

FLORIAN A.G. LÜTZEN

Sufitum und Theologie bei Aḥmad Ibn ‘Ağība

Sapientia Islamica

2

Mohr Siebeck

Sapientia Islamica

Studies in Islamic Theology, Philosophy and Mysticism

Edited by

Lejla Demiri (Tübingen)
Samuela Pagani (Lecce)
Sohaira Z. Siddiqui (Doha)

Editorial Board

Ahmed El Shamsy, Angelika Neuwirth, Catherine Mayeur-Jaouen,
Dan Madigan, Frank Griffel, Joseph van Ess, Mohammad Hassan Khalil,
Olga Lizzini, Rotraud Hansberger, and Tim J. Winter

2



Florian A.G. Lützen

Sufitum und Theologie bei Aḥmad Ibn ‘Ağība

Eine Studie zur Methode des Religionsbegriffs

Mohr Siebeck

Florian A.G. Lützen, geboren 1982; 2013 M.A. an der WWU Münster; 2013–17 Wiss. Mitarbeiter an der Universität Hamburg; 2018 Promotion; 2018–19 Gastwissenschaftler am Maimonides Centre for Avanced Studies (MCAS), Universität Hamburg; 2019–20 Lehrbeauftragter an der Universität Tübingen, Zentrum für Islamische Theologie (ZITH); seit 2020 Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Tübingen, ZITH.

Dissertation, Universität Hamburg, 2018

ISBN 978-3-16-159074-0 / eISBN 978-3-16-159075-7

DOI 10.1628/978-3-16-159075-7

ISSN 2625-672X / eISSN 2625-6738 (Sapientia Islamica)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2020 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von eplene in Böblingen aus der Minion gesetzt, von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Otterweier gebunden.

Printed in Germany.

Im Namen Gottes, des Barmherzigen, des Erbarmers

Koran 1:1

Wahrlich, o Schankwirt, die Liebe ließ mich vergeh'n
Dein Gesicht als Leuchte genügt in dunkler finst'rer Nacht
Am Tage, wenn wir dich sehn, ist uns Erlös, o Mondespracht
Sag mir, guter Freund, wie wir Geduld aufbringen soll'n.
Deiner Güte wegen, Licht, o meiner Augen, sei mir Gefährte
Welche Freude, ihr Gesell'n, wenn der Geliebte Einlass gibt:
Dann bin ich und er ist Liebe im strahlenden Mondeslicht
Deiner Güte wegen, Licht, o meiner Augen, sei mir Gefährte

Aus dem Diwan des Abū l-Ḥasan aš-Šuštari (gest. 668/1269)

Vorwort

Die vorliegende Studie ist eine überarbeitete Version meiner Dissertation¹ und ist dem Gelehrten und Sufi Aḥmad Ibn ‘Ağība (gest. 1224 n. H./1809 n. Chr) gewidmet, genauer gesagt seinem Religionsbegriff. Dieser ist deshalb von Interesse, weil Ibn ‘Ağība zum einen als Gelehrter in den traditionellen, theologischen Wissenschaften über eine beträchtliche geistige Reichweite verfügte und zum anderen, weil er sich später gänzlich dem Sufitum (*taṣawwuf*) hingab und schließlich auch in dieser Disziplin als Meister anerkannt wurde. Einfacher ausgedrückt ist die Frage nach dem Religionsbegriff bei Ibn ‘Ağība die Frage danach, wie sich Sufitum und Theologie zueinander verhalten. Da nun der Name Ibn ‘Ağība im deutschsprachigen Raum bisher nicht bekannt ist – diese Studie ist die erste in deutscher Sprache zu seiner Person – ist es angebracht, hier im Vorfeld ein paar allgemeine Informationen über ihn bereitzustellen und ihn in die Geschichte der Theologie einzuordnen.

Ibn ‘Ağība stammte aus einfachen Verhältnissen und wuchs im Gebiet um Tétouan, Marokko, behütet auf. Mit beträchtlichem Wissensdurst ausgestattet führte sein Studium ihn schließlich auch nach Fès, wo er unter anderen bei dem einflussreichen Gelehrten Muḥammad at-Tāwudī ibn Sūda (gest. 1209/1795) lernte. Zurück in Tétouan und bereits in seinen 40ern – er war derzeit als Gelehrter tätig, hatte theologische Schriften verfasst und gute Aussichten auf eine erfolgreiche Karriere als Gelehrter, wahrscheinlich als Richter – wendete sich das Blatt. Seine schon vorhandene Neigung zum Sufitum, das er während seines Studiums theoretisch kennengelernt hatte und das, wie in der späten Phase der muslimischen Gelehrsamkeit (ca. 8./14.–12./18. Jhd.) üblich, auf die eine oder andere Weise Bestandteil des alltäglichen Lebens war, wurde so stark, dass er sich schließlich aus dem gesellschaftlichen Leben zurückzog.

In der Zeit zwischen Lehrtätigkeit und Rückzug begegnete er seinem Meister im Sufitum, Muḥammad al-Būzīdī (gest. 1229/1814), sowie auch dessen Meister Muḥammad al-‘Arabī ad-Darqāwī (gest. 1239/1823) und begann ein neues Leben. Zum Entsetzen seines Umfelds gab er seine Karriere tatsächlich auf und wurde gesehen, wie er den Markt von Tétouan fegte und einfachste Aufgaben

¹ Dissertation ursprünglich (2018) eingereicht unter dem Titel: „Der Religionsbegriff (*dīn*) bei Aḥmad Ibn ‘Ağība (gest. 1223/1809) und die Stellung der *iṣāra* – Eine Untersuchung der Methode und Zielsetzung des Religionsbegriffs aus sufischer Perspektive“.

verrichtete, wie etwa Wasser zu verkaufen. Doch damit nicht genug, er ging auf Reisen und lud zum Weg der Sufis in der Tradition seiner Meister ein, was kurz darauf manche offiziellen Würdenträger verärgerte. Im Zuge einer Auseinandersetzung mit diesen mussten er und seine Anhänger einige Schikanen ertragen. Die Lage beruhigte sich schließlich durch einen personellen Wechsel in der Obrigkeit, er überlebte den Pestbefall und verstarb im Alter von 63 Jahren in Ġmāra, in der Nähe von Tétouan.

In meiner Zählung verfasste Ibn ‘Aġġiba ca. 50 Werke, die meisten davon im Fach Sufitum, und dies, nachdem er seinem Meister al-Būzīdī begegnet war. Berühmt ist er heute insbesondere für seine Koranexegese (*tafsīr*) *Al-baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur’ān al-maġīd*, in der er zunächst die Sprache und den Kontext der Ayas (Koranverse), d. h. deren historische und theologische Bedeutung, beleuchtet. Im Anschluss daran offeriert er immer auch eine allegorische Bedeutung der Ayas; Bedeutungen, die der koranische Text darüber hinaus birgt. In der Sprache Ibn ‘Aġġibas ausgedrückt bildet die sprachliche und theologische Ebene die äußerliche Interpretation (*zāhir*), während die Interpretation, die insbesondere das Individuum des heutigen Lesers berücksichtigt, die innerliche (*bāṭin*) darstellt. Und beide korrespondieren wiederum zu den theologischen Wissenschaften und dem Sufitum, das er als das Herz der Theologie versteht. Darüber hinaus hat sein Kommentar zu den Weisheiten des Ibn ‘Aṭā’ Allāh as-Sakandarī (gest. 709/1309) *Īqāz al-himam fī šarḥ al-ḥikam* weite Verbreitung gefunden. Beide Werke können heute weltweit in Buchläden erstanden werden, dort wo entsprechende Literatur angeboten wird.

Ibn ‘Aġġiba schrieb in den Fächern Hadith, Geschichte, Fiqh, Sprachwissenschaft, Koranwissenschaft, Glaubenslehre, insbesondere aber wie erwähnt im Fach Sufitum, das wie andere Fächer verschiedene Unterkategorien aufweist. Zudem verfasste er eine Autobiographie und einen Band mit Gedichten. Sein kreatives Potenzial war beträchtlich. Viele Werke sind in der Tradition des Kommentars geschrieben, etwa zum Koran, zu Gedichten, zu Hadith-Werken und in der Tradition der Geschichtsschreiber; die Kommentartradition der späten Phase der muslimischen Gelehrsamkeit ist ein noch weitgehend unbearbeitetes Gebiet und weist viele Eigenheiten auf, die es noch zu beleuchten gilt. Keine Erfindung Ibn ‘Aġġibas, aber doch besonders originell ist beispielsweise sein Sufi-Kommentar zur Grammatik der arabischen Sprache (*Šarḥ al-muqaddima al-Āġurrūmiyya*).

In anderen Werken schrieb er völlig frei, wie beispielsweise seine Ausführung zum Thema Schicksal und Bestimmung (*Silk ad-durar fī dīkr al-qaḍā’ wa l-qadar*), zwei Abhandlungen zum Einheitsglauben (*tawḥīd*) aus Perspektive der Sufis sowie ein Lexikon zu den Fachbegriffen der Sufis, das äußerst präzise formuliert ist. Da in der jüngeren Vergangenheit ein paar wenige Studien zu Ibn ‘Aġġiba auf Französisch, Arabisch, Türkisch und Englisch verfasst wurden, die sich im Wesentlichen mit seiner Koranexegese auseinandersetzen, lag es

nah, einmal die anderen Werke stärker ins Auge zu fassen und die Methodik in den Vordergrund zu rücken. Daraus ergab sich das Thema Religionsbegriff; zu untersuchen wie Ibn 'Ağġiba Sufitum und Theologie zusammenführt, wobei zu bedenken ist, dass er das Sufitum niemals außerhalb der Theologie verortet, sondern gerade in deren Zentrum.

Das Sufitum ins Zentrum der Theologie zu stellen war zu seiner Zeit nicht notwendigerweise eine Besonderheit; Ibn 'Ağġiba erhielt auch viel Unterstützung vonseiten der Gelehrten, als er angegriffen wurde. Wie aktuelle Studien zur Geschichte des Sufitums und der Theologie in der späten Phase (ca. 8./14.–12./18. Jhd.) zeigen, waren Gesellschaft, Kultur und Gelehrsamkeit Marokkos tief durchzogen von den Traditionen der Sufis. Das soll nicht heißen, dass sich die Menschen seinerzeit alle als Sufis begriffen; der Begriff Sufi als Bezeichnung für eine Person war durchaus für jemanden reserviert, der sich den Lehren der Sufis voll und ganz widmete. Sufitum stand allerdings in einem allgemeinen Sinne auch schlicht für die innerliche Beschäftigung mit der Religion, wie sie in vormodernen Gesellschaften mal mehr mal weniger ausgeprägt vorkam und war auch vielen Gelehrten ein wichtiges Anliegen. Die Literatur der Sufis war zum Teil Bestandteil des Curriculums für einen angehenden Gelehrten, wie in dieser Studie auch zutage treten wird.

Ibn 'Ağġiba, wie auch seine Meister, stand in der Tradition der Šādġiliyya, die etwa seit dem 8./14. Jahrhundert in Marokko und Afrika das Sufitum neben anderen Bewegungen stark geprägt hat. Auch Gelehrte, die nicht unmittelbar mit ihr assoziiert werden, gehörten ihr an, wie z. B. der Universalgelehrte Ğālāl ad-dġn as-Suyūfġ (gest. 911/1505) und der *uṣūl*-Gelehrte al-'Izz Ibn 'Abd as-Salām (gest. 660/1262). Diese und viele andere Gelehrte und Sufis waren es, die es ermöglichten, dass Ibn 'Ağġiba auf einen großen Schatz an Literatur zurückgreifen konnte, und er war sich dessen wohl bewusst. Das ist überhaupt ein Merkmal, das dem interessierten Leser seiner Werke an verschiedenen Stellen mindestens Respekt und manchmal Bewunderung bringt, da man nicht umhin kommt, anzuerkennen, auf welcher stark ausdifferenzierten Diskurstradition der Verfasser aufbaut und wie er diese auch zu interpretieren weiß.

In den vergangenen Jahrzehnten sind die Lehren der Sufis vermehrt in den Fokus gerückt. So haben sich Wissenschaftler aus verschiedenen Enden der Welt beispielsweise mit dem Werk Muḡyġ d-dġn Ibn 'Arabġs (gest. 638/1240) auseinandergesetzt. Dabei wurden die Lehren dieses Sufis und Gelehrten, sowie in Anfängen auch dessen Schüler und Nachfolger, aus verschiedenen Perspektiven beleuchtet und fruchtbar und zugänglich gemacht. Der Grund dafür, dass die Tradition Ibn 'Arabġs in den vergangenen Jahrzehnten auf breites Interesse gestoßen ist, liegt wahrscheinlich auch an der Sprache und intellektuellen Tradition des Ostens (Chorasan, Transoxanien, *mā warā' an-nahr*, etc.), wo Kalam, Philosophie und Sufitum sich stärker im Austausch befanden. Im Vergleich wurden die Gelehrten des Maghreb recht wenig beachtet, die sich im Allgemeinen etwas

anderer Mittel bedienten, die die theologischen Lehren bereithielten, um das Sufitum zu begründen und überhaupt Theologie darzulegen, wie etwa Abū l-Ḥasan aš-Šuštārī (gest. 668/1269), Aḥmad Zarrūq (gest. 899/1494) und Ibn ‘Ağība. Die vorliegende Studie kann auch als Baustein verstanden werden, diese Lücke zu füllen.

Bedanken möchte ich mich bei allen Beteiligten der Universität Hamburg sowie des Graduiertenkollegs Islamische Theologie der Stiftung Mercator; sie haben es ermöglicht, dass ich diese Studie verfassen konnte. Die Diskussionen und Gespräche an der Universität und mit den Kollegiaten anderer Standorte waren mir stets eine Bereicherung. Darüber hinaus gilt mein Dank besonders meinen beiden Betreuerinnen, Frau Prof. Katajun Amirpur und Frau Prof. Lejla Demiri, die meine Bemühungen mit Vertrauen und Rat unterstützt haben.

