

Die islamische Mystik. Zwischen Dialog und Einheit der Religionen

Drei geistige Elemente kann man in allen großen, vor allem in den sogenannten monotheistischen Religionen feststellen. Diese sind theologische, philosophische und mystische. Alle diese drei Elemente führen getrennt, aber auch gemeinsam zu Gott. Dazu bedient sich die Theologie einer heiligen Schrift, die Philosophie des menschlichen Verstandes und schließlich die Mystik der Seele.

Man kann diese drei Elemente als Stufen des Glaubensweges eines Menschen betrachten. Dabei wird sich der Mensch zunächst in der rein theologischen Phase an einem materiellen Gegenstand, der heiligen Schrift, festhalten. In der philosophischen Phase reflektiert er über den Inhalt der heiligen Schrift, um eine für sich und die anderen überzeugende rationale Begründung für seine Glaubensbekenntnisse zu finden. Schließlich, besonders dann, wenn man weder durch den Text der heiligen Schrift allein, noch durch die Reflektion der reinen Vernunft die geistige Ruhe findet, sucht man einen anderen, von Schrift und Verstand unabhängigen Weg, die Seele, den mystischen Weg. Demnach entwickelt sich der Glaube eines Muslim von einem zunächst materiellen zu einem rationalen und dann schließlich zu einem „irrationalen“ transzendentalen Weg zu Gott. Man darf aber auch nicht übersehen, dass viele Gläubige die erste Phase, also die materielle Form, für völlig ausreichend finden: Sie befürchten, durch rationale oder seelische Betrachtung ihres Glaubens in einen nicht wieder gutzumachenden Irrtum abzufallen.

Gerade diese Befürchtung schreckte viele Gläubige nicht nur von Philosophie und Mystik ab, sondern führte zunehmend zur Verketzerung vieler Rationalisten und in einer noch härteren Form der meisten Mystiker. Viele berühmte islamische Mystiker wurden des Pantheismus, Nomismus und Theopantismus bezichtigt. Die Rationalisten unterstellten ihrerseits den Mystikern Irrationalität und die Unfähigkeit, ihre metaphysischen Thesen und Erfahrungen überzeugend zu begründen.

Für die Mystiker waren die Schrift-Theologen zu formal, ja sogar, nach *Rabi'a al-'Adawiya* (185 H./801 n.Chr.), eine der größten und eine der ersten Mystiker im Islam, zu pragmatisch. Ihrer Auffassung nach sollte man Gott nicht aus Furcht vor der Hölle und auch nicht, um ins Paradies zu kommen, anbeten, sondern aus reiner Liebe zu Ihm, um letzten Endes Sein Antlitz zu erblicken. Demnach steht die Gottes-Liebe (Al-'Ischqu al-Ilahi) im Kern ihrer mystischen Philosophie.¹

Die Rationalisten, ob Theologen oder Philosophen, waren für die Mystiker, wie es *Murad Hofmann* zutreffend ausdrückt, zu blutleer.² Außerdem bedienen sie sich eines für diese Aufgabe untauglichen Instruments, des menschlichen Verstandes. Dieser kann, nach der Auffassung der Mystiker, die Grenze des Unendlichen nicht durchbrechen, denn er ist auf die Endlichkeit der diesseitigen physischen Erfahrungen unweigerlich angewiesen, und so bleibt ihm das Jenseits, also das Metaphysische, verschlossen. Nur die Seele kann die Grenzen der Unendlichkeit durchbrechen und damit das Metaphysische erfahren. Diese metaphysische Erfahrung ist der Seele vorbehalten, weil ihre Natur ebenso metaphysisch ist. Nicht der Verstand wird dabei in Anspruch genommen, sondern der „Geschmack“ (arab. Dawq), manchmal auch „Intuition“ (arab. Hads).

Gemeinsam haben Theologen und Philosophen eine expansive Aufgabe; ihnen liegt viel daran, andere von der Richtigkeit ihrer eigenen religiösen Weltanschauung zu überzeugen. Die Mystiker hingegen sind nach innen orientiert, sie versuchen nie, anderen ihre persönlichen Erfahrungen glaubhaft darzustellen. Ein solcher Versuch wäre auch fatal, denn diese zutiefst persönliche Erfahrung kann, ihrer Natur nach, keiner anderen Person vermittelt bzw. zuteilwerden.

Ein weiterer wesentlicher Unterschied zwischen den Mystikern einerseits und den Theologen bzw. Religionsphilosophen andererseits liegt darin, dass die letztgenannten ihre Belohnung im Jenseits erwarten, während die ersten ihre Belohnung bereits im Diesseits genießen. Daraus resultiert die seriöse Frage nach ihrem Verständnis über die Beschaffenheit des Paradieses bzw. des Fegefeuers im Jenseits. Darin finden wir eine weitere ernsthafte Streitfrage zwischen den beiden o.g. Parteien.

Noch seriöser und von existentieller Bedeutung für die Souveränität der einzelnen Religionen war die pantheistische theopantistische Weltanschauung der Mystiker. Denn eine solche Weltanschauung würde, nach Ansicht der identitätsbewussten Theologen und Religionsphilosophen, die Grenzen zwischen den verschiedenen Religionen völlig aufheben. Religionen sind demnach gleichermaßen nur gleichwertige, wenn auch verschiedene Heilswege zu einer und derselben Wahrheit. Damit würden keine ernsthaften Hindernisse vor einem erfolgreichen interreligiösen Dialog mehr stehen. Aber welche Religion will auch heute diese Ansicht akzeptieren und damit ihren Anspruch aufgeben, die einzige wahre Religion zu sein?!!!

Dennoch ist folgendes festzuhalten, wie wir gesehen haben: Es ging bei allen oben erwähnten drei Gruppen nie um die deistische Frage, ob Gott die Welt lenkt und daher wir Ihn anbeten sollen, sondern

es ging lediglich um die richtige Art und Weise, wie man Gottes Anweisungen am besten befolgen kann bzw. sich Ihm gegenüber verhalten soll.

Definitionen

Die bisherige Ausführung gab uns kurze Informationen über den Begriff „Mystik“ im Allgemeinen sowie die umstrittene Stellung der islamischen Mystik innerhalb der Islamwissenschaften.

Mystik heißt im Arabischen „Tasawwuf“. Dieses arabische Wort ist nach Meinung der meisten islamischen, aber auch der europäischen Fachwissenschaftler, z.B. *Louis Massignon*, eine abgeleitete Form des Wortes „Suf“, zu Deutsch „Wolle“, und daher bezeichnet das arabische Wort „Sufi“ (ein Mystiker) einen Menschen, der ein Gewand aus Wolle trägt, und er wird als „Mutasawwif“ bezeichnet.

