



universität  
wien

# DIplomARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Der Sufismus bei Abū Ḥāmid Muḥammad bin  
Muḥammad al-Ġazālī “

Verfasser

Bielal Al-Saby

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2013

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 385

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Diplomstudium Arabistik

Betreuer:

Univ.-Prof. Dr. Rüdiger Lohlker

## Inhaltsverzeichnis

<b>1</b>	<b>Überblick.....</b>	<b>4</b>
<b>2</b>	<b>Einleitung.....</b>	<b>5</b>
<b>3</b>	<b>Entstehung des Sufismus.....</b>	<b>9</b>
<b>4</b>	<b>Die Entwicklung des Sufismus.....</b>	<b>12</b>
4.1	Der Sufismus im Lichte der Globalisierung .....	18
<b>5</b>	<b>Die Autobiographie von Al-Ġazālī.....</b>	<b>24</b>
5.1	Der Wendepunkt in Al-Ġazālīs Leben.....	26
5.2	Das Kulturelle Gedankengut Al-Ġazālīs und die Strömungen seiner Zeit .....	28
5.3	Die Werke von Al-Ġazālī .....	30
<b>6</b>	<b>Al-Ġazālī und der Sufismus .....</b>	<b>32</b>
6.1	Die Kritik an Al-Ġazālī .....	34
<b>7</b>	<b>Al-Ġazālī und sein Buch Iḥyā' 'ulūm 'addin .....</b>	<b>36</b>
7.1.1	Das erste Kapitel (Die Gottesdienste) .....	36
7.1.2	Das zweite Kapitel (Die Gewohnheiten) .....	37
7.1.3	Das dritte Kapitel (Die Reinigung des Herzens von den schlechten Eigenschaften ('Al-Muhlikāt).....	37
7.1.4	Das Vierte Kapitel (Die Verzierung des Herzens mit schönen Eigenschaften).....	38
<b>8</b>	<b>Die Sufi Aspekte in 'Iḥyā' 'ulūm 'addin.....</b>	<b>40</b>
8.1	Aus dem Kapitel: Das Gottesvertrauen.....	40
8.2	Aus dem Vierten Buch (Die Liebe und Sehnsucht) .....	44
8.2.1	Die Gottesliebe bei Al-Ġazālī .....	49
8.2.2	Warum die Erkenntnis Gottes der höchste Genuss ist und das Erblicken seines Antlitzes mit Nichts zu vergleichen ist .....	53
8.2.3	Der Grund für die Unzulänglichkeit des Verstandes, Gott zu begreifen ..	54
8.3	Die Macht .....	56
8.4	Die Liebe Gottes zu den Menschen .....	58
8.5	Die Wahrheit über die Zufriedenheit und die Möglichkeit ihrer Existenz in der Not .....	60
8.6	Warum das Bittgebet keinen Widerspruch zur Zufriedenheit darstellt.....	63
8.7	Das Bittgebet.....	65
8.8	Die Askese .....	65
<b>9</b>	<b>Aspekte des Sufismus im Iḥyā' 'ulūm 'addin.....</b>	<b>67</b>

---

<b>10</b>	<b>Aspekte des Sufismus im Erreter aus dem Irrtum .....</b>	<b>70</b>
<b>11</b>	<b>Conclusio.....</b>	<b>72</b>
<b>12</b>	<b>Literaturverzeichnis .....</b>	<b>73</b>
<b>13</b>	<b>Online Quellen ( zugriffdatum:06.02.2012) .....</b>	<b>78</b>
	<b>Erklärung .....</b>	<b>79</b>
<b>14</b>	<b>Anhang:.....</b>	<b>80</b>
14.1	Zusammenfassung :.....	80
14.2	Lebenslauf:.....	81

# 1 Überblick

Diese Arbeit verfolgt das Ziel, einen kleinen Blick in die Gedankenwelt eines Denkers zu erhaschen, der den Islam maßgeblich beeinflusst hat und einen zweifelsohne kostbaren Beitrag für das allgemeine Gedankengut der Menschheit erbrachte. Hauptaugenmerk dieser Arbeit liegt darin, die Herangehensweise von al-Ġazālī an Themen, die die Menschheit seit jeher beschäftigen, dem Leser näher zu bringen. Um einen passenden Kontext zu schaffen, mag es die eine oder andere Abschweifung geben, die jedoch immer in Relation zu Hauptthema steht.

Einer der Punkte die dies veranschaulichen, ist die historische Herangehensweise an das Thema Sufismus im Allgemeinen. Es mag dem Leser als eine Art Abschweifung erscheinen, die jedoch einen nicht minder wichtigen Beitrag leistet, um der komplexen und verstrickten Welt des Sufismus etwas an Komplexität zu nehmen, sowie es der Fall bei fast jedem wissenschaftlichen Thema ist. Folgende Zeilen sind nicht mehr als eine kleine Einleitung in eine Gedankenwelt, die ein ganzes Leben gebraucht hat um auszureifen, weshalb es nur allzu verständlich ist, dass durch meinen beschränkten Verstand, gepaart mit der Kürze oder Länge, in der diese Arbeit verfasst wurde, eine gewisse Unzulänglichkeit nicht ausgeschlossen werden kann. Ich hoffe jedoch, dass die Arbeit trotzdem bewirkt, den einen oder anderen Denkanstoß hervorzurufen.

Die Arbeit ist chronologisch aufgebaut und ihr Herzstück ist mit Sicherheit al-Ġazālīs Lebenswerk *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*.<sup>1</sup> und meine bescheidenen Überlegungen dazu.

Aufgrund der nicht komplett vorhandenen Übersetzung aus dem Arabischen, habe ich die signifikantesten Stellen ausgewählt und mit einem ausführlichen Kommentar versehen, um jene Sufi Aspekte, die von Bedeutung sind, hervorzuheben.

---

<sup>1</sup> Ġazzālī, A.-Ḥ. M. (1982). Wiederbelebung der Religionswissenschaften (*Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*). al-Qāhira: Maktabat al-Ādāb.

## 2 Einleitung

Was ist Sufismus? Wenn man über Sufismus ganz allgemein spricht, sollte man den Begriff sowohl auf der sprachlichen, linguistischen als auch ideologischen Ebene untersuchen. Spricht man über eine sprachliche, linguistische Untersuchung, dann geht es wohl um die Etymologie des Wortes Sufismus oder Sufi. In der Literatur finden sich verschiedene Erklärungen für das Wort Sufismus. عيسى عبد القادر hat in seinem berühmten Werk حقائق التصوف eine Reihe von Erklärungen für die Etymologie des Wortes gebracht, von denen in dieser Arbeit im nachfolgendem die wesentlichen vorgestellt werden:

1. Sufismus kommt von صوفة<sup>2</sup>. Weil der Sufi sich Gott ergibt, wie ein Stück Wolle das auf dem Boden gelegt ist.<sup>3</sup>
2. Sufismus kommt vom Arabischen Wort صفة, was so viel wie Eigenschaft bedeutet. Im Sufismus geht es nämlich darum, sich mit den guten Charaktereigenschaften zu bestücken und die schlechten zu verwerfen.<sup>4</sup>
3. Sufismus kommt vom Arabischen Wort الصف, was so viel wie Reihe heißt. Weil es im Sufismus hauptsächlich darum geht, mit dem Herzen und den gottesdienstlichen Handlungen in der ersten Reihe zu sein.<sup>5</sup>
4. Das Wort Sufismus kommt vom arabischen Wort الصوف „zu Deutsch Wolle“. Weil die Sufis es bevorzugten grobe Wolle zu tragen, um sich das asketische Leben anzugewöhnen bzw. sich ihm zu widmen.<sup>6</sup>
5. Sufismus kommt von الصفاء also der Reinheit, gemeint ist hier wohl die Reinheit des Herzens und zwar sollen alle Taten des Menschen ausschließlich Gott und niemand anderem gewidmet sein.<sup>7</sup>

<sup>2</sup> Die ersten Sufis die mit Wollgewändern gesichtet wurden, sind auf das zweite Jahrhundert zurückzuführen. Knysh, A. (2000). Islamic mysticism: a short history. Leiden [u.a]: Brill.S.7

<sup>3</sup> عيسى عبد القادر ,S 9,10,Online Version <http://www.soufia.org> [Zugriffsdatum: 21.07.2012]

<sup>4</sup> عيسى عبد القادر ,S 9,10, Online Version <http://www.soufia.org> [Zugriffsdatum: 21.07.2012]

<sup>5</sup> عيسى عبد القادر ,S 9,10, Online Version <http://www.soufia.org> [Zugriffsdatum: 21.07.2012]

<sup>6</sup> عيسى عبد القادر ,S 9,10, Online Version <http://www.soufia.org> [Zugriffsdatum: 21.07.2012]

Im heutigen einundzwanzigsten Jahrhundert, angesichts der Globalisierung sowie der langsam voranschleichenden Polarisierung vieler Dogmen durch die Instrumentalisierung der Medien, mag sich der eine oder andere Mensch auf die Suche nach dem sanften Gesicht des Islam machen. Ob man da zwangsläufig dem Sufismus auf die Spur kommt, bleibt letztlich der einzelnen Person überlassen. Zweifelsohne wird der Sufismus jedoch im Westen mit sehr viel mehr Wohlwollen betrachtet als manch andere Strömung innerhalb des Islam. Einer der Gründe dafür ist sicherlich das enorme Spektrum, das der Sufismus umfasst, sowohl auf dogmatischer als auch auf metaphysischer aber auch linguistischer Ebene. Annemarie Schimmel beschreibt treffend dieses Phänomen, in dem sie sagt:

“Als die europäischen Orientalisten sich erstmals um 1800 mit dem Sufismus zu befassen begannen, und dabei vor allem die augenfälligen Sufis, die umherschweifenden, heulenden, tanzenden Derwische beschrieben, schien es ihnen, als habe der Sufismus sehr wenig mit dem Islam zu tun, und vielleicht ist einer der Anziehungspunkte, die dieses Phänomen für den westlichen Leser oder Beobachter so faszinierend machen, gerade seine scheinbare Ferne vom Gesetzes-Islam.”<sup>8</sup>

Zu beachten gilt die Benutzung des Wortes *scheinbar* in Schimmels Text. Da das westliche Verständnis des Islam im Allgemeinen als ziemlich oberflächlich ist, wie ein tiefes Verständnis von Frau Schimmel hier bestätigt.

Diese Arbeit verfolgt das Ziel, anhand von Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ġazālī's Werk, die Wiederbelebung der Religionswissenschaften, die verschiedenen Variationen sowie deren Ursprung im Sufismus zu erörtern und des Weiteren einen kleinen Einblick in dessen Denkweise und Entwicklung zu vermitteln, und nicht zuletzt aufzuzeigen, wo sich der Sufismus mit der Orthodoxie trifft und wo sie wieder auseinander gehen.

