

---

# *Journal of Religious Culture*

## *Journal für Religionskultur*

Ed. by / Hrsg. von  
**Edmund Weber**  
in Association with / in Zusammenarbeit mit  
**Matthias Benad, Mustafa Cimsit & Vladislav Serikov**  
Goethe-Universität Frankfurt am Main

ISSN 1434-5935 - © E.Weber – E-mail: e.weber@em.uni-frankfurt.de; info@irenik.org  
<http://web.uni-frankfurt.de/irenik>; <http://irenik.org/>

---

Nr. 160 (2012)

## Zuhd (Askese): Anfangsphase des Sufismus

Von

**Merdan Günes**

Mit Beginn des zweiten Jahrhunderts nach *hiğra*<sup>1</sup> fanden die Muslime immer mehr Gefallen an weltlichen Gütern. Als Gegenbewegung zu dieser Verweltlichung entstand eine Lebensart, welche Frömmigkeit, Askese und Gottesfurcht in den Lebensmittelpunkt stellte.<sup>2</sup> Gläubige, die sich dieser Bewegung anschlossen, waren asketisch (*zubbād*), beteten Tag und Nacht (*‘ubbād*) und weinten viel (*bakkā’ūn*). Diese Gläubigen wurden später als „*ṣūfīs*“ bezeichnet. Ihr Weg hatte zum Ziel, die Einheit Gottes (*tawḥīd*) zu erfahren, und sie versuchten dieses Ziel mit Frömmigkeit und Weltverzicht zu erreichen.<sup>3</sup> Mit al-Ḥasan al-Basrī und Rābī‘a al-‘Adawiyya erfuhr die sufistische Strömung einen Wendepunkt. Nicht die Gottesfurcht stand nunmehr im Mittelpunkt des Denkens und Handelns, sondern die Liebe zu Gott.<sup>4</sup> Da diese Liebe schwer in Worte zu fassen war, haben die nachfolgenden Generationen der *ṣūfīs* ihre Erfahrungen und Erlebnisse mit Gleichnissen in einer symbolischen Sprache ausgedrückt. Die sufistischen Werke sind deswegen zumeist in poetischer Sprache geschrieben worden. Diese Arbeiten leisteten auch einen großen Beitrag zur Entwicklung der Sprache im Allge-

---

1 Islamische Zeitrechnung. Als Anfangsdatum wurde das Auswanderungsjahr des Propheten von Mekka nach Medina festgelegt (622 n. Chr.).

2 Al-Halladsch, Märtyrer der Gottesliebe (Schimmel), S. 24-25.

3 Vgl. Garaudy, Islam, S. 54; Schimmel, Y. Emre, S. 5; Khoury, Lexikon, S. 67–76; Nasr, Muslim’s Guide, S. 68–69.

4 Schimmel, Yunus Emre, S. 5; Khoury, Islam, S. 155; Shah, Die Sufis, S. 223; Nicholson, Mystics, S. 3; Al-Halladsch, Märtyrer der Gottesliebe (Schimmel), S. 25.

meinen. Die schönsten Beispiele in den jeweiligen Sprachen finden wir in den Dichtungen der *ṣūfis*.<sup>5</sup>

*zuhd* ist eines der zentralen Themen der ersten islamischen Schriftwerke, seien es die *ḥadīṭ*-Sammlungen oder die Werke zum Thema *ahlāq* (Moral- und Tugendlehre). Nahezu alle wichtigen *ḥadīṭ*-Werke enthalten einen *zuhd*-Abschnitt.<sup>6</sup> Zusätzlich gibt es große Gelehrte wie Aḥmad b. Ḥanbal, die ganze Schriften speziell zu diesem Thema verfasst haben. So hat sich schon zu dieser sehr frühen Phase des Islam eine bedeutungsträchtige Literatursammlung zum *zuhd* gebildet, unter deren wichtigsten Vertretern ‘Abd Allāh b. Mubārak (181/797)<sup>7</sup>, Waki‘ b. al-Ġarrāḥ (197 H.)<sup>8</sup>, Asad b. Mūsā (212 H.)<sup>9</sup> und Aḥmad b. Ḥanbal (241 H.)<sup>10</sup> genannt seien.

Askese gehört zum menschlichen Leben, denn sich für etwas zu entscheiden heißt, auf etwas anderes zu verzichten. Ein religiöses Leben verlangt vom Gläubigen ebenfalls einen Verzicht. Worauf der Gläubige zu verzichten hat, bestimmt die Religion.<sup>11</sup> Daher steht für al-Ġazālī die Askese völlig im Dienste der Religion.<sup>12</sup> Der Koran spricht davon, dass der Mensch nur erschaffen wurde, um Gott zu dienen.<sup>13</sup> Dies bedeutet, dass alles, was den Menschen von Gott ablenkt, von der Religion nicht gutgeheißen wird, und alles, was den Menschen Gott näherbringt, begrüßt wird.<sup>14</sup>

Der Koran betont immer wieder, dass dieses (irdische) Leben eine Prüfung ist.<sup>15</sup> Der Gläubige ist aufgerufen, wenn nötig auf das Diesseits zu verzichten, um das Jenseits zu gewinnen.<sup>16</sup> Als man aš-Šiblī fragte, was der Verzicht sei, antwortete er: „Die Hinwendung des Herzens von den Dingen zum Herrn der Dinge.“<sup>17</sup> Ein andermal beantwortete er diese Frage so, der Verzicht bestehe „[darin], dass du auf das Nichtgöttliche verzichtest.“<sup>18</sup> Für Goldziher gehört der Verzicht auf das Diesseits zu den Anfangsprinzipien des Islam: „Die Ursprünge des Islam waren, im Zusammenhang mit dem Bewusstsein unbedingter Abhängigkeit, vom Gedanken der Weltverneinung beherrscht.“<sup>19</sup>

In Bagdad und Basra finden wir die Anfänge des Sufismus, und zwar in Gestalt asketischer Strömungen, die zunächst den Begriff der Gottesminne bzw. der Gottesliebe thematisierten. Den islamischen Mystikern, den „fidèles d’amour“, wie Henry Corbin sie nennt, ging es darum, die Liebe und das Streben nach Gotteserkenntnis als die kardinale Tugend des Muslims zu betrachten. Im Akt der Gottesminne (*‘iṣq*), dessen Gipfel die *unio mystica* ist, sind Liebender, Geliebter und die Liebe eins geworden. In diesem Zustand gibt es keine Trennung und keine Schleier mehr.<sup>20</sup> Die islamische Mystik, der Sufismus, hat sich eigenständig als eine Frömmigkeitsbewegung entwickelt, welche der Gottesliebe den Vorrang vor der Gottesfurcht gab und zu einer Verinnerlichung der Glaubensinhalte führte.<sup>21</sup> Die ersten *ṣūfis* haben Sufismus als Weltverzicht (*zuhd*) verstanden und folglich auch so weitervermittelt.

---

5 Vgl. Nasr, *Muslim’s Guide*, S. 67, 107.

6 Fast alle *ḥadīṭ*-Sammlungen haben *zuhd*- oder *raqā’iq*-Abschnitte wie Al-Buḥārī, al-Muslim, at-Tirmidī, Ibn Māġa.

7 ‘Abdullah b. Mubārak, *Kitāb az-zuhd wa ar-raqā’iq, taḥqīq wa ta’līq*, Aḥmad Farīd, 1998.