Einige Personen haben mir auf dem Weg zur Fertigstellung der Studie geholfen und verdienen spezielle Würdigung. Die Gespräche und Diskussionen mit Ali Ghandour waren mir stets eine Bereicherung. Ruggero Vimercati Sanseverino half mir in Gesprächen und Interviews Theorien und einige Details zu Ibn ‘Ağības Werk und seiner Person besser zu verstehen. Ğa‘far Ibn ‘Ağība hat mich herzlich in seinem Haus in Rabat empfangen; der Besuch dort hat einige wertvolle Hinweise ergeben. Die Angestellten der Ägyptischen Nationalbibliothek und der Bibliothek Alexandria waren äußerst hilfsbereit und haben die Manuskriptrecherche vor Ort erleichtert.

Zu guter Letzt möchte ich mich außerordentlich bei all denen bedanken, die Teile des Texts gegengelesen haben, für ihre Korrekturen, Verbesserungen und Anmerkungen. Diese sind insbesondere Canan Bayram, Cüneyd Yıldırım, Hadiya Gurtmann, Maryam Marquard und Sema Küçük-Alageed. Gedankt sei auch Frau Elena Müller und Herrn Tobias Stäbler vom Verlag Mohr Siebeck. Und ein besonderes Dankeswort sei an meine Familie und Freunde gerichtet.

Hamburg den 12. Februar 2020

Florian A.G. Lützen

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	VII
Abbildungsverzeichnis	XV
Glossar der verwendeten Begriffe und Fachbegriffe	XVII
Abkürzungen häufig verwendeter Werke	XXI
Einleitung	1
Ziele und Methodik	1
Forschungsstand	10
Sprache, Stil und Fachbegriffe	14
1. Teil: Leben und Wirken von Aḥmad Ibn ‘Ağība	19
1.1 Abstammung, Kindheit, Jugend und Ausbildung	19
1.2 Der Weg der Sufis – Vom Gelehrten zum Sufi-Gelehrten	24
1.3 Die gesellschaftlichen Umstände, Verbreitung des Sufi-Wegs und Gefängnis	27
1.4 Lebensweg und Werke (+ Tabellarische Darstellung)	36
Teil 2: Der Religionsbegriff (<i>dīn</i>) Ibn ‘Ağības	47
2.1 Das Stufengebilde <i>islām</i> , <i>īmān</i> und <i>iḥsān</i>	47
2.1.1 Das Gabriel-Hadith und dessen Interpretationen	49
2.1.2 <i>Islām</i> und <i>īmān</i>	57
2.1.3 <i>Iḥsān</i>	64
2.2 Der Ursprung der Religion	69
2.2.1 Der Ruf zum Glauben	70
2.2.2 Einheitsglaube (<i>tawḥīd</i>) und die Läuterung von den verborgenen Götzen	77
2.2.3 Die <i>ḥanīfe</i> Religion und der Terminus Religion (<i>dīn</i>)	83

2.2.4	Der Weg zu Gott	92
2.3	Genese der Sufi-Lehre Ibn ‘Ağības	99
2.3.1	Die Šādīliyya	100
2.3.2	Der Weg Ibn ‘Ağības, die Ṭarīqa Darqāwiyya-Šādīliyya	106
2.3.3	Meister (<i>šayḥ</i>) und Aspirant (<i>murīd</i>)	112
2.3.4	Die Schulen der Šādīliyya und der Ġazāliyya	117
2.4	Zusammenfassung	125

Teil 3: Die religiöse Lehre (*‘ulūm ad-dīn*) und das Sufitum

	(<i>‘ilm at-tašawwuf</i>) bei Ibn ‘Ağība	127
3.1	Grundlagen und Quellen des Sufitums	127
3.1.1	Grundlagen	127
3.1.1.1	Die Verortung des Sufitums in der Theologie	127
3.1.1.2	Definitionen, Methoden (<i>uṣūl</i>) und Grundprinzipien des Sufitums	131
3.1.1.3	Das nützliche Wissen – Wissen und Handeln (<i>al-‘ilm wa l-‘amal</i>)	141
3.1.1.4	Der Locus für das Wissen – Ego, Verstand, Herz und Seele	147
3.1.2	Die Quellen Ibn ‘Ağības	153
3.1.2.1	Koran und Sunna	153
3.1.2.2	Die Erfahrung des Herzens (<i>dawq, mukāšafa</i> und <i>ilhām</i>)	157
3.1.2.3	Das Erbe der Propheten	161
3.1.2.4	Textuelle Quellen Ibn ‘Ağības	164
3.2	Theologie und Sufitum	172
3.2.1	Kalam und Sufitum	172
3.2.1.1	Trennendes und Verbindendes	174
3.2.1.2	Die Rolle des Verstandes (<i>‘aql</i>)	181
3.2.1.3	Das Verhältnis des göttlichen Wesens zu den Eigenschaften	187
3.2.1.4	Die Ablehnung von Monismus (<i>ḥulūl</i> und <i>ittihād</i>)	192
3.2.2	Das Wirken Gottes in der Welt	196
3.2.2.1	Die Dualität der Welt – Innen und Außen, Scharia und Wirklichkeit	197
3.2.2.2	Die Lichtmetapher – das göttliche Wirken in der Welt	204
3.2.2.3	Das Motiv der Liebe	207
3.3	Zusammenfassung	212

Teil 4: Verstehen und Deuten – die <i>išārī</i> -Interpretation	
Ibn ‘Ağības (Hermeneutik)	215
4.1 Die Auslegung der Sufis (<i>išāra</i>) in der Geschichte der Theologie	216
4.2 Die <i>išāra</i> bei Ibn ‘Ağība	222
4.2.1 Die Sprache der Sufis	227
4.2.2 Ausdruck (<i>‘ibāra</i>) und Hinweis (<i>išāra</i>)	231
4.2.3 Die Funktion der <i>išāra</i> auf dem Weg – Zeichen und Wegweiser	234
4.2.4 Verschiedene Formen der <i>išāra</i>	237
4.3. Vermittlung und Rahmen der <i>išāra</i>	240
4.3.1 Die Meditation des Herzens (<i>fikra</i>) – die unendlichen Bedeutungen der Dinge	241
4.3.2 Prophetische Erziehung (<i>tarbiya nabawiyya</i>)	246
4.3.3 Voraussetzungen für die <i>išāra</i>	251
4.4 Zusammenfassung	253
Teil 5: Ibn ‘Ağības <i>išārī</i> -Interpretation der religiösen Lehre	255
5.1 Der Weg zur Erkenntnis – die Stationen (<i>manāzil</i>) der Reise zu Gott ..	256
5.1.1 <i>Islām</i> – Hingabe	260
5.1.1.1 <i>Tawba</i> – Umkehr	260
5.1.1.2 <i>Taqwā</i> – Gottesehrfurcht	262
5.1.1.3 <i>Istiqāma</i> – Aufrichtigkeit	265
5.1.2 <i>Īmān</i> – Glaube	267
5.1.2.1 <i>Ihlās</i> – Aufrichtige Ergebenheit	267
5.1.2.2 <i>Ṣidq</i> – Wahrhaftigkeit	270
5.1.2.3 <i>Ṭuma’nīna</i> – Seelenruhe	272
5.1.3 <i>Iḥsān</i> – Vervollkommnung	274
5.1.3.1 <i>Murāqaba</i> – Konzentration	274
5.1.3.2 <i>Mušāhada</i> – Anschauung	277
5.1.3.3 <i>Ma’rifā</i> – Erkenntnis	280
5.2 Schicksal und Bestimmung (<i>al-qaḍā’ wa l-qadar</i>)	283
5.2.1 Das Schicksal in den Quellen	284
5.2.2 Das Ziel der Norm und die duale Natur der Welt	288
5.2.3 Krankheit und Prüfung und das Wirken Gottes	291
5.2.4 Gewissheit (<i>yaqīn</i>), Zufriedenheit (<i>riḍā</i>) und Aufgabe (<i>taslīm</i>) ..	295
5.3 Das Meer der Einheit (<i>baḥr al-waḥda</i>)	299
5.3.1 Das Sein (<i>wuġūd</i>) Gottes und Seine Manifestation (<i>taġallī</i>)	301
5.3.1.1 Die göttliche Essenz (<i>al-ḥamra al-azaliyya</i>)	301
5.3.1.2 Die göttliche Manifestation in der Welt	304

5.3.2	„Das Lüften des Schleiers“	311
5.3.2.1	Die menschlichen Handlungen und der freie Wille	312
5.3.2.2	Göttliche und menschliche Eigenschaften (<i>ta'alluq</i> und <i>taḥalluq</i>)	317
5.3.2.3	Der Talisman der göttlichen Essenz	320
5.4.	Das Gottesgedenken (<i>dīkr</i>) und das Gebet für den Propheten.....	323
5.4.1	Das Gottesgedenken (<i>dīkr Allāh</i>)	324
5.4.2	Das Gebet für den Propheten Muḥammad.....	328
5.4.3	Der Rang des Propheten Muḥammad	333
5.5	Zusammenfassung.....	338
Resümee		341
Appendix		353
Appendix 1: Überlieferungskette Ibn 'Aḡības		354
Appendix 2: Manuskripte		356
Literaturverzeichnis		359
Index		
Koranstellen		371
Hadithe		374
Personenregister		377
Sachregister		380
Abstract		383

Abbildungsverzeichnis

<i>Abb. 1:</i> Schema des Stufengebildes <i>islām</i> , <i>īmān</i> und <i>iḥsān</i>	54
<i>Abb. 2:</i> Die Ableitung der Lehren aus den <i>uṣūl</i>	133
<i>Abb. 3:</i> Die drei Lehren im Muster des Gabriel-Hadith und ihr Rahmen ...	185
<i>Abb. 4:</i> Der Isthmus zwischen den Ebenen	202
<i>Abb. 5:</i> Die Stationen auf der Reise zu Gott	258

Glossar der verwendeten Begriffe und Fachbegriffe

- Af'āl*: Die göttlichen Wirkungsmächte, Wirkungskräfte
Aḥadiyya: Die Einhaftigkeit Gottes
Aḥkām: Normen, Urteile
Ālam: Die Welt. Als Fachbegriff unterteilt in den Mikrokosmos (*ālam ṣaġīr*) und den Makrokosmos (*ālam akbar*). Siehe auch unter *kawn*
Al-Ḥaqq: Ein Name Gottes, Der Wirkliche
ʿAqīda: Glaubenslehre, Überzeugung
Aṭār: Pl. *ātār*. Spuren, Implikationen, Auswirkungen des Göttlichen in der Welt
Awliyā': Sing. *walī*. Die Freunde Gottes, Gotteskenner, Gottesfreunde
Āya: (Aya) Vers aus dem Buch des Korans. Wörtliche Bedeutung: Zeichen
Baqā': Bestehen, Rückkehr aus dem Vergehen des Egos
Bāṭin: Das Innere, die innere Dimension, allegorische Ebene, das Verborgene
Dīn: Religion in einem ursprünglichen, umfassenden Sinne, Konfession, Glaube, Glaubensüberzeugung
Dawq: Schmecken, Erfahrung des Herzens
Fanā': Verschwinden, Auslöschen, Vergehen des Egos oder des Selbst
Fikra: Meditation, Nachsinnen
Fiqh: Die Lehre von Ritus und Recht in der Islamischen Theologie
Fiṭra: Die ursprüngliche Natur des Menschen. Vgl. Koran 30:30
Ġabarūt: Omnipotenz
Ġayr: Pl. *aġyār*. Anderes, andere Dinge, die scheinbar neben Gott existieren
Ḥaqīqa: Als Fachbegriff in der Sufiliteratur bedeutet sie die Wirklichkeit hinter dem äußeren Schein der Dinge. In der Rhetorik das Gegenteil von Metapher
Ḥiġāb: Schleier, Hülle, Bedecken
Ḥikma: Weisheit. Als sufischer Fachbegriff ein Synonym für Scharia und das Äußere (*zāhir*)
Ḥizb: Pl. *aḥzāb*. Ähnlich einer Litanei, ein täglich zu lesendes Gebet. In anderem Kontext ein Abschnitt des Korans
Ḥašya: Ehrfurcht
Tbāda: Gottesdienst, gottesdienstliche Handlungen
Iḥlāṣ: aufrichtige Ergebenheit
Ilhām: Eingebung
ʿIlm: Wissen, Lehre, Kunde oder Wissenschaft
ʿIlm al-ʿitiqād: Lehre von der Glaubensüberzeugung; Synonym für Kalam

