

Über die Grundlagen der islamischen Mystik

Merdan Güneş*

Abstract

Ever since the beginnings of Sufism, Muslims have openly discussed the differing understandings and the wider perceptions of Sufism, and have debated about whether such a way of life is compatible with Islam. Sufism without the *tawhīd*-concept is unthinkable for Islamic scholars. Many scholars understood the Sufi way of life as one of three dimensions of Islam, as it is mentioned in the *Ġibrīl-ḥadīṭ*. According to most scholars, the true roots of Sufism are found in the Koran. While differing cultural, social, ideological and geographic influences can frequently be observed, Sufism has retained its Islamic character right up until the present day. Early researchers had difficulty finding reliable source material relating to the historical development of Sufism. This perhaps explains why the first Orientalists were prejudiced when investigating the influence of ‘other’ groups on Sufism. Some Orientalists believe that Sufism is based on concepts which have their roots in Persian, Platonian, Christian or Hindu traditions. From the point of view of Sufis, Islam is unthinkable without Sufism in the same way that Sufism is unthinkable without Islam.

Keywords: Beginnings of Sufism, *tawhīd*-concept, deep understanding and internalisation of Islam, the Sufi way of life, three dimensions of Islam, *Ġibrīl-ḥadīṭ* (the Hadith of Gabriel), *islām*, *īmān*, *iḥsān*, cross-cultural encounters, mutual enhancement and enrichment, roots of Sufism, development of Sufism, influences of the ‘other’ on Sufism, *dīkr*, influences of Christianity, the phenomenon of Sufism.

Einleitung

Seit den Anfängen des Sufismus gab es unter den Muslimen immer wieder heftige Diskussionen über die Vorstellungen und Wahrnehmungen des Sufismus und darüber, ob eine solche Lebensweise mit dem Islam vereinbar sei oder nicht. Einige gehen sogar so weit, dass sie die Menschen, die diese Lebensform wählen, als Abtrünnige bezeichnen. Sie kritisieren und attackieren Anhänger des Sufismus, um den Islam vor solchen Strömungen zu schützen. Vor diesem Hintergrund lassen sich die islamischen Gelehrten in drei Gruppen einteilen: Zum einen gibt es die Befürworter des Sufismus, zum anderen diejenigen, die ihn ablehnen, und schließlich eine dritte Gruppe, deren Mitglieder versucht haben, einen Konsens zwischen diesen beiden Extremen zu finden. Zu den Letzteren gehören u.a. Ġa‘far aṣ-Ṣādiq (gest. 148/765), al-Kalābādī (gest. 380/990), Ġunayd al-Baġdādī (gest. 297/909), as-Sulamī (gest. 412/1021), al-Quṣayrī (gest. 465/1072), al-Makkī (gest. 386/996), as-Sarrāġ (gest. 378/988) und al-Ġazālī (gest. 505/1111).¹ Sie alle haben versucht, Vorurteile gegenüber dem Sufismus abzubauen und gleichzeitig aufzuzeigen, dass auch diese Lebensform seine Wurzeln im Islam hat.

* Dr. Merdan Güneş ist Islam- und Erziehungswissenschaftler und Lehrbeauftragter an den Universitäten in Frankfurt und Osnabrück. Er forscht zur islamischen Mystik, Theologie, Rechtswissenschaft und Religionspädagogik.

¹ Vgl. Kalābādī, *Tasavvuf*, S. 17f.; Türer, *Tasavvuf*, S. 91.

1. Islam als Wurzel des Sufismus

Auf die immer noch diskutierte Frage, wie man den Sufismus richtig beschreiben kann, antwortet Schimmel:

„Als die europäischen Orientalisten sich erstmals um 1800 mit dem Sufismus zu befassen begannen, und dabei vor allem die augenfälligen ‚sūfīs‘, die umherschweifenden, heulenden, tanzenden Derwische beschrieben, schien es ihnen, als habe der Sufismus sehr wenig mit dem Islam zu tun, und vielleicht ist einer der Anziehungspunkte, die dieses Phänomen für den westlichen Leser oder Beobachter so faszinierend machen, gerade seine scheinbare Ferne vom Gesetzes-Islam. Die Tatsache, dass einige führende *ṣūfīs* im Laufe der Jahrhunderte hingerichtet worden waren,² bestärkte die Beobachter in ihrer Vorstellung einer Dichotomie zwischen dem ‚offiziellen‘, *ṣarī‘a* gebundenen Islam und dem Sufismus, und man übersah, dass der echte Sufismus aus islamischen Wurzeln gewachsen ist.“³

Selbst Horten vertrat die Auffassung, die Mystik im Islam sei das Ergebnis seiner Begegnung mit anderen asiatischen Religionen, vor allem mit dem Buddhismus und Hinduismus.⁴ Die Ansicht, dass der Sufismus und der Islam voneinander völlig unabhängig seien, ist jedoch ein mittelalterliches Klischee.⁵

Der *tawḥīd* stellt die Grundlage sowohl des islamischen Glaubens⁶ als auch der sufistischen Denkweise(n) dar. Der Sufismus ohne den *tawḥīd*-Gedanken ist für die islamischen Gelehrten unvorstellbar.⁷ Nach Chittick basiert der Sufismus auf der Einheit Gottes (*tawḥīd*). Sieht man sich die Geschichte des Sufismus an, so ist eine gemeinsame Linie deutlich zu erkennen. Die erste und letzte Gewissheit führt zu Allah.⁸ Im Laufe der Jahrhunderte haben sich zwar innerhalb des Sufismus die verschiedenen Strömungen entwickelt, doch allen gemeinsam ist die Verinnerlichung des Islam, der Einheit und Einzigartigkeit Gottes.⁹ So weist Karl Prenner zu Recht darauf hin:

„Die Frage nach dem Ursprung der islamischen Mystik hat im Laufe der Zeit viele divergierende Antworten erfahren. Die Begegnung des Islam mit Christentum, Hinduismus und Buddhismus in den eroberten Gebieten führte gerade beim Sufismus zu gegenseitigen Beeinflussungen, und es kam daher oft zu einem regen Austausch, welcher si-

² Hingerichtete Sufi-Meister: al-Ḥallāğ (857-922) und Šihāb ad-dīn as-Suhrawardī (1155-1191) als „Begründer einer spekulativen Lichtmystik“; vgl. Hofmann, *Islam*, S. 64; Endreß, *Der Islam* (hrsg. v. Haarman), S. 62; Ritter (al-Ġazālī), *Das Elixier*, S. 207; Gramlich, *Gottesliebe*, S. 655; Schimmel, *Der Islam*, S. 133f.; Lerch, *Muhammads Erben*, S. 52.

³ Schimmel, *Sufismus*, S. 7; Hofmann, *Islam*, S. 62; Khoury, *Islam*, S. 154; Lings, *Scheich Aḥmad al-‘Alawī*, S. 34; Gibb, *Islam Medeniyeti*, S. 226; Azzam, *Der Islam*, S. 183; Al-Halladsch, *Märtyrer der Gottesliebe* (Schimmel), S. 24.

⁴ Vgl. Lerch, *Muhammads Erben*, S. 49.

⁵ Vgl. Chittick, *Tasavvuf*, S. 38; Hamidullah, *Der Islam*, S. 102.

⁶ Vgl. al-Quṣayrī, *ar-Risāla*, S. 41; *Lexikon des christlichen Glaubens*, S. 459; Al-Halladsch, *Märtyrer der Gottesliebe* (Schimmel), S. 26.

⁷ Vgl. Chittick, *Tasavvuf*, S. 22f.; Gibb, *Isl. Medeniyeti*, S. 226; Bakhtiar, *Sufi*, S. 9; Nicholson, *Mystics*, S. VIII; al-Halladsch, *Märtyrer der Gottesliebe* (Schimmel), S. 26.

⁸ Vgl. Chittick, *Tasavvuf*, S. 22f.; Krämer, *Geschichte des Islam*, S. 166.

⁹ Vgl. Schimmel, *Y. Emre*, S. 5f.

Merdan Güneş: Über die Grundlagen der islamischen Mystik

cherlich nicht von der Hand zu weisen ist; aber die Grundlagen der islamischen Mystik sind im Koran und beim Propheten Muḥammad selbst zu finden.“¹⁰

2. Koran und Sunna als Quelle des Sufismus

Khoury hat diese Tatsache folgendermaßen formuliert: „Das heilige Buch des Islam bleibt der Dreh- und Angelpunkt der islamischen Kultur bis zum heutigen Tage.“¹¹ In allen wichtigen Quellen des Sufismus, wie etwa *al-Luma*‘, *Qūt al-qulūb*¹², *ar-Risāla al-quṣayriyya*, *Kaṣf al-mahğūb* oder *Ihyā*‘, wird darauf hingewiesen, dass der Sufismus mit dem Propheten Muḥammad angefangen hat.¹³ Diese Ansicht teilen auch zeitgenössische Autoren wie Schimmel, Chittick, Garaudy, Nasr, Eliade und Couliano.¹⁴ Der große Theologe und Mystiker al-Ġazālī hat die Meinung der Orthodoxie wie folgt zum Ausdruck gebracht:

„Wisse, dass der Schlüssel zum Glück die Befolgung der Sunna und die Nachahmung von Gottes Gesandten in all seinem Kommen und Gehen, seinen Bewegungen und seiner Ruhe, seinem Schlaf und seinem Sprechen ist. Ich sage das nicht im Hinblick auf sein Vorgehen in Fragen religiöser Observanz, weil es keinen Grund gibt, die Traditionen zu vernachlässigen, die darüber vorhanden sind; nein, es hat mit allen Fragen von Gewohnheiten und Sitte zu tun; denn nur so ergibt sich die uneingeschränkte Nachfolge. Gott hat gesagt: ‚Sage: Wenn ihr Gott liebt, folgt mir, und Gott wird euch lieben‘,¹⁵ und Er hat gesagt: ‚Was der Gesandte euch gebracht hat, das nehmet an, und was er verboten hat, dessen enthaltet euch!‘“¹⁶