Als ein in Europa lebender Mensch erachte ich es für ganz wesentlich, sich mit Themen wie diesen vertraut zu machen. Alleine schon deswegen, um sich ein eigenes und unabhängiges Bild von einer Religion, die zunehmend ins Kreuzfeuer gerät, zu machen. Um nun auf die Frage zurückzukommen, was denn der Sufismus letztendlich sei, kann

---

<sup>7</sup> حقائق التصوف, عيسى عبد القادر, S 9,10, Online Version <http://www.soufia.org> [Zugriffsdatum: 21.07.2012]

<sup>8</sup> Schimmel, A. (2003). Eine Einführung in die Islamische Mystik . München: Beck.S.7

man viele Antworten geben. Al-Ġunaid <sup>9</sup> einer der bekannten islamischen Mystiker früherer Zeit zum Beispiel, verstand den Sufismus als eine Art Mischung zwischen Aufrichtigkeit und Askese. Ihm werden folgende Definitionen zugeschrieben „im Sufismus geht es darum mit bzw. bei Gott ohne Hindernis zu sein“.<sup>10</sup> Weiters sagt er „Wenn sie einen Sufi sehen der sich um Äußerlichkeiten kümmert, dann seien sie sich sicher, dass das Innere verdorben ist“. Dagegen definierte أبو ناصر السراج,<sup>11</sup> ein Zeitgenosse von al-Ġunaid Sufismus mit den Worten „Nichts zu besitzen und von nichts besessen zu werden“.<sup>12</sup>

Er verknüpfte im Gegensatz zu al-Ġunaid den Sufismus hauptsächlich mit Askese. Ich bin der Auffassung, dass jede noch so präzise Beschreibung des Sufismus unzulänglich ist, da es sich wie später noch ausgeführt werden soll, um eine persönliche Erfahrung des Einzelnen handelt und diese in Wörtern auszudrücken, mag der einfachen Verständigung dienlich sein, vergisst dabei jedoch die dahinterliegende Essenz. Doch da es sich hier um eine schriftliche Abhandlung der Thematik handelt, möchte ich den Sufismus ganz allgemein als eine islamische Mystik erklären und eine wunderschöne Einführung der bereits erwähnten Sufismusforscherin Anne Marie Schimmel hier zitieren:

„Der Sufismus ist so eine Erklärungsmöglichkeit der inneren Dimension des Islam, aber er hat, wie jede mystische Strömung einer Weltreligion ungezählte Facetten. Wenn man ihn beschreiben will, steht man bald vor einem blühenden Garten mit duftenden Rosen und klagenden Nachtigallen, die zu Symbolen für die Göttliche Schönheit und die Sehnsucht der Seele werden, bald vor einer Wüste theoretischer, dem uneingeweihten kaum verständlicher, Abhandlungen in überaus kompliziertem Arabisch. Dann wieder leuchten die eisigen Gipfel der höchsten Theosophischen Weisheit in der Ferne auf, nur wenigen erreichbar“.<sup>13</sup>

---

<sup>9</sup> MOJADDEDI, J. A. (2003). Getting drunk with Abu Yazid or staying sober with Junayd: the creation of a popular typology of Sufism. . Bulletin of the School of Oriental and African Studies 66.S1-13

<sup>10</sup> <http://www.dorar.net/enc/firq/1892> [Zugriffdatum: 25.01.2013]

<sup>11</sup> Gramlich, R. (1990). Schlaglichter des Sufitum. Abū Naṭr as-Sarrāġs Kitāb al-luma. Introduction, translation and commentary by Richard Gramlich. Freiburger Islamstudien, Band XIII.

<sup>12</sup> <http://www.geistigenahrung.org/ftopic1029.html> [Zugriffdatum: 25.01.2013]

<sup>13</sup> Schimmel, A. (2003). Eine Einführung in die Islamische Mystik . München: Beck. S7

Schimmels Zitat zeigt deutlich die unterschiedlichen Richtungen und Strömungen innerhalb des Sufismus, die dem Studierenden auf seinem Weg begegnen werden. Schimmel, die ja selbst maßgeblich vom Sufismus beeinflusst wurde und der sogar zu ihren Ehren eine Straße in Pakistan benannt wurde, zeichnet sich durch eine fast schon poetische Ausdrucksweise aus, was den Einfluss der islamischen Mystik auf ihre Texte bekräftigt.

---

### 3 Entstehung des Sufismus

Um sich ein genaueres Verständnis von der sufischen Lehre zu machen, muss man sich zwangsläufig dem Ursprung des Islam selbst zuwenden. Im Grunde genommen sind die Praktiken und der selbstauferlegte Verzicht der Sufis in der islamischen Lehre verankert. Wenn wir uns näher auf die Thematik einlassen, so werden wir sehen, dass die ersten sogenannten Sufis religiöse Texte befürworteten. So haben sich viele der früheren Sufis lange Zeitperioden des freiwilligen Fastens selbst auferlegt, ebenso wie die strikte Einhaltung freiwilliger Gebete.<sup>14</sup> Dies und noch mehr war ausdrücklich im Koran sowie durch prophetische Aussagen befürwortet worden. Im Grunde genommen könnte man die ersten Sufis wie zum Beispiel al-ğunaīd und andere nichts weiter als Weiterführer des Ur-Islams bezeichnen - in einer Zeit in der das islamische Reich langsam aber sicher den weltlichen Gelüsten nicht mehr so abgeneigt war. Natürlich hat sich mit der Zeit eine ganze religiöse Strömung daraus manifestiert, die letztendlich mit der ursprünglichen Lehre nicht mehr ganz so viel gemein hat, was auf die vielen kulturellen und auch zeitbedingten Einflüsse zurückzuführen ist. Dies stellt eine der Nebenerscheinungen dar, die die enorme und schnelle Ausbreitung des islamischen Reiches in der damaligen Zeit mit sich brachte.

Die ersten literarischen Texte des Sufismus finden sich irgendwo im zweiten Jahrhundert islamischer Zeitrechnung, genau lässt es sich nicht festlegen, da - wie bereits erwähnt - die Grenze zwischen dem Ur-Sufismus und der Orthodoxie nicht klar erkennbar ist. So wurden die ersten Sufis als nussāk (Fromm) oder ‘ubbād (Anbeter) bezeichnet. Die meisten von ihnen waren mit den Säkularen Umajjadischen Herrschern nicht zufrieden und entschlossen sich daher vom alltäglichen Leben sich zurückzuziehen und eine Asketische Lebensweise zu führen.<sup>15</sup>

Eines der ersten Werke der Sufi Literatur ist mit hoher Wahrscheinlichkeit das Sammelwerk <sup>16</sup> قوت القلوب von <sup>17</sup> أبو طالب المكي. Nicht zu übersehen in der Islamischen

<sup>14</sup> Leah Kinberg, What Is Meant by Zuhd, in *Studia Islamica* 61 (1985), S. 27-44

<sup>15</sup> Knysh, A. (2000). *Islamic mysticism: a short history*. Leiden [u.a]: Brill. S.24

<sup>16</sup> أبي طالب محمد علي. (2000). *قوت القلوب في معاملة المحبوب*. دار الفكر الاسلامي الحديث

Literatur im allgemeinen und der Sufi-Literatur im Besonderen ist zweifelsohne dass Iḥyā' 'ulūm ad-dīn von al-Ġazālī, zu Deutsch: die Wiederbelebung der Religionswissenschaften. Was den Autor zu diesem Werk veranlasst hat und sein historischer Werdegang wird durch die Biographie, die weiter unten erfolgt, ersichtlich. Um aber al-Ġazālī genau analysieren zu können, bedarf es eines umfangreichen Wissens des historischen Hintergrunds sowie der Kenntnis seiner Inspirationsquellen.

Wie bereits erwähnt, ist die Suche nach den Wurzeln des Sufismus in der islamischen Religion selbst verankert. Der Koran der bei den meistens Muslimen als Unerschaffenes Wort Gottes gilt,<sup>18</sup> ist seit jeher im Wesen eines jeden Sufis allgegenwärtig. Wenn wir nun die erste Generation des Islams betrachten, werden wir feststellen dass der Prophet sowie seine Gefährten den Koran eingehend studierten, sowie ihm lange Perioden der Nacht gewidmet haben.

Genau dieses Denken sowie diese Art der Wahrnehmung der religiösen Gebote, die sehr fest in der ersten Generation verwurzelt war, sind maßgebend für das Verständnis der später kommenden Sufis. Um nur ein Beispiel zu nennen, es ist überliefert, dass der dritte Kalif Utman die ganze Nacht im Gebet stand. Mit der Zeit und dem immer größer werdenden weltlichen Besitz, der den Muslimen zuteil wurde, wandten sich die Menschen immer mehr den weltlichen Gelüsten zu und vernachlässigten damit zwangsläufig die Disziplin und Aufrichtigkeit der ersten Generation.

Streng genommen kann man die frühen Sufis als Gegenpol zu dieser Entwicklung betrachten. Einer der prominentesten frühen Sufis ist سري السقطي,<sup>19</sup> dessen Lehren viele Anhänger nach sich zogen. Von ihm wird erzählt, ein Skorpion habe ihn mehrmals gestochen während er über الصبر, die Geduld, referierte. Als er gefragt wurde, warum er den Skorpion nicht verscheucht hatte, antwortete er gelassen: wie soll ich über die Geduld sprechen, wenn ich nicht einmal einen Skorpionstich aushalten kann.<sup>20</sup>

---

<sup>17</sup> Yazaki, S. (2012). *Islamic Mysticism and Abu Talib Al-Makki: The Role of the Heart*. Routledge .

<sup>18</sup> Ess, J. v. (1997). *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam: Theologie und Gesellschaft im 2. ... DES Religiösen Denkens Im Fruhen Islam*. Berlin: Gruyter; Auflage: 1. S 179-227

<sup>19</sup> Knysh, A. (2000). *Islamic mysticism: a short history*. Leiden [u.a]: Brill. S.48-52

<sup>20</sup> <http://alalawi.1934.free.fr/index.php/maktabah/52-kutub-shuyukh-alawiya/253-charh-minhaj-atasawuf-almadani-alalawi.html> [Zugriffdatum: 04.02.2013]

---

Wenn man es genauer betrachtet, so sieht man, dass die sogenannten کرامات also Wunder, die später den Sufis zugeschrieben worden sind<sup>21</sup>, sehr wohl auch in der Urgeneration des Islams vorhanden waren. Sie besaßen jedoch nicht den gleichen Stellenwert wie in den darauffolgenden Generationen. Dies ist darauf zurückzuführen, dass jene erste Generation sich auf das Wesentliche konzentriert hat und sich nicht ablenken hat lassen. So gibt es einen bekannten Sufi-Spruch der diese Wunder oder Außergewöhnlichkeiten als Menstruation der Männer<sup>22</sup> bezeichnet, da sie einen ablenken können und im übertragenen Sinne verunreinigen. Auf der anderen Seite ist der Begriff Wunder derart weit gefächert, dass es besonders mit der letztendlichen geographischen Bandbreite des islamischen Reichs sehr schwer fällt, zu unterscheiden zwischen Scharlatanen die zweifelsohne überhand genommen haben und den wahrhaftigen Sufis.

---

<sup>21</sup> Gramlich, S. (1984). Die Wunder der Freunde Gottes: Theologien und Erscheinungsformen des islamischen Heiligenwunders. Stuttgart: Reichert .

<sup>22</sup> Schimmel, A. (2003). eine Einführung in die Islamische Mystik . München: Beck. S74

## 4 Die Entwicklung des Sufismus

Der erste richtige Spalt zwischen den Sufis und der Orthodoxie ist zweifelsohne الحلاج<sup>23</sup> zuzuschreiben. الحلاج der mit seiner Aussage: „Ich bin die absolute Wahrheit“<sup>24</sup>, die auch von manchen als eine Art Behauptung der Göttlichkeit von الحلاج verstanden wird, da die Wahrheit einer von den Namen Gottes im Islam ist, auf absolutes Unverständnis selbst unter den Sufis stieß. Wer nun الحلاج war und ob er nun wirklich eine Scharlatan war, sowie er von der Orthodoxie meist bezeichnet wurde, bleibt letztlich offen. In diesem Kontext ist folgende Geschichte erwähnenswert. Als الحلاج vorgeführt und nach dem er mit Steinen von der Menge beworfen wurde, erblickte er seinen alten Freund namens الشبلي<sup>25</sup> der keinen Stein nach ihm warf, sondern ihm eine Rose entgegen warf, worauf الحلاج entgegnete: „Diese Rose von dir schmerzt mich mehr als all diese Steine.“<sup>26</sup> Aus dieser Geschichte wird ersichtlich, dass die Sufis schon zu dieser Zeit eine bestimmte Stufe von Erkenntnissen hatten, die ihnen eine Sicht auf die Welt ermöglichte. Sie hatten mit den Erkenntnissen der Allgemeinheit nicht viel gemein. So ist die Aussage von الحلاج, dass jene Rose ihn mehr schmerzen würde, als all diese Steine auf das gemeinsame geistige Verständnis das er eben mit الشبلي teilte zurückzuführen. Des Weiteren verdeutlicht jene Geschichte den Leidensweg der Sufis im Laufe der Geschichte.