- Ilm al-kalām*: (Kalam) Lehre vom Disput. Oft als Synonym für *uṣūl ad-dīn* verwendet, Glaubenslehre oder Systematische Theologie. Siehe auch unter Mutakallimūn
- Istiqāma*: Aufrichtigkeit
- Išāra*: Hinweis, Verweis; die innere, allegorische Deutung von Texten und Dingen. *Tafsīr bi-l-išāra* oder einfach *išāra* ist die Interpretation auf der Ebene des Sufitums
- Iyān*: Vollständige Einsicht oder Schau, Evidenz, innere Gewissheit
- Kašf, Mukāšafa*: Entdeckung, Auffindung
- Kawn*: Pl. *akwān*. Der Kosmos. Als Fachbegriff unterteilt in den Mikrokosmos (*kawn ṣaġīr*) und den Makrokosmos (*kawn akbar*). Siehe auch unter *‘ālam*
- Maḥabba*: Liebe
- Malakūt*: Göttliches Königreich, innerliche Welt
- Ma’rifa*: Herzenerkenntnis, Gotteserkenntnis, innere Erkenntnis
- Mulk*: Königreich, die äußerliche Welt
- Murāqaba*: Wachheit, Konzentration, Erinnerung
- Murīd*: Aspirant auf dem Weg der Sufis, Reisender, Suchender, der Gläubige
- Mušāhada*: Anschauung
- Mutakallimūn*: Sing. *mutakallim*. Ein Gelehrter im Fach Kalam. Auch in Abgrenzung zur Schule der Philosophen oder der Sufis verwendet. In der Studie eingedeutscht als Mutakallimun
- Nafs*: Ego, Psyche, Gemüt, Selbst
- Nazra*: Einsicht, Introspektion
- Qudra*: Allmacht oder Macht. Als sufischer Fachbegriff ein Synonym für Wirklichkeit (*ḥaqīqa*) oder das Innere (*bāṭin*)
- Riḍā*: Zufriedenheit
- Salaf Ṣāliḥ*: Die rechtschaffenen, frühen Muslime
- Sirr*: Das Innerste, Geheimnis, Kern. Das Wort *sirr* deutet auf einen verborgenen Kern. Meist mit dem Wort Geheimnis übersetzt
- Sitr*: Hülle, Schleier, Bedecken
- Šarḥ*: Kommentar, Erklärung, Erläuterung
- Šar’*: Offenbarung, Ursprung des Wortes Scharia. Meint die Informationen, die durch den Propheten Muḥammad als Mittler Gottes an die Menschen gegeben wurden. Dementsprechend ist Gott der wahre Offenbarer (*šāri’ ḥaqīqī*) und der Prophet der metaphorische Offenbarer (*šāri’ maġāzī*)
- Šayḥ*: Meister, Scheich, Sufimeister, Gelehrter
- Šidq*: Wahrhaftigkeit
- Šuḥba*: Begleitung. Als Fachbegriff: Das Begleiten eines Wissenden, um von ihm zu lernen. Oder Gemeinschaft bzw. Gefährtenschaft entweder eines Freundes, Bruders oder Meisters
- Tā’alluq*: Verbundenheit, Beziehung, Ausrichtung auf die göttlichen Eigenschaften

- Tafsīr*: Exegese, Koranexegese, Interpretation
Tağallī: Manifestation, göttliche Manifestation, die Selbstoffenbarung Gottes
Tahalluq: Sich selbst formen, im Sinne des *ta'alluq*
Taqwā: Gottesehrfurcht
Taslīm: Aufgabe, Hingabe, Unterwerfung
Taṣawwuf: Sufitum. Die Lehre von der inneren Dimension der Religion, durch das Mittel der Erfahrung. Für weitere Definitionen siehe in der Einleitung
Tawakkul: Vertrauen
Tawba: Umkehr, Reue
Tawhīd: Einheitsglaube, Einheit, Monotheismus
Ṭuma'nīna: Seelenruhe
Ubūda: Dienerschaft
Ubūdiyya: Dienstbarkeit
Uṣūl: Sing. *aṣl*. Wörtlich die Wurzeln, auch Grundlagen oder Fundamente und fachlich die Methodik oder Theorie für die Ableitung theologischer Gegenstände aus den Quellen. Zu finden u. a. in der Lehre des *uṣūl ad-dīn* (Glaubenslehre, Synonym für *'aqīda*, Kalam) sowie in der Lehre des *uṣūl al-fiqh* (Methoden der Rechtsfindung) und insbesondere im Kontext dieser Studie *uṣūl at-taṣawwuf* (Methoden des Sufitums).
Waḥy: Fachterminus; die Eingebung oder Offenbarung des Korans an den Gesandten Gottes Muḥammad
Wāḥidiyya: Einsheit
Wara': Frömmigkeit
Wird: Pl. *awrād*. Schließt das *ḥizb* ein. Täglich zu lesende Gebete
Wuğūd: Sein, Existenz in einem umfassenden Sinne. Sein auch im Sinne des Bewusstseins
Yaqīn: Gewissheit
Zāhir: Das Äußere, Offenbare, das letztlich durch die Sinne Greifbare
Zuhd: Askese

Abkürzungen häufig verwendeter Werke

Werke von Aḥmad Ibn 'Ağība

BM	<i>Al-baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur'ān al-mağīd</i>
Fahrasa	<i>Fahrasat Aḥmad Ibn 'Ağība</i> (Autobiographie)
FI	<i>Al-futūḥāt al-ilāhiyya fī šarḥ al-mabāḥiṭ al-ašliyya</i>
FQ	<i>Šarḥ al-futūḥāt al-quddūsiyya fī šarḥ al-muqaddima al-Āğurrūmiyya</i>
IH	<i>Īqāz al-himam fī šarḥ al-ḥikam</i>
LQ	<i>Al-lawāqih al-qudsiyya fī šarḥ al-wazīfa az-Zarrūqiyya</i>
MSW	<i>Manāzil as-sā'irīn wa l-wāšilin wa asrār 'ilm al-ḥaqīqa wa dawā'ir al-ḥaḍra wa aṣnāf al-awliyā' al-barara</i>
MT	<i>Mīrāğ at-tašawwuf ilā ḥaqā'iq at-tašawwuf</i>
SATH	<i>Šarḥ al-abyāt at-talāta li-Abī l-Qāsim al-Ġunayd</i>
SBMS	<i>Šarḥ ba'd muqtaṭafāt aš-Šayḥ 'Alī aš-Šuštari</i>
SD	<i>Silk ad-durar fī ḍikr al-qadā' wa l-qadar</i>
SHIF	<i>Šarḥ ḥamriyyat Ibn al-Fāriḍ</i>
SNS	<i>Šarḥ nūniyyat aš-Šuštari</i>
SSIM	<i>Šarḥ ṣalāt al-quṭb Ibn Mašīš</i>
STB	<i>Šarḥ tā'riyyat al-Būzīdī fī l-ḥamra al-azaliyya</i>
STIA	<i>Šarḥ tašliyyat Ibn 'Arabī</i>
TF	<i>Tafsīr al-fātiḥa al-kabīr</i>
TW	<i>Taqyidān fī waḥdat al-wuğūd</i>

Weitere Abkürzung

Kanz	'Alī al-Muttaqī al-Hindī, <i>Kanz al-'ummāl fī sunan al-aqwāl wa l-af'āl</i>
------	--

Einleitung

Ziele und Methodik

Die vorliegende Studie behandelt den Religionsbegriff des Sufis und Gelehrten Aḥmad Ibn ‘Ağība (gest. 1224/1809). Das Wort „Religionsbegriff“, vom Arabischen *dīn*, ist eine Umschreibung für den Begriff Theologie und verweist im Kontext dieser Studie auf den theoretischen und thematischen Schwerpunkt sowie auf die Konzeption der Lehre Ibn ‘Ağības. Die These der Studie lautet: Der Religionsbegriff wird bei Ibn ‘Ağība maßgeblich durch die Zusammenführung der verschiedenen Ebenen der Religion gestaltet, die Ebenen oder Stufen, wie sie im einflussreichen Gabriel-Hadith genannt werden: *islām*, *īmān* und *iḥsān* – Hingabe, Glaube und Vervollkommnung. Dabei kommt die höchste Priorität dem Sufitum, der dritten Stufe *iḥsān*, zu, auf der das Verstehen des Herzens im Mittelpunkt steht, um zwischen der historischen Offenbarung der Religion und dem Individuum, dem Rezipienten, zu vermitteln. Die Methode für diesen Zweck ist *išāra* beziehungsweise die Interpretation durch *išāra*, durch die auf die tieferliegenden Bedeutungen der Texte und Dinge verwiesen wird. Die *išāra* stellt das Mittel für das Erreichen der Herzenserkenntnis (*ma‘rifa*) dar, das höchste Ziel in der religiösen Lehre Ibn ‘Ağības.

Das Forschungsinteresse ist, die Zielsetzung und Methode der Lehre Ibn ‘Ağības zu erörtern und baut auf den Arbeiten zur Lehre der Sufis von Jean-Louis Michon, Denis Gril, Éric Geoffroy und Ruggero Vimercati Sanseverino auf. Michon hat in seiner Studie als erster auf die herausragende Stellung hingewiesen, die die *išāra* im Werk Ibn ‘Ağības durch seine persönliche Entwicklung vom Gelehrten zum Sufi-Gelehrten erhält.¹ Gril hat das notwendig lebendige Element der Theologie der Sufis betont; die Interpretation durch *išāra* vermittele zwischen den historischen Quellen der Religion und dem heutigen Rezipienten.² Geoffroy hat auf die Stellung des Sufitums in der Auslegung der gelehrten Sufis verwiesen,

¹ Jean-Louis Michon, *Le Soufi, Marocain Aḥmad Ibn ‘Ajība (1746–1809) et son Mirāj (glossaire de la mystique musulmane)*, Paris: Études Musulmanes XIV, 1990, S. 87–9.

² Denis Gril, „The Prophetic Model of the Spiritual Master in Islam“, in *Sufism. Love and Wisdom*, Hg. Jean-Louis Michon und Roger Gaetani, Bloomington IN: World Wisdom, 2006, S. 63–87; vgl. auch Ruggero Vimercati Sanseverino, „Commentaire coranique, enseignement initiatique et renouveau soufi dans la Darqāwiyya. Le Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur‘ān al-majīd d’Aḥmad Ibn ‘Ajība (m. 1223/1809)“, *Studia Islamica*, 107 (2012), S. 217–34.

als die höchste und wichtigste Disziplin, um die Religion zu vermitteln.³ Darüber hinaus hat die vorliegende Studie wesentlich von seinem Forschungsprojekt zur Šāḍiliyya profitiert.⁴ Und nicht zuletzt hat Vimercati Sanseverino die entscheidende Bedeutung der Stellung des Meisters, des Scheichs, im Werk Ibn ‘Ağības herausgearbeitet.⁵

Der Beitrag dieser Studie besteht allgemein in der Erschließung der Lehre Ibn ‘Ağības und speziell in der Miteinbeziehung derjenigen seiner Schriften, die bisher nur wenig Aufmerksamkeit erfahren haben. Die meiste Aufmerksamkeit hat bisher seine Koranexegese auf sich gezogen, jedoch ist die Konzeption der Theologie Ibn ‘Ağības gerade auch in diesen weniger beachteten, spezialisierten Werken zu finden. Um die Konzeption zu erörtern, ist es von entscheidender Bedeutung, die Stellung des Sufitums in der religiösen Lehre (*‘ulūm ad-dīn*) herauszuarbeiten. Dieser liegt Ibn ‘Ağības unablässige Betonung des Sufitums als höchste der theologischen Lehren zugrunde, da dieses die Läuterung des Menschen und die daraus resultierende Herzenserkenntnis zum Gegenstand hat und damit den wichtigsten Aspekt der Religion darstellt.⁶

Das hatte ganz praktische Auswirkungen: In seiner Autobiographie schreibt er, er habe die Menschen, wenn er sie zum Glauben einlud, immer zuerst zum „besonderen Einheitsglauben“ (*tawḥīd ḥāṣṣ*) eingeladen. Und wenn jemand das nicht annehmen konnte, sprach er mit ihm über den „Einheitsglauben des Belegs“ (*tawḥīd ad-dalīl*), „bis Gott, der Erhabene, ihm den Einheitsglauben der Schau eröffnet (*tawḥīd al-iyān*).“⁷ Das bedeutet, er sprach mit den Menschen und lehrte zunächst den Einheitsglauben des Herzens, und wenn dies scheiterte, weil der Rezipient nicht in der Lage war, diese Form von Glauben zu akzeptieren, sprach er mit ihm auf der Ebene der Glaubenslehre, des Kalams, bis der Zuhörer vielleicht tieferen Glauben erfahren mochte.

³ Éric Geoffroy, „Approaching Sufism“, in *Sufism. Love and Wisdom*, Hg. Jean-Louis Michon und Roger Gaetani, S. 63–88; Éric Geoffroy, *L’Islam sera spirituel ou ne sera plus*, Paris: Seuil, 2009.

⁴ Éric Geoffroy (Hg.), *Une voie soufie dans le monde: la Shādhiliyya*, Paris: Maisonneuve & Larose, 2005.

⁵ Ruggero Vimercati Sanseverino, *Expérience initiatique et commentaire coranique. Etude thématique de l’exégèse spirituelle d’Aḥmad Ibn ‘Ajība (m. 1225/1809)*, Masterarbeit (Teil 1 u. 2; 1 zu 171 Seiten, 2 zu 42 Seiten), Universität Aix-Marseille, Provence, 2007, (1) S. 165.

⁶ Vgl. Vimercati Sanseverino, „Commentaire coranique“, S. 233–4; vgl. Michon, *Le Soufi*, S. 64–80.

⁷ Aḥmad Ibn ‘Ağība, *Fahrasat al-‘ālim ar-rabbānī Sayyidī Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn ‘Ağība al-Ḥasanī*, Hg. ‘Abd as-Salām al-‘Imrānī, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2013, S. 76 (im Folgenden abgekürzt mit Fahrasa); vgl. Aḥmad Ibn ‘Ağība, *Al-baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur‘ān al-mağīd*, 8 Bde., Hg. Waḥīd Quṭb, Kairo: Al-Maktaba at-Tawfiqiyya, o.J., Bd. 1, S. 34–5 (im Folgenden abgekürzt mit BM); Aḥmad Ibn ‘Ağība, *The Book of Ascension to the Essential Truths of Sufism. Miṣrāğ at-taṣawwuf ilā ḥaqā’iq at-taṣawwuf*, Louisville: Fons Vitae, 2011, S. 30–2 (die Seitenzählung für MT, wenn nicht anders angegeben, nach dem arabischen Teil, im Folgenden abgekürzt mit MT).