Andere Wissenschaftler führten das Wort „Tasawwuf“ auf „Safa“ (Reinheit) zurück, einige andere führten dieses auf „Suffah“ (ein Platz für die Armen in der Propheten-Moschee in Medina) zurück. Einige wenige Wissenschaftler führten es auf „Sufat al-Qafaa“ (die Nackenhaare) zurück, da diese Stelle bei den Sufis nicht bedeckt war. Eine Beziehung zwischen dem arabischen Wort „sufi“ und dem griechischen Wort „sophos“ wollen auch *Theodor Nöldeke* und *Henry Corbin* nicht sehen. Die erste Definition hat sich somit gegenüber allen anderen in dieser Disziplin durchgesetzt.³

Werdegang der islamischen Mystik

Frühestens im 2. Jahrhundert der islamischen Zeitrechnung (8. Jh. n.Chr.) wurde dieser Begriff verwendet und bezeichnete diejenigen Gläubigen, die dem gesellschaftlichen Leben den Rücken gekehrt und ihr ganzes Leben der Andacht Gottes gewidmet haben.

Diese ablehnende Haltung gegenüber der Gesellschaft und die völlige Hingabe zur innerlichen Reflektion hatte verschiedene Gründe, die wiederum gesellschaftlich bedingt waren. Zu allererst war diese Art der Lebensführung eine Reaktion auf den sich immer mehr materialisierenden Lebensstil am Ende des 1. und Anfang des 2. islamischen Jahrhunderts und dann auf die wachsenden und oft übertriebenen theologischen Spekulationen bzw. die Rationalisierung des Glaubens im 2./3. Jh.n.H. (8./9. Jh.n.Chr.) und schließlich auf die zunehmende Formalisierung bzw. „Verjuristizierung“, wenn man es so ausdrücken darf, der Schari'a (also der islamischen Religions- und Rechtswissenschaft) besonders im 3. Jh.n.H./9. Jh.n.Chr.⁴

In der Generation des Propheten Muhammad lebten die meisten seiner Gefährten sehr asketisch, auch solche, die reich waren und sich ein leichteres Leben hätten leisten können, wie *Abu Darr al-Ghifari*, *Abu ad-Darda'* und *Hudaifa*, nur um einige Beispiele zu nennen. Sie alle zogen es vor, sich von ihrem Hab und Gut für die Sache Gottes zu trennen. Sie wurden aber weder Mystiker noch Asketen genannt, sondern sie bekamen den Ehrentitel „Sahaba“ (Sing. Sahaabi = ein Prophetengefährte).

In der zweiten Generation wurden diese Muslime, die ein solches asketisches Leben führten, „Tabi'un“ (Nachfolger) genannt. Als sich jedoch viele Muslime durch die Erweiterung des islamischen Reiches im 2. Jh. n.H. zunehmend weltlich orientierten, distanzierten sich einige von ihnen von dieser materiell eingestellten Masse und hielten am Lebensstil des Propheten und seiner Gefährten fest. Diese Gruppe wurden dann „Zuhhaad“ (Asketen) und „'Ubbaad“ (Gottesdiener) genannt.

Als dann vom Ende des 2. Jahrhunderts aufwärts die dogmatische Theologie florierte und dadurch die Muslime immer mehr in verfeindete dogmatische Denkrichtungen verfielen, wie z.B. die Mu'taziliten und die Asch'ariten, und außerdem dazu noch nach und nach die islamischen Rechtsschulen entstanden, sonderten sich einige Tiefgläubige sowohl von dieser übertriebenen spekulativen Dogmatik, als auch von der zunehmenden Formalisierung des Glaubens durch die muslimischen Rechtswissenschaftler ab. Erst in jener Zeit nannte man diese ablehnende Gruppe „Mutasawwifah“ (Mystiker).⁵

Der bekannte Mystiker *'Abdal-Karim al-Quschairi* (gest. 465 n.H./1072 n.Chr.), der durch seine „ar-Risala al-Quschairiya“ einer der berühmtesten Mystiker geworden ist, beschreibt in seiner „Risala“ den richtigen Mystiker folgendermaßen: „Man kann einen wahren Mystiker daran erkennen, dass er freiwillig arm geworden ist, nachdem er reich gewesen war, wenn er schwach geworden ist, nachdem er mächtig gewesen war, und schließlich wenn er unbedeutend geworden ist, nachdem er angesehen war.“⁶

Der bedeutendste islamische Denker *Abu Hamid al-Ghazzali* (505 n.H./1111 n.Chr.) stellt in seinem größten und bekanntesten Werk *„Ihya' 'Ulum ad-Din“* das höchste Ziel aller Arten von Gottesdiensten folgendermaßen dar: „Alle Gottesdienste und sonstige menschlichen Handlungen haben ausschließlich das Ziel, das Herz vom Bösen frei zu machen, es zu reinigen und zu polieren.“⁷

Der bekannte sunnitische Denker *Ibn al-Qaiyim* (751 n.H./1350 n.Chr.), Schüler des *Scheich al-Islam Ibn Taimiya* (728 n.H./1328 n.Chr.), definiert „tasawwuf“ in seinem Buch *„madaarig as-saalikin“* mit den Worten: „Die Fachgelehrten auf diesem Gebiet sind sich einig darüber, dass „tasawwuf“ mit der Ethik identisch ist.“⁸

Erkenntnistheoretisch unterscheiden sich die Mystiker von anderen Denkern bzw. Wissenschaftlern durch den Weg, durch den sie ein nach ihrer Auffassung absolut sicheres Wissen erwerben. Sie unterscheiden zwischen zweierlei Erkenntnisarten: der didaktischen und der induktiven; die dadurch erworbene Erkenntnis wird als übernommene oder als überdachte (I'tibaran und istibsan) bezeichnet.

Die andere Art ist weder induktiv noch deduktiv, sondern bei ihr überfällt die Erkenntnis das Herz. Der Mensch wird quasi in diese Erkenntnis hineingeworfen, ohne dass er weiß, wie er dazu gekommen ist.

Die erste Erkenntnisart ist die der Wissenschaftler und die zweite ist die der Propheten und der Mystiker. Alle wissen aber, dass die Urquelle aller Erkenntnisarten von Gott kommt. Der Hauptunterschied zwischen den Wissenschaftlern einerseits und den Propheten bzw. den Mystikern andererseits liegt darin, dass die Ersteren sich rational anstrengen müssen, um Erkenntnisse zu erwerben, den anderen hingegen wird das Wissen von Gott geschenkt.