8 Waki‘ b. al-Ġarrāḥ, *Kitāb az-zuhd, dār aš-ṣamay’i*, 2. Auflage, Riad 1994.

9 Khoury, R. G., *Kitāb az-zuhd von Asad b. Mūsā*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1976.

10 Aḥmad b. Ḥanbal, *Kitāb az-zuhd, dabṭ wa taḥqīq*, Ayman Ṣāliḥ Ṣa‘bān, al-maktaba at-ṭaqāfi, 2002.

11 Vgl. Gramlich, *Weltverzicht*, S. 11.

12 Tscheuschner, *Mönchsideale*, S. 17.

13 Koran 51:56.

14 Koran 24:37; 9:24.

15 Koran 6:165.

16 Koran 93:4; 87:16–17.

17 Gramlich, *Der eine Gott*, S. 169.

18 Ebd., S. 181.

19 Goldziher, *Vorlesungen*, S. 133; Al-Halladsch, *Märtyrer der Gottesliebe* (Schimmel), S. 25.

20 Lerch, *Muhammads Erben*, S. 50–51.

21 Shah, *Die Sufis*, S. 223; Nicholson, *Mystics*, S. 3; Schimmel, *Y. Emre*, S. 5; Hofmann, *Islam*, S. 62; Khoury, *Islam*, S. 155; Al-Halladsch, *Märtyrer der Gottesliebe* (Schimmel), S. 25.

Nicht jeder, der den Besitz aufgibt, ein Asket sei, denn „den Besitz aufgeben und Strenge zeigen ist eine Leichtigkeit für den, der den Ruhm der Askese liebt“. <sup>22</sup> *Zuhd* ist an sich nicht erstrebenswert. Es kommt einzig und allein „auf die innere Qualität und auf das persönliche Verhältnis zu Gott“ an. „Somit können sowohl Reichtum als auch Armut, sowohl Selbstliebe als auch der Hass gegen die Welt schädlich sein, wenn sie einen von Gott ablenken.“<sup>23</sup>

Hier wurden – gegen den Widerstand der Orthodoxie<sup>24</sup> – die Begriffe *maḥabba*, *ḥubb* (Liebe) für die Beziehung zwischen Mensch und Gott gebraucht. In der Orthodoxie wurde die Liebe meistens nur als „Liebe zum Gehorsam Gottes“ verstanden.<sup>25</sup> Später wurde – vor allem in der persisch-türkischen Tradition – der Ausdruck *‘ašq*, *‘išq*, (starke, glühende Liebe) zum zentralen Begriff, wenn es um die Beziehung zwischen Mensch und Gott ging.<sup>26</sup>

Der Verzicht auf das Diesseits ist ein edler *maqām* des Wanderers (*sālik*), welcher sich aus Wissen, Zustand und Handeln zusammensetzt. Denn alle Tore des Glaubens sind Überzeugung, Wort und Tat. Das Wissen ist die Ursache des Zustandes bzw. der Hervorbringer und das Handeln ist das vom Zustand Hervorgebrachte. Daher soll man den Zustand mit beiden Seiten, dem Wissen und dem Handeln, zusammen betrachten. Die Askese ist nämlich die Abkehr des Verlangens von einer Sache zu etwas hin, was besser ist als sie, und diese Zuwendung in Bezug auf das andere nennt man Verlangen und Liebe.<sup>27</sup> Darum sprach Gott: „Und sie verkauften Ihn um einen schätzbaren Preis, einige Dirhams, und verzichteten auf Ihn.“<sup>28</sup>

Al-Ġazālī erörtert *zuhd* folgendermaßen: Wer außer Gott alles, sogar die Paradiesgärten verschmährt und nur Gott allein liebt, der ist schlechthin ein Asket. Wer jede Annehmlichkeit verschmährt, die man im Diesseits erreichen kann, aber auf ähnliche Annehmlichkeiten im Jenseits nicht verzichtet, ist ebenfalls ein Asket, nur weniger als der Erstere.<sup>29</sup> Den höchsten Grad des Verzichts stellt das Verschmähen aller Nichtgöttlichen dar.<sup>30</sup> Am Verschmähen zeigt sich, dass das Verlangen vorbei ist.<sup>31</sup>

Das Wissen, das diesen Zustand hervorbringt, ist das Wissen, dass das Ausgegebene im Vergleich zum Erhaltenen von geringem Wert ist.<sup>32</sup> Ebenso ist es bei einem, der erkannt hat, dass „das Jenseits besser ist und eher Bestand hat.“<sup>33</sup> Je stärker die Erkenntnis der Unterschiede zwischen dem Diesseits und dem Jenseits sind, desto größer ist das Verlangen des Verzichts auf das Diesseits. Der Verzicht besteht nur darin, dem Diesseits zu entsagen, weil man weiß wie wertlos es verglichen mit der Kostbarkeit des Jenseits ist.<sup>34</sup>

Die Asketen verstehen darunter einen Handel, gemäß Gottes Wort: „Gott hat den Gläubigen ihre Person und ihr Vermögen abgekauft.“<sup>35</sup> Gott beglückwünscht die Gläubigen wegen ihres vorteilhaften Geschäfts: „Freut euch über euren Handel, den ihr abgeschlossen habt!“<sup>36</sup>

Der Verzicht ist eine Ursache der Liebe. Derjenige, den Gott liebt, steht auf den höchsten Stufen. Darum muss der Verzicht auf das Diesseits einer der vorzüglichsten Standplätze

---

22 Tscheuschner, Mönchsideale, S. 20, 28, 29.

23 Tscheuschner, Mönchsideale, S. 20, 28, 29.

24 Im Islam gibt es keinerlei Analogie zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung, und das ist der Grund dafür, dass man der Meinung einiger Strenggläubiger zufolge nicht von der „Liebe Gottes“ sprechen darf (Garaudy, Verheißung Islam, S. 50); Al-Halladsch, Märtyrer der Gottesliebe (Schimmel), S. 25.

