Nasrollah Pourjavady

Zwei alte Werke über samâ^c (Fortsetzung und Schluß)

Der folgende Text ist die Fortsetzung und zugleich der Abschluß eines Aufsatzes, dessen erster Teil in Spektrum Iran 3/1990, Heft 2, S. 37—59 erschienen ist. Der Aufsatz ist ein einleitender Kommentar zu einer Edition zweier Abhandlungen von ^cAbd ar-Raḥmân Sulamî und Abû Manşûr Işfahânî. Die Anmerkungen der ersten und zweiten Folge des Übersetzungstextes wurden fortlaufend durchgezählt.

Die Bücher über samå^c und ihre Klassifizierung

Wir haben schon erwähnt, daß man Bücher über sufisches samâ^c ungefähr ab der zweiten Hälfte des 4./10. Jh.s findet. Der Diskussion selbst gingen natürlich die Auseinandersetzung zwischen den Traditionariern und die Frage des Gesangs, wie sie sich im islamischen Recht stellt, voraus. Soweit wir wissen, war der erste, der unter den Traditionariern der Ächtung von Musik, Gesang und Melodie das Wort geredet und Hadithe und Berichte von den Prophetengefährten zur Stützung dieser Ansicht gesammelt hat, Ibn Abî d-Dunyâ, der Verfasser des Buches <code>Damm al-malâhî</code>.

Auch die Sufis selbst haben die Diskussion anfänglich unter dem Titel ģenâ (arab. ģinâ' "Gesang") geführt. Der älteste Autor, der im Sufismus die Frage des samâ^c unter dem Titel genâ behandelt hat, war Hakîm Tirmidî (gest. 285/898), ein Zeitgenosse von Ibn Abî d-Dunyâ. Tirmidî spricht in al-Manhîyât sowohl vom Hören des Korans als auch vom Hören der Musik und Musikinstrumente, ja er sagt sogar etwas über das Tanzen und Weinen beim Anhören des Korans. Obwohl er den Gesang im allgemeinen verbietet, hält er das Singen des Korans für erlaubt. Auch die Gedichte hat er als erster in wohlgefällige (hasan) und schändliche (qabîh) unterteilt. Als wohlgefällig bezeichnet er ein Gedicht, das Weisheit enthält. Nach Tirmidî sind nicht nur Weisheitsgedichte zu hören erlaubt, sondern auch rağaz und hudâ' (Arbeitsgesänge)47. Musikinstrumente wie Flöte und Tamburin sowie Tanz jedoch zählen bei Tirmidî zu den verbotenen Dingen. Viele der zentralen Themen, mit denen sich die sufischen Autoren später unter dem Titel samâ^c beschäftigt haben, finden sich also schon im 3./9. Jh. in Tirmidîs Werk. Aber wie wir schon sagten, werden sie nicht unter dem Stichwort samâ^c, sondern unter genâ abgehandelt. Zu Tirmidîs Zeit und an dem Ort, an dem er lebte, hatten ja die sufischen samâ^c-Versammlungen noch keine Verbreitung gefunden, und es gab weder den Streit zwischen Sufis und Religionsgelehrten, Rechtsgelehrten und Traditionariern über $sam\hat{a}^c$ noch sein Verbot. Doch ungefähr in dieser Zeit, in den Versammlungen, die die Scheichs von Baghdad — insbesondere Scheich Ğunayd — abhielten, begann sich das $sam\hat{a}^c$ zu verbreiten, hatte aber noch kein öffentliches Echo.

Ein öffentliches Echo gibt es ab dem 4./10. Jh., und zwar nicht nur in Baghdad, sondern auch in den Städten Khorasans sowie in Isfahan und Schiraz. Die Versammlungen waren wohl das Souvenir, das iranische Schüler und Anhänger Gunayds wie Ismâcîl b. Nuğayd, der Großvater Sulamîs, Abû l-Ḥusayn Nûrî und andere Scheichs nach Iran mitgebracht haben. Die Verbreitung sufischer samâ^c-Versammlungen in den Städten Irans, insbesondere Khorasans, und ein öffentliches Echo darauf sind also ab Beginn des 4./10. Jh.s zu beobachten. Infolge dieses Echos tauchen ab der Mitte des Jahrhunderts Bücher über samâc auf. Sie erschienen zu einer Zeit, als die Versammlungen gerade wegen des öffentlichen Echos zur Zielscheibe von Angriffen und Kritik seitens der Rechtsgelehrten und Traditionarier geworden waren. Die Schriften über samâ^c wurden eigentlich zur Erläuterung und Verteidigung der Versammlungen geschrieben. Die Verteidigung der sufischen Regeln und Bräuche ist auch eine Erscheinung des 4./10.Jh.s, desselben Jahrhunderts, das mit dem Martyrium Hallâğs begonnen hatte. Handbücher wie das K. al-Lumac und das K. at-Ta^carruf sind eine Art apologetische Schriften, in denen Sarrâğ und Kalâbâdî versuchten zu beweisen, daß die Konfession des taşawwuf zu den Gliedmaßen am Körper des islamischen Glaubens und der offiziellen Religion ("Orthodoxie") gehört und ihre Überzeugungen, ihr Gottesdienst, ihre Regeln und Bräuche allesamt Koran und Sunna entsprechen.

Das samâ^c war einer dieser Bräuche, und sufische Autoren, die von der Hinrichtung Ḥallâğs erschüttert waren, wollten in erster Linie die Rechtmäßigkeit des Brauches beweisen. Wenn Tirmidî die Frage nicht unter dem Titel samâ^c behandelt und das samâ^c nicht als einen Brauch im Sufitum verteidigt hat, so geschah das erstens, weil es sich noch nicht verbreitet hatte, und zweitens, weil er die Sufis nicht solchen Anschuldigungen oder gar einer Gefahr für Leib und Leben ausgesetzt sah. Im 4./10.Jh. erst ist der Brauch in Khorasan und anderen Städten in Umlauf gekommen, und erst jetzt wurden die Sufis wegen der Überzeugungen, die sie äußerten, und der Regeln und Bräuche, die sie sich angeeignet hatten, Zielscheibe der Kritik. Samâ^c-Versammlungen waren ein gefährlicher Brauch in der Mystik, der sich an der Grenze zur unerlaubten Neuerung (bed^cat) bewegte, und die Bücher darüber erschienen in der Absicht, diese

Anschuldigungen zurückzuweisen. Aus diesem Grunde nahmen sie einen stark apologetischen Charakter an, den sie niemals völlig verloren.

Der erste Autor, der sich vorwagte und den Gegnern des samâ^c eine Antwort zu geben versuchte, war Abû Ţâlib al-Makkî (gest. 386/996). In Qût al-qulûb spricht er im Abschnitt Dikr mahawif al-muhibbîn wa maqamâtihim fi l-hauf (,,Über die Gefahren der Liebenden und ihre Standplätze in der Furcht") gerade über das sufische samâ^c und verteidigt es. Er weist insbesondere auf die Versammlungen hin, die von Gunayd, Sarî as-Sagatî und Dû n-Nûn al-Mişrî veranstaltet wurden. Makkî unterteilte die Hörer üblicherweise in drei Kategorien: einmal solche, deren samâ^c auf der Triebseele (nafs) basiert, dann die Adepten und schließlich die "Reinen". Für die erste Gruppe bezeichnet er $sam\hat{a}^c$ als verboten, für die Adepten als nicht geeignet, für die Reinen aber erachtet er es als erlaubt. Außerdem erwähnt er Gedichte. Ghazelen und Liebesgedichte (über Frauen) sind ihm zufolge verboten, aber Gedichte, in denen Gott erwähnt wird, die die Sehnsucht des Herzens nach Gott vermehren und eine Stärkung des Glaubens bewirken, hält er für erlaubt⁴⁸. Es ist Makkî, der zum ersten Male Sufi-Scheichs (besonders Ğunayd) zitiert und sich auf sie beruft. Abû Ţâlib versucht in allen Erörterungen, die Sufis bis hin zu den samâ^c-Versammlungen von dem Vorwurf der unerlaubten Neuerung reinzuwaschen. Seine Themen haben einen ganz und gar apologetischen Hintergrund. Doch sind seine Worte über $sam\hat{a}^c$ — bei aller Kürze — der älteste Beleg zu diesem Thema in einem sufischen Werk. Darüber hinaus sind Abû Ţâlib al-Makkîs Ausführungen das einzige klassische Werk, das von einem nichtiranischen Autor über samâ^c geschrieben worden ist.

Nach oder ungefähr gleichzeitig mit Makkî gibt es eine Anzahl wichtiger Werke von iranischen Autoren, die überwiegend aus Khorasan stammten. Darunter ist das K. as-Samâ^c von Abû Naṣr Sarrâğ Ṭûsî (gest. 378/988) zu nennen, das einen Bestandteil seines K.al-Luma^c bildet. Abû Naṣr erörtert alle Fragen im Zusammenhang mit dem samâ^c ausführlich, und sein Werk ist nicht nur eines der ältesten, sondern auch eines der umfassendsten, genauesten und besten, das über diesen Brauch im Sufismus geschrieben worden ist.

In der Zeit Abû Naşrs, der zweiten Hälfte des 4./10. Jh.s, entstanden weitere Schriften über das $sam\hat{a}^c$. Eine davon ist das entsprechende Kapitel im K. at- Ta^c arruf von Abû Bakr Kalâbâdî (gest. 380/990 oder 390/1000). Dieses Werk ist um einiges kürzer als das Abû Naşrs und besteht hauptsächlich aus gesammelten Aussprüchen von Sufischeichs über $sam\hat{a}^c$. Ähnlich verhält es sich mit dem $sam\hat{a}^c$ -Kapitel in Tahdîb al- $asr\hat{a}r$ von

Abû Sa^cd Zâhid Ḥargûšî Nîšâbûrî (gest. 406/1015)⁴⁹. Die Werke von Kalâ-bâdî und Abû Sa^cd Zâhid nützen uns vor allem wegen der Übermittlung der Ansichten und Aussagen von Sufi-Scheichs, von Personen also, die selbst zu den Begründern der samâ^c-Versammlungen gehörten. Auf eben diese Aussagen haben spätere Autoren Bezug genommen. Auch Abû Naṣr Sarrâğ bringt zahlreiche Zitate verschiedener Scheichs, aber er hat auch versucht, die Fragen, die sich hinsichtlich des samâ^c stellen, ausführlich zu behandeln.

