todesjahres 442/1050–1 stützte, konnte er ein direktes Schülerverhältnis Ibn Bākawayhs zu Ibn Ḫafīf anzweifeln.

[17] Die Edition des zweiten Halbverses (*Sīra* 240, f. 10,5) ist an zwei Stellen zu verbessern (vgl. Ḥallāǧ, *Dīwān*, Nr. 75).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000243

Nach den biographischen Quellen (zusammengestellt und besprochen in *Šadd*, Anh. 551–561) hat Ibn Bākawayh in seiner Jugend noch Ibn Ḫafīf in Schiras kennengelernt und von ihm Ḥadīṯ (vgl. *Siyar* 16,343) sowie zahlreiche Äußerungen über seine Askese und Frömmigkeit gehört (als Gewährsleute Ibn Bākawayhs für die einschlägigen Berichte treten aber auch die beiden Schüler Ibn Ḫafīfs, Abū Aḥmad der Jüngere {R28} sowie der Ältere {R29} in Erscheinung; vgl. beispielsweise *Taybīn* 192).

Auf seinen Reisen nach Ḫurāsān besuchte Ibn-i Bākōya den Abū Saʿīd Ibn Abī l-Ḫayr; in Nīsābūr soll er den Konvent Sulamīs geleitet und mit Nihāwandī Streitgespräche geführt haben; auch Anṣārī suchte Ibn-i Bākōya in dessen Nīsābūrer Konvent auf und wurde von ihm in Ehren empfangen („Jāmī's Biography" 66,–5 – 67,5).

Seinen Ruhm hat sich Ibn Bākawayh auf seinen Reisen als rastloser Sammler von Geschichten über Sufis und ihren Aussprüchen erworben. Während man ihm ein großes Talent im Tradieren von Sufigeschichten *(ḥikāyāt)* zuschrieb, waren sich die Autoritäten uneinig darüber, ob man seine Prophetentraditionen überliefern sollte (vgl. das negative Urteil Ibn Ḥağars, zitiert in *Šadd*, Anh. 559).

Schließlich ist Ibn Bākawayhs Name mit der Schrift *Bidāyat ḥāl al-Ḥallāǧ* verbunden, in der er mit 21 Überlieferungen darstellen wollte, „daß es mit Ḥallāǧ gut begonnen, aber schlecht geendet habe"; in neun der Überlieferungen wird Ḥallāǧ als Häretiker verurteilt, in sechs als Scharlatan bezeichnet (vgl. Massignon, *Quatre textes*, *Bidāya*, S. 15).

Ibn Bākawayh unterhielt mannigfache Beziehungen zu Ḥanbaliten:

Anṣārī, der von Ibn-i Bākōya zahlreiche Geschichten und Aussprüche von Sufis tradierte, will nur von Gelehrten überliefert haben, die frei von Neigungen zur spekulativen Theologie *(kalām)* gewesen seien (vgl. „Jāmī's Biography" 63,5–8).

Die offenbar einzige von Ibn Bākawayh erhaltene authentische Schrift[18], die *Bidāyat ḥāl al-Ḥallāǧ* bzw. das Damaszener Handschriften-unikat der *Bidāya* ist in ḥanbalitischen Kreisen überliefert worden (vgl. *Aḫbār al-Ḥallāǧ* 83).

Die *Ḥikāyāt* Ibn Bākawayhs, eine der Hauptquellen für den zentralen Teil von Ibn al-Ǧawzīs *Talbīs Iblīs* (vgl. Qazwīnī, *Šadd*, Anhang S. 553f.), bezeugen gleichfalls eine ḥanbalitische Überlieferung der Schriften Ibn Bākawayhs.

---

[18] Was es mit dem sog. *Dīwān* Ibn-i Bākōyas auf sich hat, wird von Qazwīnī in *Šadd*, Anhang, S. 561–66 ausgeführt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000244

R25. Sarrāǧ aṭ-Ṭūsī, Abū Naṣr

Daylamī erwähnt Abū Naṣr-i Tōsī (so in der persischen *Sīra*-Übersetzung) als Überlieferer von 4 Berichten:

1. Über den Tod von Ibn Ḫafīfs Sohn, ʿAbd as-Salām (*Sīra* 37, f. 15,2–5); 2. Abū Naṣr erfährt von Ibn Ḫafīf den Grund für das Betteln eines Greises (*Sīra* 38, f. 15,13–17); 3. Ibn Ḫafīf nennt als Grund für die Handamputation eines Mannes, daß dieser in betrunkenem Zustand Abū Naṣr ins Gesicht geschlagen hatte („Diese Heimsuchung hast du über ihn gebracht"; *Sīra* 204, f. 11,2); 4. Abū Naṣr begegnet mit den Ibn Ḫafīf-Schülern Bayṭār, Ǧawālīqī und Daylamī Abū Aḥmad dem Älteren (*Šadd* 47, nach Daylamī).

Qazwīnī (*Šadd* 49, Anm. 1) hat den in *Sīra* erwähnten Schüler Ibn Ḫafīfs, Abū Naṣr-i Ṭōsī mit dem 378/988–9 verstorbenen Autor der *Lumaʿ fī t-taṣawwuf* identifiziert (zu dem Autor s. Arberry, *Lumaʿ*, Einl. II–V und *GAS* 1,666). Auch wenn diese Identifizierung wohl richtig sein mag, wird Sarrāǧ kaum dem engeren Schülerkreis Ibn Ḫafīfs an gehört haben, denn Sarrāǧ war einer der bedeutendsten Tradenten Ibn Sālims, gegen den Ibn Ḫafīf eine Streitschrift verfaßt hat (s. hier S. 307f., Nr. 6); zudem erwähnt Sarrāǧ den Ibn Ḫafīf in den *Lumaʿ* namentlich nur an einer einzigen Stelle, wo dieser von einem Gespräch mit Šiblī erzählt: Ibn Ḫafīf hatte Šiblī um Auskunft über die Arglist *(makr)* Gottes gebeten. Überdies räumt Sarrāǧ Zweifel ein, ob der Fragesteller wirklich Ibn Ḫafīf war.

Sarrāǧ bezieht sich in den *Lumaʿ* an einer zweiten Stelle (S. 263, 16ff.) auf Ibn Ḫafīf, wo er die berühmte Weisung Ruwayms überliefert, die dieser etwa ein halbes Jahrhundert zuvor Ibn Ḫafīf erteilt hatte: „Söhnchen! Die Sufik ist nichts anderes als das Ich preiszugeben usw." Sarrāǧ verschweigt Ibn Ḫafīfs Namen und leitet den Ausspruch mit den Worten ein: „Einer der Scheiche sagte..."

Es drängt sich der Eindruck auf, daß Sarrāǧ durch diese vernachlässigende Behandlung Ibn Ḫafīfs ausdrücken wollte, daß er dessen Gegnerschaft zu Ibn Sālim mißbillige. Entgegen Böwerings Einschätzung (*Mystical Vision* 22), daß Sarrāǧs Haltung zu Aḥmad Ibn Sālim durch seine Schülerschaft unter Ibn Ḫafīf bestimmt gewesen sei, wäre dann zu formulieren, daß Sarrāǧs Haltung zu Ibn Ḫafīf durch seine Schülerschaft unter Ibn Sālim bestimmt war.

Äußerer Kreis: Nicht als Sufis bekannte Schüler Ibn Ḫafīfs

R26. Abū l-ʿAlāʾ al-Ḥaḍramī al-Qufṣī

Theologisch gebildeter Frommer, der sich Ibn Ḫafīf angeschlossen hatte (*Šadd* 108); Ḥaḍramī galt als Nachkomme des Prophetengefährten

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000245

ʿAlāʾ Ibn ʿAbdallāh Ibn ʿIbād al-Ḥaḍramī[19], der als Gouverneur von Baḥrayn i.J. 17/638 einen Feldzug gegen Fārs unternahm (zu dem *ṣaḥābī* s. Qazwīnī, *Šadd* 108, Anm. 6).

R27. Abū Bakr Hibatallāh Ibn al-Ḥusayn al-ʿAllāf aš-Šīrāzī

(Gest. 377/987–8 in Schiras; zu dem Todesjahr s. Qazwīnī, in *Šadd* 489). ʿAllāf, der bei Yāqūt, *Udabāʾ* 7,240 als „Imam, Grammatiker, Dichter und Traditionsgelehrter" angeführt ist, war ein Freund und Gefährte Ibn Ḫafīfs; gemeinsam hörten sie Ḥadīṯ bei den Traditionariern Arzakānī (G19), dessen Gewissenhaftigkeit ʿAllāf rühmte, und bei Ḥammād Ibn Mudrik (G10). Da Ibn Mudrik 301/913–4 starb, wird ʿAllāf spätestens 290/903 geboren sein.

Samʿānī (der sich in den *Ansāb* auf den *Taʾrīḫ Šīrāz* des Muḥammad Ibn ʿAbd al-ʿAzīz aš-Šīrāzī stützt) erwähnt ʿAllāf in einer Gruppe von Schirasern (Ibn Ḫafīf, Aḥmad Ibn ʿAbdān = Ahwāzī, Aḥmad Ibn Ǧaʿfar aṣ-ṣūfī = Ibn Abī Tawba), die das Todesjahr Arzakānīs überliefern (vgl. Qazwīnī, ibid. 115, Anm. 3). ʿAllāf reiste bis nach Nīsābūr, wo er an den Lokalhistoriker al-Ḥākim überlieferte (vgl. Frye, *Histories* 54a). Dort mochte er auch Sulamī begegnet sein, dem er ein von ihm selbstverfaßtes Gedicht über die freundschaftliche Treue vortrug (vgl. Sulamī, *Ādāb aṣ-ṣuḥba* 66).

Daß die Jugendfreundschaft zwischen Ibn Ḫafīf und ʿAllāf bis ins Greisenalter anhielt, erhellt daraus, daß der Sufi sich auf dem Sterbebett ausbedingte, Abū Bakr al-ʿAllāf solle das Totengebet über ihn verrichten; ʿAllāf erfüllte seinem Freund die Bitte (*Sīra* 217,31, 34, Schimmel, Einl. 24; *Šadd* 80 bietet dazu die arabische Vorlage aus Daylamīs Vita).

Innerer Schülerkreis: Leibdiener

R28. Abū Aḥmad al-Ḥasan Ibn ʿAlī aš-Šīrāzī aṣ-ṣaġīr

(Gest. 384/994 od. 385/995 als 70jähriger). Abū Aḥmad der Jüngere galt als der ergebenste unter den Schülern Ibn Ḫafīfs, dessen einziger Diener er 35 Jahre lang gewesen sein will (*Šīrāznāma G.* 133/99). Abū Aḥmad war der zweitwichtigste Informant Daylamīs (vor ʿAbd ar-Raḥīm,

[19] Ein anderer Schüler Ibn Ḫafīfs, der eine zentralarabische Abkunft für sich beanspruchte, war ʿAbd al-Wāḥid Ibn Aḥmad al-Hāšimī (R40); vielleicht stand Abū l-ʿAlāʾ auch in Beziehung mit Muḥammad Ibn ʿAlī al-Ḥaḍramī, der nach IBN BĀKAWAYH, *Bidāya*, Nr. 19 von seinem Vater einen Bericht über die Begegnung zwischen Ǧunayd und Ḥallāǧ an Ibn Ḫafīf überlieferte (vgl. *Passion* 1,105).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000246

R30) und gleichzeitig auch Gewährsmann Ibn Bākawayhs für Nachrichten von Ibn Ḫafīf (s. etwa *Bidāya*, Nr. 12).

Daylamī berichtet *Sīra* 198,5 von dem Besuch eines Abū Aḥmad al-Kāġidī aṣ-ṣūfī (al-Bayḍāwī; so Ibn Mulaqqin, *Ṭab.* 292) in Ibn Ḫafīfs Konvent *(ḫānqāh)*, wo dieser sich mit Abū Aḥmad dem Jüngeren unterhielt[20]. Wenn der Besucher mit dem 356/966–7 verstorbenen Abū Aḥmad (Ḥāmid Ibn Muḥammad Ibn Ǧaᶜfar) aṣ-ṣūfī al-Kāġidī, der in Nīsābūr den Historiker Ḥākim hörte (vgl. Samᶜānī, *Ansāb* 11,25), identisch ist, so muß der Besuch vor 353/964 stattgefunden haben, denn in diesem Jahr war al-Kaġidī nach Siğistān gegangen (ibid.).

Auf Grund seines angeblich unbedingten Gehorsams gegenüber Ibn Ḫafīf hatte Abū Aḥmad eine Vorrangsstellung vor den anderen Schülern inne (vgl. ᶜAṭṭār, *Taḏkirat* = *Sīra*, Anhang 221). Er versorgte Ibn Ḫafīf und dessen Familie bis ins hohe Alter mit Kleidung und Nahrung und genoß infolgedessen die besondere Liebe des Scheichs (*Šadd* 47). Abū Aḥmad, ein Analphabet, trug zeitlebens einen einzigen Flickenrock, verrichtete niedrige Arbeiten und teilte, was er hatte, mit den Armen (Daylamī, in *Šadd* 48; vgl. auch Schimmel, *Einl.* 20).

R29. Abū Aḥmad al-Faḍl Ibn Muḥammad al-kabīr

(Gest. 377/987–8). Abū Aḥmad der Ältere diente Ibn Ḫafīf 50 Jahre lang in dessen Konvent; er verkehrte mit Bayṭār (R44) und Abū Naṣr aṭ-Ṭūsī. Daylamī beschrieb Abū Aḥmad den Älteren in seinem *k. al-Mašyaḫa* (zitiert in *Šadd* 46) als einen großen Asketen: Er reiste allein durch die Wüste und fiel durch seine Genügsamkeit in der Kleidung auf. Die harten geistlichen Übungen, denen sich Abū Aḥmad unterzog, ersparten ihm nicht die bittere Erkenntnis, daß Abū Aḥmad der Jüngere, der zweite langjährige Schüler Ibn Ḫafīfs, ihm in der Ergebenheit, die er gegenüber dem Scheich an den Tag legte, überlegen war (ᶜAṭṭār = *Sīra*, Anhang S. 221).

Abū Aḥmad war auch schriftstellerisch tätig: Er verfaßte eine Widerlegungsschrift (*Šadd* 47), die gegen einen uns unbekannten Adressaten gerichtet war. So wie Abū Aḥmad der Jüngere tradierte auch der ältere Abū Aḥmad Nachrichten über Ibn Ḫafīf an Ibn Bākawayh (vgl. *Tabyīn* 192); insgesamt war seine Überlieferertätigkeit aber von geringerem Umfang. In den letzten Lebensjahren Ibn Ḫafīfs leitete er einen eigenen Konvent *(ribāṭ)*, in dem sich Sufis (z.B. Kayyāl, R39), Gottes-

[20] SCHIMMEL verweist *Sīra* 198, App. auf eine arabische Variante zu dem Bericht; dabei handelt es sich um IBN MULAQQIN (*Ṭab.* 292, Nr. 10), der (noch) die arabische Vita DAYLAMĪs benutzen konnte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000247

gelehrte und Traditionarier versammelten. Bisweilen nahm auch noch Ibn Ḫafīf selbst an diesen Treffen teil und leistete durch seine Hellsichtigkeit Gewähr dafür, daß nur für würdig erachtete Personen den Ribat betraten (*Sīra* 196,4f.); vgl. zu Abū Aḥmad auch *Šīrāznāma* 99/*G.* 132f. sowie Vadet, *Traité* 9.

R30. Abū l-Fatḥ ʿAbd ar-Raḥīm

Der wichtigste Informant Daylamīs unter den Schülern Ibn Ḫafīfs; Daylamī lobt in *Sīra* 9,6f. die Zuverlässigkeit Abū l-Fatḥs als Überlieferer (vgl. hier R45).

Abū l-Fatḥ war Diener Ibn Ḫafīfs in dessen letzten 20 Lebensjahren (*Sīra* 25,26f.) und hörte auch noch die Mutter seines Meisters (z.B. die Vorgeschichte zur Geburt Ibn Ḫafīfs, *Sīra* 9,16f.). Wird die Nachricht über eine 20jährige Dienstzeit ʿAbd ar-Raḥīms wörtlich genommen, so haben wird als frühesten Zeitpunkt für den Tod der Mutter Ibn Ḫafīfs das Jahr 351/962.

Abū l-Fatḥ überlieferte an Daylamī *(Sīra)* seine Beobachtungen über Ibn Ḫafīfs Ernährungsgewohnheiten (25,27, 216,7), dessen Almosengeben (33,10–18) sowie mehrere Berichte über die Agonie des Meisters (40,25, 216,4, 217,20, 217,27). Er teilt uns den arabischen Text von drei kurzen Gebeten Ibn Ḫafīfs mit (27,3, 206,12, 207,17). Er berichtet über die Anlässe von Tränenausbrüchen, die Ibn Ḫafīf erlitt (36, f. 13,4–7, 37, f. 14,2). Ibn Ḫafīf ermutigte den Jünger zum Studium von Prophetentraditionen und warnte ihn, „sich nicht durch die Worte der Sufis täuschen zu lassen" (*Sīra* 35,13).

R31. Ḥasan-i Ǧawālīqī

Daylamī erzählt *Sīra* 201, f. 7,5f., wie Ibn Ḫafīf dereinst Ǧawālīqī ausschickte, um für die Armen Lebensmittel zu besorgen (s. dazu hier S. 232).

Ǧunayd-i Šīrāzī überliefert auf die Autorität Daylamīs (nicht in *Sīra*, möglicherweise also dessen *Mašyaḫa*) von einer Begegnung, die zwischen den Gefährten Daylamī, Bayṭār, Ṭūsī einerseits und Abū Aḥmad-i kabīr andererseits stattfand (*Šadd* 46f. = *Sīra*, Anhang S. 222). Ǧawālīqī scheint mit diesen Personen einem Kreis angehört zu haben, zu dem der Asket und Traditionsgelehrte Abū Aḥmad der Ältere auf Distanz gegangen sein mag: Abū Aḥmad lehnt es ab, sich den Gefährten anzuschließen und zieht es vor, in der Mittagshitze in die Wüste zu wandern, denn „das Alleinsein und die Abgeschiedenheit waren ihm liebgemacht worden" (*Šadd* 46).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000248

R32. Ismaʿīl-i Muzayyin

Ein früher Jünger (*ḫādim*; *Sīra* 26,3), der bereits um die Wende zum 4. islamischen Jahrhundert geboren sein muß: Ismaʿīl überliefert zwei Berichte (*Sīra* 185, f. 18, 186, f. 20) über die Ankunft des 322/934 in Ṭarsūs verstorbenen Abū l-Ġarīb (S46).

Ismaʿīl berichtet außerdem über seine Tätigkeit als Leibdiener Ibn Ḫafīfs: Während der Meister am Speisetuch zum Essen saß, bediente Ismaʿīl die Gäste. Ismaʿīl beobachtete, wie Ibn Ḫafīf eine drastische Gegenmaßnahme ergriff, um seine Triebseele, die sich regte, niederzuhalten. Ibn Ḫafīf biß sich zur Strafe seine Zunge blutig (*Sīra* 26,11–27,16).

R33. Abū l-ʿAbbās al-Karaǧī

Gewährsmann Ibn Bākawayhs und Daylamīs für einen Ausspruch Ibn Ḫafīfs, den Karaǧī von dem greisen Sufi hörte. Der Ausspruch enthält eine Deutung des Prophetenwortes: „Das Ritualgebet eines Sitzenden entspricht der Hälfte vom Ritualgebet eines Stehenden“[21] nach dem „äußeren Wortsinn“. Der Text der Überlieferung findet sich in *Sīra* 39,12–16, *Ris.* 31,22, *Šadd* 44–45 und *Tabyīn* 191f.

Qazwīnī, *Šadd* 44, Anm. 4 identifiziert den Tradenten als den bei Samʿānī, *Ansāb*, s.n. Karaǧī erwähnten Abū l-ʿAbbās Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Yazīd al-faqīh al-Karaǧī, der 321/933 in Bagdad starb. Die Identifizierung Qazwīnīs ist unzutreffend, denn Ibn Ḫafīf hatte im Todesjahr von Samʿānīs Karaǧī das Greisenalter *(pīrī)* noch nicht erreicht, welches dem Bericht über die Auslegung *„ʿalā ẓ-ẓāhir“* ja erst seinen Sinn gibt.

R34. Abū l-Qāsim-i Ṣaffār

Ibn Ḫafīf befragt ʿĪsā Ibn Maryam (Jesus), den er im Traum sieht, nach der Nahrung, die Abū l-Qāsim-i Ṣaffār am Vortage zu sich genommen hatte – womit Ibn Ḫafīf sich auf Sure 3,49 bezieht, nach der Jesus den Kindern Israels mitteile, was sie essen und aufspeichern (*Sīra* 192, f. 4; vgl. dazu Schimmel, Einl. 45).

Der Schüler überliefert eine Nachricht über das von Ibn Ḫafīf bei seinem Tod erreichte Lebensalter (*Sīra* 218,57).

R35. Abū Saʿīd-i Daqqāq

Einer der frommen Gönner unter den Schiraser Gefolgsleuten Ibn

[21] Zu Belegen für den Ḥadīṯ s. *Ris. dt.* 1.76.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000249

Ḫafīfs; Ibn Ḫafīf nahm von diesem zur Speisung seiner Jünger bisweilen Geld an (*Sīra* 201, f. 7,4f.).

Daqqāq erzählt folgende Wundergeschichte: Daqqāq stellte Ibn Ḫafīf einen Beutel voll Geld zur Verfügung, damit dieser daraus Ausgaben zum Nutzen seiner Gemeinschaft bestreite. Als Ǧawāliqī (R31) nach Erledigung der ihm aufgetragenen Besorgungen zurückkehrte und Daqqāq sah, daß der Beutel um kein Gramm leichter geworden war, geriet er in heftigen Zorn auf Ǧawāliqī (*Sīra* 201, f. 7).

Ibn Ḫafīf war Daqqāq so sehr zugetan, daß er lieber zu seinem Schüler ging, der ihm zu Ehren ein Kamel geschlachtet hatte, als der Einladung zu einer Versammlung von Honoratioren zu folgen. Kraft seiner Hellsichtigkeit *(firāsa)* wußte Ibn Ḫafīf nämlich, daß Daqqāq auf dem Wege zu ihm tausend Mal Sure 112: „Gott ist Einer" rezitiert hatte. Dieses Verhalten Ibn Ḫafīfs rief die Entrüstung des mit seinen frommen Werken gescheiterten Abū l-Fayyāḍ (S36) hervor (*Sīra* 202,11f.).

R36. Abū ṭ-Ṭayyib-i Qazwīnī

Tritt in einer Anekdote Daylamīs über die Hellsichtigkeit Ibn Ḫafīfs als dessen Schüler auf: Abū ṭ-Ṭayyib erhält im Konvent Abū Aḥmads von Ibn Ḫafīf den Befehl, einem bestimmten Mann den Eintritt zu verwehren. Abū ṭ-Ṭayyib hörte jedoch nicht: Der gegen die Weisung Ibn Ḫafīfs Eingelassene erwies sich, nachdem der Bruder eines berühmten Scheichs aus Siǧistān im Konvent bestohlen worden war, als der Dieb (*Sīra* 196,6).

Möglicherweise identisch mit Abū ṭ-Ṭayyib aš-Šīrāzī, einem Gewährsmann Sarrāǧs (*Lumaᶜ* 342,17), der auch von dem Schiraser Abū Bakr aṭ-Ṭamastānī an Sulamī tradierte.

R37. Abū Saᶜīd-i Nassāǧ

Abū Saᶜīd überliefert zwei Aussprüche Ibn Ḫafīfs an Daylamī:

1. Ibn Ḫafīf kündigte an, daß nach seinem Tode keiner mehr gefunden werde, der in der Sufik „Fuß gefaßt habe"; Abū Saᶜīd bzw. Daylamī bestätigen nach Ibn Ḫafīfs Tod die Richtigkeit dieser Prophezeiung aus ihrer Sicht (*Sīra* 206, 2–4).

2. Abū Saᶜīd überliefert von Ibn Ḫafīf, er habe im Wallfahrtsmonat *(Ḏū l-Ḥiǧǧa)* gesagt, „er kenne Leute *(qawmī)*, die heute (in Mekka) auf (dem Berge) ᶜArafa stehen, und morgen in Schiras sind" (*Sīra* 206, f. 14,5)[22].

[22] Eine solche Fähigkeit hatten die Schiraser Scheiche Sahl at-Tustarī zugeschrieben (vgl. hier S. 157).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000250

Vielleicht ist Nassāǧ identisch mit Abū Saʿīd aš-Šīrāzī, der in Mekka mit den Metöken Sirakī, Sīrawānī u.a. verkehrte (*TA M.* 607).

R38. Ḥusayn Ibn Aḥmad Ibn Ḥusayn

Ḥusayn war Sohn des 364/974–5 verstorbenen Schiraser Asketen Aḥmad Ibn Ḥusayn az-zāhid (S33), mit dem Ibn Ḫafīf Probleme der religiösen Gewissenhaftigkeit *(waraʿ)* erörtert hatte. Die Erregung Ḥusayns im geistlichen Konzert *(samāʿ)* soll die Anwesenden zum Weinen veranlaßt haben (*Šadd* 163). Wie Ibn Ḫafīf wurde auch Ḥusayn zugeschrieben, täglich 1000 Gebetseinheiten verrichtet zu haben (ibid.).

R39. Muḥammad, Bruder des Abu ʿAlī al-Kayyāl

„Muḥammad, *birādar-i Abū ʿAlī-i Kayyāl*" (*Sīra* 196, f. 1,8) wird auf einer Versammlung im Schiraser Ribat des Ibn Ḫafīf-Schülers Abū Aḥmad (R29) Zeuge der Hellsichtigkeit *(firāsa)* Ibn Ḫafīfs (ibid.).

Der offenbar bekanntere Bruder Muḥammads, Abū ʿAlī (der vielleicht Ibrāhīm hieß; vgl. „Jāmī's Biography" 70–5), war nach Auskunft Ǧāmīs (*NG* 342; s. auch Beaureceuil, „Biographie" 1,107) einer der Lehrer Anṣārīs (geb. 396/1005–6), den dieser als Kind oder Jüngling in der Gesellschaft der Scheiche Abū Saʿd-i Mālīnī und Aḥmad-i Naṣr[23] zusammensitzen sah.

Anṣārī beschreibt Kayyāl mit folgenden Worten: „Abū ʿAlī-i Kayyāl war der Scheich von Sīstān und beschritt den Weg des Tadels *(malāmat)*. Man kann ihn nicht auf Grund seiner Heiligenwunder rühmen, denn er stand über den Heiligenwundern" („Jāmī's Biography" 70,7–9).

R40. ʿAbd al-Wāḥid Ibn Aḥmad al-Hāšimī, Abū l-Qāsim aṣ-ṣūfī

Schüler Ibn Ḫafīfs und Überlieferer von dessen Schriften: ʿAbd al-Wāḥid Ibn Aḥmad (so!) kopierte die Werke Ibn Ḫafīfs (*Sīra* 194, f. 8,2; vgl. dazu hier S. 315).

Abū l-Qāsim al-Hāšimī (so!) überliefert einen Bericht über die Umstände, unter denen Ibn Ḫafīf bei seiner letzten Predigt ihm von der Kanzel in den Schoß stürzte (*Šadd* 45)[24].

---

[23] ʿAmū, der Schüler Nihāwandīs, unternahm seine erste Wallfahrt nach Mekka in Begleitung von Aḥmad-i Naṣr (= Ṭāliqānī; „Jāmī's Biography" 71,16). Aḥmad-i Naṣr wirkte in Nīsābūr (*TA M.* 372).

[24] SCHIMMEL zitiert die Stelle aus *Šadd* als eine Variante zu *Sīra* 174 (im Apparat), verwirrt aber den Namen unseres Überlieferers, Abū l-Qāsim, mit dem von Ḥāfiẓ Ismāʿīl (al-Iṣfahānī), dem Gewährsmann des Autors von *Šadd*. Der Bericht ist zusammengefaßt in *Passion* 2,184.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000251

Mālīnī (gest. 412/1021–2) nennt in *Arbaʿīn*, Fol. 16b Abū l-Qāsim ʿAbd al-Wāḥid Ibn Aḥmad Ibn ʿAbdallāh (so!) als seinen Gewährsmann für einen von Ibn Ḫafīf gehörten Bericht über das Magenleiden Ḫazrağs (S38).

Anṣārī nennt in *Manāzil*, Nr. 11a ein weiteres Glied des Namens des Überlieferers (al-Hāšimī) im Isnād eines Prophetenausspruches:

Anṣārī – Ḥamza Ibn Muḥammad Ibn ʿAbdallāh al-Ḥusaynī[25] – Abū l-Qāsim ʿAbd al-Wāḥid al-Hāšimī – Abū ʿAbdallāh ʿAllān Ibn Zayd aṣ-ṣūfī ad-Dīnawarī – Ḫuldī – Ğunayd usw. (Ibn Ḥağar, *Lisān al-mīzān* 4,186 hält ʿAllān Ibn Zayd für den Urheber dieses Ausspruches, den er als unecht bezeichnet).

Durch die Kenntnis dieser Glieder des Namens von ʿAbd al-Wāḥid ist es möglich, den Schüler Ibn Ḫafīfs an mehreren Stellen in der Sufi-Literatur zu identifizieren:

1) ʿAlī Ibn Hind al-Fārisī – Abū l-Qāsim al-Hāšimī (so!) – Abū Nuʿaym (*Ḥilya* 10,362); 2) Ğaʿfar Ibn ʿAbdallāh ad-Dīnawarī – Abū l-Qāsim al-Hašimī (so!; *Ḥilya* 10,359,–6); 3) Abū Nuʿaym – ʿAbd al-Wāḥid Ibn Aḥmad al-Hāšimī – Sulamī (*TS* 266); 4) Ibn Durayd (Gedicht) – ʿAbdallāh Ibn Yaḥyā al-ʿUṭmānī – ʿAbd al-Wāḥid Ibn Aḥmad al-Hāšimī (so!) – Sulamī (*Futuwwa*, dt. 123, 140,9); 5) Ḥuṣrī – Abū Bakr al-Ğawwāl – ʿAbd al-Wāḥid Ibn Aḥmad (so!) – Ibn Bākawayh (*Ris.* 137/*dt.* 40,16).

In *Ḥilya* 10,343 wird ʿAbd al-Wāḥid Ibn Aḥmad al-Hāšimī (so!) als Überlieferer eines Berichtes über Kattānīs Prophetenvisionen im Traum, den er von Ibn Ḫafīf gehört hatte, genannt. ʿAbd al-Wāḥids Bericht über Kattānīs Prophetenvision ist ausführlicher als die Variante Daylamīs in der *Sīra* (s. hier S11)[26].

---

[25] Ḥamza Ibn Muḥammad ist einer von zwei Lehrern ANṢĀRĪS, die eine ʿalīdische Abstammung behaupteten (*TA M.* 89, 156); ʿAbd al-Wāḥid und sein Tradent Ḥamza teilten miteinander die hāšimitische Abstammung: ANṢĀRĪ, der dem ʿAlīdentum mit Gleichgültigkeit gegenüberstand (ibid. 156), rühmte Ḥamza, einen Schüler von Abū l-Ḫayr at-Tīnatī, wegen seiner Nachtwachen und proviantlosen Wüstenreisen.

[26] Bei VADET findet sich ein dunkler Hinweis auf ʿAbd al-Wāḥid: In *Traité* 231 schreibt VADET „ʿAbd al-Wāḥid Ibn Aḥmad al-Muṣarraf" (so!) die Überlieferung der *Sīra* zu und verweist auf ḎAHABĪ, *Mīzān* 2,157? (so!). In *ʿAṭf* 60 (Ed. Vadet) erscheint ein Abū Bakr ʿAbd al-Wāḥid Ibn Aḥmad al-Mušarraf (so!) als Gewährsmann Daylamīs für eine Äußerung über den *ʿišq* (s. dazu BELL und AL-SHĀFIʿĪ, in: AL-DAYLAMĪ, *Kitāb ʿaṭf*, 4. Kap., Anm.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000252

Sufis, die zwischen Ibn Ḫafīf und seinem „Enkelschüler" Kāzarūnī standen

R41. al-Ḥusayn Ibn Muḥammad Ibn Aḥmad al-Akkār „Bāzyār" al-Ǧūrī al-Fīrūzābādī, Abū ʿAlī

Akkār, der aus Fīrūzābād (bei Schiras) stammte (*Fird.* 18,2), starb 391/1000–1 und wurde neben Ibn Ḫafīfs Grab beigesetzt. Er verdiente sich seinen Lebensunterhalt als Falkner, wozu Ibn Ḫafīf ihm eine Erlaubnis erteilt haben soll. Ibn Ḫafīf zählte Akkār, mit dem er befreundet war (*Šadd* 49f., Meier, *Vita* 19), zu den *„Abdāl"* – Heiligen (*Fird.* 18,6) und setzte ihn zum Verwalter über seine *ḫirqa-i taṣawwuf* ein (*Fird.* ibid.).

Den Flickenrock vermachte Akkār an Kāzarūnī und wurde dessen Lehrer. Im Jahre 388/998 brach Akkār mit Kāzarūnī zu einer Reise in den Ḥiǧāz auf (*Fird.* 122,20, 123,9ff.). Einer der Söhne Akkārs, ʿAbd al-ʿAzīz aš-Šīrāzī, wurde zu den „getreuen Novizen" Kāzarūnīs gezählt (vgl. *Fird.* 431,7f.).

R42. Abū l-Ḥusayn Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ǧaʿfar al-Bayḍāwī, *„šayḫ aš-šuyūḫ"*

(Gest. 415/1024–5). „Einer der großen Sufis von Fārs, ein Zeitgenosse von Kāzarūnī und Tawḥīdī, begraben in Bayḍā" (*Šadd*, Anh. 476 = *Šīrāznāma*).

Nach Auskunft Zarkūbs (*Šīrāznāma* 148/100 = *Šadd*, Anhang 478) nahm Abū l-Ḥusayn den Flickenrock aus den Händen von Abū l-Ḥusayn as-Sīrawānī dem Jüngeren (gest. 396/1005–6) entgegen, vermutlich auf einer der vier Pilgerfahrten, die Abū l-Ḥusayn (in *Šīrāznāma* 100) zugeschrieben wurden. Eine zeitlang soll Abū l-Ḥusayn in Indien gelebt haben, um nach der Rückkehr (nach Fārs) „den Weg der Armut und der Sufik" einzuschlagen (*Šīrāznāma*, a.a.O.).

Zarkūb (*Šīrāznāma* 100) umschreibt das Verhältnis zwischen Ibn Ḫafīf und Abū l-Ḥusayn mit folgenden Worten: „Als Ibn Ḫafīf am Ende seiner Laufbahn angelangt war, stand er (= Abū l-Ḥusayn) am Anfang".

Abū l-Ḥusayn empfing nach dem Tode Ibn Ḫafīfs Kāzarūnī auf dem Dach von Ibn Ḫafīfs Ribat und „erneuerte den Pakt mit ihm" (*Fird.* 120,9), nachdem er gesehen hatte, daß der triumphale Empfang, den die Schiraser Kāzarūnī bereitet hatten, „dessen Nu nicht trüben konnte". Schüler Kāzarūnīs waren auch Abū l-Ḥusayns Söhne Abū l-Fatḥ (*Fird.* 436,8f.) und ʿAbdallāh (*Fird.* 436,10–14).

Aus dem Lehrerkreis Anṣārīs standen ʿAbbās-i Harawī und ʿImrān-i Ṯulṯī (aus Ägypten) in Verbindung mit Abū l-Ḥusayn, den sie in Schiras aufsuchten. ʿAbbās, ʿImrān und Nihāwandī wurden von Anṣārī dafür gerühmt, daß sie nur kochten und Nahrung zu sich nahmen, wenn Gäste

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000253

kamen (die sie bewirteten; *TA M.* 617). Auch an deren Meister Abū l-Ḥusayn pries Anṣārī die Eigenschaft der Güte, die er den Armen entgegenbrachte (*TA M.* 618).

Auch durch seinen Jünger Abū l-Ḥasan-i ʿArafa, der den Nihāwandī-Schüler ʿAmū in dessen Nīsābūrer Konvent besuchte, war Abū l-Ḥusayn mit Anṣārī verbunden („Jāmī's Biography" 71,–5).

Belege zu Abū l-Ḥusayn: *TA M.* 617f., Ǧullābī 215/Übers. 104, *Šīrāznāma* 100, *Šadd* 476, *NG* 316.

R43. Abū Bakr-i Muslim-i Šīrāzī (Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Yaḥyā Ibn ʿAbd al-Ǧabbār al-Muslim)

Überliefert (bei Ḏahabī, *Siyar* 13,435) die Geschichte vom Mordanschlag des zayditischen Söldners Laylī auf den Isfahaner Richter Ibn Abī ʿĀṣim auf Ibn Ḫafīfs Autorität an Nasawī (s. hier S. 116).

„Abū Bakr-i Muslim-i Šīrāzī" war einer der Lehrer Kāzarūnīs in Ḥadīṯ (*Fird.* 38,14). Abū Bakr stammte aus Schiras, ließ sich aber in Kāzarūn nieder, wo er Abū Isḥāq-i Kāzarūnī begegnete: In *Fird.* 62,14f., 65f. wird Abū Bakr-i Muslim in einer „Gruppe von Scheichen, die das Hervortreten des Scheichs (= Kāzarūnī) ankündigten" beschrieben. Abū Bakr war berühmt für seine „Heiligenwunder und sein wahres Hellsehen" (*Fird.* 65,5). Er ‚entdeckte' den 12jährigen Kāzarūnī und rief ihn im Hospiz von Mihriǧān als den künftigen „Sultan der Gottesfreunde" aus (ibid. 65,11): „Durch seinen Segen wird der Islam erstarken, siegen und bis zum Jüngsten Tag fortdauern" (ibid. 66,1–3).

Weitere Mystiker unter den Schülern Ibn Ḫafīfs

R44. al-Ḥusayn Ibn Aḥmad al-Bayṭār, Abū ʿAbdallāh

(Gest. 363/974 in Schiras). Schüler Ibn Ḫafīfs (*Šadd* 104, *Šīrāznāma* 97/130) und seines Vaters Abū l-ʿAbbās Aḥmad aš-Šīrāzī (so!), der ihn in verschiedene Wissenschaften einführte *(aḫaḍa ʿanhū funūn al-ʿilm)*. Der Vater ist zu identifizieren als der gelehrte Abū l-ʿAbbās Aḥmad Ibn Manṣūr al-ḥāfiẓ aš-Šīrāzī (gest. 382/992; vgl. *Siyar* 16,126), von dem auch Kāzarūnī in Schiras Ḥadīṯ hörte (*Fird.* 50,1). Abū l-ʿAbbās Aḥmad tradierte den berühmten Pseudo-Ḥadīṯ über das Liebesverlangen *(ʿišq)* von Muḥammad Ibn Dāwūd al-Iṣfahānī (*Tahḏīb Ibn ʿAsākir* 2,96)[27].

[27] Zum Zusammenhang, in dem Muḥammad Ibn Dāwūd den Ḥadīṯ zitierte, s. *TB* 5,262,2–18. Die Ḥadīṯexperten hatten den Ḥadīṯ verworfen: Der berühmte Traditionsgelehrte Yaḥyā Ibn Maʿīn soll über Suwayd Ibn Saʿīd, von dem Dāwūd al-Iṣfahānī den Ḥadīṯ übernahm, gesagt haben: „Hätte ich ein Pferd und eine Lanze, so zöge ich gegen Suwayd ins Feld wegen dieses Ḥadīṯes" (*Siyar* 13,113 und 113, Anm. 1).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000254

Das *k. al-Mašyaḫa* des Abū l-ʿAbbās Aḥmad, das offensichtlich nicht nur Nachrichten über Ḥadīṯ-Überlieferer enthielt, ist eine der Quellen von Daylamīs *ʿAṭf* (*ʿAṭf* 475).

Abū l-ʿAbbās, der Vater, tradierte an den wichtigen Gewährsmann des Ḫaṭīb al-Baġdādī, Abū l-Faraǧ al-Ḫaraǧūšī (R15; *TB* 3,317), und reiste mit einem anderen Tradenten Ibn Ḫafīfs, ʿAbd al-Wāḥid Ibn Bakr (R1), durch Syrien (Ḥamza, *Taʾrīḫ* 211).

Die enzyklopädischen Neigungen von Bayṭārs Vater brachten diesen mit dem streng orthodoxen Milieu der Schiraser Sufis in Konflikt: Ǧunayd-i Šīrāzī erzählt, daß der ehedem als Gönner der Schiraser Sufis bekannte Vater Bayṭārs vor Scham nach Ahwāz geflohen sei, weil offenbar wurde, daß er sich von einem schiitischer Tendenzen verdächtigten Manne, dem er den Adab lehrte, Schulden habe begleichen lassen wollen. Sofern der bei Yāqūt, *Udabāʾ* 2,118 genannte Aḥmad Ibn Manṣūr al-muḏakkir mit dem Schiraser Aḥmad Ibn Manṣūr identisch ist, mag dieser sein Exil in Ḫūzistān dazu genutzt haben, den von Ibn Ḫafīf befehdeten Ibn Sālim zu hören, von dem er den Bericht über einen Traum des Koranlesers Ibn Muǧāhid überlieferte (vgl. *Passion* 2,31 nach Yāqūt).

Aḥmads Sohn (Bayṭār), den der Vater offenbar auch im ẓāhiritischen Recht unterrichtete, hatte Beziehungen zu dem Philosophen Tawḥīdī in Ahwāz (*Šadd* 104, Vadet, *Traité* 8). Bayṭār war – wie sein Vater – einer der Lehrer Daylamīs und verkehrte mit zwei weiteren Schülern Ibn Ḫafīfs, Abū Naṣr aṭ-Ṭūsī und Abū Aḥmad al-kabīr (*Šadd* 47 = *Sīra*, Anhang 221f.). Bayṭār wechselte mit der Übernahme des Schiraser Qāḍīamtes durch einen Ẓāhiriten zum šāfiʿitischen *maḏhab* über[28].

Bayṭār war den Quellen zufolge ein hochgelehrter Prediger und Mystiker; laut Abū Nuʿaym (*Ḥilya* 10,284,–9) auch Tradent Ǧunayds mit einem dreizeiligen Gedicht als „al-Ḥusayn Ibn Aḥmad Ibn Manṣūr aṣ-ṣūfī" (wenn die Identifizierung richtig ist).

---

[28] Die Textedition der *Šadd*-Stelle 102f. ist defektiv. QAZWĪNĪ bietet: *„wa-tafaqqaha (l-Bayṭār) li-Dāwūd wa-lammā waliya Bišr Ibn Ḥusayn al-qaḍāʾ wa-farrat ar-Rāwūdiyya taraka maḏhab Dāwūd..."*, verbessert S. 103, Anm. 10 sogleich die offenkundige Textverderbnis zu: *„Dāwūdiyya"*, verwendet dann aber – indem er auf die Lesung *„farrat"* beharrt – viel Anstrengung auf den (richtigen) Nachweis, daß es widersinnig ist, anzunehmen, die Ẓāhiriten seien anläßlich der Berufung des Ẓāhiriten Bišr in das Qāḍīamt geflohen. Mein Emendationsvorschlag, statt *„farrat"*: *„qarrat"* zu lesen, ergibt dagegen den folgenden Sinn: „Bayṭār studierte ẓāhiritisches Recht. Als aber Bišr das Qāḍīamt antrat, und sich die Ẓāhiriyya (in Schiras) etablierte *(qarrat)*, verließ er den *maḏhab* Dāwūds." Die Frage, welcher Qāḍī (Bišr wurde offenbar erst nach Bayṭārs Tod Qāḍī in Schiras) Bayṭār dazu veranlaßt hat, die Schule zu wechseln, konnte nicht beantwortet werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000255

Bayṭār starb an einer Krankheit, die durch eine Ekstase im *samāᶜ* erneut zum Ausbruch kam (*Šadd* 105, Meier, *Abū Saᶜīd* 306 und hier S. 174).

R45. Daylamī

Die Überlieferungen über die letzten Abschnitte des Lebens von Ibn Ḫafīf (Sterbeberichte; zu Naṣr Ibn Hārūn, der ab 369 amtierte) werden nicht mehr von Daylamī direkt tradiert: Es ist also möglich, daß Daylamī Ibn Ḫafīf Jahre vor dessen Tod verlassen hat und später wieder nach Schiras zurückgekehrt ist, um Ibn Ḫafīfs Schüler nach weiteren Berichten über den Meister zu befragen.

Die Gewährsmänner Daylamīs für die Vita Ibn Ḫafīfs *(Sīra)* waren (geordnet nach der Anzahl – hier eingeklammert – ihrer Überlieferungen): Abū l-Fatḥ ᶜAbd ar Raḥīm, Abū Aḥmad der Jüngere, Ismaᶜīl-i Muzayyin (3), Abū Naṣr-i Ṭōsī (3), Abū l-ᶜAbbās-i Karağī (2), Abū Saᶜīd-i Nassāğ (2), Muḥammad-i Ḥuṣrī, Abū l-Ḥasan-i Bāhilī, Aḥmad Ibn Muḥammad, Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Amīrawayh, Qāḍī Abū Muḥammad ᶜAbdallāh al-Bayḍāwī, ᶜAbd al-Wāḥid Ibn Aḥmad, Qāsim-i Iṣṭaḫrī, Abū l-Qāsim-i Ṣaffār.

Daylamī ist behandelt bei Vadet, *Traité* 4ff.; vgl. auch *GAS* 1,664; die ergiebigsten Ausführungen über Daylamī findet man neuerdings bei Bell und al-Shāfiᶜī, in: al-Daylamī, *Kitāb ᶜaṭf al-alif...*, Einf. (unveröffentlichtes Ms.).

R46. Maqārīḍī, Muḥammad Ibn ᶜAbd ar-Raḥmān, Abū ᶜAbdallāh

(Gest. 411/1020–1 in Schiras). Belege für das langjährige Schülerverhältnis („Er folgte Ibn Ḫafīf als dessen Schüler von seinem ersten Zustand bis zur Erlangung der Vollkommenheit"): *Šadd* 99 (= *Sīra*, Anh. 260), *Šīrāznāma* 101f.

Abū ᶜAbdallāh leitete Ibn Ḫafīfs *ḫirqa-i taṣawwuf* über weitere Mittler an den wohl bedeutendsten Vertreter der Maqārīḍī-Familie, Abū Šuğāᶜ (Muḥammad Ibn Saᶜdān) al-Maqārīḍī weiter (*Šīrāznāma G.* 154):

In *Šīrāznāma G.* 154 ist (im Unterschied zu Karīmīs Ed.) in diesem Isnād zwischen einem nicht weiter bekannten Abū ᶜAlī Ḥusayn Ibn ᶜAbdallāh-i Maqārīḍī und Ibn Ḫafīf noch Abū ᶜAbdallāh-i Maqārīḍī eingefügt – was die Chronologie auch erfordert.

Der i. J. 509/1115–6 verstorbene Abū Šuğāᶜ (vgl. *Šīrāznāma* 154/113) war Schüler Kāzarūnīs (*Fird.* 32,21f., 114, Meier, *Vita* 2) und hat sich durch die Abfassung einer Prosopographie *„Mašyaḫat Fārs"* dem Andenken der Nachwelt empfohlen. Dieses *k. al-Mašyaḫat* war eine der Quellen für die Vita Kāzarūnīs des Ḫaṭīb Abū Bakr (gest. 502/1108–9; vgl. Meier, *Vita* 1f.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000256

Vadet teilt in *Traité* 7 auf der Basis eines Vermerks auf dem Handschriftenunikat von Daylamīs *ʿAṭf* mit, daß diese Schrift über Abū Šugāʿ tradiert worden ist.

Abū ʿAbdallāh war Gefährte eines anderen Ibn Ḫafīf-Schülers, Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Sālbih (gest. 447/1055–6).

R47. Maqārīḍī, ʿAbd as-Salām Ibn Muḥammad Ibn ʿAbd ar-Raḥmān, Abū Saʿd

(Gest. 424/1032–3); Sohn von Muḥammad Ibn ʿAbd ar-Raḥmān (R46); Schüler Ibn Ḫafīfs und Nachfolger *(qāʾim-i maqām)* seines Vaters, wahrscheinlich als Konventsleiter (*Šīrāznāma G.* 136/102 = *Šadd* 99, Anm. 4 und *Sīra*, Anh. 260). Ein zweiter Sohn von Muḥammad Ibn ʿAbd ar-Raḥmān (R46) war Abū l-Fatḥ Ibn Abī ʿAbdallāh al-Maqārīḍī, der wie sein Vater Sufi und Traditionarier war und von Kāzarūnī eine mystische Ausbildung erhalten haben soll (*Šīrāznāma* 136). Abū l-Fatḥ wird keine Schülerbeziehung zu Ibn Ḫafīf zugeschrieben.

R48. Abū Bakr Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Salama Ibn Sālbih

(Starb 447/1055–6 im Alter von 100 Jahren). *Šadd* 102 und *Šīrāznāma* 109 bezeugen ein Schülerverhältnis zu Ibn Ḫafīf. Nach *Šadd*, ibid. war Ibn Salama Schüler von Abū l-Azhar-i Iṣṭaḫrī (gest. 400/1009–10), Ibn Ḫafīf und Abū ʿAbdallāh-i Maqārīḍī (gest. 411/1020–1). In des letzteren Ribat soll Abū Bakr 70 Jahre lang gelebt haben. Zarkūb: „Ibn Salama pflegte seit frühester Jugend Umgang mit Maqārīḍī" (*Šīrāznāma* 109). Zarkūb (= *Šadd*, Anh. 358, Anm. 10) weist auf eine enge Freundschaft hin, die zwischen Ibn Salama und dem Oberrichter von Schiras, „dem Imam seiner Zeit", Abū Ṭāhir Muḥammad-i Fazārī (gest. 492/1098–9) bestanden haben soll. Fazārī studierte die Vita Ibn Ḫafīfs (s. hier S. 182).

Soweit die konzentrische Anordnung der Tradenten und Schüler Ibn Ḫafīfs. Ordnen wir das biographische Material nach dem *maḏhab* und der religiösen Orientierung der einzelnen Personen, so ergibt sich folgendes Bild:

1. Unter den Anhängern Ibn Ḫafīfs bekannten sich zu Aḥmad Ibn Ḥanbal bzw. standen prominenten Ḥanbaliten nahe: Muḥammad Ibn Faḍl aṭ-Ṭāqī (8), Ḥasan Ibn Ḥafṣ (11), Muḥammad Ibn ʿAbd ar-Raḥmān (13), Yaḥyā Ibn ʿAmmār (16), Bišrī as-Siǧzī (23); vielleicht auch der Imām Abū ʿAlī (18), der in einem ḥanbalitischen Isnād erwähnt ist. Als Lehrer des ḥanbalitischen Sufi Anṣārī stehen neben Ṭāqī (8) – den Anṣārī nach Ḫaraqānī als seinen bedeutendsten Lehrer in Mystik ansah –, Yaḥyā (16) sowie Bišrī (23) und Ibn Bākawayh (24), der auch

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000257

auf Grund anderer Merkmale zu den Ḥanbaliten zu rechnen ist; als Autoritäten von anderen Gewährsmännern Anṣārīs befanden sich außerdem am Rande des ḥanbalitischen Dunstkreises: Ibn Bānīk (21), Nīhāwandī (20), Muḥammad-i Kayyāl (39), ʿAbd al-Wāḥid Ibn Aḥmad (40) und Abū l-Ḥusayn (42).

2. Als Ašʿariten wurden folgende Männer angesehen: Abū Nuʿaym (2), Sulamī (4), Bāqillānī (17).

3. Als Šāfiʿiten wurden folgende Schüler Ibn Ḫafīfs bezeichnet: Nasawī (3), Sulamī (4), Ḫarağūšī (15), Bayṭār (44), der wahrscheinlich gemeinsam mit seinem Vater Aḥmad Ibn Manṣūr aš-Šīrāzī von der ẓāhiritischen zur šāfiʿitischen Rechtsschule konvertiert ist.

4. Folgende Schüler und Tradenten Ibn Ḫafīfs waren (auch) als Traditionsgelehrte bekannt: Abū Nuʿaym (2), Nasawī (3), Ṭāqī (8), Ibn Ḥafṣ (11), Ḥaddād (13), Ḫuzāʿī (14), Ḫarağūšī (15), Yaḥyā Ibn ʿAmmār (16), der Imām Abū ʿAlī (18), Bišrī-i Siğzī (23), ʿAbd al-Wāḥid Ibn Aḥmad (40), der sich anscheinend mehr auf das Tradieren von Sufigeschichten als von Ḥadīṯ verstand, was auch für ʿAbd al-Wāḥid Ibn Bakr {1} und Ibn Bākawayh {24} gelten dürfte); Abū Bakr-i Muslim (43), Abū ʿAbdallāh-i Maqārīḍī (46), Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Sālbih (48).

5. Unter den Schülern Ibn Ḫafīfs befanden sich auch einige Sufis, die nicht primär traditionalistisch orientiert, sondern an Philosophie und anderen „nichtreligiösen" Wissenschaften interessiert waren: ʿAbd al-Wāḥid Ibn Bakr (1), Bayṭār (44), Daylamī (45).

6. Ruhm als Theologen erwarben sich Ibn Ḫafīfs folgende Schüler bzw. Tradenten: Bāqillānī (17, Ašʿarit), Muḥammad Ibn Faḍl (8), Yaḥyā Ibn ʿAmmār (16); die beiden letzteren unterwiesen Anṣārī in der ḥanbalitischen Lehre.

7. Folgende Mystiker unterhielten neben Ibn Ḫafīf ein Lehrer-Schüler-Verhältnis zu hier als Schüler des Schirasers vorgestellten Personen (die Nummern hinter dem Namen des Lehrers bezeichnen den Schüler, wobei der Name des Schülers dann angeführt wird, wenn nur von einem einzigen Schüler Ibn Ḫafīfs bekannt ist, daß er unter dem jeweiligen zweiten Lehrer gelernt hatte; liegen Anzeichen vor, daß der Schüler diesem Lehrer näher stand als Ibn Ḫafīf, so ist ein P (für Präferenz) hinter den Namen des Lehrers gesetzt):

Anṣārī: 8, 16, 23, 24; Sīrawānī: 22, 42; Ḫuṣrī (P): ʿAbd al-Wāḥid (1): Abū ʿAbdallāh ar-Rūḏabārī (P): Miṣṣīṣī (6); Sahl (P): Muḥammad Ibn ʿAlī (7); Ǧīruftī (P): Muḥammad Ibn Faḍl (8); Šiblī (P), Bundār (P): Ibn Bānīk (19); Ḫuldī (P): Nihāwandī (20); Ibn Sālim (P): Sarrāǧ (25).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000258

ANHANG:

Indirekte („geistige") Schüler Ibn Ḥafīfs

Kāzarūnī

(352–426/963–1034–5); zu Kāzarūnī s. Meier, *Vita* 2–71.

Metöken am Grabe Ibn Ḥafīfs

Muᶜīn ad-dīn Abū Ḏarr ᶜAbdallāh Ibn Ǧunayd Ibn Rūzabih al-Katakī aš-Šīrāzī

(Gest. 651/1253). Schüler von Abū l-Farağ Ibn al-Ǧawzī; nach seiner Rückkehr aus Bagdad lebte er 50 Jahre lang an Ibn Ḥafīfs Grab. Die Sufis sollen um seine Gunst geworben und um seinetwillen das Freitagsgebet am Grabe Ibn Ḥafīfs abgehalten haben. Zu seinen Schiraser Schülern s. *Šadd* 59.

Muṣliḥ as-Saᶜdī

(Gest. 691/1292). Ǧunayd-i Šīrāzī über den berühmten Dichter: „Er gehörte zu den vorzüglichsten Sufis, die am Grabe Ibn Ḥafīfs lebten" (*Šadd* 461; vgl. auch Schimmel, *Mystische Dimensionen* 128, Anm.).

Rustam Ibn ᶜAbdallāh al-Ḥurāsānī

Der i. J. 741/1340–1 gestorbene Sufi Rustam wird vom Autor des *Šadd* S. 377 als Ekstatiker bezeichnet. Rustam vertrat auch eine extreme Mystik des Gottvertrauens, die in seiner Epoche schon längst überholt war: Rustam streunte durch den Markt, erbettelte Nahrung, die er aber nur aß, wenn man sie ihm in den Mund legte.

Sufis, denen die Nisbe „Ḥafīfī" zugeschrieben wurde

Abū r-Rāšid al-Ḥafīfī, Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Abī l-Qāsim

Šāfiᶜitischer faqīh, Traditionarier, Asket und Sufi, der von Abū n-Nağīb as-Suhrawardī ausgebildet wurde. „Er lebte 12 Jahre in der Abgeschiedenheit und widmete sich gottesdienstlichen Werken. Wunder traten an ihm in Erscheinung" (Asnawī, *Ṭab.* 1,492, Nr. 447). Asnawī nennt das Todesjahr 577/1181–2 und erklärt die Nisbe *Ḥafīfī* als Hinweis auf Ibn Ḥafīf.

Abū Ṭālib al-Abharī al-Ḥafīfī, Ḥuǧǧat ad-dīn, ᶜAbd al-Muḥsin Ibn Abī l-ᶜAmīd aṣ-ṣūfī

(556–624/1160–1226–7); studierte Recht in Hamadān, hörte Ḥadīṯ in Isfahan, Bagdad, Syrien und Ägypten; lebte lange Zeit in Mekka. Belege: Asnawī, *Ṭab.* Nr. 454, Ḏahabī, *ᶜIbar* 5,99f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000259

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000260

F. Dogmatische Zuordnung: Ibn Ḫafīf zwischen den *Ahl al-ḥadīṯ* und der Aš^{c}ariyya

Aus den Untersuchungen über die Reisen Ibn Ḫafīfs geht hervor, daß dieser sich vorwiegend im Kreis der *Ahl al-ḥadīṯ* bewegte. Welche Bedeutung hatte diese Nähe zu den *Ahl al-ḥadīṯ* nun für Ibn Ḫafīfs religiöses Denken, was bedeutete speziell der Ḥadīṯ für ihn und wie läßt sich diese Nähe vereinbaren mit einer von Ibn Ḫafīf behaupteten Zugehörigkeit zur „aš^{c}aritischen Schule"?

Dafür daß Ibn Ḫafīf sich persönlich den *Ahl al-ḥadīṯ* zugehörig fühlte, kann auch eine Erzählung Kattānīs angeführt werden, die Ibn Ḫafīf auch überliefert (vgl. *Sīra*, Anh. 232). In dieser Erzählung bekennt Kattānī (S11) selbstkritisch, daß die Ḥadīṯgelehrten den besseren Weg gewählt hätten. Der Inhalt der Überlieferung Ibn Ḫafīfs befindet sich in Übereinstimmung mit einer Sufik-Definition Ǧunayds (*^{c}ilmu-nā hāḏā)*, welche dem Ḫaṭīb zufolge (*TB* 7,243,6f.) „gebunden ist an Koran und Sunna; wer den Koran nicht auswendig lernt, weder Ḥadīṯ schreibt noch religiöses Recht (fiqh) studiert, dem soll man nicht nacheifern" (ähnlich bei Qušayrī, *Ris.* 20,–9/*dt.* 1.23, wo das Recht in dieser Reihung fehlt). Ǧunayds Lehrer Sarī lehrte, man solle (auf dem mystischen Pfad) mit dem Ḥadīṯe-Schreiben anfangen (*TS* 55).

Freilich steht eine andere Sufitradition gegen das Ḥadīṯstudium bzw. dagegen, daß der Novize nach seinem Antritt der mystischen Laufbahn noch weiter Ḥadīṯe schreibt: dem Mystiker Ḫuldī (gest. 348/959) soll ein Sufi seine Ḥadīṯaufzeichnungen mit den Worten zerrissen haben: „Du verläßt die Wissenschaft der Flicken (= des Sufikleides) und wählst die Wissenschaft der Zettel (Wortspiel: *ḫiraq – waraq*)"; ein zweites Beispiel liefert Qušayrī (*Ris.* 101,–2/*dt.* 26.7) mit einem Ausspruch von Abū Bakr al-Warrāq (gest. 280/893 od. später), der das Ḥadīṯschreiben ein Unglück für den Novizen nennt; eine analoge Erfahrung machte der Schiraser Sufi und Traditionsgelehrte Hibatallāh in seinem Marwer Ribat, in dem man sich für den Ḥadīṯ wenig interessierte (vgl. hier S. 150).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000261

Ibn Ḫafīf hielt sich fern von dieser Gruppe von Sufis, die ihn des Ḥadīṯstudiums abspenstig machen wollten und nannte sie geringschätzig die „oberflächlichen Sufis" (*ṣūfiyān-i rasmī*, *Sīra* 35, f. 12,15). Ihren Beschimpfungen zum Trotz begab er sich in die Ḥadīṯversammlungen, „bis ihn schließlich jeder brauchte, und man ihm knifflige Fragen vorlegte" (= die er löste; vgl. *Sīra* 35,16f.). Sein Ḥadīṯstudium betrieb Ibn Ḫafīf gleichzeitig mit der mystischen Ausbildung. Ibn Ḫafīf durchwanderte Fārs, ʿIrāq, Syrien und den Ḥiǧāz, um von Traditionsgelehrten Ḥadīṯ zu hören. Er verfaßte eine Ḥadīṯ-Sammlung und hatte die Gewohnheit, allnächtlich nach Beendigung seiner Litaneien und vor dem Schlafengehen 20 Ḥadīṯe zu schreiben (*Šadd* 42,2f.). Selbst noch in der Agonie soll eine Gruppe von Leuten über dem sterbenden Ibn Ḫafīf Ḥadīṯe rezitiert haben (*Sīra* 40, f. 17,25–41, 27).

In Anbetracht dieser engen persönlichen Bindung an den Ḥadīṯ war es nur folgerichtig, daß Ibn Ḫafīf seinen Schülern die Beschäftigung mit dem Ḥadīṯ anempfahl. ʿAbd ar-Raḥīm (R30) gab er die Weisung: „Du sollst dich mit dem Studium des religiösen Wissens (Gesetz, Ḥadīṯ) abgeben und etwas lesen (wahrscheinlich: Koran) und dich nicht durch die Worte der Sufis betören lassen" (*Sīra* 35, f. 12,13). Er stellt seinen Novizen „den Weg (*minhaǧ*) der Leute des Ḥadīṯ" als vorbildlich hin: „Folge dem Weg der Leute des Ḥadīṯ und lerne von den Verständigen unter ihnen (oder: von ihren Rechtsgelehrten)" (*Iqt.*, f. 47). Ibn Ḫafīf betont die Verschiedenheit der Wege der *Ahl al-ḥadīṯ* und der Neuerer, deren Gesellschaft zu meiden sei (*Iqt.*, f. 47,15).

Der von manchen seiner Zeitgenossen unter den Asketen (wie etwa Ibrāhīm Ibn Adham) kritisierte religiosus und Ḥadīṯexperte Sufyān aṯ-Ṯawrī wird von Ibn Ḫafīf verteidigt: In *Iqt.*, f. 45, zählt er ihn zu den Männern, deren Gewissenhaftigkeit (*waraʿ*) bzgl. der Nahrung nachzueifern sei. Nach einer in *Iqt.*, f. 32, erwähnten Überlieferung beschwichtigt Sufyān den Asketen Ibrāhīm Ibn Adham (in Ramla), der Sufyān in dem Verdacht gehabt hatte, das Motiv für dessen Lehrtätigkeit in Ḥadīṯ sei das Verlangen nach irdischem Ruhm gewesen. Sufyān entkräftet den Verdacht, indem er sich als demutsvoll den Armen gegenüber erweist (vgl. zu dieser Überlieferung Raddatz, *Sufyān* 121f., 161, der sich auf Ġazzālīs *Iḥyāʾ*, Kap.: „Darlegung der Eigenschaften der Demütigen", 3,354, beruft).

Gleichwohl wird sich Ibn Ḫafīf die Vorbehalte mancher dieser Sufis und Asketen gegenüber der Ḥadīṯwissenschaft bis zu einem gewissen Grade zu eigen gemacht haben:

Ein Muḥammad Ibn ʿAlī berichtet (an Daylamī, *Sīra* 209,33–6), Ibn Ḫafīf habe während seines langen Lebens nur ein einziges Mal – und dies auch nur auf Grund des Drängens seiner Jünger – eine Lehrver-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000262

sammlung zum Ḥadīṯdiktat veranstaltet. Dabei soll ihm nicht wohl zumute gewesen sein, so daß er sagte: „Dies ist nicht meine Arbeit" (ibid. 209,35). Sicherlich zielte er mit seiner Kritik nicht auf den Ḥadīṯ an sich ab, sondern – wie es scheint – auf die technischen Aspekte der Wissenschaft vom Ḥadīṯ, die er möglicherweise nicht (restlos) beherrschte oder auf die mit der Tätigkeit als Ḥadīṯlehrer oftmals verbundene gesellschaftliche Reputation[1].

In seinem Vorbehalt gegen die Ḥadīṯwissenschaft scheint Ibn Ḫafīf indes nicht so weit gegangen zu sein wie zwei seiner geistigen Vorbilder, der Fromme Abū Turāb an-Naḫšabī und der Sufi Yūsuf Ibn al-Ḥusayn ar-Rāzī, deren Abneigung gegen die Disziplin des *ʿilm al-ǧarḥ wa-t-taʿdīl* in den Quellen belegt ist. Abū Turāb schalt Aḥmad Ibn Ḥanbal: „Du redest den Gottesgelehrten übel nach", ähnlich Yūsuf Ibn Ḥusayn gegenüber Ibn Abī Ḥātim. Die beiden Gottesmänner mochten empfunden haben, daß diese Wissenschaft dem sufischen Grundsatz des Nachsichtübens gegenüber den Schwächen der Mitbrüder zuwider laufe (vgl. Sulamī, *Ǧawāmiʿ* S. 55,141, 142, Sulamī, *ʿUyūb*, S. 78,13, S. 94,44).

Seinen Schülern schärfte Ibn Ḫafīf dagegen ein, nicht nur den „Weg der Leute des Ḥadīṯ" zu beschreiten, sondern auch „die Echtheit ihrer Überlieferungen zu untersuchen und sich mit (der Erforschung) ihrer Lebensumstände abzugeben" (*Iqt.*, f. 47,4f.). Dieser Forderung scheint allerdings zu widersprechen, daß Ibn Ḫafīf auch von Traditionariern Ḥadīṯ übernahm, die einhellig als Lügner verrufen waren (Abū Bišr al-Marwazī, = G5) bzw. an übelbeleumdete Männer tradierte wie an Ḫuzāʿī (R14), der sich den Ruf eines Fälschers von Prophetentraditionen zuzog.

Was aber nun war es, das Ibn Ḫafīf dazu bewog, seinen Schülern den „Weg der Leute des Ḥadīṯ" als vorbildlich hinzustellen, bzw. was waren die Inhalte dieses von ihm anempfohlenen Weges?

Sicher unterstrich Ibn Ḫafīf die Forderung der Wahrhaftigkeit *(ṣidq)*, die etwa der Mystiker Anṭākī (gest. 200/815–6) an die Ḥadīṯ-Überlieferer richtete: „Jeder Händler hat ein Kapital; das Kapital des Ḥadīṯgelehrten aber ist die Wahrhaftigkeit" (*TS* 144). Von größerer Bedeutung aber war für Ibn Ḫafīf die Einstellung dieser Gelehrten, die sie gegenüber der religiösen Tradition einnahmen und deren Wahrheit sie durch ihre lückenlose Überlieferertätigkeit zu verbürgen schienen. „Sie (= die Leute des Ḥadīṯ) sind die wichtigsten Männer, wenn sie sich an den Weg

[1] Unter den Gründen, warum Bišr al-Ḥāfī dieser Lehrtätigkeit entsagte, wird sein Verlangen nach Ausübung eben dieser Tätigkeit genannt. Bišr soll aber gelobt haben, den Ḥadīṯ wieder zu lehren, sobald dieses Verlangen überwunden sei (vgl. MEIER, „Bišr al-Ḥāfī", Art. *EI*^{2}, s.n.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000263

der Altvorderen halten, und die unheilbringendsten, wenn sie freveln. Durch sie geht (in dem letzteren Fall) die Gemeinde und das Religionsgesetz zu Grunde" (*Iqt.*, f. 47,7).

Die Größe des Traditionariers – in den Augen seiner Parteigänger – erweist sich dann im Maße seiner Entschiedenheit, die er in der Verteidigung der Sunna gegen „Neuerer" und „Häretiker" an den Tag legt. Ibn Ḫafīf setzte sich über das Urteil der Ḥadīṯexperten hinsichtlich der Glaubwürdigkeit eines Abū Bišr (G5) hinweg, denn der Marwer war nach Ausweis der Quellen ein glühender Eiferer im Kampf gegen die „Neuerer". Die gleiche Eigenschaft eines offensiven Festhaltens an der sunnitischen Tradition, die dem von Ibn Ḫafīf verehrten ẓāhiritischen Qāḍī Ibn Abī ᶜĀṣim zugeschrieben wurde, bewirkte beinahe dessen Ermordung durch zayditische „Häretiker".

Ein Merkmal, das für die Einstellung der *aṣḥāb al-ḥadīṯ* gegenüber den Hauptquellen der Religion, Koran und Sunna, charakteristisch war, bildete ihre Forderung, in der Schriftauslegung auf dem äußeren Wortsinn zu beharren und jeglicher Umdeutung *(taʾwīl)* zu entsagen. Diese traditionalistische Einstellung, die von einem Glauben getragen ist, der auch anthropomorphistische Schriftstellen „so wie sie sind, ohne zu fragen: ‚wie'" (vgl. etwa Ibn Qudāma, *Ḏamm at-taʾwīl* 570f.) beim Wort nimmt sowie auch die kämpferische Haltung gegenüber „Neuerern" und Abweichlern von der sunnitischen Tradition machte die Traditionarier zu natürlichen Verbündeten von Ẓāhiriten (?) und Ḥanbaliten.

Besteht ein Widerspruch darin, daß Ibn Ḫafīf in seiner Haltung gegenüber den Quellen der Religion auf dem äußeren Wortsinn beharrte und der Ansicht, daß er ein Ašᶜarit gewesen sei[2]?

Für letztere Ansicht spricht die Nachricht, 1. daß Ibn Ḫafīf Abū l-Ḥasan al-Ašᶜarī aufsuchte, 2. daß er als Gewährsmann des Ašᶜariten Bāqillānī angeführt wird, und 3. daß er vor seinem Tode von Bāqillānī dabei angetroffen wurde, wie er vor seinen Schülern aus Ašᶜarīs *Lumaᶜ* las (Maqqarī).

Die Bedeutung des Besuches bei Ašᶜarī ist schwer einzuschätzen; daß Ibn Ḫafīf tatsächlich von Ašᶜarī beeindruckt wurde und von ihm lernte – wie Ibn al-ᶜAsākir behauptet[3] –, wird durch die Überlieferung Maqqarīs bestätigt.

---

[2] MASSIGNON nennt Ibn Ḫafīf (*Passion* 2,182, engl. Übers.) einen „militant Ašᶜarite theologian", der „in the name of Ašᶜarism" gegen die Sālimiyya gekämpft habe (ibid. 1,506).

[3] IBN ᶜASĀKIR (gest. 571/1175–6) überliefert Berichte, die zeigen, daß Ibn Ḫafīf von der Redekunst und dem spekulativen Denken *(naẓar)* Ašᶜarīs beeindruckt war (*Tabyīn* 95–97).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000264

Sicher war Ibn Ḫafīf kein Ašᶜarit im Sinne eines Anhängers der ašᶜaritischen Schule, wie sie (schon zu seinen Lebzeiten) etwa in Nīsābūr von Ibn Fūrak vertreten wurde. Aus Äußerungen Ibn Ḫafīfs in seiner großen Dogmatik scheint sich folgern zu lassen, daß er den in Nīsābūr zum Prinzip erhobenen *taʾwīl* der Ašᶜariten in die Glaubenslehre betreffenden Fragen strikt ablehnte. Nicht-traditionalistische Lehren in dem offenbar von Ibn Ḫafīf in Schiras gelesenen Werk Ašᶜarīs, *k. al-Lumaᶜ*, brauchen nicht Ašᶜarīs eigene – geschweige denn die Ibn Ḫafīfs – zu sein, sondern solche der „orthodoxen" Muᶜtazila, die nur referiert werden. Der späte Kontakt zu Bāqillānī kann ebenso wenig als Rechtfertigung für die These einer Übernahme des ašᶜaritischen *kalām* durch Ibn Ḫafīf gelten: Die allem Anschein nach intensiven Kontakte Bāqillānīs zu Bagdader Ḥanbalitenkreisen machen ein entschiedenes Engagement für den *kalām* auch bei diesem unwahrscheinlich. Bāqillānī und Ibn Fūrak hatten beide unterschiedliche Lehrer in *kalām* (Ibn Muǧāhid bzw. Bāhilī) und lernten nicht mehr unter Ašᶜarī. Wenn eine hier S. 136 vorgeschlagene Identifizierung richtig ist, hat Ibn Ḫafīf gegen den *kalām*-Lehrer Ibn Fūraks, Abū l-Ḥasan al-Bāhilī, polemisiert. Es wird wohl kein Zufall gewesen sein, daß Ibn Ḫafīf mit einem anderen Lehrer Ibn Fūraks, dem Sufi Bundār Ibn al-Ḥusayn (S37), von dem der Theologe tradierte, seine berühmten Streitgespräche über verschiedene Kontroversthemen führte. Bundār war Leibdiener *(ḫādim)* Abū l-Ḥasan al-Ašᶜarīs.

Gegen eine Option Ibn Ḫafīfs für einen ašᶜaritischen Rationalismus (den eine Schulzugehörigkeit zur Ašᶜariyya erforderte) sprechen zweifellos die zahlreichen Lehrer-Schülerverhältnisse, die Ibn Ḫafīf zu einer Anzahl eifernder Ḥanbaliten bzw. Traditionarier unterhielt, neben denen die Verhältnisse zu seinen ašᶜaritischen „Schülern" vergleichsweise unbedeutend erscheinen: die Ašᶜariten Abū Nuᶜaym (R2), Sulamī (R4) und Bāqillānī (R17) waren Personen, die das greise Oberhaupt der Schiraser ṣūfiyya vor dessen Tod noch um der Ehre und des Segens willen hören wollten. Anders dagegen die kritischen *ḥanābila* (besonders Anṣārī), die es sich als eine Tugend anrechneten, nur von solchen Männern (Ḥadīṯ) zu hören, die den Ruf hatten, frei zu sein von „Neuerung und *raʾy*" (eigene Einsicht als Rechtsprinzip; vgl. dazu „Jāmī's Biography" 63,6).

Nasawī (R3), der sich dazu hinreißen ließ, das Werk des greisen Ibn Ḫafīf in hymnischen Tönen zu preisen, wird als eine der Autoritäten des *kalām*-Feindes Ahwāzī (lebte 362–446) genannt („von ihm {= Nasawī} überlieferte Abū ᶜAlī al-Ahwāzī"). Ahwāzī verfaßte um 430/1038–9 seine Schmähschrift gegen Ašᶜarī, *Maṭālib Ibn Abī Bašar*.

Yaḥyā Ibn ᶜAmmār (R16), „das Haupt der Herater Ḥanābila" hielt bei Ibn Ḫafīf, vermutlich in dessen Ribat, eine Lehrversammlung ab (*NG*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000265

295). Yaḥyā war ein leidenschaftlicher Eiferer gegen „Neuerer" und sog. „Ǧahmiyya" (er sagte Anṣārī voraus, dieser werde als sein Nachfolger den Ketzern {*mulḥidān*} und Neuerern auf das Hirn schlagen; vgl. „Jāmī's Biography" 64,18) was selbst einen Ḏahabī zu der Bemerkung veranlaßte, er habe mit diesem Eifern den Weg der Altvordern verlassen (*Siyar* 17,481ff.). In einer fünfgliedrigen Einteilung der Wissenschaften bezeichnet Yaḥyā – sicher im Konsens mit der Ḥanābila seiner Zeit – den *kalām* als den Untergang für die Religion (*Siyar* 17,481f.).

Ein zweiter Ḥanbalit, der als Tradent Ibn Ḫafīfs angeführt wird, war der Sufi Muḥammad Ibn Faḍl aṭ-Ṭāqī, der von Anṣārī unter seine drei wichtigsten Lehrer gezählt wird. Der Sufī Muḥammad Ibn Faḍl war auch Theologe. Anṣārī: „Wenn ich ihn (= Ibn Faḍl) nicht getroffen hätte, so hätte ich die ḥanbalitische Lehre nicht gelernt" (Beaureceuil, „Biographie" 1,120).

Ein dritter Schüler *(šāgird)* Ibn Ḫafīfs, Bišrī-i Siǧzī (R23) war wiederum ein hochgeschätzter Lehrer Anṣārīs, was ihn als von rationalistischen Tendenzen unbelastet ausweist (s.o.).

Die zwei Werke Ibn Ḫafīfs zur Dogmatik, *al-Muʿtaqad aṣ-ṣaġīr* und *al-Muʿtaqad al-kabīr* (= *Iʿtiqād at-tawḥīd*) sowie der entsprechende Vorspann in *Iqtiṣād* (f. 2), scheinen die dogmatische Einordnung Ibn Ḫafīfs in der Nähe zu einem dem *kalām* gegenüber höchst reservierten Traditionariertum vollauf zu bestätigen. Der große *Muʿtaqad*, der allerdings das schwer lösbare Problem der jeweiligen Unterscheidung zwischen Zitat aus Ibn Ḫafīf und den Einlassungen des Zitierenden (Ibn Taymiyya) aufwirft, ist eine *ʿaqīda salafiyya* (zu dieser Schrift s. hier: Schriften, Nr. 4 und Quellen, Nr. 54). Zu einer ausführlichen Untersuchung von Ibn Ḫafīfs Glaubensbekenntnis s. Bell und al-Shāfiʿī, in: Daylamī, *Kitāb ʿaṭf*, Einl. (unveröffentlichtes Ms.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000266

G. Die Lehre Ibn Ḫafīfs

1. Ibn Ḫafīfs Einstellung zur Staatsmacht und ihren Vertretern

Grundsätzlich galt es den Sufis und Asketen der ersten Jahrhunderte der islamischen Ära als Verpflichtung, die Inhaber der Staatsmacht *(„sulṭān")* zu mißachten oder ihnen wenigstens aus dem Wege zu gehen. Begründet wurde diese Überzeugung mit der Meinung, die von der Wirklichkeit ja zumeist bestätigt wurde, daß die Machthaber Missetäter sind und der Islam durch ihre Leitung ungültig gemacht werde (s. zu dem Thema Ritter, *Meer*, 7. Kap. „Die Machthaber", S. 104–128).

Kāzarūnī (gest. 426/1034–5), der zu beten pflegte: „Gib, daß ich der Tore der Befehlshaber und Reichen entsagen kann..." (*Fird.* 137,1f.), begründet seine Weisung an Abū l-Fatḥ, den Sohn von Abū l-Ḥusayn al-Bayḍāwī (R42), die Machthaber zu meiden, mit dem Hinweis auf den (anderenfalls) drohenden Verlust des Ansehens bei den Frommen (*Fird.* 379,10ff.) und zitiert Ḥadīṯbelege (ibid. 379,12–380,9).

Der Schiraser Rechtsgelehrte Ṣāʾin ad-dīn (gest. 664/1265–6), Verfasser einer großen *„Mašyaḫa* seiner Lehrer" (einer wichtigen Quelle von *Šadd*), warnte, daß dessen Lippen brennen würden, der einen Schluck Wasser von den *„salāṭīn"* trinke (*Šadd* 177).

Der Umgang mit ihnen bringt den Menschen in Lebensgefahr: Abū Bakr al-Warrāq (gest. um 280/893 oder später) warnte: „Hüte dich vor dem Umgang mit den Machthabern, wenn du am Leben bleiben willst" (*TS* 227,1). Ähnlich urteilte der Lehrer Qušayrīs, Abū ʿAlī ad-Daqqāq: „... Ihre (= der Machthaber) Gedanken gleichen denen von Kindern, in ihrer Gewalttätigkeit *(ṣawla)* sind sie wie Löwen" (ʿAṭṭār, *Taḏk.* 2,165,3).

Aus diesem Grundpostulat, die Machthaber zu meiden, ergeben sich für das Verhältnis des Einzelnen zu diesen gewisse Forderungen:

Man soll ihre Geschenke verweigern (vgl. die Weisung Kāzarūnīs an Abū l-Fatḥ al-Bayḍāwī, die er mit einem Ḥadīṯ belegt; *Fird.* 384,22). Kāzarūnī verweist außerdem auf Ḥuḏayfa al-Marʿašī, demzufolge die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000267

Annahme von Geschenken die Frevler zu dem Glauben verleite, die Frommen hießen ihr Tun gut, so daß die Dreistigkeit der Frevler sich noch weiter vermehre (*Fird.* 384,23–385,2). Nach anderen sind aber nicht alle Geschenke abzulehnen: Der Sufi Anṣārī nimmt z. B. Ehrengewänder aus, die ja schon Ibn Ḥanbal vom Sultan entgegengenommen habe (vgl. „Jāmī's Biography" 75,–6).

Man darf keine Nahrung aus den Händen der Machthaber entgegennehmen und keine Lebensmittel, die ihrem Grundbesitz entstammen, benutzen[1].

Gleichzeitig gab es aber auch das Phänomen des unerschrockenen Gottesmannes, der dem frevelnden Machthaber *(ẓālim)* mahnend ins Gewissen spricht und für die Unterdrückten *(maẓlūm)* eintritt (gemäß dem Prophetenwort: „Der vorzüglichste geistliche Kampf ist ein gerechtes Wort vor einem ungerechten Herrscher"; vgl. *Ris.* 52,–12/*dt.* 4.1). Ibn Ḫafīf spielt auf diese moralische Einstellung mit seiner Erzählung (*Sīra* 10f., f. 3) an, daß der Ṣaffāridenfürst ʿAmr Ibn Layṯ in Nīsābūr von einem Asketen – der ihm androhte, er werde Gott bitten, daß er ihm sein Augenlicht raube – ermahnt wurde, unter seiner Herrschaft Gerechtigkeit walten zu lassen. ʿAmr soll aus Furcht vor der Drohung des Mahners gelobt haben, fürderhin gegen jeglichen Gesetzesbrecher unnachsichtig vorzugehen (ibid. 11,19f.).

Wer waren nun die Inhaber bzw. Repräsentanten der Macht, mit denen es Ibn Ḫafīf zu tun hatte? Wie verhielt sich Ibn Ḫafīf gegenüber den Forderungen der Gewissenhaften bzw. wie zu dem Postulat der Fürsprache vor dem (tyrannischen) Herrscher? Gibt es Beispiele, daß Ibn Ḫafīf vor Herrschern versuchte, zu intervenieren?

Der Herrscher: An der Spitze der Gesellschaftspyramide im Schiras des 3./4. Jh.s stand der Sultan. Zwei mächtige Herrscherpersönlichkeiten, die über Persien regierten, stehen am Anfang und am Ende von Ibn Ḫafīfs Lebensweg: Der Ṣaffāride ʿAmr Ibn Layṯ und der Būyide ʿAḍud ad-dawla.

a) ʿAḍud ad-dawla (reg. 338–372/983). Die hagiographische Legende hat Ibn Ḫafīf die Rolle eines Fürsprechers der Armen vor ʿAḍud

[1] Vgl. das Beispiel des Schiraser Sufis Hišām Ibn ʿAbdān (S24), der willentlich Wasser erbricht, als er hört, daß es durch die Mühle von Muḥammad Ibn Layṯ, des Statthalters *(ʿāmil)* von Fārs, geflossen sei (*Sīra* 145, f. 20). Muḥammad, der im Namen seines Bruders, Yaʿqūb, über Fārs herrschte, wurde i. J. 268 von ʿAmr Ibn Layṯ besiegt und gefangengenommen, bevor letzterer in Schiras Einzug hielt (vgl. IBN AṮĪR, *Kāmil* 7,370, ZAMBAUR 46,201).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000268

ad-dawla zugesprochen, in dessen Palast sich aufzuhalten er sich nicht gescheut habe (ʿAṭṭār, *Taḏk.* = *Sīra*, Anh. 261), was aber wenig glaubhaft ist. Eine ablehnende bzw. wenigstens indifferente Haltung Ibn Ḫafīfs gegenüber dem schiitischen Herrscher (*malik*, später dann *malik al-mulūk*, bzw. *šāhinšāh*; vgl. zu den Titeln Kraemer, *Humanism* 44,281) ʿAḍud ad-dawla kommt darin zum Ausdruck, daß er ihn in den *Sīra*-Erzählungen mit keinem Wort erwähnt; auf ein zumindest gespanntes Verhältnis zu ʿAḍud ad-dawla spielt die (unglaubwürdige) Überlieferung Tanūḫīs an, nach der Ibn Ḫafīf bzw. seine Getreuen von ʿAḍud ad-dawla für eine angebliche Schandtat verprügelt worden seien. Der durch diese Überlieferung bewirkte Eindruck einer Antipathie zwischen Ibn Ḫafīf und ʿAḍud ad-dawla wird dadurch bestätigt, daß Tanūḫī, der Urheber jener verleumderischen Geschichte, ein enger Vertrauter ʿAḍud ad-dawlas war. Daß der „König der Könige" Ibn Ḫafīf tatsächlich verfolgte, was Massignon (*Passion* 1,330, A. 153) unter Berufung auf Yāqūt behauptet, läßt sich allerdings nicht belegen.

b) Am Anfang von Ibn Ḫafīfs Leben steht der Ṣaffāride ʿAmr Ibn Layṯ (regierte 265–287/879–900; hingerichtet in Bagdad 289/902). ʿAmr zog während der Schwangerschaft von Ibn Ḫafīfs Mutter mit seinem Heer gegen Schiras (268/882). Ibn Ḫafīfs Vater diente in ʿAmrs Heer und scheint selbst einen hohen militärischen Rang bekleidet zu haben.

ʿAmr gehörte nach Auskunft Ibn Ḫafīfs – wie sein Vater – dem Volksstamm der Daylamiten an. Die Daylamiten – so Ibn Ḫafīf weiter – entstammten alle den Banū Ḍabba (vgl. *Sīra* 9,3ff.). Da aber erwiesen ist, daß weder die Ṣaffāriden von den Daylamiten, noch die Daylamiten von den Banū Ḍabba abstammen[2], muß der Bericht über die Abstammung Ibn Ḫafīfs als reine Hagiographie gelten, die des historischen Kerns entbehrt. In Anbetracht einer Unzuverlässigkeit dieser „historischen" Angaben kann auch die Frage gestellt werden, ob die Mitteilung über die Geburt Ibn Ḫafīfs nach dem Einzug ʿAmrs in Schiras (i. J. 268) glaubwürdig ist. Angesichts des Umstandes, daß die früheste chronologisch bestimmbare Begegnung Ibn Ḫafīfs mit einer seiner Ḥadīṯ-Autoritäten aus dem Jahr 298 datiert – bei einem Geburtsdatum 268 hätte er also erst als 30jähriger seine Reisen begonnen bzw. seine Ḥadīṯlehrer

[2] Die Hofchronisten der Seldschuken wiesen die Absurdität der Genealogie ʿAḍud ad-dawlas nach. Dieser hatte in der Būyidenchronik *at-Tāǧī* seinen Stamm auf die Banū Ḍabba zurückführen lassen (vgl. BÜRGEL, *Hofkorrespondenz* 24, Anm. 2; BUSSE 177).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000269

gehört –, ist dieses Geburtsdatum als unwahrscheinlich zu verwerfen. Da Ibn Ḫafīf bereits als Jugendlicher reiste, wird man das Geburtsjahr nicht früher als auf 280 ansetzen dürfen.

Die Erzählungen in der *Sīra* lassen ʿAmr in einem günstigen Licht erscheinen: Die Predigt eines Nīsābūrer Asketen bewirkt, daß ʿAmr den Vorsatz faßt, hinfort auf die Einhaltung des Rechts zu achten (s.o.). Ibn Ḫafīf schreibt diesen Sinneswandel dem Glauben ʿAmrs an die Mächtigkeit des von dem Gottesmann gesprochenen Mahngebetes zu.

Die Hagiographen haben sich auch um die Rechtfertigung des Bruders von ʿAmr, Yaʿqūb Ibn Layṯ bemüht: Der Sufi Sahl at-Tustarī soll Yaʿqūb von einer Krankheit geheilt und durch ein Gebet bewirkt haben, daß dieser fortan in Gerechtigkeit geherrscht habe (*Šadd* 285).

Dank seiner Klugheit weiß ʿAmr den Bestrebungen eines muʿtazilitischen Lehrers zu widerstehen, der versucht, den Herrscher für die Lehre der Muʿtazila zu gewinnen. ʿAmr bleibt der Lehre der sunnitischen Orthodoxie treu, läßt den Theologen verprügeln und ihn anschließend aus der Stadt werfen (*Sīra* 186–9, f. 21).

Dem Eindruck einer loyalen Haltung Ibn Ḫafīfs gegenüber ʿAmr Ibn Layṯ tut die Erzählung in der *Sīra* über die Reaktion Ibn ʿAbdāns (S24) auf den Genuß des Wassers von der Mühle Muḥammad Ibn Layṯs (eines Bruders von ʿAmr; s. hier S. 250, Anm.) keinen Abbruch, denn Hišām diente Ibn Ḫafīf in der *Sīra* unter anderem als Beispiel die Folgen einer übertriebenen Askese.

Daß ʿAmr Ibn Layṯ in den Erzählungen Ibn Ḫafīfs verhältnismäßig positiv erscheint, hängt nicht zuletzt damit zusammen, daß ʿAmr die Errichtung der Alten Moschee von Schiras *(al-Ǧāmiʿ al-ʿatīq)* zugeschrieben wird, die „auf Grund lauterer Intention und mit gesetzlich erlaubtem Vermögen" gebaut worden sei (*Šadd* 287). Die Moschee ʿAmrs, die als der Ort im Lande galt, an dem die Gebete der Gläubigen am sichersten erhört wurden (*Šadd*, a.a.O.), war in den Lehrjahren Ibn Ḫafīfs (bis zur Errichtung seines Ribat) der Treffpunkt für die Sufis in Schiras schlechthin.

Ibn Ḫafīfs Sympathiebekundung für ʿAmr Ibn Layṯ blieb indes im Bereich des Unverbindlichen; er wurde ja nicht genötigt, seine Sympathie für ʿAmr durch Taten zu bekräftigen, denn er war wohl noch zu jung, um ʿAmr zu begegnen, und seit dem frühen Bruch mit seinem Vater (s. u.; vielleicht ist Ḫafīf aber auch nur früh gestorben) wird auch nicht mehr die Möglichkeit für eine solche Begegnung bestanden haben. So konnte sich Ibn Ḫafīf die Forderung einer Meidung des Umgangs mit Herrschern grundsätzlich zu eigen machen: In *Iqt.*, f. 47,9 gebietet er seinen Schülern, jenen zu folgen, „die (den Gang an) die Pforten der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000270

Sultane verabscheuen, die auf die Diesseitstrümmer aus ihren Händen verzichten und frei von dem Verlangen danach sind"[3].

Wesire und Kämmerer: Wenig Wohlwollen zeigte Ibn Ḫafīf gegenüber Angehörigen dieser Berufsgruppe: Als er den Kämmerer *(ḥāǧib)* des Kalifen, Naṣr al-Qušūrī, in Medina sah, war ihm dieser kein Unbekannter mehr: Ibn Ḫafīf wußte, daß Naṣr in Bagdad für eine vergleichsweise angenehme Unterbringung des inhaftierten Mystikers Ḥallāǧ Sorge getroffen hatte. Gleichwohl ging er zu dem als Anhänger Ḥallāǧs bekannten Vertreter der Staatsmacht auf Distanz und rät einem Gefährten in Medina, die Almosen, die Qušūrī an die Armen verteilt, zu verschmähen (vgl. hier S. 62).

Ähnlich wurde der gleichfalls als Protektor Ḥallāǧs bekannte ʿAbbāsidenwesir ʿAlī Ibn ʿĪsā (S18) von Ibn Ḫafīf behandelt. Wohl bekundet dieser, daß er dem „guten Wesir" in Mekka begegnete (Daylamī führt ihn sogar unter den Scheichen Ibn Ḫafīfs an), die Unaufrichtigkeit, die Ibn Ḫafīf den von ʿAlī Ibn ʿĪsā in Mekka verrichteten gottesdienstlichen Werken zuschreibt, lassen aber keinen Zweifel an der Kritik Ibn Ḫafīfs gegenüber dem hohen Staatsbeamten aufkommen.

Der Bericht in der *Sīra*, S. 200, f. 6 scheint dagegen anzudeuten, daß Ibn Ḫafīf als greiser Mystiker seine grundsätzlich ablehnende Einstellung gegenüber den Machthabern gemildert bzw. differenziert hat:

Der von 369/979–80 an amtierende christliche Wesir Naṣr Ibn Hārūn nahm einen Schützling Ibn Ḫafīfs, den Richter Abū Muḥammad al-Bayḍāwī, vor den Bedrückungen des Statthalters von Bayḍā in Schutz, nachdem Ibn Ḫafīf Gott um Hilfe gebeten hatte („Als zwischen mir und Gott kein Trennschleier mehr bestand, habe ich dich erwähnt"; vgl. *Sīra* 202,2f.): Dem Wesir kam daraufhin im Traum die Not des Richters in Erinnerung. Als der Wesir über den Zusammenhang aufgeklärt wird, läßt er sich zu Tränen rühren, und er bestellt Ibn Ḫafīf, dessen Größe er preist, er möge ihm um des Gemeinwohles willen als Ratgeber dienen (*Sīra* 201,23). Wie Ibn Ḫafīf auf diese Aufforderung reagierte, ist nicht bekannt – zumal ihm nicht mehr viel Lebenszeit verblieb, um dem Gesuch nachzukommen –, unverkennbar ist aber die Gewogenheit, mit der Ibn Ḫafīf sich in seiner Erzählung über den Wesir äußert. Wie es scheint hat der Wesir sich der gegen die Sufis gerichteten Hetze des muʿtazilitischen Oberrichters Bišr verweigert. Nach Huǧwīrī soll Ibn Ḫafīf sogar die Tochter eines Wesirs geehelicht haben (s. hier S. 182).

[3] Zur Illustrierung dieser Maxime bietet Ibn Ḫafīf in *Iqt.*, f. 47 eine Überlieferung von Bišr al-Ḥāfī, in der dieser dem Kalifen Muʿtaḍid droht, aus Bagdad wegzuziehen, wenn er ihn noch einmal mit einer Einladung in dessen Palast behelligen sollte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000271

Daß der Schützling Ibn Ḫafīfs, der Richter Abū Muḥammad ʿAbdallāh mit dem Statthalter *(ʿāmil)* von Bayḍā seine Not hatte, haben wir eben gehört. Ein anderer einflußreicher Vertreter der Staatsgewalt war „Danaqš" – der vermutlich mit dem Richter von Rāmhurmuz, ʿAbd al-ʿAzīz ad-Danaqšī identisch ist – und der eine solche „Heimsuchung" *(miḥna)* über die Schiraser brachte, daß sie sich mit Klagen über seine Tyrannei *(ẓulm)* an Ibn Ḫafīf wandten. Dieser weigerte sich indes, ihrer Bitte um eine Verfluchung (*duʿāʾ*; vielleicht auch nur: Bittgebet) stattzugeben, bis die Tyrannei des Unterdrückers schließlich jedes Maß überstieg, und Ibn Ḫafīf sich bewegen ließ, ein mildes Gebet gegen Danaqš auszusprechen: „Gott, beschäftige ihn mit sich selbst!" (*Sīra* 206, f. 12,12), was dann auch den Übelstand beseitigte.

Daneben unterhielt Ibn Ḫafīf aber auch freundschaftliche Beziehungen zu Statthaltern: Ein *„ʿāmil az ān-i sulṭān"* (*Sīra* 203, f. 9,2f.) wird von Ibn Ḫafīf sogar als sein Freund bezeichnet. Dieser wendet sich in einer Notlage an Ibn Ḫafīf und bittet ihn, daß er ihn in seinem Haus bzw. Konvent vor seinen Häschern verstecke.

Wenig Berührungsängste hatte Ibn Ḫafīf auch gegenüber einem weiteren Vertreter dieser gesellschaftlichen Gruppe, Awāriǧī (S12), den er im ersten Jahrzehnt des 4. Jh.s in Schiras empfing und der als Steuerverwalter *(ʿāmil al-ḫarāǧ)* in Hamadān zu großem Reichtum kam.

Soldaten: Eine von den Frommen besonders gering geschätzte Gruppe von Vertretern der Staatsmacht war der Soldatenstand. Diese Verachtung äußerte sich in der Abneigung der Asketen, Nahrungsmittel aus den Händen bzw. aus dem Besitz von Soldaten anzunehmen:

Der Asket Ibrāhīm Ibn Adham (der in *Iqt.*, f. 45 zu den großen Gewissenhaften bzgl. der Nahrung gezählt wird) soll 40 Jahre lang keine Früchte in Mekka genossen haben, weil das Land im Besitz von Soldaten gewesen sei (vgl. ʿAṭṭār, *Taḏk.* 1,97,6ff.).

Der Ägypter Zaqqāq machte die Erfahrung, daß sich sein Herz für 30 Jahre verhärtete, nachdem er sich in der Wüste von einem Soldaten Wasser hatte geben lassen (*Ris.* 60,1f./*dt.* 7.13).

Ibn Ḫafīf überliefert in der *Sīra*, S. 148, f. 24 eine Geschichte, die Abū Muḥriz (S25) erzählte. Die Geschichte zeigt beispielhaft die Folgen auf, die den erwarten, der die Weisung nicht beherzigt, den Verkehr mit Soldaten zu meiden: Der einen hochrangigen Soldaten begleitende Abū Muḥriz wird auf dem Wege nach Schiras (mit den anderen Reisenden) verdächtigt, den Gürtel des Soldaten an sich genommen zu haben. Der Gürtel findet sich bei dem Sufi, der zur Strafe in der Wüste ausgesetzt und von den Reisenden geschmäht wird.

Ibn Ḫafīf hat nicht nur Geschichten anderer überliefert, in denen Soldaten unvorteilhaft dargestellt werden, sondern er hat selbstverständlich

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000272

auch persönliche Erfahrungen mit Männern gemacht, die dem Kriegshandwerk nachgehen. Die Verstrickung seines Vaters in den Soldatendienst, aus dem dieser sich offenbar nicht zu lösen vermochte, dürfte die Erfahrung Ibn Ḫafīfs (in seiner Kindheit) gewesen sein, die (neben dem Einfluß der soldatenfeindlichen Asketentradition) sein Bild von den Soldaten nachhaltig und negativ geprägt hat: Zwar hatte sich der Vater und Gefolgsmann ʿAmrs in Nīsābūr vom Soldatendienst „bekehrt" (*Sīra* 9, f. 2,10) und wurde auf Grund dessen von einem Scheich der Karrāmiyya für würdig erachtet, seine Tochter – die spätere Mutter Ibn Ḫafīfs – zu ehelichen („er sah an ihm {= Ḫafīf} die Spuren der Geradheit, Rechtschaffenheit und Rechtgeleitetheit", *Sīra* 9,12), aber Ḫafīf wurde wieder rückfällig (ibid. 9,14) und folgte ʿAmr auf seinem Persienfeldzug. Der Vater war überdies ein Trinker: Während sein Sohn Devotionen oblag, veranstaltete Ḫafīf Trinkgelage für seine Zechgenossen, respektierte aber selbst im trunkenen Zustand *(„mast būd")* die Frömmigkeit seines Sohnes. Ḫafīf zu seinen Trinkkumpanen: „Mein Sohn paßt nicht in diese Gesellschaft. Er ist über diese Stufe hinausgeschritten. Wäre es anders, so würde ich ihn euch zeigen" (*Sīra* 34, f. 11,25).

In der Person Ḫafīfs vereinigten sich mehrere von den Sufis als negativ bewertete Eigenschaften: Das Soldatentum, die Trinkfreudigkeit, die Unbeständigkeit bzw. Lauheit nach der geistlichen Umkehr *(tawba)* und schließlich der Reichtum (der beträchtlich gewesen sein mag): Der spätere Gouverneur (Ḏahabī: *amīr*; Ibn Ǧunayd: *pādišāh*) einer Stadt in Syrien soll Diener (*mamlūk*, bzw. *ġulām*) des Vaters gewesen sein (*Sīra* 48, f. 3,18); Sulamī nennt (in *Siyar* 16,343) den Mystiker einen Abkömmling von Fürsten *(min awlād al-umarāʾ)*, der sich bekehrte. Noch als jugendlicher Schüler des Schiraser Sufis Aḥmad Ibn Yaḥyā genoß Ibn Ḫafīf das Ansehen eines Sprößlings aus Herrschergeblüt *(mulūk)*, dem die Leute eine solche Verehrung entgegenbrachten (*bi-ʿayn at-taʿẓīm*; vgl. *Sīra* 12, Apparat!), daß der Meister den Jünger erst in der Demut unterweisen mußte.

Es ist jedoch nicht zu verkennen, daß beide Darstellungen, die des Vaters (als eines einem diesseitigen Lebenswandel ergebenen Mannes) sowie die des Sohnes (als eines adeligen Jünglings, der der Welt entsagte; der Buddha-Topos) zu klischeehaft gezeichnet sind, als daß man ihnen uneingeschränkt den Wert von historischen Mitteilungen zuerkennen könnte.

Für Ibn Ḫafīf waren Kriegshandwerk und geistliche Berufung unvereinbare Gegensätze: Der Mann, der auf Geheiß des Herrschers Hunden nachläuft, um sie abzuschlachten, dadurch aber den Zorn Ibn Ḫafīfs hervorruft (vgl. Meier, *Vita* 43, A. 1) und von dem Sufi massiv bedroht wird, muß sich erst von seinem Soldatentum *(sipāhī)* bekehren, bevor

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000273

er Sufi wird und von Ibn Ḫafīf den Flickenrock empfängt (*Sīra* 30, f. 10,21–28).

Die Einstellung Ibn Ḫafīfs gegenüber dem Kriegshandwerk war also grundsätzlich ablehnend. Gleichwohl verschmähte er es nicht, in Bagdad die Hilfe eines ihm bekannten Soldaten in Anspruch zu nehmen, der es in der Hand hatte, ihm Einlaß in das Gefängnis Ḥallāǧs zu verschaffen (vgl. *Sīra* 94, f. 9,8f.).

Wenn auch deutlich zu unterscheiden ist zwischen Kriegshandwerk *(sipāhī)* und Glaubenskrieg *(ġazwa, ǧihād)*, der ja allgemein positiv bewertet wurde, so liegen doch auch Belege für irgend eine Form von Teilnahme Ibn Ḫafīfs an „Hl. Kriegen" nicht vor. Autoritäten und Schüler bzw. Enkelschüler Ibn Ḫafīfs zogen dagegen in den „Heiligen Krieg" oder förderten ihn nach Kräften: Abū l-Ḥusayn al-Mālikī ging nach Ṭarsūs zum Kampf gegen die Byzantiner (vgl. hier S. 131f.); Kāzarūnī trug den Titel „Scheich *Ġāzī*", weil er Kriegszüge gegen die Zoroastrier zu organisieren pflegte (vgl. Meier, *Vita* 21).

Richter: Die Übernahme des Richteramtes wurde von den gewissenhaften Frommen in den ersten Jahrhunderten der islamischen Ära überwiegend abgelehnt. Sie fürchteten offensichtlich, den Versuchungen, denen speziell der Inhaber des Richteramtes ausgesetzt sei, nicht gewachsen zu sein. So scheinen die Frommen sich etwa gesorgt zu haben, daß sie als Richter zum Gegenstand von Bestechungsversuchen seitens der streitenden Parteien werden könnten (vgl. Wensinck, *The refused dignity* 49). Besonders zwei Prophetenaussprüche wurden als Rechtfertigung der Skrupel gegenüber dem Richteramt gerne zitiert: „Der Richter sind dreie: Zwei kommen ins Feuer und einer ins Paradies" sowie: „Wer sich zum Richter ernennen läßt, der wird geschlachtet ohne Messer" (etwa bei Muḥāsibī, *Riʿāya* 316; vgl. auch Wensinck, ibid. 498; zu einem weiteren Motif für die Verweigerung s. Wensinck, ibid. 492). Noch Angehörige der ersten und zweiten Schülergeneration Ibn Ḫafīfs haben sich entschieden gegen den Umgang mit Richtern ausgesprochen: Abū Aḥmad al-kabīr soll in asketischem Ingrimm nicht nur die *„salāṭīn"*, sondern auch die Richter gemieden haben (vgl. *Šadd* 222). Kāzarūnī riet Abū l-Fatḥ al-Bayḍāwī in seiner Weisung: „...du darfst dich nicht in die Versammlungen der Richter setzen noch mit ihnen Umgang pflegen usw." (*Fird.* 384,15–19).

Entsprechend heftig kritisierten die Frommen ihre Mitbrüder, wenn diese sich im Widerspruch zu der ablehnenden Haltung der Asketen für die Übernahme des Amtes entschieden:

Sufyān aṯ-Ṯawrī soll sich dereinst nach dem Traditionarier aus Kufa,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000274

dem späteren Schiraser Richter Saʿd Ibn aṣ-Ṣalt (gest. 196/811–2) erkundigt haben: „Sufyān sagte: ‚Was macht Saʿd Ibn aṣ-Ṣalt?' Sie sagten: ‚Man hat ihm das Richteramt von Fārs übertragen.' Er sagte: ‚Vergiß ihn! *(ḏarhū)*'" (*Ansāb* 8,218f.).

Ismāʿīl Ibn Isḥāq al-Mālikī, der erste Richter über Gesamt-Bagdad und Vorgesetzter von Ruwaym (S1), wurde von seinem einstigen Freund, dem Sufi Ibn Abī l-Ward, verlassen, als er das Richteramt übernahm. Bei einer Wiederbegegnung mit Ibn Abī l-Ward soll Ismāʿīl vor lauter Scham geweint haben (ʿIyāḍ, *Tartīb* 2,178).

Der Sufi Ruwaym ließ sich zum Stellvertreter *(wakīl)* des Oberrichters Ismāʿīl ernennen und wurde darob von den Bagdader Sufis und Frommen heftig angegriffen: Ibn Surayǧ bezweifelt die Echtheit von Aufrichtigkeit und Weltverzicht Ruwayms, welche dieser nach wie vor für sich beansprucht (*daʿwā-yi iḫlāṣ u tark-i dunyā mē-kunī*, *Sīra* 90, f. 6,5f.). Ǧunayd (bei Tanūḫī: Ḫuldī) sagte dazu: „Wer einen sehen will, der die Weltliebe 20 Jahre in seinem Herzen verborgen gehalten hat, der schaue auf den da!" (*Ḥilya* 10,268). Ǧunayd soll sein Urteil über Ruwaym aber revidiert haben.

Auch dem Sufi ʿAmr Ibn ʿUṯmān al-Makkī (M5) wurde die Übernahme eines Richteramtes übel angerechnet. Ǧunayd soll sich geweigert haben, ʿAmr zu grüßen (*TB* 12,224) bzw. das Totengebet über seinen einstigen Gefährten zu sprechen, denn (so Ǧunayd): „Er hat nach dem Richteramt von Ǧudda gestrebt!"

Auf Grund dieser negativen Einstellung von Angehörigen des Milieus, dem sie selbst entstammten, klagten sich Sufis oder Traditionarier, die das Amt dennoch übernommen hatten, selbst an bzw. bekundeten ihr Bedauern über diesen Schritt:

Samʿānī über ʿAlī al-Fasawī (G7), einen Ḥadīṯlehrer Ibn Ḫafīfs: „In seiner Todeskrankheit wälzte er sich auf seinem Lager und sagte: ‚Vom Richteramt ins Grab!'"

Der ehemalige Sufi Ḥakīmī (S45) zu Ibn Ḫafīf: „Würde ich euren Weg beschreiten, so wäre ich jetzt etwas Besonderes in meiner Zeit. Ich habe aber den Weg der Rechtsgelehrten gewählt. Zweifellos gibt es im Diesseits viele wie mich" (*Sīra* 182, f. 13,2f.).

Derselbe Ḥakīmī dürfte als Gewährsmann Ibn Ḫafīfs für den folgenden Bericht anzusehen sein, in dem Abū Turāb-i Naḫšabī seinem Schüler, dem späteren ẓāhiritischen Richter Ibn Abī ʿĀṣim, prophezeite, daß aus diesem nichts anderes als ein Richter werden würde. In Folge dessen weigerte sich dieser nach seiner Ernennung, über Angelegenheiten des Sufitums zu sprechen: „Ein Richter kam zu Abū Bakr-i ʿĀṣim und sagte: ‚Ich möchte, daß du mir etwas über Leben und Lehre Abū Turābs er-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000275

zählst.' Er sagte: ‚Bruder! Die Arbeit eines Richters zu tun und (dabei) Worte der Sufis zu überliefern und anzuhören, das ist nicht angebracht" (*Sīra* 119, f. 32; *Sīra* 114, f. 25; vgl. auch *Siyar* 13,433).

In *Ḥilya* 10,147 sind auf die Autorität des Isfahaner Ḥadīṯgelehrten Abū š-Šayḫ zwei Richter-kritische Überlieferungen eines Aḥmad Ibn ʿĀṣim festgehalten: Ein gewisser Zuhayr Ibn Nuʿaym zu einem Onkel Aḥmad Ibn ʿĀṣims: „Gehe zu keinem Richter und zu keinem, der zu einem Richter geht. Ich habe in dieser Stadt fünfzig Jahre lang weder in das Gesicht eines Richters noch in das eines Gouverneurs geblickt."

Auch in der Antwort Ruwayms auf die Frage, wie es ihm gehe, scheint das Motiv der Selbstanklage anzuklingen: „Wie soll es einem gehen, dessen Religion sein Triebverlangen *(hawā)* und dessen Streben *(himma)* seine Verdammnis ist; der weder rechtschaffen und fromm, noch erkennend und lauter ist?" (*TS* 184).

Daneben gab es aber auch einzelne Sufis, die das Richteramt ausübten und dennoch behaupteten, ihrem geistlichen Anspruch treu geblieben zu sein. Der Grund für diesen Traditionsbruch dürfte in dem Konzept der diesen Mystikern zugeschriebenen „Gefestigtheit" *(tamkīn)* zu suchen sein (was sie aber vielfach nicht über sich selbst sagten, sondern Beurteilung anderer darstellt: so begründete Ruwaym die Ausübung des Richteramtes sogar mit der Sorgepflicht für seine kleine Tochter, vgl. *TA M.* 263). Aus dieser Gefestigtheit schöpften diese Sufis die „Stärke", die sie benötigten, um den Versuchungen des Richteramtes nicht anheimzufallen[4]. Unter dieser Voraussetzung konnte der Mystiker das Richteramt ausüben wie jede andere Erwerbsbeschäftigung auch.