25 Al-Halladsch, Märtyrer der Gottesliebe (Schimmel), S. 25.

26 Schimmel, Mystik, S. 18–19; Pellat, Arabische Geisteswelt, S. 422f.

27 Al-Ġazālī, *Iḥyā’*, IV, S. 289; Gramlich, Gottesliebe, S. 455; Umaruddin, Philosophy, S. 176–177.

28 Koran 12:20; hier ist die einzige Stelle im Koran, wo *zuhd* wörtlich verwendet wird.

29 Al-Ġazālī, *Iḥyā’*, IV, S. 289; Gramlich, Gottesliebe, S. 456; Umaruddin, Philosophy, S. 176–177.

30 Al-Ġazālī, *Iḥyā’*, IV, S. 290; Gramlich, Gottesliebe, S. 456–457.

31 Ebd.

32 Ebd.

33 Koran 87:17; al-Ġazālī, *Iḥyā’*, IV, S. 290; Gramlich, Gottesliebe, S. 457.

34 Al-Ġazālī, *Iḥyā’*, IV, S. 290; Gramlich, Gottesliebe, S. 461.

35 Koran 9:111.

36 Koran 9:111; al-Ġazālī, *Iḥyā’*, IV, S. 290; Gramlich, Gottesliebe, S. 457.

sein.<sup>37</sup> In einem *ḥadīṭ* heißt es: „Wenn du willst, dass Gott dich liebt, dann verzichte auf das Diesseits!“<sup>38</sup>

Als der Gesandte Gottes gefragt wurde, was das „Auftun“ im Vers „Und wenn Gott einen rechtleiten will, tut Er ihm die Brust für den Islam auf“<sup>39</sup> bedeutet, sagte er: „Wenn das Licht in das Herz eindringt, tut sich die Brust auf und weitet sich.“ Man fragte: „Gesandter Gottes, gibt es etwas, woran man das erkennen kann?“ Er antwortete: „Ja, den Rückzug aus dem Haus der Verblendung und die Hinkehr zum Haus des Verbleibens und das Bereitsein für den Tod, bevor er eintrifft.“<sup>40</sup>

In einer Überlieferung eines Prophetengefährten heißt es: „Wir sind allen Taten nachgegangen. Aber in der Sache des Jenseits haben wir nichts Wirksameres gesehen als Verzicht auf das Diesseits“. Ein anderer Prophetengefährte sprach zu einem Anführer der nachfolgenden Generation: „Ihr übertrefft die Gefährten des Gesandten Gottes in euren Handlungen und eurem Einsatz, und doch waren sie besser als ihr.“ Man fragte: „Warum das?“ Er erwiderte: „Sie haben mehr als ihr auf das Diesseits verzichtet.“<sup>41</sup>

Der niedrigste Grad der Askese ist der Verzicht auf das Diesseits, während das Herz nach ihm verlangt. Jemand, der diese Askese ausübt, wird Verzichtübender (*mutazabbid*) genannt. Der zweite Grad besteht darin, dass derjenige, der das Diesseits bereitwillig aufgibt, weil er es gemessen an dem, was er begehrt, gering schätzt, jemandem gleicht, der einen Dirham für zwei aufgibt. Das ist für ihn nicht beschwerlich, auch wenn er ein wenig warten muss. Der dritte Grad und zugleich der höchste wird folgendermaßen beschrieben: „Er verzichtet bereitwillig und verzichtet auf seinen Verzicht. Er schaut nicht auf seinen Verzicht, da er nicht meint, er habe etwas aufgegeben, weil er weiß, dass das Diesseits nichts wert ist.“<sup>42</sup> Er sieht darin kein Tauschgeschäft und meint nicht, er habe etwas aufgegeben. Das ist die Vollkommenheit im Verzicht, und ihre Ursache ist die vollkommene Erkenntnis. Der Grund für den mangelnden Verzicht ist demnach die mangelnde Erkenntnis. So unterscheiden sich die Grade des Verzichts.

„Die Einteilung des Verzichts in Bezug auf das Erwünschte hat ebenfalls drei Grade. Der niedrigste Grad besteht darin, dass das Erwünschte die Rettung vor dem Höllenfeuer und den anderen Leiden ist. Das ist der Verzicht der sich Fürchtenden. Der zweite Grad besteht darin, dass jemand Verzicht leistet, weil er Verlangen nach Gottes Lohn und Gnadengaben hat. Das ist der Verzicht der Hoffenden. Der dritte Grad, der höchste, besteht darin, dass einer sich nichts anderes wünscht als Gott und die Begegnung mit ihm. Sein Herz achtet nicht auf die Leiden, um von ihnen Befreiung zu suchen, noch auf die Sinnenfreuden, um sie zu erlangen und zu gewinnen zu suchen, sondern er ist im Gedanken an Gott versunken. Das ist der, dessen Sorgen eine einzige Sorge sind. Das ist der wirkliche Einheitsbekenner, der nur Gott sucht. Das ist der Verzicht der Liebenden. Sie sind die Erkenner. Denn nur wer Gott kennt, liebt Ihn ausschließlich.“<sup>43</sup>

In Bezug auf seine gesetzlichen Bestimmungen teilt man den Verzicht nach einem Wort Ibrāhīm b. Adhams in Pflicht, Supererogation (Übererfüllung) und „Unversehrtbleiben“ ein. Die Pflicht ist der Verzicht auf das Verbotene, die Supererogation ist der Verzicht auf das Erlaubte, das Unversehrtbleiben ist der Verzicht auf das Zweifelhafte.<sup>44</sup>

---

37 Al-Ġazālī, *Iḥyāʾ*, IV, S. 294; Gramlich, *Gottesliebe*, S. 462–463. Als Hārīṭa b. Mālik al-Anṣārī zum Gesandten Gottes sagte: „Ich bin wirklich gläubig“, fragte dieser: „Was ist denn die Wirklichkeit deines Glaubens?“ Er antwortete: „Meine Seele hat sich vom Diesseits abgewandt. Darum sind für mich dessen Steine und dessen Gold gleichwertig. Es ist, als rage das Paradies und das Höllenfeuer vor mir. Es ist, als rage der Thron meines Herrn vor mir empor.“ Da sagte der Prophet: „Du hast erkannt. Halte fest! Ein Diener, dessen Herz Gott mit dem Glauben erleuchtet hat“ (*Gramlich, Gottesliebe*, S. 464).

38 Ibn Māġa, *ḥadīṭ* Nr. 4102; al-Ġazālī, *Iḥyāʾ*, IV, S. 294; Gramlich, *Gottesliebe*, S. 463.

39 Koran 6:125.

40 Al-Ġazālī, *Iḥyāʾ*, IV, S. 294; Gramlich, *Gottesliebe*, S. 464.

41 Al-Ġazālī, *Iḥyāʾ*, IV, S. 299; Gramlich, *Gottesliebe*, S. 470.

42 Al-Ġazālī, *Iḥyāʾ*, IV, S. 301; Gramlich, *Gottesliebe*, S. 473; Tscheuschner, *Mönchsideale*, S. 21–22.

43 Al-Ġazālī, *Iḥyāʾ*, IV, S. 302–303; Gramlich, *Gottesliebe*, S. 474–475.

44 Al-Ġazālī, *Iḥyāʾ*, IV, S. 305–306. Als man Mālik b. Anas fragte, was der Verzicht sei, sagte er: „Die Gottesfürchtigkeit“

Die Grundbedürfnisse müssen zuerst befriedigt werden, damit der Mensch leben kann. Die Existenzbedürfnisse sind Nahrung, Kleidung und Unterkunft. ‘Ā’iṣā erzählt, wie der Gesandte Gottes und seine Gefährten auf Speisen und auf deren Genuss verzichteten: „Bei uns konnten vierzig Tage vergehen, ohne dass im Haus des Gesandten Gottes eine Lampe oder ein Feuer angezündet wurde.“ Als man sie fragte, wovon sie lebten, sagten sie: „Von den beiden Schwarzen: Datteln und Wasser.“<sup>45</sup>