Diese Methode, das Sufitum derart an die oberste Stelle zu setzen, wendet Ibn 'Ağ̃iba insbesondere nach seiner vollständigen Hinwendung zum Sufitum durch seinen Scheich Muḥammad al-Būzīdī (gest. 1229/1814) an. Der „besondere Einheitsglaube“ bedeutet nach der Lehre der Šađīliyya, der Sufi-Schule seiner Meister, die Verwirklichung des Glaubens, innerlich und äußerlich, was mit einer unmittelbaren Praxis einhergeht. Worte können über diese Form des Glaubens begrenzt berichten, seine Natur jedoch liegt im inneren Erleben. Das Mittel nun, durch das der Einheitsglaube des Herzens am vorzüglichsten vermittelt werden kann, ist die *išāra*, wörtlich „Hinweis“ – der Hinweis auf das Göttliche. Ibn 'Ağ̃iba betont dazu oft den Ausspruch: „Unser Wissen ist gänzlich *išāra*.“⁸ Das bedeutet, das Wissen, das auf der Herzenserkenntnis basiert, ist die beste Form der Vermittlung des Glaubens.

Um diesen Ausspruch, das Wissen der Sufis sei gänzlich *išāra*, einzuordnen, bedarf es eines Blickes auf das Muster, das Stufengebilde, das Ibn 'Ağ̃iba durchweg für die Darstellung der Religion (*dīn*) verwendet. Das Muster ist an dem berühmten Gabriel-Hadith ausgerichtet, mit den Stufen *islām*, *īmān* und *iḥsān* – Hingabe, Glaube und Vervollkommnung. Wie vielen Gelehrten in den späteren Jahrhunderten der Islamischen Theologie (ca. 8./14.–12./18. Jhd.)⁹ dient auch Ibn 'Ağ̃iba die in diesem Hadith dargelegte Struktur als Grundlage für die Darstellung der religiösen Lehre. Aus Perspektive der Theologie umfasst die erste Stufe (*islām*) die Lehre des Fiqh (Ritus und Recht). Die zweite Stufe, die des Glaubens (*īmān*), verweist auf die Lehre des Kalam, auf die Glaubenslehre. Die dritte Stufe schließlich (*iḥsān*) beleuchtet das Sufitum – die inneren Normen oder die innere Dimension der Religion.¹⁰

Aus der Perspektive des Sufitums dient Ibn 'Ağ̃iba das Stufengebilde des Gabriel-Hadith jedoch gleichzeitig dazu, den wachsenden Glauben und die damit einhergehende Gewissheit (*yaqīn*) zu beschreiben. Aus dieser Perspektive bezeichnet die erste Stufe die äußerlichen Handlungen mit den Gliedmaßen, die zweite die innerlichen Handlungen, wie sie etwa in der Tugendlehre genannt werden, und die dritte Stufe die Anschauung der göttlichen Selbstoffenbarung.¹¹

⁸ Beispielsweise Aḥmad Ibn 'Ağ̃iba, „Šarḥ ba'd muqtaṭafāt aš-Šayḥ 'Alī aš-Šuštari“, in *Al-laṭā'if al-īmāniyya al-malakūtiyya wa l-ḥaqā'iq al-iḥsāniyya al-ğabarūtiyya fī rasā'il al-'arif bi-llāh aš-Šayḥ Aḥmad ibn 'Ağ̃iba al-Ḥasanī*, Hg. 'Ašim al-Kayyālī, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2006, S. 310 (im Folgenden abgekürzt mit SBMS); Aḥmad Ibn 'Ağ̃iba, *Al-futūḥāt al-ilāhiyya fī šarḥ al-mabāḥiṭ al-ašliyya*, Hg. Ṭāhā 'Abd ar-Ra'uf Sa'd, Kairo: Al-Maktaba al-Azhariyya li-t-Turāṭ, 2013, S. 82 (im Folgenden abgekürzt mit FI).

⁹ Auch zuvor hat es mitunter Gelehrte gegeben, die ihre Theologie am Muster des Gabriel-Hadith ausrichteten. Vgl. Nağm ad-dīn aṭ-Ṭūfī, *Hallāl al-uqad fī bayān aḥkām al-mu'taqad wa huwa qudwat al-muhtadīn ilā maqāsid ad-dīn*, Hg. Lejla Demiri und Islam Dayeh, Beirut: Dār al-Fārābī, 2016; vgl. 'Abd Allāh al-'Uššāqī, *Šarḥ Mawāqī' an-nuğūm li-š-Šayḥ al-akbar*, Hg. Muḥammad al-Ġādir und Maḥmūd Qalīğ, Damaskus: Dar Ninawa, 2015.

¹⁰ Vgl. Aaron Spevack, *The Archetypal Sunnī Scholar. Law, Theology, and Mysticism in the Synthesis of Al-Bāğjūrī*, Albany NY: Suny Press, 2014; vgl. MT, S. 1.

¹¹ FI, S. 78.

Der wechselnden Rolle des Stufengebildes kommt eine bedeutende Funktion bei Ibn 'Ağība zu, was einen ersten Anhaltspunkt für die Konzeption der Lehre Ibn 'Ağības bietet: Das Gabriel-Hadith stellt den Rahmen für die verschiedenen Ebenen der religiösen Lehre und verweist gleichzeitig auf die Stufen des Glaubens, die der Mensch auf dem Weg zur Erkenntnis geht. Die äußere Ordnung spiegelt gewissermaßen die innere.

Die innere Dimension des Menschen, der Mikrokosmos (*kawn ṣağīr* oder *'ālam ṣağīr*), steht im akbaritischen Denken, der Schule des Muḥyī d-dīn Ibn 'Arabī (gest. 638/1240),¹² der Ibn 'Ağība auf gewisse Weise anhängt,¹³ unablässig mit der Welt, dem Makrokosmos (*kawn* oder *'ālam akbar*), in Verbindung.¹⁴ Aufgrund dessen ist das, was den Menschen von Gott trennt, letztendlich die Unordnung, die die Stufen befallen kann oder die Vernachlässigung einer der Stufen. Werden sie jedoch geordnet und jede Stufe entsprechend berücksichtigt, wird Herzenerkenntnis oder Gotteserkenntnis (*marīfa*) möglich.

Diese Form der Erkenntnis stellt das übergeordnete Ziel der Lehre des Sufitums dar. Und aus dieser Position heraus kann dem nach Erkenntnis Suchenden ein Weg aufgezeigt werden, sodass er alle Stufen angemessen zu würdigen vermag. Und das Aufzeigen des Weges geschieht nun, um auf die *iṣāra* zurückzukommen, durch Hinweise, ganz nach dem Wortsinn der *iṣāra* (des Verweises oder Hinweises). Anders ausgedrückt wird auf der Ebene des Sufitums auf Gott verwiesen (*ad-dalāla 'alā Allāh*). Darin bestand die erste Aufgabe der von Gott gesandten Propheten: die Menschen an den göttlichen Urgrund aller Dinge zu erinnern, wie William Chittick für die Schule Ibn 'Arabī zum Thema Prophetentum beschreibt.¹⁵ Welche Worte, welcher Stil in der Methode dafür verwendet werden, unterscheidet sich je nach Tradition. Während Abū Ḥāmid al-Ġazālī (gest. 505/1111) das Gleichnis (*ḍarb al-miṭāl*) als Methode wählte, um die tieferen Bedeutungen der prophetischen Lehre aufzuzeigen, haben es andere wie Abū Naṣr as-Sarrāğ (gest. 378/988) und Ibn 'Arabī mit der *iṣāra* oder Formen derselben gehalten, um ein tiefgründiges Verstehen zu ermöglichen.¹⁶

Ibn 'Ağība orientiert sich methodisch-stilistisch an seinen Vorgängern in der Tradition, in der die Interpretation der Wirklichkeit (*ḥaqīqa*), der dritten Ebene

¹² Die Bezeichnung „akbaritisch“ stammt von dem Ehrentitel Ibn 'Arabī als der *Ṣayḥ al-akbar*, der größte Meister.

¹³ Vgl. etwa Michel Chodkiewicz, *An Ocean Without Shore. Ibn 'Arabī, The Book, and the Law*, Albany NY: State University of New York Press, 1993, S. 13.

¹⁴ Für die beiden Begriffe Mikro- und Makrokosmos vgl. Aḥmad Ibn 'Ağība, *Īqāz al-himam fī ṣarḥ al-ḥikam*, Hg. Muḥammad Aḥmad Ḥasab Allāh, Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1983, S. 520 (im Folgenden abgekürzt mit IH).

¹⁵ William C. Chittick, *Ibn Arabī. Erbe der Propheten*, Herrliberg: Edition Shershir, 2012, S. 73; vgl. auch 'Abd al-Karīm al-Ġilī, *Al-insān al-kāmil fī marīfat al-awāḥir wa l-awā'il*, Hg. Muḥammad Ḥalīl, Beirut: Mu'assasat at-Tārīḥ al-'Arabī, 2000, S. 258.

¹⁶ Vgl. Kristin Z. Sands, *Sūfī Commentaries on the Qor'ān in Classical Islam*, New York NY: Routledge Studies in the Qur'ān, 2006, S. 35–47.

des Gabriel-Hadith, Hinweise für die Gottessucher darstellen. Das ist schon in der Anfangszeit der Šāḍīliyya, der Tradition Ibn ‘Ağības, etwa bei Ibn ‘Aṭā’ Allāh as-Sakandarī (gest. 709/1309), zu sehen, der den wirklichen Glauben durch die Verwirklichung des Gottesdienstes (*ibāda*) in der „Vereinigung der Ebenen“ verortet.¹⁷ Das Ergebnis der Vereinigung, der Läuterung des Herzens, schreibt dieser, komme treffend im prophetischen Hadith zum Ausdruck, wenn es dem Diener gelinge sein inneres Auge zu öffnen. Der Prophet Muḥammad lobte den Gefährten Ḥārīt Ibn Mālik zu einem solchen Anlass mit den Worten: „Ein Diener, dessen Herz Gott erleuchtete mit dem Licht des Glaubens.“¹⁸

Die Erleuchtung des Herzens oder des Inneren des Menschen, um den Glauben zu verwirklichen, als Mittelpunkt der Theologie, lässt sich u.a. auch auf ‘Abd al-Karīm al-Qušayrī (gest. 465/1072)¹⁹ und al-Ġazālī zurückführen. Al-Ġazālī beispielsweise führt dazu das Gleichnis des Menschen als Stadt an.²⁰ Dieses Bild wurde von Ibn ‘Arabī weiter ausgedeutet und schließlich von Ḥusayn al-Baytamānī (gest. 1175/1762) mit einem großen Kommentar versehen.²¹ Der König der Stadt sei das Herz, sein Wesir der Verstand, die Beamten die Lebenskräfte und die Arbeiter die Gliedmaßen. In der Stadt kehrt keine Ruhe ein, bis der König seines Amtes waltet und Ordnung herrscht. Geschieht dies, kehren die göttlichen Lichter ein. Das Verständnis des Menschen, dem das widerfährt, ist nicht länger durch Chaos gebunden. Der Wesir, der Verstand, interveniert nicht mehr unerlaubt und maßt sich keine falschen Urteile an. Und die Beamten suchen nicht zügellos nach der Befriedigung ihrer Gelüste – Verstand und Lebenskräfte bekämpfen sich nicht mehr, sondern harmonisieren.²²

Der Prozess, eine Ordnung oder Harmonie der verschiedenen Kräfte im Innern des Menschen zu verwirklichen, das Herz für Erkenntnis zu läutern, wird bei den Sufis und auch bei Ibn ‘Ağība metaphorisch „der Weg“ oder „die Reise“ genannt (*ṭarīq* oder *sayr*). Auf diesem Weg durchwandert der Reisende Stufen und Wegstationen und bedarf Hinweisen und Wegweisern (*išāra*), die ihn auf dem Weg leiten. Insofern bildet die *išāra* das Seil, durch welches das rechte Verstehen zwischen dem Herzen und dem Gegenstand der Theologie (oder der Offenbarung) geknüpft werden kann. Das Ziel des Weges ist, den Glauben

¹⁷ Ibn ‘Aṭā’ Allāh as-Sakandarī, *Laṭā’if al-minan fī manāqib aš-Šayḥ Abī l-‘Abbās al-Mursī wa Šayḥihī aš-Šāḍilī Abī l-Ḥasan*, Hg. ‘Ašim al-Kayyālī, Beirut: Books Publisher, 2015, S. 113–4.

¹⁸ Ebenda, S. 130; das Hadith überliefert u.a. bei Ṭabarānī und Ibn ‘Asākīr, Nr. 36988–36991, in ‘Alī al-Muttaqī al-Hindī, *Kanz al-‘ummāl fī sunan al-aqwāl wa l-af‘āl*, 18 Bde., Hg. Bakrī al-Ḥayyānī und Šafwat as-Saqā, Beirut: Mu‘assasat ar-Risāla, 1986, Bd. 13, S. 351–4.

¹⁹ Vgl. Francesco Chiabotti, *Entre soufisme et savoir islamique: l’oeuvre de ‘Abd al-Karīm al-Qushayrī (376–465/ 986–1072)*, Doktorarbeit, Universität Aix-Marseille, Provence, 2014, Kapitel „Doctrīne, transmission du savoir et pratique spirituelle“.

²⁰ Abū Ḥāmid al-Ġazālī, *Das Elixier der Glückseligkeit*, Düsseldorf: Eugen Diederichs Verlag, 1979, S. 42–3.

²¹ Ḥusayn al-Baytamānī, *Al-futūḥāt ar-rabbāniyya fī šarḥ at-tadbīrāt al-ilāhiyya fī iṣlāḥ al-mamlaka al-insāniyya*, 2 Bde., Hg. ‘Ašim al-Kayyālī, Beirut: Books Publisher, 2015.