Wie Ibn Ḥafīf soll auch zuvor schon Ǧunayd an die Aufrichtigkeit von Ruwayms (unausgesprochenem) Anspruch, Sufik und Richteramt vereinbaren zu können, geglaubt haben: „Die Menschen wähnen, daß jenes (= das Richteramt) seinem Nu und Zustand schade, dabei war der Nu Ruwayms noch nie so fruchtbar wie zu dieser Zeit. Ich war in der Zeit unseres Noviziates in der Šūnīziyya-Moschee Schüler mit ihm... In dieser Stunde aber ist seine Armut größer als damals usw. (*TB* 8,431, nach Sulamī).

Die Sufis Ibn ʿAṭāʾ (S2) und Anṣārī hatten vermutlich nur geringe Schwierigkeiten damit, den Beteuerungen Ruwayms, seine Aufrichtigkeit trotz Amt und Wohlhabenheit gewahrt zu haben (*Sīra* 90, f. 6,7–12), Glauben zu schenken, denn sie lebten selbst in Reichtum oder entfalteten weltliche Pracht (womit sie Ibn Ḥanbal folgten, welcher sich

[4] Zu der Unterteilung zwischen starken und schwachen Gläubigen s. REINERT 235; vgl. auch Ibrāhīm al-Qaṣṣār in *TS* 321,8: „Das schwächste Geschöpf ist dasjenige, das zu schwach ist, seine Triebverlangen abzuweisen, das stärkste aber usw."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000276

um des Ansehens seiner Schule und des Islams willen mit Ehrengewändern bekleiden ließ). Ibn ʿAṭāʾ: „Ruwayms Zustand ist zu vollkommen, als daß ihm die Wandlungen der Umstände schaden könnten." Anṣārī: „Die Größe Ruwayms lag in der Verstellung: Er zeigte sich in Reichtum und Pracht; er war stellvertretender Richter, hatte vier Sitzkissen usw." (*NG* 95).

Ibn Abī Saʿdān (S41), der als *ḥākim* (nach Mez 222 - Unterrichter) nach Schiras kam, übernahm in Personalunion das Amt eines *ḥākim* und die Stellung eines obersten Sufis von Schiras. Grund für die Zuerkennung dieser Position war das hohe öffentliche Ansehen Ibn Abī Saʿdāns: er hatte unter Ǧunayd gelernt, und er war als ʿabbāsidischer Gesandter nach Byzanz geschickt worden. Die Schiraser Sufis werden den schon Ruwaym zugeschriebenen Status der (mystischen) Gefestigtheit, die ja in dem von Muḥāsibī angeführten Ḥadīṯ (*Riʿāya* 316; s.o.) für ein Drittel der Richter vorausgesetzt wird, also auch dem Freunde Ruwayms zugebilligt haben.

Die Richter, mit denen Ibn Ḫafīf verkehrte, lassen sich in drei Klassen einteilen:

1. Als Traditionarier bekannte Richter: Fasawī (G7), ʿAssāl (G11), Birinkānī (G13), Nuʿmān (G15), Maḥāmilī (G42); 2. Richter mit sufischer Ausbildung: Ruwaym (S1), Ibn Abī Saʿdān (S41), Ibn Surayǧ (S42), Ḥakīmī (S45); die beiden Richter Ibn Abī ʿĀṣim und ʿAmr Ibn ʿUṯmān (M5), die Ibn Ḫafīf nicht mehr sah, zählten gleichwohl auch noch zu seinen Autoritäten; 3. Richter der Schülergeneration Ibn Ḫafīfs: Bāqillānī (R17) und Abū Muḥammad ʿAbdallāh. Unter den genannten Richtern befinden sich folgende Schiraser Richter: Birinkānī (Q6), Ibn Surayǧ (Q7), Maḥāmilī (Q8), Fasawī (Q9), Ibn al-Faḍl (Q10), Ḥakīmī (Q11), Abū Muḥammd ʿAbdallāh (Q21).

Ibn Ḫafīf hatte Umgang mit šāfiʿitischen Richtern sowie mit solchen, die der Schule des Mālik Ibn Anas folgten. Letztere bildeten bis zur Ankunft Ibn Surayǧs die Richter von Schiras. Zwei mālikitische Richter, Birinkānī und Bāǧī (Q5), waren Tradenten von Schülern Aḥmad Ibn Ḥanbals. Ibn Ḫafīf übernahm Ḥadīṯ und Asketenüberlieferungen von Richtern (G7, G11, G13, G15, G42, Q10) und überlieferte Erzählungen an Richter: an Bāqillānī (über Ibn Ḫafīfs Begegnung mit Aš'arī) sowie an Abū Muḥammad ʿAbdallāh aus Bayḍā (über die Errettung aus einer Notlage durch die Hilfe des Sufis).

Ibn Ḫafīf empfand offenbar keine Skrupel – weder in seiner frühen Zeit als Ḥadīṯschüler noch in seinen späten Jahren als Oberhaupt der Sufis von Schiras –, Richter aufzusuchen oder zu empfangen, sofern sie sein religiöses Bekenntnis teilten (den muʿtazilitischen Richter Bišr

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000277

scheint er gemieden zu haben). Da Ibn Ḫafīf beides, die in der Gefestigtheit des mystischen Zustandes gründende Interesselosigkeit gegenüber dem je ausgeübten Erwerb (mithin: dem Richteramt) etwa bei Ruwaym sowie den schrittweisen Abbau der Vorbehalte gegen die Annahme des Amtes bei den in Schiras dominierenden Šāfiʿiten vor Augen hatte (was in hohem Maße durch die Berufung des bei den Frommen sehr angesehenen Ibn Surayǧ bewirkt worden war), konnte er mit den Richtern, die in Schiras ohnehin zumeist Traditionarier waren, ungezwungen verkehren.

Ibn Ḫafīf hat also die Übernahme der Amtswürde mit der sufischen Berufung für vereinbar gehalten, so daß die selbstquälerischen Vorwürfe, die Ibn Ḫafīf von Ibn Abī ʿĀṣim u. a. überliefert, als bloßes Referat geistiger Haltungen von Asketen, die etwa in der Richter-kritischen Linie Abū Turābs standen, aufzufassen sind: Zwei der erklärten Idealgestalten Ibn Ḫafīfs, Ruwaym und ʿAmr Ibn ʿUṯmān, hatten denn auch das Richteramt angetreten, ohne daß Ibn Ḫafīf – zumindest schweigen die Quellen darüber – daran Anstoß nahm.

Mit der gleichen Unbefangenheit, mit der Ibn Ḫafīf mit den Richtern verkehrte, hatte er – wie gezeigt wurde – mit anderen Angehörigen der herrschenden Klassen Kontakte gepflegt. Wenn er es auch als ein – zumindest für seine Novizen – verbindliches Gebot erklärt hatte, den Repräsentanten der Macht aus dem Wege zu gehen, und er (wie seine Biographie zeigt) redlich versuchte, diese Forderung selbst zu erfüllen, setzte sich doch in dem Maße, wie er in Schiras an Einfluß gewann, bei Ibn Ḫafīf ein pragmatischer Zug durch. Dieser ließ ihn erkennen, daß es ein Ding der Unmöglichkeit ist, abgehoben von den Realitäten einer Gesellschaft zu leben, die sich aus (zu meidenden; vgl. *Iqt.*, f. 26,18) Weltkindern zusammensetzte. So pflegte er Kontakte mit Richtern und Statthaltern, weniger aber mit Soldaten und nur indirekt mit Wesiren. Konsequent war Ibn Ḫafīf auch nicht in der Mißachtung der Herrscher, denn er scheute sich ja nicht, die Tugenden des ʿAmr Ibn Layṯ herauszustellen.

Kein Zweifel aber kann bestehen an der Abneigung, die Ibn Ḫafīf gegen ʿAḍud ad-dawla, d.h. gegen den Herrscher empfand, der das „profane" Leben in Schiras bestimmte, während er selbst als geistlicher Führer der Sunniten weitreichende Anerkennung genoß. Nach Spuren von Taten, zu denen Ibn Ḫafīf durch diese Abneigung gegen ʿAḍud ad-dawla motiviert worden wäre, sucht man indes vergeblich. Dies aber ist weniger dem spärlichen Umfange zuzuschreiben, in welchem historische Nachrichten über den Umgang Ibn Ḫafīfs mit den Herrschern auf uns gekommen sind, als dem Umstand, daß die Natur des Sufis und Asketen Ibn Ḫafīf einem politischen Betätigungsdrang eher abhold war.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000278

Der Schiraser hatte nicht das Format eines Volkstribuns, der die Massen gegen einen Tyrannen aufwiegelt: Selbst zu einem milden Gebet gegen einen Ungerechten (s. o.) ließ sich Ibn Ḫafīf nur unter Druck bewegen. Ganz anders war da ein Zeitgenosse Ibn Ḫafīfs, Ibn Samʿūn – wie dieser ein Sufi und Traditionarier –, dem verhaßten Schiiten ʿAḍud ad-dawla entgegengetreten: Ibn Samʿūn ging mit ʿAḍud ad-dawla, der ihm i. J. 367/977–8 das Predigen verboten hatte, weil er ihn und die Genossen seiner Zunft für die Urheber der in Bagdad tobenden interkonfessionellen Kämpfe hielt, hart ins Gericht, um dem Herrscher schließlich das Gebet abzuwingen: „Lob sei Gott, der ihn vor uns in Sicherheit gebracht hat, und der uns vor ihm in Sicherheit gebracht hat" (*Muntaẓam* 7,88f.).

2. Die mystische Lehre Ibn Ḫafīfs

Der Lehrmeister

Das erste, was Ibn Ḫafīf dem Novizen gebietet, ist daß er einen „Weisen" *(ḥakīm)* aufsuche, „dessen Religiosität vertrauenswürdig ist und der die Wirklichkeit der mystischen Zustände erfahren hat" (*Iqt.*, f. 2,3–5). Der Weise ist auch derjenige, von dem der Novize die „Wissenschaft des *iḫlāṣ*" erlernen soll, die die „Läuterung des Strebens" *(himma)* zum Ziel hat (f. 17,14f.).

Dem *ḥakīm* wurden auch von anderen Sufis neben Ibn Ḫafīf besondere erzieherische Fähigkeiten zugesprochen. Sulamī läßt den Novizen einen Weisen aufsuchen, der durch seinen Blick *(naẓar)* die „Ursache der Krankheit" des Suchers erkennt (*Manāhiǧ*, Nr. 2,14, 4,13). Muẓaffar al-Qirmīsīnī: „Wer die Erziehung *(adab)* nicht von einem Weisen empfängt, der taugt nicht dazu, Novizen zu erziehen"; oder Kattānī: „Wer nicht die Erziehung von einem Weisen oder einem Imam empfängt, bleibt allezeit ein Taugenichts *(baṭṭāl)*" (*Ḥaqāʾiq* 112a,–8).

Der Weise, den der Novize aufsuchen soll, braucht kein Sufi zu sein. Anṣārī unterscheidet die beiden Begriffe (in der Beschreibung eines Ḫurāsāniers): „Abū Bakr al-Warrāq war ein Weiser und Erkenner *(ḥakīm, ʿārif)*, kein Sufi. Ein Sufi ist etwas anderes" (*TA M.* 31). Entsprechend hat Fritz Meier die *ḥukamāʾ* „Denker" genannt, die „sich nicht mit Sicherheit unter den ṣūfiyya einordnen lassen" (*Abū Saʿīd* 182).

Die Weisheit *(ḥikma)*, die für den Novizenmeister vorausgesetzt wird, ist ein anvertrautes Gut Gottes (*waḍīʿa*, *Iqt.*, f. 32,9f.), das den Unwürdigen (= die nach dem Diesseits streben) vorzuenthalten ist: was auch der Novize zu beherzigen hat, da ihn sonst Gott zur Rechenschaft ziehen und fragen wird, ob er dem Anspruch des Wissens gerecht geworden ist, oder ob er es vergeudet hat (*Iqt.*, a.a.O).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000279

Die Vorstellung, daß Gott denjenigen, der die *ḥikma* vor Unwürdigen darlegt, zur Rechenschaft ziehen werde, ist schon von Ǧurayrī geäußert worden: „Jedes Ding hat bei Gott einen Rechtsanspruch. Den höchsten Rechtsanspruch bei Gott hat aber die Weisheit. Wer die Weisheit vor denen darlegt, die ihrer unwürdig sind, den wird Gott dafür belangen, daß er ihrem Rechtsanspruch nicht genügt hat. Wen Gott aber dafür belangt, der hat sich zu Gottes Prozeßgegner gemacht" (*TS* 261,7; *Ḥilya* 10,348,1–3).

Was aber ist nun die *ḥikma*, die Gott den Menschen anvertraut? Daß die Gleichsetzung von *ḥikma* mit einer hellenisierenden Philosophie im Kontext der klassischen Sufik (etwa bei Tirmiḏī) auf einem Irrtum beruht, ist von Bernd Radtke nachgewiesen worden (vgl. „Theologen" 553ff.).

Die Weisheit hat dagegen als die Frucht der Selbsterziehung zu gelten. Mamšāḏ ad-Dīnawarī: „Die Weisen haben ihre Weisheit durch Schweigen und Meditation gefunden" (*Ris.* 63,23f./*dt.* 9.7). Qušayrī führt mehrere Erzählungen über Sufis an, welche die *ḥikma* im Hungern entdeckten. Sahl: „Als Gott die Welt erschuf, legte er die Sünde und Unwissenheit in die Sattheit, das Wissen und die Weisheit in das Hungern" (*Ris.* 72,–15/*dt.* 13.4). Muẓaffar al-Qirmīsīnī: „Wenn das Hungern von der Genügsamkeit begleitet wird, ist es eine Quelle der Weisheit" (*Ris.* 29,–10/*dt.* 1.63). Anonym: „Wenn der Mensch auf die Welt verzichtet, vertraut Gott ihn einem Engel an, der die Weisheit in sein Herz pflanzt" (*Ris.* 62,3f./*dt.* 8.10). Auch Ḏu n-Nūn erachtete die *ḥikma* als eine Folge des Weltverzichtes und als eine Hinführung zur Meditation über das Ende der Dinge (vgl. *Ris.* 91,12/*dt.* 21.5).

Die *ḥikma* ist ferner das von den Sufis gehörte Wissen, das sich im Herzen des Novizen dann in Weisheit verwandelt, wenn er das Wissen praktiziert; handelt er nicht gemäß dem Wissen, so bleibt das Gehörte bloße Erzählung (*ḥikāya*; Ḥīrī, in *Ris.* 102,9ff./*dt.* 26.9), welcher andere an sich schon einen Nutzen zuschreiben. Ǧunayd: „Die Erzählungen sind eines der Heere Gottes, durch welche die Herzen der Novizen gestärkt werden" (*Lumaᶜ* 206,2f.).

Der Glaube

Der Anfang der „Rückkehr zu Gott" besteht darin, daß der Novize zu Händen seines Lehrers, des „Weisen", die Einheit Gottes erkennt und seinem Gesandten gläubig zustimmt (*taṣdīq*: *Iqt.*, f. 2,7f.). Ibn Ḫafīf unterstreicht dieses mit einem an Muᶜāḏ gerichteten Prophetenausspruch: „Das erste, wozu du sie (= die Jemeniter) bezüglich des Gottesdienstes aufrufen sollst, ist die Kenntnis (*maᶜrifa*). Wenn sie Gott kennen, lasse sie wissen, daß Gott ihnen fünf Ritualgebete vorgeschrieben hat usw." (*Iqt.*, f. 2,12ff.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000280

Mit diesem Hinweis steht Ibn Ḫafīf unter dem Einfluß der Murǧi'a, die den Glauben als die Erkenntnis *(maʿrifa)* der Existenz Gottes und der prophetischen Sendung definierten. Abū Ḥanīfa und Aš'arī, der sich in seinen *Maqālāt* dazu auf ersteren beruft, führen diese Glaubensdefinition an (vgl. Gardet, „Les noms" 79). An anderer Stelle hat Ibn Ḫafīf den Glauben definiert als „die Zustimmung der Herzen zu dem, was Gott aus dem Verborgenen offenbart hat" (*Ḥaqā'iq* 49a,2f.).

Sodann soll der Novize kennenlernen, was zum Glauben gehört, um gegen den *iḫtilāf* und die „Neuerungen" geschützt zu sein (*Iqt.*, f. 3,17f.).

Der Glaube besteht aus den Werken, dem Bekenntnis der Zunge *(iqrār)* und der Zustimmung des Herzens (*taṣdīq*; *Iqt.*, f. 4,10f.). Die Werke als Anteil der Glieder am Glauben tragen dann die Benennung „Wurzel", wenn ihr Beweggrund die gläubige Zustimmung ist (*Iqt.*, f. 4,6ff.).

Die Bestimmung des Inhaltes des Glaubens setzt Ibn Ḫafīf, nachdem er auf die Erkenntnis, das Bekenntnis, die Zustimmung und die Werke als dessen konstituierende Teile hingewiesen hat, fort, indem er den klassischen Ḥadīṯ über die Befragung des Propheten durch Gabriel anführt (*Iqt.*, f. 5). Gegenüber dem Offenbarungsengel spezifiziert der Prophet den Glauben als „Glaube an Gott, seine Engel, Schriften und Gesandten, an die Auferstehung nach dem Tode und die Vorherbestimmung des Guten und des Bösen".

Die Menschen werden von Gott mit Namen bezeichnet. Diese Namen erwerben sie sich durch die Erfüllung gewisser Voraussetzungen. Bei Verrichtung bestimmter (innerer und äußerer) Werke tritt der Novize beispielsweise unter die Benennung „Umkehrender" (*Iqt.*, f. 8,15).

Ibn Ḫafīf unterscheidet zwischen Namen der Gattung (*asmā' al-ǧins*: Menschen, Tiere, Engel usw.) und Namen der Zustände *(asmā' al-aḥwāl)*, zu denen Gläubiger, Umkehrender, Ungläubiger usw. gehören (*Iqt.*, f. 6,9f.)[5].

Gläubiger ist derjenige, der an Gott, seine Engel und seine Schriften usw. glaubt (s. *Iqt.*, f. 5,16), auch wenn er (schwere) Sünden *(maʿāṣī)* begeht (*Iqt.*, f. 6,17f.). Die Benennung *(tasmiya)* des Menschen mit dem

[5] MUḤĀSIBĪ nennt weitere Namen: Entsprechend der Treue oder Untreue gegenüber dem Bund, den die Menschen mit Gott (in der Präexistenz?) geschlossen haben, erhalten sie von ihm den Namen Treuer bzw. Verräter und fallen unter die jeweilige rechtliche Bestimmung (*Riʿāya* 96). Eine Nachlässigkeit in der „Wahrung der Rechte Gottes" verschafft den Menschen bei Gott die Namen Wortbrüchiger, Verräter (*muḫlif, ġaddār*; *Riʿāya* 97).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000281

Namen „Gläubiger" ist Geschenk Gottes und Erwerb des Menschen (*Iqt.*, f. 3,18).

Nachdem die Bezeichnung „Gläubiger" dem Menschen zugefallen ist, kann er sie auch wieder verlieren. Der Novize ist aufgefordert, die Bedingungen, unter denen der Glaube verloren geht, zu „erkennen" (*maʿrifa*; *Iqt.*, f. 7,3f.).

Die Problematik der „Namen und Statuten" *(asmāʾ wa-l-aḥkām)* ist muʿtazilitischen Ursprungs (vgl. dazu Gardet, ibid. 96ff.). Unter diesem Titel wurde primär die Frage erörtert, ob der Name (Gläubiger, Ungläubiger) einen bestimmten rechtlichen Status im Dies- und im Jenseits nach sich zieht bzw. ob der dem Menschen im Dies- und Jenseits auferlegte Status mit seinem Namen übereinstimmt. Da allen Gläubigen der Eintritt ins Paradies verheißen ist, geht es in dieser Frage um die Bestimmung des Glaubens.

Die absichtliche Nichtbefolgung eines vorgeschriebenen Werkes ist in der Sicht der Muʿtazila Unglaube, die Verübung schwerer Sünden zieht den Eintritt in den Status des *kufr* nach sich. Für die Murǧiʾiten, bei denen der Glaube, den sie von den Werken unterscheiden, in der Erkenntnis Gottes und seiner Gesandten besteht, bleibt der Sünder „Gläubiger", und das Urteil über ihn im Jenseits ist Gott überlassen. Die Ḥanafiyya/Māturīdiyya, die den Glauben als Bekenntnis, Zustimmung *(taṣdīq)* und Erkenntnis (*maʿrifa*, des Herzens) definieren, beziehen gegenüber der Frage nach dem Status des Gläubigen die Position der Murǧiʾa, lehren aber, daß der schwere Sünder *(fāsiq)* eine befristete Zeit in der Hölle verbringen müsse. Die Muʿtazila, die den Glauben durch die Werke definieren, kennen hinsichtlich des *fāsiq* einen Zwischenzustand zwischen dem Gläubigen und dem Ungläubigen. Wenn er dem Glauben nicht öffentlich abgeschworen hat, zählt er im Diesseits zwar noch zur islamischen Gemeinde, verfällt aber im Jenseits dem Feuer. Die Aš^{c}ariyya kennt diese Zwischenstellung nicht, sondern folgt der murǧiʾitisch-ḥanafitischen Sicht: Selbst der schwere Sünder wird – vorausgesetzt, daß er sich in seinem Herzen an die *šahāda* hält – mit oder ohne Zwischenaufenthalt in der Hölle letztendlich gerettet.

Die Umkehr

Nachdem der Novize die Inhalte des Glaubens kennengelernt hat, soll er erkennen, was die Umkehr ist, denn auch nach dem „Eintritt in den Glauben" ist der Novize nicht „frei von Zuwiderhandlungen" (*Iqt.*, f. 6,6f.). Dazu gehört die Erkenntnis, daß die Umkehr unterschiedlich ist, „entsprechend der jeweiligen Eigenschaft, unter der sich der Mensch von Gott abgewandt hat" (*Iqt.*, f. 6,11f.). Es obliegt dem Meister, dem Novizen den Weg der „Rückkehr" *(ruǧūʿ)* zu weisen, die Ibn Ḥafīf in

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000282

Übereinstimmung mit der allgemeinen Sufi-Tradition als Umkehr *(tawba)* bezeichnet.

Der Mensch, der ungläubig *(kufr)* war, kehrt um durch das „Glaubenschenken"; wer Gott Andere beigesellt *(širk)* hat, durch das Bekenntnis der Einheit; wer geleugnet *(ǧaḥd)* hat, durch Zustimmung *(iqrār)*; wer gegen ihn gesündigt hat, durch Gehorsamstaten (*Iqt.*, f. 6,13–15).

In einer in *Iqt.* nachfolgenden Dreiteilung setzt Ibn Ḫafīf die Umkehr des Ungläubigen in Bezug zum Glauben (*Iqt.*, f. 7,6 nach Sure 19,60); die des Heuchlers zur Aufrichtigkeit (*iḫlāṣ*, vgl. Sure 4,146) und die des Sünders zur Rechtschaffenheit (*ṣalāḥ*, vgl. Sure 2,160).

Ibn Ḫafīf unterscheidet (*Iqt.*, f. 8) zwischen einer Umkehr im Inneren und dem Äußeren: Die innere Umkehr besteht in der Reue über die Zuwiderhandlungen gegen Gott, dem Entschluß nicht mehr zu sündigen, dem Lösen der Verstocktheit und der unablässigen Bitte um Vergebung. Sobald diese „Werke" (= des Herzens) vollbracht sind, tritt der Novize in den Geltungsbereich des Namens „Umkehrender" (*Iqt.*, f. 8,15) ein. Auch wenn er sich nun den Status der Umkehr bereits erworben hat, ist er doch dazu verpflichtet, die Umkehr auch im Äußeren zu vollziehen, indem er die „Werke des Ungehorsams durch solche des Gehorsams" (= rituelle Verpflichtungen) ersetzt; indem er Wiedergutmachung leistet gegenüber jenen, denen er ein Unrecht angetan hat, und indem er versucht, sich mit den Geschädigten auszusöhnen.

Auch in dem nun einsetzenden geistlichen Kampf mit der Triebseele (*Iqt.*, f. 9ff.), deren Charakter und Triebkräfte zu erkennen sodann die nächste Verpflichtung des Umkehrenden darstellt, darf der Novize das Streben nach Umkehr und der Bitte nach Vergebung der Sünden nicht aus dem Blick verlieren (f. 10,4).

Damit scheint Ibn Ḫafīf aber der Position Sahls/Sarī as-Saqaṭīs beizupflichten, der in der Kontroverse darüber, ob die Umkehr ein In-Erinnerung-Behalten oder ein Vergessen der Sünde bedinge, gegen Ǧunayd die erstere Position befürwortete (vgl. *Ris.* 51,6–12/*dt.* 3.18).

An die Überlegungen Ibn Ḫafīfs über die Verschiedenartigkeit der „Grundlage" *(aṣl)* der Umkehr „gemäß der Qualität des Herausgehens aus Gott" scheint die Frage Ibn Yazdāniyārs anzuknüpfen, „nach welcher Grundlage der Mensch zu Gott herausgehe, wenn er zu ihm herausgeht" (vgl. *Ris.* 51,–13/*dt.* 3.21).

Von Ibn Ḫafīf erfahren wir nichts darüber, ob er die Umkehr wie ʿAmr Ibn ʿUṯmān als eine gesetzliche Verpflichtung *(farḍ)* bzw. wie Sahl als eine Pflicht *(wāǧib)* für sämtliche Sünder (über die Novizen hinaus) angesehen hatte. An ʿAmr bzw. an die von ihm angeführten Erläuterungen ist Ibn Ḫafīfs Deutung: Umkehr=Rückkehr *(ruǧūʿ)* angelehnt – die auch Qušayrī (*Ris.* 49,–18/*dt.* 3.3) als etymologische Erklärung der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000283

tawba erwähnt. Ibn Ḥafīfs *„ḏahaba ʿan Allāh"* ist – unter der Voraussetzung einer von Ibn Ḥafīf ja zugegebenen Abhängigkeit von ʿAmr – möglicherweise Ausdruck eines Mißverständnisses: ʿAmr Ibn ʿUṯmān: „So hat Gott den Menschen die Umkehr zur Pflicht gemacht, sofern sie ihn vergessen und sich mit den Sünden beschäftigt haben. Er hat sie darauf verpflichtet, von dem, wodurch sie ihn vergessen haben, *(ʿammā ḏahilū bihi ʿanhū)* zu ihm zurückzukehren" (*Taʾrīḫ al-muḥaddiṯīn*, exzerpiert in: Massignon, *Quatre textes* 52f.). Es wäre also möglich, daß Ibn Ḥafīf – falls er ʿAmrs Text benutzt hat – falsch gelesen hat: *„ḏahabū ʿan"* statt *„ḏahilū ʿan"*.

Die Verkürzung der *tawba* auf die Umkehr des Inneren, womit die *tawba* nach Ibn Ḥafīf bereits vollzogen sei (s. o.), erscheint bei dem sich auf ungenannte Mystiker *(ahl at-taḥqīq)* berufenden Qušayrī in der Form einer Reduktion der *tawba* auf die Reue (*Ris.* 49,–11/*dt.* 3.4), da diese die übrigen Teile der *tawba* in sich begreife.

Ibn Ḥafīf teilt uns nichts Näheres über die Gründe, welche die Umkehr hervorrufen *(asbāb at-tawba)* mit. Qušayrī erwähnt die „Zurechtweisungen" *(zāğir, zawāğir)* Gottes, die mit dem Gehör des Herzens vernommen werden können, die den Menschen aus dem Schlummer der Gleichgültigkeit wecken (*Ris.* 49,–7/*dt.* 3.5) und ihn zur Betrachtung seiner Missetaten veranlassen.

Der ṣidq: *die Treue und die Wahrhaftigkeit*

Der *ṣidq* ist der Zustand schlechthin, den der Novize einnehmen und während seiner ganzen geistigen Entwicklung beibehalten soll: „Der *ṣidq* soll sein Zustand sein" (*Iqt.*, f. 2,6).

In seiner Hochschätzung des *ṣidq* folgt Ibn Ḥafīf seinen Bagdader Vorbildern: Schon Muḥāsibī lehrte, daß der *ṣidq* den Menschen in allen seinen Zuständen begleiten müsse (*Lumaʿ* 217,5), ähnlich auch Ǧunayd (ibid. 217,6f.). Ruwaym hatte Ibn Ḥafīf auf die Notwendigkeit, den *ṣidq* zu wahren, persönlich hingewiesen: „Sie (die Sufis) fordern von sich die wirkliche Gewissenhaftigkeit und die anhaltende Ehrlichkeit" (*Ris.* 22,19–22/*dt.* 1.27). Das Loblied von Ibn Ḥafīfs Lehrer, Abū Bakr Ibn Saʿdān, auf den *ṣidq* ist in Kāzarūnīs *Vita* auf uns gekommen: „Kein Werk ist vollkommener und leuchtender als der *ṣidq*. Kein Werk führt bis an das Ende des *ṣidq*. Gott wird die Ehrlichen dereinst nach ihrem *ṣidq* fragen usw." (*Fird.* 232,22–233,7).

In den einschlägigen Äußerungen Ibn Ḥafīfs läßt sich keine Resonanz auf die Kritik Tirmiḏīs am *ṣidq* als einer möglichen „Quelle der Selbsttäuschung" entdecken (vgl. dazu Meier, *Abū Saʿīd* 78, 124 und Radtke, *Tirmiḏī* 104f.). Der Ḫurāsān, dem Tirmiḏī entstammte, galt ansonsten als das Kernland des *ṣidq*: „Die *futuwwa* ist in Syrien behei-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000284

matet, die Redegabe im ʿIrāq, der *ṣidq* in Ḫurāsān" (Ǧunayd, in *Ris.* 113,11/*dt.* 13.2).

Die „Wahrhaftigen" *(ṣādiqūn)* sind die Vorbilder, an denen sich der Novize orientieren soll (*Iqt.*, f. 11,14f.). Sie sind die „Leute der Treue" (*ahl al-wafāʾ*; f. 11,13), die „wahr gemacht haben, wozu sie sich Gott gegenüber verpflichtet haben. Einige von ihnen sind schon gestorben *(qaḍā naḥbah)* usw." (f. 11,15f. nach Sure 33,23f.). Muḥāsibī nimmt mit seiner Auslegung dieser Verse die Thematisierung Ibn Ḫafīfs vorweg: „d.h. sie starben in ihren Verpflichtungen. ‚Andere haben noch zuzuwarten', d.h. sie sind treu und wahren das Recht Gottes. Sie warten auf den Tag, an dem sie ihm (= Gott) begegnen. Dann sterben sie im Zustand der Treue und der Erfüllung ihrer Verpflichtungen ihm gegenüber!" (*Riʿāya* 99)[6].

Das Motiv der Treue bzw. des Treuebruchs klingt auch in dem in *Iqt.* (f. 12,13f.) zentralen Koranvers 57,27 an, in welchem die Anhänger Jesu erwähnt sind, die „das Mönchtum von sich aus aufbrachten. Wir haben es ihnen nicht vorgeschrieben. Sie haben es vielmehr von sich aus im Streben nach Gottes Wohlgefallen auf sich genommen. Doch hielten sie es (dann) nicht richtig ein." Ibn Ḫafīf folgt in der Deutung dieses Verses, d.h. in der Frage, ob das Mönchtum *(rahbāniyya)*, das die Jünger Jesu „aufgebracht" haben, eine göttliche Legitimation besitzt, gegen den Korankommentator Muǧāhid (vgl. Massignon, *Recueil* 18), der ältesten islamischen Exegetentradition (die durch Muqātil[7] verkörpert wird), nach der die *rahbāniyya* aus der Reihe der Dinge herausgenommen wird, die Gott den frühen Christen in ihr Herz gelegt hat (Milde, Barmherzigheit, nicht aber das Möchtum; Parets Übertragung stimmt dagegen mit der Deutung Muǧāhids überein). Gleichwohl werden die Jünger im Koran für ihre „Initiative" nicht getadelt, wurden sie doch von den Polytheisten verfolgt und hatten keine andere Wahl als im Verborgenen eine monastische Religiosität zu entwickeln (vgl. Nwyia, ibid. 54, nach Muqātil). Diese exegetische Überlegung dürfte der Grund dafür sein, daß Ibn Ḫafīf der Initiative der Mönche eine Modellfunktion im Hinblick auf seine Novizen zusprechen konnte. Während Ibn Ḫafīf die

---

[6] Der Anlaß zur Offenbarung dieses Verses war nach *Riʿāya* 99 und Ṭabarī (Kommentar zum Vers) die Einlösung des Gelübdes eines Prophetengefährten durch das Martyrium in der Schlacht von Uḥud. Der *ṣaḥābī* war einer der „wahrhaftigen Männer", die gelobt hatten, bis zum Tode im Kampf bei dem Propheten auszuharren. Diejenigen, die „noch zuzuwarten haben", sind jene, die das vor Gott abgelegte Gelübde niemals brechen *(mā baddalū tabdīla)*.

[7] Ihm folgen Abū ʿImāma, Muḥāsibī, Abū Isḥāq az-Zaǧǧāǧī (vgl. dazu Nwyia, *Exégèse* 52f.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000285

moralisch-spirituellen Folgen der Lauheit, welche die Mönche überkam, beschreibt, hebt Muqātil einen anderen Aspekt hervor: Ein Teil der Jünger verließ die Religion Jesu und erfand das Christentum (*naṣrāniyya*; der andere Teil wandte sich dem Judentum zu; vgl. Nwyia, ibid. 54). Der Tadel Ibn Ḫafīfs gegenüber den Jüngern gilt also nicht dem Umstand, daß sie das Mönchtum aufgebracht haben, sondern daß sie es an Treue in ihrem Streben nach Gottes Wohlgefallen mangeln ließen, indem sie das von ihnen „Aufgebrachte" nicht mehr praktizierten und als Frevler *(fāsiqūn)* endeten, dadurch daß ihnen Gott ihren Tiefblick *(baṣīra)* nahm (*Iqt.*, f. 12,15ff.). Ihres Tiefblicks beraubt[8], verloren sie aber auch jegliche Vorsicht im Nehmen und Geben bzgl. des Diesseits (d.h. den *waraᶜ*; *Iqt.*, f. 12,11, 12,2f.).

Diese Nachlässigkeit, welche die Mönche in die Untreue trieb, ist eine Folge der geistlichen Lauheit *(fatra)*, die sich auch bei dem Novizen früher oder später einstellen wird: „Die Lauheit hat ihre Wurzel darin, daß die Anwandlungen des Unsichtbaren von den Herzen abgeschnitten werden, daß sich der Eifer legt, das geistliche Wollen schwindet und das Streben aufhört, während sich die Seele auf freie Auslegungen stützt" (*Iqt.*, f. 12,18f.).

Das Eintreten der Lauheit ist gleichsam programmiert: Schon der Prophet hatte darauf hingewiesen: „Jeder Gottesgelehrte hat eine Heftigkeit *(širra)* und jede Heftigkeit hat eine Abkühlung" (*fatra*; f. 42,11). Selbst die vorbildlichen Prophetengefährten waren nicht gegen diese Abkühlung gefeit. So soll der „erztreue" *(ṣiddīq)* Abū Bakr in Tränen ausgebrochen sein, als er einer Gruppe von Koranhörern ansichtig wurde, und ausgerufen haben: „So waren auch wir, bevor sich unsere Herzen verhärtet haben" (f. 36,18). Entsprechend galt der als selig, der im Zustand des Eiferns stirbt, „solange seine Umkehr noch in Ordnung ist" (f. 36,18f.). Auch die großen Sufis trauerten den Tagen ihres Noviziates nach, da sie noch eiferten: „Immerzu sehne ich mich nach dem Anfang meines Noviziates, dem Eifern in meinem Mühen und meiner Verwegenheit gegenüber den Schrecknissen. Jetzt aber in den Tagen der Lauheit schmachte ich nach meinen vergangenen Nuen" (*TS* 240,13). Ähnlich Muzayyin: „Ich gedenke der Tage meiner Hingebung im Noviziat, als ich Tag um Tag Stationen passierte, jenen Herren unter meinen

---

[8] Der Tiefblick (*baṣīra* bzw. *tabṣira*), der bisweilen synonym mit dem Begriff *firāsa* verwendet wird (vgl. *Ris.* 119,4), gilt auch sonst als Begleiterscheinung des *ṣidq*: Die „Leute des *ṣidq* sind Herzensspione, die in euren Herzen kommen und gehen, ohne daß ihr es merkt" (*Ris.* 117,11f./*dt.* 34.9). Der Hellsichtige trifft denn auch „beim ersten Wurf" und braucht nicht bei (Um)deutung *(taᵓwīl)* und Meinung haltzumachen (vgl. *Ris.* 117,9/*dt.* 34.9).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000286

Gefährten diente, und dann denke ich an die Lauheit gegenüber den hohen Zuständen, in der ich mich (jetzt) befinde" (*TS* 384,15ff.).

Die Heraufkunft der Lauheit kann aber auch durch ein bestimmtes Fehlverhalten bzgl. des Studiums beschleunigt werden: indem der Novize sich „mit einer solchen Wissenschaft beschäftigt, die Sonderrechte enthält und welche die Lauheit herbeiführt" (*Iqt.*, f. 10,7).

Im Zustand mangelnden geistlichen Eifers befindet sich der (fortgeschrittene) Novize dann in der Gefahr, aus Furcht vor Prestigeverlust seine „einstigen Zustände", in denen er noch voller Eifer war, vorzutäuschen, wodurch er zum Verräter an seiner Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit wird (vgl. *Iqt.*, f. 36,9–14); er ist geneigt, ein seinen Verpflichtungen widersprechendes Handeln zu verbergen (*Iqt.*, f. 42,11f.), und er verrichtet gottesdienstliche Werke, um damit den Menschen zu gefallen (*Iqt.*, f. 42,19f.). Der laugewordene Novize ist aufgefordert, seine Treue in den Heimsuchungen zu bewahren, zu denen auch der Ruhm zählt; besonders aber in der „zweiten Heimsuchung", die im Verlassenwerden durch die Menschen besteht, ist die Treue zu den Erfordernissen seiner Verpflichtungen auf die Probe gestellt (s. u.).

Ruht man sich zu lange unter den „Bestimmungen der Lauheit" aus, indem man sich Dinge genehmigt, die über das Lebensnotwendige hinausgehen (vgl. *Iqt.*, f. 12,10f.), so droht die Gefahr, dem Diesseits zu verfallen. Die Rettung liegt darin, daß man auch in der Lauheit sich an die Sunna hält. Ibn Ḫafīf zitiert den Prophetenausspruch: „Wer sich in der Lauheit auf meine Sunna stützt, der ist zu retten, anderenfalls geht er zugrunde" (*Iqt.*, f. 12,11f.). Ibn Ḫafīf hat die Abwehr der Lauheit als einen Bestandteil des geistlichen Kampfes aufgefaßt: „Die Dressur der Seele besteht darin, daß man die Triebseele zerbricht, indem man dienstbar ist und die Seele vor der Lauheit bewahrt" (*Sīra*, Anh. 269,15a).

In der Lauheit ist der Novize versucht, sich Erleichterung von den Bürden seiner Verpflichtungen zu verschaffen. Das unternimmt er, indem er die Werke seiner Verpflichtungen nur noch nach außen hin durchführt, d.h. die „einstigen Zustände" vortäuscht (s. o.), oder aber indem er die „Umdeutung" *(taʾwīl)* praktiziert, d.h. den gesetzlichen, aber auch den selbstgesetzten Vorschriften eine weite Auslegung gibt (vgl. *Iqt.*, f. 12,18).

Ibn Ḫafīf warnt den Novizen vor der Umdeutung (*Iqt.*, f. 10,7, 12,10f., 12,18ff., 28,6ff., f. 36 {*taʾawwala*}, f. 33,11) bzw. vor dem Umgang mit solchen Leuten, die sie betreiben[9], denn die Umdeutung

[9] Ibn Ḫafīf führt als Beleg dafür, daß die „Umdeuter" schon von den Prophetengefährten geächtet wurden, in *Iqt.*, f. 11,1–5 einen eschatologischen Ḥadīṯ an, in dem

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000287

führt zur Lauheit und dazu, daß man sich auf „Sonderrechte" einläßt (f. 10,7); indem der Novize sich auf das Sonderrecht stützt, wird er durch die Umdeutung daran gehindert, den Erfordernissen seines Zustandes *(ḥāl)* gerecht zu werden (vgl. f. 12,10f.); die Umdeutung hat viele der lauen und eidbrüchigen Zeitgenossen zugrunde gerichtet *(halāk)*, insbesondere im Zustand der Berühmtheit (f. 28,6ff.), wo sie die Novizen zu dem „verborgenen Augendienst" verführt (vgl. dazu die Beschreibung f. 33,11).

Die Warnung Ibn Ḥafīfs vor der Beschäftigung mit „Umdeutung und Sonderrecht" zählt zu den bestdokumentierten Aussprüchen des Sufis[10]: „Es gibt für den Novizen nichts Schädlicheres, als wenn er der Seele nachsieht, daß sie sich mit Sonderrecht abgibt und Umdeutungen zuläßt."

Der Begriff *taʾwīl* bezeichnete ursprünglich eine bestimmte Form der Korandeutung, wobei die Verfechter des *taʾwīl* das Prinzip der sinngemäßen Auslegung dort anwendeten, wo ihnen eine wörtliche Auslegung (besonders hinsichtlich anthropomorphistischer Gottesprädikate) absurd erschien. In der ašʿaritischen Orthodoxie wurde dieses Prinzip seit Ašʿarī angewandt (der diesen „Weg der Weisheit" beschritten habe, um der Gefahr, das Gottesbild zu „vermenschlichen" zu entgehen; vgl. Makdisi, „Ashʿarī" 52 nach Šahrastānī). Demgegenüber standen die Traditionalisten, die gegen eine Anwendung dieser Hermeneutik heftig protestierten[11], in vorderster Linie die Ḥanbaliten. Die Einstellung der *salaf* zur Deutung anthropomorphistischer Ausdrücke im Koran ist gekennzeichnet durch ein striktes Beharren auf dem äußeren Wortlaut. Was Aḥmad Ibn Ḥanbal über den Ḥadīṯ sagte, gilt mit dem gleichen Recht für die Einstellung der Altvordern zum Koran: „Der Ḥadīṯ ist in unserer Sicht nach dem äußeren Wortsinn – so wie er vom Propheten überliefert wurde – anzuwenden: Die Spekulation *(kalām)* darüber aber ist Neuerung" (*Manāqib* 172,–1).

Im Kontext der Sufik Ibn Ḥafīfs ist der Begriff *taʾwīl* freilich nicht auf anthropomorphistische Koranverse bezogen, sondern auf die Behandlung gesetzlicher bzw. selbstgesetzter Verpflichtungen, die der lau gewordene Novize versucht, abzuschwächen, indem er mit Hilfe der Technik der „Umdeutung" ein Sonderrecht *(ruḫṣa)* konstruiert. Allge-

---

ʿUmar auf die Heuchler hinweist, welche die Wissenden nachahmen, ohne ihr Wissen anzuwenden.

[10] Vgl. *TS* 465,15, *Ris.* 31,13f./*dt.* 1.76, *NG* 249 usw.; zu weiteren Belegen s. *Ris. dt.* 1.76 und *Sīra*, Anh. 264.

[11] Vgl. GARDET-ANAWATI, *Introduction* 31 mit dem Ḥadīṯ: „... keiner kennt den *taʾwīl* (des Koran) außer Gott".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000288

mein akzeptiert war die Anwendung des Sonderrechts etwa bzgl. des Ritualgebets auf Reisen oder bei Krankheit (vgl. *Luma*ᶜ 150,15ff.). Ibn Ḫafīf scheint es dagegen für sich selbst nicht einmal im Zustand des Dahinsiechens vor dem Tode beansprucht zu haben[12].

Sonderrechte wurden auch beansprucht, indem man den Vorschriften eine „weite Auslegung" gab *(daḫala fī s-siᶜāt)*. Sarrāǧ hat als warnendes Exempel auf die Sufis hingewiesen, die unter dem Vorwande, dem Vorbild ᶜUṯmāns zu folgen, den Dingen eine weite Auslegung gaben, dann aber auf Grund ihrer Anmaßung ins Verderben gerieten (vgl. *Luma*ᶜ 127f., 413,15–19).

Ibn Ḫafīf spricht das Thema der Beanspruchung von Sonderrechten in *Iqt.*, f. 26 an, wo er den Novizen dazu ermahnt, bezüglich seiner Verpflichtungen seine Seele zu zügeln und ihr in den Dingen der Nahrung keine weitherzigen Zugeständnisse *(ittisāᶜ)* zu machen (f. 26,14f.). Das Verderben kommt nämlich dadurch über die Menschen, daß sie nach den „Überschüssen des Diesseits" streben und der Mahnung des Propheten: „Wer sich gegen das Übel, das zwischen seinen Kiefern und seinen Lenden ist, schützt..." eine weite Auslegung geben (f. 26,20). Als Gegenmittel empfiehlt Ibn Ḫafīf die „Einfachheit" (*taqallul*; f. 26,17).

In einer Beziehung duldeten Ibn Ḫafīfs Lehrer gleichwohl eine Ausnahme von dem Verbot, Vorschriften weitherzig auszulegen: Ruwaym sagte: „Es ist ein Grundsatz des Weisen, bezüglich der Vorschriften seinen Brüdern gegenüber weitherzig, sich selbst gegenüber aber engherzig zu sein usw." (*Ris.* 22,15f./*dt.* 1.27). ᶜAmr Ibn ᶜUṯmān sagte über seinen Lehrer, den Šafiᶜī-Schüler Muzanī: „... Ich sah keinen, der gegen sich selber enger und gegenüber den Menschen weiter gewesen wäre als er" (*Ris.* 100,12ff./*dt.* 25.7).

Die Auffassung einer Unvereinbarkeit von Mystik und Umdeutung war allgemein vorherrschend. Ǧunayd: „Die Erfahrung der mystischen Wirklichkeit läßt es nicht zu, daß in den Herzen Raum bliebe für das Reden über die Umdeutungen" (*Luma*ᶜ 216,16, u.). Entsprechend haben sich die Sufis des 3. und 4. Jh.s. einhellig gegen die Praxis der Umdeutung (zur Schaffung eines Sonderrechts) ausgesprochen: Qirmīsīnī: „Wer sich dem Müßiggang und der Nichtsnützigkeit hingeben will, der halte sich an das Sonderrecht" (*TS* 403).

Sulamīs Lehrer Naṣrābāḏī bezeichnete die Absage an Umdeutung und Sonderrecht als eine der Wurzeln der Sufitums (*Ris.* 32,–14/*dt.* 1.81), Sulamī zählt sie zu den „guten Sitten" des Sufis (*Manāhiǧ*, Nr. 16,11).

---

[12] Zu dem Begriff im allgemeinen s. REINERT 235.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000289

Die Vermeidung der Umdeutung wurde als eines der Erfordernisse der Skrupelhaftigkeit *(waraᶜ)* angesehen. Ibn Yazdāniyār: „Der *waraᶜ* besteht darin, daß man Koran und Sunna befolgt, daß man sich durch die Sitten des Gesetzes erziehen läßt und daß man sich nicht durch die Umdeutungen auf die Sonderrechte einläßt" (Sulamī, *Ǧawāmiᶜ* Nr. 138). Yaḥyā Ibn Muᶜāḏ: „Der *waraᶜ* besteht darin, daß man sich ohne Umdeutung an die Bestimmung des religiösen Wissens hält" (*Ris.* 58,–12/*dt.* 7.3).

Wer die Umdeutung betrieb, dem haftete der Makel der Ketzerei *(zindīq)* an. Ġazzālī nennt die Umdeutung als charakteristische Eigenschaft des Libertinisten (*ibāḥī* = der Ungesetzliches für erlaubt erklärt; vgl. Ġazzālī, *Streitschrift* 14,1ff./34, u.).

Die Beschäftigung mit Umdeutung und Sonderrecht galt als die Anfechtung *(fitna)* der fortgeschrittenen Sufis; Sahl at-Tustarī: „Die Anfechtung der Elite rührt von den Sonderrechten und Umdeutungen her" (*TS* 210,5); denn wer Sonderrechte für sich beanspruchte, setzte sich dem Vorwurf aus, sich über die vorbildlichen Altvordern erheben zu wollen:

Ibn Ḫafīf widerlegte in einem scharfen Disput Awāriǧī (S12), der die Behauptung aufstellte, dem Erkenner auf der Stufe der Vollkommenheit schade es nicht, ein gesichertes Einkommen *(maᶜlūm)* zu besitzen. Unter Hinweis auf Bilāl[13] (*Sīra* 67,18f.), der selbst als Prophetengenosse nicht frei von den Nöten des Diesseits gewesen sei, demonstrierte Ibn Ḫafīf, daß auch der „Erkenner" zur Gemeinde gehöre und somit ihren Gesetzen verpflichtet sei (*Sīra* 66, f. 16).

Noch schärfer entgegnete Rūḏabārī einem Mann, der unter dem gleichen Vorwand wie Awāriǧī das Recht forderte, Musik hören zu dürfen: „Es ist erlaubt für mich, denn ich bin auf einer Stufe angelangt, wo mich der Wandel der Zustände nicht mehr berührt." Ibn Ḫafīfs Lehrer: „Ja, bei meinem Leben, er ist angelangt. Aber im Höllenfeuer!" (*TS* 356,13ff.).

Awāriǧī und dem von Rūḏabārī gescholtenen Manne ging es – nach Darstellung der Quellen – offenbar nicht darum, (nur) Sonderrechte für sich einzufordern, sondern auf Grund des von ihnen behaupteten Zustandes die Freiheit vom Gesetz schlechthin zu beanspruchen.

---

[13] Offenbar hat Ibn Ḫafīf die Personen der Überlieferung verwechselt: Nicht Bilāl bat um Erquickung vom Diesseits, sondern Muḥammad hatte mit den Worten: „Erquicke uns damit, Bilāl!" seinen abbesinischen Sklaven dazu aufgefordert, zum Gebet aufzurufen, wovon sich der Prophet Erquickung erhoffte (vgl. *TS* 191, Nr. 25).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000290

Gegenstand der Verpflichtungen des Novizen sind: Der Gehorsam gegen den Meister: „Er darf sich seinem Lehrer nicht widersetzen[14] (*Iqt.*, f. 2,6); die Umkehr durch die Erfüllung ihrer Bestimmungen (*Iqt.*, f. 9,10); der Weltverzicht: „die Absage an das Verlangen" (*Iqt.*, f. 25,17f.); die Feindschaft gegen die Seele (*Iqt.*, f. 9,7); das Streben nach der Schlaflosigkeit (*Iqt.*, f. 24,5) bzw. das „Schlafen für oder durch Gott", indem er die Nacht im Gebet verbringt (*Iqt.*, f. 24,19f.); das Essen „für Gott und nicht für seine Seele" (*Iqt.*, f. 18,16f.): „Er eile bezüglich dessen, was er gelobt hat, er zügle seine Seele gegenüber der Völlerei... und wahre sein Versprechen bezüglich der Gier und dem Verlangen nach dem Überschüssigen" (*Iqt.*, f. 26,14); „die einwandfreie Hinwendung zu Gott" (f. 30,19).

Die Maßnahmen, die Ibn Ḫafīf zur Verminderung seiner Nahrung ergriffen hat, waren Gegenstand von Selbstverpflichtungen (*Sīra*, Anh. 254, f. 1). Ibn Ḫafīf hatte als Jüngling die Verpflichtung auf sich genommen (*ʿahd*), ohne Unterlaß barfüßig zu gehen (*Sīra* 18,40). Der junge Ibn Ḫafīf hatte sich mehrtägiges Hungern in seiner Noviziatszeit auferlegt (ibid. 20,6ff., 22,17ff.).

Ibn Ḫafīf brach verschiedene dieser Verpflichtungen, zumeist jedoch auf Drängen seiner Mitbrüder und Lehrer:

Muʾammil brachte dem Jugendlichen, der sich die ungeschützten Füße im Winter erfroren hatte, ein Paar Stiefel und ermahnte ihn, sich den Scheichen nicht zu widersetzen (ibid. 18,39). Ibn Ḫafīf brach das Hungern ab, um mit den Brüdern das Mahl des Fastenbrechens einzunehmen, denn: „die Übereinstimmung *(muwāfaqa)* mit den Brüdern gehört zu den schönen Charaktereigenschaften" (*Sīra* 20,7f.).

Seine Lehrer waren verschiedener Auffassung darüber, ob sie die Verpflichtungen, die der Jüngling eingegangen war, respektieren sollten:

Muʾammil ließ Ibn Ḫafīf keine Wahl (worin sich dessen Realitätssinn und Fürsorge für den jungen Novizen ausdrückte); Arzkānī tadelte Ibn Ḫafīf, der aus Rücksicht auf die Brüder das Hungern zunächst unterbrach, dann aber Reue in sich aufkommen ließ und das Gegessene wieder aus sich herausbrach: „Tue fortan solches nicht wieder!" (ibid. 22,23). Ǧaʿfar der Schuhflicker verteidigte dagegen den ob des Dilemmas weinenden Jüngling gegenüber den Mitbrüdern, die ihn zur

[14] Vgl. dazu die Wundergeschichte in *Ris.* 101,–10/*dt.* 26.6 über den unverbrüchlichen Pakt des Gehorsams *(ʿaqd)*, den Aḥmad Ibn Abī l-Ḥawārī seinem Meister geschworen hatte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000291

muwāfaqa drängten: „Überlaßt ihn sich selbst, denn sonst fürchte ich, daß Gott uns strafen wird" und zu dem Jüngling: „Knabe: Behalte diesen Zustand bei, denn du wirst das Ziel erreichen und die Stufe der Vollkommenheit der jenseitigen Welt erlangen" (ibid., 20,11ff.). Ein anderer Mann des Bagdader Mystikerkreises, Ḫazrağ Ibn ʿAlī (S38), äußerte sich nicht weniger entschieden als Ğaʿfar, hatte er doch – nach eigenem Geständnis – die schwerwiegenden Folgen am eigenen Leibe erlitten, die ein Bruch der Verpflichtungen, die man gegen Gott eingegangen ist, nach sich zieht. Ḫazrağ zu Ibn Ḫafīf, der ihm von seinen Maßnahmen zur Nahrungsreduktion erzählte: „Schiraser, behalte dies schön bei! Denn mir ist folgendes passiert..." Ḫazrağ hatte sich dazu verpflichtet, den Genuß von Gebratenem zu verschmähen, brach aber seinen Eid auf Drängen Muzayyins: „Iß ohne auf dein Ich zu schauen". Ḫazrağ: „Da spürte ich, wie mir mein Glaube abhanden kam. Alles Gute, das ich besaß, verließ mich" (*TA M.* 548). Anṣārī erklärt die Bestrafung des Eidbrüchigen mit der Eifersucht Gottes: Wenn sich die Liebe eingestellt hat (die den Menschen zu Selbstverpflichtungen veranlaßt), so tut die Treue not (vgl. *TA M.* 549,6–9). Den frommen Brauch, sich gegen Gott zu löblichen Taten zu verpflichten, begründet Anṣārī mit Koran: Sure 33,23, 57,27 (beide Verse führt auch Ibn Ḫafīf an), außerdem 7,102: „Und wir haben gefunden, daß die meisten von ihnen keine Verpflichtungen kennen...", Sure 2,40: „Und erfüllt eure Verpflichtung *(ʿahd)* gegen mich", Sure 5,1: „Ihr Gläubigen: Erfüllt die Verpflichtungen" *(ʿuqūd)*. Auch der Bericht, den Ibn Ḫafīf von Abū l-Qāsim-i Qaṣrī (S39) überliefert, der solange mit den gläubigen Ğinn befreundet war, wie er seine Selbstverpflichtung zur Nahrungsaskese beachtete, enthält eine Mahnung, die Treue zu wahren (*TA M.* 511).

Die Wahrung der Treue gegenüber den Verpflichtungen ist auch von anderen Sufis gerühmt worden: Als Definition des *ṣidq* bei Abū Saʿīd al-Ḫarrāz: „Der *ṣidq* ist die Treue zu den Verpflichtungen" (*Lumaʿ* 216,16–19); als eines der vier Merkmale der Dienstbarkeit *(ʿubūdiyya)* bei Ibn ʿAṭāʾ (vgl. *Ris.* 100,9/*dt.* 25.6); als Mannhaftigkeit: Nach Abū Ḥafṣ sind diejenigen Personen „Männer", die Gott gegenüber die Verpflichtungen erfüllen, – was er mit Sure 33,23f. (s. o.) belegt (vgl. *TS* 122, *Ḥilya* 10,230,–3).

Bei Ibn Hind aus Fasā/Fārs stellt die Treue eine der Arten dar, in welcher die Rechte Gottes gewahrt werden (neben der „guten Sitte" und der „Mannhaftigkeit"; vgl. *Lumaʿ* 230,9f.).

Sarrāğ zählt die Treue zu dem Bund *(ʿaqd)*, zu dessen Einhaltung sie sich gegen Gott verpflichtet haben, zu den „guten Sitten der Edlen" (*Lumaʿ* 143,11).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000292

Ibn Ḫafīf teilte die Skrupel eines Farağī bzgl. des Schließens von Bünden mit Gott (wie oben gezeigt wurde) offenbar nicht: Farağī: „Seit 30 Jahren habe ich keinen Bund *(ʿaqd)* mit Gott geschlossen, da ich fürchte, daß er gegen mich gelöst werden könnte, und ich mit meinem Versprechen als Lügner dastehe" (*Lumaʿ* 354,17–19).

Ibn Ḫafīf verwendet verschiedene Ausdrücke für das „Eingehen von Verpflichtungen":

1. *aʿṭā min nafsih* („er gibt von sich selbst"): *Iqt.*, f. 25,17, 28,2, 29,20, 30,19, 29,15, 31,4 (nämlich die treue Erfüllung der Erfordernisse der oben genannten Zustände);

2. *ʿaqd (iʿtaqad)*: *Iqt.*, f. 2,6, 9,7, 9,10, 18,16, 24,5, 26,14, 31,4[15];

3. *ʿahd*: erscheint in *Iqt.* offenbar nur an einer unsicheren Stelle (f. 31,15), wo möglicherweise auf den Urvertrag, der nach ṣūfischer Anschauung auf dem „Schöpfungssymposion" zwischen Gott und den Menschen geschlossen worden ist, angespielt wird. In der *Sīra* Ibn Ḫafīfs steht dagegen durchweg der Begriff *ʿahd*, wo in *Iqt.* *ʿaqd* zu stehen pflegt.

Die beiden in Koran semantisch nicht eindeutig differenzierten Begriffe *ʿahd* und *ʿaqd* werden bei Sarrāğ unterschieden: Danach bezeichnet der *ʿahd* die Verpflichtungen, welche die „gewöhnlichen Gläubigen" mit ihrer Zunge eingehen, der *ʿaqd* dagegen einen Bund, den die „Auserwählten" in ihren Herzen mit Gott schließen (*Lumaʿ* 354,19f.). Sarrāğ: „Der *ʿaqd* ist ein Bund des Innersten; er besteht in dem, wozu der Mensch sich in seinem Herzen zwischen sich und Gott verpflichtet hat, daß er es tue oder lasse" (*Lumaʿ* 354,14f.).

Die Not der Heimsuchung

Die Verpflichtungen, die der Novize nach dem Vorbild der „Leute der Treue" (*Iqt.*, f. 11,13) auf sich nehmen soll, geht er zu Beginn seiner Laufbahn ein, wenn es ihm gut geht und er sich noch im „Zustand der Glücklichen" (*ḥāl al-ʿawāfī*, *Iqt.*, f. 29,20) befindet, d.h. bevor er von Gott geprüft wird, dadurch daß sich „die Entscheide ändern" *(inqilāb al-aʿyān)*, ob er auch im Elend noch treu zur Erfüllung seiner Selbstverpflichtungen steht.

---

[15] Als Nomen des 1. Stammes bedeutet *ʿaqd* in *Iqt.* „Entschluß, Vorsatz" (*Iqt.*, f. 8,14), „Überzeugung" (f. 14,8). An eine andere, bei MUḤĀSIBĪ belegte Bedeutung lehnt sich Ibn Ḫafīf mit der Wendung *ʿaqd ar-riyāsa* (f. 43) an: In *Riʿāya* 192 werden drei „Knoten" im Verborgenen der Triebseele namhaft gemacht: Der Wunsch nach Lob, die Furcht vor dem Tadel... und das Verlangen nach dem, was die anderen Menschen besitzen. Ibn Ḫafīf ergänzt die Reihung der Knoten bei MUḤĀSIBĪ durch den des Strebens nach einer führenden Stellung.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000293

Der Novize soll das Wohlergehen *(ʿāfiya)* suchen und sich nicht dem Unglück *(balāʾ)* aussetzen. Er flieht die Mühen und die Anstrengung *(taʿb wa-naṣab)*, in denen die Weltmenschen auf Grund ihrer Begierde leben, und er sucht die Erquickung *(rāḥa)*, indem er sich für das einfache Leben entscheidet (*Iqt.*, f. 27,7) und sich „mit dem Wenigen *(taqallul)* schmückt" (*Iqt.*, f. 27,8).

Um dieser Erquickung teilhaftig zu werden (etwa im Gottesdienst), muß der Novize aber auch gewissenhaft seine Kleidung und Nahrung läutern (f. 13,4).

Die Mühe, die der Novize nach Ibn Ḥafīf scheuen soll, ist die Anstrengung, die um der überflüssigen Dinge *(fuḍūl)* willen aufgewendet wird, denn „die (von Gott zubestimmte) Genüge erreicht einen leicht, ohne Mühe und Anstrengung" (Ḥamdūn al-Qaṣṣār)[16]. Der Ḫurāsānier Turūġbaḏī differenziert im Unterschied zu Ibn Ḥafīf die beiden Begriffe *(taʿb, naṣab)*: Die Mühe *(taʿb)* bezeichnet Turūġbaḏī als eine Eigenschaft des Novizen, die dieser jedoch als Glück und Freude empfinde, nicht als Plage oder Anstrengung (*ʿanāʾ*, *naṣab*; *TS* 495).

Der Novize soll sich also nicht dergestalt verhalten, daß er das Unglück selbst verschuldet, denn er wird ohnehin von Gott mit dem Unglück *(balāʾ)* heimgesucht werden, der ihn damit prüfen will (s. u.).

Wie Ibn Ḥafīf verbindet auch sein älterer Zeitgenosse ʿAlī Ibn Sahl das Wohlergehen mit dem einfachen Leben: „Ich suchte nach dem Heil und fand es im Verzicht auf das Diesseits" (vgl. *TS* 236, Abs. 15). Bišr al-Ḥāfī betrachtete das Wohlergehen als Zubrot zu seiner kargen Tagesration (*Ris.* 12,–9/*dt.* 1.7).

Eine Gegenposition bezogen „doloristisch" eingestellte Sufis, welche die *ʿāfiya* als Heimsuchung erachteten; die sich etwa dann einstellte, wenn durch Almosengeschenke das Unglück äußerer Not sich in Wohlergehen verwandelte (vgl. *Lumaʿ* 193,9–13). Ḥallāǧ soll das ganze Jahr hindurch nach Gottes Heimsuchung *(balāʾ)* getrachtet haben, „so wie ein Herrscher nach der Ausdehnung seiner Macht strebt" (ʿAṭṭār, *Taḏk.* 2,118,–2).

Die von Gott gesandte, nicht durch schuldhaftes Verhalten des Novizen hervorgerufene Heimsuchung *(balāʾ)* braucht zunächst nicht von äußerer Not begleitet zu sein. Ibn Ḥafīf scheint anzudeuten (*Iqt.*, f. 29), daß der Novize zunächst durch Ruhm und Ansehen, die er als fortge-

[16] *Ḥilya* 10,231,–10; vgl. dazu auch den Ausspruch eines anderen Sufi, dessen Nisbe ihn als Walker ausweist, Ibrāhīm, in *TS* 321,4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000294

schrittener Mystiker gewinnt, geprüft wird. Gegenstand der Prüfung ist die Treue *(ṣidq)* zu seinen Verpflichtungen.

Den Glauben, daß die Ehrlichkeit des Novizen (bzgl. seiner Verpflichtungen) geprüft wird, bezieht Ibn Ḫafīf aus einer entsprechenden Deutung von Sure 29,2 (*Iqt.*, f. 29,16ff.): „Meinen die Menschen denn, sie würden (allein dadurch), daß sie sagen: ‚Wir sind gläubig', (in Ruhe) gelassen werden usw.?"

Eine zweite, offenbar als nachfolgend gedachte Prüfung ereilt den Novizen, wenn er sich angesichts der Abwendung der „Geschöpfe" in seiner Treue zu Gott bewähren muß; was er vollbringt, indem er sich nicht ihnen zuwendet, sondern die Entscheide Gottes in dieser Prüfung erforscht (*Iqt.*, f. 30,14f.)[17] und aufrichtig (d.h. ausschließlich) Gott verehrt und ausharrt (*ṣabr*; *Iqt.*, f. 30,21). Die Inspiration für das Thema einer zweifachen Prüfung, in der Gott den Menschen erhöht bzw. erniedrigt, hat Ibn Ḫafīf Sure 89,15f. entnommen.

Eine andere Heimsuchung („die Heimsuchung und Anfechtung des Novizen"), die den Novizen jederzeit treffen kann, besteht darin, daß er in der Lauheit „zu den Bestimmungen des Sonderrechtes zurückkehrt", „wenn sich bei ihm die Lauheit einstellt" (*Iqt.*, f. 12,17f.).

Eine weitere Heimsuchung wird dem Novizen in f. 31 in Aussicht gestellt, die ihn dann trifft, wenn er die beiden voraufgegangenen Prüfungen (Zu- bzw. Abwendung der Menschen) unbeschadet überstanden hat. In dieser Heimsuchung erleidet der Novize einen inneren Tod: „Gott hat ihm das Unglück geschickt und es reichlich über ihm ausgegossen und ihm die Bitternis des Todes unvermischt zu trinken gegeben. Er hat ihn heimgesucht mit den widrigsten Krankheiten und vielen Formen des Siechtums. Er hindert die Menschen daran, ihm den Krankenbesuch abzustatten usw.", und er fühlt sich hoffnungslos von den Menschen verlassen[18]. Versagt er sich das Klagen und selbst das Seufzen (vgl. *Iqt.*, f. 31,11), und harrt er gläubig aus (*ṣabr*; f. 31,13), indem er allein von Gott Hilfe erfleht, so gelangt er in einen Zustand der Gnade, in welchem

---

[17] Die Erforschung des Entscheides Gottes bezüglich einer Heimsuchung, die darin bestand, daß Ibn Ḫafīf sich einen ganzen Winter lang von den Menschen abgeschnitten fühlte, erbrachte ihm die Erkenntnis, daß er durch die Heimsuchung von Gott dafür bestraft wurde, daß er einem frierenden Armen, den Ibn Ḫafīf aber (nachträglich) für einen Unwürdigen hielt, seinen Flickenrock geschenkt hatte (*Sīra* 19,7–15).

[18] Eine drastische Beschreibung dieses Zustandes totaler Verlassenheit, die einem Novizen dort aber von seinem Meister verordnet wird, findet sich bei ʿAṬṬĀR, *Taḏk.* 2,276,–3 – 277,–3).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000295

Gott ihn erkennen läßt, daß die Heimsuchungen „die Lospfeile seiner Propheten und Freunde sind usw." (f. 31,14f.).

Ibn Ḫafīf auf die Frage, warum die Liebenden schwerer heimgesucht würden als die Besitzer anderer Zustände: „Weil sie ihn sich selbst (w. ihrem Geist) vorziehen. Daher sucht er sie heim mit seiner Liebe zu ihnen. Er sagt: ‚Er liebt sie' (Sure 5,54). Wer aber erträgt es, diese Rede zu hören, ohne daß sich an ihm die Wirklichkeit (dieser Worte) zeigt?" (*TS* 466). Nach seiner Errettung vor der drohenden Strafe des Handabhackens in Syrien betete Ibn Ḫafīf: „Gepriesen sei Gott! Je aufrichtiger einer nach Gottes Pforte strebt, desto schwerer wird er heimgesucht..." (*Sīra* 49,33f.).

Der Novize soll selbst die bitterste Not mit großer Geduld und im Verborgenen ertragen, denn „die Wirklichkeit des geistlichen Wollens (d.h. des Noviziates) besteht im dauernden Sich-Mühen und dem Verzicht auf die Ruhe *(rāḥa)*" (Ibn Ḫafīf, in *TS* 465).

Niemals darf er seine Armut und Not einem Reichen offenbaren, „um sich an ihren üppigen Speisetüchern zu erquicken" (*Iqt.*, f. 34,18). Stattdessen „halte er sich an Pein und Ungemach sowie an die schwere Not der Armut, die in seiner Seele schmerzt. Er würge in seinem Verhältnis zu Gott den bitteren Trank der Not hinunter bis zur Sattheit" (f. 34,20). Ibn Ḫafīf nennt drei Gründe, warum der Novize seine Not verborgen halten müsse: Erstens, weil das Offenlegen der Not vor anderen eine Minderung seines mystischen Ranges bewirkt (f. 34,2f.); zweitens, weil das Ansehen der ṣūfiyya geschädigt wird, wenn etwa ein Reicher sieht, daß der Sufi ihm gegenüber seine Bedürftigkeit offenbart (womit der Arme auch Schuld gegenüber seiner sozialen Gruppe auf sich lädt); drittens, weil er seinen Brüdern keine Last sein will (weshalb er ihnen in der Not besser fernbleibt; f. 34,21). Entsprechend formulierte Ibrāhīm al-Ḫawwāṣ (in *Lumaᶜ* 49,4f.): „Das Kennzeichen des ehrlichen Armen ist, daß er nicht klagt und die Spur der Heimsuchung *(balāʾ)* verbirgt".

Mit dieser bejahenden Einstellung gegenüber der Not *(balāʾ)* – der auch sein Aufruf, sich nicht absichtlich der Not (im Sinne der Verknechtung durch das Diesseits) auszusetzen, keinen Abbruch tut – stellt sich Ibn Ḫafīf in die Tradition, die auf den von ihm (*Iqt.*, f. 45,10) als vorbildlichen Gewissenhaften erwähnten Ibrāhīm Ibn Adham zurückgeht: Ibrāhīm zählte die „Öffnung des Tors der Not durch die Schließung des Tors des Wohlstandes *(niᶜma)*" zu den Bedingungen für die Erlangung des Standes der Rechtschaffenheit (vgl. *Ris.* 9,2f./*dt.* 1.1). Auch Ǧunayd bewertete die Not positiv: „Die Armut ist ein Meer der Heimsuchung *(balāʾ)*, und ihre Heimsuchung ist ganz Erhabenheit" (*Lumaᶜ* 174,8f.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000296

Ǧunayd weiter (ʿAṭṭār, *Taḏk.* 2,23,8f.): „Die Heimsuchung *(balāʾ)* ist die Leuchte der Erkenner, sie ist der Erwecker der Novizen und der Untergang der Gleichgültigen".

Sahl at-Tustarī bezeichnete das Heimgesuchtwerden als Voraussetzung für das Beschreiten des Weges zu Gott (ʿAṭṭār, *Taḏk.* 1,234, u.).

Nahrağūrī zufolge, einem persönlichen Lehrer Ibn Ḫafīfs, verwandelt sich in den Augen des Novizen die Heimsuchung in Wohlergehen (und der Wohlstand in Plage), wenn er die vollkommene Gewißheit *(yaqīn)* besitzt (*Ris.* 92,11/*dt.* 21.11).

Der Gedanke, daß die Treue des Novizen sich in der Heimsuchung erweist, ist vor Ibn Ḫafīf schon von Ibn ʿAṭāʾ unter Hinweis auf Sure 29,2 ausgesprochen worden: „Wer in den Zeiten des Wohlstandes *(raḫāʾ)* dankt, in denen der Heimsuchung aber verzagt, der zählt zu den Lügnern" (in: Suhrawardī, *Ādāb*, Abs. 165). Muḥāsibī erläutert in seinem „Sendschreiben an die Rechtleitung Begehrenden" *(Risālat al-mustaršidīn)*: „Wisse, daß die Ehrlichkeit des Gläubigen in jedem Zustand geprüft wird, daß seine Seele durch die Heimsuchung gefordert wird, und daß er für Gott seine Seele beobachten muß usw." (S. 54). Nach Muḥāsibī (*Ādāb* 67) soll der Novize in den Zeiten der Heimsuchung nicht nur ausharren (wie bei Ibn Ḫafīf), sondern auch noch danken (indem er sich etwa vergegenwärtigt, daß andere mit noch schlimmeren Übeln heimgesucht werden), was Ibn Ḫafīf von seinen Schülern nicht zu fordern scheint (von dem offenbar auch keine Äußerungen über die Dankbarkeit überliefert sind).

Deutlich an Ibn Ḫafīfs Ausdrucksweise angelehnt erscheint die Formulierung Sarrāǧs (*Lumaʿ* 353,10) bezüglich der Heimsuchung als die „Sichtbarwerdung der Prüfung Gottes an seinem Diener hinsichtlich der Wirklichkeit seines Zustandes, indem er heimgesucht wird".

Den (in *Iqt.* nicht geäußerten) Gedanken, daß die Not der Heimsuchung eine Sühne *(kaffāra)* für die Missetaten des Menschen darstellt, wenn sie sich nicht als Strafe und Zorn Gottes erweist, äußern Sahl und Kāzarūnī:

Sahl (*Muʿāraḍa*, Nr. 4): „Es gab keinen Propheten und Rechtschaffenen auf der Erde, den Gott nicht an seinem Leib heimgesucht hätte, nachdem sein Zustand vollkommen geworden war... Dies wollte Gott, um mit dieser Krankheit *(dāʾ)* ihre Missetaten zu sühnen *(kaffāra)*".

Nach Kāzarūnī erkennt der Mensch bzw. der Sufi kraft seiner Hellsichtigkeit *(firāsa)*, ob die Heimsuchung Sühnung oder Bestrafung bedeutet. Harrt er in der Not der Heimsuchung geduldig aus, so ist sie Sühnung seiner Sünden, klagt und verzagt er aber, so ist die Heimsuchung Strafe und Zorn Gottes (*Fird.* 298,1–8).

Entsprechend unterscheidet Sahl zwischen einer Heimsuchung der Gnade und einer der Strafe, wobei erstere das Lassen des eigenen Pla-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000297

nens *(tadbīr)* bewirkt, letztere dagegen den Betroffenen zum freien Wählen *(iḫtiyār)* veranlaßt (vgl. dazu Reinert 97c). Die Vorstellung, daß Gott mit der Heimsuchung auch den Untergang des Betroffenen bezwecken könne, wird in *Iqt.* nicht angesprochen. Daß eine „Arglist" *(makr)* Gottes für Ibn Ḫafīf jedoch durchaus ein Thema war, beweisen seine einschlägigen Äußerungen in anderen Quellen.

In Ergänzung zu Ibn Ḫafīfs Lehre, daß die Heimsuchung ein Zeichen der Erwähltheit sei, noch ein Hinweis auf Abū ʿAbdallāh al-Maġribī, der eine Gruppe von Auserwählten *(ḫuṣūṣ)* kannte, denen gegenüber Gott mit der Heimsuchung *(balāʾ)* geize, „auf daß das Verzagen *(ǧazaʿ)* nicht ihre Geduld überwältigt und sie Widerwillen gegen seine Entscheide empfinden..." Maġribīs Beschreibung einer weiteren Gruppe Auserkorener deckt sich dagegen recht genau mit der Darstellung der Not bei Ibn Ḫafīf, die den Novizen treffe: „Eine Gruppe, die er reichlich heimsucht. Er läßt sie geduldig ausharren und ist zufrieden mit ihnen; sie aber nehmen dadurch noch zu an Liebe zu ihm und an Zufriedenheit mit seinen Entscheiden" (*TS* 244, Abs. 8).

Die Tugend des geduldigen Ausharrens *(ṣabr)* in der Not, die dem Novizen ans Herz gelegt wird, stand bei Ibn Ḫafīf also in hohem Ansehen, wie außer *Iqt.* auch andere Quellen bezeugen.

So soll Ibn Ḫafīf – wie er einer seiner Ehefrauen eröffnete – sich auf Grund von geduldigem Ausharren gegenüber schönen Gesichtern und köstlichen Speisen fünfzehn „Knoten am Bauch" zugezogen haben (so Ǧullābī, vgl. *Sīra*, Anh. 225,22).

Einem Armen riet Ibn Ḫafīf, nicht – sobald er Hunger verspüre – sein Kleid zu versetzen, denn in dem Ertragen von Hunger liege der „Schlüssel zum Heil" (vgl. *Sīra* 36,1–7).

Diese Hochschätzung des *ṣabr* erklärt die verneinende Antwort, die Ibn Ḫafīf seinem langjährigen Schüler, Abū Aḥmad aṣ-ṣaġīr, auf dessen Frage gab, ob es erlaubt sei, nach dreitägigem Hungern um Nahrung zu betteln (*Šīrāznāma* 99f., vgl. auch *Iqt.*, f. 38,9).

Auch Ibn Ḫafīfs Freund Abū l-Ġarīb soll ein großer Dulder gewesen sein: Diesem wird (wohl auf Ibn Ḫafīfs Autorität) von Ǧāmī nachgerühmt, daß er in Ṭarsūs Wunden und Geschwüre erduldet habe, ohne zu klagen; womit er selbst die Geduld Hiobs übertraf, der nach Sure 21,83f. ausrief: „Not ist über mich gekommen" (zu Abū l-Ġarībs Not s. hier S. 109; zu einer Rechtfertigung von Hiobs Äußerung durch Qušayrīs Lehrer Daqqāq s. *Ris.* 94,–3ff./*dt.* 22.15). Ibn Ḫafīf hat diesen Schrei indes nicht als eine Klage zu Gott aufgefaßt: „Hiob war durch den Zustand des geduldigen Ausharrens vor der Heimsuchung verborgen. Als er sie vor Gott offenbar machen wollte, schrie er auf und sagte: ‚Not ist über

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000298

mich gekommen'" (*Ḥaqāʾiq* 187a,–5). In *Ḥaqāʾiq* 271b,5 wird der Aufschrei Hiobs von Ibn Ḫafīf anders entschuldigt: „Das eine Mal redete er von sich aus (nämlich als Gott ihn nach Sure 38,44 ausharrend antraf), das andere Mal (nach Sure 21,83) redete er auf Befragung" (d.h. wohl: er sprach über seine Not nur, als Gott ihn darauf ansprach).

Als ein dictum Ibn Ḫafīfs überliefert Qušayrī (*Ris.* 93,17/*dt.* 22.6) den bei Sarrāǧ (*Lumaᶜ* 50,5f.) Ibn Sālim aus Basra zugeschriebenen Ausspruch (vgl. *Ris. dt.* 22.6, Anm.), in dem drei Typen von Geduldigen bzw. drei Stufen der Geduld benannt werden: „Ein Geduldübender *(mutaṣabbir)*, ein Geduldiger *(ṣābir)* und ein Dulder *(ṣabbār)*".

Mit seinen Forderungen an den Novizen, in den Heimsuchungen den bitteren Trank der Not herunterzuwürgen (*Iqt.*, f. 34,20), und nach außen zu zeigen, daß ihn das Wenige nicht bekümmert (f. 34,1), bezieht sich Ibn Ḫafīf auf die Postulate, die Ḏu n-Nūn al-Miṣrī für den *ṣabr* aufgestellt hat (vgl. *Ris.* 93,4f./*dt.* 22.4).

Andere ordnen „das Entwerden in der Heimsuchung, ohne daß sich eine Klage zeigt" (*Ris.* 93,6/*dt.* 22.4), dem *ṣabr* zu, eine Forderung, die auch Ibn Ḫafīf an den Novizen richtet (vgl. *Iqt.*, f. 31, Anm. = Sulamī, *Ǧaw.* Nr. 148).

Die Forderung von Ibn Ḫafīfs Lehrer Ǧurayrī (*Ris.* 93,–14/*dt.* 22.8), zwischen dem Zustand des Wohlbefindens *(niᶜma)* und dem der Plage *(miḥna)* keinen Unterschied zu machen usw., worin der *ṣabr* zum Ausdruck komme, wird auch von Ibn Ḫafīf aufgenommen. Er richtet in *Iqt.* das Augenmerk jedoch stärker auf die Wahrung des *ṣidq* in den beiden Zuständen, die bei ihm *ᶜāfiya* und *balāʾ* heißen.

Das Ausharren in der Not ist für Ibn Ḫafīf überdies eine Bedingung der Dienstbarkeit *(ᶜubūdiyya)*: Auf die Frage, wann die Dienstbarkeit in Ordung sei, antwortete er: „Wenn der Mensch seine Bürde auf seinen Herrn wirft und mit ihm seine Heimsuchung geduldig erträgt" (*Ris.* 99,–13/*dt.* 25.39).

Die Verheißung, mit der Ibn Ḫafīf den bis zum bitteren Ende ausharrenden Novizen tröstet, lautet, daß alle Heimsuchungen auf Grund der Liebe Gottes zu ihm geschehen sind, daß Gott gerecht ist und das für ihn bessere gewählt hat, und daß der Geprüfte zu seinen Auserwählten gehört (*Iqt.*, f. 31,14ff.). Dabei geht Ibn Ḫafīf jedoch nicht so weit wie der bei Qušayrī (*Ris.* 93,–5/*dt.* 33.9) namenlose Sufi, der dem im Ausharren zugrundegehenden Novizen das Martyrium in Aussicht stellt.

Bei Ibn Ḫafīf scheint eine Kritik des *ṣabr*, im Blick auf das schier unerbittliche Festhalten an dieser Tugend, nicht anzuklingen. Anders Qušayrī, der auf die Liebenden verweist, deren Geduld am schönsten sei, wenn sie aufgegeben wird (*Ris.* 22.9/*dt.* 22.16); oder noch deutlicher Anṣārī, der in *ᶜIlal* 16 den *maqām* des *ṣabr* als einen Standplatz der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000299

„gewöhnlichen Gläubigen" charakterisiert, denn der *ṣabr* bestehe im Geheimhalten des Klagens, während die Wirklichkeit ihren Grund darin habe, aus dem Klagen herauszutreten, indem man Gefallen finde an der Wahl Gottes[19]. Kritische Töne gegen den *ṣabr* waren auch von Abū Saʿīd zu vernehmen (vgl. Meier, *Abū Saʿīd* 109), der im Blick auf die Fügungen des Schicksals Trotz und Gefühlsunterdrückung ablehnte und stattdessen Ergebung und Zufriedenheit befürwortete.

Der Heimsuchung ist also einerseits mit einem Ausharren im Ungemach zu begegnen, andererseits aber auch mit dem Einverständnis *(muwāfaqa)* gegenüber Gottes Entscheiden, das jenes ja erst ermöglicht. Diese Haltung der Zufriedenheit *(riḍā)* mit Gottes Fügungen wird in *Iqt.* (f. 30,20) wie folgt ausgedrückt: „Er soll in seinem Herzen keine Vorbehalte gegenüber dem, was Gott entschieden und beschlossen hat, aufkommen lassen, sondern sich ganz (Gott) anheimstellen *(taslīm)*." Daß Ibn Ḫafīf diese Einstellung auch praktizierte und sich offenbar vorbehaltlos Gott anheimstellte, zeigt sein Verhalten in jener syrischen Stadt, in welcher er des Diebstahls beschuldigt wurde und den Entschluß faßte, sich in das dräuende Geschick zu ergeben (*„iʿtaqadtu t-taslīm"*, *Siyar* 16,344).

Entsprechend hat Ibn Ḫafīf den *riḍā* definiert (*Ris.* 98,7f./*dt.* 24.6): „Die Zufriedenheit ist die ruhige Hingabe des Herzens *(sukūn al-qalb ilā)* an seine Fügungen *(aḥkām)* und das Einverständnis *(muwāfaqa)* mit dem, was ihm gefällt und was er wählt." Diese Begriffsbestimmung erscheint angelehnt an die Definition, die Muḥāsibī von der Zufriedenheit gegeben hat: „Die Zufriedenheit ist das ruhige Verharren *(sukūn al-qalb)* unter dem Gang der Fügungen" (*Ris.* 99,–11/*dt.* 24.9).

Eine eindeutige Unterscheidung der Begriffe *riḍā* und *muwāfaqa*, die bei Ibn Ḫafīf nicht zu finden ist, bietet Anṣārī in *Ṣad Maydān*, S. 30: „Der (23.) Standplatz der Zufriedenheit führt zu dem (24.) der Übereinstimmung... Die Übereinstimmung ist die Aufnahme der Fügung (Gottes) mit einem offenen Herzen. Die Zufriedenheit bezieht sich auf den Zeitpunkt nach dem die Fügung in Erscheinung getreten ist, die Übereinstimmung auf den Zeitpunkt vor deren In-Erscheinung-Treten usw."

Dem Einverständnis mit den Fügungen Gottes steht dasjenige bezüglich der „Eigenschaften" der Seele antagonistisch gegenüber, welches aufzugeben zu den Erfordernissen des *iḫlāṣ* gehört (*Iqt.*, f. 17,15), an anderer Stelle (f. 30,15) das Einverständnis mit den Menschen, „das ihn

[19] Zur sufischen Kritik des *ṣabr* als Ausdruck eigener Kraft und Selbstanmaßung s. REINERT 129.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000300

vom Schauen auf die Fügung Gottes absperrt". Nūrī definierte den *iḫlāṣ* als Absage an die Übereinstimmung mit den Menschen (*Lumaᶜ* 219,1). Die *muwāfaqāt* sind dann auch Handlungen, in denen eine Zustimmung zu Gott bzw. seinem Gesetz zum Ausdruck kommt: etwa in *Iqt.*, f. 8,16, wo die vorgeschriebenen kultischen Handlungen, die der Umkehrende nun gewissenhaft zu verrichten hat, diesen Namen tragen. Eine beharrliche Ausführung dieser „Zustimmungshandlungen" verbürgt dem Menschen schließlich die Nähe zu Gott (so Ibn Ḫafīf, in *Ris.* 31,14f./*dt.* 1.76). Ibn Masrūq lehrte, daß die *muwāfaqa* die Gottesliebe zum Gedeihen bringe (*Ris.* 25,8/*dt.* 1.39). Die *muwāfaqa* gilt schließlich auch als eine Tugend, die den Brüdern (*Sīra* 20,7, 22,17) und dem Meister (vgl. z.B. *Šīrāznāma* 97,9) gegenüber anzuwenden ist.

Die Zustimmung zu dem, was Gott wählt *(iḫtiyār)*, erscheint bei Ibn Ḫafīf als Teil einer Definition der Zufriedenheit (*Ris.* 98,7f., s. o.), womit er die klassische sufische Lehre ausspricht: Ḏu n-Nūn bezeichnete das Lassen des Wählens, bevor der Ratschluß (Gottes) sichtbar wird (*Ris.* 98,13/*dt.* 24.7), als eines der Kennzeichen der Zufriedenheit. Ǧunayd hat diese Vorstellung in prägnanter Kürze ausgedrückt: „Die Zufriedenheit ist die Aufhebung des Wählens" (*Ris.*, ibid.); für Ruwaym waren der Verzicht auf das Wählen neben dem Altruismus und der Armut die Grundlagen der Sufik (vgl. Aṭṭār, *Taḏk.* 2,56).

Die Lehre, daß Gott in seinem urewigen Wissen das für den Menschen Bessere gewählt hat (*Iqt.*, f. 31,15f.), ist in Ibn ᶜAṭāᵓs Begriff der Zufriedenheit beinhaltet: „Die Zufriedenheit ist das Schauen des Herzens auf das, was Gott in der Urewigkeit für den Menschen gewählt hat und der Verzicht auf das Hadern (*Ris.* 98,–12/*dt.* 24.9).

Die Zufriedenheit mit dem Planen Gottes und die daraus abgeleitete Folgerung, sich des eigenen Planens zu entäußern, erscheinen bisweilen als Bestandteile von Definitionen der Zufriedenheit: „Es gibt zwei Arten der Zufriedenheit: Eine Zufriedenheit mit ihm *(bihī)* und eine Zufriedenheit über ihn *(ᶜanhū)*: die Zufriedenheit mit ihm als Planer *(mudabbir)* und die Zufriedenheit über ihn in dem, was er beschließt", (so Ibn Ḫafīf, in *Ris.* 97,–2/*dt.* 24.5), aber auch des Gottvertrauens: „Der *tawakkul* besteht in der Entäußerung vom eigenen Planen und der Lossagung von eigener Macht und Stärke" (so Ḏu n-Nūn, in *Ris.* 83,–6/*dt.* 19.6).

Soweit der *ṣidq* im Sinne der Treue *(wafāᵓ)* zu den Selbstverpflichtungen, die in den Heimsuchungen geprüft wird; Belege für einen synonymen Gebrauch der Begriffe *ṣidq* und *wafāᵓ* durch Ibn Ḫafīf (in *Iqt.*): f. 29,16, 31,4, 32,2.

Die zweite Grundbedeutung von *ṣidq* ist „die Übereinstimmung des Innersten mit dem Sichtbaren" (so die Definition beispielsweise von

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000301

Yūsuf Ibn Ḥusayn, in *Lumaᶜ* 216,19ff.); ähnlich Qušayrī (*Ris.* 16,1/*dt.* 29.2): „Das Mindeste bei der Ehrlichkeit ist, daß Geheimes und Offenkundiges übereinstimmen."

Entsprechend ist der *ṣidq* auf die Rede bezogen: „Der *ṣidq* besteht darin, die Wahrheit zu sagen, auch wenn es den Untergang bedeuten kann" (*Ris.* 106,6f./*dt.* 29.3). Nahrağūrī hatte in der Unabdingbarkeit der wahrhaften Rede das Wesen des *ṣidq* erkannt: „Der *ṣidq* besteht in der Übereinstimmung mit der Wahrheit im Innersten und dem Sichtbaren. Die Wirklichkeit des *ṣidq* heißt aber, die Wahrheit zu sagen, auch wenn es den Untergang bedeuten kann" (*TS* 378,11f.).

Der *ṣidq* ist auf die Übereinstimmung zwischen dem Innersten und dem Handeln bezogen. „Ehrlichkeit ist Gott im Handeln die Treue halten" (*Ris.* 106,8/*dt.* 29.3).

Die Furcht von Ibn Ḥafīfs Lehrer Zağğāğī, dem *ṣidq* nicht gerecht zu werden, entspringt der oben erwähnten Auffassung vom *ṣidq* als Übereinstimmung von Innerem und Äußerem: Zağğāğī empfand Skrupel, zu Beginn des Pflichtgebetes *„Allāhu akbar"* zu sagen, denn: „Ich könnte in meinem Inneren etwas anderes für größer halten" (*Ris.* 30,14ff./*dt.* 1.69).

Der Gegensatz zu diesem *ṣidq*-Begriff ist das Auseinanderklaffen von Innerem und Äußerem, das von den Sufis als Prätention *(iddiᶜāʾ)* bezeichnet worden ist, als die nichtige Behauptung, gewisse mystische Zustände realisiert zu haben. Ibn Ḥafīf spricht diese Prätention bezüglich der Kleidung an: „Er strebe nicht nach einer Kleidung, die so ist, daß seine (innere) Wirklichkeit es nicht zuläßt, sie zu tragen. Denn er wäre mit etwas gefüllt, das ihm nicht gegeben wurde, und er schmückte sich mit etwas, das nicht in ihm vorhanden ist und begehrte die Zustände der Erzgerechten, denn der Prophet hat gesagt: ‚Der Glaube ist weder äußerliches Schmücken noch Begehren, sondern was im Herzen geachtet wird und das durch das Handeln als wahr erwiesen wird.' Sonst kann der Fall eintreten, daß sein Kleid fünf Dirham wert ist, er aber Lust hat und begehrt, eines zu besitzen, das zehn Dirham wert ist. Sein Äußeres stände dann über seinem Inneren, und dies hat nichts mit der Eigenschaft der Wahrhaftigen zu tun" (*Iqt.*, f. 19,4).

Auch Sarrāğ tadelt das unehrliche „Sich-Schmücken mit den Eigenschaften der Ehrlichen" unter Hinweis auf das in *Iqt.*, f. 19 zitierte Prophetenwort (*Lumaᶜ* 362,17ff.).

Ibn Ḥafīf warnt den Novizen vor der Prätention, die sich etwa dann einstellt, wenn er im Zustand der Lauheit aus Furcht vor Prestigeverlust „sich mit dem füllt, was er nicht hat", indem er die Zustände der Eiferer und Entschlossenen vortäuscht und sich die Vollkommenheit anmaßt

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000302

(*iddiᶜā'*; *Iqt.*, f. 36,10). Er warnt davor, sich nicht die „Wirklichkeit des Gottvertrauens" anzumaßen, um – wie seine Zeitgenossen – zu behaupten, seine Nahrung stamme aus dem Unsichtbaren – womit er die *waraᶜ*-Gesinnung verlöre (f. 37,4f.). Sehr polemisch äußert sich Ibn Ḫafīf auch gegen die „Scheinsufis", die sich mit Flickenröcken schmücken und sich die geistige Tugend der Armut *(faqr)* zu Unrecht anmaßen (*muddaᶜī*; f. 38,8f.).

Wie sehr Ibn Ḫafīf unter der Haltung geistlicher Anmaßung, die unter der zeitgenössischen *ṣūfiyya* offenbar recht verbreitet war, gelitten hat, zeigt die Anekdote *Sīra* 37, f. 14 nach welcher Ibn Ḫafīf unter Tränen Koran, Sure 11,18: „... Das sind die, die gegen ihren Herrn gelogen haben", als einen Hinweis auf die *ṣūfiyya* gedeutet hatte (s. dazu hier S. 203).

Ibn Ḫafīf warnt den Novizen davor, sich die Stellung eines geistlichen Führers anzumaßen *(iddiᶜā')*, der sich für befugt hält, die Menschen zu Gott zu rufen (*Iqt.*, f. 43,6). Der lange Exkurs in *Iqt.*, f. 43, in welchem die Eigenschaften der „Heuchler", die nach einer Vorrangstellung streben, beschrieben sind, ist eine Paraphrase des Themas ‚Prätention'.

Auch die „Heuchler", die den Koran für einen schnöden irdischen Lohn lehren (*Iqt.*, f. 32,13f.), bzw. die lehren, was sie selbst nicht praktizieren (*Iqt.*, f. 11,6f.), werden von Ibn Ḫafīf zu den Anmaßenden gezählt.

Kāzarūnī zitiert einen Ḥadīṯ, in dem das Auftreten dieser „Heuchler" in eine eschatologische Zukunft verlegt ist und zum Studium ermahnt wird, denn: „Die Wissenden werden aussterben, und ihr werdet Leute sehen, die vorgeben *(daᶜwā)*, Wissen zu besitzen, euch zur Schrift Gottes rufen, während sie die Schrift Gottes hinter sich gelassen haben" (*Fird.* 371,4–8). Kalābāḏī will das von ihm bei den Sufis seiner Zeit wahrgenommene Auseinanderklaffen von innerer Wirklichkeit und äußerem Schein („aus der mystischen Wirklichkeitserfahrung wurde bloßer Schmuck, aus gläubiger Zustimmung Zierat. Es maßt sich sie an, wer sie nicht erfuhr... es leugnet sie durch sein Handeln, wer sie mit seiner Zunge bekennt"; *Taᶜarruf* 20) zum Anlaß genommen haben, sein Sufi-Handbuch abzufassen (ibid.).

In besonderem Maße stellen sich diejenigen als Lügner bloß, die behaupten, Gott zu lieben, es dann aber an Entschiedenheit in ihren Werken fehlen lassen: Ibn Ḫafīf tadelt den, der das nächtliche Wachen verschläft, während Gott (im Morgengrauen) auf die Erde herabsteigt (vgl. dazu den David-Ḥadīṯ, *Iqt.*, f. 24,21ff.: „Es lügt, wer behauptet, mich zu lieben usw."). Dem Ibn Adham machte Gott einen ähnlichen Vorwurf: „Du behauptest, uns zu lieben und liebst einen anderen" (in:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000303

ʿAṭṭār, *Taḏk.* 1,93,3ff.). Der Anspruch zu lieben wurde, in Übereinstimmung mit einer literarischen Konvention, als lügnerische Behauptung abgewiesen, solange der sich die Liebe Anmaßende noch Haut auf den Knochen hatte (vgl. den von Sahl at-Tustarī zitierten arabischen Doppelvers, in *Lumaʿ* 253,18). In einer von Ruwaym tradierten Anekdote scheint ʿAmr Ibn ʿUṯmān seinen Gefährten deren Reden über die Gottesliebe als Anmaßung vorgehalten zu haben (vgl. *Talbīs*, abgedruckt in *Sīra* 88, Anm.).

Ibn Ḫafīfs Skrupel gegenüber dieser Anmaßung waren so groß, daß er sich heftig tadelte, als er einmal den Harn nicht zurückhalten konnte, nachdem er zuvor noch über den Rang der Gottesfreunde gesprochen hatte (*Sīra* 36, f. 13,8–14).

Das gleiche Bemühen um Übereinstimmung zwischen Wort und Tat zeigte Sarī as-Saqaṭī, der – als er gerade über das geduldige Ausharren *(ṣabr)* sprach – sich von einem Skorpion mehrmals stechen ließ, und seine Passivität folgendermaßen begründete: „Ich schämte mich, vor Gott über den *ṣabr* zu sprechen, ohne dabei geduldig auszuharren" (*Ris.* 94,–7/*dt.* 22.14). Ǧunayd nannte den einen Lügner, bei dem Zustand und Rede auseinanderklaffen: „Wer ‚Gott' sagt ohne Schauung, ist ein Lügner" (ʿAṭṭār, *Taḏk.* 2,21,–4). Ähnlich verstiegen erscheint uns auch die Furcht Šiblīs vor der anmaßenden Rede: „Mein Leben lang wollte ich sagen: ‚Gott ist mein Genüge'. Da ich aber weiß, daß dieses von mir eine Lüge wäre, sage ich es nicht" (ibid., *Taḏk.* 2,147,1).

Die geistliche Prätention ist von den Sufis der klassischen Epoche helftig getadelt worden. Besonders eindeutig hat sich Sahl at-Tustarī gegen die Anmaßung ausgesprochen: „Der dichteste Trennschleier zwischen dem Menschen und Gott ist die Anmaßung" (*daʿwā*; *Lumaʿ* 352,17), denn zu den Übeln der menschlichen Seele zählt nach Sahl sogar der Anspruch auf Göttlichkeit (welcher gleichwohl nur an Pharao offenbar geworden sei; vgl. ʿAṭṭār, *Taḏk.* 1,238,–5).

So hat Sahl sich nicht „von den Frevlern der Gemeinde Muḥammads losgesagt, ihren Sündern, Mördern, Ehebrechern und Dieben, sondern von jenen, die sich das Gottvertrauen, die Zufriedenheit, die Liebe und das Verlangen (nach Gott) anmaßen" (vgl. *Muʿāraḍa*, Nr. 61).

Sarrāǧ bestätigt Sahl: „Wer (hinsichtlich des Sufitums) auf etwas übergreift, das nicht sein eigen ist, der erkühnt sich gegen Gott und Gott wird sein Prozeßgegner" (*Lumaʿ* 409,13f.), schränkt aber ein: „Wer von sich selbst behauptet, er habe es in dieser Sache zu etwas gebracht... seinen Grund aber nicht fest auf drei Dinge gelegt hat, ist betört" (gemeint sind mit diesen Dingen die gewissenhafte Befolgung des Religionsgesetzes und der Weltverzicht; vgl. ibid. 409,19f.).

So wie Sarrāǧ die „anmaßende Rede" unter der Bedingung der Ge-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000304

setzesobservanz von der Kritik durch die Sufis ausnehmen will, genauso nimmt er auch in der Frage einer Sonderform der Prätention, der „theopathischen Rede" *(šaṭḥ)*, eine freizügigere Stellung ein: „Der *šaṭḥ* ist eine Rede, welche die Zunge auf Grund einer Ekstase in Worte übersetzt, die aus deren Quelle hervorströmt und von einer Anmaßung *(daᶜwā)* begleitet ist. Indes ist der Mensch dabei (durch Gott) hinweggerafft und bewahrt" (*Lumaᶜ* 346,11–13).

Entsprechend seiner negativen Grundeinstellung zur Prätention[20] macht Ibn Ḫafīf auch kein Hehl aus seiner ablehnenden Haltung gegenüber dem Phänomen des *šaṭḥ* bzw. gegenüber jenen, die sich damit abgeben: Einer der Schüler Ibn Ḫafīfs sagte zu diesem: „Soundso läßt sich das eine Mal auf die *šaṭḥiyyāt* ein und wird vom Zustand der Gelöstheit beherrscht, das andere Mal aber meditiert er im Zustand der Beklommenheit." Ibn Ḫafīf sagte: „Ins Feuer mit seinen Reden, denn er verhöhnt die Religion und das Gesetz. Ganz gewiß wird er seine Strafe im Dies- und im Jenseits erhalten" (*Sīra* 39,8–11).

Ibn Ḫafīfs Vorbilder waren (fünf) Sufis, die äußeres Wissen mit innerer Wirklichkeit in Übereinstimmung gebracht hatten (s. hier M1–5). Vor der Nachfolge der Ekstatiker unter den Sufis warnte er, denn: „In den Augenblicken des Eingetauchtseins *(istiġrāq)* treten aus ihnen bisweilen Worte hervor, die nach dem Maßstab des Gesetzes nicht wahr *(rāst)* sind. Wenn sie wieder zu sich gekommen sind, bekehren sie sich von diesen Worten. Sie kehren um und fühlen sich verpflichtet, Gott um Vergebung zu bitten" (*Sīra* 37,6–38,12).

Bekannt ist Ibn Ḫafīfs heftige Reaktion, als man ihm Verse Ḥallāğs vortrug, in denen sich ein „inkarnationistisches" Gottesbild ausspricht (Ḥallāğ, *Dīwān*, *Muqaṭṭaᶜa* Nr. 5, S. 40f.): „Gott verfluche den, der dies gesagt hat und der dies glaubt" (*Sīra* 101,9f.).

Andererseits scheute Ibn Ḫafīf sich nicht, gewisse Sufis in Schutz zu nehmen, die auf Grund von ihnen zugeschriebenen „theopathischen Aussprüchen" für ungläubig erklärt wurden, wenn er den inkriminierten Ausspruch vor sich rechtfertigen konnte: Ḥallāğ verteidigte er, solange er glaubte, die „inkarnationistischen" Verse seien ihm fälschlich zugeschrieben worden, ebenso Abū Yazīd al-Basṭāmī, dessen Ausspruch („Ich habe mich so von mir losgeschält, wie eine Schlange, die sich häutet"; *Sīra* 31,33f.) ja kaum geeignet war, die Grenzen zwischen Schöpfer und Geschöpf zu verwischen.

---

[20] Vgl. aber Ibn Ḫafīfs Bericht über den von ihm sehr geschätzten Sufi Abū l-Ġarīb (S46), der mit seinem geistlichen Anspruch *(„agar man ṣādiq-am dar īn daᶜwāhā")*, wie sich später herausstellen sollte, doch im Recht war.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000305

Ibn Ḥafīfs Darstellung seines Lehrers Hišām Ibn ʿAbdān (S24), dem von Baqlī „theopathische Aussprüche" nachgerühmt werden, der die „himmlischen Dinge" geschaut haben will und wegen Widerrufs seiner Umkehr in Schiras aus der Moschee geworfen wurde, bestätigt nur den Eindruck von Ibn Ḥafīfs Skepsis gegenüber dem *šaṭḥ*-Phänomen[21].

Ein Mittel gegen die Prätention ist die Scham *(ḥayāʾ)*: Abū ʿAlī ad-Daqqāq: „Die Scham ist der Verzicht, vor Gott einen Anspruch zu erheben" (*Ris.* 109,6/ *dt.* 30.8). Qušayrīs Kommentator Anṣārī erwähnt das Schwinden der Prätention unter den Früchten der Scham (*Ris.* 107, Rand). Ibn Ḥafīf zählt in *Iqt.*, f. 4,9f. die Scham nach einem Ḥadīṯ des Propheten zu den Zweigen des Glaubens, geht aber nicht soweit wie Bundār Ibn al-Ḥusayn, der in einer bemerkenswerten Gegenüberstellung von Scham und Liebe ersterer den Vorzug zu geben scheint, denn „die Liebe ist auch in Abwesenheit (von Gott) gültig, die Scham dagegen (nur) bei der Schauung usw." (*TS* 469,1ff.; s. zu dem „Standplatz der Scham" *Ris.* 107ff./*dt.* 30 und Šaʿrānī, *Ṭab.* 1,98f., der mit seinen Zitaten von Ibn Yazdāniyār weit über Qušayrī hinausgeht).

Der Weltverzicht und die skrupelhafte Peinlichkeit (zuhd, waraʿ)

Nachdem der Novize die Umkehr vollzogen und den Kampf gegen die Triebseele eröffnet hat, soll er wissen, daß die „Wissenschaft des Weltverzichts und der Skrupelhaftigkeit" als nächstes auf seinem Lehrplan steht. Diese beiden Disziplinen zählen zu den „höchsten Zweigen des Wissens" (*Iqt.*, f. 13,3f.), denn „sie bringen Kleidung und Nahrung in Ordnung" (f. 13,4). Diese Bemühung um gesetzliche Reinheit *(taṣfiya)* ist die Voraussetzung dafür, daß die Gebete des Menschen erhört werden.

Im wesentlichen beinhaltet der *waraʿ* in *Iqt.* die skrupulöse Nachforschung, die man im Blick auf die Herkunft von Nahrung und Kleidung anstellt; dieses ist der „Höhepunkt des Gottesdienstes" (f. 13,9f.). *Zuhd* und *waraʿ* stellen das Fundament dar, auf dem die Religion errichtet ist (f. 13). Diese beiden Tugenden werden in *Iqt.* zumeist nebeneinander angeführt (vgl. f. 42,10, 42,16, 45,14, 27,8: „*zuhd* und *waraʿ* sollen seine Wesensart sein, die Genügsamkeit und Einfachheit seine Zierde.").

Der Novize verpflichtet sich, das „Gewand des Weltverzichtes anzulegen", welches das der „Freiheit von Begierde und Verächtlichkeit"

[21] Zum *šaṭḥ* verweist A. SCHIMMEL in *Mystische Dimensionen* 211 auf die Studie von C. ERNST, *Words of Ecstasy in Sufism*, Albany 1985.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000306

(*Iqt.*, f. 25,17f.) ist. Indem sich der Novize an die Genügsamkeit hält, das Gewand des „Mehr" abwirft und um des Nächsten willen hungert und verzichtet, erwirbt er sich die Eigenschaft des „Adels" *(karam)*, er verschafft seinem Herzen Frieden und schützt sich gegen die „schmutzigen Dinge der Menschen" (*awsāḫ an-nās*; f. 25,17–2). Neben der Genügsamkeit und der Einfachheit im Lebensstil ist das Kurzhalten der Hoffnung (= auf ein langes Leben; f. 27,9) ein weiteres Merkmal seines Weltverzichts. Der Novize wendet sich von der Welt ab, denn „Gott hat das Diesseits zu einem Gefängnis für seine Freunde und zu einem Garten für seine Feinde gemacht. Er (= der Novize) würde sich schämen, wenn Gott in sein Herz schaut, während er an Dingen hängt, die Gott verhaßt sind" (f. 27,15f.). Die Verachtung des Diesseits als Bildungsmotiv des *zuhd* zeigt sich schön in den Begriffsbestimmungen zweier Lehrer Ibn Ḫafīfs. Ruwaym: „*zuhd* bedeutet, das Diesseits zu verachten und dessen Spuren aus dem Herzen zu entfernen" (ʿAṭṭār, *Taḏk.* 2,56). ʿAmr Ibn ʿUṯmān: „Anfang und Wurzel des *zuhd* in den Herzen sind die Verachtung und Geringschätzung des Diesseits usw." (*TS* 203).

Die Aneignung der Eigenschaft der Einfachheit *(taqallul)* „durch den Verzicht auf das Diesseits und die peinliche Gewissenhaftigkeit" ist die Voraussetzung für den Erwerbsverzicht, auf den sich der Novize zunächst nicht einlassen darf (*Iqt.*, f. 45,14). Der Novize soll auf seinen *zuhd*, der bei Ibn Ḫafīf offenbar auch die Forderung nach Mittellosigkeit einschließt, (den Reichen gegenüber) stolz sein (f. 34,4). Der *zuhd* bedeutet also sowohl die innere Distanznahme gegenüber dem Diesseits als auch der konkrete Verzicht auf die materiellen Güter. Ibn Ḫafīf definiert: „Der *zuhd* besteht darin, daß das Herz die Mittel vergißt und daß die Hände die Güter fallen lassen (w. abschütteln; *Ris.* 61,8/*dt.* 8.5). Über den materiellen Verzicht sagt Ibn Ḫafīf: „Das Merkmal des *zuhd* liegt in der Empfindung von Ruhe und Frieden, wenn man die Güter aufgibt" (*Ris.* 61,7f./ *dt.* 8.5).

Der eigentliche Gegenstand des *zuhd* sind die *fuḍūl* (die gesetzlich erlaubten, aber „überflüssigen Weltdinge", vgl. Reinert 196d), denn die Vermeidung der verbotenen Dinge ist ohnehin durch das Religionsgesetz vorgeschrieben. Qušayrīs Lehrer Daqqāq zählt dagegen auch den Verzicht auf das Verbotene zu den (drei) Arten des Weltverzichts. Die zweite Art des *zuhd* besteht ihm zufolge im Verzicht auf die „zweifelhaften Dinge *(šubuhāt)*, die dritte im Verzicht auf die Überschüsse" *(ziyāda)*. Als Lohn stellt Daqqāq die Rettung vor der Hölle bzw. die Ankunft im Paradies und das Anlangen bei Gott in Aussicht (vgl. ʿAṭṭār, *Taḏk.* 2,164, u.). Ibn Ḫafīf bezeichnet die *fuḍūl* als „Trümmer des Diesseits" (*ḥuṭām ad-dunyā*, *Iqt.*, f. 26,21), als das „Mehr" (*ziyāda*, *izdiyād*, f. 26,22f.), in das die Menschen vernarrt sind, und das sie zugrunde

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000307

richtet (ibid). Die *fuḍūl* sind auch auf das Reden bezogen, das der Novize einschränken soll, indem er „keine Forderungen an die Fordernden stellt", wodurch seine Seele Frieden gewinnt (f. 27,11f.), denn die Mühe um der Überschüsse willen behindert das Wohlergehen *(ʿāfiya)*, das zu erstreben ist. Entsprechend hat Mamšaḏ gelehrt: „Der Verzicht auf die unnötigen Weltdinge führt zur Herzensruhe" (*farāġat-i dil*, ʿAṭṭār, *Taḏk.* 2,134). Was über den schlichten Lebensbedarf hinausgeht, soll für die von Gott festgesetzten Zwecke verwendet werden (Ritter, „Ḥasan" 27, u., nach Ḥasan al-Baṣrī). Ḥasan verweist auf das Beispiel der Altvordern, die behielten, soviel sie nötig hatten und den Überschuß an andere weggaben (ibid. 28, o.). Ibn Ḫafīf folgt Ḥasan, wo er hinsichtlich des *iḫlāṣ* beim Essen vorschreibt, „die Überschüsse unter den Gesichtspunkten des frommen Werkes wegzugeben" (*Iqt.*, f. 18,3).