Al-Ġazālī geht in seinem großen Werk *Die Wiederbelebung der Religionswissenschaften* im Kapitel „Das Buch der Erklärung der Eigenartigkeit des Herzens“ auf dieses Thema ein. Unter der Überschrift „Die Belege für das Erwerben von *ma`rifā* durch den Weg der *ṣūfīs*, anstelle der konventionellen Wege in Koran und Sunna“ zitiert al-Ġazālī mehrere Koranverse und *aḥādīṭ*, die die Grundlagen des Sufismus bilden.¹⁷ So heißt es z.B.: „Und diejenigen, welche sich für Uns kräftig einsetzen, werden Wir auf Unseren Wegen leiten [...]“.¹⁸ Diesen Vers deutet al-Ġazālī wie folgt: „Durch das dauerhafte Verrichten der religiösen Pflichten wird Weisheit im Herzen, nicht durch den Erwerb von Wissen, sondern

¹⁰ Prenner, *Stimme Allahs*, S. 166; vgl. Hofmann, *Islam*, S. 62; *Lexikon des christlichen Glaubens*, S. 459; Coogan, *Weltreligionen*, S. 101; Anawati, „*Philosophie, Theologie und Mystik*“, in: *Das Vermächtnis des Islam*, Bd. 2, S. 138f.; Khoury, A., *Der Islam – Sein Glaube*, S. 154; Figl, *Mitte der Religionen*, S. 92; Lings, *Scheich Aḥmad al-‘Alawī*, S. 37; Schreiner, *Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam*, S. 514; Guénon, *Islam*, S. 32; Trimmingham, *al-Firaq aṣ-ṣūfiyya fī al-islām*, (überarbeitet von al-Baḥrāwī), S. 11; Azzam, *Der Islam*, S. 183; Khoury, R. G., „*Politik und Religion im Islam*“, in: *Staat und Religion*, S. 40; Hutter, *Die Weltreligionen*, S. 101; Lerch, *Muhammads Erben*, S. 49; Nicholson, *Mystics*, S. X; al-Halladsch, *Märtyrer der Gottesliebe* (Schimmel), S. 24.

¹¹ Khoury, R. G., in: *Islam – Erbe und Herausforderung*, Petermann (Hg.), S. 54; ders., „*Politik und Religion im Islam*“, in: *Staat und Religion*, S. 40.

¹² Vgl. al-Makkī, *Qūt al-qulūb*, Beirut 2005.

¹³ Vgl. Chittick, *Tasavvuf*, S. 38; Hofmann, *Islam*, S. 62; *Die fünf Weltreligionen*, S. 446.

¹⁴ Vgl. Eliade und Couliano, *Handbuch der Religionen*, S. 256; Watt, *Study of al-Ġazālī*, S. 128; Nicholson, *Mystics*, S. X; al-Halladsch, *Märtyrer der Gottesliebe* (Schimmel), S. 24.

¹⁵ Koran, 3/31.

¹⁶ Koran, 59/7; Schimmel, *Und Muhammad ist Sein Prophet*, S. 25f.

¹⁷ Vgl. al-Ġazālī, *Ihyā*‘, III, S. 22-24.

¹⁸ Koran, 29/69.

durch Intuition und Erleuchtung gewonnen.¹⁹ An einer anderen Stelle im Koran heißt es: „[...] [U]nd dem, der Allāh fürchtet, verschafft Er einen Ausweg und versorgt ihn in der Art und Weise, mit der er nicht rechnet [...]“²⁰, oder: „[...] [W]enn ihr Allāh fürchtet, wird Er euch Entscheidungskraft gewähren [...]“²¹, und: „Er gibt die Weisheit, wem Er will, und wem da Weisheit gegeben wurde, dem wurde hohes Gut gegeben [...]“²² Von den *aḥādīṭ* zählt al-Ġazālī folgende auf: „Hüte dich vor der Weitsichtigkeit des Frommen, denn er sieht mit dem Licht Gottes.“²³ „Das Wissen (*‘ilm*) ist zweigeteilt, zum einen das Wissen der Sprache, mit dem die Existenz Gottes erwiesen wird, und das Wissen des Herzens (*‘ilm al-bāṭin*), welches das nützliche Wissen ist.“²⁴

Viele Gelehrten verstanden diese sufistische Lebensform als eine der drei Dimensionen des Islam, wie sie im *Ġibrīl-ḥadīṭ*²⁵ erwähnt werden. Diese sind: *islām* (die völlige Hingabe an den Gotteswillen), *īmān* (der Glaube) und *iḥsān*²⁶ (das gute Verhalten, Wohltun).²⁷ As-Sarrāġ ist in *al-Luma*‘ auf diese Tatsache ausführlich eingegangen:

„Die Gesamtheit der religiösen Wissenschaften hält sich im Rahmen dreier Dinge: eines Verses aus dem Buch Gottes oder eines Heiligen Berichtes vom Gesandten Gottes oder einer durch mystische Sinnerschließung gewonnenen Weisheit, die sich dem Herzen eines Freundes Gottes erschlossen hat. Die Wurzel hier ist der *ḥadīṭ* vom Glauben, worin Gabriel den Propheten nach den Wurzeln dreier Dinge fragte: nach dem Islam, dem Glauben und dem Wohltun (*iḥsān*), dem Äußeren, dem Inneren und der mystischen Wirklichkeit. Der Islam, darunter wird der äußere Gesetzesislam (*ṣarī‘a*) verstanden, unter dem Glauben sowohl der äußere als auch der innere und unter Religiosität die mysti-

¹⁹ al-Ġazālī, *Iḥyā’*, III, S. 22.

²⁰ Koran, 65/2-3.

²¹ Koran, 8/29.

²² Koran, 2/269.

²³ al-Ġazālī, *Iḥyā’*, III, S. 23.

²⁴ Ebd.

²⁵ Vgl. Muslim, *ḥadīṭ* Nr. 5-7; al-Buḥārī, *ḥadīṭ* Nr. 50; Chittick & Murata, *İslam’ın Vizyonu*, S. 30-34; Horten, *Die Philosophie des Islam*, S. 35; Nasr, *The Heart of Islam*, S. 61; Schuon, *Islam*, S. 167. Der vollständige *ḥadīṭ* lautet: „Der Prophet ging eines Tages zu den Leuten hinaus, als ein Mann zu ihm kam und sagte: ‚Was ist Glaube?‘ Der Prophet erwiderte: ‚Der Glaube (*īmān*) ist, dass du an Allāh, an Seine Engel, an die Begegnung mit Ihm, an Seine Gesandten und an die Auferstehung glaubst.‘ Der Mann fragte weiter: ‚Was ist Islam?‘ Der Prophet sagte: ‚Islam ist, dass du Allāh anbetest, Ihm nichts beigesellst, das Gebet verrichtest, die vorgeschriebene *zakāh* entrichtest und den Ramaḍan fastest.‘ Der Mann sagte: ‚Was ist Güte (*iḥsān*)?‘ Der Prophet sagte: ‚Dass du Allāh anbetest, als ob du Ihn sähst; denn, wenn du Ihn nicht siehst, so sieht Er dich doch.‘ Der Mann sagte: ‚Wann trifft die Stunde ein?‘ Der Prophet sagte: ‚Der Befragte ist diesbezüglich nicht wissender als der Fragende selbst. Was aber deren Vorzeichen angeht, so werde ich dir Folgendes nennen: [Die Stunde ist nah,] wenn die Sklavin ihren eigenen Herrn gebärt und wenn die ungebildeten Kameltreiber Hochhäuser bauen. Es gibt noch andere fünf Vorzeichen, die nur Allāh kennt.‘ Darauf rezitierte der Prophet: ‚Wahrlich, bei Allāh allein ist die Kenntnis der Stunde ...‘ (Koran, 31/34). Der Mann ging fort und der Prophet verlangte, dass die Leute ihn zurückbringen, aber sie sahen nichts mehr von ihm. Darauf sagte der Prophet: ‚Dieser war Gabriel! Er kam, um die Menschen in ihrem Glauben zu unterweisen.‘“

²⁶ Chittick & Murata haben dem Begriff *iḥsān* ein ganzes Kapitel („Wurzel des *iḥsān* im Koran“) gewidmet. Sie haben ausführlich alle Wörter, die vom Stammwort *ḥusn* abgeleitet wurden, anhand der Verse im Koran erörtert; vgl. S. 377-408; Horten, *Philosophie des Islam*, S. 36; Danner, *Islamic Tradition*, S. 112f.

²⁷ Vgl. Chittick, *Tasavvuf*, S. 39; Chittick & Murata, *İslamın Vizyonu*, S. 39-42; Şahmerani, *Tasavvuf*, S. 14; Schuon, *Islam*, S. 14, 167, 171; Böwering (at-Tustarī), *Mystical Vision*, S. 222; Nasr, *The Heart of Islam*, S. 60f.; Nasr, *Muslim’s Guide*, S. 7.

Merdan Güneş: Über die Grundlagen der islamischen Mystik

sche Verwirklichung des Äußeren und des Inneren.²⁸ Das ist das Wort des Propheten: ‚*ihsān* ist, dass du Gott dienst, als sähest du Ihn. Und wenn du Ihn nicht siehst, so sieht doch Er dich.²⁹ Gabriel gab ihm dazu seine Zustimmung, und somit erhielt es eine himmlische, ja göttliche Bestätigung.³⁰

Wer demnach den *ihsān* nicht besitzt, kann äußerlich ein Muslim oder ein Gläubiger sein, ihm fehlt aber die *Urwesenheit*³¹, die *ḥaqīqa* des *Islam* und *īmān*, als eigentlicher Kern des Glaubens.³²

Der *ihsān* bildet das erste Glied einer Kette von vier *ḥadīthen*, die as-Sarrāḡ folgendermaßen kennzeichnet: Die Wurzel von allem, was man über die Wissenschaft von dem Inneren lehrt, ist in den folgenden vier *ḥadīthen* zu finden, die die Autorität des Gottesgesandten tragen:³³

1. der *Ġibrīl-ḥadīth*.³⁴
2. ein von Ibn ‘Abbās überlieferter *ḥadīth*: Der Prophet nahm mich bei der Hand und sprach zu mir: „Junger Mann! Behüte Gott (in deinem Herzen), so wird Gott dich behüten, d.h., bewahre Gott in deiner Seele; dann wird Gott dich vor dem ewigen Verderben bewahren.“³⁵
3. Eine Überlieferung des Wābiṣa b. Ma‘bad berichtet als Lehre des Propheten: „Die Sünde ist das, was deine Brust bedrückt, und die Pietät (sittlich gutes Verhalten) das, worin deine Seele sich glücklich findet.“³⁶ Die Naturreligion, die mit der Stimme des Gewissens gegeben ist, wird in dieser Weise als Kern des Islam dargestellt. Alles kommt auf die Gesinnung, das Gewissen, die eigene Überzeugung an. Das Verhältnis der Einzelnen zu Gott ist das letztlich Entscheidende.