Der Pfad der Sufis an sich beginnt damit sich seiner eigenen Unzulänglichkeiten bewusst zu werden und sich mit ehrlicher Reue auf dem Weg zu machen. Die Stufen und Stationen die dem Wanderer auf diesem Weg begegnen, sind nicht immer einheitlich definiert.<sup>27</sup> Jedoch ist es klar, dass das Ziel eines jeden Sufis ist, jene ruhige Seele zu erreichen, wie sie im Koran bezeichnet wurde:

<sup>23</sup> Schimmel, A. (1968). Al-Halladsch, Märtyrer der Gottesliebe: . Jakob Hegner.

<sup>24</sup> Knysh, A. (2000). Islamic mysticism: a short history. Leiden [u.a]: Brill.S.70

<sup>25</sup> محمد عبد الحليم. (1978). تاج الصوفية أبو بكر الشبلي: حياته وأراؤه. مطبعة الدار المصرية للطباعة والنشر والتوزيع.

<sup>26</sup> أعراج واسيني. (دار كنعان للدراسات والنشر). رمل الماية. 1993. S220-230.

<sup>27</sup> Schimmel, A. (2003). eine Einführung in die Islamische Mystik . München: Beck., S.24

*"Der du (im Glauben) Ruhe gefunden hast Kehr zufrieden und wohlgelitten zu deinem Herrn zurück. Schließ dich dem Kreis meiner Diener an und geh in mein Paradies ein!"*

28

Jedoch um dahin zu gelangen, bedarf es als erstes der Bezwingung der zum Schlechten Aufrufenden:

*„Und ich spreche mich selbst nicht frei von Schwäche; denn die Seele gebietet oft Böses, die allein ausgenommen, derer mein Herr sich erbarmt. Fürwahr, mein Herr ist allverzeihend, barmherzig.“<sup>29</sup>*

Und um dann eine Stufe höher zu kommen, zur sich selbst tadelnden Seele<sup>30</sup>:

*„Nein! Ich rufe zum Zeugen den Tag der Auferstehung. Nein! Ich rufe zum Zeugen die sich selbst anklagende Seele.“<sup>31</sup>*

Um diese Reise erfolgreich zu überstehen, bedarf es eines hohen Maßes an Disziplin und Aufopferung. Hier finden wir die in der Sufi-Lehre verankerte Überzeugung, dass jeder Reisende die Hilfe eines Scheichs braucht, der die Gefahren des Weges kennt.<sup>32</sup>

War das Verhältnis zwischen dem Schüler und dem Scheich anfangs noch eher privater Natur, so hat es mit der Zeit immer größere Ausmaße angenommen. Weshalb viele der Großen Sufis die Schüler eindringlich davor warnten, einem Hochstapler in die Hände zu fallen. Dieses Phänomen verbreitete sich deshalb, weil es sich längst nicht mehr bei allen Sufis um ehrliche Leute handelte. Vielmehr war es möglich, durch einen Status als Sufi Ansehen zu erlangen sowie auch in den Besitz weltlicher Güter zu kommen. Al-Ġazālī selbst weist in seinen Büchern auf dieses Phänomen hin und verurteilt es aufs Schärfste<sup>33</sup> und keiner könnte es besser wissen als er, da er selbst einer der größten religiösen Lehrer seiner Zeit war. Jedoch gaben ihm Ansehen und der weltliche Ruhm keinen seelischen Frieden, weshalb er all dies hinter sich ließ und sich auf die Suche

---

<sup>28</sup> Sure (89, 27-30)

<sup>29</sup> Sure (12, 54)

<sup>30</sup> Frager, R. (1999). Heart, Self, & Soul: The Sufi Approach to Growth, Balance, and Harmony: A Sufi Approach to Growth, Balance and Harmony. Quest Books.

<sup>31</sup> Sure (75,3)

<sup>32</sup> Ein Indiz ist die Gänge Aussage der Sufis „Wer keinen Scheich hat, so ist Satan dessen Scheich“ عبد اللطيف محمد العبد. (2005). "التصوف في الإسلام" و أهم الاعتراضات الواردة عليه ". القاهرة: دار النصر" S151.

<sup>33</sup> Ġazzālī, A.-Ḥ. M. (1988). al-Munqid min aḍ-ḍalāl . Hamburg: Meiner.S58

nach innerer Glückseligkeit machte<sup>34</sup>. Dieser Punkt ist äußerst bemerkenswert, da er aus persönlicher Erfahrung zu sprechen weiß, was seinen Texten eine hohe Authentizität verleiht. Sicher kamen nach ihm viele weitere bekannte Sufis, die den Sufismus maßgebend beeinflusst haben, jedoch selten kam jemand wie الغرالي dem die Welt sozusagen zu Füßen lag und der ebenfalls intellektuell seinesgleichen suchte und dies alles hinter sich ließ.

Einer der Mitprägen des damaligen Sufismus und ein Zeitgenosse von al-Ġazālī ist عبد القادر الجيلاني<sup>35</sup>, der es zu einem Ansehen gebracht hat wie kaum einer vor oder nach ihm. Es wird von den meisten Historikern angenommen, dass die erste Sufi-Ordensgemeinschaft von الجيلاني im 12. Jahrhundert gegründet wurde.<sup>36</sup> Der in der Provinz جيلان, einer Stadt im heutigen Iran geborene الجيلاني, genoss seine religiöse Ausbildung in Bagdad, das sich zu dieser Zeit unter der Herrschaft der Abbasiden befand und unter enormen politischen Spannungen litt. Was الجيلاني, jedoch nicht davon abhielt sein Wissen in den verschiedensten Richtungen zu vertiefen. Um sich intensiv mit dem Sufismus zu beschäftigen, brach الجيلاني später seine Studien ab und begab sich an einen einsamen Ort in der Nähe von Bagdad. Dort lebte er für 25 Jahre als einsamer Asket. Das Brisante an seiner Person ist, dass sich sowohl die Sufis als auch die Orthodoxie in seinem Fall einig sind und ihn als einen großen Gelehrten des Islams sehen. Zu erwähnen ist auch, dass der spätere Orden القادرية<sup>37</sup>, der sich الجيلاني zuschreibt und ihn als Ordensführer ansieht, einer der am weitesten verbreiteten Sufi-Orden heutzutage in der islamischen Welt ist. Besonders in Pakistan wird es kaum einen Menschen geben, der الجيلاني nicht kennt. Freilich bleibt jetzt die Frage offen, wie viel denn dieser heutige Orden noch wirklich mit den ursprünglichen Lehren الجيلاني gemein hat, insbesondere da الجيلاني offenkundig ein Vertreter der hanbalitischen Rechtsschule war. Wenn wir dies in eine Waagschale legen und so ist die Tatsache, dass andere dieser Gruppen, die sich ihm zuschreiben, eine Reihe an Erneuerungen religiöser Art

<sup>34</sup> Gazzālī, A.-Ḥ. M. (1988). *al-Munqid min aḍ-ḍalāl*. Hamburg: Meiner. S.42

<sup>35</sup> Abbasi, M. R. (2000). *The sultan of the saints: mystical life and teaching of Shaikh Syed Abdul Qadir Jilani*. The University of Michigan. S.24

<sup>36</sup> Hirtenstein, S. (2008). *Der grenzenlos Barmherzige: Das spirituelle Leben und Denken des Ibn Arabi*. Chalice Verlag. S.356

<sup>37</sup> Abun-Nasr, J. M. (2007). *The Special Sufi Paths (Taqiras)."* *Muslim Communities of Grace: The Sufi Brotherhoods in Islamic Religious Life*. New York: Columbia UP. S.86-96

eingeführt haben, in die andre Waagschale zu legen. So wird ganz klar deutlich, dass es sich um zwei verschiedene Ideologien handelt.

Eine Lektüre, die es ebenfalls zur sehr großer Bekanntheit gebracht hat, ist *الحكم العطائية*, die *الحكم العطائية*, die *الحكم العطائية* geschrieben hat. Der in Ägypten ansässige Scheich, sammelte in diesem Buch 264 Weisheiten die von großer mystischer Erfahrung zeigen. Aufgrund der Popularität seines Werkes gab es über die Jahrhunderte viele Interpretationen bis zur heutigen Zeit<sup>38, 39</sup>. Als Beispiel sei hier die Interpretation von *محمد سعيد رمضان البوطي*<sup>40</sup> zu erwähnen. *البوطي* ist einer der bekanntesten und bis vor kurzem, aufgrund seiner Loyalität zum Assad-Regime, populärsten Gelehrten in Syrien.

Ein Beispiel für eine dieser Weisheiten ist folgender Satz:

<sup>41</sup> „اجهل الناس من ترك يقين ماعنده لظن ماعند الناس“

Der unwissendste unter den Menschen ist der, der von seine Gewissheit ablässt, für die Annahme die andere Menschen über ihn hegen“.

*ابن عطاء الله* wollte damit sagen, dass nur ein Unwissender sich das Lob der Menschen zu Kopf steigen lässt und dabei die Gewissheit die man über seine eigenen Unzulänglichkeiten hat außer Acht lässt. Insbesondere da die Menschen ihr Urteil auf Vermutungen die auf äußeren Erscheinungsbildern beruhen aufbauen, wobei die eigene Gewissheit die Unvollkommenheit wahrnimmt. In seinem Werk zitiert er oft alt bekannte Sufi-Meister wie *ابن عربي* und *الجنيد*.

Wenn man die Entwicklung des Sufismus geschichtlich bzw. einigermaßen chronologisch verfolgen möchte, dann ist in diesem Zusammenhang der Name *محي الدين* *عربي* unumgänglich.<sup>42</sup> Er hat mit seinem Werk wie kaum ein anderer in der islamischen Welt für Kontroverse gesorgt.<sup>43</sup> *ابن عربي* der in Spanien, Murcia, geboren ist und eine enorme Anhängerschaft besaß, wird auch als der große Sheikh bezeichnet. Das

<sup>38</sup> عبد الله بن حجازي الشرقاوي. (2008). المنح القدسية على الحكم العطائية. دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع.

<sup>39</sup> محمد بن إبراهيم بن عباد النقزى الشاذلى. (2007). غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية. مكتبة رفاعة الطهطاوى.

<sup>40</sup> محمد سعيد رمضان البوطي. (2007). الحكم العطائية شرح وتحليل. دار الفكر المعاصر للطباعة والنشر والتوزيع.

<sup>41</sup> Barifkānī, N. a.-D. (1983). Sharḥ al-Ḥikam al-‘Aṭā’iyah, al-musammá bi, (Talkhīṣ al-Ḥikam). S144

<sup>42</sup> C.Chittick, W. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al-Arabi's Metaphysics of Imagination. State University of New York Press.

<sup>43</sup> Knysh, A. D. (1998). Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam. State University of New York Press.