Die Maßnahmen des geistlichen Kampfes, die Ibn Ḫafīf verordnet (Hungern, Tragen grober Kleidung usw.), sollen den Novizen daran hindern, nach den *fuḍūlāt* zu streben, indem er sich den „eitlen Weltdingen zuwendete" (f. 10,20f.). Das „Streben nach den (erlaubten) überflüssigen Dingen des Dieseits und deren Schmutz" ist es, was die Menschen sämtlicher Berufssparten ins Verderben stürzt (vgl. f. 26,21ff.). Die meisten von diesen Zugrundegegangenen sind jene, die dem Gebot des Propheten, „sich vor dem Übel, das zwischen den Kiefern und Lenden liegt, zu hüten", eine weite Auslegung geben. Ihre Seelen retten sie dagegen, indem sie die *fuḍūl* zurückweisen und die Einfachheit *(taqallul)* praktizieren.

Ibn Ḫafīf faßt den Verzicht auf die Überschüsse offenbar als Gegenstand eines göttlichen Gebotes auf, wobei er sich auf einen bei Tirmiḏī und Aḥmad Ibn Ḥanbal belegten Ḥadīṯ stützt, wonach der Prophet seine Gefährten davor warnte, sie würden dereinst von Gott für gewisse Dinge, die sie auf Einladung eines der *Anṣār* „ohne Absicht und Begierde" gegessen hatten, zur Rechenschaft gezogen werden, denn was über die drei Dinge („was die Blöße des Mannes bedeckt, was seinen Hunger stillt, und ein Haus, das ihn vor Kälte und Hitze schützt") hinausgeht *(faḍala!)*, „darauf hat der Mensch kein Recht" (*Iqt.*, f. 12,4–9). Sarī as-Saqaṭī, der wie Ibn Ḫafīf das (ganze) Diesseits als *fuḍūl* ansah, nahm fünf Dinge von dieser Kennzeichung aus: „Brot, Wasser, Kleid, Haus, Wissen" (*TS* 43; ʿAṭṭār, *Taḏk.* 1,251,–10). Ein von Ibn Ḫafīf in *Iqt.* (f. 25,5–8) angeführter Ḥadīṯ, der bezeichnet, auf welche Nahrung die Menschen nicht zu verzichten brauchen, spricht von Bissen, die dem Menschen „den Rücken gerade halten" (*mā yuqimna ṣulbah*), und an denen der Mensch sein Genüge *(bulġa)* haben soll.

Der *waraʿ* ist in *Iqt.* primär auf Nahrung und Kleidung bezogen. Der Novize soll „sich in das Gewand der Nachforschung bezüglich der Her-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000308

kunft seiner Nahrung und Kleidung hüllen" (*Iqt.*, f. 26,12f.). Da Gebete und Fasten nur angenommen werden, wenn der Novize Nahrung und Kleidung in Ordnung bringt *(taṣfiyat al-qūt)*, soll er sich nach Verrichtung seiner Pflichtgebete Zeiten freihalten, in denen er solange diese Nachforschung betreibt (f. 37,6ff.), bis er sich sicher wähnt, kein Gut erlangen zu können, das den Ansprüchen der Gesetzmäßigkeit besser gerecht wird. Die bei der Nahrungssuche aufgewendete Skrupelhaftigkeit nennt Ibn Ḫafīf „die höchste Beschäftigung", mit welcher der Novize seinen Tag zubringt (f. 40,16). Er darf sich nicht auf die schmutzigen (= ungesetzmäßigen) Dinge der Menschen einlassen (f. 37,8f.), indem er „ein Auge zudrückte", denn: „für den Wissenden ist Verpflichtung, was den Unwissenden nicht verpflichtet". Sollte ihm auf seiner gewissenhaften Suche der Erfolg versagt bleiben, so ist er aufgerufen, die Genügsamkeit anzuwenden, indem er sich auf das Lebensnotwendige *(bulġa)* beschränkt.

Ibn Ḫafīf bezeichnet das „Schauen auf die Nahrung" *(an-naẓar fī l-maʾkūl)* als eine der „Säulen des Gottvertrauens", das „Streben nach dem Gesetzmäßigen" (einem in *Iqt.*, f. 37,18 zitierten Ḥadīṯ zufolge) als eine der gesetzlichen Pflichten, die der Verpflichtung zum Einheitsbekenntnis gleichgestellt ist (f. 37,19) und die selbst noch dem „Erkenner in seinen Endzuständen" auferlegt ist (f. 37,19f.). Die Sorge um die gesetzliche Reinheit von Nahrung und Kleidung wird sogar als das Kriterium für die Auswahl der sozialen Gruppe bezeichnet, mit der der Novize verkehren soll (f. 39,25f.). In Sonderheit ist die gewissenhafte Peinlichkeit aber die Tugend der „Asketen unter den Novizen" (*ahl an-nusk*; f. 37,20f.).

Solange der Novize die Seelendressur noch nicht abgeschlossen hat, soll er sein Handwerk beibehalten, da er auf diese Weise den Erfordernissen der Gesetzmäßigkeit von Nahrung und Kleidung am besten gerecht wird (*Iqt.*, f. 45). Als Erwerbsquietist riskierte er dagegen, von solchen Leuten (Almosen) anzunehmen, „deren Gestern besser war als ihr Heute und die unter der Erde besser aufgehoben wären als auf ihrer Oberfläche" (f. 45,8f.). Die „Elite der Gläubigen", die dem Novizen als Vorbild anempfohlen werden, betrachteten die Sorge um die Gesetzmässigkeit der Nahrung *(taṣfiyat al-qūt)* als „ihre Grundlage" (f. 45,9f.). Ibn Ḫafīf zählt zehn Personen auf, die als Nahrungsskrupulanten (f. 45,10ff.) alle zu großem Ruhm gelangt sind. Eine Anekdote in *Šadd* 162 (= *Sīra*, Anh. 254) illustriert die Anstrengungen, die Ibn Ḫafīf aufwendete, um den Erfordernissen des *waraʿ* gerecht zu werden, aber auch wie diese an den Forderungen scheiterten, die ein Schiraser Asket, der Ibn Ḫafīf bezüglich der gewissenhaften Peinlichkeit deutlich übertraf, zur Wahrung der Rechte dieser Tugend erfüllt sehen wollte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000309

Der iḫlāṣ

Der zweite große Themenkomplex in *Iqt.* ist nach dem *ṣidq* der *iḫlāṣ*. Die gängige Übersetzung des Begriffes als „Aufrichtigkeit" deckt die Bedeutungsweite von *iḫlāṣ* nicht ab. Für Ibn Ḫafīfs *iḫlāṣ*-Verständnis ist die Grundbedeutung des I. Stammes (*ḫalaṣa*: lauter sein bzw. werden, vgl. *Iqt.*, f. 18,5) maßgeblich. Von dieser Bedeutung ausgehend leitet Ibn Ḫafīf eine transitive Form des II. Stammes ab (vgl. f. 18,4f.: „Wer seine Nahrung von den Anteilen der Triebseele läutert *{ḫallaṣa}*, wird lauter *{ḫāliṣ}* für Gott"), die Ibn Ḫafīf synonym mit *taṣfiya* verwendet (vgl. die *iḫlāṣ*-Definition *Iqt.*, f. 16,5f.). Auch Anṣārī nennt als Grundbedeutung von *iḫlāṣ* den Vorgang des Läuterns: „*iḫlāṣ* heißt: ‚lauter machen'" (*vīža kardan; Ṣad Maydān* 31; zu weiteren Vorstellungen, die im Arabischen mit *iḫlāṣ* assoziiert werden, s. Meier, *Abū Saʿīd* 126).

Der *iḫlāṣ* galt als die Eigenschaft des islamischen Propheten par excellence, während den Muḥammad voraufgegangenen ‚Propheten' Abraham, Ismael, David, Jesus, Hiob und Mose die Eigenschaften Botmäßigkeit bzw. Ergebenheit, Trauer, Armut, Geduld und Verlangen zugeordnet wurden (so Ǧunayd, in: ʿAṭṭār, *Taḏk.* 2,24,1–4).

Entsprechend dieser hohen Wertschätzung bezeichneten die Sufis den *iḫlāṣ* als den ersten Zustand, welcher an denen, die Zustände haben, zutage tritt (vgl. Ǧunayd, in: ʿAṭṭār, *Taḏk.* 2,23,–4).

Glaube, Umkehr, *waraʿ* und geistlicher Kampf – erklärt Ibn Ḫafīf – sind erst dann einwandfrei, wenn der Mensch sich mit der „Wissenschaft des *iḫlāṣ*" vertraut gemacht hat (*Iqt.*, f. 14,14ff.). So werden die frommen Werke des Menschen von Gott auch nur angenommen, wenn sie ausschließlich für Gott verrichtet werden (*mā kāna li-llāhi ḫāliṣa*; f. 14,1f.). Ibn Ḫafīf in der *Sīra* (S. 80, 2ff.): „Jedes gottesdienstliche Werk, das nicht auf Grund des *iḫlāṣ* geschieht, hat nur die Trümmer des Diesseits zum Lohn, und im Jenseits wird der Mensch (w.: er) keinen Anteil an der Belohnung haben".

Den *iḫlāṣ* definiert Ibn Ḫafīf in *Iqt.* als „ausschließliche Ausrichtung des Strebens auf Gott und die Läuterung der Werke vom Schauen auf die Menschen" (f. 14,2). Diese zweigliedrige *iḫlāṣ*-Definition klingt bei Qušayrī, der sich auf Daqqāq beruft, nach: „Der *iḫlāṣ* besteht darin, daß man in der Gehorsamstat Gott allein zum Ziel hat usw." (*Ris.* 104,9f./*dt.* 28.2).

Wenn das Streben aufrichtig Gott gilt, ist der *muḫliṣ* gleichgültig gegenüber Lob und Tadel der Menschen (Ḏu n-Nūn: „Zu den Kennzeichen des *iḫlāṣ* gehört es, gleichgültig gegen das Lob und den Tadel der Menge zu sein"; *Ris.* 104,–7), denn er blickt nicht auf die Menschen (Abū ʿUṯmān al-Maġribī: Der *iḫlāṣ* besteht darin, daß man das Blicken

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000310

auf die Menschen vergißt, weil man ständig auf den Schöpfer schaut"; *Ris.* 105,2f.).

In letzter Konsequenz ist der *iḫlāṣ* nach Ibn Ḫafīfs Definition in *Iqt.* auch nicht mit einer Erwartung von Lohn im Jenseits zu vereinbaren. Ruwaym spricht dieses Motiv, das sich bei Ibn Ḫafīf explizit offenbar nicht findet, aus: „Der *iḫlāṣ* im Handeln besteht darin, daß der Handelnde dafür aus keiner der beiden Wohnungen einen Lohn und aus keinem der beiden Reiche einen Anteil will" (*Ris.* 105,11f./*dt.* 28.6; ʿAṭṭār, *Taḏk.* 2,57); ähnlich Ḏu n-Nūn: „... Man vergißt es, Lohn im Jenseits für das fromme Werk zu verlangen" (*Ris.* 104,–7).

Als Voraussetzung für ein tadelloses Zustandekommen des *iḫlāṣ* postuliert Ibn Ḫafīf, daß der Mensch das „Wissen des Einheitsbekenntnisses besitze und die Eigenschaften Gottes kenne (*Iqt.*, f. 14,3), d.h. der Mensch muß verinnerlicht haben, daß Gott allein Schaden und Nutzen bringt und daß der Mensch als solcher ohnmächtig ist (f. 14,6, 14,3f.).

Der *iḫlāṣ* besitzt viele weitere Aspekte (f. 15,8), die von Ibn Ḫafīf im folgenden (f. 15–22) behandelt werden. Der *iḫlāṣ* hat in allen Formen gottesdienstlichen Handelns für den Novizen als verpflichtend zu gelten (ibid.).

Der erste Aspekt des *iḫlāṣ* ist auf das Einheitsbekenntnis bezogen: Ibn Ḫafīf zeigt durch Traditionsbeweise (Ḥadīṯe) den hohen Stellenwert des *iḫlāṣ* im Bekenntnis der Einheit Gottes („Wer aufrichtig {*muḫliṣan*}: ‚Es gibt keinen Gott außer Gott' sagt, kommt ins Paradies", *Iqt.*, f. 15,9–12) auf und definiert anschließend (f. 15,13) den diesbezüglichen *iḫlāṣ* als darin bestehend, daß man „allein dem Objekt des Bekenntnisses (= Gott) die Vollkommenheit der Attribute, Eigenschaften und Namen, mit denen er sich im Koran und mit denen ihn der Gesandte beschrieben hat, zuschreibt" (f. 15,13f.); d.h. Gott allein besitzt die Attribute Größe, Macht, Herrschaft usw.; er ist über jede Vermenschlichung und Verbildlichung erhaben (f. 15,16), „er hat weder gezeugt, noch ist er gezeugt, und keiner ist ihm gleich" (f. 15,19).

Nachdem der Novize den *iḫlāṣ* bezüglich des Bekenntnisses der Einheit Gottes begriffen hat, soll er den *iḫlāṣ* in den gottesdienstlichen Werken erfassen (*Iqt.*, f. 16,3ff.), der – wie Ibn Ḫafīf schon in f. 14,2 definiert hat – darin besteht, die Werke vom Blicken auf die Menschen zu läutern und danach zu streben, allein Gott im Blick zu haben sowohl in dem, was er vom Menschen abverlangt als auch in dem, was der Mensch sich freiwillig als Selbstverpflichtung auferlegt.

Dem *iḫlāṣ* in den (sichtbaren) Werken stehen Augendienst *(riyāʾ)*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000311

und Polytheismus *(širk)* gegenüber. Fuḍayl Ibn ʿIyāḍ: „Um der Leute willen das Handeln zu lassen ist Augendienerei, um der Leute willen zu handeln ist Vielgötterei. *Iḫlāṣ* bedeutet, daß Gott dich vor beidem bewahrt" (*Ris.* 105,8f./*dt.* 28.6).

Daß der *iḫlāṣ* die dem vormaligen Heuchler angemessene Form der Umkehr ist, hat Ibn Ḫafīf in *Iqt.*, f. 7,6f. dargetan. Besonders im Zustande der Berühmtheit kann der Novize wieder aus der Aufrichtigkeit in die Heuchelei zurückfallen, wenn er nicht davor achtgibt, mit den Menschen übereinzustimmen, so daß „nach der Wirklichkeitserfahrung Verstellung *(taṣannuʿ)*, Augen– und Ohrendienerei auftreten, und er in Hinwendung zu künstlichem Getue und (diesseitiger) Vermehrung *(tazāyud)* die Aufrichtigkeit verläßt" (f. 33,4f.). Im Zustande der Lauheit verliert er seinen *iḫlāṣ*, wenn er aus Furcht vor Prestigeverlust hohl gewordene Werke um der Menschen willen verrichtet und Taten, die seinen Verpflichtungen widersprechen, in der Verborgenheit von den Menschen verübt (f. 42,10ff.).

Der nächste Aspekt des *iḫlāṣ*, den der Novize erwägen soll, gehört zu jenem Wissen, das von den Weisen *(ḥukamāʾ)* behütet wird (*Iqt.*, f. 17,13f.). Daß Weisheit und *iḫlāṣ* in der Lehre der Sufis aufeinander bezogen sind, klingt in dem dictum Makḥūls an: „Kein Mensch war 40 Tage lang *muḫliṣ*, ohne daß die Quellen der Weisheit aus seinem Herzen auf seiner Zunge erschienen wären" (*Ris.* 105,21/*dt.* 28.8). Gegenstand dieser Form des *iḫlāṣ* ist die Läuterung der menschlichen (Charakter-) Eigenschaften (*Iqt.*, f. 17,15), die durchgeführt wird, indem man auf die Übereinstimmung mit der Triebseele verzichtet. Das Ziel in dieser Anstrengung ist die Läuterung *(aḫlaṣa ʿan)* des Strebens *(himma)*, wobei dieses Streben von den Menschen abgewandt und auf Gott gerichtet wird, der zur „einzigen Sorge" des Menschen (f. 17,17) werden soll. Ist das Streben von allen irdischen Sorgen befreit, so wird dem Novizen in Aussicht gestellt, daß er die „Engelswelt" schauen werde (f. 17,18, 17,4f.).

Der *iḫlāṣ* ist in sämtlichen „Zuständen" *(aḥwāl)* anzuwenden, unter denen Ibn Ḫafīf zunächst auf die des Essens und Sichbekleidens hinweist.

Iqt., f. 18 stellt eine kurze Abhandlung über die „gute Sitte" *(adab)* der Sufis dar bezüglich der Nahrung unter dem Gesichtspunkt des *iḫlāṣ*: Der Novize soll seine Nahrung von dem Verbotenen und Zweifelhaften trennen. Er soll seine Nahrung von den Lustanteilen der Triebseele läutern, so daß er treu zu seinem Gelübde, für Gott und nicht für die Seele zu essen, sich Nahrung zuführt, d.h. er gibt der Seele ihr Recht, befriedigt aber nicht ihre Lust (f. 18,13f.). Ein Drittel (des Magens) darf

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000312

er mit Speise füllen, ein weiteres Drittel mit Trank, das letzte Drittel soll er leerhalten (w.: für den Atem {*nafas*}; oder: für die Triebseele {*nafs*}). Diese Behandlung der Triebseele bezüglich des Essens, sie weder zu über- noch zu unterfüttern, bezeichnet Ibn Ḫafīf als das „rechte Maß" (*iʿtidāl*), das dem Novizen dabei helfen soll, sich die Triebseele gefügig zu machen (f. 18,15f.). Der Novize soll sich die Gier beim Essen versagen und nicht wählerisch sein, wenn er über gesetzlich erlaubte Nahrung verfügen kann. Er soll sich nicht den Überschüssen (*fuḍūl*) der Nahrung zuwenden, sondern sie verschenken, indem er sich dies als löbliches Werk anrechnet.

Äußerungen über das Verhältnis des *iḫlāṣ* zur Triebseele finden sich auch bei Ibn Ḫafīfs Vorgängern, die in der Behauptung einer Gegensätzlichkeit zwischen *iḫlāṣ* und *nafs* übereinstimmen. Abū ʿUṯmān al-Maġribī: „Der *iḫlāṣ* ist das, woran die Seele überhaupt keinen Anteil hat" (*Ris.* 104,–6ff./*dt.* 28.5). Entsprechend klagte Sahl: „Das was der Seele am schwersten fällt, ist der *iḫlāṣ*, denn sie hat keinen Anteil daran!" (*Ris.* 105,12/*dt.* 28.6), und Yūsuf Ibn Ḥusayn fand, daß der *iḫlāṣ* überhaupt das Schwierigste im Diesseits sei: „Jedes Mal, wenn ich versuchte, den Augendienst aus meinem Herzen zu vertreiben, war es mir, als tauchte er in einer anderen Gestalt wieder auf" (*Ris.* 105,23/*dt.* 28.8).

Muḥāsibī, der den *iḫlāṣ* als die „Entfernung des Geschöpflichen aus dem Umgang mit Gott" definierte, folgerte aus dieser Bestimmung die Notwendigkeit, die Triebseele zu bekämpfen, denn die *nafs* galt ihm als der „Anfang des Geschöpflichen" (*Lumaʿ* 218,8f.). Vor diesem Hintergrund stellte Sarrāǧ einen kausalen Bezug her zwischen der geistlichen Zucht, der die Seele unterworfen werden soll und dem wahren, ungetrübten *iḫlāṣ* (vgl. *Lumaʿ* 421f.). Zu den Maßnahmen dieser Seelendressur gehört etwa der Rückzug in die Abgeschiedenheit von den Menschen (*ḫalwa*), die von Ḏu n-Nūn im Hinblick auf den *iḫlāṣ* hoch gepriesen wird: „Ich habe nichts gesehen, das mehr zum *iḫlāṣ* antriebe als die Zurückgezogenheit" (*Ris.* 55,–11/*dt.* 5.8).

Der *iḫlāṣ* ist auch hinsichtlich der Kleidung zur Anwendung zu bringen (*Iqt.*, f. 19): Statt auffälliger Kleidung (*ṯawbu šuhra* = prunkvolle und zerlumpte Kleidung; f. 19,11), die angetan ist, ihn „berühmt" zu machen und die Gefahr heraufbeschwört, daß der Novize von den Reichen verachtet bzw. daß er dünkelhaft (*iʿǧāb*, f. 19,9) wird und sich durch seine Kleidung Rechte gegenüber den Menschen anmaßt, soll der Novize tragen, „was seine Blöße bedeckt und ihn vor Kälte und Hitze schützt" (*Iqt.*, f. 19,13, 19,16). Den *iḫlāṣ* verliert der Novize, wenn er sich nicht mehr um Gottes, sondern (in dünkelhafter Gesinnung) um der Menschen willen kleidet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000313

Die *ṣidq*-Thematik streift Ibn Ḥafīf mit der Mahnung, keine Kleidung zu tragen, die seinem inneren Zustand unangemessen ist, da er sich sonst der Unehrlichkeit schuldig mache (f. 19,13ff.).

Ibn Ḥafīf fügt in der Behandlung des *iḫlāṣ* einen Exkurs über die „dünkelhafte Armut" *(faqr muḫtāl)* ein (*Iqt.*, f. 20), zu dessen Beginn er dem Novizen den programmatischen Satz ans Herz legt: „... denn dieser Zustand (= die Armut) ist sein Reitpferd, sein Wesenszug *(sağiyya)* und das Ziel seines Begehrens" (f. 20,3f.). Wenngleich Ibn Ḥafīf in *Iqt.* die Armut des Novizen nur am Rande (f. 20) behandelt, so ist doch die ausdrückliche Warnung vor der dünkelhaften Armut ein deutlicher Hinweis darauf, daß offenbar auch die materielle Armut für den Novizen vorausgesetzt worden ist. So soll es der Novize als eine Heimsuchung auffassen, wenn in ihm ein Bedürfnis nach dem Umgang mit den Reichen aufkommt. Er soll sich dagegen an „Pein und Ungemach sowie an die schwere Not der Armut, die in seiner Seele schmerzt", halten usw. (vgl. f. 34,19f.). Den Reichen gegenüber soll der Novize die „Ehre des *zuhd*" und der Mittellosigkeit, d.h. der äußeren Armut um seiner und seiner Gruppe Würde willen hochhalten (vgl. f. 34,4ff.).

Gleichwohl mögen Ausnahmen von der Forderung der materiellen Armut geduldet worden sein; der Satz: „Der Arme unter den Novizen sei auf der Hut, daß ihm diese Eigenschaften nicht anhaften" (f. 20,17f.) scheint darauf hinzudeuten, daß nicht alle Novizen arm waren (wie auch nicht alle Novizen Asketen, *„ahl an-nusk"*, waren; vgl. f. 37,20f.).

Dem hochmütigen Armen wird nicht dessen „Nehmen" vorgeworfen, d.h. daß er auf Kosten anderer lebt, sondern daß er die Menschen verachtet, die Gaben, die sie ihm zukommen lassen, gering schätzt und nach mehr verlangt; daß er an dem Wenigen nicht genug hat und für das Viele keinen Dank aufbringt; daß er behauptet, ein Recht auf den Besitz der Menschen zu haben; daß er auf sie zornig wird, indem er auf ihre Fehler schaut und dabei sich noch einbildet, des Zustandes der Armut würdig zu sein (vgl. f. 20,9–16).

In einem in *Mazāmīr-i Ḥaqq* (S. 36, zit. bei Rašād 155) festgehaltenen Ausspruch warnt Ibn Ḥafīf vor dieser Eigenschaft: „Er hüte sich vor der Selbstgefälligkeit *(ʿuǧb)*. Dessen Merkmal ist es, daß er mit seiner Seele und seinem Verstande zufrieden ist und von niemandem einen Rat annimmt." Ibn Ḥafīfs Beschreibung des dünkelhaften Armen (in *Iqt.*) deckt sich mit der Bestimmung des Begriffes *idlāl*, einer Untugend, die in der Lehre des Muḥāsibī den *ʿuǧb* noch übertrifft. Muḥāsibī unterscheidet: Der *ʿuǧb* besteht darin, daß man seine Seele (für ein frommes Werk) lobt und die Gnadengaben Gottes vergißt (*Riʿāya* 412,–1), der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000314

idlāl darin, daß man bezüglich seines Handelns und Wissens selbstgefällig ist und sich überdies einbildet, bei Gott einen hohen Rang zu besitzen, auf Grund dessen man einen Lohn für das Handeln beanspruchen dürfe (ibid. 410,2ff.).

Der Gegensatz zu dieser Dünkelhaftigkeit liegt darin, daß man die Menschen auf Grund der Erkenntnis der eigenen Mängel für besser als sich selbst hält, was als Inhalt der Ritterlichkeit (*futuwwa*; Abū l-Qāsim ar-Rāzī, in *TA* 228) bzw. der Mannhaftigkeit (Ǧunayd, in Sulamī, *Ǧaw.* 40) bestimmt worden ist.

Für Ibn Ḫafīf ist es der Teufel, der den Novizen mit der Selbstgefälligkeit betört *(ġurūr)*, die ihn dazu antreibt, sich über die Menschen zu erheben (*Iqt.*, f. 19,9). Sein Lehrer Muzayyin sah in dieser Untugend dagegen die Arglist Gottes *(makr)* am Werk: „Wer Gefallen hat an seinem Werk ist ein in Sicherheit Gewiegter. Wer etwas von seinen Zuständen schön findet, ist zum Gegenstand von Gottes Arglist geworden, und wer meint, daß er angekommen sei, ist ein Betörter" (*TS* 385).

Die verderbenbringende Arglist Gottes, die Muzayyin zum *ʿuǧb* in Beziehung setzt, scheint auch sonst in *Iqt.* nicht recht durchscheinen zu wollen, obgleich Ibn Ḫafīf nach Auskunft Sarrāǧs (von Šiblī) Aufschluß über dieses Thema begehrt haben soll (vgl. *Lumaʿ* 298,10). Ibn Ḫafīf verfaßte eine Schrift über den *istidrāǧ* (In-Sicherheit-Wiegen), der von Šiblī mit dem *makr* verglichen wird: „Die Arglist (Gottes) bezieht sich auf die inneren Hulderweise, das In-Sicherheit-Wiegen auf die äußeren Hulderweise" (*Haqāʾiq* 86,b,1).

Der *iḫlāṣ* ist vom Novizen weiter anzuwenden im Lernen und im Lehren. In beiden „Zuständen" soll der *iḫlāṣ* das Motiv des Handelns sein (*Iqt.*, f. 21,22).

Der *iḫlāṣ* bezüglich des Studiums besteht darin, sich jenes Wissen zu erwerben, das der Novize benötigt, um seine gottesdienstlichen Werke einwandfrei verrichten zu können (f. 21,24f., 5f.): Inhalt dieses Wissens ist die „Unterscheidung zwischen dem Erlaubten und Verbotenen, dem Wahren und Falschen". Neben dem Gesetzeswissen soll der Novize sich aber auch seelenkundliches Wissen aneignen, das darin besteht, „die Triebseele zu beobachten, den Teufel (w.: seinen Feind) und dessen Triebkräfte zu bekämpfen" (f. 21,6).

Ausdrücklich warnt Ibn Ḫafīf den Novizen davor, sich auf ein Wissen einzulassen, das „Gott für ihn überflüssig gemacht hat" (*Iqt.*, f. 21,3f.), womit ganz offensichtlich das Wissen von Umdeutung und Sonderrecht gemeint ist (s. o.), denn eine solche Beschäftigung beeinträchtigt den *iḫlāṣ* des Novizen und hindert ihn daran, die Erfordernisse seines mystischen Zustandes zu erfüllen (vgl. f. 21,7).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000315

Der *iḫlāṣ* bzgl. des Lehrens („wenn er sein Wissen darlegt und seine Eigenschaften kundtut", *Iqt.*, f. 21,21) besteht darin, achtzugeben, daß man nicht um irdischer Güter oder um des Ansehens bei den Menschen willen „enthüllt, was man weiß oder verstanden hat" (f. 22,12f.). Besonders verwerflich erscheint es Ibn Ḫafīf, in dieser „unaufrichtigen" Absicht religiöse Inhalte zu lehren (f. 22,17f.).

Zu den Erfordernissen des lehrenden Novizen zählt es, daß er sich davor hütet, die Disputationskunst zu erlernen (*Iqt.*, f. 22,7); aus dem geistlichen Wissen, das er sich angeeignet hat, einen Beruf zu machen (f. 22,8); dazu zählt, daß er die Menschen brüderlich berät und keine Forderungen an sie richtet; daß er nicht überheblich wird, sondern in der Lehrtätigkeit stets seine Seele bewacht (*murāᶜāh*; f. 22,9f.).

Ungeachtet der Hochschätzung, die Ibn Ḫafīf dem in *Iqt.* zentralen Thema des *iḫlāṣ* entgegenbringt, spricht er die klassische, auf den Propheten zurückgeführte Lehre, nach welcher der *iḫlāṣ* ein Geheimnis ist, das Gott im Herzen des von ihm geliebten Menschen niedergelegt hat (vgl. *Ris.* 104,14f./*dt.* 28.3) und die von verschiedenen Sufis variiert worden ist[22], in *Iqt.* nicht aus.

Auch die mystische Überwindung des *iḫlāṣ* durch eine Kritik an seinen „Mängeln"[23] drückt sich in *Iqt.* nicht aus, denn der Novizenschrift ist es ja in erster Linie um die Tugenden des Murīd zu tun, und nur ausnahmsweise um die des „Adepten". Die Vorstellung einer Transzendierung des *iḫlāṣ* war der Lehrergeneration Ibn Ḫafīfs bereits wohlbekannt: Ḫarrāz hatte Ruwaym gelehrt: „Der Augendienst der Erkenner ist besser als der *iḫlāṣ* der Novizen" (*Ris.* 105,1/*dt.* 28.5). Ibn ᶜAṭāᵓ ging in der Relativierung des *iḫlāṣ* sogar so weit, daß er lehrte, er würde, um einem Bruder zu nützen, selbst den *iḫlāṣ* gegen die Heuchelei eintauschen (ᶜAṭṭār, *Taḏk.* 2,59,–10).

Ibn Ḫafīf stellt in *Iqt.* die Begriffe *iḫlāṣ* und *ṣidq* sehr eng nebeneinander: Wenn Gott den Menschen mit der Not heimsucht (f. 28,12) und an die Stelle des geistlichen Eiferns die Lauheit tritt (f. 36,8, 11f.,

---

[22] Ǧunayd bzw. Abū Yaᶜqūb as-Sūsī: „Es ist ein Geheimnis zwischen Gott und dem Menschen, das kein Engel kennt, daß er es aufschreiben könnte, und kein Teufel, daß er es verderben könnte usw.", *Ris.* 105,10/*dt.* 28.6, *Lumaᶜ* 218,11f.; Ḏu n-Nūn: „Der *iḫlāṣ* ist das, was davor bewahrt ist, daß der Feind es verdirbt", *Ris.* 105,2/*dt.*28.5, *Lumaᶜ* 218,10f.

[23] Daqqāq oder Zaqqāq: „Es ist für jeden *muḫliṣ* ein Mangel in seinem *iḫlāṣ*, wenn er seinen *iḫlāṣ* sieht. Wenn daher Gott seinen *iḫlāṣ* läutern / aufrichtig machen will *(ḫallaṣa)*, entfernt er aus seinem *iḫlāṣ* sein Hinsehen auf seinen *iḫlāṣ*, so daß er ein Aufrichtigkeit Erfahrender *(muḫlaṣ)* ist, nicht ein Aufrichtigkeit Übender *(muḫliṣ)*" (*Ris.* 104,–3/*dt.* 28.5).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000316

42,6,17), wird sowohl der *ṣidq* (in den Verpflichtungen) als auch der *iḫlās* geprüft. Der *iḫlāṣ*-Begriff deckt sich denn auch mit dem *ṣidq* im Sinne der Übereinstimmung zwischen Innerem und Äußerem (s. o.). Ḥuḏayfa: „Der *iḫlāṣ* besteht darin, daß die Handlungen des Menschen im Äußeren und im Inneren übereinstimmen" (*Ris.* 105,3f./*dt.* 28.5); Qušayrī führt einen Ausspruch Sarī as-Saqaṭīs unter den *iḫlāṣ*-Definitionen an: „Wer sich vor den Menschen mit dem schmückt, was nicht in ihm ist, auf den blickt Gott nicht mehr" (*Ris.* 105,6f./*dt.* 28.6).

Ṣidq und *iḫlāṣ* bedingen sich gegenseitig: „Der *iḫlāṣ* ist nur vollkommen, wenn die Ehrlichkeit ihn begleitet und man darin ausharrt. Die Ehrlichkeit ist nur vollkommen, wenn der *iḫlāṣ* sie begleitet und sie von Dauer ist" (Ḏu n-Nūn, in *Ris.* 104,–10).

Auf Grund dieser inhaltlichen Nähe von *iḫlāṣ* und *ṣidq* haben sich die Sufis bemüht, die Begriffe gegeneinander abzugrenzen. Abū Turāb trifft eine Unterscheidung bezüglich des Zeitpunktes des „Verkostens der Süße des frommen Werkes" (der *ṣādiq* verkostet vor dem Werk; der *muḫliṣ* während des Werkes; *Ris.* 18,–8/*dt.* 1.18). Daqqāq bezog den *iḫlāṣ* auf das Blicken auf die Menschen, den *ṣidq* auf das Schauen auf die Seele (*Ris.* 104,–12/*dt.* 28.4). Entsprechend ist der *muḫliṣ* von der Augendienerei frei geworden, der *ṣādiq* dagegen von der Selbstgefälligkeit (*iʿǧāb*; *Ris.* 104,–11/*dt.* 28.4).

Das Gottvertrauen

Das Gottvertrauen *(tawakkul)* ist eine weitere Tugend, die Ibn Ḫafīf dem Novizen als eine Grundbedingung des Wegbeschreitens und als ein Mittel, den Heimsuchungen zu begegnen, anempfiehlt.

Bildungsmotive des *tawakkul* (zu dessen Grundlagen s. Reinert 23–53) sind in *Iqt.* zunächst die Vorstellung von der „Durchschlagkraft des göttlichen Willens, der alles in Grenzen hält":

Das Erschaffene ist unfähig, (gegen Gott) zu nützen oder zu schaden (*Iqt.*, f. 14). Wenn diese Vorstellung bei dem Novizen zur Gewißheit geworden ist, kann sie die Polarisierung seines Strebens auf Gott verstärken. Infolgedessen wird der Novize in Gott sein Genüge finden (*iktifā'*; f. 27,10,16), zumal er seine Hoffnung (bezüglich der Welt) kurzhält und die Abkehr vom Diesseits eines seiner Kennzeichen (*urma*; f. 27,9f.) ist.

Eine weitere Bildungskraft für den *tawakkul* ist die Überzeugung, daß Gott die beste Wahl für den Menschen getroffen hat (*Iqt.*, f. 31,16), welches freilich ein Wissen ist, das der Novize erst dann erlangt, wenn er in schwersten Prüfungen seine Treue bewährt hat (ibid.). Diese Gewißheit *(yaqīn)* gewinnt der Mensch, indem sein Innerstes der Bestimmungen des Verborgenen innewird (*taḥaqquq*; Ibn Ḫafīf, in *Ris.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000317

90,–1/*dt.* 21.3), womit Ibn Ḥafīf an die Definition des *yaqīn* bei Ǧunayd anknüpft: „Die Gewißheit ist die Aufhebung der Zweifel auf dem Schauplatz des Verborgenen" (*Ris.* 91,–9/*dt.* 21.7).

Die daraus folgende „Zufriedenheit mit Gott als Lenker" (Ibn Ḥafīf, in *Ris.* 97,–2) ist eine weitere Stütze des Gottvertrauens, zumal dem Novizen versichert wird, daß Gott ihn stets in Liebe behütet (*Iqt.*, ibid.).

Der Novize hat also eine gute Meinung von Gott, so daß er jeglichen Argwohn gegen den Ratschluß Gottes aufgeben wird und sich mit dem Unterhalt begnügen kann, den Gott ihm verbürgt *(ḍamina, ḍamān)* hat. Ibn Ḥafīf definiert: „Das Gottvertrauen ist das Genügehaben an der Garantie Gottes und das Fallenlassen des Argwohns gegenüber seinem Ratschluß" (*TS* 465, zit. auch bei Reinert 50,3).

Die Garantie Gottes spricht Ibn Ḥafīf auch in *Iqt.* (f. 25,4f.) an, wo es heißt, daß die Ansprüche der Triebseele den Herzen den Blick auf die Garantie versperren. (Freilich zieht Ibn Ḥafīf aus diesem Vertrauen auf Gottes Unterhaltsgarantie eine andere Konsequenz als die frühe Asketenschule Šaqīq al-Balḫīs, die einen Erwerbsquietismus befürwortete).

Der *tawakkul* ist für Ibn Ḥafīf ein vollkommenes Angewiesensein auf Gott. Wenn der Novize mit der Berühmtheit heimgesucht wird, soll er sich seiner Bedürftigkeit gegenüber Gott bewußt bleiben und seine „Seite vor Gott niederwerfen" *(ṭarḥ al-kanaf)*, was von Ibn al-Aʿrābī als Inhalt des *tawakkul* bestimmt worden ist. Sahl at-Tustarī hat *„ṭarḥ al-kanaf"* als eine Lossagung von der eigenen Macht und Stärke umschrieben (vgl. *Iqt.*, f. 28, Anm.).

Wie seine Lehrer Ruwaym (der den *tawakkul* als eine „Überwindung des Schauens auf die Zwischeninstanzen und die Anbindung an die höchste Verbindung" definierte, *TS* 183, Abs. 18) und Ibn Zīzī (der den *tawakkul* als verstecktes Betteln kritisierte, vgl. dazu Reinert 281 und hier S. 64) vertrat Ibn Ḥafīf eine kritische Einstellung gegenüber dem *tawakkul*, wo die Nichterwerbstätigkeit als dessen Grundbedingung postuliert worden ist.

Dies aber bedeutet, daß zur Abfassungszeit des *Iqt.* der Prozeß einer Loslösung des *tawakkul*-Begriffes von den äußerlich-praktischen Vorstellungen (etwa daß der *mutawakkil* proviantlos reisen müsse, daß er sich weder ärztlich behandeln lassen noch daß er Nahrung aufspeichern dürfe) und einer Substituierung dieser Vorstellungen durch die Konzeption des *tawakkul* als Herzenswerk noch nicht abgeschlossen war (zu diesem Komplex s. Reinert 223).

Ibn Ḥafīfs Sprachgebrauch bestätigt, daß diese Vorstellung des *tawakkul* als einer vom äußeren Treiben des „Gottvertrauenden" unabhängigen Zuständlichkeit (vgl. Reinert, ibid.), die gleichwohl schon von Ibn Ḥafīfs Lehrer Rūḏabārī (erstmalig) propagiert worden ist, (vgl. ibid.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000318

224c) sich noch nicht durchgesetzt hatte: „Der Erwerb ist solange besser als der *tawakkul* (d.h. der Quietismus), wie in der Seele des Menschen noch die Liebe zur Begierde und dem Verlangen vorhanden ist (*Sīra* 34,2f.; zit. auch bei Reinert 234); *Iqt.*, f. 37,16f.: „Der (sog.) Gottvertrauende nimmt unter jedem beliebigen Aspekt (Güter) an (und) beschäftigt sich damit, ohne (nach dem Erlaubten) zu suchen" – was von Ibn Ḫafīf scharf gerügt wird.

Ibn Ḫafīf steht aber auch in der Tradition der *tawakkul*-Kritiker, insofern bei ihm durch eine Einteilung der Gläubigen in Starke und Schwache (nach *Sīra* 34) der strikte Gegensatz zwischen Befürwortung und Ablehnung des Erwerbs aufgelöst ist (zu dieser Einteilung s. Reinert 235). Wie seine Vorgänger, die den Schwachen, die den Erwerbsverzicht nicht verkraften können, „Sonderrechte" *(ruḫaṣ)* zugestanden, als deren vorzüglichste eben der Erwerb galt, gestattete Ibn Ḫafīf seinen Novizen also den Erwerb. Im Unterschied zu den Vorgängern betrachtete er ihn aber nicht als ein Sonderrecht, denn der Erwerb war ja ein wesentlicher Bestandteil der Lebensweise der gerühmten Altvordern. Die Neufassung des Begriffes *ruḫṣa* durch Ibn Ḫafīf ermöglichte es ihm, die Anwendung der *ruḫaṣ* (im Sinne von Sonderrecht) strikt zu verurteilen (s. hier S. 270).

Dem Novizen schreibt er vor, den Erwerb beizubehalten und seinen Unterhalt nach den Gesichtspunkten der Skrupelhaftigkeit *(waraᶜ)* zu bestreiten (*Iqt.*, f. 45,9f.). Entsprechend kritisiert er jene Zeitgenossen, die „den *tawakkul* für sich beanspruchen und die Armut wählen, noch bevor sie ihre Triebseele dressiert haben; die dann die Härten, die eine Preisgabe des Erwerbs und die Armut nach sich ziehen, nicht ertragen können, so daß sie zum Betteln auf den Markt getrieben werden" (ibid.). Nicht den Erwerb, sondern das Betteln hat denn der Prophet für unstatthaft erklärt (*Iqt.*, f. 45,18f.); dieses aber ist insbesondere für die Sufis verpönt (*Iqt.*, f. 45,1f.). Der Erwerbsverzicht ist in besonderem Maße tadelnswert, insofern er die Quietisten dazu verleitet, nicht mehr darauf zu achten, von wem sie „nehmen" (d.h.: ihre Nahrung; *Iqt.*, f. 45,8f.). Die Elite der Gläubigen habe dagegen stets die Läuterung ihrer Nahrung, d.h. die religiöse Skrupelhaftigkeit *(waraᶜ)* im Blick gehabt.

Dabei ist aber nicht zu übersehen, daß Ibn Ḫafīf seine Mahnung, den Erwerb nicht aufzugeben, mit der inhaltsreichen Wendung „vor seiner Zeit" beschließt, womit den Werken des Gottvertrauens doch noch ein Überlebensrecht eingeräumt wird. Auch wenn es in *Iqt.* nicht explizit ausgesprochen ist, scheint damit also angedeutet zu sein, daß der Novize, sofern er ein „starker" Gläubiger ist, quietistisch leben und die *tawakkul*-Werke üben dürfe.

An einer zweiten Stelle (*Iqt.*, f. 37) kritisiert Ibn Ḫafīf seine Zeitge-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000319

nossen, die „den *tawakkul* in Anspruch nehmen", indem sie die Skrupel bezüglich des „Nehmens" vernachlässigen und behaupten, „daß ihre Nahrung aus dem Verborgenen stamme" (*Iqt.*, f. 37,4; zu diesem Motiv s. Reinert 153,h), während Gott die Gehorsamstaten doch nur annehme, wenn Nahrung und Kleidung geläutert sind (*Iqt.*, f. 37,5f.). Ibn Ḫafīf pos-tuliert sogar, daß das Schauen auf die (Gesetzmäßigkeit der) Nahrung eine der Säulen des Gottvertrauens sei (*Iqt.*, f. 37,13). Der (für den Novizen abgelehnte) Erwerbsquietismus (*tark al-makāsib*, *ǧulūs maʿa llāh bi-l-faqr*, *tark al-asbāb*, *Iqt.*, f. 37,14f.) sei überhaupt nur möglich und statthaft, weil erlaubtes Gut unter den Muslimen allenthalben vorhanden sei (gegen den Nīsābūrer Abū Ḥafṣ, der das „Erlaubte" für inexistent hielt und den *zuhd* daher als unmöglich erklärte; vgl. Reinert 185,4), zumal der Prophet das Streben nach dem Erlaubten als eine religiöse Pflicht bezeichnet hat, die gleich auf die Verpflichtung [zur Annahme] des Islams folge (*Iqt.*, f. 37,18f.).

Daß Ibn Ḫafīf keinen Widerspruch zwischen dem Gottvertrauen und der Erwerbstätigkeit sah, geht daraus hervor, daß er selbst mehrere Handwerke ausübte (vgl. Meier, *Vita* 18, Anm. 2, nach *Sīra* 25), wobei Überlegungen der Skrupelhaftigkeit (unter den von ihm ausgeübten Berufen fehlt das anrüchige Handeltreiben; s. dazu Reinert 221,6f.) eine bedeutende Rolle spielten. Die Wirtelschnitzerei dünkte ihm unrein, so daß er sich von ihr bekehrte *(tawba)* und seine Kleider wusch.

In seiner bejahenden Einstellung gegenüber der Erwerbstätigkeit folgte er seinen Schiraser Lehrern, denn: „In meiner Zeit waren die meisten Scheiche berufstätig und ihre Nahrung stammte aus dem Erlös ihrer Hände" (*Sīra* 24,7f.).

ʿAtāyadī (S22) lehrte Ibn Ḫafīf das Dosenverfertigen und galt diesem als Vorbild bezüglich der Umsichtigkeit, die bei der Besorgung der Nahrung aus dem Erlös der Arbeit an den Tag zu legen ist (*Sīra* 38, 118); Ǧaʿfar al-Ḥaḏḏāʾ (S23) war Schuhflicker; Muʾammil (S20) brachte mit dem Hinweis auf seine Erwerbstätigkeit einen die Sufis tadelnden Asketen aus Iṣṭaḫr zum Verstummen (*Sīra* 138). Der kufische Traditionarier Muṭayyan arbeitete als Papierhändler und führte seinen Lohn an den Wüstenwanderer Abū Turāb und dessen Armentruppe ab (*Sīra* 111f.).

Die Erwerbstätigkeit hatte bei Ibn Ḫafīf und seinen Lehrern eine deutlich altruistische Komponente: Ruwaym will um des Unterhaltes seiner minderjährigen Tochter willen (als Richter) gearbeitet haben (vgl. *Sīra* 85; danach Reinert 265,c). Ibn Ḫafīf unterstützte mit dem von ihm erarbeiteten Lohn seine Mutter (*Sīra* 25,21f.), Abū Turāb verteilte den Erlös Muṭayyans an die Armen (*Sīra* 111). Der jugendliche Begleiter eines Mekka-Pilgers aus Siǧistān erfreute sich unter den Schirasern

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000320

großer Beliebtheit, weil er „sich mit einem Erwerb beschäftigte und den Sufis diente“ (vgl. *Sīra* 173).

Das Betteln, zu welchem der Novize dann geneigt ist, seine Zuflucht zu nehmen, wenn er den Erwerb aufgibt, bevor er seine Seele hinreichend trainiert hat – so daß er auch ein mehrtägiges Hungern ertragen könnte –, war Ibn Ḫafīf zufolge für die Sufis verpönt (s. o.; *Iqt.*, f. 38,9; auch Übers., Anm. 64). Der Prophet hat das Betteln abgelehnt (*Iqt.*, f. 45,2f.), und die nachzuahmenden Altvordern haben sich davon ferngehalten (Ibn Ḫafīf benutzt die Synonyme *ṭalab*, *takalluf* für das Betteln; *Iqt.*, f. 45,16, 45,13). Die Erzählungen in der *Sīra* bestätigen Ibn Ḫafīfs diesbezügliche Ablehnung. Eine *Sīra* 38,13ff. erzählte Anekdote über einen bettelnden Greis dient Ibn Ḫafīf als Illustration für folgende Vorstellung: „wer in seiner Jugend gegen Gott ungehorsam ist, wird im hohen Alter mit der Bettelei heimgesucht“. (Dieselbe Vorstellung ist schon von Kattānī geäußert worden; vgl. *Ris.* 29,5). In *Iqt.*, f. 38,3–12 beschreibt Ibn Ḫafīf in kritischen Tönen eine Gruppe von professionellen Bettlern, die als arbeitsscheue Pseudo-Sufis ihren Unterhalt bestreiten. Eine Ausnahme läßt Ibn Ḫafīf im Hinblick auf sein Bettelverbot jedoch gelten: Der Novize darf um der Brüder willen betteln und dabei sein Prestige aufs Spiel setzen (vgl. *Iqt.*, f. 32,6, 40,3), denn die „Ehrlichkeit *(ṣidq)* seiner Intention ist die Sühne für das Betteln“ (vgl. *Luma*^{c}, 192,20) – womit Ibn Ḫafīf sich auf eine „gute Sitte“ der Sufis beruft, die bei Sarrāǧ (*Luma*^{c} 191f.) beschrieben ist (vgl. *Iqt.*, f. 32, Übers. S. 359, Anm. 54).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000321

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000322

H. Das literarische Werk

1. Die Schriften Ibn Ḫafīfs

Titel von Schriften Ibn Ḫafīfs sind in den beiden Listen von Daylamī (*Sīra* 212f.) bzw. Ǧunayd-i Šīrāzī (*Šadd* 42f.) überliefert (vgl. auch die fünfzehn bei Zarkūb, *Šīrāznāma* G. 127 genannten Titel sowie die Listen bei den späteren Autoren Baġdatlī, *Hadiyyat* 2,49 und Furṣat, *Āṯār-i ʿAǧam* 460; beide erwähnen ein *Ādāb al-murīdīn* und einen *Dīwān* Ibn Ḫafīfs)[1].

Daylamī ordnet die Schriften ihrem Umfange nach: er nennt die Titel von 14 umfangreichen (*muṭawwal*; hier: u) und von 15 kurzgefaßten (*muḫtaṣar*; hier: k) Schriften. Das *kitāb al-Iqtiṣād* beispielsweise steht in der *Sīra* unter den kurzgefaßten Schriften. Ǧunayd-i Šīrāzī, der die Anordnung der Titel von Daylamī nicht übernommen hat, weist ebenfalls auf einen Unterschied zwischen umfangreichen und kurzgefaßten Schriften hin (zu den Listen vgl. Schimmel, Einl. 23 und Meier, „Handschriftenfund" 90 f.).

Daylamī nennt zwei in *Šadd* nicht erwähnte Titel (Nrn. 17,22). Ǧunayd ergänzt die Liste Daylamīs durch den Titel Nr. 30; Daylamīs Übersetzer Ibn-i Ǧunayd spricht denn auch von über 30 Schriften, die Ibn Ḫafīf über „die Wissenschaften des Inneren und des Äußeren" verfaßt habe (*Sīra* 5,43).

Massignon, *Passion* 2,184 hat die Schriften Ibn Ḫafīfs in vier Klassen eingeteilt. 1. Šāfiʿitisches Recht (Nrn. 3,4,8,12,13); 2. Paränetik (Nrn. 10,32,27,31,14,11,28,23,9,30); 3. Mystik (Nrn. 15,20,26,18,19); 4. *Uṣūl* und Dogmatik (5,1,16,7,6).

---

[1] Ruknzāda, *Dānišmandān* 1,148 erwähnt zusätzlich zu den *Ādāb al-murīdīn* noch eine *Risālat sayr wa-sulūk*, von welcher sich in der Privatbibliothek des Āqā Faḫr ud-dīn-i Naṣīrī in einer Sammelhandschrift aus d. J. 816h. eine Abschrift befunden habe.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000323

Die Richtigkeit der Zuordnungen Massignons ist für manche der Schriften anfechtbar: Zu seiner 1. Klasse: Die beiden Traktate zur Dogmatik (3,4) behandeln nicht šāfiʿitisches Recht; der Titel *Istidrāǧ* (12) weist in die Mystik bzw. Paränetik; zur 4. Klasse: Die Briefe ʿAlī Ibn Sahls (16) hatten wohl eher Fragen der Mystik als solche der Dogmatik zum Gegenstand (ʿAlī Ibn Sahl war nicht als Dogmatiker, sondern als Sufi bekannt).

Eine sichere Zuordnung der Titel läßt sich – solange die Schriften nicht vorliegen – natürlich nicht durchführen. Was sich etwa hinter dem Titel der Schrift *Mufradāt* (Nr. 21) verbarg (Massignon liest sogar *Mafarrāt*), läßt sich kaum mehr erschließen.

Nach Auskunft Daylamīs (*Sīra* 213,15) hatte Ibn Ḫafīf noch eine „unendliche" Anzahl von Antworten auf eine ebenso große Zahl von Anfragen *(Masāʾil)* verfaßt (vgl. Schimmel, Einl. 23). Zu diesen *Masāʾil* können die von Daylamī erwähnte Schrift über den *ʿišq* sowie eine Schrift über die „Forderungen und Eigenschaften der Triebseele" (vgl. *Iqt.*, f. 44,4f.) gezählt werden.

Werke zur Dogmatik

1. *k. Iḫtilāf an-nās fī r-rūḥ*
Sīra 212,5f. (u); *Šadd* 42; Schimmel, Einl. 32.

2. *k. Iḫtilāf an-nās fī taʾwīl al-ḥadīṯ: „ḫalaqa llāh Ādam ʿalā ṣūratih"*
Vgl. Ibn Taymiyya, *Fatwā* 45,8f. mit dessen Referat von Ibn Ḫafīfs *Iʿtiqād* (= Nr. 4): „Danach erwähnte er (= Ibn Ḫafīf) den Ḥadīṯ des Ebenbildes (= „Gott erschuf Adam nach seinem Ebenbild"), und er erwähnte, daß er über ihn (= den Ḥadīṯ) und die verschiedenen Arten, wie ihn die Menschen deuten, eine Monographie verfaßt habe *(kitāb mufrad)*." Keine Erwähnung in der *Sīra* und *Šadd*.

3. *k. al-Muʿtaqad aṣ-ṣaġīr*
Von Schimmel ediert (neben einer persischen Übertragung) in: *Sīra*, Anhang 284–308. Ein weiteres Manuskript der „kleinen Dogmatik" u. d. Titel *„Iʿtiqād"* liegt vor in der Sammelhandschrift Pertev 652 (Folien 2a–7a), die die *„Rasāʾil"* Ibn Ḫafīfs: *Iʿtiqād*, *Iqtiṣād* und dem Deckblatt zufolge auch die *Waṣiyya* (Nr. 25) enthält.

4. *k. al-Muʿtaqad al-kabīr (k. Iʿtiqād at-tawḥīd bi-iṯbāt al-asmāʾ wa-ṣ-ṣifāt):*
Exzerpiert bei Ibn Taymiyya, *Fatwā* 42–50: „Es sagte der Imam Abū ʿAbdallāh Muḥammad Ibn Ḫafīf in seiner Schrift, die er nannte: Dogmatik des Einheitsbekenntnisses durch Bestätigung der Namen und („und" fehlt in *Fatwā*) Eigenschaften (Gottes)" sowie in dessen *k. al-*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000324

Asmāʾ wa-ṣ-ṣifāt, S. 56–66 (Ibn Taymiyya entlehnte offenbar der Schrift Ibn Ḫafīfs den Titel für ein eigenes Werk). *Šadd* 43,2, wo auf ein umfangreiches Werk Ibn Ḫafīfs über Dogmatik hingewiesen wird, dürfte sich auf diese Schrift beziehen. Šarība hat in *Ṭab. al-awliyāʾ* 290 (in der Biographie Ibn Ḫafīfs) auf die Stelle in *Fatwā* hingewiesen.

5. *k. al-Fuṣūl fī l-uṣūl*
Sīra 212,4: (u), *Šadd* 42,6.

6. *k. ar-Radd ʿalā Ibn Sālim*
Sīra 212,6: (u); *Šadd* 42,11. Dogmatisch/mystische Thesen der Sālimiyya-Schule von Basra sind überliefert in den zwei Rezensionen von ʿAbd al-Qādir al-Ǧīlānī, *Ġunya* bzw. Abū Yaʿlā Ibn al-Farrāʾ, *Muʿtamad*[2], welcher mit seiner Rezension die Lehrsätze seines Vorgängers ʿAbd al-Qādir ergänzt. Da der erste Lehrsatz in der Rezension Abū Yaʿlās von Ibn Ḫafīf als Nachweis einer „dahritischen" Anschauung[3] der Sālimiyya angeführt wird (*TA M.* 312 und Maʿṣūmʿalīšāh, *Ṭarāʾiq* 2,498f. nach Anṣārī), und da außer Ibn Ḫafīfs Refutation des Ibn Sālim kein Titel einer anderen zeitgenössischen Streitschrift gegen die Sālimiyya bezeugt ist, kann mit Massignon (*Essai* 319) davon ausgegangen werden, daß die sālimitischen Thesen bei den zwei ḥanbalitischen Autoren Exzerpte aus der Schrift Ibn Ḫafīfs darstellen, zumal es eine Tatsache ist, daß Schriften des Schirasers zur Dogmatik in ḥanbalitischen Kreisen kursierten.

Den 16 Thesen im *Muʿtamad* des Abū Yaʿlā kann noch ein Lehrsatz hinzugefügt werden, der in der schiitischen Häresiographie *Tabṣirat ul-ʿawāmm* 97 der Sālimiyya zugeschrieben wird: „Sie sagen, daß der Tote im Grab ißt, trinkt und geschlechtlich verkehrt usw.".

Die Thesen wurden von den Bagdader Ḥanbaliten als ketzerisch abgelehnt, Satz 14 (in: Massignon, *Recueil* = *Muʿtamad*) etwa als Inkarnationismus (so Ǧīlānī 107, M.)[4].

Die Basrenser Sālimiyya soll den Mystiker Ḥallāǧ anerkannt haben (Goldziher 76f., nach Isfarāyīnī). Von Ḥallāǧ war offenbar die sālimi-

---

[2] Erstmals abgedruckt bei MASSIGNON, *Recueil* 39–41.

[3] Ibn Ḫafīf ist mit der gegen Ibn Sālim gerichteten Verneinung einer Ewigkeit der Welt *(dahr)* ABŪ L-ḤASAN AL-AŠʿARĪ gefolgt, der in seinem Werk *„Fuṣūl"* seinerseits Vertreter der dahritischen Lehre (wie etwa Ibn ar-Rāwandī) widerlegt haben soll (*Tabyīn* 129).

[4] Zu den Gründen für die Verketzerung weiterer Thesen durch ĞĪLĀNĪ s. GOLDZIHER, „Dogmatische Parteien" 81f.; zu der wechselseitigen Beeinflussung von Ḥanābila und Sālimiyya, die ungeachtet ihrer gegeneinander gerichteten polemischen Aktivitäten dennoch bestand, s. LAOUST, „Ḥanbalisme" 87f. und *Ibn Baṭṭa*, Einl. LVf.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000325

tische These inspiriert, daß sich Iblīs nach seinem anfänglichen Unglauben doch noch vor Adam niedergeworfen habe (Ǧīlānī 106,–2; vgl. dazu *Passion* 2,130).

7. *k. ar-Radd ʿalā Ibn Ruzmān*
Sīra 212,7: ... *Ibn Zaynān* (u); *Šadd* 42,11. Die Lesung des Namens im Titel ist unsicher. Vgl. Massignon, *Passion* 2,184 (der an Ibn Yazdāniyār denkt); Qazwīnī, *Šadd* 42, A. 6 belegt „Ruzmān" in der historiographischen Literatur als persischen Eigennamen. Ein Ruzmān Ibn Muḥammad usw. ist als Gewährsmann eines im 6./12. Jh. verstorbenen Scheichs des Kāzarūnī-Ordens belegt (*Fird.* 152,10).

Juristische Werke

8. *k. al-Minhāǧ fī l-fiqh*
Sīra 212,7: (u); *Šadd* 43,1.

9. *k. Maʿrifat az-zawāl*
Sīra 213,13: (k); *Šadd* 43,1. Vgl. dazu die gleichlautende Überschrift über *faṣl* 10 von Makkīs *Qūt al-qulūb* 1,23–27: „Schrift zur Erkenntnis des höchsten Sonnenstandes *(maʿrifat az-zawāl)*, über die graduelle Zu- und Abnahme des Schattens sowie über die diesbezüglichen Veränderungen in Sommer und Winter".

Paränetisch-mystische Werke

10. *k. Balwā l-anbiyāʾ*
Sīra 213,11: (k); *Šadd* 42,9.

11. *k. al-Miʿrāǧ*
Sīra 212,6: (u); *Šadd* 43,1. Die Thematik des in *Šadd* als umfangreich bezeichneten Werkes über Muḥammads Himmelfahrt ist Gegenstand eines Ḥadīṯes, den Sulamī (*TS* 463) von Ibn Ḫafīf gehört hatte. Ibn Ḫafīf will (nach *Sīra* 190f.) im Schlaf selbst einen *Miʿrāǧ* erlebt haben.

12. *k. al-Iġāna*
Sīra 212,5; (u); *Šadd* 42,8. Der Begriff *iġāna* ist in der Ed. des *Šadd* falsch punktiert; der Herausgeber des *Tabyīn* liest Ibn ʿAsākirs Zitat S. 179 aus der Bundār-Biographie in Sulamīs *Taʿrīḫ* sogar dahingehend, daß der Glaube Gegenstand der Erörterungen zwischen den beiden Scheichen aus Fārs gewesen sei (beachte die Ähnlichkeit der Ligaturen *iġāna/īmān*). Die Bestätigung, daß diese sich über die *iġāna* (und nicht etwa *iʿāna* od. *iġāṭa* – letzteres liest Qazwīnī, der Hrsg. des *Šadd* – oder *īmān*) unterredeten, findet sich in *TS* 469, wo Bundār Ibn al-Ḥusayn (S37) das Problem der *iġāna* thematisiert hat.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000326

Rūzabihān al-Baqlī scheint die Schrift Ibn Ḫafīfs offenbar nicht als Quelle für ein gleichnamiges Werk benutzt zu haben, auch wenn er dort einen einschlägigen Ausspruch Ibn Ḫafīfs anführt (s. hier S. 94). Die der *iġāna* gewidmete Schrift Rūzabihāns (die in mindestens 2 Hss erhalten ist; s. dazu Corbin, in: Rūzabihān, *ʿAbhar ul-ʿāšiqīn*, Einl. 87f.) besteht aus folgenden Teilen: 1. Darstellung der „Trennwände" *(ḥuǧub)* zwischen Gott und „Wegbeschreiter" (Fol. 164a,–2 bis 171a,1); 2. Auslassungen Baqlīs über die Verschleierung des Propheten (nach dem Ḥadīṯ *„innahu la-yuġānu"*), Sufi-dicta zum Thema, die Baqlī bewertet (die Urheber der von ihm als schwach bezeichneten Aussprüche bleiben anonym; folgende Sufis, deren *iġāna*-Definitionen Baqlī anführt, nennt er namentlich: Ǧunayd, Abū Saʿīd al-Ḫarrāz, Ibn ʿAṭāʾ, Ruwaym, Ibn Ḫafīf; Fol. 171a,1 – 179b; = das eigentliche Kernstück der Schrift); 3. hagiologische Vorstellungen (das Thema der „hiérarchie des Invisibles qui sont les yeux grâce auxquels notre monde continue d'être un monde que Dieu regarde" ist ausführlich dargestellt bei Corbin, *En Islam Iranien,* Kap.: „L'ennuagement du cœur et l'épreuve du Voile", S. 30–44); 4. Vision Sarī as-Saqaṭīs, in der dieser schaute, welche Prüfungen die Auserwählten Gottes – vor der Zeit – zu bestehen hatten (Fol. 191a,1 – 192b,7; s. dazu Corbin, ibid. 40ff.).

Corbins Aussage, daß Baqlī bei der thematischen Behandlung der Bewahrung der Welt durch die Heiligen sich auf eine Unterredung stützte, die zwischen Daylamī und Ibn Ḫafīf stattgefunden habe (ibid. 37, A. 23), ist (zumindest nach der Hs. Istanbul) unzutreffend. Daylamī wird lediglich als „einer der Jünger unseres Scheichs und Herrn Abū ʿAbdallāh Ibn Ḫafīf, des Siegels der Sufis", angeführt, und mit seiner umfangreichen Antwort auf die Frage zitiert, „auf Grund welcher Vorzüge der Heiligen die Erde Bestand hat, so daß weder Zeit noch Raum ohne sie auskommen können" (*Iġāna*, Fol.189b,8f.). Zum Thema der „Verschleierung" s. auch hier S. 93f..

13. *k. al-Istidrāǧ wa-l-indirāǧ*

Sīra 213,10: (k); *Šadd* 43,2. In dieser Schrift wird Ibn Ḫafīf Täuschungen thematisiert haben, die darin bestehen, daß der Wegbeschreiter von Gott in eine falsche Sicherheit vor Gottes Arglist *(makr)* gewiegt wird, indem er ihm seine Huld bezeigt oder Wunder an ihm offenbar werden läßt. Der Begriff *istidrāǧ* ist koranisch (vgl. Sure 7,182). Siehe zu diesem Begriffskomplex *Derwischorden* 269ff.

14. *k. al-Munqaṭaʿīn*

Sīra 212,4: (u); *Šadd* 42,7. Die *munqaṭaʿūn* sind vermutlich die (von Gott) „Abgeschnittenen" (vielleicht weil sie den *istidrāǧ* nicht zu durchschauen vermochten).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000327

15. *k. Šaraf al-faqr* (Daylamī) bzw. *Šaraf al-fuqarāʾ al-mutaḥaqqiqīn ʿalā l-aġniyāʾ al-munfiqīn (Šadd).*

Sīra 212,2: (u); *Šadd* 42,5. Das Erstlingswerk Ibn Ḫafīfs (vgl. *Sīra* 21,2–14 und hier S. 43).

16. *k. Rasāʾil ʿAlī Ibn Sahl (Šadd: Masāʾil)*

Sīra 213,12: (k); *Šadd* 42,10. Folgende Schriftstücke (wahrscheinlich Auszüge aus den Briefen von und an Ibn Sahl; vgl. Schimmel, Einl. 29) könnten Teil der Ibn Ḫafīf'schen Edition gewesen sein:

1. „Fragen an Muʾammil (S20), die Ibn Sahl ihm schriftlich unterbreitete" (*Šadd* 133 und *NG*; s. *Šadd* 133 A. 5);

2. Briefe, die Ibn Sahl und Ǧunayd einander schrieben (Ibn Ḫafīf könnte sowohl die Briefe Ibn Sahls als auch die Ǧunayds in seine „Episteln Ibn Sahls" aufgenommen haben); Fragmente der Korrespondenz mit Ǧunayd sind in der Literatur bezeugt bzw. erhalten:

a) Ǧunayd an Ibn Sahl: Vorrede über die verwandelnde Macht der „anbefohlenen Strebensziele", in: Sarrāǧ, *Lumaʿ* 238,17–239,1;

b) Ǧunayd an Ibn Sahl: Ǧamī (*NG* 105) verweist auf Ǧunayds Frage an Ibn Sahl nach dem mystischen Zustand *(ḥāl)* von dessen Meister Muḥammad Ibn Yūsuf al-Bannāʾ und zitiert die Antwort Bannāʾs (aus einem Antwortschreiben Ibn Sahls);

c) Ǧunayd an Ibn Sahl und dessen Replik: Kontroverse Äußerungen über das Thema des geistlichen Schlafes: Ibn Sahl bewertet den Schlaf als religiöse Gleichgültigkeit *(ġafla)*, Ǧunayd zieht ihn als Handeln Gottes ohne Wählen *(iḫtiyār)* des Menschen dem (nächtlichen) Wachen vor (Ǧullābī, *Kašf* 457f.; Übers. 352f.);

Ibn Ḫafīf scheint in der Kontroverse – ohne namentlich auf die beiden miteinander korrespondierenden Mystiker einzugehen – eine vermittelnde Position einzunehmen (vgl. *Iqtiṣād*, f. 24,21f. wo der im Brief Ibn Sahls zitierte Ḥadīṯ Davids erwähnt wird);

d) Ibn Sahl an Ǧunayd über den Schlaf (als *ġafla*); ʿAṭṭār schreibt den beiden Mystikern, die „durch Briefeschreiben erzogen", die Zustände der Trunkenheit (Ibn Sahl) bzw. Nüchternheit (Ǧunayd) zu (vgl. *Taḏk.* 2,139,3ff. und 2,16,2–14);

e) Ibn Sahl an Ǧunayd: Zitat aus der Vorrede eines Briefes an Ǧunayd, in dem Ibn Sahl die Auszeichnungen preist, die Ǧunayd von Gott zuteilgeworden seien (ibid. 10,404,–6 bis Seitenende). Der Überlieferer ist der Ǧunaydjünger ʿAlī Ibn Hārūn, der Abū Nuʿaym auch aus einem Brief Ǧunayds an Yūsuf Ibn Ḥusayn vorlas (vgl. *Ḥilya* 10,240,–2). ʿAlī Ibn Hārūn war es auch, der Abū Nuʿaym (ibid. 10,368,11) das böse Wort Ǧunayds über Ruwayms angebliche Liebe zum Diesseits mitteilte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000328

17. *k. al-Farq bayn at-taqwā wa-t-taṣawwuf*
Sīra 212,9: (k); nicht in *Šadd.*

18. *k. Faḍl at-taṣawwuf*
Sīra 212;9: (k); *Šadd* 42,9. Stand noch 1965 (so Īrağ-i Afšār) im Schiraser Ḏahabī-Konvent (vgl. Meier, „Handschriftenfund" 61).

19. *k. al-Ǧamᶜ wa-t-tafriqa*
Sīra 213,10: (k); *Šadd* 42,10. Zu dem Begriffspaar s. *Ris.* 38,18/*dt.* 2.7.

20. *k. al-Lawāmiᶜ*
Sīra 212,8: (k); *Šadd* 42,7. Zu dem Begriff s. *Ris.* 43,–8ff./*dt.* 2.15.

21. *k. al-Mufradāt*
Sīra 212,9: (k); *Šadd* 42,9. Vielleicht eine Sammlung von kurzen Monographien, wie etwa das „*kitāb mufrad* über den Ḥadīṯ ‚*ḫalaqa llāh Ādam* usw.'" (= Nr. 2).

22. *k. al-Maḥabba*
Sīra 213,11: (k); nicht in *Šadd.*

23. *k. al-Wudd wa-l-ulfa*
Sīra 213,11: (k); *Šadd* 42,9.

24. *(Masᵓala fī l-ᶜišq)*
Daylamī, *ᶜAṭf* 14.

25. *Waṣiyya*
Nicht in den beiden Listen erwähnt; neben einer persischen Übertragung abgedruckt in: *Sīra*, Anh. 274–283; die *Waṣiyya* ist Gegenstand einer Übersetzung von Blochet (in: *Etudes sur l'Esotérisme* 1910, S. 175–180), nicht die *ᶜAqīda*, wie Schimmel, Einl. 25 unter Berufung auf Massignon (dessen Angaben stimmen) irrtümlicherweise schreibt. Die bei Blochet abgedruckte persische *Waṣiyya* ist Teil des *Maǧmaᶜ ul-baḥrayn* eines Muḥtasib Šams ud-dīn Ibrāhīm-i Abarqūhī, der diese Weisungen Ibn Ḫafīf zuschreibt; sie entsprechen der arabischen *Waṣiyya* und stellen eine getreuere Übersetzung dar als der in Schimmels Anhang abgedruckte Text Şehitali Paša.
Möglicherweise sind die *Ādāb al-murīdīn* (der Titel findet sich auch bei ᶜĪsā Ibn Ǧunayd aš-Šīrāzī, *Hazār mazār*, vgl. Mihrāz, *Buzurgān-i Šīrāz*, S. 135) eine weitere (arabische oder persische) Rezension der *Waṣiyya.*

26. *k. Lubs al-muraqqaᶜāt*
Sīra 212,5: (u); *Šadd* 42,7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000329

27. *k. al-Ǧūᶜ wa-tark aš-šahawāt*
Sīra 212,4: (u); *Šadd* 42,11.

28. *k. al-Iqtiṣād*
Sīra 212,8: (k); *Šadd* 42,8. = Die hier edierte und übersetzte Schrift.

29. *k. Ǧāmiᶜ al-iršād*
Sīra 212,3: (u); *Šadd* 42,6. Zu der „umfassenden Weisung", die Daylamī zufolge die letzte Schrift war, die Ibn Ḫafīf abfaßte, s. *Sīra* 193, f. 6,2, 212,2f.

30. *k. al-Faḍāʾil wa-ǧamīᶜ ad-daᶜawāt wa-l-aḏkār*
Der obige Titel stammt aus Ḥāǧǧī Ḫalīfa, *Kašf* 5,131, Nr. 10373. Der Inhalt der Schrift wird in *Kašf* folgendermaßen zusammengefaßt (d.h. der Text muß dem Lexikographen noch vorgelegen haben): „Ibn Ḫafīf erwähnte darin die Vortrefflichkeiten des Koran, die Bittsprüche der Ritualgebete und anderer Formen des Gottesdienstes sowie die Bittgebete der Propheten, Gefährten, Weltverzichtenden und Nachfolger" (vgl. *Sīra*, Anh. 264; zuvor schon Wüstenfeld, „Der Imām el-Schāfiᶜī", Nr. 198).
ᶜĪsā Ibn Ǧunayd nennt in seiner persischen Übersetzung des *Šadd* ein *Ǧamīᶜ ad-daᶜawāt*.
Vermutlich ist das in *Kašf aẓ-ẓunūn* erwähnte Werk identisch mit dem in *Šadd* 42,6 erwähnten *Šarḥ al-Faḍāʾil*.

31. *k. al-Istiḏkār*
Sīra 212,3: (u); *Šadd* 42,7.

32. *k. Asāmī l-mašāyiḫ (Šadd)* bzw. *k. al-Mašyaḫa (Sīra)*
Sīra 212,9: (k); *Šadd* 43,1. Die „Prosopographie der Scheiche" Ibn Ḫafīfs wurde von Anṣārī *(TA)*[5], Ǧāmī *(NG)*[6] und Ǧunayd-i Šīrāzī *(Šadd)*[7] benutzt.

2. Zur Chronologie der Schriften

Die erste Schrift Ibn Ḫafīfs war das *k. Šaraf al-faqr* (Nr. 15), das dem im Titel (*Šadd*: „Vorrang der Armen mit mystischer Wirklichkeitserfahrung vor den altruistischen Reichen") ausgedrückten Thema zufol-

[5] Zu Abū Muzāḥim (vgl. *TA*, Ed. Ḥabībī, Einl. 32).

[6] Zu Ǧaᶜdī (S26), zu Ibrāhīm-i Mutawakkil und Awāriǧī (= *Sīra*, Anhang 252, f. 9 und f. 10), zu Abū Ṭālib Ḫazraǧ (= *Sīra*, Anhang 255f.), zu Abū l-Qāsim-i Qaṣrī (S39) (= *Sīra*, Anhang 249ff.); wahrscheinlich auch zu Abū Ḏarr at-Tirmiḏī (*NG* 126).

[7] Zu Muḥammad Ibn Ḫalīl; vgl. hier (S23).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000330

ge an die in Bagdad zwischen Ibn ʿAṭāʾ und Ǧurayrī diskutierte Kontroverse anknüpfte (vgl. Schimmel, Einl. 36; *Sīra* 91–92,21; zu den Argumenten der zwei Bagdader s. *TB* 5,28,7–16). Ibn Ḫafīf stellte sich in der Kontroverse auf die Seite Ǧurayrīs (S3) gegen Ibn ʿAṭāʾ (S2). Damit könnte die Schrift nach Ibn Ḫafīfs Besuchen in Bagdad (nach 309/922) entstanden sein.

In *Sīra* 21,2–14 erzählt Ibn Ḫafīf eine Geschichte über den Hergang der Veröffentlichung seines Erstlingswerkes, das sein Freund Abū Bakr Ibn Zayd (wohl sein Ḥadīṯgewährsmann G32) gegen Ibn Ḫafīfs Willen den Schiraser Scheichen vortrug. Diese fanden Gefallen an der Schrift und gewährten Ibn Ḫafīf den Vorsitz in ihrer Versammlung.

Die Tatsache, daß die „Veröffentlichung" des „Vorrangs" bzw. der „Würde der Armut" auf Betreiben des Traditionariers Abū Bakr Ibn Zayd geschah, läßt gewisse Rückschlüsse auf den Gehalt der Schrift zu, denn Abū Bakr Ibn Zayd war ein Kritiker ekstatischer Mystik (vgl. seine spöttische Reaktion auf das erregte Gebaren von Aḥmad-i Yaḥyā (S19) im *samāʿ*, *Sīra* 130); d.h. der *Šaraf* wird eine Mystik der „Nüchternheit" gelehrt haben, die den theologischen Anforderungen der Traditionsgelehrten gerecht wurde.

Die *Iġāna* mag noch zu Lebzeiten des Bundār Ibn al-Ḥusayn (S37, gest. 353/964 oder 357/968) abgefaßt worden sein, da davon auszugehen ist, daß Ibn Ḫafīf sich in diesem Werk mit den prophetologischen (?) Lehren des Sufioberhauptes von Arraǧān auseinandergesetzt hat.

Auch die polemische Schrift gegen Ibn Sālim dürfte noch zu dessen Lebzeiten bzw. bald nach seinem Tode (gest. 350/960) verfaßt worden sein.

Fest steht auf jeden Fall, daß Ibn Ḫafīf bereits mehrere seiner Schriften vor 348/959, dem Todesjahr Ḫuldīs, abgefaßt hatte und dafür von dem Bagdader Mystiker hoch gelobt wurde (vgl. *Šadd* 39; Schimmel, Einl. 18).

Die Abfassung einer Schrift über das Liebesverlangen *„al-Masʾala fī l-ʿišq"* könnte von Daylamī angeregt worden sein, wenn die entsprechende Nachricht von ihm denn glaubwürdig ist. Zu den anderen Schriften Ibn Ḫafīfs über die Liebe *(Maḥabba, al-Wudd wa-l-ulfa)* s. Schimmel, Einl. 30.

Die letzte Schrift, die Ibn Ḫafīf verfaßte, war das *k. Ǧāmiʿ al-iršād*, die eine Summa mystischer Weisungen, auf jeden Fall aber ein umfangreiches Werk gewesen ist (*Sīra* 212,3).

Über die Entstehung dieses Spätwerkes erzählt Daylamī, daß den (offensichtlich bereits sehr gealterten) Autor beim Schreiben des Buches eine Ermattung überkam. Ein Ḫurāsānier, der ihn zu besuchen pflegte, vermochte ihn aber aufzumuntern, und Ibn Ḫafīf nahm das Schreiben wieder auf. Als Grund wird genannt, daß der Besucher aus Ḫurāsān ihm eine

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000331

Botschaft des Propheten überbracht haben soll, welcher ihm im Traum erschienen sei: „Grüße Abū ʿAbdallāh Ibn Ḫafīf von mir und sage ihm, er solle das Buch fertigschreiben!" (vgl. auch Schimmel, Einl. 45).

3. Zeitgenössische Stimmen zu Ibn Ḫafīfs Schriftstellerei

Ḫuldī (gest. 348/359): „Seine Wissenschaft ist feinsinnig, seine Anspielungen subtil und seine Symbolik verständlich; er befaßt sich mit den äußeren Wissenschaften, wobei er seine Worte auf die Texte von Koranversen und anerkannten Traditionsberichten stützt" (*Šadd* 39; auch Schimmel, Einl. 18).

Abū l-ʿAbbās an-Nasawī (gest. 396/1005): „Unser Scheich Ibn Ḫafīf hat Bücher wie kein anderer neben ihm verfaßt; eine Gemeinschaft hat von ihm profitiert, die allesamt zu Vorbildern geworden sind und denen man (jetzt) nacheifert. Er ist sehr alt geworden, so daß ganze Landstriche von ihm profitieren konnten" (Ḏahabī, *Siyar* 16,345).

Abū Bakr al-Ǧurǧānī al-Ismāʿīlī (gest. 371/981–2): „... ihm sind Wissenschaften und Weisheiten zueigen, die er in seinen Schriften festgehalten und in seinen Büchern niedergeschrieben hat; man freut sich über seinesgleichen und man kann stolz sein auf sein Wissen (*Šadd* 40,7f.); zu Ǧurǧānī s. hier S. 190, 192; vgl. zu diesen Äußerungen auch Schimmel, Einl. 22.

Ibn Ḫafīf war auch ein streitbarer Schriftsteller: Die Titel der zwei Streitschriften gegen Ibn Sālim und Ibn Ruzmān (Nrn. 6,7) sprechen für sich. Auch in seiner *Iġāna* könnte er sich polemisch (gegen Bundār, S37) geäußert haben. Auf den Rivalitätsstreit, den Ibn Ḫafīf brieflich mit dem Sufischeich von Ǧīruft in der Kirmānprovinz austrug, macht uns Anṣārī aufmerksam (*TA M.* 539).

Sein Schüler Abū Aḥmad der Ältere (R29) setzte die polemische Aktivität seines Meisters mit einer eigenen Schrift des Typus *„kitāb ar-radd"* fort.

4. Überlieferer seiner Schriften

1. Abū Bakr Ibn Zayd (G32): „veröffentlichte" die Erstlingsschrift Ibn Ḫafīfs, *Šaraf al-faqr*, in Schiras.

2. Akkār (R41; gest. 391/1000–1) überbrachte Kāzarūnī „die Schriften Ibn Ḫafīfs" (*Fird.* 17,19).

3. Daylamī schöpfte aus Schriften Ibn Ḫafīfs: Daylamī erwähnt namentlich eine *Masʾala fī l-ʿišq* sowie eine andere Schrift von Ibn Ḫafīfs

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000332

Hand, die Daylamī als Quelle für eine Liebesgeschichte benutzte (vgl. *ʿAṭf* 465).

4. Abū l-Qāsim ʿAbd al-Wāḥid Ibn Aḥmad al-Hāšimī (R40) kopierte „die Schriften" Ibn Ḫafīfs. Da ʿAbd al-Wāḥid mit einem Lehrer des Anṣārī al-Harawī verbunden war, ist vorstellbar, daß Schriften Ibn Ḫafīfs über diesen Jünger nach Herat gelangt sind; – Anṣārī war aber auch direkt mit Schülern Ibn Ḫafīfs verbunden, wie etwa Yaḥyā Ibn ʿAmmār (R16) und insbesondere Bišrī-i Siǧzī (R23).

Das Todesjahr ʿAbd al-Wāḥids ist nicht bekannt. Ist der Isnād in *Šadd* 45 vollständig – demzufolge ʿAbd al-Wāḥid noch an den 437/1045–6 geborenen Isfahaner Ḥāfiẓ Ismāʿīl tradierte (also frühestens etwa 450/1058–9), so muß angenommen werden, daß er als etwa Hundertjähriger starb und Ibn Ḫafīf nur noch als Jüngling gekannt hatte (dagegen spricht, daß er nicht direkt an den 396/1005–6 geborenen Anṣārī tradierte).

ʿAbd al-Wāḥid, in dessen Armen sich Ibn Ḫafīf nach einem Sturz von der Kanzel ausruhte oder starb (*Šadd* 45 erlaubt beide Deutungen), kopierte die Schriften Ibn Ḫafīfs in zwei Anläufen: zuerst schrieb er nur einzelne Schriften ab *(baʿẓī)*; als zwischen ihm und Ibn Ḫafīf eine vorübergehende Entfremdung eintrat, faßte der Schüler den Vorsatz, alle (bisher kopierten) Schriften auszuwaschen; alsbald gereute ihn aber diese Absicht, und er beschloß, sämtliche Schriften Ibn Ḫafīfs *(hama tamām)* zu kopieren. Eine Prophetenvision im Traume bestärkt ihn in diesem Vorsatz (*Sīra* 194,2–7; auch Schimmel, Einl. 46).

5. Exzerpte aus Schriften Ibn Ḫafīfs

Folgende Autoren exzerpierten aus Schriften Ibn Ḫafīfs:

1. In Schiras:
   Daylamī (gest. nach 400): vgl. *ʿAṭf* 465;
   Ǧunayd-i Šīrāzī (schrieb nach 791/1389): benutzte *Asāmī l-mašāyiḫ* (vgl. Nr. 32);
   Rōzbihān-i Baqlī (522/1128 – 606/1209–10): benutzte möglicherweise *Iġāna* (Nr. 12; s. hier S. 308f.).

2. In Nīsābūr:
   Sulamī (gest. 412/1021–2): benutzte *Iqtiṣād* (vgl. *Iqt.*, f. 12) für *Ḥaqāʾiq*.

3. In Herat:
   Anṣārī (396–1006 – 481/1088–9): benutzte *Asāmī mašāyiḫ Fārs (TA)*;

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000333

Ğāmī (898/1492): benutzte wie Anṣārī die gleiche Quelle (für *NG*), zitiert aber andere Stellen als Anṣārī (s. hier Schriften, Nr. 32).

4. In Ägypten/Damaskus:

Ibn Taymiyya (gest. 728/1328): benutzte *Iʿtiqād at-tawḥīd* (Nr. 4), in: *Fatwā* und *Iṯbāt al-asmāʾ wa-ṣ-ṣifāt*;

Ibn Qayyim al-Ğawziyya (gest. 752/1351): benutzte *Iṯbāt* in: *Iğtimāʿ*.

5. In Bagdad:

Abū n-Nağīb as-Suhrawardī (490–563/1097–1168): benutzte *al-ʿAqīda aṣ-ṣaġīra* (vgl. Milson, in: *Ādāb* 2,4, A. 1, 3,3, A. 6, 4,8, A. 4, 6,16, A. 1, 9,21, A. 2) sowie *Iqtiṣād* (vgl. hier Anhang), in: *k. Ādāb al-murīdīn;*

ʿAbd al-Qādir al-Ğīlānī (gest. 561/1166); benutzte *Radd ʿalā Ibn Sālim*, in: *k. al-Ġunya*;

Abū Yaʿlā Ibn al-Farrāʾ (gest. 458/1065–6): wie Ğīlānī, in: *k. al-Muʿtamad*.

6. In Istanbul:

Muṣṭafā Ḥāğğī Ḫalīfa Čelebī (gest. 1068/1657; Bibliograph; vgl. *EI*, 4,760–762; *Passion* 4, Nr. 810): benutzte *k. al-Faḍāʾil* (Nr. 30), in: *Kašf aẓ-ẓunūn*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000334

I. Das *Kitāb al-Iqtiṣād* des Ibn Ḫafīf

1. ÜBERSETZUNG

Im Namen des barmherzigen und gnädigen Gottes
Mein Herr, mach es leicht und hilf!

Lob sei Gott, der sich lobt, indem er sich selbst preist; der sich für seine Geschöpfe durch seine Namen und Eigenschaften erkennbar gemacht hat; der den Menschen die Fähigkeit verlieh, ihn zu lieben, auf Grund der minniglichen Wohltaten und Gnaden, die er ihnen erweist; der sie aufruft, sich im Bekenntnis der Einheit von den Gott entgegengesetzten Dingen und denen, die ihm ähnlich sein wollen, loszusagen. Lob sei Gott, der durch seine huldvolle Rechtleitung erwählt hat, wen er will; der ihre Brust aufgetan hat, so daß sie seine Gebote und Verbote annehmen; der ihnen den Glauben an seine Alleinheit, zu dem er sie aufrief, angenehm gemacht hat; der ihnen den Weg des Strebens nach den ihm wohlgefälligen Dingen bereitet hat; der sie aus Großmut vor seiner schmerzhaften Strafe gewarnt, und der sie davon abgehalten hat, ihm zuwiderzuhandeln; der ihnen dabei geholfen hat durch sein Gelingengeben und Rechtleiten; der weite Schleier über sie geworfen hat und durch seine Gunst die Menschen daran hindert, ihre Fehltritte zu sehen.

Gott segne Adam, das Wunderwerk seiner Schöpfung, den Mund seiner Allmacht, den Imam seiner Engel, den er mit seiner Hand geformt hat, und vor dem er seine Engel sich niederwerfen ließ; und Gott segne Muḥammad, das Siegel seiner Propheten, den

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000335

Herrn der Standarte[1] seines Lobes sowie seine Familie, die durch Verwandtschaft mit ihm auserwählt ist, alle aus Mekka Ausgewanderten, seine Helfer und seine Gemeinde in Gottes Kolonien.

(1)

Dies ist eine kurze Schrift, die ich für den Anfängernovizen über die allgemeinen Wissenschaften der Sufis abgefaßt habe, deren Kenntnis für sie unabdingbar ist. Ich habe sie kurz gefaßt und auf lange Abschweifungen verzichtet, damit sie das Fundament der Glaubensrichtung kennenlernen und es zu einem Mittel machen für die Erforschung der mannigfachen subtilen Andeutungen und glänzenden Aussprüche, über die die Sufis geschrieben und Enthüllungen gemacht haben. – Aber durch Gott kommt das Gelingen.

(2)

Das erste, das ihm zu Beginn seines mystischen Strebens obliegt, besteht darin, daß er einen Weisen unter seinen Zeitgenossen aufsuchen soll, dessen Religiosität vertrauenswürdig, der für die Erteilung guten Rates *(naṣīḥa)*[2] an seine Gemeinde bekannt ist, und der die verschiedenen Pfade derer, die nach Gott streben, kennt; er sei ein Mensch, der den Weg der Anhänger seiner Rich-

[1] Nach einer islamischen Tradition werden sich die Gläubigen am Jüngsten Tag unter der Standarte *(liwā')* Muḥammads versammeln: KALĀBĀḌĪ (*Taᶜarruf* 69) zitiert den Prophetenausspruch: „Ich bin der Herr der Kinder Adams, ohne zu prahlen, Adam und die, die geringer sind als er, stehen unter meiner Standarte." Die Treulosen *(ġadara)*, heißt es bei IBN MUBĀRAK, werden sich dagegen unter einer eigenen Standarte versammeln (*Zuhd* 255). Abū Yazīd al-Basṭāmī beansprucht für sich eine eigene Standarte: „Bei Gott! Meine Standarte ist gewaltiger als die Standarte Muḥammads. Sie ist aus Licht, und unter ihr sind die Dämonen *(ǧānn)*, alle die Ǧinn und Menschen mit den Propheten" (SAHLAGĪ, *Nūr* 96).

[2] MUḤĀSIBĪ zählt die *naṣīḥa* zu den Werken des Herzens *(aᶜmāl al-qulūb)*: „Der Entschluß, den Menschen guten Rat zu erteilen, das Wohlwollen gegen sie usw." (*Masā'il* 127, M.). Ibrāhīm al-Ḫawwāṣ führt die *naṣīḥa* an 7. Stelle unter 12 Eigenschaften auf, die er als für den Sufi charakteristisch bezeichnet: „Sie stehen nicht davon ab, allen Muslimen guten Rat zu erteilen" (*Lumaᶜ* 175,9).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000336

tung bereits zurückgelegt, die mystischen Zustände wirklichkeitshaft erfahren hat, und der sich auskennt in den Erfordernissen des Heiligen Brauches des Propheten. Dann soll er seine Seele ihm zu Diensten überantworten und den Entschluß fassen, von jeglichem Ungehorsam ihm gegenüber abzustehen; die Ehrlichkeit aber sei sein Zustand. Daraufhin soll der Erkenner ihn darüber unterrichten, wie er zu seinem Herrn und Schöpfer zurückfindet. Das ist die reumütige Umkehr *(tawba)* zu Gott. Der Anfang der Rückkehr ist die Kenntnis vom Bekenntnisse zu Gottes Einheit und die gläubige Zustimmung zu seinem Gesandten: Dies besteht darin, daß man Gott die Alleinheit wirklich zuerkennt, die in der Vollkommenheit seiner Namen und Eigenschaften besteht, indem man die Existenz der Widersacher, Rivalen und Ebenbilder negiert, und indem man realisiert, daß: „es nichts gibt, was ihm gleichkommen würde. – Er ist der, der (alles) hört und sieht" (Sure 42,11). Da hat Gott kundgetan: „Und ich habe die Dschinn und die Menschen nur dazu geschaffen, daß sie mir dienen" (Sure 51,56). Ibn ʿAbbās[3] sagte: „Das heißt: nur dazu, daß sie mich erkennen." Die Sunna bestätigt den äußeren Wortlaut des Koran. Ibn ʿAbbās sagte: „Als der Gesandte Gottes Muʿāḏ nach Jemen schickte, sagte er zu ihm: ‚Muʿāḏ! Das erste, wozu du sie hinsichtlich des Gottesdienstes aufrufen sollst, ist es, Gott zu kennen (*maʿrifa*). Wenn sie Gott kennen, belehre sie, daß Gott ihnen fünf Ritualgebete zur Pflicht gemacht hat.'" Den Ḥadīṯ hat er der ganzen Länge nach angeführt. Dem Novizen obliegt dann, daß er an dessen Gültigkeit in wirklicher Gewißheit glaube.

(3)

Weiter soll der Novize den Glauben *(īmān)* und was ihm als richtige Überzeugung *(iʿtiqād)* auferlegt ist, kennen, weil zu fürchten steht, er könne in dogmatischen Hader und Neuerungen geraten. Er soll der festen Überzeugung sein, daß der Glaube der

[3] ʿAbdallāh Ibn ʿAbbās Ibn ʿAbd al-Muṭallib, Abū l-ʿAbbās (gest. 68/687–8); vgl. BUSTĪ, *Mašāhīr*, Nr. 17.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000337

Benennung nach unter zwei Aspekte fällt. Einmal ist er Geschenk, ein anderes Mal Erwerb. Was den Glauben als Geschenk angeht, so hat Gott darüber gesagt: „Nein, Gott ist es, der es sich euch gegenüber als sein Verdienst anrechnen kann, daß er euch zum Glauben geführt hat. (Das müßt ihr doch zugeben) wenn (anders) ihr die Wahrheit sagt" (Sure 49,17). Ferner: „Du wußtest (bis dahin) weder, was die (Offenbarungs)schrift noch was der (wahre) Glaube ist. Wir haben es (d.h. was wir dir als Offenbarung eingegeben haben) jedoch zu einem Licht gemacht, mit dem wir rechtleiten, wen von unseren Dienern wir wollen" (Sure 42,52). Gott sprach: „damit du die Menschen mit der Erlaubnis ihres Herrn aus der Finsternis ins Licht hinausführst" (Sure 14,1). Das heißt, Gott hat sie nämlich aus der Finsternis des Unglaubens in das Licht des Glaubens hinausgeführt. Und der Gesandte Gottes sagte: „Wer einen Menschen sehen möchte, dem Gott den Glauben in seinem Herzen leuchtend gemacht hat, der schaue auf Ḥāriṯa"[4]. Durch die Lichter werden die Herzen geöffnet und geweitet. All dies wird in dem Wort Gottes ausgedrückt: „Ja, Gott ist es, der es sich euch gegenüber als sein Verdienst anrechnen kann, daß er euch zum Glauben geführt hat" (Sure 49,17).

Der zweite Teil des Glaubens besteht in der Verpflichtung an die Menschen, wie Gott gesagt hat: „Sag: Ihr Menschen! Ich bin der Gesandte Gottes an euch alle, (desselben Gottes) der die Herrschaft über Himmel und Erde hat. Es gibt keinen Gott außer ihm. Er macht lebendig und läßt sterben. Darum glaubt an Gott" (Sure 7,158). Er fordert also von ihnen den Glauben ab. Das, worauf er sie anspricht, ist bei ihnen als das Glaubenschenken *(taṣdīq)* bekannt. Der Prophet macht in diesem Vers auf das Einheitsbekenntnis bezüglich der Namen und Eigenschaften aufmerksam. Ferner verlangt er von ihnen, daß sie ihm in den Dingen, die er ihnen von Gott berichtet, Glauben schenken. Das Glaubenschenken ist eine Eigenschaft des Herzens. Weiter sagte der Prophet: „Mir ist befohlen worden, daß ich die Menschen bekämpfe, bis sie sagen: ‚Es

[4] Varianten zu diesem Ḥadīṯ sind erwähnt bei GRAMLICH, *Muḥammad al-Ġazzālīs Lehre* 464.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000338

gibt keinen Gott außer Gott' und daß ich der Gesandte Gottes bin." Dieses ist der Anteil der Zunge am Glauben.

(4)

Weiter soll der Novize wissen, daß die Werke *(aʿmāl)* zum Glauben gehören, so wie Gott gesagt hat: „Ihr Gläubigen! Verneigt euch (beim Gottesdienst), werft euch (in Anbetung) nieder, dienet eurem Herrn und tut Gutes! Vielleicht wird es euch (dann) wohl ergehen" (Sure 22,77). Das ist der Anteil der Glieder am Glauben. Mit diesem Vers sind sämtliche Werke gemeint, die pflichtgemäßen sowie die freiwilligen Leistungen. Dieser Glaube wird *„aṣl"* (Wurzel) genannt, wenn das Glaubenschenken die Menschen zu den Werken bewegt. All dies bedeutet Unterwerfung und Verdemütigung unter den Einen, den Allbezwinger. Hiervon sprach der Prophet, als Abū Ḏarr[5] fragte: „O Gesandter Gottes! Welches ist das beste Werk?" Er antwortete: „Der Glaube an Gott und der Kampf auf seinem Pfad (bzw. das Mühen um seinetwillen)." Er hat also den Glauben ein Werk genannt. Alsdann faßte er all dieses zusammen und sagte: „Der Glaube besteht aus ungefähr siebzig Teilen. Ihr bedeutendstes ist das Bekenntnis, daß es keinen Gott außer Gott gibt. Ihr geringstes ist die Beseitigung von Schaden vom Wege[6]. Die Scham ist ein Zweig des Glaubens". Es steht also fest, daß der Glaube Glaubenschenken mit dem Herzen, Bekenntnis *(iqrār)* mit der Zunge und Handeln mit den Gliedern ist.

(5)

Weiter soll der Novize die Bezeichnungen *(asmāʾ)* der Wurzeln der Religion und dasjenige, worin der Gesandte Gottes und

[5] Abū Ḏarr al-Ġifārī Ǧundab (gest. 32/652–3); vgl. BUSTĪ, *Mašāhīr*, Nr. 28.

[6] Vgl. den Prophetenausspruch: „Ein Mann kommt in das Paradies wegen eines Dornenzweiges, der auf dem Wege der Muslime lag, und den er aufgehoben hat" (IBN MUBĀRAK, *Zuhd* 253).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000339

Gabriel übereingestimmt haben, kennen. Hierhin gehört, daß Gabriel den Propheten erstens über den Glauben befragte. Er antwortete: „Der Glaube besteht darin, daß du an Gott und an seine Engel, an seine Offenbarungsschriften, seine Gesandten, die Auferstehung nach dem Tode und an die Vorherbestimmung des Guten und des Bösen glaubst." Zweitens befragte er ihn über den Islam. Er antwortete: „(Der Islam) ist das Bekenntnis, daß es keinen Gott außer Gott gibt, und daß ich der Gesandte Gottes bin, er besteht in der Verrichtung des Ritualgebetes, der Entrichtung der Almosensteuer, dem Fasten im Monat Ramadan und der Wallfahrt zum Heiligen Haus." (Gabriel) fragte: „Und wenn ich dies tue, bin ich dann Muslim?" Er antwortete: „Ja." Auf diese Weise äußerte sich hinsichtlich des Glaubens: „Und wenn ich dies tue, bin ich dann Glaubender?" Er antwortete: „Ja."

Danach befragte er ihn über das Gott-vor-Augen-Haben *(iḥsān)*. Er antwortete: „(Es ist) daß du Gott dienst, als sähest du ihn – und wenn du ihn auch nicht siehst, so sieht er doch dich"[7]. Die Fragen waren verständlich, und die Antworten waren erkannt. All dies stellt er als Taten des Menschen dar, zu denen er aufgefordert ist, und für die er belohnt, bzw. für deren Unterlassung er bestraft wird. Der Prophet fuhr fort: „Dies war Gabriel, der zu euch gekommen ist, um euch über die Belange eurer Religion zu unterrichten." Die Gläubigen haben vollauf genug an dem, worin die beiden, Gabriel und der Gesandte Gottes, übereingestimmt haben. Dies hier war eine ins Einzelne gehende Ausführung des Ausspruches des Propheten: „Der Glaube besteht aus ungefähr siebzig Teilen." Dieser hingegen ist allgemein gefaßt. Weiter sagte der Prophet: „Der Islam ist auf fünferlei gegründet usw.".

(6)

Weiter obliegt dem Novizen die Erkenntnis der Umkehr von den Zuwiderhandlungen, von denen die Menschen auch dann nicht

[7] Zu einer Deutung dieses Satzes im Sinne der Mystik nach ʿAmr Ibn ʿUṯmān al-Makkī s. SARRĀǦ, *Lumaʿ* 117,8–17, 68, 12–16.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000340

frei sind, wenn sie den Glauben angenommen haben, wie es in Gottes Wort ausgedrückt wird: „Ihr Gläubigen! Wendet euch in aufrichtiger Buße wieder Gott zu!" (Sure 66,8) und: „Und wendet euch allesamt (reumütig) wieder Gott zu, ihr Gläubigen! Vielleicht wird es euch (dann) wohl ergehen" (Sure 24,31). In seiner ersten Aufforderung nennt er sie bei den Namen der Gattung *(ǧins)*, indem er spricht: „Sag: Ihr Menschen! Ich bin der Gesandte Gottes an euch alle" (Sure 7,158). Wenn sie dann den Glauben angenommen haben, nennt er sie bei den Namen der Zustände *(aḥwāl)*. Er sagt: „Ihr Gläubigen! Wendet euch in aufrichtiger Buße wieder Gott zu! usw." (Sure 66,8).

Der Novize soll also wissen, was die Umkehr ist, denn die Umkehr wird zu einem Rückkehren zu Gott – insofern er von Gott abgefallen *(min ḥayṯu ḏahābih)* ist, – wenn er sich in Glaubenschenken und Einheitsbekennen zu Gott zurückwendet. Dies ist so zu verstehen, daß das Fundament der Umkehr entsprechend dem Anfang der Eigenschaften der Menschen, die von Gott abgefallen sind, ein je anderes ist. Wenn sich ihr Abfallen auf Grund von Unglaube *(kufr)*, Beigesellung *(širk)*, Leugnung *(ǧaḥd)* und Sünde *(maʿāṣī)* vollzogen hat, liegt es den Menschen ob, durch Glaubenschenken, dessen Gegensatz die Glaubensverweigerung *(takḏīb)* ist, zu Gott zurückzukehren, bzw. durch das Einheitsbekenntnis, dessen Gegensatz die Beigesellung ist, bzw. durch die Zustimmung, dessen Gegensatz die Leugnung ist, bzw. durch die Gehorsamstaten, deren Gegensatz die Sünden sind.

Eine Gruppe kehrt nun zu Gott zurück durch das Glaubenschenken, das Einheitsbekenntnis, die Zustimmung und die Werke; eine andere Gruppe von den Menschen aber setzt sich den Sünden aus, den Satzungen der Lust folgend und durch die Macht der Gleichgültigkeit, ohne Entschluß und Bekenntnis. Und dennoch verdienen sie es, Gläubiger genannt zu werden, trotz dem von ihnen ausgehenden Zuwiderhandeln. Denn Gott hat die Bezeichnungen des Glaubens nicht von ihnen genommen, sondern er ließ ihnen die Sünden durchgehen. Er verlangt von ihnen aber die Abkehr von den Sünden. – Und durch Gott kommt das Gelingen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000341

(7)

Weiter soll der Novize die Bestimmungen derjenigen kennen, die in den Glauben eintreten und er soll wissen, wodurch sie diese (Bestimmungen) übertreten, nachdem die Bezeichnung (Gläubiger) für sie gültig geworden ist[8]. Wisse, daß Gott drei Klassen (von Menschen) erwähnt hat: der polytheistische Ungläubige *(kāfir mušrik)*, der bekennende Heuchler *(munāfiq muqirr)* und der ungehorsame Gläubige *(muʾmin ʿāṣī)*. Gott hat die Umkehr des Ungläubigen im Zustande seiner Umkehr mit dem Glauben verbunden; die Umkehr des Heuchlers hat er mit der Aufrichtigkeit *(iḫlāṣ)* verbunden; die Umkehr des Ungehorsamen mit der Rechtschaffenheit *(ṣalāḥ)*. Über die Umkehr des Ungläubigen sagt er: „Ausgenommen diejenigen, die umkehren und glauben und tun, was rechtschaffen ist" (Sure 19,60). Über die Umkehr des Heuchlers sagt er: „Ausgenommen diejenigen, die umkehren, rechtschaffen werden und an Gott festhalten und aufrichtig an Gott glauben" (*aḫlaṣa*, Sure 4,146). Über die Umkehr des Ungehorsamen sagt er: „ausgenommen diejenigen, die umkehren, rechtschaffen werden und klarmachen (was ihnen geoffenbart worden ist, anstatt es zu verheimlichen)" (Sure 2,160). Sie sollen zu Gott zurückkehren, gemäß dem, wovon sie ausgegangen sind. – Aber durch Gott kommt das Gelingen.

(8)

Weiter muß der Novize, wenn ihm die Umkehr recht gelingen soll, in seinem Inneren und seinem Äußeren zu Gott zurückkehren. Zum Inneren gehören die Reue *(nadāma)* über die häßlichen, insgeheim und öffentlich begangenen Zuwiderhandlungen, der rechte Entschluß *(ʿaqd)*, von den Zuwiderhandlungen *(muḫālafāt)*

[8] Aḥmad Ibn Ḥanbal erläutert: „(Bisweilen) geht der Mensch vom Glauben *(īmān)* hinaus *(yaḫruǧ)* in den islām. Wenn er dann reuig umkehrt *(tāba)*, so kehrt er wieder in den Glauben zurück. Nichts aber führt ihn hinaus aus dem islām, außer daß er Gott etwas beigesellt *(širk)*, oder daß er eine der Verpflichtungen Gottes zurückweist, indem er sie (d.h. ihre Verbindlichkeit für ihn) leugnet" (IBN AL-ĞAWZĪ, *Manāqib* 168).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000342

zu lassen, die gleichzeitige Auflösung der Verstocktheit und das andauernde Bitten um Vergebung (von Gott). Wenn er dies vollbracht hat, erhält er den Namen *tā'ib* (Umkehrender) zu der Zeit, wenn diese Tätigkeiten bei ihm vorzufinden sind. Weiter obliegt ihm der rechte Vollzug dessen, was die Umkehr in der Abfolge der Übereinstimmungshandlungen *(muwāfaqāt)* von ihm fordert, indem er sich von der Abfolge der Zuwiderhandlungen scheidet. Der Anfang hierin ist die Dienstbarkeit gegenüber Gott, die er vernachlässigt hat, als da sind: das vorgeschriebene Ritualgebet, indem er das Sichverbeugen, Sichniederwerfen, die Ruhehaltung und das Sichaufrichten nicht einwandfrei verrichtete, sowie die Unwissenheit über die Bestimmungen der Reinheit, der richtigen Ausführung der rituellen Waschung, die Nachlässigkeit in der richtigen Intention und dem Fasten, daneben die Unwissenheit über dessen Regeln und diejenigen Dinge, durch die das Fasten zunichte wird bzw. in Ordnung kommt.

Weiter obliegt ihm die Wiedergutmachung von Unrecht *(radd al-maẓālim)* denjenigen Menschen gegenüber, die im Hinblick auf ihn ein Recht darauf haben. Wem ein Unrecht hinsichtlich des Gutes zugefügt worden ist, dem muß er es wieder zurückgeben (so!). Er soll ihn um Entlastung bitten oder für ihn etwas erwerben, um es ihm (zurück)zugeben. Wenn der Geschädigte gestorben ist, soll er es seinen Erben zurückgeben. Wenn er einen Menschen erschlagen hat, soll er sich dem Gesetz der Vergeltung unterwerfen und die Betroffenen um Entlastung bitten. Bei Verleumdung, Diffamierung, Schmähung und Beschimpfung, (die er sich hat zuschulden kommen lassen), soll er die Geschädigten um Entlastung oder Verzeihung bitten. – Aber durch Gott kommt das Gelingen.

(9)

Weiter soll der reumütige Novize über die Bestimmungen seiner Seele *(nafs)* Bescheid wissen, ihre Triebkräfte kennen und über ihre Übel unterrichtet sein. Er wisse, daß sie bestialische Charakterzüge und widerspenstige Eigenschaften hat. Er befleißi-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000343

ge sich, sie freundlich zu behandeln, wenn er ihr die Bestimmungen der Umkehr im Äußeren aufzwingt. Im Inneren soll er ihr (aber trotzdem) die Feindschaft erklären. Folglich treibe er sie soweit, bis er sie durch Selbstdisziplin *(riyāḍa)* gebändigt und durch geistlichen Kampf *(muǧāhada)* niedergeworfen hat. Er betrachte ihre unterschiedlichen Forderungen nach dem, wonach sie gelüstet und strenge sich an, ihre Triebbegierden abzuwehren. Er mache ihr den Atem kurz, indem er ihr durch anhaltende Wachsamkeit *(ḥarāsa)* die Genüsse verwehrt. Er ergründe ihre Zeiten durch genaueste Beobachtung *(murāᶜāh)*, so daß die Richtigkeit der Umkehr und ihrer Bestimmungen, zu deren Einhaltung er sich (vertraglich) verpflichtet hat, gewährt bleibt. Er soll ihre Zeiten kennen, im Zustand seines Ab- und seines Zunehmens, des tags und des nachts, und nie achtlos ihr gegenüber werden. Denn dadurch wird der Echtheit der Knechtlichkeit Dauer zuteil, und der Vollzug des rechten geistlichen Kampfes wird nicht unterbrochen. Denn sie ist die Heimstätte jeglichen Übels. Daher hat Gott sie beschrieben: „Sie verlangt gebieterisch nach dem Bösen" (Sure 12,53). – Durch Gott kommt das Gelingen.