²⁸ as-Sarrāḡ, *al-Luma‘*, S. 12; Gramlich, *Schlaglichter*, S. 40; Horten, *Philosophie des Islam*, S. 36; Schimmel, *Religion des Islam*, S. 99; Schuon, *Islam*, S. 15, 167, 171.

²⁹ as-Sarrāḡ, *al-Luma‘*, S. 12; Gramlich, *Schlaglichter*, S. 40; Schimmel, *Religion des Islam*, S. 99; Schuon, *Islam*, S. 168; Burckhardt (Matheson), *Sufism*, S. 85f.; Öztürk, *Rumi*, S. 86.

³⁰ as-Sarrāḡ, *al-Luma‘*, S. 12; Gramlich, *Schlaglichter*, S. 40; Horten, *Philosophie des Islam*, S. 36.

³¹ Vgl. Horten, *Philosophie des Islam*, S. 36; Schuon, *Islam*, S. 218; al-Ġazālī, *O Kind!*, S. 47.

³² Vgl. Horten, *Philosophie des Islam*, S. 36; Schuon, *Islam*, S. 14f.

³³ Vgl. as-Sarrāḡ, *al-Luma‘*, S. 97; Gramlich, *Schlaglichter*, S. 173; Horten, *Philosophie des Islam*, S. 36.

³⁴ Vgl. Muslim, *ḥadīth* Nr. 5-7; al-Buḥārī, *ḥadīth* Nr. 50.

³⁵ al-Ġazālī, *O Kind!*, S. 47; Tirmidī *ḥadīth* Nr. 2518; Aḥmad b. Ḥanbal *ḥadīth* Nr. 2804 und 2669; Nawawī, *ḥadīth* Nr. 62. Der vollständige *ḥadīth* lautet: „Mein Junge! Ich lehre dich einige Worte: Bewahre Allah, so wird Er dich bewahren. Bewahre Allah, dann wirst du Ihn bei dir finden. Wenn du irgendjemanden bittest, dann bitte Allah. Wenn du Hilfe suchst, dann suche Hilfe bei Allah. Und wisse, dass, wenn die gesamte Gemeinde beschließt, dir in einer Sache zu nutzen, sie dir nur darin nutzt, was Allah schon für dich niedergeschrieben hat, und dass sie, wenn sie beschließt, dir in einer Sache zu schaden, dir nur in etwas schadet, was Allah schon für dich niedergeschrieben hat. Die Schreibfedern sind abgesetzt und die Tinte ist getrocknet.“

³⁶ Muslim, *ḥadīth* Nr. 2553; Nawawī, *ḥadīth* Nr. 624; Rassoul, *Hadīth für Schüler, an-Nawawī's vierzig Ḥadīthe mit Kommentar*, S. 189; as-Sarrāḡ, S. 97; Gramlich, S. 173; Horten, *Philosophie des Islam*, S. 36f. Der vollständige *ḥadīth* lautet: „Ich kam zum Gesandten Allah und er sagte: ‚Du bist gekommen, nach der Frömmigkeit zu fragen?‘ Ich antwortete: ‚Ja.‘ Er sagte: ‚Befrage dein Herz. Frömmigkeit ist das, worüber die Seele beruhigt ist und worauf das Herz vertraut. Und Sünde ist, was in der Seele festhängt und in der Brust hin und her geht, selbst wenn die Leute dir noch so oft einen Ratschlag dazu geben‘“ (Riyāḍ aṣ-ṣāliḥīn, *ḥadīth* Nr. 591).

4. ein *ḥadīṭ* nach der Überlieferung von an-Nu‘mān b. Bašīr: „Das Erlaubte ist evident und auch das Verbotene ist evident.“³⁷

Al-Ġazālī gibt zusätzlich zu den Koranversen und *ḥadīṭen* einige Beispiele aus den Leben der Gefährten des Propheten, der *tābi‘īn*, und zudem Beispiele der Gelehrten, die diesen Tatbestand ebenfalls stützen.³⁸

3. Fremde Einflüsse auf die islamische Mystik

Durch die islamische Expansion kamen die *ṣūfīs* schon recht früh mit verschiedenen geistigen Strömungen in Berührung, so z.B. mit der christlichen Mystik, mit gnostischem Gedankengut, mit den Schriften Plotins und mit indischer und buddhistischer Weisheitslehre.³⁹ Obwohl diese Begegnungen eine gegenseitige Befruchtung zur Folge hatten, die den Blickwinkel des jeweils anderen erweiterte, liegen die wahren Wurzeln des Sufismus nach Auffassung der meisten Gelehrten und Islamwissenschaftler im Koran.⁴⁰

Der Sufismus bewahrt bis heute seinen islamischen Charakter, auch wenn verschiedene kulturelle, soziale, ideologische und geografische Einflüsse häufig anzutreffen sind.⁴¹ Keiner dieser Einflüsse kann jedoch alleine Rückschlüsse auf die eigentliche Lehre des Sufismus geben. In den Anfängen des Sufismus hatten die islamischen Gebiete außer der Religion und der Sprache keine weiteren Gemeinsamkeiten. Es ist daher verständlich, dass der Sufismus von den örtlichen kulturellen Eigenheiten beeinflusst wurde. Hinzu kommt, dass die verschiedenen islamischen Hochschulen (*madrassa*) ihren Schwerpunkt bei der Lehre jeweils anders setzten. Die Schulen von Baṣra,⁴² Kūfa,⁴³ Baġdād,⁴⁴ Ḥorāsān,⁴⁵

³⁷ al-Buḥārī, *ḥadīṭ* Nr. 52; Muḥtaṣṣar al-Buḥārī, *ḥadīṭ* Nr. 52; Muslim, *ḥadīṭ* Nr. 1599; as-Sarraġ, *al-Luma‘*, S. 97; Gramlich, *Schlaglichter*, S. 173; Horten, *Philosophie des Islam*, S. 36f.; Der vollständige *ḥadīṭ* lautet: „Das Erlaubte ist klar, und das Verbotene ist klar. Dazwischen liegt das Zweifelhafte, das nicht viele Menschen kennen. Wer sich vor dem Zweifelhafte hütet, bewahrt seine Religion und seinen Ruf unangetastet. Wer aber in das Zweifelhafte gerät, gleicht dem Hirten, der um die Verbotszone weidet und dabei gar leicht hineingerät. Jeder König hat doch eine Verbotszone! Gottes Verbotszone auf seiner Erde besteht doch in den Dingen, die Er verboten hat! Im Leibe befindet sich ein Fleischstück. Wenn dieses heil ist, ist der ganze Leib heil, wenn es verdorben ist, ist der ganze Leib verdorben. Das ist das Herz.“

³⁸ Vgl. al-Ġazālī, *Iḥyā‘*, III, S. 23.

³⁹ Vgl. u.a. Schimmel, *Mystische Dimensionen*, S. 25; Bock, *Mystik*, S. 291; Al-Halladsch, *Märtyrer der Gottesliebe* (Schimmel), S. 26.

⁴⁰ Vgl. Garaudy, *Islam*, S. 49; Anawati, „*Philosophie, Theologie und Mystik*“, in: *Das Vermächtnis des Islam*, Bd. 2, S. 138f.; Lings, *Scheich Aḥmad al-‘Alawī*, S. 36f.; Guénon, *Islam*, S. 32; Gibb, *Isl. Medeniyeti*, S. 226; Trimmingham, *al-Firaq aṣ-ṣūfiyya fī al-islām*, (überarbeitet von al-Baḥrāwī), S. 11.

⁴¹ Vgl. Khoury, *Islam*, S. 154.

⁴² Vgl. Yılmaz, *Tasavvuf*, S. 104-107. Wichtige Vertreter dieser Schulen: al-Ḥasan al-Baṣrī (gest. 110/728), Ibn Sirīn (gest. 110/729), Ḥabīb al-‘Acāmī (gest. 115/733), Muḥammad b. Wāsī (gest. 127/744), Mālik b. Dīnār (gest. 131/748), ‘Abd al-Wāḥid b. Zayd (gest. 177/793), Rābi‘a al-‘Adawiyya (gest. 185/801).

⁴³ Vgl. Yılmaz, *Tasavvuf*, S. 104. Wichtige Vertreter dieser Schulen: Abū Ḥāšim (gest. 150/767), Ēābir b. Ḥayyān (gest. 150/767), Sufyān at-Ṭawrī (gest. 161/777), Dāvūd at-Tāi (gest. 165/781), Ibn Sammāk (gest. 189/805).

⁴⁴ Vgl. Yılmaz, *Tasavvuf*, S. 116. Wichtige Vertreter dieser Schulen: Abū Ḥāšim Sufi, ‘al-Karḥī, Maṣṣūr b. ‘Ammār (gest. 225/840), Bišr b. Hārīt (gest. 227/841), al-Hārīt al-Muḥāsibī (gest. 243/857), Abū Ḥamza al-Baġdādī (gest. 269/882), Abū al-Ḥusayn Nūrī (gest. 295/907), Ēunayd al-Baġdādī (gest. 297/909).

⁴⁵ Vgl. Yılmaz, *Tasavvuf*, S. 108. Wichtige Vertreter dieser Schulen: Ibrāhīm b. Adham (gest. 161/777), al-Fuḍayl b. ‘Iyād (gest. 187/802), Šaqīq al-Balḥī (gest. 194/809), Aḥmad b. Ḥarb (gest. 234/848).

Merdan Güneş: Über die Grundlagen der islamischen Mystik

Māvarā' an-Nahr, Ägypten⁴⁶ und Syrien⁴⁷ unterschieden sich voneinander, da jede Schule ihr eigenes Verständnis vom Sufismus hatte.