Hauptwerk von ابن عربي sind die الفتوحات المكية,<sup>44</sup> welche in einer Vielzahl an Kapitel die Weltanschauung und Philosophie ابن عربي erläutern. Hier sei auch zu erwähnen, dass es wohl ابن عربي war, der eine Methode einführte die in den nächsten Jahrhundert bei den Sufis immer beliebter wurde, nämlich wie es Annemarie Schimmel in ihrem Buch: Sufismus: Eine Einführung in die Islamische Mystik, treffend beschreibt

„Irdische Liebesgedichte mit Hilfe komplizierter Gleichungen als Ausdruck religiöser Erlebnisse zu erklären“.<sup>45</sup>

Anlass für ابن عربي diese Art der Dichtung zu verwenden, war ein persisches Mädchen das er in Mekka kennen lernte und das ihn auch inspirierte. Das zweite Buch das ابن عربي zu großer Bekanntheit verhalf, heißt فصوص الحكم, was im Deutschen so viel heißt wie die Ringsteine der göttlichen Weisheit. Die deutsche Übersetzung dieses Werks ist jedoch unter dem Titel „Die Weisheit der Propheten“<sup>46</sup> erschienen. Dies ist darauf zurückzuführen, dass ابن عربي in diesem Buch den Versuch unternommen hat, die Eigenschaften der Propheten aufzuzählen bzw. zu beschreiben und zu erläutern. Wichtig zu erwähnen sei hier noch, dass ابن عربي immer an der Scharia festgehalten hat und sie als einzigen Weg zur Glückseligkeit sah. Ein Vers seiner Gedichte, dem man allzu oft, besonders in westlichen Gefilden, begegnet ist folgender:

„Ich folge der Religion der Liebe wo auch immer ihre Reittiere mich hinziehen mögen.“<sup>47</sup>

Viele im Westen die sich dem Sufismus in der einen oder anderen Weise verbunden fühlen nehmen diese Strophen als unumgängliches Zitat von ابن عربي. Dem studierenden Sucher jedoch wird bald klar, dass solche Texte stets im Kontext zu betrachten sind, so wie Annemarie Schimmel in ihrem Buch Sufismus: Eine Einführung in die Islamische Mystik schrieb:

„Der große Andalusier, der vorislamischen Religionen einen Wahrheitsgehalt zubilligte, sie aber mit Sternen verglich die beim Aufgehen der Sonne (des Islam) zwar vorhanden

---

<sup>44</sup> ابن عربي. (1999). الفتوحات المكية. دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع.

<sup>45</sup> Annemarie Schimmel: Sufismus. Eine Einführung in die Islamische Mystik, Schimmel, A. (2003).. München: Beck. S.7

<sup>46</sup> Arabi, A. (2005). Die Weisheit der Propheten: Fusus al-Hikam. Nach der Übertragung von Titus Burckhardt. Chalice Verlag.

<sup>47</sup> Bossong, G. (2005). Das Wunder von al-Andalus: die schönsten Gedichte aus dem Maurischen Spanien. Beck.

sind, aber keinen leitenden Funktion mehr haben, und dass sein Werk scharfe Angriffe gegen seine christlichen Zeitgenossen enthält, sei nur am Rande erwähnt“.<sup>48</sup>

Eine Sache die *ابن عربي* zweifelsohne mit seinen Werken geschafft hat, ist den Leser auf eine theosophische Ebene emporzuheben wie es selten auch nur ein Autor geschafft hatte. Jedoch ist dies zur gleichen Zeit einer der größten Kritikpunkte, da es an Einfachheit und an sinnlicher Schönheit fehlte, wie es die Werke von anderen Autoren verkörpern, als Beispiel sei hier *مولانا جلال الدين محمد رومی* erwähnt, der mit seiner Poesie und seiner Ekstase, die sich bei ihm auch im Tanz ausdrückte, die nachfolgenden Generationen, besonders in Zentralasien, beeinflusste.<sup>49</sup>

*الغزالي* der selbst sehr vertraut mit den Werken seiner Vorgänger wie *الغزالي* war, wuchs unter den Einfluss von verschiedenen gelehrten.<sup>50</sup> Jedoch bedurfte es eines besonderen Ereignisses, um ihn auf dem Pfad des Sufismus zu bringen. Für *رومي* hatte dieses Ereignis nur den Namen *شمس الدين تبريزي*,<sup>51</sup> denn dieser erweckte in *رومي* die Sphären seines eigenen Geistes, derer vorher nicht gewahr war. Dies drückt sich ganz klar in seiner Poesie aus, wo er des Öfteren *شمس الدين تبريزي* erwähnte.

Das Hauptwerk von *رومي* ist das *مثنوي*<sup>52</sup> in welchem er eine Reihe von Geschichten sowie Gedichten erzählte. Jedoch ist es von essenzieller Wichtigkeit des Persischen mächtig zu sein um sich der ganzen Schönheit dieses Werkes bewusst zu werden. In der heutigen Zeit gibt es das *مثنوي* übersetzt in den verschiedenen Sprachen. *رومي* räumt der Liebe einen sehr großen Stellenwert in seiner Lehre ein. So lautet eine seiner Aussagen, dass es Liebe ist, die alles im Universum zusammenhält.<sup>53</sup> Nach dem Tod von *رومي*, bildeten sich immer mehr so genannte tanzenden Derwische und Orden. Jedoch scheint es, dass es sich hierbei um eine Schale handelt, die keine Frucht in sich trägt. Man legte großen Wert auf die chronologischen Abläufe der verschiedenen Tänze und machte sie zum Selbstzweck und vergaß dabei, dass *رومي* zu dieser Art des Ausdrucks inspiriert

<sup>48</sup> Schimmel, A. (2003). Eine Einführung in die Islamische Mystik. München: Beck., S.7

<sup>49</sup> Hossein, S. (1987). Islamic Art and Spirituality. Nasr Suny Press. S115

<sup>50</sup> Jafri, M. (2003). The gleam of wisdom. Sigma Press.S.238

<sup>51</sup> (Claude Cahen, (1986) "Pre-Ottoman Turkey: a general survey of the material and spiritual culture and history, c. 1071-1330. Sidgwick & Jackson.S258

<sup>52</sup> Jalal ad-Din Muhammad Rumi, E. H. (2010). The Masnavi: The Spiritual Couplets of Mauláná Jalálu'd-din Muhammad Rúmí. Cosimo Classics.

<sup>53</sup> Fritsch, B. H. (2012). Das Kleinod Des Shankara. Books on Demand.S113

wurde auf Grund eines seelischen Zustandes, welcher jedoch nicht durch Tanz alleine hervorgerufen werden kann. Essentiell betrachtet, wird man keine großen Unterschiede in der Lehre zwischen رومي und al-Ġazālī finden, im Gegenteil, wenn man die Werke beider etwas genauer studiert, erkennt man unwiderrufliche Ähnlichkeiten, was nahe liegt, da رومي durchaus ein bisschen von al-Ġazālī beeinflusst wurde. Bleibt noch zu erwähnen, dass in der heutigen Zeit die Texte von رومي enormen Anklang bei den Menschen finden, die westliche Welt nicht ausgeschlossen. So war zum Beispiel die englische Übersetzung seiner Gedichte für geraume Zeit auf Nummer eins der Verkaufslisten für Bücher in Amerika. Die meisten Anhänger رومي besonders im Westen nehmen sich jedoch nur einen kleinen Teil aus seiner Lehre und vernachlässigen das Gesamtbild und den Kontext seiner Aussagen. So könnte man sie durchaus als Poesie Liebhaber bezeichnen, aber kaum noch als Sufis.

#### 4.1 Der Sufismus im Lichte der Globalisierung

Die populärsten Sufi Orden in der heutigen Zeit sind an der Hand abzuzählen. Betrachten wir die التجانية<sup>54</sup>, in großen Teilen von West- sowie Nordafrika vertreten, deren Gründer أحمد التيجاني ist. Eine Sache, die diesen Orden von anderen unterscheidet, ist die Tatsache, dass er relativ spät gegründet worden ist und zwar erst im 18. Jahrhundert.<sup>55</sup> Die berühmteste Praktik dieses Orden ist das sogenannte صلاة الفاتحة, die nur in diesem Orden vorhanden ist. Eine vorgegebene Formel die Sufi typisch mehrmals wiederholt wird. Dann gibt es noch die طريقة النقشبندية<sup>56</sup> bzw. Orden die sich ebenfalls über große Beliebtheit, besonders im zentralasiatischen Raum, sowie in großen Teilen Europas erfreut. Der Groß Scheich dieses Ordens in der heutigen Zeit ist الشيخ ناظم الحقاني, der in Zypern ansässig ist und eine sehr große Anhängerschaft auf der ganzen Welt hat. Einer der Praktiken die diesen Orden seit längerem auszeichnen, ist der sogenannte stille ذكر der im Vergleich zu andren Orden leise im Inneren praktiziert wird.

---

<sup>54</sup> Abun-Nasr, J. M. (1965). The Tijaniyya, a Sufi order in the modern world. Oxford University Press,.

<sup>55</sup> Cormack, M. (2012). Muslims and Others in Sacred Space. Oxford Univ Pr .S102

<sup>56</sup> Weismann, I. (2007). The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition. Routledge Chapman & Hall .

Nicht zu vergessen ist der القادرية Orden, der wie im obigen erwähnt auf عبد القادر الجبلاني zurückzuführen ist. Wie andere Sufi Orden baut dieser auf bestimmten Richtlinien auf, die zu befolgen sind, will man ein Teil des Ordens werden. Interessant ist, dass sich dieser Orden aufgeteilt hat in unterschiedliche Richtungen, sowohl geographisch als auch ideologisch. Um das Phänomen des Sufismus richtig zu beschreiben oder ihn gar begreifen zu wollen, bedarf es eines intensiven Studiums der verschiedenen Richtungen und deren Entwicklungen über die Jahrhunderte hinweg bis zum heutigen Tage. Diese Arbeit ist nichts weiter als ein bescheidener Versuch, die Kruste des Phänomens ein wenig anzukratzen auf dass ein Hauch der darunterliegenden Essenz unserem Verstand ein wenig Licht gibt.

Ein Punkt der nicht übersehen werden darf - besonders in der heutigen Zeit - ist der enorme politische Einfluss, den manche Scheichs oder Ordensführer haben, was natürlich das Wasser im Mund der politischen Elite zusammen laufen lässt.<sup>57</sup> Leider haben viele der sogenannten Ordensführer diese Machtposition für ihre eigenen persönlichen Zwecke und, wenn man so will, im Sufi Jargon die weltlichen Genüsse missbraucht. So ist es historisch bekannt, dass die Franzosen die Ordensführer in Afrika dazu benutzt haben, den Widerstand in der Bevölkerung einzudämmen. Desweiteren ist es bekannt, dass die Herrscher oder vielmehr ex Herrscher der arabischen Länder denselben Weg einschlugen um etwaigen Widerstand gegen sie im Keim zu ersticken, sehr zum Nutzen der jeweiligen Ordensführer. Nur um dies kurz zu verdeutlichen, ziehe ich hier ein paar kurze Beispiele heran. So war zu Zeiten des ehemaligen Präsidenten Tunesiens زين العابدين بن علي, der für seine Hardliner-Ideologie im Bezug auf den Islam bekannt war, jede islamisch motivierte Gruppierung untersagt, bis auf die der Sufis und der جماعة التبليغ, die ihre Ursprünge in Indien hat. Paradoxerweise war es dann Saudi Arabien bzw. der mittlerweile verstorbene Innenminister نايف بن عبد العزيز, der ihn mit offenen Armen empfing,<sup>58</sup> was einmal mehr die Ambivalenz der saudischen Politik unterstreicht. Aber das ist ein anderes Thema. Selbst im Westen ansässige Sufis scheinen kein Problem damit zu haben, sich für imperialistische Zwecke missbrauchen zu lassen. So wurde der Vertreter des نقشبندي Ordens in London nach seiner Meinung zur Invasion des Iraks gefragt, woraufhin dieser erwiderte, dass diese von Gott gewollt sei und deshalb auch nicht zu kritisieren sei. Ob sich dieser Scheich auf der Gehaltsliste des

<sup>57</sup> Heck, P.L. (2007). Sufism and Politics: The Power of Spirituality. Markus Wiener Publishing Inc

<sup>58</sup> <http://www.spiegel.de/politik/ausland/tunesiens-ex-diktator-ben-ali-im-goldenen-kaefig-a-808816.html> [Zugriffdatum: 03.02.2013]

CIA befindet oder nicht, ist eine andere Frage. Zweifelsohne spielte er mit dieser Äußerung in die Hände amerikanischer Politik.