Schließlich wollen wir auf die beiden hier edierten Werke aus dieser Periode und ihre Charakteristika zu sprechen kommen: Die *Risâla* oder das *Kitâb as-Samâ^c* von Abû ^cAbd ar-Raḥmân Sulamî (gest. 412/1021) und das Kapitel über *samâ^c* in *Adab al-mulûk* von Abû al-Manşûr Işfahânî (gest. 418/1027). Die Werke, die wir hier erwähnt haben (von Abû Ṭâlib Makkî, Sarrâğ, Kalâbâdî, Abû Sa^cd Zâhid, Sulamî und Işfahânî) bilden die erste Gruppe von Werken über *samâ^c*, und man könnte sie als authentische, klassische Werke aus erster Hand bezeichnen. Natürlich haben sie außer Hadithen und *aḥbâr* auch die Worte der Sufi-Scheichs aus dem 3. und der ersten Hälfte des 4. Jh.s herangezogen, nicht aber andere geschriebene Werke über *samâ^c*. Selbst wenn einige von ihnen den Inhalt von *Qût al-qulûb* kannten, ist doch davon keine Spur zu finden, und es mindert nicht die Authentizität dieser Schriften.

Die zweite Gruppe von Werken, die aus dem 5./11. Jh. stammen, haben alle die Werke der ersten Gruppe berücksichtigt. Šarḥ-e tacarrof von Abû Ibrâhîm Ismâ^cîl Mustamlî Buhârî, geschrieben um die Mitte des 5./11. Jh.s, ist nichts anderes als ein Kommentar zu Kalâbâdîs K. at Tacarruf. Bei Qušayrîs Risâla handelt es sich wie im Falle des K. at-Tacarruf und Tahdîb al-asrâr um gesammelte Worte von Sufi-Scheichs, basierend auf Sulamîs Werken und Sarrâğs al-Lumac. Selbst Huğwîrî, der ja sonst in seinem Buch - vor allem vom sozialen Aspekt her - bis dahin unberührte Themen aufgreift, hat mit Sicherheit die Werke der ersten Gruppe gekannt. Er hat selbst erklärt, daß er das Buch über samåc von Sulamî gelesen hat. Und schließlich basieren Abû Hâmid Muhammad al-Gazzâlîs (gest. 505/1111) Ihyâ' culûm ad-dîn und Kîmiyâ-ye sacâdat nicht nur auf den Werken der ersten Gruppe (besonders auf Qût al-qulûb und al-Lumac); Gazzâlî hat auch die Risâla von Qušayrî und Huğwîrîs Kašf almahğûb studiert. Auch wenn diese Werke im Hinblick auf die Unmittelbarkeit in der zweiten Reihe stehen, sind sie doch wichtiger als manches Werk der ersten Gruppe, haben doch einige Autoren selbst der Diskussion über das samâ^c noch Themen hinzugefügt. Als das wichtigste unter ihnen ist *Iḥyâ' culûm ad-dîn* zu nennen, das ausführlichste Werk in diesem Bereich, und wenn ein Leser nur zwei Werke über samâ^c lesen will, so sollte er Sarrâğs al-Luma^c und Ġazzâlîs *Iḥyâ'* wählen.

Die dritte Gruppe bilden Werke, die ab dem 16. Jh. abgefaßt wurden: die Schriften von Aḥmad-e Ğâm, Ruzbihân Baqlî, Abû Nağîb Suhrawardî, Nağm ad-Dîn Kubrâ, Mağd ad-Dîn Baġdâdî und Muḥammad b. Muṭahhar b. Aḥmad Ğâm, Suhrawardî, Sa^cd ad-Dîn Farġânî, Yaḥyâ Bâḥarzî, Aḥmad b. Muḥammad Ṭûsî und Muḥammad Kâšânî (vgl. Quellenverzeichnis)⁵⁰. Hier verwendeten die Autoren sowohl die Werke der ersten als auch der zweiten Gruppe, besonders die Bücher von Abû Ḥâmid Muḥammad Ġazzâlî.⁵¹ Trotzdem fehlt es auch in diesen Werken nicht an originellen Themen, vor allem dort, wo von den sozialen Aspekten und den Gebräuchen im samâ^c die Rede ist.

Wir haben die drei Gruppen chronologisch unterschieden, aber auch inhaltlich eignen jeder Gruppe, wie wir gezeigt haben, bestimmte Charakteristika, die sie von den anderen Gruppen abgrenzen:

Die Werke der ersten Gruppe haben grundsätzlich apologetischen Charakter. Die Autoren des 4./10. Jh.s bemühten sich in erster Linie zu beweisen, daß der Brauch des samâ^c keine unerlaubte Neuerung darstellt, sondern Hadith und Sunna entspricht. In den Werken der zweiten Gruppe ist der apologetische Charakter noch vorhanden, doch haben die Autoren dieser Periode größeres Selbstbewußtsein gewonnen, und man kann sagen, daß sie die Bedrohung durch die Rechtsgelehrten und Traditionarier nicht mehr fürchteten, sondern mit ihnen gleichziehen konnten.

Die Schriften der ersten Gruppe hatten ihre Aufgabe erfüllt und viele Gegner verstummen lassen⁵². Außerdem hatten die Traditionarier nicht mehr so viel politische Macht und sozialen Einfluß. Als Abû Ḥâmid sein *Iḥyâ' culûm ad-dîn* schrieb, verkündete er eigentlich das Ende des apologetischen Schrifttums im Sufismus. Ġazzâlî ist als derjenige bekannt, dem es gelang, den Sufismus vollkommen mit dem islamischen Gesetz in Einklang zu bringen und ihn sozusagen orthodox erscheinen zu lassen. Demgegenüber muß man aber sagen, daß Ġazzâlî in einer Epoche lebte und schrieb, als die Sufis mit den Rechtsgelehrten und Traditionariern zu einem Einvernehmen gelangt waren. Die gesellschaftliche und auch politische Macht der Sufis hatte ein Niveau erreicht, auf dem Ġazzâlî derart frei über das Sufitum sprechen konnte.

Nach Gazzâlî waren das apologetische Schrifttum und die Erläuterungen sufischer Sitten wie des *samâ^c* nur noch eine historische Frage. Die Sufis kümmerte es nicht mehr zu beweisen, daß *samâ^c* dem Hadith und der

Sunna entspricht. Daher fällt dieses Thema in den Werken der dritten Gruppe, wenn die Autoren unter dem Einfluß von Werken der ersten und zweiten Gruppe darüber sprechen, recht kurz aus. Nach Ġazzâlî, d. h. in der dritten Gruppe, werden meist entweder logische und rationale Themen behandelt oder solche, die sich mit der samâ^c-Literatur oder den Wörtern und ihren symbolischen Bedeutungen in den von den Rezitatoren vorgetragenen Gedichten befassen. Wir wollen uns an dieser Stelle mit diesem allgemeinen Überblick über die samâ^c-Werke und ihre Dreiteilung begnügen und uns nun den beiden hier edierten Werken zuwenden. Ich habe diese Werke "alt" genannt, da sie zu der ersten Gruppe gehören. Ihr Studium wird uns helfen, die spezifischen Eigenheiten dieser ersten Gruppe besser und genauer kennenzulernen.

Sulamîs Buch über samâ^c

Abû ^cAbd ar-Raḥmân Sulamî Nîšâbûrî (330—412/941—1021) war ein bekannter Sufi-Scheich und sehr produktiver Autor aus Khorasan. Seine Berühmtheit gründet sich weitgehend auf sein wichtiges Werk *Ṭabaqât aṣ-ṣûfīya*, das Angaben und Zitate von 105 Sufi-Scheichs enthält⁵³. Ein weiteres großes Werk von Sulamî ist ein Korankommentar, in dem er die Kommentare von Imâm Ṣâdiq (a.s) und einigen der frühen Scheichs wie Ḥallâğ, Abû l-Ḥusayn Nûrî und Ibn ^cAṭâ al-Adamî zusammengetragen hat⁵⁴. Darüber hinaus hat Sulamî Dutzende von kleineren Schriften über taṣawwuf verfaßt.⁵⁵ Eine davon ist die Abhandlung über samâ^c, die wir nun ediert haben.

Die Abhandlung über samâ^c von Sulamî ist eigentlich das älteste separate Werk zu diesem Thema. Seine Zeitgenossen in Khorasan, Abû Naşr Sarrâğ, Abû Bakr Kalâbâdî und Abû Sa^cd Wâ^ciz haben auch über samâ^c geschrieben, jedoch nur innerhalb größerer Kompendien⁵⁶. Sulamî jedoch hat kein umfassendes Werk über die Mystik geschrieben⁵⁷. Seine Schriften sind alle, mit Ausnahme von Ţabaqât aṣ-ṣûfīya, Ḥaqâ'iq at-tafsîr und Târîḥ at-taṣawwuf, kürzere Abhandlungen, von denen jede ein bestimmtes Thema separat — in diesem Falle das samâ^c — behandelt.

Wenn man Sulamîs Gesamtwerk betrachtet, so wird deutlich, daß sich die Fragen zum samâ^c, denen er nachgeht, nicht auf diese eine Abhandlung beschränken. Vielmehr hat er auch in seinen übrigen Werken Fragen, die sich in diesem Zusammenhang erheben, angeschnitten. Im ersten Kapitel unseres Traktats schreibt er, nachdem er auf die Einteilung der Hörer und

das samâ^c derer, die in die Wirklichkeiten Einsicht haben (ahl-e ḥaqâyeq) und ihre Standplätze hingewiesen hat: "Und für jeden einzelnen dieser Standplätze gibt es eine Erklärung und ausführliche Darstellung, die wir eingehend in Mas'alat as-samâ^c dargelegt haben." Desgleichen schreibt er im letzten Kapitel, als er die Aussprüche von Sufi-Scheichs zitiert: "Aber für jeden einzelnen dieser Ausspüche, deren Erklärung breiten Raum einnehmen würde, gibt es eine Erläuterung im Kitâb Šarh alahwâl." Offensichtlich sind also in zwei weiteren Werken - davon in einem mit dem Titel Šarh al-ahwâl, das aber bisher noch nicht aufgefunden wurde — die Standplätze der "Einsichtigen" (ahl-e hagayeg), ihre Zustände und ekstatischen Befindlichkeiten beim samâ^c zur Sprache gekommen. In einer Abhandlung namens K. Nasîm al-arwâh (oder Sifat al-cârifîn), von der es glücklicherweise eine Handschrift gibt, kommt ebenfalls ein Kapitel über samâc vor⁵⁸. Darüber hinaus hat Sulamî Aussprüche von Sufi-Scheichs über samâ^c auch in Werken wie Darağât al-Mu^câmalât, Resâle-ye Malâmatîye, Adab an-nafs und der Resâle-ye fotovvat überliefert. Alles in allem kann man aber sagen, daß das vorliegende Traktat die wichtigste und vollständigste Schrift Sulamîs über samâ^c ist.