Die philosophischen Schulen des Sufismus unterschieden sich von den Schulen des asketischen Sufismus. Außerdem gab es die Schule der Futuwwa und die malāmatische Schule in Nišabur.⁴⁸ Auch kam es vor, dass sich innerhalb derselben Schule die Anhänger untereinander aufteilten. Diese Entwicklung war auch schwer zu vermeiden,⁴⁹ denn der Sufismus hat ja zum Ziel, die Wirklichkeit zu „erfahren“. Nun macht aber jeder Asket und *ṣūfī* seine eigenen Erfahrungen. Folglich lässt sich sogar behaupten, dass genauso viele Lehren des Sufismus existieren wie es *ṣūfīs* gibt.⁵⁰

Heute steht weitgehend außer Diskussion, dass der Sufismus auf der Grundlage des Islam beruht. Nasr ist der Meinung, dass heutigen Forschern mehr Informationen über den Sufismus zur Verfügung stehen und sie deshalb ein besseres Verständnis darüber entwickeln können. Dies heißt natürlich nicht, dass alle Klischees und Missverständnisse aus dem Weg geräumt sind. Auch heute noch gibt es selbst unter Islamwissenschaftlern Vorurteile über den Sufismus.⁵¹

Verlässliche Quellen über die geschichtliche Entwicklung des Sufismus waren für die frühen Forscher nur schwer auffindbar.⁵² Vielleicht war dies der Grund, weshalb die ersten Orientalisten Vorurteile hatten, als sie die fremden Einflüsse auf den Sufismus aufzählten.⁵³ Dies ist auch daraus zu ersehen, dass sie die Meinung vertraten, die Araber seien nicht fähig gewesen, mystische Gedanken zu entwickeln. Daher behaupteten sie, dass der Sufismus von außen in den Islam gebracht worden sei.⁵⁴ Sie versuchten, den Sufismus als eine Lebensart außerhalb des Islam darzustellen.⁵⁵ Tholuck hingegen, der das erste zusammenfassende Werk über den Sufismus schrieb,⁵⁶ äußert darin seine Ansicht, dass „die *ṣūfī*-Lehre aus der eigenen Mystik Muḥammads entsprang und aus ihr erklärt werden kann.“⁵⁷

⁴⁶ Vgl. Yılmaz, *Tasavvuf*, S. 114. Wichtige Vertreter dieser Schulen: Ḍun-nūn al-Miṣrī (gest. 245/859).

⁴⁷ Vgl. Yılmaz, *Tasavvuf*, S. 115. Wichtige Vertreter dieser Schulen: Abū Sulaymān ad-Dārānī (gest. 215/830).

⁴⁸ Vgl. Uludağ, *İlmihal I (Tasavvuf)*, S. 57; Yılmaz, *Tasavvuf*, S. 111. Wichtige Vertreter dieser Schulen waren: Abū-Yazīd al-Biṣṭāmī (gest. 234/848), Yahyā b. Mu'āḍ ar-Rāzī (gest. 258/871), Abū Hafs Ḥaddād (gest. 270/833), Ḥamdūn al-Qaṣṣār (gest. 271/884). In und um Ḥorāsān hat Ḥamdūn al-Qaṣṣār (gest. 271/884) unter dem Namen Malāma den Menschen eine neue Lebensweise aufgezeigt. Die *ṣūfīs* aus Ḥorāsān wie Abū Hafs, Aḥmad b. Ḥāḍravayh und Šāh b. Šucā' al-Kirmānī haben sich mehr auf Futuwwa spezialisiert.

⁴⁹ Vgl. 'Afīfī, *Tasavvuf*, S. 59f..

⁵⁰ Vgl. ebd., S. 53.; Uludağ, *Tasavvuf*, S. 35-37.

⁵¹ Vgl. Nasr, *Tasavvufi Makaleler*, S. 12.

⁵² Vgl. Schimmel, *Mystische Dimensionen*, S. 23.

⁵³ Vgl. Güngör, *Islam Tasavvufunun Meseleleri*, S. 41; Tworuschka, *Religionen der Welt*, S. 178.

⁵⁴ Vgl. Schimmel, *Mystische Dimensionen*, S. 23; Güngör, *Islam Tasavvufununun Meseleleri*, S. 41; Türer, *Tasavvuf*, S. 48. Schimmel zählt dazu die wichtigsten Werke folgend auf: A. J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (1950); M. Mole, *Les Mystiques Musulmans* (1965); G.-C. Anawati et L. Gardet, *Mystique Musulmane* (1961); Fritz Meier, *Vom Wesen der islamischen Mystik* (1943); Richard Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden*; Seyyed Hossein Nasr, *Ideal and Realities of Islam* (1966).

⁵⁵ Vgl. Türer, *Tasavvuf*, S. 48.

⁵⁶ Vgl. Al-Halladsch, *Märtyrer der Gottesliebe* (Schimmel), S. 12.

⁵⁷ Schimmel, *Mystische Dimensionen*, S. 24.

Mystische Grundgedanken sind in allen Religionen aufzufinden⁵⁸ und sie bedienen sich ähnlicher Bilder und Metaphern, um die religiöse Erfahrung auszudrücken.⁵⁹ Die gleichen Begriffe haben nicht immer dieselbe Bedeutung, auch wenn sie auf den ersten Blick Gemeinsamkeiten aufzeigen.⁶⁰ Die Verbindungslinien verlaufen somit nicht zwischen den Religionen, sondern quer durch die Religionen.⁶¹ Wenn man die Mystik so auffasst, dass sie der große Strom des Glaubens und der Liebe ist, der quasi unter allen Religionen hinwegfließt, ist die Mystik, wie Alfred Loisy sagte, ein wunderbares Mittel, um eine Einigung zwischen den Religionen herzustellen. Al-Ġunayd sagt: „Die Farbe des Wassers ändert sich nach der Farbe des Gefäßes.“⁶² Dennoch ist Vorsicht geboten, wenn man die verschiedenen mystischen Traditionen miteinander vergleicht.⁶³ Die Kabbala unterscheidet sich beispielsweise sehr von der islamischen Mystik.⁶⁴

Horten vertrat die Meinung, dass der Sufismus das Ergebnis der Begegnung mit dem Buddhismus und Hinduismus gewesen sei.⁶⁵ Diese Auffassung lässt sich jedoch historisch nicht begründen, denn ansonsten wäre es nicht möglich zu erklären, weshalb einige der bekanntesten *ṣūfīs* Araber waren.⁶⁶ Nicholson weist seinerseits darauf hin, dass die Behauptung, mystische Strömungen hätten sich gegenseitig beeinflusst, nur dann zuträfe, wenn diese Strömungen auch in derselben Zeitepoche nebeneinander existiert und auch tatsächlich miteinander in Verbindung gestanden hätten.⁶⁷ Diese wissenschaftliche Herangehensweise wird jedoch sehr häufig nicht berücksichtigt. Nicholson ist der Meinung, der Sufismus sei von vielen Kulturen beeinflusst worden und es sei nicht richtig, ihn speziell auf einen christlichen, buddhistischen oder sonstigen Einfluss zu reduzieren.⁶⁸

Schimmel zufolge wären alle drei abrahamitischen Religionen von plotinischen Gedanken beeinflusst worden und hätten so die bereits latent vorhandenen mystischen Elemente verstärkt.⁶⁹ Iqbal schrieb ebenfalls in diesem Sinne:

„Die Entstehung einer Lebensform in einer Region nur auf äußere Faktoren zu reduzieren ist nicht richtig. Denkweisen, die eine bestimmte Wirkung auf Menschen ausüben, werden ihren Wert niemals erhalten, solange ihr Wesen nicht ganz verstanden wird. Ein äußerer Faktor kann zu etwas anregen, jedoch ihn nicht zum Leben erwecken. Die Orientalisten wollten allerdings den Ursprung des Sufismus mit Einwirkungen verschiedener äußerer Einflüsse erklären. Sie haben dabei vergessen, dass man Denkweisen oder Phänomene wie den Sufismus nur dann verstehen kann, wenn man die kulturellen, sozialen und religiösen Hintergründe mit einbezieht in seine Überlegungen.“⁷⁰

⁵⁸ Vgl. al-Habib, *Sufismus*, S. 134; Cheney, *Vom mystischen Leben*, S. 7.

⁵⁹ Vgl. Schimmel, *Auf den Spuren der Muslime*, S. 108.

⁶⁰ Vgl. Wendt, *Heiligenbiographie von Farīd ad-dīn ‘Attār*, S. 7.

⁶¹ Vgl. Schimmel, *Auf den Spuren der Muslime*, S. 109.

⁶² Ebd., S. 112; al-Habib, *Sufismus*, S. 46.

⁶³ Vgl. Schimmel, *Auf den Spuren der Muslime*, S. 108.

⁶⁴ Vgl. ebd.

⁶⁵ Vgl. Lerch, *Muhammads Erben*, S. 49.

⁶⁶ Vgl. Nicholson, *Mystics*, S. 6.

⁶⁷ Vgl. ebd.

⁶⁸ Vgl. ebd., S. 6f., 13; ‘Afīfī, *Tasavvuf*, S. 58f.

⁶⁹ Vgl. Schimmel, *Wie universal ist die Mystik?*, S. 14.

⁷⁰ Iqbal in seiner Dissertation *The Development of Metaphysics in Persia* (1908), zitiert nach ‘Afīfī, *Tasavvuf*, S. 52f.

3.1 Iranische Einflüsse

Einige Orientalisten waren der Ansicht, der Sufismus müsse von der persischen Kultur in die arabische Kultur übertragen worden sein.⁷¹ Palmer vertritt in *“Oriental Mysticism”* (1867) die These, dass „der Sufismus die Entwicklung der Urreligion der arischen Rasse“⁷² sei. Für diese These lassen sich jedoch keine geschichtlichen Beweise finden.⁷³ Die ersten Sufimeister waren zwar größtenteils persischer Herkunft, aber es gab auch arabische Sufimeister.⁷⁴ Außerdem wurde die iranische Kultur im 2. Jahrhundert n. H. nicht allein von der arischen Kultur bestimmt. Wenn trotzdem angenommen wird, der Sufismus sei eine der islamischen Religion entgegengesetzte Reaktion, so wirft man den großen iranischen Sufimeistern Heuchelei vor. Dies würde aber bedeuten, dass viele nicht hinter ihren Werken standen und nicht ehrlich und aufrichtig waren. Diese Annahme ist jedoch unhaltbar.⁷⁵ Außerdem waren nach Baldick mystische Elemente in der iranischen Kultur gar nicht vorhanden.⁷⁶

Comte de Gobineau war der Erste, der die These aufstellte, dass der Sufismus über den Iran zu den Arabern gelangt sei. Orientalisten wie Brown, Horten, Delitsch, Blochet und Renan haben diese These kritiklos übernommen. Doch die Tatsache, dass der Schiismus auf arabischem Boden entstanden ist und sich erst danach auf den Iran ausgebreitet hat, widerlegt die These von Gobineau.⁷⁷

3.2 Indische Einflüsse

Die Einflüsse auf den Sufismus, die von außerhalb des Nahen Ostens kamen, sind aufgrund verschiedener Faktoren schwieriger auszumachen.⁷⁸ Von Kremer (1828-1889)⁷⁹ und Dozy (1820-1883)⁸⁰ waren die ersten Vertreter einer Theorie, die die Entstehung des Sufismus primär auf solche Einflüsse zurückführten. Diese Auffassung wurde von Horten⁸¹ fortgeführt, doch ohne überzeugende Beweise.⁸²

Al-Birūnī (gest. 973/1051) schreibt in seinem Werk *Tahqīq mā lī al-hind*,⁸³ dass große *ṣūfīs* wie al-Bisṭāmī (gest. 874), al-Ḥallāğ (857–922) und Maḥmūd Šabustarī von der

⁷¹ Vgl. Schimmel, *Mystische Dimensionen*, S. 24; ‘Afīfi, *Tasavvuf*, S. 57; Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, S. 41; Türer, *Tasavvuf*, S. 48; Anwander, *Religionen der Menschheit*, S. 256.