Al-Ḥasan al-Baṣrī sagte: Der Gesandte Gottes ritt auf einem Esel, er trug Wollkleider und genähte Sandalen, er leckte sich die Finger ab und aß auf dem Boden. Der Prophet sagte: „Ich bin nur ein Diener, ich esse, wie die Diener essen, und ich sitze, wie die Diener sitzen.“<sup>46</sup> Abū Sulaymān ad-Dārānī wiederum erläuterte: „Wir haben über den Verzicht vieles sagen hören. Nach unserer Meinung aber ist der Verzicht das Ablassen von allem, was dich von Gott ablenkt.“<sup>47</sup> Der Verzicht des Asketen kann jedoch nur so weit gehen, dass gerade seine Existenz gesichert ist und er seine Pflichten erfüllen kann.<sup>48</sup>

Das erste Kennzeichen ist der Verzicht auf das Besitztum. Der Asket freut sich nicht über etwas, was er hat, und er ist nicht traurig über etwas, was er nicht hat, gemäß Gottes Wort: „[...] damit ihr euch wegen dessen, was euch entgangen ist, nicht Kummer macht und euch über das, was er euch gegeben hat, nicht freut.“ Bei ihm sollte vielmehr das Gegenteil der Fall sein, dass er nämlich traurig ist, wenn Güter vorhanden sind, und er froh ist, wenn sie fehlen.

Das zweite Kennzeichen ist der Verzicht auf das Ansehen.<sup>49</sup> Einem Asket ist es gleichgültig, ob jemand ihn tadelt oder lobt. Das dritte Kennzeichen ist die Vertrautheit mit Gott und dass sein Herz vom Geschmack der Hingabe beherrscht wird. Denn das Herz ist besessen vom Geschmack der Liebe, entweder der Liebe zum Diesseits oder der Liebe zu Gott. Dies gleicht dem Wasser und der Luft in einem Becher: Wenn das Wasser hineinkommt, geht die Luft heraus. Zusammen können sie nicht in ein und demselben Gefäß sein. Jeder, der mit Gott vertraut ist, beschäftigt sich nur mit ihm.<sup>50</sup>

Man kann also den Verzicht daran erkennen, dass Armut und Reichtum, Ehre und Schmach, Lob und Tadel gleichwertig sind, und zwar deshalb, weil die Vertrautheit mit Gott beherrschend ist.<sup>51</sup> „Deshalb muss man sich vor der Welt nicht um ihrer selbst willen in Acht nehmen, sondern weil sie ein Hindernis auf dem Wege zu Gott ist, und die Armut ist nicht an sich selbst erstrebenswert, sondern weil bei ihr das Hindernis und die Ablenkung von Gott wegfällt“, sagt unter anderem al-Ġazālī. Der Triumph besteht darin, die Welt ohne Schaden für sein Glaubensleben gebrauchen zu können.<sup>52</sup>

## Vorbilder für die Asketen

### Muḥammad

Der Prophet Muḥammad ist für die Muslime die erste und wichtigste Quelle für alle Lebenslagen. Seine Bedeutung ändert sich im Laufe der Geschichte nicht,<sup>53</sup> und seine Verehrung ist eines der stärksten Bindeglieder der gesamten islamischen Welt. Für die Muslime stellt er den gemeinsamen Bezugspunkt ihres Lebens dar, und seine Person und seine Handlungen dienen als Vorbild. Der Koran nennt ihn „uswa ḥasana“,<sup>54</sup> das beste (schönste) Vorbild.<sup>55</sup>

---

(Gramlich, Gottesliebe, S. 481).

45 Ibn Māǧa, *ḥadīṭ* Nr. 4144; Gramlich, Gottesliebe, S. 486.

46 Al-Ġazālī, *Iḥyā’*, IV, S. 308; Gramlich, Gottesliebe, S. 486.

47 Al-Ġazālī, *Iḥyā’*, IV, S. 305. Abū Yazīd al-Biṣṭāmī sagt: „Wer Gott kennt, verzichtet auf alles, was von ihm ablenkt“ (Gramlich, Gottesliebe, S. 481).

48 Al-Ġazālī, *Iḥyā’*, IV, S. 307; Gramlich, Gottesliebe, S. 484.

49 Al-Ġazālī, *Iḥyā’*, IV, S. 322–323; Gramlich, Gottesliebe, S. 507.

50 Al-Ġazālī, *Iḥyā’*, IV, S. 323; Gramlich, Gottesliebe, S. 507–508; Tscheuschner, *Mönchsideale*, S. 37.

51 Al-Ġazālī, *Iḥyā’*, IV, S. 323; Gramlich, Gottesliebe, S. 508–509; Tscheuschner, *Mönchsideale*, S. 37–39.

52 Tscheuschner, *Mönchsideale*, S. 20.

53 Allam, *Der Islam*, S. 116.

54 Koran 33:21: „In dem Gesandten Allahs habt ihr wirklich ein schönes Beispiel für jeden, der auf Allah und den Jüngsten Tag hofft und oft Allahs gedenkt.“

Den Koranvers „Du bist wahrlich von gewaltiger (edler) Wesensart (Natur)“ interpretierte al-Wāsiṭī folgendermaßen: „Er [Muḥammad] opferte beide Welten als Preis für Gott.“ Nach Quṣayrī bekam er dadurch „grossartige Tugendeigenschaften“.56 Er ist der vollkommene Mensch (*al-insān al-kāmil*),57 und das erste,58 was Gott geschaffen hatte, war sein Licht.59 In einem *ḥadīṭ-qudsī*, einem außerkoranischen Gotteswort, das die *ṣūfīs* sehr gerne verwenden, sprach Allāh zu seinem Gesandten: „Wärest du nicht, so hätte Ich die Himmel nicht geschaffen.“60

Doch obwohl Muḥammad im Islam und in der Mystik eine so hohe Stellung innehat, wird der Gedanke einer Inkarnation, wie sie in der christlichen Mystik existiert, strengstens abgelehnt.61 Diese essentielle islamische Sichtweise wird dadurch verdeutlicht, dass der höchste Rang, den ein Gläubiger erreichen kann, der eines „Diener Gottes“ ist, denn Gott bezeichnet seinen geliebten Propheten (*ḥabīb Allāh*) an beiden Stellen im Koran, in denen die Himmelsreise (*mi‘rāğ*)62 erwähnt wird, als *‘abduhu*, als „Seinen Diener“.63 In diesem Zusammenhang stellt Schimmel fest: „Es muss festgehalten werden, dass Muḥammad niemals irgendwelche übermenschliche Qualitäten für sich behauptet hat. Er wollte nichts sein als ein Diener, dem offenbart worden ist, und wenn man ihn aufforderte, Wunder zu vollbringen, so wies er auf den Koran hin – dass er ihn seinem Volke in klarer arabischer Sprache verkündet hatte, war das einzige große Wunder seiner Laufbahn.“64 In dieser Haltung Muḥammads wird deutlich, dass er sich selbst nur als Diener Gottes verstand, der das Wort Gottes übermittelte. Auch der Koran betont an mehreren Stellen, dass Muḥammad nur ein Mensch war: „Sprich: Ich bin nur ein Mensch wie ihr. Mir wird offenbart, dass euer Gott ein Einziger Gott ist.“65 An einer anderen Stelle heißt es: „Sprich: Ich sage nicht zu euch: Bei mir sind Gottes Schätze, noch kenne ich das Verborgene; auch sage ich nicht zu euch: ‚Ich bin ein Engel‘; ich folge nur dem, was mir offenbart wurde.“66 Der Prophet war stets bescheiden in seinem Auftreten. So ist überliefert, dass einmal ein Mann sich dem Propheten näherte. Er

55 Vgl. Schimmel, Sufismus, S. 6; al-Habib, Sufismus, S. 9; Weltreligion ISLAM, bpb, S. 42; Öztürk, Rumi, S. 39; Nasr, Muslim’s Guide, S. 66.