Die Liste jener Ordensführer, die sich politisch instrumentalisieren lassen ist sehr lange. Nicht zuletzt ist der oben erwähnte البوطي zu nennen, der auch schon in Wien war und vor der Revolution hohes Ansehen in der islamischen Welt besaß. Obwohl er keinem offiziellen Sufi-Orden angehört, war er doch einer der bekanntesten Vertreter des Sufismus in der heutigen Zeit. Als jedoch die Revolution in Syrien begann, stellte er sich kompromisslos auf die Seite des Regimes, was seiner Popularität sicher nicht von Nutzen war. Nun stellt sich aber die wichtige Frage, wie jene Gelehrten bzw. Ordensführer dies argumentativ mit dem Islam bzw. mit ihrem eigenem Gewissen, sofern vorhanden, in Einklang bringen. Die Antwort darauf ist viel banaler als vielleicht angenommen wird, so wird des Öfteren hinausposaunt, das die edlen und erhabenen Lehren des Islam bzw. Sufismus nicht durch weltliche Machtansprüche verunreinigt werden sollen,<sup>59</sup> was in einer Gesellschaft, die der Politik seit Jahrzehnten überdrüssig ist - wie im arabischen Raum der Fall - durchaus Anklang findet.

Dass es sich bei den früheren Sufis in keinsten Weise so abgespielt hat in Bezug auf die Herrscher ihrer Zeit, lässt sich anhand vieler Beispiele verdeutlichen. Selbst الحسن البصري<sup>60</sup>, der zu seiner Zeit auch als historisch großer Gelehrter bei Sufis und Orthodoxen gilt, hatte keine Scheu davor gehabt, den Herrschern die Wahrheit bzw. seine Meinung offen ins Gesicht zu sagen. Selbst wenn er zur Zeit des حجاج<sup>61</sup>, bekannt für seine Ungerechtigkeit, nicht dessen Meinung war, dass es nicht von Vorteil wäre, sich gegen ihn militärisch zu engagieren. Nichts desto trotz verurteilt er niemandem, der dieser Meinung war, er war aber immer an vorderster Front, um die herrschende Ungerechtigkeit anzuprangern. Dies hat ihn nicht selten auf des Messer's Schneide stehen lassen. 'Sein Einsatz ist in keinsten Weise mit der absoluten Unterwürfigkeit der heutigen Sufi Führer zu vergleichen, auch wenn diese sich auf seinem Pfade wähnen.

Alexander Knysh hebt in seinem Buch einen seiner Briefe hervor und bezeichnet ihn als besonders wichtig. Nämlich jener an den damaligen Omajjadischen Herrscher عبد الملك بن

---

<sup>59</sup> Schimmel, A. (2003). Eine Einführung in die Islamische Mystik. München: Beck.S.10

<sup>60</sup> Cyril Glassé, H. S. (2003). The New Encyclopedia of Islam. Rowman Altamira.S.173

<sup>61</sup> Jesse Russell, R. C. (2012). *Al-Hajjaj Ibn Yusuf*. Book on Demand.

مروان<sup>62</sup>, dessen Stadthalter, eben der vorher genannte حجاج war, in dem er zwar von Respekt dem Kalifen gegenüber schrieb, jedoch mit Kritik nicht hinter dem Berg hielt.<sup>63</sup> Es gab allerdings unter den Sufis der ersten Generationen hinsichtlich der Einflussnahme auf das politische Geschehen verschiedene Strömungen. So war zum Beispiel<sup>64</sup> إبراهيم بن الأدهم und seine Anhänger mehr darauf bedacht, sich vom sozialen Leben und dessen Ablenkungen komplett fern zu halten. Auf der anderen Seite war es ابن المبارك<sup>65</sup>, der mit seiner aktiven Haltung bezüglich des sozialen Lebens viel mehr Einfluss auf das Geschehen in der Gesellschaft hatte und dies auch predigte. Festzuhalten sei noch, dass keiner dieser Strömungen jemals sich auf die Seite der jeweiligen politischen Führung geschlagen hatte, so wie es heute der Fall ist.

Dies wirft natürlich die Frage auf, gibt es noch wahre Sufis in der heutigen Zeit? Wenn wir die Maßstäbe von al-Ġazālī<sup>66</sup> zum Beispiel nehmen und auf die heutigen sogenannten Sufis anwenden, ist zu befürchten dass man zu einem ernüchternden Ergebnis kommt. Nur um ein einfaches Beispiel für das Genannte zu bringen, ist die hohe Stellung der Askese bei den früheren Sufis,- welche im vollkommenem Gegensatz zum Lebensstil einiger Ordensführer in der heutigen Zeit steht, deren Reichtum aus dem Schweiß hart arbeitender Kleinverdiener stammt. Man könnte jetzt gegenargumentieren wie es ابن عربي in einer Geschichte, die ihm passierte tat.

ابن عربي, der als einer der größten Scheichs im Sufismus gilt, kam einst auf einer Reise nach Mekka durch Tunesien, wo man ihm riet, einen dort lebenden heiligen Mann zu besuchen. Dieser Heilige war ein Fischer und wohnte in einer Lehmhütte am Strand. Jeden Tag fing er drei Fische – nie mehr – und gab die Fischleiber den hungrigen Armen. Für sich selbst kochte er die Fischköpfe und aß nur diese, jahrein, jahraus. Er lebte wie ein Mönch, der sich vollkommen von der Welt losgesagt hat. Natürlich war ابن عربي von einer solchen Disziplin tief beeindruckt. Und so sprach er mit dem Fischer. Dieser fragte ihn: „Wohin geht ihr? Werdet ihr durch Kairo kommen?“ Als ابن عربي nickte, fuhr der Fischer fort: „Mein Scheich lebt dort. Würdet ihr ihn wohl aufsuchen

<sup>62</sup> Esposito, J. L. (2004). The Oxford Dictionary of Islam. USA: Oxford University Press.S.1

<sup>63</sup> Knysh, A. (2000). Islamic mysticism: a short history. Leiden [u.a]: Brill. S.24

<sup>64</sup> Campo, J. E. (2009). Encyclopedia of Islam. Infobase Publishing,S.341

<sup>65</sup> Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār, G. W. (1984). Frühislamische Mystiker: Überlieferungen und Äußerungen. Wallstein Verlag.S.49

<sup>66</sup> Siehe: Ġazzālī, A.-Ḥ. M. (1988). al-Munqid min aḍ-ḍalāl . Hamburg: Meiner.S40-48

und seinen Rat für mich erbitten, denn in all den Jahren, die ich betend und in Demut lebend verbracht habe, wurde mir doch kein Fortschritt in meinem spirituellen Leben zuteil. „Bitte fragt ihn um einen Rat für mich.“

ابن عربي versprach es, und als er nach Kairo kam, erkundigte er sich bei den Bewohnern der Stadt, wo der Scheich lebe. Sie sagten: „Seht ihr den mächtigen Palast auf der Kuppe des Hügels? Dort lebt er.“ Also machte ابن عربي sich auf zu dem schönen Palast. Er klopfte an und wurde sehr freundlich begrüßt. Man führte ihn in einen großen, prächtigen Empfangssaal, reichte ihm Speisen und hieß ihn, es sich bequem zu machen. Der Scheich war ausgegangen, um den König zu besuchen. Und für gewöhnlich statten Sufis Königen oder anderen Personen von hohem Rang keine Besuche ab. Es ist verboten, weil sie zu einem zusätzlichen Schleier zwischen denen und Gott werden könnten, zu einer weiteren Anhaftung an die Welt.

Während ابن عربي also in diesem prachtvollen Raum den Scheich erwartete, blickte er aus dem Fenster und sah eine Prozession herannahen. Der Scheich, der einen großen Turban, Diamantringe und einen Pelzmantel trug, ritt auf einem herrlichen Araber und wurde von einer Ehrengarde eskortiert. Mit großem Prunk zog er in den Palast ein. Doch er war ein sehr sympathischer Mann. Er begrüßte ابن عربي herzlich, und sie setzten sich zu einem Gespräch zusammen, in dessen Verlauf ابن عربي sagte: „Ihr habt einen Schüler in Tunesien.“ „Ja, ich weiß“, erwiderte der Scheich. ابن عربي fuhr fort: „Er erbittet euren spirituellen Rat.“ „Sagt meinem Schüler“, sprach der Scheich, „wenn er dermaßen der Welt verhaftet bleibt, wird er es nie zu etwas bringen.“ Diese Antwort verwirrte ابن عربي, dennoch unterbrach er seine Rückreise in Tunesien und suchte den Fischer auf, der ihn sofort fragte: „Habt ihr meinen Scheich getroffen? Was hat er gesagt?“ ابن عربي dem nicht wohl in seiner Haut war, sprach: „Nun, wisst Ihr, euer Scheich lebt in großem Prunk und Luxus.“ „Ja, das weiß ich“, antwortete der Fischer, „aber was hat er gesagt?“ Da sprach ابن عربي „Er hat gesagt, dass ihr, solange ihr so sehr dieser Welt anhaftet, nie etwas erreichen werdet.“ Der Fischer weinte und schluchzte: „Er hat Recht, jeden Tag, wenn ich den Menschen jene drei Fischleiber gebe, dann geht mein Herz mit ihnen. Jeden Tag wünsche ich, ich könnte einen ganzen Fisch statt nur den Kopf für mich haben, während mein Scheich in großem Luxus lebt, sich aber nicht im Geringsten darum schert. Es berührt ihn nicht, ob er ihn hat oder nicht.“

Das bedeutet es, in der Welt, aber nicht von ihr zu sein. Das heißt, von uns als Sufis wird erwartet, dass wir in der Welt und in ihr aktiv sind, ohne uns jedoch in sie zu

verlieben. Es gibt einen Ausspruch des Propheten Mohammed, der besagt: Die Welt ist unser Freund, wenn sie uns an Gott erinnert, und sie ist unser Feind, wenn sie uns Gott vergessen lässt.“<sup>67</sup>

Diese Geschichte hat durchaus eine gewisse Weisheit die in ihr steckt, jedoch lässt sich damit unter keinen Umständen das Verhalten heutiger Ordensführer rechtfertigen. Da sich viele ihrer Aktionen gegenüber ihren Schülern auf menschenverachtender Ebene abspielen und dies kann niemals das Werk eines wahren Sufis sein, auch nicht mit dem Scheinargument das der Zweck die Mittel heiligt. Um noch einmal auf die Geschichte selbst einzugehen, ist zu bemerken dass der reiche Scheich sich keinesfalls durch seinen armen Schüler in Tunesien selbst bereichert hat, sondern er hat ihm vielmehr nur einen spirituellen Rat seinerseits mit auf dem Weg mitgegeben.