⁷² Schimmel, *Mystische Dimensionen*, S. 24.

⁷³ Vgl. ‘Afīfi, *Tasavvuf*, S. 57.

⁷⁴ Vgl. Nicholson, *Mystics*, S. 6; ‘Afīfi, *Tasavvuf*, S. 57; Mensching, *Das Lebendige Wort*, S. 377.

⁷⁵ Vgl. ‘Afīfi, *Tasavvuf*, S. 57.

⁷⁶ Vgl. Baldick, *Mistik Islam*, S. 39.

⁷⁷ Vgl. İz, *Tasavvuf*, S. 41f.; Türer, *Tasavvuf*, S. 48.

⁷⁸ Vgl. Schimmel, *Mystische Dimensionen*, S. 25. Dazu wichtige Werke: Goldziher, *Vorlesungen, Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Sufismus* (1899); Nicholson, *A Historical Enquiry Concerning the Origin and Development of Sufism* (1906); Hartmann, *Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Sufitums* (1915); Schimmel, *The Origin and Early Development of Sufism* (1958).

⁷⁹ Vgl. von Kremer, *Geschichte der Herrschenden Ideen des Islam*, S. 67.

⁸⁰ Vgl. Dozy, *Essai Sur l’histoire de l’Islamisme*, Paris 1879.

⁸¹ Vgl. Horten, Max, *Indische Strömungen in der islamischen Mystik (1927-1928) und der Sinn der islamischen Mystik*; und ein anderer Orientalist mit gleicher Meinung: Zaehner, R. C., *Hindu and Muslim Mysticism* (1960) (vgl. Schimmel, *Mystische Dimensionen*, S. 26, Fußnote 7).

⁸² Vgl. Schimmel, *Mystische Dimensionen*, S. 26; Mensching, *Das Lebendige Wort*, S. 377; Lerch, *Muhammads Erben*, S. 49.

⁸³ Vgl. İz, *Tasavvuf*, S. 42

indischen Philosophie, Patanğali, beeinflusst worden seien. Diese These ist jedoch nicht haltbar, denn die Philosophie des Patanğali entstand erst, nachdem diese Sufimeister gestorben waren.⁸⁴ Baldick führt an, dass es kaum hinduistische und buddhistische Einflüsse auf den ursprünglichen Sufismus gegeben hätte, und falls doch, so wären sie nur indirekter Natur gewesen.⁸⁵ Nach Schimmel hätten in der Frühzeit des Sufismus nur turkistänische, d.h. buddhistische Einflüsse eine gewisse Rolle gespielt. Sie stützt sich hierbei auf die Werke von Richard Hartmann. Vor Hartmann hatte schon Goldziher auf Parallelen zwischen islamischen und buddhistischen mystischen Erzählungen hingewiesen, aber diese Gemeinsamkeiten können leicht auf die gemeinsamen Quellen (Hitopadesa, Panchatantra) zurückgeführt werden. Diese Werke wurden nämlich nach dem Auftreten des Islam – oder kurz vorher – in verschiedene orientalische Sprachen übersetzt.⁸⁶ Goldziher ist der Meinung, die islamische Anschauung des *zuhd* (Askese) würde deutliche Spuren indischer Lebensideale aufzeigen. So würde z.B. Abū al-‘Atāhiyya, ein hervorragender Vertreter des *zuhd*-Konzepts, in seinen Dichtungen Buddha als das Musterbild des hoch geachteten Menschen darstellen.⁸⁷

Goldziher behauptet zwar, dass es literarische Zeugnisse gäbe, die den indischen Einfluss bestätigten,⁸⁸ doch tatsächlich gibt es keine Beweise dafür, dass die Muslime vor dem Sufismus Kontakte mit Indern hatten.⁸⁹ Hinzu kommt, dass die Prinzipien der indischen Philosophie in völligem Gegensatz zu den islamischen Prinzipien stehen. Im Islam steht das „Sein“ im Mittelpunkt, nicht das „Nicht-Sein“.⁹⁰

Die Befürworter dieser These führen als Hauptargument die Ähnlichkeiten von Buddha und einem der ersten *şūfīs*, Ibrāhīm b. Adham, an. Auch würden sich das „Entwerden“ (*fanā*) im Sufismus und das „Nirvana“ im Indischen sehr ähneln.⁹¹ Nicholson lehnt diese These zwar nicht völlig ab, hält sie aber für übertrieben. Den indischen Einfluss auf den Sufismus erklärt er damit, dass Bactria (Balḥ) und das östliche Persien vor der Eroberung durch den Islam unter dem Einfluss des buddhistischen und persisch-indischen Pantheismus gestanden hätten.⁹²

‘Affī ist der Ansicht, dass „fanā“ und „Nirvana“ sich voneinander unterscheiden würden.⁹³ Beide Zustände stellten eine Loslösung vom Selbst dar, doch während im „Nirvana“ eine Loslösung von allem angestrebt werde, enthalte das „fanā“⁹⁴ in seinem Kern das Verlangen, sich in Gott aufzulösen und somit ewig zu leben (*baqā*).⁹⁵ Tor Andrae vertritt eine ähnliche Auffassung wie ‘Affī.⁹⁶

⁸⁴ Vgl. ebd., S. 42f.; Türer, *Tasavvuf*, S. 49; Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, S. 42.

⁸⁵ Vgl. Baldick, *Mistik Islam*, S. 40.

⁸⁶ Vgl. Schimmel, *Mystische Dimensionen*, S. 26.

⁸⁷ Vgl. Goldziher, *Vorlesungen*, S. 159.

⁸⁸ Vgl. ebd., S. 159-164.

⁸⁹ Vgl. ‘Affī, *Tasavvuf*, S. 57.

⁹⁰ Vgl. Türer, *Tasavvuf*, S. 49; Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, S. 42; İz, *Tasavvuf*, S. 42f.

⁹¹ Vgl. Goldziher, *Vorlesungen*, S. 161f.; Türer, *Tasavvuf*, S. 49; İz, *Tasavvuf*, S. 42f.

⁹² Vgl. Nicholson, *Mystics*, S. 12.

⁹³ Vgl. ‘Affī, *Tasavvuf*, S. 57; Andrae, *Islamische Mystik*, S. 147.

⁹⁴ Vgl. Andrae, *Islamische Mystik*, S. 147; as-Suhrawardī, *al-‘Awārif*, IV, S. 382; Lings, *Sufitum*, S. 101.

⁹⁵ Vgl. Nicholson, *Mystics*, S. 12.

⁹⁶ Vgl. Andrae, *Islamische Mystik*, S. 147.

Nach Massignon, Gardet, Anawati und anderen wurde der *dīkr* im Sufismus von der indischen Philosophie beeinflusst. Zaehner ist sogar der Ansicht, dass der indische Einfluss unbezweifelbar sei.⁹⁷ Al-Biṣṭāmī lebte tatsächlich zu einer Zeit, in der die systematische Erarbeitung der vedischen Lehre von Shankara (gest. 820) und seiner Schule betrieben wurde. Al-Biṣṭāmīs ekstatische Äußerungen „Wie groß ist meine Majestät!“ (*subhānī*), „Ich bin Du“ oder „Ich bin ich“ dienten dazu, seine komplette Selbst-Identifikation mit dem Göttlichen zu unterstreichen. Zahlreiche Parallelen zu den *Upanishaden* und dem *Vedānta* sind hier feststellbar.⁹⁸ Archer zählt acht Unterschiede und zehn Gemeinsamkeiten zwischen Sufismus und indischer Mystik auf.⁹⁹

Einige Schulen, die auf den Hinduismus zurückgeführt wurden, haben ihren Ursprung im Sufismus. Die *ṣūfīs*, die im Zuge der islamischen Expansion nach Indien kamen, wurden der entscheidende Faktor der Bhakti- und Reformbewegung im Hinduismus, deren berühmte Vertreter Madhva, Ramananda und Kabīr waren.¹⁰⁰ Die Sikh-Religion – Sikh bezeichnet den „Suchenden“ – ist bekanntermaßen vom Sufismus beeinflussten Hindu-Guru Nanak gegründet worden, der auch offen zugab, wie viel er dem Sufismus verdankte.¹⁰¹ Das Wort *faqīr*, welches heute noch in Europa für einen indischen Mystiker verwendet wird, ist ein arabisches Wort und bezeichnete ursprünglich einen *ṣūfī*.¹⁰² Im 17. Jahrhundert untersuchte Prinz Dara Shikoh, Sohn des bekannten Schah Jahan, die vedische Literatur und verglich die islamische und die hinduistische Denkweise miteinander. Nach dieser Untersuchung zog er den Schluss, dass die hinduistischen Schriften in ihrem Geist identisch mit dem des Sufismus seien.¹⁰³ Am Ursprungsort des Zen-Buddhismus im südlichen China lebten seit Jahrhunderten *ṣūfīs* und nahmen Einfluss auf die Religion, bevor das Zen im 11. Jahrhundert nach Japan kam.¹⁰⁴

3.3 Christliche Einflüsse

Viele europäische Gelehrte haben sich besonders für die Einflüsse des Christentums auf den Sufismus interessiert, so z.B. Merx, Wensinck, Smith, v.a. aber Tor Andrae.¹⁰⁵ Auch Nicholson ist der Ansicht, dass neben dem Neu-Platonismus vor allem das Christentum einen großen Einfluss auf den Sufismus hatte.¹⁰⁶ Goldziher, von Kremer¹⁰⁷ und Andrae stellen ebenfalls den christlichen Einfluss in den Vordergrund.¹⁰⁸ Goldziher weist auf die

⁹⁷ Siehe Goldziher, *Vorlesungen*, S. 159-164; Türer, *Tasavvuf*, S. 49; Güngör, *İslam Tasavvufun Meseleleri*, S. 42; İz, *Tasavvuf*, S. 42f.; Bock, *Mystik*, S. 286.