56 Koran 68:4; Gramlich, Der eine Gott, S. 179.

57 Allam, Der Islam, S. 116; Was jeder vom Islam wissen muss, S. 82; Nasr, Muslim’s Guide, S. 15. Schimmel schreibt: „Der vollkommene Mensch ist in der Theosophie Ibn ‘Arabīs und ḡilīs das Wesen, in dem sich alle göttlichen Attribute widerspiegeln und das den Mikrokosmos in sich trägt. Muḥammad ist dieser vollkommene Mensch“; vgl. Schimmel, Und Muhammad ist Sein Prophet, S. 8, 116, 118.

58 Al-Ḥakīm at-Tirmiḏī (g. 298 / 910) erläutert dies unter dem Titel: Das Siegel der Prophetenschaft und der Gottesfreundschaft; vgl. Gramlich, Islamische Mystik, S. 32.

59 Karaman, Hayreddin, İmam-ı Rabbānī, S. 30; Walter (Hrg.), Leben ist mehr, S. 258; „al-Ḥaqīqa al-Muḥammadiyya“, das innerste Wesen Muḥammads, das Licht Muḥammads, das vor allen anderen Dingen erschaffen worden sein soll. Nach Imām Qaṣṭalānī soll Ḡabir b. ‘Abd Allāh al-Anṣārī, überliefert haben, der Prophet habe gesagt: „Das erste, was geschaffen wurde, war das Licht eures Propheten, das aus Gottes Licht geschaffen wurde“ (Hughes, Lexikon des Islam, S. 278; Von Kremer, Ideen des Islams, S. 146–147; ‘Abd al-Qadir as-Sufi, Sufismus, S. 255). Schimmel, die „dem Licht des Propheten“ ein ganzes Kapitel gewidmet hat, schreibt: „die -Muḥammad-Realität- der archetypische Muḥammad, der nach mystischer Auffassung das umfassende Prinzip der geschaffenen Welt ist und mit dem sich der Mystiker zu vereinen sucht“ (Schimmel, Und Muhammad ist Sein Prophet, S. 115, 179, 182, 194; Böwering (at-Tusterī), Mystical Vision, S. 187, 150–153; Schimmel, Der Islam, S. 49).

60 *Ḥadīṭ-qudsī*: Ein außerkoranisches Gotteswort; vgl auch: Schimmel, Sufismus, S. 14; Schimmel, Und Muhammad ist Sein Prophet, S. 114; Nasr, Muhammad, S. 94.

61 Schimmel, Sufismus, S. 15; Bouman, Glaubenskrisen, S. 39, 172, 188; al-Ġazālī (Elschazlī), Der Erretter, S. 47; Baldick, Mistik, S. 10; Dalkılıç, Ruh, S. 229.

62 Nach einem *ḥadīṭ* hatte Muḥammad vor dem Auszug (*hiğra*) aus Mekka ein Wunder erlebt: Der Erzengel Gabriel soll den Propheten auf ein himmlisches Reittier, Buraq, gehoben und ihn von der Kaaba nach Jerusalem und von dort über sieben Himmel bis vor Gottes Thron entführt haben (Bock, Mystik, S. 287; Schimmel, Und Muhammad ist Sein Prophet, S. 139). Auf diese Reise wird auch im Koran in der 17. Sure, die Nachtreise (*al-isrā’*), hingedeutet; Schimmel, Und Muhammad ist Sein Prophet, S. 139, 142; Schimmel, Sufismus, S. 14.

63 Koran 17:1; 53:10; Schimmel, Sufismus, S. 15. Die zwei Verse lauten der chronologischen Reihe nach: „Gepriesen sei Der, Der seinen Diener des Nachts [...]“ und „Und offenbarte seinem Diener, was er zu offenbaren hatte“; Schimmel, Und Muhammad ist Sein Prophet, S. 123, 145; Lings, Scheich Aḥmad al-‘Alawī, S. 37; Schimmel, Der Islam, S. 49; Öztürk, Rumi, S. 41; Koehler (Hg.), Iqbal, S. 116–117.

64 Schimmel, Und Muhammad ist Sein Prophet, S. 21; vgl auch: Nagel, Islamische Theologie, S. 13.

65 Koran 41:6.

66 Koran 6:50.

zeigte Muḥammad gegenüber jedoch so viel Ehrfurcht, dass er am ganzen Leib zitterte. Der Prophet beruhigte ihn schließlich mit den Worten: „Beruhige dich, ich bin kein König. Ich bin nur der Sohn einer Frau der Qurayš, die getrocknetes Fleisch aß.“<sup>67</sup> Auch andere Überlieferungen verdeutlichen, dass der Prophet sich nur als Diener Gottes betrachtete. Wenn er angesprochen wurde, antwortete er äußerst freundlich und respektvoll.<sup>68</sup>

Die drei Namen Aḥmad, Maḥmūd und Muḥammad, die für den Propheten benutzt werden, stammen alle von der gleichen Wortwurzel *H-M-D* (*ḥamide*: „der Gelobte oder Gepriesene“) ab. Der Name Muḥammad ist dementsprechend als „der Lobenswerte“<sup>69</sup> oder als „der Gepriesene“<sup>70</sup> zu übersetzen. Sein Charakter war genauso lobenswert wie sein Name. Ein anderer Name, der für den Propheten benutzt wird, ist Muṣṭafā, was „der Auserwählte“ bedeutet.<sup>71</sup>

Auf der anderen Seite gibt es natürlich auch Verse im Koran, die auf die Besonderheit Muḥammads schließen lassen: „Und Wir entsandten dich fürwahr als eine Barmherzigkeit für alle Welten“<sup>72</sup>, „Gott und Engel segnen ihn“,<sup>73</sup> „Und du bist fürwahr von edler Natur“<sup>74</sup>, „Gehorchet Gott und gehorcht Seinem Gesandten!“<sup>75</sup> „Sprich: Wenn ihr mich liebt, folgt mir, dann wird Allāh euch lieben und eure Sünden vergeben“<sup>76</sup>. Als Folge dieser im Koran erwähnten Besonderheiten hat der Prophet, aber auch seine Lebensweise in der Entwicklung der islamischen Frömmigkeit eine zentrale Rolle gespielt.<sup>77</sup> Alles „was der Prophet gesagt, getan und gebilligt hat“,<sup>78</sup> ist im Begriff „Sunna des Propheten“ im islamischen Recht (*fiqh*) zusammengefasst.