(10)

Weiter obliegt dem Novizen, nachdem er die schlechten Eigenschaften der Seele kennengelernt hat, daß er Ernst und Entschlossenheit an den Tag legt, wenn er sich auf die Werke und die mannigfachen Stundengebete einläßt. Er verharre in beständigem Fasten, denn diese Beständigkeit verschließt die Herzen gegen den Makel, der die Sorgen sind und entsage (weitestgehend) dem Essen und Trinken. Alsbald wandeln sich ihre Eigenschaften, und die Seele wird (durch das beständige Fasten) aus ihren Gewohnheiten herausgeführt. Die Sattheit ersetze er duch Hunger, den Schlaf durch Wachen, den Genuß an den guten Dingen, die er zur Hand nehmen will, ersetze er durch den Verzicht auf die Triebbegierden; die Bequemlichkeit ersetze er durch lange geistliche Kämpfe, indem er ihr den Verzicht auf Liebgewonnenes auferlegt. Er halte die Seele davon ab, das Tragen von prunkvollen Gewän-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000344

dern zu genießen und kleide sich in Geringheit und Niedrigkeit. Er mache sich das Rauhe und Enge zu seinem Gewand, so daß weder Hoheit noch Brüsten in ihm Raum finden[9]. Dies hält ihn ab, das Überflüssige *(fuḍūlāt)* zu erstreben, was geschehen würde, kehrte er zurück zu seinem früheren Zustand der Eitelkeit und Gedankenlosigkeit, der Geringschätzung für die religiösen Pflichten und der Verschmähung der freiwilligen Leistungen. Er fordere ihr die ständige Ausübung des Ritualgebetes ab und besuche allezeit die Gemeinschaftsgebete; in die Versammlungen aber gehe er nur selten. Dabei beachte er die Zurückgezogenheit *(ḫalawāt)* und weine reichlich während des nächtlichen Wachens.

Sei auf der Hut, daß du das Streben nach der Umkehr und das Bitten um Vergebung der Sünden in diesen Zeiten nicht versäumst. Dein Herz sei bedürftig, deine Zunge erbitte, während dein Antlitz auf der Erde vor Gott vom Staube bedeckt ist. Bei alledem bewache er die Seele vor den Anflügen der Lauheit *(fatra)* und sehe zu, daß keine Unlust am Dienen aufkommt.

Er hüte sich, wenn er auf der Suche nach Wissen ist, die freie Auslegung *(taʾwīl)* anzuwenden, denn es gibt dort Sonderrechte *(ruḫaṣ)*, die zur Lauheit führen. Nimm dich auch in Acht, daß du kein Fleisch ißt, denn dieses erzeugt die gleiche Gier wie der Wein. Man sagt, Gott habe David geoffenbart: „O David! Wie sollten die Starken dazu kommen, ihre Lüste zu erhaschen? Die Triebbegierden sind doch nur für meine schwachen Geschöpfe geschaffen. Der Verstand jener Herzen, die sich in die Triebbegierden verstrickt haben, ist abgesperrt von mir".[10] – Aber durch Gott kommt das Gelingen.

(11)

Weiter soll der Novize die Charaktereigenschaften der Edlen

[9] Zu diesen Maßnahmen der „Ersetzung" vgl. die teilweise gleichlautenden Äußerungen ʿAmr Ibn ʿUṯmāns in *Ḥilya* 10,294,5–7.

[10] Neben der (im Apparat der Edition abgedruckten) Variante des *ḥadīṯ al-qudsī* nach Abū Sulaymān ad-Dārānī (*Ḥilya* 10,20) vgl. auch SULAMĪ, *Ǧaw.*, Nr. 134 (nach Bišr Ibn al-Ḥāriṯ) und AḤMAD IBN ḤANBAL *(k. az-Zuhd)*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000345

anstreben und sich die Treuen *(ahl al-wafā')* vor Augen halten, die in der Frühzeit dieser Gemeinde dahingegangen sind und unbeschadet davongekommen sind. Er halte die Worte Gottes ständig vor Augen: „Männer, die wahr gemacht haben, wozu sie sich Gott gegenüber verpflichtet hatten. Die einen von ihnen sind schon in Erfüllung ihrer Verpflichtungen gestorben, die anderen haben noch zuzuwarten. Und sie haben nichts verfälscht. Gott wird ja den Wahrhaftigen dafür, daß sie wahrhaftig gewesen sind, vergelten" (Sure 33,23f.).

Wisse, daß die erste Anfechtung des Novizen darin besteht, daß er sich mit denen zusammensetzt, die die Sonderrechte und die freie Auslegung gebrauchen. Der erste Anflug der Lauheit liegt in der Suche nach dem Wissen, das ihnen die Verwirklichung ihres Zustandes verwehrt, und besteht im Abgeschnittenwerden von den Strebenszielen. So verlassen sie sich dann auf freie Auslegungen, indem sie bestrebt sind, tief in den Traditionswissenschaften zu schürfen, wenn sie mit den Zwietracht verbreitenden Gruppen zusammensitzen. Zayd Ibn Aslam[11] hat von seinem Vater überliefert: „Ich kam zu ʿUmar, der weinte, und ich fragte: ‚Warum weinst du?' Er antwortete: ‚Ich habe an Leute gedacht, die es in der Endzeit dieser Gemeinde geben wird. Sie nennen sich Gottesgelehrte und geben sich das äußere Gehabe von Gottesgelehrten. Sie behalten, was die Gottesgelehrten gesagt haben, sind aber stets dabei, zu schmähen, zu verfluchen, zu tadeln und zu verleumden. Weder fürchten sie Gott noch ehren sie die Menschen. Sie und ihre Parteigänger werden die ersten sein, mit denen sich die Enden der Hölle füllen. Sie werden rufen: Ach, das Ritualgebet! Ach, das Fasten! Doch wird man ihnen nicht antworten, und keiner von ihnen wird erhört werden. Laß mich!' Da ging ich weg von ihm, und beide weinten wir." So oder ähnlich überliefert er es. Er hat sie so beschrieben, daß sie behalten, was die Gottesgelehrten sagen. Nur daß Gott sie ihr Wissen nicht nutzen läßt, weil sie hinter dessen Anwendung zurückbleiben. – Durch Gott kommt das Gelingen.

---

[11] Zayd Ibn Aslam al-ʿUmarī, Abū Umāma (gest. 136/753–4); Koranexeget. Belege: ḌAHABI, *Taḏk.* 1,132, IBN ḤAĞAR, *Tahḏīb* 3,395, BUSTĪ, *Mašāhīr* 579.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000346

(12)

Weiter soll sich der Novize vor dem Studium einer solchen Wissenschaft *(ʿilm)* hüten, die ihn von der Erfüllung der ihm zur Pflicht gemachten Zustände abhält, und die sich hinneigt zu etwas, was zu Sonderrechten aufruft, wenn ihn die Lauheit anwandelt; er nehme sich in acht, daß sie (= die Wissenschaft) nicht mit dem Augenzudrücken gegenüber dem Hingeben (? – *munāwala*) an das Diesseits noch vor der Nachlässigkeit gegenüber dem Nehmen *(aḫḏ)* von ihr beerbt. Denn Gott hat dich ständig im Auge. Du bist doch von ihm gescholten und gewarnt worden. Gott hat in diesem Zusammenhang gewisse Leute beschrieben, indem er sagt: „Mönchtum. – Sie brachten es (das Mönchtum) (von sich aus) auf. Wir haben es ihnen nicht vorgeschrieben. (Sie haben es) vielmehr (von sich aus) im Streben nach Gottes Wohlgefallen (auf sich genommen). Doch hielten sie es (nachdem sie es erst einmal auf sich genommen hatten) nicht richtig ein. – Und wir gaben denjenigen von ihnen, die (an die Wahrheit der ihnen übermittelten Offenbarung) glaubten, ihren Lohn. Aber viele von ihnen waren Frevler" (Sure 57,27).

Gott hat dich hiermit wissen lassen, daß ihr Ausgang bei dem, was sie erwählt hatten im Streben nach Gottes Gnade und der Errettung vor seiner schmerzhaften Strafe, der Ausgang von Frevlern war, indem sie die Treue unterließen und ihren (selbstgestellten) Anforderungen nicht nachkamen. Er hat ihnen also den Tiefblick (*baṣīra*) genommen, mit dem sie ihre Ziele verfolgt hatten und in dessen Licht sie gewandelt sind. Gott spricht: „während ihr es (für euch selber) nicht nehmt, ohne dabei ein Auge zuzudrücken" (Sure 2,267). Das bedeutet, daß Heimsuchung *(balāʾ)* und Anfechtung *(fitna)* des Novizen darin ihren Grund haben, daß die Lauheit auftritt, und daß man zu den Bestimmungen des Sonderrechts zurückkehrt. Denn die Lauheit beginnt, wenn die Anwandlungen des Verborgenen im Herzen aufhören, wenn der Eifer sich legt, das geistliche Wollen *(irāda)* schwindet und das Streben erlischt. Dies geschieht, wenn sich die Seele auf die Umdeutungen einläßt im Hinblick auf die zahlreichen Über-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000347

lieferungen über die Eigenschaften der Angefochtenen der Frühzeit dieser Gemeinde, so wie ᶜUmar diese beschrieben hat[12]. Diese werden zur Anfechtung für die Novizen. Die Lauen, die sich vom Weg des geistlichen Wollens abgekehrt haben, nehmen sich diese zum Vorwand; die sich von den Bestimmungen der verbotenen Dinge und von den erlaubten Dingen, an die sie gewöhnt waren, abgewandt hatten und die ihre Seelen schon für die Abwehr der Triebbegierden trainiert hatten, weil sie sich vor der Anfechtung des Diesseits fürchteten und danach strebten, bei der Auferstehung nicht befragt zu werden. Denn sie hatten von den Gottesgelehrten erfahren, wie es um die Ehrlichen *(ṣādiqīn)* zu stehen habe.

Der Prophet ging einst hinaus und sah, wie Abū Bakr und ᶜUmar hungrig waren. Er erzählt selbst etwas von dem, was sie durchmachten. Dann brachte er sie in das Haus eines der Helfer, gab ihnen Brot, Fleisch und unreife Datteln zu essen, und sie tranken. Er sagte: „Dies zählt zum Wohlleben *(naᶜīm)*, über das ihr dereinst Rechenschaft ablegen müßt." Wobei sie aber keine Absicht hatten, und keine Begehrlichkeit vorhanden war. Er predigte zu ihnen darüber, da fragte ihn ᶜUmar näher, und er antwortete: „Nur was dem Mann seine Blöße bedeckt oder seinen Hunger stillt oder ein Haus, das ihn vor Kälte und Hitze schützt. Was darüber hinausgeht, darauf hat der Adamssohn keinen Rechtsanspruch."

Die Gesetze der Lauheit beherrschen sie solange, bis sie dem Diesseits wieder anheimfallen *(wāqaᶜū)*[13], sich in es verstricken und zwar noch schlimmer als zuvor[14]. Die Rede des Propheten an sie wird noch weiter zitiert: „Wer sich in der Lauheit auf meinen Heiligen Brauch stützt, der ist zu retten; anderenfalls geht er zugrunde."

---

[12] Siehe in f. 11.

[13] Vgl. zu dem Begriff *wāqaᶜa, muwāqaᶜa*, MUḤĀSIBĪ, *Bad*ᵓ 12,3ff.6, wo die „Rückzugsgefechte" der Seele beschrieben sind, die diese gegen den Novizen austrägt.

[14] Vgl. 2. *Petrus* 2,20ff.: „Denn so sie entflohen sind dem Unflat der Welt durch die Erkenntnis..., werden aber wiederum in denselbigen verflochten und überwunden, ist mit ihnen das letzte ärger worden denn das erste usw."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000348

(13)

Weiter obliegt dem Novizen – wenn seine Seele von ihm verlangt, daß er Wissen erlange –, daß er sich die höchste und erhabenste aller Wissenschaften zum Ziel setzt, indem er die Wissenschaft des Verzichts *(zuhd)* und der Gewissenhaftigkeit *(wara^{c})* erlernt, die beide dahinführen sollen, daß man bei Nahrung und Kleidung die Gesetze beachtet. Diese Wissenschaft ist weder für einen Propheten noch für einen Erzgerechten, noch für einen Glaubenszeugen noch für einen *badīl*[15] vollkommen, solange jenes nicht in Ordnung ist, denn der Angelpunkt der Religion ruht auf diesen zweien, und die Annahme der gottesdienstlichen Taten erfolgt durch sie. Daß er Speise und Kleidung lauter macht *(taṣfiya)*, führt den reumütigen Novizen dahin, daß er bei der Erfüllung der pflichtmäßigen und freiwilligen Leistungen gerade ausgerichtet ist. Der Prophet sagte: „Wenn jemand religiös verbotene Nahrung zu sich nimmt und ebensolche Kleidung trägt, wie soll er da erhört werden?[16]“ Der Prophet sagte zu Sa^{c}d:[17] „Wenn du willst, daß Gott dein Bittgebet erhört, so mach deine Nahrung gut![18]“ Er war unter seinen Gefährten als derjenige bekannt, dessen Bittgebete erhört wurden. Er sagte: „Nur solches kommt in meinen Bauch, von dem ich weiß, wo es herstammt.“ Dies ist Anfang und Höhepunkt der Gottesverehrung. Durch dieses findet der Novize Mehrung in seinem Zustand. Hingegen wird er durch Gleichgültigkeit und Nachlässigkeit dabei auf Dauer ratlos, seine

[15] *Firdaws* bietet S. 78,6–14 mehrere Erklärungen für den Namen *badīl/badal*, welche auf die Bedeutung ‚vertreten‘ bzw. ‚verwandeln‘ zurückgehen. Einer Überlieferung YĀFI^{c}Īs zufolge (abgedruckt in *Sīra*, Anh. 229, f. 4,9) soll Ibn Ḥafīf von Muḥammad im Traum verkündet worden sein, daß er zu den *budalā'*-Heiligen gezählt werde.

[16] Zu den „Erfordernissen des Bittgebetes“ s. *Ris.* 132/*dt.* 39.8, *bāb ad-du^{c}ā'*.

[17] Sa^{c}d Ibn Abī Waqqāṣ Mālik Ibn Wuhayb al-Qurašī (gest. 55/675). Beleg: BUSTĪ, *Mašāhīr*, Nr. 10.

[18] Vgl. dazu den von QUŠAYRĪ (*Ris.* 132,8/*dt.* 39.8) angeführten anonymen Ausspruch: „Das Bittgebet ist der Schlüssel zu dem, was man braucht. Dessen Bart sind die erlaubten Bissen.“

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000349

Besegnung verringert sich, kühle Brise und Erquickung *(rawḥ wa-rāḥa)*[19] verlieren sich. – Aber durch Gott kommt das Gelingen.

(14)

Weiter soll der Novize wissen, daß die von uns erwähnten Taten ihm nur dann recht gelingen, wenn er das Wissen über die Aufrichtigkeit *(iḫlāṣ)* erlernt hat, denn Gott verlangt dieses den Menschen ab. Er verbindet es mit der Dienstbarkeit, die er zusammen mit der Aufrichtigkeit nennt, wo er sagt: „Dabei war ihnen (doch) nichts anderes befohlen worden, als Gott in aufrichtigem Glauben zu dienen" (Sure 98,5). Gott nimmt nämlich nur jene Devotionshandlungen an *(qurubāt)*, die ihm gegenüber in Aufrichtigkeit ausgeführt worden sind. Das heißt es, das Streben auf Gott allein auszurichten und bei den Handlungen nicht auf die Menschen zu blicken.

Dem Novizen gelingt dies erst dann richtig, wenn bei ihm das Wissen des Einheitsbekenntnisses und die Kenntnis der Eigenschaf-

---

[19] Der Begriff *rawḥ* ist koranisch: „Gebt nicht die Hoffnung auf, daß Gott Linderung *(rawḥ)* schafft! Nur das Volk der Ungläubigen macht sich keine Hoffnung darauf" (Sure 12,87). In Sure 56,89 wird den „Gott Nahestehenden" für das Sterben eine kühle Brise verheißen.

SARRĀǦ, *Luma*ᶜ 351,9f. erläutert *rawḥ* als einen sufischen *terminus technicus* mit einem anonymen Ausspruch: „Die Brise und die Erquickung *(ar-rawḥ wat-t-tarawwuḥ)* sind ein Lufthauch *(nasīm)*, mit dem die Herzen der Wahrheitserkenner angehaucht werden *(tunassam bih)*, so daß sie durch die schöne Vorsehung von der Mühe *(tabᶜ)* der ihnen aufgebürdeten Last, (die Seele) zu überwachen *(riᶜāya)*, erquickt werden."

Ibn Ḫafīf sieht den *rawḥ* als eine Erscheinung, welche die Liebe begleitet (*ʿAṭf* 167): „Die Liebe ist eine feine Empfindung, die den Geist den Hauch seiner (= Gottes) Brise spüren läßt."

Zu *rāḥa*: Muḥammad Ibn Faḍl (in *Ris.* 54,4/*dt.* 4.10) definiert *rāḥa* als Freiheit von den Wünschen der Seele. QUŠAYRĪS Kommentator ANṢĀRĪ erläutert: „Die *rāḥa* bezüglich der Religion ist dann vollkommen, wenn der Mensch das Gottvertrauen und die Zufriedenheit realisiert."

Die *rāḥa* wird bisweilen aber auch als etwas Aufzugebendes aufgefaßt. Ibn Ḫafīf (in: *Ris.* 31,13/*dt.* 1.76) definiert das geistliche Wollen als „dauernde Anstrengung und Verzicht auf die Ruhe *(rāḥa)*". Auch Ibn Ḫafīfs Gefährte ʿAlī Ibn Hind al-Fārisī kannte eine Ruhe, die er negativ bewertete: „Ruhe dich aus mit Gott, nicht aber gegen Gott; denn wer sich mit ihm ausruht, wird gerettet. Wer sich gegen ihn ausruht, geht zugrunde. Das Ausruhen mit ihm besteht darin, daß sich das Herz durch das Gottgedenken erquickt; das Ausruhen gegen ihn aber ist fortwährende Achtlosigkeit" (*TS* 399,13ff.). Zu dem Begriff *rāḥa* vgl. auch MEIER, *Abū Saᶜīd* 111.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000350

ten Gottes vollkommen vorhanden sind. Dann erfährt er in Wirklichkeit, daß er allein (= Gott) es ist, der Schaden und Nutzen bringt, der gibt und zurückhält, und daß die Schlüssel der Himmel und der Erde in seiner Hand sind, so daß er sich in der Erfüllung des Gottesdienertums zum Ziel setzt, nach seiner Gnade zu streben, seine Vergebung zu begehren, seinen Paradiesesgarten zu erlangen und vor seiner schmerzhaften Strafe zu fliehen. Er realisiert, daß er es ist, „der über einem jeden (Menschen) steht (um ihn) für das (zu belangen), was er begangen hat" (Sure 13,33), und du erkennst (so!), was die Menschen können und was sie nicht können, und wie wenig sie zu nützen und zu schaden vermögen und daß: „sie aus sich selbst weder zu nützen noch zu schaden vermögen" (Sure 13,16), und daß es so um sie steht, wie er sie beschreibt: „Warum verehrst du etwas, was weder hört noch sieht noch dir (irgend) etwas hilft?" (Sure 19,42). Denn es steht um die Menschen wirklich so, wie Abraham sie beschreibt. Dabei sollst du der festen Überzeugung sein, daß dasjenige, worüber der Prophet zu Ibn ʿAbbās gesprochen hat, richtig ist. Er sagte: „Knabe! Wisse, daß wenn die ersten und die letzten (Menschen) sich zusammentäten, um dir in irgend etwas zu nützen, das Gott dir aber nicht vorherbestimmt hat, sie dieses nicht zustande brächten." Weiter sagte er: „Die Rohrfeder, die geschrieben hat, was bis zum Jüngsten Tag sein soll, ist trocken." Weiter sagte er: „Keiner von euch schmeckt die Süße des Glaubens, solange er nicht weiß, daß was ihm zustößt, ihn nicht verfehlen konnte, und daß das, was ihn verfehlt hat, ihn nicht treffen konnte".

So sollen die Ziele auf dieses Wissen gegründet sein, und er soll die rechte Gotteserkenntnis haben, denn Gott sagt: „Sag: Herr Gott, der du über die Herrschaft verfügst! Du gibst die Herrschaft, und du entziehst sie, wem du willst. Du machst mächtig, und du machst niedrig, wen du willst. (All) das Gute liegt in deiner Hand. Du hast zu allem die Macht." (Sure 3,26). Er soll genau wissen, was die Menschen vermögen, daß sie (nämlich) aus sich weder zu nützen noch zu schaden imstande sind. Somit ist die Aufrichtigkeit dann in Ordnung, wenn die Herzen die Eigenschaften des Angebeteten klar erkannt haben. – Durch Gott kommt das Gelingen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000351

(15)

Weiter soll der Novize wissen, daß die Aufrichtigkeit in verschiedenen Eigenschaften vorkommt, und daß sie in allen Formen gottesdienstlichen Handelns Pflicht ist. Die erste Pflicht ist die Aufrichtigkeit im Einheitsbekenntnis, denn der Prophet hat gesagt: „Wer aufrichtig ‚Es gibt keinen Gott außer Gott' sagt, geht ins Paradies ein." Der Prophet sagte auch: „Wer in Aufrichtigkeit Gott gegenüber allein und in aufrichtigem Dienst an seinem Herrn stirbt, der stirbt und Gott ist zufrieden mit ihm." Weiter sagte der Prophet: „Dies ist die Religion Gottes, die die Gesandten gebracht und von ihrem Herrn übermittelt haben, bevor die Traditionen in Unordnung gerieten und sich die (häretischen) Gelüste *(ahwāʾ)*[20] erhoben."

Die Aufrichtigkeit im Einheitsbekenntnis besteht darin, daß man dessen Gegenstand in der Vollkommenheit seiner Attribute, Eigenschaften und Namen, die er über sich kundgetan, von denen der Koran gesprochen und über die der Gesandte Gottes Mitteilungen gemacht hat, absondert; (daß man realisiert), daß er zweitlos ist in der Größe, der Selbstherrlichkeit, der Allmacht, der Herrschaftsgewalt und der Erhabenheit; daß er der Lebendige und der Beständige ist, der Lebendige, der nicht stirbt; und daß (man erkennt): „Es gibt nichts, was ihm gleichkommen würde. Er ist der, der (alles) hört und sieht" (Sure 42,11); ohne Verähnlichung, gleichnishafte oder bildliche Vorstellung, Vergleichung, willkürliche Ideen oder die Vorstellung, er vermische sich (mit der Schöpfung) (auf Gott anzuwenden); (man erkenne), daß er nicht mit einzelnen Gliedern oder (in der Zeit) entstandenen zusammengesetzten Teilen verglichen oder beschrieben werden kann, auch nicht damit, er besitze Zungen und Gaumenzäpfchen, oder er unterliege der Ruhe und der Bewegung, oder dem Abnehmen und der Verwandlung. Er ist ein einziger, urbeständiger, zweitloser Gott, „er hat weder gezeugt, noch ist er gezeugt worden. Und

[20] Zu *ahwāʾ* in diesem Sinne bei Muḥāsibī s. v. Ess, *Gedankenwelt* 37.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000352

keiner ist ihm ebenbürtig" (Sure 112,3f.). – Durch Gott kommt das Gelingen.

(16)

Weiter muß der Novize, nachdem er sich richtig entschlossen hat, die Aufrichtigkeit im Einheitsbekenntnis anzuwenden, die Aufrichtigkeit (auch) in der Dienstbarkeit *(ʿubūdiyya)* kennen, worüber (Gott) sagt: „Wer nun damit rechnet, (am Tag des Gerichts) seinem Herrn zu begegnen, soll rechtschaffen handeln und, wenn er seinem Herrn dienstbar ist, ihm niemand beigesellen" (Sure 18,110). Wenn das Einheitsbekenntnis auch zu den bedeutendsten Formen der Dienstbarkeit zählt, so wird dies durch die Worte des Propheten bestätigt (?)[21]. Die Aufrichtigkeit in der Dienstbarkeit bedeutet, die Handlungen vom Denken und Schauen auf das, was die Menschen (von dir) denken, zu läutern, und bezüglich dessen, was Gott von dir verlangt und was er dir als eine Verpflichtung und eine freiwillige Leistung empfohlen hat, den rechten Vorsatz zu fassen. Gott hat dich damit betraut – als Verpflichtung und Gunst –, indem du die Geschöpfe (aus deinem Bewußtsein) entfernst und die dem Herrn Untergebenen *(al-marbūbīn)*[22] fallen läßt, so daß dann Gott dein Herz in deinen Zielsetzungen beherrschen soll, wenn du durch deine Dienstbarkeit von ihm die Gnade erflehst. Du sollst das Herz von dem Streben nach hohem Rang und Ehre bei den Menschen abhalten, wenn du dich der Ausübung der Dienstbarkeit ihm gegenüber ergibst, bis es so bestellt sein wird, wie Gott sagt: „Ich will (jetzt) zu meinem Herrn gehen. Er wird mich rechtleiten" (Sure 37,99). – Durch Gott kommt das Gelingen.

---

[21] Vgl. die Ḥadīṯe in f. 15.

[22] Der Begriff dient bei MUḤĀSIBĪ, *Riʿāya* 52 als Umschreibung für *ʿabd* (Diener): „Der Anfang der Wahrung (= der Rechte Gottes) besteht darin zu wissen, daß deine Seele dem Herrn untergeben und zum Diener gemacht ist *(marbūba mutaʿabbada)*...".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000353

(17)

Weiter soll der Novize bei den Weisen das Wissen von der Aufrichtigkeit suchen und dabei nach Maßgabe seines Wissens in seiner lauteren Gesinnung erstreben, daß ihn der Weise erkennen läßt, daß die Aufrichtigkeit (auch) auf die Eigenschaften bezogen ist. Das höchste dabei sind die Läuterung *(iḫlāṣ)* des Strebens von den Objekten der Zerstreuung, die Abkehr von der Übereinstimmung mit den Eigenschaften, die Erteilung einer Absage an die Triebseele in ihren Forderungen und der Verzicht auf die Beachtung der Menschen bezüglich der Dinge, die dir nützen; außerdem das Abwerfen der Sorge um die Menschen in den Dingen deines Diesseits und Jenseits, in denen du tätig bist. Habe nur die eine Sorge um Gott, denn er ist das eigentliche Erhoffte und Erstrebte. Denn wenn das Streben von Zweitursachen frei ist, schaut der Novize die Himmelswelt und ist dem Geliebten nahegekommen.

Gott hat Jesus geoffenbart: „Laß mich deine einzige Sorge sein und mache mich zur Rücklage für deine Heimkehr. Nahe mir durch freiwillige Leistungen, auf daß ich zu dir komme und wähle keinen anderen zum Freund, denn sonst lasse ich dich im Stich. Sei wach, wenn die Augen der Achtlosen schlafen und wache des Nachts auf der Suche nach der Freude an mir und leide deines Tages Durst nach dem Tag, der bei mir für dich bereitet ist“[23].

Wenn du also die Sorgen um das Achthaben auf die Suche nach den Lustanteilen der Seele abwehrst, so läutert sich die Sorge und er (so!) schaut das Verborgene. Indem sich die Seele auf der Suche nach ihren Lustanteilen zerstreut, machen sich die Sorgen über dir breit, und viel Kummer entsteht für dich. Schließlich kümmert es auch Gott nicht mehr, in welchem Tal er zugrunde geht. – Durch Gott kommt das Gelingen.

---

[23] Sahl at-Tustarī schreibt den *ḥadīṯ al-qudsī* David zu und erklärt die erste Bitte Gottes an Jesus als einen Hinweis auf die Gotteserkenntnis, die zweite als eine Anspielung auf das Gesetzeswissen und den Empfang der Offenbarung (vgl. *Muʿāraḍa*, Nr. 69). Der Kompilator ṢAQALLĪ berichtigt Sahl bezüglich der Zuschreibung des Ḥadīṯes und erläutert seinerseits den Ausspruch.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000354

(18)

Weiter muß der Novize die Aufrichtigkeit in allen seinen Zuständen zur Anwendung bringen, selbst in seiner Nahrung, Kleidung und allen seinen Unternehmungen. Er soll die Nahrung vom Lustanteil der Seele befreien, so daß er ißt und dabei einem Rechtsanspruch genügt. Er halte die Seele fern von dem, was unter dem Spruch des (Gesetzes)wissens steht. Er versage es sich, (etwas) auf Grund der aus der Natur hervorgegangenen Gefräßigkeit *(šarah)*[24] zu sich zu nehmen. Er versage es sich, mit der Gewalt der Triebbegierde, die sich in der (menschlichen) Natur regt, sich darüber herzumachen, um es zu ergreifen, wenn den Seelen ihr Lustanteil daran verwehrt gewesen ist und sie auf der Suche nach den guten Dingen sind und Genüßliches schauen und dabei unter den Entscheiden des Lustverlangens und des Wählens stehen, wie dies denn der Prophet für statthaft erklärt hat: „Deine Seele hat einen Rechtsanspruch dir gegenüber."

Er befleißige sich also, seiner Seele ihr Recht zukommen zu lassen, nicht aber ihren Lustanteil[25]. Zuerst muß er die Nahrung von dem Unerlaubten reinigen und sie von dem (nach dem Gesetz) Zweifelhaften läutern und sich an das halten, was durch das Wort des Propheten bestimmt ist: „Ein Drittel für die Nahrung, ein Drittel für den Trank und ein Drittel für die Seele"[26]. Dies ist das rechte Maß, wenn man die Seele nach den Bestimmungen der

---

[24] Die Gefräßigkeit wird nach SUHRAWARDĪ, *Ādāb*, Nr. 122 beispielsweise durch das häufige Denken an Nahrung hervorgerufen. Als Beleg dient ihm ein Ausspruch Ruwayms: „Zwanzig Jahre lang kam mir kein Gedanke an die Nahrung in den Sinn, solange sie nicht vor mir stand."

Der Ḫurāsānier Maḥfūẓ Ibn Maḥmūd faßte dieses sogar als den Inhalt des *tawakkul* auf: „Das Gottvertrauen besteht darin, daß du ohne Verlangen und Gier ißt" (*TS* 273).

[25] SUHRAWARDI, *Ādāb*, Nr. 122 belegt diese Weisung mit einer Erzählung von Bišr Ibn Ḥāriṯ: „Man sah Bišr auf dem Markt und fragte ihn (was er dort suche). Er antwortete: ‚Viele Jahre hat meine Seele von mir Gurken gefordert, und ich habe es ihr verweigert. Jetzt ist sie damit zufrieden, sie (nur) anzusehen, und ich habe es ihr gestattet.'"

[26] Im Unterschied zu Ibn Ḥafīfs offensichtlicher Lesung ‚*nafs*' (Seele) ist das Konsonantengerippe *n-f-s* in den *Sunan* TIRMIḎĪS (nr. 2486) als ‚*nafas*' vokalisiert, was dem Prophetenausspruch die Bedeutung gibt, daß ein Drittel des Magens für den Atem freizuhalten sei – und was wahrscheinlich die ursprüngliche Lesung darstellt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000355

guten Führung *(siyāsa)* ausrichten will. Du sollst deinen Entschluß getreu erfüllen, nur für Gott und nicht für deine Seele zu essen. Dann zählst du zur Schar all jener, über die der Prophet gesagt hat: „Was dem Mann seine Blöße bedeckt oder seinen Hunger stillt oder ein Haus, das ihn vor Kälte und Hitze schützt, (ist ihm erlaubt)." Er soll nicht wählen, wenn er es kann und sich nicht im Genuß köstlicher Speisen ergehen, selbst wenn er es könnte. Statt dessen benutze er die Überschüsse als Werke, die Gott näher bringen und richte die Seele nach der Weise des Propheten aus, der sich einen Stein vor den Bauch zu binden pflegte. Den Stein aber verwendete er wegen des Hungers. So reinigst du deine Nahrung von der Triebseele und bist für Gott lauter. – Durch Gott kommt das Gelingen.

(19)

Weiter soll der Novize in der Kleidung die gleiche Aufrichtigkeit beweisen, wie er es bei seiner Nahrung getan hat. Im Hinblick auf die Kleider soll er auf Eleganz und auf die Vorliebe für die Zerlumptheit *(baḏḏāḏa)*[27] verzichten. Er beschränke sich auf das, was ihm erlaubt, die religiösen Pflichten zu erfüllen, ohne aber dabei von den Reichen verachtet zu werden. Andererseits soll er sich nicht über die Armen erhaben dünken und vor der Ruhmsucht auf der Hut sein, denn der Prophet hat gesagt: „Wer sich das Gewand des Ruhmes[28] anzieht, der wird darin (gekleidet) im Feuer der Hölle verbrennen." Er strebe vielmehr nach dem, was der Prophet gelobt hat: „Wer auf ein schönes – und nach dem Gesetz erlaubtes – Gewand verzichtet, während er in der Lage ist, es sich anzuziehen, den hüllt Gott dereinst am Auferstehungstag in Ge-

[27] Worin Ibn Ḫafīf dem Sufyān aṯ-Ṯawrī folgte. Schon dieser verwarf diese beiden Extreme „als zur persönlichen Berühmtheit beitragend" (vgl. RADDATZ, *Sufyān* 34f.).

[28] Gemeint ist auffällige Kleidung wie etwa das aus zwei Tüchern bestehende Gewand des Mekkapilgers, das nach Auskunft SUHRAWARDĪs (*Ādāb*, Nr. 118) manche Sufis (auch wenn sie nicht nach Mekka wallfahrteten) zu tragen pflegten, was aber von der Mehrheit der Sufis – wegen der mit dieser Tracht verbundenen Gefahr, ruhmsüchtig oder dünkelhaft zu werden – abgelehnt worden sei.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000356

wänder der Gunstbezeigung." Er nehme solche Kleidung, die Hitze und Kälte abwehrt, und keine verzierte. Er verhalte sich dabei wie die übrigen Gläubigen und strebe nicht nach einer Kleidung, die so ist, daß seine (innere) Wirklichkeit es nicht zuläßt, sie zu tragen. Denn er wäre mit etwas gefüllt, das ihm nicht gegeben wurde, und er schmückte sich mit etwas, das nicht in ihm vorhanden ist und begehrte die Zustände der Erzgerechten, denn der Prophet hat gesagt: „Der Glaube ist weder äußerliches Schmücken noch Begehren, sondern was im Herzen geachtet wird und das durch das Handeln als wahr erwiesen wird." Sonst kann der Fall eintreten, daß sein Kleid fünf Dirham wert ist, er aber Lust hat und begehrt, eines zu besitzen, das zehn Dirham wert ist. Sein Äußeres stände dann über seinem Inneren, und dies hat nichts mit der Eigenschaft der Wahrhaftigen zu tun.

Er hüte sich, sich in seiner Kleidung über die Menschen zu erheben, da sonst das Wort des Propheten auf ihn zuträfe: „Es gibt drei, auf die Gott nicht blickt und die er nicht für rechtschaffen erklärt, sondern denen schmerzhafte Strafe zuteil wird: der ehebrechende Alte *(šayḫ)*, der lügnerische Imam und der dünkelhafte Arme *(faqīr)*." Er soll bei seiner Kleidung allein darauf bedacht sein, die religiösen Pflichten zu erfüllen, seine Blöße zu bedekken, und dem zu entsagen, was ihm und seiner Kleidung nicht angemessen ist. Er sei demütig, stelle sich gering und zerknirscht, er sei nicht hochmütig und erhebe sich nicht in seiner Kleidung über die Menschen.

Der Novize nehme sich in acht, daß ihn der Teufel nicht mit der Selbstgefälligkeit verblende, so daß er auf die Menschen herabsieht und sich über die ihm Gleichgestellten erhebt oder in der Weise, wie er sich kleidet, eine Begehrlichkeit nach ihrem Besitz an den Tag legt oder durch seine Kleidung auf Rechtsansprüche hinweist, die er an die Menschen stellt. Denn sonst kehrte er sofort zu einem anderen Ziel als Gott zurück. Dieses aber zöge ihn weg von der Lauterkeit und er nähme seine Zuflucht zu den Geschöpfen. – Durch Gott kommt das Gelingen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000357

(20)

Weiter ist der Novize dazu verpflichtet, die Eigenschaften der hochmütigen Armut *(faqr muḫtāl)*, vor welcher der Prophet (im o. g. Ḥadīṯ) gewarnt hat, zu erkennen, denn dieser Zustand (= die Armut) ist sein Reittier, sein Wesenszug *(sağiyya)* und sein Ziel. Er soll wissen, daß die Anzeichen der hochmütigen Armut die Überheblichkeit gegenüber den Menschen wegen seines Zustandes und die Geringschätzung seiner Genossen sind; denn was den Armen zu Hochmut und Überhebung führt ist ganz sicherlich ein Mangel an Wissen und (die Tatsache), daß er sich selbst als vollkommen ansieht und meint, er brauche nicht nach einem Mehr zu streben. Indem er auf sich selbst sieht, meint er in bezug auf den Wert seiner Armut und den Rang seines Zustandes, daß er in seinem Zustand keinen Ebenbürtigen hat. Sein Schauen auf den eigenen Zustand führt ihn schließlich dahin, daß er sich die Menschen zu Dienern machen will und von ihnen Unterwerfung fordert. Weder den klugen Gottesgelehrten noch den gebildeten Weisen, noch den erfahrenen Devoten erkennt er an. Da er nur auf sich selbst blickt, haben die Menschen keinen Wert mehr bei ihm. Es kommt dann soweit, daß das Schauen auf seine Ehre und auf die Höhe seines Zustandes für ihn zum Selbstzweck wird, und er meint, auf Grund seines Zustandes auf niemanden angewiesen zu sein. Er verachtet die Menschen, gering schätzend, was sie ihm geben und nach immer mehr verlangend. Wenn er etwas annimmt, zeigt er dem Geber Geringschätzung und Verachtung und ist hart und grob gegen ihn, weil er im Vergleich zu seinem Zustand bei ihnen (so!) lauter Unzulänglichkeiten sieht, und weil ihm nicht der gleiche Respekt zuerkannt wird, den er sich selber zuerkennt. Das Wenige sättigt ihn nicht, und für das Viele bringt er keinen Dank auf. Da er nur auf sich selbst sieht, meint er, er habe einen Rechtsanspruch auf das, was die Menschen besitzen, und es gebühre ihm auf Grund seines Zustandes. Er sieht und hält sie für unterlegen und entdeckt an ihnen nichts als Mängel. Der Zorn auf sie ist ihm zum Antrieb geworden, Wut und Groll gegen sie sind fest in ihm verwurzelt, der Haß auf sie ist in seinem Sinn. Er liebt

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000358

es, sie mit dem Auge der Verachtung anzusehen, sie zu schmähen und zu schelten ist sein Bestreben. Er ist erpicht, ihnen nichts zu überlassen, und er liebt es, ihnen den Gegengruß zu verweigern. Er meint, mit ihnen umzugehen, sei sein Untergang. Sein Zustand ist es, daß er sie mit schändlichen und tadelnden Blicken ansieht. Deshalb bestraft ihn Gott damit, daß er nicht mehr auf sie (so!) blickt und daß er ihn im Ungehorsam gegen ihn mit den Ehebrechern in eine Reihe stellt (gemäß dem Ḥadīṯ, f. 19). Der Arme unter den Novizen hüte sich davor, daß ihm diese Eigenschaften begegnen, so daß er ihnen nicht verfällt *(fa-yuwāqiʿahū)*, denn er ginge mit den Zugrundegehenden unter. – Durch Gott kommt das Gelingen.

(21)

Weiter obliegt dem Novizen, in seinem Reden Lauterkeit zu üben, wenn er sein Wissen enthüllt und über seine Eigenschaften berichtet. Sie sei seine Zielsetzung, wenn er nach Wissen strebt, es enthüllen und den Menschen darlegen will. Der Inhalt seines Strebens sei der Wille zur Errettung und zu dem, was von (allgemeinem) Nutzen ist.

Der Anfang der Lauterkeit in seinem Streben soll das Wissen von dem sein, was er mit seinem Tun und Lassen zu erbringen hat und welche gottesdienstlichen Handlungen von ihm verlangt sind. Er beachte das Wort des Propheten: „Wer nach dem Wissen strebt, um mit den Gottesgelehrten Streitgespräche zu führen, oder um mit den Toren gemeinsame Sache zu machen, oder um die Aufmerksamkeit der Menschen auf sich zu lenken, der endet im Höllenfeuer."

Auf seiner Suche bemühe er sich darum, zwischen Erlaubtem und Verbotenem sowie zwischen Wahrem und Falschem unterscheiden zu lernen. Dies benutze er als sein Reittier zu Gott, um sich vor seiner Strafe zu retten. Er strebe nicht nach einem Wissen, das Gott für ihn überflüssig gemacht hat, denn schon manch einer, der von Gott berufen war, hat sich aufgemacht und sich (durch das Wissen) von dem abhalten lassen, was angemessener

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000359

und nützlicher für ihn ist: nach dem Wissen über die Bestimmungen des Essens, Kleidens, Betens und Fastens zu streben, das Gott von ihm fordert, des Nachts und des Tags, im Geheimen und Sichtbaren; nach dem Wissen zu streben, das ihm auferlegt ist: seine Seele zu bewachen und seinen Feind, den Teufel und dessen Triebkräfte zu bekriegen; sowie nach dem Wissen von der rechten Hinwendung zu Gott, das er weiter von ihm fordert, zu streben. Darin ist nämlich eine Beeinträchtigung der Lauterkeit und eine Minderung (seiner inneren) Wirklichkeit. (In diesem Fall) hast du die Eigenschaft, daß du nicht mehr nach dem strebst, was dich angeht, sondern nach dem, was dich nicht angeht. Der Prophet hat gesagt: „Es gehört zur Schönheit der Gottesergebung *(islām)* des Mannes, daß er auf das, was ihn nicht angeht, verzichtet."

(22)

Weiter soll der Novize lauter sein, wenn er darlegt, was er weiß und enthüllt, was er verstanden hat. Er sei auf der Hut, daß ihm weder eine diesseitige Ehrung noch das Streben nach Ruhm, hohem Rang, Gewinnung menschlicher Zuneigung oder Erhöhung des Standes entgegentritt, noch daß sie seinen Spuren folgen (?). Der Prophet berichtet von Gabriel, und dieser von Gott: „O Muḥammad! Verkündige deiner Gemeinde den Glanz und hohen Rang, die Gewißheit und die Festigkeit in der Religion!"[29] Wer die Handlungen des Jenseits verrichtet, es dabei aber auf das Diesseits abgesehen hat, dem ist der Anteil am Jenseits verwehrt.

Wisse, daß Gott und sein Gesandter die getadelt hat, die durch die Religion nach dem Diesseits streben. Gott und sein Gesandter haben davor gewarnt, dem Streben nach dem Diesseits zu verfallen, indem man die Religion zur Schau stellt. Gott hat Kunde gegeben von den Völkern, „die die Schrift mit ihrer Hand schreiben und dann sagen: ‚Das stammt von Gott', um sie dann zu

[29] Vgl. zu diesem Ḥadīṯ die Variante in *Ḥilya* 10,290,–3; im Isnād steht der Name von Muḥammad Ibn Yaʿqūb al-Farağī, einem Tradenten Muḥāsibīs, der den Ḥadīṯ an Ibn al-Aʿrābī überliefert.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000360

verschachern! Wehe ihnen im Hinblick auf das, was sie begehen!" (Sure 2,79). Gott hat uns von ihnen erzählt und sie uns genauer beschrieben.

Desgleichen, wer den Hl. Brauch des Propheten um eines Anspruches willen vorzeigt und wer die Weisheit enthüllt, dabei aber nach Ansehen strebt, eine hohe Stellung und Zugang zum verachtenswerten Diesseits begehrt, der wird unter die gerechnet, denen Gott ihr Wissen nichts nützen lassen wird. Vor ihnen hat der Prophet seine Zuflucht bei Gott genommen, mit den Worten: „Ich nehme meine Zuflucht zu dir vor einem Wissen, das nichts hilft." Es wird auch von ihm überliefert, er habe gesagt: „Es soll keiner von euch wie eine Leuchte sein, die sich selbst verbrennt und andere erhellt, und keiner von euch lasse sich durch die Vielen, die ihn umgeben, betören"[30].

Der Novize hüte sich davor, im Zustand der Heuchler die Kunst des Streitgesprächs und der kontroversen Diskussion *(al-mirāʾ wa-l-ǧidāl)* zu erlernen. Der Novize soll, wenn er etwas an Wissen und Weisheit erworben hat, daraus kein Gewerbe machen. Er soll anderen keine Verachtung entgegenbringen und nicht auf Grund seines Zustandes ausfallend *(yaṣūl)*[31] sein. Wenn er Wissen kundtut, erteile er damit guten Rat, ohne von ihnen dafür etwas zu erhoffen. Er soll bei diesem Kundtun seine Seele überwachen, aus Furcht er könne auf Grund seines Tuns selbstgefällig werden. So würde ihn die Überheblichkeit gegenüber den Menschen anwandeln.

Er nehme sich in acht, daß es schließlich nicht so um ihn stehen wird, wie es der Prophet beschrieben hat: „Die ersten, die

---

[30] Vgl. den Ḥadīṯ bei IBN MUBĀRAK, *Zuhd* 292: „Kein Mann soll sich durch die vielen Menschen, die ihn umgeben, betören lassen".

[31] SARRĀǦ, *Lumaʿ* 347,2f. führt *ṣawl* als einen sufischen Fachbegriff an und definiert ihn als eine „tadelnswerte Überheblichkeit der Zunge", die sich bei den Novizen und den „mittleren" Wegschreitern „auf Grund von deren Zustand" ihren „Artgenossen" gegenüber einstellt.

Der *ṣawl*, der „durch Gott" geschieht – SARRĀǦ (*Lumaʿ* 347,7ff.) schreibt ihn den „am Ziel Angelangten" und den „Ehrlichen" zu – erscheint dagegen frei von einer negativen Wertung, denn „sie sind durch Gott ausfallend, weil sie sich kaum auf anderes als auf Gott stützen." Vgl. zur „Ausfälligkeit" auch *TS* 356,12 (dictum des Abū ʿAlī ar-Rūḏabārī), *Ḥilya* 10,328,3 (Ibrāhīm al-Ḫawwāṣ) sowie *Iqt.*, f. 34.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000361

ins Feuer kommen, sind Dreie: Der Koranleser, der Glaubenskämpfer und der Freigebige. Der Koranleser wird gefragt werden ‚Was hattest du mit deinem Koranlesen im Sinn?' und er wird sagen: ‚Daß es dem Wort Gottes zur Ehre gereiche.' Darauf wird man ihm entgegnen: ‚Du lügst, denn du hattest nur im Sinn, daß man sagte: Soundso ist Koranleser.' Nach diesen Worten wird der Befehl ausgehen, daß man ihn auf dem Angesicht ins Feuer schleife"[32]. – Durch Gott kommt das Gelingen.

(23)

Weiter muß der Novize die Heiligen Berichte, die vom Gesandten überliefert sind, kritisch untersuchen und zu verstehen bemüht sein. Von ʿAdī Ibn Ḥātim[33] wird überliefert, der Prophet habe gesagt: „Wenn der Jüngste Tag anbricht, wird Gott einige Menschen in den Paradiesesgarten schicken. Wenn sie sich ihm genähert, auf seine Früchte und auf das, was Gott seinen Bewohnern bereitet hat, geschaut und ihren Duft eingesogen haben, wird ihnen jählings zugerufen werden: ‚Schafft sie weg von hier! Sie sollen keinen Anteil daran haben.' Sie werden sagen: ‚O unser Herr! Wenn du uns dies angetan hättest, bevor du uns sehen ließest, was wir sahen, wäre es leichter für uns gewesen.' Er aber wird sagen: ‚Das habe ich so für euch gewollt. Als ihr mit den Dingen, die ich verboten habe, alleine wart, habt ihr mich mit den Großen gemessen. Ihr habt die Menschen gefürchtet, und mich habt ihr nicht gefürchtet. Ihr habt die Menshen geehrt und mich habt ihr nicht geehrt. Ihr habt um der Menschen willen entsagt, um meinetwillen aber habt ihr nicht entsagt. Heute lasse ich euch von meiner Strafe kosten und zeige euch meinen Lohn, den ich euch verwehrt habe"[34].

---

[32] Zu dem Ḥadīṯ s. die Varianten und Erläuterungen IBN AL-ĞAWZĪs, *Talbīs* 166,–8. (8. Kapitel)

[33] ʿAdī Ibn Ḥātim Ibn ʿAbdallāh aṭ-Ṭāʾī (gest. 66/685–6); vgl. BUSTĪ, *Mašāhīr*, Nr. 271.

[34] Eine ausführliche Variante findet sich in ABŪ BAKR AL-WARRĀQs (verlorenem) *k. az-Zuhd*, welche in den *Faḍāʾil-i Balḫ* 271f. zitiert ist. BUSTĪ führt den Ḥadīṯ in seinem *k. al-Maǧrūḥīn* 3,155f. als eine von einem gewissen Abū Ǧunāda erfundene und von diesem fälschlicherweise Aʿmaš (gest. 148/765) zugeschriebene Überlieferung an.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000362

Höre mein Bruder! Er hat hier die Eigenschaften derer gezeigt, die die Entsagung an den Tag legten, dabei aber mit den Eigenschaften der Augendienerei behaftet sind. Ihre Herzen haben sich von der Verehrung der Menschen, die sie der Verehrung und Verherrlichung Gottes abspenstig machte, überwältigen lassen. Er hat weiter mitgeteilt, daß sie die Menschen fürchteten, aber fern von der Verehrung Gottes sind, wo sie doch zur Verehrung und Furcht Gottes aufgerufen sind, so daß ihre Absage an dasjenige, dem sie entsagen wollen, um der Verehrung und Verherrlichung Gottes willen geschehe. Er hat erwähnt, daß sie die Absage an all das, was nicht Gottes Wohlgefallen findet, um eines anderen als Gottes willen erteilen. Was aber die Zuwiderhandlungen und Übereinstimmungshandlungen anlangt, so erfolgt hier die Unterlassung der Zuwiderhandlungen aus Furcht vor den Menschen, wie Gott sie mit folgenden Worten geschildert hat: „Vor euch haben sie mehr Angst als vor Gott" (Sure 59,13). Was aber die Übereinstimmungshandlungen angeht, so ging es ihnen dabei um das Streben nach Ehre und einem hohen Rang, so daß sie um der Geschöpfe und nicht um des Schöpfers willen unterlassen und nur die den Menschen geziemende Verpflichtung zur Verehrung und Verherrlichung hochgehalten haben. So halten sie das für groß, was Gott hinsichtlich der Dienstbarkeit ihnen gegenüber als gering ansieht, und sie wenden sich ab von der Gottesverehrung. Diese Prophetentradition gilt für die Novizen im besonderen und für die Gläubigen im allgemeinen. – Durch Gott kommt das Gelingen.

(24)

Weiter soll der Novize, wenn er in seinem Anspruch ehrlich ist und in der Zwiesprache Bedürftigkeit zeigt, die Nacht in Wachheit zubringen, damit sich Gott an ihm freut. Entweder schlafe er für Gott oder er schlafe durch Gott, er hüte sich aber davor, ihn zu verschlafen. In einer vertraulichen Rede (Gottes) an David heißt es: „Es lügt, wer mich zu lieben behauptet und mich verschläft, wenn ihn die Nacht umhüllt. Liebt denn nicht jeder Liebende das Alleinsein mit seinem Geliebten? Ich blicke in die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000363

Herzen meiner Geliebten. Wenn die Nacht sie umhüllt, umschmeicheln sie mich“[35].

Das kommt daher, daß die für Gott Schlafenden darauf abzielen, den Schlaf in kleinen Portionen zu sich zu nehmen, um kraft dieser Hilfe am Ende der Nacht wachen zu können, dann wenn Gott sich mit dem Ruf an seine Diener zeigt und spricht: „Sind keine Beter da, auf daß ich sie erhöre? Sind keine Bittenden da, auf daß ich ihnen gebe? Sind keine um Vergebung Flehenden da, auf daß ich ihnen vergebe?“ Ihnen wäre es dann zuwider, daß ihr Geliebter sie ruft, während sie im süßen Schlaf auf den Ruhebetten liegen und ihn vergessen haben.

Was die durch ihn Schlafenden anlangt, so hat er sie aus ihrem Schlaf geweckt, weil sie denjenigen erkannt haben, den „weder Ermüdung noch Schlaf überkommt“ (Sure 2,255). Auch wenn der Zustand der Wachheit von ihnen entfernt wird, sind sie entschlossen, nicht mehr das wonnevolle Ruhen zu erstreben, sondern nach der Schlaflosigkeit zu trachten. Auf diese Weise überkommt sie der Schlaf ohne ihr willentliches Zutun. Sie sind es, die in seinem Wort gerühmt werden: „Ist denn etwa einer, der (Gott) demütig ergeben ist, indem er zu (gewissen) Zeiten der Nacht sich niederwirft oder (w.: und) (andächtig im Gebet) steht und sich dabei vor dem Jenseits ängstigt, aber (doch auch) auf die Barmherzigkeit seines Herrn hofft (gleich einem, der nur auf das diesseitige Leben eingestellt ist)?“ (Sure 39,9). Weiter sagt er: „(Leute) die die Nacht zubringen, indem sie sich vor ihrem Herrn niederwerfen und (andächtig im Gebet vor ihm) stehen“ (Sure 25,64). Sie sind in der Lieblichkeit des vertrauten Zwiegesprächs gefangen, der Schlaf wandelt sie an, und sie schlummern in ihrer Niederwerfung ein. So sagt Gott: „Mein Diener wirft sich nieder, aber sein Geist ist bei mir.“

Er gehöre nicht zu denjenigen, die ihn verschlafen, weil sie auf den süßen Schlaf aus sind. Er hat die Plage des hellichten

[35] Vgl. zu dem Ḥadīṯ die Variante bei ABŪ ṬĀLIB, *Qūt* 2,60,–15 (Ende faṣl 32).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000364

Tages, die Last der Achtlosigkeiten, die mannigfachen Sünden und die ihm unterlaufenen Fehltritte von sich abgeschüttelt. Er ist voll schwerer Sünden, die die ihm auferlegten Pflichten beeinträchtigt haben. Und nun, da er ruht, vergißt er das Gottgedenken und schläft, ohne die rituelle Waschung vorgenommen zu haben. Wenn er erwacht, haßt er den Morgenschein. Seine Gier nach Schlaf bleibt unbefriedigt, sein Verlangen danach ungestillt. Wenn er erwacht, raunt (w.: harnt) ihm der Teufel ins Ohr, träge fühlt er sich und elend ist ihm zumute.

(25)

Weiter soll der Novize Ehrlichkeit *(ṣidq)* anwenden in dem, was er gelobt (w.: von sich weggegeben) hat: Er bekleide sich mit dem Gewande der Freiheit, indem er die Begierde von seinem Herzen abfallen läßt und hülle sich in das Gewand des Verzichtes, der das Gewand der Schmach von ihm nimmt. Er wahre die Genügsamkeit, damit sein Zustand recht werde, indem er das Gewand der Zunahme (von Weltdingen) fallen läßt. Er befleißige sich, an dem Wenigen sein Genüge zu finden und meide den Zustand der Gier. Er schnüre sich um seines Nachbarn willen den Bauch zusammen, indem er das Hungern übt und nach dem Altruismus strebt, auf daß er die Großmütigkeit erlange. Er wähle die Einfachheit *(taqallul)*, um seiner Seele die Last des Suchens zu verringern, und fürchte den Abstieg in den Schmutz der Menschen[36]. Er bändige die Gier durch harten

[36] Der Schmutz der Menschen *(awsāḫ an-nās)* sind bei Sufyān aṯ-Ṯawrī Nahrungs- und Bekleidungsmittel, die man – durch Betteln – aus den Händen der Menschen entgegennimmt. Um der Verächtlichkeit zu entgehen, die sich durch dieses Nehmen einstellt, rät Sufyān, einen Erwerb auszuüben, wodurch der Mensch seine Unabhängigkeit bewahrt, denn: „Wer die schmutzigen Dinge der Menschen verzehrt, gleicht einem Manne, dessen Oberteil ihm, dessen Unterteil aber nicht ihm gehört. Ständig befürchtet er, daß sein Unterteil wegfällt, und sein Oberteil zugrunde geht" (*Ḥilya* 7,71,7f.).

SARRĀǦ indessen (*Lumaᶜ* 161,1–5) wendet sich gegen jene, die die Annahme von Almosen mit der Begründung verweigern, daß die Almosen zum Schmutz der Menschen gehörten, und daß durch eine Annahme die Last der Verfehlungen von dem Spender auf den Empfänger übertragen werde. SARRĀǦ behauptet, daß dadurch weder die Würde der Armen noch die der anderen Personengruppen beeinträchtigt werde, die (nach Koran) ein Anrecht auf gesetzliche *(zakāh)* und freiwillige *(ṣadaqa)* Almosen haben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000365

geistlichen Kampf, um Ruhe zu finden von den vielen Sorgen. Er bringe die Triebkräfte der Seele zum Erliegen, indem er absteht von Ausgelassenheit und Übermut. Er mühe sich, die Forderungen der Seele zum Verstummen zu bringen und ihre Triebkräfte, die den Herzen einen Schleier anlegen, so daß sie nicht auf die Garantie *(ḍamān)* Gottes schauen können, zu überwinden.

Der Prophet hat gesagt: „Es füllt sich kein schlimmeres Gefäß als der Bauch des Menschen. Kleine Happen, die ihm den Rücken stärken, reichen ihm. Wenn es denn der Fall ist, so gehört ein Drittel (des Bauches) der Speise, ein Drittel dem Trank und ein Drittel dem Atem (oder: der Triebseele)." Er hat aber die Aufforderung nur in Form einer Andeutung ausgedrückt. Man sagt: Wenn du deinen Heißhunger mit einem Brotlaib und mit einem Krug Euphratwasser stillen kannst, so hast du das Diesseits überwunden (?). – Durch Gott kommt das Gelingen.

(26)

Weiter obliegt dem Novizen, wenn er sich auf das, was ich dir beschrieben habe, einlassen will, daß er die Zähmung seiner Triebseele in Angriff nimmt. Er kleide sie in das Gewand der Austreibung des Verlangens und in das des Schauens auf die Herkunft von Nahrung und Kleidung. Er gewähre seiner Seele weder Aufschübe noch Wünsche, sondern eile bezüglich dessen, was er gelobt hat. Er halte seine Triebseele gegenüber der Völlerei im Zaume, indem er sein Streben zügelt, so daß es nicht die Triebbegierden (mit Objekten des Genusses) beliefert *(munāwala)*. Er beachte sein Wort bezüglich der Gier und des Strebens nach den unnötigen Weltdingen *(fuḍūlāt)*[37], denn er sieht, daß die im Luxus lebenden Weltbewohner und die erwerbenden Marktleute, die gottesfürchtigen Devoten und die gelehrten Tiefschürfenden sich nur dadurch schützen, daß sie sich bescheiden. So wird von ihnen gesagt, daß sie das Unnötige nicht annehmen. Ihre Eigenschaften

[37] Gemeint ist vermutlich das Anfang *faṣl* 25 erläuterte Gelübde, den Zustand der Gier zu meiden und die Einfachheit zu wählen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000366

sind in den Registern der Gottesgelehrten eingetragen, weil sie sich von dem Diesseits und seinen Mittelursachen losgesagt und sich des Verkehrs mit den Kindern des Diesseits und denen, die nach ihm streben, entschlagen haben. Was sie zugrunde richtet, ist das Streben nach den unnötigen Dingen und dem Schmutz des Diesseits. Die Masse derer, die in den Untergang hineingerissen werden, sind jene, die sich in den Dingen breit machen, vor denen der Prophet warnt: „Dem, der sich gegen die üblen Dinge, die zwischen Bart und Oberschenkeln liegen, schützt, sichere ich das Paradies zu."

Also erniedrigen sich die Koranleser bei den Kindern des Diesseits, und die Marktleute richten sich auf der Suche nach den Trümmern des Diesseits zu Grunde. Die Begünstigten *(ahl-al-ğidda)*[38] und die Reichen aber sind bereits dem Untergang geweiht, weil sie unentwegt nach der Vermehrung der Speisetücher und der prunkvollen Kleider verlangen. Sie sind Untergegangene und von Sinnen Gekommene, weil sie immer noch nach mehr streben. Die Erwerbsleute sind dann (in die Welt) verstrickt (? – *mutaʾallifīn*), die Koranleser begehrlich und allesamt von Gott abgewichen. – Durch Gott kommt das Gelingen.

(27)

Weiter soll der Novize die Charakteristika der Gruppierungen, wie ich sie beschrieben habe[39], betrachten, wie unterschiedlich ihre Willensbestrebungen und wie zahlreich ihre Begehrlichkeiten sind, und wie sie das in den Untergang geführt hat, und er soll den Grund kennen, warum sie in diese Heimsuchungen stürzen mußten. Er lege sich das Gewand der Unfreundlichkeit gegen diese Leute an und sage sich los von den Eigenschaften dieser Heimgesuchten und erforsche die Eigenschaften der Glücklichen (= *ahl al-ʿawāfī*), indem er die vergängliche Welt beobachtet und wie

[38] Die Bezeichnung *„ahl al-ğidda"* ist belegt bei MUḤĀSIBĪ, *Masāʾil* 95 (dort keine weitere Erklärung).

[39] In dem voraufgegangenen Abschnitt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000367

jene (die Heimgesuchten) sich von der nicht vergänglichen Welt abgekehrt haben, und in welche Mühen und Anstrengungen sie getrieben worden sind.

Er (aber) strebe nach der Ruhe, besteige das Reittier der Einfachheit *(taqallul)* und der Zurückweisung *(rafḍ)* der (unnötigen) Dinge, die im Diesseits sind. Das Wissen von den Bewohnern der Welt und dem, was in ihr ist, soll sein Reittier sein, der Verzicht und die Gewissenhaftigkeit seine Natur, die Genügsamkeit und die Einfachheit seine Zierde. Die Suche nach dem nahen Verhältnis zu Gott *(zulfa)*[40] und das Verlangen nach ihm soll sein Wille sein, das Streben nach Heil *(ʿāfiya)* und der Verzicht darauf, sich der Heimsuchung auszusetzen, sei sein Begehren. Das Kurzhalten der Hoffnung und die Abkehr vom Diesseits sei ihm ein Prädikat, das Genügehaben in Gott und die Zufluchtnahme zu ihm seine Wirklichkeit. Die Absage an den Umgang mit den Kindern des Diesseits und denjenigen, die sonst noch nach ihm trachten, soll sein Gewerbe sein, und sein Streben richte sich darauf, das anzuwenden, was ich beschrieben habe. Der Verzicht auf das Unnötige im Reden und darauf, den Fordernden mit Forderungen entgegenzutreten, sei seine Gewandung. Durch ein solches Verhalten wird seine Lebensart gut, und seine Seele wird gütig. Seine Stufen werden (von Gott) gelitten *(wa-staǧābat aṭwāruhū)* und seine Taten sind rein. Seine Last wird ihm leicht, und die Muslime sind sicher vor seiner Zunge und Hand. Er kehrt sich von vielen Mitmenschen ab, weil er ständig beschäftigt ist und seinen Zustand überwacht. So kehrt er sich ganz restlos von einer Behausung ab, die Gott zum Gefängnis für seine Feinde gemacht hat. Er schämt sich vor Gott, daß er in sein Herz sieht, während er noch dem verfallen ist, was Gott haßt und nach dem strebt, worauf Gott nicht schaut. Er kehrt sich von beidem ab und hat an Gott sein Genüge. – Durch Gott kommt das Gelingen.

---

[40] Koranischer Ausdruck: „Und nicht eure Güter und eure Kinder sind das, was euch uns nahebringen *(zulfa)* soll" (Sure 34,37). ṬABARĪ faßt in seinem Kommentar zu diesem Vers *zulfa* als Synonym für *qurba* (Nähe) auf. Schon Muḥammad Ibn Sīrīn (gest. 110/728) hat die Begriffe *qurba* und *zulfa* nebeneinander gestellt (vgl. *Lumaʿ* 142,6).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000368

(28)

Weiter soll der Novize Vorsicht walten lassen, wenn sein Name bekannt und seine Affiliation offenbar wird; wenn er bei der Elite (der Gläubigen) und den gewöhnlichen Menschen bekannt wird und sein Zustand an den Tag kommt; wenn man ihm erhabene Zustände zuschreibt, sich die Augen auf ihn richten und man mit den Fingern auf ihn deutet, wenn man aus allen Richtungen Güter für ihn aufwendet, und zu seinen Gunsten im Geheimen und im Sichtbaren Besitzungen für erlaubt erklärt, und ihn alle Zungen loben; dann beschütze er seine Seele und behüte sein Innerstes und halte sich daran, die Ehrlichkeit *(ṣidq)* der Inhaber seines Zustandes treu zu erfüllen. Diese besteht im rechten Streben in dem, was er von sich aus Gott gelobt (w.: gegeben) hat bezüglich der Zustände, durch die er ihn zu dieser Wegstation, diesem hohen Rang und diesen erhabenen Standplätzen hat gelangen lassen. Dies ist der Zeitpunkt, wo er geprüft und nach der Treue *(ṣidq)* gefragt wird gegenüber den Anforderungen Gottes *(al-ḥaqq)*, hinsichtlich dessen, was er Gott gelobt (w.: gegeben) hat, nämlich das Gottesdienertum zu erfüllen, die Geschöpfe aus seinem Herzen zu entfernen und nicht mehr dem verachtungswürdigen Diesseits zuzuneigen, denn nur (Konj.: *innamā* für *innahā*) indem man seiner (d.h. des Diesseits) entsagt, wird jenes (d.h. das Gottesdienertum) angenommen.

Gott hat den hohen Rang dessen, der sich vor ihm (d.h. dem Diesseits) zurückzieht, kundgetan: „Männer, die wahr gemacht haben, wozu sie sich Gott gegenüber verpflichtet haben" (Sure 33,23) und sein Wort: „Gott wird ja nun den Wahrhaftigen dafür, daß sie wahrhaftig gewesen sind (dereinst mit paradiesischem Lohn) vergelten" (Sure 33,24).

Er betrachte, wenn er geprüft wird, die Bestimmungen des vor ihm Verborgenen und sei auf der Hut, sich auf die freie Auslegung *(taʾwīl)* zu stützen, die die Zeitgenossen seiner Glaubensrichtung zugrunde gerichtet hat. Nämlich diejenigen, denen Gottesfürchtigkeit zugeschrieben wird, die Leute seiner Sache *(ahl al-qaḍiyya)*, die erlahmt sind und die, die ihr Versprechen nicht gehalten haben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000369

Im übrigen mühe er sich, immer wieder zu Gott Zuflucht zu nehmen, die Bedürftigkeit zu bekunden, um Entschuldigung zu bitten, sich im Morgengrauen (von eigener Macht und Stärke) loszusagen und unausgesetzt Gott um Vergebung zu bitten. Er nehme Zuflucht zu Gott vor dem Übel seiner Seele und bitte Gott darum, daß er ihn nicht für einen Augenblick ihr ausliefere, da er sonst zugrunde ginge. Er bitte Gott um Beistand, wenn er seine Seele unterdrückt und bändigt, er bekunde sehr viel Bedürftigkeit und sage sich los (von dem Anspruch) auf eigene Macht[41] (? – *ṭarḥ al-kanaf*) gegenüber Gott, dem Hoheitsvollen, Allvergebenden. Er soll wissen, daß dies der Zeitpunkt seiner Bewährung ist, wo die Prüfung von ihm abgefordert wird, und er seine Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit zu beweisen hat. – Durch Gott kommt das Gelingen.

(29)

Weiter soll der wahrhaftige Novize wissen, daß er sich nicht einfach überlassen bleibt, und daß die Ehrlichkeit hinsichtlich der Erfüllung seines Zustandes, zu der er sich verpflichtet (w.: gegeben) hat, herausgestellt wird durch die Ehrlichkeit hinsichtlich der

---

[41] Abū Saʿīd Ibn al-Aʿrābī verwendet den Ausdruck *ṭarḥ al-kanaf* (w.: Hinwerfen der Seite) für seine Definition des Gottvertrauens: „Das ganze Gottvertrauen besteht darin, die Seite hinzuwerfen *(ṭarḥ al-kanaf)*" (*TS* 428, Ed. Šarība). Pedersen nahm dagegen in seiner Ed. der *Ṭabaqāt* die Variante *ṭarḥ al-kulaf* in den Text: „Das ganze Gottvertrauen besteht darin, seine Lasten abzuwerfen" (d.h. auf Gott). Abū Turāb an-Naḫšabī definiert das Gottvertrauen als darin bestehend, daß man den Leib in die Dienstbarkeit hineinwirft *(ṭarḥ al-badan fī l-ʿubūdiyya)* und das Herz an die Herrschaftlichkeit Gottes heftet *(taʿalluq al-qalb bi-r-rubūbiyya*; SULAMĪ, *Ḥaqāʾiq* 135b,–11).

Sahl at-Tustarī führt den Ausdruck *ṭarḥ al-kanaf* in einer siebengliedrigen Reihung von Dingen auf, die der Sufi brauche: „Die Bitte an Gott um das Gute *(istiḫāra)*, um Verdeckung (d.h. der Sünden, *istitāra)*, um Hilfe *(istiʿāna)*, das Danken, die Umkehr und das Klagen über unsere Seelen vor ihm; d.h. (Zusatz des Kompilators?) den *ṭarḥ al-kanaf* vor Gott anzuwenden, indem wir bitten und flehen, indem wir auf (eigene) Macht und Stärke verzichten und (sie) ihm überlassen, und indem wir in jedem Zustand, den er an uns gelangen läßt oder der von uns an ihn gelangt, zurückkehren durch den Verzicht auf Widersetzlichkeiten gegen ihn" (*Muʿāraḍa*, Nr. 100).

Auch in Zusammensetzung mit anderen Verben der Bedeutung ‚werfen' erscheint *kanaf* in Sufi-dicta. Ḏu n-Nūn: „Wer Gott begegnen will, soll seine Seite vor Gott niederwerfen *(ramā bih)* usw." (*Ḥilya* 10,242,12). Ǧunayd: „...er soll seine Seele bewachen, indem er Zuflucht nimmt, die Seite hinwirft *(ilqāʾ)*, seine äußerste Bedürftigkeit bekundet und Schutz erfleht" (*Ḥilya* 10,272,9–15).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000370

Treue (in dieser Erfüllung), und daß Gott in seinem Wort kundgetan hat: „ʾlm. Meinen (denn) die Menschen, sie würden (allein dadurch), daß sie sagen: ‚Wir sind gläubig', (in Ruhe) gelassen werden, ohne (irgendwelchen) Prüfungen ausgesetzt zu werden? Wir haben doch (auch schon) die, die vor ihnen lebten, Prüfungen ausgesetzt. Gott wird gewiß diejenigen erkennen, die die Wahrheit sagen, und (ebenso) diejenigen, die lügen" (Sure 29,2). Jeder, der dieses wähnt, oder in dessen Herz es so erscheint, daß die Wirklichkeit seiner Behauptung aus ihm nicht herausgestellt würde, ist ein Betörter. Das Wort Gottes ist ein Hinweis darauf: „Meint denn der Mensch, er würde (eigentlich) sich selber überlassen?"[42] (Sure 75,36), er würde nicht geprüft, und es würde nicht – dadurch daß sich die Dinge ändern durch Wandel und Veränderung *(talwīn wa-taġayyur)*[43] – die Wirklichkeit dessen eingefordert

---

[42] *„lā yutrak sudā"*: Das Thema klingt bereits bei MUḤĀSIBĪ an: „Das erste, was der Mensch erkennen, und was er sich überlegen muß ist, daß du (so!) darüber nachsinnst, wofür du erschaffen bist und wofür du in diese vergängliche Welt gestellt bist. Sodann sollst du wissen, daß du nicht vergeblich erschaffen worden bist und daß man dich auch nicht in Ruhe läßt *(lam tuḫlaq ʿabaṭa wa-lam tutrak sudā)*; man hat dich nämlich nur erschaffen und in diese Welt gesetzt, um dich heimzusuchen und zu prüfen *(lil-balwā wa-l-iḫtibār)*, auf daß du Gott gehorchest oder dich ihm widersetzest..." (*Riʿāya* 52).

[43] QUŠAYRĪ (*Ris.* 44,16/*dt.* 2.17) führt *talwīn* als Komplementärbegriff zu *tamkīn* (Festigkeit) an: „Wandelbarkeit ist die Eigenschaft derer, denen die Zustände eignen, Festigkeit die Eigenschaft derer, die die Wirklichkeit erfaßt haben. Solange daher der Mensch noch auf dem Weg ist, ist er mit Wandelbarkeit ausgestattet usw."

SARRĀǦ unterscheidet dagegen zwischen einer Wandelbarkeit der Eigenschaften *(ṣifāt)* und einer der Herzen. Im Hinblick auf die Wandelbarkeit der Eigenschaften ist das „Kennzeichen der Wirklichkeit die Aufhebung der Wandelbarkeit", im Hinblick auf die Wandelbarkeit der Herzen ist „das Kennzeichen der Wirklichkeit die Wandelbarkeit", denn „sie befinden sich auf jeder Reise zu Gott in der Zunahme, auf Grund der Wandelbarkeit dessen, was in ihr Innerstes trifft (*Lumaʿ* 366,3–10).

ǦUNAYD (*Rasāʾil*, in: ABDEL-KADER, arabischer Teil, 3,54,2ff.) bezieht sich auf die Wandelbarkeit der Eigenschaften *(ṣifāt)*, wo er – wie Ibn Ḫafīf – die aufeinanderfolgenden Stufen der Zu – und Abwendung der Menschen gegenüber dem Wegschreiter beschreibt. Wenn der Wegschreiter „das Wählen Gottes für sich erwählt, wird es ihm widerfahren, daß sich die Menschen von ihm abwenden, weil sich seine Eigenschaften ihnen gegenüber wandeln. Er ist in die Abwesenheit von ihnen entrückt worden und dies ist der Standplatz der Erwählung."

Abū ʿUṯmān al-Ḥīrī empfiehlt die Zufriedenheit im Zustand der Wandelbarkeit (*Ris.* 99,2/*dt.* 24.11): „Seit vierzig Jahren ist es nicht vorgekommen, daß Gott mich in eine Lage versetzte und ich mich dann dagegen sträubte, und nicht, daß er mich in eine andere brachte und ich damit unzufrieden war."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000371

werden, was er im Zustand des Wohlbefindens von sich aus gegeben hat?

Es obliegt dir, Novize, daß du die Ehrlichkeit des Zustandes beachtest und dich mit dem Gewand des Besonnenen kleidest, daß du an dem Zustand festhältst und für das, was jenseits des Todes liegt, arbeitest, daß du dir vergegenwärtigst und wissest, was Gott seinen Geliebten zukommen läßt, und daß du von der Stimme der (göttlichen) Fürsorge angerufen wirst. Er lege seiner Seele den geistlichen Kampf auf, denn sie (die Stimme?) ruft ihn zu Gott[44]. Er hüte sich, bei den Lobhudlern zu stehen und sich von denen, die ihn preisen, betören zu lassen. Er wende sich nicht ab von der Selbsterkenntnis durch das Reden der Unwissenden, denn was von ihm gesehen wird, ist etwas anderes als das, was vor den von außen Blickenden verborgen ist. Hören ist nicht Sehen. Er lausche weder der Rede jener, die ihn um ihres Vorteils willen loben noch jener, die ihre Zunge nicht im Zaume halten, denn getäuscht ist, wer sich durch die Reden der Geschöpfe von seiner Seele abwenden läßt. – Durch Gott kommt das Gelingen.

(30)

Weiter soll der Novize bei der Erhebung seines Anspruches hinsichtlich der Prüfung, mit der ihn Gott heimsuchen will, achtgeben, daß ihn dies nicht von Gott absperrt, (nämlich) dann, wenn sich die Schicksalsfügungen wandeln, die Zungen (der Menschen) eine andere Tonart anschlagen, und die Gewohnheiten der Menschen sich ihm gegenüber anders verhalten; wenn Gott das Lob durch die Abwendung ersetzt und Zuneigung zu ihm durch Abkehr und Abneigung; wenn auf Freigebigkeit *(baḏl)*[45] Beklommenheit und Abkehr folgen, und man sich nun schwer tut und entfremdet

---

[44] Oder: „und rufe sie (Konj.: *yadᶜuhā*) zu Gott".

[45] Die „Freigebigkeit" *(baḏl)* wird von Ruwaym zu den drei Dingen gezählt, auf welche die Sufik gegründet ist (ᶜAṬṬĀR, *Taḏk.* 2,56). Auch unter den altruistischen Tugenden, die Abū Saᶜīd al-Ḫarrāz (in *Lumaᶜ* 206,15) dem Novizen vorschreibt, befindet sich das *baḏl*: „... bis er schließlich für die Diener Gottes eine Erde ist, auf der sie gehen."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000372

zeigt, nachdem zuvor der Friedensgruß eilfertig entboten worden ist; wenn Fremdheit und Entfernung zu spüren sind, nachdem man freundlich auf seine Erscheinung und seine Reden reagiert hatte. Dies gehört zu den Bestimmungen des Geprüftwerdens, die abhängig sind von...[46]

Dies ist eine Heimsuchung auf der zweiten Stufe im Hinblick auf das Angenommensein (von den Menschen) und (deren) Gefolgschaft, die Annahme des Wortes und die Durchsetzung seines Befehls. In diesen Zuständen sind zwei Verhaltensweisen von ihm gefordert: die erste ist, daß er sich um seine eigene Sache kümmert und nicht mehr die Menschen betrachtet; die zweite ist, daß er seine Entscheidungen in ehrlichem Wählen (den Menschen gegenüber) bezüglich der Dinge, die Gott über seinen Knecht ergehen läßt, untersucht (?). Der Novize achte darauf, daß er im tadellosen Streben insgeheim der Übereinstimmung mit den Geschöpfen entsagt, und daß er nicht durch sie von Gott, dem Hoheitsvollen und Allvergebenden abgetrennt wird; denn wenn er mit den Menschen übereinstimmt, wird er vom Schauen auf seinen Entscheid abgetrennt, und die Zunge macht sich gegen sie lang, indem er anfängt, (die Menschen) herabzusetzen, zu verleumden, diffamieren und zu schmähen. Dieses vererbt *(yūriṯuhū)* seinem Herzen Haß, Feindschaft, Groll, Schmähung und die restlose Abwendung von Gott, das Heraustreten aus den wirklichkeitshaften Bestimmungen und der richtigen Hinwendung zu Gott, die er gelobt hatte *(qad aʿṭā min nafsihī)*, schließlich den Verlust der Ehrlichkeit und das Abfallen. Er soll in seinem Herzen keine Vorbehalte gegenüber dem, was Gott entschieden und beschlossen hat, aufkommen lassen, sondern sich ganz (Gott) anheimstellen. Wenn Gott ihm in seiner Huld entgegenkommt, so neige sein Innerstes den zwei Zuständen zu: Erstens, das Beobachten des Verborgenen. Zweitens, das Ertragen seiner bitteren Bestimmungen – was angemessener für ihn ist (?). Wenn er aber sieht, daß er es verdient, sich seiner Seele tadelnd *(bi-l-lāʾima)* zuzuwenden, und er seiner Seele die Schuld zuschreibt, weil der Verrat *(ḫiyāna)* aufgetreten ist, so

[46] Unübersetzbar wegen Textverderbnis.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000373

rettet ihn das. Anderenfalls geht er zugrunde. – Durch Gott kommt das Gelingen.

(31)

Weiter soll der Novize auf der Hut sein, wenn Gott ihn vor dem, was wir erwähnt haben, bewahrt und ihn aus den beiden Eigenschaften herausführt, (wenn er) sich von den Menschen abwendet, die Treue wahrt, die Ehrlichkeit zur Anwendung bringt und das, was er sich aufbürdet, mit Gott ausführt, und sich in seinen Zuständen an den Pakt mit Gott hält: so wird weder ihre Zuwendung etwas bei ihm bewirken, noch ihre Abwendung seine Zustände beeinflussen, und so wäre er gerettet vor der Anfechtung der beiden Gruppen. Er zügle sein Herz, auf daß es nicht auf sie schaue. Gott hat es darauf abgesehen, es seiner Seele schwer zu machen *(iklāf?)*[47], er hat ihm das Unglück geschickt und es reichlich über ihm ausgegossen[48] und ihm die Bitternis des Todes unvermischt zu trinken gegeben. Er hat ihn heimgesucht mit den widrigsten Krankheiten und vielen Formen des Siechtums. Er hindert die Menschen daran, ihm den Krankenbesuch abzustatten, oder ihm sonst Gutes zu tun. Die Bestimmungen der Armut und der inneren Bedrückung *(ḍīq aṣ-ṣadr)*[49] stellen sich ein, wenn der Vertraute ihm ein Unrecht angetan, der Freund sich in seiner Krankheit von ihm abgewandt hat und die Mittel des Lebensunterhaltes ihm knapp geworden sind. Die Herzen sind der Erinnerung an ihn beraubt, und Gott hat die Menschen sein Ansehen und seine Position vergessen lassen. Er hat das Erbarmen für ihn aus den Herzen der Menschen getilgt, und er wird in seinem Verkehr

[47] Unleserliche Textstelle.

[48] *arsala ʿalayhi l-balāʾ ṣabban*: Das Verb *ṣabba* kommt im Koran in zwei Bedeutungen vor: 1. Es bezeichnet die segnende Eigenschaft Gottes: Gott läßt das Wasser in Strömen vom Himmel herabregnen (*ṣabba*; Sure 80,25). 2. Es beschreibt die strafende Eigenschaft Gottes: Gott „läßt die Geißel einer Strafe auf die (frevelnd über die Erde ziehenden) Menschen herabsausen" (*ṣabba*; Sure 89,13), und es bezeichnet die strafende Tätigkeit der Höllendiener (vgl. Sure 44,48, 22,19).

[49] Koranischer Begriff. Vgl. Sure 6,125: „Wenn Gott einen irreführen will, macht er ihm die Brust eng und bedrückt." Weitere Koranstellen: 11,12, 15,97, 26,13.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000374

mit den Menschen hart behandelt. Bei alledem ist von ihm gefordert, das Klagen zu unterlassen, und es ist ihm verboten, in seinem Unglück zu Gott zu seufzen[50], solange bis die Heimsuchung Gottes ihn fast ganz überwältigt hat.

Wenn er Geduld übt und Zuflucht bei Gott nimmt und sich von seiner Triebseele scheidet, Reue übt und sich für das, was er (an Schlechtem) begangen hat, entschuldigt und Gott – anstatt der Menschen – um Hilfe anruft, indem er Gottes Entscheidungen betrachtet und schaut, daß alles aus Gottes Liebe geschieht, dann läßt er ihn erkennen, daß dies zu den für seine Propheten und Heiligen bestimmten Lospfeilen[51] gehört, und er läßt ihn sehen, was ihm in seinem vorewigen Wissen, bevor er den Vertrag mit ihm schloß, zugefallen ist, daß Gott die Schöpfung und die Hoheit zukommen, daß er in seinem Schicksalsschluß gerecht ist, daß er derjenige ist, der für sie wählt, was für sie in ihrem Dies- und Jenseits das Angemessenere ist, und daß der Mensch Anteil hat an den Eigenschaften der von ihm Heimgesuchten, der Elite seiner Diener und der Lauteren seiner Freunde.

Gott ist ja zu gütig zu seinem Diener, als daß er das Bekenntnis zu seiner Einheit und den rechten Glauben an ihn, welche er für ihn erwählt hat, oder die Erkenntnis seiner Wohltaten, die er ihm erwiesen hat, oder seine ihm von Vorewigkeit bestimmte Huld

---

[50] Ibn Ḫafīf: „Denn er ist dessen gewiß, daß die Armut eine Gnade ist, mit der Gott seine auserwählten Diener auszeichnet. Wer eine Gnade Gottes annimmt, wird vertraut mit ihr (= die Armut) und beklagt sich nicht über sie. Wer sich aber über sie beklagt, der weist seine Gnade an ihn zurück" (in: SULAMĪ, *Ǧaw.*, Nr. 148).

Ruwaym sah in der Absage an das Klagen den Inhalt der Geduld (*ṣabr*; vgl. *Ris.* 93,13/*dt.* 22.6). Zur Klage als Gegensatz zum *ṣabr* vgl. REINERT, *Tawakkul* 112,4d sowie 116.

ʿAmr Ibn ʿUṯmān al-Makkī räumte dagegen ein: „Wenn das Seufzen des Menschen an Gott gerichtet ist, so ist es kein Klagen und kein Verzagen" (*TS* 203).

Nach Abū Saʿīd al-Ḫarrāz soll der Novize mitfühlend in das Klagelied der gesamten Schöpfung einstimmen (vgl. *Lumaʿ* 206,17). Kattānī lehrte, daß Gott einen Wind namens Ṣabīḥa besitzt, der in den Morgenfrühen weht und die Seufzer und die Bitten um Vergebung zu Gott emporträgt (*TS* 373,12).

[51] Eines der Ibn Ḫafīf zugeschriebenen Werke trug den Titel: „Die Heimsuchung der Propheten" (*Šadd* 42). Der Prophetenausspruch, mit dem Ibn Ḫafīf sich in Syrien tröstete, als der Henker sich anschickte, seine Hand zu amputieren, lautet: „Die Menschen, die am meisten heimgesucht werden, sind die Propheten, dann die Gottesfreunde usw." (vgl. *Sīra* 49, f. 3,35f.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000375

und Gnade, mit denen er ihn ausgezeichnet hat, von ihm nähme. Denn überließe er ihn in seinem Unglück auch nur für einen Augenblick sich selbst, so würden ihm Erde und Himmel eng werden, denn während er ihn heimsucht, beschützt und bewahrt er ihn, ja er liebt ihn, hilft ihm und gedenkt seiner. – Durch Gott kommt das Gelingen.

(32)

Weiter sei der Novize, wenn sein Name öffentlich bekannt wird, und seine Eigenschaften gerühmt werden auf der Hut – indem er seinen Zustand überwacht – vor den Gefahren, die die Autoritätsstellung in sich birgt, vor dem Angenommenwerden durch die Menschen, das ihm zuteil wird und der beherrschenden Stellung, die er bei hoch und niedrig einnimmt, am Anfang und am Ende. Er soll sich auch weiterhin an die hohen Zustände halten. Das erste davon ist die Wahrung seiner althergebrachten Umstände, seiner erfüllten *(ʿāmira)* Nuen und der Treue, die er Gott gelobt hat, bis zur Auferstehung. Er bekleide sich mit dem Licht der Erniedrigung und der Herablassung (w.: das Senken der Flügel, *ḫafḍ al-ǧanāḥ*)[52] gegenüber dem Gottsuchenden, der Sanftmut gegenüber dem Schwachen, der Großzügigkeit gegenüber dem Waisen, der Sorge für den Nachbarn und des Schutzes, den er den Witwen gewährt. Er soll den Menschen freigebig helfen und ihre Bedürfnisse eilfertig befriedigen, er soll sich weder über sie ärgern *(ḍağar)*[53] noch Verdruß empfinden; er erweise sämtlichen Brüdern und Bekannten Wohltaten, zeige ihnen ein freundliches Gesicht, und beschenke sie mit Gütern und Ehren, soweit

---

[52] Der Ausdruck ist koranisch (Sure 15,88 und 26,215). Paret erläutert zu 26,215: „D. h. nimm die Gläubigen in deine Obhut, oder: sei zu den Gläubigen freundlich".

Ǧunayd benutzt den Begriff für seine Definition der Demut *(tawāḍuʿ)*: „(Sie ist) Herablassung und Sanftmut gegenüber den Geschöpfen" (*Ris.* 75,–9/*dt.* 14.11).

[53] Ibn Ḫafīf preist an seinem sanftmütigen Lehrer Rūḏabārī, daß selbst dann weder Ärger noch Verdruß sich an ihm zeigten, als er von seinen Gefährten, die ihn prüfen wollten, an die siebzig Mal aus dem Schlaf gerissen wurde (vgl. *Sīra* 62,2–9). ANṢĀRĪ (*Ṣad Maydān*, 10. Etappe) führt die Ersetzung des Sich-Ärgerns *(zoǧrat)* durch die Geduld als eines der 3 Dinge an, aus denen die Charaktererziehung bestehe.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000376

es ihm möglich ist; und wenn es ihm bitter ist, so zwinge er sich. Was den Verzicht auf Prestige *(baḏl al-ǧāh)*[54] anlangt, so halte er nichts zurück; was die Befriedigung der Bedürfnisse (der anderen) anlangt, so stehe er nicht davon ab; was die Rangerhöhung der Menschen anlangt, so sei er freigebig; was den brüderlichen Rat angeht, so enthalte er sich dessen nicht; was die Wissenschaft und die Weisheit anlangt, so schweige er nicht; besonders aber dem, der (des Wissens) würdig ist, soll er es nicht vorenthalten.

Er hüte sich, das anvertraute Gut Gottes nicht zu vergeuden und die Weisheit nicht einem, der nach dem Diesseits trachtet, anzuvertrauen. Denn Gott wird von dir Rechenschaft verlangen wegen des Rechtsanspruches, den er durch seine Gabe des Wissens besitzt und wegen dessen Veruntreuung. Vergegenwärtige dir das Ausmaß dessen, was Gott dir in der langen Zeit deines Dienstes und in den Tagen deiner Gottesknechtschaft geschenkt hat, sowie auch des Verzichtes auf das Diesseits und der Abkehr davon, womit dich Gott ausgezeichnet hat; (erwäge) ferner, wie du bei dem verweilt bist, was Gott wohlgefällig ist, bis dich Gott das Wissen gelehrt *(afādaka)* und dich dessen würdig gemacht hat; (und stelle dir vor), daß du es dann zu einer Nahrung und Speise machst, kraft derer du nach dem Diesseits strebst. Der Prophet hat gesagt: „Es war ein Mann, der einem der Helfer Suren aus dem Koran lehrte, und dieser ihm dann einen Bogen schenkte. Da sagte

---

[54] SARRĀǦ erklärt (*Lumaᶜ* 191,4–7), worum es geht: „Die Armut ist für den Armen erst dann in Ordnung, wenn er auf die Güter verzichtet hat. Wenn er auf die Güter verzichtet hat, erwirbt er sich dadurch Prestige. Also muß er sein Prestige aufgeben *(baḏl al-ǧāh)*, bis nichts mehr davon übrig ist. Wenn er sein Prestige aufgegeben hat, bleibt ihm noch die Kraft seiner Seele. Sodann gibt er die Seele um seiner Gefährten willen auf *(baḏl an-nafs)*, indem er ihnen dient, und sich im Hinblick auf ihren Lebensunterhalt betätigt. Dann ist seine Armut in Ordnung."

Daß mit dem Prestigeverzicht bzw. der Betätigung um der Gefährten willen unter Umständen das Betteln gemeint ist, wird durch die von SARRĀǦ (*Lumaᶜ* 191f.) überlieferten Erzählungen deutlich.

Dieses Betteln ist nach SARRĀǦ (ibid. 192,16–18) erlaubt, solange es dem Novizen nicht zur Gewohnheit wird und seine Seele sich nicht darauf verläßt.

Abū Ḥafṣ (an-Nīsābūrī) sieht den Prestigeverzicht als Teil der Mannhaftigkeit *(muruwwa)*, die er folgendermaßen definiert: „Die Mannhaftigkeit besteht darin, daß du um der Brüder willen dein Prestige und dein Gut im Diesseits preisgibst und sie für das Jenseits in dein Bittgebet einschließt" (SULAMĪ, *Ǧaw.* 40,99).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000377

der Prophet: ‚Wenn du willst, daß Gott dich mit einem Bogen aus Feuer krümmt, so nimm an.'"

Von Ibrāhīm Ibn Adham wird berichtet, daß er jemanden zu Sufyān aṭ-Ṭawrī schickte. Er sagte: „Bring uns Ḥadīṯe und überliefere sie an uns authoritativ!" Da nahm Sufyān einen Ranzen mit Schriften und brachte sie zu Ibrāhīm und seinen Schülern. Als er ihnen nahte, sagte Ibrāhīm: „Seid nicht beunruhigt!" Aṭ-Ṭawrī setzte sich, entbot den Gruß und sagte: „Meine Brüder! Euer Gesandter ist zu mir gekommen, auf daß ich euch Ḥadīṯe bringe." Da sprangen Ibrāhīm und seine Schüler auf, boten ihm den Vorsitz und setzten sich im Kreis um ihn. Ibrāhīm sagte: „Abū ʿAbdallāh! Ich habe dich nur auf die Probe stellen wollen. Ich kenne nun deine Demut gegenüber den Armen, auch wenn dir die Vorrangstellung zuteil wird." Ṭawrī sagte: „Meine Brüder! Bei Gott! Ich wünschte, es würden der Türke und der Daylamite[55] zu mir gesandt werden, auf daß ich ihnen die Ḥadīṯe des Gesandten Gottes bringen könnte"[56]. – Durch Gott kommt das Gelingen.

(33)

Weiter sei der Novize auf der Hut, wenn er diese hohen Zustände zum Ausdruck bringt *(istiʿmāl)*, daß er sein Herz bewahrt und nicht mit den Menschen übereinstimmt, um dadurch Bekanntheit zu erlangen. Denn sonst würden nach der Wirklichkeitserfahrung Verstellung, Augen- und Ohrendienerei eintreten. Er ließe die Aufrichtigkeit hinter sich, um in Hinwendung zu künstlichem Getue mehr von der Welt zu erhaschen. (Er sei auf der Hut) vor dem Mißfallen, (das er empfindet), wenn man ihn anders kennt, als man ihn zuvor gekannt hatte[57]. So zeigte er die Eigenschaften seiner Seele um seiner selbst willen, im Streben nach Macht und danach, daß sein Name bestehen bleibt, denn der Seele sind ver-

[55] Arabische Metonymie für Erzfeinde (vgl. ĞĀḤIẒ, *Rasāʾil* 7,76,1).

[56] Vgl. zu dem Bericht RADDATZ, *Sufyān* 122 und 161 (der auf *Ḥilya* verweist; die Stelle bei ABŪ NUʿAYM konnte von mir nicht nachgewiesen werden).

[57] Vgl. dazu f. 36.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000378

derbliche Charaktereigenschaften und tierische Wildheit zu eigen. Dem Menschen ist keine Sicherheit beschieden vor der Herabkunft von Heimsuchungen und davor, Geschmack an der Steigerung des Ansehens zu finden, oder nach der Ausbreitung eines guten Rufes zu verlangen. So würde er die Eigenschaften der Seele an den Tag legen, indem er sich mit ihren Triebkräften (oder: Ansprüchen) bekleidet. Dabei behauptete er, dies gehöre zu den Eigenschaften der Eiferer[58], und derer, die die Menschen zu Gott leiten, indem er die frühere Eigenschaft zur Schau trägt. Dieses Zurschaustellen seiner Eigenschaften, die er in Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit im Alleinsein mit Gott verborgen gehalten hatte, betreibt er nun ganz unverhüllt, indem er dadurch Ansehen und einen hohen Rang erstrebt, und in bezug auf sie (= die Zustände) behauptet, dies könne dir (so!) weder schaden noch deine (innere) Wirklichkeit beeinträchtigen, sondern dies stelle eine Erhöhung in deinem und der Menschen Zustand dar. Indessen gehört dies zur freien Auslegung *(taʾwīl)* und der subtilen, in den Seelen verborgenen Augendienerei. So hat der Prophet gesagt: „Die Augendienerei in euch ist verborgener als das Kriechen der Ameise auf dem Felsgestein in der finsteren Nacht." – Durch Gott kommt das Gelingen.

(34)

Weiter soll der Novize, nachdem er die hohen Zustände der Erkentnisse erreicht hat, auf der Hut sein, daß er nicht mit den Kindern des Diesseits, den Reichen verkehrt, sondern sich nach Kraft und Vermögen vor ihnen zurückzieht und dabei seine Seele behütet, auf daß sie nicht nach Erquickung strebe durch das Zusammensitzen und Reden mit ihnen, auch daß er sich nicht an ihren Speisetüchern einfinde, sondern darauf verzichtet, mit ihnen zu essen. Dabei betrachte er es als eine Heimsuchung, wenn er etwas

[58] *Ahl al-iġāša*: Vielleicht von osttürkisch *„uğaš"* für Wetteifer, Streit etc. (ZENKER 10c) oder eine m.W. anderweitig nicht belegte Neubildung eines Derivats der arabischen Wurzel *„ğ-y-š"*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000379

von ihnen braucht. Er halte sich an Pein und Ungemach sowie an die schwere Not der Armut, die in seiner Seele schmerzt. Er würge in seinem Verhältnis zu Gott den bittern Trank der Not hinunter bis zur Sattheit. Er mühe sich darum, daß keiner der Reichen, und auch keiner der Freunde und Brüder erfahre, wie es um ihn steht, auf daß er ihnen nicht zur Last falle. Im Gegenteil! Wenn sie ihm begegnen, soll er in seiner Armut wohlgemut und heiter sein und ihnen gegenüber keine Schwäche offenbaren. Er bringe ihnen gegenüber zum Ausdruck, wie wenig ihn das Wenige bekümmert und schlucke die Bitternis herunter, wenn er nicht bei ihnen ist. Denn die Schwäche offen zu zeigen wäre Niedrigkeit, Verächtlichkeit und Herabsetzung der Wirklichkeit sowie Beeinträchtigung der Gottesliebe und Geringschätzung für die Leute dieser Sache (= die Sufis), Entehrung der Leute der Wirklichkeit und hieße, den Verlust ihrer führenden Position (? *iğāša*) in Kauf zu nehmen.

Was aber das Kundtun des Adels des Verzichtes und der Besitzlosigkeit betrifft, so verhält es sich folgendermassen: Wenn einer von ihnen (= den Reichen) erfahren hat, daß du das Endstadium erreicht hast und dann sieht, daß du etwas von ihm brauchst, so wird ihn die dreiste Überheblichkeit nicht verlassen, er wird stets hochmütig sein und sich für überlegen halten. Insgeheim wird er dich verachten und herabsetzen, so daß jenes (= die Schwäche) zu seinem Argument gegen dich und die Anhänger deiner Glaubensrichtung wird. Wenn du dich mit einem Bedürfnis an ihn wendest, so wird er dies zum Anlaß für Beschimpfungen nehmen und sagen: „Soundso nimmt und hat bei der Erhabenheit seines Zustandes noch Bedürfnisse." Wenn er mit einem Bedürfnis zu ihm kommt, so notiert er sich das und nimmt dies zum Mittel, ihn herabzusetzen und über ihn herzuziehen. Deshalb hat der Prophet zu ʿĀʾiša gesagt: „Hüte dich vor dem Umgang mit den Reichen, und bekleide dich mit keinem Gewand, das du dir nicht zusammengeflickt hast, und lege dir keine Speisevorräte für den Monat an." – Gott weiß es besser.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000380

(35)

Weiter soll der Novize – nach der Erkenntnis – auf der Hut sein, daß er sich nicht das Tadeln des Diesseits zum Gewerbe und das Herabsetzen seiner Bewohner nicht zum Handwerk macht; daß er unter seinen Artgenossen nicht als einer Bekanntheit erlangt, der jene dem Äußeren nach haßt, während Gott von dir weiß, daß du ihre Nähe in deinem Inneren als angenehm empfindest. Währenddessen tust du nach außen so, als ob du sie nicht bräuchtest, wo du doch dein Verlangen stillst, indem du dich ihnen zuwendest. Gott aber verabscheut dies als etwas, das den Bestimmungen der Heuchelei angehört, denn Gott weiß über dich das Gegenteil von dem (was du nach außen zeigst).

Hüte dich auch, daß dir der Tadel an den Leuten deiner Glaubensrichtung, die in der Meinung deiner Religionsangehörigen lasterhaft sind, nicht zur Natur wird. Wenn aber einer, der deines brüderlichen Rates würdig ist, darüber aufgeklärt zu werden wünscht, und da du ja nicht umhin kannst, die Verlogenheit der Anmaßenden *(muddaʿūn)*, die dahingerafft wurden *(ahl al-inḫirām)*[59], zu zeigen, so wirst du dann den hohen Rang der Wirklichkeitserkenner offenlegen, indem sich das Falsche selbst richtet. Den Anmaßenden soll dies aber nicht bei den unwissenden Boshaften und denen, die sie hassen, zuteil werden, denn sonst würde sich ihre Sprache auf Grund deiner Worte feindlich gegen sie wenden, und sie würden alle unter den Stab des Tadels bringen, ohne zwischen gut und schlecht zu unterscheiden[60]. Das wäre dann die Ursache dessen, daß dein Menschenbruder in die Sünde wider die Leute der Wirklichkeit gerät. Das kommt daher, weil eine Gruppe, die angeblich Wissen und Weisheit besitzt, die Schmähung der Sufis zum Mittel und Vorwand nimmt für das Streben nach den wertlosen irdischen Gütern und schmutzigen

[59] Oder: „dahingerafft werden"; zu *iḫtarama* " als theologischer Terminus für ‚sterben' s. VAN ESS, *Erkenntnislehre* 350 und hier f. 43,2. SEIDENSTICKER nennt in *Šamardal* 152 Beispiele für die Verwendung von *iḫtarama* in der profanen Dichtung.

[60] Vgl. IBN ḤAFĪFs Polemik gegen Ṭabarī in *Iʿtiqād* (= *Fatwā* 47,1–9), dem er eine mangelnde Diskriminierungsfähigkeit in der Beurteilung der Sufis zuschreibt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000381

ungesetzlichen Dingen, die sie besitzen. Sie können dazu nur kommen, wenn sie sie offen schmähen, so daß es glaubhaft ist, daß sie sich von ihnen losgesagt *(tabarrī)* haben, daß (wer solches sagt) nicht zu ihrer Schar gehöre, und daß die Mitmenschen ihn nicht als einen der ihren ansehen möchten, denn er ist auf ihre Annahme angewiesen (oder: Nur durch diese Leute wird er akzeptiert (?). Gott indessen verabscheut solches, da es in den religiösen Gruppierungen immer Rechtschaffene und Unrechtschaffene gibt. Dies ist etwas, wovon die Glaubensrichtungen nie frei sind. – Durch Gott kommt das Gelingen.

(36)

Weiter sei der ehrliche Novize bei der Anwendung der Ehrlichkeit und der rechten Aufrichtigkeit in seinen Zuständen und Zeiten auf der Hut, so daß, wenn er lau wird, und er sich von dem Eifer im gottesdienstlichen Tun abkehrt, er seinen Zustand nicht aus Furcht vor dem Verlust seines Ansehens beschönigend deute. Er soll sich nicht mit etwas anfüllen, was nicht in ihm ist, denn sonst zeigte er das Gebaren der Eifrigen und Entschlossenen und äußerte den Anspruch der Vollkommenheit. Er täuschte also die Standplätze der Wirklichkeitserfahrung vor, wo er sie verloren hat. Er verberge nicht seinen Zustand und behaupte nicht, es sei in Ordnung damit. Er mühe sich um Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit und sei kein Mitstreiter der Verräter. Er bitte Gott um Vergebung, indem er gesteht und bekennt, gefehlt zu haben, als er zurückgekehrt ist, um wieder seine Lustanteile zu genießen; indem er sein Bedauern äußert über das, was ihm entronnen ist und bekennt, daß seine einstigen Zustände und seine wohlgelittenen Zustände recht waren, auf daß seine Lauheit und sein Ausflüchtesuchen den Leuten seiner Glaubensrichtung und den Anhängern der Frömmigkeit unter den Leuten seiner Schule nicht zum Unheil gereiche.

Gott spricht: „Lassen sie sich hinsichtlich meiner betören oder wollen sie sich erdreisten gegen mich? Bei meiner Hoheit schwöre ich! Ich werde euch so anfechten, daß der Kluge *(ḥalīm)* ratlos wird." Die Wahrheit soll auf seinen Lippen sein, auch wenn sie

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000382

ihm zuwiderstrebt. Dies hat einer, der besser ist als er, bekannt, als er sagte: „Der Erzgerechte (= Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq) ging an einer Gruppe von Leuten vorüber, vor denen der Koran rezitiert wurde, und die weinten. Er sagte: ‚So waren auch wir, bevor sich die Herzen verhärteten.'" Er sagte damit, daß sie es tatsächlich zu etwas gebracht hatten: „Selig wer im Zustand der Schwäche gestorben ist!"[61] D. h. im Zustand des Eiferns, der rechtschaffenen Rückkehr und der Wirklichkeit der Umkehr. – Durch Gott kommt das Gelingen.

(37)

Weiter soll der Novize auf der Hut sein – und dies ist das beste, was er in seiner Zeit und hinsichtlich der Schlechtigkeit, die in seinen Tagen offenbar ist, tun kann –, daß er sich nicht nach der Art seiner Zeitgenossen darauf verlegt, zu behaupten, er vertraue auf Gott, oder zu behaupten, seine Nahrung komme aus dem Unsichtbaren, während er weder auf den Herkunftsort seiner Nahrung und Kleidung achtet noch darüber nachforscht. Denn Gott nimmt das Gebet und das Fasten usw. nur an, wenn auf die rituelle Reinheit von Nahrung und Kleidung geachtet wird. Ja, er soll sogar neben dem Ritualgebet der Nachforschung darüber Zeiten zuteilen: daß es das Bestverfügbare sei, unter den Aspekten *(wuǧūh)*, deren Bestimmungen *(aḥkām)* in der Gesetzeswissenschaft *(ʿilm)* erlaubt sind; so daß, nachdem er auf der Suche nach dem Erlaubten sein Äußerstes drangegeben hat, er nicht doch noch besseres als dieses finden könnte. Er soll sich nicht in den Niederungen (w.: Schmutz, *awsāḫ*), in denen er sich befindet, gehen lassen, denn dem Wissenden ist Pflicht, was dem Unwissenden nicht Pflicht ist: der sich in seinen Tagen ausbreitenden Schlechtigkeit gegenüber nicht das Auge zuzudrücken. Hierüber sagt Gott: „Und sucht euch nicht das Schlechte davon aus, um es (anderen) zu spenden, während ihr es (für euch

[61] *Ṭūba li-man māta fī n-naʾnā*: vgl. IBN MUBĀRAK, *Zuhd* 95; der Hrsg. Ibn Mubāraks zitiert die Erklärung Ibn al-Aṯīrs: „Zu Beginn des Islams, als er schwach war, und bevor seine Helfer und die Neuhinzugekommenen zahlreich wurden" und verweist auf eine Überlieferung Abū Nuʿayms.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000383

selber) nicht nehmt, ohne dabei ein Auge zuzudrücken" (Sure 2,267).

Wenn ihm dies trotz höchstem Einsatz und Bemühen nicht möglich ist, so kehre er in sich, indem er sich an das hält, was ihm das Auskommen sichert, den Hunger stillt, sowie ein Haus, das ihn vor Kälte und Hitze schützt, denn der (prüfende) Blick auf die Nahrung ist eine der Säulen des (wirklichen) Gottvertrauens und des rechten Sichverlassens *(iʿtimād?)* auf Gott. Der Verzicht auf den Erwerb, das Bei-Gott-Sitzen durch die Armut und der Verzicht auf Zweitursachen sind nur deshalb durchführbar, weil das Erlaubte ja vorhanden und allenthalben im Besitz der Muslime ist. Grundsätzlich hat Gott den Muslimen genug Eigentum gegeben. Der „Gottvertrauende" nimmt (dagegen) (seine Lebensmittel) unter jedem beliebigen Aspekt an – denn grundsätzlich ist es erlaubt –, und beschäftigt sich damit, ohne zu suchen.

Was aber die Suche nach dem Erlaubten und ... anlangt, so zählten sie es zu den Wurzeln der Religion und zu dem, wozu das Wissen anspornt. Sie ist die wichtigste Stütze des Islam, wie denn auch der Prophet gesagt hat: „Die Suche nach dem Erlaubten ist eine religiöse Pflicht, die (gleich) nach der Pflicht des Islam kommt." Der Prophet hat also diese Verpflichtung verbunden mit der Verpflichtung zum Einheitsbekenntnis und den auf den Islam gegründeten Religionsgesetzen[62]. Dieses Verhalten ist verpflichtend für den Erkenner in seinen Endstadien, für den Wegschreiter in seinen Anfangsstadien, für den Novizen in seinen Zuständen und ganz besonders für die Asketen (*ahl an-nusk*) unter den Novizen. – Durch Gott kommt das Gelingen.

(38)

Der Novize hüte sich, mit den Leuten zu verkehren, die durch die Lande vagabundieren, die weder in ihrer Religion Gewißheit

[62] Vgl. dazu die Erläuterungen ABŪ ṬĀLIB AL-MAKKĪs in *Qūt* 2,287,1ff. (48. Kap.), der aus dem göttlichen Gebot, das Erlaubte zu suchen, (wie Ibn Ḥafīf) auf das Vorhandensein von erlaubtem Gut schließt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000384

haben noch sich um die Belange der religiösen Gesetze und Verpflichtungen kümmern, die sich allein darauf verlassen, sich nach der Art der Erzgerechten zu kleiden. Sie haben die Anspielungen der Wahrheitserkenner übernommen und schmücken sich mit der Zierde der Trefflichen. Diese haben die Religion wie eine Haut von sich abgeworfen. Nimm dich in acht, daß du nicht von diesen spielenden Nachahmern betört wirst, sondern halte dich an den Weg der Altvordern, und folge den Spuren der edlen Prophetengenossen, Nachfolger und gerühmten Überlieferer, die Gott unter den Frommen gerühmt hat. Laß dich nicht betören durch ihre gezierten Worte, die sie aus den Wissenschaften von der mystischen Vereinigung und der Trennung geschöpft haben[63]. Nimm diese Schnorrer *(šaḥḥād)*[64] nicht zum Beispiel, die sich mit der Armut schmücken und sie für sich beanspruchen, die sich mit Flickenröcken bekleiden, die Arbeit fliehen und sich das Tanzen und Springen wie die Effeminierten zum Gewerbe machen. Sie sind Wegabschneider für die Novizen, eine Anfechtung für die Anhänger der Religion und eine Erniedrigung für die wirklichen Armen und Elenden, deren Gottesdienst schon lange andauerte, und die zahlreichen geistlichen Kämpfen oblagen. Diese Kerle aber gebrauchen das, worin sie umgetrieben werden, als Mittel für die Suche nach den vergänglichen Gütern, denn sie kommen an sie (die Güter) nur auf diesem Wege heran. Du aber sollst dich an die Zustände der gerühmten Altvordern und Edlen unter den Anhängern deiner Glaubensrichtung halten, versuchen ihre Eigenschaften zu erkunden und ihre rechtschaffenen Zustände anstreben. Denn wer an ihren Eigenschaften festhält, ist siegreich und glücklich. Wer sie aber verschmäht, ist getäuscht und verloren. Der brüderliche Rat tut not. Nimm dich in acht vor ihnen! Der Teufel soll dich nicht (die Gefahren) vergessen lassen, denn sonst wird man dich zu den Irregeleiteten rechnen. Durch Gott kommt das Gelingen.

---

[63] RŪMĪ (*Maṯnawī* 1,21,319); „Der Gemeine stiehlt die Worte der Derwische, um dadurch den Einfältigen zu betören" *(fusūn ḫwāndan)*.