⁹⁸ Vgl. Fakhry, *Islamic Philosophy*, S. 250, Dasgupta, *Mystik*, S. 45; Archer, *Sufi Mystery*, S. 61.

⁹⁹ Vgl. Archer, *Sufi Mystery*, S. 78f.

¹⁰⁰ Vgl. Shah, *Die Sufis*, S. 285.

¹⁰¹ Vgl. ebd.

¹⁰² Vgl. ebd., S. 286.

¹⁰³ Vgl. ebd., S. 288.

¹⁰⁴ Vgl. ebd., S. 289.

¹⁰⁵ Vgl. Schimmel, *Mystische Dimensionen*, S. 25.

¹⁰⁶ Vgl. Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, S. 41.

¹⁰⁷ Von Kremer, *Ideen des Islams*, S. 67. „Es scheint in der Tat, dass der Sufismus zwei verschiedene Elemente in sich aufnahm, ein älteres christlich-asketisches, das schon im Anbeginne des Islams stark hervortrat, und dann später ein buddhistisch-kontemplatives, das bald bei dem wachsenden Einfluss der Perser auf den Islam die Oberhand gewann und die eigentliche Mystik des Islam ins Leben rief“ (Von Kremer, *Ideen des Islams*, S. 73).

¹⁰⁸ Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, S. 41.

Arbeiten von Margoliouth hin, die als älteste Quellen nachweisen würden, dass der Sufismus sehr viele verhüllte Entlehnungen aus dem Neuen Testament enthalte.¹⁰⁹ Massignon sieht die Wurzeln des Sufismus im Islam. Andrae lobt die Arbeiten Massignons, wirft ihm aber vor, die Frage nach der Beziehung zwischen Sufitum und Christentum nicht geklärt zu haben.¹¹⁰

„Ihr gegenseitiges Verhältnis ist komplizierter, als wie er es ansah. Wenn der Koran wirklich Grund und Boden der Mystik ist, dann baut ja schon die koranische Frömmigkeit in wesentlichen Stücken auf christlichem Boden! Ich möchte glauben, dass sich die Forschung nun mit Recht darüber einig ist, dass diese koranische Frömmigkeit gewissermaßen eine Übertragung aus der asketischen Frömmigkeit, der Mönchsreligion, die in den syrischen Kirchen jener Zeit zu Hause war, in arabische Sprache und arabische Vorstellungswelt genannt werden kann.“¹¹¹

Als weiteres Argument seiner These zitiert Andrae die Aussage des Oberhauptes der Nestorianischen Kirche aus dem Jahre 650 n. Chr.: „Diese Araber vermeiden es nicht nur, das Christentum zu bekämpfen, sie empfehlen geradezu unsere Religion, ehren unsere Priester und heiligen Männer und beschenken die Klöster und Kirchen mit Gaben.“¹¹² Es ist eine Ironie, dass diese wohlwollend tolerante Behandlung der asketisch-christlichen Eremiten durch die Muslime wohl einige Orientalisten dazu verleitet hat anzunehmen, die islamische Mystik sei vom Eremitentum beeinflusst worden.¹¹³

Andrae erklärt die Ähnlichkeit zwischen christlichen und muslimischen Asketen folgendermaßen:

„Die geistige Verwandtschaft, wie sie die Asketen des Islam mit den christlichen Eremiten empfanden, und die tatsächliche Übereinstimmung in Leben und Lehre haben fromme Muslime so zu erklären versucht, dass die christlichen Eremiten eben ein Überbleibsel der ursprünglichen Gemeinde Jesu seien, die den rechten Glauben unverfälscht bewahrt haben und sich deshalb in voller Übereinstimmung mit dem befinden, was das heilige Buch des Islam lehrt.“¹¹⁴

Andrae berücksichtigt hierbei jedoch nicht die gegenseitige Beeinflussung der christlichen und muslimischen Asketen und stellt die Beeinflussung der muslimischen Asketen durch die christlichen Eremiten in den Vordergrund. Er vertritt jedoch die Auffassung, dass sich das Asketentum im Islam ohne direkten Einfluss des Christentums entwickelt habe.

Baldick nimmt an, dass viele charakteristische Züge des Sufismus ihre Wurzeln in verschiedenen Religionen des Nahen Ostens hätten, wobei der größte Einfluss vom östlichen Christentum ausgegangen sei. Er begründet seine Ansicht damit, dass das Wort *ṣūfī* von den christlichen Mönchsgewändern abgeleitet worden sei und dass die Praktiken der *ṣūfīs* denen der Mönche sehr ähnelten. Er räumt jedoch ein, dass in den letzten Jahren die

¹⁰⁹ Goldziher, *Vorlesungen*, S. 149.

¹¹⁰ Andrae, *Islamische Mystik*, S. 13; Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, S. 41; Fakhry, *Islamic Philosophy*, S. 248.

¹¹¹ Andrae, *Islamische Mystik*, S. 14.

¹¹² Ebd.; Shah, *Die Sufis*, S. 37.

¹¹³ Vgl. Bock, *Mystik*, S. 281.

¹¹⁴ Andrae, *Islamische Mystik*, S. 20.

Sicht, der Sufismus basiere nicht auf dem christlichen Mönchtum, immer mehr an Bedeutung gewonnen habe.¹¹⁵

Die *ṣūfīs* hätten die Tradition der Gottesfreundschaft, die im frühen Christentum ebenfalls vorhanden war, weitergeführt.¹¹⁶ Ein weiteres Merkmal des Christentums, welches auch im Sufismus seinen Platz hat, sei das „*dīkr*“ (Gottesgedenken). Im Griechischen wurde es mit *mneme Theou* (zuerst verwendet von den stoischen Philosophen) und in der Thora mit „*dakar*“ bezeichnet. Es ist eine für das östliche Christentum typische Form des Gebetes, wie z.B. das „Jesusgebet“, in dem der Name Jesu ständig wiederholt wird. Im islamischen *dīkr* wird der Name „Allāh“ ständig wiederholt („*dīkr-Allāh*“).¹¹⁷ Schimmel hingegen weist darauf hin, dass das Gottesgedenken (*dīkr*) seine Wurzeln im Koran¹¹⁸ habe und dass ähnliche Praktiken auch in anderen Religionen oder Weltanschauungen vorhanden seien, wie z.B. im japanischen Amida-Buddhismus (*namu amida butsu*) oder in einer hinduistischen Sekte (*ram ram*).¹¹⁹

Nicholson ist der Ansicht, dass die asketischen Tendenzen im Sufismus mit der christlichen Lehre harmonierten und sich davon auch befruchten ließen. Viele neutestamentarische und apokryphe Worte Jesu würden von den ältesten *ṣūfīs* in ihren Werken zitiert. Der christliche Anachoret erscheine oft in der Rolle eines Lehrers, der wandernden muslimischen Asketen Aufklärung und Rat biete.¹²⁰

3.4 Neuplatonische Einflüsse

Die ersten Orientalisten, die sich mit dem Phänomen des Sufismus beschäftigt haben, vertraten den Standpunkt, der Sufismus sei nur von einer Glaubenslehre beeinflusst worden. Diese war, je nach Standpunkt des Forschers, entweder das Christentum, der Neuplatonismus oder der Hinduismus.¹²¹

Der Neuplatonismus entstand aus der indisch-mystischen Tradition und der orphischen Lehre heraus. Der Begründer, Plotin, verband die platonische Lehre mit der östlichen Philosophie. Daher genießt sie sowohl im Westen als auch im Osten eine besondere Aufmerksamkeit.¹²² Plotin bewies in Einklang mit der aristotelischen Lehre, dass die menschliche Seele nicht in der Lage sei, Gott durch Vernunft zu erkennen. Nur durch die Ekstase könne Er erkannt werden.

Nach İz wurde der Sufismus jedoch in keiner Weise von der griechischen Philosophie beeinflusst.¹²³ Die griechische Philosophie sei in der Frühzeit des Sufismus gar nicht in islamische Regionen eingedrungen.¹²⁴ Auch hätten die ersten *ṣūfīs* die Philosophie strikt abgelehnt.¹²⁵ Güngör weist darauf hin, dass erst in der zweiten Phase des Sufismus ein

¹¹⁵ Vgl. Baldick, *Mistik Islam*, S. 28.

¹¹⁶ Vgl. ebd., S. 29.

¹¹⁷ Vgl. ebd., S. 30.

¹¹⁸ Vgl. Koran, 33/40; 13/28.

¹¹⁹ Vgl. Schimmel, *Wie universal ist die Mystik?*, S. 55.

¹²⁰ Vgl. Nicholson, *Mystics*, S. 7.

¹²¹ Vgl. ‘Affi, *Tasavvuf*, S. 59.

¹²² Vgl. Türer, *Tasavvuf*, S. 49f.

¹²³ Vgl. İz, *Tasavvuf*, S. 44.

¹²⁴ Vgl. ebd.; Türer, *Tasavvuf*, S. 50.

¹²⁵ Vgl. Türer, *Tasavvuf*, S. 50.

neuplatonischer Einfluss erkennbar sei, und verweist dabei auf Ibn ‘Arabī.¹²⁶ Dabei ist aber zu beachten, dass Ibn ‘Arabī und andere *ṣūfīs* ihre Lehren immer auf islamische Prinzipien zurückführten.¹²⁷

Morges, Brown und Nicholson vertraten ebenfalls die These, der Sufismus hätte sich unter neuplatonischem Einfluss entwickelt.¹²⁸ Nicholson stützt sich dabei auf die Arbeiten von Dun-nūn al-Misrī,¹²⁹ der offensichtlich stark unter neuplatonischem Einfluss gestanden haben soll.¹³⁰ Die Äußerungen in der *Encyclopedia of Religion and Ethics* belegen jedoch eindeutig, dass er sich später von dieser These distanzierte.¹³¹ Nicholson wusste, dass die frühen asketischen Bewegungen im Islam ohne Schwierigkeiten aus dem islamischen Glauben heraus erklärt werden könnten und dass daher die ursprüngliche Form des Sufismus „ein eingeborenes Produkt des Islam“¹³² sei.