---

<sup>67</sup> <http://www.wie.org/de/j5/bayrak.asp> [Zugriffdatum]: 04.02.2013]

## 5 Die Autobiographie von Al-Ġazālī

Sein vollständiger Name lautet أبو حامد محمد بن محمد الغزالي. Geboren wurde er im Jahr 1058 in Tūs bei Maschhad, im heutigen Iran.<sup>68</sup>

Al-Ġazālī war einer der großen Gelehrten des Islams der es sowohl weltlich wie geistlich zu hohem Ansehen gebracht hat. Nicht nur im Osten, auch in westlichen Gefilden ist sein Name jedem der sich auch nur ein wenig mit Islamischer Literatur befasst hat, ein Begriff. Im folgendem versuche ich eine kleine Zusammenfassung seines Werdegangs zu vermitteln, um näher zu bringen was al-Ġazālī zu dem gemacht hat, der er letztendlich wurde.

Al-Ġazālī beschreibt dies am treffendsten selbst in seiner Autobiographie „Der Erretter aus dem Irrtum“,<sup>69</sup> wo er sagt, dass er sechs Monate lang im Zwiespalt zwischen der diesseitigen Begierde und der jenseitigen war. So erzählt er weiter: „ Als ich meine Schwäche und meine völlige Unfähigkeit zum Entschluss fühlte, nahm ich in meiner Ausweglosigkeit Zuflucht zu Gott, und er, der den Bedürftigen antwortet, wenn sie ihn anrufen, antwortete mir und machte mir die Abkehr von Ruhm und Vermögen, Kind und Freunden leicht. Ich gab vor, nach Mekka reisen zu wollen. Während ich für mich die Reise nach Damaskus plante.<sup>70</sup> An anderer Stelle erwähnt al-Ġazālī sogar, dass es ihm auf einmal nicht mehr möglich war, seinen Unterricht zu machen, da seine Zunge ihm den Dienst verweigerte.<sup>71</sup> Er verließ Bagdad, verbrachte zwei Jahre in Damaskus und zog weiter nach Jerusalem, von wo er dann letztendlich zur Pilgerfahrt nach Mekka aufbrach, und auch einen Besuch in Medina machte<sup>72</sup>. Diese Zeitspanne dauerte zehn Jahre an, sie waren maßgeblich für sein gedankliches Erbe. Leider gibt es über diese Zeit nicht viel Überliefertes da er sehr zurückgezogen lebte, und man sich mit dem begnügen muss was al-Ġazālī selbst über jene Zeit berichtet, was, wie schon erwähnt, nicht viel ist.

<sup>68</sup> Ghazali, al-: The Columbia Encyclopedia. (Retrieved 20 January 2012)

<sup>69</sup> Ġazzālī, A.-Ĥ. M. (1988). al-Munqid min aḍ-ḍalāl . Hamburg: Meiner.

<sup>70</sup> Ġazzālī, A.-Ĥ. M. (1988). al-Munqid min aḍ-ḍalāl . Hamburg: Meiner.S44

<sup>71</sup> Ġazzālī, A.-Ĥ. M. (1988). al-Munqid min aḍ-ḍalāl . Hamburg: Meiner.S44

<sup>72</sup> Ġazzālī, A.-Ĥ. M. (1988). al-Munqid min aḍ-ḍalāl . Hamburg: Meiner.S45

Um die Gedankenwelt al-Ġazālīs genauer zu erforschen, bedarf es der Berücksichtigung seiner vielen geistigen Veränderungen auf seiner Suche nach der Erleuchtung. Al-Ġazālī wird auch als Argument des Islams hochachtungsvoll genannt und er hat seinen Fingerabdruck im kulturellen sowie intellektuellen Verhaltensmuster der Menschen in seiner Zeit bis heute unwiderruflich hinterlassen.

Wenn man al-Ġazālī studieren will, muss man sich erst mal für eine Richtung entscheiden, denn seine Werke können auf verschiedene Ebenen analysiert werden und ein Aspekt der eindeutig vernachlässigt wird, in Anbetracht seiner Stellung, ist der linguistische. Ein literarisches Werk al-Ġazālī das unumgänglich ist, will man sich mit seinem Gedankengut beschäftigen, ist sein Werk *Der Erretter aus dem Irrtum* المنقذ من الضلال.<sup>73</sup> In diesem Werk, das eine Art Autobiographie von al-Ġazālī selbst darstellt, beschreibt al-Ġazālī die verschiedenen Entwicklungen, die er durchgemacht hat, um an den Punkt zu gelangen, an dem er letztendlich stand. In dem genannten Werk werden sich nicht viele Informationen über seine Umgebung und deren Ereignisse finden lassen, vielmehr ist es ein Werk in dem al-Ġazālī seinen philosophischen Werdegang detailliert wiedergibt um am Ende beim Sufismus anzukommen.

Eines der bekanntesten Werke neben إحياء علوم الدين ist zweifelsohne تهافت الفلاسفة,<sup>74</sup> was auf Deutsch so viel heißt wie der Niedergang der Philosophen, in dem al-Ġazālī die Philosophen aufs schärfste angriff. Einer der Gründe hierfür mag sein, dass die Philosophen einen nicht zu verachtenden Einfluss auf die Gesellschaft hatten und manche der Muslime jener Zeit den Aussagen der Philosophen blind vertrauen schenkten, ohne sie in irgendeiner Art und Weise zu hinterfragen.<sup>75</sup> al-Ġazālīs Wissen selbst war ziemlich breit gefächert, so war er ein Gelehrter in den Rechtswissenschaften und hat auch seine eigenen Meinungen in علم الكلام.<sup>76</sup> Genauso kann man ihn als Philosophen ansehen,<sup>77</sup> der wie kein zweiter die Werke der Philosophie studierte und letztendlich ein Sufi Scheich wurde, auch wenn er selbst keinen Orden oder Anhänger im klassischen Sinne hatte.

<sup>73</sup> Ġazzālī, A.-Ĥ. M. (1988). al-Munqīd min aḍ-ḍalāl . Hamburg: Meiner

<sup>74</sup> Ghazzālī, A.-Ĥ. M. (1963). Tahafut al-falasifah - Incoherence of the philosophers. Pakistan Philosophical Congress.

<sup>75</sup> Ġazzālī, A.-Ĥ. M. (1988). al-Munqīd min aḍ-ḍalāl . Hamburg: Meiner S20

<sup>76</sup> Wolfson, H. A. (1976). The Philosophy of the Kalam. Harvard University Press.

<sup>77</sup> Ġazzālī, A.-Ĥ. M. (1988). al-Munqīd min aḍ-ḍalāl . Hamburg: Meiner S15

Man könnte sagen, dass al-Ġazālī den Sufismus massentauglicher gemacht hat, so dass viele der einfachen orthodoxen Muslime seine Bücher studierten, da er auch auf so mancher Sufis Meinung mit Kritik reagierte, wie auf die allseits bekannte Theorie von der Einheit der Schöpfung. Dies und noch andere gesellschaftlich bedingte Faktoren brachten dem Sufismus zu seiner Zeit eine sehr hohe gesellschaftliche Stellung ein. Nicht nur unter den Sunniten sondern auch unter den verschiedenen islamischen Gruppierungen.

## 5.1 Der Wendepunkt in Al-Ġazālīs Leben

Bekanntlich war al-Ġazālī ein Lehrer der نظامية Schule in Bagdad, welche eine der bekanntesten ihrer Zeit war, diese Tätigkeit verschaffte ihm auch hohes Ansehen<sup>78</sup>. Ein wichtiges Ereignis, das einen großen Einfluss auf seine Arbeitsweise nahm, bestand darin, dass er im Alter von kaum zwanzig Jahren auf dem Weg von Guran nach Tos von Banditen überfallen und seiner Bücher, Glossare und Schriften beraubt wurde “Ich flehte den Chef der Banditen an, mir meine Bücher und Glossare zurückzugeben, derentwegen ich ausgewandert war um sie niederzuschreiben und aus ihnen zu lernen. Jener lachte mich aus und erwiderte: wie kannst du dann behaupten, dass du aus ihnen gelernt hast, und doch beklagen, dass wir sie dir geraubt haben? Somit bist du durch den Raub der Bücher auch deines Wissens ledig und bleibst nun ohne Wissen. Alsdann befahl er seinen Komplizen, mir meine Bücher zurückzugeben. Dies war ein Zeichen, das mir Gott gegeben hatte, um mir in Bezug auf meine Angelegenheiten Orientierung zu geben.<sup>79</sup> Als ich nach Tos zurückgekehrt war, begann ich mich drei Jahre lang mit der Wissenschaft zu beschäftigen, bis ich endlich alle meine Kommentare auswendig gelernt hatte, so dass ich niemals von meinem Wissen entblößt sein würde, falls ich noch einmal überfallen werden würde.<sup>80</sup>

---

<sup>78</sup> Peter Adamson, R. C. (2004). *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge University Press.S138

<sup>79</sup> Ġazzālī, A.-Ĥ. M. (1988). *al-Munqid min aḍ-ḍalāl* . Hamburg: Meiner.S.XIII

<sup>80</sup> Ġazzālī, A.-Ĥ. M. (1988). *al-Munqid min aḍ-ḍalāl* . Hamburg: Meiner.S.XIII

Um aber den Wendepunkt al-Ġazālī zum Sufismus zu beschreiben, nehmen wir am besten al-Ġazālīs Beschreibung aus seiner oben genannten eigenen Autobiographie. Als al-Ġazālī merkte, dass seine Absicht beim Unterrichten, nicht läuter und für das Angesicht Gottes alleine war, sondern der Hauptgrund sein Tätigkeit in der Suche nach Anerkennung und Ansehen lag, dachte er eine Zeit lang über seine Situation nach, doch immer wenn er die feste Absicht gefasst hatte, Bagdad zu verlassen und sein bisheriges Leben hinter sich zu lassen, verließ ihn diese Absicht gleich am nächsten Tag. Wenn in der Früh der seelische Drang nach dem nächsten Leben noch groß war, so kamen am Abend die Soldaten der Gelüste und fraßen ihn auf.<sup>81</sup> Dieser Zustand dauert bei al-Ġazālī mehr als sechs Monate an, bis er einen Zustand erreicht hatte, in dem er sich nicht mehr entscheiden konnte. Wie al-Ġazālī sagte: „machte Gott nach dieser Zeit seine Zunge unfähig zu sprechen.“ Daraufhin erfasste ihn eine große Trauer, da er es nicht mehr schaffte, seinen Schülern sowie Zuhörern ein Wort zu sagen, selbst die Ärzte hatten ihre Hoffnung auf Heilung aufgegeben und meinten, dass dies eine Sache die vom Herzen ausgeht sei und deshalb nicht geheilt werden könne.<sup>82</sup> Daraufhin hat al-Ġazālī letztendlich Bagdad auch verlassen, mit der Absicht nach Mesopotamien zu ziehen. Er konnte dies nicht allzu offenkundig angehen, da er im engen Kontakt mit der politischen Elite stand, die ihn nicht einfach so gehen hätte lassen. An diesem Punkt ist zu erwähnen, dass es verschiedene Theorien bezüglich seines Verlassens von Bagdad gibt, die so gut wie alle im politischen Kontext zu finden sind. Fakt ist aber, dass dies ein Wendepunkt im Leben von al-Ġazālī war, und er sich nachher immer mehr den Sufismus widmete.<sup>83</sup>

Über die Tatsache was al-Ġazālī in den zehn Jahren seiner Selbstfindung genau gemacht hat und wo er sich überall aufgehalten hat, sind die Historiker uneinig. Al-Ġazālī selbst erzählt in seiner Autobiographie, dass er sich in Mesopotamien lediglich zwei Jahre aufgehalten hat und ihn daraufhin der Drang erfasst hat, die Pilgerfahrt nach Mekka zu vollziehen. Danach kehrte er zurück nach Bagdad, aufgrund seiner Kinder und anderen Umständen, obwohl er wie er selbst sagt dies vorher nie in Betracht gezogen hatte. Doch sein Lebensstil dort hatte sich drastisch verändert, so war er die meiste Zeit mit sich selbst und der Reinigung seines Herzens beschäftigt. Der Alltag holte ihn jedoch ein, was zu einer gewissen Belastung für sein Streben wurde. Jedoch wechselten sich

---

<sup>81</sup> Ġazzālī, A.-Ĥ. M. (1988). *al-Munqid min aḍ-ḍalāl*. Hamburg: Meiner.S43

<sup>82</sup> Ġazzālī, A.-Ĥ. M. (1988). *al-Munqid min aḍ-ḍalāl*. Hamburg: Meiner.S44

<sup>83</sup> Ġazzālī, A.-Ĥ. M. (1988). *al-Munqid min aḍ-ḍalāl*. Hamburg: Meiner.S45

seine inneren Zustände stetig ab aber er ließ nie von seinem eigentlich Ziel ab.<sup>84</sup> Wie bereits erwähnt, gibt es verschiedene Versionen dieser Geschichte, der Übersicht halber und um den Rahmen dieser Arbeit nicht zu sprengen, beschränken wir uns hier nur auf die Aussagen al-Ġazālī selbst.