Wir haben die Abhandlung in sechs Kapitel eingeteilt. Bevor wir auf diese Kapitel eingehen, sollten wir jedoch noch auf einige generelle Charakteristika dieses Werkes hinweisen.

Der Schreiber der Handschrift hat es auf der Titelseite und ebenso am Ende (im Kolophon) Ğuz' fî s-samâ^c genannt. Ğuz' ist ein Ausdruck, den die Hadith-Gelehrten für kurze Schriften verwendet haben, die von einem bestimmten Thema handelten, zu dem dann Hadithe zitiert wurden. In der Tat weist Sulamîs Werk weitgehend ähnliche Eigenschaften auf, d. h. es ist im Stil der Werke der Traditionarier geschrieben. Der Autor will den Beweis für die rechtliche Freigabe des samâ^c antreten. Bei den Rechtsgelehrten und Traditionariern war samâ^c – abgesehen von Ausnahmefällen - nicht erlaubt. Wenn sie sich mit dem Thema beschäftigten, werteten sie es als Gesang, und Gesang war insgesamt verboten. Musik verband man mit den Musikanten am Hof der Emire und Könige, oder sie war ein Mittel zum Zeitvertreib für eine schmale Schicht des Volkes. Jedenfalls hatte die Musik eine profane Seite und die Rechtsgelehrten, besonders die Traditionarier, betrachteten sie kritisch. Die Sufis waren, wie schon erwähnt, die ersten, die vom 3./9. Jh. an versuchten, die Musik (auch als poetische Kunst) unter das Volk zu bringen, unter Leute, die an das Gesetz gebunden waren. Dafür waren zwei Schritte zu unternehmen: zum einen mußte bewiesen werden, daß samâ^c nicht absolut verboten ist, sondern

unter bestimmten Bedingungen rechtlich indifferent, ja sogar empfohlen oder verpflichtend sein kann. Das war ein sehr wichtiger, ja sogar gewagter Schritt. Mit anderen Worten, die Sufis wollten zeigen, daß Musik und samâ^c wie das Gottgedenken eine Methode der geistigen Fortentwicklung sein konnte. Die Verwendung des Wortes samâ^c (Hören) statt ġenâ (Singen) war auch ein Schritt auf diesem Weg.

So lange Musik, Melodie und schöner Gesang in der religiösen Kultur als genâ bezeichnet wurden, hatte das Problem einen rein juristischen Aspekt und wurde im allgemeinen als verboten und nur in Ausnahmefällen als erlaubt eingestuft. Selbst Ḥakîm Tirmidî, der ja selbst Sufi war, benutzt das Wort genâ und betrachtet das Thema vom rechtlichen Standpunkt aus. Als die Sufis aber Musik und Gesang in ihren Versammlungen einsetzten und das als erlaubt und sogar empfohlen bezeichneten, sprachen sie von samâ^c, nicht von genâ. Sulamî war sicher nicht der erste, der ein Urteil für die rechtliche Freigabe des samâ^c abgab. Als Sulamî sein Buch schrieb, hatte das samâ^c eine mindestens hundertjährige Tradition. Aber die Gemeinschaft der Juristen hielt es noch immer nicht für rechtmäßig. Deshalb versuchte Sulamî, den Beweis für die rechtliche Freigabe zu erbringen, und andere folgten ihm darin.

Der Beweis für die rechtliche Freigabe erfolgte einmal auf rationalem, zum andern auf traditionalem Wege. Die Frage des samâc war grundsätzlich eine juristische, und ihre Beurteilung mußte sich wie alle juristischen Urteile auf Belege aus Koran und Sunna stützen. Deshalb haben annähernd alle Autoren versucht, die traditionale Methode anzuwenden. Einige haben sich jedoch auch der rationalen Argumentation bedient. In welchem Maße ein Autor davon Gebrauch machte, hing weitgehend von seinem Geschmack, seinen Adressaten und den Zeitumständen ab. Sulamî und seine Adressaten waren meist Traditionarier und maßen der rationalen Argumentation wenig Bedeutung bei. Deshalb basiert diese Abhandlung vor allem auf Hadithen und Äußerungen von Religions- und Rechtsgelehrten und Traditionariern. In den folgenden Jahrhunderten bedienten sich Autoren (z.B. Abû Hâmid al-Gazzâlî), die der Freigabe des samâ^c das Wort reden wollten, zusätzlich zur Traditionalen der rationalen Argumentation. Außerdem stützten sie sich auf die überlieferten Äußerungen der Sufi-Scheichs. Sulamî tut das nicht. Er will ja gerade beweisen, daß das, was Scheichs wie Gunayd, Nûrî, sein Großvater Ismâcîl b. Nuğayd und Abû Sahl Şu^clûkî praktiziert haben, der Sunna entsprach.

Analyse der Kapitel

Das erste Kapitel ist eigentlich das Vorwort des Buches, in dem Sulamî darlegt, was ihn zum Schreiben dieses Werkes veranlaßt hat. Die Abhandlung war offensichtlich an einen seiner Gefährten gerichtet, der in einer anderen Gegend lebte. Dieser hatte Sulamî mitgeteilt, daß einige der dortigen Traditionarier das sufische $sam\hat{a}^c$ ablehnten. Sie betrachteten es als ein Amusement, das Reue verpflichtend nach sich ziehen mußte. Die Anfrage an Sulamî zeigt, welchen Rang er in seiner Zeit einnahm. Er ist nicht nur ein Autor. Er ist eine Autorität in sufischen Angelegenheiten, dessen Ansicht bei den Anhängern Beweiskraft besitzt. Spätere Autoren — besonders sein Schüler Abû l-Qâsim Qušayrî —, die sich immer wieder in Fragen der Mystik und speziell des $sam\hat{a}^c$ auf ihn bezogen, haben häufig seine Stellung und Autorität betont.

Sulamî hat sich also, wie er in seinem Vorwort sagt, darangegeben, unter Verwendung der Hadithwissenschaft, der Wissenschaft also, die Kriterium und Maß von Verbotenem und Erlaubtem in der Religion ist, die erhobene Anschuldigung zu entkräften.

Er erwähnt in seinem Vorwort noch ein anderes wichtiges Thema. Bevor er zum Hadithzitat kommt, teilt er die Hörer in drei Kategorien ein. Eine Diskussion über die Einteilung der Zuhörer findet sich auch bei zahlreichen anderen Autoren, doch hat sie bei Sulamî eine andere Funktion. Ihr ist hier ein einleitender Aspekt zueigen, denn der Autor zieht damit zugleich die Grenzen für seinen Umgang mit dem Thema.

Er unterteilt die Hörerschaft in die gewöhnlichen Leute, die Adepten und die "Einsichtigen" (ahl-e ḥaqâyeq). Die ersten sind keine Sufis, d. h. sie sind nicht Leute des Kampfes (gegen die Triebseele), der Askese und inneren Reinigung. Sie folgen ihren physischen Neigungen, und Sulamî bezeichnet samâ^c für sie als verboten oder verwerflich⁵⁹. Über das samâ^c dieser Gruppe will er aber hier nicht sprechen. Sein Thema ist das samâ^c der Adepten und Asketen (d. h. der zweiten Kategorie) und derer, die Einsicht haben in die Wirklichkeiten. Die Einteilung wird hier nur erwähnt, um die Grenzen abzustecken, über wessen samâ^c der Autor sprechen will. Er beschränkt sich auf das der Sufis, besonders derer, die er ahl-e ḥaqâyeq nennt.

Die Diskussion über die Freigabe des samâ^c umfaßt also zwei Themenkreise: einen, der Fragen dazu enthält, was gehört wird, und einen anderen, der sich auf die Wahrnehmung und den Zustand der Hörer bezieht. Die Rechtsgelehrten haben in der Diskussion über genâ meist Fragen des ersten Bereichs aufgeworten. Einige Sufis, z.B. Ġazzâlî, haben sich auch solchen Fragen zugewandt. Doch sind für die Sufis vor allem Fragen aus dem zweiten Bereich von Bedeutung. In der Mystik sind in erster Linie Zustände und Befindlichkeiten wichtig, und deshalb stellen sich im Zusammenhang mit dem $sama^c$ eher Fragen aus dem zweiten Themenkreis (der ja einen subjektiven Aspekt besitzt). Im zweiten Kapitel der Abhandlung ist das gut zu beobachten.

Sulamî erklärt in seinem Vorwort, die rechtliche Freigabe des samâ^c hänge vom Zuhörer ab und nicht von dem, was gehört wird. Im zweiten Kapitel versucht er, darauf näher einzugehen. Man solle sich nicht mit den Melodien und dem Gesang - mit dem Gehörten überhaupt - beschäftigen, sondern mit dem geistigen und seelischen Zustand des Zuhörers. Das Kriterium für die Beurteilung des samâc ist die Wirkung der Musik auf den Zuhörer. Das, was gehört wird, ist eigentlich weder erlaubt noch verboten. Zulässigkeit oder Unzulässigkeit hängen von der Reaktion des Hörers ab. Sulamî untersucht das Problem allgemein und sagt, eine einzige Sache könne ganz verschiedene Wirkungen auf die Menschen ausüben. Ein Blitz am Himmel ruft in manchen freudige Erregung, in anderen Furcht hervor. Mit dem, was man hört, verhält es sich genauso. Er bekräftigt dies mit einem Zitat Gunayds, das besagt, daß das samâ^c vom Hörer abhängt. Sulamî bringt nun Beispiele, um verschiedene Reaktionen des Hörers gegenüber einer Sache vorzuführen. Koranverse zu hören hat bei verschiedenen Personen unterschiedliche Wirkungen. Es kann für einige eine Quelle der Rechtleitung und des Erwachens sein, für andere eine Weisheitslehre. Als nächstes Beispiel führt er die Dichtung an. Gedichte unterscheiden sich natürlich vom Koran. Gottes Wort zeitigt immer eine positive Wirkung im Gläubigen⁶⁰, so unterschiedlich sie beim einzelnen auch ausfallen mag. Das Gedicht dagegen kann sowohl positiv als auch negativ wirken.