Karl Rahner und *Hans Vorgrimler* definieren den Begriff „Mystik“ folgendermaßen: „Mystik besagt sowohl als Erfahrung die innerliche, einende Begegnung eines Menschen mit der ihn und alles Seiende begründenden göttlichen Unendlichkeit, in der christlichen Mystik, im Judentum und Islam mit dem persönlichen Gott, als auch den Versuch der wissenschaftlichen Auslegung, die Reflektion über diese Erfahrung (u. daher eine wissenschaftliche Disziplin“.⁹

Zusammenfassend kann man im Rahmen des geschichtlichen Werdegangs der islamischen Mystik vier Entwicklungsstufen bzw. Arten erkennen:

1. Die rein religiöse Mystik in der Generation des Propheten Muhammad und deren Nachfolger-Generation bis zur 1. Hälfte des 2. islamischen Jahrhunderts, welche man eher als Askese bezeichnen kann.
2. Die spekulative Mystik von der zweiten Hälfte des 2. bis etwa zum 5. islamischen Jahrhundert, in welcher die innerlichen Erfahrungen zwar gefördert, aber sowohl die religiösen als auch die rationalen Prinzipien nicht übersprungen werden durften.
3. Die rein metaphysische Mystik, welche am stärksten im 6. und 7. islamischen Jahrhundert aufgetreten war. Bei dieser Art der Mystik hat die platonische bzw. neuplatonische Metaphysik ihre größte Wirkung gezeigt.
4. Die sogenannte Volksmystik vom 7. islamischen Jahrhundert aufwärts, bei der die Mystik zutiefst konkret im Alltag in Form von verschiedenen Gruppierungen (Sufi-Bewegungen) praktiziert wurde. Wie bei einem Wettbewerb wurden dabei viele Mysterien und Wundertaten dem jeweiligen Meister zugeschrieben. Mystik hat sich dadurch negativ zum Mysterium entwickelt.

Diese Einteilung darf nicht zu definitiv verstanden werden, denn in manchen o.g. Zeitperioden konnte man mehr als eine der genannten Arten feststellen.

G.C. *Anawati* unterscheidet (In: J. Schacht/C.E. Bosworth „The Legacy of Islam“) zwischen drei Entwicklungsstufen der islamischen Mystik:

1. Die erste Stufe erstreckt sich vom 1. bis zum 3. Jh.n. H. (vom 7. bis zum 9. Jh.n.Chr.). In jener Zeit entstand die islamische Mystik und kämpfte um ihre Existenz gegen Vorurteile seitens ihrer einflussreichen Gegner.
2. Die zweite Stufe fand im 5. Jh.n.H./11. Jh.n.Chr. statt. In jener Zeit gab es Schlichtungsversuche zwischen der Mystik und ihren Gegnern, wobei die Mystik dank des genialsten Mystikers der damaligen Zeit, *Imam Abu Hamid al-Ghazzali*, als Sieger hervorgegangen ist.
3. Die dritte und letzte Entwicklungsstufe erstreckte sich vom 6. bis zum 9. Jh.n.H./12. bis 15. Jh.n.Chr. In dieser Zeit erschienen die größten mystischen Werke. Danach begann der Rückgang der islamischen Mystik, sie verlor ihren hochphilosophischen Charakter und zerfiel in viele Sufibewegungen.¹⁰

Man könnte sich aber auch eine geografische Einteilung der islamischen Mystik in verschiedenen Zentren mit unterschiedlicher Bedeutung vorstellen. Der Anfang war in Basra durch *Abul-Hassan al-Basri* (110 n.H./728 n.Chr.), dem Vater der islamischen Mystik und seiner Schule, den „Lauteren Brüdern von Basra“, der die bekannteste islamische Mystikerin *Rabi'a al-'Adawiya* (185 n.H./801 n.Chr.) in der zweiten Generation - nach der Generation ihrer Gründer - angehörte. Sie gehörte einer Gruppe von Asketen (arab. nussaak) an, die in 'Abadan, einem Ort nahe der Stadt Basra (2. Jh.n. H./8. Jh.n.Chr.) lebten.

Zur gleichen Zeit gab es parallel zur Schule von „Basra“ eine andere mystische Schule zunächst in „Kufa“. Als bald aber übersiedelten viele ihrer Angehörigen gegen Anfang des 3. Jh.n.H./9. Jh.n.Chr. nach „Bagdad“. Charakteristisch für diese Schule war im Gegensatz zur basrienischen kritischen realistischen Schule, ihre traditionelle idealistische Weltanschauung.

Einer der bekanntesten Vertreter dieser traditionsbewussten mystischen Schule in Bagdad war *al-Harith Ibn Asad al-Muhasibi* (245 n.H./857 n.Chr.). Der Beiname al-Muhasibi bezeichnet im Arabischen denjenigen, der sich selbst fast ununterbrochen zur Rechenschaft zieht. Kennzeichnend für seine Mystik ist die starke Verbundenheit zu islamischen Traditionstexten. Die Definition der komplizierten theologischen Fachausdrücke sowie die Vervollkommnung seiner Seele strebte er unermüdlich an. In seinem Buch „Die Erfüllung aller Gottes-Rechte = arabisch: *Ar-Ri'aya li-huquq Allah*“ konzipierte er seine personelle und soziale Weltanschauung. *Josef van Ess* veröffentlichte eine der ersten und bedeutendsten Arbeiten über al-Muhasibi als Dissertationsschrift 1961 in deutscher Sprache.¹¹

Zur bagdadischen Schule gehörte ein anderer, nicht weniger bekannte Mystiker namens *al-Junaid* (298 n.H./911 n.Chr.), der u.a. von den sunnitischen Dogmatikern, vor allem von den Asch'ariten, als der Reformator und Korrektor der islamischen Mystik gefeiert wurde. Er wurde von seinem großen Vorgänger *al-Muhasibi* stark beeinflusst und war zugleich der Lehrer von *al-Halladsch (=al-Hussein Ibn Mansur al-Hallaj, 309 n. H./ 922 n.Chr.)*, der

durch die großartige Arbeit von *Louis Massignon* im Westen noch berühmter wurde. Al-Hallaj hat jedoch eine ganz andere, unter den Muslimen zutiefst umstrittene metaphysische Weltanschauung vertreten.