## 5.2 Das Kulturelle Gedankengut Al-Ġazālīs und die Strömungen seiner Zeit

In seiner Autobiographie geht al-Ġazālī auf die verschiedensten Aspekte der Wissenschaften ein. Dies ist insofern interessant, da er sie im Zusammenhang mit der eigenen Wahrnehmung bzw. Ablehnung der verschiedenen Weltauffassungen sieht, und in gewohnt scharfer Manier die verdeckten Unzulänglichkeiten und Fehlwahrnehmungen, welche durch banale wahrheitsgetreue Erkenntnis entstehen können, widerlegt. Ich bin der Auffassung, dass genau dieser Punkt al-Ġazālī zu einer seltenen Erscheinung nicht nur in der islamischen Historie sondern im Kulturerbe der Menschheit im allgemeinem werden lässt. Denn um die Verwicktheit der eigenen Psyche und die versteckten Winkelzüge des Egos zu durchschauen und diese dann logisch offenzulegen, bedarf es eines großen Durchblicks. Um dies zu veranschaulichen nenne ich hier ein Beispiel das sehr großen Bezug zur Auseinandersetzung der kirchlichen Institution mit der Wissenschaft im europäischen Mittelalter hat.

Al-Ġazālī sieht die Philosophie als Überschrift für verschiedene wissenschaftliche Disziplinen wie die Mathematik, die - laut ihm - sich weder bejahend noch verneinend auf religiöse Themen auswirkt<sup>85</sup>, sondern sich ausschließlich auf logischer Beweisführung bewegt. Genau an diesem Punkt gilt es für al-Ġazālī, den Weg der Mitte zu nehmen, da es durch die Unzulänglichkeit des Individuums zu zwei entgegengesetzten Übeln kommen kann oder, wie wir historisch sehen können, ja bereits gekommen ist.

Das erste Übel besteht darin, dass derjenige, der sich im Detail die Wissenschaft ansieht, zweifelsohne große Bewunderung für die Exaktheit und Plausibilität der vorhandenen Beweise empfindet. Und genau hier schlägt al-Ġazālī die Alarmglocken, indem er davor warnt, diese Bewunderung auf Disziplinen auszuweiten, die bei weitem

<sup>84</sup> Ġazzālī, A.-Ĥ. M. (1988). *al-Munqid min aḍ-ḍalāl*. Hamburg: Meiner.S46

<sup>85</sup> Ġazzālī, A.-Ĥ. M. (1988). *al-Munqid min aḍ-ḍalāl*. Hamburg: Meiner.S19

nicht denselben Grad der Klarheit haben wie jene rationalen Wissenschaften.<sup>86</sup> Denn in metaphysischen Fragen ist es den Philosophen nicht möglich auf der gleichen Ebene zu argumentieren, was letztendlich in verschiedenen Theorien gipfelt, die der Laie für bare Münze hält, aufgrund der genannten Faszination. Die Lösung dieses Problems liegt in der Erkenntnis, dass jemand, der in seinem Fachbereich oder einem Teil davon zuverlässig ist, dies nicht zwangsläufig in einem anderen Bereich sein muss. Das zweite Übel liegt darin, diese Wissenschaften aus blindem religiösen Eifer für ungültig zu erklären oder gar als Ketzerei zu bezeichnen aufgrund der vorhandenen Widersprüche zwischen der Orthodoxie und der Philosophie auf metaphysischer Ebene.<sup>87</sup> Der Schaden, den diese Ignoranz der Religion zufügt, ist weit grösser als es ein offenkundiger Widersacher schaffen würde. So gibt es im Arabischen ein Sprichwort, das besagt, dass ein unwissender Freund mehr Schaden anrichtet als ein intelligenter Feind.

Einer der herausstechenden Eigenschaften al-Ġazālī's ist, dass er mystische Erkenntnisse dem Leser mit Metaphern aus dem einfachen Leben nahebringt, auch wenn es bekanntlich nicht möglich ist, jene individuellen und subjektiven Erkenntnisse auf intellektueller Ebene rüberzubringen, so schafft er es doch, dem Leser mit seinen Metaphern Türen zu öffnen und eine Annäherung zwischen dem Intellekt und dem Geist zu schaffen, wie kaum ein anderer. Die Beispiele dafür sind sehr zahlreich, so sagt er zum Beispiel<sup>88</sup> wenn jemandem gesagt wird: gibt es ein Ding auf der Welt von der Größe eines Korns, das in eine Stadt hineingelegt, zuerst die ganze Stadt und dann sich selbst auffressen würde, sodass weder von der Stadt und dem, was sie enthält, noch von ihm selbst etwas übrig bleibt?

So würde er sagen: dies ist unmöglich und gehört ins Reich der Märchen. Das ist aber der Fall des Feuers, das von demjenigen geleugnet wird, der zwar von ihm gehört, es aber nicht selbst gesehen hat. So schlussfolgert al-Ġazālī, dass die Ablehnung der meisten Wunder jenseits von dieser Art sei.

Neben der Orthodoxie gab es verschiedene kulturelle Einflüsse in al-Ġazālī's Zeit. Eine der wichtigsten Strömungen bzw. Denkschulen war zweifelsohne die griechische Philosophie. Das Zeitalter von al-Ġazālī war der Gipfel einer schon lange schlummernden Konkurrenz zwischen der Philosophie im Allgemeinen und der

---

<sup>86</sup> Ġazzālī, A.-Ĥ. M. (1988). *al-Munqid min aḍ-ḍalāl*. Hamburg: Meiner. S19

<sup>87</sup> Ġazzālī, A.-Ĥ. M. (1988). *al-Munqid min aḍ-ḍalāl*. Hamburg: Meiner. S20

<sup>88</sup> Ġazzālī, A.-Ĥ. M. (1988). *al-Munqid min aḍ-ḍalāl*. Hamburg: Meiner. S65-66

Griechischen im Spezifischen. Ohne Zweifel ist al-Ġazālī als ein Hauptverfechter der essentiellen islamischen Lehre zu betrachten, insbesondere da er seine Kontrahenten nur zu gut studiert hatte.<sup>89</sup>

### 5.3 Die Werke von Al-Ġazālī

Al-Ġazālī ist mit Sicherheit einer der Autoren die am meisten veröffentlicht haben und dessen Themenspektrum breit gefächert wie kein zweites war. Man kann die Hauptthemen die al-Ġazālī in seinen Werken behandelt hat, unter den folgenden Punkten zusammenfassen:

- Die Rechtswissenschaft und deren Ursprung<sup>90</sup>
- Die Logik, Philosophie, sowie die Kritik an Teilen der Philosophie.<sup>91</sup>
- الباطنية<sup>92</sup>
- Die Theorie der Religion sowie das Studium des Korans
- علم الكلام
- Die seelischen sowie religiösen Erfahrungen.
- Die Geschichte seines Lebens.(Autobiographie)<sup>93</sup>

Al-Ġazālīs Bücher zeichnen sich durch bestimmte Merkmale aus, so z.B. durch die Klarheit seiner Gedanken und deren Gliederung sowie die Einfachheit seiner Worte. Eine Auffälligkeit die besonders im إحياء nicht zu übersehen, ist die Berücksichtigung der geistigen Fähigkeit seiner Leser, so gibt es des Öfteren Passagen, bei denen er an einem Punkt gelangt, dass er, aus Rücksicht gegenüber dem Leser, das Thema nicht

---

<sup>89</sup> Muḥammad ‘Abd al-Hādī Abū Rīdah, G. (1952). Al-ghazali und seine widerlegung der griechischen philosophie. Basel .

<sup>90</sup> Siehe al-Ġazzālī, A. Ḥ. (1970). al-Mustasfa min `ilm al-usul. Cairo: Sharikat al.Tiba`at al-Fanniyat al-Muttahida .

<sup>91</sup> Siehe: Ghazzālī, A.-Ḥ. M. (1963). Tahafut al-falasifah - Incoherence of the philosophers. Pakistan Philosophical Congress.

<sup>92</sup> Ghazzālī, A.-Ḥ. M. (1956). Streitschrift gegen die Batinijja-Sekte, kommentiert von Ignaz Goldziher. Brill, Leiden.

<sup>93</sup> Ġazzālī, A.-Ḥ. M. (1988). al-Munqid min aḍ-ḍalāl / Der Erretter aus dem Irrtum. Hamburg: Meiner.

weiter vertieft Erwähnenswerte ist auch die Tatsache, dass es durchaus eine Reihe von Werken gibt, die al-Ġazālī zugeschrieben wurden, diese jedoch spezifisch zu nennen, bleibt eine individuelle Angelegenheit.

## 6 Al-Ġazālī und der Sufismus

Der Sufismus selbst hat ja im Laufe der Zeit viele Veränderungen, aufgrund der verschiedenen Einflüsse die sowohl geographisch als auch zeitlich bedingt waren, durchgemacht.<sup>94</sup> Sodass man beinahe von einer unabhängigen Lebensphilosophie sprechen hätte können, die mit dem ursprünglichen Islam nicht so viel gemein hatte. Wie bereits erwähnt, ist es al-Ġazālī wie kaum einem zweiten gelungen, diese beiden Strömungen bis zu einem gewissen Grad wieder zu vereinigen. Um dann mit dem der im Laufe der Zeit doch wieder auf Grund verschiedene Faktoren auseinander zugehen. Diese Faktoren können sowohl religiös aber auch politisch bedingt sein und mit der Orthodoxie übereinstimmen oder im Gegensatz zu ihr stehen. Da al-Ġazālī ein weites Spektrum an Wissen hatte, half ihm dies zweifelsohne, den Sufismus von diesen Einflüssen zu befreien und ihn im Lichte der Orthodoxie zu betrachten. Bevor al-Ġazālī sich vollkommen dem Sufismus verschrieben hatte, gab es durchaus schon geringfügige Einflüsse wie zum Beispiel der Ratschlag seines Vaters für ihn und seinen Bruder أحمد, den Sufi Weg einzuschlagen, sowie die Beauftragung einen in der Literatur unbekanntem Mystiker mit der Erziehung seiner beiden Söhne.<sup>95</sup> al-Ġazālīs eben genannter Bruder ist durchwegs auch eine bekannte Persönlichkeit<sup>96</sup> und daher für jeden Sufi Kenner ebenfalls ein Begriff.

Iḥyā' 'ulūm ad-dīn war sozusagen ein Versuch, die sozialen Missstände seiner Zeit auf eine religiöse Art zu ändern bzw. aufzudecken, deshalb finden wir auch in diesem Werk oftmals die religiösen Regeln mit dem Wohlstand der Gesellschaft verknüpft, um eben auch zu versuchen, durch Religion eine Lösung für die Missstände zu finden bzw. anzubieten.

