

Prinz Mohammad Dâra Shokûh

Der Zusammenfluß zweier Meere

(Majma' al-Bahrain)

Eingeleitet und übersetzt aus dem Persischen von Roland Pietsch

A. Einleitung

Der Mogulprinz Mohammad Dârâ Shokûh¹, Urenkel des Mogulkaisers Akbar und designierter Thronfolger Kaiser Shajahans, hat mit seiner in persischer Sprache geschriebenen Abhandlung „Majma' al-Bahrain (Der Zusammenfluß zweier Meere)“² den großartigen Versuch unternommen, das Sufitum mit den Lehren des Hindutums, im besonderen mit der Vedânta, zu vergleichen. Grundlage und Ausgangspunkt für diesen Vergleich ist die Lehre von der göttlichen Einheit im Sufitum und im Vedânta. Im Sufitum, dessen Lehre und Weg Dârâ Shokûh als Eingeweihter des Qâdiri-Ordens³ genau kannte, stellt die mystische Einigung mit der einen und allumfassenden göttlichen Wahrheit das

¹ Dârâ Shokûh, pers., wörtlich: der Besitzer der Herrlichkeit“; abweichend davon findet man in der Literatur auch folgende Schreibweise: „Dârâ Shikôh“ oder „Dârâ Shukôh“.

² Der Ausdruck „majma' al-bahrain“ findet sich im Koran in der achtzehnten Sure „Die Höhle (al-kahf)“, Vers 60.

³ Der Qâdiri-Orden oder die Qâdiriyya wurde von dem berühmten persischen Sufi-Meister 'Abdul Qâdir Gîlânî (1088-1166/470-561 H.) gegründet und fand in der gesamten islamischen Welt weite Verbreitung. Über die Geschichte der Qâdiriyya: J. SPENCER TRIMINGHAM, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford 1998, 40-44.

höchste Ziel aller geistigen Vollendung dar. Die geistigen Erkenntnisse, die Dârâ Shokûh auf diesem Weg zuteil wurden, ließen ihn diese eine göttliche Wahrheit auch in den heiligen Büchern der Inder und darüber hinaus in Gesprächen mit indischen Meistern und Gelehrten suchen und finden, die offensichtlich Anhänger des Vishishtâdvaita-Vedânta Râmânujas⁴, des Sâmkhya und Yoga⁵ waren. Für Dârâ Shokûh ist die Wahrheit im Sufitum und im Vedânta ein und dieselbe Wahrheit, und diese eine gemeinsame Wahrheit ist auch der eigentliche Bezugspunkt und Maßstab seiner vergleichenden Studien, die ihren Niederschlag vor allem im „Majma' al-Bahrain“ gefunden haben.⁶ Dieses kleine Werk, das keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, ist in der Geschichte der Darstellungen der inneren Einheit der Religionen⁷ ein entscheidender Meilenstein. Sein Text bietet auch heute noch wertvolle Anregungen für weitere und tiefergehende Betrachtungen. Dârâ Shokûh hat mit dieser religionsvergleichenden Schrift und zugleich mit seinen Übersetzungen heiliger indischer Schriften ins Persische einen bedeutenden Beitrag zur Vermittlung zwischen indischer und islamisch-sufischer Geistigkeit geleistet. Höhepunkt dieser Vermittlung ist seine Übersetzung der Upanishaden unter dem Titel „Sirr-i-Akbar (Das große Geheimnis)“. Im Vorwort zu diesem umfangreichen Werk schreibt Dârâ Shokûh, daß er die Übersetzung deshalb angefertigt habe, weil in ihm die Lehre von der göttlichen Einheit (tauhið) klar und deutlich zum Ausdruck komme und weil die Gesamtheit der Upanishaden „ohne Zweifel das erste der himmlischen Bücher“ bilde und vollständig mit dem heiligen Koran übereinstimme.⁸ Das Wissen um diese Übereinstimmung gründet sich nicht auf die äußeren Glaubenssätze und Lehren des Islam und des Hindutums, sondern vielmehr auf die innere metaphysische Einsicht und Erkenntnis, die diese Glaubenssätze von innen her zu betrachten imstande ist. Diese Betrachtung von innen her hat zur Folge, daß die in den jeweiligen Glaubenslehren enthaltene

⁴ Râmânuja (ca. 1055-1137) ist der Begründer des Vishishtâdvaita –Vedânta (Lehre von der eigenschaftsbehafteten Nicht-Zweiheit), dessen höchstes Ziel die Liebe zu Gott (Bhakti) ist. Vergl. RUDOLF OTTO, *Siddhânta*, Jena 1917; ADAM HOHENBERGER, *Râmânuja*, Bonn 1960; ARVIND SHARMA, *Visistâdvaita Vedânta – A Study*, New Delhi 1978; B. N. KRISHNAMURTI SHARMA, *History of the Dvaita school of Vedânta and its literature. From the earliest beginnings to our own times*, Delhi 1981.

⁵ Eine gründliche Untersuchung der Quellen, die Dârâ Shokûh seinem Vergleich zugrundegelegt hat, würde den Rahmen dieser Arbeit erheblich überschreiten.

⁶ Einen ersten kurzen Überblick in deutscher Sprache über Dârâ Shokûhs Religionsvergleich hat A. Roest Crollius SJ vorgelegt. Siehe: A. ROEST CROLLIUS, *Die islamische Transzendenzerfahrung im indischen Kontext. Zur Beziehung zwischen Sufismus und Bhakti*, in: *Transzendenzerfahrung, Vollzugshorizont des Heils. Das Problem in indischer und christlicher Tradition. Arbeitsdokumentation eines Symposiums*, hrsg. von GERHARD OBERHAMMER, Wien 1978, 81-96.

⁷ Grundsätzlich dazu: FRITHOF SCHUON, *De l'unité transcendante des religions*, Paris 1979; deutsche Übersetzung: *Von der inneren Einheit der Religionen*, Interlaken 1981.

⁸ ERHARD GÖBEL-GROSS, *Sirr-i akbar. Die persische Upanisadenübersetzung des Mogulprinzen Dârâ Sukoh*, Diss. phil., Marburg 1962, 16. Vgl. dazu Tara Chand, *Dârâ Shikoh and the Upanishads*, in: *Islamic Culture*, vol. XVII, 1943, 397-412.

überförmliche Wahrheit erkannt wird, ohne daß ihre jeweilige Religionsform in Frage gestellt würde. Jeder geistige Weg ist immer ein Weg nach innen und schließt als solcher grundsätzlich jede Art von Synkretismus aus. Dârâ Shokûhs Vergleich zwischen Sufitum und Vedânta, der ohne Zweifel auf der universalen Ausrichtung dieser beiden Lehren beruht, strebt in der Tat keine Vermischung der beiden Religionsformen an, sondern will vielmehr auf die eine überförmliche absolute göttliche Wahrheit und Wirklichkeit hinweisen, die all ihren vielfältigen Kundgebungen und Offenbarungen zugrunde liegt. Dârâ Shokûh blieb trotz seiner großen Liebe zur indischen Weisheit Zeit seines Lebens mit der islamischen Form verbunden.

I. Das Leben⁹ von Prinz Mohammad Dârâ Shokûh

Prinz Mohammad Dârâ Shokûh kam am 20. März 1615 (29. Safar 1024 H.) in der Nähe von Ajmir als erster Sohn des späteren Mogulkaisers Shajahan (Shajahans Thronbesteigung erfolgte am 4. Februar 1628) und seiner Gattin Arjûmand Bânu Mumtâz Mahal (sie gebar insgesamt vierzehn Kinder) zur Welt. Seine Erziehung verlief nach den strengen Regeln, wie sie für Mogulprinzen festgelegt waren, und bestand im wesentlichen im Koran- und Hadîth-Studium, im Studium der persischen Dichtung und der Geschichte des großen Timur. Außerdem wurde persische Kalligraphie und der Kampf mit der Waffe geübt. Im Alter von dreizehn Jahren wurde für ihn Mulla Abdul Latif Sultanpuri als Lehrer bestimmt, der in dem jungen Prinzen die Liebe für metaphysische Fragen weckte. 1633 wurde Dârâ Shokûh mit Nâdira Begam, der Tochter des Prinzen Sultan Parvêz, vermählt. Diese Hochzeit war von Dârâ Shokûhs Mutter Mumtâz Mahal vorbereitet worden. Sie konnte die Hochzeit aber nicht mehr erleben, da sie 1631 starb. Shajahan errichtete ihr zu Ehren den berühmte Taj Mahal, in dem er später selber seine letzte Ruhestätte finden sollte. 1634 gebar Dârâ Shokûhs Gattin Nâdira Begam eine Tochter, die aber schon wenige Monate später starb. Der Tod dieses ersten Kindes (Nâdira Begam gebar später noch sieben Kinder) hatte den Prinzen und seine Frau tief erschüttert, und beide suchten deshalb 1635 Hilfe und Trost bei Miyân Mîr von Lahore, einem berühmten Sufi-Meister, der dem Qâdiri-Orden angehörte. Von ihm hat Dârâ Shokûh wesentliche Anstöße für sein weiteres geistiges Leben empfangen. Scheich Miyân Mîr starb aber schon kurz nach dieser Begegnung, und Dârâ Shokûh mußte sich auf die Suche nach einem neuen Meister machen. Im Jahr 1640 traf er anläßlich eines Aufenthalts in Lahore Mollâ Shâh Badakhshânî, den er bei seiner Begegnung mit Miyân Mîr

⁹ Die wichtigsten Werke über Leben und Werk Dârâ Shokûhs sind KALIKA-RANJAN QANUNGO, Dara Shukoh, Vol. I. Biography, Calcutta 1938 und BIKRAMA JIT HASRAT, Dârâ Shikûh: Life and Work, New Delhi, 2. Auflage 1982.

schon kennengelernt hatte. Mollâ Shâh Badakhshânî nahm Dârâ Shokûh und seine Frau als Schüler an und weihte sie in den geistigen Weg des Qâdiri-Ordens ein. Dârâ Shokûh und seine Frau beschritten nun unter seiner Anleitung den geistigen Weg, und Dârâ Shokûh vertiefte sich in die Lehren des Sufitums. Darüber hinaus beschäftigte er sich aber auch mit den Lehren und Methoden des Vedânta, Sâmkhya und Yoga. Die Einsichten, die er dabei gewinnen konnte, führten ihn zu der festen Überzeugung, daß zwischen Islam und Hindutum und im besonderen zwischen Sufitum und Vedânta eine innere Einheit vorhanden ist. Die Schriften, die Dârâ Shokûh darüber veröffentlichte, zeigen, daß er in diesem Bereich mit Recht als einer der bedeutendsten Gelehrten des Mogulreichs bezeichnet werden kann.

Der äußere Lebensweg von Prinz Mohammad Dârâ Skokûh fand nach seiner Hochzeit vor allem am Hof seines Vaters Shajahan statt, der ihn zum Gouverneur von Allahabad, Panjab, Gujrat, Multan und Kabul ernannte. Dârâ Shokûh ließ diese hohen Ämter jedoch durch Stellvertreter ausüben. Als Anfang 1639 am Hof die Nachricht eintraf, daß die Safawiden einen Angriff auf Kandahar vorbereiten, wurde Dârâ Shokûh mit einer Armee dorthin geschickt. Es kam jedoch zu keinen Kampfhandlungen, und Dârâ wurde nach Lahore zurückberufen. 1642 wurde Kandahar erneut von den Safawiden bedroht, und diesmal wurde Dârâ Shokûh als Oberkommandierender einer großen Armee über den Indus ins Kampfgebiet geschickt. Weil aber der safawidische König plötzlich starb, zogen sich dessen Truppen zurück, und es kam wiederum zu keinen Kampfhandlungen. Im Jahr 1649 schließlich eroberten die safawidischen Truppen unter Shah Abbas II. Kandahar. Diesmal wurde Aurangzeb, der jüngere Bruder Dârâ Shokûhs, mit einer Armee dorthin geschickt. Nachdem dieser 1649 und 1652 Kandahar erfolglos belagert hatte, wurde er von Shajahan zurückbeordert. 1653 wurde Dârâ Shokûh erneut mit einer großen Armee nach Kandahar geschickt. Diesmal kam es zu Kämpfen, die aber für die Armee Dârâ Shokûhs erfolglos endeten.

Im Jahr 1657 erkrankte Shajahan schwer, und Dârâ Shokûh wurde von ihm zu seinem Nachfolger bestimmt. Diese Nachfolge wurde von Dârâ Shokûhs Brüdern Shuja, Aurangzeb und Murad aber nicht anerkannt. Sie machten ihm den Thron streitig und marschierten mit ihren Armeen gegen ihn. 1658 sandte Dârâ Shokûh seinen zweiundzwanzigjährigen Sohn Sulaiman gegen Shuja, dessen Armee in der Schlacht von Bahardupur eine empfindliche Niederlage erleiden mußte. Inzwischen hatten Aurangzeb und Murad ihre Armeen vereinigt und besiegten in der Schlacht von Dharmat Dârâ Shokûhs Armee. In der darauffolgenden Schlacht von Sâmûgardh bei Agra am 8. Juni 1658 wurde Dârâ Shokûhs Schicksal endgültig besiegelt. Er flüchtete, konnte noch einmal eine

Armee aufstellen und kämpfte am 23. März 1659 in der Schlacht von Derorâi bei Ajmir gegen Aurangzeb, gegen den er aber schließlich verlor. Mit seiner Frau, seinem Sohn Siphir und einigen Getreuen konnte er nur knapp seiner Gefangennahme entgehen. Während der Flucht starb seine geliebte Frau Nâdira Begam. Dârâ Shokûh schickte seine Getreuen mit dem Leichnam seiner Frau nach Lahore und flüchtete allein mit seinem Sohn Siphir weiter. Bei Mâlij Jîvan, einem afghanischen Adeligen, fanden sie Zuflucht, wurden aber dann von diesem verraten und an die Häscher Aurangzebs ausgeliefert. Dârâ Shokûh wurde nach Delhi gebracht, wo er auf Befehl seines Bruders Aurangzeb am 10. September 1659 hingerichtet wurde. Seine sterblichen Überreste wurden zum Grab Humayuns, dem Vater von Kaiser Akbar, gebracht und dort in einem unteren Gewölbe beigesetzt.

II. Werke

Die wichtigsten Werke Dârâ Shokûhs können in drei Gruppen eingeteilt werden:

1. Werke über das Sufitum, 2. Werke über den Vergleich zwischen Sufitum und Vedânta und 3. Übersetzungen heiliger indischer Bücher ins Persische.

1. Werke über das Sufitum:

a. *Safînat al-Auliyâ* (Lebensläufe der Heiligen) ist das erste Werk, das Dârâ Shokûh 1640 vollendet hat. Es enthält vierhundertelf Lebensläufe berühmter Sufis sowie eine kurze Darstellung ihrer Lehren. Dârâ Shokûh beginnt diese Übersicht mit dem Propheten Muhammad, den ersten vier Kalifen, den zwölf Imamen und leitet dann über zu den Vertretern des Qâdiri-Ordens, des Naqshbandî-Ordens, des Chishtî-Ordens, des Kubrawî-Ordens, des Suhrawardî-Ordens und weiteren Sufi-Orden bis zu den heiligen Männern seines Zeitalters. Zum Abschluß seiner Darstellung des Sufitums führt Dârâ Shokûh die Quellen und Autoritäten an, die er dafür benutzt hat. Am wichtigsten sind al-Hujwîrîs *Kashf al-Mahjûb* (Die Enthüllungen des Verschleierte) , Attârs *Tadhkirât al-Auliyâ* (Die Lebensläufe der Heiligen) und Jâmîs *Nafahât al-uns* (Hauchungen der Vertrautheit).

b. *Sakînat al-Auliyâ* (Die Ruhe der Heiligen) ist das zweite Werk, das Dârâ Shokûh im Jahr 1642 niederschrieb. Es behandelt ausschließlich Lebensläufe von Mitgliedern des Qâdiri-Ordens und deren Lehren. Das Werk ist in drei Abschnitte gegliedert. Der erste Abschnitt enthält eine Lebensbeschreibung Miyân Mîrs, den Dârâ Shokûh zusammen mit seiner Frau im Jahr 1635 in Lahore besucht hat. Der zweite Abschnitt beschreibt das Leben von Miyân Mîrs

Schwester Bîbî Jamâl Khâtûn, und der dritte Abschnitt enthält eine ausführliche Darstellung der Lehren Mollâ Shâh Badakhshânîs, Meister von Dârâ Shokûh. Annemarie Schimmel hat Teile dieses Werks ins Deutsche übersetzt.¹⁰

c. *Hasanât al-'Arifîn* (Die guten Eigenschaften der Erkennenden). In diesem Werk hat Dârâ Shokûh Aussprüche und Aphorismen von einhundertseven Heiligen der verschiedenen Sufi-Orden sowie einige Vierzeiler aus der eigenen Feder zusammengestellt.

d. *Tarîqat al-Haqîqat* (Der Weg der Wahrheit) ist in dreißig Abschnitte gegliedert, von denen jeder eine Wegstrecke (manzil) auf dem Weg zu Gott darstellt.

e. *Risâla-ye Haqnumâ* (Abhandlung über die Erscheinung der Wahrheit) wurde 1646 vollendet und behandelt die in den verschiedenen Sufi-Orden geübten Praktiken auf dem Weg zur Vollendung.

f. *Dîwân*. In diesem literarischen Werk, das lange als verschollen galt, stellt Dârâ Shokûh sufische Lehren im allgemeinen und des Qâdiri-Ordens in verschiedenen poetischen Formen dar.