Auch im 3. Jh. n.H./ 9. Jh.n.Chr. gab es einen sehr bedeutenden Mystiker in Ägypten, *Abul-Faid Ibn Ibrahim Dhu an-Nun Al-Misri* (245 n.H./860 n.Chr.), der nach seinem Tod von seinem Zeitgenossen *Abu Yazid al-Bistami* (261 n.H./875 n.Chr.) als einer der verborgenen Gottes-Freunde (al-awlyaa' al-masturin) bezeichnet wurde. Sein Name wurde mit der Ehrenformel „qaddasa Allah ruhahu“ (deutsch: Gott möge seine Seele heiligen) versehen.¹²

Al-Quschairi, Asch-Scha'rani, al-Manawi, Abu Na'im al-Isbahani, as-Sarraj, at-Tusi, al-Hajwiri, Jalaal ad-Din ar-Rumi und al-Hakim at-Tirmidhi bezeichnen ihn in ihren bekannten Fachwerken als einzigartig in der Mystik, Wissenschaft und Lebensführung.¹³ *K. Brockelmann* sowie *L. Massignon* betrachten ihn als Begründer der islamischen Mystik.¹⁴

Für *B. Carra de Vaux* war *Dhu an-Nun al-Misri* der erste Mystiker überhaupt, der seinen Mystizismus nicht verheimlichte und dadurch die Missgunst einiger Gelehrten auf sich zog. Unter dem Kalifen al-Mutawakkil (247 n.H./861 n.Chr.) kam er wegen angeblicher Ketzerei in Bagdad ins Gefängnis, wurde später jedoch von diesem mit großer Ehrung entlassen.

Zur spätägyptischen mystischen Schule gehört auch 'Omar Ibn al-Farid (632 n.H./1235 n.Chr.), den *Nickolson* mit *at-Tustari* (1019 n.H./1610 n.Chr.), *Jalaal ad-Din ar-Rumi* (670 n.H./ 1273 n.Chr.) und *Farid ad-Din al-Attar* (627 n.H./1230 n.Chr.) gleichstellt.

Doch blieb Bagdad bis zum Anfang des 6. Jh. n.H./12. Jh.n.Chr. das größte Zentrum der islamischen Mystik und erlebte seinen Höhepunkt mit dem großen *Abu Hamid al-Ghazzali*, der, wie kein anderer, eine theologisch rationale metaphysische Mystik in einem harmonischen Komplex darstellte.

Auch wenn die meisten großen Mystiker in Bagdad gelebt und gewirkt haben, so kamen viele von ihnen aus den Stammorten vieler Mystiker wie Khurasan, Nisabur und Tus sowie aus anderen Städten in Persien. Sie waren irgendwann im Laufe ihres Lebens nach Bagdad gekommen, um zu studieren oder auch für immer zu bleiben. *Al-Bistami, al-Junaid, al-Hallaj, Abu Hamid al-Ghazzali* und sein Bruder *Ahmad al-Ghazzali* (525 n.H./1131 n.Chr.) und schließlich *as-Suhrawardi* (587 n.H./ 1191 n.Chr.) sind nur die bekanntesten Beispiele dafür. Auch daher kommt der unverkennbare schi'itische Einfluss auf die islamische Mystik im Allgemeinen.

Thematische Betrachtung

Anhand der bisherigen Darstellung kann man unter den muslimischen Mystikern zwischen zwei verschiedenen Arten von Mystik unterscheiden:

- der traditionsbewussten bzw. sunnitischen Mystik
- der philosophischen bzw. metaphysischen Mystik

Zur ersten Art gehören u.a. al-Hassan al-Basri, Rabi'a al-'Adawiya, al-Harith al-Muhasibi, Dhu an-Nun al-Misri, al-Junaid und schließlich Abu Hamid al-Ghazzali. Der Ausgangspunkt ihrer Mystik war der Koran und die prophetische Tradition mit einer starken Betonung der geistigen Hintergründe im Sinne einer spirituellen Deutung des heiligen Textes. Sie arbeiteten mit abstrakten Begriffen wie „Liebe“ (Hubb bzw. 'Ischq), „Aufdeckung“ (Kaschf), „Licht“ (Nur), „Festhalten und Loslassen“ (Qabdh und Bast) und „Auflösung“ (Fana'). Sie leiteten ihr ganzes Vokabular immer vom Koran ab.

Zur zweiten Art gehören u.a. al-Hallaj, Ahmad al-Ghazzali, as-Suhrawardi, Ibn 'Arabi und al-Jili. Sie haben neben den o.g. andere viel kompliziertere metaphysische Begriffe, wie u.a. „Vereinigung“ (Ittihaad), „Inkarnation“ (hulul), „Theopantismus“ (Tajalli), „Pantheismus“ (Wihdat al-wujud) verwendet. Dabei ist der Einfluss von Neuplatonismus und persischem Gedankengut nicht zu verkennen.

Die Urquelle der islamischen Mystik bleibt dennoch rein islamisch. Sie ist, wie *Henry Corbin* sagt, „vor allem eine Frucht des Geistes der Propheten-Botschaft und eine persönliche Erfahrung der koranischen Offenbarung durch die Verinnerlichung seiner Worte. Die Himmelfahrt des Propheten Muhammad, bei der ihm göttliches Wissen zuteil wurde, war das höchste Ziel aller muslimischen Mystiker.“¹⁵

Die erste große Mystikerin, *Rabi'a al-'Adawiya*, ist als die Märtyrerin der Gottesliebe in die islamische Mystik-Geschichte eingegangen. Sie hat ihre göttliche Liebesphilosophie in einigen überwältigend schönen Versen konzipiert, die man nur annähernd sinngemäß folgendermaßen wiedergeben kann:

Auf zweierlei Arten der Liebe liebe ich Dich,
Liebe der Wonne und Liebe, weil Du dieser Wert bist.
Liebe der Wonne, weil meine Gedanken ausschließlich Dir gehören.
Dann aber die Liebe, deren Wert Du bist,
weil Du mir alle Hindernisse aufgehoben hast,
so dass ich Dich erblicken kann.
Weder für diese noch für jene verdiene ich Lob
Aber gelobt seiest Du für diese und jene“.¹⁶

Den Begriff „Gottesliebe“ entnahm Rabi'a aus dem folgenden Koranvers: „O, ihr Gläubigen! Wenn einige (wörtlich Wer) von euch von ihrer Religion abfallen, so wird Gott sie durch andere ersetzen, die Er liebt und die Ihn lieben“ (Sure al-Ma'ida, 5/54).