²² Vgl. ebenda, Bd. 1, S. 324.

zu verwirklichen, sodass sich der Erkenntnishorizont weitet. Wie Ibn ‘Ağība es ausdrückt: „Der Mensch bedarf zweier Augen; das eine schaut die Welt der Allmacht [das Innere] und sieht Gott als Einen und das andere schaut die Welt der Weisheit [das Äußere] und wahrt das Verhalten zu Gott.“²³

Das Motiv der Ordnung und Harmonie ist für den Religionsbegriff aus sufiischer Perspektive von großer Bedeutung. Viele Definitionen des Sufitums deuten auf eine Ordnung, und Ordnung im Hinblick auf den Menschen wird Benehmen oder Charakter genannt. Benehmen wird diesbezüglich in einem umfassenden Sinne verstanden und meint jegliche Form von Interaktion, innerlich und äußerlich; das Benehmen gegenüber Gott, dem Propheten, dem Meister, den Brüdern und Schwestern in der Glaubensgemeinschaft, den Menschen allgemein, Tieren und Pflanzen.²⁴ Sufitum kann demnach laut Ibn ‘Ağība wie folgt definiert werden: „Die Annahme aller guten Eigenschaften und das Verlassen aller schlechten Eigenschaften.“²⁵ Oder: „[Sufitum ist], dass du nichts besitzt und nichts dich besitzt.“²⁶ Oder wie aš-Šarīf al-Ğurğānī (gest. 816/1413) es darlegt: „Wissen, durch das die Modalität des Benehmens in Anbetracht der Präsenz des Herrschers aller Herrscher erkannt wird.“²⁷ Oder: „Das Festhalten am schariatischen Benehmen äußerlich, sodass dies sich auf das Innere auswirkt und innerlich, sodass dies sich auf das Äußere auswirkt, was im Benehmen schließlich für beide Ebenen Vollkommenheit bedeutet.“²⁸ ‘Abd al-Karīm al-Ğilī (gest. ca. 832/1428) beschreibt es so: „Sufitum ist gänzlich Eigenschaft. Das heißt die göttlichen Eigenschaften. Sufitum ist die Annahme dieser [Eigenschaften].“²⁹

Gelingt es dem Suchenden, auf dem Weg eine solche Ordnung herzustellen, weitet sich sein Verstehen und er schaut die inneren Bedeutungen der Dinge, die göttliche Selbstoffenbarung oder die göttlichen Manifestationen (*tağalliyāt*). Die göttlichen Manifestationen sind von der ursprünglichen Schönheit, die die Seele erkennt und der sie unweigerlich in Liebe folgt, was schließlich zur Erkenntnis führt. Dann, am Ende des metaphorischen Weges, wenn der Reisende alle drei Stufen des Gabriel-Hadith ausreichend erfüllt, wird ihm sein Glaube durch die Schau dieser Manifestationen zur Gewissheit, wodurch er in die Lage versetzt wird, selbst Hinweise zu geben. Die Interpretation (*išāra*) desjenigen, der den Weg der Herzenerkenntnis gegangen ist, ist, wie Ibn ‘Ağība es nennt, „Nahrung

²³ FI, S. 340; vgl. Aḥmad Ibn ‘Ağība, „Šarḥ nūniyyat aš-Šuštārī“, in *Al-laṭā’if al-īmāniyya al-malakūtiyya wa l-ḥaqā’iq al-iḥsāniyya al-ğabarūtiyya fī rasā’il al-‘arīf bi-Llāh aš-Šayḥ Aḥmad ibn ‘Ağība al-Ḥasanī*, S. 83 (im Folgenden abgekürzt mit SNS); vgl. auch William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, Albany NY: SUNY Press, 1989, S. 356–81.

²⁴ Vgl. IH, S. 174–81.

²⁵ IH, S. 16.

²⁶ Ebenda.

²⁷ Aš-Šarīf ‘Alī al-Ğurğānī, *Kitāb at-ta’rīfāt*, Istanbul: Maṭba‘at Aḥtar, 1891, S. 28.

²⁸ Ebenda.

²⁹ ‘Abd al-Karīm al-Ğilī, *Al-manāẓir al-ilāhiyya*, Hg. ‘Āšim al-Kayyālī, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2009, S. 48.

für die Herzen der Suchenden³⁰, denn er beschreibt für sie die Schönheit der inneren Bedeutungen, die in allen Dingen gefunden werden können.³¹ Demnach ist die *išāra* die Stimme des geläuterten Herzens und weist den Weg zur Verwirklichung des Glaubens (*taḥqīq*).

Darauf aufbauend versteht Ibn ‘Aǧība jede theologische Betrachtung, ob nun auf der Ebene des Fiqh oder des Kalam, die nicht unmittelbar mit den Handlungen des Herzens in Verbindung steht und die Ratio dominiert, als äußerlich. Denn dieses Wissen kann intersubjektiv evident durch klaren Ausdruck (*ibāra*) erfasst werden. Hingegen fällt die Betrachtung, die das Innere des Menschen in den Vordergrund stellt, führt er an einer Stelle aus, in den Rahmen des Sufitums. Dieses Wissen unterliegt dem individuellen Verstehen, der Lauterkeit des Herzens und wird am besten durch *išāra* wiedergegeben, indem von einer Sache auf eine andere verwiesen wird.³² Das schlägt sich in verschiedenen Werken Ibn ‘Aǧības textuell nieder; er trennt die Ebenen klar voneinander. In der Koranexegese (*tafsīr*) beispielsweise trennt er die Ebene des „Äußeren“ (*ẓāhir*) und des „Inneren“ (*bāṭin*), indem er zur Erläuterung eines oder mehrerer Ayas zuerst eine sprachliche und theologische Interpretation vornimmt und anschließend, durch das Wort „*išāra*“ gekennzeichnet, die Ebene des Sufitums behandelt.³³

Das Ziel, die verschiedenen Ebenen zu vereinen, beziehungsweise das Herz als wichtigstes Erkenntnismittel, um den Glauben zu verwirklichen, herauszustellen, erscheint als das auffälligste Merkmal in den Werken Ibn ‘Aǧības. Er erörtert es kontinuierlich in vielen Varianten, sodass man nicht umhinkommt, es als zentrales Thema anzuerkennen. Der Zweck der Vereinigung der Ebenen besteht für Ibn ‘Aǧība in der Erfüllung des Einheitsglaubens des Herzens, des *tawḥīd*, der nur erlangt werden kann, wenn Wissen und Handeln gleichermaßen zur Geltung kommen, Inneres und Äußeres verbunden werden. Darauf hat bereits Michon verwiesen: der Lebensweg führte Ibn ‘Aǧība weg von der Theorie und hin zur Praxis. War er zuvor ein Gelehrter mit Affinität zum Sufitum gewesen, wird aus ihm durch die Praxis des Weges der Sufis ein Sufi-Gelehrter.³⁴

Die Sufis haben in der Geschichte der Theologie für die Lehre des Sufitums als schriftliche Disziplin eine eigene Methodik und Sprache entwickelt, die neben denen der Philosophie und des Kalam steht. Zwar enthalten ihre Methode und Sprache Elemente aus den verschiedensten Lehren, wie Ibn ‘Aǧība selbst schreibt,³⁵ die Eigendynamik überwiegt jedoch deutlich, insbesondere durch den Fokus auf die Gotteserkenntnis als Ergebnis der Versöhnung der Ebenen.

³⁰ IH, S. 408.

³¹ Ebenda.

³² IH, S. 198–9.

³³ Vgl. BM.

³⁴ Michon, *Le Soufi*, S. 44–64.

³⁵ SNS, S. 120–5.

Die Gründe für eine eigene Methode sind mannigfaltig und wurzeln in der Interpretation des Religionsbegriffs. Wird als oberste Maxime angenommen, die Menschen auf das Göttliche hinzuweisen, auf die göttlichen Manifestationen in der Welt, liegt der Grund aller Methode in der Translation der Wirklichkeit, der Übersetzung der göttlichen Wirklichkeiten für die Menschen. Für diesen Zweck sind die Methoden der Philosophie und des Kalam nicht geeignet. Während die Philosophie den Sufis zu sehr auf der rationalen Betrachtung ruhe und das Erleben des Herzens ausklammere, sei der Ansatz der Kalam-Gelehrten, der Muttakallimun, zu sehr mit Apologetik verbunden, wie Ibn ‘Arabī es auf die Spitze trieb.³⁶

Obwohl sich der Stil Ibn ‘Ağības im Umgang mit dem Kalam von dem Ibn ‘Arabī unterscheidet, ist er letztlich doch Anhänger eben dieser Schule; er stellt die Interpretation durch *išāra* hierarchisch über die der anderen Disziplinen, da diese den tiefsten und weitesten Blick ermöglicht. So schreibt er in seinem Werk zur Methodik der Koranexegese (*uṣūl at-tafsīr*), dass wer den Koran auslege, dies aber ohne Läuterung und die Erleuchtung des Herzens tue, bei „der äußeren Schale“³⁷ verbleibe. Den „Kern des Korans“³⁸ werde er nicht begreifen.³⁹

Das Instrument der *išāra* stellt dementsprechend die Methode selbst dar, wobei das Sufitum als Wissenschaft zur Methode, wie andere Disziplinen, auch aus den Quellen abgeleitet wird und gewissen Grundlagen beziehungsweise Methoden zur Ableitung (*uṣūl*) unterliegt.⁴⁰ Der Religionsbegriff bei Ibn ‘Ağība beinhaltet die verschiedenen Methoden durch die Struktur des Gabriel-Hadith in der Einteilung in *islām*, *īmān* und *iḥsān*: Die verstandesbasierte Exegese (*tafsīr/ta’wīl*) und die Betrachtungen im Fiqh und Kalam beziehungsweise der *uṣūl* bilden Mittel zum Verstehen der äußeren Hülle, der historischen Begebenheiten und der Implikationen, die sich daraus ergeben. Die *išāra* hingegen bildet das Mittel für die Ebene des Sufitums, um das Herz anzusprechen.

Was die Struktur der vorliegenden Studie betrifft, wurde entsprechend des Themas ein Ansatz gewählt, der zwischen wissenschaftlicher Betrachtung und den Schwerpunkten Ibn ‘Ağības Lehre verbindet.

Der erste Teil über seinen Lebenswandel, seine Forschung und seine Lehre beleuchtet die Hintergründe zu der theologischen Stoßrichtung, die den Großteil seines Werkes und Lebens prägt und die dem Sufitum oberste Priorität zuschreibt.

Der zweite Teil ist dem konzeptionellen Rahmen seiner Lehre gewidmet. Es wird das Stufengebilde aus dem Gabriel-Hadith, die Struktur, mit der Ibn ‘Ağība

³⁶ Vgl. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, S. 179–81.

³⁷ Aḥmad Ibn ‘Ağība, *Tafsīr al-Fātiḥa al-kabīr*, Hg. ‘Aṣim al-Kayyālī, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2006, S. 57 (im Folgenden abgekürzt mit TF).

³⁸ Ebenda.

³⁹ Ebenda.

⁴⁰ Siehe dazu genauer in Kapitel 3.1.1.1 und 3.1.1.2.

seine Lehre fundamental unterlegt, vorgestellt. Außerdem werden verschiedene Aspekte des Begriffs Religion (*dīn*) sowie die Schule der Šāḍīliyya, die Tradition Ibn ‘Ağības, betrachtet.

Im dritten Teil wird das Sufitum in der religiösen Lehre erörtert sowie dessen Methodik und wie es sich zur Theologie verhält. Dieser Teil bietet einen erkenntnistheoretischen Blickwinkel auf die theologischen Lehren bei Ibn ‘Ağība, wie beispielsweise Wissen definiert und verortet wird, wie das Sufitum zu der Disziplin des Kalam in einigen Streitfragen steht und welche ontologischen Grundannahmen bestehen.

Der vierte Teil richtet anschließend den Blick auf das wesentliche Instrument des Sufitums bei Ibn ‘Ağība, die *išāra*, und beleuchtet ihre Hermeneutik im Sinne der Wissenschaft vom Verstehen. Dabei wird die *išāra* in der Geschichte der Theologie betrachtet, der Stil Ibn ‘Ağības untersucht, und wie er sie anwendet, sowie die dialogische Natur behandelt, die ihr zu eigen ist.

Der fünfte Teil arbeitet schließlich vier grundlegende Themen der Lehre Ibn ‘Ağības aus, zu denen er jeweils ein oder mehrere Werke verfasste. Hierbei handelt es sich um die einzelnen Wegstationen, die er den Stufen des Gabriel-Hadith zuweist, eine Betrachtung zu Schicksal und Bestimmung des Menschen, die Darstellung des Einheitsglaubens aus der Perspektive des Sufitums sowie das Gottesgedenken (*ḍikr*) und das Gebet für den Propheten Muḥammad. Der fünfte Teil bietet, nach der Erörterung der *išāra* selbst, die Möglichkeit, die angewandte *išārī*-Interpretation zu betrachten – auf welche Weise Ibn ‘Ağība, aufbauend auf den in den vorigen Teilen dargestellten Grundannahmen, einige große Themen der Theologie auf der Ebene des Sufitums deutet.

Im Laufe der Studie taucht hin und wieder der Bezug zur Praxis auf oder der Hinweis auf die praktische Seite des Sufitums. Allgemein ist damit der Zusammenhang von Wissen und Handeln gemeint, was in einem eigenen Kapitel diskutiert wird. Manchmal sind aber auch die sufischen Praktiken gemeint, etwa das laute Gottesgedenken (*al-ğāhr bi-ḍ-ḍikr*), das Lesen oder Rezitieren der Litaneien (*aḥzāb* oder *awrād*) und Gebete (*ṣalawāt*) für den Propheten, oder auch die Musik der Sufis.⁴¹ Ibn ‘Ağība erläutert manche der Gebete inhaltlich ausführlich, hat dem praktischen Aspekt der sufischen Lehre in seinen Schriften jedoch keine besondere Stellung gegeben. Nur selten gibt er konkrete Handlungsanweisungen, die den Ritus betreffen. Dementsprechend und aus Gründen der Eingrenzung des Themas wird diese praktische Seite in der vorliegenden Studie nicht besonders berücksichtigt.