Andere Propheten, die in den mystischen Werken als Asketen und Vorbilder erwähnt werden, sind Jesus und Johannes. Gramlich schreibt dazu: „In Jesus und Johannes hat die Legende zwei alte Idealgestalten des Asketentums geschaffen.“<sup>79</sup> Auf die Gestalt Jesu will ich nun etwas genauer eingehen.

### Jesus

Jesus ist für die Muslime ein Gesandter Gottes, dessen Name im Koran besonders häufig erwähnt wird.<sup>80</sup> Somit ist der Koran – neben dem neuen Testament – die einzige Heilige Schrift, in der Jesus eine wichtige Rolle spielt<sup>81</sup> und als Messias,<sup>82</sup> Heiler,<sup>83</sup> Geist und Wort Gottes<sup>84</sup> bezeichnet wird. In der islamischen Tradition wurde er immer als ein „Ideal der Armut, der Askese, der spirituellen Reise des Menschen zu Gott“<sup>85</sup> gesehen. Die islamische Mystik betrachtet ihn darüber hinaus als Lehrer, der sich nicht aus dem weltlichen Geschehen in die Einsamkeit zurückzieht, sondern seine Gotteseerkenntnis den Menschen verkündete.<sup>86</sup>

---

67 ‘Abd al-Qadir as-Sufi, *Sufismus*, S. 19.

68 Ebd.

69 Ebd.

70 Anwender, *Religionen*, S. 239.

71 ‘Abd al-Qadir as-Sufi, *Sufismus*, S. 16–18.

72 Koran 21:107.

73 Koran 33:56.

74 Koran 68:4.

75 Koran 3:32, 132; 4:59, 80; 8:20, 46.

76 Koran 3:31.

77 Nasr, *Muslim’s Guide*, S. 15, 66.

78 Ramadan, *Das islamische Recht*, S. 47.

79 Gramlich, *Weltverzicht*, S. 87.

80 Drei Suren sind nach der Geschichte Jesu betitelt worden; die dritte Sure Das Haus ‘Imran, die fünfte Sure Der Tisch und die neunzehnte Sure Maria. Jesus wird im Koran in insgesamt vierzehn Suren erwähnt. Die Zahl der Verse über Jesus beträgt etwa neunzig. (Akin, *Maria und Jesus*, S. 127).

81 Koran 2:87; 3:45,52,55,59,84; 4:163; 5:116.

82 Koran 5:17,72,75; 9:30,31.

83 Koran 3:49; 5:46,78,110.

84 Koran 3:45; 4:171.

85 Bauschke, *Jesus im Koran IX*.

86 Vgl. Schumann, *Der Christus der Muslime*, S. 106.

Von ‘Ubayd b. ‘Umayr wird überliefert: „Jesus, der Sohn der Maria, kleidete sich mit Fellen und nährte sich von Sträuchern. Er hatte kein Kind, das stirbt, und kein Haus, das zerfällt. Er sparte nicht auf morgen auf. Wo immer der Abend ihn einholte, da schlief er“.<sup>87</sup> Für die *ṣūfīs* ist Jesus ein Musterbeispiel für einen bedingungslosen Asketen. Die Geschichte kennt nur wenige Menschen, die die Askese in so umfassender Weise gelebt haben wie Jesus. Gramlich erwähnt zwei Überlieferungen, die diese Sicht unterstützen: Als Jesus beim Schlafen einen Stein als Kopfkissen benutzte, sagte der Teufel zu ihm: „Hattest du denn nicht das Diesseits verlassen? Welcher neue Gedanke ist dir nun gekommen?“ Jesus fragte: „Was ist denn neu hinzugekommen?“ Der Teufel antwortete: „Dass du den Stein als Kopfkissen benutzt. Das heißt: *Du genießt es, den Kopf beim Schlafen vom Boden abgehoben zu haben.*“ Da warf Jesus den Stein fort und sagte: „Nimm ihn zu dem, was ich dir gelassen habe!“<sup>88</sup> In der zweiten Überlieferung hat Jesus einmal nichts außer einem Kamm und einem Krug bei sich. Als er einen Mann sah, der seinen Bart mit den Fingern kämmte, warf er seinen Kamm fort, und als er einen anderen Mann sah, der mit seinen Händen aus dem Fluss trank, warf er seinen Krug fort.<sup>89</sup> Er sagte: „Die Liebe zur Welt ist der Anfang aller Sünde, und im Besitz liegt viel Übel.“ Hier mahnt Jesus die Menschen, die Bindung an diese Welt zu lösen und sich auf die zukünftige Welt auszurichten.<sup>90</sup>

Al-Ġazālī bringt sehr häufig Beispiele und Überlieferungen aus dem Leben Jesu und zitiert viele Bibelstellen, wenn er die Askese erörtert. Dabei lobt er die enthaltsame Lebensweise Jesu und stellt ihn als ein Vorbild der Asketen dar. Für Schumann ist dies ein Beleg dafür, dass Jesus als Asket selbst Muḥammad übertraf.<sup>91</sup>

#### *Einige Gefährten des Propheten*

Der Tradition nach reicht der Sufismus bis zu den Gefährten Muhammads zurück. Diese gingen unterschiedlichen Neigungen und Interessen nach. Einige studierten die islamischen Wissenschaften, andere hatten es sich zur Aufgabe gemacht, den Islam zu verkünden. Manche halfen mit, den jungen islamischen Staat zu verwalten, während einige sich völlig der Verrichtung religiöser Pflichten und der Anbetung Gottes hingaben.<sup>92</sup>

Nach Abū Naṣr as-Sarrāġ ist Abū Bakr der erste Asket und Sufi unter den Gefährten des Propheten. Ihm würden dann die drei rechtgeleiteten Kalifen (*al-ḫulafā’ ar-rāṣidūn*) ‘Umar b. al-Ḥattāb, ‘Uṭmān b. ‘Affān und ‘Alī b. Abī Ṭālib<sup>93</sup> folgen. Nach den Kalifen kämen die *al-‘āṣara al-mubaššara*<sup>94</sup> und danach die sogenannten *ahl as-ṣuffa*<sup>95</sup> (Leute der Schattenlaube), deren Anzahl über dreihundert gewesen sein soll.<sup>96</sup> Diese hätten weder Ackerbau noch Viehzucht oder Handel betrieben, also sich nicht mit weltlichen Dingen beschäftigt, sondern sich ganz dem Gottesdienst und dem Wissenserwerb gewidmet. Sie sollen in der Moschee gegessen und geschlafen haben. Im Koran<sup>97</sup> werden sie an mehreren Stellen erwähnt. Der Gesandte Gottes teilte und aß mit ihnen in der Moschee, saß mit ihnen zusammen und empfahl den Menschen, sie großzügig und edelmütig zu behandeln.<sup>98</sup>

Als Fromme (*‘ābid*) und Asketen (*ḡāhid*) nahmen folgende Gefährten des Propheten eine besondere Stellung ein: ‘Uṭmān b. Maz‘ūn, Muṣ‘ab b. ‘Umayr, ‘Ammār b. Yāsir, Ḥabbāb b. al-Arat, Bilāl al-Habaṣī, Šu‘ayb, Salmān al-Fārisī, Abū Darr al-Ġifārī, Miqdād b. ‘Amr, Mu‘āḍ b. Ġabal, Abū ad-Dardā’, Ḥuḍayfa b. ‘Abd Allāh b. ‘Umar und ‘Abd Allāh b. ‘Amr.