Diese Gottesliebe erreichte ihren absoluten Höhepunkt bei Ahmad al-Ghazzali in seiner Theorie von der „reinen Liebe“ (al-'Ischq al-halis), die er in seinem Buch „Sawanih al-'uschschaq“ (die Auspizien der Verliebten) in Persisch dargestellt hat (ediert u. veröffentlicht von H. Ritter, ZDMG, 15, 1942). In diesem zutiefst psychoanalytischen Buch finden wir die bekannte Episode von dem Schmetterling, der sich aus Liebe zum Feuer vom Schatten der geliebten Fackel anziehen lässt. Der Schmetterling kann seine eigene Existenz nur solange behalten, als er im Schatten der Fackel fliegt. Aber sobald er die Fackel direkt berührt, wird er ihre Speise sein und nicht umgekehrt. Das ist ein großes Geheimnis, in einem einzigen Augenblick wird der Schmetterling selbst sein Liebesobjekt sein, er wird somit der Liebende und der Geliebte gleichzeitig in einem sein. Denn er wurde selbst die Fackel, und erst dadurch hat er ihre absolute Vollkommenheit erreicht.¹⁷

Dhu an-Nun al-Misri war lange vor Ahmad al-Ghazzali ein Verfechter der Gottesliebe, wenn auch nicht in dessen Ausmaß. *Dhu an-Nun* war nicht nur ein Mystiker, sondern auch mit der Theologie vertraut. In seiner Mystik legte er den Grundstein für die später bekannte „Theosophische Mystik“. *Ibn Khallikān* berichtet von ihm in seinem Werk „Wafiyat al-a'yan“ folgendes: „In seiner tragischen Heimsuchung, als er gefesselt zum Kalifen al-Mutawakkil abgeführt wurde, hörte man, wie er Gott sinnige Gedichtverse zuflüsterte:

„Dir gehört in meinem Herzen der wohlbewahrte Platz.
Leicht ist mir jede Anschuldigung Dir zuliebe.
Dir schwöre ich, in Deiner Liebe zu sterben
Und das unerträgliche Deinetwegen zu ertragen“¹⁸

Neben der Theorie der „Gottesliebe“ gab es auch die Theorie des „Gotteslichts“, welche ihre beste Konzeption bei Abu Hamid al-Ghazzali, insbesondere in seinem Buch „Mischkat al-anwar“¹⁹ fand. Eine viel metaphysischere und weit umstrittene Form der „Gotteslicht-Theorie“ finden wir bei *as-Suhrawardi*,²⁰ obgleich sich beide Mystiker auf den koranischen Vers in Sure an-Nur berufen. Dieser Vers lautet sinngemäß: „Gott ist das Licht, der Himmel und die Erde. Das Gleichnis Seines Lichtes ist wie eine Nische, in ihr ist eine Lampe, die Lampe ist in einem Glas, das Glas ist wie ein funkelndes Gestirn, sie ist entzündet von einem gesegneten Baum, einem Olivenbaum, er ist weder vom Osten noch vom Westen, fast erleuchtet sein Öl, bevor es Feuer berührt, Licht über Licht. Allah leitet recht zu einem Licht, wen Er will, und Allah gibt die Gleichnisse für die Menschen, und Allah weiss am besten über alles Bescheid“.²¹

As-Suhrawardi liess sich jedoch im Gegensatz zu Abu Hamid al-Ghazzali von griechischem, pythagoräischem, platonischem bzw. neuplatonischem und zoroastrischem Gedankengut sehr stark beeinflussen. Seine illuministische Philosophie, die er ausführlich in den wichtigsten seiner Werke, insbesondere in „Hikmat al-'Ischraq“ (Die illuministische Weisheit), in „Maschriq al-anwaar“ (Die Ausstrahlung der Lichter) und in „Hayakil an-Nur“ (Die Lichtgestalten) behandelt, war für ihn verhängnisvoll. Nach *as-Suhrawardi* ist Gott das Licht der Lichter, aus Ihm werden unzählige Lichter ausgestrahlt. Die oberen Lichter sind in verschiedene Rangstufen eingeordnet, ähnlich wie die Rangstufen der Engel nach Mazdak. Es gibt Lichter, welche für die Gattungen und die einzelnen Körper zuständig sind; zu dieser Art der Lichter gehört dasjenige Licht, das für die Schicksale der Menschen zuständig ist. Für jede Art der Geschöpfe, ob Lebewesen oder Himmelskörper, gibt es eine zuständige Ratio in der Welt des Lichts, die ihre Angelegenheiten regelt. Als Gegenstück für die Urquelle des Lichts gibt es Finsternisse „barazikh“. Hier ist der Einfluss des zoroastrischen Dualismus, Licht gegen Finsternis, deutlich. Das höchste Ziel des geistigen Lebens eines Menschen ist die Vereinigung mit dem Einen und die Verwirklichung des Monotheismus. Dies geschieht in den seligen Momenten des Sich-Auflösens und des Fortdauerns „al-fana' wa al-baqa“.

Das gleiche Schicksal hat sein Vorgänger *al-Hallaj* erleiden müssen, sein „Theopantismus“, der als „Inkarnation“ interpretiert wurde, ist auf die totale Ablehnung seitens der muslimischen Theologen, Philosophen und vor allem der Rechtsgelehrten gestossen. Ob dazu politische Motive für sein Todesurteil den Ausschlag gegeben haben könnten, halte ich persönlich für sehr wahrscheinlich. Ähnliche Beispiele gab es schon im 2. Jh.n.H., z.B. *Ghilaan ad-Dimaschqi* (105 n.H./723 n.Chr.) und *al-Ja'd Ibn Dirham* (118 n.H./736 n.Chr.), die als Qadariten und Ketzer beschuldigt wurden.

Al-Hallaj sah, ähnlich wie später *as-Suhrawardi*, die Vereinigung mit Gott als das höchste Ziel aller Menschen an, dies gilt also nicht nur für die Mystiker. Diese Vereinigung kann durch die Liebe verwirklicht und nur durch eine göttliche Aktion vollzogen werden, welche die Natur des Menschen entsprechend in eine höhere Form umwandelt. Diese metaphysische, für die Theologen ketzerische Weltanschauung war angeblich der einzige Grund für seine Verurteilung. Denn er habe dadurch die göttliche Natur mit der menschlichen auf eine theopantistische Art vermischt. Von ihm stammt der bekannte Spruch: „In diesem meinem Gewand ist nichts anderes als die Wahrheit (Gott) selbst“ (ma fi al-jubba gheir al-haqq). Die Politiker verstanden diese umstrittene Weltanschauung als eine Volksverhetzung.