[64] Seinem Schüler Abū Aḥmad aṣ-ṣaġīr erklärte Ibn Ḫafīf (vgl. *Sīra* 42, f. 19,12–20), daß ein Armer, der nach dreitägigem Hungern bettelt, um seinen Hunger zu stillen, ein Bettler und Schnorrer sei *(mukaddī, šaḥḥād)*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000385

(39)

Der Novize sei auf der Hut: Wenn seine Seele von ihm verlangt, daß er auf die Versammlungen gehe, soll er eine Gruppe von Gutbeleumdeten aufsuchen, die damit beschäftigt sind, ihre Sache in Ordnung zu bringen und hinsichtlich dessen, was sie Gott nahebringt, ihre Zeiten zu beobachten. Er wahre seine Zeiten, wenn er den Versammlungen beiwohnt – denn der Heimsuchungen auf den Versammlungen sind viele –, daß er weder anderen übel nachredet, noch verflucht, noch beschimpft oder verleumdet, noch daß er zu jenen gehört, deren Leben zerrinnt, während sie auf die Fehltritte der Menschen achten, ihre Missetaten in Erinnerung behalten und Gefallen daran finden, wenn sie straucheln.

Er nehme sich in acht, daß er keine Schadenfreude über ihre Fehltritte empfindet, sondern es soll ihn bekümmern, was über die Menschen hereinbricht. Er bete für das Gedeihen der Gemeinschaft und für das Heil der Gläubigen. Sieh dir die Gruppen genau an, mit denen du verkehrst. Wenn ihr Streben in der skrupulösen Reinigung der Speise und Kleidung besteht, halte dich an sie, denn selten sind die Versammlungen in Ordnung, zumeist sind sie tadelnswürdig.

Der Prophet hat ʿUqba Ibn ʿĀmir[65] Weisung gegeben, als dieser ihn fragte: „O Gesandter Gottes! Worin besteht die Errettung?" Er antwortete: „Halte deine Zunge im Zaum, laß dir dein Haus genügen und weine über deine Sünde!"

Einer von ihnen sagte: „Ich ging zu Soundso, der mich fragte: ‚Wo kommst du her?' Ich antwortete: ‚Von Yūsuf Ibn Asbāṭ.' Er fragte: ‚Kennst du ihn?' Ich antwortete: ‚Ja.' Er sagte: ‚Halte dich an ihn, denn er weiß, woher er seine Nahrung nimmt.'"

Trotzdem sollst du das Alleinsein lieber haben als die Gemeinsamkeit. Sei auf der Hut vor Zwistigkeiten *(mubāyanāt)*, und daß du deine Seele nicht an schlechten Umgang gewöhnst, bei dem

[65] ʿUqba Ibn ʿĀmir al-Ǧuhanī, Abū Usayd oder Abū ʿĀmir (gest. 58/677–8 als Gouverneur von Ägypten); vgl. BUSTĪ, *Mašāhīr*, Nr. 378 mit weiteren Quellenangaben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000386

gespottet wird, man sich Zoten erzählt[66], wo getanzt und nachgeäfft wird, und man sich über die ewigen Dinge lustig macht *(taṭāyub)*. Dies führt unweigerlich zu Verleumdung und Zwietrachtsäen. Davon entspringt jede Heimsuchung.

Bewahre die Zeiten deiner Nacht und deines Tages, so daß dir kein Stäubchen/Minütchen *(habāʾ)* entgeht, denn es wird dir vorgehalten, und du wirst dafür zur Rechenschaft gezogen. Sei auf der Hut, daß es dir weder Unheil noch Kummer am Auferstehungstag bringt. – Durch Gott kommt das Gelingen.

(40)

Der Novize sei auf der Hut, daß er seine Stunden überwacht, und daß sie mit Gottesgedenken angefüllt seien. Er hüte sich vor Zeiten, die er in Achtlosigkeit verbringt. Seine Stunden sollen vom Anbruch der Morgendämmerung bis zum Zeitpunkt des Sonnenuntergangs aufgeteilt sein. In seinem Bemühen soll er entweder nach dem nützlichen Wissen streben, das dir (so!) die Kraft zur Durchschneidung von Dingen, an denen man haftet, gibt und dich zu guten Taten führt, die du beabsichtigst; oder du sollst in dieser (Tageszeit) jemandem begegnen, mit dem es so steht, daß du an das Jenseits denkst, wenn du ihn siehst[67], und du die Kraft dazu erhältst, nach dem zu streben, was das Ziel deines Wollens ist; oder aber du sollst deine Nahrung in der rechten Weise suchen, welches ein sehr hohes Bemühen ist; oder du sollst deinen Litaneien obliegen, zu denen du dich verpflichtet hast; oder du bemühst dich, die Bedürfnisse deiner Brüder zu befriedigen; oder du besuchst einen Rechtschaffenen im

---

[66] In SULAMĪs *Manāhiǧ* (Nr. 16) wird das „Im-Zaum-Halten der Zunge gegenüber den Zoten" zu den für den Novizen verbindlichen guten Sitten gezählt.

[67] Vgl. die Weisung der zwei schweigsamen „Heimgesuchten" an Ibn Ḫafīf in Tyros: „Halte dich an einen, der dich an Gott erinnert, wenn du ihn siehst (*Iḥyāʾ* in *Sīra*, Anh. 228,17).

Kāzarūnī (*Fird.* 81,17ff.) führt ein Prophetenwort an, in dem die *awliyāʾ* folgendermaßen charakterisiert sind: „Gottesfreunde sind die, welche die anderen an Gott erinnern, wenn man sie sieht usw."

MUḤĀSIBĪ kennt folgende Version des Prophetenwortes: „Der beste von euch ist derjenige, der euch an Gott erinnert, wenn ihr ihn seht usw." (*Risālat al-mustaršidīn* 41; der Hrsg., ibid. klassifiziert den Ausspruch als *ḥadīṯ ḍaʿīf*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000387

Streben nach dem Lohn des Herrn der Welten; oder du stehst deinem Bruder oder einem Armen bei, vermöge der Vortrefflichkeit deines Wissens oder deines Reichtums, soweit du dazu in der Lage bist. Dabei sollst du fortwährend Gottes im Herzen gedenken und ständig vor der religiösen Gleichgültigkeit auf der Hut sein. Deiner Seele sollst du ihren Anteil am Schlaf während des Tages geben, damit dir das helfe, des Nachts im Gebet zu stehen. Du überwachst deine Zeiten am Tage, wenn du fastest, indem du deine Glieder vor dem bewahrst, was ihnen Unheil bringt[68] oder was dein Fasten beeinträchtigt. Schließe dich den Leichenzügen aufrichtig an unter der Voraussetzung, daß du nicht auf den Veranstalter des Leichenzuges schaust, weil du es gern hättest, daß er dich sieht. Denn sonst würde dir dein Lohn genommen werden, und dein Bemühen wäre vergeblich gewesen. Mache es dir zur Gewohnheit, die Kranken zu besuchen und besonders die Hingeworfenen (?)[69]. Hilf ihnen mit allem, was ihnen nützt, deinem Gut, deinen Worten, durch Prestigeverzicht *(baḏl al-ǧāh)*[70], und indem du die Edlen auf ihre Lage aufmerksam machst. Erwecke bei ihnen das Verlangen, daß sie Lohn erhalten, wenn sie sie besuchen sowie für das, was Gott denjenigen zahlt, die einem kranken Armen ein Verlangen stillen, aus einer Notlage heraushelfen oder ihm einen (anderen) Dienst erweisen. Dies zählt zu den Dingen, die dich Gott nahebringen. – Durch Gott kommt das Gelingen.

(41)

Der Novize sei auf der Hut, daß er in den Stunden seiner Nacht, wenn ihn die Finsternis befällt, nicht die Gelegenheit verpaßt, denn der Prophet hat seine Gemeinde mit den Worten angespornt: „Ihr müßt des Nachts (im Gebet) stehen, denn dies war der Brauch der Frommen vor euch. Es ist ein Schutz vor der Sünde und eine Vertreibung der Krankheit von eurem Leibe.“ Er sagte

---

[68] Verderbte Textstelle.

[69] *al-maṭrūḥīn bi-l-aṭrāf.*

[70] Vgl. dazu f. 32.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000388

weiter: „Keiner schläft bis zum Morgen, ohne daß ihm der Teufel in die Ohren harnt."

Er achte auf den Abend und die Nacht, denn dies ist die Zeit des Gebetes der (reuevoll) Zurückkommenden[71] und ein Augenblick, in dem die Fastenden und die das Fasten brechen trotz der Verschiedenheit ihrer Zustände tätig sind. Er sei auf der Hut, daß er die Ritualgebete in den Gemeinschaften nicht versäumt und insbesondere das Morgen- und das letzte Nachtgebet nicht, denn der Prophet hat gesagt: „Wer die zwei Kalten (Gebetseinheiten) einhält, geht ins Paradies ein." Bisweilen haben (sogar) die Frauen mit dem Propheten an den beiden (Gebeten) teilgenommen.

Er befleißige sich, daß er sein Stundengebet, das in der Rezitation des Koran am Anfang und dem Ende der Nacht besteht, nicht versäumt, denn sonst muß er fürchten, unter den Achtlosen aufgeschrieben zu werden. Er befleißige sich, daß er in der Morgenfrühe, bevor die Morgendämmerung anbricht, wach ist, um die Nuen der Kunde, die der Prophet von Gott gebracht hat, zu erhaschen: „Wenn das letzte Drittel der Nacht beginnt, steigt Gott in den untersten Himmel herab und streckt seine Hände aus, indem er spricht: „Sind keine Bittenden da, auf daß ich ihnen gebe? Sind keine Beter da, auf daß ich sie erhöre? Sind keine nach Vergebung Flehenden da, auf daß ich ihnen vergebe?" Gott aber ist zu groß und erhaben und zu glaubwürdig in der Rede, als daß er ein Versprechen abgäbe, um es dann nicht zu halten. Der Gottesdiener erhebt sich, weiter Gottes Wort Glauben schenkend, und nachdem er sich ausrichtet, sucht, sich entgegenstellt, sich als bedürftig

---

[71] Das Gebet zwischen den Gebetszeiten *Maġrib* und *ʿIšāʾ* wurde vom Propheten das „Gebet der *awwābūn*" (*awba* gilt als eine höhere Stufe der Umkehr als die *tawba*; so Daqqāq und andere; vgl. *Ris.* 50,–8/*dt.* 3.15) bezeichnet (*Qūt* 29). Der Koranvers über diejenigen, die es vermeiden, sich zum Schlafen auf die Seite zu legen und beten (Sure 32,16) – womit nach Ḥasan al-Baṣrī wieder das Gebet zwischen den beiden Nachtgebeten bezeichnet ist (*Qūt* 19, M.) – soll nach Anas Ibn Mālik genau zwischen diesen Zeiten geoffenbart worden sein (ibid. 29,–4). Das „Gebet der *awwābūn*" wird auch auf Sure 84,16 bezogen, in welcher von der Abenddämmerung *(šafaq)* die Rede ist: „Der *šafaq* liegt zwischen den beiden Nachtgebeten" (*Qūt* 19). Zu den besonderen Eigenschaften des *ṣalāt al-awwābīn* zählt, daß der Prophet die Verrichtung dieses (eigentlich) nicht vorgeschriebenen Gebetes *(ġayr al-maktūba)* den Gläubigen gleichwohl geboten hat *(amr)* (ibid. 29,–10).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000389

bekennt, vertraulich redet, bittet, nach Vergebung fleht und Reumütigkeit bekundet, wird Gott ihm dies dann versagen und seinen Anteil verringern (w.: beschmutzen), wo er doch sagt: „Bete zu mir, auf daß ich euch erhöre!" „Wer (unter den himmlischen Wesen) könnte – außer mit meiner Erlaubnis – (am Jüngsten Tag) bei ihm Fürsprache einlegen?" (Sure 2,255). Die Nacht ist das Reittier der Frommen und Zufluchtsort der Rechtschaffenen, der Menschen in Not und der Bedürftigen, derer die sich entgegenwenden und sich beschenken lassen.

(42)

Der Novize sei auf der Hut in der Zeit der Lauheit, daß er die Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit bewahre, während er seine Zustände verbirgt, und daß ihm das Verbergen seiner Zustände nicht lieber sei als das An-den-Tag-Legen, bis ihm Gott das Gewand seines Handelns überzieht, und ihm dadurch das Wählen – die Bevorzugung des Verbergens – abhanden kommt.

Dies verhält sich wie folgt: Wenn der Novize durch seine herrlichen Zustände bekannt geworden ist, und erhabene Werke an ihm offenbar geworden sind, als da sind: vieles Fasten und rituelles Beten, Entsagung an die Triebbegierden, wenig Schlafen in den finsteren Nächten, Entsagung an das Diesseits sowie Kundtun des Verzichtes und der Gewissenhaftigkeit; wenn dann die Zeit seiner Lauheit kommt, so daß er diese erhabenen Zustände nicht mehr vollziehen kann, – so wie es der Prophet ausgedrückt hat: „Jeder Gottesgelehrte ist von Eifer besessen, aber jeder Eifer kühlt sich auch wieder hab." – so bewirkt diese Lauheit, daß er es gern hat, daß man von ihm auf Grund dieser Zustände spricht. Dann wird er verbergen, daß er normal ißt, indem er öffentlich sein Fasten zeigt; er wird vor den Menschen seine Bemühungen verbergen, woher er denn seine Lustanteile erhalten soll; er wird es ungern haben, wenn die Menschen bemerken, daß er Rückschritte gemacht hat und unterbrochen worden ist; es wird ihm mißfallen, daß er angesehen und bemerkt wird, daß er lau geworden und von den erhabenen Zuständen, die ihm früher zu eigen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000390

waren, zurückgeschritten und unterbrochen worden ist; schließlich wird er sogar bisweilen seine Nahrung an verpönten Orten, einsamen Stellen, in abgelegenen Gassen und Quartieren, insgeheim zu sich nehmen. Sein Angenommensein durch die Menschen ist ihm nun ein Weltpreis dafür, daß er sich vor den Menschen verborgen gehalten und in acht genommen hat, und daß er den Verzicht, die Gewissenhaftigkeit und die geringe Unternehmung, die ihm einst eigneten, gezeigt hat.

Sein Zustand ist nicht von der Art, wie er sich für die Menschen, die mit Gott Umgang haben, ziemt. Er scheidet sich in jeglicher Hinsicht von der Aufrichtigkeit, die er früher angewandt hatte, und die Ehrlichkeit, die er sich Gott gegenüber angezogen hatte, weicht von ihm. Seine Zeiten, die früher erfüllt waren von gottesdienstlichem Tun, von Gott-Nahen und dem Nichtbeachten der Menschen, verwandeln sich dahin, daß er sie in seinem Herzen mit großer Anstrengung *(naṣab)* beachtet; er achtet auf ihre Umstände, damit sie seine Verhältnisse nicht bemerken, wenn er ißt, trinkt und vom Diesseits nimmt; in den geheimgehaltenen Zeiten, an entfernten Plätzen, die man des Nachts aufsucht, und in den finsteren Nächten; auf daß man ihn nicht bei seinem Tun entdecke. – Durch Gott kommt das Gelingen.

(43)

Weiter hüte sich der wahrhaftige *(ṣādiq)* Novize davor, sich in der Vorrangstellung zu exponieren, solange nicht die rechte Zeit und der rechte Augenblick gekommen ist. Dies nämlich bringt Verderbnisse über ihn, die ihn durch seine Prätention, er sei einer von denen, die zu Gott aufrufen *(duʿāh)*[72], von Gott abschneiden. Hierzu gehört auch, daß sich sein Herz mit denjenigen beschäftigt, die in seiner Versammlung sitzen, daß er viel über ihre Hinwen-

[72] SULAMĪ (*Manāhiğ*, Nr. 14) gebraucht den Namen ‚Rufer' als *terminus technicus* und bezeichnet damit den Typus eines Mystikers, der eine bestimmte (hohe) Stufe erlangt hat. Er unterscheidet zwischen drei Klassen von Rufern (zu Gott, zu Gottes Pfad, zur Sunna), wobei der Rufer zu Gottes Pfad derjenige ist, der zu „Aufrichtigkeit und Treue" aufruft, und den Gott einen „Weisen" *(ḥakīm)* und „Prediger" nennt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000391

dung zu ihm nachsinnt, und er großen Kummer empfindet, wenn sie sich von ihm ab- und einem anderen zuwenden; dazu gehört der Haß gegen den anderen und den, dem sie sich zuwenden, ferner das Streben, sie herabzusetzen, und der Zorn auf sie.

Von Zāḏān[73] wird überliefert, er habe gesagt: „Ich war zusammen mit ʿAlī, dem Fürst der Gläubigen, und er hatte die Lederpeitsche bei sich. Er betrat die Moschee, in der ein Geschichtenerzähler *(qāṣṣ)* war. Er stellte sich vor ihn hin und sagte zu ihm: ‚Kennst du das Abrogierende und das Abrogierte?' Er antwortete: ‚Nein!' Er fragte: ‚Kennst du die religiösen Pflichten?' Er antwortete: ‚Nein!' Da schlug er ihn mit der Lederpeitsche. Ich sagte: ‚Gepriesen sei Gott! Du schlägst einen Mann, der von Gott spricht?' ʿAlī antwortete: ‚Ich hörte den Gesandten Gottes sagen: Am Ende der Tage wird es Leute geben, die zu den Menschen reden und Geschichten erzählen. Wenn einer von ihnen aus ihrer Versammlung in die eines anderen geht, ergrimmt er. Sie sind es, die Gott verflucht hat. Er hat sie taub und blind gemacht.'" So oder ähnlich überliefert.

Ein weiterer Zug ist, daß er den Menschen gegenüber mit nicht beabsichtigten Handlungen (d.h. ohne die Absicht, die Handlung für Gott durchzuführen), durch die er sich ihren Herzen nahebringt, schöntut, um sie sich gewogen zu machen.

Ein weiterer Zug ist, daß er die Gottesgelehrten und Weisen bei den Menschen herabsetzt, mit den Worten: „Sie streben nach dem Diesseits." So wird er ihnen Übel und Unzulänglichkeiten zuschreiben, wodurch sie ihr Ansehen bei den Anwesenden verlieren, um sich selbst zu erhöhen.

Ein weiterer Zug ist, daß er glaubt, sein Ansehen werde sich bei ihnen nur erhöhen, indem er die *ʿulamāʾ* herabsetzt und schmäht und indem er kundtut, daß er sich von ihren schändlichen und mangelhaften Eigenschaften lossagt *(tabarrī)*, um sich selbst herauszustellen.

Ein weiterer Zug ist, daß er von Eigenschaften der Mystiker,

---

[73] Zāḏān, Abū ʿUmar (gest. 82/701–2); vgl. BUSTĪ, *Mašāhīr*, Nr. 775, IBN ḤAĞAR, *Taḥḏīb* 3,302f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000392

um die er sich weder bemüht, noch die er erfahren hat, berichtet und sich damit aufbläst, um sein Ansehen bei ihnen zu befestigen.

Ein weiterer Zug ist, daß er Verstellung an den Tag legt und nach Erhöhung strebt, indem er Gottesgelehrte und Mystiker aufsucht, damit ihn die Menschen ehren.

Ein weiterer Zug ist, daß er sich der Erzählungen von den Mystikern *(ahl al-qiṣṣa)* und seines langen Dienstes bei ihnen rühmt, damit seine Ehrung offenkundig werde, weil er sie gesehen habe. (Er behauptet,) daß er lange ihr Schüler gewesen sei, um die Zuhörer seinen Rang erkennen zu lassen, und um sich selbst herauszustellen.

Ein weiterer Zug ist, daß er die Eigenschaften der Altvordern und die Erzählungen der Rechtschaffenen, von denen er gehört hat, sich selbst zuschreibt, um dadurch einen hohen Rang (bei den Menschen) zu erreichen.

Ein weiterer Zug ist, daß er, wenn ihm eine leitende Stellung zufällt, es verschmäht, das zu lernen, was er nötig hat, weil er befürchtet, man werde meinen, daß er das Lernen noch nötig habe, und daß er es nicht verdiene, Lehrer zu sein. Dies aber tut er, weil er auf Selbstruhm aus ist.

Ein weiterer Zug ist, daß er die großen Scheiche in ihrer Tracht und Erscheinung nachahmt und dabei behauptet, daß er einer der ihren sei.

Ein weiterer Zug ist, daß er sich unter die Schar der Berühmtheiten mischt, mit ihnen feiert, sich mit ihnen sehen läßt und mit ihnen schreitet[74] und – weil er sich selbst herausstellen will – in den Augen der gewöhnlichen und mancher der auserwählten Gläubigen den Anschein erweckt, daß er zu ihnen und ihrer Gruppe gehöre.

Ein weiterer Zug ist, daß er alle die Weisheiten, von denen die Gottesgelehrten unter den Altvordern gesprochen haben, dazu benutzt, sie zu kritisieren und ihre Worte vor den Unwissenden zu widerlegen, um seine Stellung zu festigen und Selbstruhm zu ernten.

Ein weiterer Zug ist, daß bei ihm kein gebildeter Gottesgelehrter und kein kluger Weiser unter seinen Zeitgenossen genannt

---

[74] SULAMĪ (*ʿUyūb*, Nr. 9) erwähnt als einen der Mängel der Seele, sich dadurch Gutes in Aussicht zu stellen, daß man die Versammlungen der „Edlen" aufsucht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000393

werden kann, ohne daß er ihm Sünden, gewisse Fehltritte oder Irrtümer zuschreibt, von denen selbst die Edlen nicht verschont sind, um sich selbst herauszustellen.

Ein weiterer Zug ist, daß er unter den Menschen zu denjenigen zählt, die die Fehler und Fehltritte sämtlicher Generationen am besten in Erinnerung behalten und bezüglich aller ihrer Zustände eine schlechte Meinung haben.

Ein weiterer Zug ist, daß wenn er einen Heuchler trifft, der ihm dabei zuhört, wie er die Fehler der Gruppe, der sie (die Sufis) angehören, enthüllt, indem er die Frevler[75] herabsetzt und die schändlichen Taten, die sie begehen, an den Tag legt, so wird er sie alle in Bausch und Bogen verurteilen, ohne zwischen den Guten und den Schlechten einen Unterschied zu machen. Dies alles aber tut er, um sich von ihnen loszusagen.

Ein weiterer Zug ist, daß er seine Zeit des Tages und des Nachts damit verschwendet, daß er sich um seine Versammlung kümmert, indem er sich Sorgen macht, wer sie aufsuchen wird, und indem er darüber wacht, wer ihr zustrebt; daß er sich wegen seiner Novizen Sorgen macht und den gewöhnlichen Gläubigen schmeichelt, um seine Vorrangstellung zu befestigen[76].

Er hüte sich vor alledem und sei sich der Gefahr bewußt. – Durch Gott kommt das Gelingen.

(44)

Weiter sei der wahrhaftige Novize auf der Hut, daß er seine Seele überwache und ihr gegenüber nicht unachtsam werde, auch wenn er in der Erkenntnis und dem Wissen um Gott schon ans Ziel

---

[75] *al-muğtarimīn*: es ließe sich auch anders punktiert lesen: *al-muḫtarimīn* („die dahingerafft wurden"; vgl. f. 35).

[76] Die Sorge um Schüler und Zuhörer, die aus der Furcht vor dem Verlust von Ansehen resultiert, wird auch von MUḤĀSIBĪ thematisiert. Infolge der Sorge, seine Anhänger könnten sich gegen ihn wenden und ihm schaden, oder er könnte sein Prestige einbüßen, schmeichelt ihnen der Mensch, der sich in einer führenden Stellung befindet und bemüht sich, ihnen gefällig zu sein (vgl. MUḤĀSIBĪ, *Masāʾil* 95f.). Zu dem Laster-katalog Ibn Ḥafīfs vgl. die Liste IBN MUBĀRAKs (*Zuhd* 16f.) über die „Anfechtungen des Gelehrten" *(fitnat al-ʿālim)*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000394

gelangt ist. Denn auch der Prophet überwachte sie (selbst) noch auf der Stufe des Prophetentums und nahm seine Zuflucht vor ihr zu Gott. Er pflegte zu beten: „Herr Gott, ich nehme Zuflucht zu dir vor dem Übel meiner Seele" und: „Herr Gott, überantworte mich meiner Seele nicht für einen Augenblick, nicht für kürzer und nicht für länger! Wenn du mich ihr überläßt, so überläßt du mich Verderben und Schande."

Sei also auf der Hut vor ihr in allen Zuständen und wisse, daß sie in ihrem fälschlichen Anspruch danach strebt, ein Gegner Gottes zu sein, und ein Rivale Gottes in ihren Forderungen. Dies hat sie schon begehrt (?). Sie behauptet sogar, daß Gott überhaupt kein Recht zustehe, das zu fordern, was er von den Menschen fordert. Gott nämlich fordert von den Menschen, ihn zu loben und zu preisen, und die Seele fordert das gleiche. Gott fordert von den Menschen, daß sie alle, hoch und niedrig, seiner gedenken, und die Seele fordert das gleiche. Gott fordert von den Menschen, daß er der sei, dem gedankt wird, und auf den sich allein das Streben richte, und die Seele fordert das gleiche. Gott fordert von den Menschen, daß er der sei, den man in Demut und Niedrigkeit verehrt, und die Seele fordert das gleiche. Gott fordert von den Menschen, sich seinem Geheiß nicht zu widersetzen und zu diesem Geheiß in Treue zu stehen, und die Seele fordert das gleiche. Gott fordert von den Menschen, daß sie ihn als den bekennen, der über das Übel erhaben ist, und die Seele fordert das gleiche. Gott fordert von den Menschen, als großmütig und gnädig beschrieben zu werden, und die Seele fordert das gleiche. Gott fordert von den Menschen, daß er der sei, auf den sich Furcht und Hoffnung richten, und die Seele fordert das gleiche[77].

Die Forderungen der Seele habe ich in einer separaten Abhandlung erläutert und ihre Charaktereigenschaften ebenda zur Genüge beschrieben. – Durch Gott kommt das Gelingen.

---

[77] SUHRAWARDĪ, der diesen Abschnitt aus *Iqt.* plagiiert hat (*Ādāb*, Nr. 74), zitiert dazu Wāsiṭī: „Die Triebseele ist ein Götze. Sie anzublicken ist Polytheismus, sich um sie zu kümmern *(naẓara fī)* ist Verehrung" (*Ādāb*, Nr. 73). Auch SARRĀǦ (*Lumaᶜ* 31,19f.) schreibt der Triebseele den Wunsch nach Göttlichkeit zu: „Sie behauptet, Herr zu sein, indem sie auf ihre (eigenen) Handlungen blickt."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000395

(45)

Der ehrliche Novize hüte sich, daß er nicht – vor seiner Zeit – den Erwerb und Beruf aufgebe, oder die Suche nach den vorteilhaften Dingen seines Lebens, die ihm zustehen, oder das Nehmen *(aḫḏ)* (von der Welt), in der Weise, die ich zu Beginn der Abhandlung (= f. 12f.) beschrieben habe, nämlich indem er dadurch seine Religiosität bewahrt und seine Glaubensrichtung schützt. Wenn er denn (schließlich) den Erwerb aufgibt, soll er sich nicht an diejenigen Zeitgenossen halten, die das Gottvertrauen für sich in Anspruch nehmen und die Armut erwählen, bevor sie diese Wissenschaft von der Seele und ihren Charaktereigenschaften, und dem Training, das sie sich auferlegt haben, beherrschen; die (ferner) den geistlichen Kampf und die (Befolgung) der Bestimmungen der Seelenführung *(siyāsāt)* in den gottesdienstlichen Handlungen, die sie angenommen haben, unterlassen, als da sind: die Einfachheit in der Nahrung, und die Anwendung von Genügsamkeit in der Kleidung. Wenn sich die Seele nämlich nicht schon zuvor die Eigenschaften der Einfachheit erworben hat, durch den Verzicht, die skrupulöse Gewissenhaftigkeit und durch die Absage an vertraute Gewohnheiten, wie beispielsweise die guten Dinge zu genießen und den Sinneslüsten zu folgen, und wenn er das verliert, woran sein Wollen *(irāda)* gewöhnt war, dann erhebt sich in ihm das Verlangen und seine Triebseele ergibt sich der Gefräßigkeit *(šarah)*. Er fängt an zu betteln und sich der Geschäftigkeit hinzugeben *(takalluf)*. Das Verlangen treibt ihn auf die Märkte und in die Gassen und führt ihn hinaus in die Lande, während er nach dem Besitz der Menschen trachtet, wegen seines Zustandes (?), indem er seine Armut und seine Not offenbart.

Der ordentliche Erwerb *(ʿalā waǧhih)* aber ist gut für ihn, unter der Voraussetzung, daß er so angewendet wird, wie ihn der Prophet für erlaubt erklärt hat, denn der Prophet hat das Verlangen (das auf die Märkte treibt) untersagt und seine Zuflucht vor ihm gesucht.

Die Gottesgelehrten, die religiösen Juristen und die Weisen der Sufis *(ahl al-qiṣṣa)* haben sich über das Übel des Verlangens,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000396

des Bettelns und Bittens ausgesprochen, besonders im Hinblick auf die Gemeinschaft der Sufis *(aṭ-ṭā'ifa)*. Der Prophet hat denn gesagt: „Wenn einer von euch ein Seil nimmt und Brennholz sammelt, ist dies besser für ihn als wenn er die Leute anbettelt, mögen sie ihm geben oder nicht[78].

Er bemühe sich um das rechte Suchen (= nach erlaubtem Gut), um sich zu schützen, weil er am ehesten in der Lage ist, seinen Erwerb und sein Nehmen in Ordnung zu halten, insofern er sich eifrig darum bemüht, nicht von jemandem zu nehmen, dem es gleichgültig ist, was er nimmt und was er läßt, und der sich nicht um die Aspekte des Guten und das Nehmen des gesetzlich Erlaubten kümmert. Wenn der Novize sich bei der Suche nach dem gesetzlich Erlaubten eifrig bemüht, ihn dieses dann aber müde macht (?), so gerät er in Zweifelhaftes, das schwerer – weil feiner – zu durchschauen ist als das Verbotene, und bei Gott wird er dann zu den Betörten gezählt.

Was aber den anlangt, der seinen Erwerb aufgibt und sich dann nicht mehr darum kümmert, in welchem Tal er verdirbt, und der von jenen nimmt, deren Gestern besser für sie war als ihr Heute[79], und für die das Innere der Erde besser ist als ihr Äußeres, so gilt, daß sich die auserwählten bekannten Leute in ihrem Verhalten auf die Läuterung der Nahrung *(taṣfiyat al-qūt)* stützten, wie Ibrāhīm Ibn Adham[80] und seine Genossen, Sufyān (Ibn Saʿīd) aṯ-Ṯawrī[81], Sulaymān (Ibn Maymūn) al-Ḫawwāṣ[82], Wuhayb Ibn al-Ward (al-

---

[78] Zu Varianten dieser Tradition s. ḪALLĀL, *Ḥaṯṯ* 30f.

[79] Vgl. den von ʿAyn-i Quḍāh (*Aḥwāl u Āṯār*, Index S. 378) zitierten Ḥadīṯ: „Wessen Heute schlechter ist als sein Gestern, der ist verflucht."

[80] Gest. um 162/778–9. Schüler von Sufyān aṯ-Ṯawrī und Fuḍayl Ibn ʿIyāḍ; Lehrer von Šaqīq al-Balḫī (der sich mit seinen quietistischen Postulaten von Ibrāhīm absetzte; vgl. REINERT 254); lebte und starb in Syrien, wohin er auf der Suche nach erlaubtem Lebensunterhalt gegangen war: „die Grundlage der Religion sind die erlaubten Happen" (Ibrāhīm, in: ʿAṬṬĀR, *Taḏk.* 1,95). Ibrāhīm lebte vom Erwerb seiner Hände und teilte den Erlös aus seiner Arbeit mit den Armen (ibid. 1,89). Belege: *TS* 27 (3. Biographie SULAMĪS) mit weiteren Literaturangaben; auch RADTKE, „Theologen", Nr. 9.

[81] Gest. 161/778. Lehrer im (eigenen) ṭawritischen fiqh von Fuḍayl Ibn ʿIyāḍ und ʿAbdallāh Ibn Ḫubayq (in Anṭākya), von Ibn Mubārak (in Miṣṣīṣa), von Bišr Ibn Ḥāriṯ (in Bagdad) sowie von Ibrāhīm Ibn Adham (in Mekka), der Sufyān zu sich nach Ramla rief, „um ihn zu prüfen" (vgl. hier f. 32). Zu Sufyān s. grundsätzlich die Diss. RADDATZ.

[82] Syrischer Zeitgenosse von Ibrāhīm Ibn Adham; Einsiedler. Beleg: *Ṣifa* 4,247.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000397

Makkī)[83], Yūsuf Ibn Asbāṭ (aš-Šaybānī)[84], Abū Muᶜāwiya al-Aswad (al-Yamānī)[85], Dāwūd (Ibn Nuṣayr) aṭ-Ṭāʾī[86], Ḥuḍayfa (Ibn Qatāda) al-Marᶜašī[87], Fuḍayl Ibn ᶜIyāḍ[88] und sein Sohn[89], sowie Abū ᶜAbd ar-Raḥmān (ᶜAbdallāh) al-ᶜUmarī[90]. Diese[91] hatten sich

---

[83] Gest. 153/770. Asket und Bußprediger, Nahrungsskrupulant; Gefährte von Ibn Mubārak. Merkmale der Religiosität Wuhaybs waren das Schweigen, die Traurigkeit, das Leben in Einsamkeit; er kritisierte die zeitgenössischen *ᶜulamāʾ* und gab der Askese den Vorzug vor dem Studium des Ḥadīṯ. Belege: *Ḥilya* 8,140–62, *Ṣifa* 2,123–128.

[84] Gest. 195/810–11. Gefährte von Sufyān aṯ-Ṯawrī in Anṭākya. Yūsuf erhielt schriftliche Unterweisungen von Ḥuḍayfa al-Marᶜašī (*Ṣifa* 2,237). Yūsuf achtete den Erwerb *(ṭalab al-ḥalāl)* höher als das Gebet in der Gemeinschaft (vgl. REINERT 220).

IBN AL-ĠAWZĪ hat eine Überlieferung Ibn Ḥafīfs über Yūsuf Ibn Asbāṭ in *Talbīs* festgehalten (abgedruckt in *Sīra*, Anhang S. 232): Yūsuf wanderte von Manbiğ (der Ortsname ist in *Sīra*, Anhang und *Talbīs* zu verbessern!) nach Miṣṣīṣa, kehrte aber unmittelbar nach seiner Ankunft in Miṣṣīṣa auf Grund des hohen Ansehens, das er dort genoß, wieder um. Beleg: *Ḥilya* 8,237–253.

[85] Lebte in Ṭarsūs als Ġāzī. Keine Jahresangaben überliefert. Belege: *Ḥilya* 8,271ff., GRAMLICH, *Muḥammad al-Ġazzālīs Lehre*, D 200, *Ṣifa* 2,244–46.

[86] Gest. 165/781. Asket aus Kufa; zeitweise fiqh-Schüler von Abū Ḥanīfa; Gewährsmann von Maᶜrūf al-Karḫī. Belege: *Ḥilya* 7,335–67, *TB* 11,221, BUSTĪ, *Mašāhīr*, Nr. 1342, MASSIGNON, *Essai* 170.

[87] Gest. 207/822–3. Syrer; Gefährte von Ibrāhīm Ibn Adham und Lehrer von Yūsuf Ibn Asbāṭ. Die wesentlichen Bestandteile der Religion waren für Ḥuḍayfa der gewissenhafte Nahrungserwerb und das aufrichtige Handeln. Noch Kāzarūnī (*Fird.* 384,23–25) berief sich auf Ḥuḍayfa, um eine geistliche Weisung durch das Vorbild der Altvordern zu begründen. Belege: *TA* M. 72, *Ṣifa* 4,241ff., GRAMLICH, *Muḥammad al-Ġazzālīs Lehre* 143.

[88] Gest. 187/803. Asket aus Ḫurāsān; ließ sich in Kufa zum Ḥadīṯstudium nieder; Schüler von Sufyān aṯ-Ṯawrī. Sein Asketismus war betont orthodox (REINERT 302). Fuḍayl lehrte die Notwendigkeit des Erwerbs und kritisierte die (Erwerbs)quietisten als Neuerer (ibid. 243). Er gab den altruistischen Tugenden den Vorzug vor der Askese. Belege: *TS* 6–14, *GAS* 1,636, BERTELS 188–214.

[89] ᶜAlī Ibn Fuḍayl; von Bišr Ibn Ḥāriṯ als großer Gewissenhafter, von einem anderen als ein Mann gerühmt, der ebenso „gottesfürchtig" wie sein Vater gewesen sei. Belege: MĀLĪNĪ, *Arbaᶜīn* 12f., *Ṣifa* 2,140.

[90] Gest. 184/800 in Medina. Einsiedler und Bußprediger. Beleg: *Ṣifa* 2,101–103.

[91] Bišr al-Ḥāfī (*TS* 44) faßt vier der obengenannten elf „Gewissenhaften" in einer Gruppe zusammen: „Gott hat viere auf Grund der Nahrungsskrupel *(bi-ṭīb al-maṭᶜam)* erhöht: Wuhayb, Ibn Adham, Ibn Asbāṭ, Sulaymān al-Ḫawwāṣ". In einer Liste von 10 Gewissenhaften bei IBN AL-ĠAWZĪ, *Ṣifa* 4,242 befindet sich auch Ḥuḍayfa neben den vieren.

ANṢĀRĪ nennt Ibn Adham, Ḥuḍayfa, Sulaymān und einen vierten als Gefährten, die einander gelobten, nur das zu essen, von dessen Erlaubtheit sie überzeugt waren (*TA* M. 70).

Sarī as-Saqaṭī nennt als die „vier Gewissenhaften ihrer Zeit" Ḥuḍayfa, Yūsuf Ibn Asbāṭ, Ibrāhīm Ibn Adham und Sulaymān al-Ḫawwāṣ (*Ris.* 58,16ff./*dt.* 7.3 und *Ḥilya* 10,116). Gramlich verweist in *Ris.* (*dt.*, a.a.O.) auf eine Liste von 10 Gewissenhaften bei ABŪ NUᶜAYM (*Ḥilya* 8,271,1–6).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000398

nicht daran gewöhnt, zu betteln und sich der Geschäftigkeit hinzugeben *(takalluf)*. Diese Benennung, *„tārik"*, (Aufgebender, d.h. des Erwerbs) ist erst vor einigen Jahren aufgekommen, denn die Begriffe *„tark"* und: „einer ist *„tārik"* hat vor ihnen, die den Erwerb aufgeben und die sich (dann) ganz auf das Bitten und Betteln *(takalluf)* verlassen, von den Imamen keiner verwendet[92]. – Durch Gott kommt das Gelingen.

(46)

Der ehrliche Novize sei auf der Hut und befleißige sich, die Versammlungen derjenigen Zeitgenossen zu meiden, die theologische Spekulation *(nazẓār)* betreiben und die das Mal des Disputierens *(muǧādala)* an sich haben. Denn der Prophet hat dies verboten und auf das schärfste getadelt. Er sagte, daß Sich-Streiten über den Koran Unglaube ist. Erstens erzeugt es Haß und schafft Zwietracht zwischen ihnen. Dann verschreibt man sich dem Haß und der Feindschaft, indem man nach der Vorrangstellung strebt.

Ihre Redegewandtheit[93] im Streitgespräch und dem Argumentieren, die Offenlegung der Geschicklichkeit, das Kreischen der Stimmen und das Abschneiden der Gegner in den (Rede)versammlungen sollen dich nicht erschrecken. Alles dies hat nichts mit brüderlichem

---

[92] Schon Yaḥyā Ibn Muʿāḏ aus Rayy hatte in dieses Horn gestoßen: „Die Bedeutung von ‚aufgeben' *(tark)* ist nicht, daß man Güter, Frauen und Kinder verläßt. ‚Aufgeben' bedeutet, daß man im Gehorsam gegen Gott arbeitet und demjenigen den Vorzug gibt, das in Gottes Sicht anzunehmen und aufzugeben ist. Das ist es, was ‚aufgeben' bedeutet und nicht das, was die unwissenden Sufis behaupten" (*Ḥilya* 10,65,–8).

Auch MUḤĀSIBĪ, *Riʿāya* 110 hat es als Neuerung angesehen, unter Berufung auf den *tawakkul* den Erwerb aufzugeben. Insofern sie dies tun, widersprächen sie dem Weltverzicht und dem Gottvertrauen der Imame unter den Altvordern.

[93] MUḤĀSIBĪ (*Masāʾil* 137) warnt vor der Redegewandtheit *(faṣāḥa)*, indem er den folgenden Ḥadīṯ anführt: „Hütet euch vor dem wortkundigen Heuchler. Gott haßt die wortgewandten Männer." Das rhetorische Unvermögen *(ʿayy al-lisān)* scheint dagegen in der Zeit der Altvordern geradezu als eine Tugend gegolten zu haben. MUḤĀSIBĪ (ibid. 139) führt von ʿAbdallāh Ibn ʿAwn folgenden Ausspruch an: „Die Besonnenheit *(ḥilm)*, die Scham und die Unbeholfenheit der Zunge gehören zum Glauben. Sie zählen zu dem, was einen Nachteil im Diesseits, einen Vorteil aber im Jenseits bewirkt..." Vgl. dazu auch die *Iqt.*-Stellen f. 39,5f. und f. 46,3f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000399

Rat *(naṣīḥa)* zu tun. Sie wollen damit allein die Vorrangstellung erringen und etwas von dem verachtenswerten Diesseits haben, auf eine hohe Stellung bei den Herrschern und Unterdrückern befördert werden, denn dadurch (= die Disputierkunst) erfüllen sie sich ihre Wünsche, wie: Einfluß bei den Machthabern, daß sie ihnen immer rechtgeben, über das hinwegsehen, wozu sie verpflichtet sind, und das gutheißen, worin sich die Herrscher ergehen. Der Prophet sagte durch Vermittlung Gabriels von Gott: „O Muḥammad! Verkündige meiner Gemeinde den Glanz, die hohe Stellung, die Gefestigtheit und die Gewißheit in der Religion."

Wer die Handlungen für das Jenseits vollbringt, damit aber das Diesseits im Auge hat, der wird am Jenseits keinen Anteil haben. Der Prophet sagte: „Wer nach dem Wissen strebt, um mit den Gottesgelehrten gemeinsame Sache zu machen, oder um mit den Toren Streitgespräche zu führen, oder um die Aufmerksamkeit der Menschen auf sich zu lenken, der endet im Höllenfeuer." – Durch Gott kommt das Gelingen.

(47)

Weiter soll sich der Novize innerlich und äußerlich davor hüten, auf die Reden jener Mitglieder deiner (so!) Religionsgemeinschaft zu hören, die mit den Neuerungen und der Irrung behaftet sind. Dies sind nämlich die Leute, vor denen der Gesandte Gottes seine Gemeinde gewarnt und deretwegen er um die Gemeinde gebangt hat. Der Prophet hat gesagt: „Was ich am meisten für meine Gemeinde fürchte, ist der zungenfertige Heuchler, der die Wahrheit sagt und nach der Falschheit handelt." Er sagte weiter: „Am Ende der Tage wird es junge Leute mit wirren Träumen geben, die meine (w.: des Besten der Geschöpfe) Worte im Munde führen und so die Religion verfehlen, wie der Pfeil das Ziel verfehlen kann" usw.

Halte dich an den Weg der Traditionarier, lerne von ihren Rechtsgelehrten, wandle in ihren Fußstapfen, erforsche und erkunde ihre Glaubensrichtung, enthülle ob ihre Überlieferungen glaubwürdig sind und vollziehe ihre Zustände nach.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000400

Hüte dich aber vor den Verblendeten unter ihnen (= den Traditionariern) und denen aus ihrer Schar, die sich haben betören lassen, denn sie sind die schätzenswertesten Menschen, wenn sie den Weg der Väter beschreiten, die verführtesten (und am meisten verführenden) aber, wenn sie schlecht handeln. Durch sie wird die Gemeinde und das Religionsgesetz zugrunde gerichtet.

Nehme dir die Eigenschaften der Altvorderen zum Maßstab. Bei wem du dann siehst, daß er sein Wissen (w.: ihr Wissen) zur Anwendung bringt, die Merkmale ihrer Glaubensrichtung befolgt, die Tore der Machthaber scheut, den irdischen Gütern, die sich in ihren Händen sammeln, entsagt, die Begierde nach ihnen (= den Machthabern) überwindet, nicht immer wieder an ihre Pforten drängt, sondern vor ihnen flieht, daß er nicht die Nähe der Machthaber sucht und sich ihnen nicht bekannt macht, an den halte dich!

Mir ist berichtet worden, daß al-Muʿtaḍid Bišr Ibn Ḥāriṯ den Barfüßigen sehen wollte. Bišr hörte dies und sagte: „Sagt ihm: ‚Bei Gott! Es gibt keinen Gott außer ihm! Wenn ich hören sollte, daß du mich noch einmal zu dir rufst, werde ich sofort aus deiner Nachbarschaft in Bagdad fortziehen.'" Als Muʿtaḍid dies hörte, sagte er: „Sagt ihm: ‚Ich werde dich nicht wieder rufen.'" So oder ähnlich überliefert. Durch Gott kommt das Gelingen.

Nachschrift des Schreibers:

Das *Kitāb al-Iqtiṣād* ist beendet. Es zählt zu den Schriften, die der Scheich, hochgelehrte Imam, Vorbild der Mystiker, bekannt als der „Große Scheich", Abū ʿAbdallāh Muḥammad Ibn Ḫafīf, verfaßt hat. Lob sei Gott, dem Herrn der Welten. Er ist mein Genüge und er ist ein trefflicher Sachwalter. Gott segne unseren Herrn Muḥammad und seine Familie und schenke Heil. Durch die Hand des Schreibers Naǧīb Ibn Imām ad-dīn al-Iǧlī, in der alten Moschee zu Schiras, Ende Ǧumādā I, 818 (= Anfang August 1415).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000401

2. ANHANG: VERGLEICHSTABELLE

Vergleichstabelle der Paraphrasierungen und Zitate Abū n-Nağīb as-Suhrawardīs in *Ādāb al-murīdīn* aus Ibn Ḫafīfs *Iqtiṣād*.

Ādāb al-murīdīn	*Iqtiṣād*
S. 5, Abschnitt 12	*Faṣl* 37,15–18;
S. 10, Abs. 25	*Faṣl* 19,9f.; 19,11f.; 34,8f.;
S. 24, Abs. 55	*Faṣl* 43,5;
S. 26, Abs. 61	*Faṣl* 2,3f.; 2,5f.;
S. 26, Abs. 62	*Faṣl* 13,6; 13,10;
S. 26, Abs. 63	*Faṣl* 8,17, 8,20; 8,1; 9,5; 9,8; 9,9;
S. 27, Abs. 63	*Faṣl* 10,16; 10,18;
S. 29, Abs. 67	*Faṣl* 9,8f.;
S. 30, Abs. 69	*Faṣl* 40,12;
	Faṣl 41,15;
S. 32, Abs. 72	*Faṣl* 14,16; 14,11f.;
S. 32, Abs. 73	*Faṣl* 44,9f.;
S. 33, Abs. 74	*Faṣl* 44,13–3;
S. 40, Abs. 89,4f.	*Faṣl* 47,12–14;
S. 53, Abs. 115,2	*Faṣl* 19,9;
S. 55, Abs. 122	*Faṣl* 18,13;
	Faṣl 25,5ff.;
S. 56, Abs. 122	*Faṣl* 10,9f.;
S. 59, Abs. 131	*Faṣl* 24,13f.;
S. 59, Abs. 132	*Faṣl* 24,20f.;
	Faṣl 24,23f.;
S. 60, Abs. 132	*Faṣl* 24,4;
	Faṣl 24,21f.;
S. 89, Abs. 189	*Faṣl* 12,4–7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000402

J. Literaturverzeichnis

ᶜABBĀDĪ ABŪ ᶜĀṢIM. *Ṭabaqāt al-fuqahāʾ aš-Šāfiᶜiyya*. Ed. G. Vitestam. Leiden 1964.

ᶜABD AL-ĞABBĀR. – Siehe *Faḍl al-iᶜtizāl*.

ᶜABD EL-KADER. – Siehe ĞUNAYD, ABŪ L-QĀSIM.

ABŪ L-FARAĞ AL-IṢFAHĀNĪ. *Maqātil aṭ-Ṭālibiyyīn*. Nağaf 1351/1934.

ABŪ NUᶜAYM, *Ḥilya* = ABŪ NUᶜAYM AL-IṢFAHĀNĪ. *Ḥilyat al-awliyāʾ waṭabaqāt al-aṣfiyāʾ*. 1–10. Beirut 1967/1387.

— *Aḫbār* = *Ḏikr aḫbār Iṣbahān*. Ed. S. Dedering. 1–2. Leiden 1931.

ABŪ ṬĀLIB, *Qūt* = ABŪ ṬĀLIB AL-MAKKĪ. *Qūt al-qulūb fī muᶜāmalat al-maḥbūb* usw. Kairo, o.J.

ABŪ YAᶜLĀ AL-FARRĀʾ. – Siehe IBN AL-FARRĀʾ.

Aḫbār. – Siehe ABŪ NUᶜAYM.

Aḫbār al-Ḥallāğ. – Siehe MASSIGNON.

Adab al-mulūk. – Siehe RADTKE.

ᶜAFĪFĪ, ABŪ L-ᶜALĀʾ. *Al-malāmatiyya waṣ-ṣūfiyya wa-ahl al-futuwwa*. Kairo 1364/1945.

ĀĞĀ BUZURG AṬ-ṬIHRĀNĪ, MUḤAMMAD-I MUḤSIN. *Aḏ-ḏariᶜa ilā taṣānīf aš-Šīᶜa*. 1–25. Teheran 1355ff./1936ff.

Aḫwāl u Ātār. – Siehe FARMĀNIŠ.

Aᶜlām. – Siehe ZIRIKLĪ.

Alf layla wa-layla. Beirut 1957.

ALLARD, MICHEL. *Le Problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš*ᶜ*arī et de ses premiers grands disciples*. Beirut 1965.

— „Pamphlet" = „Un pamphlet contre al-Aš*ᶜ*arī". *BEO 23* (1970), S. 129–165.

AMEDROZ. – Siehe MISKAWAYH.

AMEDROZ, „Notes" = AMEDROZ, H.F. „Notes on some Sufi Lives." *JRAS* (1912), S. 551ff.

Ansāb. – Siehe SAMᶜĀNĪ.

ANṢĀRĪ, *ᶜIlal* = ANṢĀRĪ, ᶜABDULLĀH. *ᶜIlal al-maqāmāt. Un petit traité de ᶜAbdallāh Anṣārī sur les déficiences inhérentes à certaines demeures*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000403

spirituelles, par S. de Laugier de Beaureceuil, O.P. Mélanges Louis Massignon. Damaskus 1956, 1, S. 153–171.

— *Manāzil = Kitāb manāzil as-sā'irīn.* ʿABDALLĀH AL-ANṢĀRĪ AL-HARAWĪ, *Les étapes des itinérants vers Dieu, par S. de Laugier de Beaureceuil, O.P.* Kairo 1962.

— *Muḫtaṣar = Kitāb muḫtaṣar fī ādāb aṣ-ṣūfiyya was-sālikīn li-ṭarīq al-ḥaqq. Un opuscule de Khwāja ʿAbdallāh Anṣārī concernant les bienséances des Soufis, par S. de Laugier de Beaureceuil, O.P. Bulletin de l'Institut d'Archéologie orientale* 59 (1960), S. 203–239.

— *Ṣad Maydān.* Ed. Qāsim-i Anṣārī. Teheran (?) 1363. 3. Aufl.

— *Ṭabaqāt uṣ-ṣūfiyya.* 1. Ed. ʿAbd ul-Ḥayy-i Ḥabībī-i Qandahārī. Kabul 1340 (= *TA*). 2. Ed. Muḥammad-i Sarwar-i Mawlā'ī. Teheran 1362 (= *TA M.*).

ARBERRY, ARTHUR JOHN. *Poems = Al-Mutanabbi; Poems. A selection with introduction, translation and notes by A. J. A.* Cambridge 1967.

— *Shiraz, Persian City of Saints and Poets.* Oklahoma 1960.

ʿARĪB, *Ṣila* = ʿARĪB B. SAʿĪD AL-QURṬUBĪ. *Ṣilat taʾrīḫ aṭ-Ṭabarī* bzw. ʿArīb Ṭabarī continuatus quem edidit, indicibus et glossario instruxit M.J. de Goeje, Lugduni-Batavorum 1897.

ʿARŪSĪ, MUṢṬAFĀ. *Natā'iġ al-afkār al-qudsiyya fī bayān maʿānī Šarḥ ar-Risāla al-Qušayriyya.* Būlāq 1290.

AŠʿARĪ, ABŪ L-ḤASAN ʿALĪ B. ISMĀʿĪL. *Kitāb al-lumaʿ fī r-radd ʿalā ahl az-zayġ wa-l-bidaʿ.* Ed. Richard J. McCarthy. = *The Theology of al-Ashʿarī.* Beirut 1953.

— *Maqālāt = Maqālāt al-islāmiyyīn wa-ḫtilāf al-muṣallīn. Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam.* Herausgegeben von Helmut Ritter. 2. Aufl. Wiesbaden 1963.

ASNAWĪ, ʿABD AR-RAḤĪM B. AL-ḤASAN. *Ṭabaqāt aš-Šāfiʿiyya.* Bagdad 1390/1970.

ʿAṬF – Siehe DAYLAMĪ.

ʿAṬṬĀR, *Taḏk.* = ʿAṬṬĀR, FARĪD UD-DĪN. *Taḏkirat ul-awliyā'.* Ed. Mīrzā Muḥammad-i Qazwīnī. Teheran 1336š/1957.

ʿAYN UL-QUḌĀT-I HAMADĀNĪ. *Šakwā l-ġarīb. JA* (1930), S. 1ff. (Edition) und S. 193ff. (Übers.).

BAĠDĀDĪ, ʿABD AL-QĀDIR. *Al-farq bayn al-firaq.* Kairo 1328.

BAĠDATLI, ISMĀʿĪL PAŠA. *Hadiyyat al-ʿārifīn.* Istanbul 1951 und 1955.

Bahǧa = ABŪ L-ḤASAN ʿALĪ IBN ʿABDALLĀH IBN ĞAHḌAM. *Bahǧat al-asrār wa-lawāmiʿ al-anwār.* Auszüge in IBN ḤAMĪŠ, *Manāqib al-abrār wa-maḥāsin al-aḫyār.* Hs. Berlin 9980.

BĀḤARZĪ, ABŪ L-MAFĀḪIR YAḤYĀ. *Awrād ul-aḥbāb wa-fuṣūṣ ul-ādāb.* Ed. Īraǧ-i Afšār. Teheran 1966.

BALḪĪ. Siehe *Faḍl al-iʿtizāl.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000404

BĀQILLĀNĪ, ABŪ BAKR, MUḤAMMAD B. AṬ-ṬAYYIB. *Iʿǧāz al-Qurʾān*. Ed. Aḥmad Ṣaqr. Kairo 1963.

— *Kitāb at-tamhīd*. 1. Ed. Maḥmūd Muḥammad al-Ḫuḍayrī und Muḥammad ʿAlī Hādī Abū Rīda. Kairo (?). 1940. 2. Ed. R. McCarthy. Beirut 1957.

BAQLĪ, *Iġāna* – Siehe RŪZABIHĀN.

BEAURECEUIL, „Biographie" = BEAURECEUIL, SERGE DE LAUGIER DE. „Esquisse d'une biographie de Khwāja ʿAbdallāh Anṣārī". *MIDEO 4* (1), S. 95–140; *5* (2), S. 47–114; *6* (3), S. 387–402 (1958ff.). (Es wird nach Teilen zitiert).

— *Khwādja = Khwādja ʿAbdullāh Anṣārī. Mystique Hanbalite*. Beirut 1965.

— *Un opuscule*. Siehe ANṢĀRĪ, *Kitāb muḫtaṣar* usw.

BECKER, CARL HEINRICH. „Ṭabarīs sog. Catechesis Mohametana". *ZDMG 55* (1901), S. 96ff.

BELL, *Love theory* = BELL, JOSEPH NORMENT. *Love theory in later Ḥanbalite Islam*. Albany 1979.

— und AL-SHĀFIʿĪ. *Kitāb ʿatf al-alif...* – Siehe DAYLAMĪ.

BEO = Bulletin d'études orientales.

BERGÉ, MARC. *Pour un Humanisme vécu: Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī*. Damaskus 1979.

BERTELS, EWGENIJ EDUARDOWIČ. *Izbrannïe Trudï*. III: *Sufizm i sufijskaja literatura*. Moskau 1965.

BGA = Bibliotheca geographorum arabicorum.

Bidāya. Siehe IBN BĀKAWAYH.

BLACHÈRE, RÉGIS. *La vie et l'œuvre d'Abū ṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī*. Beirut 1936.

BLOCHET, EDGAR. *Études sur l'Ésotérisme musulman*. Auszug aus *Muséon*, Louvain 1910.

BOWEN, HAROLD. *The life and times of ʿAlī ibn ʿĪsā, the Good Vizier*. Cambridge 1928.

BÖWERING = BÖWERING, GERHARD. *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam. The Qurʾanic Hermeneutics of the Sufi Sahl at-Tustarī*. Berlin-New York 1980.

BROCKELMANN, CARL. *Geschichte der arabischen Literatur (GAL)*. 2. Aufl. 1–2. Leiden 1943–1949. Supplement 1–3, 1937–1942.

BÜRGEL, J. CHRISTOPH. *Die Hofkorrespondenz ʿAḍud ad-Dawlas und ihr Verhältnis zu anderen historischen Quellen der frühen Būyiden*. Wiesbaden 1965.

BUSSE, HERIBERT. *Chalif und Großkönig. Die Būyiden im Iraq (945–1055)*. Beirut 1969 (BTS 6).

BUSTĪ, *Maǧrūḥīn* = BUSTĪ, MUḤAMMAD IBN ḤIBBĀN. *Al-maǧrūḥīn min*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000405

al-muḥaddiṯīn wa-ḍ-ḍuᶜafāᵓ wa-l-matrūkīn. Aleppo 1396.

— *Mašāhīr = Mašāhīr ᶜulamāᵓ al-amṣār = Die berühmten Traditionarier der islamischen Länder.* Ed. M. Fleischhammer. Bibliotheca Islamica 22. Wiesbaden 1959.

CORBIN, *En Islam iranien* = CORBIN, HENRI. *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques. Tome III. Les fidèles d'amour. Shīᶜisme et soufisme.* Paris 1972.

ḎAHABĪ, ŠAMS AD-DĪN ABŪ ᶜABDALLĀH MUḤAMMAD B. AḤMAD. *Duwal al-islām.* Haydarabad 1364.

— *ᶜIbar = Al-ᶜibar fī ḫabar man ġabar.* Ed. Ṣalāḥ ad-dīn al-Munağğid. 1–5. Kuwayt 1960–66.

— *Mīzān = Mīzān al-iᶜtidāl fī naqd ar-riğāl.* 1–4. Kairo 1963.

— *Siyar = Siyar aᶜlām an-nubalāᵓ.* Ed. Šuᶜayb Arnaᵓūṭ und andere. 1–23. Beirut 1401–5/1981–5.

— *Taḏk. = Taḏkirat al-ḥuffāẓ.* 1–4. Haydarabad. 1375–77/1955–58.

— *Taᵓrīḫ = Taᵓrīḫ al-islām wa-ṭabaqāt al-mašāhīr wa-l-aᶜlām:* Hs. Brit. Museum, Fol. 128a–129b.

Dānišmandān. – Siehe RUKNZĀDA ĀDAMIYYAT.

DĀRĀ-ŠUKŪH, MUḤAMMAD. *Safīnat ul-awliyāᵓ.* Agra, o.J.

Darīᶜa – Siehe ĀĠĀ BUZURG AṬ-ṬIHRĀNĪ.

DAYLAMĪ, ABŪ L-ḤASAN ᶜALĪ. *Sīrat-i Ibn-i Ḫafīf.* Ed. A. Schimmel-Tari. Ankara 1955.

— *ᶜAṭf = ᶜAṭf al-alif al-maᵓlūf ᶜalā l-lām al-maᶜṭūf.* Ed. J.C. Vadet. Kairo 1962. (Ich zitiere nach Abschnitten). Übersetzung siehe Vadet.

— *Kitāb ᶜaṭf al-alif al-maᵓlūf ᶜalā l-lām al-maᶜṭūf.* Übersetzt von Joseph N. Bell und al-Shāfiᶜī. Unveröffentlichtes Ms. Voraussichtlicher Erscheinungstermin 199' (Kairo, Dār al-Kitāb al-Miṣrī).

Derwischorden. – Siehe GRAMLICH.

EI - The Encyclopaedia of Islam. New edition. Leiden-London 1960ff.

VAN ESS, *Gedankenwelt* = ESS, JOSEF VAN. *Die Gedankenwelt des Ḥāriṯ al-Muḥāsibī.* Bonn 1961.

— *Die Erkenntnislehre des ᶜAḍudaddīn al-īcī.* Wiesbaden 1966.

— *Nāšiᵓ = Frühe muᶜtazilitische Häresiographie. Zwei Werke des Nāšiᵓ al-Akbar.* Wiesbaden 1971.

Faḍāᵓil-i Balḫ. Ed. ᶜAbd ul-Ḥayy-i Ḥabībī. Teheran 1350s/1972.

Faḍl. – Siehe *Faḍl al-iᶜtizāl* usw.

Faḍl al-iᶜtizāl wa-ṭabaqāt al-Muᶜtazila. ABŪ L-QĀSIM AL-BALḪĪ, QĀḌĪ ᶜABD AL-ĞABBĀR, AL-ḤĀKIM AL-ĞUŠAMĪ. Ed. Fuᵓād as-Sayyid. Tunis 1974.

FAHD, *Divination* = FAHD, TOUFIC. *La Divination Arabe. Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'islam.* Leiden 1966.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000406

FARMĀNIŠ, RAḤĪM. *Aḥwāl wa āṯār-i ʿAyn ul-Quḍāt-i Hamadānī*. Teheran 1338h/1959.

Fārsnāma. – Siehe IBN AL-BALḪĪ.

Fatwā. – Siehe IBN TAYMIYYA.

Fird. = *Firdaws*. – Siehe MAḤMŪD B. ʿUṮMĀN.

FIS - Freiburger Islamstudien.

FREYTAG, G.W. *Locmani Fabulae*. Bonn 1823.

FRYE, *Histories* = FRYE, RICHARD N. *The histories of Nishapur*. London/The Hague/Paris 1965.

FURṢAT, *Āṯār* = FURṢAT UD-DAWLA (Muḥammad Naṣīr und Mīrzā Āġā, Ḥusaynī). *Āṯār-i ʿAǧam*. Bombay 1314/1896.

ĞĀḤIẒ, ABŪ ʿUṮMĀN ʿAMR B. BAḤR. *Rasā'il*. Ed. ʿA.M. Harūn. Kairo 1964–5.

GAL – Siehe BROCKELMANN.

ĞĀMĪ, NŪR UD-DĪN ʿABD UR-RAḤMĀN. *Nafaḥāt ul-uns min ḥaḍarāt ul-quds*. Ed. Tawḥīdī Pūr. Teheran 1336.

— „Jāmī's Biography of Anṣārī". Ed. A.J. ARBERRY. *Islamic Quarterly* 7,3 (1963), S. 57–82.

GARDET, „Les noms" = GARDET, LOUIS. „Les noms et les statuts. Le problème de la foi et des œuvres en Islam". *Studia Islamica 5*, S. 61ff.

GARDET-ANAWATI. *Introduction à la théologie musulmane*. Paris 1948.

GAS. – Siehe SEZGIN.

ĠAZZĀLĪ, MUḤAMMAD. *Iḥyā' ʿulūm ad-dīn*. 1–4. Beirut 1403/1982. Nachdruck.

— *Streitschrift = Kitāb yuḏkar fīhi ḥamāqat ahl al-ibāḥa. Die Streitschrift des Ġazālī gegen die Ibāḥīja im pers. Text herausgegeben und übers. v.O. Pretzl*. München 1933.

ĞĪLĀNĪ, ʿABD AL-QĀDIR. *Al-ġunya li-ṭālibī ṭarīq al-ḥaqq*. 1–2. Kairo 1322.

GIMARET, DANIEL. „Bibliographie d'Aš'arī: Un réexamen". *JA 273* (1985), S. 223–292.

— *Théories de l'acte humain = Théories de l'acte humain en theologie musulmane*. Thèse présentée devant l'Université de Paris III – Le 30 Mai 1979 – Atelier national de reproduction des thèses. Université de Lille III. 1982.

GMS = Gibb Memorial Series.

GOLDZIHER, „Dogmatische Partei" = GOLDZIHER, IGNAZ. „Die dogmatische Partei der Sālimiyya". *ZDMG 61*, S. 73ff.

— „Die Gottesliebe in der islamischen Theologie". *Islam 9* (1919), S. 144–158.

— *Ẓāhiriten = Die Ẓāhiriten. Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*. Leipzig 1884.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000407

GRAMLICH, *Derwischorden* = GRAMLICH, RICHARD. *Die schiitischen Derwischorden Persiens.* Zweiter Teil: *Glaube und Lehre.* Wiesbaden 1976.

— *Gaben* = *Die Gaben der Erkenntnisse des ʿUmar as-Suhrawardī* (Übersetzung der *ʿAwārif al-maʿārif*). Wiesbaden 1978.

— *Muḥammad al-Ġazzālīs Lehre* = *Muḥammad al-Ġazzālīs Lehre von den Stufen zur Gottesliebe.* Die Bücher 31–36 seines Hauptwerkes eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Richard Gramlich. *FIS X.* Wiesbaden 1984.

— *Sendschreiben* = *Das Sendschreiben al-Qušayrīs über das Sufitum.* Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von R. G. *FIS XII.* Wiesbaden 1989.

— *Vom islamischen Glauben an die „gute alte Zeit"*, in: *Islamwissenschaftliche Abhandlungen. Fritz Meier zum 60. Geburtstag.* Herausgegeben von Richard Gramlich. Wiesbaden 1974, S. 110–117.

ĞULLĀBĪ, *Kašf* = ĞULLĀBĪ, ABŪ L-ḤASAN ʿALĪ B. ʿALĪ B. ʿUṮMĀN AL-HUĞWĪRĪ. *Kašf al-maḥğūb.* Ed. V. Zukowsky. Teheran 1336.

— *The Kashf al-maḥjūb. The Oldest Persian Treatise on Sufism.* Translated... by Reynold A. Nicholson. London 1976 (Reprint). *GMS XVII.*

ĞUNAYD, ABŪ L-QĀSIM. *Rasāʾil.* = ʿALĪ HASSAN ABDEL-KADER. *The life, personality and writings of al-Junayd.* London 1962. *GMS, New Series XXII.*

ĞUNAYD-I ŠĪRĀZĪ, *Šadd* = ĞUNAYD-I ŠĪRĀZĪ, ABŪ L-QĀSIM. *Šadd al-izār fī ḥaṭṭ al-awzār ʿan zuwwār al-mazār.* Ed. Muḥammad-i Qazwīnī. Teheran 1328.

ĞUŠAMĪ. – Siehe *Faḍl al-iʿtizāl.*

Ḥ.Ḫ. – Siehe ḤĀĞĞĪ ḪALĪFA.

ḤĀĞĞĪ ḪALĪFA, *Kašf* = MUṢṬAFA ḤĀĞĞĪ ḪALĪFA ČELEBĪ. *Kašf aẓ-ẓunūn.* 1–2. Istanbul 1941 u. 1943.

ḤĀĞĞĪ MĪRZĀ ḤASAN-I ḤUSAYNĪ-I FASĀʿĪ. *Fārsnāma-i Nāṣirī.* Teheran 1312–3.

ḪALLĀĞ, *Dīwān* = ḪALLĀĞ, AL-ḤUSAYN B. MANṢŪR. *Le Dîwân d'al-Ḥallâğ. Édité, traduit et annoté par Louis Massignon.* Paris 1955. (Aus: *Journal Asiatique*, Janvier-Mars 1931).

— *Ṭawāsīn.* Ed. Louis Massignon. Paris 1913.

ḪALLĀL, *Ḥaṭṭ* = ḪALLĀL, ABŪ BAKR AḤMAD B. MUḤAMMAD B. HĀRŪN. *Al-ḥaṭṭ ʿalā t-tiğāra waṣ-ṣanāʿa wa-l-ʿamal wa-l-inkār ʿalā man yaddaʿī t-tawakkul* usw. Damaskus 1348.

HALM = HALM, HEINZ. *Die Ausbreitung der šāfiʿitischen Rechtsschule von den Anfängen bis zum 8./14. Jahrhundert.* Wiesbaden 1974.

ḤAMZA B. YŪSUF AS-SAHMĪ. *Taʾrīḫ Ğurğān.* Ed. M.A. Muʿīd Khan. Haydarabad 1387/1967.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000408

Ḥaqāʾiq. – Siehe SULAMĪ.

HARTMANN, RICHARD. *Al-Ḳuschairîs Darstellung des Ṣûfitums. Türkische Bibliothek 18.* Berlin 1914.

AL-ḤAṬĪB AL-BAĠDĀDĪ, *TB* = AL-ḤAṬĪB AL-BAĠDĀDĪ, ABŪ BAKR AḤMAD B. ʿALĪ. *Taʾrīḫ Baġdād.* 1–14. Kairo 1349/1931.

Ḥilya – Siehe ABŪ NUʿAYM.

ḤWĀFĪ, FAṢĪḤ AḤMAD B. MUḤAMMAD. *Muğmal-i Faṣīḥī.* Mašhad 1339–41.

ḤWĀNDAMĪR, ĠIYĀṬ UD-DĪN AŠ-ŠĪRĀZĪ. *Ḥabīb us-siyar fi aḫbār afrād al-bašar.* 1–4. Teheran 1333š.

ḤWĀNSĀRĪ = MUḤAMMAD BĀQIR B. MUḤAMMAD NAQĪ AL-MŪSAWĪ AL-Ḫ. AL-IṢFAHĀNĪ (Amīr Ğalāl al-ʿābidīn ḥuğğat al-islām). *Rawḍat al-ğannāt fi aḥwāl al-ʿulamāʾ wa-s-sādāt.* Taḥqīq wa-šarḥ as-Sayyid Muḥammad ʿAlī Rawḍātī. Teheran 1382q./1341.

ʿIbar – Siehe ḎAHABĪ.

IBN ABĪ L-WAFĀʾ, ʿABD AL-QĀDIR IBN MUḤAMMAD. *Al-ğawāhir al-muḍīʾa fi ṭabaqāt al-Ḥanafiyya.* 1–2. Haydarabad 1322.

IBN ʿASĀKIR, *Tabyīn* = IBN ʿASĀKIR, ABŪ L-QĀSIM ʿALĪ B. AL-ḤASAN B. HIBATALLĀH. *Tabyīn kaḏib al-muftarī* usw. Beirut 1399/1979.

IBN AṬĪR, *Kāmil* = IBN AṬĪR, ʿALĪ B. MUḤAMMAD. *Al-kāmil fi t-taʾrīḫ.* Ed. C.J. Tornberg. 1–12 und ein Band Indices. Beirut 1965–1387/1967. (Nachdruck der Ausgabe Leiden 1867).

— *Lubāb* = *Al-lubāb fi tahḏīb al-ansāb.* 1–3. Kairo 1938–50.

IBN BADRĀN, ʿABD AL-QĀDIR AD-DŪMĪ AD-DIMAŠQĪ, *Tahḏīb Taʾrīḫ b. ʿAsākir.* 1–7. Damaskus 1329–51.

IBN BĀKAWAYH, *Bidāya* = IBN BĀKAWAYH (= Ibn-i Bākōya), ABŪ ʿABDALLĀH MUḤAMMAD IBN ʿABDALLĀH. *Bidāyat ḥāl al-Ḥallāğ.* Siehe MASSIGNON, *Quatre Textes.*

IBN AL-BALḪĪ. *Fārsnāma.* Ed. G. Le Strange und R. Nicholson. London 1921. *GMS, New Series, I.*

IBN BAŠKUWĀL, ABŪ L-QĀSIM AL-QURṬUBĪ. *Aṣ-ṣila fi aḫbār aʾimmat al-Andalus.* Kairo 1966.

IBN BAṬṬŪṬA, ŠAMS AD-DĪN ABŪ ʿABDALLĀH MUḤAMMAD. *Ar-riḥla.* Beirut 1379/1960.

IBN FAḌLALLĀH AL-ʿUMARĪ, ABŪ ʿAMR. *Masālik al-abṣār fi mamālik al-amṣār.* Bd. 7. Facsimile-Edition. Frankfurt 1988–9.

IBN AL-FARRĀʾ, ABŪ L-ḤUSAYN. *Ṭabaqāt al-Ḥanābila.* 1–2. Ed. Muḥammad Ḥāmid al-Fiqī. Kairo 1371/1952.

IBN FARḤŪN, *Dibāğ* = IBN FARḤŪN, IBRĀHĪM B. ʿALĪ. *Ad-dībāğ al-muḏahhab fi maʿrifat aʿyān al-ulamāʿ al-maḏhab.* 1–2. Kairo 1976.

IBN FŪRAK, ABŪ BAKR. *Muškil al-ḥadīṯ wa-bayānuh.* Haydarabad 1363/1943.

IBN AL-ĞAWZĪ, *Manāqib* = IBN AL-ĞAWZĪ, ABŪ L-FARAĞ ʿABD AR-RAḤMĀN

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000409

B. ʿALĪ. *Manāqib Aḥmad b. Ḥanbal.* Muḥammad Amīn al-Ḫanǧī. Kairo 1349/1930.

— *Muntaẓam = Al-muntaẓam fī taʾrīḫ al-mulūk wa-l-umam.* Haydarabad. 5–10. 1357–1359/1938 (Nachdruck).

— *Salwat al-aḥzān.* Alexandria 1970.

— *Ṣifa = Ṣifat aṣ-ṣafwa.* 1–4. Haydarabad 1355–56.

— *Talbīs Iblīs = Naqd al-ʿilm wa-l-ʿulamāʾ.* Beirut 1983/1403.

IBN ĞAZARĪ, *Ġāya* = IBN AL-ĞAZARĪ, ŠAMS AD-DĪN MUḤAMMAD. *Ġāyat an-nihāya fī asmāʾ riǧāl al-qirāʾāt.* Ed. Bergsträsser. Kairo 1352/1933.

IBN ḪAFĪF, *Al-ʿaqīda al-kubrā* (Siehe *Iʿtiqād*).

— *Al-ʿaqīda aṣ-ṣaġīra* oder *al-Muʿtaqad aṣ-ṣaġīr.* In: SCHIMMEL, *Sīra,* S. 284–308.

— *Iqt. = Iqtiṣād.* Hs. Princeton 2654, 77aff.; Pertev 652.

— *Iʿtiqād = Al-ʿaqīda al-kubrā Iʿtiqād at-tawḥīd bi-iṯbāt al-asmāʾ wa-ṣ-ṣifāt,* in: IBN TAYMIYYA, *Al-fatwā l-Ḥamawiyya.* – Siehe hier „Die Schriften Ibn Ḫafīfs", Nr. 4.

— *Waṣiyya.* – Siehe hier „Schriften", Nr. 25.

IBN ḤAǦAR AL-ʿASQALĀNĪ, ŠIHĀB AD-DĪN ABŪ L-FAḌL AḤMAD B. ʿALĪ. *Lisān al-mīzān.* 1–6. Haydarabad 1329–31.

— *Tahḏīb = Tahḏīb at-Tahḏīb.* 1–12 (in 7 Bden). Haydarabad 1325–1327.

IBN ḪALLIKĀN, ABŪ L-ʿABBĀS ŠAMS AD-DĪN AḤMAD B. MUḤAMMAD. *Wafayāt al-aʿyān wa-anbāʾ az-zamān.* 1–6. Kairo 1367/1948. Ed. Iḥsān ʿAbbās. 1–8. Beirut 1397/1977. – Englisch: *Ibn Ḫallikāns Biographical Dictionary. Translated from the Arabic by Mac Guckin de Slane.* 1–4. Paris 1843–43.

IBN ḪAMĪṢ, ḤUSAYN IBN NAṢR AL-MAWṢILĪ. *Manāqib al-abrār wa-maḥāsin al-aḫyār.* Hs. Berlin 1980 (Katalog Ahlwardt).

IBN ḤANBAL, AḤMAD. *Kitāb az-zuhd.* Beirut 1396/1976.

IBN ḤIBBĀN. – Siehe BUSTĪ.

IBN HIDĀYATALLĀH, ABŪ BAKR AL-ḤASĪBĪ. *Ṭabaqāt aš-Šafiʿiyya.* Bagdad 1356/1937.

IBN AL-ʿIMĀD, *Šaḏarāt* = IBN AL-ʿIMĀD, ABŪ L-FALĀḤ ʿABD AL- ḤAYY. *Šaḏarāt aḏ-ḏahab fī aḫbār man ḏahab.* 1–8. Kairo 1350–1.

IBN KAṮĪR, *Bidāya* = IBN KAṮĪR, ʿIMĀD AD-DĪN ABŪ L-FIDĀʾ ISMĀʿĪL, *Al-bidāya wa-n-nihāya.* 1–14. Kairo 1348–58.

IBN MĀKŪLĀ, *Ikmāl* = IBN MĀKŪLĀ, ʿALĪ IBN HIBATALLĀH. *Al-ikmāl fī rafʿ al-irtiyāb ʿan al-muʾtalaf wa-l-muḫtalaf min al-asmāʾ wa-l-kunā wa-l-ansāb.* Ed. ʿAbd ar-Raḥmān b. Yaḥyā al-Muʿallimī. 1–6. Haydarabad 1381–1386/1962–1967.

IBN MUBĀRAK, ʿABDALLĀH. *Az-zuhd wa-r-raqāʾiq.* Ed. Ḥabīb ar-Raḥmān

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000410

al-Aʿẓamī. Malegaon 1966.
Ibn al-Mulaq. – Siehe Ibn Mulaqqin.
Ibn Mulaqqin, *Ṭab.* = Ibn Mulaqqin, Abū Ḥafṣ Sirāǧ ad-dīn ʿUmar b. ʿAlī. *Ṭabaqāt al-awliyāʾ* oder *Ṭabaqāt aṣ-ṣūfiyya.* Ed. Nūr ad-dīn Šarība. Kairo 1393/1973.
Ibn al-Murtaḍā. *Ṭabaqāt al-muʿtazila.* Ed. S. Diwald-Wilzer. Beirut-Wiesbaden 1961 *(BI 21).*
Ibn an-Nadīm. *Kitāb al-Fihrist.* Ed. G. Flügel. 1–2. Leipzig 1871–72.
Ibn an-Naǧǧār, *Ḏayl* = Ibn an-Naǧǧār, Muḥibb ad-dīn Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Maḥmūd. *Ḏayl al-mustadrak ʿalā taʾrīḫ Baġdād.* Ed. Qayṣar Faraḥ. 1–3. Haydarabad 1398/1978–1402 – 1402/1982.
Ibn Qāḍī Šuhba, *Ṭabaqāt* = Ibn Qāḍī Šuhba, Taqī ad-dīn. *Ṭabaqāt aš-Šāfiʿiyya.* 4 Teile in 2 Bden. Haydarabad 1400/1978–1980.
Ibn Qayyim, *Iġtimāʿ* = Ibn Qayyim al-Ǧawziyya, Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. A. Bakr. *Iġtimāʿ al-ġuyūš al-islāmiyya ʿalā ġazw al-Muʿaṭṭila wa-l-Ǧahmiyya.* Beirut 1404/1984.
— *Rawḍat al-muḥibbīn wa-nuzhat al-muštāqīn.* Ed. Aḥmad ʿUbayd. Kairo 1375/1956.
Ibn Qudāma al-Maqdisī, *Ḏamm.* in: *ʿAšr rasāʾil wa-l-ʿaqāʾid.* Ed. Muḥammad Aḥmad ʿAbd as-Salām. Kairo 1351/1932.
— *At-tawwābūn.* Ed. G. Makdisi. Damaskus 1961.
Ibn Raǧab, *Ṭab.* = Ibn Raǧab, Abū l-Faraǧ Zayn ad-dīn ʿAbd ar-Raḥmān. *Aḍ-ḍayl ʿalā ṭabaqāt al-Ḥanābila.* 1–2. Kairo 1372/1952–3. Ed. H. Laoust. Vol. 1. Damaskus 1370/1951.
Ibn Taġrībirdī, Abū l-Maḥāsin. *An-nuǧūm az-zāhira fi mulūk Miṣr wa-l-Qāhira.* 1–16. Kairo 1383–92.
Ibn Taymiyya, *Fatwā* = Ibn Taymiyya, Abū l-ʿAbbās Taqī ad-dīn Aḥmad b. ʿAbd al-Ḥalīm. *Al-fatwā l-Ḥamawiyya al-kubrā.* Beirut. Nach 1322.
— *Al-asmāʾ wa-ṣ-ṣifāt.* Ed. Muṣṭafā ʿAbd al-Qādir ʿAṭā. Beirut 1408/1988.
— *Maǧmūʿat ar-rasāʾil* = *Maǧmūʿat ar-rasāʾil wa-l-masāʾil.* Teil 1–3, 4–6. Beirut 1403/ 1983.
Ibn Zanǧī. – Siehe Massignon, *Quatre textes.*
Ikmāl. – Siehe Ibn Mākūlā.
Imdād, Ḥasan. *Šīrāz dar guzašta wa-ḥāl.* Schiras 1960.
Iqt. – Siehe Ibn Ḫafīf.
Iʿtiqād. – Siehe Ibn Ḫafīf.
ʿIyāḍ, *Tartīb* = ʿIyāḍ, al-Qāḍī as-Sibtī. *Tartīb al-madārik li-maʿrifat aʿlām maḏhab Mālik.* 4 Teile in 2 Bden. Ed. Aḥmad Bukayr Maḥmūd. Beirut 1965.
JA = *Journal Asiatique.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000411

„Jāmī's Biography". – Siehe Ğāmī.
JRAS = *Journal of the Royal Asiatic Society.*
Juynboll, G.H.A. *Muslim Tradition. Studies in chronology, provenance and authorship of early ḥadīṯ.* Cambridge University Press 1983.
Kaffawī, Muḥammad b. Sulaymān. *Katāʾib aʿlām al-aḫyār min fuqahāʾ maḏhab Nuʿmān al-muḫtār.* Hs. Berlin 10027 (Katalog Ahlwardt).
Kaḥḥāla, ʿUmar Riḍā. *Muʿğam al-Muʾallifīn.* 1–15. Damaskus 1957–61.
Kalābāḏī, *Taʿarruf* = Kalābāḏī, Abū Bakr Muḥammad b. Isḥāq. *At-taʿarruf li-maḏhab at-taṣawwuf.* Beirut 1400/1980. Englisch: *The Doctrine of the Sufis. Translated from the Arabic of Abū Bakr al-Kalābādhī by A.J. Arberry.* Cambridge 1935.
Kašf – Siehe Ğullābī, *Kašf.*
Kawākib. – Siehe Munāwī.
Khoury, „Importance" = Khoury, Raif Georges. „Importance et authenticité des textes de Ḥilya". *SI 46* (1977), S. 73–113.
Klemm, *Mission* = Verena Klemm. *Die Mission des fāṭimidischen Agenten al-Muʾayyad fī d-dīn in Šīrāz.* Frankfurt am Main; Bern; New York; Paris 1989.
Kraemer, *Humanism* = Kraemer, Joel. *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Būyid Age.* Leiden 1986.
— *Philosophy* = *Philosophy in the renaissance of Islam. Abū Sulaymān al-Sijistānī and his Circle.* Leiden 1986.
Kubrā, *Fawāʾiḥ.* – Siehe Meier, *Die Fawāʾiḥ al-ğamāl wa-fawātiḥ al-ğalāl* usw.
Laoust, *Profession* = Laoust, Henri. *La Profession de foi d'Ibn Taimiyya.* Paris 1986.
— „Ḥanbalisme" = „Le Ḥanbalisme sous le Califat de Bagdad". *REI 27* (1959), S. 67–128.
— *Ibn Baṭṭa* = *La Profession de Foi d'Ibn Baṭṭa (Traditionniste et jurisconsulte musulman d'école ḥanbalite mort en Irak à Ukbara en 387/997).* Damaskus 1958.
Lane, Edward William. *Arabic-English Lexicon.* 1–8. London 1863–93.
Le Strange, Guy, *The Lands of the Eastern Caliphate.* London 1966 (Nachdruck).
Lewis, *The Jews* = Lewis, Bernard. *The Jews of Islam.* Princeton, N.J. 1984.
Lisān – Siehe Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī.
Lubāb. – Siehe Ibn al-Aṯīr.
Lumaʿ – Siehe Sarrāğ, *Lumaʿ.*
Mach, Rudolf. *Catalogue of Arabic Manuscripts (Yehuda Section) in the Garrett Collection, Princeton University Library.* Princeton, N.J. 1977.
— *Zaddik* = *Der Zaddik in Talmud und Midrasch.* Leiden 1957.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000412

MAḤLŪF, *Šağarat an-nūr* = MAḤLŪF, MUḤAMMAD B. MUḤAMMAD. *Šağarat an-nūr az-zakiyya fi ṭabaqāt al-Mālikiyya.* Kairo 1349/1930.

MAḤMŪD B. ʿUṬMĀN. *Firdaws ul-muršidiyya fi asrār aṣ-ṣamadiyya. Die Vita des Scheich Abū Isḥāq al-Kāzarūnī.* Herausgegeben und eingeleitet von FRITZ MEIER. *Bibliotheca Islamica 14.* Leipzig 1948.

MAKDISI, GEORGES. „The Ḥanbalī School of Sufism". *Humaniora Islamica 2* (1974), S. 61–72.

— „Ashʿarī" = „Ashʿarī and the Ashʿarites". *Studia Islamica 17* (1962), S. 37–80; 18 (1963), S. 19–39.

MALAṬĪ, *Tanbīh* = MALAṬĪ, ABŪ ḤUSAYN. *At-tanbīh wa-r-radd ʿalā ahl al-ahwāʾ wa-l-bidaʿ.* Ed. Dedering. Leipzig 1936.

MĀLĪNĪ, *Arbaʿīn* = MĀLĪNĪ, ABŪ SAʿD AḤMAD B. MUḤAMMAD B. AḤMAD B. ʿABDALLĀH AL-ANṢĀRĪ AL-HARAWĪ. *Al-arbaʿīn fī šuyūḫ aṣ-ṣūfiyya.* Hs. Ẓāhiriyya, ḥadīṯ 164/1.

Manāqib. – Siehe IBN AL-ĞAWZĪ.

MAQQARĪ, ABŪ L-ʿABBĀS AḤMAD B. MUḤAMMAD B. AḤMAD AT-TILIMSĀNĪ. *Azhār ar-riyāḍ fi aḫbār ʿIyāḍ.* Ed. Muṣṭafā as-Saqqā u.a. Kairo 1358/1939.

MAQṢŪD, MUḤAMMAD ṢĀDIQ B. MĪR QUṬB UD-DĪN MUḤAMMAD-I ʿANQĀ PĪR-I UWAYSĪ. *Maṭnawī-i mazāmīr-i ḥaqq.* Teheran 1344.

MARĀĞĪ, *Ṭab. al-uṣūliyyīn* = MARĀĞĪ, ʿABDALLĀH. *Al-fatḥ al-mubīn fi ṭabaqāt al-uṣūliyyīn.* Ed. Muḥammad Amīn Damğ. Beirut 1974.

Masāʾil – Siehe NĪSABŪRĪ.

Maṣāriʿ – Siehe SARRĀĞ, ABŪ MUḤAMMAD ĞAʿFAR AL-QĀRĪ.

MASSIGNON, *Aḫbār* = MASSIGNON, LOUIS. *Akhbâr al-Ḥallâj.* 3. Aufl. Paris 1975.

— *Le Dîwân d'al-Ḥallâj.* – Siehe ḤALLĀĞ, *Dīwān.*

— *Essai* = *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane.* Paris 1968.

— „Notion" = „Interférences philosophiques et percées métaphysiques dans la mystique ḥallâjienne: Notion de l'essentiel désir". *Mélanges Maréchal.* Tome 2. S. 263–296. Bruxelles 1950.

— *Opera minora* = *Opera minora. Textes recueillis... par Y. Moubarac.* Beirut 1963–1965.

— *Passion* = *The Passion of al-Ḥallāj. Mystic and Martyr of Islam. (La Passion de Ḥusayn Ibn Manṣûr).* Translated from the French with a biographical foreword by Herbert Mason. 1–4. Princeton 1982.

— *Quatre textes* = *Quatre textes inédits relatifs à la biographie d'al-Ḥusayn b. Manṣûr al-Ḥallâj.* Paris 1914. Enthält: IBN ZANĞĪ, *Ḏikr maqtal al-Ḥallāğ;* SULAMĪ, *Taʾrīḫ aṣ-ṣūfiyya* (Auszüge); IBN BĀKAWAYH, *Bidāyat ḥāl al-Ḥallāğ; Aḫbār al-Ḥallāğ.*

— *Recueil* = *Recueil des textes inédits concernant l'histoire de la my-*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000413

stique en pays d'Islam. Paris 1929.
MAS'ŪDĪ, *Murūğ* = MAS'ŪDĪ, 'ALĪ, *Murūğ aḏ-ḏahab*. Ed. Charles Pellat. 1–7. Beirut 1965–1979.
MA'ṢŪM 'ALĪŠĀH, *Ṭarā'iq* = MA'ṢŪM 'ALĪŠĀH, MUḤAMMAD MA'ṢŪM-I ŠĪRĀZĪ. *Ṭarā'iq ul-ḥaqā'iq*. 1–3. Teheran 1339–45š.
McCarthy. – Siehe AŠ'ARĪ.
MEIER, *Abū Sa'īd* = MEIER, FRITZ. *Abū Sa'īd-i Abū l-Ḫayr. Wirklichkeit und Legende*. Leiden-Teheran-Liège 1976.
— „Bišr al-Ḥāfī", *EI*, s.n.
— „Das sauberste über die vorbestimmung". *Saeculum 32* (1981), S. 74ff.
— „Derwischtanz. Versuch eines Überblicks". *Asiatische Studien*. 1959, S. 107–136.
— „Handschriftenfund" = „Ein wichtiger handschriftenfund zur sufik". *Oriens 20* (1967), S. 60–106.
— „Ḫurāsān" = „Ḫurāsān und das ende der klassischen sufik". *Academia Nationale dei Lincei. Atti del Convegno Internationale sul Tema: La Persia nel Medioevo*. Roma 1971, S. 545–570.
— „Knigge" = „Ein Knigge für Sufi's". *Rivista degli studi orientali 32* (1957): Scritti in onore di Giuseppe Furlani, S. 485–524.
— *Kubrā = Die Fawā'iḥ al-ğamāl wa-fawātiḥ al-ğalāl des Naǧm ad-dīn al-Kubrā*. Herausgegeben und erläutert von Fritz Meier. Wiesbaden 1957.
— „Nasafīs Schriften" = „Die Schriften des 'Azīz-i Nasafī". *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 52* (1953), S. 125–182.
— „Qušayrī's Tartīb as-sulūk". *Oriens 16* (1963), S. 1–39.
— *Vita*. – Siehe MAḤMŪD B. 'UṬMĀN.
MEZ, ADAM. *Die Renaissance des Islams*. Heidelberg 1922.
MIDEO = Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire.
MIHRĀZ, RAḤMATULLĀH. *Buzurgān-i Šīrāz*. Teheran 1348.
MILSON, MENAHEM. *A Sufi Rule of Novices, Kitāb Ādāb al-Murīdīn of Abū al-Najīb al-Suhrawardī*. An abridged translation and introduction by Menahem Milson. Cambridge, Mass., 1975.
MĪRḪWĀND, *Rawḍat uṣ-ṣafā* = MĪRḪWĀND, MUḤAMMAD B. BURHĀN UD-DĪN-I ḪWĀNDŠĀH. *Rawḍat uṣ-ṣafā*. 1–4. Lucknow 1914.
MISKAWAYH, *Taǧārib* = MISKAWAYH, ABŪ 'ALĪ AḤMAD. *Kitāb taǧārib al-umam wa-ta'āqib al-himam* = H.F. AMEDROZ und D.S. MARGOLIOUTH. *The eclipse of the Abbasid Caliphate*. 1–2, 4–5. London 1920–21.
Mīzān. – Siehe ḎAHABĪ.
MOEZZI, „Ibn 'Aṭā'" = MOEZZI, AMIR. „Ibn 'Aṭā' al-Ādamī. Biographie historique". *Studia Islamica 63* (1986), S. 63–127.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000414

Muᶜāraḍa. – Siehe Ṣaqallī.

Muᶜǧam al-buldān. – Siehe Yāqūt.

Muḥāsibī, *Ādāb* = Muḥāsibī, Abū ᶜAbdallāh al-Ḥāriṭ b. Asad. *Ādāb an-nufūs.* Ed. ᶜAbd al-Qādir Aḥmad ᶜAṭā. Beirut 1984.

— *Badᵓ* = *Kitāb badᵓ man anāba ilā llāh taᶜāla.* Ed. H. Ritter. *Die Schrift des Ḥāriṭ Ibn Asad al-Muḥāsibī über den Anfang der Umkehr zu Gott.* Glückstadt 1935.

— *Masāᵓil* = *Al-masāᵓil fi aᶜmāl al-qulūb wa-l-ǧawāriḥ wa-l-makāsib wa-l-ᶜaql.* Ed. ᶜAbd al-Qādir Aḥmad ᶜAṭā. Kairo 1969.

— *Riᶜāya* = *Ar-riᶜāya li-ḥuqūq Allāh ᶜazza wa-ǧall.* Ed. ᶜAbd al-Ḥalīm Maḥmūd. Kairo o.J.

— *Risālat al-mustaršidīn.* Aleppo 1384/1964.

— *Al-waṣāyā* od. *An-naṣāᵓiḥ ad-dīniyya wa-n-nafaḥāt al-qudsiyya.* Ed. ᶜAbd al-Qādir Aḥmad ᶜAṭā. Kairo 1965.

Muḫtaṣar – Siehe Anṣārī.

Munāwī, *Kawākib* = Munāwī, ᶜAbd ar-Raᵓūf. *Kawākib ad-durriyya fi tarāǧim aṣ-ṣūfiyya.* Kairo 1357/1938.

Muntaẓam. – Siehe Ibn al-Ǧawzī.

Muqaddasī, *Aḥsan at-taqāsīm* = Muqaddasī, Šams ad-dīn Abū ᶜAbdallāh Muḥammad b. Aḥmad. *Kitāb aḥsan at-taqāsīm fi maᶜrifat al-aqālīm.* Ed. M.J. de Goeje *(BGA III).* Leiden 1906.

Mustawfī-ī Qazwīnī, Ḥamdallāh. *Taᵓrīḫ-i Guzīda.* Ed. E.G. Browne. London 1910–13.

— *Nuzhat ul-qulūb.* Ed. Le Strange 1915.

Mutanabbī, *Poems* = Mutanabbī, Abū ṭ-Ṭayyib Aḥmad Ibn al-Ḥusayn. *Poems. A selection with introduction, translation and notes by A.J. Arberry.* Cambridge 1967.

al-Muᶜtaqad aṣ-ṣaġīr – Siehe Ibn Ḫafīf, *Al-ᶜaqīda aṣ-ṣaġīra.*

Nabhānī, Yūsuf b. Ismāᶜīl. *Ǧāmiᶜ karāmāt al-awliyāᵓ.* 1–2. Kairo 1381/1962.

Nader, Albert Nasri. *Le système philosophique des Muᶜtazila.* Beirut 1956.

Naǧdī, *Tanbīh* = Naǧdī, Aḥmad b. Ibrāhīm b. ᶜĪsā. *Tanbīh an-nabīh wa-l-ġabī fi r-radd ᶜalā l-Madrāsī wa-l-Ḥalabī.* Kairo 1329 (S. 233–518 in einem Sammelband).

Nasafī, ᶜAzīz ud-dīn. *Al-insān ul-kāmil.* Ed. M. Molé. Teheran-Paris 1962.

Nawawī, *Tahḏīb* = Nawawī, Abū Zakariyyā Yaḥyā b. Šaraf. *Kitāb tahḏīb al-asmāᵓ.* Ed. Ferdinand Wüstenfeld. Göttingen 1842–47.

NG – Siehe Ǧāmī, *Nafaḥāt ul-uns.*

Nīsābūrī, *Masāᵓil* = Nīsābūrī, Abū Rāšid Saᶜīd Ibn Muḥammad. *Al-masāᵓil fi l-ḫilāf bayn al-Baṣriyyīn wa-l-Baġdādiyyīn.* Ed. Maᶜn Ziyāda und Riḍwān as-Sayyid. Beirut 1979.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000415

Nišwār. – Siehe TANŪḪĪ.
Nuğūm. – Siehe IBN TAĠRĪBIRDĪ.
NWYIA, *Exégèse* = NWYIA, PAUL. *Exégèse Coranique et langue mystique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans.* Beirut 1970.
PARET, RUDI. *Der Koran.* Übersetzung. Stuttgart. 3. Auflage 1983.
Passion. – Siehe MASSIGNON.
Qazwīnī, *Šadd* – Siehe ĞUNAYD-I ŠĪRĀZĪ.
QAZWĪNĪ, *Āṯār al-bilād* = QAZWĪNĪ, ZAKARIYYĀ B. MUḤAMMAD. *ʿAğāʾib al-maḫlūqāt wa-āṯār al-bilād.* Ed. F. Wüstenfeld. Göttingen 1848–9. Zweiter Theil.
Qūt – Siehe ABŪ ṬĀLIB AL-MAKKĪ.
Quatre textes. – Siehe MASSIGNON.
QUŠAYRĪ, *Ris.* = QUŠAYRĪ, ABŪ L-QĀSIM ʿABD AL-KARĪM. *Ar-risāla* (Abk.: *Ris.*). Kairo 1359/1940.
— *Tartīb.* Siehe MEIER, „Qušayrī's Tartīb as-sulūk".
RADDATZ, *Sufyān* = RADDATZ, HANS-PETER. *Die Stellung und Bedeutung des Sufyān aṯ-Ṯawrī* usw. Bonn 1967.
RADTKE, *Adab al-mulūk* = RADTKE, BERND. *Adab al-mulūk. Ein Handbuch zur islamischen Mystik aus dem 4./10. Jh.* (BTS 37).
— „Theologen" = „Theologen und Mystiker in Ḫurāsān und Transoxanien". *ZDMG* 136 (1986), S. 536–569.
— „Theosophie" = „Theosophie *(Ḥikma)* und Philosophie *(Falsafa).* Ein Beitrag zur Frage der *ḥikmat al-mašriq/al-išrāq*". *Asiatische Studien XLII* (1988), S. 156–174.
— *Tirmiḏī = Al-Ḥakīm at-Tirmiḏī. Ein islamischer Theosoph des 3./9. Jahrhunderts.* Freiburg 1980.
RAŠĀD, MUḤAMMAD-I. *Ḥafīf-i Šīrāzī, ʿĀrif-i buzurg-i qarn-i čahārum.* Teheran 1352.
Rawḍat al-ğannāt. – Siehe ḪWĀNSĀRĪ.
Rawḍat uṣ-ṣafāʾ. – Siehe MĪRḪWĀND.
REI = Revue des études islamiques.
REINERT, *Tawakkul* = BENEDIKT REINERT. *Die Lehre von tawakkul in der klassischen Sufik.* Berlin 1968.
Ris. – Siehe unter QUŠAYRĪ.
Ris. dt. – Siehe GRAMLICH, *Sendschreiben.*
Ris. Mal. – Siehe unter SULAMĪ.
RITTER, „Ḥasan" = HELLMUT RITTER. „Ḥasan al-Baṣrī. Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit I." *Der Islam 21* (1933), S. 1–83.
— *Meer = Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn ʿAṭṭār.* Leiden 1955. 2. Aufl. Leiden 1978.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000416

— „Philologika VII. Arabische und persische Schriften über die profane und mystische Liebe". *Islam 21* (1933), S. 91ff.

RŌZBIHĀN – Siehe RŪZABIHĀN.

RUKNZĀDA ĀDAMIYYAT, MUḤAMMAD ḤUSAYN. *Dānišmandān wa-suḫan-sarāyān-i Fārs*. Teheran 1337/1958. 1–5.

RŪMĪ, ĞALĀL UD-DĪN. *Maṯnawī-i maᶜnawī*. Teheran 1360. (Photomechanische Wiedergabe der Ed. Reynold A. Nicholson).

RŪZABIHĀN, *ᶜAbhar* = RŌZBIHĀN-I BAQLĪ-I ŠĪRĀZĪ. *Kitāb-i ᶜabhar ul-ᶜāšiqīn. Le jasmin des fidèles d'amour*. Ed. Corbin-Muᶜīn. Teheran 1958. Bibliothèque Iranienne 8.

— *Iġāna*. Hs. Istanbul, Aya Sophia 2160, f. 163–192.

— *Šarḥ = Šarḥ-i šaṭḥiyyāt. Commentaire sur les paradoxes des soufis*. Ed. Henry Corbin. Teheran-Paris 1966. Bibliothèque Iranienne 12. (Ich zitiere nach Abschnitten).

Šaḏarāt. – Siehe IBN AL-ᶜIMĀD.

Šadd. – Siehe ĞUNAYD-I ŠĪRĀZĪ.

ṢAFADĪ, *Wāfī* = ṢAFADĪ, ṢALĀḤ AD-DĪN ḪALĪL B. AYBAK. *Al-wāfī bi-l-wafayāt*. Verschiedene Editoren. Wiesbaden 1931ff.

SAHLAGĪ, *Nūr* = SAHLAGĪ, ABŪ L-FAḌL MUḤAMMAD B. ᶜALĪ. *An-nūr min kalimāt Abī (Yazīd) Ṭayfūr*. In: ᶜABD AR-RAḤMĀN AL-BADAWĪ, *Šaṭaḥāt aṣ-ṣūfiyya*. Kairo 1949.

— *Rūḥ ar-rūḥ*. Siehe VAJDA, „Typologie".

SAHMĪ. – Siehe ḤAMZA.

SAMᶜĀNĪ, *Ansāb* = SAMᶜĀNĪ, ABŪ SAᶜD ᶜABD AL-KARĪM B. MUḤAMMAD. *Al-ansāb:* 1. *The Kitāb al-ansāb of ᶜAbd al-Karīm... al-Samᶜānī*. Reproduced in fascimile. *GMS 20*. London-Leiden 1912. 2. *Al-ansāb*. 1–6. Haydarabad 1962–66.

ŠAMSADDĪN SIBṬ B. AL-ĞAWZĪ. *Mirᵓāt az-zamān*. Haydarābād 1370/1951.

ṢAQALLĪ, *Muᶜāraḍa* = ṢAQALLĪ, ABŪ L-QĀSIM ᶜABD AR-RAḤMĀN MUḤAMMAD. *Kitāb al-muᶜāraḍa wa-r-radd ᶜalā ahl al-firaq wa-ahl addaᶜāwī fī l-aḥwāl min kalām Sahl* = TUNÇ, CIHAD. *Sahl Ibn ᶜAbdallāh und die Sālimiyya*. Übersetzung und Erläuterung des k. al-Muᶜāraḍa. Bonn 1970.

ŠAᶜRĀNĪ, *Ṭab*. = ŠAᶜRĀNĪ, ᶜABD AL-WAHHĀB. *Ṭabaqāt al-kubrā*. Kairo, o.J.

— *Anwār = Al-anwār al-qudsiyya fī maᶜrifat qawāᶜid aṣ-ṣufiyya*. 1–2. Ed. ᶜAbd al-Bāqī Surūr. Beirut 1381/1962.

SARRĀĞ, ABŪ MUḤAMMAD ĞAᶜFAR AL-QĀRĪ. *Maṣāriᶜ al-ᶜuššāq*. Kairo 1234/1907.

SARRĀĞ, *Lumaᶜ* = ABŪ NAṢR AS-SARRĀĞ. *Al-lumaᶜ fī t-taṣawwuf*. Ed. R.A. Nicholson. London-Leiden 1914. *GMS XXII*.

— *Pages = Pages from the Kitāb al-lumaᶜ of Abū Naṣr al-Sarrāj*. Ed. A.J. Arberry. London 1947.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000417

SCHIMMEL, ANNEMARIE. *Mystische Dimensionen des Islam.* Köln 1985.
SCHIMMEL, *Sīra* bzw. SCHIMMEL, Einl. – Siehe DAYLAMĪ.
SCHREINER, MARTIN. „Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam". *ZDMG 52.* S. 463ff.
SCHÜTZINGER, HEINRICH. *Das Kitāb al-Muᶜğam des Abū Bakr al-Ismāᶜīlī. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes.* Wiesbaden 1978.
SCHWARZ, *Iran im Mittelalter* = SCHWARZ, PAUL. *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen.* I–VII, VIII, IX in 4 Bden. Leipzig 1896, 1910, 1912, 1921, 1925, 1929; Stuttgart-Berlin 1936.
SEIDENSTICKER, *Šamardal* = SEIDENSTICKER, TILMAN. *Die Gedichte des Šamardal Ibn Šarīk.* Wiesbaden 1983.
SEZGIN, FUAT. *Geschichte des arabischen Schrifttums.* 1ff. Leiden 1967ff.
Ṣifa. – Siehe IBN AL-ĞAWZĪ.
Sīra. – Siehe DAYLAMĪ.
ŠĪRĀZĪ, *Tab.* = ŠĪRĀZĪ, ABŪ ISḤĀQ AL-FĪRŪZĀBĀDĪ. *Ṭabaqāt al-fuqahāᵓ.* Ed. Iḥsān ᶜAbbās. Beirut 1401/1981.
Šīrāznāma. – Siehe ZARKŪB.
Siyar. – Siehe ḎAHABĪ.
SPITTA, W. *Zur Geschichte Abū l-Ḥasan al-Aśᶜarīs.* Leipzig 1876.
SPULER, *Iran* = SPULER, BERTOLD. *Iran in früh-islamischer Zeit.* Politik, Kultur, Verwaltung usw. Wiesbaden 1952.
STOREY, CHARLES AMBROSE. *Persian Literature.* London 1927ff. Vol. I reprinted 1970.
SUBKĪ, *Ṭab.* = SUBKĪ, ᶜABD AL-WAHHĀB B. ᶜALĪ. *Ṭabaqāt aš-Šāfiᶜiyya.* Ed. Maḥmūd Muḥammad aṭ-Ṭanāḥī/ᶜAbd al-Fattāḥ al-Ḥulw. Maṭbaᶜat ᶜĪsā l-Bābī l-Ḥalabī 1383/1964–1388/1968. 1–6.
SUHRAWARDĪ, *Ādāb* = SUHRAWARDĪ, ABŪ N-NAĞĪB ᶜABD AL-QĀHIR. *Kitāb ādāb al-murīdīn.* Ed. Menahem Milson. Jerusalem 1977.
SUHRAWARDĪ, *ᶜAwārif* = SUHRAWARDĪ, ABŪ ḤAFṢ ᶜUMAR. *ᶜAwārif al-maᶜārif.* – Siehe GRAMLICH, *Gaben.*
SUL. *Ğaw.* – Siehe SULAMĪ, *Ğaw.*
SULAMĪ, *Ādāb aṣ-ṣuḥba* = SULAMĪ, ABŪ ᶜABD AR-RAḤMĀN. *Ādāb aṣ-ṣuḥba wa-ḥusn al-ᶜišra.* Ed. M.J. Kister. Jerusalem 1954.
— *Ğaw.* = *Ğawāmiᶜ ādāb aṣ-ṣūfiyya wa-ᶜUyūb an-nafs wa-mudāwātuhā.* Ed. Etan Kohlberg. *The Max Schloessinger Memorial Series, Texts 1.* Jerusalem 1976.
— *Ḥaqāᵓiq* = *Ḥaqāᵓiq at-tafsīr.* Hs. British Museum Or. 9433.
— *Manāhiğ* = „Manāhiğ al-ᶜārifīn. A treatise on Sufism by Abū ᶜAbd ar-Raḥmān al-Sulamī". Herausgegeben von E. Kohlberg. *JSAI 1 (1979), S. 19–39.*
— *Risālat al-futuwwa. Der Sufi-Weg zur Vollkommenheit.* Muḥammad Ibn al-Ḥusayn al-Sulamī. Ins Dt. übertragen von F. Langmayr,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000418

bearb. von R. Pawlowsky. Freiburg 1985. Titel d. amerik. Originalausgabe: *The Book of Sufi Chivalry – Futuwwa*. New York 1983.

— *Ris. Mal.* = *Risālat al-Malāmatiyya*. In: ʿAFĪFĪ, ABŪ L-ʿALĀʾ. *Al-malāmatiyya wa-ṣ-ṣūfiyya wa-ahl al-futuwwa*. Kairo 1364/1945.

— *Ṭabaqāt aṣ-ṣūfiyya*. 1. Ed. Nūr ad-dīn Šurayba. Kairo 1372/1953; (Grundsätzlich wird diese Ed. zitiert). 2. Ed. Joh. Pedersen. Leiden 1960.

— *Taʾrīḫ* = *Taʾrīḫ aṣ-ṣūfiyya*. Auszüge in *TB, Tabyīn, Siyar* usw.

— *ʿUyūb*. – Siehe SULAMĪ, *Ǧaw.*

ṢŪLĪ, *Aḫbār* = ṢŪLĪ, ABŪ BAKR. *Akhbār Ar-Rāḍī billāh (Histoire de la Dynastie ʿAbbâside de 322 à 333/934 à 944) par ... aṣ-Ṣûlî*. Traduit de l'Arabe par Marius Canard. 1–2. Alger 1956, 1950.

Šurayba. – Siehe SULAMĪ, *Ṭabaqāt aṣ-ṣūfiyya.*

Ṭabaqāt al-Ḥanābila. – Siehe IBN AL-FARRĀʾ.

Tabṣirat ul-ʿawāmm fī maʿrifat maqālāt al-anām. (Verfasser unbekannt). Ed. ʿAbbās Iqbāl. Teheran 1313.

Tabyīn. – Siehe IBN ʿASĀKIR.

Taḏk. – Siehe ʿAṬṬĀR, *Taḏkirat ul-awliyāʾ*.

Tahḏīb. – Siehe IBN ḤAǦAR AL-ʿASQALĀNĪ.

Tahḏīb Ibn ʿAsākir. – Siehe IBN BADRĀN.

Talbīs. – Siehe IBN AL-ǦAWZĪ.

TA – Siehe ANṢĀRĪ, *Ṭabaqāt uṣ-ṣūfiyya*.