Die Voraussetzung für einen Einfluss des griechischen Geistesgutes war erst ab dem 8. Jahrhundert n. Chr. gegeben, da etwa ab diesem Zeitpunkt die griechische Philosophie durch die Muslime studiert wurde.¹³³ Durch Ibn Rušd, Ibn Ṭufail, Ibn Sīnā und al-Fārābī wurde das geistige Erbe der Antike in Europa wiederbelebt und es bildete die Grundlage für die Renaissance und damit für die Moderne. Dank der Übersetzerschule von Toledo wurden so in Vergessenheit geratene Werke der griechischen Philosophie wieder in das europäische Bewusstsein gerückt.¹³⁴

Es ist wichtig festzustellen, dass die arabische Philosophie den Koran als Ausgangspunkt hat. Der *tawḥīd* (*lā ilāha illā Allāh*) stellte immer den Leitsatz dieser Philosophie dar. Lässt man diesen Gesichtspunkt außer Acht, würde man den muslimischen Gelehrten nicht gerecht werden. Auch würde man die tieferen Zusammenhänge in der geschichtlichen Entwicklung der islamischen Philosophie nicht verstehen: „Die bloße Konstatierung der griechischen Beeinflussung ist nichtssagend und für die Philosophiegeschichte wertlos, wenn sie nicht die kulturhistorischen Faktoren aufdeckt, die jene Beeinflussung zur inneren Notwendigkeit machten.“¹³⁵

4. Resümee

In den letzten tausend Jahren produzierten die *ṣūfīs* eine immense Anzahl von Werken. Angesichts dieser großen Fülle von Material erscheint jede Verallgemeinerung in Bezug auf die Einflüsse auf den Sufismus unmöglich.¹³⁶ Trotzdem führten einige Orientalisten den Sufismus auf bestimmte Quellen zurück. Dies ist in erster Linie auf unzureichende Informationen, manchmal aber auch auf die Herangehensweise und die Vorbehalte der Forscher zurückzuführen. „Das Sufitum ist seiner Natur nach geheimnisvoll, und es

¹²⁶ Vgl. ebd.; Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, S. 51.

¹²⁷ Vgl. Chittick, *Tasavvuf*, S. 82; Nasr, *Tasavvufi Makaleler*, S. 111-116; Türer, *Tasavvuf*, S. 50.

¹²⁸ Vgl. ‘Afifi, *Tasavvuf*, S. 58; Nicholson, *Mystics*, S. 7.

¹²⁹ Vgl. Nicholson, *Mystics*, S. 9.

¹³⁰ Vgl. ebd.; ‘Afifi, *Tasavvuf*, S. 58.

¹³¹ Vgl. ‘Afifi, *Tasavvuf*, S. 58f.

¹³² Schimmel, *Mystische Dimensionen*, S. 25.

¹³³ Vgl. Shah, *Die Sufis*, S. 206; Schaefer, *Der Mensch in Orient und Okzident*, S. 134; Paret, *Der Islam und das griechische Bildungsgut*, S. 26; Flasch, *Meister Eckhart*, S. 23.

¹³⁴ Vgl. Shah, *Die Sufis*, S. 207; Flasch, *Meister Eckhart*, S. 23.

¹³⁵ Obermann, *Subjektivismus al-Ġazālīs*, S. 4f.

¹³⁶ Vgl. Schimmel, *Mystische Dimensionen*, S. 26f.

Merdan Güneş: Über die Grundlagen der islamischen Mystik

braucht Zeit, seine Tiefen sichtbar werden zu lassen, während der ‚Schaum‘ sofort an die Oberfläche steigt.“¹³⁷ Auch heute noch erscheinen jährlich Hunderte von Büchern über den Sufismus, nicht nur auf Arabisch, Persisch oder Türkisch, sondern auch in anderen Sprachen. Es ist kaum möglich, angesichts dieser Menge an Neuerscheinungen jedem Werk die nötige Aufmerksamkeit zu schenken. Nasr deutet auf eine noch größere Schwierigkeit hin und fragt:

„Wie viele Gelehrte, Forscher und Wissenschaftler können von sich behaupten, vom unendlichen Kulturerbe der islamischen Metaphysik, der Philosophie und des Sufismus ausreichend Nutzen ziehen zu können? Wer ist problemlos in der Lage, die Werke *Fuṣūṣ al-ḥikam* (Ibn ‘Arabī), *Manāḳib al-‘arifīn* (Aflākī) oder das *Šehr-i Gülšen-i Rāz* (Lāhīcī) verstehen zu können?“¹³⁸

Aus Sicht der *šūfīs* ist der Islam ohne Sufismus undenkbar, so wie auch Sufismus ohne den Islam undenkbar ist.¹³⁹ Deshalb würde ein *šūfī* die Unterscheidung „šūfī oder Muslim“ zurückweisen.¹⁴⁰ Hottinger weist auf die wesentliche Rolle des Sufismus im Islam hin, wenn er schreibt:

„Was in anderen Zivilisationen eine auf Außenseiter, Asketen, Mönche, Nonnen und Geistliche beschränkte Aktivität bleiben sollte, hat tiefe Wurzeln in den Massen der gewöhnlichen Muslime geschlagen und wurde tatsächlich zum wichtigsten sozialen Band, das die muslimische Gesellschaft jahrhundertlang zusammengehalten hat.“¹⁴¹

¹³⁷ Lings, *Sufitum*, S. 156.

¹³⁸ Nasr, *Tasavvufi Makaleler*, S. 15.

¹³⁹ Vgl. Nasr, *Muslim's Guide*, S. 66; Kara, *Konuşmalar*, I (hrsg. v. Cebecioğlu, Çınar), S. 189f.

¹⁴⁰ Vgl. Al-Habib, *Sufismus*, S. 36.

¹⁴¹ Eaton, *Der Islam*, S. 389; Kara, *Konuşmalar*, I, (hrsg. v. Cebecioğlu, Çınar), S. 190.

Literatur

- ‘Affi, Abu’l ‘Alā’, *Tasavvuf – İslam’da Manevî Hayat (at-Taşavvuf: Tawra ruhiyya fî al-İslâm*, Iskandariyya 1963), übersetzt von Ekrem Demirli und Abdullah Kartal, İz Yayincılık, Istanbul ²1999.
- Anawati, Georges, „*Philosophie, Theologie und Mystik*“ (übersetzt von Franz Allemann), in: Schacht, Joseph / Bosworth, C. E. (Hg.), *Das Vermächtnis des Islam*, Bd. 2, München 1983, S. 119-165.
- Andrae, Tor, *Islamische Mystik* (Original: *I myrtenrädgarden Studier i sufisk mystik*, Albert Bonniers Förlag, Stockholm 1947), übersetzt aus dem Schwedischen von Helmhart Kanus-Crede, Stuttgart / Berlin / Köln u.a. ²1980.
- Anwander, Anton, *Die Religionen der Menschheit*, Freiburg i. Br. ²1949.
- Archer, Nathaniel P., *The Sufi Mystery*, The Octagon Press Ltd., London 1980.
- Azzam, Hamdy Mahmoud, *Der Islam – Geschichte, Lehre und Wirkung*, Sonderausgabe für den Gondrom Verlag, Bindlach 1989.
- Bakhtiar, Laleh, *Sufi – Expressions of the Mystic Quest*, Thames and Hudson, London 1976.
- Baldick, Julian, *Mistik İslam (Sufizme Giriş)*, übersetzt von Yusuf Said Müftüoğlu, Birey Yayıncılık, İstanbul 2002.
- Biser, Eugen / Hahn, Ferdinand / Langer, Michael, *Lexikon des christlichen Glaubens*, München 2003.
- Bock, Eleonore, *Meine Augen haben dich geschaut – Mystik in den Religionen der Welt*, Zürich 1991.
- Böwering, Gerhard, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam – The Qur’anic Hermeneutics of the şūfī Sahl at-Tustarī*, Berlin / New York 1979.
- al-Buḥārī, Muḥammad b. Ismā‘īl al-Buḥārī, *Nachrichten von Taten und Aussprüchen des Propheten Muhammed*, übersetzt und herausgegeben von Dieter Ferchl, Stuttgart 1991.
- Ders., *Şahīḥ al-Buḥārī*, Dār al-arqam, Bayrūt o.O., o.J.
- Burckhardt, Titus, *An Introduction to Sufism*, translated from the French by D. M. Matheson, printed in Great Britain by Harper Collins Manufacturing, London 1976.
- Cheney, Sheldon, *Vom mystischen Leben – Geschichte der Mystik in den verschiedenen Zeitaltern*, Wiesbaden 1949.
- Chittick, William, *Tasavvuf*, übersetzt ins Türkische von Prof. Turan Koç, İz Yayıncılık, İstanbul 2003.
- Chittick, William C. / Murata, Sachiko, *İslam’ın Vizyonu – İslam, İman ve Amelinin Temelleri*, übersetzt von Prof. Turan Koç, İnsan Yayınları, İstanbul 2000.
- Coogan, Michael D., *Weltreligionen*, Köln 1998.
- Danner, Abd al-Jabbar, *The Islamic Tradition – An Introduction*, Director, Publisher: Institute of Islamic Culture, Lahore 1991.
- Dasgupta, Surendranath, *Indische Mystik*, Adyar Verlag, Satteldorf 1998.
- Dozy, Reinhart Pieter Anne, *Essai sur l’histoire de l’Islamisme*, Paris, Maisonneuve 1879.
- Eliade, Mircea / Couliano, Ioan P., *Das Handbuch der Religionen*, übersetzt von Liselotte Ronte, Düsseldorf 2004.
- Endreß, Gerhard, *Der Islam – Eine Einführung in seine Geschichte*, München ³1997.
- Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, Columbia University Press, New York, ³2004.
- Figl, Johann, *Die Mitte der Religionen – Idee und Praxis universalreligiöser Bewegungen*, Darmstadt 1993.
- Flasch, Kurt, *Meister Eckhart – Die Geburt der „Deutschen Mystik“ aus dem Geist der arabischen Philosophie*, München 2005.
- Garaudy, Roger, *Verheißung Islam*, übersetzt aus dem Französischen von Elisabeth Radwan und Dr. Karl Benswanger, München 1989.
- al-Ġazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ġazālī, *Ihyā’ ‘ulūm ad-dīn*, Bde. I-V, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1. Auflage, Beirut, Libanon 2001.
- Ders., *Ihyā’ ‘ulūm ad-dīn*, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1. Auflage, Beirut, Libanon 2004.
- Ders., *O Kind! (Ayyuhā’l-walad)*, aus dem Arabischen von Muhammed Harun Riedinger, Braunschweig 2002.
- Gibb, H. A. R., *The Structure of Religious Thought in Islam*, 1948, *Studies on the Civilization of Islam*, Beacon Press, Boston 1962.
- Goldziher, Ignaz, *Vorlesungen über den Islam*, 2., umgearbeitete Auflage von Franz Babinger, Heidelberg 1925.
- Gramlich, Richard, *Muḥammad al-Ġazālīs Lehre von den Stufen zur Gottesliebe (Die Bücher 31-36 seines Hauptwerkes)*, Wiesbaden 1984.
- Ders., *Schlaglichter über das Sufitum*, Übersetzung des Buchs (*Kitāb al-Luma’*) von as-Sarraġ, Stuttgart 1990.