Al-Hallaj konzipierte seine theopantistische Weltanschauung in den folgenden zwei Gedichtversen:

„Gepriesen sei Der,
welcher durch das scharfsinnige Lichtgeheimnis seiner Gottheit die Menschheit erschuf.
Dann erschien Er seiner Schöpfung deutlich
in Form eines Essenden und Trinkenden.“²²

Muhyi ad-Din Ibn 'Arabi, der bedeutendste Philosoph in der islamischen Mystik, vertrat in seinen Grundwerken „Al-futuhat al-makkiya und Fusus al-hikamm“ eine pantheistische Weltanschauung, nach der es, wie auch bei *al-Hallaj*, in der Wirklichkeit nur Gott gibt, alles andere ist nur eine Scheinform des einzig wirklich existierenden Gottes. Von ihm stammt ein bekanntes Gebet: „Gepriesen sei Der, der die Dinge erschuf, während Er sie selbst ist“ (subhan man khalafa al-Aschya'wa huwa 'Ainuha). Diesen ontologischen Nomismus gründete *Ibn 'Arabi* auf seine Theorie vom „Logos“ (Das Wort = arabisch Al-kalima), nach der das Logos aus drei verschiedenen Perspektiven betrachtet werden kann:

1. Einer ontologischen Perspektive, nach der „Logos“ soviel wie die Welterschöpfung bedeutet.
2. Einer mystischen Perspektive, nach der „Logos“ nur metaphysisch verstanden werden kann.
3. Einer mythischen Perspektive, nach der „Logos“ den Mythos des vollkommenen Menschen symbolisiert.

Das Wort ist, entsprechend der ersten Perspektive, das ewige Wort, die Wahrheit aller Wahrheiten, die Ursache der Welterschöpfung, und sie ist schließlich die Gottheit selbst, die nichts anderes ist als die Welt, sie ist Gott selbst, wenn Er sich in der Weltseele (An-nafs al-kulliya) offenbart. Das alles umfassende „Wort“ offenbart sich auch in der Form des vollkommenen Menschen, der nichts mit der tierischen Natur gemeinsam hat. In diesem vollkommenen Menschen hat sich das höchste göttliche Wissen verwirklicht. Das „Wort“ in diesem Sinne war die allererste Schöpfung Gottes.

Gemäß der mystischen Perspektive des „Wortes“ weist dieses auf die „Muhammadische Wahrheit“ (Al-haqiqa al-Muhammadiya) hin. Es ist das erste „*nous*“ (= griechisch „Vernunft“, hier also die erste Vernunft = arab. Al-'aql al-awwal) und das geistige Prinzip des Universums. Jeder Prophet ist ein „Wort“, aber Muhammad ist „Das Wort“. Alle Gottes-Worte vereinen sich in einem einzigen umfassenden „Pol“ (Qutb), dieser ist der Geist Muhammads bzw. muhammadische Wahrheit. Er ist der aktive „Pol“, von dem alle Offenbarungen und Inspirationen ausgehen.

Ibn 'Arabi glaubt an die Ewigkeit der Seele Muhammads, weil er der einzige Pol für das ganze Universum ist²³. Er wird, wie fast alle theosophischen metaphysischen Mystiker, von den meisten Theologen auch heute noch wegen seiner o.g. Weltanschauung als Abweichler bezeichnet.

Im Allgemeinen umfasst die Mystik asketische sowie rein mystische Elemente. Eine Grundvoraussetzung hierfür ist die Reinigung der Seele von allem weltlichen Verlangen, erst dann ist sie in der Lage, sich mit Gott zu vereinen. Wer diesen Weg gehen möchte, muss drei Grundetappen bestehen. Die erste Stufe ist die „des Schülers“ (Maqam at-Talib), die zweite die „des Gängers“ (Maqam as-Salik) und die dritte die des „Novizen“ (Maqam al-Murid).

Abu Nasr as-Sarraj erwähnt in seinem Buch „Al-Luma“ sieben Stufen: die Reue (At-Tawba), die Frömmigkeit (Al-Wara'), die absolute Askese (Az-Zuhd at-Tam), die Armut (Al-Faqr), die Geduld (As-Sabr), das Vertrauen auf den Göttlichen Beistand (At-tiqa bi-llah) und schließlich die Zufriedenheit mit allem, was Gott mit einem geschehen lässt (Al-imtithal li-iradat Allah).

Während die „Maqamat“ (Stufen) ausschließlich durch die eigene Anstrengung des Schülers erreicht und überschritten werden können, sind die „Ahwaal“ (Die Zustände) reine Gottes Geschenke an denjenigen, der alle „Maqamat“ und die mit ihnen verbundenen Prüfungen (Makarih und Balaya) bestanden hat.

Nach *as-Sarraj* gibt es zehn „Zustände“, nämlich: die Beobachtung (Al-Muraqaba), die Nähe (Al-Qurb), die Liebe (Al-Mahabba), die Angst (Al-Khawf), die Hoffnung (Ar-Raja'), die Sehnsucht (Assch-Schawq), die Vertraulichkeit bzw. die Zweisamkeit (A-Uns), die innerliche Ruhe (Al-Itmi'nan), die Betrachtung bzw. der Anblick (Al-Muschahada), die Gewissheit (Al-Yaqin).

Die Reihenfolge dieser Zustände ist nicht in allen Grundlagenwerken gleich. Auch manche Zustände, wie z.B. „die Liebe“ (Al-Mahabba), werden in einigen Quellen nicht nur als erwerbende Stufen, sondern vielmehr als Grundlage für die Vereinigung eines Menschen mit Gott betrachtet.²⁴

Die ganze Mystik ist auf einer Doppelgrundlage aufgebaut. Diese ist zum einen die Wahrheit und zum anderen das religiöse Gesetz und parallel dazu: „Scheinbar“ (Dhahir) und „Innerlich bzw. (Batin) Unscheinbar“. Mit „der Wahrheit“ ist die einzige wirkliche Existenz, d.h. Gott bzw. die Schöpfung (= die Welt) nach mystischem Verständnis gemeint.