Sulamî bringt in dieser Diskussion keine Gedichtkritik. Es geht ihm hier nicht darum, Dichtung und ihr Wesen zu untersuchen. Er erwähnt das Gedicht in diesem Zusammenhang nur als ein Beispiel, um klarzumachen, daß ein Gedicht-samâ^c und seine Zulässigkeit oder Unzulässigkeit nicht vom Gedicht selbst abhängen. Das Gedicht ist, wie alles, was gehört wird, indifferent. Dieses Urteil trifft generell auf jedes Wort zu. Jede Stimme und jede Rede, die positiv wirkt und ein Erwachen, eine Hinwendung zum rechten Wege oder einen mystischen Zustand beim Hörer verursacht, ist erlaubt. Es ist sogar möglich, daß der Dichter oder Rezitator des Gedichts etwas ganz anderes als das meinen, was der Hörer aufnimmt. Hier bringt

Sulamî die Geschichte von Thymian-Verkäufer, die wir oben schon erwähnt haben⁶¹ (vgl. Teil 1). Diese Geschichte hat sich sicher in Baghdad ereignet und wird in den arabischen Büchern überliefert. Eine ähnliche Geschichte erzählt Gazzâlî in *Kîmiyâ* und *Ilŋyâ* *62, um dann auf die persischen Gedichte mit Ausdrücken wie Götze, Muttermal, Wange und Weinschenke hinzuweisen, und das war der Beginn einer semantischen Kritik des sufischen und des Liebesgedichts in persischer Sprache und der symbolischen Ausdrücke in dieser Art von Gedichten.

Als sich Gazzâlî mit den Gedichten und ihrer Liebes- und Weinterminologie befaßte, war das persische Liebesgedicht in der Mystik aufgetaucht, und offensichtlich hörten manche Sufis solche Gedichte, von Rezitatoren vorgetragen, in den samâ^c-Versammlungen. Zur Zeit Sulamîs jedoch, Ende des 4./10. Jh.s, verwendete man sie noch nicht, und wenn Rezitatoren Gedichte sangen, dann geschah es in arabischer Sprache.

Nachdem Sulamî also gezeigt hat, daß eine Sache verschiedene Wirkungen in den Menschen hervorrufen kann, kommt er wieder auf sein ursprüngliches Thema zurück, das Problem der rechtlichen Freigabe des samâ^c. Ihm zufolge ist samâ^c für denjenigen erlaubt, der sich auf dem Wege des inneren Kampfes vom Schmutz der Triebseele gereinigt und zur Gegenwart des Herzens gefunden hat. Er zitiert seinen Großvater mütterlicherseits und dessen Einteilung der Hörer in zwei Kategorien: in diejenigen, deren Triebseele tot und deren Herz lebendig ist, und die anderen, deren Herz noch nicht zum Leben erwacht ist und die noch Gefangene der seelischen Leidenschaft sind. Sulamî folgt dieser Einteilung, wenn er sagt, daß das samâc für die Leute lebendigen Herzens erlaubt ist und für die Anbeter der Triebseele verboten. Mit einem Zitat Abû Sahl Suclûkîs kommt Sulamî auf seine im Vorwort gegebene Dreiteilung zurück und bekräftigt noch einmal: samå^c ist verwerflich für gewöhnliche Leute, für solche, die der Leidenschaft der Triebseele und der Begierde unterworfen sind und es nur zur Wonne der Triebseele betreiben; für Adepten, Asketen, für Leute, die der sufischen Gemeinschaft angehören und dem mystischen Pfad folgen, ist es erlaubt; für die "Herzbesitzer" und "Leute der Wirklichkeiten" ist es wünschenswert.

Sulamî fährt hier mit einem überlieferten Bericht über Abû Bakr fort. In diesem Kapitel will er die Wirkung von Koran und Gedichten näher erläutern. Die Geschichte von Abû Bakr ist vom psychologisch-religiösen Gesichtspunkt hier sehr wichtig: Einige Leute sind aus dem Jemen nach Medina gekommen. Als sie eine Koranrezitation hören, beginnen sie zu weinen. Als Abû Bakr diese Szene sieht, wird er traurig und erinnert sich

an die ersten Tage und Jahre nach seiner Bekehrung zum Islam, als ein Koranvortrag auch ihn so sehr berührte, daß er anfing zu weinen. Aber nun ist von diesem Zustand nichts geblieben. Zu den Leuten aus dem Jemen sagt er: "Auch wir waren einmal wie ihr, aber dann hat sich unser Herz verhärtet." Koranverse können also auch zu verschiedenen Zeiten in ein und derselben Person unterschiedlich wirken. Die Wirkung hängt allein vom Hörer ab.

Wie wir schon erwähnt haben, zieht Sulamî im zweiten Kapitel zur Erläuterung seiner Ansicht Zitate von Ğunayd und anderen Scheichs heran. Seine eigentliche Absicht besteht jedoch darin, eine Theorie zu erklären, und obwohl er sich auf die Worte von anderen bezieht, hat seine Diskussion auch eine theoretische und rationale Seite. Noch hat er die Szene nicht als Traditionarier betreten — das geschieht erst im folgenden Kapitel.

In diesem dritten Kapitel beginnt auch die eigentliche Erörterung des Themas. Wie schon erwähnt, will Sulamî beweisen, daß jener Gelehrte, der das samâ^c auch für die ahl-e ḥaqâyeq zu den verwerflichen Handlungen rechnete, unrecht hatte. Er geht nun direkt auf die Sunna des Propheten (s) zurück und versucht, damit zu zeigen, daß samâ^c kein nichtiger Zeitvertreib ist. Sulamî verfährt einerseits wie die Traditionarier und Rechtsgelehrten und zitiert Überlieferungen, gleichzeitig führt er seine Argumentation ins Feld. Die Überlieferungen dienen zur Stütze seiner Prämisse. Sein Vorgehen in diesem Kapitel kann man folgendermaßen zusammenfassen:

- 1. Der Prophet (s) hat keinen nichtigen Zeitvertreib zugelassen (oder alles, was der Prophet für zulässig erklärt hat, ist kein nichtiger Zeitvertreib).
- 2. Der Prophet hat erlaubt, daß seine Gemeinde mit dem $sam\hat{a}^c$ begann (d. h. er hat das $sam\hat{a}^c$ für zulässig befunden).

Demnach ist samâ^c kein nichtiger Zeitvertreib (d. h. es ist erlaubt).

Die Traditionen dienen Sulamî zur Erklärung seiner ersten und zweiten Prämisse. Im Zusammenhang mit der ersten sagt er, daß der Prophet (§) mit dem bekannten Hadith "Kullu lahwi d-dunyâ bâṭilun illâ ṭalâṭ" allen weltlichen Zeitvertreib für nichtig erklärt hat, drei Dinge ausgenommen: Pfeilschießen, das Üben mit dem Pferd und die Unterhaltung mit dem Gatten. Jeder sonstige Zeitvertreib ist nichtig. Für die zweite Prämisse zieht Sulamî das Hadith über cÂ'iša heran, das besagt, daß der Prophet (§) sich dem Musikhören (der Flötenmusik) nicht nur nicht widersetzt hat, sondern sogar Anweisung gab, mit dem Spiel fortzufahren. Er hat nicht nur erlaubt, daß Musik (Flöte), sondern auch Gedichte gehört werden. Ande-

rerseits gehört das Hören von Musik nicht zu den drei Ausnahmen vom nichtigen Zeitvertreib: Das Hören von Musik und Dichtung kann also nicht absolut nichtiger Zeitvertreib sein.

In diesem Kapitel bezieht sich Sulamî nur auf die Sunna des Propheten. Im nächsten Kapitel geht er dann auch auf die Überlieferungen der Prophetengefährten ein. Er wählt aus den Gefährten ^cUmar aus, und er trifft diese Wahl bewußt. Erstens gehört ^cUmar b. al-Ḥaṭṭâb zu den Prophetengefährten, dessen Worte und Handlungen für die Adressaten Sulamîs (dieSunniten waren) Beweiskraft besitzen. Zweitens weist Sulamî auf die Strenge und Unbeugsamkeit ^cUmars hin und deutet an, daß man nicht strenger und gesetzestreuer sein muß als ^cUmar. Wenn das samâ^c, so wie jener sunnitische Gelehrte meinte, absolut verboten wäre, warum hat es dann ^cUmar b. al-Ḥaṭṭâb für erlaubt gehalten, ist er doch — nach Sulamîs Meinung — niemand, der etwas von Muḥammad (ş) Verbotenes erlauben würde?

Das vierte Kapitel ist das kürzeste der Abhandlung. Sulamî hätte noch Überlieferungen anderer Prophetengefährten in dieser Sache erwähnen können (einige Autoren haben das getan), doch hält er das Verhalten ^cUmars wegen seiner Strenge in juristischen Angelegenheiten für einen ausreichenden Beleg.

Die Worte großer Religionsgelehrter und die Art, wie sie der Frage des samâ^c begegneten, bilden die Grundlage des fünften Kapitels. Sulamî versucht zu zeigen, daß auch sie das samâ^c nicht unter allen Umständen als verboten bezeichnen. Er zieht dazu die Ansicht Imam Šâfi^cîs heran, und das zeigt, daß er in der Gesetzesauslegung der šâfi^citischen Rechtsschule folgte. Andere Autoren, die die Ansichten sunnitischer Religions- und Rechtsgelehrter darlegen wollten, haben auch Aḥmad b. Ḥanbal und Abû Ḥanîfa angeführt⁶³.

Das sechste Kapitel basiert auf Zitaten von Mystikern. Hier wird die Frage nicht mehr unter juristischen und religionsgesetzlichen Aspekten betrachtet. Die Mystiker auf der Stufe der Erkenntnis der Wirklichkeiten, für die das $sam\hat{a}^c$ als wünschenswert (mustaḥabb) zu betrachten war, widmen sich der Frage nach seinem Wesen. Einer bezeichnet es als die Wirklichkeiten zwischen Gott und dem Sklaven. Nach den Worten von Sulamîs Meister und Scheich Abû Sahl Ṣuclûkî stellt das $sam\hat{a}^c$ den Hörer zwischen Verhüllung und Glanz. Ğunayd bezeichnet das $sam\hat{a}^c$ ebenfalls als eine Erklärung für die Muslime, eine Enthüllung für die Gäubigen und eine Andeutung für die Gottesfürchtigen, für die Mystiker noch dazu als hohes Streben (hemmat). Außerdem spricht Sulamî in diesem Kapitel von

den Bräuchen des samâ^c und den Bedingungen für seine Zulässigkeit. Er will jenen Gelehrten, der das samâ^c auch für die "Einsichtigen" ablehnt, daran erinnern, daß es für diese eine Gottesnähe bewirkt und nicht die Leidenschaft der Triebseele anstachelt. Er will ihn darauf aufmerksam machen, daß das sufische samâ^c nichts mit den Vergnügungen und Ausschweifungen der Höflinge oder auch der gewöhnlichen Leute bei Festen und Hochzeiten zu tun hat.