Merdan Güneş: Über die Grundlagen der islamischen Mystik

- Guénon, René, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, İnsan Yayınları, çeviren Mahmut Kanık, İstanbul 1989.
- Güngör, Erol, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Ötügen, İstanbul 1998.
- al-Habib, André Ahmed, *Sufismus – Das mystische Herz des Islam. Eine Einführung*, Freiburg i. Br. 2005.
- al-Halladsch, *Märtyrer der Gottesliebe, Leben und Legende ausgewählt*, übersetzt und eingeleitet von Annemarie Schimmel, Köln 1968.
- Hamidullah, Muhammad, *Der Islam – Geschichte, Religion, Kultur*, Kitap Külübü, Köln 2003.
- Ibn Hanbal, Aḥmad, *Kitāb az-zuhd, ḍabṭ wa taḥqīq von Ayman Sāliḥ Ša ‘bān*, al-Maktaba at-ṭaqāfi, al-Azhar al-Qāhira, 2002.
- Hawkins, Bradley K., *Die fünf Weltreligionen – Geschichte, Lehren, Perspektiven*, Redaktion Verlag HOHE GmbH, Erfstadt, printed in Czech Republic, 2007.
- Horten, Max, *Die Philosophie des Islam in ihren Beziehungen zu den philosophischen Weltanschauungen des westlichen Orients*, München 1924.
- Hutter, Manfred, *Die Weltreligionen*, München 2005.
- İz, Mahir, *Tasavvuf*, Kitabevi, İstanbul 2001.
- al-Kalābādī, Abū Bakr Muḥammad b. Ishāq, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, übersetzt von Prof. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1992.
- Karaman, Hayreddin / Bardakoğlu, Ali / Apaydın, H. Yunus, *İlmihal I, İman ve İbadetler*, Bde. 1-2, İSAM (İslam Araştırmaları Merkezi), Türkiye Diyanet Vakfı, Divantaş, İstanbul 2001.
- Khoury, Adel Theodor, *Der Islam – Sein Glaube, seine Lebensordnung, sein Anspruch*, Freiburg / Basel / Wien 1988.
- Khoury, Raif Georges, „Politik und Religion im Islam. Die Probleme in der modernen Zeit und der Beitrag der Reformen“, in: Schreckenberger, Waldemar (Hg.), *Staat und Religion. Der moderne Staat im Rahmen kultureller und religiöser Lebenselemente*, Berlin 2006, S. 25-56.
- Ders., „Der Islam, eine biblisch geprägte, semitische und monotheistische Religion der Hingabe an Allah, der Ergebung in ihn“, in: Petermann, Hans-Bernhard (Hg.), *Islam – Erbe und Herausforderung*, Heidelberg 2004, S. 45-67.
- Krämer, Gudrun, *Geschichte des Islam*, München 2007.
- Lerch, Wolfgang Günter, *Muhammads Erben: Die unbekannt Vielfalt des Islam*, Düsseldorf 1999.
- Lings, Martin, *Ein Sufi-Heiliger des zwanzigsten Jahrhunderts: Scheich Aḥmad al-‘Alawī. Sein geistiges Erbe und Vermächtnis*, Kandern im Schwarzwald 2005.
- al-Makkī, Abū Ṭālib, *Qūt al-qulūb, ḍabaṭahā wa ṣaḥḥaḥahā wa ‘allaqa ‘alayhā adduktūr ‘āšim Ibrāhīm al-Kayyālī ad-darqāwī*, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bde. I u. II, Beirut, Libanon 2005.
- Mensching, Gustav, *Das Lebendige Wort – Texte aus den Religionen der Welt*, Wiesbaden o.J.
- Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, hrsg. von Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī, Kairo 1955/56.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Tasavvufi Makaleler (Essais sur le Soufisme)*, übersetzt von Prof. Sadık Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul 2002.
- Ders., *The Heart of Islam – Enduring Values for Humanity*, Harper One, New York 2004.
- Nasr, Seyyed Hossein / Leamon, Oliver, *History of Islamic Philosophy*, Part I and Part II, Arayeh Cultural Ins., Teheran 1995.
- Nawawī, al-Imām Abu Zakariyya b. Šarrāf an-Nawawī ad-Dimašqī (631-676), *Kritische Reflexion ‘Abd al-‘Azīz Rabāḥ Aḥmad Yūsuf ad-Daqqāq*, bearbeitet (rāğā‘ah) von aš-Šayḥ al-Arnawūt, Riyāḍ aš-Šāliḥīn, Dār al-ma‘mūn li at-turāt, Dimašq / Beirut 1992.
- Ders., *Riyāḍ aš-Šāliḥīn – Gärten der Tugendhaften*, zusammengestellt von Imām Nawawī, München 1999.
- Nicholson, Reynold A., *The Mystics of Islam*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana USA 2002.
- Obermann, Julian, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus al-Ghazālīs*, Wien / Leipzig 1921.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Rumi und die islamische Mystik – Über das Menschenbild im Islam*, aus dem Türkischen übertragen und mit Anmerkungen versehen von Nevfel Cumart, Düsseldorf 2002.
- Paret, Rudi, *Philosophie und Geschichte – Der Islam und das griechische Bildungsgut*, Tübingen 1950.
- Prenner, Karl, *Die Stimme Allahs – Religion und Kultur des Islams*, Graz / Wien / Köln 2001.
- al-Quşayrī, Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm b. Hawzān an-Nīsābūrī, *ar-Risāla al-quşayrīyya*, kritische Reflexion von Ma‘rūf Muştafā Zarīq, al-Maktaba al-‘aşriyya, Şaydā, Beirut 2003.
- Rassoul, Muḥammad Aḥmad, *Ḥadīṭ für Schüler, an-Nawawī’s vierzig Ḥadīte mit Kommentar*, übersetzt aus dem Arabischen von ‘Abdullāh aš-Şāmit Frank Bubenheim, Islamische Bibliothek Verlag, Köln 1993.

Article / Artikel

- Ritter, Helmut (al-Ġazālī), *Das Elixier der Glückseligkeit*, aus dem Persischen und Arabischen übertragen von Helmut Ritter, Eugen Diederichs Verlag, München ⁶1996.
- Şahmerānī, Es'ad, *Tasavvuf – Menşei ve İstilahları (at-Taşavvuf manşauh wa muşalahātuh)*, Beirut 1987), übersetzt von Muharrem Tan, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.
- as-Sarrāġ, Abū Nasr 'Abd Allāh b. 'Alī, *al-Luma' fī tariḥ at-taşavvuf al-islāmī*, dār al-kutub al-'ilmiyya, Beirut 2001.
- Schaeder, Hans Heinrich, *Der Mensch in Orient und Okzident – Grundzüge einer eurasiatischen Geschichte*, München 1960.
- Schimmel, Annemarie, *Auf den Spuren der Muslime. Mein Leben zwischen den Kulturen*, hrsg. v. Hartmut Bobzin und Navid Kermani, Freiburg i. Br. 2002.
- Dies., *Der Islam – Eine Einführung*, Stuttgart 1990.
- Dies., *Mystische Dimension des Islam – Die Geschichte des Sufismus*, Frankfurt / Leipzig ²1995.
- Dies., *Sufismus: Eine Einführung in die islamische Mystik*, München 2000.
- Dies., *Und Muhammad ist Sein Prophet – Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit*, Köln / Düsseldorf 1981.
- Dies., *Wie universal ist die Mystik?*, Freiburg i. Br. 1996.
- Dies., *Yunus Emre. Ausgewählte Gedichte*, Köln 1991.
- Schreiner, Martin, *Beiträge Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam, Zeitschrift der Deutsch-Morgenländischen Gesellschaft*, Bd. 52, 1. Heft, Leipzig 1898.
- Schuon, Frithjof, *Den Islam verstehen*, mit einem Vorwort von Annemarie Schimmel, Bern / München / Wien 2002.
- Shah, Idries, *Die Sufis – Botschaft der Derwische, Weisheit der Magier*, München ²2002.
- as-Suhrawardī, 'Umar b. Muḥammad b. 'Abd Allāh as-Suhrawardī, *'Awārif al-ma'ārif*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beirut 2004.
- Ders., *'Awārif al-ma'ārif*, Bd. V, von Ihyā' 'ulūm ad-Dīn, 2001.
- Trimingham, J. Spencer, *al-Firaq aṣ-ṣūfiyya fī al-islām*, übersetzt und überarbeitet von 'Abd al-Qādir al-Baḥrāwī, Dār an-naḥḍa al-'arabiyya, Beirut 1997.
- Türer, Osman, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, SEHA, İstanbul 1995.
- Tworuschka, Monika und Udo, *Religionen der Welt – In Geschichte und Gegenwart*, Sonderausgabe für Bassermann Verlag, Gütersloh / München 1992.
- Von Kremer, Alfred, *Geschichten der herrschenden Ideen des Islams – Der Gottesbegriff, die Prophetie und Staatsidee*, (unveränderter photomechanischer Nachdruck der 1. Auflage, Leipzig 1868), Hildesheim 1961.
- Watt, William Montgomery, *Muslim Intellectual – Study of al-Ghazali*, The Edinburgh University Press, Edinburgh 1963.
- Wendt, Gisela, *Frühislamische Mystiker: aus Fariduddin 'Attars „Heiligenbiographie“. Überlieferungen und Äußerungen*, nach d. Ed. von Reynold A. Nicholson, aus d. Pers. übertr. u. erl. von Gisela Wendt, Castrum-Peregrini-Presse, Amsterdam 1984.