2. Werke über den Vergleich zwischen Sufitum und Vedânta

a. *Mokâlama Baba Lâl wa Dârâ Shokûh* (Gespräche zwischen Bâbâ Lâl und Dârâ Shokûh). In diesem Werk sind die sieben Gespräche zwischen dem indischen Heiligen Bâbâ Lâl Bairâgî und Dârâ Shokûh, die im Jahr 1653 in Lahore geführt wurden, aufgezeichnet. Ursprünglich waren sie in Hindi geführt worden und wurden später ins Persische übersetzt. Eine Übersetzung dieses Werks ins Französische wurde von Cl. Huart und L. Massignon angefertigt und veröffentlicht.¹¹

b. *Majma' al-Bahrain* (Das Zusammenfließen zweier Meere). In dieser Abhandlung, die im Jahr 1656 fertiggestellt wurde, vergleicht Dârâ Shokûh das Sufitum mit entsprechenden indischen Lehren und kommt zu dem Ergebnis, daß zwischen diesen beiden Religionen kein wesentlicher Unterschied besteht.

¹⁰ ANNEMARIE SCHIMMEL, *Liebe zu dem Einen. Texte aus der mystischen Tradition des indischen Islam. Ausgewählt, aus dem Persischen, Arabischen, Urdu und Sindhi übersetzt und eingeleitet von ANNEMARIE SCHIMMEL*, Zürich, Einsiedeln, Köln 1986, 106-115.

¹¹ CL. HUART et L. MASSIGNON, *Les Entretiens de Lahore (entre le prince impérial Dârâ Shikûh et l'ascète hindou Baba La'l Das)*, in: *Journal Asiatique*, Tome CCVIII, 1926, 285-334.

3. Übersetzungen heiliger indischer Bücher ins Persische

Dârâ Shokûh übersetzt im Jahr 1650 *Yoga-Vâsishtha* und die *Bhâgadvagîtâ* ins Persische. Im Jahr 1657 vollendet er mit Hilfe indischer Gelehrter seine Übersetzung der Upanishaden aus dem Sanskrit ins Persische unter der Überschrift *Sirr-i-Akbar* (Das große Geheimnis). Dieses Werk wurde in Europa zuerst durch die lateinische Übersetzung des französischen Gelehrten Abraham Hyacinthe Anquetil Duperron „Oupnek’hat, id est Secretum Tegendum“¹² bekannt.

III. Majma’ al-Bahrain - Samudrasangama

Das wichtigste religionsvergleichende Werk Dârâ Shokûhs ist ohne Zweifel sein Majma’ al-Bahrain, von dem es auch eine Sanskrit-Übersetzung mit dem Titel Samudrasangama (Der Zusammenfluß der Ozeane) gibt, die von Jatindra Bimal Chaudhuri herausgegeben und von Roma Chaudhuri in der Reihe Prâcyavânî-Mandira 1954 in Calcutta veröffentlicht wurde.¹³

Dârâ Shokûhs Vergleich zwischen Sufitum und Vedânta umfaßt nicht die Gesamtheit aller sufischen und vedantischen Lehren, sondern beschränkt sich auf eine Auswahl, die er in folgenden zweiundzwanzig Darlegungen vornimmt:

I. Darlegung über die Elemente

II. Darlegung über die Sinne

III. Darlegung über die geistigen Übungen

IV. Darlegung über die Eigenschaften Gottes, des Erhabenen

V. Darlegung über den Geist

VI. Darlegung über den Lebensodem

VII. Darlegung über die vier Welten

¹² ANQUETIL DUPERRON, OUPNEK’HAT (ID EST, SECRETUM TEGENDUM): OPUS IPSA IN INDIA RARISSIMUM, Continens antiquam et arcanam, seu THEOLOGICAM et PHILOSOPHICAM, doctrinam, et quatuor sacris INDORUM, e Persico idiomate, Samskreticis vocabulis intermixto, in Latinum conversum, Tomus I, 1801, Tomus II, 1802, Argentorati; Das OUPNRK’HAT. Die aus den Veden zusammengefasste Lehre von dem Brahm. Aus der sanskritpersischen Uebersetzung des Fürsten Mohammed Daraschekoh in das Lateinische von Anquetil Duperron, in das Deutsche übertragen von Franz Mischel, Dresden 1882.

¹³ Prâcyavânî-Mandira, Comparative Religion and Philosophy Series, Vol. II, A Critical study of Dârâ Shikûh’s SAMUDRA-SANGAMA, Vol. I in two parts by ROMA CHAUDHURI, Vol. II First critical edition of the Sanskrit Text of SAMUDRA-SANGAMA by JATINDRA BIMAL CHAUDHURI, Calcutta 1954. Vgl. dazu JEAN FILLIOZAT, Sur les contreperties indiennes du soufisme, in: Journal Asiatique, Tome CCLXVIII, Année 1980, 259-273.

- VIII. Darlegung über den Ton
- IX. Darlegung über das Licht
- X. Darlegung über die Schau
- XI. Darlegung über die Namen Gottes, des Erhabenen
- XII. Darlegung über das Prophetentum und die Heiligkeit
- XIII. Darlegung über Brahmânda
- XIV. Darlegung über die Richtungen
- XV. Darlegung über die Himmel
- XVI. Darlegung über die Erde
- XVII. Darlegung über die Einteilung der Erde
- XVIII. Darlegung über die Zwischenwelten
- XIX. Darlegung über die Auferstehung
- XX. Darlegung über mukti (die ewige Befreiung und Erlösung)
- XXI. Darlegung über den Tag und die Nacht
- XXII. Darlegung über die Endlosigkeit der Zyklen
- Anmerkungen zur folgenden Übersetzung

Die Übersetzung stützt sich auf folgende Ausgaben des persischen Originaltextes: I. **Majma'-ul-Bahrain or The Mingling of the two Oceans by Prince Muhammad Dârâ Shikûh. Edited in the original Persian with English Translation , Notes and Variants by M. Mahfuz-ul-Haq, (Bibliotheca Indica, Work Number 246), Calcutta 1929;** II. **Majma' al-Bahrain, in: Mohammad Dara Shokuh, Montachabât-e âsâr (Ausgewählte Werke), hrsg. von Seyyed Mohammad Reza Jalâlî Na'inî, Teheran 1335/1950.** Die Unterschiede zwischen beiden Editionen sind geringfügig, werden aber in der Übersetzung berücksichtigt. Persische und persisch-arabische Wörter und Begriffe werden mit der Abkürzung *pers.* gekennzeichnet, arabische Wörter und Begriffe mit *arab.* und Sanskrit-Wörter und Begriffe mit *skrt.* Für die folgende deutsche Übersetzung wurde auch die englische Übersetzung von

M. Mahfuz-ul-Haq sowie die französische Übersetzung von Daryush Shayegan¹⁴ und sein ausführlicher Kommentar zu Rate gezogen. Deutsche Teilübersetzungen der Darlegungen IX, X und XII hat Richard Gramlich vorgelegt.¹⁵

B. Übersetzung

Prinz Mohammad Dârâ Shokûh:

Majma' al-Bahrain (Der Zusammenfluß zweier Meere)

Im Namen Gottes, des Barmherzigen, des Erbarmers.

Im Namen dessen, der keinen Namen hat; mit welchem Namen du Ihn auch anrufst, Er offenbart sich dir. Unendliches Lob sei dem Einen, der erscheinen läßt auf Seinem herrlichen Antlitz, ohnegleichen und unvergleichlich, die beiden Stränge, den Glauben und den Unglauben, die sich wie zwei entgegengesetzte Pole zueinander verhalten, und mit keinem von beiden hat Er Sein herrliches Angesicht verschleiert.

„Unglaube und Glaube, beide streben auf dem Weg zu Ihm,

Rufend: Er ist der Eine und ohne Genossen.“¹⁶

Er ist kundgegeben in allem, und alles zeigt sich aus Ihm.

Er ist der Erste und der Letzte, und nichts ist, außer Ihm.

„Nachbar, Gefährte und Mitreisender, alles ist Er (hama ûst),

in den Lumpen eines Bettlers, in den Gewändern von Königen, alles ist Er.

In der Versammlung der Trennung und im geheimen Gemach der Vereinigung.

Bei Gott, alles ist Er, und wahrlich bei Gott, alles ist Er.“¹⁷

¹⁴DARYUSH SHAYEGAN, *Hindouisme et soufisme. Une lecture du Confluent des Deux Océans le Majma' al-Bahrayn de Dârâ Shokûh*, Paris 1997.

¹⁵RICHARD GRAMLICH, *Islamische Mystik. Sufische Texte aus zehn Jahrhunderten*, Stuttgart 1992, 297-300.

¹⁶Diese Verse zitiert Dârâ Shokûh aus Abû'l Majd Majdhûd Sanâ'î Ghaznawîs (zwischen 1131-1150/525-545) *„Hadîqat al-Haîqat (Der Garten der Wahrheit)“*.

Unendliche Segnungen auf die vollkommene Kundgebung, die Ursache der Schöpfung des Universums – Muhammad, Gott segne ihn und gebe ihm Heil ebenso auch seiner edlen Familie und seinen großen Gefährten. So spricht Dârâ Shokûh, Sohn des Kaisers Shajahan, dieser Arme (arab. faqîr¹⁸) nun ohne Trübsal und Kummer nach dem Empfang der Wahrheit der Wahrheiten und dem Studium der Geheimnisse und Feinheiten der wahren sufischen Überlieferung; und mit diesem unermeßlichen Geschenk bedacht, entschloß er sich, auch die Lehren der Einheitsbekenner Indiens kennenzulernen. Zu wiederholten Malen führte er Gespräche und viele Unterredungen mit einigen von den Weisen dieses Volkes und seinen Heiligen, die mit nicht endender Askese, mit Scharfsinn und Verstehen den Gipfel der Mystik und Gottesweisheit erreicht hatten. Aber, abgesehen von einigen sprachlichen Verschiedenheiten im Begreifen und in der Erkenntnis der Wahrheit, hat er keinen Unterschied gefunden. Aus diesem Grund begann er, die Aussagen beider Religionen zu vergleichen und einige der Aussagen, deren Erkenntnis für die Sucher der Wahrheit unbedingt notwendig und nützlich ist, in einer Abhandlung niederzuschreiben. Da diese Zusammenfassung die Wahrheiten und Erkenntnisse der Wahrheitssucher beider Religionen enthält, gab er ihr den Titel „Majma’ al-Bahrain (Der Zusammenfluß zweier Meere)“. Den Aussagen der großen Sufis zufolge ist „das Sufitum (arab. tasawwuf) Gerechtigkeit und Aufhebung des äußeren Zwanges, weshalb jeder, der gerecht ist und zu den Erkennenden gehört, verstehen wird, wie tief die Untersuchung dieser Umstände geht. Und gewiß werden die verstehenden Besitzer des Verständnisses viel Freude beim Lesen dieser Abhandlung haben; jene aber, deren Verstand stumpf ist, werden daraus keinen Nutzen ziehen. Diese Enthüllungen der Wahrheiten habe ich gemäß meiner inneren Eingebung und meines mir zugeteilten göttlichen Trankes (pers. sogh¹⁹) für meine Familienmitglieder niedergeschrieben und nicht für die gewöhnlichen Menschen, die zu einer der beiden Religionen gehören. Khwâja Ahrâr ²⁰, geheiligt sei sein Geheimnis, hat gesagt: „Wenn ich einen Ungläubigen voller Fehler kennenlerne, der auf dem Pfad das Lied der Einheit (arab. tauhîd) singt, zu dem gehe ich, höre ihm zu und bin ihm dankbar.“ Und von Gott ist Gnade und Hilfe.

¹⁷ Dieser Vierzeiler steht im 22. Kapitel von ‘Abd al-Rahmân Jâmîs (1414-1492/817-898) „Lawâ’ih (Lichtblitze)“.

¹⁸ Mit faqîr wird im Sufitum ein Wanderer auf dem geistigen Weg bezeichnet. Dârâ Shokûh weist hier auf seine Mitgliedschaft im Qâdiri-Orden hin.

¹⁹ Sogh bedeutet wörtlich „Schmecken“ oder „Geschmack“. Im Sufitum bedeutet es auch „göttlicher Trank“.

²⁰ Khwâja ‘Ubaidallâh Ahrâr (1403-1490/806-896), bekannt unter dem Namen Khwâja Ahrâr, war ein Mitglied des Naqshbandî-Ordens.

I. Darlegung über die Elemente (pers. 'anâsir)

Wisse, daß es fünf Elemente gibt und daß diese die Materie bilden, aus der alle irdischen Geschöpfe gemacht sind. An erster Stelle steht das höchste Element (pers. 'onsor-e a'zam), das von den Gläubigen „höchster Thron (pers. 'arsh-e akbar)“ genannt wird. An zweiter Stelle steht die Luft (pers. bād), an dritter das Feuer (pers. âtesh), dann an vierter das Wasser (pers. âb) und an fünfter Stelle die Erde (pers. khâk). Diese Elemente insgesamt werden in der indischen Sprache pancabhûta²¹ genannt und heißen im einzelnen: âkâsha (Äther), vâyu (Luft), tejas (Feuer), jala (Wasser) und prithivî (Erde). Von âkâsha gibt es drei Arten: bhûtâkâsha²², manas-âkâsha²³ und cidâkâsha²⁴. Bhûtâkâsha umhüllt die Elemente, manas-âkâsha umhüllt die irdischen Geschöpfe, und cidâkâsha umhüllt alle Dinge und ist allgegenwärtig. Dieses letztere ist wahr, das heißt, es ist nicht erschaffen, und es gibt keine Stelle im Koran oder in den Veden, die seine Erschaffung oder seine Auslöschung bezeugen. Das Erste, was aus cidâkâsha hervorgeht, ist die Liebe (arab. 'ishq), die in der Sprache der indischen Einheitsbekenner als mâyâ²⁵ bezeichnet wird. Und der Ausspruch „Ich war ein verborgener Schatz und wollte erkannt werden, so schuf Ich die Schöpfung“²⁶ ist der Beweis für das Gesagte. Aus der Liebe geht der höchste Geist (pers. ruh-e-'azam) hervor, das heißt jîvâtman²⁷, die Mohammedanische Wirklichkeit (pers. haqîqat-e-mohammadî) und ist ein Hinweis auf den universalen Geist, den Herrn alles Wahren (Muhammad), Gott segne ihn und gebe ihm Heil. Die indischen Einheitsbekenner nennen ihn hiranyagarbha²⁸ und avasthâtman²⁹, die auf die Stufe der Größe (Gottes) hinweisen. Nach diesen kommt das Element Luft, das auch als Odem des Barmherzigen (pers. nafas-e rahmân) bezeichnet wird, woraus der Wind hervorgeht. Und da dieser Atem wegen des Innehaltens im Sein während des Hauchens der Kundgebung warm war, ist aus dem Wind Feuer hervorgegangen. Und da in diesem Atem die Eigenschaften der

²¹ pancabhûta, skrt.: die fünf grobstofflichen Elemente. Dârâ Shokûh hat in seinem Text die Sanskrit-Wörter und -Begriffe so transkribiert, wie er sie von den Pandits in Benares gehört hat. Diese Aussprache wird in der Übersetzung nicht berücksichtigt, sondern alle Sanskrit-Wörter und -Begriffe werden in der klassischen Aussprache wiedergegeben. Vgl. dazu auch TARA CHAND, Dârâ Shikoh and the Upanishads, in: Islamic Culture, Vol. XVII, 1943, 402 f.

²² bhûtâkâsha, skrt.: elementarer Äther.

²³ manas-âkâsha, skrt.: Geist-Äther.

²⁴ cidâkâsha, skrt.: Bereich oder Raum des absoluten Bewußtseins (cit: absolutes Bewußtsein).

²⁵ mâyâ, skrt.: Blendwerk, Schein oder Täuschung. Im Vedânta bezeichnet mâyâ die Schöpferkraft Brahmans, die sich vielfältig kundgibt.

²⁶ Heiliger Ausspruch (arab. hadîth qudsi), in dem Gott in der ersten Person durch den Mund des Propheten spricht.

²⁷ jîvâtman, skrt.: lebende Seele; die Kundgebung des göttlichen Selbst (âtman) im Leben eines einzelnen Menschen.

²⁸ hiranyagarbha, skrt.: das goldene Ei oder der goldene Keim. Im Rigveda bedeutet es den Anfang oder ersten Keim der Schöpfung, der Himmel und Erde in sich enthält.

²⁹ avasthâtman, skrt.: Bewußtseinsebene oder -zustand des âtman (das unsterbliche göttliche Selbst des Menschen).

Barmherzigkeit und der Einung (pers. etehad) enthalten waren, ist er kalt geworden, und das Wasser ist aus dem Feuer hervorgegangen. Aber wie andererseits die Elemente Luft und Feuer wegen ihrer hohen Feinstofflichkeit nicht wahrnehmbar sind und das Wasser im Vergleich zu diesen beiden Elementen deutlicher wahrnehmbar ist, so ist von einigen in Anbetracht seiner wahrnehmbaren Eigenschaft gesagt worden, daß das Wasser zuerst entstanden ist und dann erst das Element Erde, und diese Erde wird in der Eigenschaft als Schaum dieses Wassers angesehen und gleicht der Milch, die, aufs Feuer gesetzt, zu kochen und zu schäumen beginnt.