TA. M. – Siehe ANṢĀRĪ, *Ṭabaqāt*.

Tamhīd – Siehe BĀQILLĀNĪ, *Kitāb at-Tamhīd*.

TANŪḪĪ, *Nišwār* = TANŪḪĪ, ABŪ ʿALĪ MUḤASSIN B. ʿALĪ AL-QĀḌĪ. *Nišwār al-muḥāḍara*. Mehrere Bde. Ed. ʿAbbūd aš-Šalǧī. 1972/1392, o.O.

— *al-Farağ* = *Al-farağ baʿda š-šidda*. Kairo 1375/1955. Persisch: *Farağ baʿd az šiddat*. 1355, O.O.

Ṭarāʾiq. – Siehe MAʿṢŪMʿALĪŠĀH.

Taʾrīḫ-i Bayhaqī = BAYHAQĪ, ABŪ L-FAḌL MUḤAMMAD B. ḤUSAYN. *Taʾrīḫ-i Bayhaqī*. Tarǧamahū ilā l-ʿarabiyya Yaḥyā l-Ḫaššāb (wa)-Ṣādiq Našaʾat. Kairo 1956.

TAWḤĪDĪ, *Imtāʿ* = TAWḤĪDĪ, ABŪ ḤAYYĀN. *Al-imtāʿ wa-l-muʾānasa*. 3 Teile in 1 Bd. Beirut 1373/1953.

TB. – Siehe AL-ḪAṬĪB AL-BAǦDĀDĪ.

TS. – Siehe SULAMĪ, *Ṭabaqāt...*

Udabāʾ. – Siehe YĀQŪT, *Iršād*.

VADET, *Esprit* = VADET, JEAN-CLAUDE. *L'esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire*. Paris 1968.

— „Futuwwa" = „La Futuwwa, morale professionnelle ou morale mystique". *REI* 46 (1978), S. 57–90.

— „Ibn Khafīf", *EI 3*, 823a–824a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000419

— *Traité* = *Le Traité d'amour mystique d'al-Daylamī (kitāb ʿatf al-alif al-maʾlūf* usw.). Genf 1980.

VAJDA, „Typologie" = VAJDA, GEORGES. „Une brève typologie du Soufisme. Kitāb rūḥ al-rūḥ. Opuscule inédit de Muḥammad b. ʿAlī al-Sahlakī al-Bisṭāmī". *Arabica 29* (1982), S. 307–314.

Wafayāt. – Siehe IBN ḪALLIKĀN.

WĀFĪ – Siehe ṢAFADĪ.

WEISWEILER, MAX. *Verzeichnis der Handschriften der kgl. Universitätsbibliothek zu Tübingen.* Tübingen 1907–1930.

WENSINCK, ARENT JAN. *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane.* 1–7. Leiden 1936–1969.

— *The refused dignity. A volume of Oriental Studies presented to E.G. Browne.* Cambridge 1922, S. 491–9.

WIET, GASTON, *Soiries Persanes. Mémoires présentés à l'Institut d'Egypte.* Bd. 52. Kairo 1947.

WÜSTENFELD, „Der Imām el-Schāfiʿī" = FERDINAND WÜSTENFELD. „Der Imām el-Schāfiʿī, seine Schüler und Anhänger". *Abhandlungen der kgl. Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen 36* (1889f.). Göttingen 1890.

YĀFIʿĪ, ABŪ MUḤAMMAD ʿABDALLĀH B. AS'AD. *Mirʾāt al-ǧanān wa-ʿibrat al-yaqẓān* usw. 1–4. Haydarabad 1337–1339.

— *Rawḍ ar-rayāḥīn fī ḥikāyāt aṣ-ṣāliḥīn.* Kairo 1374/1955.

YĀQŪT, *Muʿǧam* = YĀQŪT B. ʿABDALLĀH AR-RŪMĪ. *Muʿǧam al-Buldān.* 1–5. Kairo 1323–5/1906–7.

— *Udabāʾ* = *Iršād al-arīb ilā maʿrifat al-adīb* od. *Muʿǧam al-udabāʾ.* Ed. David Samuel Margoliouth. 1–7. London 1923–27. GMS 6.

ZAMBAUR, EDUARD DE. *Manuel de généaologie et de chronologie pour l'histoire de l'islam.* Texte. Tableaux et cartes. Hanovre: Lafaire 1927.

ZARKŪB-I ŠĪRĀZĪ. *Šīrāznāma.* 1. Ed. Bahman-i Karīmī. Teheran 1310; 2. Ed. Ismāʿīl-i Wāʿiẓi Ǧawādī (Abk. *Šīrāznāma G.*), Teheran o.J. *Intišārāt-i bunyād-i farhang-i Īrān 41.*

ZARRĪNKŪB, ʿABD AL-ḤUSAYN. *Ǧustaǧū dar taṣawwuf-i Īrān.* Teheran 1357, S. 207–215.

ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft.*

ZENKER, JULIUS THEODOR. *Türkisch-arabisch-persisches Handwörterbuch.* Reprograf. Nachdruck d. Ausg. Leipzig 1866–1876. Hildesheim 1967.

ZIRIKLĪ, *Aʿlām* = ZIRIKLĪ, ḪAYR AD-DĪN. *Al-aʿlām. Qāmūs tarāǧīm li-ašhar ar-riǧāl wa-n-nisāʾ* usw. 1–10. Libanon 1986 (7. Aufl.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000420

K. INDIZES

Personen, Völker, soziale Gruppen

ᶜAbbādānī, Abū Bakr, 138, 222A.
ᶜAbbās-i Harawī, „faqīh-i Harawī", 176, 223
ᶜAbbās b. al-Muhtadī, 146
ᶜAbbās al-Wazzān, 178
ᶜAbbās b. Yūsuf aš-Šaklī, 131, 147
ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Aḥmad al-Ḫurrazī al-Iṣfahānī aẓ-Ẓāhirī, 185
ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Aḥmad b. M. ad-Danaqšī, Abū Ṭālib, 7, 139A., 183, 254
ᶜAbd al-ᶜAzīz (b. Akkār) aš-Šīrāzī, 235
ᶜAbd al-ᶜAzīz al-Baḥrānī (S40), 87, 101–2, 104, 125
ᶜAbd al-Ǧabbār al-Qāḍī, 116A., 121, 195
ᶜAbd al-Ǧalīl b. Muḥammad, s. Zaǧǧāǧī
ᶜAbd al-Malik b. Ḫālid b. Rawwāḥa al-Fahmī (G1), 35
ᶜAbd al-Malik-i Iskāf, Abū Bakr, 7, 63, 85
ᶜAbd al-Munᶜim b. ᶜUmar, 109
ᶜAbd al-Muṭallib, 134
ᶜAbd al-Qādir al-Ǧīlānī, 22, 307
ᶜAbd ar-Raḥīm, Abū l-Fatḥ, 126, 244
ᶜAbd ar-Raḥīm as-Sīrāfī, 185
ᶜAbd ar-Raḥmān b. Abī Ḥātim ar-Rāzī, 124
ᶜAbd ar-Raḥmān b. Aḥmad b. Muḥammad, Abū s-Sāᵓib al-Maḫzūmī, 35
ᶜAbd ar-Raḥmān b. Aḥmad aṭ-Ṭabarī, 38, 115
ᶜAbd ar-Raḥmān b. Manda, 120
ᶜAbd ar-Raḥmān b. M. al-Hašimī, Abū s-Sāᵓib (G3), 35
ᶜAbd ar-Raḥmān b. Naṣr b. Ġaylān, 43
ᶜAbd as-Salām, s. Muḫarrimī
ᶜAbd as-Salām, Sohn Ibn Ḫafīfs, 227
ᶜAbd aṣ-Ṣamad b. Ḥasan aš-Šīrāzī, 150
ᶜAbd al-Wāḥid, s. Abū l-Ġarīb
ᶜAbd al-Wāḥid b. Aḥmad b. ᶜAbdallāh al-Hāšimī, Abū l-Qāsim aṣ-ṣūfī (R40), 10, 69A., 89, 228A., 233–4, 315
ᶜAbd al-Wāḥid b. Bakr al-Waraṭānī aš-Šīrāzī aṣ-ṣūfī, Abū l-Faraǧ (R1), 25, 164, 211, 237
ᶜAbd al-Wāḥid b. M. b. aš-Šāh al-Fārisī aš-Šīrāzī al-Iṣbahānī, Abū Ḥu. aṣ-ṣūfī, 92, 94, 212A.
ᶜAbd al-Wāḥid b. Zayd, 142
ᶜAbdallāh b. ᶜAbbās b. ᶜAbd al-Muṭallib, Abū l-ᶜAbbās, 319A.
ᶜAl. b. Abī Dāwūd, s. Ibn Abī Dāwūd
ᶜAl. b. Abī l-Ḥu. al-Bayḍāwī, 235
ᶜAl. b. Abī Naṣr b. ᶜAl. al-Fazārī, 181, 199
ᶜAl. b. Aḏrān, s. ᶜAbdallāh b. ᶜImrān
ᶜAl. b. Aḥmad b. Ḥanbal, 117
ᶜAl. b. Aḥmad b. al-Muġallis, 118, 184
ᶜAl. b. Aḥmad ar-Ribāṭī, 36
ᶜAl. b. Aḥmad b. Sulaymān b. Ibrāhīm b. Abī Burda al-Fazārī, Abū Mu-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000421

ḥammad, 181, 199
ʿAl. b. ʿAwn, 381A.
ʿAl. b. Bakr aṭ-Ṭabarānī, 219
ʿAl. b. Bānīk, s. Aḥmad b. Ibrāhīm
ʿAl. b. al-Faḍl, s. Abū ʿAl. b. al-Faḍl
ʿAl.-i Fallās, 86
ʿAl.-i Fasāʾī, 204
ʿAl. b. Ǧaʿfar, s. Arzakānī
ʿAl. b. Ḫubayq, 119, 379A.
ʿAl. b. Ibrāhīm b. Wāḍiḥ, 112
ʿAl. b. ʿImrān, Aḏrān al-Ḫayyāṭ oder Ḫannāṭ (G20), 40–1, 168, 183, 190
ʿAl. b. al-Muʿallim, 156A.
ʿAl. b. Muḥammad, s. Abū M. ʿAl. al-Qāḍī
ʿAl. b. M. b. ʿAbd ar-Raḥmān al-Iṣbahānī, al-Qāḍī al-Īḏaǧī, 194–5, 222A.
ʿAl. b. M. b. ʿAl. b. al-Marzubān b. Sābūr, Abū l-Qāsim al-Baġawī (G35), 44
ʿAl. b. M. al-ʿAṭašī, 131
ʿAl. b. M. b. Ǧaʿfar, s. Abū š-Šayḫ
ʿAl. b. M. al-Iṣbahānī, „Ibn al-Labbān", 120, 194–5
ʿAl. b. M. b. Saḫtān aš-Šīrāzī as-Saḫtānī al-Muʿaddil, Abū Muḥammad (G21), 41
ʿAl. b. M. b. Saʿīd, Abū M. al-Iṣṭaḫrī, 199
ʿAl. b. M. b. Zakariyyā, 113
ʿAl. b. Munāzil al-Malāmatī, 156A.
ʿAl.-i Qaṣṣār (S34), 89
ʿAl. b. Saʿd ad-Duqqī, 40
ʿAl. b. Saʿd b. Muʿāḏ al-Anṣārī ar-Raqqī, 40
ʿAl. b. Ṣāliḥ b. Muslim al-Iǧlī al-muqriʾ al-Kūfī aš-Šīrāzī, 197
ʿAl. b. Sulaymān, s. Ibn Abī Dāwūd
ʿAl. b. Ṭāhir al-Abharī, 64, 94
ʿAl. b. Yaḥyā b. M. aš-Šāfiʿī, 18
ʿAl. b. Yaḥyā al-ʿUṭmānī, 234
ʿAbdān b. Aḥmad al-Ahwāzī, 205
ʿAbdān b. Aḥmad al-Hamaḏānī al-mufassir, Abū M. (G2), 35
Abraham, 14, 26, 202, 292
Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Ḥu. b. Dānāǧ az-zāhid al-Iṣṭaḫrī, 205
Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Manṣūr al-ḥāfiẓ aš-Šīrāzī, 157, 236
Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. M. b. Yazīd al-faqīh al-Karaǧī, 231
Abū l-ʿAbbās-i Bāwardī, 157
Abū l-ʿAbbās al-Karaǧī (R33), 231
Abū l-ʿAbbās b. Muǧāhid, 221
Abū l-ʿAbbās an-Nasawī, s. Nasawī
Abū ʿAbbās as-Suhrawardī, 132
Abū ʿAbd ar-Raḥmān ʿAbdallāh al-ʿUmarī, 380
Abū ʿAbd ar-Raḥmān an-Nasāʾī, 37
Abū ʿAbdallāh (G22; Traditionsgelehrter aus Schiras), 41
Abū ʿAl., s. 1. M. b. Ǧaʿfar, 2. Ibn al-Ǧallāʾ
Abū ʿAl., Sohn Aḥmad b. Ḥanbals, 206
Abū ʿAl. b. Abī l-Ḥu. al-Bayḍāwī, 209
Abū ʿAl. Aḥmad b. ʿAbd ar-Raḥmān b. M. al-Hāšimī, 35, 165
Abū ʿAl. Aḥmad b. ʿAṭāʾ ar-Rūḏabārī, 147, 215
Abū ʿAl. ʿAllān b. Zayd aṣ-ṣūfī ad-Dīnawarī, 234
Abū ʿAl. b. al-Faḍl, 107A., 198
Abū ʿAl. al-Ġaḍāʾirī, 202
Abū ʿAl. b. al-Ǧallāʾ, 145
Abū ʿAl. al-Ǧallāb al-Qāḍī, 200
Abū ʿAl. b. al-Ḥakam, 121A.
Abū ʿAl. al-Ḥannāṭ (oder Ḫayyāṭ) aš-Šīrāzī, 189
Abū ʿAl. Ḫāqān, 82
Abū ʿAl. al-Hāšimī, 165
Abū ʿAl. Ḥu. b. ʿAlī al-Baṣrī, 195
Abū ʿAl. al-Maġribī, 132, 280
Abū ʿAl. al-Maqārīḍī, 177
Abū ʿAl. M. b. ʿAbd al-ʿAzīz, 202
Abū ʿAl. M. b. ʿAl. al-Bayḍāwī, 190
Abū ʿAl. M. b. Aḥmad al-Kisāʾī al-muqriʾ, 113, 118
Abū ʿAl. M. b. ʿAlī aš-Šīrāzī, 150, 210
Abū ʿAl. M. b. Ḥu. al-Ḫušūʿī, 113
Abū ʿAl. M. b. Ibrāhīm al-Fārisī, 190
Abū ʿAl. M. b. Maḫlad al-ʿAṭṭār, 41

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000422

Abū ʿAl. M. b. Mattawayh, 113
Abū ʿAl. M. b. Mūsā b. Ibrāhīm al-Wattār al-Ḥāriṭī, al-ḥāfiẓ al-Iṣṭaḫrī, 206
Abū ʿAl. M. b. Sālim, 137
Abū ʿAl. M. b. Šuǧāʿ aṭ-Ṭalǧī, 186, 195
Abū ʿAl. al-Qalānīsī, 213
Abū ʿAl. ar-Rāzī, 129
Abū ʿAl. aṣ-Ṣāliḥānī, 118
Abū ʿAl. as-Siǧzī, 205
Abū l-Adyān (S43), 89, 105–6, 171
Abū Aḥmad (R28 oder R29), 126
Abū Aḥmad al-ʿAssāl, M. b. Aḥmad b. Ibrāhīm al-Qāḍī al-Iṣbahānī, 36, 115, 125
Abū Aḥmad al-Faḍl b. M., Abū Aḥmad-i kabīr (R29), 177, 229–30, 256
Abū Aḥmad Ḥāmid b. M. b. Ǧaʿfar aṣ-ṣūfī al-Kāġīdī al-Bayḍāwī, 229
Abū Aḥmad al-Ḥasan b. ʿAlī aš-Šīrāzī, Abū Aḥmad aṣ-ṣaġīr (R28), 228–9, 280, 367A.
Abū Aḥmad Musʿab b. Aḥmad b. Musʿab al-Marwazī, 36
Abū Aḥmad al-Qalānīsī, 109
Abū l-ʿAlāʾ al-Ḥaḍramī al-Qufṣī (R26), 227–8
Abū ʿAlī, der Imam der Schiraser Kathedralmoschee (R18), 190, 221–2
Abū ʿAlī, al-Qāḍī aẓ-Ẓāhirī, 186
Abū ʿAlī al-Ahwāzī, 133, 214, 247
Abū ʿAlī al-Awāriǧī, s. Awāriǧī
Abū ʿAlī ad-Daqqāq, 154, 190, 249, 288–9, 292
Abū ʿAlī al-Ǧubbāʿī, 195
Abū ʿAlī Ḥasan b. ʿAbbās b. Faḍl aš-Šīrāzī al-Kirmānī ad-Dāwūdī, 202, 206
Abū ʿAlī Ḥ. b. Aḥmad b. ʿAbd al-Ġaffār al-Fārisī, 43
Abū ʿAlī Ḥ. b. Aḥmad b. M. b. al-Layṯ aṣ-Ṣaffār aš-Šīrāzī al-Layṯī al-ḥāfiẓ, 190, 221
Abū ʿAlī Ḥ. al-Layṯī, s. Abū ʿAlī Ḥasan b. Aḥmad b. M.
Abū ʿAlī Ḥ. b. Manṣūr, Ibn ʿAlawayh aṣ-ṣūfī, 206
Abū ʿAlī Ḥ. b. M. b. ʿUṯmān, 200
Abū ʿAlī Ḥusayn b. ʿAbdallāh-i Maqārīḍī, 238
Abū ʿAlī Ḥu. b. al-Layṯ al-Bustī, 150A.
Abū ʿAlī Ḥu. b. Ṣāliḥ b. Ḥayrān, 160
Abū ʿAlī-i Iṣṭaḫrī, 207
Abū ʿAlī-i Kayyāl, 233
Abū ʿAlī al-Layṯī, s. Abū ʿAlī Ḥasan
Abū ʿAlī Muḥammad, s. Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb
Abū ʿAlī Muḥassin at-Tanūḫī, 187, 196, 251
Abū ʿAlī an-Naḥawī, Ḥasan b. Aḥmad b. ʿAbd al-Ġaffār, 201
Abū ʿAlī-i Rūdbārī, s. Rūḏabārī, Abū ʿAlī
Abū ʿAlīya ar-Rayyāḥī al-qāriʾ, 168
Abū ʿAmr ʿAbd ar-Raḥīm b. Mūsā al-Iṣṭaḫrī, Abū ʿAmr-i Iṣṭaḫrī (S28), 9, 80, *83–4*, 168, 178, 205
Abū ʿAmr b. al-Ādamī, 75
Abū ʿAmr-i Basṭāmī, 219
Abū ʿAmr ad-Dimašqī, 144A., 145
Abū ʿAmr-i Nuǧayd, Ibn Nuǧayd „al-malāmatī", 161, 224–5
Abū ʿAmr az-Zaǧǧāǧī, s. Zaǧǧāǧī
Abū l-Azhar ʿAbd al-Wāḥid b. M. b. Ḥayyān al-Bayḍāwī al-Iṣṭaḫrī, 69, 177, 207–9, 239
Abū Baḥr, Sohn des Barbahārī, 149
Abū Bakr, s. 1. ʿAbbādānī, 2. Aḥmad b. Ǧaʿfar, 3. Bāqillānī, 4. Maḥāmilī, 5. M. b. Isḥāq, 6. Nābulsī
Abū Bakr ʿAbd al-Malik b. Iskāf, s. ʿAbd al-Malik
Abū Bakr b. ʿAbdān, 37
Abū Bakr Aḥmad b. Abī Hayṭama Zuhayr b. Ḥarb an-Nīsābūrī al-Baġdādī al-ḥāfiẓ, 42
Abū Bakr Aḥmad b. ʿAmr, s. Ibn Abī ʿĀṣim
Abū Bakr Aḥmad b. Ḥusayn b. Sahl al-Fārisī, 189
Abū Bakr Aḥmad b. Ḥu. az-zāhid al-ʿābid an-nassāǧ (S35), 90

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000423

Abū Bakr Aḥmad b. Muḥammad, s. Ibn Abī Saᶜdān
Abū Bakr Aḥmad b. M. b. Salama b. Sālbih (R48), 239
Abū Bakr Aḥmad b. Mūsā b. Mardawayh, 115
Abū Bakr Aḥmad b. Saᶜdān aš-Šīrāzī, 103A.
Abū Bakr-i ᶜAkkāf, 85
Abū Bakr al-ᶜAllāf, s. Abū Bakr Hibatallāh
Abū Bakr Aᶜmaš M. b. Saᶜīd, 86
Abū Bakr al-Ašᶜarī, 222A.
Abū Bakr-i ᶜĀṣim, 257
Abū Bakr al-ᶜAtāyadī, s. ᶜAtāyadī
Abū Bakr al-ᶜAṭṭār (S47), 109
Abū Bakr-i ᶜAṭṭār-i Ǧuḥafī, 109
Abū Bakr-i Barkar, s. Abū Bakr b. ᶜUmar
Abū Bakr al-Fārisī, 156A., 190
Abū Bakr b. Fūrak, s. Ibn Fūrak
Abū Bakr al-Fuwaṭī (S17), 60, 71, 75–6, 113
Abū Bakr al-Ǧawwāl, 234
Abū Bakr Hibatallāh b. al-Ḥu. al-ᶜAllāf aš-Šīrāzī (R27), 37, 40, *228*
Abū Bakr-i Iskāf (S29), 63, *85–6*
Abū Bakr al-Ismāᶜīlī al-Ǧurǧānī, 192, 314
Abū Bakr b. Mamšāḏ, s. Mamšād
Abū Bakr M. b. ᶜAl. b. Šīrawayh aš-Šīrūyī, 150A., 202
Abū Bakr M. b. Aḥmad b. ᶜAlī b. Šāhawayh, 180, 189
Abū Bakr M. b. Aḥmad al-Iskāf, 86
Abū Bakr M. b. Aḥmad b. Šādhurmuz (G40), 45
Abū Bakr M. b. al-Faḍl b. Ǧaᶜfar al-Qurašī al-ᶜAbbādānī, 138
Abū Bakr (M. b.) M. b. Ġālib (R9), 69A., *217*
Abū Bakr M. b. Muslim, s. Abū Bakr-i Muslim
Abū Bakr M. b. Šādān ar-Rāzī, 145A.
Abū Bakr M. b. Yaḥyā al-Fārisī al-Ḫarağūšī, 43, 219
Abū Bakr b. al-muqriʾ, M. b. Ibrāhīm al-Iṣbahānī, 97A., 112
Abū Bakr-i Muslim-i Šīrāzī, M. b. Aḥmad b. M. b. Yaḥyā b. ᶜAbd al-Ǧabbār al-Muslim (R43), 10, 116, 195, *236*
Abū Bakr al-Qabbāb, 114
Abū Bakr al-Qaṭiᶜī, s. Aḥmad b. Ǧaᶜfar al-Q.
Abū Bakr b. Saᶜdān, s. Ibn Abī Saᶜdān
Abū Bakr-i Šaᶜrānī-i Iṣṭaḫrī (S21), 78, *80*, 206
Abū Bakr-i Ṣaydalānī, 154
Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq, 268
Abū Bakr b. Ṭāhir, s. ᶜAl. b. Ṭāhir al-Abharī
Abū Bakr aṭ-Ṭamastānī al-Fārisī, 154–6
Abū Bakr b. ᶜUmar b. M. „Barkar", 31, 224
Abū Bakr-i Ušnānī, 65, 174
Abū Bakr al-Warrāq, 159, 160, 249, 261
Abū Bakr az-Zaqqāq, 52, 105
Abū Bakr b. Zayd, Abū Bakr-i Zayd, 43, 313
Abū Bišr al-Marwazī, s. Aḥmad b. M. b. ᶜAmr
Abū ḍ-Ḍaḥḥāk, 80, 84, 205
Abū Ḏarr b. ᶜAbdallāh, 181, 199
Abū Ḏarr al-Ġifārī Ǧundab, 321
Abū Ḏarr at-Tirmiḏī, 160–1, 312A.
Abū Dāwūd Sulaymān b. al-Ašᶜaṯ as-Siǧistānī, 38, 41, 44, 130, 139–40, 205
Abū l-Faḍl, s. Ǧaᶜdī
Abū Faḍl al-Fasawī, 165, 187
Abū l-Farağ al-Fāmī ad-Dāwūdī aẓ-Ẓāhirī, 186, 200
Abū l-Farağ b. al-Ǧawzī, 241
Abū l-Farağ al-Iṣfahānī, 185
Abū l-Farağ M. b. ᶜUbaydallāh al-Ḫarağūšī (R15), 23, 43, 50, 191, 218, 237
Abū l-Fatḥ ᶜAbd ar-Raḥīm (R30), 203, 230
Abū l-Fatḥ b. Abī ᶜAbdallāh al-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000424

Maqārīḍī, 239
Abū l-Fatḥ al-Bayḍāwī, 235, 249
Abū l-Fayyāḍ (S36), 90–1, 232
Abū Ǧaᶜfar Aḥmad b. Ḥusayn-i Anṣārī, 209
Abu Ǧaᶜfar-i Ǧarrār-i Iṣṭaḫrī, 206
Abū Ǧaᶜfar-i Ḫarrāz, s. Ǧarrār
Abū Ǧaᶜfar al-Maǧḏūm, 71–3, 129, 215
Abū Ǧaᶜfar al-Māristānī (G18), 40
Abū Ǧaᶜfar M. al-Balḫī al-Hinduwānī, 86
Abū Ǧaᶜfar Saᶜīd b. Turkām al-Baġdādī, 174A.
Abū l-Ġarīb ᶜAbd al-Wāḥid al-Iṣbahānī (S46), *108–9*, 122A., 172, 231, 280–1, 287A.
Abū Ǧunāda, 344A.
Abū Ḥafṣ an-Nīsābūrī, 9, 74, 78, 83, 88, 155, 274, 302, 359A.
Abū Ḥafṣ-i Ṣaydalānī, 154
Abū Ḫalīfa al-Faḍl b. al-Ḥubāb al-Ǧumaḥī (G39), 35, 40, 45, 105, 127, 135
Abū Ḥamza al-Baġdādī, M. b. Ibrāhīm al-Bazzāz, 68, 159, 201, 208
Abū Ḥanīfa, 262, 380A.; der kleine ~, 86A.
Abū l-Ḥasan, s. 1. ᶜAlī b. Hind, 2. Ibn Ǧahḍam, 3. Muzayyin
Abū l-Ḥ., Bruder Darrāǧs, 73
Abū l-Ḥ. ᶜAbd al-ᶜAzīz at-Tamīmī, 221
Abū l-Ḥ. Aḥmad, s. Aḥmad b. M. b. Ḥakīm
Abū Ḥ. Aḥmad, s. Ibn Abī Tawba
Abū Ḥ. Aḥmad b. Maḥbūb b. Sulaymān al-faqīh aṣ-ṣūfī ar-Ramlī, 105f.
Abū Ḥ. Aḥmad b. M. al-Lubnānī, 117
Abū l-Ḥ Aḥmad b. M. b. Sālim, 137
Abū l-Ḥasan-i ᶜAlī, s. Abū l-Ḥasan ᶜAlī b. ᶜAbdallāh al-Fazārī
Abū Ḥ. ᶜAlī b. ᶜAbdallāh al-Fazārī al-Qāḍī, 181, 199
Abū Ḥ. ᶜAlī b. Aḥmad b. Marzubān al-Aswārī, 113
Abū l-Ḥ. b. ᶜAlī b. Ḥasan, 189, 209
Abū l-Ḥ. ᶜAlī b. Ḥasan al-Ǧurǧānī, 189
Abū l-Ḥ. ᶜAlī b. Ḥu. al-Kurdī, 208
Abū Ḥ. ᶜAlī b. M. b. Māšāḏa, 120
Abū l-Ḥ. ᶜAlī b. M. al-Māyīnī, 150, 208
Abū l-Ḥasan-i ᶜArafa, 236
Abū l-Ḥ. al-Ašᶜarī, ᶜAlī b. Ismāᶜīl (S7a), 16, 23, 26, 45, *64–6*, 91, 135, 194–5, 214, 220–1, 223, 225, 246
Abū l-Ḥ. al-Bāhilī, 135
Abū l-Ḥ. b. Bakrān aš-Šīrāzī, 224
Abū l-Ḥasan-i Bišrī, s. Bišrī-i Siǧzī
Abū Ḥ. al-Būšanǧī, 144A.
Abū l-Ḥ. ad-Darrāǧ, 73
Abū l-Ḥasan-i Fazārī, s. Abū l-Ḥasan-i ᶜAlī
Abū l-Ḥ. al-Ḥakīmī, s. Aḥmad b. M.
Abū l-Ḥ. al-Kuwārī, 31, 163
Abū Hāšim, Sohn des Abū ᶜAlī al-Ǧubbāᵓī, 195
Abū Ḥātim ar-Rāzī, 39
Abū l-Ḫayr, s. Bundār b. Yaᶜqūb
Abū l-Ḫayr ad-Daylamī, 145A.
Abū l-Ḫayr al-Ḫabašī, 132, 163, 224
Abū l-Ḫayr at-Tīnātī, 234A.
Abū l-Ḥusayn, s. 1. Darrāǧ, 2. Sīrawānī
Abū l-Ḥu. Aḥmad b. Saᶜīd al-Mālikī, 131, 256
Abū l-Ḥu. al-Maġāzilī, 56
Abū l-Ḥu. b. Miqdār, 108
Abū l-Ḥu. b. Sālbih, Aḥmad b. M. b. Ǧaᶜfar al-Bayḍāwī, „šayḫ aš-šuyūḫ“ (R42), 29, 176, 209, 235–6
Abū Ḥu. ᶜUbaydallāh b. M. b. ᶜUbayd al-Ḫaraǧūšī aš-Šīrāzī, 43, 150A., 218
Abū Ilhām, 58, 62, 143
Abū ᶜImāma, 267A.
Abū ᶜĪsā M., s. Tirmiḏī
Abū Isḥāq Ibrāhīm b. ᶜAlī an-Naṣībī(nī), 183, 195–6
Abū Isḥāq al-Isfarāᵓīnī, 135–6
Abū Isḥāq aš-Šīrāzī, 186, 190, 219
Abū Isḥāq az-Zaǧǧāǧī, 267A.
Abū Kāliǧār, 173, 182
Abū Laylī Ḫāriṭ b. ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Abī Dulaf, 140
Abū Manṣūr Aḥmad b. M. b. ᶜAbdallāh

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000425

an-Nīsābūrī aṣ-ṣūfī
Abū Masᶜūd Aḥmad b. al-Furʾāt ar-Rāzī, 38, 113, 123
Abū Muᶜāwiya al-Aswad al-Yamanī, 380
Abū M. ᶜAbdallāh, al-Qāḍī al-Bayḍāwī, 190, 207, 253–4
Abū M. ᶜAl. b. Aḥmad al-Iṣṭaḫrī, 190, 202, 205
Abū M. ᶜAl. b. M. al-Ḥumaydī, 190
Abū M. ᶜAl. b. M. b. Saᶜīd al-Iṣṭaḫrī, 207
Abū Muḥammad-i ᶜAtāyadī, s. ᶜAtāyadī
Abū M. al-Fazārī, s. ᶜAbdallāh b. Aḥmad
Abū M. al-Ǧurayrī, s. Ǧurayrī
Abū M. b. Ḥamdān, 121A.
Abū M. al-Iṣṭaḫrī, s. ᶜAbdallāh b. M.
Abū Muḥammad-i Ḥaqqāq, 79
Abū M. Ḥ. b. Ḥu. b. Rāmīn, 190
Abū M. an-Naqqāš, 121A.
Abū Muḫriz (S25), *83*, 88A., 254
Abū Muslim al-Kaǧǧī al-Baṣrī, 105
Abū Muslim M. b. Baḥr al-Iṣbahānī, 121
Abū l-Muṭannī, s. Aḥmad b. Ibrāhīm ar-Rabḍī
Abū Muzāḥim Aḥmad b. Manṣūr b. Mihrān aš-Šīrāzī al-Ḥakīm (S31), 9, 87–8, 155
Abū n-Naǧīb as-Suhrawardī, 192, 223
Abū Naṣr ᶜAbd al-Karīm aš-Šīrāzī aẓ-Ẓāhirī, 165, 187
Abū Naṣr b. ᶜAl. al-Fazārī, 181, 199
Abū Naṣr b. Abī ᶜAbdallāh, 185
Abū Naṣr al-Ḥannāṭ, s. Abū Naṣr b. al-Ḥannāṭ
Abū Naṣr b. al-Ḥannāṭ (oder Ḥayyāṭ), 41, 165, 185, 189–91
Abū Naṣr-i Iṣṭaḫrī, 204, 207
Abū Naṣr-i Qabbānī, 85, 222
Abū Naṣr at-Taršīzī, 225
Abū Naṣr aṭ-Ṭūsī, s. Sarrāǧ
Abū Nuᶜaym al-Iṣfahānī, Aḥmad b. ᶜAl. b. Aḥmad al-Bannāʾ (R2), 120, 134, 179, 213, 310; Vater des ~, 82; Großvater des ~, 159
Abū l-Qāsim, s. 1. ᶜAbd al-Wāḥid, 2. Qušayrī
Abū l-Qāsim Aḥmad b. M. as-Sāʾiḥ, 101
Abū l-Qāsim ᶜAlī b. Muḥassin at-Tanūḫī, 183
Abū Qāsim al-Baġawī, 141
Abū Qāsim al-Balḫī, 121, 196
Abū l-Qāsim, M. b. Ismāᶜīl, 43
Abū l-Qāsim (oder Abū Bakr)-i Qaṣrī (S39), *98–101*, 274, 312A.
Abū l-Qāsim ar-Rāzī, Ǧaᶜfar b. Aḥmad, 62, 101–2, 125, 297
Abū l-Qāsim-i Ṣaffār (R34), 231
Abū l-Qāsim aṣ-Ṣaqallī, 216
Abū l-Qāsim as-Sīrāfī, 195
Abū r-Rāšid al-Ḥafīfī, Aḥmad b. M. b. Abī l-Qāsim, 241
Abū Rāšid an-Nīsābūrī, s. Nīsābūrī
Abū Saᶜd Ismāᶜīl b. ᶜAlī b. Ḥasan b. Bundār al-Istirābāḏī, 215
Abū Saᶜd-i Mālīnī, s. Mālīnī
Abū Sahl al-Bayḍāwī, 155
Abū Sahl al-Qaṭṭān, 77
Abū s-Sāʾib, s. ᶜAbd ar-Raḥmān b. M. al-Hāšimī
Abū s-Sāʾib b. Isḥāq aš-Šāmī al-Ḫaṭīb (S44), *106*, 163–4
Abū Saᶜīd, s. Ibn al-Aᶜrābī
Abū Saᶜīd b. Abī l-Ḫayr, 226, 282
Abū Saᶜīd-i Daqqāq (R35), 231–2
Abū Saᶜīd al-Ḫarrāz, 9, 52, 69, 105, 309, 354A.
Abū Saᶜīd Ḥasan b. Aḥmad aš-Šāfiᶜī, 207
Abū Saᶜīd-i Nassāǧ (R37), 232–3
Abū Saᶜīd aš-Šīrāzī, 132, 224A., 233
Abū š-Šayḫ, ᶜAl. b. M. b. Ǧaᶜfar b. al-Ḥayyān al-Iṣbahānī, 36, 47, 53A., 115
Abū Šuǧāᶜ M. b. Saᶜdān al-Maqārīḍī, 31, 208, 238
Abū Sulaymān ad-Dārānī, 327
Abū Sulaymān al-Ǧuzaǧānī, 86
Abū Ṭāhir (M.) b. ᶜAl. al-Fazārī, 199

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000426

Abū Ṭāhir M. b. ʿAl. b. al-Ḥu. b. ʿAl. al-Fazārī, 181–2, 199, 239
Abū Ṭāhir Sulaymān al-Ǧannābī, 138
Abū Ṭalib, s. Ḫazraǧ b. ʿAlī
Abū Ṭālib, Oheim Muḥammads, 134
Abū Ṭālib al-Abharī al-Ḫafīfī, Ḥuǧǧat ad-dīn, ʿAbd al-Muḥsin b. Abī l-ʿAmīd aṣ-ṣūfī, 241
Abū Ṭālib al-Makkī, 133
Abū Ṭālib Zayd b. Aḫzam al-Baṣrī, 45
Abū ṭ-Ṭayyib-i Qazwīnī (R36), 232
Abū ṭ-Ṭayyib aš-Šīrāzī, Ḥu. b. ʿAl. b. M. al-faqīh, 156, 232
Abū Turāb an-Naḫšabī, 36, 47, 67, 83, 111, 138, 147A., 155, 158–60, 174, 245, 257–8, 302, 352A.
Abū ʿUmar, s. 1. Ḥawḍī, 2. M. b. Yūsuf al-Ḥammādī
Abū Usāma, 132
Abū ʿUṯmān al-ʿAssāl, 121
Abū ʿUṯmān al-Ḥīrī, 9, 74, 95A., 353A.
Abū ʿUṯmān al-Maġribī, 292, 295
Abū ʿUṯmān aṣ-Ṣābūnī, 219
Abū Yaʿlā b. al-Farrāʾ, 307
Abū l-Yamān, s. Abū Ilhām
Abū Yaʿqūb al-Aqṭaʿ (S15), 26, 67, 74, 92, 126, 168, 216
Abū Yaʿqūb as-Sūsī, 73, 298A.
Abū Yaʿqūb Yūsuf b. ʿAlī, 208
Abū Yazīd Ṭayfūr al-Basṭāmī, 52, 59A., 78, 95, 137, 158, 162, 287
Abū Zuhayr b. ʿAl., 181, 199
Abū Zunbūr, s. Māḍarāʾī
Abū Zurʿa ar-Rāzī, 39, 124
Abū Zurʿa aṭ-Ṭabarī, 92
Adam, 306
ʿAdī b. Ḥātim b. ʿAl. aṭ-Ṭāʾī, 344A.
ʿAḍud ad-dawla, 29, 39, 43, 106, 163, 177, 179–84, 191, 197, 201, 250, 260–1
Āǧurrī al-Baġdādī, 130–1
Aḥdab, 122, 183, 186, 195–7
Aḫī Farağ-i Zinǧānī, 223
Aḥmad, s. Anṭākī
Aḥmad b. Abān aš-Šaradānī, Abū Bakr (G4), 35
Aḥmad b. ʿAbd ar-Raḥmān aš-Šīrāzī, 149, 194, 200
Aḥmad b. ʿAl. b. Naṣr b. Kaysān al-Qāḍī, Abū ʿAbbās, 40
Aḥmad b. ʿAbdān aš-Šīrāzī al-Ahwāzī, 36, 40, 44, 149
Aḥmad b. Abī ʿĀṣim, s. Ibn Abī ʿĀṣim
Aḥmad b. Abī l-Ḥawārī, 273
Aḥmad b. Abī Tawba, s. Ibn Abī Tawba
Aḥmad b. ʿAlī al-Waǧīhī, 147A.
Aḥmad b. ʿĀṣim (wahrscheinlich Anṭākī), 258
Aḥmad b. ʿAṭāʾ, s. Abū ʿAl. Aḥmad
Aḥmad b. Bānīk, s. Aḥmad b. Ibrāhīm
Aḥmad b. Bihrūz, 31
Aḥmad b. Bundār b. Isḥāq aš-Šaʿʿār, 112, 114, 118
Aḥmad b. Ǧaʿfar b. ʿAl., Aḥmad b. Ǧaʿfar aṣ-ṣūfī, s. Ibn Abī Tawba
Aḥmad b. Ǧaʿfar al-Fārisī al-Iṣṭaḫrī, 206
Aḥmad b. Ǧaʿfar al-Ḥaḍḍāʾ, 160
Aḥmad b. Ǧaʿfar b. Hāniʾ, 112
Aḥmad b. Ǧaʿfar al-Qaṭiʿī, Abū Bakr, 218, 221
Aḥmad al-Ḥakīmī, s. Aḥmad b. M.
Aḥmad b. Ḥanbal, 7, 21, 37–8, 42–4, 98–9, 113, 118, 124, 192, 200, 209, 217, 290
Aḥmad b. Ḥasan al-ʿAbbāsī al-Mumattiʿī al-Iṣṭaḫrī, 205
Aḥmad b. Ḫiḍrawayh, 159
Aḥmad b. Ḥu. az-zāhid, 233
Aḥmad b. Ibrāhīm b. Aḥmad al-Bāhilī aš-Šīrāzī ar-Rabḍī, Abū l-Muṭannī (G23), 41
Aḥmad b. Ibrāhīm b. Bānīk (od. Mānak), Abū ʿAl. al-Arraǧānī (od. ʿAl. b. Bānīk; R19), 10, 64, 92, 222
Aḥmad b. Isḥāq aš-Šaʿʿār, s. Aḥmad b. Bundār
Aḥmad-i Kūfānī, 147
Aḥmad b. Maḥbūb, s. Abū Ḥasan Aḥmad
Aḥmad b. Manṣūr al-muḍakkir, 237
Aḥmad b. Manṣūr aš-Šīrāzī, 164, 185,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000427

191, 212, 219
Aḥmad b. M., s. 1. Nasawī, 2. Nihāwandī
Aḥmad b. M. b. ʿAmr b. Muṣʿab b. al-Ḥ. b. Faḍāla b. ʿAbdallāh b. Rāšid al-faqīh al-Marwazī, Abū Bišr (G5), 36, 246
Aḥmad b. M. b. Ayyūb aṣ-Ṣāliḥānī, 118
Aḥmad b. M. al-Ḥakīm al-Ḥakīmī, Abū l-Ḥ., 67, 106–8, 116, 122A., 151, 172, 198, 257
Aḥmad b. M. b. Sahl, s. Ibn ʿAṭāʾ
Aḥmad b. M. aš-Šaʿīrī al-Muʿaddil aš-Šīrāzī (G24), 41, 102
Aḥmad b. M. b. as-Sakan al-Qurašī al-Baġdādī (G6), 36
Aḥmad b. M. b. Salama, 177
Aḥmad b. M. b. Sālbih, 30, 239
Aḥmad b. M. b. Sālim, s. Ibn Sālim
Aḥmad b. M. aṣ-ṣūfī, 215
Aḥmad b. Mūsā b. ʿAmmār, al-Qāḍī ad-Dīnawarī, 150, 208
Aḥmad-i Naṣr, Ṭāliqānī, 233A.
Aḥmad ar-Rabḍī, s. Aḥmad b. Ibrāhīm
Aḥmad b. Saʿdān, 42, 157
Aḥmad b. Saʿīd al-Isfiǧānī, 217
Aḥmad b. as-Sakan, s. Aḥmad b. M.
Aḥmad b. Ṣāliḥ al-muqriʾ, 201
Aḥmad b. Sālim, s. Ibn Sālim
Aḥmad b. Samʿān b. ʿAl. aš-Šīrāzī (G25), 42
Aḥmad as-Simsār, 117
Aḥmad b. ʿUmar, s. Ibn Surayǧ
Aḥmad al-ʿUṭāridī, 41
Aḥmad b. Yaḥyā al-Ǧallāʾ aš-Šīrāzī, Abū l-ʿAbbās (S19), 29, 43, 54, 73, *77–8*, 83, 90, 173, 214, 255, 313
Aḥmad b. Yaḥyā „Ġawr" al-Fasawī, 44
Ahwāzī, s. Abū ʿAlī al-Ahwāzī
ʿĀʾiša, 362
Akkār, Ḥu. b. M. b. Aḥmad „Bāzyār" al-Ǧūrī al-Fīrūzābādī, Abū ʿAlī (R41), 314
ʿAlāʾ b. ʿAl. b. ʿIbād al-Ḥaḍramī, 228
ʿAlī (der vierte Chalife), 100, 141
ʿAlī b. Aḥmad al-Ḥāsib, 204
ʿAlī b. Aḥmad b. al-Kurdī al-Fārisī al-Fasawī al-Qāḍī, Abū Ḥ. (G7), 37, 50, 198, 257
ʿAlī b. Bakrān, Abū l-Ḥasan aš-Šīrāzī (R21), 31, 224
ʿAlī Bih al-Kuwārī, Abū Ḥ. (R22), 224
ʿAlī b. Bundār aṣ-Ṣayrafī, Abū l-Ḥ., 51, 94, 95A., 106, 161
ʿAlī b. Fuḍayl, 380A.
ʿAlī b. Ḥamza, 124A.
ʿAlī b. Hārūn, Abū Ḥ., 55, 310
ʿAlī b. al-Ḥ. al-Ǧurǧānī, Abū Ḥ. (G8), 37
ʿAlī b. Hind al-Qurašī al-Fasawī al-Fārisī, Abū l-Ḥ. (S32), 52, 81, 88–9, 105, 163, 202, 332A.
ʿAlī b. al-Ḥu. b. Maʿdān al-Fasawī (G33), 43, 201
ʿAlī b. ʿĪsā al-wazīr (S18), 10, 62, 76–7, 121, 127, 129, 141, 160, 253
ʿAlī b. Maḥmūd aṣ-ṣūfī, 101
ʿAlī b. Māniʿ al-Fārisī, 202
ʿAlī b. Mattawayh, s. ʿAlī b. M. b. Ḥ.
ʿAlī b. Mīla b. Māšāḍa, 120, 195
ʿAlī b. Muḥammad, s. Ziyādābādī
ʿAlī b. M. b. Ḥasan b. Mattawayh, 112, 114
ʿAlī b. M. b. Marzubān al-Aswārī, Abū Ḥasan, 113
ʿAlī b. M. al-Muqannaʿī, 150
ʿAlī b. al-Muwaffaq, 217
ʿAlī an-Nāšī, 184–5
ʿAlī b. Sahl, 9, 52–3, 70, 78, 97, 111–12, 310
ʿAlī b. Saʿīd b. ʿA. al-ʿAskarī, Abū Ḥasan (G9), 37
ʿAlī b. Saʿīd al-Miṣṣīṣī aṭ-Ṭaġrī (R6), 215
ʿAllāf, s. Abū Bakr Hibatallāh
Aʿmaš, 344A.
ʿAmr b. Dīnār, 197
ʿAmr b. Layṭ aṣ-Ṣaffār, 122, 176, 250–2
ʿAmr b. Marzūq al-Bāhilī, 115
ʿAmr b. ʿUṯmān b. Kurub b. Ġuṣaṣ al-Makkī, Abū ʿAl. (M5), 22, 47, *51–3*, 74, 89, 106A., 189, 257, 265,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000428

289, 322 und passim
ʿAmū, 132A., 209, 223, 233A.
Anas b. Mālik, 371A.
Anmāṭī, 188
Anṣārī, 22, 203, 216, 219, 222, 226, 250, 258–9; Vater des ~, 85
Anṭākī, Aḥmad al-, 119, 245
Āqā Faḫr ud-Dīn-i Nāṣirī, 305A.
Aqṭaʿ, s. Abū Yaʿqūb al-Aqṭaʿ
Arzakānī, ʿAl. b. Ǧaʿfar (G19), 40, 42, 47
Aśʿarī, s. Abū l-Ḥ. al-
Aśʿariyya, 221, 247, 264
ʿAskarī, s. ʿAlī b. Saʿīd
ʿAssāl, s. Abū Aḥmad al-
ʿAtāyadī, Abū M. oder Abū Bakr-i (S22), *80*, 127
ʿAtāyadī, M. b. Saʿīd b. Isḥāq, Abū Bakr al-, 43, 80A.
Awāriǧī, Abū ʿAlī Hārūn b. ʿAbd al-ʿAzīz al-Anbārī (S12), 17, 22, 61, *70–1*, 97, 112, 254, 272, 312
ʿAyn-i Quḍāh, 379A.

Badr b. ʿAl., 179
Bāġandī, M. b. M. b. Sulaymān al-Wāsiṭī, Abū Bakr (G37), 44
Baġawī, s. ʿAl. b. M. b. ʿAl.
Bāǧī, s. Ismāʿīl b. Ibrāhīm
Bāhilī, s. Abū l-Ḥ. al-
Baḥrānī, s. ʿAbd al-ʿAzīz
Bahšamiyya, 195
Bannāʾ, s. M. b. Yūsuf
Banū Ḍabba, 251A.
Banū Manda, 151
Banū Sālbih, 30
Bāqillānī, M. b. aṭ-Ṭayyib, Abū Bakr al-Qāḍī al-Baṣrī (R17), 24, 65A., 66, 137, 183–4, 186, 195, *220–1*
Barbahārī, 184, 196A.
Basṭāmī, s. Abū Yazīd al-
Bayṭār, Abū ʿAl. Ḥu. b. Aḥmad (R44), 165, 174, 177, 191, 229
Bih-i Kuwārī, s. ʿAlī Bih al-K.
Bikr b. Uḫt ʿAbd al-Wāḥid b. Zayd, 142A.
Bilāl, 71, 125, 272
Birinkānī, s. M. b. Aḥmad b. Sahl
Bišr b. al-Ḥāriṯ al-Ḥāfī, 21–2, 47, 97A., 200, 253A., 337A., 380A., 383
Bišr b. al-Ḥu., Abū Saʿd aẓ-Ẓāhirī, 136, 182–3, 185, 200, 245
Bišrī as-Siǧzī aṣ-ṣūfī, Abū Ḥ. (R23), 15, 132, 134, 224–5
Bū Bakr-i Qūhī, 224A.
Buddha, 255
Buḫārī, 52, 100
Bukayr aš-Šarrāk aṣ-ṣūfī, 73
Bulbul Aḥmad b. M. b. Bihnawar, 208
Bulbul al-Bayḍāwī, 208
Bunān al-Ḥammāl, 67
Bundār b. al-Ḥu. b. M. aš-Šīrāzī al-Arraǧānī, Abū Ḥu. (S37), 64, 81, *91–6*, 194, 222, 288, 308–9, 313
Bundār b. Yaʿqūb, Abū l-Ḫayr al-Mālikī, „Bundār-i Mālikī" (S30), 86–7, 102
Busrī, 159

Ḏahabī, 192
Ḏakawānī, 140
Danaqš, s. ʿAbd al-ʿAzīz ad-Danaqšī
Daqqāq, s. Abū ʿAlī
Dāraquṭnī, 44
Darrāǧ, Abū Ḥu. Saʿīd b. al-Ḥu. al-Baġdādī, 7, 60, 71–3, 75, 125–6, 129, 142, 215
David, 285, 327, 336A.
Dāwūd b. ʿAlī aẓ-Ẓāhirī al-Iṣfahānī, 55–6, 114, 119
Dāwūd b. Nuṣayr aṭ-Ṭāʾī, 380
Daylamī (R45), 1, 166, 238, 314–5
Daylamiten, 251, 360
Ḏu n-Nūn al-Miṣrī, 22, 83, 125, 144A., 145, 262, 283, 293, 295, 352A.
Duqqī ad-Dīnawarī, M. b. Dāwūd ad-D., 71

Faḍl b. Ḥammād al-Ḫabrī, Abū ʿAbbās al-F., 41–2, 47
Faḍl b. Yaḥyā, 42, 103A.
Faḫr ud-dīn-i Naṣīrī, s. Āqā Faḫr ud-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000429

dīn-i N.
Faḫr ad-dīn ar-Rāzī, 20
Faḫr ul-Mulk, Wesir, 181
Fāmī, s. Abū l-Faraǧ
Faraǧī, 275
Fāšānī, 150
Fasawī, s. ʿAlī b. Aḥmad b. al-Kurdī
Fazārī, 173, 177
Fuḍayl b. ʿIyāḍ, 22, 224, 294, 379A., 380
Fuwaṭī, s. Abū Bakr al-

Gabriel, Abū l-Faḍl-i Ǧaʿfarī al-, 83, 312A.
Ǧaʿfar, s. Ḫuldī
Ǧaʿfar b. ʿAl. ad-Dīnawarī, 234
Ǧaʿfar b. Aḥmad, s. Abū l-Qāsim ar-Rāzī
Ǧaʿfar al-Ḥaḍḍāʾ aš-Šīrāzī, Abū M. (S23), 53, 78, 80–2, 273 und passim
Ǧaʿfar b. M. b. al-Faḍl b. al-Māristānī, 40
Ǧahmiyya, 220, 248
Ġālib, Sohn Šiblīs, 223A.
Ǧamāl ad-dīn al-Asnawī, 193
Ǧarrār, Schüler von Ḥasan Ibn-i Ḥamōya, 89
Ǧārūdī al-Harawī, 203
Ǧawālīqī, 227
Ġawṭ, Abū Ǧaʿfar al- (s. auch Abū Ǧ. al-maǧḍūm), 215
Ǧīruftī, s. Mūsā b. ʿImrān
Ǧubbāʿiyya, 121
Ġulām Aḥmad, s. Abū Ḥasan Aḥmad
Ġulām al-Ḫalīl, 54, 140
Ǧumaḥī, s. Abū Ḫalīfa
Ǧunayd al-Baġdādī, 9, 29, 32, 36, 51–2, 56–7, 75, 98, 103–4, 107, 109, 139, 300 ud passim
Ǧurayrī, Abū M. Aḥmad b. M. b. al-Ḥu. (S3), 57–8, 95A., 143, 313, 281
Ǧuʿdī, s. Ǧaʿdī

Ḥaddād, s. M. b. ʿAbd ar-Raḥmān al-
Ḥaḍir, 76–7, 101, 178
Ḥafīf, der Vater Ibn Ḥafīfs, 251–5
Ḥāfiẓ Ismāʿīl al-Iṣfahānī, 233A., 315
Ḥākim an-Nīsābūrī, 228–9
Ḥakīmī, s. Aḥmad b. M.
Ḥalaf b. Aḥmad, 106
Ḥallāǧ, Ḥu. b. Manṣūr al- (S4), 8, 17, 27, 51–2, 57–63, 70, 73, 75, 85, 95, 102, 104, 111, 122A., 132, 143–4, 167, 187, 207, 225–6, 253, 276, 287 und passim
Ḥamd, Sohn Ḥallāǧs, 74, 204
Ḥamdūn al-Qaṣṣār, 159
Ḥammād b. Mudrik b. Ḥammād al-Fisinǧānī od. Fustuǧānī, Abū l-Faḍl (G10), 37, 209, 228
Ḥamza b. M. b. al-Ḥusaynī, 234
Ḥamza b. Yūsuf as-Sahmī al-Ǧurǧānī, 101, 149
Ḥanafiten, 119–20
Ḥanbaliten, 189, 196, 221, 307A.
Ḥanbalitische Traditionarier, 205
Ḥanẓalī, 78
Ḥaqqāq, s. Abū M.
Ḥaraǧūšī, s. 1. Abū Faraǧ al-, 2. Abū Bakr M. al-, 3. Abū Ḥu. al-
Ḥaraqānī, 216
Ḥāriǧiten, 78
Ḥarīz b. ʿUṯmān, 100
Harmala b. Yaḥyā, 119
Ḥarrāz, s. Abū Saʿīd al-Ḥarrāz
Ḥasan b. ʿAlī b. Ḥ. al-Uṭrūš, 121–2
Ḥ. al-Baṣrī, 290, 371A.
Ḥasan-i Ǧawālīqī (R31), 230
Ḥ. b. Ḥafṣ al-Andalusī al-Baḥrānī, Abū ʿAlī (R11), 151, *217*
Ḥ. Ibn-i Ḥamōya (od. Ḥammawayh; S33), 89–90, 206
Ḥ. b. Ibrāhīm b. Yazīd al-Fasawī, 202
Ḥ. al-Muqannaʿī, 185
Ḥ. b. al-Qāsim, ad-dāʿī, 116A., 122
Ḫaṭīb Abū Bakr, 238
Ḫaṭīb al-Baġdādī, 191, 217, 219
Ḥātim al-Aṣamm al-Balḫī, 114A., 159
Ḥawḍī al-Baṣrī, Abū ʿUmar Ḥafṣ b. ʿUmar al-, 37, 115, 209
Ḫawwāṣ aṣ-ṣūfī, s. Ibrāhīm b. Aḥmad al-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000430

Ḫayr an-Nassāǧ, 131
Ḫazrağ b. ʿAlī b. al-ʿAbbās b. al-Ġumr al-Baġdādī, Abū Ṭālib (S38), 23, 61, 64, 68, 70, *96–8*, 170–1, 215, 274
Hibatallāh, s. Abū Bakr ~
Hibatallāh b. ʿAbd al-Wāriṯ, Abū l-Qāsim al-ḥāfiẓ, 149
Hiob, 109, 280–1, 292
Ḫīrī, s. Abū ʿUṯmān al-
Hišām b. ʿAbdān (S24), 53, 82–3, 157, 288
Hišām b. ʿAmmār, 40
Ḫuḏayfa b. Qatāda al-Marʿašī, 249, 380
Ḫuldī, Ǧaʿfar al-, 35, 67, 101, 190, 212, 223, 243, 313–14
Ḫurrazī, ʿAbd al-ʿAzīz b. Aḥmad al-Iṣfahānī aẓ-Ẓāhirī al-, 184
Ḫusayn b. ʿAl., s. Abū ṭ-Ṭāyyib aš-Šīrāzī
Ḫu. b. Aḥmad, s. Bayṭār
Ḫu. b. Aḥmad b. Ǧaʿfar ar-Rāzī, 132
Ḫu. b. Aḥmad b. Ḫu. (R38), 90, 233
Ḫu. b. Aḥmad b. Manṣūr aṣ-ṣūfī (= Bayṭār?), 237
Ḫu. b. Ḥakam al-Ḫabrī, 102
Ḫu. b. Ismāʿīl, s. Maḥāmilī
Ḫu. b. M., s. Akkār
Ḫuṣrī, 50, 64, 165, 208, 225, 234
Ḫušūʿī, s. Abū ʿAl. M. b. Ḫu.
Ḫuṭabī, al-Qāḍī al-Ḥanafī, 120, 151
Ḫuzāʿī, s. M. b. Ǧaʿfar al-

Iblīs, 73, 308
Ibn ʿAbbād, 165, 184, 187, 195
Ibn ʿAbbās, s. ʿAl. b. ʿAbbās
Ibn Abī ʿĀṣim, Abū Bakr Aḥmad b. ʿAmr aš-Šaybānī az-zāhid al-qāḍī al-Iṣbahānī, 7, 9, 24, 38, 104, 107, 113–15, 257–8
Ibn Abī Dāwūd, ʿAl. b. Sulaymān b. al-Aškaṯ, Abū Bakr as-Siǧistānī (G34), 41, 44, 140
Ibn Abī d-dunyā, 117
Ibn Abī Ḥātim, 245
Ibn Abī Saʿdān, Abū Bakr Aḥmad b. M. (S41), 79, 102–3, 124, 189, 259, 266
Ibn Abī s-Sāǧ, M. und Yūsuf, 138
Ibn Abī Tawba, Abū Ḥ. Aḥmad b. Ǧaʿfar b. ʿAl. b. Sulaymān al-Fasawī, 20, 40f., 47, 61, 202–3
Ibn Abī l-Ward, 257
Ibn Adham, s. Ibrāhīm b. Adham
Ibn al-Aʿrābī, Abū Saʿīd Aḥmad b. Ziyād al-Baṣrī, 44, 53, 70, 118, 128, *130*, 187, 342A., 352A.
Ibn ʿAṭāʾ, Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. M. b. Sahl al-Ādamī (S2), 57–8, 62–3, 72A., 93, 143, 258–9, 283, 298
Ibn al-Aṯīr, 365A.
Ibn Bākawayh, Abū ʿAl. M. b. ʿAl. (R24), 92, 223, 225–6
Ibn Bakrān, s. Abū l-Ḥasan ~
Ibn Bānīk, s. Aḥmad b. Ibrāhīm b. Bānīk
Ibn Baṭṭūṭa, 212–13
Ibn al-Buḫturī, 184
Ibn Dāwūd, s. M. b. Dāwūd
Ibn Durayd, 234
Ibn al-Faḍl, s. Abū ʿAl. b. al-Faḍl
Ibn Fūrak, 92, 135–6
Ibn al-Furʾāt, 141
Ibn Ǧahḍam, ʿAlī b. ʿAl. al-Hamaḏānī, Abū Ḥ., 92, *133*, 194
Ibn al-Ǧallāʾ, Abū ʿAl. Aḥmad b. Yaḥyā, 68, 133, 147
Ibn Ḫafī al-Aṣṭrilābī, 204A.
Ibn Ḥafṣ, s. Ḥ. b. Ḥafṣ
Ibn Ḫalīl, s. M. b. Ḫalīl al-Fārisī
Ibn-i Ḥamōya, s. Ḥ. b. Ḥamūya
Ibn Ḥanbal, s. Aḥmad b. Ḥanbal
Ibn Ḥarb, 150
Ibn Ḫayyawayh, 150, 185
Ibn Hidāyatallāh al-Ḥasībī, 193
Ibn Hind al-Fasawī s. ʿAlī b. Hind
Ibn Ḫubayq, s. ʿAl. b. Ḫubayq
Ibn Ḫuzayma, s. M. b. Isḥāq
Ibn Ibrawayh, 112
Ibn Iḫšīd,195
Ibn al-Labbān, s. ʿAl. b. M.
Ibn Maktūm, 161

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000431

Ibn Manda, s. l. ʿAbd ar-Raḥmān b. Manda, 2. M. b. Isḥāq b. Manda, 3. M. b. Yaḥyā b. Manda
Ibn Mardawayh, s. Abū Bakr Aḥmad b. Mūsā
Ibn Masrūq, 283
Ibn Mimaǧǧa al-Iṣbahānī, 165
Ibn Miqdār, s. Abū l-Ḥu.
Ibn Mubārak, 45, 150, 379A.
Ibn al-Muġallis, s. ʿAl. b. Aḥmad
Ibn Mulaqqin, 193
Ibn al-Muʿtazz, 77
Ibn an-Naǧǧār, 165
Ibn Nuǧayd, s. Abū ʿAmr ~
Ibn Qāḍī Šuhba, 193
Ibn Rāʾiq, 70
Ibn ar-Rāwandī, 307A.
Ibn Ruzmān, 308
Ibn Saʿdān (Traditionarier aus Fasā), 79, 89, 103A.
Ibn Šāhawayh, s. M. b. Aḥmad b. ʿAlī
Ibn Saʿīd, s. Yaḥyā b. M.
Ibn as-Sakan, s. Aḥmad b. as-Sakan
Ibn Sālbih, s. Abū l-Ḥu. ~
Ibn Sālim, s. Abū ʿAl. M.
Ibn Sālim, Abū l-Ḥasan Aḥmad b. M., 20, 133, 137, 227, 237, 281, 307
Ibn-i Šalōya, s. ʿUmar ~
Ibn Samʿūn, 50, 221, 261
Ibn Šīrawayh, s. Abū Bakr M. b. ʿAl. aš-Šīrūyī
Ibn Surayǧ, Aḥmad b. ʿUmar b. Surayǧ aš-Šāfiʿī (S42), 41–2, 54–5, *102–4*, 116, 141, 179, 188, 196, 198, 257 und passim
Ibn Taymiyya, 170, 174, 248
Ibn Yazdād, s. M. b. Yazdād
Ibn Yazdāniyār al-Urmawī, 16, 92, 156, 265, 272, 288
Ibn Zaynān, 308
Ibn Zīzī (S6), 9, *64*, 97
Ibn Zunbūr, s. Māḏarāʾī
Ibrāhīm b. Adham, 87A., 244, 254, 278, 285, 360, 379.
Ibrāhīm b. Aḥmad al-Ḫaṭṭābī, 114
Ibrāhīm b. Aḥmad al-Ḫawwāṣ, 9, 64, 67, 71, 125, 278, 318A., 343A.
Ibrāhīm b. Aḥmad b. Rūzabih (G26), 42
Ibrāhīm ad-Dabbāġ, 156
Ibrāhīm al-Ḫaḍir aš-Šayyāḥ (R12), 217
Ibrāhīm al-Ḫaḍir b. Zakariyyā b. Ismāʿīl, Abū M. aṣ-Ṣāʾiġ, 217
Ibrāhīm b. Ḥāmīd al-Baṣrī, 40
Ibrāhīm b. M. b. Ḥ. b. Mattawayh, al-ḥāfiẓ al-ʿābid, 112
Ibrāhīm-i Mutawakkil, 312A.
Ibrāhīm al-Qaṣṣār, 276A.
Ibrāhīm b. Šaybān al-Qirmīsīnī, 117, 132, 208, 271
Īḏaǧī, s. ʿAl. b. M. b. ʿAbd ar-Raḥmān
Iḫšīdiyya, 195
ʿImād ad-dawla, 82, 179
ʿImrān-i Ṭulṭī, 176, 235
ʿĪsā b. Abān, 81, 201
ʿĪsā b. Maryam (Jesus), 336A.
ʿĪsā b. Yazūl al-Qazwīnī, 59, 95
Isfarāʾīnī, s. Abū Isḥāq
Isḥāq b. Rāhawayh, 43
Iskāf, s. Abū Bakr-i, 2. s. ʿAbd al-Malik-i
Iskāfī, Wesir, 70
Ismael, 292
Ismāʿīl b. ʿAl. as-Saqaṭī (G27), 42
Ismāʿīl b. Aḥmad, Gouverneur von Ḫurāsān, 191
Ismāʿīl b. Ibrāhīm b. Aḥmad b. Mūsā, Abū l-Ḥ. al-Bāǧī, 86, 178, 198
Ismāʿīl b. Isḥāq al-Mālikī, 54–5, 257
Ismāʿīl-i Muzayyin (R32), 231
Ismāʿīlī, al-Ḫatan, 190

Jesus, s. ʿĪsā b. Maryam
Juden, Judentum, 172–3

Kākā Masʿūd-i Guzargāhī, 209
Kalābāḏī, 285
Karrāmiyya, 255
Kattānī, Abū Bakr M. b. ʿAlī, 9, 69–70, 127–8, 129, 146, 208, 234, 357A.
Kayyāl, s. Abū ʿAlī-i
Kāzarūnī, 39, 43, 57, 130, 133, 138,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000432

165, 171–2, 175, 177, 190, 194, 207–10, 216, 221, 235–6, 241, 256, 279, 285, 369
Kisāʾī, s. Abū ʿAl. M. b. Aḥmad
Kubrā, 3, 17
Kurden: der Mubārakiyya-Stamm, 216
Kurdī, s. Abū l-Ḥ. ʿAlī
Kuwārī, s. Abū l-Ḥ. al-

Laylī b. Nuʿmān ad-Daylamī, 116, 236
Luwayn, s. M. b. Sulaymān

Māḏarāʾī, al-Ḥu. b. Aḥmad, Abū Zunbūr, 76, 127
Māḏarāʾī, M. b. ʿAlī, Abū Bakr, 76–7
Madrāsī, 23
Maǧd ad-dīn al-Fīrūzābādī, 193
Maġribī, s. 1. Abū ʿUṯmān al-, 2. Abū ʿAl. al-
Maḥāmilī, al-Ḥu. b. Ismāʿīl aḍ-Ḍabbī al-Baġdādī aš-Šāfiʿī, Abū ʿAl. (G42), 37–44, 46–7, 141, 189
Maḥfūẓ b. Maḥmūd al-Ḫurāsānī al-Malāmatī, 95A., 337A.
Maḥmūd von Ġazna, 181, 199
Makḫūl, 294
Mālik b. Anas, 217
Mālīnī, Abū Saʿd Aḥmad b. M. b. Aḥmad, 194, 202, 234
Maʿmar al-Iṣbahānī, 22, 112, 118, 120
Mamšād ad-Dīnawarī, 61, 146A., 151, 216, 262, 290
Maqʿada, 196
Maqārīḍī-Familie, 209
Maqārīḍī, ʿAbd as-Salām b. M. b. ʿAbd ar-Raḥmān, Abū Saʿd (R47), 239
Maqārīḍī, M. b. ʿAbd ar-Raḥmān, Abū ʿAl. (R46), 238–9
Maʿrūf al-Karḫī, 217
Marwarrūḏī, 202
Marwazī, s. M. b. Naṣr
Miṣṣīṣī, s. ʿAlī b. Saʿīd
Mose, 14, 26, 292
Muʿāḏ, wahrscheinlich: Muʿāḏ b. Ǧabal b. ʿAmr al-Anṣārī, 262, 319
Muʾammil b. M. al-Ǧaṣṣās aš-Šīrāzī (S20), 53, 65, 67, 78–9, 82–3, 89, 95, 103, 112, 158, 273, 310
Muʾammil-Kreis, 135
al-Muʾayyad fī d-dīn, ad-dāʿī, 182
Mubārakiyya, s. Kurden
Muǧāhid al-mufassir, 267
Muḥammad (der Prophet), 308 und passim
Muḥammad-i Kayyāl, Bruder von Abū ʿAlī al-Kayyāl (R39), 233
M. b. ʿAbd al-ʿAzīz, 150A.
M. b. ʿAbd al-ʿAzīz aš-Šīrāzī, Abū ʿAbdallāh al-Qaṣṣār, 150A., 228
M. b. ʿAbd ar-Raḥmān al-Ḥaddād, Abū Ismāʿīl (R13), 101, 151, 217
M. b. ʿAbd al-Wahhāb, Abū ʿAlī aṭ-Ṭaqafī, 50, 188
M. b. ʿAbdallāh, s. Muṭayyan
M. b. ʿAl. b. Muṣʿab, 113A.
M. b. ʿAl. aṣ-Ṣaffār az-zāhid, 117
M. b. Aḥmad b. ʿAlī al-Fārisī, „Ibn Šahawayh“, Abū Bakr aš-Šāfiʿī, 198
M. b. Aḥmad b. Amīrawayh, 238
M. b. Aḥmad al-Ḫiḍarī, 190
M. b. Aḥmad b. Ibrāhīm al-ʿAssāl al-Qāḍī al-Iṣbahānī, Abū Aḥmad (G11), 38
M. b. Aḥmad b. Rāšid b. Maʿdān al-Iṣbahānī, Abū Bakr (G12), 38
M. b. Aḥmad b. Sahl al-Birinkānī al-Mālikī al-Qāḍī, Abū ʿAl. (G13), 38, 198
M. b. Aḥmad as-sūqī al-Qāḍī al-Iṣṭaḫrī, 44
M. b. ʿAlī (Gewährsmann Daylamīs), 244
M. b. ʿAlī, s. Māḏarāʾī
M. b. ʿAlī al-ʿAṭūfī, 147A.
M. b. ʿAlī al-Ḥaḍramī, 228
M. b. ʿAlī b. Ḥu. al-Anmāṭī al-Kirmānī, 105
M. b. ʿAlī b. Mihrān aṣ-Ṣaydalānī, 206
M. b. ʿAlī b. Muqātil, 70
M. b. ʿAlī an-Naqqāš aṣ-Ṣaffār, 117
M. b. ʿAlī aš-Šīrāzī (R7), 215
M. b. ʿAllāf b. Uways (G28), 42

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000433

M. b. al-Aš'aṯ (Bruder von Abū Dāwūd as-Siǧistānī), 140, 205
M. b. ʿĀṣim, 119
M. b. Badr, 179
M. b. Bakr b. Ibrāhīm al-Ġassāl, 112
M. al-Bannāʾ, s. M. b. Yūsuf
M. b. Dāwūd b. Dīnār al-Fārisī, 81A.
M. b. Dāwūd ad-Duqqī ad-Dīnawarī, 16, 75, 133, 146
M. b. Dāwūd aẓ-Ẓāhirī, 55, 141, 165, 186–7, 236
M. b. al-Faḍl, Abū ʿAbdallāh al-Balḫī, 332A.
M. b. Faḍl aṭ-Ṭāqī as-Siǧistānī al-Harawī, Abū ʿAl. (R8), 15, 151, *216*, 248
M. b. Ġālib, Abū Bakr, s. Abū Bakr M. b. Ġālib
M. b. Ġālib at-Tamtām al-Baṣrī, 87, 124
M. b. Ǧaʿfar, Abū ʿAl. (Schüler Ibn Surayǧs), 189
M. b. Ǧaʿfar b. Aḥmad al-Ibrīsamī, Abū ʿAl., 222A.
M. b. Ǧaʿfar al-Ḫuzāʿī al-Ǧurǧanī al-qāriʾ, Abū Faḍl (R14), 217
M. b. Ǧaʿfar al-Maġāzilī, 115
M. b. Ǧaʿfar at-Tammār, Abū ʿAl. (G29), 42
M. b. Ǧarīr, s. Ṭabarī
M. b. Ḫalīfa b. Sālbih, 29
M. b. Ḫalīl aš-Šīrāzī (al-Fārisī), 81, 178
M. b. Ḥ. b. Layṭ aš-Šīrāzī, 150
M. b. Ḥu., s. M. b. ʿAlī b. Ḥu. al-Anmāṭī
Muḥammad-i Ḫuṣrī, 238
M. b. Ḫuzayma, s. M. b. Isḥāq
M. b. Ibrāhīm, s. Abū Bakr b. al-muqriʾ
M. b. Ibrāhīm as-Sūsī, 147
M. b. Ibrāhīm az-Zubayrī, 120–21, 121A.
M. b. Isḥāq b. Ḫuzayma, Abū Bakr, 99, 188, 192
M. b. Isḥāq b. Manda, 118, 120
M. b. Ismāʿīl, Abū l-Qāsim, 44
M. b. Ismāʿīl al-Fasawī, 44
M. b. Layṭ (aṣ-Ṣaffār, ʿāmil Fārs), 250A.
M. b. Maḫlad ad-Dawrī, 97A.
M. b. Muḥammad, s. Bāġandī
M. b. Muqriʾ, s. Abū Bakr b. al-muqriʾ
M. b. Naṣr al-Marwazī, 50, 188, 192
M. b. Naṣr al-Māyīnī, 208
M. b. Qāsim aš-Šāfiʿī, 120
M. b. Saʿīd, s. ʿAtāyadī (G30)
M. b. Salama, 86
M. b. Samʿān b. ʿAl., Abū Bakr, 43
M. b. Šaqīq, 114A.
M. b. Sīrīn, 350A.
M. b. Šuǧāʿ, s. Abū ʿAl. M. b. Šuǧāʿ
M. b. Sulaymān, s. Bāġandī
M. b. Sulaymān Luwayn, 43, 215A.
M. b. ʿUbaydallāh, s. Abū l-Faraǧ ~
M. b. Yaḥyā b. ʿAlī al-Ḥaṣīb, Abū Bakr (G31), 43
M. b. Yaḥyā b. Manda, 118
M. b. Yaʿqūb b. al-Faraǧī, 75A., 342A.
M. b. Yazdād b. Aḏīn al-Ǧūrī al-Māwardī, Abū ʿAl., 7, 39, 206
M. b. Yūsuf al-Ḥammādī, Abū ʿUmar, 55, 61
M. b. Yūsuf b. Maʿdān al-Bannāʾ (Großvater Abū Nuʿayms), 111, 310
M. b. Yūsuf b. Yaʿqūb aš-Šīrāzī, Abū ʿAbdallāh, 43
M. b. Zayd, Abū Bakr (G32), 43
M. b. Zayd, ad-dāʿī, 121
Muḥarrimī, Abū l-Qāsim ʿAbd as-Salām b. M. al-Baġdādī, 131, 215
Muḥāsibī (M1), 22, *50*, 103, 188, 191, 219, 266–7, 279, 296
Muḥassin, s. Abū ʿAlī at-Tanūḫī
Muʿīn ad-dīn Abū Ḏarr ʿAl. b. Ǧunayd b. Rūzabih al-Katakī aš-Šīrāzī, 241
Muqaddasī, 200
Muqātil, 267–8
Muqtadir (Abbasidenkalif) 37, 134
Murǧiʾa, 263
Murtaʿiš, 130
Mūsā, Diener Kattānīs, 69
Mūsā b. ʿImrān al-Ǧīruftī, 216
Muṣliḥ, s. Saʿdī
Muslim (der Traditionsgelehrte), 45, 100
Muʿtaḍid (Abbasidenkalif), 114, 383

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000434

Muṭahhar b. M. b. Ibrāhīm al-Liḥāfī, 133
Mutanabbī, 163
Muṭayyan, M. b. ʿAl. al-Kūfī al-Ḥaḍramī, Abū Ǧaʿfar (G41, S8), 41, 45, 47, *67*, 87, 105, 107, 138
Muʿtazila, Muʿtaziliten, 188, 194–7
Mutter Ibn Ḫafīfs, 32, 89, 230, 255
Muwaffaq, 54, 179
Muẓaffar al-Qirmīsīnī, 262
Muzanī, 100, 188–9
Muzayyin, Abū Ḥ. ʿAlī b. M. aṣ-ṣaġīr, 9, 53, 60, 67–8, 71, 74, 78–9, 89, 97, 126, 128, 134, 274, 297

Nābulsī, Abū Bakr, 101
Nağīb b. Imām ad-dīn al-Iğlī, 383
Nahrağūrī, Abū Yaʿqūb Isḥāq b. M. (S14), 52, 60, 68, 73–4, 78, 129, 279, 284
Naḫšabī, s. Abū Turāb an-
Naḫšabī aš-Šīrāzī, 185
Narsī, Abū Bakr Aḥmad b. ʿUbaydallāh, 97A.
Nasāʾī, Abū ʿAbd ar-Raḥmān, 45, 200
Nasawī, Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. M. b. Zakariyyā al-Miṣrī al-muqriʾ an- (R3), 87–8, 133, 213–4, 314
Nāšī al-Akbar, 185
Naṣībīnī, s. Abū Isḥāq an-
Nāṣiḥ ad-dīn Aḥmad b. M. b. Ḥu. al-Arraǧānī, 222
Nāṣir (der Chalife), 28
Naṣr b. Hārūn (Wesir), 122, 182, 197
Naṣr al-Qušūrī al-ḥāǧib, 62, 127, 134, 141, 253
Nawawī, 192–3
Nibāǧī, 52, 95A.
Nichte Abū Muzāḥims, 88
Nifṭawayh, 184
Nihāwandī, Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. M. b. al-Faḍl an-, 209, 223, 226
Nīsābūrī, Abū Rāšid Saʿīd b. Muḥammad, 122
Nūḥ b. Manṣūr, 188
Nuʿmān b. Aḥmad al-Qāḍī al-Wāsiṭī, Abū ṭ-Ṭayyib (G15), 39
Nūrī, 54A., 55, 68, 74, 225

Prophet, s. Muḥammad

Qabbānī, s. Abū Naṣr al-
Qalānīsī, Abū ʿAl., 188
Qāsim-i Iṣṭaḫrī, 207
Qaṣṣār, s. ʿAbdallāh-i Qaṣṣār
Qirmīsīnī, s. Ibrāhīm b. Šaybān
Qurašī, s. Aḥmad b. M. b. as-Sakan al-Q.
Qušayrī, Abū l-Qāsim, 134

Rabḍī, s. Aḥmad b. Ibrāhīm
Rabīʿ b. Sulaymān, 188
Rāḍī, ar- (Abbasidenkalif), 181
Rōzbihān-i Baqlī, Rūzabihān al-Baqlī, 29, 31, 91, 204, 224, 309
Rūḏabārī, Aḥmad b. M. ar-, Abū ʿAlī (S10), 68–9, 102, 104, 129, 146, 175, 189, 272, 300, 343A.
Rukn (Rukn ad-dīn, der Būyide) 38, 180
Rustam b. ʿAl. al-Ḫurāsānī, 241
Rustam-i Šīrāzī (R10), 217
Ruwaym b. Aḥmad b. Yazīd, Abū M. (S1), 29, 54–7, 81, 84, 103–4, 139, 227, 257, 271, 289, 337A., 345A. und passim
Ruzmān b. M., 308

Saʿd b. Abī Waqqāṣ, 331A.
Saʿd ud-dīn-i Ḥammūʾī, 17
Saʿd b. aṣ-Ṣalṭ b. Bard b. Aslam, Abū M. al-Kūfī aš-Šīrāzī, 197, 257
Saʿdī, Muṣliḥ, 177, 241
Ṣaffārīden, 251
Šāfiʿī, 188, 192–3; der kleine ~, 104, 117
Šāfiʿiten, 188–95, 260
Šāh-i Kirmānī, 79, 159
Ṣāḥib b. ʿAbbād, 121
Sahl b. ʿAl. b. al-Farruḫān, 119
Sahl b. ʿAl. at-Tustarī, 44, 54, 58, 67, 78, 84, 90, 133, 137, 157, 171, 215,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000435

232A., 252, 265, 272, 279, 286, 336A., 352A. und passim
Sahl-Kreis, 205
Sahl-i Tustarī, s. Sahl b. ʿAl.
Sahlagī, 222
Ṣāʾin ad-dīn, 249
Šaʿīrī, s. Aḥmad b. M. aš-
Salama b. Šabīb, 41, 148
Sālbih-Familie, 30
Sālbih b. Ibrāhīm al-Mumattiʿī, 177
Ṣāliḥ b. Aḥmad b. Ḥanbal, 115
Ṣāliḥ b. Maktūm, 161
Sālimiyya, 133, 137, 307
Salm b. ʿAl. aš-Šīrāzī, 178
Salomo, 163
Šams ud-dīn Ibrāhīm-i Abarqūhī, 311
Šaqīq al-Balḫī, 114–15, 300, 379A.
Šaraf ad-dawla Abū l-Fawāris, 177, 181, 199
Šaʿrānī, s. 1. Abū ʿAmr aš-, 2. Abū Bakr aš-
Sarī as-Saqaṭī, 58, 107, 134, 243, 265, 286, 299
Šarīf Ḥamza al-ʿAqīlī, 85
Šarīf al-Murtaḍā, 186, 195
Sarrāǧ aṭ-Ṭūsī, Abū Naṣr (R25), 11, 75, 227, 229
Ṣaydalānī, s. 1. Abū Bakr aṣ-, 2. Abū Ḥafṣ aṣ-, 3. M. b. ʿAlī b. Mihrān aṣ-
Ṣaymarī al-Ḥanafī, 186
Schiiten, 164, 173
Schiraser Sufis, 158–184
Seldschuken, 120
Šiblī, Abū Bakr Dulaf b. Ǧahdar, 9, 29, *62–4*, 71, 76, 81, 88, 91, 95A., 98, 129, 131, 133, 143–4, 146, 153–4, 173, 222, 227, 286, 297
Ṣiddīq (Abū Bakr aṣ-), s. Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq
Ṣimṣām ad-dawla, 204
Sīrāfī, 196
Sirakī, 132, 224
Sīrawānī der Altere, ʿAlī b. M., 132A.
Sīrawānī der Jüngere, Abū l-Ḥu. ʿAlī b. Ǧaʿfar, 132, 224
Subkarā, 179
Subkī, 193
Sufyān aṭ-Ṭawrī, 81, 99, 192, 244, 256–7, 338, 347A., 360, 379A.
Suhrawardī, Abū Ḥafṣ ʿUmar, 28, 174
Sulamī, Abū ʿAbd ar-Raḥmān M. b. al-Ḥu. (R4), 192, 214–15, 228
Sulaymān b. Aḥmad b. Ayyūb b. Muṭīr al-Laḫmī aṭ-Ṭabarānī al-ḥāfiẓ al-Iṣbahānī, Abū Qāsim (G16), 39
Sulaymān b. al-Aškaṭ, s. Abū Dāwūd
Sulaymān b. Maymūn al-Ḫawwāṣ, 379, 380A.
Sumnūn al-Muḥibb, 54A., 150A.
Suwayd b. Saʿīd, 236A.

Ṭabarānī, s. 1. Sulaymān b. Aḥmad aṭ-, 2. ʿAbdallāh b. Bakr aṭ-
Ṭabarī, M. b. Ǧarīr, Abū Ǧaʿfar (G36), 44, 141–3, 363A.
Ṭāhir al-Maqdisī, 144–5
Ṭāhir b. Yaḥyā al-ʿAlawī (= Ṭāhir b. Abī l-Ḥu. Yaḥyā b. al-Ḥu. b. Ǧaʿfar), 134
Ṭāʾiʿ, aṭ- (Abbasidenkalif), 196
Ṭamastānī, s. Abū Bakr aṭ-Ṭ.
Tammār, s. M. b. Ǧaʿfar
Tamtām, s. M. b. Ġālib
Tanūḫī, s. Abū ʿAlī Muḥassin
Tanūḫī-Familie, 183
Ṭaqafī, s. M. b. ʿAbd al-Wahhāb
Ṭāqī, s. M. b. Faḍl
Ṭāqī ad-dīn Abū ʿAmr ʿUṯmān b. aṣ-Ṣalāḥ, 192
Ṭarasūsī, Abū Bakr, „Ṭāwūs al-ḥaramayn", 131
Tawḥīdī, Abū Ḥayyān, 164–5, 191, 194, 196, 237
Ṭawrī, s. Sufyān
Tirmiḏī, al-Ḥakīm, 266–7
Tirmiḏī, Abū ʿĪsā M., 160, 200, 290
Tochter Ruwayms, 88A.
Turūġbadī, 276

ʿUbaydallāh b. M., 147
ʿUbaydallāh b. M., s. Abū l-Ḥu. al-Ḥarağūšī

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000436

ʿUmar, s. Suhrawardī
ʿUmar (der zweite Chalife), 269A., 328, 330
ʿUmar b. Ibrāhīm b. Wāḍih, 112
ʿUmar (od. ʿAlī) Ibn-i Šalōya, 26, 62, 64–5, 68, 78, 83–4, 174, 205
ʿUqba b. ʿĀmir al-Ǧuḥanī, Abū Usayd oder Abū ʿĀmir, 368A.
Usāma b. Zayd (Qāḍī von Schiras), 200
Ušnānī, s. Abū Bakr-i U.
ʿUṯmān (der dritte Chalife), 100
ʿUṯmān b. Ṣaḫr, 113
Uways al-Qaranī, 32

Vater Ibn Ḫafīfs, s. Ḫafīf

Wahb (Geliebter Ibn Dāwūds), 187
Walīd b. Abī Dāwūd, 114
Waṣīf Kāma, 179
Wāsiṭī, 377A.
Wuhayb b. al-Ward al-Makkī, 379A.

Yaḥyā b. ʿAmmār aš-Šaybānī as-Siǧistānī (R16), 15, 22, 151, 219–20, 247–8
Yaḥyā al-Ǧallāʾ, 144A.
Yaḥyā b. Maʿīn, 197, 236A.
Yaḥyā b. Muʿāḏ ar-Rāzī, 125, 272, 381A.
Yaḥyā b. M. b. Ṣāʿid al-ḥāfiẓ (G38), 45, 139–41
Yaḥyā b. Saʿīd al-Qāḍī, 197
Yaʿqūb b. Ismāʿīl al-Ḥammādī al-Mālikī, 198
Yaʿqūb b. Layṯ aṣ-Ṣaffār, 250A., 252
Yaʿqūb b. Sufyān al-Fasawī, 37, 40–2, 81A., 178, 200–1, 203
Yazīd b. Hārūn, 192
Yūnus b. al-Aʿlāʾ, 188
Yūsuf, s. Ibn Abī s-Sāǧ
Yūsuf b. Asbāṭ aš-Šaybānī, 368, 380
Yūsuf b. Ḥu. ar-Rāzī, 38, 71, 124–6, 187, 245, 284, 295, 310
Yūsuf b. Yaʿqūb al-Qāḍī, 105

Zāḏān b. ʿUmar, 374A.
Zaʿfarānī, 188–9
Zaǧǧāǧī, M. b. Ibrāhīm b. Yūsuf an-Nīsābūrī, Abū ʿAmr (S16), 56A., 67, 74–5,127–8, 284; der Sohn des ~ (= Abū Aḥmad ʿAbd al-Ǧalīl b. M.), 130
Ẓāhiriten, *184–88*
Zakariyyā b. Salm, 178
Zaqqāq, s. Abū Bakr az-
Zayd b. Aslam al-ʿUmarī, Abū Usāma, 328A.
Zayditen, Zaydiyya, 195, 246
Ziyādābādī, ʿAlī b. M. az-Ziyādābādī, 40–41, 148
Zoroastrier, 105, 171
az-Zubayr b. M. b. Aḥmad b. Saʿīd al-ḥāfiẓ al-Baġdādī, Abū ʿAl. (G17), 39
Zubayrī, s. M. b. Ibrāhīm az-
Zuhayr b. Nuʿaym, 258

Geographische Begriffe und topographische Bezeichnungen

Abarqūh, 17
ʿAbbādān, 84
Abū Qubays, bei Mekka, 132A.
Āḏana, 201A.
ʿAǧam, 86, 213
Ägypten, 32, 50A., 52, 69, 100–2, 105, 119, 144, 147, 188, 191, 205, 217, 241, 316, 368A.
Aḥṣāʾ, 138
Ahwāz, 149, 157, 173, 237
Akko, 39, 140
Alexandria, 101
Āmul, 218
Andalusien, 217
Anṭākya, 379A., 380A.
ʿArafa, bei Mekka, 232

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000437

Ardašīr-Ḫurra, 37, 198
Arraǧān, 91, 154, 165, 184A., 187, 195, 204, 313
Askalon, 147

Baġdād, 7, 28ff., 33f., *120–23*, 127, 133, 140, 145, 164, 167, 169, 173, 190, 192ff., 195, 204, 217, 222, 225, 228, 275, 353
– Baġdāder Ribāṭ, 133
– Kalifenpalast in ~, 253, 383
Baḥrayn, 228
Balḫ, 85–6, 161
Baṣra, 39, 45, 53, 64–5, 74, 78, 81, 87, 91, 113, 115, 124A., 135–8, 184A., 205
– Sufihospiz in ~, 138
– Zentralmoschee von ~, 138
Bayḍā, 69, 132, 181, 206–9, 235, 254
– Grab Abū l-Azhars in ~, 209
– Konvent in ~, 175, 208
Byzanz, 102, 259
– Byzantinisches Grenzgebiet (Ṯaġr), 131
– Byzantinischer Kaiserhof, 183

Ceylon, 32, 213

Damaskus, Dimašq, 133, 145–6, 217, 316
Dār al-Māwardī, in Baṣra, 66
Darābǧird, 200, 209
Dīnawar, 146, 208

Fārs, 37, 81, 82A., 148–210, 217, 250A. und saepe
Fasā, 37, 41, 43, 48, 61, 88–9, 103, 105, 140, 150A., 157, 165, 176, 187, *200–4*, 217
Fayd, 144
Fīrūzābād (s. auch Ǧūr), 191, 235
Fisinǧān, 48, 150, 209–10

Ǧāmiᶜ al-ᶜatīq, alte Moschee in Šīrāz, 176, 252, 383
Ġarb, 35–40
Garbāyakān, 207
Ġazna, 181
Ġazza, 147
Ǧibāl, 61, 117, 121, 151, 162, 218
Ǧīruft, 151, 176, 216, 314
Grab Ibn Ḫafīfs, genannt: „Buqᶜa“, oder „al-Ḫaẓīrat al-Muqaddasa“, 176–7, 216, 241
Grab Ibn Ḥanbals in Baġdād, 221
Grabesstätten in Fārs, 25
Ǧudda, 257
Ǧūr (s. auch Fīrūzābād), 39, 206
Ǧurǧān, 149, 212

Ḫabr, 42, 103A., 149
Hamadān, 70, 97, 112, 196, 200, 241, 254
Ḫānqāh-i ᶜālī, 176
Hirāt (Herat), 151, 203, 216, 219, 247, 315
Ḥiǧāz, 116, 126–34, 159, 224, 235
Ḥimṣ, 113
Ḫurāsān, 29, 36, 78, 88, 101, 155, 191, 226, 266, 313, 380A.
Ḫūzistān, 194, 237

Īḏaǧ, 97, 194, 222A.
Indien, 58, 60, 68, 204, 235
Īrān, 86
ᶜIrāq, 102–3, 135–44, 213, 267
Iṣfahān, 36, 52, 53A., 78, 92, 97, 111–24, 219
– Haus der ḥanbalitischen Banū Manda in ~, 151
– Muᶜtazilitenzentren, 121
– Zentralmoschee, 112
Isfarāyīn, 215
Iṣṭaḫr (Persepolis), 37, 65, 78, 80–1, 83, 89, 157, 163, 168, 204–7, 217, 302
Istanbul, 316

Jemen, 39, 319
Jerusalem (al-Quds), 106, 144–5, 163, 215, 217
– Jerusalemer Heiligtum, 106

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000438

– „Teich der Israeliten" in ~, 106
Jordanland, 73, 85

Kairo, 70
Kāzarūn, 165, 175, 208–9, 236
Kilikien, 108
Kirmān, 37–8, 180, 198–9, 314
– Rest ~, 151
Konvente
– der Maqārīḍī-Familie, 177, 209, 239
– der Sālbih-Familie, 30
Kūfa, 39, 45–6, 48, 67, 75, 138, 141, 159, 198, 256
Kūr (Fluß), 207
Kuwār, 224
– Ribāṭ-i Fārūq in ~, 224

Libanon, 54, 84, 153, 205
Lukkām, 54A., 70–1, 131

Makrān, 199
Manbiğ, 380A.
Māristān, 40
Marw, 36, 150, 162, 210
– Ribāṭ in ~, 243
Mašhad, 32
Māyīn, 208
Medina, 76A., 105–6, 127, 134, 141A., 253
Mekka, 17, 44, 52, 58, 62, 67, 69, 73, 75–7, 126–34, 157, 162–3, 187, 233, 253
– „Berg der 10 Heiligen" bei ~, 80
Mihriğān, 236
Miṣṣīṣa, 201A., 215A., 379A., 380A.
Mühle des Muḥammad b. Layṯ, in Fārs, 250A.

Naǧaf, 129
Naḫšab, Nasaf, 158
Nawbandiğān, 109
Nihāwand, 223
Nīsābūr, 37, 74, 117, 130, 154–5, 157, 180, 188, 198, 203, 226, 228–9, 233A., 236, 247, 250, 255, 315

Persepolis, s. auch Iṣṭaḫr

Qādisiyya, 138
Qaṣr-i Hubayra, 98
Qirmīsīn (=Kirmānšāh), 117

Rabḍa, Vorort von Schiras, 41
Rāmǧird, 207
Rāmhurmuz, 139A., 183
Ramla, 146–7, 244
Rawḍat aš-šayḫ al-kabīr, 176
Rayy, 37, 71, 101–2, 121, *124–26*, 129, 149, 159, 381A., 203
– Moschee von ~, 125
Ribāṭ ul-ʿālī, 176
Rūm, 32

„Salomonische" Stätten in Fārs, 163
Samarqand, 50A., 188
Ṣanʿa, 77
Saraḫs, 217
Ṣaydā, 87, 107
Schiras, 63, *148–200*, 219–20 und saepe
– Bibliothek, 181
– Buqʿa, s. Grab Ibn Ḫafīfs
– Būyidenhof, 122, 137, 173, 196–7
– Ḏahabiyya-Konvent, 311
– Freudenhäuser, 171
– Iṣṭaḫr-Tor, 87A.
– Judenfriedhof, 108, 172
– Kuwār-Tor (oder „Südtor"), 87, 177
– Ribāṭ Ibn Ḫafīfs, 176, 209, 222, 235
– Sufikonvente, 176–7, 181, 232–3
– Zentral- oder Freitagsmoschee, 200
Siğistān oder Sīstān, 106, 140A., 161, 229, 232–3, 302
Sīrāf, 87A., 185
Šūnīziyya-Moschee, in Baġdād, 258
Syrien (Šām), 23, 54, 63, 70, 100, 105, 144–7, 213, 219A., 266, 357A., 379
– Mittelmeerküste von ~, 146–7
– syrisches Grenzgebiet, 119

Ṭabaristān, 116A., 121, 203
Ṭaġr (s. auch byzantinisches Grenzge-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000439

biet) 215A.
Ṭarsūs, 102, 108–9, 131–2, 231, 256
Tiberias, 39
Tigris, 74, 139
Tirmiḏ, 158, 161
Tripolis, 147
Tustar, 90, 140, 157, 223
Tyros, 140, 146–7

Uḥud, 267A.
ʿUmān, 199
Urmia, 156

Wāsiṭ, 58, 62, 141, 143–4, 196

Yazd, 204

Ziyādābād, 148

Begriffe, Termini, Themen

abdāl, 17, 47, 72, 146, 207, 235, 331
ʿābid, 57
Abtritt: Abtritt- bzw. Kloakenreinigen, 75
adab, 217, 261, 294
Affaire Ibn al-Muʿtazz, 77
ʿāfiya, 276, 350
Agape (s. auch *maḥabba* und Liebe), 167
Agonie (s. auch Sterben), 230
aḫḏ „Nehmen", 329, 378
ʿahd (s. auch Selbstverpflichtung), 72A., 274–5
aḥkām, 282, 365
ahl al-ʿawāfī, 349
ahl al-ġafla, 135
ahl al-ǧidda, 349
ahl al-ḥadīṯ, 8, 87, 95, 124, 142, 148–52, 169, 180, 187, 243, 382
ahl al-iǧāša, 362
ahl al-inḥirām, 363
ahl an-nusk, 291, 296, 366
ahl al-qaḍiyya, 351
ahl al-qiṣṣa, 375, 378
ahl at-taḥqīq, 266
ahl al-wafāʾ, 267, 328
aḫlāq, 79
ahwāʾ, 334A.
aḫyār, 72
ʿalā ẓ-ẓāhir, 119A.
ʿAlīdenverehrer, 134
ʿalīdische Abstammung, 234A.
ʿalīdischer Herrscher von Ṭabaristān, 116A.
Almosengeben, 230, 253
Altruismus, altruistisch, 78, 82, 108A., 283, 380A.
Altvordere, 383
ʿamad, 72
ʿamal, 148
aʿmāl, 184, 321
aʿmāl al-qulūb, 318A.
ʿāmil, 250A.
– von Bayḍā, 254
ʿāmil al-ḫarāǧ, 70, 254
amīn, 56
amīr, 255
ʿanāʾ, 276
Analphabet, 79
Anfechtung, 69
Anmaßung, s. *daʿwā, iddiʿāʾ* sowie Anspruch
Anspruch, mystischer, 109
– auf Prophetentum und Göttlichkeit (s. auch Prätention), 62
Anthropomorphismus, Anthropomorphisten, 270
– anthropomorphistische Koranverse, 114, 136
Antichrist von Bagdad, 140
ʿaqd (pl. *ʿuqūd*), 273A., 274–5
ʿaqd ar-riyāsa, 275A.
ʿaqīda salafiyya, 248
aqṭaʿ „handamputiert" (s. auch Handamputation), 74
Arglist Gottes, s. *makr*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000440

ᶜārif „Erkenner", 261
Armut, Arme, 29, 57, 65, 73, 80, 84, 143, 285
– hochmütige *(faqr muḫtāl)*, 296, 340
– Verhältnis Armut-Reichtum, 57, 312–13
Ašᶜarit, ašᶜaritisch, 10, 120, 190, 193, 247
asbāb at-tawba, 266
aṣḥāb al-ḥadīṯ, s. *ahl al-ḥadīṯ*
aṣḥāb al-maṣāʾib, 16, 146
ᶜāšiq, 144A.
aṣl, 265, 321
aṣl al-ᶜadl, 123
asmāʾ, 321
asmāʾ al-aḥwāl, 263
asmāʾ al-ǧins, 263
asmāʾ wa-l-aḥkām, 264
Aufrichtigheit, s. *iḫlāṣ*
Augendienst, s. *riyāʾ*
Auseinandersetzungen mit Ẓāhiriten, 104 und saepe
Auserwählte *(al-ḫuṣūṣ)*, 280
Auskommen, gesichertes, 70, 73
Auswärtige Sufis in Schiras, 96–109
ᶜawāriż, 103A.
awba-tawba, 371A.
awsāḫ, 365
awsāḫ an-nās, 289, 347A.
ᶜayy al-lisān, 381
ᶜayyār „Edelbanditen", 75

badal/badīl, s. *abdāl*
baḍḍāḍa, 338
baḍl, 354
baḍl al-ǧāh, 92, 359, 370
baḍl an-nafs, 359
Bagdader Mystiker, 79, 82
balāʾ (s. auch Heimsuchung), 276–82
bašariyya, 93
baṣīra, 268, 329
Basrenser, 68
baṭṭāl, 261
Begegnung zwischen Ibn Ḫafīf und Ašᶜarī, 26, 65–6
Bekehrung, s. Konversion
– Bekehrungsgeschichte, 47A.
Beklommenheit *(qabḍ)*, 287
Besuch Bāqillānīs in Schiras bei Ibn Ḫafīf, 24
Bettler, Betteln, 64, 179, 227, 241, 303, 379
Bibliothek der Būyiden, 181
biḍᶜa, 66A.
Bilāl-Ḥadīṯ, 125
Bittgebet, s. Gebet
Blick
– auf die Seele, 377
– auf Jüngling, 105
– des Meisters, 4, 261
Brüderlichkeit, 130
Brüderschaft in Gott, 75
budalāʾ, s. *badal*
Buddha-Topos, 255
bulġa, 290–1
Byzantiner, 183

Christen, 82, 182–3

ḍaǧar, 358
dahr, dahritisch, 307
dalīl, 114
ḍamān, ḍamīna „Garantie Gottes", 300, 348
Dank, Dankbarkeit, 134
ḍarīᶜa, 4
dastār-i Miṣrī, 134
daᶜwā (pl. *daᶜāwī*; auch *iddiᶜāʾ*), 155, 285
Demut, s. *tawāḍuᶜ*
Dieb, s. Räuber
Dienstbarkeit, 14, 334
ḏikr „Gottesgedenken", 369
ḏimma, 172
ḍīq aṣ-ṣadr, 356
Dogmatik Ibn Ḫafīfs, 307
duᶜāh „die zu Gott rufen", 373
duᶜāʾ, s. Gebet
ḏull, 173

Edelbanditen, s. *ᶜayyār*
Effeminierte, s. *muḫannaṯūn*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000441

Ehe, 65, 74
– Ehebrecher, 286
– ehebrechender Alter *(šayḫ zānī)*, 339, 341
– Eheleute, 196A.
Einheitsbekenntnis, s. *tawḥīd*
Ekstatische Mystik, 43, 78, 90, 126 und saepe
Engel, Engelsgestalt, engelsgleich, 64, 95, 208, 262
Engelswelt, 294
Entrückung, 89
Erkenner, s. *ʿārif*
Erkenntnis *(maʿrifa)*, 82
Eröffnungen (= Almosen), 87
Eros, 167
Erschaffenheit des Koran, 81
Erwerb *(kasb)*, Gewerbe, 55, 79, 302, 379
Erwerbsverzicht, Erwerbsquietismus, Nichterwerbstätigkeit, 302

fanāʾ – baqāʾ „Entwerden – Bestehen", 68, 73
faqīh, 55, 105 und saepe
– „*faqīh* von Fārs", 199, 202
– *faqīh-i Harawī*, 223
– *faqīh al-Ḥillī*, 190
– „*faqīh* des ʿIrāq", 207
– *faqīh al-Karaǧī*, 231
– *faqīh al-Marwazī*, 36
faqr, s. Armut
faqr muḫtāl, s. Armut, hochmütige
faqīr, 339 und saepe
farāġat-i dil, 290
farḍ, 265
fāsiq, 264, 268
Fastende, 85
fatā (pl. *fityān*), 144A., 205
fatra, 268
Feindschaft unter Sufis, Zerwürfnis, Rivalitätsstreit *(niqār, munāqara)*, 9, 69A., 88, 155, 204, 314
fiqh, 114, 194
– šāfiʿitischer, 41
– ṭawritischer, 379A.
fiqh-Kollegien, 102
firāsa, 14, 81–2, 89, 216, 230, 232–3, 236, 268A., 279
fitna, 126, 329
fitnat al-ʿālim, 376A.
Flickenrock *(ḫirqa)*, 57, 63, 81, 209, 229, 238
Flickschuster, 82
Frauen, 65, 142, 182
– Ehefrauen, 280
– Mutter von Šiblīs Sohn Ġālib, 223A.
– Vorzugsfrau Ibn Ḫafīfs, 182, 224
Freigebiger, Freigebigkeit, 101
Freudenhäuser, 171
Frevler, s. *fāsiqūn*
Fürsprecher vor dem Herrscher, 250
fuḍūl (pl. *fuḍūlāt*), 276, 289–90, 295
fusūn ḫwāndan, 367A.
futūḥ, 109
Futuwwa, 82, 84, 88, 131, 145, 155, 157, 266, 297
– ḫurāsānische, 36

ġaddār, pl. *ġadara*, 263A., 318A.
ġafla, 98, 310
ǧafr, 218A.
ǧaḥd, 265
Ǧahmiyya, ǧahmitisch, 114, 141, 151, 220, 248
Garantie Gottes, s. *ḍamān*
ġarb, 40, 46, 48–9, 179
ġawṭ: der verborgene ~, 72, 215
ġayn, s. *iġāna*
ǧazaʿ, 280
ġāzī, 256
ġazwa, 256
Gebete, 72, 76, 171, 219, 230, 252, 346, 352, 369
– Beten von tausend Gebetszyklen, 90, 202, 233
– Beten von tausend Mal „Sag: Gott ist Einer", 86, 232
– Bittgebet, 58, 142, 161, 254, 312, 371
– Gebet des Sufyān aṯ-Ṯaurī, 99
– Mahngebet, 252
– Morgengebet, 371

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000442

– Nachtgebet, 370–1
– Pflichtgebet, Ritualgebet, 193, 262
– Stundengebet, 371
– Totengebet, 190, 221, 228
Geduld, s. *ṣabr*
– Hiobs, 14, 109, 280
Geist Muḥammads, 141
Geistlicher Kampf *(muǧāhada)*, 14
Genügsamkeit, 289
Geschenke: Verweigerung der Annahme von Geschenken der Machthaber, 250
Geschichtenerzähler, 173, 374
Gewissenhafte, vier bzw. zehn oder elf ~, 380A.
Gewissenhaftigkeit, s. *waraᶜ*
Gewißheit, s. *yaqīn*
ǧidāl, 9
Ǧinn, 60, 62, 98, 318A.
– Pakt mit den ~, 60, 203
ǧins, 323
Glaube, 14, 263
Glaubenskrieg *(ǧihād)*, 132
Gläubige, 263
– gewöhnliche und auserwählte, 275
– starke und schwache, 301
Gleichgültigkeit, Gleichgültige, s. *ġafla*
Gotteserkenntnis, s. Erkenntnis
Gottesfreundschaft, Gottesfreunde *(awliyāʾ)*, 80, 236
Gottesfurcht, 193
Gottesgedenken, s. *ḏikr*
Gottesschau, 14, 53, 142, 154A.
Gottvertrauen *(tawakkul)*, 14, 64, 73, 241, 366
ġulām, 105
ǧulūs maᶜa llāh bi-l-faqr, 302
Ǧunayd-Gefährte, Ǧunayd-Schüler, 51, 85, 152–5 und saepe
ġurūr, 297

habāʾ, 369
ḥadd, ǧiha (von Gott), 23
ḫādim „Leibdiener", 211, 247
Ḥadīṯ, 103, 106, 114, 136, 219 und saepe
– Meer an Ḥadīṯ, 191
ḥadīṯ al-qudsī, 327, 336
Ḥadīṯfälschen, Ḥadīṯfälscher, 36, 140, 207
Ḥadīṯgelehrte, Ḥadīṯexperten, 70, 107, 122 und saepe
Ḥadīṯstudium, Ḥadīṯschreiben, 78, 89, 127, 130, 161, 230 und saepe
ḫāǧib „Kämmerer", 54–5, 253
Hagiologie, 72, 146
ḥakīm (pl. *ḥukamāʾ*) „Weiser" , 261, 294
ḥākim, 189, 259, 373A.
ḥāl, pl. *aḥwāl*, 6, 270, 294 und saepe
ḥāl al-ᶜawāfī, 275
halāk, 270
ḫalaṣa, 255
ḥalīm, 364
„ḥallāǧianische Orientierung", proḥallāǧianisch, 8, 30–1, 60, 166–7
ḫalwa, pl. *ḫalawāt*, 295
ḫamr, 142
ḥanafitisch, 119
Ḥanbaliten, ḥanbalitisch, 112, 117, 125, 160
– ḥanbalitische Traditionarier, 139–40, 149–52, 178
– Haupt der Herater ḥanābila, 247
Handamputation, Handabhacken, 145, 227, 278
Ḥanīf, 213
ḫānqāh, s. Konvente
ḥaqīqa, 63, 225
ḥarāsa, 326
Häretiker, häretisch, 157, 206
Ḫārigiten, 78, 80
hāšimitische Abstammung, 234A.
Haß der Traditionsgelehrten, 122
ḥašwiyya, 119
ḫaṭarāt, 93
hawā, 258
*ḫayā*ʾ, 288
hayba, 216
haymān, 79
Heilbehandlung, Heilmittel, 90, 97, 142
Heilige: Hierarchie der ~n, 146A.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000443

– schiffbrüchige ~, 212
Heimsuchung, Heimgesuchte, 16, 96
Hellsichtigkeit, s. *firāsa*
Hemd: das weiße ~ Ǧunayds, 222
Herrscher, 250–3
– schiitische, 251
Heuchelei, Heuchler, 161, 197
– Heuchler im Flickenrock, 175, 285
– zungenfertige Heuchler, 382
ḥibr, 144A.
ḥikāya, pl. *ḥikāyāt*, 226, 262
ḥikma, 261–2 und saepe
ḥilm, s. Sanftmut, 381
himma, 258, 294
Himmelfahrt Muḥammads, 308
ḥirqa, s. Flickenrock
ḥiraq-waraq, 243
ḥiyāna, 355
Hoffnung: Kurzhalten der ~, 350
Hoffnung-Furcht, 76
ḥubb ʿuḏrī, 187
ḥukm, 6
ḥulla, 63
ḥulūlī, bzw. *ḥulūl*, 108, 119, 122A.
ḥuluq (s. auch *aḫlāq*), 79
Hungern, 78, 80
ḥuqqagarī, 80
Ḫurāsān, ḫurāsānisch, 78, 95A. und saepe
– Scheiche von ~, Ḫurāsānier, 154–5, 158–62
ḥuṭām ad-dunyā, 289

ibāḥa, ibāḥiyya „Libertinismus“, *ibāḥī*, 22, 24, 119, 272
iddiʿā', muddaʿūn (s. auch *daʿwā*), 124, 284–7
idlāl, 296–7
iʿǧāb, 295, 299
iġāna, 64, 93–4, 308
iǧāša(?), 362
iǧāza, 214
iǧtihād, 2A.
iḫlāṣ „Aufrichtigkeit“, 4, 29, 55, 62, 64, 76, 97A., 104, 161, 261, 292–9 und saepe
iḥsān, 322
iḫtarama, 363
iḫtilāf, 263
iḫtiyār, 280, 283, 310
iktifā', 299
ʿilm, 329, 365
ʿilm al-ǧarḥ wa-t-taʿdīl, 245
ʿilm al-ḫurūf, 218
ʿilm al-išārāt, 166
ʿilm al-uṣūl, 220A.
„Imam der Leute des Ḥadīṯ“ (in Fārs), 200
„Imam der Leute des Ostens“, 203
īmān, 263, 319
imtiḥān, 93
Indienfahrt, 58, 204
Inkarnationismus, inkarnationistisch (s. auch *ḥulūlī*), 59, 108, 162, 307
inqilāb al-aʿyān, 275
iqlīm, 184
iqrār, 263, 321
iqtiṣād, 2A.
irāda, 16, 329, 378
išārāt, 155
islām, 342 und saepe
ism, 6
– „Name Gottes“, 22
ismailitisch, 182
ʿišq, 17, 22, 144A., 167–70, 187, 236
Israeliten, 106
istiʿāna, 352A.
istidrāǧ, 297, 309
istiġfār, 80
istiġrāq, 287
istiḫāra, 352A.
iṣṭilām „Entwurzelung“, 112A.
istitāra, 352A.
iʿtidāl, 295
iʿtikāf, 58, 127
iʿtiqād, 319
ittisāʿ, 271
ʿiyāna, 154A.