Abû Mansûr Isfahânî und sein Werk

Abû Manşûr Ma^cmar b. Ahmad b. Muhammad b. Ziyâd Işfahânî ist im Gegensatz zu Sulamî ein relativ unbekannter Scheich und Autor in der Mystik. Er war ein Zeitgenosse Sulamîs und ungefähr gleichaltrig. Sein Geburtsdatum liegt zwischen 335/946 und 340/951, das Datum seines Todes im Ramadân 418/1027. Daß er unbekannt geblieben ist, liegt wohl daran, daß er aus Isfahan kam. Das Zentrum des iranischen taṣavvof lag im 4. und 5. Jh. H. in Khorasan; die meisten sufischen Autoren waren Khorasaner und machten natürlich die dortigen Scheichs und ihre Ansichten bekannt. Der einzige Autor ersten Ranges, der kein Khorasaner war, war Abû Nu^caym Işfahânî. Abû Nu^caym war ein Zeitgenosse von Abû Manşûr und kannte ihn auch. Beide hatten bei den Traditionariern von Isfahan gehört, beide hatten Interesse an der Mystik und schlossen sich einem mystischen Orden an, dem Orden des Ibn Macdân (Muḥammad b. Yûsuf al-Banâ aṣ-Ṣûfî), dem Großvater mütterlicherseits von Abû Nucaym, und des cAlî b. Sahl Işfahânî. Doch wegen Gegensätzlichkeiten, die zwischen Abû Nu^caym und dem als Ibn Manda bekannten Abû cAbdallâh Muḥammad b. Ishaq auftraten, brach die Beziehung zwischen Abû Nucaym und Abû Manşûr, einem Anhänger Ibn Mandas, ab. Deshalb erwähnt Abû Nu^caym seinen alten Mitschüler Abû Manşûr in seinem Werk nicht⁶⁴. Ein weiterer Grund für die Unbekanntheit Abû Manşûrs liegt wahrscheinlich darin, daß er der starren Rechtsschule Ahmad b. Hanbals folgte. Im 5./11. Jh. war hauptsächlich die Khorasaner Mystik verbreitet, deren große Scheichs und Autoren wie Sulamî, Qušayrî und Muhammad Gazzâlî Sâfîciten waren, andere waren Hanafiten. Die Hanbaliten blieben im 5. Jh. H. durch den großen Einfluß der šâficitischen Scheichs und Autoren in der Minderheit. Der einzige wichtige hanbalitische Sufi in Khorasan war in der Mitte des 5. Jh.s H. Hwâğa cAbdallâh Anşârî65. In derTat ist er auch der erste Autor, der über Abû Manşûr geschrieben hat. Er selbst hat in Isfahan von ihm gehört, ihn aber nie gesehen⁶⁶.

Der einzige zeitgenössische Wissenschaftler, der über Abû Manşûr gearbeitet hat, war der Franzose Serge de Beaurecueil. Er hat 1962 sein Werk *Nahğ al-hâşş* nach einer Handschrift ediert und mit einer Einleitung über den Autor versehen.⁶⁷

Der Einleitung von Beaurecueil liegen Äußerungen von Ḥwaga cAbdallah und Themen aus Nahğ al-ḥaṣṣ zugrunde. Leider hat sie aufgrund der schwachen Quellenlage einen eher präliminaren Charakter. Glücklicherweise haben sich mit der Entdeckung eines Handschriftenbandes in Schiraz, der viele Werke von Abû Manṣûr enthält, unsere Informationen über ihn, einen der wichtigsten sufischen Autoren des 4./10. Jh.s in Isfahan, beträchtlich vermehrt. Außer einer weiteren Handschrift von Nahğ al-ḥaṣṣ enthält der Band noch ein Werk, das über die sufischen Überzeugungen Abû Manṣûrs und seine starke Bindung an die Hadith-Wissenschaft und die ḥanbalitische Rechtsschule Auskunft gibt.

Eines der Werke in diesem Band ist Šarḥ al- adkâr, aus dem wir schon einiges über das sufische samâ^c zitiert haben. Ein weiteres trägt den Titel Adab al-mulûk⁶⁸, und dieses Werk könnte man als ein Kompendium der Mystik bezeichnen, obwohl es sich von vergleichbaren Werken Khorasaner Autoren unterscheidet. So beginnen die Khorasaner Werke mit Erläuterungen über theologische Fragen, während Adab al-mulûk gleich mit den sufischen Standplätzen wie Reue und Askese beginnt.

Im Zusammenhang mit diesem Werk erhebt sich die Frage nach der Identität des Autors, über die man sich bis heute nicht theoretisch geäußert hat und den die Bibliographen immer als unbekannt verbucht haben. Man hat das Werk wohl bislang nicht studiert, genügt doch schon eine oberflächliche Prüfung, um den Autor als eben Abû Manşûr Macmar Isfahânî zu identifizieren. Abû Manşûr war, wie seine anderen Werke belegen, ein Anhänger der Baghdader Mystik, und er nennt meist Scheichs aus Baghdad wie Gunayd, Abû Sa^cîd Harrâz und Abû l-Husayn Nûrî. Auch in Adab al-mulûk werden meist diese und andere Baghdader Scheichs zitiert. Der Autor erwähnt keinen einzigen Khorasaner Scheich aus dem 4./10. Jh. Das Werk fällt zeitlich mit der Zeit, in der Abû Manşûr lebte, zusammen. Außerdem entsprechen viele Definitionen und die Einteilung der Stationen darin dem, was in Abû Manşûrs Werken zu lesen ist. Z. B. findet sich, was in Nahğ al-hâss über die Askese und ihre drei Standplätze, über die Zuversicht und ihre verschiedenen Arten oder über samâc und die Zuhörerkategorien geschrieben steht, auch in Adab al-mulûk. Genauso kommen viele Begriffe und Ausdrücke aus Adab al-mulûk in den Werken Abû Manşûrs vor. Ich habe solche Stellen exzerpiert und werde sie, so Gott will, in einem separaten Aufsatz zusammenfassen.

Bei diesem und den anderen Werken Abû Manşûrs stellt sich die Frage nach dem Grund, warum sie unbekannt geblieben sind. Autoren, Wissenschaftler und Scheichs haben ihn und seine Schriften nicht beachtet. Warum? Meiner Ansicht nach kam es zu dieser Entwicklung, weil der *taṣavvof*, der in Iran Verbreitung fand, Khorasaner Prägung war. Der Sufismus anderer Städte bricht irgendwann in der Geschichte meist ab. Ein deutliches Beispiel ist Rûzbihân Baqlî, der zwar zu relativer Berühmtheit gelangt war, dessen Ansichten, Überzeugungen und Werke sich jedoch nicht fortsetzten, nicht einmal in Schiraz. Vom 7./13. Jh. an ist auch die Mystik in Schiraz khorasanisch. Auch der Sufismus von Isfahan, als dessen letzter Sprecher Abû Manşûr Işfahânî auftrat, bricht später ab. Deshalb gibt es von seinen Werken nicht viele Kopien und seine Worte und Überzeugungen haben in seinen Nachfolgern keine Spuren hinterlassen.

Die Werke der klassischen Khorasaner Scheichs und Autoren wie Abû Naşr Sarrâğ, Abû Bakr Kalâbâdî, Abû ^cAbd ar-Raḥmân Sulamî und Abû l-Qâsim Qušayrî sind historisch in zweierlei Hinsicht bedeutsam: einmal für die Kenntnis der Geschichte des Sufismus, zum andern, um zu begreifen, in welcher Weise diese Werke spätere Scheichs und Autoren geprägt haben. Im Falle der Schulen, deren Entwicklung abbrach, reduziert sich die Bedeutung meist auf einen Punkt — die Kenntnis der Geschichte des *taṣavvof*, des sufischen Gedankenguts bis zur Zeit des Autors und ein wenig darüber hinaus. So verhält es sich auch mit den Werken von Abû Manşûr Iṣfahânî. Wir können sufisches Gedankengut bis zum 5./11. Jh. kennenlernen, und darin besteht die Bedeutung des Kapitels über *samâ*^c in *Adab al-mulûk*.

Das Kapitel über samâ^c in Adab al-mulûk und ein Vergleich mit Sulamîs Werk

Das Kapitel über samâ^c ist eines der ältesten authentischen Werke, die über das sufische samâ^c geschrieben worden sind. Bevor wir uns dem Inhalt zuwenden, wollen wir auf einige Gemeinsamkeiten und Unterschiede aufmerksam machen, die Abû Manşûrs und Sulamîs Werke aufweisen.

Im Gegensatz zu Sulamîs Werk hat dieses keinen apologetischen Charakter. Sulamî wollte das sufische samâ^c verteidigen und hatte in seiner Eigenschaft als Traditionarier die Feder ergriffen. Auch Abû Manşûr ist Traditionarier, und diese Seite kommt in einigen seiner Werke sogar stärker zum Tragen als bei Sulamî. Seine Ausbildung war die eines Traditionariers, und auch die Verteidigung des Sufismus in Büchern wie al-Minhâğ wa l-manâ-

hiğ geschieht mit traditionalen Methoden. Generell kann man sagen, daß er die Mentalität eines muḥaddit und ḥanbalitischen Gelehrten besitzt und daß er sich auch in seinen Werken auf Hadith und Sunna stützt. Doch zeugen Werke wie Nahğ al-ḥâṣṣ und Adab al-mulûk nicht von dieser Mentalität. Hier zeigt sich eher die rationale und theoretische als die traditionale Seite. Er will zum Brauch des samâc keine Anleitung geben. Die Rituale, die in dem Sufismus, den er verteidigt, verbreitet sind, sind aus der Sunna übernommen. Dieses Thema spricht er am Anfang des Buches und in seinen anderen Werken an. In den Kapiteln über die verschiedenen sufischen Bräuche will er diese erläutern und erklären.

In einem Punkt aber gleichen sich die Bücher Sulamîs und Abû Manşûrs: in der thematischen Abgrenzung. Wir haben schon erwähnt, daß Sulamî in seinem K. as-samâ^c nur über das sufische samâ^c spricht, und hier auch eher über das der "Einsichtigen", nicht über das der gewöhnlichen Leute. Nicht alle sufischen Autoren sind in dieser Weise verfahren. Abû Hâmid al-Gazzâlî hat in Ihyâ' und Kîmiyâ jedes samâ^c behandelt, ungeachtet dessen, ob die Ausübenden Sufis waren oder nicht. Abû Manşûr hat in diesem Werk Sulamîs Methode angewandt und nur das sufische samâ^c besprochen.