Wie könnte ich wissen, daß dieses grenzenlose Meer so (beschaffen) ist:

daß seine Dämpfe zum Himmel werden und sein Schaum zur Erde wird.

Ein Tropfen, ähnlich einem Ei, gekocht, und das Meer schäumte.

Der Schaum wird Erde, und sein Dunst bringt den Himmel hervor.³⁰

Während der Großen Auferstehung (pers.: qiyâmat-e kobrâ), die von den Indern mahâpralaya³¹ genannt wird und die das Gegenteil dieser Schöpfung ist, wird zuerst die Auslöschung der Erde stattfinden, das Wasser wird sie verschlingen, und das Feuer wird das Wasser vertrocknen. Die Luft wird das Feuer auslöschen und wird in dem höchsten Geist, im mahâkâsha ³², versenkt. „*Alle Dinge vergehen außer Seinem Angesicht.*“ ³³ und „*Alle auf ihr (der Erde) sind vergänglich, aber es bleibt das Angesicht deines Herrn voll Majestät und Ehre.*“ ³⁴ Die Hervorhebung des Wortes „*Angesicht*“ in diesen beiden Koranversen, die von der Auslöschung aller Dinge sprechen, weist auf mahâkâsha hin, das unvergänglich ist.

Andernfalls würde Er sagen: „*Alle Dinge sind vergänglich außer Ihm.*“ Aber die Betonung des Wortes „*Angesicht*“ kann nichts anderes als ein Hinweis auf mahâkâsha sein, das Wesen Gottes. Die Betonung auf mahâkâsha deshalb, weil dieses symbolisch als „*feinstofflicher Körper*“ auf das heilige Wesen Gottes hinweist. In der Sprache der Inder wird die Erde divî³⁵ genannt, denn alles geht

³⁰ Diese Verse finden sich nicht in der Ausgabe von Teheran.

³¹ mahâpralaya, skrt.: die große Auflösung am Ende eines Weltenzyklus.

³² mahâkâsha, skrt.: der höchste oder oberste Äther oder Raum.

³³ Koran: Sure 28, 88.

³⁴ Koran: Sure 55, 25.

³⁵ Hier irrt Dârâ Shokûh; die Sanskrit-Wörter div, divâ und divasa bedeuten nicht Erde, sondern Himmel oder Tag.

aus ihr hervor, und zu ihr wird alles zurückkehren. Und im Koran steht geschrieben: „Aus ihr haben Wir euch erschaffen, und in sie lassen Wir euch zurückkehren, und aus ihr lassen Wir euch erstehen ein andermal.“³⁶

II. Darlegung über die Sinne (pers. hawâs)

Es gibt fünf Sinne, die den fünf Elementen entsprechen und in der indischen Sprache panca-indriyâni³⁷ genannt werden, nämlich 1. der Geruchssinn (pers. shâmma), 2. der Geschmackssinn (pers. dhâ`îqa), 3. der Gesichtssinn (pers. bâsira), 4. das Gehör (pers. sâmi`a) und 5. der Tastsinn (pers. lâmisa). Diese werden in der indischen Sprache ghrâna (Nase), rasanâ (Zunge), cakshu (Auge), srota (Ohr oder Gehör) und tvac (Haut oder Gefühl) genannt. Die wahrnehmbaren Gegenstände (mahsûsât), die ihnen entsprechen, heißen (auf Sanskrit): gandha (Geruch), rasa (Geschmack), rûpa (Form), shabda (Laut oder Ton) und sparsha (Berührung). Jeder dieser fünf Sinne entspricht einem der Elemente und steht mit ihm in Beziehung. Der Geruchssinn bezieht sich auf die Erde, denn in Anbetracht dessen, daß die Elemente, außer der Erde, ohne Geruch sind, ist es allein der Geruchssinn, der den Geruch wahrzunehmen vermag. Der Geschmackssinn bezieht sich auf das Wasser, dessen Geschmack von der Zunge wahrgenommen wird. Der Gesichtssinn entspricht dem Feuer, weil die Wahrnehmung der Farben vom Auge abhängt und weil das Leuchten (pers. nûranîyat) in beiden vorhanden ist. Der Tastsinn bezieht sich auf die Luft, weil sie die Ursache der fühlbaren Wahrnehmungen ist. Und der Gehörsinn bezieht sich auf das höchste Element, auf mahâkâsha, das die Ursache aller Gehörwahrnehmungen ist. Auf dem Pfad des Gehörsinns gibt sich die Wirklichkeit des mahâkâsha den Leuten des Herzens (d. h. den Sufis) kund, während die anderen dafür kein Gehör haben. Dies ist eine den Sufis und den indischen Einheitsbekennern gemeinsame geistige Übung, die von diesen Wachen in jedem Atemzug (pers. pâs-e anfâs) und von jenen dhyâna³⁸ genannt wird. Es gibt gleichermaßen (auch) fünf innere Sinne: 1. das innere Vermögen des Begreifens (pers. hiss-e moshtarak), 2. die Einbildungskraft (pers. motakhayyîla), 3. die Denkfähigkeit (pers. motifakkira), 4. das Gedächtnis (pers. hâfîza) und 5. die Phantasie (pers. wahnîya). Die Inder lassen hier nur vier gelten: 1. buddhi³⁹, 2. manas⁴⁰, 3. ahamkâra⁴¹ und 4. citta⁴². Die Gesamtheit

³⁶ Koran: Sure 20, 55.

³⁷ pancaindriyâni, skrt.: die fünf Sinnesorgane.

³⁸ dhyâna, skrt.: Kontemplation, Betrachtung.

³⁹ buddhi, skrt.: höherer Intellekt, höhere Unterscheidungskraft.

⁴⁰ manas, skrt.: Denken, denkender Geist.

⁴¹ ahamkâra, skrt.: wörtlich „das, was das Ich ausmacht“, die individuelle Bewußtheit.

⁴² citta, skrt.: sämtliche geistigen Vorgänge und Erscheinungen.

dieser vier Sinne wird als antahkarana⁴³ bezeichnet, was gleichsam als fünfter Sinn gelten kann. Citta ist eine besondere Eigenschaft, die als sat-prakrti⁴⁴ bezeichnet wird, und diese Eigenschaft wird als ihr Fuß angesehen; wenn man ihn abschneidet, kann citta nicht mehr laufen. An erster Stelle steht buddhi, was höherer Intellekt bedeutet. Buddhi ist das, was sich zum Guten hinneigt und das Böse meidet. An zweiter Stelle steht manas, das Herz, das zwei Kräfte hat: samkalpa⁴⁵ und vikalpa⁴⁶, das heißt Entschlossenheit (pers. 'azîmat), Aufhebung (pers. faskh). An dritter Stelle steht citta, der Bote des Herzens, dessen Aufgabe darin besteht, nach allen Seiten zu laufen, der aber nicht zwischen Gut und Böse zu unterscheiden vermag. An vierter Stelle steht ahamkâra, das die Dinge zu sich selbst in Verbindung setzt; es ist darüber hinaus die Eigenschaft des paramâtman⁴⁷, aufgrund der Vermittlung von mâyâ, was in ihrer Sprache Liebe bedeutet. Ahamkâra wird in drei Arten untergliedert: sattva, rajas und tamas⁴⁸.

1. Ahamkâra-sattva bedeutet jnânasvarûpa⁴⁹, was die höchste Stufe ist, wenn paramâtman spricht: „Ich bin alles, was ist.“ Dies ist die Stufe der universellen Umfassung aller Dinge, wie im Koran geschrieben steht: „Ist's nicht, daß Er alle Dinge umgibt?“⁵⁰ und „Er ist der Erste und der Letzte, der Äußere und Innere.“⁵¹

2. Ahamkâra-rajâs ist madhyamâ⁵², das heißt die mittlere Stufe. Dies ist die Stufe, wo der, welcher jîvâtman betrachtet, sagt: „Mein Wesen ist frei vom Körper und den Elementen, und die Körperlichkeit hat kein Verhältnis zu mir.“ „Nichts ist gleich Ihm.“⁵³ „Siehe, Allah ist reich ohne alle Welt.“⁵⁴

3. Ahamkâra-tamas ist adhama⁵⁵ oder die untere Stufe, die avidyâ⁵⁶ ist, das heißt die Stufe der Knechtschaft vom göttlichen Sein. Der Grund für diese niedrige

⁴³ antahkarana, skrt.: Das innere Organ oder Instrument, das den Menschen denken, empfinden, erinnern und unterscheiden läßt. Es besteht aus manas, citta, buddhi und ahamkâra.

⁴⁴ sat-prakrti, skrt.: die ewig seiende Natur, die alles hervorbringt.

⁴⁵ samkalpa, skrt.: Absicht, Entschluß.

⁴⁶ vikalpa, skrt.: Zweifel, falsche Vorstellung.

⁴⁷ paramâtman, skrt.: das höchste göttliche Selbst.

⁴⁸ Alle Gegenstände der Erscheinungswelt bestehen aus folgenden drei Gunas (guna, skrt.: Grundeigenschaft): 1. sattva, skrt.: Übereinstimmung mit der reinen Wesenheit des Seins (sat); 2. rajas, skrt.: Tätigkeit; 3. tamas, skrt.: Dunkelheit oder Finsternis, die der Unwissenheit gleichgesetzt wird.

⁴⁹ jnânasvarûpa, skrt.: die Verkörperung der Weisheit, welche die wahre Natur des Menschen ist.

⁵⁰ Koran: Sure 41, 54.

⁵¹ Koran: Sure 57, 3.

⁵² madhyamâ, skrt.: das Mittlere.

⁵³ Koran: Sure 42,2.

⁵⁴ Koran: Sure 3,94.

⁵⁵ adhama, skrt.: das Unterste, Geringste.

⁵⁶ avidyâ, skrt.: Nicht-Wissen, Unwissenheit.

Stellung besteht darin, daß (avidyâ) aufgrund ihres Abstiegs, ihrer Beschränktheit, ihrer Bestimmung eine Beziehung zu Unwissenheit und Unachtsamkeit zuzuschreiben ist und, indem sie einen Blick auf ihr eigentümliches sinnliches Dasein wirft, spricht: „Das ‚Du‘ und ‚Ich‘ entfernt sich (avidyâ) von der Stufe der Einheit:“ „*Sprich, Ich bin nur ein Mensch wie ihr.*“⁵⁷ Yoga Vâsishtha⁵⁸ fügt hinzu: Als das göttliche Sein sich festlegen wollte, wurde es in paramâtman verwandelt, und als diese Beschränktheit zunahm, wurde ahamkâra geschaffen, und als eine andere Beschränktheit hinzukam, wurde es mahâtattva⁵⁹ genannt, das heißt Urintellekt. Auf der Grundlage von samkalpa und mahâtattva entsteht manas, das heißt Herz, das auch prakrti genannt wird. Und aus samkalpa sind die fünf jnânendriyâni⁶⁰, der Geruchssinn, der Tastsinn, der Gesichtssinn, das Gehör und der Geschmackssinn in Erscheinung getreten. Schließlich entstehen aus der Vereinigung von samkalpa und den fünf jnânendriyâni die stofflichen Glieder und Körper, deren Gesamtheit als körperliche Form (pers. badan) bezeichnet wird. Folglich ist der paramâtman nichts anderes als der Vater des Geistes (pers. abol arwâh), (dessen erste Kundgebung die Mohammedanische Wirklichkeit ist, die zweite ist der Heilige Geist, das heißt Gabriel). Alle diese Bestimmungen sind aus paramâtman hervorgegangen, und dieser hat sich an alle gebunden. Wie eine Seidenraupe alle Seidenfäden aus ihrem eigenen Speichel hervorbringt und sich selbst in ihnen einschließt, so hat das Ursein alle diese trügerischen Beschränkungen aus sich geschaffen und sich selbst darin eingebracht oder wie der Same eines Baums, der den Baum aus sich selbst hervorbringt und in den Baum eindringt und in den Zweigen, Blättern und Blüten eingebunden wird. Deshalb wisse und bedenke, daß vor der Kundgebung der Welt diese im Wesen Gottes verborgen war; jetzt aber verbirgt sich Sein heiliges Wesen in der Welt.

III. Darlegung über die geistigen Übungen (pers. shoghl)

Obwohl es den Einheitsbekennern Indiens zufolge mehrere Arten von geistigen Übungen gibt, so halten sie doch ajapâ⁶¹ für die beste von allen. Diese Übung geht aus allen Lebewesen hervor, immer und in jedem Augenblick, ohne Wollen und Absicht, sowohl im Schlaf als auch im Wachzustand; so der Koranvers „*Und*

⁵⁷ Koran: Sure 18, 110.

⁵⁸ Dârâ Shokûh bezieht sich hier auf das von Vâlmîki verfaßte Werk „Yoga-Vâsishtha“, in dem der Heilige Vâsishtha seinen Schüler, den Prinzen Râma, belehrt, wie man zur ewigen unwandelbaren Wahrheit und Wirklichkeit gelangt. Vgl. dazu The Yoga-Vâsishtha of Vâlmîki, Sanskrit text and English translation, Ed. and rev. with introd. by Ravi Prakash Arya, 4 Bände, Delhi 1998.

⁵⁹ mahâtattva, skrt.: die höchste Wahrheit oder der höchste Grundsatz.

⁶⁰ jnânendriyâni, skrt.: Mittel oder Organe der Erkenntnis.

⁶¹ ajapâ, skrt.: die unwillkürliche Anrufung eines göttlichen Namens oder eines Mantra.

*kein Ding ist, das Ihn nicht lobpreist. Doch versteht ihr nicht ihre Lobpreisung.*⁶², der darauf hinweist. Das Einatmen und das Ausatmen ist mit zwei Worten versinnbildlicht worden: das Ausatmen wird Er (pers. U) genannt und das Einatmen Ich (pers. man); die Verbindung von beiden „U manam“⁶³ bedeutet „Er ist Ich“. Die Sufis finden die geistige Übung in den beiden Worten „Huwa Allâh“ (Er ist Allah), wobei sich Er (arab. Hû) beim Einatmen und Allâh beim Ausatmen kundgibt. Diese beiden Worte gehen aus jedem Lebewesen hervor, die sich aber dessen nicht bewußt sind.

IV. Darlegung über die Eigenschaften Gottes, des Erhabenen (sifât)

Den Sufis zufolge hat Gott, der Erhabene, zwei Eigenschaften: die Schönheit (arab. jamâl) und die Majestät (arab. jalâl), und die gesamte Schöpfung befindet sich nicht außerhalb dieser beiden Eigenschaften. Für die Inder hingegen gibt es drei Eigenschaften, die zusammenfassend triguna⁶⁴ genannt werden und im einzelnen sattva, rajas und tamas. Sattva bedeutet Schöpfung. Rajas bedeutet Dauer, und tamas bedeutet Auslöschung. Weil jede Eigenschaft auch in den anderen Eigenschaften enthalten ist, werden sie von den indischen Mystikern (pers. foqarâye hind) trimûrti⁶⁵ genannt, nämlich Brahmâ, Vishnu und Maheshvara⁶⁶. Diese drei werden in der Sprache der Sufis als Gabriel (Jibra'îl), Michael (Mikâ'îl) und Seraphiel (Isrâfil) bezeichnet. Brahmâ oder Gabriel ist der Wächter der Schöpfung; Vishnu oder Michael ist der Wächter der Verlängerung (des Daseins), und Maheshvara oder Seraphiel ist der Wächter der Vernichtung und des Todes. Auch das Wasser, die Luft und das Feuer beziehen sich auf diese Wächter: Das Wasser ist mit Gabriel verbunden, das Feuer mit Michael und die Luft mit Seraphiel. Diese drei zeigen sich in allen Lebewesen. Brahmâ, der wie Speichel auf der Zunge erscheint, ist der Ort der Offenbarung des göttlichen Wortes, und daraus ist das Rede Vermögen hervorgegangen. Vishnu, das Feuer im Auge, bringt Licht, Klarheit und Sehvermögen hervor. Maheshvara ist die Luft in der Nase, aus der zwei Luftstöße kommen, nämlich jene beiden Atemzüge, die, wenn sie unterbrochen werden, zum Tode führen. Triguna bildet die drei Eigenschaften Gottes, nämlich die Schöpfung, die Wahrung und die Vernichtung. Der Ort der Offenbarung dieser drei Eigenschaften sind Brahmâ, Vishnu und Maheshvara, deren Eigenschaften sich in allen Geschöpfen

⁶² Koran: Sure 17, 44.

⁶³ Auf Sanskrit lautet diese heilige Anrufung „so`ham (Er ist ich)“. Sie beschreibt die Bewußtwerdung der ewigen Verbindung von âtman und brahman.

⁶⁴ triguna, skrt.: drei Grundeigenschaften.

⁶⁵ trimûrti, skrt.: die Dreiheit der Götter Brahmâ, Vishnu und Shiva, die das Prinzip von Schöpfung, Erhaltung und Zerstörung symbolisieren.