⁴¹ Vgl. dazu J.-L. Michon, „Sacred Music and Dance in Islam“, in *Sufism. Love and Wisdom*, Hg. Jean-Louis Michon und Roger Gaetani, S. 153–78; Abdelbaqi Meftah, „L’initiation dans la Šāḍhiliyya-Darqāwiyya“, in *Une voie soufie dans le monde: la Šāḍhiliyya*, Hg. Éric Geoffroy, S. 237–48.

Forschungsstand

Die Forschung zu Ibn 'Ağiba und seinem Werk befindet sich in ihrer Anfangsphase. Für die Erschließung des Werks Ibn 'Ağibas ist nach wie vor die Arbeit Michons grundlegend, der die Bedeutung des Lebenswandels von dem gelehrten Sufi zu einem Sufi-Gelehrten hervorgehoben, die Fachbegriffe der Sufis bei Ibn 'Ağiba einer eingehenden Untersuchung unterzogen, und der die akademische Forschung zu diesem herausragenden Gelehrten überhaupt in die Wege geleitet hat.⁴² Auf ihn gehen auch mehrere Übersetzungen zurück. Von grundlegender Bedeutung ist ebenfalls die Arbeit von Ḥasan 'Azzūzī, der mit seinem zweibändigen Werk zur sufischen Methode und dem Werdegang Ibn 'Ağibas sowie zu den Quellen und der Methode in seiner Koranexegese eine ausstehende Lücke gefüllt hat: die wissenschaftliche Verortung erstens der Person Ibn 'Ağibas und zweitens des Werkes in der theologischen Landschaft.⁴³ Er bemerkt zu Recht, dass es allgemein verwunderlich ist, wie wenig Aufmerksamkeit Ibn 'Ağiba bisher in der Forschung erfahren hat, obwohl doch seine Person von so großer Bekanntheit war und ist.⁴⁴ Michon und 'Azzūzī ist maßgeblich das klare Bild über Leben und Werk Ibn 'Ağibas zu verdanken.

Hinzu kommt, dass die späte Phase muslimischer Gelehrsamkeit (ca. 8./14.–12./18. Jhdt.), und damit auch das 12./18. Jahrhundert, allgemein bisher wenig Aufmerksamkeit in der Forschung erfahren hat. Das ist unschwer an dem Fehlen von Forschung über die wichtigen Personen dieser Jahrhunderte zu erkennen. So stand Ibn 'Ağiba in der Disziplin des Kalam in der Tradition von Muḥammad ibn Yūsuf as-Sanūsī (gest. 895/1490) und al-Ḥasan al-Yūsī (gest. 1102/1691), deren Werke jahrhundertlang für die Theologie über Kontinente hinweg von entscheidender Bedeutung waren. Beispielsweise wurden sie vom 17. bis zum 19. Jahrhundert an der Azhar-Universität in Kairo gelehrt, die sich genau in dieser Zeit zu einem Zentrum der Gelehrsamkeit herausbildete.⁴⁵ Dennoch klafft eine Lücke in der Forschung zu diesen Personen und ihren Werken. Khaled El-Rouayheb nennt diese Periode und die theologischen Strömungen und Bewegungen darin sogar „A Forgotten Chapter in Islamic Religious History.“⁴⁶

Um die bisherige Forschung speziell zum Sufitum in der späten Phase ist es nur wenig besser bestellt und sie ist zudem wesentlich von einer Nachzeichnung der historischen Entwicklungen geprägt. Dabei wird die Lehre der Sufis in vielen

⁴² Michon, *Le Soufi*, 1990.

⁴³ Ḥasan 'Azzūzī, *Aš-Šayḥ Aḥmad Ibn 'Ağiba wa manḥağuhū fī t-tafsīr*, 2 Bde., Rabat: Maṭba'at Faḍāla, 2001.

⁴⁴ Ebenda, Bd. 1, S. 11–2.

⁴⁵ Vgl. Khaled El-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century. Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*, New York NY: Cambridge University Press, 2015, S. 200.

⁴⁶ Ebenda.

Koranstellen

1:4	88	3:145	286
2:1–5	238	3:159	208
2:30–4	306	3:172	263
2:31	82	3:187	75
2:34	331	3:193	70
2:54	260	3:198	263
2:60	76	4:28	184
2:94	269	4:36	64, 78
2:102	292, 297	4:48	89
2:115	96, 276, 303	4:59	330
2:117	286	4:69	330
2:125–143	90	4:78	294
2:132	90	4:80	282, 330
2:133	58	4:103	273, 325, 328
2:152	325	4:116	89
2:153	297	4:125	87, 92
2:159	75	4:145	89
2:177	270	5:3	58, 85
2:189	122	5:12	330
2:190	208	5:15–6	204
2:193	91	5:16	205
2:195	208	5:35	331
2:197	62, 263	5:44–6	204
2:222	260, 266	5:48	105
2:253	194, 314, 336	5:54	208, 209
2:256	85	5:70	330
2:257	204	5:83	281
2:286	279	5:93	50, 263
3:7	144, 235, 236	6:2	286
3:18	162	6:38	231, 233
3:19	88, 91	6:40	270
3:31	140, 208, 238, 330	6:60–1	286
3:52	58	6:75–9	180
3:52–3	58	6:79	87
3:76	87	6:80	297
3:81	330	6:91	281
3:85	58	6:103	68, 69, 277
3:95	87	6:112	297
3:102	67, 264	6:122	204, 206, 264

6:125	58	16:120	87
6:148	315, 316	16:123	87
6:149	314	16:125	71, 77
7:11	198	17:1	92
7:26	263	17:16	291
7:34	286	17:85	148, 278
7:143	304, 322	17:107	144
7:146	245	18:24	262
7:172	67, 81, 86, 182, 183, 209	18:28	136, 212
7:195	297	18:45	294
8:2	326	19:27	224
8:17	225, 283	19:29	224
8:20	330	20:12	219
8:24	70	20:19–22	308
8:29	264	20:50	96
8:42	286	20:114	144, 196
9:108	208	20:132	296
9:118	209	21:23	316
9:119	270	21:107	331, 333, 336
9:128	248	22:11	273
10:25	70	22:26	80
10:58	80, 158, 271	22:30–7	265
10:99	199	22:36	62
10:101	274, 279	22:37	265
10:105	87	22:46	184
11:6	296	22:78	87
11:107	314	23:53	196
11:118–9	314	24:35	197, 204, 205, 209, 224, 230, 275, 334
12:53	149	24:40	204
12:76	88, 196	24:48	70
12:82	229	24:54	330
12:100	64	25:59	306
12:108	163	26:77–80	89
13:8	286	26:84	271
13:16	204, 292	27:85	196
13:28	273, 327	27:88	310
13:36	78	28:34	252
13:39	286	28:64	79
14:44	70	28:68	97, 194, 297, 314
15:21	294	29:6	80
15:24	286	29:45	326
15:56	266	29:49	162
15:99	53	29:69	93, 179
16:23	208	30:7	146
16:32	96, 155	30:30	67, 81, 86
16:43–44	156	30:32	196
16:44	97, 155, 156	30:33	293
16:90	64		

30:40	296	49:2	247
31:13	78	49:3	263
31:22	141	49:11	29
31:27	243	49:13	30
33:1	294	49:14	51
33:4	270	49:14–17	50, 59
33:6	247, 336	50:16	201, 275
33:19	292	51:56	209, 282, 296, 303
33:21	248, 328, 336	53:8–14	334
33:23	270	53:42	69, 150, 269, 280
33:38	286	54:49	286
33:41	325	54:55	270
33:43	332	55:1–4	229
33:45	70	55:14	230
33:45–6	334	55:19	199
33:46	337	55:60	64
33:56	331, 332	56:95	53
34:15	310	57:3	199, 225
35:3	296	57:4	188
35:15	191	57:9	204
35:16	63	57:22	286
35:28	143, 144	57:22–3	293
36:12	286	58:11	162
37:96	297	61:7	58
38:26	305	61:9–12	94
38:27	188	64:16	67, 263, 264
39:9	290	65:3	286, 294
39:17–18	121, 163	65:3–4	296
39:18	187	65:4	296
39:22	58, 204, 264	66:8	260
39:53	260, 266	68:4	156
40:64	296	69:51	53
40:67–8	286	70:23	273, 328
41:6	266	71:5	70
41:30	265	71:40	286
41:53	180, 235, 236	72:16	267
42:11	192	73:8	326
42:13	70, 87	74:47	53
42:25	260	74:56	263
42:51	161	75:22–3	322
43:20	315	76:30	97
43:52–53	62	89:27	149
43:81	335, 348	89:27–8	151
44:10–1	276	89:27–9	273
45:13	192	91:8	151, 161
47:35	188	98:5	83, 268
48:1–2	322	102:5–7	60
48:10	225, 282, 330	102:7	53
48:28	94		

Hadithe

- Alle Dinge besitzen ein Maß, auch Vermögen und Unvermögen 287
- Askese ist es nicht, das Erlaubte zu verbieten und nicht die Vergeudung von Vermögen 147
- Das Fürchtenswerteste, was ich für meine Gemeinschaft fürchte, ist das verborgene Beigesellen, das da die Frömmerei ist 268
- Das Schlimmste, das ich für meine Gemeinde befürchte, ist das Beigesellen 78
- Das Wissen ist Religion und das Gebet ist Religion 112
- Der Gläubige ist der Spiegel seines Bruders 250
- Der Koran hat eine äußere Bedeutung (*zāhir*) und eine innere (*bāṭin*), eine Grenze (*ḥadd*) und einen Ausgangspunkt (*muṭṭala*). 219, 226
- Der Mensch ist mit dem, den er liebt 116
- Der Prophet antwortete: Und wer aber übertrug ursprünglich?! 293
- Die Gott liebste Religion ist die *ḥanīfe*, wahrhaftige Religion 83
- Die Heftigkeit befällt die Besten meiner Gemeinschaft 264
- Die Herzen rosten, wie das Eisen rostet. Und wahrlich, der Glaube trägt sich ab, wie ein neues Gewand sich abträgt 261
- Die Kinder Adams vergehen sich und die besten derer, die sich vergehen sind jene, die bereuen 266
- Die Liebe zum Diesseits ist der Hauptgrund aller Verfehlungen 141
- Die Pest ist ein Zeugnis für jeden Muslim 295
- Die Seelen sind zusammenhaltende Krieger, wer von ihnen sich kennenlernt, der verbündet sich und wer von ihnen sich ablehnt, der trennt sich 332
- Die Suche nach Wissen ist eine Pflicht (*farīḍa*) für jeden Muslim 143
- Die wahrhaftigsten Worte, die der Dichter spricht, sind die Worte Labids. 188
- Die Wissenden meiner Gemeinschaft sind wie die Propheten der Kinder Israels 162
- Die Wissenden sind die Erben der Propheten 144, 162
- Du hast geschaut, halte daran fest. Ein Diener, in dessen Herz das Licht Gottes eindrang 298
- Eignet euch die Sitten des Barmherzigen an! 329
- Ein Diener, dessen Herz Gott erleuchtete mit dem Licht des Glaubens. 5
- Eine Stunde Meditation (*tafakkur*) ist besser als ein Jahr Gottesdienst 241
- Er befand sich in einer Wolke, über der keine Luft und unter der keine Luft war 302
- Erleichtert und erschwert nicht! 248
- Es gibt keine Infektion und keine Übertragung 292
- Es gibt keinen Vorzug des Arabers über den Nicht-Araber, keinen des Nicht-Arabers über den Araber... 30
- Es glaubt keiner von euch, bis ich ihm nicht lieber bin als er sich selber, sein Besitz, seine Kinder und die Menschen allesamt 140
- Es ist der Stift getrocknet über alles, was dir begebenet, o Abū Hurayra 287