Juden, Judentum, 82, 107–8, 172
Jüngling: Umgang mit ~en als letztes Hindernis, 73

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000444

kaffāra, 279
kāfir mušrik, 324
kalām, 51A., 65A., 95, 190, 194, 221, 226, 247
karam, 289
karāmāt, 47
Karrāmiyya, 255
kašiš (= *ǧaḍb*), 67
Ketzer, s. *mulḥid*
Klagen, 357
Knabenliebe (s. auch Jüngling), 126
Konvente, 84, 147, 176–7
Konversion
– zur Mystik bzw. zur Sufik, 87, 91–2
– von Zoroastriern, 105
Koran, passim
– äußerer Wortsinn des ~s, 169
– als unerschaffenes Wort Gottes, 99
Koranexegese, 65, 119
Koranlesarten, Koranleser, 344, 349
Krankheit, Kranke, 40, 96, 108, 277, 279, 356
kufr (s. auch Unglaube), 66A., 264

Lauheit, Abkühlung (*fatra*, Ggs.: Eifer), Laue, 14, 269–70, 327, 364–5
Lebensunterhalt, der in Gottes Sicht reine, 87
Letzte Worte, Todesworte, 26, 65, 85
Leute des *ḥadīṯ*, s. *ahl al-ḥadīṯ*
Libertinismus, s. *ibāḥa*
Liebe, Liebende, 35, 131, 164–70, 278 und saepe
– zu ʿAlī, 100
– zum Diesseits bzw. zur Welt, 55
– zu Gott, 74, 81, 84, 104, 168, 285–6, 345–6
– Gottes zum Menschen, 170
– zum Propheten, 104
liwāʾ, 318A.
Lossagung von eigener Macht und Stärke, 300, 352A.
Loyalität Ibn Ḫafīfs zu Ḥallāǧ, 27 und saepe
Lüge, Lügner, 36, 45, 140
Lumpen (als Bekleidung), 80, 147

Machthaber, 178, 249–61
Magie, Magier (Maǧūs), 60, 171
maḥabba, muḥibb (s. auch Liebe), 63, 167
makr „Arglist Gottes", 63, 227, 280, 297, 309
malāma, 75, 126, 233
Malāmatiyya, 28, 156, 161–2, 205, 225
malik (pl. *mulūk*), 251, 255
malik al-mulūk, 251, 255
Mālikiten, 133
maʿlūm, 272
Männer der Heimsuchung, s. *aṣḥāb al-maṣāʾib*
Mannhaftigkeit, s. *muruwwa*
maqlūbāt, 197
marbūba mutaʿabbada, 335A.
maʿrifa „Gotteserkenntnis", 54, 92 und saepe
maʿrifa „Kenntnis Gottes", 262, 264, 319
maʿrifat az-zawāl, 308
maʿšūq (s. auch *ʿišq*), 187
maṭrūḥīn bi-l-aṭrāf, 370A.
mawlā (pl. *mawālī*), 86, 179
maẓlūm, 250
Meister, 261
– Gehorsam gegen den ~, 273
– Nachfolge eines ~s, 107
– Unverzichtbarkeit des ~s, 74
Messias, 59
miḥna, 42, 281
– Affaire Ġulām al-Ḫalīl, 54, 140
– des Danaqš, 183, 254
mirāʾ, 9
– *mirāʾ wa-l-ǧidāl*, 343
miʿrāǧ, 308
Mönchtum, Mönche, 68, 329
Mordanschlag, Mörder, 116, 122, 236
muʿāmala, 82, 225
mubāyanāt, 368
mudabbir, 283
muddaʿūn, s. *iddiʿāʾ*
mufāwaḍāt, 95
muǧādala, 381
muǧāhada, 326

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000445

muğāwir, 129–30
muğtarimīn oder *muḫtarimīn*, 376A.
muḫālafāt, 324
muḫannaṯūn „Effeminierte", 175
muḫlaṣ, 298A.
muḫlif, 263A.
muḫliṣ, 298A.
mulḥidān, 248
muʾmin ʿāṣī, 324
munāfiq muqirr, 324
munāqara, s. Feindschaft
munāwala, 329
munāẓara, 137, 186
munqaṭaʿūn, 309
muntahī, 4
muqaddam, 107
muqtadawn, 50–3
muqtaṣid, 1
murāʿāh, 298, 326
murāqaba, 53, 89, 146
Murǧiʾa, Murǧiʾiten, 264
muruwwa, 359A.
mušabbihat aṣ-ṣūfiyya, 119
mušāhada, s. Gottschauen, Schauung
Musikhören, s. *samāʿ*
mutaʾallif, 349
mutakallim, 135, 194
mutakassib, 163
mutaṣabbir, 281
mutawassiṭ, 4
Muʿtazila: in Schiras, 195–7
– in Isfahan, 120–3
– muʿtazilitische Inquisition, 42
muwāfaqa (pl. *muwāfaqāt*), 273, 282–3, 325
muzdwar, 89, 163

nadāma, 324
nafas, 295, 337A.
Nahrung: Schauen auf die Gesetzmässigkeit der ~ (*naẓar fī-l-maʾkūl*), 291, 302
– Nahrungsaskese, 68, 78, 96
– Nahrungsredution, 274
– Nahrungsskrupulanten, 379–80
naʿīm, 330
naṣab, 373
naṣībī, 117, 123, 140
naṣīḥa, 318, 382
nāsik (pl. nussāk), 113, 115, 140
Naṣrāniyya, 268
nassāba, 134
nawāzil, 36
naẓar, 95, 186–7
– *fī-l-maʾkūl*, s. Nahrung
naẓẓār, 187, 381
Neuerung, Neuerer, 36, 66A., 117, 120A., 217, 244
niʿma, 278
niqār, s. Feindschaft
Nüchternheit, mystische, 310
nuğabāʾ, 72
nuqabāʾ, 72
nussāk, s. *nāsik*

Obszöne Geschichte, Pornographie, 20, 23, 182, 196
Okkulte Erscheinungen, 4
Ökumenische Gesinnung, 182
Ordal, 108

pādišāh, 255
Pakt, zwischen Lehrer und Schüler (s. auch *ʿaqd*), 235
parhīzgārī, 107
Pharao, 81
Pol *(quṭb)*, 129
Polemik Ibn Ḫafīfs, 313–14
Prätention, mystische (s. auch Anspruch), 80
Prophet: Haar des ~en, 106
Prophetie, 196
Prozeßgegner Gottes, 286

Qadarī, 122
qāʾim-i maqām, 239
Qarmaten, 138
qāṣṣ, s. „Geschichtenerzähler"
– *qawl bi-ẓ-ẓāhir*, 114
qidam al-arwāḥ, 145A.
qidam ad-dahr, 137
qirāʾāt, 218

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000446

qiyās, 114
qurba (pl. *qurubāt*), 332
quṭb, s. Pol

rabbāniyyūn, 144A.
radd al-maẓālim, 325
rafḍ, 350
rāfiḍī, 173
rāḥa, 276
raḥāʾ, 279
rahbāniyya, 267–8
rakwa (Lederschüssel der Sufis), 103
raqʿa, 106
Rat, brüderlicher, s. *naṣīḥa*
Räuber (s. auch *ʿayyār*), 144
rawḥ wa-rāḥa, 332
rāwī (pl. *ruwāh*), 211–21
raʾy, 247
rayn, 93
Reichtum, Reiche, 82, 111–12, 249, 259, 361
Reinigung, rituelle, 220
Reisen, proviantloses, 300
Renommee, s. *šuhra*
Reue (s. auch *nadāma*), 266
riʿāya, 332A.
ribāṭ, 70, 150, 209, 229 und saepe
riḍā „Zufriedenheit", 15, 282–3
Richter von Schiras, 197–200
Richteramt, Richter, 104, 107, 113–16, 160, 180, 256–61 und saepe
Ritualgebet, s. Gebet
riyāʾ „Augendienst", 293
riyāḍa, 287
Robert, der fliegende, 216
ruǧūʿ, 265
Ruhmsucht, 338
ruḫṣa (pl. *ruḫaṣ*) „Sonderrecht", 270–72, 301
rusūm-i ʿilm, 219

ṣabāba, 170
ṣabba, 356A.
ṣabbār, 281
Ṣabīḥa, 357
sābiq, 1
ṣābir, 281
ṣabr „geduldiges Ertragen", 84, 277–82 und saepe
ṣadaqa, 347A.
ṣādiq (pl. *ṣādiqūn*), 267
ṣadr al-ḥalqa (in der Sufi-Gemeinde von Mekka), 75
šafaq, 371A.
Šāfiʿitisch, 119, 188–95, 219
– ~e Klassenbücher, 182–3
– ~es Recht, 104
šāgird, 211, 225, 248
saǧiyya, 296, 340
šahāda, 67, 264
šaḥḥāḏ, 367
ṣāḥib ġalaba wa-hayaǧān, 26
ṣāḥib al-iṭʿām wa-ṣ-ṣadaqa, 115
ṣāḥib-i karāmāt, 160
ṣāḥib aṣ-ṣalāh, 134
ṣāḥib-i waǧdī wa ṣāḥib-i ḥālī, 57
šāhinšāh, 251
ṣalāh (s. auch Gebet), 371
– *ṣalāt al-awwābīn*, 371A.
ṣalāḥ, 264, 324
salāṭīn, s. *sulṭān*
samāʿ „Musikhören", „geistliches Konzert", 22, 32, 43, 64, 71, 95, 173–5, 209, 233, 238, 272
Sanftmut *(ḥilm)*, 68
Sänger, 67, 174
šarah, 337, 378
šarīʿa, 225
sarmadiyyāt, 175
šaṭḥ, pl. *šaṭḥiyyāt*, 32, 63, 83–4, 287–8
šaṭṭāḥ, 53A.
šaṭṭāra (s. auch Räuber), 205
ṣawl, ṣawla, yaṣūl, 249, 343
šawq, 170
šayḫ al-ḥaram, 70, 127, 130–4, 163, 187
šayḫ-i ḫirqa, 132
Scham (s. auch *ḥayāʾ*), 288
Scharlatan, Schwindler, 70, 102, 125, 226
Schauung Gottes bzw. himmlischer Dinge *(mušāhada)*, 68, 79, 82A., 83

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000447

– Moses Begehren, Gott zu schauen, 14
Schia, schiitisch, 86, 122, 140, 157, 164, 173, 237
– schiitische Häresiographie, 307
Schlaf, geistlicher, 310
– für bzw. durch Gott schlafen, 345–6
Schlange: Häutung der ~, 287
Schriftbesitzer, 171–2
Schröpfen, Schröpfer, 67, 214
Seele, Triebseele *(nafs)*, 231, 295, 325, 377A. und saepe
– Erziehung der ~, 348
– Forderungen der ~, 306, 326, 348
– schlechte Eigenschaften der ~, 361
– Tadeln der ~, 75
Segen
– Ǧunayds, 75
– Kāzarūnīs, 194
Selbstgefälligkeit, s. *iʿǧāb*
Selbsttäuschung, 266
Selbstverpflichtung, 68, 97, 108
Seligkeit Aḥmad Ibn Ḥanbals, 7, 98, 218
ṣiddīq „Erzgerechter", 81, 268
ṣidq, 4, 266–88
ṣifāt, 22, 136, 353A.
siḥr „Zauberei", 73
sīmiyāʾ, 218A.
Sindbad-Geschichten, 25, 212
sipāhī, 255
širk, 265, 294
siyāsa, 378
Skrupelhaftigkeit, religiöse (s. auch *waraʿ*), 82
Soldaten, 254–5
Sonderrecht, s. *ruḫṣa*
Staatsdienst: Beschäftigung im ~, 87
Standarte
– Abū Yazīds, 318A.
– Muḥammads des Propheten, 318A.
Statthalter, s. *ʿāmil*
Sterben, 74, 85–6, 126, 164, 216, 223A.
„Stier von Urmia", 156
Streit zwischen Sufis, s. Feindschaft
Studium: *iḫlāṣ* bzgl. des ~s, 297
šubuhāt, 289
sudā, 353A.
Sufik, Sufitum, 78, 81, 227 und saepe
Sufis
– arbeitsscheue, 303
– der Moschee (von Basra), 115
ṣūfiyān-i rasmī, 244
ṣuḥba, 145A.
šuhra „Renommee, Ansehen, Ruhm", 73A., 84
sukr „Trunkenheit", 156
sukūn al-qalb ilā, 282
Sünde, Sünder, 264–5
Sunna des Propheten, 123, 156, 219

taʿalluq al-qalb bi-r-rubūbiyya, 352A.
taʿb wa-naṣab, 276
tabarrī, 364, 374
tabṣira, 268A.
tadbīr, 280
tadlīs, 44, 141
tafakkur, 1
tafsīr, 219
taǧrīd, 88, 95
taḥaqquq, 299
taḫlīṭ, 218
taḥmīd, 80
taḥqīq, 70
ṭāʾifa, 379
takalluf, 303, 381
takḏīb, 323
takfīr „Ungläubigerklärung", 59, 62, 96, 137
ṭalab „Betteln", 303
ṭalab al-ḥalāl, 380A.
talbīs, 56
talqīn, 223
talwīn wa-taġayyur, 353
tamkīn, 94, 258
taqallul, 271, 289–90, 347, 350
taqlīd, 186
tarawwuḥ, 332A.
ṭarḥ al-badan fi-l-ʿubūdiyya, 352A.
ṭarḥ al-kanaf, 300, 352
ṭarḥ al-kulaf, 352A.
tārik, 381

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000448

tark al-asbāb, 302
tark al-makāsib, 302
taṣannuᶜ, 294
tašbīh, 119–20
taṣdīq, 262, 264, 320
taṣfiya, 288, 292, 331
taṣfiyat al-qūt, 29, 379
taṣḥīf, 44, 46, 141
taslīm, 282
tasmiya, 263
taṭāyub, 369
Taugenichts, s. *baṭṭāl*
tawāḍuᶜ, 358A.
tawakkul, 142, 283, 299–303
tawba „Umkehr", 83, 266, 302, 319
ṭawb šuhra, 295
tawḥīd, 52, 79, 206
taᵓwīl, 246, 268A., 269–72, 351
ṭawritisch, s. *fiqh*
Ṭayfūrī, 222
Teufel, Satan, 79, 98, 297, 298A., 347, 371
Theopathische Rede (s. auch *šaṭḥ*), 287–8
ṭīb al-maṭᶜam, 380A.
Tiere, 68
– unterwerfen sich, 68
tilmīḏ, 135
Todesurteil, 104
Totengebet, s. Gebet
Traditionarier, s. *ahl al-ḥadīṯ*
– sunnitische, 117, 124 und saepe
Traditionarierkritik, 124
Traum, Traumvision, Traumerscheinung, 143, 151, 253
– Prophetenvision im Traum, 69, 234, 314–5
Traurigkeit, 224, 380A.
Treue, 98
– freundschaftliche, 228
Triebseele, s. *nafs*
Trunkenheit (s. auch *sukr*), 156, 310

ᶜubbād „Devoten", 117
ᶜubūdiyya, 22, 281
ᶜuǧb, 296
ᶜulamāᵓ, 374 und saepe
ulfa, 169
Umkehr (s. auch *tawba*), Umkehrender, 15, 77 und saepe
Unglaube (s. auch *kufr*), Ungläubiger, 59
ᶜuqūd, 22
ᶜurs, 209
Urvertrag, 275
uṣūl, ḥanbalitische, 192

Verfluchung, 52A., 59, 95
Verfolgung (von Sufis), 54
Verleumdung, 54A., 55A., 140
Verpflichtungen, 273
Verräter, 364
Verstellung: Verzicht auf ~, 88
– Vortäuschung des *iḫlāṣ*, 55
Vertreibungen (von Sufis), 155–7, 182
Verzicht auf Vermögen (s. auch *zuhd* und „Weltverzicht"), 88, 91
vīža kardan, 292
Vorrangstellung, 79, 229, 382 und saepe

Wachen, nächtliches, 285
waḍᶜ al-ḥadīṯ, 133
waḍīᶜa, 261
wafāᵓ, 98, 283
waǧdī, 57
wāǧib, 265
wakīl, 54
Wallfahrt, Pilgerfahrt *(ḥaǧǧ)*, 71A., 75, 126–34
wāqaᶜa, wāqiᶜa, 330, 341
waraᶜ „Gewissenhaftigkeit", *wariᶜ*, 40, 57, 78, 80, 90–1, 115, 121A., 233, 272, 290–1, 301, 331
waṭanāt, 93
Weinen, 233, 257
– Blut weinen, 64
– Tränenausbruch, 253
Weisheit, s. *ḥikma*
Weltverzicht, Weltentsagung, s. *zuhd*
Werke
– gottesdienstliche, fromme Übungen,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000449

91, 232
– des Gottvertrauens, 301
Wesire, 253
Wille Gottes: zweifacher ~, 98
wuǧūd „ekstatisches Erleben", 79
Wunder, 67–8, 96, 180, 241
– Heiligenwunder, 108, 233, 236
– übernatürliche Kräfte, 78
– Überwindung großer räumlicher Distanzen in kürzester Zeit, 73A.
– Wundergeschichte, 212
– wundersame Erlebnisse, 164
Wüstenreisen, 67, 71, 76, 113, 116, 229, 234

yaqīn, 279, 299–300

zāǧir, zawāǧir, 266
zāhid (pl. *zuhhād*), s. *zuhd*
Ẓāhiriyya, ẓāhiritisch, 55, 104, 114, 118, 164, 184–8, 237
– ẓāhiritisches Zwischenspiel, 181
zakāh, 347A.
ẓālim, 1, 250
Zauberkünste, Zauberei, 58, 203
Zayditenimam, 121
Zayditischer Condottiere bzw. Söldner, 116
– Missionar, 116A., 121
„Zehn Heilige des Berges" (von Mekka), 80, 127
zindīq, 126, 272
ziyāda, izdiyād, 289
Zorn (von Gott), 279
– (von Sufis), 75, 255
Zoroastrisch, 171, 182
Zufriedenheit, s. *riḍā*
zuhd „Weltverzicht", 57, 80, 101, 104, 121A., 131, 288–90
zulfa, 350
ẓulm (s. auch *ẓālim*), 254
Zustand, s. *ḥāl*
Zustände: Verbergen bzw. An-den-Tag-Legen der ~, 372
Zweifel, 300
Zwölfer-Schiit (s. auch Schia), 135

Autoren und (arabische bzw. persische) Büchertitel

ʿAbbādī, Abū ʿĀṣim, 192
ʿAbd al-Ġāfir an-Nīsābūrī, 150
ʿAbdallāh b. Yaḥyā b. M. aš-Šāfiʿī, 18
Abdel-Kader, Ali Hassan, 353A.
ʿAbhar ul-ʿāšiqīn von Baqlī, 16, 309
Abū l-ʿAbbās Aḥmad aš-Šīrāzī, 164
Abū ʿAbdallāh al-Hāšimī, 165
Abū ʿAbdallāh M. b. ʿAbd al-ʿAzīz, s. M. b. ʿAbd al-ʿAzīz
Abū Aḥmad al-kabīr, 229, 314
Abū Bakr Aḥmad b. Mūsā, s. Ibn Mardawayh
Abū Dāwūd as-Siǧistānī, 130, 139
Abū l-Faraǧ al-Iṣbahānī, 134
Abū Ḥātim ar-Rāzī, 125
Abū Isḥāq, s. Šīrāzī
Abū Muslim M. b. Baḥr, 121
Abū Nuʿaym al-Iṣbahānī, 69A., 118, 213
Abū Rāšid an-Nīsābūrī, 122
Abū š-Šayḫ, 115
Abū š-Šuǧāʿ al-Maqārīḍī, s. Maqārīḍī
Abū Ṭālib al-Makkī, 133
Abū Yaʿlā b. al-Farrāʾ, 306
Adab al-mulūk, 28, 132, 146, 169
Ādāb al-murīdīn von Abū n-Naǧīb as-Suhrawardī, 3–4, 18, 131, 279, 316, 337A., 338A., 377A.
Ādāb al-murīdīn, Ibn Ḫafīf zugeschrieben, 305, 311
Ādāb ul-murīdīn von Pseudo-Kubrā, 3
Adab al-murīdīn wat-taʿarruf bi-aḥwāl al-ʿibād wal-mutaʿabbidīn von ʿAmr b. ʿUṯmān, 53
Adab an-nafs von Tirmiḏī, 3
Ādāb an-nufūs von Muḥasibī, 279
Ādāb aṣ-ṣuḥba von Sulamī, 132, 228
ʿAfīfī, Abū l-Aʿlāʾ, 155

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000450

ʿAǧāʾib al-maḫluqāt von Qazwīnī, 25, 41
Āǧurrī, Abū Bakr Muḥ. b. Ḥu. b. ʿAl. al-Baġdādī, 131
– *Aḫbār* von Ṣūlī, 71
Aḫbār ad-duwal al-munqaṭiʿa von Ǧamāl ad-dīn Abū l-Ḥ. ʿAlī al-Ḥalabī al-Azdī, 138A.
Aḫbār al-Ḥallāǧ, 51, 62, 104, 127, 207, 226
Aḫbār Iṣbahān, 9, 52, 35–6, 111, 115
Aḥmad, s. Ibn Abī ʿĀṣim
Aḥmad b. Manṣūr aš-Šīrāzī, s. Abū l-ʿAbbās Aḥmad aš-Šīrāzī
Aḥmad Ṣaqr, 220A.
Aḥsan at-taqāsīm von Muqaddasī, 149, 171, 200
Aḥwāl u Āṯār von Raḥīm Farmāniš, 379A.
Ahwāzī, Abū ʿAlī al-, 214
– *Aʿlām* von Ziriklī, 76
Alf layla wa-layla, s. Tausendundeine Nacht
ʿAlī b. Sahl al-Iṣbahānī, 112
Allard, Michel, 28, 135A., 214
Amedroz, H. F., 27, 54A.
ʿAmr b. ʿUṯmān, 52–3
– *Ansāb* von Samʿānī, 24, 37, 103A., 105, 131, 138, 183, 257 und saepe
– *Ansāb* der Familie Abū Ṭālibs von Ṭāhir al-ʿAlawī, 134
Anṣārī, s. Zakariyyā al-
Anṣārī, 3, 15, 50A., 68, 97, 120A., 153, 216, 225, 233, 234A., 274
Anwār al-quds von Šaʿrānī, 19, 223
– *ʿAqīda* von Ṭabarī, 142
– *ʿAqīda al-kabīra* von Ibn Ḫafīf, s. *Iʿtiqād*, 7, 13, 192, 248, 306–7
– *ʿAqīda aṣ-ṣaġīra* (oder *al-Muʿtaqad aṣ-ṣaġīr*) von Ibn Ḫafīf, 5, 13, 16, 248, 306, 316
– *Arbaʿīn* von Mālīnī, 96A., 234, 380A.
Arberry, Arthur John, 28, 227
ʿArīb b. Saʿīd al-Qurṭubī, 20A., 71
ʿArūsī, Muṣṭafā, 15
Ašʿarī, Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Ismāʿīl, 142A., 195, 307A.
Asmāʾ mašāyiḫ Fārs (oder *Asāmī l-mašāyiḫ*) von Ibn Ḫafīf, 88, 160A., 161, 312, 315
– *Asmāʾ waṣ-ṣifāt* von Ibn Ḫafīf, 21, 306
Asnawī, ʿAbd ar-Raḥīm b. al-Ḥasan, 20, 189, 193, 222, 241
ʿAssāl, Abū Aḥmad, 38
Āṯār-i ʿAǧam von Furṣat, 25, 106, 305
Āṯār al-bilād von Qazwīnī, s. *ʿAǧāʾib al-maḫlūqāt*
– *ʿAṯf* (von Daylamī, 13, 30, 35, 53, 60, 63, 144A., 164, 166, 177, 224, 237, 315, 32A.
ʿAṭṭār, Farīd ud-dīn, 17, 147 und saepe
ʿAwārif al-maʿārif von Suhrawardī (dt. Übersetzung von R. Gramlich), 16, 156A.
Awāriǧī, Abū ʿAlī Hārūn b. ʿAbd al-ʿAzīz, 70
Awrād ul-aḥbāb wa-fuṣūṣ ul-ādāb von Bāḫarzī, 18
Awṣāf al-qulūb, Ibn Ḫafīf zugeschrieben, 32
ʿAyn ul-Quḍāt-i Hamadānī, 88, 379A.
Azhār ar-riyāḍ von Maqqarī, 24, 220

Badʿ man anāba von Muḥāsibī, 330A.
Baġdādī, ʿAbd al-Qādir, 121
Baġdatlī, Ismāʿīl Pāšā, 25, 305
Bāḫarzī, Abū l-Mafāḫir Yaḥyā, 18
– *Bahǧat al-asrār* von Ibn Ǧahḍam, 16, 92
Balwā l-anbiyāʾ von Ibn Ḫafīf, 308
Bannāʾ, M. b. Yūsuf, 111
Bāqillānī, Abū Bakr Muḥammad, 66A.
Baqlī, s. Rūzabihān
Bayān muškil al-ḥadīṯ von Ibn Fūrak, 136
Beaureceuil, Serge de Laugier de, 3, 56A., 85, 216, 220, 225, 248
Becker, Carl Heinrich, 142A.
Bell, Joseph Norment, 63, 170, 234A., 248
Bergé, Marc, 165, 194

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000451

Bertels, Ewgenij Eduardowič, 380A.
– *Bidāya* von Ibn Bākawayh, 11, 15, 74, 143, 203, 226, 228A.
– *Bidāya* von Ibn Kaṯīr, 24, 55A.
Blachère, Régis, 71
Blochet, Edgar, 27, 311
Bowen, Harold, 76A., 77
Böwering, Gerhard, 68, 90A., 137, 140, 227
Buḫārī, M. b. Ismāᶜīl b. Ibrāhīm, 52
Bürgel, J. Christoph, 251A.
Busse, Heribert, 181A., 182–3, 195, 251A.
Bustān al-ᶜārifīn von al-Bannāᵓ, 111
Bustī, M. b. Ḥibbān, 36, 197
Buzurgān-i Šīrāz von Mihrāz, 311

Čanta-i naẓīr ul-kaškūl von Mīrzā ᶜAlī-i Ḥu., 32
Corbin, Henri, 146A., 309

Ḏahabī, Šams ad-dīn M., 7, 18, 24, 59A., 192, 214
Ḏamm al-hawā von Ibn al-Ǧawzī, 105
Ḏamm at-taᵓwīl von Ibn Qudāma, 246
Dānišmandān von Ruknzāda, 77A.
Dārāšukūh, 19
– *Ḏarīᶜa* von Āġā Buzurg, 32
– *Ḏayl ᶜalā ṭabaqāt al-Ḥanābila* von Ibn Raǧab, 38A., 39, 45, 67, 120
Ḏayl Taᵓrīḫ Baġdād von Ibn an-Naǧǧār, 147, 165
Daylamī, 1, 11, 164–7, 203, 238, 305 und saepe
– *Dībāǧ* von Ibn Farḥūn, 38, 45, 198
– *Dīwān* von Ḥallāǧ, 225, 287
– *Dīwān* von Pseudo-Ibn Bākawayh, 226A.
– *Dīwān* von Pseudo-Ibn Ḥafīf, 305
Duwal al-islām von Ḏahabī, 24

Ernst, Carl W., 288A.
v. Ess, Josef, 50, 185, 219, 334A., 363A.

Faḍāᵓil-i Balḫ 86, 161, 344A.
– *Faḍāᵓil wa-ǧamīᶜ ad-daᶜāwāt wal-aḏkār* von Ibn Ḫafīf, 312, 316
– *Faḍl* von Ǧušamī, 116A., 121
Faḍl at-taṣawwuf von Ibn Ḫafīf, 32, 311
Fahd, Toufic, 218A.
Faḫr ad-dīn ar-Rāzī, 65A.
– *Farağ baᶜda š-šidda* von Tanūḫī, 134A., 212
– *Farq* von Baġdādī, 121
– *Farq bayn at-taqwā wat-taṣawwuf* von Ibn Ḫafīf, 311
Fārsnāma von Ibn al-Balḫī, 181, 199
Fārsnāma-i Nāṣirī, 25, 176
– *Fatwā l-Ḥamawiyya* von Ibn Taymiyya, 7, 13, 21, 23, 37, 123, 136, 169, 306, 316
– *Fihrist* von Ibn an-Nadīm, 25
Firdaws von Maḥmūd b. ᶜUṯmān, 57, 64, 130, 133, 171–2, 175, 208–10, 216, 222, 235, 249, 279, 331A.
Fīrūzābādī, Mağd ad-Dīn, 193
Freytag, G. W., 138A.
Frye, Richard N., 156A., 228
Furṣat ud-dawla, 25, 305
– *Fuṣūl* von Ašᶜarī, 307A.
– *Fuṣūl fī l-uṣūl* von Ibn Ḫafīf, 306
– *Futuwwa* von Sulamī, s. *Risālat al-futuwwa*

Ǧāḥiẓ, ᶜAmr b. Baḥr, 360A.
– *Ǧamᶜ wat-tafriqa* von Ibn Ḫafīf, 311
Ǧamāl ad-dīn Abū l-Ḥ ᶜAlī al-Ḥalabī al-Azdī, 138A.
Ǧāmī, Nūr ud-dīn, 19, 71, 83, 98, 132, 225
Ǧāmiᶜ ad-daᶜawāt von Ibn Ḫafīf, 312
Ǧāmiᶜ al-iršād von Ibn Ḫafīf, 312–3
– *Ǧāmiᶜ al-kabīr* von Muzanī, 37, 189
Ǧāmiᶜ karamāt al-awliyā von Nabhānī, 19
Gardet, Louis, 263–4
Gardet-Anawati, 270A.
GAS, s. Sezgin
Ǧawāb al-Arrağāniyyīn von Ašᶜarī, 195
Ǧawādī, 203A.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000452

– *Ğawāmiᶜ* von Sulamī *(Ğaw.)*, 14, 97A., 145, 272, 327A., 357A.
– *Ġāya* von Ibn Ğazarī, 218
Ġazzālī, Muḥammad, 2A., 15, 147, 272
Ğīlānī, ᶜAbd al-Qādir al-, 20, 307
Gimaret, Daniel, 2A., 195
Goldziher, Ignaz, 27, 55, 306
Gramlich, Richard, 3, 92–3, 99A., 100, 167A., 320A., 380A.
– *Ğūᶜ wa-tark aš-šahawāt* von Ibn Ḫafīf, 312
Ğullābī, ᶜAlī b. ᶜUṯmān al-Huğwīrī, 15, 57A., 224, 236, 280
Ğunayd al-Baġdādī, 51A., 52, 353A.
Ğunayd-i Šīrāzī, 2, 11, 18, 66, 164, 193, 224–5, 305
– *Ġunya* von Ğīlānī, 20, 306, 316
Ğušamī, al-Ḥākim, 116A., 195
Ğustağū von Zarrīnkūb, 32

Ḥabīb us-siyar von Ḫwāndamīr, 24
Ḥabībī, ᶜAbd ul-Ḥayy, 109, 312A.
Ḥadīṯ Mālik von Qādī ᶜAssāl, 38
Hadiyyat al-ᶜārifīn von Baġdatli, Ismāᶜīl Paša, 25, 305
Ḥafīf-i Šīrāzī von Muḥammad-i Rašād, 32
Ḥağğī Ḫalīfa, 25, 316
Ḥağğī Mīrzā Ḥasan-i Ḥusaynī-i Fasāᵓī, 25
Ḥākim an-Nīsābūrī, 156A., 228–9
Ḥallāğ, al-Ḥu. b. Manṣūr, 225A.
Ḥallāl, Abū Bakr Aḥmad b. M., 379A.
Halm, Heinz, 104, 113, 115, 151, 188, 191, 193–4, 207
Ḥamza b. Yūsuf, 37, 149
Ḥaqāᵓiq al-ğalbiyya fī r-radd ᶜalā Ibn Taymiyya ilḫ., 23
Ḥaqāᵓiq at-tafsīr von Sulamī, 5, 7, 14, 73, 144A., 155, 168, 261, 281, 297, 315, 352A.
Harmala b. Yaḥyā, 119
Hartmann, Richard, 27
Ḫaṭīb al-Baġdādī, 23, 57A., 72A., 73, 95A., 129A.
Ḫaṭīb Imām Abū Bakr, 15, 31, 238
– *Ḥaṭṭ* von Ḫallāl, 379A.
Hazār mazār von ᶜĪsā b. Ğunayd-i Šīrāzī, 311
Hibatallāh b. ᶜAbd al-Wāriṯ, Abū l-Qāsim, 149–50, 210
– *Ḥilya* von Abū Nuᶜaym, 9, 13, 38, 53, 144A., 145, 342A. und passim
Huğwīrī, s. Ğullābī
Ḫuzāᶜī, M. b. Ğaᶜfar, 218
Ḫwāfī, Faṣīḥ Aḥmad b. M., 24
Ḫwāndamīr, Ġiyāṯ ud-dīn aš-Šīrāzī, 24

– *ᶜIbar* von Ḏahabī, 24, 35, 241
Ibn Abī ᶜĀṣim al-Iṣbahānī, 114
Ibn Abī l-Barakāt, Muḥarram b. M. al-Qasṭamūnī, 26
Ibn Abī d-dunyā, Abū Bakr ᶜAl. b. M., 117
Ibn al-Aᶜrābī, Abū Saᶜīd (Aḥmad b. M. b. Ziyād), 114, 130
Ibn ᶜAsākir, ᶜAlī b. al-Ḥ. b. Hibatallāh, 7A., 23, 66A.
Ibn Aṯīr, ᶜAlī b. M., 24
Ibn Baḥr, s. Abū Muslim M. b. Baḥr
Ibn Bākawayh, Abū ᶜAl. M. b. ᶜAl., 27, 58A., 66A., 204, 225–6
Ibn al-Balḫī, 181, 184, 209
Ibn Baškuwāl, Abū l-Qāsim al-Qurṭubī, 218
Ibn Baṭṭūṭa, Šams ad-dīn Abū ᶜAl. M., 25, 212–3
Ibn Faḍlallāh al-ᶜUmarī, Abū ᶜAmr, 18
Ibn Farḥūn, Ibrāhīm b. ᶜAlī, 38
Ibn Ğahbal, Aḥmad b. Muḥyī d-Dīn, 23
Ibn Ğahḍam, ᶜAlī b. ᶜAl. al-Hamaḏānī, 16, 92
Ibn al-Ğawzī, Abū l-Farağ, 20–21, 99, 151, 203, 217
Ibn Ğazarī, Šams ad-dīn Muḥammad, 40, 197, 218
Ibn Ğunayd-i Šīrāzī, 1, 47A., 167, 255
Ibn Ḫafīf, Muḥammad, 305–16
Ibn Ḥağar al-ᶜAsqalānī, Šihāb ad-dīn, 36, 197
Ibn Ḫallikān, Abū l-ᶜAbbās Šams ad-dīn, 44, 140A., 189

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000453

Ibn Ḥamīṣ, Ḥu. b. Naṣr al-Mawṣilī, 16, 92
Ibn Ḥanbal, Aḥmad, 117, 290
Ibn Ḥawqal, Abū l-Qāsim M., 124
Ibn Hidāyatallāh, Abū Bakr al-Ḥasībī, 189, 193
Ibn ʿImād, Abū l-Falāḥ, 24
Ibn Kaṯīr, Abū l-Fidāʾ Ismāʿīl, 24
Ibn Mākūlā, ʿAlī b. Hibatallāh, 87A., 107, 198
Ibn Mardawayh, Abū Bakr Aḥmad b. Mūsā, 115
Ibn Mubārak, ʿAl., 1A., 45, 139A.
Ibn Mulaqqin, ʿUmar b. ʿAlī, 18, 77, 193, 229
Ibn al-Murtaḍā, 121, 185, 195
Ibn an-Nadīm, 25
Ibn an-Naǧǧār, Abū ʿAl. M. b. Maḥmūd al-Baġdādī, 147
Ibn Qāḍī Šuhba, Taqī ad-dīn, 20, 193, 207
Ibn Qayyim al-Ǧawziyya, Abū ʿAl., 21–2, 170, 220
Ibn Qudāma al-Maqdisī, 21, 220
Ibn Raǧab, Abū l-Faraǧ Zayn ad-dīn, 38A., 194
Ibn aṣ-Ṣalāḥ, Taqī ad-dīn Abū ʿAmr ʿUṯmān, 192
Ibn Sālim, Abū l-Ḥasan Aḥmad b. Muḥammad, 307
Ibn Surayǧ, Abū l-ʿAbbās, 201
Ibn Taġrībirdī, Abū l-Maḥāsin, 24
Ibn Taymiyya, Abū l-ʿAbbās Taqī ad-dīn, 7, 21–3, 174, 248
Ibn Zanǧī, 71
Ibrāhīm ad-Disūqī Šitā, 32
– *Iġāna* von Ibn Ḥafīf, 93, 308–9, 313–15
– *Iġāna* von Baqlī, 17, 93–4, 146, 309
Iʿǧāz al-Qurʾān von Bāqillānī, 220A.
Iǧtimāʿ al-ǧuyūš al-islāmiyya ʿalā ġazw al-Muʿaṭṭila wal-Ǧahmiyya von Ibn Qayyim, 22, 316
– *Iḫlāṣ* von Abū Bakr al-Warrāq, 161
Iḫtilāf an-nās fī r-rūḥ von Ibn Ḥafīf, 306
Iḫtilāf an-nās fī taʾwīl von Ibn Ḥafīf, 306
– *Iḫwa wal-aḫawāt min aṣ-ṣūfiyya* von Sulamī, 73
– *Iḥyāʾ* von Ġazzālī, 244, 369A.
– *Ikmāl* von Ibn Mākūlā, 87, 91, 198
– *ʿIlal* von Anṣārī, 281
– *Imtāʿ* von Tawḥīdī, 196
– *Insān ul-kāmil* von Nasafī, 17
– *ʿIqd al-muḍahhab fī ṭabaqāt ḥamalat al-maḍhab* von Ibn Mulaqqin, 193
– *Iqtiṣād* von Ibn Ḥafīf, 1, 10A., 13, 20, 95, 106, 130, 142, 148, 150, 161, 166–68
Īrağ-i Afšār, 28
ʿĪsā b. Ǧunayd aš-Šīrāzī, 311
– *Istiḏkār* von Ibn Ḥafīf, 312
– *Istidrāǧ* von Ibn Ḥafīf, 309
Iṯbāt al-asmāʾ waṣ-ṣifāt von Ibn Taymiyya, 275
Iʿtiqād at-tawḥīd bi-iṯbāt al-asmāʾ waṣ-ṣifāt von Ibn Ḥafīf, 21–2, 95, 123, 142, 169
ʿIyāḍ, Qāḍī, 54, 183, 186

Juynboll, G. H., 197

Kaffawī, M. b. Sulaymān, 19, 104
Kaḥḥāla, ʿUmar Riḍā, 25
Kalābāḏī, Abū Bakr Muḥammad, 69A.
– *Kāmil* von Ibn Aṯīr, 24, 116A., 121, 182, 250A.
– *Kanz* von ʿAmr b. ʿUṯmān al-Makkī, 53
Karāmāt al-awliyāʾ von Qāḍī ʿAssāl, 38
Karīmī (Editor des *Šīrāznāma*), 18, 238
Kašf al-ḥaqāʾiq von Nasafī, 17
Kašf al-maḥǧūb von Ǧullābī, 93, 182, 310
Kašf aẓ-ẓunūn, 25, 312, 316
Katāʾib aʿlām al-aḫyār von Kaffawī, 19
– *Kawākib* von Munāwī, 19, 58
Khoury, Raif Georges, 213
Klemm, Verena, 173
Kraemer, Joel, 196, 221, 251

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000454

Kunūz al-awliyāʾ von Ibn Abī l-Barakāt, 26

Laoust, Henri, 44, 124, 221, 307A.
– *Lawāmiᶜ* von Ibn Ḫafīf, 311
Le Strange, Guy, 95, 111A., 124, 204, 207
Lees, W. Nassau, 85
Lewis, Bernard, 172–3
Lisān al-mīzān von Ibn Ḥağar, 36, 45, 130, 187, 197, 234
– *Lubāb* von Ibn Aṯīr, 35, 40, 43, 76, 198
Lubs al-muraqqaᶜāt von Ibn Ḫafīf, 311
– *Lumaᶜ* von Aššᶜarī, 66, 165, 184, 214, 220, 246–7
– *Lumaᶜ* von Sarrāğ, 63–4, 71A., 73, 93, 95, 104, 156, 173, 208, 271, 343A., 377 und passim
– Pages from the *Kitāb al-lumaᶜ* von Sarrāğ, 156

Mach, Rudolf, 5, 146
Madrāsī, 23
Mağmaᶜ ul-baḥrayn von Šams ud-dīn-i Abarqūhī, 311
– *Mağmūᶜ* von Abū n-Nağīb as-Suhrawardī, 192
Mağmūᶜ ar-rasāʾil von Ibn Taymiyya, 59
– *Mağrūḥūn* von Ibn Ḥibbān al-Bustī, 36, 197, 344A.
– *Maḥabba* von ᶜAmr Ibn ᶜUṯmān, 53
– *Maḥabba* von Ibn Ḫafīf, 169, 311, 313
– *Maḥārīq al-Ḥallāğ wal-ḥīla fīhā* von Awāriğī, 70
Maḥlūf, Muḥammad, 39, 198
Maḥmūd b. ᶜUṯmān, 15
Makdisi, Georges, 21, 194, 270
Malaṭī, Abū Ḥu., 2A.
Mālīnī, Abū Saᶜd Aḥmad, 96A., 380A.
Maᶜmar al-Iṣbahānī, 120
– *Manāhiğ* von Maᶜmar al-Iṣbahānī, 120
Manāhiğ al-ᶜārifīn von Sulamī, 4, 261, 271, 369A., 373A.
Manāqib al-abrār von Ibn Ḫamīs, 16
Manāqib Aḥmad von Ibn al-Ğawzī, 7A., 21, 39, 41–2, 99, 131, 201, 206, 218, 270, 324A.
Manāzil al-qāṣidīn von Tirmiḏī, 3
Manāzil as-sāʾirīn von Anṣārī, 234
– *Maqālāt* von Aššᶜarī, 142A., 263
Maqārīḏī (Verfasser der *Mašyaḫat Fārs*), 224
Maqātil aṭ-Ṭālibiyyīn von Abū l-Farağ al-Iṣbahānī, 134
Maqqarī, Abū l-ᶜAbbās Aḥmad, 24, 65A., 218, 246
Maqṣūd, Muḥammad, 19
Marāġī, ᶜAbdallāh, 201
Maᶜrifat az-zawāl von Ibn Ḫafīf, 308
Marwazī, M. b. Naṣr, 202
– *Mašāhīr* von Bustī, 197, 319A., 321A., 328A., 331A., 344A., 368A., 374A., 380A.
– *Masāʾil* von Muḥāsibī, 88A., 318A., 349A., 376A., 381A.
– *Masāʾil* von Nīsābūrī, 122, 197
Masāʾil Šaqīq von Šaqīq al-Balḫī, 114, 159
– *Masʾala fī l-ᶜišq* von Ibn Ḫafīf, 169, 306, 311, 314
Masālik al-abṣār von Ibn Faḍl Allāh, 18
– *Maṣāriᶜ al-ᶜuššāq* von as-Sarrāğ al-Ḥanbalī, 217
Mason, Herbert, 27
Massignon, Louis, 7–8, 16A., 27, 51–2, 58A., 60, 96, 101A., 143, 147, 186A., 196A., 202A., 225A., 226, 246, 251, 266–7, 305–6 und passim
Masᶜūdī, ᶜAlī, 134
Maᶜṣūmᶜalīšāh, Muḥammad, 19, 112A.
– *Mašyaḫa* von Aḥmad b. Manṣūr, 164, 237
– *Mašyaḫa* von Daylamī, 229–30
– *Mašyaḫa* von Ibn Ḫafīf, 81, 312
– *Mašyaḫa* von Ṣāʾin ad-dīn aš-Šīrāzī, 249
– *Mašyaḫa* von Yaᶜqūb b. Sufyān, 200
– *Mašyaḫat Fārs* von Abū Šuğāᶜ al-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000455

Maqārīḍī, 224, 238
Maṭālib Ibn Abī Bašar von Abū ʿAlī al-Ahwāzī, 247
Maṭnawī-i Maʿnawī von Rūmī, 212, 367A.
Maṭnawī-i Mazāmīr (oder *Mazāmīr-i Ḥaqq*) von Maqṣūd, 19, 296
Mazhar ul-ʿAǧāʾib von Pseudo-ʿAṭṭār, 32
Meier, Fritz, 1, 3, 11, 17, 28, 32, 50, 52, 97, 98A., 112, 117, 133, 146A., 147, 174–5, 180, 192, 207, 225A., 238, 245A., 255–6, 266, 282, 292, 311, 332A.
Mez, Adam, 247, 259
Mihrāz, Raḥmatullāh, 311
Milson, Menahem, 3
Minhāǧ fī l-fiqh von Ibn Ḫafīf, 308
– *Miʿrāǧ* von Ibn Ḫafīf, 308
Mirʾāt az-zamān von Sibṭ b. al-Ǧawzī, 24
Mirqāt al-arfaʿiyya fī ṭabaqāt aš-Šāfiʿiyya von Fīrūzābādī, 193
Mīrzā ʿAlī-i Ḥusayn-i ḏī r-riyāsatayn aš-Šīrāzī, 32
Miskawayh, Abū ʿAlī, 66A., 182
– *Mīzān* von Ḏahabī, 42, 100, 197, 203
Moezzi, Amir, 57
Muʿāmalat al-qulūb von Muḥammad b. Yūsuf al-Bannāʾ, 111
– *Muʿāraḍa* von Ṣaqallī, 137, 205, 216, 279, 286, 336A., 352A.
Muʾayyad fī d-dīn, 173
– *Mufradāt* von Ibn Ḫafīf, 136, 306, 311
Muǧāhid, 267
Muʿǧam al-buldān von Yāqūt, 25, 38–40, 205
Muʿǧam al-muʾallifīn von Kaḥḥāla, 25
Muʿǧam aš-šuyūḫ von Hibatallāh aš-Šīrāzī, 149, 210
Muʿǧam aš-šuyūḫ von M. b. Muqriʾ, 112
Muʿǧam aš-šuyūḫ von Qāḍī ʿAssāl, 38A.
Muǧmal-i Faṣīḥī, 24
Muḥammad b. ʿAbd al-ʿAzīz aš-Šīrāzī, 149A., 164, 202
M. b. ʿAl. aṣ-Ṣaffār, 117
M. b. ʿAlī an-Naqqāš, 117
M. b. Muqriʾ, 112
M. b. Naṣr al-Marwazī, 37
Muḥāsibī, Abū ʿAl. al-Ḥāriṯ, 2A., 50, 88A., 259, 263A., 267, 275A., 353A.
– *Muḫtaṣar* von Harmala b. Yaḥyā, 119
– *Muḫtaṣar fī ādāb aṣ-ṣūfiyya*, s. *Ādāb ul-murīdīn* von Pseudo-Kubrā
Muḥtasib Šams ud-dīn Ibrāhīm-i Abarqūhī, 311
Munāwī, ʿAbd ar-Raʾūf, 19, 67A., 144A., 145A.
– *Munqaṭaʿūn* von Ibn Ḫafīf, 309
– *Muntaẓam* von Ibn al-Ǧawzī, 20, 44, 56, 141, 185, 261
Muqaddasī, Šams ad-dīn, 149, 171–3, 176, 184, 207, 216A.
Muqātil, 267
Murūǧ von Masʿūdī, 134
– *Mušāhada* von ʿAmr b. ʿUṯmān, 53, 154
Muslim (der Traditionsgelehrte), 45
– *Musnad* von Ibn Ḥanbal, 117, 221
Mustawfī, Ḥamdallāh, 25, 225
– *Muʿtamad* von Abū Yaʿlā b. al-Farrāʾ, 306, 316
Mutanabbī, Abū ṭ-Ṭayyib, 60, 143
– *Muʿtaqad aṣ-ṣaġīr* von Ibn Ḫafīf, s. – *ʿAqīda aṣ-ṣaġīra*
– *Muʿtaqad al-kabīr* von Ibn Ḫafīf, s. – *ʿAqīda al-kabīra*
Muzanī, Abū Ibrāhīm Ismāʿīl b. Yaḥyā, 37, 198

Nabhānī, Yūsuf b. Ismāʿīl, 19
Nader, Albert Nasri, 196
Nafaḥāt-i Ǧāmī (NG), 9, 19, 52, 65, 85 und passim
Naǧdī, Aḥmad b. Ibrāhīm, 114, 119A.
Nāma-i Dānišwarān-i Nāṣirī, 26
Naqqāš, s. M. b. ʿAlī an-
Nasafī, ʿAzīz ud-dīn, 17

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000456

Nasāʾī, Abū ʿAbd ar-Raḥmān, 45
Nasawī, Aḥmad b. Muḥammad, 88, 115, 192–3, 213–4
Nāṣiḥ ad-Dīn Aḥmad b. M. b. Ḥu. al-Arrağānī, 222–3
Nāṣirī, s. Ṭālaqānī
Natāʾiğ al-afkār von ʿArūsī, 15
Nawawī, Abū Zakariyyā, 44
NG = *Nafaḥāt*
Nicholson, Reynold A., 73
Nīsābūrī, s. Abū Rāšid an-
– *Nišwār* von Tanūḫī, 21, 23, 39, 55A., 141, 176, 179, 182, 195–6
– *Nuğūm* von Ibn Taġrībirdī, 24, 58
– *Nūr* von Sahlagī, 52, 59, 78, 212, 318A.
Nuzhat ul-qulūb von Mustawfī-i Qazwīnī, 25
Nwyia, Paul, 267

Paret, Rudi, 267, 358A.
Pedersen, Joh., 215, 352A.
Petrus, 330A.
Psalter, 82
Pseudo-ʿAṭṭār, 32
Pseudo-Kubrā, 3

Qāḍī ʿAbd al-Ğabbār, 120
Qāmūs at-tarāğim von Ziriklī, 26
Qazwīnī (Hrsg. des *Šadd*), 1A., 79, 103A., 208, 223, 228, 231, 237
Qazwīnī, Zakariyyā (Autor der *Āṯār*), 25, 191
Qiwām ad-dīn al-Iṣbahānī, 113A.
Qušayrī, Abūl-Qāsim, 3, 75, 99, 217, 224, 262, 288, 331A. und passim
Qūt al-qulūb von Makkī, 133, 215, 308, 346A., 366A., 371A.
– *Radd ʿalā Ibn Ruzmān*(?) von Ibn Ḫafīf, 308
– *Radd ʿalā Ibn Sālim* von Ibn Ḫafīf, 307

Raddatz, Hans-Peter, 244, 338A., 360A.
Radtke, Bernd, 2, 6, 28, 49A., 132, 146, 160, 165, 262, 266, 379A.
– *Raqāʾiq* von Qāḍī ʿAssāl, 38
Rašād, Muḥammad, 32, 296
– *Rasāʾil* von Ğāḥiẓ, 360A.
– *Rasāʾil* von Ğunayd, 353A.
– *Rasāʾil* von Ibn Ḫafīf, 306
Rasāʾil ʿAlī Ibn Sahl von Ibn Ḫafīf, 310
Rawḍ ar-rayāḥīn von Yāfiʿī, 18, 67, 99
Rawḍat al-ğannāt von Ḫwānsārī al-Iṣfahānī, 121
Rawḍat al-muḥibbīn von Ibn Qayyim, 170
Rawḍat uṣ-ṣafāʾ von Mīrḫwānd, 182
Rāzī, s. Faḫr ad-dīn ar-
Reinert, Benedikt, 57, 64, 258, 271A., 280, 282A., 299, 357A., 379A., 380A.
– *Riʿāya* von Muḥāsibī, 50, 191, 219, 256, 263, 296, 335A., 353A., 381A.
– *Riḥla* von Ibn Baṭṭūṭa, 25
– *Risāla* von Qušayrī, 15, 268A. und passim
– *Risāla* von Yaḥyā b. ʿAmmār, 220
Risālat al-futuwwa von Sulamī, 156, 234
Risālat al-malāmatiyya von Sulamī, 74, 95A., 145A., 155–6, 205
Risālat al-mustaršidīn von Muḥāsibī, 279, 369A.
Risālat sayr wa-sulūk, Ibn Ḫafīf zugeschrieben, 305
Ritter, Hellmut, 27, 119, 126, 131, 249
Rōzbihān-i Baqlī, Rūzabihān al-Baqlī, 16–7, 30A., 309 und passim
Rūḥ ar-rūḥ von Sahlagī, 222
Ruknzāda, Ādamiyyat, 88, 305
Rūmī, Ğalāl ud-dīn, 212
– *Ruʾya* von Qāḍī ʿAssāl, 38
– *Ṣabr* von Muḥammad b. Yūsuf al-Bannāʾ, 111

Ṣad Maydān von Anṣārī, 282, 292, 358A.
Šaḏarāt aḏ-ḏahab von Ibn al-ʿImād, 24, 35, 46, 66, 120, 186
– *Šadd* von Ğunayd-i Širāzī, 9, 18, 31,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000457

44, 50, 79, 81, 105, 148, 152, 173, 176, 182, 197, 204, 223, 235, 238–9, 249, 252, 291, 305–12, 314, 357A.
Saʿdī-i Šīrāzī, 241
Ṣafadī, Ṣalāḥ ad-dīn, 25, 88 und passim
Ṣaffār, s. M. b. ʿAbdallāh aṣ-
Safīnat ul-awliyāʾ von Dārāšukūh, 19
Šaǧarat an-nūr von Maḫlūf, 39, 198
Sahl at-Tustarī, 205
Sahlagī, Abū l-Faḍl, 52, 95A., 222
Šahrastānī, Abū l-Fatḥ, 270
Ṣāʾin ad-dīn aš-Šīrāzī, 249
– *Šakwā* von ʿAyn ul-Quḍāt, 88, 102, 105
Šalǧī, ʿAbbūd, 196
Salwat al-aḥzān, Ibn al-Ǧawzī zugeschrieben, 99A.
Samʿānī, Abū Saʿd, 24, 150A., 222, 225
Ṣaqallī, Abū Qāsim, 216
Šaqīq al-Balḫī, 114
Šaraf al-faqr von Ibn al-Aʿrābī, 130
Šaraf al-faqr von Ibn Ḫafīf, 43, 130, 310, 312, 314
Šaʿrānī, ʿAbd al-Wahhāb, 19, 223
Šarḥ al-faḍāʾil von Ibn Ḫafīf, 312
Šarḥ-i šaṭḥiyyāt von Rōzbihān-i Baqlī, 17, 65, 83, 88, 91, 93A., 108, 127, 143, 145A., 155, 157
– *Šarīʿa* von – Āǧurrī al-Baġdādī, 131
Šarība, s. Šurayba
Ṣarīfīnī, 225A.
Sarrāǧ, Abū Naṣr, 1A., 2, 14, 147A., 227, 303, 322A. und passim
Sarrāǧ al-Ḥanbalī, 217
Schacht, Joseph, 104
Schimmel, Annemarie, 1, 6, 8, 18A., 20, 27, 39A., 41A., 63A., 65A., 69A., 72A., 79A., 80A., 86A., 92, 103A., 105A., 138A., 145, 168A., 183A., 233, 241, 288A. und passim
Schreiner, Martin, 27
Schützinger, Heinrich, 39
Schwarz, Paul, 116A.
Seidensticker, Tilman, 363A.
Sezgin, Fuat, 31, 44–5, 50A., 67, 104, 117, 133, 183
Sibṭ b. al-Ǧawzī, 24
– *Ṣifa* von Ibn al-Ǧawzī, 58, 145A., 379A., 380A.
Šihāb ad-dīn as-Suhrawardī, ʿUmar, 16
– *Ṣila* von ʿArīb, 20A.
Sīra von Daylamī, 6–10, 13, 19, 24, 122, 305–12 und passim
Sīrat al-Muʾayyad, 173
Šīrāzī, Abū Isḥāq, 186, 194, 200
Šīrāznāma von Zarkūb, 9, 18, 42, 65, 84, 105A., 154, 163, 177, 181, 197, 223, 230, 235, 238–9, 280, 283
– *Siyar* von Ḏahabī, 18, 24, 35, 114, 116, 135, 145, 225, 236, 314 und passim
Spitta, W., 26
Spuler, Bertold, 116A.
Storey, Charles Ambrose, 25
Subkī, ʿAbd al-Wahhāb, 20, 147, 190, 193 und passim
Suhrawardī, Abū Ḥafṣ, s. Šihāb ad-dīn
Suhrawardī, Abū n-Naǧīb, 2–5, 16, 192
Sulamī, Abū ʿAbd ar-Raḥmān, 2–6, 14–5, 192, 214–5, 255 und passim
Ṣūlī, Abū Bakr, 71
– *Sunan* von Abū Dāwūd, 130
– *Sunan* von Tirmiḏī, 337A.
– *Sunna al-kabīr* von Ibn Abī ʿĀṣim, 114, 119A.
– *Sunna fī l-aʿmāl* von M. b. Yūsuf al-Bannāʾ, 111, 118
Šurayba, Nūr ad-dīn, 73, 307
– *Taʿarruf* von Kalābāḏī, 15, 56, 70, 102, 165, 217, 318

Ṭabaqāt al-aqṭāb, 26
Ṭabaqāt al-awliyāʾ von Ibn Mulaqqin, 18, 57, 64, 82A., 109, 125, 163, 178, 193, 307
Ṭabaqāt al-fuqahāʾ von Ibn Mulaqqin(?), 18
Ṭaqabāt al-fuqahāʾ von Šīrāzī, 186, 192, 221
Ṭabaqāt al-fuqahāʾ aš-Šāfiʿiyya von ʿAbbādī, 192

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000458

Ṭabaqāt al-Ḥanābila, s. – *Ḏayl ʿalā ṭabaqāt al-Ḥanābila*
– *Ṭabaqāt al-kubrā* von Šaʿrānī, 19, 68, 288
Ṭabaqāt an-nussāk von Ibn al-Aʿrabī, 114–5
Ṭabaqāt aš-Šāfiʿiyya von Asnawī, 20
Ṭabaqāt aš-Šāfiʿiyya von Ibn Qāḍī Šuhba, 20, 136
Ṭabaqāt aš-Šāfiʿiyya von Ibn aṣ-Ṣalāḥ, 192
Ṭabaqāt aš-Šāfiʿiyya von Subkī, 20, 39, 65A., 103, 120, 133, 144A.
Ṭabaqāt siyar as-salaf von Qiwām ad-dīn, 113A.
Ṭabaqāt aṣ-ṣūfiyya, s. Šaʿrānī
Ṭabaqāt aṣ-ṣūfiyya, s. *Ṭabaqāt al-awliyāʾ*
Ṭabaqāt aṣ-ṣūfiyya von Anṣārī, passim
Ṭabaqāt aṣ-ṣūfiyya von Naqqāš, 117
Ṭabaqāt aṣ-ṣūfiyya von Nasawī, 115
Ṭabaqāt aṣ-ṣūfiyya von Sulamī *(TS)*, 93 und passim
Ṭabaqāt al-uṣūliyyīn von Marāġī, 201
Ṭabarānī, Sulaymān b. Aḥmad, 39
Ṭabarī, Muḥammad Ibn Ǧarīr, 142–3, 267A., 350A.
Ṭabīb, Ibn Ḥasan-i Širāzī, 25
– *Tabṣīr* von Ṭabarī, 22, 142
Tabṣirat ul-ʿawāmm, 306
– *Tabyīn* von Ibn ʿAsākir, 7A, 23, 65A., 93, 95, 97A., 120, 135–7, 161, 192, 214, 219–20, 246, 308
Taḏkirat ul-awliyāʾ von ʿAṭṭār, 17, 52, 57, 276, 277A., 279; 286, 289–90, 292, 298, 310, 345A.
Taḏkirat al-ḥuffāẓ von Ḏahabī, 24, 36, 100A., 114, 118A., 150, 222, 328A.
Taḏkirat-i Ṭarīqa-i Uwaysiyya, 32
Tafsīr Bundār, 91
Tafsīr Sahl at-Tustarī, 205
Taġārib von Miskawayh, 66A.
– *Tāġī* (Büyidenchronik), 251A.
– *Taḥḏīb* von Ibn Ḥaǧar, 328A., 374A.
– *Taḥḏīb* von Nawawī, 44
Taḥḏīb Ibn ʿAsākir von Ibn Badrān, 7A., 45, 69, 116–17, 130, 187, 206, 217, 219, 236
Ṭāhir Ibn Abī l-Ḥu., 134
Ṭālaqānī, Mīrzā Ḥasan, 26
– *Talbīs* von Ibn al-Ǧawzī, 20, 81, 124, 126, 133, 142, 153A., 167, 175, 185, 196, 212, 286, 344A., 380A.
– *Tamhīd* von Bāqillānī, 197
– *Tanbīh* von Malaṭī, 23
Tanbīh an-nabīh von Naǧdī, 114, 119A., 142, 219–20
Tanūḫī, Abū ʿAlī Muḥassin, 21, 23, 134A., 185, 212–13
– *Ṭarāʾiq* von Maʿṣūmʿalīšāh, 19, 65, 83, 86A., 112A., 306
– *Taʾrīḫ* von Qāḍī ʿAssāl, 38
– *Taʾrīḫ* von Yaʿqūb b. Sufyān, 200
Taʾrīḫ Baġdād von Ḫaṭīb al-Baġdādī *(TB)*, 23, 35, 105, 215A. und passim
Taʾrīḫ al-Bāhilī, 136A.
Taʾrīḫ Bayhaqī, 181
Taʾrīḫ Dimašq von Ibn ʿAsākir, 23, 115
Taʾrīḫ Ǧurǧān von Ḥamza b. Yūsuf, 37, 149, 212, 237
Taʾrīḫ-i Guzīda von Mustawfī-i Qazwīnī, 25, 225
Taʾrīḫ al-islām von Ḏahabī, 24, 104
Taʾrīḫ al-muḥaddiṯīn von ʿAmr b. ʿUṯmān, 266
Taʾrīḫ Šīrāz bzw. *Fārs* von Abū ʿAbdallāh M. b. ʿAbd al-ʿAzīz, 149A., 228
Taʾrīḫ Šīrāz von Hibatallāh b. ʿAbd al-Wāriṯ, 149
Taʾrīḫ aṣ-ṣūfiyya von Nasawī, 88, 213
Taʾrīḫ aṣ-ṣūfiyya von Sulamī, 14, 59, 73, 93, 96, 102, 214, 308
– *Tartīb* von ʿIyāḍ as-Sibtī, 54, 133, 136, 195, 214, 221, 257
Tartīb as-sulūk von Qušayrī, 4
Tausendundeine Nacht, 72A.
– *Ṭawāsīn* von Ḥallāǧ, 51A.
Tawḫīdī, Abū Ḥayyān, 165
Tawfīq Subḥānī, 33
– *Tawwābūn* von Ibn Qudāma, 21, 47A.
Tirmiḏī, Abū ʿĪsā Muḥammad, 290

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000459

Tirmiḏī, Ḥakīm, 3

– *Udabāʾ* von Yāqūt, 55, 184, 228, 237
– *ʿUluww* von Ḏahabī, 114, 119A., 142
– *ʿUyūb* von Sulamī, 245, 375A.

Vadet, Jean-Claude, 8, 17, 20, 28–31, 54A., 57, 82, 91, 114, 167, 177, 187A., 224, 230, 234A., 237–9
Vajda, Georges, 222

– *Wafayāt* von Ibn Ḫallikān, 44, 104, 131, 180, 205
Wāfī l-wafayāt von Ṣafadī, 25, 36, 42, 55A., 87, 102, 121, 135A., 180, 184, 189, 195
Warrāq, s. Abū Bakr al-
– *Waṣāyā* von Muḥāsibī, 2A.
– *Waṣiyya* von Ibn Ḫafīf, 5, 13, 311
– *Waṣiyya* von Qušayrī, 3
Weisweiler, Max, 27
Wensinck, Arent Jan, 256
Wiet, Gaston, 171
Wilber, Donald N., 176A.
– *Wudd wal-ulfa* von Ibn Ḫafīf, 169, 311, 313
Wüstenfeld, Ferdinand, 26, 50A., 140, 187, 189, 205

Yāfiʿī, Abū Muḥammad ʿAl. b. Asʿad, 18 und saepe
Yaḥyā b. ʿAmmār, 220
Yaʿqūb b. Sufyān, 200
Yāqūt b. ʿAl. ar-Rūmī, 25, 185, 207–8, 214

Zakariyyā al-Anṣārī, 15, 288, 332A.
Zambaur, Eduard de, 250A.
Zarkūb-i Šīrāzī, 18, 66, 79, 202, 206, 223–5 und saepe
Zarrīnkūb, ʿAbd al-Ḥu., 25, 32
Zenker, Julius Theodor, 361A.
Ziriklī, Ḫayr ad-dīn, 26
– *Zuhd* von Abū Bakr al-Warrāq, 344A.
– *Zuhd* von Ibn Ḥanbal, 327A.
– *Zuhd* von Ibn Mubārak, 45, 139A., 150, 185, 221, 318A., 321A., 343A., 365A., 376A.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000460

بسم الله الرحمن الرحيم

رَبِّ يَسِّرْ وَأَعِن

الحمد لله الذي حمد نفسه بالثناء على نفسه، المتعرّف إلى خلقه بأسمائه وصفاته، المتحبّب إلى خلقه بجميل ما أنعم عليهم من آلائه ونعمائه، والداعي لهم إلى خلع الأضداد والأنداد في توحيده، والحمد لله الذي خصّ من يشاء بلطيف هدايته، وشرح صدورهم لقبول أوامره ونواهيه، وحبّب إليهم ما دعاهم إليه من الإيمان بوحدانيته، وسهّل لهم السبيل إلى طلب مرضاته، وحذّرهم كرماً منه من أليم عقابه، وزجرهم عن الوقوع في مخالفته، وأعانهم على ذلك بتوفيقه وتسديده، وأسبل عليهم سوابغ ستره، وحجب العباد عن رؤية زلّاتهم بمنّه، وصلّى الله على آدم بديع فطرته ولسان قدرته وإمام ملائكته، ومن كوّنه في قبضته وأسجد له ملائكته، وعلى محمد خاتم أنبيائه وأصحاب لواء حمده، وعلى آله المختصين بنسبه، وعلى جميع المهاجرين وأنصاره، وعلى أمّته في أمصاره.

(١)
فصل

هذا كتاب اختصرته للمبتدئ من المريدين ممّا لا بدّ لهم من معرفة جمل علوم المتصوفة، وخرّجته على الاختصار دون الإكثار، ليقفوا على أصل المذهب، ويجعلوا ذلك ذريعة منهم إلى البحث عن فنون ما صنّفوا وكشفوا من لطيف إشاراتهم وسنيّ عباراتهم، وبالله التوفيق.

---

(٦) دعاهم إليه من آ: دعاهم من بَ (١٣–١٤) وقال الشيخ أبو عبد الله محمد بن خفيف آ
(١٦) خرّجته بَ : أخرجته آ

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000461

(٢)
فصل

فأوّل ما عليه في ٱبتداء إرادته أن يقصد إلى حكيم من أهل زمانه، مؤتمن على دينه، معروفٍ بالنصح لأمّته، عارفٍ بطرق أهل إرادته، قد قطع طريق أهل نحلته، قد نازل الأحوال على حقيقته، عارفٍ بطلب سنن نبيّه صلّى الله عليه وسلّم، فيُسلِّمَ نفسه بخدمته، ويعتقدَ ترك مخالفته، ويكونَ الصدقُ حالته. ثم يلزم العارف أن يعَرِّفَه كيفية الرجوع إلى سيّده وبارئه، وهو التوبة إلى الله عزّ وجلّ، فأوّل الرجوع المعرفة بتوحيد الله والتصديق لرسوله ﷺ، وهو تحقيق إثبات وحدانية الله بكمال أسمائه وصفاته، بنفي الأضداد والأنداد والأشباه، وأنّه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، وبذلك أخبر الله سبحانه فقال: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾، قال ابن عبّاس رضي الله عنهما: أي: إلّا لِيَعْرِفُونِ.

وبصحّة ظاهر القرآن ورد السنّة، قال ابن عبّاس رضي الله عنهما: لمّا بعث رسول الله ﷺ معاذاً رضي الله عنه الى اليمن فقال له: يا مُعاذُ، أوّل ما تدعوهم الى عبادة الله عزّ وجلّ المعرفة، فإذا عرفوا الله، فأعلمهم أنّ الله فرض عليهم خمس صلوات، وذكر الحديث بطوله، فعلى المريد (٧٨ آ) أن يعتقد صحّة ذلك تحقيقاً ويقيناً.

(٣)
فصل

ثم على المريد أن يعرف الإيمان وما يلزمه من صحّة الاعتقاد، خوفاً من أن يقع في الاختلاف والبدع، فيعتقد أنّ الإيمان في التسمية ينقسم على حالين: أحدهما موهبة

(٢–٣) وقال الشيخ أبو عبد الله محمد ابن خفيف رحمه الله آ (٤) بطرق بَ : بطريق آ (٥) حقيقته آ و بَ ، ولعلّ الصواب: حقيقتها || بطلب بَ : يطلب آ (٦) بارئه بَ : بائه آ (٧) إلى الله عزّ وجلّ بَ : إلى عزّ وجلّ آ (٨) بنفي بَ : منفى آ (٩) سبحانه بَ : عزّ وجلّ آ (١٢) معاذا رضي... إلى بَ : معاذا إلى آ (١٢–١٣) أول... فإذا عرفوا بَ : أن أول ما تدعوهم إلى عبادة الله، فإذا عرفوا آ

.....

(٩–١٠) سورة ٥١/٥٦

(١٠) راجع تنوير المقباس من تفسير ابن عباس ٤٤٣: ليطيعون، وفي تفسير الطبري جزء ٢٧/٧ عن ابن عباس: إلّا لعبادتنا والتذلل لأمرنا.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000462

والثاني إكتساب، فأمّا الموهبة فقوله تعالى: ﴿بَلِ اللهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمان إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾، وقوله: ﴿ما كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلنَاهُ نُوراً نَهْدِي بِهِ مَن نَشَاءُ مِن عِبَادِنَا﴾، وقال عزّ وجلّ: ﴿لِتُخْرِجَ النَاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ﴾، وإنّما أخرجهم من ظلمة الكفر إلى نور الإيمان، وقال رسول الله ﷺ: من أراد أن ينظر إلى عبدٍ نوّر الله الإيمان في قلبه فلينظر إلى حارثة، وبالأنوار يقع على القلوب الانفتاح والانشراح، وذلك كلّه داخل في قوله تعالى: ﴿بَلِ اللهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلإِيمَانِ﴾.

والقسم الثاني فهو المفروض على عباده بقوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَاسُ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَمٰوَاتِ وَالأَرْضِ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللهِ﴾ فطالبهم بالإيمان وكان ما خاطبهم به معروفاً عندهم أنّه التصديق، فينبّه النبي ﷺ في هذه الآية على التوحيد في الأسماء والصفات، ثم طلبهم أن يصدّقوه فيما أخبرهم عن الله عزّ وجلّ، والتصديق صفة القلب.

ثم قال ﷺ: أُمرتُ أن أُقاتلَ الناسَ حتى يقولوا لا إله إلّا الله وأنّي رسول الله، وذلك قسط اللسان من الإيمان.

(١-٢) ان... صادقين بّ : – آ || قوله بّ : قوله تعالى آ (٤) رسول الله بّ : – آ (٦) الانفتاح بّ : الانفساح آ || كله آ و بّ ، ولعل الصواب: كلها (٨) وهو آ: فهو بّ (١٠) عندهم انّه بّ : عند الله آ || النبي بّ : – آ (١١) يصدقوه بّ : يصدقوه به آ (١٢) والتصديق بّ : فالتصديق آ (١٣) واني... الله بّ : – آ

.....

(١) سورة ١٧/٤٩ (٢) سورة ٥٢/٤٢ (٣) سورة ١/١٤

(٤) قارن الغزالي، إحياء ٢١٥/٤، ورواية ابن المبارك في الزهد ١٠٤ عن صالح بن مسمار أنّ رسول الله ﷺ قال لحارث بن مالك: كيف أنت؟ أو ما أنت يا حارث؟ قال: مؤمن يا رسول الله، قال: مؤمن حقاً؟ قال: مؤمن حقّا، قال: فإنّ لكل حقّ حقيقة، فما حقيقة ذلك؟ قال: عزفت نفسي عن الدنيا، فأسهرت ليلي، وأظمأت نهاري، وكأنّي أنظر إلى عرش ربّي عزّ وجلّ، وكأني أنظر إلى أهل الجنّة يتزاورون فيها، وكأنّي أسمع عواء أهل النار، فقال رسول الله ﷺ: مؤمن نوّر الله قلبه.

(٨) سورة ١٥٨/٧ (١٣) المعجم المفهرس ٩٩

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000463

(٤)

فصل

ثم يلزم المريد أن يعلم أنّ الأعمال من الإيمان كما قال الله عزّ وجلّ ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُم وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُم تُفْلِحُونَ﴾، وذلك قسط الجوارح من الإيمان، فدخل في هذه الآية جميع الأعمال من الفرض والنفل، وهو مسمّى بتسمية الأصل إذا كان الباعث لهم على ذلك التصديق، وكلّ ذلك خضوع وتذلّل للواحد القهّار، وبذلك نطق ﷺ حين قال أبو ذرّ: يا رسول الله، أَيّ الأعمال أفضل؟ قال: الإيمان بالله وجهاد في سبيله، فسمّى الإيمان عملاً، ثم أجمل ذلك كلّه فقال ﷺ: الإيمان بضع وسبعون باباً، أعلاها شهادة أن لا إله إلّا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان، فصحّ أنّ الإيمان تصديق بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالجوارح.

(٥)

فصل

ثم على المريد أن يعرفَ أسماء أصول الدين وما اتّفق عليه رسول الله ﷺ وجبريل عليه السلام، من ذلك أنّ جبريل عليه السلام سأل النبي ﷺ عن الإيمان، فقال: الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث (٧٨ ب) بعد الموت والقدر خيره وشرّه.

ثم سأله عن الإسلام، فقال: شهادة أن لا إله إلّا الله وأنّي رسول الله، وإقامُ الصلوة وإيتاءُ الزكاة وصومُ شهر رمضان وحِجُّ البيت، فقال: فإذا فعلت ذلك فأنا مسلم؟ فقال: نعم.

وهكذا أجاب في الإيمان فقال: إذا فعلت ذلك فأنا مؤمن؟ فقال: نعم. ثم سأله عن الإحسان، فقال: أن تعبدَ الله كأنّك تراه، فإن لم تكن تراه فإنّه يراك. فكانت السؤالات مفهومة والجوابات معلومة، فجعل ذلك كلّها أفعال العبد الذي هو مطلوب بها ومجازى عليها ومعاقب

---

(٨) كلها آ: كله بَ

.....

(١) سورة ٧٧/٢٢ (٧) المعجم المفهرس ٣٨٥/٤ ب (٨) المعجم المفهرس ١٠٩/١ ب
(١٥) المعجم المفهرس ١/ ١١٠٩

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000464

على تركها، ثم قال ﷺ: هذا جبريل جاءكم يعلّمكم أمر دينكم، فاكتفى المؤمنون بما اتّفق عليه الإثنان جبريل ورسول الله عليهما الصلوة والسلام، وذلك مفصّل من جملة قوله ﷺ: الإيمان بضع وسبعون باباً، وهذا مجمل، ثم قال ﷺ: بُني الإسلام على خمس – الحديث.

(٦)
فصل

ثم تلزم المريد معرفة التوبة من المخالفات التي لا يخلو منها العباد بعد دخولهم في الإيمان بقوله تعالى: ﴿يا أَيُّها ٱلَّذِين آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللهِ تَوبَةً نَصُوحاً﴾، وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَتُوبُوا إِلَى ٱللهِ جَمِيعاً أَيُّها ٱلمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ وكان في أوّل المطالبة سمّاهم بأسماء الجنس بقوله تعالى: ﴿يا أَيُّها ٱلنَّاسُ إِنّي رَسُولُ ٱللهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً﴾ فلمّا دخلوا فيه سمّاهم بأسماء الأحوال فقال: ﴿يا أَيُّها ٱلَّذِين آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللهِ تَوبَةً نَصُوحاً﴾، الآية.

فتلزم المريدَ معرفة التوبة، فصارت التوبة الرجوع إلى الله عزّ وجلّ من حيث ذهابه عن الله إذا كان راجعاً إلى الله بالتصديق والتوحيد، وذلك أنّ أصل التوبة يختلف على ابتداء أوصاف الخلق من الذاهبين عن الله عزّ وجلّ، فإن كانت ذهابهم بالكفر والشرك والجحد والمعاصي، فيلزم الخلق الرجوع إلى الله بالتصديق الذي ضدّه التكذيب، وبالتوحيد الذي ضدّه الشرك وبالإقرار الذي ضدّه الجحد، وبالطاعات التي ضدّها المعاصي.

فرجع طائفة بالتصديق والتوحيد والإقرار والأعمال، وعارض طائفة من هؤلاء المعاصيَ على أحكام الهوى وسلطان الغفلة عن غير عقد ولا إقرار، فاستحقّوا أسماء الإيمان مع كون الخلاف منهم، فلم يسقط الله عزّ وجلّ عنهم أسماء الإيمان وجوّز عليهم المعاصي، فطالبهم بالرجوع عن المعاصي، وبالله التوفيق.

---

(١) اتفق بَ : اتفقا آ (٢) الاثنان بَ : الأمينان آ || عليهما... والسلام بَ : صلى الله عليهما آ (٣) الحديث بَ : شهادة أن... وحج البيت آ (٤–٥) قال الشيخ أبو عبد الله رحمة الله عليه آ (٦) التي بَ : الذي آ || منها بَ : منه آ || بعد بَ : بعدد آ (٧) قوله بَ : قال آ || وتوبوا بَ : توبوا آ || ايّها آ: ايه بَ (٨) في بَ : – آ (٩) تعالى بَ : – آ || فيه بَ : فيها آ (١١) فصارت: فصار آ، بَ (١٣) عزّ... كانت بَ : –، فكانت آ || كانت بَ ، آ، لعلّ الصواب: كان (١٤) ضدّه بَ : ضد لها آ || وبالتوحيد... الشرك بَ : – آ (١٦) بالتصديق... طائفة بَ : – آ (١٨) كون آ: كفر ب

.....

(٧) سورة ٨/٦٦ (٨) سورة ٣١/٢٤ (٩) سورة ١٥٨/٧

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000465

(٧)

فصل

ثم على المريد معرفة أحكام الداخلين في الإيمان وكيفيّة خروجهم منها بعد وقوع التسميّة عليهم.

إعلم أنّ الله عزّ وجلّ ذكر ثلاثة أصناف: كافر مشرك، ومنافق مقرّ، ومؤمن عاص، فقارن الله عزّ وجلّ توبة الكافر في حال توبتهم(!) (٧٩ آ) بالإيمان، وقارن توبة المنافق بالإخلاص، وقارن توبة العاصي بالصلاح، فقال في توبة الكافر: ﴿إِلَّا مَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحاً﴾، وقال في توبة المنافق: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُم لِلهِ﴾، وقال في توبة العاصي: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ﴾ ﴿وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنوا﴾، فلزمهم الرجوع إلى الله من حيث ما ذهبوا، وبالله التوفيق.

(٨)

فصل

ثم على المريد عند تصحيح التوبة الرجوع إلى الله في ظاهره وباطنه، فأمّا الباطن فالندم على قبيح المخالفات من السر والإجهار، وصحة العقد على ترك المخالفات مع حلّ الإصرار ودوام الاستغفار، فإذا فعل ذلك فقد دخل في تسمية التوبة في الوقت عند وجود هذه الأفعال.

ثم عليه صحّة ما أوجب عليه التوبة على ترتيب الموافقات بمفارقة ترتيب المخالفات، فأوّل ذلك ما ضيّع من عبوديّة الله تعالى مثل الصلوة المفروضة بترك صحّة الركوع والسجود والطمأنينة والاعتدال مع الجهل بأحكام الطهارات ووضع الوضوء مواضعها مع الغفلة بالنيّة والصيام مع الجهل بأحكامه وما يفسد عليه الصوم وما يصلحه.

ثم عليه ردّ المظالم على العباد الذين هم عليه، فمن عليه الظلامة في ماله فعليه أن يردّه ويستحلّه أو يكسب عليه فيردّه، فإنّ مات المظلوم ردّ على وارثه.

---

(٦) لعل الصواب: توبته.

(٧) الا بّ : – آ (١٠) وبينوا بّ : –، ثمّ ورد في آ: فإن الله غفور رحيم (١٣) الرجوع بّ : بالرجوع آ (١٤) قبيح بّ : قبح آ (١٥) دوام بّ : – آ (١٨) الطهارات بّ : الطاهرات آ (١٩) الصيام بّ : القيام آ (٢٠) العباد... فمن بّ : الذي له آ

.....

(٧) سورة ٦٠/١٩ (٨) سورة ١٤٦/٤ (٩) سورة ٣/٨٩ (١٠) سورة ١٦٠/٢

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000466

وأمّا ما كان من ضرب الإنسان فالقصاص والاستحلال منه، وما كان من الغيبة والوقيعة والنميمة والشتيمة فالاستحلال أو الاستغفار لصاحبه، وبالله التوفيق.

(٩)

فصل

ثم على التائب من المريدين أن يعلم أحكام نفسه ومعرفة دواعيها والوقوف على شرورها، ويعلم أنّ لها أخلاقاً وحشيّة وأوصافاً جموحية، فيعمل في ملاطفتها في إلزام أحكام التوبة في الظاهر، ويعتقد لها العداوة في الباطن، فيلزمها القمع بالرياضة والكسر بالمجاهدة، ويطالع اختلاف مطالبتها فيما تهوى والمبالغة في منع شهواتها، ويأخذ عليها أنفاسها في منع لذّاتها بدوام الحراسة، ويتفقّد أوقاتها بالمراعاة لها لتستديم له صحّة ما اعتقد من التوبة وأحكامها، ويعلم أوقاتها في حال الزيادة والنقصان في الأيّام والليالي مع ترك الإغفال عنها، فإنّ بذلك تدوم له صحّة العبوديّة والقيام بصحّة المجاهدة، فإنّها مأوى كلّ سوء، وبذلك وصفها الله تعالى أنّها أمّارة بالسوء، وبالله التوفيق.

(١٠)

فصل

ثم على المريد بعد المعرفة بسوء أخلاقها الجدّ والتشمير في منازلة الأفعال وكثرة الأوراد، فيلزم الصوم على الاستدامة، فإنّها تسدّ خلل الهموم عن القلوب مع ترك المطعم والمشرب، فتنقلب (٧٩ ب) صفاتها وينقلها عن عاداتها، فيجعل بدل الشبع جوعاً وبدل النوم سهراً وبدل طيب مناولة ما أراد ترك الشهوات، وبدل الرفاهيّات طول المجاهدات في إلزام ترك المحابّ، ويمنعها عن التمتّع بلبس الفاخرات فيلبسها الصَّغار والذلّة ويلبس الخشن الضيّق حتى لا تجد العزّ والفخر فيها مساغاً، فإنّ ذلك مانع له عن طلب الفضولات بالرجوع

(١-٢) الغيبة والوقيعة بَ : الوقيعة والغيبة آ (٢) وبالله التوفيق بَ : – آ (٥) المريدين: المريد آ، بَ (٩) يتفقد بَ : تفقد آ (١١) بذلك بَ : ذلك آ (١٥) التشمير في منازلة بَ : التشمر في منازل آ (١٨) بدل طيب بَ : بعد طيب آ || الشهوات بَ : المحاب آ (١٩) عن بَ : من آ || فيلبسها بَ : يلبسه آ || يلبس بَ : وليلبس آ (٢٠) فيها بَ : فيه آ

.....

(٢٠) قارن الحديث عن عائشة: إنّ النبي كان عليه بردان قطريان خشنان غليظان.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000467

إلى ما كان عليه من البطالات والغفالات والتهاون بالفرائض والإعراض عن النوافل.

ويطالبها بدوام الصلوات وأن يستديم الجماعات وأن يقلّ المجالسات مع مراعاة الخلوات وكثرة البكاء في الأسحار.

فاحذر ألّا يفوتك طلب التوبة والاستغفار من الذنوب في تلك الأوقات، ويكون القلب منك مفتقراً واللسان منك سائلاً ويعفّر الوجه في التراب بين يدي الله عزّ وجلّ معفرةً، ويراعي النفس في تضاعيف ذلك عن عوارض الفترة وترك الملال في الخدمة.

ويحذر عن معارضات التأويل في طلب العلم ممّا فيه الرُخص المؤدّي الى الفترة، وإيّاك وأكل اللحم فإنّ لها(٨) ضراوة كضراوة الخمر، وقد قيل إنّ الله عزّ وجلّ أوحى إلى داود عليه السلام فقال: يا داود ما بال الأقوياء ومناولتهم الشهوات، إنّما جُعِلَت الشهوات لضعفاء خلقي، إنّ القلوب المتعلقة بالشهوات عقولها عندها محجوبة عني، وبالله التوفيق.

(١١)

فصل

ثم على المريد طلب أخلاق الكرام، ومطالعة أهل الوفاء ممّن مضى من صدر هذه الأمّة ممّن خرجوا على السلامة، ويكون مراعياً لقوله تعالى: ﴿رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللهَ عَلَيه، فَمِنْهُم مَن قَضَى نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَن يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلاً * لِيَجْزِيَ اللهُ الصّادِقِينَ بِصِدْقِهِم﴾.

واعلم أنّ أوّل فتنة المريد مجالسة أهل الرخص والمتأوّلين، وأوّل عارض من الفترة طلب العلم المانع لهم عن حقيقة حالهم والانقطاع عن مقاصدهم، فيركنون إلى التأويلات في طلب التبحّر في فنون الروايات عند مجالسته مع هؤلاء الفرق الفتّانة، فقد

---

(٤) الّا بّ : ان لا آ || من بّ : عن آ (٥) يعفر بّ : يعقر آ || التراب بّ : تراب آ || معفرة بّ : معقرة آ (٧) فيه بّ : فيها آ (٨) كذا في الأصل، ولعل الصواب: له (١٠) عندها بّ : – آ (١٤) السلامة بّ : السلام آ (١٩) فنون آ: تنحل بّ || مع بّ : – آ || بّ : مجالسته مع ، آ: مجالسته هؤلاء

.....

(٨) راجع رواية أبي نعيم (حلية ٢٠/١٠) عن أبي سليمان الداراني يقول: أوحى الله تعالى الى داود عليه السلام: إنّي إنّما خلقت الشّهوات لضعفاء خلقي، فإيّاك أن تعلّق قلبك منها بشيء، فأيسر ما أعاقبك به أن أنسخ حلاوة حبّي من قلبك.

(١٤–١٦) سورة ٢٣/٣٣–٢٤

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000468

روى زيد بن أسلم عن أبيه قال: دخلت على عمر رضي الله عنه وهو يبكي، فقلت: ما يُبكيك؟ قال: ذكرت أقواماً يكونون في آخر هذه الأمّة يتسمّون بالعلماء ويتشبّهون بالعلماء، وقد وعوا ما قالت العلماء عيّابين لعّانين طعّانين مغتابين، لا اللهَ يخشون ولا الناسَ يهابون، هم وأشياعهم أوّل ما يُسَدّ بهم أركان جهنّم، فينادون: وا صلاتاه وا صياماه، لا يجابون ولا يسمع منهم، قم عنّي! فقمت عنه وهو يبكي وأنا أبكي أو كما قال، وقد وصفهم (٨٠ آ) أنّهم قد وعوا ما قالت العلماء إلّا أنّ الله تعالى لم ينفعهم بعلمهم لتخلّفهم عن استعماله، وبالله التوفيق.

(١٢)
فصل

ثم على المريد الحذر من مطالعة علم يُقعده عن إقامة الأحوال الموظّفة ويجنح إلى داعي الرخص بورود الفترة، وأن يحذر أن يورثه الإغماض في مناولة الدنيا والمسامحة في أخذها، فإنّ الله عليك رقيب، بل عليك منه زجر وتهديد، وقد وصف الله قوماً في ذلك فقال: ﴿رَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوها مَا كَتَبْناها عَلَيْهِم إِلَّا ٱبْتِغاءَ رِضْوانِ اللهِ فَمَا رَعَوها حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَينا ٱلَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُم أَجْرَهُم وَكَثِيرٌ مِنْهُم فَاسِقُونَ﴾.

فقد أعلمكم الله ما اختاروا طلباً لرضوانه والنجاة من أليم عذابه، فصار آخرهم بترك الوفاء والقيام فيها من الفاسقين، فأعماهم عن البصيرة التي كانوا بها قاصدين وفيها سائرين، وقد قال عزّ وجلّ: ﴿وَلَسْتُم بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ﴾، وذلك أنّ بلاء المريد وفتنته ظهور الفترة والرجوع إلى أحكام الرخصة، وذلك أنّ أصل الفترة إنقطاع موارد الغيب عن القلوب مع تسكين الحدّة وذهاب الإرادة وخمود الطلب عند ركون النفس إلى التأويلات بكثرة الروايات من أوصاف المفتونين من صدر هذه الأمّة كما وصفهم

(١–٢) دخلت... قال بّ : – آ (٣) لعانين آ: – بّ (٤–٥) واصلاتاه وا بّ : يا... ويا آ (٥) منهم بّ : عنهم آ || أو بّ : و آ (١٠) يجنح بّ : يحتج آ، تجره حّ (١١) داعي الرخص بّ : داعي المرخص آ، دعاوي الرخص حّ (١٢) زجر وتهديد بّ : زاجر وتحذير آ (١٢) وقد ب: قد آ (١٥) الله بّ : الله تعالى آ || ما آ: انهم ما بّ | عذابه بّ : عقابه آ (١٧) قد: – آ || وذلك بّ : دون آ (٢٠) المفتونين آ: المفسرون بّ

.....

(١٣–١٤) سورة ٢٧/٥٧ (١٧) سورة ٢٧/٥٧

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000469

عمر رضي الله عنه، فصاروا فتنةً على المريدين واحتّج بهم الفاترون ممّن رجعوا عن طريق الإرادة، الذين قد رموا نفوسهم عن أحكام المحظورات وماكسوا نفوسهم في أخذ المباحات وجاهدوا نفوسهم في منع الشهوات، خوفاً من فتنة الدنيا، طلباً لترك المسائلة في القيامة لمّا سمعوا من العلماء حقائق الصادقين، وإنّ النبيّ ﷺ خرج فرأى أبا بكر وعمر رضي الله عنهما وهما جائعان فأخبر عن نفسه ﷺ بعض ما كانوا فيه، فحملهم إلى بيت بعض الأنصار فأطعمهم خبزاً ولحماً وبُسْراً وشربوا من الماء، فقال: إنّ هذا من النعيم الذي تسألون عنه، وكان القصد مرتفعاً والطمع منهما غير موجود، خاطبهم بذلك حتّى يسأله عمر فقال: إلّا ما يستر الرجل عورته أو يسدّ جوعته أو بيت يواريه من القرّ والحرّ وما فضل عن ذلك فليس لابن آدم فيه حقّ.

فلا زال أحكام الفترة فيهم متحكّمة إلى أن واقعوا الدنيا فأخذوها ورجعوا إليها على أقبحِه(!)، فخرّج قول النبيّ ﷺ عليهم إلى أن قال: فمن كانت فترته إلى سنّتي فقد نجا وإلّا فقد هلك، وبالله التوفيق.

---

(١) فصاروا بَ : فصار آ || الفاترون بَ : الفائزون آ (٢) نفوسهم بَ : أنفسهم آ (٥) رضي الله عنهما بَ : – آ || صلى الله... سلم بَ : – آ (٦) فقال ﷺ آ (٧) مرتفعاً بَ : مرتفع آ (١٠) فلا زال: كذا في الأصل ولعل الصواب: فلا زالت || واقعوا: وقعوا بَ (١١) أقبحه: كذا في الأصل، ولعل الصواب: أقبحها || وسلم عليهم بَ : – آ || الى بَ : الا آ

.....

(٣–١٠) قارن سنن الترمذي ٩٠/٧ وما بعد (أبواب الزهد ٣٠): ليس لابن آدم حقّ في سوى هذه الخصال بيت يسكنه وثوب يواري عورته وجلف الخبز والماء، وفي مسند أحمد ٦٢/١: كل شيء سوى ظل بيت وجلف خبز وثوب يواري عورته والماء، فما فضل هذا فليس لابن آدم فيهنّ حقّ. قارن الحديث عن جابر بن عبد الله قال: أتاني رسول الله ﷺ وأبو بكر وعمر فأطعمتهم رطباً وأسقيتهم من الماء، فقال النبي ﷺ: هذا من النعيم الذي تسألون عنه يوم القيامة، أنظر الورع لأحمد ١٠٩، وفي كتابه الزهد ٧٨ روي عن عامر قال: أكل النبي وأبو بكر وعمر رضوان الله عليهما لحماً وخبز شعير ورطباً وماءً بارداً فقال: هذا وربّكما لمن النعيم، وفي عين المرجع ٧٦ على لسان أبي هريرة عن النبي قال: إنّ أوّل ما يُسأل عنه العبد يوم القيامة من النعيم أن يقال له: ألم أصحّ لك الجسم وأرويك من الماء البارد.

(١١) أنظر الزهد لابن المبارك ٣٨٩: قال رسول الله: انّ لكلّ عمل شِرَّة ولكلّ شِرَّة فترة، فمن كانت فترته الى سُنّة فقد اهتدى، فمن كانت فترته الى غير سُنَّة فقد ضلّ، انّي أصوم وأفطر وأصلّي وأنام، فَمَن اتّبع سنّتي فهو مِنّي، ومن رغب عن سُنَّتي فليس منّي.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000470

(١٣)
فصل

ثم على المريد إن طالبته نفسه بتعلم العلم أن يقصد إلى أجلّ العلوم وأسناها بتعلم علم الزهد والورع المؤديين (٨٠ ب) إلى إصلاح المطعم والملبس الذي لا يصحّ لنبيّ ولا صدّيق ولا شهيد ولا بديل إلّا بصحّته إذ كان مدار الدين عليهما وقبول العبادات بهما، فإنّ تصفية القوت والملبس يؤدّيان التائب المريد إلى الاستقامة في أداء الفرائض والنوافل، وقد قال النبيّ ﷺ: ومطعمه حرام وملبسه حرام فأنّى يُستجاب له، وقد قال ﷺ لسَعدٍ: إن أردتَ أن يجيب الله دعوتك فطيّب مطعمك، فكان يُعْرَف في أصحابه أنّه مجاب الدعوة، فقال: ما دخل في جوفي إلّا ما علمت من أين مخرجه. وهو رأس العبادة وسنام ذروتها، وبذلك يجد المريد الزيادة في حاله، وبالإغفال عنها والمسامحة فيها طالت حيرته وقلّت بركته وفقد الروح والراحة في عبادته، وبالله التوفيق.

(١٤)
فصل

ثم على المريد أن يعلم أنّه لا يصحّ له ما ذكرنا من الأفعال إلّا بتعرّف علم الإخلاص، فإنّ الله تعالى طالب العباد بذلك وأوصل على العبوديّة وداناها بالإخلاص

---

(٣) طالبته آ: طالبت بَ (٥) العبادات بَ : الطاعات والعبادات آ (٦) يؤدّيان: المؤدّيان ذلك بَ ، المؤدّيان – آ (٧) مطعمه بَ : إذا كان مطعمه آ || قد بَ : – آ (١٤) أنه بَ : أن لا آ

.....

(٧) المعجم المفهرس ٥٦١/٣ ب، أنظر سنن الترمذي في تفسير سورة ٢، ٣٦: قال رسول الله ﷺ: يا أيّها الناس إنّ الله طيّب لا يقبل إلّا طيّباً،... وذكر الرجل يُطيل السفر أشعث أغبر يمدّ يده الى السماء يا ربّ يا ربّ ومطعمه حرام، ومشربه جرام، وملبسه حرام وغذي بالحرام فأنّى يُستجاب لذلك.

(٨) أنظر قوت القلوب ٢٨٨/٢، ١ (فصل ٤٨): وفي الخبر أنّ سعد بن أبي وقاص سأل رسول الله أن يجعله الله مستجاب الدعوة فقال: يا سعد، أطب طعمتك تستجب دعوتك، وفي نفس المرجع (٢٨٨/٢، ٢): ويقال: إنّ الله لا يستجيب دعاء عبد حتى يصلح طعمته ويرضى عمله، وفي الرسالة (١٣٢، ٨): قال ﷺ لسعد: أطب كسبك تستجب دعوتك.

(٩) قارن قوت القلوب ٢٨٧/٢، ١٨: روي عن إبراهيم بن أدهم وفضيل بن عياض: لم ينبل من نبل بالحجّ ولا بالجهاد ولا بالصوم ولا بالصلاة وإنّما نبل عندنا من كان يعقل ما يدخل جوفه يعني الرغيف من حلّه.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000471

فقال: عزّ وجلّ: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّين﴾، إذ لا يقبل الله من القربات إلّا ما كان لله خالصاً، وهي إفراد المقاصد لله وتصفية الأعمال عن رؤية الخلق، ولا يصحّ للمريد ذلك حتى يصحّ له علم التوحيد والمعرفة بأوصاف الله، فيتحقّق أنّه الضارّ النافع ٣
المعطي المانع، وأنّ مقاليد السموات والأرض بيده، فيكون القصد في إتيان العبوديّة طلب نواله والطمع في غفرانه والفوز بجنّته والهرب من أليم عقابه وأنّه الْ ﴿قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ مع معرفتك بمقادير الخلق وضعفهم وقلّة نفعهم وضرّهم ﴿وَأَنَّهُم لَا يَمْلِكُونَ ٦
لِأَنْفُسِهِم ضَرًّا ولا نَفْعاً﴾، وأنّهم كما وصفهم: ﴿لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْئاً﴾، فالخلق بالحقيقة كما وصفهم إبراهيم ﷺ مع صحّة عقدك على ما خاطب رسول الله ﷺ ابن عبّاس رضي الله عنهما فقال: يا غلام إعلم أنّه لو اجتمع الأوّلون ٩
والآخرون على أن ينفعوك بشيء لم يقدّره الله عليك ما قدروا على ذلك، ثم قال: جفّ القلم بما هو كائن إلى يوم القيمة، وإنّه ﷺ قال: لا يجد أحدكم حلاوة الإيمان حتى يعلم أنّ ما أصابه لم يكن لِيُخْطِئَهُ وأنّ ما أخطأه لم يكن ليصيبَه. ١٢

---

(٣) فيتحقق بَ: فبتحق آ (٨) صلى... سلّم: عليه السلام آ (٩) رضي الله عنهما: – آ
(١٠) قدروا بَ: اقدروا آ

.....

(١) سورة ٥/٩٨ (٥) سورة ٣٣/١٣ (٦) سورة ١٦/١٣
(٧) سورة ٤٢/١٩
(١١) راجع المسند لأحمد ٣١٧/٥: أوّل ما خلق الله تعالى القلم، ثم قال له: اكتب، قال: وما أكتبُ؟ قال: فاكتب ما يكون وما هو كائن إلى أن تقوم الساعة، وراجع الرواية عن عبادة بن الوليد بن عبادة بن الصامت، عن أبيه، أنه دخل على أبيه عبادة وهو مريض يرى فيه الموت، فقال: يا أَبَتِ، أوصني واجتهد، ثم قال: اجلس، ثم قال: إنّك لَن تجد طعم الإيمان، ولن تبلغ حقيقة الإيمان حتى تؤمن بالقدر، خيره وشره،... تعلم أنّ ما أخطأك لم يكن ليصيبك... ليخطئك، سمعت رسول الله يقول: أوّل شيء خلقه الله القلم، فقال له: اجري، فجرى تلك الساعة إلى يوم القيامة لما هو كائن (آجرى، الشريعة ٧٧١).
(١٢) راجع سنن الترمذي ٣١٨/٦: لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشرّه حتى يعلم أنّ ما أصابه لم يكن ليخطئه، وأنّ ما أخطأه لم يكن ليصيبه.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000472

فتكون المقاصد مبنيّة على هذا العلم مع صحّة المعرفة بالحقّ إذ يقول: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِي ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيءٍ قَدِيرٌ﴾، مع صحّة العلم بمقدار المخلوقين أنّهم لا يملكون لأنفسهم ضرّاً ولا نفعاً، فيصحّ الإخلاص على تيقّظ القلوب على أوصاف (٨١ آ) المعبود، وبالله التوفيق.

(١٥)
فصل

ثم على المريد أن يعلم أنّ الإخلاص يجري على أوصاف مختلفة، وهو فرض في جميع العبوديّات، فأوّل الفرض الإخلاص في التوحيد لقوله ﷺ: من قال لا إله إلّا الله مخلصاً دخل الجنّة، وقال ﷺ: من فارق الدنيا على الإخلاص لله وحده وعبادة ربّه لا شريك له فارقها والله عنه راض، ثم قال ﷺ: وهو دين الله الذي جاءت به الرسل وبلّغوه عن ربّهم قبل مرج الأحاديث وٱختلاف الأهواء.

فالإخلاص في التوحيد إفراد الموحّد بكمال ما أخبر عن نفسه من أوصافه وصفاته وأسمائه ممّا نطق به الكتاب وأخبر عنه الرسول ﷺ، وأنّه المتفرّد بالعزّ والكبرياء والقدرة والسلطان والعظمة، الحيّ القيّوم، الذي لا يموت، ﴿وَأَنَّهُ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾، بلا تشبيه ولا تمثيل ولا تصوير ولا مقايسة ولا مخايلة ولا ممازجة، وأنّه لا يُشَبَّه ولا يوصَف بالأعضاء المفصّلات ولا بالتراكيب المخترعات، ولا يوصف بالألسنة واللهوات، ولا يوصف بالسكون والحركات، ولا بالزوال والتقلّبات، إلٰهاً واحداً أحداً صمداً فرداً، ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ، وَلَم يَكُن لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾، وبالله التوفيق.

---

(٩) صلى بَ : تعالى صلى آ (١٣) افراد الموحد بَ : افراده الموحد آ || صفاته وأسمائه بَ : أسمائه وصفاته آ (١٥) القيوم الذي آ: القيوم الحي الذي بَ (١٧) المخترعات آ، بَ ، لعلّ الصواب: المخترعة (١٨) التقلبات آ: التنقيلات بَ

.....

(١–٣) سورة ٣/٢٦ (٩) المعجم المفهرس ٢/ ٦٠ب (١٠–١١) المعجم المفهرس ٢/ ١٥٤ب
(١٥) سورة ٤٢/١١ (١٩) سورة ١١٢/٣

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000473

(١٦)

فصل

ثم على المريد بعد تصحيح العقود بإخلاص التوحيد أن يعلم الإخلاص في العبوديّة الذي قال: ﴿فَمَن كَانَ يَرجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحاً وَلاَ يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَداً﴾، وإن كان التوحيد من أجلّ العبوديّات فهو خاصّ من قوله ﷺ، فالإخلاص في العبوديّة تصفيَة الأعمال عن ذكر أذكار الخلق ورؤيتهم وصحّة القصد فيما طالبك الحقّ به، وندبك إليه فرضاً وفضلاً بإزالة المخلوقين وإسقاط المربوبين، فيكون الله الغالب على قلبك في مقاصدك عند التماس النوال منه بعبوديّتك، وتمنع القلب عن طلب الجاه والرفعة عند الخلق في عبوديتّك له حتى يكون كما قال: ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي سَيَهْدِينِي﴾، وبالله التوفيق.

(١٧)

فصل

ثم على المريد أن يتفقّد عِلمَ الإخلاص من الحكماء وأن يسعى بمقدار علمه في إخلاصه حتى يعرّفه الحكيم أنّ الإخلاص في الأوصاف، وأجلّ ذلك إخلاص الهمّة عن المتفرّقات والخروج عن موافقة الصفات وترك موافقة النفس عند مطالبتها وترك مراعاة الخلق في منافعك، وإزالة الهمّ عنهم فيما أنت متصرّف فيها من أمر دنياك وآخرتك، فيكون الهمّ في الله همّاً واحداً وإنّه المراد والمقصود عزّ وجلّ، وذلك أنّ الهمّة إذا خلت عن الأسباب طالع الملكوت وقرب من المحبوب. وقد أوحى (٨١ ب) الله إلى عيسى

---

(٣) ان بّ : وان آ (٤) الذي قال آ، بّ ، لعلّ الصواب: الذي قال فيه || فليعمل بّ : فيعمل آ (٧) ندبك بّ : ندْيك آ (٨) القلب بّ : القلوب آ || طلب آ: – بّ (١٧) عزّ وجلّ بّ : – آ || ان بّ : – آ || خلت بّ : دخلت آ (١٨) الله بّ : الله تعالى آ

.....

(٤) ١١٠/١٨

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000474

عليه السلام: أنزلْني من نفسك لهمّك، واجْعلني ذُخْراً لمعادك، وتَقَرَّبْ إليّ بالنوافل أُدْنِكَ، ولا تَوَلّ غيري فأخذلك، كن يقظاناً إذا نامت عيون الغافلين، وراعِ الليل لتحرّي مسرّتي، واظمأ نهارك لليوم الذي لك عندي، فإذا منعتَ الهموم عن مراعاة طلب الحظوظ للنفس صفا الهمّ وطالع الغيب، وبتفرّقها في طلب حظّها تتشتّت عليك الهموم ويتولّد عليك كثرة الغموم، ثم لم يبال في أيّ وادٍ هلك، وبالله التوفيق.

(١٨)
فصل

ثم على المريد استعمال الإخلاص في جميع أحواله حتى في مأكله ومَلبسه وتصرّفه، فيخلّص الأكل عن حظّ النفس فيكونَ آكلاً لحقّ ويمنعها عمّا عليه لسان العلم فيفارق المناولة على الشره المتولّد من الطبع، ويفارق التكالب على أخذها عند منع النفوس عن حظّها بقوّة الشهوة الثائرة من الطبع عند طلب الطيّبات ومطالعة اللذّات بأحكام الهوى بالاختيارات كما أجاز ﷺ بقوله: إنّ لنفسك عليك حقّاً، فيقصد إلى إعطاء حقّها دون حظّها، فأوّل ذلك أن يصفّي الطعام من الحرام ويخلّصها من الشبهات ويقوم على المحدود من قوله ﷺ: ثُلْثٌ للطعام وثُلْثٌ للشراب وثُلْثٌ للنفس، وهو الاعتدال عند الحاجة على تقويم النفس على أحكام السياسة، وتراعي صحّة الوفاء فيما اعتقدت أنّك

---

(٢) راع بَ: راعى آ (٤) بتفرقها بَ: تفرقها آ (٥) هلك آ: أهلك بَ (١٠) آكلا لحق بَ: اكل للحق آ (١١) الشره... الطبع بَ: الشرة المتولدة من الطمع آ (١٦) النفس بَ: النفوس آ

.....

(١) أنظر الزهد لأحمد ١٨٨، الحديث عن ابن عباس، قال: أوحى الله الى عيسى: اجعلني من نفسك كهمّك، واجعلني ذخراً لمعادك، وتوكّل عليّ أكفِك، ولا تَوَلَّ غيري فأخذلك، وأورد ابن قتيبة في عيون الأخبار ٢/ ٢٦٧ حديثاً عن وهب بن منبه وجاء فيه قوله: انزلني من نفسك، بدل: اجعلني من نفسك.

(٤–٥) راجع سنن ابن ماجة ٩٥/١: من جعل الهموم هماً واحداً، همّ آخرته، كفاه الله همّ دنياه، ومن تشعبت به الهموم في أحوال الدنيا، لم يُبالِ الله في ايّ أوديتها هلك، وراجع أيضاً الزهد لأحمد ٦٤.

(١٢–١٣) أنظر سنن الترمذي ٧، أبواب الزهد ٦٤: ...قال له (لأبي الدرداء) سلمان: إنّ لنفسك عليك حقّاً، ولربّك عليك حقاً، ولضيفك عليك حقّاً، وإنّ لأهلك عليك حقّاً، فأعْطِ كلّ ذي حقٍّ حقّه، فأتيا النبيّ ﷺ فذكرا ذلك، فقال له: صدق سلمان.

(١٤) المعجم المفهرس ٢٩٥/١ ب، والحديث: ما ملأ آدميّ وعاءً شرّاً من بطن، حسب الآدميّ لقيمات يقمن صلبه، فإن غلبت الآدميّ نفسه، فثلاث...

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000475

لا تأكل إلّا لله دون نفسك، فتدخل في جملة من قال ﷺ: ما يستر الرجل عورته، أو يسدّ به جوعته، أو بيت يواريه من القرّ والحرّ، وأن لا يختار عند القدرة وأن لا يبسط عند التملّك بالأغذية الشهيّة، بل يصرف الفضول في وجوه القربة، ويقيم النفس على منهج النبوّة الذي كان يربط على بطنه الحجر والحجر من الجوع ﷺ، فتخلّص أكلك عن نفسك وتكون لربّك خالصاً، وبالله التوفيق.