Das Thema des Buches sind die "Verhaltensregeln der Könige" (adab almulûk), d. h. der Sufis⁶⁸. Er erläutert zu Beginn, daß das samâ^c eine sufische Besonderheit und ein Sufi seiner Ansicht nach ein Mensch sei, der den
Weg der Askese beschritten und sich von der diesseitigen Welt zurückgezogen habe. Wie Sulamî teilt er die Hörer in drei Kategorien ein. Seine Einteilung erfolgt gemäß den Erkenntnisstufen, und er bezeichnet das samâ^c als
im Herzen, im Geist oder in der Triebseele angesiedelt (qalbî/rûḥî/nafsî).
Beim samâ^c des Herzens empfängt der Hörer Nahrung aus der jenseitigen
Welt, beim samâ^c des Geistes empfängt er Nahrung aus der (himmlischen)
Wesenswelt (malakût), beim samâ^c der Triebseele kommt die Nahrung des
Hörers aus der diesseitigen Welt. Das samâ^c gewöhnlicher Leute ist eben
das der Triebseele, und damit hat Abû Manşûr nichts zu schaffen.

Analyse der Kapitel:

Wir haben auch Abû Manşûrs Werk in Kapitel eingeteilt. Im ersten Kapitel zieht er die Grenzen seiner Erörterung. Er spricht vom sufischen samâ^c. Er betrachtet es als eine Tat, die als gutes Werk einzustufen ist, von der gleichen Art wie das mystische Gottgedenken, das dem Herzen die Augen öffnet und es zur Erkenntnis gelangen läßt.

Im zweiten Kapitel bezeichnet der Autor das samâ^c als eine der sufischen Grundlagen und teilt es nach dem, was gehört wird, in drei Kategorien ein:

- 1. samâ^c der Leute der Einheit (Aufruf zum Islam, Wiederholung des Wortes tauhîd, wodurch man geleitet wird).
- 2. samâ^c der göttlichen Befehle, Verbote und Ratschläge.
- 3. samâ^c des Korans.

Der Autor nennt diese drei Arten des samâ^c dessen sichtbaren Aspekt und fügt hinzu, daß alles Sichtbare ein Verborgenes habe und alles Verborgene eine Wahrheit. Im folgenden widmet er sich diesen verborgenen, inneren Aspekten. Man bemerkt, daß bei der Aufzählung dessen, was gehört wird, Musik und Gesang keine Erwähnung finden. Auch über Gedichte wird nichts gesagt. Die Freigabe des Gedichts hat er, wie schon erwähnt, in Šarḥ al-adkâr erörtert.

Im dritten Kapitel geht Abû Manşûr auf die Dreiteilung der Zuhörer ein. Seine Einteilung unterscheidet sich von der, die wir zuvor erwähnt haben. Die Hörer sind in die drei unten aufgeführten Gruppen gegliedert: den Hörer im Herrn (sâmi^c bi-rabbihi), den Hörer im Zustand (sâmi^c bi-ḥâlihi) und den Hörer im Wissen (sâmi^c bi-cilmihi). Die Dreiteilung findet sich auch in Nahğ al-ḥâṣṣ, wo statt rabb das Wort ḥaqq steht. In diesem Text kommt der Autor auch bei der weiteren Unterteilung des "Hörers im Herrn" auf das Wort ḥaqq zurück. Abû Manşûrs Einteilung der Hörerschaft läßt sich folgendermaßen zusammenfassen:

- Hören im Herrn (samâ^c bil-ḥaqq)
- 1. Hören im Herrn
- 2. Hören für den Herrn (*li-haqq*)
- 3. Hören vom Herrn (min al-ḥaqq)⁶⁹
- Vom Sieg des Zustands (min galabat al-ḥâl)

Hörer

- 2. Hören im Zustand
- 2. In der Wahrheit des Daseins des Zustands (bi-siḥḥat wuğûd al-ḥâl)
- 3. Im Entwerden des Zustands (bi-fanâ' al-ḥâl)
- 3. Hören im Wissen
- Mit dem dem samâ^c vorangehenden Wissen (bil-^cilm al-muqaddim qabla s-samâ^c)

- 2. Im Wissen der Wirklichkeiten des samâ^c (fî l-^cilm bi-ḥaqâ'iq assamâ^c)
- 3. Im reinen Wissen des samâ^c (bi-ḥâliṣ ^cilm as-samâ^c)

In dieser Art kommt die Einteilung bei den Khorasaner Autoren nicht vor. Man kann sie aber bis zu einem gewissen Grade mit dem Inhalt von Sulamîs Abhandlung vergleichen. Die erste Gruppe derer, deren $sama^c$, "im Herrn" ist, entspricht der dritten Gruppe bei Sulamî, den "Einsichtigen". Die Gruppe, deren $sama^c$, "im Zustand" ist, entspricht den sufischen Adepten.

Das vierte Kapitel bringt wiederum eine andere Einteilung, die sich am Grad der geistigen Wahrnehmung orientiert und drei Stufen enthält: Herz, Geist und Triebseele, und zu jedem einzelnen gehört ein spezielles $sam\hat{a}^c$. Die Stufe der Triebseele ist die diesseitige Welt, und ihr $sam\hat{a}^c$ erfolgt auf dem Wege der äußeren Empfindung, d. h. durch das Ohr. Dieses $sam\hat{a}^c$ ist nach Abû Manşûr tadelnswert und kein sufisches $sam\hat{a}^c$. Sufisches $sam\hat{a}^c$ ist das des Herzens und des Geistes.

Im fünften Kapitel spricht der Autor über das besondere sufische $sam\hat{a}^c$, und in diesem Zusammenhang benutzt er den Begriff ahl $al-haq\hat{a}$ iq, "Leute der Wirklichkeiten" (hier meist mit "Einsichtige" übersetzt), den auch Sulamî für die, die zur Vervollkommnung gelangt sind, verwendet hat. Die Bedeutung, die Abû Manşûr diesem Begriff unterlegt, unterscheidet sich von der Bedeutung in Sulamîs Text. Abû Manşûr bezeichnet sowohl die Adepten als auch die vollkommen Erkennenden mit diesem Namen. Für ihr $sam\hat{a}^c$ führt er eine einleitende und eine später zu befolgende Bedingung an. Erstere gilt für Adepten, letztere für die zur Vollkommenheit Gelangten. Danach kommt er auf andere, allgemeine Bedingungen für das $sam\hat{a}^c$ zu sprechen. Die erste allgemeine Bedingung für das $sam\hat{a}^c$ ist die Abscheu vor der Welt. Gleich zu Beginn seines Werkes erwähnt er, daß die Askese für das sufische $sam\hat{a}^c$ unabdingbar ist. Hier führt er die Geschichte über Ğunayds $sam\hat{a}^c$ an, die auch in Nasîm al-arwah vorkommt. Die Erörterung über die allgemeinen Bedingungen erscheint unvollkommen.

Im sechsten Kapitel, dem letzten dieses Teils, weist Abû Manşûr auf einen wichtigen Umstand hin: Das $sam\hat{a}^c$ steht nicht zu unserer Verfügung. Es ist möglich, mit dem $sam\hat{a}^c$ des Korans oder von Musik und Gedichten zu beginnen, doch ist dieses Hören kein wirkliches $sam\hat{a}^c$. Zustand ($h\hat{a}l$) und Nu (waqt) entspringen nicht dem $sam\hat{a}^c$, sondern dieses entspringt dem Zustand 70. Das $sam\hat{a}^c$ ist also dem Hörer nicht verfügbar. "Der Erhabene Gott hört, wen er will."

Abû Manşûr erwähnt auch ein separates Buch, das er über $sam\hat{a}^c$ verfaßt hat, doch ist uns dieses leider nicht erhalten geblieben.

Abû Manşûrs Werk über samâc enthält also einige Punkte, die weder in Sulamîs Abhandlung noch in den Werken anderer Khorasaner vorkommen. Es gibt uns einen Einblick in die Geschichte des samâc, insbesondere in Baghdad und Isfahan. Der Autor befaßt sich hier vor allem mit theoretischen und psychologischen Fragen und geht höchstens mit einigen kurzen Bemerkungen - im Zusammenhang mit der Geschichte Gunayds - auf die in den Versammlungen üblichen Bräuche ein (diese Geschichte bringt auch Sulamî in Nasîm al-arwâh, und es ist interessant, daß in Sulamîs Erzählung vom Tanz der Adepten die Rede ist, während Abû Manşûr nur von Bewegung und Ekstase berichtet). Aus den samâ^c-Versammlungen kommt nur ein einziger Punkt zur Sprache: die Anwesenheit eines Gedicht-Rezitatoren. Über die Zulässigkeit oder das Verbot von Musik wird hier nichts gesagt. In Sarh als adkâr wird jedoch erwähnt, daß Musik nur für die "Leute des Herzens" erlaubt sei. Vom Tanz fällt weder hier noch in den anderen Werken ein Wort, ein Umstand, der sicher in der hanbalitischen Mentalität des Autors begründet liegt.

Die Handschriften und ihre Edition

Sulamîs Abhandlung

Der Edition liegt nur eine Handschrift zugrunde. Soweit wir wissen, handelt es sich um ein Unikum. Glücklicherweise ist es eines der besten und ältesten Manuskripte, die wir von Sulamîs Werken besitzen. Der Text ist vollständig und enthält offensichtlich keine Auslassungen. Schreiber und Datum der Handschrift sind bekannt. Der Schreiber stellt sich am Ende der Abhandlung selbst vor. Sein Name ist Muḥammad b. Abî l-Maḥâsin b. Abî l-Fatḥ b. Abî š-Šuǧāc Kirmânî mit dem Beinamen Abû l-cAlâ. Die Niederschrift ist datiert auf die Mittagszeit des 5. Ğumâdâ I 563 (16. Februar 1168). Es besteht kein Zweifel daran, daß die Abhandlung Sulamî zuzuschreiben ist. Auf der Seite, die dem Text vorangestellt ist, erwähnt der Schreiber den Titel des Traktats und den Namen des Autors mit folgenden Worten: Ğuz'fī s-samâc min kalâm aš-šayḥ al-imâm Abî cAbd ar-Raḥmân as-Sulamî raḥmat Allâh alayhi wa nawwara ḍarîḥahu. Selbst wenn der Autor seinen Namen im Text nicht erwähnt, so macht er sich doch auf anderem Wege bekannt, und zwar über den Namen seines Großvaters mütterlicherseits,

Abû Ismâ^cîl b. Nuğayd. Außerdem gehören die Personen, die der Autor zitiert, alle zu Sulamîs Zeitgenossen, insbesondere Abû Sahl Ṣu^clûkî, sein Scheich und Meister im *taṣavvof*. Huğwîrî kannte diese Schrift, und offensichtlich bezieht er sich auf sie, wenn der sagt: "Scheich ^cAbd ar-Raḥmân Sulamî hat in dem Buch über *samâ^c* das alles zusammengetragen und seine Freigabe bestimmt"⁷¹. Abû Nağîb Suhrawardî hat sie ebenfalls gesehen und sogar ein kurzes Stück daraus in Âdâb al-murîdîn zitiert. Auch Abû l-Qâsim Qušayrî hat die Abhandlung, auch wenn er sie nicht namentlich erwähnt, zweifellos in der Hand gehalten und für das Kapitel über *samâ^c* in seiner eigenen *Risâla* davon Gebrauch gemacht. Er erwähnt und zitiert Sulamî mehrmals in diesem Kapitel.