⁶⁶ Maheshvara, skrt.: wörtlich „der große Ishvara“. Ishvara ist Gott, der als Person die Welt erschafft; außerdem ein Name für Shiva oder Vishnu.

kundgeben. Am Anfang wird das Geschöpf geboren, dann lebt es eine vorbestimmte Zeit und wird danach ausgelöscht. Shakti⁶⁷, die Kraft der drei Eigenschaften, wird tridevî⁶⁸ genannt. Aus trimûrti gehen Brahmâ, Vishnu und Maheshvara hervor, während aus tridevî Sarasvatî⁶⁹, Pârvatî⁷⁰ und Lakshmî⁷¹ hervorgehen. Sarasvatî gehört zu sattvaguna⁷² und Brahmâ, Pârvatî zu tamoguna⁷³ und Maheshvara und Lakshmî zu rajoguna⁷⁴ und Vishnu.

V. Darlegung über den Geist (rûh)

Es gibt zwei Arten des Geistes, den Geist (pers. rûh) und den Vater des Geistes (pers. abol arwâh), die in der Sprache der indischen Weisen âtman⁷⁵ und paramâtman⁷⁶ genannt werden. Wenn das reine Sein (pers. dhât-e bâht) bestimmt und beschränkt wird, entweder auf der feinstofflichen Ebene oder auf der grobstofflichen Ebene, wird er auf der feinstofflichen Ebene Geist oder âtman genannt, auf der grobstofflichen Ebene Körper oder sharîra⁷⁷. Das Wesen, das durch die Vor-Ewigkeit (pers. azal) bestimmt wird, ist der höchste Geist, der mit dem Wesen aller Eigenschaften die Stufe der Einheit Gottes (arab. ahadîyat) ist. Und das Wesen, in dem alle Geister enthalten sind, wird paramâtman oder Vater des Geistes genannt. Symbolisch entsprechen das Wasser und die Welle des Wassers dem Körper und dem Geist, also sharîra und âtman. Die Ganzheit der Wellen ähnelt aufgrund ihrer Gesamtheit dem Vater des Geistes (pers. abol-arwâh) und dem paramâtman, während das Wasser, insofern es die Gegenwart des Seins versinnbildlicht, dem shuddha⁷⁸ und dem cetanâ⁷⁹ ähnelt.

⁶⁷ Shakti, skrt.: wörtlich „Kraft, Macht, Energie“; die Gemahlin Shivas, die als „Göttliche Mutter“ verehrt wird.

⁶⁸ Tridevî, skrt.: drei Göttinnen.

⁶⁹ Sarasvatî, die Gemahlin Brahmâs.

⁷⁰ Pârvatî, die Gemahlin Shivas.

⁷¹ Lakshmî, die Gemahlin Vishnus.

⁷² sattvaguna, skrt.: Grundeigenschaft des reinen Seins.

⁷³ tamoguna, skrt.: Grundeigenschaft der Dunkelheit und Finsternis.

⁷⁴ rajoguna, skrt.: Grundeigenschaft der Tätigkeit.

⁷⁵ âtman, skrt.: das unsterbliche göttliche Selbst des Menschen, das mit dem brahman (das ewige Absolute) identisch ist.

⁷⁶ paramâtman, skrt.: das höchste göttliche Selbst.

⁷⁷ sharîra, skrt.: vergängliche Hülle oder vergänglicher Körper.

⁷⁸ shuddha, skrt.: rein, gereinigt, heilig.

⁷⁹ cetanâ, skrt.: Bewußtsein.

VI. Darlegung über den Lebensodem (bâd)

Der Lebensodem, der im menschlichen Körper kreist, ist fünf Stellen zugeordnet, die mit folgenden Namen bezeichnet werden: 1. prâna⁸⁰, 2. apâna⁸¹, 3. samâna⁸², 4. udâna⁸³ und 5. vyâna⁸⁴. Prâna fließt von der Nase bis in die Zehenspitzen, und das Atmen ist seine besondere Eigenschaft. Apâna fließt vom Gesäß bis zum besonderen Organ (Geschlechts- organe) und umkreist den Nabel und ist darüber hinaus die Ursache des Lebens. Samâna kreist in der Brust und im Bauchnabel. Udâna bewegt sich von der Kehle bis zur Gehirnhaut, und das Äußere und das Innere ist von vyâna erfüllt.

VII. Darlegung über die vier Welten

Bestimmten Sufis zufolge gibt es vier Welten, durch die alles Geschaffene hindurchgehen muß. Sie werden folgendermaßen bezeichnet: nâsût⁸⁵, malakût⁸⁶, jabarût⁸⁷ und lâhût⁸⁸. Für andere gibt es insgesamt fünf Welten, indem sie den vier Welten die fünfte Welt der Urbilder (pers. âlam-e mithâl) hinzufügen. Wiederum für andere gibt es nur vier Welten, weil sie die Welt der Urbilder mit der unsichtbaren Welt (malakût) gleichsetzen. Den indischen Heiligen zufolge besteht avasthâthman⁸⁹ aus vier Welten, nämlich jâgrat⁹⁰, svapna⁹¹, sushupta⁹² und turîya⁹³. Jâgrat entspricht nâsût, der irdischen Welt, der sichtbaren Welt und der Welt des Wachseins. Svapna entspricht malakût, der himmlischen Welt und der Welt des Schlafes. Susupta gleicht jabarût, in der die Bilder der beiden Welten ebenso wie Unterschiede zwischen Ich und Du schwinden, ob die Augen offen oder geschlossen sind. Es gibt in beiden Religionen zahlreiche geistige Menschen, die nichts von dieser Welt wissen. Meister Abû'l- Qâsim Junaid Bagdâdî⁹⁴, Gott heilige sein Geheimnis, hat darüber gesagt: „Sufitum besteht darin, sich für einen Augenblick ohne Sorgen (also angesammelt) niederzusetzen

⁸⁰ prâna, skrt.: die kosmische Energie, die den menschlichen Körper durchdringt.

⁸¹ apâna, skrt.: Lebensodem, der für die Ausscheidung der verbrauchten Stoffe aus dem Körper sorgt.

⁸² samâna, skrt.: Lebensodem, der die Nahrungsaufnahme und Verwertung im Körper im Gleichgewicht hält.

⁸³ udâna, skrt.: Lebensodem im oberen Teil des Körpers, der die geistige Entwicklung fördert.

⁸⁴ vyâna, skrt.: Lebensodem, der den Kreislauf überwacht.

⁸⁵ nâsût, arab.: die irdische Welt, bestimmt von Materie, Raum, Zeit und Form.

⁸⁶ malakût, arab.: die himmlische Welt, frei von Materie, Raum und Zeit

⁸⁷ jabarût, arab.: die höchste geschaffene Welt, frei von Materie, Raum, Zeit und Form.

⁸⁸ lâhût, arab.: die göttliche Welt der Offenbarung der vollkommenen göttlichen Eigenschaften.

⁸⁹ Siehe Anmerkung 28.

⁹⁰ jâgrat, skrt.: Ebene oder Zustand des Wachbewußtsein.

⁹¹ svapna, skrt.: Traumzustand.

⁹² sushupta, skrt.: Tiefschlaf .

⁹³ turîya, skrt.: reines Bewußtsein.

⁹⁴ Abû'l-Qâsim Muhammad Junaid (gest. 902/297 H.), bedeutender Sufi-Meister.

(das heißt Gottes zu gedenken).“ Der Shaikh al-Islâm⁹⁵ erklärt dazu: „Was bedeutet es, ohne Sorgen zu sein?“ und antwortet: „Finden, ohne zu suchen, und sehen, ohne zu blicken!“ Denn der Sehende gründet sich auf die Schau, und sich für einen Augenblick ohne Sorgen niederzusetzen, bedeutet, daß in diesem Augenblick die Bilder von nâsût und malakût den Geist nicht erreichen. Maulânâ Rûmî⁹⁶, Gott heilige sein Geheimnis, hat ebenfalls darauf hingewiesen:

„Wenn du dich danach sehnst, Ihn zu finden, dann halte dich für einen Augenblick zurück;

Wenn du Ihn erkennen willst, dann bleibe einen Augenblick ohne Erkennen.

Wenn du Ihn im Verborgenen suchst, dann bist du fern von Seinen Erscheinungen.

Wenn du Seine Erscheinungen suchst, verschleiert bist du dann vor Seinem Wesen.

*Wenn du aufgrund der Beweise das Innere und das Äußere verläßt,
dann strecke deine Beine aus und schlafe gut unter Seinem Schutz.“*

Turîya entspricht lâhût, dem reinen Wesen, das alle drei Welten umgibt und umfaßt. Wenn der geistige Weg des Menschen von nâsût zu malakût und vom letzteren zu jabarût und von diesem zu lâhût führt, dann kann dies als geistiger Fortschritt bezeichnet werden. Wenn aber die Wahrheit aller Wahrheiten, die von den indischen Einheitsbekennern avasâna⁹⁷ genannt wird, ihren Abstieg von lâhût durch jabarût und malakût vollzieht, dann grenzt ihr letzter Abstieg an die Welt von nâsût. Und die Tatsache, daß bestimmte Sufis die Grade des Abstiegs in vier Stufen beschreiben, andere in fünf, ist ein Hinweis auf diese Bedeutung.

VIII. Darlegung über den Ton (pers. âwâz)

Der Ton ist aus dem Odem des Barmherzigen hervorgegangen und wurde durch den göttlichen Befehl „Sei (arab. kun)“ im Augenblick der Erschaffung der Welt

⁹⁵ Khwâjâ ʿAbdullâh Ansârî von Herat (1006-1089/396-481 H.), Sufi-Meister und Koran-Exeget.

⁹⁶ Maulânâ Jalâluddîn Rûmî (1207-1273/604-672 H.).

⁹⁷ avasâna, skrt.: unverhüllt.

kundgegeben. Der Ton wird von den indischen Heiligen Sarasvatî⁹⁸ genannt, denn aus diesem Ton gehen alle (anderen) Töne, Stimmen und Schwingungen hervor.

Wohin du deine Ohren auch hältst, du hörst seine klangvolle Stimme.

Wer hat jemals solche ausgedehnten Schwingungen gehört?

Von diesem Ton, der auch nâdâ⁹⁹ genannt wird, gibt es, den Indern zufolge, drei Arten. An erster Stelle steht anâhata¹⁰⁰, das heißt der Ton, der immer war, immer ist und immer sein wird. Die Sufis betrachten ihn als den absoluten Klang (pers. âwâz-e motlak) oder den Herrscher der Anrufungen (pers. arab. soltân-al-adhkâr), der unerschaffen ist. Die Wahrnehmung von mahâkâsha kommt dadurch zustande und kann von niemandem, außer den großen Heiligen der beiden Religionen, gehört werden. An zweiter Stelle steht âhata¹⁰¹, also der Ton, der beim Zusammenschlagen zweier Dinge ohne Zusammenstellung von Wörtern entsteht. An dritter Stelle steht shabda¹⁰², das sich durch die Zusammenstellung von Wörtern kundgibt und Sarasvatî ähnelt. Aus diesem Ton geht der höchste Name (pers. ism-e zam) der Muslime hervor und die heilige Silbe (skrt. veda mukha) OM (A.U.M.) der indischen Heiligen. Die Bedeutung des höchsten Namens schließt ein, daß Er der Besitzer der drei Eigenschaften Schöpfung, Bewahrung und Auslöschung ist. Fatha, damma und kasra¹⁰³, die akâra, ukâra und makâra¹⁰⁴ gleichen, gehen aus diesem höchsten Namen hervor. Dieser höchste Name hat eine besondere Form bei den indischen Einheitsbekennern und ähnelt auf vollkommene Weise unserem höchsten Namen, in dem die Sinnbilder der Elemente wie Wasser, Feuer, Erde und Wind und gleichermaßen auch das reine Wesen sich kundgeben.

IX. Darlegung über das Licht (pers. nûr)

Es gibt drei Arten von Licht. Wenn es sich mit der Eigenschaft der Majestät kundgibt, hat es entweder die Farbe der Sonne oder die Farbe des Rubins oder die Farbe des Feuers. Wenn es sich mit der Eigenschaft der Schönheit kundgibt, hat es entweder die Farbe des Mondes oder die Farbe von Perlen oder die Farbe des Wassers. Das Licht des Wesens ist erhaben über alle diese Eigenschaften,

⁹⁸ Sarasvatî, skrt.: Gattin Brahmâs und Göttin des göttlichen Wortes sowie Schutzherrin der Künste.

⁹⁹ nâdâ, skrt.: Ton, Klang.

¹⁰⁰ anâhata, skrt.: der ewige Ton, der auch als Sphärenmusik bezeichnet wird.

¹⁰¹ âhata, skrt.: der Ton oder Klang, der aus dem „Zusammenstoßen“ entsteht.

¹⁰² shabda, skrt.: der innere Sinn oder Gehalt des Tones oder Klanges.

¹⁰³ Fatha, damma und kasra bezeichnen in der arabischen Sprache die Vokale a, i und u.

¹⁰⁴ Akâra, ukâra und makâra bezeichnen in der Sanskrit-Grammatik die Laute a, u und m.

und keiner kann es erfassen, außer den Freunden Gottes (pers. awliyâ-ye khodâ), über die Gott gesagt hat: *„Allah leitet zu Seinem Licht, wen Er will.“*¹⁰⁵ Dies ist ein Licht, das erscheint, wenn jemand, der entweder schläft oder mit geschlossenen Augen dasitzt, weder etwas mit den Augen sieht, noch mit den Ohren hört, noch mit der Zunge spricht, noch mit der Nase riecht, noch mit dem Tastsinn spürt, und der im Schlaf alle diese Tätigkeiten mit einer einzigen Fähigkeit ausübt; dazu braucht er keine Glieder, keine äußeren Sinne und nicht das Licht einer Lampe. Denn alle Sinne, der Gesichtssinn, das Gehör, der Geschmackssinn, der Geruchssinn und der Tastsinn, verschmelzen miteinander und werden ein einziges Wesen, das nichts anderes ist als das Licht des Wesens Gottes. Gepriesen sei Seine Würde! Mein Freund, denke darüber nach, was ich gesagt habe, denn es ist der Ort des Scharfsinns und des Gedenkens. Und der Gesandte Gottes, Gott segne ihn und gebe ihm Heil, hat gesagt: *„Ein Augenblick Gedenken (arab. taffakur) ist besser als ein Jahr Gebet.“* Das Licht, auf das sich der Koranvers *„Allah ist das Licht der Himmel und der Erde.“*¹⁰⁶ bezieht, wird von den indischen Heiligen als jyotih-svarupa¹⁰⁷, svaprakâsha¹⁰⁸ und svapnaprakâsha¹⁰⁹ bezeichnet. Dieses Licht scheint durch sich selber, gleichgültig, ob es sich in der Welt kundgibt oder nicht. Wie die Sufis das Licht mit dem Wort erleuchtend (arab. munawwar) erklären, so wird es in gleicher Weise von den Indern gedeutet. Der Koranvers, der davon handelt, lautet: *„Allah ist das Licht der Himmel und der Erde. Sein Licht ist gleich einer Nische, in der sich eine Lampe befindet; die Lampe ist in einem Glas, und das Glas gleich einem flimmernden Stern. Er wird angezündet von einem gesegneten Baum, einem Ölbaum, weder vom Osten noch vom Westen, dessen Öl fast leuchtete, auch wenn es kein Feuer berührte – Licht über Licht! Allah leitet zu Seinem Licht, wen Er will.“*¹¹⁰ Nach Auffassung des Armen, der dies schreibt, muß man unter der Nische die Welt der sinnlichen Körper (pers. 'âlam-e ajâm) verstehen. Die Lampe bedeutet das Licht des Wesens, während das Glas der Geist ist, der einem funkelnden Stern gleicht, so daß dieses Glas wegen der Helligkeit der Lampe auch wie eine Lampe erscheint. Der Satz *„Er wird angezündet“* richtet sich auf das Licht des Seins, während *„der gesegnete Baum“* das allerhöchste Wesen Gottes meint, das erhaben ist über der östlichen und der westlichen Richtung. Das Öl bedeutet den universalen Geist, der weder vor der Ewigkeit noch nach der Ewigkeit ist. Infolge seiner großen Feinheit und Reinheit von sich selber leuchtet und scheint es aus sich selber und braucht nicht angezündet zu

¹⁰⁵ Koran: Sure 24, 35.

¹⁰⁶ Koran: Sure 24, 35.

¹⁰⁷ jyotih-svarupa, skrt.: Licht-Form oder Licht-Gestalt.

¹⁰⁸ svaprakâsha, skrt.: Licht oder Glanz aus sich selber.

¹⁰⁹ svapnaprakâsha, skrt.: Licht im Traumzustand.