- Es liegt zwischen den Menschen und dass sie ihren Herrn schauen nur der Vorhang der Herrlichkeit vor Seinem Antlitz im Paradies Eden 321
- Es versteht der Mensch erst wirklich, wenn er im Koran viele Aspekte sieht 231
- Es war Gott und nichts mit Ihm 188
- Fliehe den Leprösen, wie du vor dem Löwen fliehst 294
- Gott der Erhabene sagt: ‚Es fasst Mich Meine Erde nicht und nicht Mein Himmel, jedoch fasst Mich das Herz Meines gläubigen Dieners.‘ 243
- Gott, der Erhabene, spricht: ‚Der Sohn Adams schmäh die Zeit, Ich aber bin die Zeit 201, 277
- Gott, der Gesegnete und Erhabene, spricht: ‚Die Herrlichkeit ist Mein Mantel und die Majestät Meine Hülle 320
- Gott sendet keine Krankheit herab, ohne dass er dafür eine Medizin schickt 293
- Gott spricht: ‚Nichts, wodurch Mein Diener sich Mir nähert, ist Mir lieber, als was Ich ihm als Pflicht auferlegte 66, 211
- Handelt! Einem jeden wird leichtgemacht, wofür er erschaffen 315
- Ich bin, wie Mein Diener mich vermutet. Er möge glauben über Mich, was er will 325
- Ich hinterlasse euch die gütige Ursprungsreligion (*ḥanīfiyya*) 85
- Ich hinterlasse euch die weiße Religion (*milla*), deren Tag ist wie ihre Nacht 85
- Ich war der erste der Menschen, der geschaffen wurde, jedoch der letzte der entsendet wurde 335
- Ich war ein Prophet, als Adam sich noch zwischen Seele und Körper befand 335
- Ich war ein verborgener Schatz und wollte erkannt werden 209, 301, 303
- Iḥsān* bedeutet, dass du Ihn anbetest, als sehest du Ihn, selbst wenn du Ihn nicht siehst, sieht Er dich 65
- Īmān* bedeutet, dass du an Gott glaubst, Seine Engel, Seine Bücher, Seine Gesandten, an den Jüngsten Tag und an die Bestimmung – ihr Gutes und Schlechtes 287
- Jedes Neugeborene wird in der ursprünglichen Natur (*fiṭra*) geboren 183
- Keiner von euch wird eintreten ins Paradies durch seine Taten 96
- Meditiert über die Schöpfung und meditiert nicht über den Schöpfer, denn ihr vermögt es nicht, Gott Sein wahres Maß zuzumessen 191
- Meine Gemeinde ist wie der Regen. Es ist nicht bekannt, ob sein Anfang besser ist oder das Ende 218
- Moses sagt zu Adam: ‚Du bist der Grund, warum wir verloren gegangen sind 317
- Niemand ist eifersüchtiger als Gott. Er verbietet die Übeltaten, die offensichtlichen und die verborgenen. 320
- O Allah, preise (oder bete für) Muḥammad und die Familie Muḥammads 332
- O Ibn ‘Abbās, ich lehre dich einige Worte: Hüte Gott und Er wird dich behüten 287
- Sein Charakter war der Koran 157, 329
- Soll ich denn kein dankbarer Diener sein?! 322
- Sprecht zu den Menschen entsprechend ihrer Fähigkeit, zu verstehen (*qadra ‘uqūlihim*) 76
- Sucht das Wissen, und wenn es in China ist 143
- ‘Umar ibn al-Ḥaṭṭāb sagte: Eines Tages, als wir uns bei dem Gesandten Gottes befanden, kam ein Mann mit weißen Kleidern 49
- Wahrlich, das Einkommen verlangt nach dem Diener, wie auch sein Todeszeitpunkt ihn verlangt. 287
- Wahrlich, die Engel bedecken den nach Wissen Suchenden mit ihren Flügeln 162
- Wahrlich, die Propheten erben keinen Dinar und keinen Dirham, jedoch erben sie das Wissen 162
- Wahrlich, die Seele der Heiligkeit gab mir ein, dass keine Seele stirbt, bis nicht

- ihr Einkommen vollständig verbraucht ist 296
- Wahrlich die Stütze des Hauses ist sein Fundament und die Stütze der Religion (*din*) ist die Kenntnis von Gott dem Erhabenen 282
- Wahrlich, Gott erschuf Adam nach Seinem Bilde 230
- Wahrlich, Gott liebt den Geprüften, den Bereuenden 266
- Wahrlich, Gott schuf Adam nach Seinem Bilde 82
- Wahrlich, Gott versorgt den Diener entsprechend dem Maße seiner Strebenkraft 280
- Wenn es an einem Ort geschieht, an dem ihr euch aufhaltet, so verlasst diesen nicht. 294
- Wenn Gott einen Diener liebt, ruft Er Gabriel und spricht: ‚Wahrlich, Gott liebt diesen jemand.‘ 271
- Wenn jemand von euch eine gute Tat beabsichtigt, wird sie für ihn als gute Tat geschrieben 97
- Wer auch immer über den Koran spricht, nach seiner persönlichen Meinung; lass ihn seinen Sitz im Höllenfeuer einnehmen 219
- Wer den Menschen nicht dankt, der dankt Gott nicht 294
- Wer etwas liebt, der erwähnt es (oder: gedenkt dem) oft 325
- Wer für mich einmal betet, für den betet Gott zehn Mal 329
- Wer Gott gehorcht, der gedenkt Ihm, selbst wenn er wenig betet, fastet und den Koran rezitiert 325
- Wer sich selbst erkennt, der erkennt seinen Herrn. 236
- Wisse, dass sollten die Menschen allesamt sich zusammenschließen, um dir in einer Sache zu schaden, die Gott dir nicht bestimmt hat, werden sie es nicht vermögen. 297

Personenregister

- Abraham, *Siehe* Prophet Ibrāhīm
Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq 217, 233, 248
Abū Hurayra, 'Abd ar-Raḥmān 287
Abū Madyan Ṣū'ayb 104
Abū Ya'zā Yalannūr ad-Dukkālī 104, 110, 266, 342
'Adawiyya, Rābī'a 210
Addas, Claude 18, 170
Aḥḍarī, 'Abd ar-Raḥmān 22
Ahl as-sunna 166, 174, 194
'Ā'iša, Prophetenfrau 156, 329
Anṣārī, Zakariyya 221
'Arabī al-Fāsī 22
Aš'arī, Abū l-Ḥasan 47, 174
Averroes, *Siehe* Ibn Rušd
Avicenna, *Siehe* Ibn Sīnā
Ay, Mahmut 11
'Azzūzī, Ḥasan 10, 36, 118, 165, 166, 257
- Badawī, Aḥmad 101
Bannīs, Muḥammad 21
Bāqillānī, Abū Bakr 87, 90
Baqlī, Ruzbihan (al-Wartaḡibī) 167
Baṣrī, al-Ḥasan 136, 137, 326
Bayḍāwī, 'Abd Allāh ibn 'Umar 22, 69
Baytamānī, Ḥusayn 5
Burckhardt, Titus 18, 148, 193, 242, 244
Būṣayrī, Muḥammad ibn Sa'īd 22, 109
Būzīdī, Muḥammad 3, 27, 30, 106, 107, 109, 124, 301, 327
- Chiabotti, Francesco 173, 221
Chittick, William C. 57, 65, 81, 85, 89, 187, 208, 221
Chodkiewicz, Michel 18, 93
- Dānī, Abū 'Amr 22
Darqāwī, Muḥammad al-'Arabī 13, 24, 30, 34, 106, 167, 255
- Disūqī, Ibrāhīm 101
El-Rouayheb, Khaled 10, 48, 173, 350
Farḡānī, Sa'īd 168
Fāsī, 'Abd ar-Raḥmān 106
Fāsī, Yūsuf 102, 106, 167
- Ġa'far aṣ-Ṣādiq 217, 231, 246
Ġamal, 'Alī 24, 75, 82, 91, 99, 106, 171
Ġāmī, 'Abd ar-Raḥmān 134, 300
Ġanwī, Muḥammad 21, 23
Ġanwī, Muḥammad ibn Muḥammad 34
Ġaylānī, 'Abd al-Qādir 101
Ġazālī, Abū Ḥāmid 5, 68, 90, 94, 104, 124, 142, 197, 219, 244
Geoffroy, Éric 1, 13, 93, 172
Gesandter Gottes, *Siehe* Prophet Muḥammad
Ġilī, 'Abd al-Karīm 6, 169, 172, 306, 346
Gril, Denis 1, 113, 215, 246
Ġunayd, Abū l-Qāsim 75, 78, 135, 153, 167, 186, 200, 218, 237, 283, 307, 310
Ġurḡānī, aš-Šarīf 6, 59, 85, 227
Ġuwaynī, Abū l-Ma'ālī 22
- Habṭī, 'Abd Allāh 167
Ḥakīm, Su'ād 62, 228
Ḥalīl, Ibn Ishāq 22
Ḥallāḡ, al-Ḥusayn Ibn Manṣūr 76, 170, 196, 227
Harawī, 'Abd Allāh 167, 257
Hāšimī, Muḥammad (Bruder) 20, 32
Ḥawwāt, Sulaymān 35
Hindī, 'Alī al-Muttaqī 17
Huḡwīrī, Abū l-Ḥasan 'Alī 143
- Ibn 'Abbās, 'Abd Allāh 192, 209, 287, 294
Ibn Abī Ṭālib, 'Alī 94, 102, 326

- Ibn Adham, Ibrāhīm 266
 Ibn 'Aġiba, 'Abd Allāh 20
 Ibn 'Aġiba, Aḥmad 1
 – Ausbildung (Werke) 22
 – Fundament der Religion 153
 – Gesellschaftskritik 29
 – Grundlagen (o. Methoden) des Sufitums (*uṣūl at-taṣawwuf*) 132
 – Historische Dimension der Religion vs. das individuelle Erleben 231
 – Meer der Einheit (*baḥr al-waḥda*) 168, 300
 – Trifft seinen Meister 24
 – Zur Natur des Menschen (*fiṭra*) 81
 Ibn 'Aġiba, Muḥammad (Vater) 20
 Ibn 'Aġiba, Raḥma (Mutter) 20
 Ibn Āġurrūm, Muḥammad 239
 Ibn al-'Arabī, Abū Bakr 119, 342
 Ibn al-Fāriḍ, 'Umar 101, 167, 171, 193, 222, 301, 303, 338, 346, 349
 Ibn al-Ḥaṭṭāb, 'Umar 49, 233
 Ibn 'Arabī, Muḥyī d-dīn 8, 79, 93, 146, 167, 193, 220, 300, 344
 Ibn 'Āṣim, Muḥammad 22
 Ibn aṣ-Ṣabbāġ, Ibn Muḥammad al-Ḥimyarī 103, 112
 Ibn as-Sakkāk 103
 Ibn Ḥaldūn, 'Abd ar-Raḥmān 114
 Ibn Ḥirzihim, Abū l-Ḥasan 104
 Ibn Hišām, Abū Muḥammad 22
 Ibn Kīrān 21
 Ibn Mālik, Ḥārīt 5, 297
 Ibn Mālik, Muḥammad ibn 'Abd Allāh 22
 Ibn Mašš, 'Abd as-Salām 102, 104, 193, 195, 234, 334, 337
 Ibn Rušd, Abū l-Walīd Muḥammad 24, 146
 Ibn Sab'īn, 'Abd al-Ḥaqq 151, 167, 169, 172, 186, 344
 Ibn Sīnā, Abū 'Alī al-Ḥusayn 147, 184, 186, 223
 Ibn Ṭābit, Zayd 137

 Jesus, *Siehe* Prophet Jesus

 Kalabāḍī, Abū Bakr 100
 Kūhin, Aḥmad 33
 Kūrānī, Ibrāhīm 350

 Lalla Fāṭima 20
 Lings, Martin 18

 Maġdūb, 'Abd ar-Raḥmān 106, 167
 Maḥallī, Ġalāl ad-dīn 22
 Maḥallī, Ibn 'Iyād 115, 145
 Makkī, Abū Ṭālib 147, 167
 Makkūdi, Muḥammad 33
 Mālik, Ibn Anas 23, 132, 165
 Mawlāy Ismā'īl 27, 29
 Mawlāy Muḥammad ibn 'Abd Allāh III. 27
 Mawlāy Sulaymān ibn Muḥammad 28, 31
 Michon, Jean-Louis 1, 7, 27, 36, 165, 197, 223
 Moses, *Siehe* Prophet Moses
 Muḥāsibī, al-Ḥārīt 101, 118, 167
 Munāwī, 'Abd ar-Ra'ūf 186
 Murata, Sachiko 15, 48, 65, 78, 94, 148
 Mursī, Abū l-'Abbās 100, 102, 193, 248, 252, 331

 Nābulusī, 'Abd al-Ġanī 48, 194, 230, 344, 350
 Nūrī, Abū l-Ḥasan 75

 Prophet Ibrāhīm 79, 88, 92, 180, 271, 297, 332
 Prophet Jesus 87, 224
 Prophet Moses 69, 219, 245, 316, 322
 Prophet Muḥammad 5, 23, 55, 62, 70, 84, 86, 101, 115, 116, 137, 164, 218, 225, 247, 251, 253, 282, 348

 Qāḍī 'Iyād 22, 119
 Qayrawānī, Ibn Abī Zayd 22
 Qazwīnī, Muḥammad ibn 'Abd ar-Raḥmān 22
 Qūnawī, Ṣadr ad-dīn 171
 Qurriš, 'Abd al-Karīm 21
 Qušayrī, Abū l-Qāsim 24, 100, 109, 171, 197, 220, 223, 227, 239, 253, 349

 Rābi'a al-'Adawiyya, *Siehe* 'Adawiyya, Rābi'a
 Rāzī, Faḥr ad-dīn 168, 221, 225
 Rifā'i, Aḥmad 101
 Rūmī, Ġalāl ad-dīn 101

- Rundī, Ibn ‘Abbād 23, 103, 114, 120, 142, 172
 Rušāy, Aḥmad 21
- Šādīlī, Abū l-Ḥasan 22, 100, 118, 140, 154, 252
 Šādīlī, Abū l-Mawāhib 312
 Sāḥilī, Abū ‘Abd Allāh 51, 258
 Sakandarī, Ibn ‘Aṭā’ Allāh 22, 92, 103, 144, 162, 233
 Samlālī, Muḥammad as-Sūsī 21
 Sanūsī, Muḥammad ibn Yūsuf 10, 22, 71, 137, 176, 177, 186
 Ša’rānī, ‘Abd al-Wahhāb 48, 57, 71, 82, 169, 173, 190, 350
 Saraquštī, Ibn al-Bannā 135, 167, 182, 196
 Sarrāġ, Abū Naṣr 4, 70, 220
 Šaṭībī, Abū Ishāq 34, 114, 218
 Šaṭīr, Abū l-Ḥasan ‘Alī 21
 Šawī, Aḥmad 173, 344
 Scheich, Meister 244, 327, *Siehe auch die*
 Kapitel 2.3.3 und 4.3.2
 Spevack, Aaron 47, 350
 Šrīdī, Gouvanneur von Tétouan 33, 34
 Subkī, Tāġ ad-dīn 22
 Sulamī, ‘Abd ar-Raḥmān 72, 100, 167, 217, 221
- Šuštārī, Abū l-Ḥasan 79, 109, 167, 170, 171, 181, 186, 216, 338, 344, 349
 Šuṭībī, Muḥammad ibn ‘Alī 167
 Suyūṭī, Ġalāl ad-dīn 22, 103, 139, 172, 326
- Tāwudī ibn Sūda 21, 27, 35
 Tirmidī, al-Ḥakīm 101
 Tuġībī, Ibn Layūn 167, 172
- Umm Salama, Frau des Propheten 137
 ‘Uṭmān ‘Abduh, Muḥammad 59
- Vimercati Sanseverino, Ruggero 1, 161, 168, 215, 236
- Wafā, ‘Alī 102, 104
 Warāqa Ibn Nawfal 115
 Warzāzī, Muḥammad 21
- Yūsī, al-Ḥasan 10, 176
- Zaqqāq, Abū l-Ḥasan ‘Alī 22
 Za’rī, Aḥmad 21
 Zarrūq, Aḥmad 22, 102, 104, 107, 114, 119, 120, 126, 129, 133, 134, 151, 177, 178, 218, 344
 Zayyāt, ‘Abd ar-Raḥmān al-Madanī 102