Das Manuskript befindet sich in einem Sammelband der Köprülü-Bibliothek unter der Nummer 1631. Das Traktat ist der siebte Text in diesem Band und umfaßt die Seiten 131a—138a. Ich habe den Band selbst nicht gesehen, sondern einen Mikrofilm der genannten Seiten benutzt.

Die Schrift ist verhältnismäßig leserlich, so daß die Edition keine großen Schwierigkeiten bereitete. Für die Lesung einiger Wörter mußte ich jedoch andere Quellen heranziehen. Im Falle einiger weniger Wörter und Namen hatte ich Zweifel. Diese Stellen habe ich mit einem nachgestellten, in Klammern gesetzten Fragezeichen markiert. Da die Edition sich aber nur auf eine Handschrift stützt, wird es trotz des Alters und der Authentizität des Manuskripts und seiner relativen Korrektheit und Unversehrtheit Mängel geben, die sich durch Einsicht in andere Handschriften beheben ließen. Ich glaube aber nicht, daß man eine bessere und ältere Handschrift als diese findet.

Das Werk Abû Manşûrs

Abû Manşûrs Werk über samâ^c ist ein Kapitel aus dem Buch Adab al-mulûk (27. Kapitel), das die Seiten 69—73 einnimmt (die Seiten sind auf den Abzügen des Mikrofilms fortlaufend nummeriert). Adab al-mulûk ist in der Handschriftensammlung, die in der Bibliothek des Ḥânqâh-e Aḥmadîye in Schiraz (Nr. 87) aufbewahrt wird. Das Manuskript ist im nash-Duktus, im wazîrî-Format auf nohodî-Papier geschrieben und enthält andere Schriften von Abû Manşûr Işfahânî sowie zwei Abhandlungen von cAbd ar-Raḥmân Sulamî. Alle Werke sind bis auf einige zitierte persische Sätze und Gedichte auf Arabisch geschrieben. The Sammlung wurde zum ersten Mal von Iraj Afshar im Jahre 1342/1963 in der Zeitschrift Yaġmâ (Jg. 18, Nr. 5, S. 251—254) kurz vorgestellt und mit einigen Aufnahmen illustriert. Mojtaba Minovi hat die Sammlung auf Mikrofilm aufnehmen lassen und diesen der

Zentralbibliothek der Universität Teheran überlassen. In dem Verzeichnis der Mikrofilme an der Zentralbibliothek (Fehrest-e mîkrûfîlmhâ-ye mouğûd dar ketâbhâne-ye markazî) von Mohammad Taqi Danesh-Pazhuh befindet sich eine Auflistung der Werke, die der Sammelband enthält. Einen Abzug des Films stellte mir Jamal Shirazian zur Verfügung. Das Zentrum für die Publikation von Handschriften (Markaz-e Entešâr-e nosah-e hattî) beabsichtigt, den Band als Faksimile zu drucken. Darin werde ich eine Einleitung über den Inhalt der Sammlung schreiben.

Die Kopie ist undatiert, ihr Schreiber unbekannt. M.T. Danesh-Pazhuh datiert sie in das 8./14. Jh. Möglicherweise stammt sie auch aus dem 7./13. Jh. Von *Adab al-mulûk* besitzen wir keine anderen Handschriften.

Anmerkungen:

- 47. S. EI², s. v. ghinâ'.
- 48. Qût al-qulûb, II, S. 61 f.
- Tahdîb al-asrâr ist noch nicht ediert worden. Ich habe die Aufzeichnungen meines Freundes Dr. Ahmad Taheri ^cErâqi benutzt, die auf der Berliner Handschrift basieren.
- 50. Die Werke der dritten Gruppe werden ca. im 8./14. Jh. abgeschlossen, danach werden solche Schriften in Iran, wo sie beheimatet waren, nicht mehr verfaßt. In Indien setzt sich die Tradition allerdings fort. Mit den in Indien verfaßten Werken über samâ^c, die unzweifelhaft in Anlehnung an die Werke der Iraner geschrieben worden sind, müßte man sich gesondert befassen. Said Nafisi erwähnt in Sar-češme-ye taṣavvof dar Irân (S. 126) ein Buch mit dem Titel Izâlat al-ģinâ' can wuğûh as-samâ^c, bekannt als Naġme-ye coššâq, im Jahre 1244/1828 geschrieben von Muḥammad Nûr ad-Dîn b. Muḥammad Muqîm Abd al-Ġafûrî Čaštî. Grundsätzlich begleitet das Erscheinen von Schriften über samâ^c die Einrichtung besagter Versammlungen. Daß die Inder nicht aufhörten, Werke über samâ^c zu schreiben, rührt daher, daß sie die Tradition der schönen Gedichtrezitation bewahrten.
- Ruzbihân Baqlî muß man ausnehmen. Er ist durch das K. al-Luma^c und die samâ^c-Tradition in Schiraz beeinflußt.
- 52. Die Autoren der ersten Gruppe hatten nicht vermocht, die Religionsgelehrten und Traditionarier mit ihrer Argumentation zufriedenzustellen. Huğwîrî erzählt in diesem Zusammenhang eine bemerkenswerte Geschichte: "Als ich in Marw war, sagte ein Imam von den Traditionariern, der berühmteste, zu mir: 'Ich habe über die Freigabe des samâc ein Buch geschrieben.' Ich erwiderte: 'Ein großes Unglück ist der Religion damit geschehen, daß der Imam einen Zeitvertreib für erlaubt erklärt, der der Ursprung aller Lasterhaftigkeit ist." (Kašf al-maḥğûb, S. 524). Es ist schon erstaunlich, daß ein Traditionarier eine Schrift für die Freigabe des samâc verfaßt, aber noch erstaunlicher ist es, daß ein Sufi ihn deshalb tadelt. Dieser Vorfall soll genügen, um zu illustrieren, wie sich die Situation im 5./11. Jh. geändert hatte.

- 53. Von Sulamîs *Ṭabaqât aṣ-ṣûfīya* gibt es zwei Editionen: Eine von Nûr ad-Dîn Šurayba in Kairo (1. Aufl. 1953; 2. Aufl. 1969) und eine von Johannes Pedersen (Leiden 1960). Wir haben hier die neuere Edition benutzt. Dieses Werk hat als Quelle für die *Ṭabaqât aṣ-ṣûfīya* von Ḥ^wâġa^cAbdallâh Anṣârî gedient.
- 54. Soweit ich weiß, gibt es keine komplette Edition von Sulamîs Kommentar Ḥaqâ 'iq at-tafsîr. Ḥallâğs Kommentar wurde von Massignon herausgegeben, die Kommentare von Abû l-Ḥusayn Nûrî, Imâm Şâdiq (a. s.) und Ibn cAţâ al-Adamî liegen in Editionen von Paul Nwyia vor.
- 55. Es heißt, daß Sulamî über hundert Schriften verfaßt hat. Viele seiner Werke, z.B. Šarḥ al-aḥwâl, das anscheinend das samâ^c behandelt (s. Kašf al-maḥğûb, S. 98) wurden bisher nicht aufgefunden. Zwölf kurze Traktate sind im Ausland erschienen. Ich habe sie gesammelt und werde sie in Kürze in einem Band veröffentlichen. Einige davon sind im Quellenverzeichnis aufgeführt.
- 56. Den Ausdruck "umfassendes Werk" (ketâb-e ğâme") verwende ich für Titel wie al-Luma", at-Ta°arruf, Tahdîb al-asrâr, Kašf al-mahĝûb, "Awârif al-macârif oder Miṣbâḥ al-hidâya. Es handelt sich um Referenzwerke von der Art, die in europäischen Sprachen als Handbücher bezeichnet werden und die alle Themen behandeln, die für einen Mystiker von Bedeutung sind. Es ist vor allem unter den Scheichs und Autoren von Khorasan aufgekommen, solche Bücher zu schreiben. Eines der klassischen Handbücher, das von einem nicht aus Khorasan stammenden Autor verfaßt wurde, ist Adab al-mulûk von Abû Manşûr al-Iṣfahânî, auf den wir in diesem Aufsatz noch zu sprechen kommen.
- 57. Obwohl er kein Handbuch geschrieben hat, hat sich Sulamî in seinen einzelnen Schriften doch mit recht vielen Problemen der Mystik befaßt. Seine Bedeutung kann man den Äußerungen anderer Autoren über ihn entnehmen. Z. B. hat ihn Huğwîrî, der eine Generation nach ihm lebte, den "Übermittler des mystischen Weges und der Worte der Scheichs" genannt (Kašf al-mahğûb, S. 99).
- 58. Das Manuskript von Nasîm al-arwâḥ befindet sich in einem Handschriftenband der Aḥmadîye-Bibliothek in Schiraz, zusammen mit Werken von Abû Manşûr Işfahânî und einer weiteren Schrift Sulamîs über Šâficîs Äußerungen über die Mystik (s. Quellenverzeichnis, Mağmûce). Ich glaube, daß es sich bei Nasîm al-arwâḥ um eben die Abhandlung Šarḥ al-arwâḥ handelt, auf die Sulamî am Ende des Traktats über samâch hinweist, da ihr gesamter Inhalt sich mit Sufi-Scheichs und insbesondere mit samâch und Ekstase befaßt. Zwei Abhandlungen von Sulamî wird mein gelehrter Freund, Dr. Ahmad Taheri Erâqi, herausgeben. Sie werden, so Gott will, in dem Sammelband von Sulamîs Werken erscheinen.
- 59. Sulamî ist im Falle des samâ^c für gewöhnliche Leute sehr streng, im Gegensatz zu späteren Autoren wie Abû Hâmid al-Gazzâlî. Gazzâlî ist im Verhältnis zu Sulamî liberal, hält er doch sogar das samâ^c gewöhnlicher Leute für erlaubt.
- Das gilt nur im Falle der Gläubigen, nicht der Verlorenen. Für die Verlorenen kann der Koran eine Quelle der Verwirrung sein (vgl. auch Huğwîrî, Kašf almahğûb, S. 526).
- 61. Spektrum Iran, 3. Jg., Nr. 2 (1990), S. 45.
- 62. Kîmiyâ-ye sa^câdat, I, S. 485; Ihyâ' culûm ad-dîn, II, S. 282.