¹¹⁰ Koran: Sure 24, 35.

werden. Deshalb sagt Meister Abû Bakr al-Wâsiti¹¹¹, das göttliche Erbarmen sei auf ihm, in seiner Erklärung des Geistes: „Das Glas des Geistes ist so hell, daß es nicht die Berührung mit dem Feuer der sinnlichen Erscheinungswelt braucht. Es kann aufgrund seiner ihm innewohnenden Fähigkeit zum Verbrennen unmittelbar aus sich selber leuchten. Dieses Licht des Öls ist das ‚Licht über Licht‘, was bedeutet, daß es wegen seiner so großen Reinheit und Helligkeit Licht voller Licht ist. Und niemand kann Ihn mit diesem Licht sehen, außer, daß Er ihn leitet mit dem Licht Seiner Einheit. Folglich besteht der Sinn des gesamten Inhalts dieser Verse darin: Der Allerhöchste und heilige Gott gibt sich mit dem Licht seines Wesens in feinen und leuchtenden Schleiern kund, so daß keine Finsternis die Klarheit verhüllen kann. Das Licht des Wesens gibt sich kund im Schleier des Geistes der Geister und dieser im Schleier der Geister und dieser letztere im Schleier körperlicher Formen. Auf gleiche Weise leuchtet aufgrund des Lichts des Ölbaums die Lampe und gibt sich im Schleier des Glases kund, das sich in der Nische kundgibt. Diese beiden schöpfen ihr Licht vom Licht des göttlichen Wesens und vermehren so das ‚Licht über Licht‘.“

X. Darlegung über die Schau (pers. royat)

Die Einheitsbekenner Indiens nennen die Schau Gottes, des Erhabenen, sâkshâtâkâra¹¹², das heißt, die Schau Gottes mit dem äußeren Auge. Wisse, daß die Gottesgesandten, Friede sei auf ihnen, und die vollkommenen Freunde Gottes, Gott heilige ihre Geheimnisse, keinen Zweifel an der Schau Gottes sowohl in dieser und in der anderen Welt als auch mit den äußeren oder inneren Augen lassen. Und alle Völker des Buchs (arab. ahl al-kitâb), die Vollkommenen und die Seher aller Völker glauben an die Schau Gottes, seien es die Leute des Koran, der Veden, der Thora, der Evangelien oder jene, die an die Psalmen Davids glauben. Jeder, der die Schau (Gottes) verneint, ist ein blindes und nicht verständiges Mitglied seines Volkes, denn das reine und heilige Wesen Gottes ist fähig zu jeder Tat; wie sollte es also nicht imstande sein, sich Selbst zu offenbaren. Dies ist von den Gelehrten (arab. ‘ulamâ’) der Sunna klar und deutlich erklärt worden. Wenn von einigen gesagt wird, daß es möglich ist, das reine Wesen Gottes zu sehen, so ist das nicht möglich, denn das reine Wesen Gottes ist ungeschieden, ohne Bestimmung und setzt sich nicht selber fest. Es gibt sich nicht anders als im Schleier seiner Feinheit kund, und weil man es nicht sehen kann, ist eine solche Schau nicht möglich. Wenn manche sagen, daß man es in der anderen Welt, aber nicht in dieser (irdischen Welt) sehen kann, so

¹¹¹ Abû Bakr Muhammad al-Wâsiti (gest. 910/320 H.), bedeutender Sufi-Meister aus Zentralasien.

¹¹² sâkshâtâkâra, skrt.: die unmittelbare Erkenntnis und Schau Gottes.

entbehrt dies jeder Grundlage, denn Gott ist allmächtig und offenbart sich überall, in jeder Weise und immer, wie es Ihm gefällt. Und wer Ihn hier (in dieser Welt) nicht sehen kann, der wird ihn auch in der anderen Welt nicht sehen, so wie Er es in folgendem Koranvers ausgesprochen hat: *„Und wer hienieden blind gewesen, der soll auch im Jenseits blind sein.“*¹¹³, das heißt, wem dieses Glück nicht hier zuteil wurde, dem wird auch in der anderen Welt die Gabe Seiner Schönheit nicht zuteil werden. Die Gelehrten der Mu'tazilah und der Shí'ah, die sich gegen die Schau (Gottes) wandten, haben einen großen Fehler gemacht, denn hätten sie nur die Fähigkeit zur Schau des reinen Wesens Gottes verneint, wäre dies bis zu einem gewissen Grade gerechtfertigt gewesen. Der Grund, der aber gegen sie spricht, ist die Tatsache, daß die Mehrheit der Gottgesandten und der vollkommenen Freunde Gottes die Schau Gottes mit ihren äußeren Augen erlebt und die heiligen Worte unmittelbar gehört haben; und wenn sie selbstverständlich mit allen Mitteln dazu imstande waren, die Worte Gottes zu hören, warum sollten sie dann nicht mit allen Mitteln dazu imstande sein, Ihn zu schauen? Sie müssen also dazu imstande sein. Und wie es unerläßlich ist, an Gott, an Seine Engel, an Seine (heiligen) Bücher und Seine Gesandten sowie an die Auferstehung, die Vorsehung, das Gute und das Böse und an die heiligen Stätten zu glauben, so ist es gleichermaßen notwendig, an die Schau Gottes zu glauben. Einige nicht sehr kluge Gelehrte der Sunna hatten Meinungsverschiedenheiten im Hinblick auf den Ausspruch (hadîth), nach dem 'Ayishah siddîqa den Gottgesandten, Gott segne ihn und gebe ihm Heil, gefragt hat: „Hast Du Deinen Herrn gesehen?“ , worauf der Gottgesandte erwiderte: „Es ist ein Licht, das ich sehe.“ Diesen Ausspruch haben sie als „Es ist ein Licht, wie kann ich es sehen?“ gelesen. Aber dieser Ausspruch ist nicht ein Beweis gegen die Schau Gottes von seiten des Gottesgesandten, Gott segne ihn und gebe ihm Heil, denn wenn man sich auf die erste Bedeutung festlegt, dann sieht man, daß sie sich auf die vollkommene Schau Gottes im Schleier des Lichts bezieht; wenn man sie aber in der Bedeutung „Es ist ein Licht, wie kann ich es schauen?“ deutet, dann bezieht sie sich auf das reine Wesen Gottes, das frei von allen Farben ist. Es handelt sich dabei keineswegs nur um sprachliche Unterschiede, sondern dies ist das Wunder des Gottgesandten, der zwei Probleme in einem Ausspruch (hadîth) dargelegt hat. Der Koranvers, der sagt: *„Die einen Gesichter werden an jenem Tage leuchten und zu ihrem Herrn schauen“*¹¹⁴, ist ein einleuchtender Grund zum Nachweis der Schau des Schöpfers, gepriesen sei Seine Erhabenheit. Der Koranvers *„Nicht erreichen Ihn die Blicke, Er aber erreicht die Blicke; und Er ist der Scharfsinnige, der Kundige“*¹¹⁵ dagegen ist ein Beweis dafür, daß das Wesen Gottes frei von Farbe ist, das heißt, daß die

¹¹³ Koran: Sure 17, 72.

¹¹⁴ Koran: Sure 75, 22 f.

¹¹⁵ Koran: Sure 6, 104.

Blicke Ihn nicht sehen können auf jener absoluten und von aller Farbe freien Stufe, während Er alles sieht und sich in einem Zustand höchster Subtilität und Farblosigkeit befindet. Das Fürwort „*Er* (arab. *Hû*)“ in diesem Vers bezieht sich auf die Nicht-Erkennbarkeit des reinen Wesens Gottes. Es gibt fünf Arten der Schau des allerhöchsten Gottes. Die erste besteht darin, Ihn im Traum mit dem Auge des Herzens zu schauen; die zweite besteht darin, Ihn im Wachzustand mit den äußeren Augen zu sehen; die dritte besteht darin, Ihn in einem Zustand zwischen Wachsein und Schlaf, in dem das Ich auf besondere Art abwesend ist, zu sehen. Die vierte Art besteht darin, Ihn in einer besonderen Bestimmung zu sehen; die fünfte besteht darin, die Einzigkeit Seines Wesens in der Vielheit von Bestimmungen zu erkennen, die der äußeren und der inneren Welt innewohnen. Auf diese Art schaute unser Gottgesandter, Gott segne ihn und gebe ihm Heil, als sein Ich abwesend war und der Schauende und der Geschaute sich vereinigt hatten, sein Schlaf, sein Wachen und die Abwesenheit seines Ichs und ebenso das innere und das äußere Auge eins waren. Dies ist die vollkommenste Stufe der Schau Gottes, die vollkommenste Kontemplation und die vollkommenste Erkenntnis, die weder auf diese noch auf die andere Welt beschränkt ist und überall und immer möglich ist.

XI. Darlegung über die Namen Gottes, des Erhabenen (*asmâ*)

Wisse, daß die Anzahl der Namen Gottes, des Erhabenen, endlos ist und alle Grenzen überschreitet. In der Sprache der indischen Weisen werden das absolute und reine Wesen, das Verborgene des Verborgenen und die Gegenwart des notwendigen Seins als *asanga*¹¹⁶, *triguna*¹¹⁷, *mirâkâra*¹¹⁸, *niranjana*¹¹⁹, *sat*¹²⁰ und *cit*¹²¹ bezeichnet. Wenn Ihm Wissen zugeschrieben wird, dann nennen Ihn die Muslime den „Wissenden“ (arab. *al-ʿalîm*), während Ihn die indischen Weisen als *cetanâ*¹²² bezeichnen. Für die „Wahrheit“ (arab. *al-haqq*) haben sie in ihrer Sprache das Wort *ananta*¹²³; für den „Mächtigen“ (arab. *al-qâdir*) das Wort *samarthâ*¹²⁴ und für den „Hörenden“ (arab. *al-samîʿ*) das Wort *shruti*¹²⁵, während

¹¹⁶ *asanga*, skrt.: unberührt, ungebunden.

¹¹⁷ *triguna*, skrt.: die drei Grundeigenschaften der Erscheinungswelt. Möglicherweise meint Dara Shokuh *atriguna*, das heißt: frei von den Bindungen an die drei Grundeigenschaften der Erscheinungswelt.

¹¹⁸ *mirâkâra*, skrt.: ohne Gestalt, ohne Form, unbegrenzt, eigenschaftslos.

¹¹⁹ *niranjana*, skrt.: frei von Farben, ungeschminkt.

¹²⁰ *sat*, skrt.: das absolute göttliche Sein.

¹²¹ *cit*, skrt.: absolutes Bewußtsein.

¹²² *cetanâ*, skrt.: Bewußtsein, Intelligenz.

¹²³ *ananta*, skrt.: unendlich

¹²⁴ *samarthâ*, skrt.: Fähigkeit, Kraft, Stärke, Macht.

¹²⁵ *shruti*, skrt.: das Hören.

der „Sehende“ (arab. al-basîr) drashtâ¹²⁶ genannt wird. Wenn das Wort Seinem absoluten Wesen zugeschrieben wird, dann nennen sie es vyaktâ¹²⁷. Allâh ist OM; den Namen „Er (arab. Hû)“ bezeichnen sie als „Sa“¹²⁸ und die Engel (pers. fereshta) als devatâ¹²⁹. Die vollkommene Kundgebung bezeichnen sie als avatâra¹³⁰. Avatâra ist die göttliche Macht, die das, was in einem Wesen in Erscheinung tritt und durch dessen Dasein wahrzunehmen ist, zur selben Zeit in keinem einzigen (anderen) Wesen seiner Art sich kundgeben läßt. Die göttliche Offenbarung (arab. wahy), die den Gottgesandten überkam, wird âkâsha-vânî¹³¹ genannt; der Grund, warum sie âkâsha-vânî genannt wird, besteht darin, daß der Gottgesandte, Gott segne ihn und gebe ihm Heil, gesagt hat, „die schwierigsten Augenblicke meines Lebens waren jene, da ich die göttliche Offenbarung empfang: Ich vernahm sie wie den Klang einer Glocke oder das Summen eines Bienenschwarms“. Diese Klänge, die aus âkâsha hervorklingen, nannten sie âkâsha-bâni¹³². Die offenbarten (heiligen) Bücher sind die Veden; die guten Geister (arab. jinn), welche die Feen (pers. parî) sind, nennen sie Apsarâs¹³³; die bösen Geister, welche die Dämonen (pers. odiv) und die Satane (pers. shayâtîn) sind, nennen sie Râkshasa¹³⁴. Der Mensch wird als manushya¹³⁵ bezeichnet; die Heiligen (die Freunde Gottes) werden rishi¹³⁶ genannt, während man den Propheten (arab. nabî) als mahâshuddha¹³⁷ bezeichnet.

XII. Darlegung über das Prophetentum und die Heiligkeit

Es gibt drei Arten von Propheten. Erstens solche, die Gott mit dem Auge, entweder mit dem äußeren oder dem inneren, geschaut haben. Weiterhin solche, die die Stimme Gottes wahrgenommen haben, entweder ganz einfach Seine Stimme oder Seine Stimme, die aus Worten zusammengesetzt ist. Drittens gibt es solche, die einen Engel geschaut oder seine Stimme gehört haben. Es gibt drei Arten von Prophetentum und Heiligkeit. Erstens das Prophetentum und die Heiligkeit, die ganz auf die Erhabenheit Gottes ausgerichtet sind (arab. tanzîhî). Zweitens das Prophetentum und die Heiligkeit, die auf die sinnbildliche

¹²⁶ drashtâ, skrt.: der Sehende, der Erkennende

¹²⁷ vyaktâ, skrt.: das Kundgegebene.

¹²⁸ sa, skrt.: er.

¹²⁹ devatâ, skrt.: Gottheit.

¹³⁰ avatâra, skrt.: Herabkunft und Erscheinungsform Gottes auf Erden in einer von ihm frei gewählten Form, um die Menschen auf den rechten Weg zu führen.

¹³¹ Âkâsha-vânî, skrt.: Stimme aus dem Äther.

¹³² Âkâsha-bâni, skrt.: Klang aus dem Äther.

¹³³ Apsarâs sind weibliche göttliche Wesen im Himmel von Indra.

¹³⁴ Râkshasa, skrt.: Dämon, böser Geist.

¹³⁵ manushya, skrt.: Mensch.

¹³⁶ rishi, skrt.: Seher.

¹³⁷ mahâshuddha, skrt.: der höchste Reine.

Spiegelung der Eigenschaften Gottes (also der göttlichen Kundgebungen) ausgerichtet sind (arab. tashbîhî). Drittens das Prophetentum und die Heiligkeit, welche die erste (tanzîh) und zweite (tashbîh) Art vereinen. Erstens, das Prophetentum, das auf die Erhabenheit Gottes ausgerichtet ist, entspricht dem Prophetentum Noahs, Friede sei auf ihm. Er schaute Gott unter dem Anblick der Erhabenheit (tanzîh) und lud sein Volk zur Nachfolge ein, aber, abgesehen von einigen Wenigen, nahm es wegen des Anblicks der Erhabenheit Gottes (tanzîh) seinen Glauben nicht an und ist im Meer der Vernichtung untergegangen, wie die Frömmeler unserer Zeit, die ihre Schüler zum Weg der Erhabenheit Gottes rufen, und keiner dieser Schüler wird Gotterkennender (arab. 'ârif). Und von der Führung jener gibt es keinen Nutzen, und auf dem Weg zu Gott werden sie geistig ausgelöscht und vernichtet und erreichen Gott nicht. Zweitens, das Prophetentum, das auf die Spiegelung der göttlichen Eigenschaften in den Geschöpfen ausgerichtet ist, entspricht jenem des Moses, Friede sei auf ihm, der Seinen Gott in einem brennenden Dornbusch schaute und Seine Stimme aus einer Wolke vernahm. Die Mehrheit seines Volkes ahmte Moses nach und verfiel dem Götzendienst, betete das Kalb an und wurde (Gott gegenüber) ungehorsam. Und heute sind einige der Nachahmer in unserer Zeit jene, die sich zur Aufgabe gemacht haben, die Heiligen ausschließlich (äußerlich) nachzuahmen, und dafür leben sie vom Anblick der Erhabenheit Gottes weit entfernt, versunken in Bilder und mit dem Anblick schöner begehrenswerter Gesichter und Formen zum Vergnügen und zum angenehmen Zeitvertreib. Ihnen darf man auf keinen Fall folgen.

Jede anziehende Form, die sich deinem Blick offenbart,

wird dir das Schicksal aus deinen Blicken geschwind rauben.

Geh', schenke dein Herz deshalb dem, der in den Bewegungen des Daseins

Ewig war und immer mit dir sein wird.

Drittens, das Prophetentum, das die Unvergleichlichkeit, also die Erhabenheit (tanzîhî), und die Ähnlichkeit Gottes, also die Spiegelung der göttlichen Eigenschaften in den Geschöpfen (tashbîhî), zusammenfaßt, ist das Prophetentum Muhammads, Gott segne ihn und gebe ihm Heil, der das Unbedingte (arab. mutlaq) und das Bedingte (arab. muqayyad), die Farblosigkeit und die Farbe, das Nahe und das Ferne zusammengefügt hat. Ein Hinweis auf diese Stufe ist der folgende Koranvers: „Nichts ist gleich Ihm, und Er ist der Hörende, der Schauende.“¹³⁸ „Nichts ist gleich Ihm“ bezieht sich auf die

¹³⁸ Koran: Sure 42, 11.