(١٩)
فصل

ثمّ على المريد أن يستعمل الإخلاص في اللباس كما استعمل ذلك في أكله، فيكون رجوعه إلى اللباس بترك الجمال ومحبّة البذاذة، وأن يقتصر على ما يؤدّى به الغرض ولا يزدرى به عند الأغنياء، وأن لا يترفّع على الفقراء ويحذر الشهرة، فإنّه قال ﷺ: من لبس ثوب شهرة ألهب به في نار جهنّم، ويقصد إلى ما مدح ﷺ: من ترك ثوب جمال وهو قادر على أن يلبسه من حلال كساه الله من حلل الكرامة يوم القيامة، فيأخذ من اللباس ما يدفع الحرّ والبرد بترك الزينة، وأن يكون في جملة العَوامّ، ولا يقصد إلى لباس لم يسعه

---

(١) من قال ﷺ آ، بّ ، ولعلّ الصواب: من قال ﷺ فيهم، أو: ما قال || كذا في الأصل، ولعل الصواب، الرجل به عورته (٢) القر والحر بّ : الحر والقرا آ || يبسط آ: يتبسط بّ (٣) ويقيم... النبوّة بّ : – آ (٤) الحجر والحجر آ: والحجرين بّ (١٠) يزدري آ: يزرى بّ || يترفع بّ : يرتفع آ

.....

(١–٢) راجع سنن الترمذي، أبواب الزهد ٣٠: ليس لإبن آدم حقّ في سوى هذه الخصال، ما يستر...

(٤) المعجم المفهرس ٤٢٦/١، والحديث في سنن الترمذي ١٧٧/٧ عن أبي هريرة: ...إن كنت لأعتمد بكبدي على الأرض من الجوع وأشد الحجر على بطني من الجوع وفي سننه (رقم ٢٤٧٦) عن أبي طلحة: شكونا الى رسول الله الجوع ورفعنا عن بطوننا عن حجر وحجر فرفع رسول الله حجرين، وفي سننه أيضاً (القيامة ٣٦): وإن كنت لأشدّ الحجر على بطني من الجوع.

(١٠) المعجم المفهرس ٢٠٧/٣

(١١) أنظر الزهد لأحمد ٨٤: عن معاذ بن أنس عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: من ترك اللباس وهو يقدر عليه تواضعاً لله عزّ وجلّ، دعاه الله عزّ وجلّ يوم القيامة على رؤوس الخلائق حتى يخيّره من حلل الإيمان بلبس أيّها شاء.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000476

حقيقته إلى لبسها، فيكون (٨٢ آ) متشبّعاً بما لم يُعْطَ، فيتحلّى بما ليس فيه ويتمنّى أحوال الصّدّيقين لقوله ﷺ: ليس الإيمان بالتحلّي ولا بالتمنّي، ولكن ما وَقَر في القلب وصدّقه العمل، فيكون لباسه بخمسة دراهم وشهوته وإرادته بعشرة دراهم، فيكون علانيّته أعلى من سرّه، وذلك ساقط من نعت الصادقين، ويحذر في لباسه الترفّع على الأنام، فيدخل في قوله ﷺ: ثلاث لا ينظر الله إليهم ولا يزكّيهم ولهم عذاب أليم: الشيخ الزاني والإمام الكذّاب والفقير المختال، فيكون في لبسه قاصداً إلى أداء فرائضه وستر عورته وترك ما لا يليق بوصفه ولباسه، فيكون متواضعاً متذلّلاً منكسراً غير متكبّر ولا يترفّع في لبسه.

وليحذر المريد أن لا يغرّه الشيطان بالإعجاب، فيتطاول على الأنام ويترفّع على نظرائه، وأن يطالب بلبسه نوالاً من عباده أو يظهر في لباسه طمعاً لِما في أيديهم، أو يُرِي بلباسه حقوقاً له على خلقه فيرجع في حاله إلى مقصود سوى الله فيزيله عن الإخلاص، ويأوي بإرادته إلى المخلوقين، وبالله التوفيق.

---

(١) بما ليس آ: ما ليس بَ (٢) ﷺ بَ: عليه السلام آ || بالتحلي ولا بالتمني بَ: التمني ولا بالتحلي آ (٣) عشرة بَ: عشر آ (٤) سره بَ: ستره آ || ساقط... الصادقين: ذلك من صفات الصادقين آ || على بَ: عن آ (٦) لبسه بَ: لباسه آ (٧) يترفع بَ: مترفع (٩) يتطاول آ: يطاول بَ (١٠) نظرائه بَ: نظائره آ || بلبسه آ: بلبسته بَ (١١) حقوقاً بَ: حقوق آ || مقصود بَ: مقصوده آ || هنا تبدأ الفجوة الكبيرة من (إرادته الى) الى (أن ينظر) في فصل ٤٢ من آ

.....

(١) راجع سنن مسلم، اللباس، ١٢٧ (رقم ٢١٢٩): المتشبع بما لم يُعطَ، كلابس ثوبَي زور، وأفرد الترمذي (سنن، ابواب البر ٨٧) الحديث التالي: من تحلّى بما لم يُعطَه كان كلابس ثوبَي زور.

(٢) المعجم المفهرس ٢٨٥/٧، وراجع الزهد لابن المبارك ٥٤٥: إنّ الإيمان... ما وقر في القلوب...

(٥-٦) انظر سنن مسلم، الإيمان، باب بيان غلظ تحريم إسبال الازار: ثلاثة لا يكلّمهم الله يوم القيامة ولا يزكّيهم، قال أبو معاوية: ولا ينظر إليهم ولهم عذاب أليم: شيخ زانٍ وملك كذّاب وعائل مستكبر، وفي أبواب صفة الجنّة من سنن الترمذي (٢٤٣/٧): ...وثلاثة الذين يبغضهم الله: الشيخ الزاني والفقير المختال والغني الظلوم.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000477

(٢٠)
فصل

ثم يلزم المريد أن يعرف ما حذّر ﷺ من أوصاف الفقر المختال إذ كان ذاك الحال مطيّته وسجيّته ومطلبه، فيعلم أن شواهد الفقر المختال هي التكبّر بحاله على عباده والترفّع في نفسه على أشكاله، وأنّ الذي أدّى الفقير إلى التكبّر والترفّع قلّة العلم لا محالةَ ونظره إلى نفسه بعين الكمال وأنّه ليس هناك مستزاد، فرأى فضل فقره برؤية نفسه وشرف حاله أنّه لا مَثَلَ له في حاله، فأدّاه رؤية حاله إلى ٱستعباد الخلق وطالبهم بالانقياد له، فلم يَرَ لعالم لبيب ولا لحكيم أديب ولا لناسك خبير عنده مقداراً، فتلاشى مقدار الخلق عند رؤية مقداره، فصار نظره إلى شرفه وعلوّ حاله مستغنياً بها ومستقلاً بما هو فيه، فاستصغر الأنام مزرياً بما يُعطَى مستدعياً لأكثر من ذلك، فيكون في حال أخذه متقلّلاً مزرياً بالمعطي غليظ القلب عليه لِما يرى من التقصير منهم في حاله، وأنّه لم يعرف مقداره كمعرفته بمقداره، ولا بالقليل يشبع ولا بالكثير يشكر، فبرؤيته لنفسه يرى أنّ ما في أيدي الناس حقّه وأنّه المستحقّ بحاله، وهو بعين التخلّف إليهم ناظر وبرؤية تقصيرهم مشاهد، فالغضب عليهم سجيّته والحقد والغيظ منه لهم أرومته، والبغضاء لهم في وهمه، والنظر اليهم بعين الإزراء محبّته، والوقيعة واللؤم لهم إرادته، وترك التسليم عليهم نهمته، (٨٢ ب) والرد لجواب السلام لهم غرامته، ومجالسته لهم خسارته، والنظر اليهم بعين الشين والتقصير حالته، ولذلك عاقبه الله بترك النظر إليهم وقارنهم مع الزناة في مخالفته، فليحذر الفقير من المريدين من هذه الأوصاف أن لا تعارضه فيواقعه فيهلك مع الهالكين، وبالله التوفيق.

(٢١)
فصل

ثم على المريد الإخلاص في كلامه عند إظهار علمه والإخبار عن أوصافه، فيكون القصد منه في طلب علمه وإظهار ذلك ونشره على عباده، وأن يكون في طلبه إرادة النجاة وما يعود اليه نَفعه.

فأوّل الإخلاص في طلبه علم ما يحتاج إليه في حركته وسكونه وما هو مطلوب من

---

(١٢) ولا بالقليل بّ ، ولعل الصواب: فلا...

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000478

عبادته، ويراعي قوله ﷺ: مَن طلب العلم ليماري به العلماء أو يجاري به السفهاء أو ليصرف به وجوه الناس إليه فهو في النار. فيكون شغله في طلبه معرفة الحلال من الحرام والحقّ من الباطل، وأن يجعل مطيّته إلى الله بالنجاة من عذاب الله، وأن لا يشتغل بطلب علم قد كفاه الله عزّ وجلّ أمره، وقد قام من هو مطلوبه فيشغله عمّا هو أولى به وأنفع له من طلب علم ما طالبه الله عزّ وجلّ في الليل والنهار والسرّ والجهار من أحكام مأكله وملبسه وصلوته وصيامه وما هو مدفوع إليه من مراعاة نفسه وانتصاف عدوّه ودواعيه وما طالبه الله من صحّة التوجّه إليه، فإنّ في ذلك تأثيراً في الإخلاص وضعفاً في الحقيقة، وأنت موصوفاً(!) بترك ما يعنيك ذاهباً(!) عن طلب ما لا يعنيك، وقال ﷺ: مِن حسنِ إسلام المرءِ تركه ما لا يعنيه، وبالله التوفيق.

(٢٢)
فصل

ثم يلزم المريد أن يُخلص في نشر ما علم وإظهار ما فهم، فيحذر أن لا يعارضه عرض من الدنيا وطلب الجاه والرفعة واستعطاف الخلق ورفع المنزلة وأن يقفو آثاره، فقد قال ﷺ عن جبريل عن الله عزّ وجلّ فقال: يا محمّد بَشِّر أُمَّتك بالسَّنا والرفعة واليقين والتمكين في الدين، فمن عَمِل عَمَل الآخرة يريد به الدنيا فليس له في الآخرة من نصيب.

واعلم أنّ الله عزّ وجلّ قد ذمّ طالبي الدنيا بالدين وذمّ رسوله ﷺ، وقد حذّر الله عزّ وجلّ وحذّر رسوله ﷺ الوقوع في طلب الدنيا بإظهار الدين، وقد أخبر الله عزّ وجلّ عن

---

(٨) لعل الصواب: موصوف... ذاهب.

.....

(١) أنظر الترمذي وابن ماجة: من طلب العلم ليماري به السفهاء أو ليباهي به العلماء... (ابن ماجة، مقدمة ٢٣) والمتن عند الترمذي: من طلب العلم ليجاري به العلماء وليماري السفهاء... (أبواب العلم ٦).

(٨) المعجم المفهرس ٣٩٨/٣

(١٤) المعجم المفهرس ٢٨٣/٢، والحديث: بشّر هذه الأمّة بالسناء والرفعة والدين والنصر والتمكين في الأرض...، وفي رواية أخرى:... بالسناء والتمكين في البلاد والنصر والرفعة في الدين...، وأمّا قول ابن الخفيف «اليقين»، فمفقودة في كلّ الروايات.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000479

الأمم ممّن كانوا يكتبون الكتاب بأيديهم، ثم يقولون: ﴿هٰذَا مِن عِندِ اللهِ لِيَشتَرُوا به ثَمَناً قَلِيلاً فَوَيْلٌ لَهُم مِمَّا كَتَبَت أَيْدِيهِم وَوَيْلٌ لَهُم مِمَّا يَكْسِبُونَ﴾، وقد قصّ الله عزّ وجلّ علينا أخبارهم وعرّفنا صفاتهم، كذلك مُظهر السنّة للدعوة وأظهر الحكمة وطلب بذلك المنزلة وأراد الرفعة والوصول إلى الدنيا (٨٣ آ) الدنيّة فدخل في جملة من لم ينفعه الله بعلمه، ومنه استعاذ ﷺ، فقال: وأعوذ بك من علم لا ينفع، ورُوِيَ عنه أنّه قال ﷺ: لا يكون أحدكم مثل السراج يحرق نفسه ويضيء غيره ولا يغرّنّ أحدكم كثرة من حوله.

وليحذر المريد من تعلّم المراء في الدين والجدال في حال المنافقين، وينبغي للمريد أن لا يحترف بوصفه من العلم والحكمة، وأن لا يزري بغيره، وأن لا يصول بحاله، وأن يكون في نشر العلم ناصحاً لعباده غير طامع فيهم، ويكون في نشره مراعياً لنفسه خوفاً من الإعجاب بفعله، فيعارضه الترفّع على الأنام.

وليحذر أن لا يكون كما قال ﷺ: أوّل من يدخل النار ثلاث: القارئ والغازي والسخيّ، قال: فيسأل القارئ ماذا أردتَ بقراءتك؟ فيقول: أن تكون كلمة الله هي العليا، فيقال له: كذبتَ، انّما أردتَ أن يقال: فلان قارئ، وقد قيل ذلك ثمّ يؤمر فَيُسْحَب على وجهه في النار، وبالله التوفيق.

(٢٣)
فصل

ثمّ يلزم على المريد تفقّد ما ورد من أخبار الرسول ﷺ والتفقّه فيها، فقد روي عن

(١-٢) سورة ٢/٧٩

(٥) المعجم المفهرس ٦/ ٥١١ب، والحديث: اللهمّ انّي أعوذ بك، وتعوّذوا بالله من علم لا ينفع.

(٥-٦) راجع رواية حسن، قال: قال رسول الله: لا يَغُرَّنّ الرجلَ من نفسه كثرةُ الناس حوله (الزهد لابن المبارك ٢٩٢).

(١١-١٤) أنظر سنن مسلم، الإمارة ١٥٢، والحديث من أبي موسى: سئل رسول الله ﷺ عن الرجل يقاتل شجاعة ويقاتل حميّة ويقاتل رياءً ايّ ذلك في سبيل الله، فقال رسول الله: من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله، والحديث عن أبي هريرة: سمعت رسول الله يقول: إنّ أوّل الناس يقضى يوم القيامة عليه رجل أستُشْهِدَ فأتِيَ به فعرّفه نِعَمَه فعَرَفَها قال: فما عملتَ فيها قال قاتلتُ فيك حتى استُشْهدتُ قال كذبت ولكنك قاتلت لأن يقال جريء فقد قيل ثمّ أمر به فسحب على وجهه حتى ألقي في النار، ورجل تعلّم العلم وعلّمه وقرأ القرآن فأتي به... ورجل وسّع الله عليه وأعطاه من أصناف المال كلّه فأتي به...

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000480

عدي بن حاتم قال: قال رسول الله ﷺ إذا كان يوم القيامة بعث الله أناساً من الناس إلى الجنّة حتى إذا دنوا منها ونظروا إلى ثمارها واستنشقوا من رائحتها وإلى ما أعدّ الله لأهلها فيها نُودُوا أن اصرفوهم عنها لا نصيب لهم فيها، قال: فيقولون: يا ربّنا لو فعلتَ بنا هذا قبل أن تُرِيَنا ما رأيناه كان أسهل علينا، فيقول: هذا أردت بكم، كنتم إذا خلوتم بمحارمي بارزتموني بالعظام، هبتم الناس ولم تهابوني، أجللتم الناس ولم تجلّوني، تركتم للناس ولم تتركوا لي، اليوم أُذيقكم من عذابي مع ما حَرَمتُكم من ثوابي.

فاسمع يا أخي فإنّه أظهر فيها أوصاف من أظهر الترك وكان بنعت المراءاة، وإنّه غلب على قلوبهم من تعظيم الخلق ما نشزهم عن تعظيم الله تعالى وإجلاله، وأخبر أنّهم هابوا الناس فغابوا عن هيبة الله تعالى، وأنّهم كانوا مطلوبين بالتعظيم والهيبة لله، فيكون تركهم لما أرادوا تركها تعظيماً وإجلالاً لله عزّ وجلّ، فقد أخبر أنّ الترك لكلّ ما لا يرضي الله عزّ وجلّ تركوا لغير الله، وما كان من المخالفات والموافقات فكان ترك المخالفة خوفاً من الخلق كما وصفهم الله إذ يقول: ﴿لَأَنتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِم مِنَ اللهِ﴾، وما كان من الموافقات كان قصدهم فيها التماس الجاه والمنزلة فتركوا للخلق لا للخالق وأظهروا ما كان الحق المستحق من عباده تعظيماً وإجلالاً، فعظّموا ما صغّرهم الله في عبوديّته وأعرضوا عن تعظيم الله تعالى، وهذا الحديث خاصّ للمريدين وعامّ للمؤمنين، و بالله التوفيق.

(٢٤)
فصل

ثمّ على المريد (٨٣ ب) في صدق دعواه وافتقاره في نجواه أن يراعي الليل لتحرّي مسرّة الله، فإمّا أن يكون نائماً لله أو نائماً بالله، وليحذر أن يكون نائماً عنه، فقد ورد في مناجاة داود عليه السلام: كَذَبَ مَن ادَّعَى مَحبّتي فإذا جَنَّهُ الليلُ نامَ عَنّي، أَلَيسَ كُلُّ مُحِبٍّ يُحِبُّ خَلوةَ حَبيبِه، هَا أناذا مُطَّلِعٌ على قلوب أحِبّائي، فإذا جَنّهم الليلُ تَمَلَّقُوني، وذلك أنّ النائمين لله هم القاصدون إلى أخذ النوم بُلْغَةً ليستعينوا بذلك على القيام في آخر

(١١) تركوا بّ : ولعل الصواب: تَرْكٌ.

.....

(١-٦) أنظر فضائل بلخ ٢٧١ (١٢) سورة ١٣/٥٩

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000481

الليل حيث يظهر الحقّ بالدعوة لعباده فيقول: ألا مِن داعٍ؟ فأستجيب له: ألا مِن سائل؟ فأُعطِيه، ألا مِن مستغفرٍ فأغفر له، فكرهوا أن يكون محبوبهم يناديهم وهم عنه موتى في طيب الرُّقاد على فرش المهاد. ٣

وأمّا النائم به فهم الذين أيقظهم من نومهم لمعرفتهم بمن ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ﴾، فكانوا على إزالة ذلك منهم معتقدين أن لا يقصدوا إلى لذيذ الرقاد طالباً للسهاد، فورد النوم عليهم بلا اختيارهم، وهم الممدوحون بقوله: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيلِ ساجِداً وقائماً يَحْذَرُ الآخِرةَ وَيَرجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ﴾، ثمّ قال: ﴿وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِم سُجَّداً وَقِياماً﴾ فهم على طيب المناجاة، و ورد عليهم النوم فناموا في سجودهم، قال: فيقول الله عزّ وجلّ: عبدي ساجد و روحه عندي. ٩

ولا يكون ممّن نام عنه قصداً إلى طيب الرقاد، قد تخلّص من بلاء النهار وتعب الغفلات وكثرة الهفوات وركوب الزلّات ممتلياً من الموبقات قد أثّر في الفرائض الموظّفات، قد نسي ذكر الله عزّ وجلّ في حال رقاده، نام على غير وضوء، كلّما انتبه ١٢ كره ورود النهار، لم يشبع من النوم وطره ولا أخذ منها أربه، فإذا انتبه أصبح قد بال الشيطان في أذنه، كسلان تعس النفس.

(٢٥)

١٥

فصل

ثمّ على المريد استعمال الصدق فيما أعطى من نفسه أن يتلبّس من ثوب الحريّة بإسقاط الرغبة من قلبه وأن يشتمل بثوب الزهد الذي يُسقِط عنه ثوب المذلّة، ويراعي ١٨ القناعة لتصحيح حاله بإسقاط ثوب الزيادة، ويعمل في التحرّي باليسير من البلغة،

---

(٥) لعل الصواب: طلبًا.

.....

(١–٣) قارن المكّي (قوت ٢/٦٠): كذب من ادّعى محبّتي إذا جنّه الليل نام عني، أليس كلّ حبيب يحبّ الخلوة بحبيبه؟ فها أناذا قريب من أحبابي أسمع سرّهم ونجواهم وأشهد حنينهم وشكواهم.

(٤) سورة ٢/٢٥٥ (٦–٧) سورة ٣٩/ ٩ (٧) سورة ٢٥/٦٤

(٩) أنظر الرواية عن الحسن، قال: أُنبئتُ أنّ العبد اذا نام وهو ساجد أنّ الله يقول: انظروا الى عبدي، روحه عندي وجسده في طاعتي (الزهد لابن المبارك ٤٢٧)، وقال أبو على الدقاق في قوله عزّ وجلّ: يعني روحه في محلّ النجوى وبدنه على بساط العبادة (الرسالة ١٩٣).

(١٣) المعجم المفهرس ١/ ٤٧ب، والحديث: إذا نام ولم يصلِّ بال الشيطان في أذنه.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000482

ويتجافى عن حالة الشَّرَه ويطوي بطنه لجاره باستعمال الجوع وطلب الإيثار ليظفر بالكرم، ويختار التقلّل ليريح نفسه عن تعب الطلب خوفاً من النزول في أوساخ الناس، ويقمع التكالب بشدّة المجاهدة ليستريح من كثرة الغموم، ويُفني دواعي نفسه بالإمساك عن الأشر والبطر، ويعمل في إزالة مطالبتها وترك دواعيها التي تستر القلوب عن رؤية ضمان الله عزّ وجلّ، فقد قال ﷺ: ما مُلِئَ وِعاءٌ شرٌّ من بطن ابن آدم، حسبه (٨٤ آ) لُقَيْماتٌ يُقِمْنَ صُلْبَه، فإن كان ولا بُدّ فَثُلْثٌ للطعام وثُلْثٌ للشراب وثُلْثٌ للنَفَس، وقد صرّح بالدعوة تعريضاً، فيقال: إذا سَدَدْتَ كلبَ الجوع عنك برغيفٍ وكوزٍ من ماءِ الفرات فعلى الدنيا الدَّبار، وبالله التوفيق.

(٢٦)
فصل

ثمّ على المريد إذا أراد الدخول فيما وصفت لك أخذه بزمام نفسه، فألبَسَهُ ثوبَ إخراج الرغبة والنظر في مخارج المطعم والملبس، وأن لا يهمل نفسه بالتسوّف والأماني، بل يسارع فيما اعتقد، ويزمّ نفسه عن الاتّساع في المأكولات بانزمام الهمّة في مناولة الشهوات، وأن يراعي قوله من الشره والسؤال للفضولات مع شهوده أنّ أهل الدار من المُتْرَفين وأهل الأسواق من الكاسبين وأهل التقوى من الناسكين وأهل العلم من المتبحّرين إنّما صانوا نفوسهم باستعمال التقلّل، ووُصِفُوا برفض الفضول ونقلت صفاتهم في دواوين العلماء بانقطاعهم عن الدنيا وأسبابها وترك مداخلة أبناء الدنيا وطلابها، وإنّما أهلكهم طلبُ فضول الدنيا وأوساخها، وعامّة من غلب عليه الهلاك من اتّسع فيما قال ﷺ: من وُقِيَ شرَّ ما بين لِحْيَيْهِ وفَخْذَيْه ضَمنتُ له الجنّة.

فصار القرّاء أذلّاء عند أبناء الدنيا وأهل الأسواق، هلكى في طلب حطام الدنيا، وأهل الجدّة والأغنياء فقد أهلكهم طلب الإكثار لزوائد مائدةٍ ولباسٍ فاخرٍ، فصاروا هالكين ولطلب الازدياد وَالِهين، وأهل الأكساب متألفين والقرّاء طامعين وكلّهم عن الله ذاهبين، وبالله التوفيق.

---

(٥) راجع لهذا الحديث الهامش فصل ١٨.

(٨) قال الاصمعي: الدبار الهلاك (لسان العرب ٣٥٨/٥).

(١٩) المعجم المفهرس ١٠٨/٦، ١٠٩، والحديث: من وقاه الله شرّ ما بين لحييه، وشرّ ما بين رجليه دخل الجنة (تفرّد به الترمذي).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000483

(٢٧)
فصل

ثمّ على المريد مطالعة ما رسمتُ من أوصاف الفِرَق على اختلاف إرادتهم وكثرة رغبتهم وكيف أخرجهم الى الهلاك، ويعرف السبب الموجب لهم من الوقوع في هذه البليّات، فيشتمل بثوب التجافي ومفارقة أوصاف أهل البلاوي ويطلب أوصاف أهل العوافي بمطالعة الدار الفانية وذهابهم عن الدار الباقية، وما قد دُفعوا إليه من التعب والنصب، فيعمل في طلب الراحة ويركب مطيّة التقلّل ورفض ما فيها، فيكون العلم بأهل الدار و من فيها مطيّته، والزهد والورع سجيّته، والقناعة والتقلّل حليته، وطلب الزلفة والرغبة في الله إرادته، وطلب العافية وترك التعرّض للبلاء نهمته، وقصر الآمال والخروج من الدنيا أرومته، والاكتفاء بالله والاستعانة به حقيقته، وترك مداخلة أبناء الدنيا والطالبين لها صناعته، وعند استعمال ما وصفتُ لك هِمّته، وإسقاط الفضول من القول ومطالبة الطالبين لبسته. (٨٤ ب) وبذلك طاب عيشته وسمحت نفسه واستجابت أطواره وزكت أفعاله وخفّت مؤنته وسلم المسلمون من لسانه ويده، وأعرض عن كثير من أشكاله لاستدامة شغله ومراعاة حاله، وأعرض بالكليّة عن دار جعلها الله سجناً لأوليائه وجنّة لأعدائه، واستحيى من الله تعالى أن يطّلع على قلبه، وهو عاكف على ما أبغض الله وطالب لما لم ينظر الله إليه فأعرض عنهما واكتفى بربّه عزّ وجلّ، وبالله التوفيق.

(٢٨)
فصل

ثمّ على المريد أن يحذر عند انتشار ذكره وإظهار نسبته، وإذا عُرف عند الخاصّ والعامّ عند ظهور حاله إذا وُصِفَ بالأحوال السنية ومُدّت إليه الأبصار وأشاروا إليه بالأصابع وبذلوا له الأموال من كلّ ناحية وأبيح له الأملاك سرّاً وعلانية، وخرجت الألسنة بالثناء

(٨) ومن فيها بَ : ولعل الصواب: وما فيها (١١) مطالبة بَ : وعلى الهامش من يد الناسخ: مصاحبة.
(٢١) لعل الصواب: وأبيحت.

.....

(١٤) قارن الحديث: الدنيا سجن المؤمن وجنّة الكافر (الزهد لأحمد ٧٣).
(٢٠) قارن الحديث: انّ أغبط أوليائي عندي مؤمن خفيف الحال ذو حظٍّ من صلاة، أحسن عبادة ربّه وكان غامضاً في الناس لا يُشار اليه بالأصابع، فعجلت منيته، وقلّ تُراثه وقلّت بواكيه (الزهد لأحمد ٤٨).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000484

عليه، فيَحفظَ نفسَه ويراعي سِرَّه ويلزم الوفاء بصدق أهل حاله من صحّة القصد فيما أعطاه الله من نفسه من الأحوال التي بها أوصَلَه إلى هذه المنزلة والرفعة والمقامات السنيّة، فإنّه أوان اختباره وصدق مطالبة الحقّ فيما أعطاه من القيام بالعبوديّة وإسقاط الخليقة من قلبه، وأن لا يجنح إلى الدنيا الدنيّة فإنّها قُبلت بتركها، وأظهر الله شأنه في التجافي عنها، ويراعي قوله تعالى: ﴿رِجالٌ صَدَقُوا ما عَاهَدوا اللهَ عَلَيه﴾ إلى قوله: ﴿لِيَجْزِيَ اللهُ الصادِقينَ بِصِدْقِهِم﴾، ويطالع أحكام غيبه في الامتحان، ويحذر الركون إلى التأويل الذي أهلك أهل زمانه من المنسوبين إلى التقوى من أهل نحلته والفاترين من أهل قضيّته والناكثين بعهده، ويعمل في تضاعيف ذلك كثرة اللياذ وإظهار الفقر والاعتذار والتنصّل بالأسحار مع دوام الاستغفار، وأن يستعيذ بالله من شرّ نفسه، وأن يسأل الله أن لا يردّه إليها طرفة عين فيكون من الهالكين، وأن يستعين بالله في إخماده وإقماعه، وأن يكثر الافتقار وطرح الكنف عند العزيز الغفّار، وليعلم أنّه أوان بلائه ومطالبة اختباره وإظهار صدقه وإخلاصه، وبالله التوفيق.

(٢٩)
فصل

ثمّ على المريد الصادق أن يعلم أنّه لا يُترَك سُدىً، وأن يُستَخرَجَ منه صدقُ ما أَعْطَى من قيام الحال بصدق الوفاء، وأنّ الله عزّ وجلّ قد أخبر بقوله: ﴿الٓمٓ أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوا أَن يَقُولُوا آمَنّا وَهُم لا يُفْتَنُون وَلَقَد فَتَنَّا الَّذِينَ مِن قَبلِهِم فَلَيَعْلَمَنَّ اللهُ الَّذِين صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الكاذِبين﴾ فكلّ من ظنّ ذلك أو سبق إلى قلبه أنّه لا يستخرج منه حقيقة ما ادّعى فهو مفتون، وأشار إليه قولُ الله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الإنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾ وأن لا يُبتَلَى ولا يُطالَب بحقيقة ما أعطى من (٨٥ آ) نفسه في حال العوافي بانقلاب الأعيان من التلوين والتغيّر، فعليك أيّها المريدُ أن تُراعيَ صدق الحال، وأن تتلبس بثوب الأكياس، وتلزمَ الحال، وتعمل لِما بعد الموت، وتحفظ وتعلم ما أوصَلَه الحقّ إلى مُحِبّيه، وتهتف

(٢١) التغيّر بّ : ولعل الصواب: التغيير.

(٥) سورة ٢٣/٣٣ (٦) سورة ٢٤/٣٣ (١٦) سورة ٢/٢٩ (١٩) سورة ٣/٧٥

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000485

بصوت الرعاية، والزم المجاهدة على نفسه(!)، فيدعوه إلى الله، ويحذر أن لا يقف مع المدّاحين له وأن لا يغترّ بالمثنين عليه، وأن لا يعرض عن معرفة نفسه بقول الجاهلين، لأنّ ما يُرَى من نفسه خلافُ ما خَفِيَ منه على الناظرين، وليس الخُبْر كالمعاينة، وأن لا يُصغي إلى قول من أثنى عليه لحظّه ومن لا يراعي لسانه، فإنّ المغرور من أعرض عن نفسه بأقاويل خلقه، وبالله التوفيق.

(٣٠)
فصل

ثمّ ليحذر المريد عند دعواه فيما يرضى الحقُّ من بلواه أن لا يحجبه عن الله عزّ وجلّ عند تلوين الأحكام وتغاير الألسنة وانقلاب العادات من الخلق، عندما يبدّل الله من الثناء إعراضاً، ومن الإقبال عليه إدباراً وجفاءًا، وبعد البذل انقباضاً وإعراضاً، وبعد ابتداء السلام بالترحيب إظهار التثاقل واستيحاشاً، وبعد الأنس برؤيته وكلامه وحشة وتباعداً، فإنّ ذلك من أحكام الاختبار النائطة با... وذلك ابتلاء في الدرجة الثانية من القبول والانقياد وقبول القول ونفاذ أمره، وفي هذه الأحوال المراد منه حالان، أحدهما الإقبال على شأنه وترك الالتفات إلى خلقه، والثاني مطالعة أحكامه فيما يجري على عبده من صدق اختياره. وليحذر المريد في صحّة قصده ترك الموافقة منه لهم على أحكام الاستتار، وأن لا يحتجب بهم عن العزيز الغفّار، فإنّ في موافقته للخلق الاحتجاب عن النظر إلى حكمه، وبسط اللسان عليهم بإظهار الوقيعة والنميمة والغيبة والشتيمة، فيورثه قلبه البغضاء والعداوة والحقد والمذمّة والإعراض عن الله عزّ وجلّ بالكلّية والخروج عن الأحكام الحقيقيّة، وما كان قد أعطى من نفسه من صحّة الإقبال على الله وترك الصدق والخروج، وأن لا يجد في نفسه حرجاً عمّا حكم وقضى، وأن يسلّم تسليماً، فإن تلاقاه الله بفضله فطرف سرّه إلى الحالين، أحدهما مطالعة الغيب، والثاني الصبر تحت المرّ من أحكامه كان ذلك أولى به(؟)، وإن طالع رؤية استحقاقه بالإقبال على نفسه باللائمة وألزم نفسه الجناية لظهور الخيانة كان ذلك منجياً له، وإلّا فقد هلك، وبالله التوفيق.

---

(١٧) يورثه بّ : غير واضح، ولعله: يورشه.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000486

(٣١)
فصل

ثمّ ليحذر المريد إن سلّمه الله ممّا ذكرنا وأخرجه من الوصفين، وأعرض عن خلقه وراعى الوفاء واستعمل الصدق وقام مع الله بما أعطاه من نفسه واعتقد لله عزّ وجلّ في أحواله (٨٥ ب) فلم يأخذه إقبالهم ولا أثّر في أحواله إدبارهم فيسلم من فتنة الفريقين، وزمّ قلبه عن النظر إليهم، قصده الحق في... نفسه وأرسل إليه (عليه) البلاء صبّا وجرّعه مرارة الموت صِرْفاً، وصبّ عليه عجائب الأمراض وفنون الأسقام، ومنع الخلق عن عيادته وحجبهم عن عوائده وتحقّق عليه إحكام الفقر مع ضيق الصدر وجفاه الحميم في حالته، وأعرض عنه الصديق في مرضه، وضاقت(!) عليه أسباب مرافقه، وحجبت القلوب عن ذكره، وأنسى الخليفة ذكره وحاله، وأسقط الرحمة له عن قلوب عباده، ورُمي بالجفاء في مواصلته، وطولب في درج ذلك كلّها بترك الشكوى ومنع الأنين إليه في بلواه حتّى كاد أن يتحكّم فيه بلواه.

فإن هو صبر واستعاذ وتنصّل من نفسه وأناب واعتذر بما هو فيه واستغاث به من دون خلقه بمطالعة أحكامه ورؤية محبّته عرّفه أنّ ذلك من سهومه في أنبيائه وأوليائه وأشهده ما سبق له في قديم العلم قبل اتّخاذ عهده وأنّ له الخلق والعزّ وأنّه العدل في قضائه والمختار لهم ما هو أولى بهم في دنياهم وآخرتهم، وأنّه مدخول في أوصاف أهل بلائه والمخصوصين من عباده وأهل الصفوة من أوليائه فإنّه أرفق بعبده من أن يسلبه ما اختار له من التوحيد لله وصحّة إيمانه وما أعطاه الله من المعرفة بآلائه وقديم ما خصّه من إفضاله وإنعامه، وأنّه لو ردّه إلى نفسه لحظة في بلائه لضاقت عليه أرضه وسماؤه، فهو فيما ابتلاه كالئاً حافظاً وله محبّا وله معيناً وله ذاكراً، وبالله التوفيق.

(٣٢)
فصل

ثمّ ليحذر المريد مراعاة حاله عند ظهور اسمه ونشر أوصافه من أحكام رياسته وما عقد له من القبول في الأنام وتمكّنه عند الخاصّ والعامّ في حال ابتداء لسان معرفته

---

(٩) كذا في الأصل.
(١٤) عرفه: وعرفه بّ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000487

وتناهي حاله، فعليه أن يلزم أحوالاً سنيّة. فأوّل ذلك مراعاة أحواله القديمة وأوقاته العامرة، والوفاء بينه وبين الله تعالى فيما اعتقده إلى القيامة. ويتلبّس بنور التواضع وخفض الجناح لمن طلب الله، ولين الجانب للضعيف، وإكرام اليتيم، والتفقّد للجار، وصيانة الأرامل، وبذل العون مع مبادرة قضاء حوائج الناس، وترك الضجر والتبرّم بهم. وأن يعمّ الإخوان والمعارف بالتفضل وبسط الوجه، وما يجد السبيل إليه من المال والجاه. وإن كان مُرّاً شدّ عليه. وما كان من بذل الجاه فلا يمنع، وما كان من قضاء الحوائج فلا يتخلّى(؟)، وما كان من رفع منزلتهم يعطي، وما كان من النصح فلا يمتنع، وما كان من العلم والحكمة فلا يكتم ومن المستحقّ (٨٦ آ) خاصّةً فلا يُعرض.

وليحذر أن لا يضيّع ودائع الله، ولا يضع الحكمة لطالب الدنيا، فإنّ الله يطالبك بحقّ العلم وتضييعه، وتعرَّفْ مقدار ما أعطاك الله في طول خدمتك وأيّام عبوديّتك، وما خصّك الله بذلك من ترك الدنيا والتجافي عنها مع دوام أوقاتك فيما يرضي الله حتى أفادك الله تعالى وجعلك أهلاً لذلك فتَجعَلُ ذلك مطعمة ومأكلة تطلب بذلك الدنيا، وقد قال ﷺ لِرجل علّم سوراً من القرآن لرجل من الأنصار وأهدى إليه قوساً فقال ﷺ: إن أردتَ أن يقوّسك الله بقوس من النار فاقبلْه.

ورُوِي عن إبراهيم بن أدهم أنّه بعث إلى سفيان الثوري – رحمة الله عليهما – فقال: احمل إليّ شيئاً من الحديث فحَدِّثْنا به! فأخذ سفيان جراباً فيها كتب فحمل إلى إبراهيم وأصحابه، قال: فلمّا دنا منهم قال إبراهيم: لا تنزعجوا ! قال: فجلس الثوري وسلّم وقال: إخواني جاءني رسولكم أن أحمل شيئاً من الحديث، قال: فوثب إبراهيم وأصحابه وصَدَّروه وجلسوا حوله، فقال إبراهيم: يا با عبد الله! إنّما أردت أن أجرّبك، فأعلم تواضعك للفقراء لمّا صار(!) إليك الرياسة، فقال: إخواني والله إنّي وددتُ أن يُبْعَث إليّ الترك والديلم فأحملُ إليهم حديث رسول الله ﷺ، وبالله التوفيق.

---

(٢٠) كذا في المخطوط، ولعل الصواب: صارت.

.....

(١٢–١٤) المعجم المفهرس ٤٨١/٥ ب

(٢١) الترك والديلم: راجع رسائل الجاحظ ٧٦/١، ٧: العربُ إذا ضَربَت المَثَلَ في العداوة الشّديدة قالوا: ما هم إلاّ التُّركُ والدَّيلم.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000488

(٣٣)
فصل

٣ ثمّ ليحذر المريد أن يكون عند استعمال هذه الأحوال السنيّة مراعياً لقلبه لا يوافق الخلق لِيُعْرَف بذلك، فيصيرَ بعد الحقيقة تصنّعاً ورياءً وسمعةً، فيخرج عن الإخلاص إلى التزيُّد والتكلّف، – وأن يكره أن يُعرف بخلاف ما عُرف به، فيُظهر أوصاف نفسه في
٦ نفسه في طلب العزّ وإبقاء الاسم لأنّ النفس لها أخلاق رديّة وأوابد وحشيّة، لا يؤمَن للعبد ظهور المحن واستحلاء إقامة الأقدار ومحبة انتشار الأذكار فيظهر أوصاف النفس في تلبّس دواعيها، فيدّعى أنّ هذا من أوصاف أهل الإجاشة (؟) والقائدين الخلق إلى الله
٩ بإظهار الوصف القديم، فيجعل إظهار أحواله التي استتر مع الله في الخلوات بالصدق والإخلاص منكشفاً طالباً بها الجاه والرفعة بادّعائها أنّ ذلك لا يأخذ منك ولا يؤثّر في حقيقتك وأنّها زيادة في حالك وحالهم فإنّ ذلك من خفيّ التأويل ودقيق الرياء المخفيّ
١٢ في النفوس كما قال ﷺ: الرياء فيكم أخفَى من دبيب النمل على الصفا في الليلة الظلماء، وبالله التوفيق.

(٣٤)
فصل

١٥ ثمّ ليحذر المريد بعد تحقّقه بأحوال المعارف من سنيّ الأحوال أن يداخل أبناء الدنيا من الأغنياء، وينقبض عنهم جهده وطاقته، ويحفظ نفسه أن لا تستريح إلى مجالستهم
١٨ ومحادثتهم ويحضر الحضور (٨٦ ب) على موائدهم ويترك مؤاكلتهم، ويتحمّل في نفسه محمل البلاء عند الحاجة إليهم، وأن يراعي الضنك والضرّ وعظم الشدّة من الفقر المؤلم في نفسه، ويتغصّص بتجرّع نكايات الشدّة فيما بينه وبين الله عزّ وجلّ، وأن يجهد أن لا
٢١ يطّلع عليه أحد من هؤلاء، وكذلك الأخلاء والإخوان لإسقاط الشغل منهم، بل ويكون

---

(٦) لا يؤمن للعبد، وفي الهامش من يد الناسخ: لا يأمن العبد.
(١٨) يترك، وفي بَ : ترك.

.....

(١٢) المعجم المفهرس ١٠٧/٢، والحديث: ...خطبنا رسول الله ﷺ ذات يوم فقال: أيّها الناس اتقوا هذا الشرك فانّه أخفى من دبيب النمل... انفرد به أحمد بن حنبل.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000489

في لقياهم طيّب النفس نشيطاً في فقره لا يتماوت عندهم مع إظهار قلّة المبالاة بالقلّة ويتجرّع المرارة بالعزلة عنهم، فإنّ في إظهار ذلك ذلّة ومهانة ووضعاً في الحقيقة وتأثيراً في المحبّة وتهاوناً بأهل القضيّة وشيناً على أهل الحقيقة وقطعاً لهم عن الإجاشة (؟)، وإظهار شرف الزهد والعدم، وذلك أنّ الواحد منهم لو بلغ معك النهاية ثمّ عرف منك الحاجة إليه لقد كان الصولة لا تفارقه والنخوة ورؤية الفضل لا يُعدمه، والإزراء والنقص يصحبه في سرّه لك وتصير حجّته عليك وعلى أهل مذهبك، إذا احتجتَ إليه فيجعل ذلك سُبَّةً، فيقول: فلان في جلال حالته أخذ واحتاج، فيجعل تأريخاً له وذريعةً إذا احتاج إليه بالوضع والوقيعة، ولذلك قال ﷺ لعائشة رضي الله عنها: إيّاك ومخالطة الأغنياء ولا تلبسي ثوباً حتّى ترقّعيه ولا تجمعي طعامك لشهر – والله أعلم.

(٣٥)
فصل

ثمّ ليحذر المريد بعد المعرفة أن لا يجعل ذمّ الدنيا حرفةً والوضع من أهلها صناعةً، وأن يعرف عند أبناء جنسه أنّه من المبغضين لهم ظاهراً، وقد علم الله عزّ وجلّ منك أنّك مستحلٍ لقربهم في باطنك، وأنت مظهر للزهد فيهم وأنت بلغت الرغبة مقبلاً عليهم، فإنّ الله يمقت ذلك وهو من أحكام النفاق إذ علم الله عزّ وجلّ منك ضدّ ذلك.

واحذر أن لا تجعل مذمّة أهل نحلتك من أهل الفساد عندهم من سجيّتك، فإن احتاج إليه من يستحق منك النصيحة حيث لا بدّ لك إظهار كذب المدّعين من أهل الانخرام، فتُظهر شرف المتحققين بإظهار الحق من الباطل، ولا يكون المدعون(!) منك ذلك عند أهل الغباوة من الشامتين ولا عند المبغضين عليهم، فتصير لسانهم عليهم من قولك ويسوقون الكلّ بِعَصا المذمّة ولا يميّزون الخبيث من الطيّب، ويكون سبب وقوع

---

(٤) وإظهار الشرف... وذلك ...بّ ، ولعلّ الصواب: وأمّا إظهار... فذلك أنّ...

.....

(٨–٩) المعجم المفهرس ٢/٢٩٠ ب، والحديث عن عائشة، قالت: قال لي رسول الله ﷺ: إذا أردتِ اللحوق بي فليَكفِكِ مِن الدنيا كزادِ الراكب، وايّاك ومجالسة الأغنياء ولا تستخلِقي (وفي رواية أخرى: تستخلقي) ثوباً حتى تُرَقّعِيه (حديث غريب، انفرد به الترمذي).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000490

صاحبك في الإثم على أهل الحقيقة، وذلك أنّ طائفةً من المنسوبين إلى العلم والحكمة جعلوا الوقيعة فيهم سبباً وذريعةً إلى طلب ما في أيديهم من الحطام الدنيّة والسُّحْت القذرة، فليس يتوصّلون إلى ذلك إلّا بإظهار الوقيعة ليصحّ لهم التبرّؤ منهم وأنّه ليس من جملتهم وأن لا ينظروا إليه أنّه منهم وما قُبل إلّا بهم، فإنّ الله تعالى يمقت على ذلك إذ لم يزل في الفِرَق صالح وطالح (٨٧ آ) وهذا ما لا تعرى منه المذاهب، وبالله التوفيق.

(٣٦)
فصل

ثمّ ليحذر المريد الصادق استعمال الصدق وصحّة الإخلاص في أحواله وأوقاته إذا كان بنعت الفترة والرجوع عن الحدّة في العبادة أن لا يتأوّل بحاله خوفاً من سقوط جاهه، وأن لا يتشبّع بما ليس فيه، فيُظهر أحوال أهل الحدّة وأهل التشمير وادّعاء الكمال، فيوري أماكن التحقيق عند فقدانه، وأن لا يخفي حاله ويحتجّ بصحّته، فليعمل الصدق والإخلاص ولا يكون للخائنين خصيماً، ويستغفر الله بإظهار الاعتراف والتقصير عند رجوعه إلى أخذ حظوظه بإظهار التأسّف على ما فاته وإظهار القول لصحّة أحواله القديمة وأوصافه المرضيّة، أن لا تكون فترته والاحتجاج له بلاءً على أهل نحلته والمنسوبين إلى الدين من أهل مذهبه. قال، فيقول الله عزّ وجلّ: «أَبِي يَغْتَرُّونَ أَمْ عَلَيَّ يَجْتَرِئُونَ؟ فبِعزّتي حلفتُ لأتيحَنّكم فتنةً تدعُ الحَليمَ فيه حَيْرانَ، فليكن الحق على لسانه وإن كان بخلافه، فقد اعترف من هو خير منه بذلك فقال: إنّه مرّ الصدّيقُ على قومٍ يقرأُ عليهم القرآنُ وهم يبكون فقال: هكذا كنّا حتّى قست القلوب، وأخبر عن صحّة أقدامهم فقال: طوبى لمن مات في النأنأة»، يعني في حال حدّته وصحّة أوبته وحقائق توبته، وبالله التوفيق.

---

(٣) التبرؤ: التبرئ بَ (١٤) الاحتجاج... زيادة في الهامش من يد الناسخ، امّا في المتن: الاختلاج.

.....

(١٥–١٦) المعجم المفهرس ١/٣٣٣، والحديث: لقد خلقتُ خلقاً ألسنتهم أحلى من العسل، وقلوبهم أمرّ من الصبر، في حلفتُ لأتيحنّهم فتنة تدع الحليم منهم حيراناً، في يغترّون أم عليّ يجترؤن (تفرّد به الترمذي).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000491

(٣٧)
فصل

وليحذر المريد – وهو أَولى الأشياء في زمانه وما ظهر من الفساد في أوانه – أن لا يكون معوَّله على ادّعاء التوكّل على صفة أهل زمانه، وأن يدّعي أنّ مأكله من الغيب ولا يراعي مخرج مأكله وملبسه وأن لا يستقصي في ذلك، إذ لا يقبل الله الصلوة والصيام وغير ذلك إلّا بتصفية الأكل واللباس، بل يجعل أوقاته بعد الصلوة مصروفاً إلى تحرّي ذلك أن تكون من أطيب ما يجد السبيل إليه من الوجوه الجائزة أحكامها في العلم، وأن يكون بعد ما أجهد نفسه في طلب الحلال إن لم يجد أفضل من ذلك فلا ينبسط في أوساخ ما يوجد، فإنّ العالم يلزمه ما لا يلزم الجاهل عند ما ظهر في زمانه من انتشار الفساد (؟) بترك التغميض الذي قال عزّ وجلّ فيه: ﴿وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنهُ تُنفِقُونَ وَلَسْتُم بِآخِذِيهِ إِلَّا أَن تُغْمِضُوا فِيهِ﴾.

فإن تعذّر بعد الجهد والمبالغة، فليرجع إلى نفسه بأخذ البلغة وسدّ الجوع عنك، وبيت يواريه من القرّ والحرّ لأنّ النظر في المأكول هو أحد أركان التوكّل وصحّة الاعتماد (؟) على الله، وإنّما كان يطيب ترك المكاسب والجلوس مع الله بالفقر وترك الأسباب لوجود الحلال وانتشاره في أيدي المسلمين، وكان الله قد كفى المسلمين أصل الأملاك، وكان المتوكّل من أيّ وجه أتاه أخذ إذ كان الأصل مباحاً وكان يشتغل به بغير الطلب. (٨٧ ب) فأمّا طلب الحلال و... فهو من أصول الدين الذي حثّ العلم على ذلك، وهو أجلّ عمدة الإسلام كما قال ﷺ: طلب الحلال فريضة بعد فريضة الإسلام، فقارن ﷺ فرضه بفرض التوحيد والشرائع المبنيّة على الإسلام، وهذه الحالة تلزم العارفَ في تناهيه والسائر في مبادئه والمريد في أحواله وخاصّةً أهل النسك من المريدين، وبالله التوفيق.

(١٠–١١) سورة ٢٦٧/٢

(١٨) قارن أبا نعيم (حلية ٢٣٨/٨): قال يوسف بن أسباط لشعيب بن حرب: إنّ طلب الحلال فريضة، والصلاة في الجماعة سنّة.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000492

(٣٨)
فصل

٣ وليحذر المريد مجالسة هؤلاء الجوّالين في البلدان ممّن ليسوا موقنين في الدين وليس يُهِمّهم أمر الشرائع والفرائض ممّن معوّلهم على لبس الصدّيقين، وقد ٱستعاروا إشارات المحقّقين، وقد تزيّنوا بزيّ الفاضلين فإنّهم المنسلخون من الدين، وإيّاك والاغترار بهؤلاء ٦ اللعّابين من المحاكين، وعليك بمنهج المتقدّمين وطلب آثار الكرام من الصحابة والتابعين وأهل الأثر من المعروفين ممّن أثنى الله عليهم من الصالحين، ولا تغترّ بألفاظهم المزخرفة المستخرجة من علوم الجمع والتفريق، وإيّاك والنظر إلى المتحلّين والمدّعين ٩ للفقر ولبس المرقّعات من هؤلاء الشحّاذين ممّن هربوا من العمل وجعلوا صناعتهم الرقص والزفن على محاكاة المخنَّثين، فإنّهم القطّاع على المريدين وفتنة على أهل الدين و وضعاً من هؤلاء الفقراء والمساكين ممّن طالت عبادتهم وكثرت مجاهدتهم، فإنّ هؤلاء جعلوا ١٢ ما يتقلّبون فيها ذريعةً إلى طلب هذا الحطام، فليسوا يتوصّلون إليها إلّا من هذه الجهات، وعليك بأحوال أسلافك والنجباء المعروفين من أهل نحلتك، وعليك بالبحث عن أوصافهم وطلب صحّة أحوالهم، فإنّ المتمسّك بأوصافهم فائز مسرور، والراغب عنه ١٥ هالك مغرور، والنصح واجب وإيّاك وإيّاهم، فلا ينسينّك الشيطان فتكون من الغاوين، وبالله التوفيق.

(٣٩)
فصل

١٨

وليحذر المريد إن طالبته نفسه إلى المجالسات، فليقصد إلى طائفة من المعروفين من أهل الدين ممّن هم مشغولون بإصلاح شأنهم، مراعين لأوقاتهم فيما يقرّبهم إلى الله عزّ ٢١ وجلّ، ويحفظ أوقاته في حال حضور المجالس – فإنّ البليّة في المجالسات كثيرة – بأن لا يكون مغتاباً ولا لعّاناً ولا طعّاناً ولا نمّاماً ولا ممّن قد ذهبت أوقاته بالنظر إلى زلّات الخلق وحفظ مساويهم ولا يحبّ عثراتهم.

٢٤ ويحذر أن لا يكون شامتاً بزلّاتهم بل يكون مغموماً لما يحلّ بالعباد، ويكون داعياً للأمّة بالصلاح والمؤمنين بالفلاح، وطالِع الفِرَق التي تجالسهم فإن كان همّتهم تصفية القوت والملبس فالزمهم، فإنّ المجالسات قليل سلامتها كثير ملامتها، وقد أوصى رسول

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000493

الله ﷺ عقبة بن عامر حين قال: يا رسول الله ما النجاة؟ فقال: إحفظ عليك لسانك (٨٨ آ) وليسعك بيتك وابكِ على خطيئتك.

قال بعضهم: وجئت إلى عند فلان فقال لي: من أين؟ قلت: من عند يوسف ابن أسباط، فقال: تعرفه؟ قلت: نعم! فقال: الزمه فإنّه يدري من أين يأكل، ومع هذا فيكون الانفراد أحبّ إليك من الاجتماع، وإيّاك والمباينات وأن تعوّد نفسك بالمخالطات النكرة التي يجري فيها الطنز والخنا والرقص والمحاكاة والتطايب على السرمديّات فإنّه يؤدّي إلى الغيبة والنميمة ويتولّد منها كلّ بليّة.

واحفظ أوقات ليلك ونهارك، أن لا يذهب منك هباء، فإنّه معروض ومسؤول منك، فاحذر أن لا يكون وبالاً وحسرةً في القيامة وبالله التوفيق.

(٤٠)
فصل

وليحذر المريد فلتكن مراعاة ساعاته عامرة بضرب من ضروب الأذكار، وليحذر ساعات الغفلات، فتكون ساعاته مقسومة من حين طلوع الفجر إلى وقت غروب الشمس، فيكون سعيُه إمّا طالباً للعلم النافع ممّا يُقَوّيك على قطع العلائق ويوصلك إلى ما قد نويتَ من الخيرات، وإمّا أن تكون تلقى فيه مَن إذا رأيته ألبسك رؤيتُه إذكار الآخرة ويقوّيك على طلب ما أنت تريده، أو تكون في طلب قوتك من وجهه وهو أجلّ السعي، أو تكون في إقامة ما وظّفتَ على نفسك من أورادك، أو تكون في سعي لقضاء حوائج إخوانك، أو تكون زائراً لبعض الصالحين طلباً لثواب ربّ العالمين، أو تكون معيناً لأخيك أو ضعيفاً بفضل علمك أو ذات يدك ممّا تجد السبيل إليه، مع استدامة أذكار القلوب والتيقّظ من الغفلات، وتعطي نفسك حظّها من النوم بالنهار لتكون عوناً على قيام الليل، وتراعي أوقاتك في يوم صومك من مراعاة جوارحك ما يمنع منها الى ما يكون عليها وبالاً أو تأثيراً في صومك، واقصد الجنائز على شرط الإخلاص وإسقاط رؤية

---

(٥) المبايتات: كذا في بّ، ولعل الصواب: المباينات (٢١–٢٢) ما يمنع... وبالاً بّ، ولعلّ الصواب: بمنع ما يكون عليها وبالاً.

(١٥) كذا في المخطوط، ولعل الصواب: ألبستك.

.....

(١–٢) المعجم المفهرس ٦/٣٦٤، والحديث عند الترمذي: أمسك عليك لسانك... وعند أحمد بن حنبل: إملك عليك...

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000494

صاحب الجنازة أن لا تحبّ أن يراك فيذهبَ أجرك ويبطل سعيك، وعَوِّد نفسك عيادة المَرضَى وخاصّةً المطروحين بالأطراف، فأعِنْهم بما يعود عليه النفع بمالك ولسانك وبذل جاهك وتنبيه أهل الفضل على أحوالهم، ورغّبهم في ثواب تفقّدهم وما يعوّض الله لمن قام لمريض فقير بإعطاء شهوة أو بسدّ فاقة أو خدمة لنفسه فإنّ ذلك ممّا يقرّبك إلى الله عزّ وجلّ، وبالله التوفيق.

(٤١)
فصل

وليحذر المريد ساعات ليله وهجوم ظلامه أن لا يفوته، فقد حثّ ﷺ أمّته فقال: عليكم بقيام الليل فإنّه دأب الصالحين قبلكم، ومَنهاة عن الإثم، ومَطردة للداء عن الجسد. وقد قال ﷺ: ما نام أحد إلى الصباح إلّا بال الشيطان في أذنيه، وأن يراعي هو المغرب والعشاء فإنّه صلٰوة الأوّابين، وهو وقت يشتغل فيه الصائمون والمفطرون (٨٨ ب) على اختلاف أحوالهم. وليحذر أن لا تفوته الصلوة في الجماعات، وخاصّةً الصبح والعشاء الآخرة، فقد قال ﷺ: مَن حافَظ على البَردين دخل الجنّة، وقد كانت النساء يحضرن مع رسول الله ﷺ فيها.

وليجتهد أن لا يفوته ورده من القراءات في أوّل الليل وفي آخره خوفاً من أن يكتب من الغافلين. وليجتهد أن يكون مستيقظاً عند السحر قبل طلوع الفجر، ليدرك أوقات ما أخبر ﷺ عن الله عزّ وجلّ أنّه إذا بقي ثلث الليل الآخر ينزل الله سبحانه وتعالى إلى السماء الدنيا فيبسط يديه فيقول: ألا مِن سائلٍ فأعطيه، ألا من داعٍ فأستجيب له، ألا من مستغفرٍ فأغفر له؟ والله أعلى وأجلّ وأصدق القائلين أن يعد ثمّ يخلف، فيقوم العبد مصدّقاً لقوله

(٢) كذا في المخطوط، ولعل الصواب: عليهم.
(١١) كذا في المخطوط، ولعل الصواب: فإنها.

.....

(١–٢) راجع الحديث عن أبي سعيد الخدري عن النبي قال: عودوا المريض، وأمشوا في الجنائز، تذكركم الآخرة (الفتح الرباني ١٦٢/١٩).
(٩) المعجم المفهرس ١٠٥/٢، والحديث: عليكم بقيام الليل فإنّه دأب الصالحين قبلكم، وإنّ قيام الليل قربةٌ إلى الله، ومَنهاة عن الاثم، وتكفير للسّيّئات، ومَطْرَدَةٌ للداء عن الجسد.
(١٠) أنظر الهامش للفصل ٢٤.
(١٣) المعجم المفهرس ١٦٨/١، والحديث: من صلّى البردين دخل الجنّة.
(١٧–١٩) أنظر الهامش للفصل ٢٤.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000495

قاصداً وطالباً ومتعرّضاً ومفتقراً وناجياً وسائلاً ومستغفراً نادماً، ثمّ يمنعه ذلك ويُبْخَس(؟) حظّه وهو يقول: ﴿ٱدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُم﴾، ﴿مَن ذَا ٱلَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ – والليل مطيّة الأبرار وملجأ الأخيار وأهل الضرّ والافتقار وأهل التعرّض والنوال، وبالله التوفيق.

(٤٢)
فصل

وليحذر المريد في حال فترته أن يراعي الصدق والإخلاص في كتمان أحواله وأن تكون أحواله السرّ أحبّ إليه من إعلانه حتّى يكون الله عزّ وجلّ يلبسه رداءَ عمله من حيث ذهاب اختياره لمحبّة كتمانه، وذلك أنّ المريد، إذا عُرف بالأحوال السنيّة وظهرت عليه معاملات رفيعة من كثرة الصوم والصلوة وترك الشهوات وقلّة النوم في الليالي الداجيات وترك الدنيا وإظهار الزهد والورع، فإذا كان أوان فترته ووقت انقطاعه من تلك الأحوال السنيّة –كما قال ﷺ: إنّ لكلّ عالم شِرّةٌ ولكلّ شرّةٍ فترة – فتورثه الفترةُ محبّتَه أن يُذكَر بتلك الأحوال فيُخفي أكله بإظهار صومه، ويستر عن الخلق تصرّفه من أين أخذ حظوظه، ويكره إطّلاع الناس على رجوعه وانقطاعه، ولا يحبّ أن ينظر إليه بأوصاف فترته ورجوعه وانقطاعه عمّا كان به، بدئاً من سنيّ أحواله حتّى ربّما يصير أكله مستخفياً في مواضع منكرة من الأخلية والأزقّة والأروقة النائية فيكون قبوله من الخلق ثمناً من أعراض الدنيا على الاستخفاء والمراعاة من الناس وإظهار ما كان به من الزهد والورع وقلّة التصرّف، وحالته حالة لا تليق بأهل معاملته فيفارق الإخلاص من جميع الجهات، الذي كان يستعمل ويذهب عنه الصدق الذي كان قد تسربل به مع الحق، فتكون أوقاته المعمورة بالعبادة والتقرّب إليه وقلّة المبالاة بالخلق تصير مراعاتهم نصباً في قلبك ومراعياً لأوقاتهم أن لا يطّلعوا على أحوالك (٨٩ آ)

---

(١٣) ولا يحب: إنتهاء البياض في آ (١٤) انقطاعه بَ : – آ || كان به بدئاً آ: كان بدئاً بَ (١٥) الأروقة النائية بَ : الازوية النابتة آ (١٦) ثمناً (؟) بَ : شيئاً آ (١٨) الذي بَ : التي آ || يستعمل آ، بَ ، ولعل الصواب: يستعمله || قد بَ : – آ (١٩) تصير آ، بَ ، لعل الصواب: التي تصيّر.

.....

(٢) سورة ٦٠/٤٠ سورة ٢٥٥/٢

(١١) المعجم المفهرس ٨٣/٣ ب، والحديث: إنّ لكلّ شيء شِرّة ولكلّ شرّة فترة، فإن كان صاحبُها سَدّد وقارب فارجوه، وإنْ أشير إليه بالأصابع فلا تعدوه، (تفرّد به الترمذي).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000496

في أوقات أكلك وشربك وأخذك من الدنيا في أوقات مخفيّة، ومواضع نائية، والمواضع السارية، والليالي المظلمة، لئلا يوقَف عليه في ذلك، – وبالله التوفيق.

(٤٣)
فصل

ثمّ ليحذر المريد الصادق إظهار نفسه في الرياسة قبل حينه وأوانه فإنّ ذلك يولّد عليه آفات تقطعه عن الله عزّ وجلّ بادّعائه أنّه من الدعاة إلى الله عزّ وجلّ، فمن ذلك اشتغال قلبه بمن يجالسه، والتفكّر في إقبالهم عليه، وكثرة الاهتمام إذا انتقلوا عنه إلى غيره وما يَجده عليه وعلى المقصود الذي ذهب إليه من الحقد وطلب الوقيعة ووجود البغضاء. فقد روي عن زاذان أنّه قال: كنتُ مع أمير المؤمنين على بن أبي طالب رضي الله عنه ومعه الدرّة ودخل المسجد فإذا رجلٌ يقصّ، فوقف عليه فقال له: عرفتَ الناسخ والمنسوخ؟ قال: لا، قال: فتَعرِفُ الفرائض؟ قال: لا، فضربه بالدرّة، فقلتُ: يا سبحانَ الله، تضرب رجلاً يذكر الله؟ فقال عليّ: سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول: يكون في آخر الزمان أقوامٌ يتَحَدَّثون الخلقَ يقصّون، فإذا قام أحدهم من مجلسه إلى مجلس غيره فوجده في نفسه، أولئك الذين لعنهم الله فأصمّهم وأعمى أبصارهم، أو كما قال.

وخصلة أخرى أن يتكلّف لهم ما لم ينوِ من الأفعال التي يتقرّب بذلك إلى قلوبهم ليستعطفهم على نفسه.

وخصلة أخرى الوضع من العلماء والحكماء عندهم أنّهم طلّاب الدنيا، فيصفهم بالآفات والتخلّف الذي به يسقطون من أعين الحاضرين ليرفع نفسه.

وخصلة أخرى وهو أنّه لا يرتفع – هو – عندهم إلّا بإسقاط هؤلاء العلماء وإلّا بالوقيعة

---

(١) في بّ : – آ || الليالى بّ : الليل آ (٦) آفات بّ : آفاتا آ || عزّ وجلّ بّ : تعالى آ || انه من بّ : انه آ (٧–٨) وما يجده... المقصود بّ : ما يجد عليه على المقصود آ ٩) زاذان انه بّ : ذاذان – آ (١٠) رجل بّ : رجع آ (١٢) رجلاً بّ : احداً آ || أقوام بّ : قوم آ || كذا في المخطوط، ولعل الصواب: يحدّثون. || فوجده آ: وجد بّ (١٤) او، بّ : و آ (١٨) به: بهم آ، بّ (١٩) وإلا بّ : الا آ

.....

(٩–١٤) راجع الحديث عن زاذان أبي عمر: إنّ رجلاً حدّثه أنّ عليّاً عليه السلام سأل رجلاً عن حديث في الرحبة فكذّبه فقال: انّك قد كذبتني، فقال: ما كذبتك، قال: فأدعو الله عليك إنْ كنت كذبتني أن يُعميَ الله بصرك، قال: فدعا الله أن يُعمِيه فعمي (الزهد لأحمد ٤٩/٢).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000497

وإظهار التبرّي من عارهم ومنقصة أوصافهم لإظهار نفسه.

وخصلة أخرى وهو الإخبار والتشبّع بما لم يعملها ولم ينازلها من أوصاف أهل الحقائق ليثبت عندهم نفسه.

وخصلة أخرى إظهار التصنّع وطلب الترفّع من لَقِيَ العلماء وأهل الحقيقة شرفاً عندهم لنفسه.

وخصلة أخرى وهو التبجّح بالحكايات عن أهل القصّة وطول خدمته لهم ليظهر شرفه لرؤيتهم ليعرّف الحاضرين منزلته وطول صحبته لإظهار نفسه.

وخصلة أخرى وهو ما بلغه من أوصاف المتقدّمين وحكايات الصالحين ليضيف ذلك إلى حاله طلباً للمنزلة في نفسه.

وخصلة أخرى وهو الاستنكاف عن التعلّم عند عقد الرياسة ممّا يحتاج إليه خوفاً بأن لا ينظروا إليه أنّه محتاج إلى التعلّم وأنّه لا يستحقّ أن يكون أستاذاً للمريدين طلباً لعزّ نفسه.

وخصلة أخرى وهو(!) محاكاة المشائخ في لباسهم وزيّهم ادّعاءً منه أنّه من نظرائهم وأشكالهم.

وخصلة أخرى (٨٩ ب) وهو أنّه ساس نفسه في جملة المذكورين في المحافل والمشاهد والمشي معهم وإظهاره أنّه منهم ومن جملتهم لعيون العامّة وبعض الخاصّة لإظهار نفسه.

وخصلة أخرى أنّه يعمد إلى كلّ ما تكلّم به العلماء من المتقدّمين من الحكمة قصداً إلى الاعتراض عليهم والردّ لمقالتهم عند هؤلاء الجهّال لإثبات حاله وشرف نفسه.

وخصلة أخرى وهو أنّه لا يذكر عنده عالم أديب وحكيم لبيب من أهل زمانه إلّا علّق عليه من الزلّات وخصلة من العثرات أو خطأ ممّا لا يعرى منه الكرام لإظهار نفسه.

وخصلة أخرى وهو من أحفظ الناس لخطأ المتقدّمين وزلّات المتأخرين مع سوء الرأي في جميع أحوالهم لإظهار نفسه.

---

(٢) يعملها بّ : يعلمها آ (٤) لقي بّ : لقيا آ (٧) لرؤيتهم آ: رؤيته بّ || منزلته بّ : منزلتهم آ (٨) من بّ : عن آ (٩) طلباً بّ : طالباً آ || في نفسه بّ : لنفسه آ (١٠) الاستنكاف بّ : إستكناف آ || خوفاً... اليه بّ : – آ (١١) استاذاً للمريدين آ: استاذ المريدين بّ (١٢) أخرى بّ : – آ || كذا في الأصل، ولعل الصواب: وهي. (١٤) جملة بّ : جمل آ (١٧–١٨) قصداً الى الاعتراض بّ : وقصداً لاعتراض آ (٢١–٢٢) مع سوء... نفسه بّ : – آ

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000498

وخصلة أخرى إذا وجد منافقاً يصغي إليه كشفاً عن عورات الطائفة المنسوبة إليهم من الوضع وإظهار فساد ما قد أتوا من قبيح الفعل من المجترمين، فيعلّق على جملتهم قاطبةً لا يميّز الخبيث من الطيّب، كلّ ذلك لتبريء نفسه.

وخصلة أخرى وهو أنّه يذهب أوقاته آناء الليل والنهار للاهتمام بمجلسه في مطالعة من يحضره ومراعاة قاصديه والاهتمام بمريديه والتملُّق للعامّة في إثبات رياسة نفسه فليحذر تلك كلّها ويكون منها على خطر، وبالله التوفيق.

(٤٤)
فصل

ثمّ ليحذر المريد الصادق أن يراعي نفسه ولا يغفل عنها وإن تناهى في المعرفة والعلم بالله عزّ وجلّ، فإنّه كان في نبوّته ﷺ مراعياً لها ومستعيذاً بالله منها، فكان يقول ﷺ: اللهمّ إنّي أعوذُ بِكَ مِن شَرِّ نَفسي، ويقول: أللهمّ لا تَكِلْني إلى نَفْسي طرفةَ عين ولا أَقَلّ من ذلك ولا أكثر، إنَّكَ إنْ تَكِلْني إلى نَفْسي تَكِلْني الى ضِيْعةٍ وعورة.

فاحذرها على الأحوال كلّها، واعلم أنّها طالبة أن تكون ضدّ الله تبارك وتعالى في دعواه وندّاً لله في مطالبتها وقد طمعته، بل تطلب أنّ ما طالب الله تعالى من عباده لما يستحق منهم هو المُطالِب لهم، وذلك أنّ الله عزّ وجلّ طالب عباده بالثناء والمدح له، وطالبت النفس ذلك، وطالب الله عباده أن يكون هو المذكور في الأنام عند الخاصّ والعامّ، وطالبت النفس ذلك، وطالب الله عباده أن يكون المشكور المقصود، وطالبت النفس ذلك، وطالب الله عباده أن يكون المعبود بالذلّة والمهانة، وطالبت النفس ذلك،

---

(١) كشفاً... الطائفة بَ : عن كشف عوارا الطائفة آ (٢) من المجترمين بَ : المتحرمين آ (٢) قاطبة لا يميز بَ : – آ (٤) في بَ : و آ (٦) كذا في المخطوط، ولعل الصواب: تلك || خطر بَ : خط آ (١٠) فكان بَ : وكان آ (١٣) واعلم بَ : فاعلم آ (١٣) طالبة بَ : طالبت آ || تبارك بَ : – آ || تعالى بَ : – آ (١٤) ندا لله آ: ندا بَ || طمعته بَ : طمع آ || انّ ما بَ : انّما آ || لما بَ : بما آ (١٥) له بَ : – آ (١٦) النفس بَ : – آ (١٧) المشكور بَ : هو المذكور آ (١٨) ذلك بَ – آ

.....

(١٠–١١) أنظر المعجم المفهرس ٤/٤٢٥ (١١–١٢) أنظر المعجم المفهرس ٣/٥٣٧، والدعاء عن النبي: اللهمّ رحمتك أرجو فلا تَكِلْني إلَى نَفسي طرفةَ عينٍ، أصِحّ لي شأني كلّه، لا إله إلاّ أنت (أحمد بن حنبل).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000499

وطالب الله عباده أن لا يخالفوا أمره والقيام له بالوفاء وطالبت النفس ذلك، وطالب الله العباد أن يكون هو المنزّه عن السوء، وطالبت النفس ذلك، وطالب الله العباد أن يوصَف بالجود والكرم، وطالبت النفس ذلك، وطالب الله عباده (٩٠ آ) أن يكون هو المرهوب منه والمرغوب فيه، وطالبت النفس ذلك، وقد شرحتُ مطالباتها في مسألة مفردة وفيها ذكرتُ من أخلاقها كفاية، وبالله التوفيق.

(٤٥)

فصل

وليحذر المريد الصادق أن لا يترك المكاسب والحرفة وطلب ما يعود عليه من مصالح معاشه والأخذ من الوجه الذي ذكرتُ في أوّل المسألة، احتياطاً لدينه ونزاهةً لمذهبه قبل أوانه، ولا يكون في تركه المكاسب مقلّداً لأهل زمانه، ممّن ٱدّعى التوكّل وٱختار الفقر قبل أن يستحكم علم النفوس وأخلاقها وما يلزم من الرياضات وترك المجاهدات وأحكام السياسات ممّا يلبسه من فنون العبادات من التقلّل للمطعم واستعمال القناعة من الملبس، وذلك أنّ النفس إذا لم يتقدّم لها أوصاف التقلّل بالزهد والورع وترك المعتاد من المألوفات من أخذ الطيّبات ومناولة الشهوات، إذا فقد ما اعتاد من إرادته وُلد عليه الطمع وتكالبت نفسه في الشَّرَه، واستعمل الطلب والتكلّف، فألبسه الدورانَ في الأسواق والسكك وأخرجه إلى البلدان طمعاً فيما في أيدي الناس على أحواله وإظهار فقره وفاقته.

فالمكاسب من وجهه على شرط ما أبيح له من قول الرسول ﷺ بخير له، إذ قد منع الطمع واستعاذ منه.

---

(١) عباده... بالوفاء بَ : ان لا يخالف أمره والقيام له بالوفاء آ (٢) النفس بَ – آ (٣) بالجود بَ : بالسخاء آ، سَ (٣) عباده بَ : العباد آ (٤) وقد بَ : وقال أبو عبد الله رحمة الله عليه آ || مطالباتها بَ : مطالبتها آ || وفيها ذكرت بَ : فيما ذكرها آ (٨) عليه آ: اليه بَ (١٤) عليه بَ : – آ (١٥) فالبسه بَ ، لعلّ الصواب: فألبسه ذلك (١٦) فيما في بَ : في فيما آ (١٧) فالمكاسب بَ : المكاسب آ

.....

(١٧) المعجم المفهرس ٤/٢٧، والحديث: استعيذوا بالله من طمع يهدي الى طبعٍ، ومن طمع يهدي الى غير مطمع، ومن طمع حيث لا مطمع، وفي عيوب النفس (٢٧): أعوذ بك من طمع يهدي الى طبع ومن طمع في غير مطمع، وهو الطمع الذي يُطبَع على قلبه فيرغّبه في الدنيا...، ورواية الترمذي عن النبي: بئس العبد عبدُ طمعٍ يقوده.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000500

وتكلّم العلماء والفقهاء والحكماء من أهل القصّة على فساد الطمع والطلب والسؤال لهذه الطائفة خاصّةً حتّى قال ﷺ: لأن يأخذَ أحدُكم حبلا فيحتطب خيرٌ له مِن أن يَسأل الناس أعطوه أو منعوه.

ويعمل في صحّة الطلب احتياطاً لنفسه، لأنّه أقْدَرُ على إصلاح كسبه، والأخذ من حيث ما قد أجهد نفسه بأن [لا] يأخذ من رجل لا يبالي ما أخذ وما ترك غير مراعٍ لوجوه الطيّب وأخذ الحلال، فيكون المريد إذا أجهد نفسه لطلب الحلال فإن أعياه ذلك(؟) نزل الى شبهة ألطَف من الحرام فهو عند الله من المغرورين.

فأمّا تاركٌ يترك مكاسبه ثمّ لا يبالي في أيّ واد هلك وأخذ ممّن كان أمسه خير له من يومه وبطن الأرض لمثله خير من ظهرها، فإنّ عمدة أهل الخصوص من المذكورين على تصفية القوت مثل إبراهيم بن أدهم وغيره وسفيان الثوري وسليمان الخوّاص و وهيب بن الورد ويوسف بن أسباط وأبي معاوية الأسود وداود الطائي وحذيفة المرعشي والفضيل بن عياض وابنه وأبي عبد الرحمن العمري رحمة الله عليهم، فكانوا لا يعوّدون نفوسهم إظهار الطلب والتكلّف، وإنّما حدثت هذه التسمية في قولهم: تارك –، منذ سنيّات يسيرة، وإلاّ فقولهم: الترك وهو تارك – لم يتقدّمهم في ذلك أحد من الأئمّة (٩٠ ب) ممّن ترك المكاسب وصار معوّلهم على الطلب والتكلّف، وبالله التوفيق.

(٤٦)
فصل

وليحذر المريد في صدقه أن يعمل في ترك مجالسة النظّار من أهل الزمان والموسومين بالمجادلة، فإنّه نهى رسول الله ﷺ عنها وزجر عنها أشدّ المنع، وذكر أنّ

---

(١) والفقهاء بَ : – آ (٢) خير له بَ : له خير له آ (٥) بأن (لا): زيادة ضروريّة للسياق، بأن يأخذ من رجل بَ : نفسه من يأخذ من أجل آ (٦) أعياه آ: اغياه بَ (٧) الله بَ : امّته آ (٨) واخذ بَ : + فإنّه آ || خير له آ: خير اليه بَ (١١) معاوية بَ : معوية آ (١٢) ابي بَ : ابو آ || رحمة... عليهم بَ : – آ (١٣) حدثت بَ : حديث آ || سنيات بَ : سنات آ (١٤) لم بَ : لمن آ (١٥) معولهم بَ : معلومهم آ (١٩) فانه آ: فانها بَ || عنها بَ : عنه آ

.....

(٢–٣) المعجم المفهرس ٤٧٧/١، وقارن كتاب الحثّ على التجارة والصناعة والعمل للخلّال ٣٠ وما بعد.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000501

المراء في القرآن كفر، فأوّل ذلك يولّد الشحناء بينهم ويُظهر التحريش بينهم ويعتقد البغضاء والعداوة طلباً للرياسة.

ولا يهولنّك فصاحتهم في المناظرات والمقالات وإظهار البراعة ورفع الأصوات وقطع الخصماء في المجالس، فإنّ ذلك خارج من النصيحة طلباً للرياسة والوصول إلى الدنيا الدنيّة وطلب البلوغ في الرفعة عند السلاطين والظلمة، لأنّهم بذلك يتوصّلون إلى أخذ مُناهم من التمكين عندهم وترك الحق لهم والإغضاء عمّا هم عليه وتحسين ما قد تبسّطوا فيها، فقد قال ﷺ عن جبريل عن الله عزّ وجلّ أنّه قال: يا محمّد بَشِّر أمّتك بالسناء والرفعة والتمكين واليقين في الدين.

فمن عمل عمل الآخرة يريد به الدنيا فليس له في الآخرة من نصيب، وقد قال ﷺ: مَن طلب العلم لِيُجاري به العلماء أو يُماري به السُفهاء أو لِيَصْرِفَ به وجوه الناس إليه فليتبوّأ مَقْعَدَه من النار، — وبالله التوفيق.

(٤٧)
فصل

ثمّ ليحذر المريد وليحفظ سرّه وعلانيّته من الإصغاء إلى كلام الموسومين بالبدع والضلال من أهل ملّتك، فإنّهم القوم الذي حذّرهم رسول الله ﷺ أمّته منهم وخاف

---

(٢) البغضاء والعداوة بَ : العداوة والبغضاء آ (٤) طلباً بَ : طالباً آ (٥) يتوصلون بَ : يصلون آ (٧) عزّ وجل بَ : سبحانه وتعالى آ (١٠) ليجاري.. السفهاء بَ : ليماري العلماء أو يجاري به السفهاء آ || ليصرف به بَ : ليصرف آ (١١) فليتبوأ... النار آ: فهو في النار بَ (١٦) والضلال بَ : من الضلال آ || أمّته بَ : على أمته آ، ولعل الصواب: الذين حذّر رسول الله أمته منهم.

.....

(١–٢) المعجم المفهرس ٢٠٥/٦، وراجع الحديث عن الرسول برواية أنس بن مالك وأبو أسامة وأبو الدرداء... قالوا: خرج الينا رسول الله، ونحن نتمارى في شيء من الدين، فغضب غضباً شديداً لم يغضب مثله، ثم أنهرنا، فقال: يا أمّة محمّد،... دعوا المراء لقلّة خيره،... ويهيج العداوة بين الإخوان، ذروا المراء، فإنّ المراء لا تؤمن فتنتُه، ذروا المراء، فإنّ المراء يورث الشكّ ويحبط العمل،... فإنّ الشيطان قد أيس أن يُعبَد، ولكنّه قد رضي منكم بالتحريش، وهو المراء في الدين... (الآجري ٥٥).

(٧–٨) أنظر الهامش للفصل ٢٢ (١٠–١١) أنظر الهامش للفصل ٢١

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000502

عليهم منهم، فقال ﷺ: أخْوَفُ ما أخاف على أمّتي منافق عليم اللسان يقول بالحقّ ويعمل بالجَور، وقال ﷺ: يكون في آخر الزمان حُدثاء الأسنان سُفهاء الأحلام يقولون بقول خير البريّة يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية، وذكر الحديث. وعليك بمنهج أصحاب الحديث والأخذ من فقهائهم، والتعلّق بآثارهم والبحث والطلب عن مذاهبهم والكشف عن صحّة روايتهم والنزول في أحوالهم.

واحذر المفتون منهم والمغرور من جملتهم، فانّهم أعزّ الناس إذا سلكوا منهاج أوائلهم وأفتن الناس إذا فسدوا فيهم، تهلك الأمّة وتهلك الشريعة.

فاجعل أوصاف المتقدّمين معيارهم، فمن وجدته لعلمهم مستعملاً ولأوصاف مذهبهم متّبعاً ولأبواب السلاطين قالياً، ولترك حطام ما في أيديهم تاركاً، وللطمع فيهم سالياً، وللغدوّ والرواح إلى أبوابهم مهاجراً، ومنهم فارّاً، ولقربهم غيرَ مريد، وإليهم غير متعرّف فتمسّك به !

فقد بلغني أن المعتضد أراد أن يرى بشر بن الحارث الحافي، فقيل لبشر ذلك فقال: قل له: والله الذي لا إله إلّا هو، لئن بلغني أنّك ذكرتني لذلك ثانياً (٩١ آ) لأخرجنّ من جوارك ببغداد، فبلغ ذلك المعتضد فقال: قولوا له: لا أذكرك، أو كما قال، – وبالله التوفيق.

---

(٢) قال بّ : قوله آ (٣) ذكر بّ : – آ (٤) الحديث بّ : الدين آ (٥) مذاهبهم بّ : صحة مذاهبهم آ (٧) اوائلهم بّ : أوليّلهم آ || افتن آ: أفسد بّ (٨) لعلمهم بّ : لعلمه آ || مذهبهم بّ : مذهبه آ (١٠) غير متعرف بّ : مقرفاً آ (١٣) لذلك بّ : – آ (١٥) التوفيق بّ : + وبه الحول والقوة آ.

.....

(١) المعجم المفهرس ٥٢٤/٦، والحديث: إنّ أخوَف ما أخاف على أمّتي كلّ منافق عليم اللسان (تفرّد به أحمد بن حنبل).

(٢) المعجم المفهرس ٤٣٦/١، والحديث: يَخرج قوم في آخر الزمان، سفهاء الأحلام أحداث (أو قال: حدثاء الأسنان)، يقولون من خير قول الناس يقرؤن القرآن بألسنتهم لا يعدو تَراقيهم يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية، فمن أدركهم فليقتلهم، فإنّ في قتلهم أجراً عظيماً عند الله لمن قتلهم.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000503

تمّ كتاب الاقتصاد ممّا ألّفه الشيخ الإمام العلاّمة قدوة أرباب الحقيقة المعروف بالشيخ الكبير، أبو عبد الله محمّد بن خفيف، قدّس الله روحه ورضي عنه، والحمد لله ربّ العالمين وهو حسبي ونعم الوكيل، وصلّى الله على سيدنا محمّد وآله وسلّم تسليماً، بيد الكاتب لنفسه نجيب بن إمام الدين الإيجي – غفر لهما – بالجامع العتيق بشيراز آخر أولى جمادى (!) ثماني عشر وثمانمائة.

وفي آخر مخطوطة آ ما يلي: تمّ كتاب الاقتصاد وبحمد الله وحسن توفيقه في العشر الوسطى من شهر شعبان المعظّم سنة ألف من الهجرة النبويّة.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000504

فهرس الأحاديث النبوّية والقدسيّة

الحديث	الفصل	السطر	الصفحة
أبي يغترُّون أم عليّ يجترئون	٣٦	١٥	٣١
إحفظ عليك لسانك	٣٩	١	٣٤
أخوف ما أخاف على أمّتي	٤٧	١	٤٣
إذا كان يوم القيامة بعث الله أناساً	٢٣	١	٢١
أعوذ بك من علمٍ لا ينفع	٢٢	٥	٢٠
ألا من سائلٍ فأعطيه	٤١	١٨	٣٥
أللهمّ إنّي أعوذ بك من شرّ نفسي	٤٤	١١	٣٩
أللهمّ لا تكلني إلى نفسي	٤٤	١١	٣٩
أمُرت أن أقاتلَ الناسَ	٣	١٣	٣
إنْ أردتَ أن يجيبَ الله دعوتك	١٣	٨	١١
إن أردت أن يقوّسك الله	٣٢	١٤	٢٨
أنزلني من نفسك لهمّك	١٧	١	١٥
إنّ لكل عالم شرّة	٤٢	١١	٣٦
إنّ لنفسك عليك حقّا	١٨	١٣	١٥
إنّ المراء في القرآن كفر	٤٦	١	٤٢
إنّ هذا من النعيم الذي تُسئلون عنه	١٢	٦	١٠
أوّل من يدخل النار ثلاث	٢٢	١١	٢٠
إيّاك ومخالطة الأغنياء	٣٤	٨	٣٠
الإيمان أن تؤمن بالله	٥	١٥	٤
الإيمان بضع وسبعون باباً	٥	٣	٥
ثلاث لا ينظر الله إليهم	١٩	٥	١٧
ثلث للطعام وثلث للشراب	١٨	١٥	١٥
جفّ القلم بما هو كائن	١٤	١٠	١٢

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000505

الحديث	الفصل	السطر	الصفحة
الرياء فيكم أخفى من دبيب النمل	٣٣	١٢	٢٩
طلب الحلال فريضة	٣٧	١٨	٣٢
عبدي ساجد وروحه عندي	٣٤	٩	٢٢
عليكم بقيام الليل	٤١	٩	٣٥
فمن كانت فترته إلى سُنَّتي	١٢	١١	١٠
كذب من ادّعى محبتي	٢٤	٢١	٢١
لأن يأخذ أحدكم حبلاً	٤٥	٢	٤١
لا يجد أحدكم حلاوة الإيمان	١٤	١١	١٢
لا يكون أحدكم مثل السراج	٢٢	٦	٢٠
ليس الإيمان بالتحلّي ولا بالتمنّي	١٩	٣	١٧
ما ملئ وعاء شرّ	٢٥	٥	٢٣
ما نام أحد إلى الصباح	٤١	١٠	٣٥
ما يستر الرجل به عورته	١٨	١	١٦
من ترك ثوب جمال	١٩	١١	١٦
من حافظ على البردين	٤١	١٣	٣٥
من حسن إسلام المرء	٢١	٨	١٩
من طلب العلم ليجاري به العلماء	٤٦	١٠	٤٢
من طلب العلم ليماري به العلماء	٢١	١	١٩
ومطعمه حرام وملبسه حرام	١٣	٧	١١
يا غلام اعلم أنّه لو اجتمع الأوّلون	١٤	٩	١٢
يا محمد بشّر أمتك بالسنا	٢٢	١٤	١٩
» » » » »	٤٦	٧	٤٢
يا معاذ أوّل ما تدعوهم	٢	١٢	٢
يكون في آخر الزمان أقوام	٤٣	١٢	٣٧
يكون في آخر الزمان حدثاء	٤٧	٢	٤٣

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000506

فهرس المراجع على معجم الأسماء المقتبسة

ابن ماجة، السنن – سنن المصطفى لمحمد بن عبد الله بن ماجه القزويني، القاهرة ١٣٧٢–١٣٧٣

آجري، الشريعة – كتاب الشريعة لأبي بكر محمد بن حسين الآجري، بدون مكان ١٣٦٩/١٩٥٠

إحياء – إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي، القاهرة ١٣٧٧

ترمذي، السنن – الجامع الصحيح لأبي عيسى الترمذي، القاهرة ١٣٨٥–١٣٨٨/ ١٩٦٥–١٩٦٨

تنوير المقباس – تنوير المقباس من تفسير ابن عباس للفيروزابادي، القاهرة ١٣٧٨/١٩٥٩

بستي، مجروحين – كتاب المجروحين لابن حبّان البستي، حلب ١٣٩٦

الحثّ للخلّال – الحثّ على التجارة والصناعة... لأبي بكر أحمد الخلّال، مصر ١٣٤٨

حلية – حلية الأولياء لأبي نعيم الاصبهاني، بيروت ١٣٨٧/١٩٦٧

رسائل الجاحظ – رسائل الجاحظ لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، (تحقيق هرون) القاهرة ١٩٦٤–١٩٦٥

الرسالة – الرسالة القشيرية لأبي القاسم القشيري، القاهرة ١٣٥٩/١٩٤٠

الزهد لابن المبارك – كتاب الزهد والرقائق لعبد الله بن المبارك المروزي، (تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي) مالكون (الهند) ١٣٨٦/١٩٧٦

الزهد لأحمد – كتاب الزهد لأحمد بن حنبل (تحقيق عبد الرحمن بن قاسم)، بيروت ١٣٩٦/١٩٧٦

الطبري، التفسير – جامع البيان عن تأويل القرآن، القاهرة ١٣٢١/١٩٠٣

عيوب النفس – جوامع آداب الصوفيّة وعيوب النفس ومداواتها لأبي عبد الرحمن السلمي، (تحقيق كولبرغ) القدس ١٩٧٦

عيون الأخبار – عيون الأخبار لعبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، القاهرة ١٣٤٣–١٣٤٨

فضائل بلخ – فضائل بلخ، (تحقيق عبد الحي حبيبي) تهران ١٣٥٠

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000507

الفتح الرّباني للساعاتي – الفتح الرباني لمسند أحمد بن حنبل، (أحمد عبد الرحمن البنّا الساعاتي) القاهرة (؟) بدون تأريخ
لسان العرب – لسان العرب لابن منظور المصري، القاهرة ١٣٠٠
مسلم، السنن – الصحيح لمسلم بن الحجّاج، القاهرة ١٨٧٣/١٢٩٠
المسند – المسند لاحمد بن حنبل، القاهرة ١٨٩٥/١٣١٣
المعجم المفهرس – المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ليدن ١٩٤٣/١٩٦٧
المكّي، قوت – قوت القلوب في معاملة المحبوب لأبي طالب المكّي، القاهرة، بدون تأريخ
الورع – كتاب الورع لأحمد بن حنبل، القاهرة ١٣٤٠/١٩٢١.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000508

Zusammenfassung

„Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī und seine Schrift zur Novizenerziehung *(Kitāb al-Iqtiṣād)*", eine um 1990 in Freiburg i. Br. entstandene Dissertation, ist religionswissenschaftlichen, historischen und philologischen Forschungen über den Schiraser Ṣūfī Muḥammad Ibn Ḫafīf (gest. 371/982) gewidmet. Diesem fällt aus religionsgeschichtlicher Sicht das Verdienst zu, die Mystik des Bagdader Ǧunaydkreises in Persien nachhaltig gefestigt sowie durch das biographische Werk seines Überlieferers Abū l-Ḥasan ʿAlī ad-Daylamī, die *Sīrat-i Ibn-i Ḫafīf*, das Andenken seiner zahlreichen Scheiche für die Nachwelt bewahrt zu haben. Mit der Überlieferung biographischer Nachrichten über die Scheiche Ibn Ḫafīfs, maßgebliche Vertreter der Mystikschulen von Fārs, Ǧibāl, Ḫurāsān, dem Ḥiǧāz, ʿIrāq und Syrien, sowie von ihnen zugeschriebenen Äußerungen durch Ibn Ḫafīf verbindet sich freilich in der Darstellung Daylamīs der offenbar schon von seinem Meister behauptete Anspruch, die wichtigsten Traditionen der klassischen islamischen Mystik empfangen und in sich vereinigt zu haben. Wenn er sich mithin als Erbe sämtlicher Hauptströmungen der Sufik im islamischen Osten des 4./10. Jahrhunderts begreifen kann, so bekennt Ibn Ḫafīf sich dennoch ausdrücklich zu den fünf Häuptern der „nüchternen", auf Ḥāriṯ al-Muḥāsibī zurückgehenden Bagdader Mystik, deren Vorbild er seinen Schülern zur Nachahmung empfiehlt.

Die Schwerpunkte der vorliegenden Arbeit liegen in den drei Bereichen Biographie, Theologie und Mystik sowie Textedition bzw. -übersetzung.

Anhand von Daylamīs Vita und sämtlichen anderen arabisch- und persischsprachigen biographischen Quellen wird der Lebenslauf Ibn Ḫafīfs nachgezeichnet. Die biographischen Skizzen von Ibn Ḫafīfs Autoritäten in Ḥadīṯwissenschaft, Theologie und Mystik werden ergänzt durch Kurzbiographien seiner *ruwāh*, Personen, die die Nachrichten über Ibn Ḫafīf an die Hagiographen überliefert haben – z. T. handelt es sich bei seinen Überlieferern aber auch um die Autoren selbst (z.B. Sulamī, Ibn

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000509

Bākawayh, Abū Nuʿaym). In einem umfangreichen, historisch ausgerichteten Kapitel werden für die Orte, an denen Ibn Ḫafīf in der Zeit seiner Lehrjahre *(fī ṭalab al-ʿilm)* sich aufhielt, „Momentaufnahmen" in Form von Milieustudien vorgelegt. In einem zentralen Teil dieses Kapitels wird versucht, die geschichtlichen Entwicklungen der islamischen Mystik im Schiras des 4./10. Jh. nachzuzeichnen. Die infolge der redaktionellen Tätigkeit Daylamīs u.a. in Persien vorherrschende Überlieferung einer unaufgekündigten Gefolgschaft Ibn Ḫafīfs gegenüber dem 309/922 als Ketzer hingerichteten Mystiker al-Ḥusayn al-Ḥallāǧ wird kritisch geprüft. Mit einem philologischen Ansatz wird die arabisch abgefaßte, aber vollständig nur persisch erhaltene Vita Daylamīs, die Hauptquelle für Ibn Ḫafīfs Leben, gewürdigt. Arabische Fragmente der Vita werden angeführt und Varianten, die von anderen Überlieferern Ibn Ḫafīfs festgehalten wurden, den Überlieferungen Daylamīs bzw. ihren Versionen in der persischen Redaktion gegenübergestellt.

Ein eigenes Kapitel ist den Schriften Ibn Ḫafīfs gewidmet, deren rund 30 Titel bei Daylamī und einem weiteren Hagiographen aufgelistet sind. Die umfangreichsten Zitate aus einem Werk Ibn Ḫafīfs lassen sich bei den ḥanbalitischen Theologen Ibn Taymiyya und Ibn Qayyim al-Ǧawziyya nachweisen.

Der zweite Hauptteil gilt der Darstellung von Grundzügen der Theologie und mystischen Lehre Ibn Ḫafīfs. Untersuchungen zur Biographie wie auch das Studium der Schriften bzw. Fragmente von Werken Ibn Ḫafīfs vermitteln das Bild von dem Schiraser als einem streng orthodoxen Mystiker der šāfiʿitischen Rechtsschule, der sich einem sunnitischen Traditionalismus ḥanbalitischer, d.h. *kalām*-kritischer Prägung verpflichtet fühlte. Dem Umstand einer Orientierung an der anti-rationalistischen Traditionsgelehrsamkeit tut dabei kein Abbruch, daß Ibn Ḫafīf sich zu Abū l-Ḥasan al-Ašʿarī als seinem noch persönlich angetroffenen Lehrer in Theologie bekannte und kurz vor seinem Tode dem Scholastiker Bāqillānī in Schiras aus einer Schrift Ašʿarīs vorlas. Die Darstellung der mystischen Lehre Ibn Ḫafīfs fußt auf der Textgrundlage seines offenbar einzigen noch erhaltenen größeren literarischen Werkes, das *Kitāb al-Iqtiṣād*. Folgende ṣūfische Themen können auf dieser gesicherten literarischen Basis ausgefaltet werden: der Meister, der Glaube *(īmān)*, die Umkehr *(tawba)*, der Weltverzicht *(zuhd)*, die religiöse Gewissenhaftigkeit *(waraʿ)*, die Aufrichtigkeit bzw. Läuterung *(iḫlāṣ)*, die Treue bzw. Wahrhaftigkeit *(ṣidq)*, das Gottvertrauen *(tawakkul)*. Diese Themen werden durch Gegenüberstellung mit den in den zeitgenössischen Ṣūfīhandbüchern überlieferten Lehrmeinungen mystikgeschichtlich eingeordnet und erläutert.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000510

Es folgen in einem dritten Teil die erstmalige Edition und Übersetzung des in zwei alten Handschriften überlieferten, arabisch verfaßten „Buches des rechten Maßes". Bei dem *Iqtiṣād* handelt es sich um einen der frühesten literarischen Repräsentanten des *adab al-murīdīn*-Genre, d.h. jener Gattung von Schriften, die die „Erziehung des Novizen" zum Inhalt haben und fördern sollten. Das Novizenbuch, übrigens eine der Hauptquellen der im Suhrawardiyya-Orden in hohem Ansehen stehenden *Ādāb al-murīdīn* von Abū n-Nağīb as-Suhrawardī, erweist sich als eine Meditation über die beiden geistigen Haltungen *iḫlāṣ* und *ṣidq*, um welche sich sämtliche anderen asketisch-mystischen Themen anordnen. Diese zwei Grundmotive fungieren in Ibn Ḫafīfs Traktat als Kriterien für die Konformität des inneren Entwicklungsganges des Novizen mit den überlieferten ṣūfischen Vorbildern.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000511

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000512

Summary

"Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī und seine Schrift zur Novizenerziehung *(Kitāb al-Iqtiṣād)*", a doctoral dissertation written in Freiburg/Breisgau, is devoted to research in religious, historical and philological studies on the Sufi of Shiraz Muḥammad Ibn Khafīf (died 371/982).

The strengthening and consolidation of the mysticism of the Baghdadian circle of al-Junayd in Persia can be attributed to Ibn Khafīf, as well as a significant contribution towards preserving, for posterity, the memory of his many Sufi teachers. This was achieved by virtue of the biographical work composed by his student Abū al-Ḥasan ʿAlī al-Daylamī, the *Sīrat-i Ibn-i Khafīf*.

In al-Daylamī's Vita, Ibn Khafīf transmits biographical reports about his masters, eminent representatives of the mystical schools of Fārs, Jibāl, Khurāsān, Ḥijāz, ʿIrāq, and Syria, as well as utterances ascribed to them. This presentation of al-Daylamī includes the implied claim apparently raised already by Ibn Khafīf, that he has received and synthesized the most important traditions of Classical Islamic Mysticism. Although Ibn Khafīf perceived himself as the inheritor in the 4th/10th c. Islamic East of all the major traditions of Sufism he nevertheless also explicitly acknowledges the authority of the five heads of the "sober" Baghdadian mysticism. This can be traced back to Ḥārith al-Muḥāsibī whose example he exhorts his followers to emulate.

The present work concentrates on three distinct areas: 1. biography, 2. theology and mysticism and 3. text edition and translation.

The attempt is made, on the basis of al-Daylamī's Vita and all the other biographical sources in the Arabic and Persian languages, to retrace the course of Ibn Khafīf's life. The biographical sketches of Ibn Khafīf's authorities in the "sciences" of ḥadīth, theology and mysticism are supplemented by short biographies of his *ruwāh*: persons who have handed down the information about Ibn Khafīf to the hagiographers. In some cases his transmitters are identical to the authors themselves (e.g. al-Sulamī, Ibn Bākawayh, Abū Nuʿaym). In a lengthy, historically-ori-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000513

ented chapter, "milieu studies" are presented with regard to the places where Ibn Khafīf spent the years of his apprenticeship *(fī ṭalab al-ᶜilm)*. It has been attempted, in a central part of this chapter, to trace the historic developments of Islamic Mysticism in 4th/10th c. Shiraz. The tradition prevalent in Persia as a result of the literary activities of al-Daylamī and others, the unconditional allegiance of Ibn Khafīf to the mystic al-Ḥusayn al-Ḥallāj, executed in 309/922 as a heretic, is examined critically. The major source of information on the life of Ibn Khafīf, the Vita of al-Daylamī, written in Arabic but wholly extant only in Persian, is studied and appreciated by use of a philological approach. Arabic fragments of the Vita are adduced, and variants recorded by other transmitters of Ibn Khafīf are contrasted with the tradtitions of al-Daylamī and their respective versions in the Persian redaction.

An independent chapter is dedicated to the writings of Ibn Khafīf whose approximately 30 titles are mentioned in a list of al-Daylamī and of another hagiographer. The most extensive quotations from any of Ibn Khafīf's works can be found with the Ḥanbalī theologians Ibn Taimiyya, and his student Ibn Qayyim al-Jawziyya.

The second area focuses on the presentation of some of the basic traits of the theological and, in particular, the mystical teachings of Ibn Khafīf. Investigations into his biography as well as the study of his writings and fragments thereof, deliver a picture of Ibn Khafīf as a strictly orthodox mystic who felt himself obliged – notwithstanding his adherence to the Shāfiᶜī juridical school – to a Sunnī traditionalism of Ḥanbalī, i.e. *kalām*-critical persuasion. This orientation toward the anti-rationalistic learning of Sunnī tradition is not impaired by the fact that Ibn Khafīf acknowledged Abū al-Ḥasan al-Ashᶜarī – whom he had personally met – as his teacher in theology. Neither does the fact that, shortly before his own death, Ibn Khafīf recited from one of al-Ashᶜarī's works, to the scholastic theologian al-Bāqillānī in Shiraz, detract from this particular orientation.

The presentation of the mystical teachings of Ibn Khafīf rests on the textual base of what is apparently the only larger literary work of Ibn Khafīf that is still preserved, the *K. al-Iqtiṣād*.

The following themes related to sufism can be unfolded on this secure textual basis: the master, belief *(īmān)*, repentance *(tawba)*, renunciation *(zuhd)*, abstinence *(waraᶜ)*, sincerity or purification *(iḫlāṣ)*, loyalty or truthfulness *(ṣidq)*, trust in God *(tawakkul)*. These themes are situated within the history of Islamic Mysticism, and may be explained by being compared to the doctrinal positions recorded in contemporary Sufi manuals.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000514

The first-time edition and translation of the "Book of the Golden Mean" composed in Arabic and extant in two old mss. follows in the third part. The *Iqtiṣād* is one of the earliest literary representatives of the *adab al-murīdīn* genre, i.e. the literary genre which treats the "training of novices" in Sufism, which it was also designed to promote. The manual of novices proves to be a meditation on the two spiritual attitudes *iḫlāṣ* and *ṣidq*, around which the other ascetico-mystical themes are arranged. Incidentally, the *Iqtiṣād* forms one of the major sources of the *Ādāb al-murīdīn* of Abū al-Najīb al-Suhrawardī which enjoys an eminent reputation within the Suhrawardiyya-Sufi order. These two fundamental motives serve – in Ibn Khafīf's tract – as criteria for the conformity of the inner development of the novice with the traditional models of Sufism.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000515

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000516

ملخّص

في سنة ١٩٩٠ تقدم السيد Florian Sobieroj برسالة إلى جامعة فرايبورغ لنيل درجة الدكتوراه تحت عنوان «ابن خفيف الشيرازي وكتابه حول تربية المُريد (كتاب الاقتصاد)». هذه الرسالة تضمنت دراسة تاريخية ولغوية ودينية وفلسفية للمتصوف الشيرازي ابن خفيف، المتوفى سنة ٣٧١هـ / ٩٨٢م. وإلى ابن خفيف الشيرازي يعود الفضل كله في توطيد وتعزيز حلقة الجنيد الصوفية البغدادية في بلاد فارس. وبفضل السيرة التي كتبها أبو الحسن علي الديلمي «سيرة ابن خفيف»، فإنه ساهم في الاحتفاظ بذكرى شيوخه من الصوفيين لدى الأجيال اللّاحقة. لقد وافق ما كتبه الديلمي في وصفه ما ادّعاه شيخه ابن خفيف، وذلك بأنه اجتمعت له أهم تقاليد التصوّف الإسلامي القديم، بفضل نقله لسِيَر وأقوال شيوخ أصحاب الشأن ممثلي المذاهب الصوفية في كلٍ من فارس والجبال والحجاز وخراسان والعراق والشام، ولئن اعتبر ابن خفيف نفسه وارثًا للتيارات الصوفية في الشرق الإسلامي في القرن الرابع للهجرة (العاشر الميلادي)، فإنه أقرّ بوضوح بمرجعية الشيوخ الخمسة الكبار للتصوّف البغدادي المعتدل والجدّي، والذي يرجع في أصوله إلى الحارث بن أسد المحاسبي، وكان ينصح مريديه باتخاذ هذا التصوّف كنموذج وبتقليده.

وتتمحور هذه الرسالة حول ثلاث نقاط رئيسية وهي: سيرة ابن خفيف، وعلم الكلام والتصوّف، وترجمة النص وتحقيقه.

سيرة ابن خفيف في هذه الرسالة ترتكز إلى النص الذي ألّفه الديلمي بشكل أساسي، إضافة إلى اعتمادها مصادر عربية وفارسية أخرى. ولقد جمعنا سيرًا موجزة لشيوخه في علم الحديث وعلم الكلام والتصوّف، ثم أضفنا إليها سِيَرًا مختصرة لبعض رواته الذين نقلوا سيرته إلى مؤرّخي سير الأولياء (بعض الرواة من أمثال السلمي وابن باكويه وأبي نعيم، كانوا هم أنفسهم من هؤلاء المؤرّخين). ثمة فصل من هذا الجزء يتناول وصفًا للأماكن التي أقام فيها ابن خفيف في تلك الفترة لطلب العلم. كما يتضمن في قسم أساسي منه وصفًا للتطورات التاريخية للتصوّف الإسلامي بشيراز في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي. وحسب ما رُوي عن الديلمي، وحسب ما كان شائعًا في بلاد فارس من أن ابن

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000517

خفيف كان من أتباع الحسين بن منصور الحلّاج الذي استشهد سنة ٣٠٩هـ / ٩٢٢م بتهمة الإلحاد، فقد تمّ التطرّق إلى هذه الفكرة بصورة نقدية. ويشتمل هذا الجزء الأول كذلك على نص لغوي يتناول سيرة حياة ابن خفيف المكتوبة باللغة العربية والتي ألّفها الديلمي كما سبق ذكره. وقد حفظت هذه السيرة بصيغة مسهبة في نسخة فارسية. وتمّت مقارنة هذه السيرة العربية التي كتبها الديلمي، وكذلك الصياغات التي نتجت عنها بالفارسية، مع قطع أخرى نقلها رواة آخرون عن ابن خفيف.

وفي فصل مستقلّ من هذا الجزء، تمّ التطرّق إلى مؤلفات ابن خفيف التي أوردها الديلمي وأحد مؤلفي سِيَر الأولياء في ثلاثين عنوانًا. ويمكن ملاحظة الاقتباسات المسهبة المنسوبة لابن خفيف في كتب الحنابلة من أمثال ابن تيمية وابن القيّم الجوزية وسواهم.

أما الجزء الثاني، وهو الرئيسي في هذه الرسالة، فإنه يتركز بشكل أساسي على وصف أهم مبادئ علم الكلام، وبشكل خاص على التعاليم الصوفية عند ابن خفيف.

إن تسليط الأضواء على حياة ابن خفيف، إضافة إلى الدراسة المعمّقة لمؤلفاته، تعكس صورة لابن خفيف الشيرازي كصوفي تقليدي متزمّت، يشعر بأن عليه الإبقاء على انتمائه إلى مدرسة المذهب الشافعي، والتقليد السّنّي الحنبلي ذي الطابع النقدي تجاه علم الكلام. إن هذا التوجّه الذي قاد ابن خفيف إلى مشايعة علم الحديث النقدي، الذي يميّز التقليد السّنّي، لا يقلّل من اعترافه بأن أبا الحسن الأشعري، أستاذه في علم الكلام. ولا يقلّل من ذلك التوجّه أيضًا، كونه قرأ قبل وفاته بفترة قصيرة إحدى مؤلفات الأشعري على القاضي الباقلاني، أحد متشددي علم الكلام الإسلامي.

وتعتمد هذه الرسالة في عرضها لتعاليم الصوفية عند ابن خفيف على نصوص كتابه «كتاب الاقتصاد»، وهو الكتاب الشامل الوحيد – فيما يبدو – الذي تمّ حفظه كاملًا.

إن المواضيع الصوفية التالية: الشيخ والإيمان والتوبة والزهد والورع والإخلاص والصدق والتوكّل، يمكن توسيع معانيها بناءً على أساس هذا الكتاب. هذه المواضيع تمّ ترتيبها وشرحها بالمقارنة مع آراء صوفية مأثورة في معاجم صوفية معاصرة.

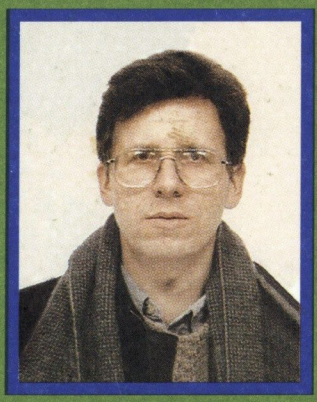
أما في الجزء الثالث من هذه الرسالة فقد تمّت، ولأول مرة، ترجمة «كتاب الاقتصاد» وكذلك تحقيق هذا الكتاب الذي تمّ نقله استنادًا إلى نسختين قديمتين كتبتا باليد.

إن كتاب الاقتصاد يعدّ من أقدم المؤلفات التي تمثّلُ «آداب المريدين»، أي النوع الذي يهدف إلى تربية المريد والحثّ عليها. إن «كتاب المريد» الذي يعتبر من المصادر الرئيسية في «آداب المريدين» لأبي النجيب السهروردي، التي لها سمعة عالية في الطريقة السهروردية، ليُعدّ بمثابة تأمُّل روحي في مَقامَيْ «الإخلاص» و «الصدق» اللذَيْن تدور حولهما كل المواضيع الصوفية المتعلّقة بالزهد. هذان المقامان يعتبران في كتاب ابن خفيف معيارين للتوافق بين التطوّر الباطني للمريد والنماذج الصوفية المأثورة.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000518

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000519

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000520



Florian Sobieroj

Geboren 1958. Studium der Islamwissenschaften und der Religionsgeschichte in Freiburg i. Br. Promotion 1991 mit der vorliegenden Arbeit.

1993-1995 „Lecturer for Arabic and Islamic Studies“ an der Victoria-University Manchester. Seit 1995 Mitarbeiter in der „Katalogisierung orientalischer Handschriften in Deutschland“ (KOHD), zunächst in Gießen, seit 1997 in Jena. Publikationen zur islamischen Mystik.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91036/fragment/page=00000522