Das religiöse Gesetz markiert, nach mystischer, aber auch nach theologischer Auffassung, den Weg (At-Tariq) zur Wahrheit. Die Wahrheit ist ihrer Natur nach ewig und unendlich, die Gesetze dagegen sind zeitgebunden und demnach veränderbar, folglich ist die Wahrheit auch älter als das Gesetz. Träger und Verkünder der Gesetze sind die Propheten. Jeder Prophet wird mit der Verkündigung der zeitgemäßen Gesetze von Gott, der Urquelle aller prophetischen Botschaften, beauftragt. Problematisch wurde diese Auffassung, als sie von einigen extremen Mystikern, wie z.B. die „Malamatiya“, als ein Grund zur Unterlassung ihrer religiösen Verpflichtungen angesehen wurde. Die Malamatiya sind entweder selbst eine isma'ilitische bzw. schi'itische Gruppe oder sie standen unter deren starkem Einfluss und wurden aus diesem Grunde von den Theologen, Rechtsgelehrten und auch Philosophen als Abweichler und Ketzer bezeichnet.

Im 6. Jh.n.H. / 12. Jh.n.Ch. entstand eine neue Form der Mystik, die Volksmystik (arabisch: At-turuq as-sufiya), wie al-Qaderiya und Schazliya, Jilaniya, Naqschabandiya, Burhamiya, Bektaschiya u.a. genannt wurden. Kennzeichnend für diese neue Mystik - genauer gesagt „Mystizismus“ - ist ihre Abneigung gegenüber der klassischen gnostischen Weltanschauung. Sie bevorzugt eine einfache Form des innerlichen seelischen Reinigungsprozesses, bei dem jeder Novize (Murid) die Anweisung seines Lehrers (Scheich) blind befolgen soll, die aber vielmehr mit alltäglichen Handlungen und Ritualen, als mit komplizierten abstrakten Formeln zu tun hat.

Eine genaue Zahlenangabe über die bisher bekannten Sufi-Bewegungen in den islamischen Ländern ist so gut wie unmöglich. Fast in jeder Stadt oder jedem Dorf, insbesondere in Ägypten und im Sudan,

gibt es einen oder mehrere Gottesfreunde bzw. Heilige, nach denen jeweils eine Gruppe oder eine Zweiggruppe benannt wird²⁵.

G. *Anawati* führt die Entstehung dieser mystischen Bewegungen auf das Gedankengut Abu Hamid al-Ghazzalis zurück, insbesondere auf bestimmte Abschnitte seines größten Werkes „Ihya' 'Ulum ad-Din“. *Anawati* macht außerdem die schlechte Lage und den seit langem andauernden Stillstand der kulturellen Entwicklung in den islamischen Ländern heute für die Entstehung und Verbreitung solcher Sufi-Bewegungen verantwortlich. Aber auch missionarische Absichten durch Vereinfachung des Islam für Nichtmuslime unterstellt *Anawati* den Gründern und Vertretern dieser Sufi-Bewegungen²⁶.

Schlussbemerkungen

Drei Gründe führten immer - zusammen oder einzeln - zur Entstehung oder Verbreitung des Sufismus in der islamischen Geistesgeschichte:

- Extremer theologischer Formalismus.
- Extremer theologischer Rationalismus.
- Extremer Materialismus bzw. Opportunismus.

Mystik bzw. Mystizismus war immer eine natürliche Reaktion auf solchen Extremismus. Wie wir in dieser Abhandlung gesehen haben, war die Mystik ihrerseits nicht immer frei von extremen Weltanschauungen, welche die religiösen Toleranzgrenzen überschritten haben.

Insbesondere im ersten islamischen Jahrhundert ging die erste einfache Form der islamischen Mystik im Wesentlichen von Koran und Sunna aus. Damals hat man noch nicht von „Mystik“, sondern von „Askese“ gesprochen. Erst nach der Öffnung der islamischen Kultur in Richtung fremdes Kulturerbe - sei es griechisches oder persisches - fanden fremde Elemente den Weg in diesen Bereich und haben nach und nach, insbesondere bei *Hallaj*, *Suhrawardi*, *Ibn 'Arabi* und *Jili*, fast die Oberhand gewonnen.

Auch bei den heutigen Sufi-Bewegungen in einigen islamischen Ländern, wie z.B. bei der al-Burhamiya im Sudan, relativ wenig verbreitet auch in Ägypten, finden wir theopantistische Vorstellungen. Die meisten heutigen Sufi-Bewegungen sind jedoch weit entfernt von komplizierten metaphysischen Theorien. Sie streben lediglich eine neue Art von Erziehung bei ihren Mitgliedern an, die sich viel mehr auf den Alltag konzentriert als auf abstrakte Theorien. Sie versuchen, in anderen Worten, eine alternative Pädagogik anzubieten, welche die Seele des Menschen in das Zentrum ihrer Aktivitäten stellt.

Je mehr die Seele bzw. der Geist des Menschen im Vordergrund steht, desto mehr rücken die Formen und die Gesetzmäßigkeiten der verschiedenen Religionen in den Hintergrund, und damit reduziert sich die Rolle der einzelnen Religionen lediglich darauf, ein Heilsweg zu dem einen einzigen Gott zu sein. Der erhobene Anspruch der jeweiligen Religion, der einzige Heilsweg zu sein, entfällt dadurch unweigerlich; und es wird dadurch der Weg für den interreligiösen Dialog geebnet.

Dialog und Einheit der Religionen sind grundverschieden. Dass die Mystiker für die Einheit der Religionen eingetreten sind, wurde für sie zum Verhängnis.

Der Islam versteht sich zwar als der abschließende, aber nicht als der einzige Heilsweg. Und daher kommt sein oft wiederholter Aufruf zum Dialog mit Andersgläubigen (s.u.a. Sure 2/285; 3/64 ; 49/13). Mit einer Einheitsreligion, die fremde heidnische Elemente beinhaltet, will er nicht in Verbindung gebracht werden.

Die Dialogkraft des Islam ist u.a. in folgenden drei Koranstellen konzipiert:

„Der Gesandte Gottes glaubt an das, was von seinem Herrn als Offenbarung herabgesandt worden ist, und mit ihm die Gläubigen. Alle glauben an Gott, seine Engel, seine Schriften und seine Gesandten. Wir machen keinen Unterschied zwischen seinen Gesandten, und sie (die Gläubigen) sagen: Wir hören und gehorchen, schenke uns Deine Vergebung, Herr, zu Dir werden wir alle (schließlich) kommen“ (2/285).