Sachregister

- ‘abīd al-Buḥārī* 29
af‘āl 194, 300, 312, 318
‘Aḡbiyya 349
aḥadiyya 188
aḥkām 60, 72, 77, 88, 129, 132
– *aḥkām bāṭina* 59, 120, 129, 177
– *aḥkām ḡāhira* 120
Ahl as-sunna 104, 126, 313
‘ālam 4
– *‘ālam akbar* 4, 305
– *‘ālam al-arwāḥ* 202
– *‘ālam al-aṣbāḥ* 202
– *‘ālam ṣaḡīr* 4, 305
al-Ḥaqq 100, 123, 132, 144, 301
‘aqīda 52, 154, 163
‘arīf, Gotteskenner 58, 71, 88, 112, 157, 161, 217, 236
Aṣ‘ariyya 22, 47, 69, 87, 165, 174, 175, 189, 190
ātār 191, 206, 207, 307
Außen und Innen (*aḡ-ḡāhir wa l-bāṭin*), *Siehe* Kapitel 3.2.2.1
awliyā‘ 20, 161
awrād 9, 24, 31, 101, 107, 111, 327, *Siehe auch* unter *ḥizb*
Aya, die Zeichen Gottes 180, 235, 236, 237

Banī Anḡirā 31, 33, 35
Banī Zirwāl 24, 25
baqā‘ 138, 282, 309, 322
bāṭin 56, 189, 216, 226
– Allgemein als Gegenstück zu *ḡāhir*, *Siehe* Kapitel 3.2.2.1
Bāṭiniyya 219

Curriculum, studierte Werke und Lehrberechtigungen von Ibn ‘Aḡība 22

Darḡawiyya 24, 31, 106, 341
dawḡ 56, 96, 143, 144, 163, 176, 270, 304
– Im Zusammenhang mit *mukāṣafa* und *ilhām*, *Siehe* Kapitel 3.1.2.2
dīn
– Diskussion *ḡaniḡe* Religion, *Siehe* Kapitel 2.2.3
– *ḡaniḡ* 79, 121, 179, 210, 343
– *ḡaniḡiyya samḡā‘* 94
– Religion, *Siehe auch* Religionsbegriff; *Siehe auch* Religionsbegriff

Einheit von *Fiqh* und *Sufitum* 132
Einheit von *Koran* und *Sunna* 96, 131, 153, 166, 213, 238, 329

fanā‘ 117, 138, 201, 279, 282, 309, 321
Fāsiyya 106
Fès 21, 24, 35, 75, 108
fikra 150, 160, 241, 272
– Im Besonderen, *Siehe* Kapitel 4.3.1
Fiqh 21, 22, 52, 122, 133, 165
fiṭra 67, 81, 86, 183, 209

ḡabarūt 308
Gabriel-Hadith 1, 3, 47, 71, 77, 99, 115, 122, 125, 130, 131, 139, 152, 164, 185, 212, 223, 255, 257, 278, 338, 342, 345, 346
ḡalabat aḡ-ḡann 221
Gelehrte des Äußereren (*‘ulamā‘ aḡ-ḡāhir*) 180
Gelehrtdiskussion über die Rolle des Scheichs 114

ḡaqīqa 55, 57, 64, 96, 287
– *ḡaqīqa* als Gegenstück zu *Scharia*, *Siehe* Kapitel 3.2.2.1

- *ḥaqīqa wa mağāz* 229
- Ḥašwiyya 219
- ḥašya* 145
- ḥiğāb* 161
- ḥikma* 183, 195
 - Als Gegenstück zu *qudra*, *Siehe* Kapitel 3.2.2.1
 - *sirr al-ḥikma* 289
- ḥirqa, muraqqā'a* 25, 32, 34, 107, 110
- ḥizb* 22, 101, 116, 323, 327

- ibāda* 55, 59, 125, 251, 331
 - *ibāda qalbiyya*, herzlicher Gottesdienst 337
- iğmā'* 79, 130, 154, 166, 175, 287
- iḥlāṣ* 132, 139, 156, 267, 270
 - Als Station auf dem Weg, *Siehe* Kapitel 5.1.2.1
- ilhām* 137
 - Im Zusammenhang mit den Begriffen *ḍawq* und *mukāšafa*, *Siehe* Kapitel 3.1.2.2
- ilm* 16
 - *ilm al-aḡḥān* 128
 - *ilm al-aḡwāq* 122
 - *ilm al-adyān* 128
 - *ilm al-bāṭin* 216
 - *ilm al-bayān* 229
 - *ilm al-kalām* 130, 223
 - *ilm al-uṣūl* 129
 - *ilm al-yaqīn* 53
 - *ilm ar-rūḡḥāniyya* 56
 - *ilm at-taṣawwuf* 21, 127, 130, 223
 - *ilm at-tawḥīd* 180
 - *ilm wa 'amal*, *Siehe* Kapitel 3.1.1.3
 - *rāsiḡūn fī l-ilm* 235
- iṣāra* 3, 5, 64, 73, 97, 112, 190
 - Die angewandte *iṣāra*, *Siehe* Teil 5
 - *iṣāra* im Speziellen, *Siehe* Teil 4
- istiḡāma* 51, 115
 - Als Station auf dem Weg, *Siehe* Kapitel 5.1.1.3

- Kalam 69, 168, 177, 181
- Kalam und Sufitum allgemein, *Siehe* Kapitel 3.2.1
- kasb* 176, 194, 196, 313
- kaṣf* 115, 127, 154, 160, 277
 - Kritik an as-Sanūsī 186
 - Kritik an Avicenna 184

 - Liebe und Erkenntnis 208

 - maḡabba*, Liebe 66, 208, 211, *Siehe* auch Kapitel 3.2.2.3
 - malakūt* 307
 - Mālikī 22, 47, 164, 165
 - Mālikiyya, *Siehe* auch Mālik, Ibn Anas *ma'rifa*, Erkenntnis 16, 118, 208, *Siehe* speziell Kapitel 5.1.3.3
 - Mensch als Abbild des Seins 199, 306, *Siehe* auch unter Mikro- und Makrokosmos
 - Mikro- und Makrokosmos 67, 94, 97, 182, 201, 236, 300, *Siehe* auch *'ālam ṣaḡīr* und *'ālam akbar*
 - mukāšafa*, *Siehe* *kaṣf* sowie Kapitel 3.1.2.2
 - mulk* 308
 - murāqaba* 65, 123, *Siehe* speziell Kapitel 5.1.3.1
 - murīd* 24, 212, 247, 252, *Siehe* speziell die Kapitel 2.3.3 und 4.3.2
 - muṣāhada*, *Siehe* Kapitel 5.1.3.2
 - Mutakallimun 97, 173, 186

 - nāfila* 323
 - nafs*, *Siehe* Kapitel 3.1.1.4
 - Naqšbandiyya 47
 - Nāširiyya 32, 35, 106
 - naẓra* 241, 283, 328

 - Pest, Krankheit 35, 285, 291
 - Philosophie 7, 48, 97, 147, 151, 173, 184, 186, 213, 242, 304
 - Politik 29
 - Prophetentum 4, 143, 161, 333

 - Qarawiyīn 23, 28
 - qudra*, *Siehe* Kapitel 3.2.2.1

 - Religionsbegriff 1, 8, 49, 83, 125, 215
 - riḡā* 289, 298, *Siehe* Kapitel 5.2.4
 - Rolle von Zarrūq bei Ibn 'Aḡība 108

 - Šaḡīliyya 13, 35, 49, 100, 112, 115, 118, 120, 123, 126, 132, 167, 171, 219, 343

- Salaf Ṣāliḥ* 121, 163, 166, 176, 216, 287
šarʿ, Offenbarung 129, *Siehe auch* unter
 Scharia sowie *waḥy*
 Scharia 47, 51, 52, 57, 94, 122
 – Als Gegenpol zur inneren Wirklichkeit
 155
 – Äußerliche Betrachtung der 180
 – Rahmen der Scharia 280
 – Scharia als Mittel 203
 – Scharia und Normen 60
 – Scharia und Wirklichkeit (*ḥaqīqa*)
 98, *Siehe* Kapitel 3.2.2.1
 Scheich, Meister 102, 112, *Siehe auch* die
 Kapitel 2.3.3 und 4.3.2
 Sibta (Ceuta) 31
šidq, *Siehe* Kapitel 5.1.2.2
sirr 148, 150, 289
sitr 190
šuffa, Leute der *šuffa* 136
 Sufitum, Definitionen 6, 129, 132, 134,
 135
šuhba 24, 113
sukr 279, 304
šurb 158, 159, 304

taʿalluq, *Siehe* Kapitel 5.3.2.2
tafakkur, *Siehe* fikra
tafsir iṣārī, *Siehe* Kapitel 4.1
 Tafsir, Korankommentar 11, 21, 72, 166,
 169, 220
tağallī 168, 188, 190, *Siehe* Kapitel 5.3.1
taḥallūq, *Siehe* Kapitel 5.3.2.2
taqlīd 113, 175, 245
taqwā 51, 115, *Siehe* Kapitel 5.1.1.2
taslīm, *Siehe* Kapitel 5.2.4
tawakkul 142, 293, 298
tawba 130, 139, *Siehe auch* Kapitel 5.1.1.1
tawḥīd 7, 52, 55, 70, 122, 265
 – Im Speziellen *tawḥīd*, *Siehe* Kapitel
 2.2.2
 – *mašrab at-tawḥīd* 270
 – *tawḥīd ad-dalīl* 2, 166
 – *tawḥīd al-burhān* 78
 – *tawḥīd al-ʿiyān* 2, 166
 – *tawḥīd ḥāṣṣ* 2, 71, 166, 171, 300
taʿwīl 220
ṭumaʿnīna, *Siehe* Kapitel 5.1.2.3

 Üben der Gewissheit (*yaqīn*) 288
ʿubūda 55, 65
ʿubūdiyya 55, 63, 156, 209, 263, 309
uṣūl
 – *uṣūl ad-dīn*, *Siehe* Kalam
 – *uṣūl al-fiqh* 21, 22, 129, 132, 229
 – *uṣūl at-tafsīr* 8, 199
 – *uṣūl at-taṣawwuf* 93, 119, 132, 133

 Verhältnis Sufitum und Kalam 2, 47, 80,
 88, 178, 184, 192, 213, 344
 Versöhnung von Gegensätzen 199
 Verstand (*ʿaql*), *Siehe* Kapitel 3.2.1.2 und
 3.1.1.4

wāḥidiyya 188
waḥy 137, 161
waraʿ 212
 Wazzān 33, 35, 36
 Wazzāniyya 32, 106
 Werke Ibn ʿAğības, *Siehe* Kapitel 1.4
wird, *Siehe* unter *awrād* und *ḥizb*
wuğūd 67, 152, 180, 189, 199, 307

yaqīn 53, 60, 144, 1549, 159, 288, *Siehe*
 auch Kapitel 5.2.4

zāḥir 56, *Siehe auch* Kapitel 3.2.2.1
 Zugehörigkeit zur Ṣādīliyya 115
zuhd 280

Abstract

This study examines the concept of religion (*dīn*) in the works of Aḥmad Ibn 'Ajība (d. 1224/1809) and the manner in which he synthesizes Sufism and theology. Ibn 'Ajība's concept of religion draws heavily upon the three levels mentioned in the Gabriel Hadith: *Islām*, *īmān* and *iḥsān* – submission, belief and spiritual perfection. This structure – considered fundamental by many post-classical Muslim scholars (ca. 1400–1800) – on the one hand outlines religion from the perspective of theology, while on the other hand describes the human's path to God. The highest priority lies, according to Ibn 'Ajība, within the discipline of Sufism, the level of spiritual perfection (*iḥsān*). The method he uses for representing this level is *ishāra*, which alludes to the inner meanings of texts and objects. In this sense, the main purpose of theology is the knowledge of the heart which is the true realization of the fundamental doctrine of *tawḥīd* or Unity.

The first part of this study presents Ibn 'Ajība's biography and transformation from scholar to Sufi scholar alongside an examination of his works. The second part analyzes the theoretical-theological assumptions underpinning his concept of religion. Subsequently, in the third part, his perception of religious doctrine is examined, with a specific focus on how he considers Sufism within the canon of the religious sciences. The fourth part turns to look more closely at *ishāra*, revealing the particular approach of Ibn 'Ajība. In the fifth and final part, the applied *ishārī* interpretation of Ibn 'Ajība is presented in relation to his works and theology in particular.

Broadly conceived, this is a study of the doctrine and theological methodology of Sufis in the post-classical period. It demonstrates how Ibn 'Ajība, building on his tradition, conceives of theology centered on Sufism without excluding the other religious disciplines. Scholars of the post-classical period, such as Ibn 'Ajība, have only recently attracted the attention of the scholarly community. Thus, this tracing of Ibn 'Ajība's concept of theology is indebted to the effort and research of scholars of both Sufism and theology.