Unvergleichlichkeit, also die Erhabenheit (tanzîh), während der Satz „*Er ist der Hörende, der Schauende*“ sich auf die sinnbildliche Spiegelung der göttlichen Eigenschaften (tashbîh) bezieht. Und dies ist die höchste und größte Stufe der Gesamtheit des Siegels des Prophetentums, das die Eigenart des Wesens unseres Herrn Muhammad, Gott segne ihn und gebe ihm Heil, kennzeichnet. Somit umfaßt unser Gottesgesandter die ganze Welt vom Osten bis zum Westen. Das Prophetentum, das sich allein auf tanzîhî bezieht, ist ohne jenes des tashbîhî, und dieses ist ohne tanzîhî. Das vollkommene Prophetentum aber vereint das tanzîhî- und das tashbîhî-Prophetentum, von dem es im folgenden Koranvers heißt: „*Er ist der Erste und der Letzte, der Äußere und der Innere.*“¹³⁹ In gleicher Weise ist die Besonderheit der Heiligkeit den Vollkommenen dieser Gemeinde vorbehalten, über die Gott, der Erhabene, gesagt hat: „*Ihr seid die beste Gemeinde, die für die Menschen erstand.*“¹⁴⁰ Das bedeutet, daß die besten Gemeinden jene sind, die tanzîh und tashbîh vereinen. So gab es in der Zeit unseres Gottesgesandten, Gott segne ihn und gebe ihm Heil, Heilige (arab. auliyâ) wie Abû Bakr¹⁴¹, ʿUmar¹⁴², ʿUthmân¹⁴³, ʿAlî¹⁴⁴, Hasan¹⁴⁵ und Husain¹⁴⁶, die sechs Verbliebenen (arab. bâqîya), und jene zehn Personen, die frohe Kunde empfangen hatten (arab. ʿasharah mubashsharah)¹⁴⁷, ferner jene, die den Propheten auf seiner Flucht (arab. hijrah) aus Mekka begleitet hatten (arab. muhâjirûn), und schließlich jene Helfer (arab. al-ansâr), die ihn in Medina empfangen hatten, und die Sufis. In der Zeit der tabiʿun¹⁴⁸ gab es Heilige wie Uwais al-Qaranî¹⁴⁹ und andere; und in einer späteren Zeit Heilige wie Dhû`n-Nûn al-Misrî¹⁵⁰, Fudail ibn ʿIyâd¹⁵¹, Maʿrûf al-Karkhî¹⁵², Ibrâhîm Adham¹⁵³, Bishr al-Hâfi¹⁵⁴, Sarî as-Saqati¹⁵⁵, Bâyezîd Bastâmî¹⁵⁶, Meister Abû`l-Qâsim Junaid¹⁵⁷, Sahl Ibn ʿAbdullâh at-Tustârî¹⁵⁸, Abû Saʿîd Kharrâz¹⁵⁹, Ruwaim¹⁶⁰,

¹³⁹ Koran: Sure 57, 3.

¹⁴⁰ Koran: Sure 3, 110.

¹⁴¹ Abû Bakr, erster Kalif und Nachfolger des Propheten Muhammad.

¹⁴² ʿUmar, zweiter Kalif und Nachfolger Abû Bakrs.

¹⁴³ ʿUthmân, dritter Kalif und Nachfolger ʿUmars.

¹⁴⁴ ʿAlî, vierter Kalif und Nachfolger ʿUthmâns.

¹⁴⁵ Hasan, fünfter Kalif, ältester Sohn ʿAlîs.

¹⁴⁶ Husain, zweiter Sohn ʿAlîs.

¹⁴⁷ Der Prophet Muhammad hatte erklärt, daß diese zehn Personen mit Sicherheit ins Paradies kommen werden.

¹⁴⁸ Tabiʿun, arab., sind diejenigen, die mit den Gefährten des Propheten Muhammad gesprochen haben.

¹⁴⁹ Uwais al-Qaranî (7. Jhd.), Zeitgenosse des Propheten und Sufi im Jemen.

¹⁵⁰ Dhû`n-Nûn Aul Fâid ibn Ibrâhîm al-Misrî (ca. 796-860/180-245 H.).

¹⁵¹ Fudail ibn ʿIyâd (gest. 803/187 H.).

¹⁵² Maʿrûf al-Karkhî (gest. 815/199 H.).

¹⁵³ Ibrâhîm ibn Adham (gest. 782/165 H.).

¹⁵⁴ Bishr ibn al-Hârith al-Hâfi (gest. 842/227 H.), der Barfüßige.

¹⁵⁵ Abû`l Hasan Sarî as-Saqati (gest. 871/255 H.), der Höker.

¹⁵⁶ Taifûr ibn ʿIsâ Bâyezîd Bastâmî (gest. 874/261 H.).

¹⁵⁷ Abû`l-Qâsim Muhammad al-Junaid (gest. 902/297 H.).

¹⁵⁸ Ibn ʿAbdullâh Sahl-at-Tustârî (gest. 896/283 H.).

Abû`l-Husain an-Nûrî¹⁶¹, Ibrâhîm Khawâss¹⁶², Abu Bakr Shiblî¹⁶³, Abû Bakr Wâsiti¹⁶⁴ und andere wie diese. In einer späteren Zeit waren es Abû Sa`îd Abû`l-Khair¹⁶⁵, Sheikh al-Islâm Kwâja Abdullâh Ansârî¹⁶⁶, Shaikh Ahmad al-Jâmî¹⁶⁷, Muhammad Ma`shûk Tûsî¹⁶⁸, Ahmad Ghazzâlî¹⁶⁹ und `Abul Qâsim Gurgâni.¹⁷⁰ In einer späteren Zeit gab es Heilige wie mein Meister Shaikh Muhyûddîn `Abdul Qâdir Gîlânî¹⁷¹, Abû Madyan al-Maghribî¹⁷², Shaikh Muhyûddîn Ibn al-`Arabî¹⁷³, Shaikh Najmuddîn Kubrâ¹⁷⁴, Shaikh Farîduddîn `Attâr¹⁷⁵ und Maulânâ Jalâluddîn Rûmî¹⁷⁶. In einer anderen Zeit gab es Khwâja Mu`înuddîn Chishtî¹⁷⁷, Khwâja Bahâ`uddîn Naqshband¹⁷⁸, Khwâja Ahrâr¹⁷⁹ und Maulânâ `Abdur Rahmân Jâmî¹⁸⁰. In einer anderen Zeit gab es Heilige wie meinen Shaikh, den zweiten Junaid, Shâh Mîr¹⁸¹, meinen Lehrer Mîyân Bârî¹⁸², meinen geistiger Lehrer (arab. murshid) Mullâ Shâh¹⁸³, Shâh Muhammad Dilrubâ¹⁸⁴ Tayyib Sarhindî¹⁸⁵ und Bâwâ Lâl Bairâgî.¹⁸⁶

XIII. Darlegung über Brahmânda¹⁸⁷

Unter allumfassendem Brahmânda versteht man die eingeschränkte Kundgebung des Seins in der Gestalt einer Kugel. Weil aber diese Kugel keine Neigung in irgendeine Richtung und in bezug auf alle Dinge ein gleiches Verhältnis hat und

¹⁵⁹ Abû Sa`îd Ahmad ibn `Isâ al-Kharrâz (gest. 899/286 H.).

¹⁶⁰ Abû Muhammad Ruwaim ibn Yazîd (gest. 914/303 H.).

¹⁶¹ Abû`l-Husain Ahmad ibn Muhammad an-Nûrî (gest. 907/295 H.).

¹⁶² Abû Ishâk Ibrâhîm ibn Ahmad al-Khawâss (gest. 903 oder 904/291 H.).

¹⁶³ Abû Bakr ibn Jahdar al-Shiblî (gest. 945/324 H.).

¹⁶⁴ Abû Bakr Muhammad al-Wâsiti (gest. 910/320 H.).

¹⁶⁵ Abû Sa`îd Fadlullâh ibn Abû`l-Khair (967-1049/357-440 H.).

¹⁶⁶ Abû Ismâ`îl Abdullâh ibn Muhammad al-Ansârî von Herat (1006-1089/396-481 H.).

¹⁶⁷ Abû Nasr Ahmad al-Jâmî (1049-1141/441-536 H.).

¹⁶⁸ Muhammad Ma`shûk at-Tûsî, Lebensdaten nicht bekannt.

¹⁶⁹ Ahmad ibn Muhammad Ghazzâlî (gest. 1126/520 H.).

¹⁷⁰ `Abul Qâsim ibn `Alî ibn `Abdullah al-Gurgâni (gest 1076/469 H.).

¹⁷¹ `Abdul Qâdir Gîlânî (1088-1166/470-561 H.).

¹⁷² Abû Madyan Shu`aib al-Maghribî (gest. 1197/594 H.).

¹⁷³ Muhyûddîn Ibn `Arabî (1165-1240/560-838 H.).

¹⁷⁴ Shaikh Najmuddîn Kubrâ (1145-1221/540-618 H.).

¹⁷⁵ Farîduddîn `Attâr (gest. 1220/617 H.).

¹⁷⁶ Maulânâ Jalâluddîn Rûmî (1207-1273/604-672 H.).

¹⁷⁷ Mu`înuddîn Muhammad Chishtî (1142-1193/537-633 H.).

¹⁷⁸ Khwâja Bahâ`uddîn Muhammad Naqshband (1317-1389/717-791 H.).

¹⁷⁹ Khwâja Nâsiruddîn `Ubaidullâh Ahrâr (1403-1490/806-896 H.).

¹⁸⁰ Maulânâ `Abdur Rahmân Jâmî (1414-1492/827-898 H.).

¹⁸¹ Mîr Muhammad ibn Sâ`în Dâtâ, auch Mîyân Mîr oder Mîyân Jîv (938-1045 H.).

¹⁸² Mîyân Bârî (gest. 1062 H.).

¹⁸³ Mullâ Shâh Muhammad ibn Mullâ `Abd Muhammad, auch Mullâ Shâh oder Lisânullâh (gest. 1661/1072 H.).

¹⁸⁴ Shâh Muhammad Dilrubâ, Lebensdaten nicht bekannt.

¹⁸⁵ Shaikh Tayyib Sarhindî, Lebensdaten nicht bekannt.

¹⁸⁶ Bâwâ Lâl Bairâgî, indischer Heiliger, der von Dârâ Shokûh sehr verehrt wurde und mit dem er zahlreiche Gespräche führen konnte.

¹⁸⁷ brahmânda, skrt.: wörtlich „Ei des Brahmâ“, das Universum

weil andererseits die ganze Schöpfung und Kundgebung in ihr ist, wird sie von den indischen Einheitsbekennern mit dem Namen Brahmânda bezeichnet.

XIV. Darlegung über die Richtungen (jihât)

Die islamischen Einheitsbekenner betrachten den Osten, Westen, Norden, Süden, das Oben und das Unten als voneinander getrennte Richtungen und nennen sie die sechs Richtungen. Die indischen Einheitsbekenner aber sprechen von zehn Richtungen; ihnen zufolge gibt es zwischen dem Osten, Westen, Norden und Süden auch noch andere Richtungen, deren Gesamtheit sie als die zehn desha¹⁸⁸ bezeichnen.

XV. Darlegung über die Himmel (pers. âsmânâ)

Den Indern zufolge gibt es acht Himmel, die gangana¹⁸⁹ genannt werden. Von diesen sind sieben die Standorte der sieben Planeten, nämlich Saturn, Jupiter, Mars, Sonne, Venus, Merkur und der Mond. In der indischen Sprache werden diese sieben Planeten nakshatra¹⁹⁰ genannt: shanaishcara (Saturn), brhaspati (Jupiter), mangala (Mars), sùrya (Sonne), shukra Venus), budha (Merkur) und candramâs (Mond). Der Himmel, an dem sich alle Fixsterne befinden, wird als der achte Himmel angesehen. Dieser Himmel wird von den Weisen mit den Namen „achte Sphäre“ oder „die Sphäre der Fixsterne“ bezeichnet, während die Leute der Sharî'ah ihn in ihrer Terminologie als Firmament (arab. kursî) benennen, wie im Koran geschrieben steht: „*Weit reicht Sein Thron über die Himmel und die Erde.*“¹⁹¹ Der neunte Himmel, der mahâkâsha genannt wird, wird nicht zu den Himmeln gezählt, weil er alles, nämlich den Thron, die Himmel und die Erde umfaßt.

XVI. Darlegung über die Erde (pers. zamîn)

Die Erde hat, den Indern zufolge, sieben Stufen, die sapta tala¹⁹² genannt werden und jede dieser Stufen hat einen Namen: atala, vitala, sutala, talâtala, mahâtala, rasâtala und pâtâla. Den Muslimen zufolge gibt es sieben Erden, wie im Koran

¹⁸⁸ desha, skrt.: Ort, Gegend, Land.

¹⁸⁹ gangana, skrt.: Himmel, Firmament

¹⁹⁰ nakshatra, skrt.: Fixstern

¹⁹¹ Koran: Sure 2, 255.

¹⁹² sapta, skrt.: sieben; tala, skrt.: Ebene, Fläche, Grund, Boden.

geschrieben steht: „Allah ist's, der sieben Himmel und ebensoviele Erden erschaffen hat.“¹⁹³

XVII. Darlegung über die Einteilung der Erde (pers. ghismat-e zamîn)

Die Weisen haben den bewohnten vierten Teil der Erde in sieben Schichten geteilt und von ihnen als „sieben Sphären (pers. haft iqlîm)“ gesprochen, die von den Indern sapta dvîpa¹⁹⁴ genannt werden. Die Inder stellen sich diese sieben Schichten der Erde eher als Treppenstufen einer Leiter denn als Zwiebelschalen¹⁹⁵ vor. Die sieben Gebirge, die jede dieser Sphären einschließen, werden von den Indern saptakulâcala¹⁹⁶ genannt. Die Namen dieser Gebirge lauten: 1. sumeru, 2. suktima, 3. hemakutâ, 4. himavat, 5. nisadha, 6. pâriyâtra und 7. kaiasa. Dasselbe ist im Koran geschrieben: „Und die Berge zu Pflöcken.“¹⁹⁷ Jedes von diesen Gebirgen ist von einem Meer umgeben, und sie werden insgesamt sapta-samudra¹⁹⁸ genannt, im einzelnen: 1. lavana-samudra, der Salz-Ozean, 2. iksu-rasa-samudra, der Rohrzucker-Ozean, 3. surâ-samudra, der Wein-Ozean, 4. ghrita-samudra, der Butterschmalz-Ozean, 5. dadhi-samudra, der Sauermilch-Ozean, 6. kshîra-samudra, der Milch-Ozean und 7. svaduja-samudra, der kalte klare Wasser-Ozean. Daß die Anzahl der Meere sieben ist, kann aus folgendem Koranvers abgeleitet werden: „Auch wenn alle Bäume auf Erden Federn wären, und wüchse das Meer hernach zu sieben Meeren (von Tinte), Allahs Worte würden nicht erschöpft“¹⁹⁹, das heißt, wenn aus allen Bäumen auf Erden Schreibfedern gemacht würden und die sieben Meere schwarz (Tinte) würden, Allahs Worte, das heißt Seine Vorsehung für die Schöpfung, würde nicht ausgeschöpft werden können. Es gibt auf jeder dieser Sphären Gebirge und Meere und unterschiedliche Geschöpfe. Die Erde, die Gebirge und die Meere, die über alle anderen Erden, Gebirge und Meere gestellt sind, werden den indischen Gelehrten zufolge svarga²⁰⁰ genannt, und das ist das Paradies (pers. behesht, arab. jannat); die Erde (das Gebirge) und das Meer dagegen, die unter

¹⁹³ Koran: Sure 65, 12.

¹⁹⁴ dvîpa, skrt.: Insel, Kontinent, ringförmige Sphäre des Universums.

¹⁹⁵ Dieser Vorstellung entsprechend besteht das Universum (brahmânda) aus folgenden sieben Welten (loka): 1. bhûrloka: die Erde mit sieben Kontinenten, sieben Ozeanen und sieben Unterwelten. 2. bhuvarloka: Raum zwischen Erde und Sonnenbahn. In diesem Raum befinden sich Götter, Geister und Dämonen. 3. svargaloka: Raum zwischen Sonnebahn und Polarstern. 4. maharloka: Welt der Heiligen. 5. janarloka: Welt der Söhne Brahmâs. 6. tapasloka: Welt der Vairâja-Götter. 7. satyaloka: Welt der Götter. Vgl. dazu: WILLIBALD KIRFEL, Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt, Bonn und Leipzig 1920.

¹⁹⁶ saptakulâca, skrt.: die sieben Hauptberge.

¹⁹⁷ Koran: Sure 78, 7.

¹⁹⁸ sapta-samudra, skrt.: die sieben Ozeane, welche die Erde ringförmig abwechselnd mit einem ebenfalls ringförmigen Insel- oder Landbereich umgeben.

¹⁹⁹ Koran: Sure 31, 27.

²⁰⁰ svarga, skrt.: Himmel

allen anderen Erden, Gebirgen und Meeren von anderen Sphären sind, werden naraka²⁰¹ genannt, und das ist die Hölle (pers. dūzakh, arab. jahannam). Den indischen Einheitsbekennern zufolge bilden das Paradies und die Hölle den wesentlichen Teil jener Welt, die brahmānda genannt wird. Und so bewegen sich auch die sieben Himmel, die die Standorte der sieben Planeten sind, um das Paradies und nicht über es hinaus. Die Höchstgrenze des Paradieses wird von ihnen darüber hinaus als mahākāsha angesehen, und das ist der Thron (arab. ʿarsh), während der Boden des Paradieses als Firmament (arab. kursī) betrachtet wird.