„Ihr, Schriftbesitzer! Kommt her zu einem ausgleichenden Wort zwischen uns, dass wir Gott allein dienen und Ihm nichts beigesellen, und dass wir uns nicht untereinander an Gottes Statt zu Herren nehmen. Wenn sie sich aber abwenden, dann sagt: Bezeugt, dass wir Gott ergeben sind“ (3/64).

„Ihr Menschen, wir haben euch gleichsam von einem männlichen und einem weiblichen Lebewesen geschaffen, und wir haben euch zu Völkern und Stämmen gemacht, damit ihr euch untereinander im Guten kennt (kooperiert). Der Nobelpste unter euch bei Gott ist der Frömmste (derjenige, der Gott bei seinen Handlungen am meisten Ehrfurcht walten lässt)“ (49/13).

Nun ist die Frage berechtigt, wie weit auch andere Religionen, ob monotheistische oder andere, bereit sind, dem Islam die gleiche Anerkennung und Toleranz entgegenzubringen, die er selbst bereits seit über vierzehn Jahrhunderten immer wieder anbietet!

In Anbetracht der heute zunehmenden Materialisierung und Pragmatisierung des Lebens in fast allen Lebensbereichen sowie die immer mehr zur Gewalt tendierende Moral bzw. Entmoralisierung der mo-

dernen Erziehung und nicht zuletzt die kulturelle Globalisierung mit allen ihren positiven und negativen Aspekten, könnte ich mir eine Reaktion vorstellen, welche die Menschheit zur Besinnung zurückführt und welche die beinahe verschwundene menschliche Ethik und die menschlichen Werte wieder ins Leben ruft. Diese Reaktion könnte sehr gut eine mystische sein.

Vielleicht, wenn wir mit viel Optimismus ins nächste Jahrtausend blicken würden, könnte die Mystik in verschiedenen Bereichen des Lebens an Boden gewinnen. Aber wie stark und wie schnell dies geschehen würde, kann man, meines Erachtens, anhand des Erzfeindes der Mystik, der Wirtschaft bzw. der Politik, messen. Je mehr Wirtschaft und Politik an Boden gewinnen, desto weniger Raum bleibt für innere Werte und mystische Lebensanschauung in der Gesellschaft.

Die Wiederentdeckung der inneren Werte wird einem Menschen erst möglich, wenn ihm klar wird, dass er selbst Opfer seiner eigenen materiellen Habgier geworden ist. Er wird dann zu der Überzeugung gelangen, dass seine Habgier endlos und sein Leben sinnlos geworden ist. Der ihm inzwischen verlorengegangene eigentliche Sinn des Lebens wird er nur in der Mystik finden können.

Anmerkungen

Dieser Vortrag wurde im Rahmen der Tagung „Mystik - die Religion des kommenden Jahrtausends?“ vom 2.-4. Juni 1999 in der Evangelischen Akademie Iserlohn gehalten.

1. s. SCHIMMEL, Annemarie: Mystiker u. Zukunftsrelevanz. In: Interreligiöse Erziehung 2000, Bd. 16. Hamburg: E.B. Verlag 1998, S. 29.
2. s. HOFMANN, M.W.: Zur Rolle der islamischen Philosophie. Köln: IB Verlag, o. J., S. 18.
3. s. den o.g. Artikel in: Die islamische Enzyklopädie. Leiden, Wensinck u. a. (Hg.), 1937 ff.
4. s. 'ABDARRAZIQ, M.: Kommentar zur „Mystik (tasawwuf)“. In: Islam. Enzyklopädie (arab. Übers.), Bd. 9 Kairo, o. J., S.337ff.
5. s. HILMI, M.: Ibn Taimiya wa t-tasawwuf. Alexandrien, o. J., S. 23f.
6. s. AL-QUSAIRI, 'A.: ar-Risala al-Qusairiya. Kairo, M. Halabi (Hg.), 1959, S. 150ff.
7. s. AL-GHAZZALI, Abu Hamid: Ihya' 'ulum ad-din. Beirut, o. J., Bd. 4, S. 296ff. u. 376f.
8. s. IBN AL-QAIYIM, M.: Madarig as-salikin. Beirut: M. H. al-Faqi, o. J., Bd. 1, S. 30ff.
9. Kleines theologisches Wörterbuch. Herder Bücherei, Bd. 557, Artikel „Mystik“, S. 289f.
10. Die arabische Ausgabe. Kuwait 1998, S.66
11. VAN ESS, J.: Die Gedankenwelt des Harit al-Muhasibi. Bonn 1961.
12. Die islamische Enzyklopädie, ebd. Artikel „Du n-Nun al-Misri“.
13. ebd. Artikel „Ibn al-Farid“.
14. CORBIN, H.: Histoire du la Philosophie Islamique (die arabische Ausgabe). Beirut 1983, S.83.
15. Corbin a.a.O. S. 83
16. s. ANAWATI, G. C.: Sufism. In: the Legacy of Islam, (arabische Ausgabe). Kuwait 1998.
17. s. CORBIN, H.: ebd. Fußnote auf S. 301. Vgl. Annemarie Schimmel: Der Falter und die Kerze. In: R. Kirste/ P. Schwarzenau/ U. Tworuschka (Hg.): Die dialogische Kraft des Mystischen. Religionen im Gespräch (RIG) Bd. 5. Balve: Zimmermann 1998, S. 250.253
18. Islamische Enzyklopädie, ebd.
19. Ed. AL-'ABDALLAH, R. M. Damaskus 1968.
20. CORBIN, H.: ebd. S. 314.
21. Sure an-Nur 24, 25-34.
22. Al-Halladsch (al-Hallaj), Abu Mansur: at-Tawasin, S. 130.
23. s. AL-QASANI, Sarh fusus al-hikam (von Ibn 'Arabi), Kairo, 1301 H., S 435ff.
24. s. AS-SARRAG, Abu Nasr: al-Luma' fi at-tasawwuf. Kairo, 'Abdhalim Mahmud u.a., 1380 H./1960 n. Chr.
25. s. AT-TAFTAZANI, Abu l-Wafa: al-Madhal ila at-tasawwuf. S. 286; 'Ali Bascha Mubarak, al-Hutat al-gadida S. 436f.
26. s. ANAWATI, G. C.: ebd., S.78ff.

Zuerst erschienen in: Reinhard Kirste / Paul Schwarzenau / Udo Tworuschka (Hg.): Hoffnungszeichen globaler Gemeinschaft. Religionen im Gespräch Band 6 (RIG 6). Balve: Zimmermann 2000, S. 217–233

RIG6/RIG6-Elshahed-Mystik, bearbeitet 27.07.2012