- 63. Iḥyâ' culûm ad-dîn, II, S. 269; ar-Risâlat al-qušayrîya, S. 638; Awârif al-macârif, S. 175 und 188.
- 64. Abû Manşûr, seinem Meister und seiner Beziehung zu Abû Nu^caym Işfahânî habe ich eine Studie gewidmet, die, so Gott will, in einer späteren Nummer dieser Zeitschrift erscheinen wird.
- 65. Nach Hwâga cAbdallâh war ein weiterer hanbalitischer Sufi in Khorasan Ahmad-e Gâm (441—536/1049—1141). Ich habe in einer Studie über seinen madhab, der bisher nicht bekannt war, aufgezeigt, daß er Hanbalit war ("Abû Manşûr Işfahânî", Macâref, 4. Jg. Nr. 1—2).
- 66. ^cAbdallâh Anşârî, *Ṭabaqât aṣ-ṣûfīya*, ed. ^cAbd al-Ḥayy Ḥabîbî, S. 536 f. Was Ğâmî in *Nafahât al-uns* bringt, beruht auf den *Ṭabaqât* von Anṣârî.
- Mélanges Taha Hussein, S. 47—76. Ich habe eine Edition von Nahğ al-hâşş, die auf zwei Handschriften basiert, vorbereitet. Sie wird in Kürze erscheinen.
- 68. Die Benennung wird in der Einleitung erklärt. Mit mulûk, den "Königen", sind die Sufis gemeint, da sie Entsagende und damit Könige der diesseitigen Welt sind (S. 9).
- Diese dreigliedrige Unterteilung hat ihre Entsprechung bei Sulamî: der Hörer, der in ihm, für ihn und von ihm hört (vgl. die Abhandlung von Sulamî, S. 59).
- 70. Diesen Punkt haben viele Autoren betont. S. Abû l-Fatḥ Ğâm, Ḥadîqat al-ḥaqîqa, S. 93.
- 71. Kašf al-maḥğûb, S. 523 f.
- In Riyâḍ al-uns von Abû Sa^cîd Ḥasan b. ^cAlî Wâ^ciz finden sich persische Sätze auf den Seiten134 und 137 und zwei Verse auf S. 139.

Quellen:

- Abû l-Fath Muḥammad b. Muṭahhar Ğâm. Hadîqat al-ḥaqîqa. Ed. Moḥammad Alî Movaḥhed. Teheran, 1363/1984. (6. Kapitel über samâ^c, S. 87—102.)
- Abû Manşûr Ma^cmar al-Işfahânî. *K. Nahğ al-ḫâşş*. La voie du Priviligé. Texte présenté et édité par S. de Laugier de Beaurecueil, O. P. Mélanges Taha Hussein. Kairo 1962, S.47—76.
- Abû Nu^caym al-Işfahânî. *Ḥilyat al-awliyâ' wa-ṭabaqât al-asfiyâ'*. Kairo 1351—1357/1932—1938.
- Abû Ţâlîb Makkî. Qût al-qulûb. I—II, Kairo 1310/1892 (bes. II, S. 61 f.).
- Anşârî, ^cAbdallâh. *Ṭabaqât aṣ-ṣûfîya*. Ed. ^cAbd al-Ḥayy Ḥabîbî. Kabul 1341.
- Bâḥarzî, Yaḥyâ. Aurâd al-aḥbâb wa fuṣûṣ al-âdâb. Bd. II, ed. Îrağ Afŝâr. Teheran 1345/1966 (Âdâb as-samâc, S. 180—253).
- Fargânî, Sa^cd ad-Dîn. *Manâhiğ al-cibâd ilâ l-ma^câd*. Hs. Ketâbhâne-ye salṭanatî, Teheran. (2. Regel, 5. Säule, Kapitel 2, Abschnitt 9 über *samâ^c*.)
- Ğam, Aḥmâd. *Miftâḥ an-nağat*. Ed. ^cAlî Fâzel. Teheran, 1347/1968. (Über die Begriffe in Liebesgedichten S. 140 f.; über die Regeln des *samâ^c*, die Frage der Gedichte und Wörter, der Musikinstrumente und des Zerreißens der Kleider S. 191—199.)

- Gazzâlî, Abû Ḥâmid Muḥammad. *Ihyâ' culûm ad-dîn*. Beirut o. D. (Kitab Âdâb as-samâc wa l-wağd, S. 268—301).
- Ders. Kîmiyâ-ye sa^câdat. Steindruck Bombay o. J.
- Ḥargûšî Nîšâbûrî, Abû Sacd. Tahdîb al-asrâr. Handschrift.
- Hugwîrî, ^cAlî b. ^cUtmân. *Kašf al-maḥğûb*. Ed. Valentin Žukovsky. Photomechanische Wiedergabe mit persischer Übersetzung der Einleitung von Moḥammad ^cAbbâsî, Teheran 1336/1957. (Kapitel über *samâ^c* S. 508—546.).
- Ibn Abî d-Dunyâ. Damm al malâhî. S. Robson, Tracts.
- Kalâbâdî, Abû Bakr Muḥammad. At-Ta^carruf li-madhab ahl at-taṣawwuf. Ed.
 ^cAbd al-Ḥalîm Maḥmûd und Ṭaha ^cAbd al-Bâqî Surûr. Kairo 1380/1960
 (Kapitel 75, "Fî s-samâ^c", S. 160 f.).
- Kâšânî, ^cIzz ad-Dîn Maḥmûd. *Mişbâḥ al-hidâya fi miftâḥ al-kifâya*. Ed. Ğalâl Homâ'î. Teheran 1325/1946. (9. Kapitel über *samâ^c*, S. 179—202, mit Anmerkungen des Herausgebers.)
- Mağd ad-Dîn Baġdâdî. *Tuhfat al-barara fi uṣûl al-cašara*. Hs. des Ketâbhâne-ye Mağles, Teheran, Nr. 148. (Letztes Kapitel über samâc.)
- Mağmû^ce-ye haṭṭî-ye Ketâbhâne-ye Aḥmadîye-ye Šîrâz, Nr. 87. Enthält: Abû Manşûr Işfahânî, Âdâb al-mulûk; Nahğ al-ḥâṣṣ; al-Minhâğ; al-Manâhiğ u. a.; Abû ^cAbd ar-Raḥmân Sulamî, Nasîm al-arwâḥ; Kalimât Šâfi^cî u. weitere Traktate. (Mikrofilm der Sammlung in der Zentralbibliothek der Universität Teheran, Nr. 2919. S. Dânešpažuh, Fehrest-e mîkrûfîlmhâ, S. 741 f.)
- Mustamlî Buhârî, Ismâ^cîl. *Šarḥ at-ta^carruf*. Ed. Moḥammad Roušan in 5 Bänden. Teheran 1363—66/1984—87.
- Nafîsî, Sa^cîd. Sar-češme-ye taşavvof dar Irân. Teheran 1343/1964.
- Nağm ad-dîn Kubrâ. Âdâb aş-şûfiya. Ed. Mas^cûd Qâsemî. Teheran 1363/1984. (6. Kapitel über samâ^c, S. 35—7).
- Purğavâdî, Nașrollâh. Solțân-e țarîqat. Teheran 1358/1979.
- Qušayrî Nîšâbûrî, Abû l-Qâsim. ar-Risâla al-qušayrîya. Ed. cAbd al Ḥalîm Maḥmûd und Maḥmûd b. aš-Šarîf. I—II, Kairo 1974 (Kapitel über samâc, II, S. 637—659; Adab al-murîd fî s-samâc, S. 746—748.)
- Rûzbihân Baqlî. *Risâlat al-quds wa risâlat ġalaṭât as-sâlikîn*. Ed. Ğavâd Nûrbaḥš. Teheran 1351/1972 (7. Kapitel der *Risâlat al-quds*, *Fî bayân as-samâ^c*, S. 50—54).
- Ders. K. Mašrab al-arwâḥ. Ed. Nazif Muharrem Hoca, Istanbul 1973.
- Sarrâğ Ţûsî, Abû Naṣr. *Kitâb al-Luma^c fî t-taṣawwuf*. Ed. Reynold A. Nicholson. London, Leiden 1914. Gibb Memorial Series XXII. *(Kitâb as-samâ^c*, S. 267—300.)
- Suhrawardî, ^cAbd al- Qâhir b. ^cAbdallâh. ^cAwârif al-ma^cârif. Beirut 1966 (Kapitel 12–15, S. 173–205).
- Suhrawardî, Abû n-Nağîb. Âdâb al-murîdîn. Arab. Text mit pers. Übersetzung von ^cUmar b. Muḥammad Šîrkân. Ed. Nağîb Mâyel Haravî. Teheran 1363/1984 (S. 143—155, S. 181, S. 195).

Sulamî, Abû ^cAbd ar-Raḥmân. *Darağât al-mu^câmalât*. Ed. Aḥmad Ṭâherî ^cErâqî. Im Druck. (Kapitel 19).

Ders. Ğawâmi^c âdâb aş-şûfîya wa ^cuyûb an-nafs wa mudâwâtuhâ. Ed. Etan Kohlberg. Jerusalem 1976.

Ders. Kalâm aš-Šâficî fî t-taṣawwuf. Hs. in der Mağmûce.

Ders. K. al-Arbacîn fî t-taşawwuf. Haiderabad 1369/1950.

Ders. K. al-futûwa. Ed. Süleyman Ateş. Ankara 1397/1977.

Ders. Al-Muqaddima fî t-taşawwuf wa ḥaqîqatihi. Ed. Ḥusayn Amîn. Baghdad 1403/1983.

Ders.: Nasîm al-arwâḥ. Hs. s. Mağmûce.

Ders.: Risâlat al-malâmatîya. Ed. Abû 'Alâ' 'Afîfî. Kairo 1364/1945.

Tirmidî, Ḥakîm Abû ʿAbdallâh Muḥammad b. ʿAlî. *al-Manhîyât*. Ed. Abû Hâğir Muḥammad as-Saʿîd b. Basiyûnî Zaġlûl. Beirut 1405/1984-5. (an-Nahy ʿan al-ġinâ' wa n-nahy ʿan aš-šiʿr, S. 54—60.)

aţ-Ţûsî, Aḥmad b. Muḥammad b. Muḥammad. Samâ^c va fotovvat. Ed. Aḥmad Moğâhed. Teheran 1360/1981.