XVIII. Darlegung über die Zwischenwelten (arab. barzakh)

Der Gesandte (Muhammad), Gott segne ihn und gebe ihm Heil, hat gesagt: „Wer stirbt, wahrlich, für den gibt es die Auferstehung.“²⁰² Nach dem Tod trennt sich ātman, der Geist (rūh), vom stofflichen Körper und geht unmittelbar in den Körper der Befreiung (skrt. mukti²⁰³) ein, der sūkshma-sharīra²⁰⁴ genannt wird. Dies ist ein feinstofflicher Körper, der aus Taten eine Form angenommen hat: Ein gutes Werk bringt eine gute Form hervor, und ein böses Werk bringt eine böse Form hervor. Nach Fragen und Antworten (die nach dem Tod gestellt und beantwortet werden) gehen die Leute des Paradieses unmittelbar und sofort ins Paradies ein und die Leute der Hölle in die Hölle, entsprechend den Koranversen: *„Was die Elenden anlangt, so sollen sie ins Feuer kommen und drinnen seufzen und stöhnen. Ewig sollen sie darinnen verbleiben, solange die Himmel und die Erde dauern, es sei denn, daß dein Herr es anders wolle; siehe, dein Herr tut, was Er will. Was aber die Glückseligen anlangt, so sollen sie ins Paradies kommen und ewig darinnen verweilen, solange die Himmel und Erde dauern, es sei denn, daß dein Herr es anders wolle – eine ununterbrochene Gabe.“*²⁰⁵ Aus der Hölle frei kommen, bedeutet, daß Gott, wenn es sein Wille ist, die Verdammten aus der Hölle nimmt und vor dem Vergehen der Himmel und der Erde ins Paradies versetzt. Und Ibn Mashūd²⁰⁶, Gott sei mit ihm zufrieden, hat diesen Vers so gedeutet: „Für die Hölle kommt eine Zeit, daß, nach langem Aufenthalt in ihr, niemand in ihr bleiben wird.“ Die Leute des Paradieses

²⁰¹ naraka, skrt.: Hölle, Unterwelt.

²⁰² Der Prophet Muhammad bezieht sich hier auf die kleine Auferstehung, das heißt die Auferstehung des einzelnen Menschen.

²⁰³ mukti=moksha, skrt.: endgültige Befreiung und Erlösung von allen irdischen Bindungen, vom Karma und vom Kreislauf von Geburt und Tod durch die Erkenntnis der höchsten göttlichen Wirklichkeit.

²⁰⁴ sūkshma-sharīra, skrt.: im Vedānta die zweite feinstoffliche Hülle, die das Selbst (ātman) umgibt.

²⁰⁵ Koran: Sure 11, 106-108.

²⁰⁶ ʿAbdullāh ibn Mashūd (gest. 652 oder 653/ 32 H.), ein Gefährte des Propheten Muhammad.

herausnehmen, bedeutet, daß Gott, wenn es sein Wille ist, vor dem Vergehen von Himmel und Erde diese Leute in das höchste Paradies (pers. firdaws-e a'lâ) bringen kann, denn seine Gnade ist grenzenlos. Und auch der folgende Vers bezeugt das: *„Aber Wohlgefallen bei Allah ist besser als dies. Das ist die größte Glückseligkeit.“*²⁰⁷ Das heißt, das Gott ein Paradies hat, das größer als andere Paradiese ist. Die Inder nennen es vaikuntha²⁰⁸, das den indischen Einheitsbekennern zufolge die größte Befreiung und Erlösung bedeutet.

XIX. Darlegung über die Auferstehung (qîyâmat)

Die indischen Einheitsbekenner sind der Auffassung, daß nach einem langen Aufenthalt im Paradies und in der Hölle mahâpralaya, die große Auferstehung, stattfindet, was aus folgendem Koranvers verstanden wird: *„Und wenn da kommt die große Auferstehung.“*²⁰⁹ Dasselbe auch im folgenden Vers: *„Und gestoßen wird in die Posaune, und ohnmächtig sollen alle in den Himmeln und auf der Erde werden, außer denen, welche Allah belieben.“*²¹⁰ „Außer denen“ in diesem Vers bedeutet: Diejenigen, welche Gott aussparen wird, sind die Erkennenden (arab. 'arifan), die in dieser und in der anderen Welt gegen Dummheit und Unwissenheit geschützt sind. Nach der Auslöschung der Himmel und der Erden und dem Vergehen von Hölle und Paradies und der Vollendung des Zeitalters von brahmânda erlangen die Leute des Paradieses und die Leute der Hölle die ewige Befreiung (mukti²¹¹), das heißt, beide Gruppen werden ausgelöscht und gehen im göttlichen Wesen auf, wie im folgenden Koranvers festgestellt wird: *„Alle auf ihr sind vergänglich. Aber es bleibt das Angesicht deines Herrn voll Majestät und Ehre.“*²¹²

XX. Darlegung über mukti (die ewige Befreiung und Erlösung)

Mukti besteht im Aufgehen und in der Auflösung aller Bestimmungen im göttlichen Wesen, wie aus folgendem Koranvers hervorgeht: *„Aber Wohlgefallen bei Allah ist besser als dies. Das ist die große Glückseligkeit.“*²¹³ Die große Befreiung (mukti) ist das Eingehen in die größte Zufriedenheit (pers. rîzwân-e akbar), welche das höchste Paradies ist (pers. firdaws-e a'alâ). Es gibt drei Arten

²⁰⁷ Koran: Sure 9, 72

²⁰⁸ vaikuntha, skrt.: Vishnus Paradies.

²⁰⁹ Koran: Sure 79, 34.

²¹⁰ Koran: Sure 33, 69.

²¹¹ Siehe Anmerkung 202.

²¹² Koran: Sure 55, 26 f.

²¹³ Koran: Sure 9, 72.

der Befreiung: An erster Stelle steht jīvanmukti²¹⁴, das heißt die Befreiung zu Lebzeiten, und ein jīvanmukta ist folglich derjenige, der die Erkenntnis Gottes, des Erhabenen, zu Lebzeiten erlangt und der, indem er erlöst wird, sich befreit und der (bereits) in dieser Welt alle Dinge als eins sieht und erkennt und der weder sich selbst noch anderen gute und böse Handlungen, Taten und Verhaltensweisen zuordnet, sondern der sich selbst und die Gesamtheit des Daseins als Anblick Gottes erkennt und auf allen Ebenen Gott als Kundgebung sieht. Er betrachtet außerdem das ganze brahmānda, was die edelmütigen Sufis Makrokosmos (pers. 'ālam-e kobrā) nennen und das die universelle Form Gottes darstellt, gleichsam als den stofflichen Leib Gottes. Er soll das höchste Element (pers. 'onsor-e a'zam), das heißt mahākāsha, das sūkshma-sharīra, also den feinstofflichen Leib Gottes, darstellen und ebenso das Wesen Gottes als den Geist dieses feinstofflichen Leibes, und, indem er Ihn als bestimmte Person betrachtet, soll er die offenbaren und verborgenen Welten, von den einzelnen Teilchen bis zu den Bergen, nicht als etwas vom Wesen des unvergleichlichen Einen Getrenntes sehen und erkennen. Und ebenso wie ein Mensch, der als Mikrokosmos (pers. 'ālam-e saghīr) bezeichnet wird, ein Einzelwesen ist, trotz der Verschiedenheit seiner unterschiedlichen und vielfältigen Glieder, die aufgrund der Vielheit seiner Glieder nicht notwendig eine Vielheit seines Wesens bedingen, so soll er auf dieselbe Weise das Einssein von Gottes Wesen wegen seiner Vielheit von Bestimmungen nicht als vielfältig betrachten.

Die ganze Welt, der Geister wie auch der Körper,

Verkörpert eine bestimmte Person, deren Name die Welt ist.

Folglich wird er Gott, den Erhabenen, als Geist und Leben dieser bestimmten Person, der von der Welt nicht um Haaresbreite getrennt ist, erkennen. Sa'uddīn Hammu'ī²¹⁵ sagt:

Gott ist die Seele der Welt, die ganze Welt ist seine Hülle,

die Geister, Engel sind die Sinne dieses All-Körpers,

während die Sphären, die Elemente und die drei Reiche²¹⁶ alle seine Glieder sind.

Das ist die Einheit, alles andere sind Formen und Spiele.

²¹⁴ jīvanmukti, skrt.: Befreiung, Erlösung zu Lebzeiten.

²¹⁵ Sa'uddīn ibn al-Muwayyad Hummu'ī auch Hamūyah (1191-1253/587-650 H.)

²¹⁶ Damit sind die Reiche der grobstofflichen Körper, der Pflanzen und Tiere gemeint.

Auch solche indischen Einheitsbekenner wie Vyâsa²¹⁷ und andere haben brahmânda, das Universum, gleichsam als eine einzige Person betrachtet und haben seine Glieder, wie im folgenden dargelegt wird, beschrieben. Der Grund dafür besteht darin, daß ein reiner Sufi, wenn er auf etwas blickt, wissen wird, daß er dabei nichts anderes betrachtet als eines von den Gliedern Mahâpurushas²¹⁸, der hier das Wesen Gottes, des Erhabenen, umfaßt. pâtâla, die siebente Stufe der Erde, ist die Fußsohle von Mahâpurusha. rasâtala, die sechste Stufe der Erde, ist die Ferse von Mahâpurusha; die Satane sind die Fußzehen von Mahâpurusha; die Reittiere der Satane sind die Fußnägel Mahâpurushas; mahâtala, die fünfte Stufe der Erde, ist das Fersenbein Mahâpurushas; talâtala, die vierte Stufe der Erde, ist der Unterschenkel Mahâpurushas; sutala, die dritte Stufe der Erde, ist das Knie von Mahâpurusha; vitala, die zweite Stufe der Erde, ist der Oberschenkel von Mahâpurusha; atala, die erste Stufe der Erde, ist das besondere Glied (Geschlechtsorgan) von Mahâpurusha; kâla, die Zeit, ist die Umgangsform Mahâpurushas; parjanya devatâ²¹⁹, die Ursache von Geburt und Zeugung in aller Welt, ist das Symbol der Männlichkeit und Manneskraft Mahâpurushas; der Regen ist der Samen Mahâpurushas; bhûrloka²²⁰, der Raum, der die Erde bis zum unteren Himmel umschließt, ist der Bauchnabel von Mahâpurusha; die drei südlichen Berge sind die rechte Hand Mahâpurushas; die drei nördlichen Berge sind die linke Hand Mahâpurushas; sumeru-parvâta (das Gebirge sumeru) ist der Rücken Mahâpurushas; das Licht der wahren Morgendämmerung ist die weiße Farbe des Schleiers von Mahâpurusha; und die Zeit nach Sonnenuntergang, der die Farbe des Abendrots hat, ist das Tuch, mit dem das Geschlechtsteil von Mahâpurusha bedeckt ist. Samudra, der umgebende Ozean, ist der Kreisumfang und die Tiefe des Bauchnabels von Mahâpurusha; vadavânala²²¹, die Feuerstelle, die auch jetzt das Wasser der sieben Ozeane anzieht, Überschwemmungen verhindert und bei der großen Auferstehung alles Wasser austrocknet, ist die Wärme des Bauchs von Mahâpurusha; die anderen Meere sind die Adern Mahâpurushas; ebenso wie alle Adern in den Bauchnabel münden, enden alle Ozeane in Samudra; die Flüsse Gânga, Yamunâ und Sarasvatî sind die Hauptadern Mahâpurushas; Ankalâ, Jemnân, Bayhalâ, Yamûnâ, Sakhamnâ und Sarastî bhûluk²²², die über bhûrloka gelegen sind, wo

²¹⁷ Vyâsa, skrt.: wörtlich „Sammler“; diesen Namen tragen zahlreiche alte Verfasser und Sammler von Sanskrit-Werken.

²¹⁸ Mahâpurusha, skrt.: wörtlich „die große Seele“, die Weltseele als höchstes Wesen, zugleich ein Name Vishnus.

²¹⁹ paryanya devatâ, skrt. : göttliche Wolke.

²²⁰ Vgl. Anmerkung 194.

²²¹ vadavânala, skrt: Höllenfeuer.

²²² Diese Wörter sind bislang nicht zu erklären.

die Gandharvas²²³ wohnen und wo der Ton entsteht, entsprechen dem Bauch Mahâpurushas. Das Feuer der kleinen Auferstehung ist der augenblickliche Appetit Mahâpurushas; und das Vertrocknen der Wasser bei der kleinen Auferstehung ist der Durst Mahâpurushas; svargaloka²²⁴, über bhûrloka gelegen, der eine Paradiesstufe darstellt, ist die Brust Mahâpurushas, in der Glückseligkeit, Freude und Frieden ewig gegenwärtig sind. Die Sterne sind die vielfältigen Juwelen Mahâpurushas; das Schenken, das der Bitte vorausgeht und das Freigebigkeit und Überfluß bedeutet, ist die rechte Brust Mahâpurushas, während das Schenken, das auf die Bitte folgt, die linke Brust Mahâpurushas ist. Das Gleichgewicht, rajoguna, sattvaguna und tamaguna, zusammen prakti²²⁵ genannt, ist das Herz Mahâpurushas; wie ein Lotus drei Farben hat, nämlich weiß, rot und violett, so hat auch das Herz, das die Form eines Lotus hat, drei Eigenschaften, welche die drei Farben der Kundgebung sind, nämlich Brahmâ, Vishnu und Maheshvara²²⁶; Brahmâ, auch manas (Herz) genannt, ist der Antrieb und Wille des Herzens von Mahâpurusha; Vishnu ist seine Gebärmutter und seine Liebe, während Maheshvara sein Zorn und seine Wut sind. Der Mond ist Mahâpurushas Lächeln voll Freude, welches das Feuer der Schmerzen und des Kummers vertreibt; die Nacht ist der Bogen Mahâpurushas, der Berg Sumeru ist die Wirbelsäule von Mahâpurusha, und die bekannten Berge rechts und links sind weitere versteckte Knochen von Mahâpurushas. Die acht Engel, Lokapâla²²⁷ und Indra²²⁸, ihr Oberhaupt, der voller Kraft ist und dem das Schenken und Regnen zu gewähren und zu verweigern eigen ist, sind die beiden Hände Mahâpurushas; die rechte Hand Mahâpurushas bedeutet Freigebigkeit und Regen, während seine linke Hand bedeutet, das Schenken und den Regen zu verweigern. Die Apsarâs, die Huris²²⁹ des Paradieses, sind die Handlinien Mahâpurushas, und die Engel, Yaksha²³⁰ genannt, sind die Fingernägel Mahâpurushas; und die drei Engel Lokapâla sind die rechte Hand Mahâpurushas. Der Engel Yama²³¹ ist der Arm Mahâpurushas, und der Engel Lokapâla ist die linke Hand Mahâpurushas; der Engel Kubera²³² ist das Knie Mahâpurushas, und

²²³ Gandharvas sind göttliche Wesen, die als himmlische Musikanten zum Hofstaat Indras gehören. Sie wohnen im Luftraum und in Gewässern, wo sie sich mit den Apsaras (vgl. Anmerkung 132) vergnügen.

²²⁴ Vgl. Anmerkung 194.

²²⁵ prakti, skrt.: die Urnatur, die von den drei Gunas (Grundeigenschaften) sattva, rajas und tamas gebildet wird. Vgl. Anmerkung 47.

²²⁶ Vgl. Anmerkung 63.

²²⁷ Lokapâla, skrt.: himmlische Beschützer der Welt.

²²⁸ Indra, skrt.: Oberhaupt des Götterhimmels, das jedoch der Dreiheit von Shiva, Vishnu und Brahmâ untergeordnet ist.

²²⁹ hur, arab., pl. von haura.: die Frauen des Paradieses.

²³⁰ Yaksha, skrt.: übernatürliche Wesen.

²³¹ Yama, skrt.: Gott des Todes, der über die Seelen richtet und das kosmische Gleichgewicht wiederherstellt.

²³² Kubera, skrt.: Gott der Geister der Tiefe, Gott der Schätze und Reichtümer.

Kalpavriksha²³³, der den Baum Tûbâ²³⁴ darstellt, ist der Stab Mahâpurushas; der Südpol ist die rechte Schulter und der Nordpol die linke Schulter Mahâpurushas. Der Engel Varûna²³⁵, Name eines Lokapâla, welcher der Engel ist, der den Wächter des Wassers darstellt und im Westen wohnt, ist der Halswirbel Mahâpurushas; Anâhata²³⁶, welcher der Herrscher aller Anrufungen genannt wird, ist die hohe Stimme Mahâpurushas; maharloka²³⁷, über svargaloka gelegen, ist die Kehle und der Hals Mahâpurushas; janarloka²³⁸, über maharloka gelegen, ist das gesegnete Gesicht Mahâpurushas. Der Wille der Welt ist das Grübchen am Kinn Mahâpurushas; die Begierde, die in der Welt herrscht, ist die Unterlippe Mahâpurushas; Scham und Scheu ist die Oberlippe von Mahâpurusha; die Brust, Sitz der Liebe und der Neigungen, sind die Zahnwurzeln Mahâpurushas; die Nahrung aller Welten ist die Mahlzeit Mahâpurushas; das Element Wasser ist der Gaumen und der Mund Mahâpurushas; das Element Feuer ist die Zunge Mahâpurushas; Sarasvatî ist die Gabe des Redens von Mahâpurusha; die vier Veden, das heißt, die vier Bücher der Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit, sind die Worte Mahâpurushas; mâyâ, das heißt Liebe, die Ursache für die Erschaffung der Welt, ist das Lachen und die gute Stimme von Mahâpurusha; und die acht Richtungen des Universums sind die beiden Ohren Mahâpurushas; Ashvinî²³⁹, zwei Engel von großer Schönheit, sind die beiden Nasenflügel Mahâpurushas; gandha-tanmâtra²⁴⁰, das heißt das Erdelement, bildet die Geruchsfähigkeit Mahâpurushas; das Luftelement ist das Atmen Mahâpurushas; janarloka und tapasloka²⁴¹ sind die fünfte und sechste Stufe des Paradieses, angefüllt mit dem Licht des göttlichen Wesens, und die südliche Hälfte von diesem entspricht dem rechten und die nördliche Hälfte von diesem dem linken Auge Mahâpurushas; die Quelle des Lichts, ewige Sonne

²³³ kalpavriksha, skrt.: ein heiliger Baum in den himmlischen Welten, der alle Wünsche erfüllt.