87 Gramlich, Gottesliebe, S. 471.

88 Vgl. Gramlich, Gottesliebe, S. 482.

89 Vgl. ebd., S. 498; Frembgen, Reise zu Gott, S. 155.

90 Schumann, Der Christus der Muslime, S. 107

91 Vgl. Schumann, Der Christus der Muslime, S. 107; al-Ġazālī, ad-Durra, S. 136; al-Ġazālī, Die Kostbare Perle, S. 96–97.

92 Karaman/Bardakoġlu/Apaydın, İlmihal I, S. 56.

93 As-Sarrāġ, al-Luma’, S. 115–126; Gramlich, Schlaglichter, S. 204–219.

94 Karaman/Bardakoġlu/Apaydın, İlmihal I, S. 56. *Al-‘āṣara al-mubaššara*: 10 Gefährten, die schon zu Lebzeiten durch den Propheten mit dem Paradies gepriesen wurden.

95 As-Sarrāġ, al-Luma’, S. 127; Gramlich, Schlaglichter, S. 220.

96 As-Suhrawardī spricht von etwa „400 Leuten der Schattenlaube“ (‘Awārif al-ma‘ārif, S. 1631).

97 Koran 2:273; 6:52; 18:28.

98 As-Sarrāġ, al-Luma’, S. 127; Gramlich, Schlaglichter, S. 220.



Sie alle wurden für die folgenden Generationen von Frommen und Asketen zu Vorbildern und stellten die ersten Perlen auf der Perlenkette des Sufismus dar. Bis zum heutigen Tage reihen sich Asketen und Fromme in diese Kette ein.<sup>99</sup>

Für Abū Bakr Muḥammad al-Kalābādī (gest. 380/990) sind ‘Alī b. Abī Ṭālib und seine Söhne Ḥasan und Ḥusayn die ersten *ṣūfis*. Diese Kette wird von den *ahl al-bayt* (Nachkommen des Propheten), den Imamen ‘Alī b. Ḥusayn Zayn al-‘ābidīn, seinem Sohn, Muḥammad Bāqir, und dessen Sohn, Ğa‘far aṣ-Ṣādiq, fortgeführt.<sup>100</sup>

In seinem Werk *Ḥilyat al-awliyā’* legt Abū Nu‘aym al-Iṣfahānī (gest. 430/1037–38) folgende Reihenfolge der *ṣūfis* fest: Am Anfang stehen die vier rechtgeleiteten Kalifen, danach kommen die *al-‘ašara al-mubaššara* und die 46 Gefährten des Propheten. Ihnen folgen weitere 85 Gefährten der *ahl aṣ-ṣuffa*. Zuletzt zählt al-Iṣfahānī die Enkel des Propheten, Ḥasan und Ḥusayn, und einige Frauen unter den Gefährten auf.

‘Alī b. ‘Uṭmān al-Ġullābī al-Ḥuġwīrī hingegen zählt nach den *al-ḥulafā’ ar-rāšidūn*, die *ahl al-bayt* Imāme Ḥasan, Ḥusayn, Zayn al-‘ābidīn, Muḥammad Bāqir, Ğa‘far aṣ-Ṣādiq und weitere 22 Gefährten aus der *ahl aṣ-ṣuffa* auf.<sup>101</sup>

## Literaturverzeichnis

- ‘Abd al-Qadir as-Sufi, Was ist Sufismus? Eine Einführung in die islamische Mystik, O. W. Barth Verlag, Wien, 1996.
- ‘Abdullah b. Mubārak, Kitāb az-zuhd wa ar-raqā’iq, taḥqīq wa ta‘līq, Aḥmad Farīd, maktaba ibn-taymiyya, 1. Auflage, o. O., 1998.
- Akin, Nimetullah, Maria und Jesus in den frühislamischen Geschichtsüberlieferungen, Deux Mondes, 2002.
- Allam, Fouad, Der Islam in einer globalen Welt, Aus dem Italienischen von Karl Pichler, Verlag Klaus Wagenbach, Berlin, 2004.
- Anwander, Anton, Die Religionen der Menschheit, 2. Auflage, Herder Freiburg, 1949.
- Baldick, Julian, Mistik İslam (Sufizme Giriş), übersetzt von Yusuf Said Müftüoğlu, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2002.
- Bauschke, Martin, Jesus im Koran – Ein Schlüssel zum Dialog zwischen Christen und Muslimen, Böhlau Verlag GmbH & Cie, Köln, Lizenzausgabe für Verlag Hohe GmbH, Erfstadt, 2007.
- Bouman, Glaubenskrisen und Glaubensgewissheit im Christentum und im Islam, Band II: Die Theologie al-Ghazalis und Augustinus im Vergleich, Brunnen Verlag, Giessen / Basel, 1990.
- Böwering, Gerhard, The Mystical Vision of Existence in Classical Islam – The Qur’anic Hermeneutics of the ṣūfī Sahl at-Tustarī, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1979.
- Dalkılıç, Mehmet, İslam Mezheplerinde Ruh, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- Frembgen, Jürgen Wasim, Reise zu Gott – Sufis und Derwische im Islam, Verlag C.H. Beck oHG, München, 2000.
- Garudy, Roger, Verheissung Islam, übersetzt aus dem Französischen von Elisabeth Radwan und Dr. Karl Benswanger, SKD Bavaria Verlag & Handel GmbH, München, 1989.
- Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ġazālī, Der Erretter aus dem Irrtum (al-Munqid min aḍ-ḍalāl), aus dem Arabischen übersetzt, mit einer Einleitung, mit Anmerkungen und Indices herausgegeben von ‘Abd-Elšamad ‘Abd-Elḥamīd Elschazlī, Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg, 1988.
- Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ġazālī,