²³⁴ Koran: Sure 13, 29: „Diejenigen, welche glauben und das Rechte tun, Tûbâ erwartet sie und eine schöne Heimstatt.“ Ansârî (vgl. Anmerkung 94) erklärt diesen Vers in seinem berühmten Koran-Kommentar folgendermaßen: „Tûbâ wird auch mit Heil übersetzt. Man fragte den Propheten, Gott segne ihn und gebe ihm Heil, was ist Tûbâ? Er antwortete: Es ist ein Baum, dessen Stamm in meinem Haus im Paradies steht und dessen Äste in die Häuser der anderen Bewohner des Paradieses reichen. Diese Frage hat man dem Propheten, Gott segne ihn und gebe ihm Heil, ein andermal gestellt, und er antwortete: Es ist ein Baum, dessen Stamm in ‘Alîs Haus im Paradies steht und dessen Äste in die Häuser der anderen Bewohner des Paradieses reichen. Die Leute sagten: Er (der Prophet) wurde zweimal gefragt und hat unterschiedlich geantwortet. Er, Gott segne ihn und gebe ihm Heil, sagte: Mein Haus im Paradies und ‘Alîs Haus im Paradies stehen am selben Ort.“

²³⁵ Varûna, skrt.: Schöpfer und Erhalter von Himmel und Erde.

²³⁶ anâhata, skrt.: siehe Anmerkung 99.

²³⁷ Vgl. Anmerkung 194.

²³⁸ Vgl. Anmerkung 194.

²³⁹ Ashvinî, skrt.: zwei Gottheiten, die vor der Morgendämmerung mit einem goldenen von Pferden und Vögeln gezogenen Wagen erscheinen.

²⁴⁰ gandha, skrt.: Geruch; tanmâtra, skrt.: Urstoff. Bezeichnung für das Wesentliche oder feines Element. Es gibt fünf Tanmâtras: 1. shabda (Klang), 2. sparsha (Berührung), 3. rûpa (Sehen), 4. rasa (Geschmack) und 5. gandha (Geruch).

²⁴¹ Vgl. Anmerkung 194.

genannt, ist das Sehvermögen Mahâpurushas; die ganze Schöpfung ist der zärtliche Blick Mahâpurushas; die Nacht und der Tag des Weltalls sind das Blinzeln Mahâpurushas; Mitra²⁴², der Name des Engels, der Wächter der Freundschaft und Liebe ist, und Tvashtri²⁴³, der Engel, der Wächter von Zorn und Wut ist, sind die beiden Augenbrauen Mahâpurushas; tapasloka, über janarloka, ist die Stirn Mahâpurushas; und loka, der über allen loka steht²⁴⁴, bildet den Schädel Mahâpurushas; die Verse der Einheit (arab. tauhîd) und das Buch Gottes sind die Gehirnhaut Mahâpurushas; die dunklen Wolken, die die Sintflut des mahâpralaya bedeuten, sind die Haare Mahâpurushas; die Pflanzen aller Berge sind die Körperhaare Mahâpurushas; Lakshmî, die Reichtum und Schönheit in der Welt bedeutet, ist die Schönheit Mahâpurushas; das Sonnenlicht ist die Klarheit des Körpers von Mahâpurusha; bhûthâkâsha²⁴⁵ sind die Poren am Körper Mahâpurushas; cidâkâsha²⁴⁶ ist der Geist des Körpers von Mahâpurusha; die Gestalt jedes einzelnen Menschen ist das Haus Mahâpurushas; der vollkommene Mensch ist die stille Zuflucht und der besondere Ort Mahâpurushas. Gott hat zu David, Friede sei auf ihm, gesagt: „David, errichte mir ein Haus.“ Dieser antwortete: „Du bist zu erhaben, um ein Haus errichtet zu bekommen.“ Darauf sprach der Herr zu ihm: „Du bist mein Haus, reinige dein Herz von allem, was nicht Gott ist.“ Alles, was in brahmânda auf ausführliche Weise vorhanden ist, das ist in zusammengefaßter Form auch im Menschen enthalten, der ein Abbild (Mikrokosmos) des Makrokosmos darstellt. Wer eine solche Erkenntnis und Schau hat, der ist imstande, jîvanmukti²⁴⁷ zu erlangen. Für einen solchen Menschen gilt, was im Koran geschrieben steht: *„Freudig über das, was Allah von Seiner Huld ihnen gab.“*²⁴⁸ An zweiter Stelle steht sarvamukti, das heißt, die universelle Erlösung. Sie ist das Aufgehen in das göttliche Wesen und umgreift alle Geschöpfe, denn nach der großen Auferstehung und dem Vergehen von Himmel und Erde, des Paradieses und der Hölle und durch die Abwesenheit von brahmânda und der Tage und Nächte sind alle diese Dinge aufgrund ihrer Auslöschung in das göttliche Wesen erlöst und befreit. Die Verse: *„Aber Wohlgefallen bei Allah ist besser als dies. Das ist die große Glückseligkeit.“*²⁴⁹ und: *„Ist's nicht, daß über Allahs Freunde keine Furcht kommt und daß sie nicht trauern werden?“*²⁵⁰ weisen auf diese Befreiung hin. An dritter Stelle steht sarvadâmukti, das heißt die letzte Befreiung. Sie besteht darin, erlöst und befreit zu bleiben, auf jeder Stufe, auf der

²⁴² Mitra, skrt.: Name eines Sonnengottes.

²⁴³ Tvashtri, skrt.: Gottheit mit hervorragenden handwerklichen Fähigkeiten.

²⁴⁴ Die Welt über allen Welten ist satyaloka, die wahre Welt der Götter, vgl. Anmerkung 194.

²⁴⁵ Siehe Anmerkung 21.

²⁴⁶ Siehe Anmerkung 23.

²⁴⁷ Siehe Anmerkung 213.

²⁴⁸ Koran: Sure 3, 170.

²⁴⁹ Koran: Sure 9, 72.

²⁵⁰ Koran: Sure 10, 62.

sie sich bewegen, sei es am Tage oder in der Nacht, in der verborgenen oder in der offenbaren Welt, im erschienenen oder verborgenen brahmânda, in der Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft. Sie werden bhûta²⁵¹, bhavisyat²⁵² und vartamâna²⁵³ genannt; sie sind Erkennende, Erlöste und Befreite. Überall, wo die Koranverse hinweisen auf: „*Verweilen sollen sie in ihnen ewig und immerdar*“²⁵⁴, ist das Paradies der Erkenntnis gemeint, der Ausdruck „ewig und immerdar“²⁵⁴ bezieht sich auf dieses mukti. Auf welcher Stufe der Verwirklichung bzw. des Seins man auch sein mag, immer ist die göttliche Gnade der Erkenntnisfähigkeit gegeben. Die beiden folgenden Koranstellen beziehen sich auf diese Gruppe von Befreiten und Erlösten: „*Es verheißt ihnen der Herr Barmherzigkeit von Ihm und Wohlgefallen, und Gärten sind ihnen, in denen beständige Wonne.*“²⁵⁵ und: „*Verweilen sollen sie in ihnen ewig und immerdar. Siehe, Allah – bei Ihm ist gewaltiger Lohn.*“²⁵⁶ „*Und um den Gläubigen, die das Gute tun, schönen Lohn zu verheißten*“, das heißt, sie tun gute Taten und erreichen die Erkenntnis Gottes, des Erhabenen, „*verweilend in ihm immerdar*“²⁵⁷, das heißt im höchsten Paradies (pers. firdaws a'lâ).

XXI. Darlegung über den Tag und die Nacht (pers. rûz wa shab)

Die sich offenbarende und sich verbergende Gottheit (pers. oluhiyat). Den indischen Einheitsbekennern zufolge dauert das Zeitalter von Brahmâ, welcher dem Erzengel Gabriel entspricht und ebenso dem Vergehen von brahmânda und dem Ende des „Tages der Offenbarung“, der auch „Tag der Gottheit“ ist, achtzehn anj²⁵⁸-Jahre, wobei jedes anj 1000 Jahre dieser Welt hat, entsprechend dem Koranvers: „*Und siehe, ein Tag ist bei deinem Herrn gleich tausend Jahren von denen, die ihr rechnet.*“²⁵⁹ Dasselbe im folgenden Vers: „*Auf denen die Engel und der Geist zu Ihm emporsteigen an einem Tage, dessen Maß fünfzigtausend Jahre sind.*“²⁶⁰ Die Engel und der Geist bedeuten hier Brahmâ und Gabriel. Sie kehren zu ihrem Gott zurück an dem Tag, dessen Länge 50.000 Jahre sind, und jeder Tag dieser 50.000 entspricht 1000 gewöhnlichen Jahren,

²⁵¹ bhûta, skrt.: Vergangenheit.

²⁵² bhavisyat, skrt.: Zukunft.

²⁵³ vartamâna, skrt.: Gegenwart.

²⁵⁴ Koran: Sure 9, 22.

²⁵⁵ Koran: Sure 9, 21 f.

²⁵⁶ Koran: Sure 9, 22.

²⁵⁷ Koran: Sure 18, 2 f.

²⁵⁸ In der Sanskrit-Übersetzung des „Majma' al-Bahrain“ steht anstelle des Wortes „anj“ das Wort „abja“, das auch padma (Lotus) bedeutet. Abja und padma bezeichnen gleichermaßen auch die Zahl zehn Milliarden. Vgl. dazu: JEAN FILLIOZAT, Sur les contrepertes indiennes du soufise, in: Journal Asiatique, tome CCLXVIII, Année 1980, 264.

²⁵⁹ Koran: Sure 22, 47.

²⁶⁰ Koran: Sure 70, 4.

was sich aus dem soeben zitierten Koranvers ergibt. Folglich dauert das Zeitalter von Gabriel und die Länge eines Tages und des ganzen Zeitalters von brahmânda, nach meinen Berechnungen, achtzehn anj-Jahre, und jedes anj entspricht gemäß den Berechnungen der indischen Einheitsbekenner 1000 Jahren, nicht mehr und nicht weniger. Wisse, daß das besondere Merkmal der Zahl achtzehn sich bei ihnen auf acht und zehn gründet; darüber hinaus wird nicht mehr gezählt. Die kleineren Auferstehungen, die schon in der Vergangenheit stattgefunden haben und in Zukunft stattfinden werden, nennt man khanda pralaya²⁶¹ wie der Sturm von Wasser oder der Sturm von Feuer oder der Sturm von Wind. Aber am Ende dieses Zeitalters wird dieser Tag zur Nacht, und die große Auferstehung findet statt. Sie wird mahâpralaya genannt, entsprechend den folgenden beiden Koranversen: „An jenem Tage, an welchem die Erde in anderes als Erde verwandelt wird“²⁶² und: „An jenem Tag werden wir den Himmel zusammenrollen wie eine Schriftrolle.“²⁶³ Nach der großen Auferstehung in der Nacht der Verborgenheit, die dem Tag der Offenbarung gleich ist, wird die Gesamtheit der Bestimmungen im göttlichen Wesen ausgelöscht sein und wird den achtzehn anj-Jahren dieser Welt gleich sein. Das Zeitalter avasthâtman²⁶⁴, das mit sushuptâsthâna²⁶⁵ und jabarût²⁶⁶ übereinstimmt, ist das Zeitalter, in dem das Wesen Gottes ausruht von der Erschaffung und Auslöschung des Weltalls. Und der Koranvers: „Wir werden frei sein für euch, ihr beiden Schweren.“²⁶⁷ ist ein Hinweis darauf, daß mit den „beiden Schweren“ Menschen und Dschinne²⁶⁸ gemeint sind. Das göttliche Wesen befindet sich während der Kundgebung des Weltalls auf der Stufe von nâsût²⁶⁹, während der kleinen Auferstehungen auf der Stufe von malakût²⁷⁰ und nach dem Beginn der großen Auferstehung auf der Stufe von jabarût²⁷¹.

Verehrter Freund, das, was hier geschrieben wurde, ist das Ergebnis großer Sorgfalt und vieler Prüfungen entsprechend der mir zugeteilten Eingebung. Und diese Eingebung stimmt überein mit den beiden zitierten Koranversen, obwohl du sie in keinem Buch gelesen oder von jemandem gehört hast. Wenn das, was hier gesagt wurde, zu schwer für die Ohren mancher Unvollkommener ist, dann kümmern wir uns nicht darum, denn: „Siehe, Allah ist reich ohne alle Welt.“²⁷²

²⁶¹ khanda pralaya, skrt.: Teilauflösung

²⁶² Koran: Sure 14, 48.

²⁶³ Koran: Sure 21, 104.

²⁶⁴ Vgl. Anmerkung 88.

²⁶⁵ sushuptâsthâna, skrt.: Ebene oder Zustand des Tiefschlafs.

²⁶⁶ Vgl. Anmerkung 86.

²⁶⁷ Koran: Sure: 55, 31

²⁶⁸ Siehe Koran: Sure 72 „Dschinn (jinn)“.

²⁶⁹ Siehe Anmerkung 84.

²⁷⁰ Siehe Anmerkung 85.

²⁷¹ Siehe Anmerkung 86.

²⁷² Koran: Sure 3, 96.

XXII. Darlegung über die Endlosigkeit der Zyklen (adwâr)

Den indischen Weisen zufolge beschränkt sich Gott nicht allein auf eine Nacht und einen Tag, wenn aber die Nacht zu Ende geht, folgt auf sie der Tag, und wenn dieser sein Ende erreicht, erscheint wieder die Nacht und so endlos immer wieder von neuem. Das wird anâdi-pravaha²⁷³ genannt. Khwâja Hâfiz²⁷⁴, die Barmherzigkeit Gottes sei auf ihm, hat auf die Endlosigkeit dieser Zyklen hingewiesen:

Es nimmt kein Ende das Ereignis zwischen mir und meinem Geliebten.

Alles, was keinen Anfang hat, nimmt auch kein Ende.

Und was die Besonderheit der Kundgebung des Wesens Gottes und der Verborgenenheiten

des vorausgegangenen Tages und der Nacht betrifft, so erscheinen diese genau auf dieselbe Weise am nächsten Tag und in der Nacht, wie im folgenden Koranvers geschrieben steht: *„Wie Wir die erste Schöpfung hervorbrachten, wollen Wir sie wieder hervorbringen.“*²⁷⁵, das heißt, so wie wir Geschöpfe schufen, die nicht da waren, so werden wir auch nach der Vollendung dieses Zyklus die Welt Adams, des Vaters der Menschheit, genau auf dieselbe Weise wieder erscheinen lassen, und auf diese Weise wird es so weiter gehen. Der Koranvers: *„Gleich wie Er euch schuf, kehret ihr zu Ihm zurück.“*²⁷⁶, das heißt, so wie wir euch zuerst erscheinen ließen, genau so werden wir euch wieder erscheinen lassen, ist ein Beweis für das Gesagte. Wenn irgendjemand daran zweifelt, daß das Siegel des Prophetentums unseres Gesandten, Gott segne ihn und gebe ihm Heil, durch diese Darlegung widerlegt sei, dann sage ich, daß auch am folgenden Tag unser Gesandter, Gott segne ihn und gebe ihm Heil, auf dieselbe Weise sein wird und an diesem Tage noch einmal das Siegel des Prophetentums sein wird. Der Ausspruch (hadîth) bezüglich der Nacht der Himmelfahrt (arab. mi'râj) des Gottgesandten, ist ein Beweis dafür. Es wird gesagt, daß der Prophet, Gott segne ihn und gebe ihm Heil, eine Karawane von Kamelen sah, die ununterbrochen weitergingen; auf jedem von ihnen waren zwei Truhen aufgeladen, und in jeder dieser Truhen gibt es eine Welt, die unserer gleicht, und in jeder dieser Welten gibt es einen Muhammad wie ihn selbst. Der

²⁷³ anâdi-pravaha, skrt.: anfangsloser Fluß oder Strom.

²⁷⁴ Muhammad Shamsuddîn Hâfiz Shîrâzî (1325-1390/726-792 H.)

²⁷⁵ Koran: Sure 21, 104.

²⁷⁶ Koran: Sure 7, 29.

Prophet fragte den Erzengel Gabriel: „Was ist das?“ Dieser antwortete: „O Gesandter Gottes, seitdem ich erschaffen worden bin, sehe ich diese Karawane von Kamelen, mit Truhen beladen, ziehen, und ich weiß auch nicht, was das ist.“ Dies ist ein Hinweis auf die Endlosigkeit der Zyklen. Gepriesen sei der Herr, der mir die Gunst gewährt hat, diese Abhandlung „Majma' al-Bahrain (Der Zusammenfluß zweier Meere)“ im Jahr 1065 H./1657 zu beenden, das dem 42. Lebensjahr dieses Armen entspricht, der ohne Sorgen ist, Muhammad Dârâ Shokûh.