99 Karaman/Bardakoğlu/Apaydın, İlmihal I, S. 56.

100 Yılmaz, Tasavvuf, S. 88–89; Kalābādī, Tasavvuf, S. 59.

101 Al-Iṣfahānī, Ḥilyat al-awliyā’, S. 34–42; Yılmaz, Tasavvuf, S. 89.

- , Die Kostbare Perle im Wissen des Jenseits (ad-Durra al-fāḥira fī kašf al-‘ulūm al-āḥira), überarbeitete Fassung der Übersetzung aus dem Arabischen des Jahres 1924 von Mohamed Brugsch, Spohr Verlag, Kandern, 2003
- , Ad-Durra al-fāḥira fī kašf ‘ulūm al-āḥira, dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beirut, o. J.
- , Iḥyā’ ‘ulūm ad-dīn, dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1. Auflage, Beirut, Libanon, 2001.
- Goldziher, Ignaz, Vorlesungen über den Islam, zweite, umgearbeitete Auflage von Franz Bamberger, Carl Winter’s Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1925.
- Gramlich, Richard, Der eine Gott, Grundzüge der Mystik des islamischen Monotheismus, Harrosowitz Verlag, Wiesbaden, 1998.
- , Muḥammad al-Ġazālī’s Lehre von den Stufen zur Gottesliebe (Die Bücher 31–36 seines Hauptwerkes), Franz Steiner Verlag, Wiesbaden GmbH, 1984.
- , Schlaglichter über das Sufitum, Übersetzung des Buch (Kitāb al-Luma‘) von as-Sarraġ, Franz Steiner Verlag Stuttgart, 1990.
- , Weltverzicht, Grundlagen und Weisen islamischer Askese, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1997.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad, Kitāb az-zuhd, ḍabṭ wa taḥqīq von Ayman Sāliḥ Ša‘bān, al-maktaba at-ṭaqāfi, 1. Auflage, al-Azhar al-Qāhira, 2002.
- Hofmann, Murad Wilfried, Islam, Diederichs Kompakt, Kreuzlingen; München: Hugendubel, 2001.
- Hughes, Thomas Patrick, Lexikon des Islam, Orbis Verlag, München, 2000.
- Al-Iṣfahānī, Ḥilyat al-awliyā’ wa ṭabaqāt al-aṣfiyā’, taḥqīq von Sa‘īd b. Sa‘d ad-dīn Ḥalīl al-iskandarānī, dār Iḥyā’ at-turāt al-‘arabī, 1. Auflage, 10 Bänder, Bayrūt, 2001.
- Karaman, Hayreddin, İmam-ı Rabbânî ve İslâm Tasavvufu, Nesil yayınları, İstanbul, 1992.
- Karaman, Hayreddin / Bardakoğlu, Ali, / Apaydın, H. Yunus, İlmihal I, İman ve İbadetler, İSAM (İslam Araştırmaları Merkezi), Türkiye Diyanet Vakfı, Divantaş, İstanbul, 2001.
- Khoury, Adel Theodor, Der Islam – Sein Glaube, seine Lebensordnung, sein Anspruch, Verlag Herder, 6. Auflage, Freiburg, Basel, Wien, 1988.
- , Lexikon Religiöser Grundbegriffe – Judentum, Christentum, Islam, Marix Verlag GmbH, Wiesbaden, 2007.
- Khoury, Raif Georges, Kitāb az-zuhd von Asad b. Mūsā, Otto Harrassowitz. Wiesbaden 1976.
- Koehler, Wolfgang (Hrsg.), Muhammad Iqbal und die drei Reiche des Geistes, Band 3 der Schriftenreihe des Deutsch-Pakistanischen Forum e. V., Hamburg, 1977.
- Lerch, Wolfgang Günter, Muhammads Erben: Die unbekannte Vielfalt des Islam, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1999.
- Lings, Martin, Ein Sufi-Heiliger der zwanzigsten Jahrhunderts: Scheich Aḥmad al-‘Alawī. Sein geistiges Erbe und Vermächtnis, Spohr Verlag, 1. Auflage, Kandern im Schwarzwald, 2005.
- Ibn Māġa, al-Ḥāfiẓ Abī ‘Abd Allāh Muḥammad b. Yazīd al-Qazwīnī, Sunan Ibn Māġa, dār iḥyā at-turāt al-‘arabī, 1. Auflage, Beirut, 2000.
- Nagel, Tilman, Geschichte der islamischen Theologie – Von Mohammed bis zur Gegenwart, Verlag C. H. Beck, München, 1994.
- Nasr, Seyyed Hossein, A Young Muslim’s Guide to the Modern World, Distributed by KAZI Publications, Third Edition, Chicago, 2003.
- , Muhammad – Man of God, ABC International Group, Inc, Distributed by KAZI Publications, Third Edition, Chicago, 1995.
- Nicholson, Reynold A., The Mystics of Islam, Worl Wisdom Inc., 2002.
- Öztürk, Yaşar Nuri, Rumi und die islamische Mystik – Über das Menschenbild im Islam, aus dem Türkischen übertragen und mit Anmerkung versehen von Nevfel Cumart, Grupello Verlag, 1. Auflage, Düsseldorf, 2002.
- Pellat, Charles, Arabische Geisteswelt – Ausgewählte und übersetzte Texte von al-Ġāḥiẓ. Unter Zugrundlegung der arabischen Orig.-Texte. Aus dem Französischen übersetzt von

- W. W. Müller. (=Bibliothek des Morgenlandes), Artemis Verlag, Zürich und Stuttgart, 1967.
- Ramadan, Said: Das islamische Recht: Theorie und Praxis. Hg.: MSV in Deutschland, Harrassowitz, 1979 (Erstausgabe), 2. Auflage, Wiesbaden, 1996.
- As-Sarrāğ, Abū Nasr ‘Abd Allāh b. ‘Alī, al-Luma‘ fī tarīḥ at-taṣawwuf al-islāmī, dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beirut, 2001.
- Schimmel, Annemarie, Der Islam – Eine Einführung, Phillip Reclam jun. GmbH & Co., Stuttgart, 1990.
- , „Die Bedeutung der Mystik in der islamischen Kultur“ in ISLAM – Eine andere Welt?, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg, 2002.
- , Sufismus: Eine Einführung in die islamische Mystik, Verlag C.H. Beck, München, 2000.
- , Und Muhammad ist Sein Prophet – Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit, Eugen Diederichs Verlag, 1. Auflage, Köln-Düsseldorf, 1981.
- , Yunus Emre, Ausgewählte Gedichte, Önel-Verlag, Köln, 1991.
- Schumann, Olaf H., Der Christus der Muslime – Christologische Aspekte in der arabisch-islamischen Literatur, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1975.
- Shah, Idries, Die Sufis – Botschaft der Derwische, Weisheit der Magier, Diederichs Gelbe Reihe, 2. Auflage, München, 2002.
- , „Das Geheimnis der Derwische, Über Sufis und ihre Geschichten“ in: Leben ist mehr, Das Lebenswissen der Religionen und die Frage nach dem Sinn des Lebens. Rudolf Walter (Hg.) Herder. Freiburg, 2007.
- As-Suhrawardī, ‘Umar b. Muḥammad b. ‘Abd Allāh as-Suhrawardī, ‘Awārif al-ma‘ārif, dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beirut, 2004.
- Tscheuschner, Ernst Friedrich, Mönchsideale des Islams nach Ghazalis Abhandlung über Armut und Weltentsagung, Bertelsmann, Gütersloh, 1933.
- Umaruddīn, Mohammad, The Ethical Philosophy of al-Ghazzali, Publisher Malik Faiz Bukhsh, Secretary: Institute of Islamic Culture, 2-Club Road, Combine Printers, Second Edition, Lahore, Pakistan, 1988.
- von Kremer, Alfred, Geschichten der herrschenden Ideen des Islams – Der Gottesbegriff, die Prophetie und Staatsidee, (Unveränderter photomechanischer Nachdruck der 1. Auflage, Leipzig, 1868), Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1961.
- Wakī‘ b. al-Ğarrāḥ, Kitāb az-zuhd, dār aṣ-ṣamay‘ī, 2. Auflage, Riad, as-Sa‘ūdiyya, 1994.
- Was jeder vom Islam wissen muss, Lutherischen Kirchenamt der Vereinigten Evangelischen-Lutherischen Kirche Deutschlands, 6. Auflage, Gütersloher Verlagshaus, 2001.
- Yılmaz, H. Kamil, Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2002.