Al-Ġazālī selbst hat seinerseits nichts zu dem Thema unterlassen, was ihm die erhoffte

---

<sup>94</sup> Knysh, A. (2000). *Islamic mysticism: a short history*. Leiden [u.a]: Brill.

<sup>95</sup> Ġazzālī, A.-Ḥ. M. (1988). *al-Munqid min aḍ-ḍalāl / Der Erretter aus dem Irrtum*. Hamburg: Meiner.S.XII

<sup>96</sup> Ġazzālī, A.-Ḥ. M. (1988). *al-Munqid min aḍ-ḍalāl / Der Erretter aus dem Irrtum*. Hamburg: Meiner.S.XII

Erkenntnis bringen würde. Jedoch musste er folgendes feststellen, wie er in seinem Buch المنقذ من الضلال<sup>97</sup> sagt:

“Nachdem ich die Beschäftigung mit diesen Wissenschaften beendet hatte, wendete ich mich mit großem Eifer dem Weg der Mystiker zu. Ich erkannte, dass ihr Weg nur durch die Verbindung von Theorie und Praxis nachvollziehbar ist”<sup>98</sup>. Hier schildert al-Ġazālī seine Erkenntnis, dass der Weg der Mystiker eine persönliche Erfahrung darstellt, die man auf intellektueller Ebene nicht seinem Gegenüber vermitteln kann, es sei denn, derjenige macht dieselbe Erfahrung. So gibt es einen bekannten Spruch von ابن عربي, der die Wahrnehmungen der Sufis und das Verlangen nach einem rationalen Beweis dafür mit der Frage nach dem rationalen Beweis für die Süße des Honigs kontrastiert. Ein bekannter Spruch, der in diesem Kontext gerne von Sufis verwendet wird ist من ذاق عرف, was so viel bedeutet wie, wer gekostet hat der weiß.

Die Grundlage des Sufi Denkens von al-Ġazālī, ist der Glaube an Gott und das Jüngste Gericht und die Anerkennung der Prophetentums, und dass die gesamte Menschheit ihrer bedarf.

Diesen Worten ist klar zu entnehmen, dass al-Ġazālī zufolge, jede Strömung, die aus dem Rahmen der Prophetischen Gewissheit fällt, als Irreleitung anzusehen ist. So beschreibt er treffend den Pfad jener Leute die sich diesem Grundsatz wortwörtlich mit Leib und Seele verschrieben haben.

“Der Ertrag ihrer Tätigkeit besteht darin, die Hindernisse für die Entfaltung der Seele zu beseitigen und sich über ihre verwerfliche Gesinnung und ihrer bösen Eigenschaften zu erheben, und so das Herz von all dem, was außer Gott ist, zu befreien und es mit der anständigen Anrufung Gottes zu schmücken”<sup>99</sup>

---

<sup>97</sup> Ġazzālī, A.-H. M. (1988). al-Munqid min aḍ-ḍalāl / Der Erretter aus dem Irrtum. Hamburg: Meiner.

<sup>98</sup> Ġazzālī, A.-H. M. (1988). al-Munqid min aḍ-ḍalāl / Der Erretter aus dem Irrtum. Hamburg: Meiner. S.40

<sup>99</sup> Ġazzālī, A.-H. M. (1988). al-Munqid min aḍ-ḍalāl / Der Erretter aus dem Irrtum. Hamburg: Meiner.S.40

## 6.1 Die Kritik an Al-Ġazālī

Über al-Ġazālī und sein Buch *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn* sind Autoren und Gelehrte geteilter Meinung. Ein berühmter Spruch, der die Tatsache widerspiegelt, dass es keinen Autor geben wird der von jeglicher Kritik verschont bleibt, ist „من ألف فقد استهدف“ daher wer verfasst bzw. publiziert, der wird zur Zielscheibe. Einen bekannten Spruch, den seine Anhänger und Verehrer immer wieder zitieren ist „من لم يقرأ الإحياء فليس من الأحياء“ zu Deutsch „wer den إحياء nicht liest, der gehört nicht zu den Lebenden“. Auf Arabisch hat das einen schönen Klang wegen der Worte إحياء und أحياء. Die Verehrung für al-Ġazālī geht soweit, dass im Jahr 2012 sogar eine eigene Serie in einigen arabischen Sendern über ihn ausgestrahlt wurde<sup>100</sup>. Die Gründe für diese Verehrung sind darauf zurückzuführen, dass al-Ġazālī verschiedene Entwicklungen in seinem Leben durchgemacht hat, wodurch er in der Lage war, über die verschiedenen Strömungen seiner Zeit sowohl eine kritische als auch eine positive Meinung zu äußern. Dies stellt keinesfalls ein ambivalentes Verhalten dar. Es ist jedoch sozusagen eine Durchleuchtung der verschiedenen Entwicklungen die al-Ġazālī im Laufe seines Lebens durchgemacht hat und die aufbauend für seine eigene Biografie المنقذ من الضلال waren. Ein berühmtes Beispiel an dieser Stelle ist seine Abhandlungen bezüglich der Philosophie. Anfangs äußerte er sich positiv über die Philosophie, er wird auch von manchen als Philosoph gesehen,<sup>101</sup> später aber verfasst er sein berühmtes Buch تهافت<sup>102</sup> الفلاسفة in dem er mit Kritik an der Philosophie und den Philosophen nicht sparte. al-Ġazālī machte sich durch seine scharfe Kritik an einigen Strömungen wie den Philosophen, الباطنية, oder auch لحشوية sowohl zu seiner Zeit als auch heute einige Kritiker.

Einer der berühmtesten Kritiker von al-Ġazālī war ابن الجوزي,<sup>103</sup> der sein Buch تلبيس إبليس<sup>104</sup> als eine Aufdeckung des إحياء sieht. In der Einleitung seines Buches weist er den Leser darauf hin, dass er sein Werk als eine Alternative zum إحياء sieht.

<sup>100</sup> <http://www.elcinema.com/work/wk2008798/> (Zugriffdatum: 03.02.2013)

<sup>101</sup> <http://plato.stanford.edu/entries/al-ghazali/#AlGhaRepFalTea> (Zugriffdatum: 03.02.2013)

<sup>102</sup> Ghazzālī, A.-Ḥ. M. (1963). *Tahafut al-falasifah - Incoherence of the philosophers*. Pakistan Philosophical Congress.

<sup>103</sup> . (2000). *ابن الجوزي*. دمشق: دار القلم. عبد العزيز سيد هاشم الغزولي

<sup>104</sup> ابن الجوزي. (1995). *تلبيس إبليس*. دار الحديث.

Einer der wichtigsten Kritikpunkte an al-Ġazālī ist, dass er einige Überlieferungen des Propheten verwendet hat, bei denen die Überlieferungskette als nicht fehlerfrei gesehen wird.

الإمام الطرطوشي: einer der Kritiker meinte nämlich, al-Ġazālī fülle sein Buch mit Lügen über den Propheten und verfasste es الأحياء auf eine philosophische Art und Weise.<sup>105</sup>

In der heutigen Zeit ist es nicht viel anders als zu seiner Zeit. Jedoch genießt al-Ġazālī bei den meisten Muslimen größte Verehrung bis auf die Hanbalitische, Wahabitische Strömung, die vor seinen Werken warnt und sie nur als Lektüre für die Gelehrten und Fachexperten bezeichnet. Dies ist unterschiedlich zu früherer Kritik, die sich viel mehr auf Personen als auf ganze Strömungen bezogen hat. Ein weiterer Punkt, der die Hanbalitischen Kritik an al-Ġazālī ein wenig verwunderlich macht, ist die Tatsache, dass einige berühmte Vertreter die Rechtsschule, die am Unterricht von al-Ġazālī an der نظامية Schule in Bagdad teilgenommen haben und ihm auch größten Respekt zollten<sup>106</sup>

Ein weiterer Punkt, der bei al-Ġazālī zu sehr viel Diskussionsstoff führt bzw. geführt hat, ist die Diskussion um die Vereinbarkeit des Verstandes mit der Religion bzw. religiösen Vorschriften - ob die Religion auf eine logische mit dem menschlichem Verstand vereinbare Ebene erklärt bzw. verstanden werden kann. al-Ġazālī war der Auffassung, dass dies möglich ist und sah darin eher den einzigen Weg für ein tiefes Verständnis der Religion. Dies war für viele Strömungen und Gruppierungen ein wesentlicher Kritikpunkt an al-Ġazālī, da manche der Auffassung sind, dass jegliche Verknüpfung zwischen Verstand und Religion abzulehnen sei, da sie weite Türen öffnen würde und man daher diese Diskussion eher zu Gänze aus dem Weg gehen wollte. Im Rahmen dieser Arbeit wird auf diese Diskussion nicht speziell eingegangen, da es den Rahmen sprengen würde, und da es zu einer Ausschweifung vom eigentlichen Thema führen würde.

---

<sup>105</sup><http://www.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=Fatwald&Id=6784>

(Zugriffdatum : 03.02.2013)

<sup>106</sup> <http://www.ghazali.org/books/gz-qrdwi.pdf> S.14 [Zugriffdatum:03.02.2013]

## 7 Al-Ġazālī und sein Buch Iḥyā' 'ulūm 'addin

Das Lebenswerk von al-Ġazālī ist eigentlich sein Buch إحياء علوم الدين. Das إحياء enthält vier Kapitel, die auch die vier Bücher genannt werden. Diese enthalten eine Vielzahl von Unterkapitel. Im Folgenden zähle ich vollständigkeithalber diese vier Kapitel auf um dann auf die weiteren Unterteilungen kurz einzugehen

- Das erste Buch: Die Pflichten des Dieners gegenüber seinen Herren (Gottesdienste)
- Das zweite Buch: Die Pflichten des Dieners zwischen ihm und den Geschöpfen (Angewohnheiten)
- Das dritte Buch: Die Reinigung des Herzens von den schlechten Eigenschaften
- Das vierte Buch: Die Verzierung des Herzens mit schönen Eigenschaften

Wie bereits erwähnt, enthält jedes einzelne dieser Kapitel eine Vielzahl an Verzweigungen, die den kleinsten Winkel der jeweiligen Handlungen psychologisch ausleuchten, so wie es kein Buch der Rechtswissenschaften davor geschafft hat.

Im Folgenden zähle ich die Kapitel und deren Hauptaugenmerk sowie deren wichtigsten Unterkapitel auf.

### 7.1.1 Das erste Kapitel (Die Gottesdienste)

Im ersten Kapitel, nämlich das der Gottesdienste, beschäftigt sich al-Ġazālī hauptsächlich mit den Winkeln der Gottesdienste und das richtige Benehmen, sowie einigen Verlogenheiten, die jenseits des normalen Verständnisses liegen. Dieses Kapitel teilt sich in folgende Unterkapitel auf

- Das Wissen
- Geheimnisse des Fastens
- Grundpfeiler des Glaubens
- Geheimnisse der rituellen Reinheit
- Geheimnisse des Gebetes
- Geheimnisse des Almosens

- Geheimnisse der Pilgerfahrt
- Die Rezitation des Korans
- Bittgebete und Erinnerungen
- Die zeitliche Einteilung der Gottesdienste

### 7.1.2 Das zweite Kapitel (Die Gewohnheiten)

Das zweite Kapitel der Gewohnheiten bzw. Angewohnheiten dreht sich hauptsächlich um die Feinheiten in den zwischenmenschlichen Beziehungen und die versteckten Formen der Frömmigkeit in diesen Beziehungen, auch hier gibt es zehn Unterkapitel:

- Benehmen beim Essen
- Benehmen bei der Heirat
- Benehmen beim Verdienen weltlichen Gütern
- Das Erlaubt und das Verbotene
- Benehmen bei Freundschaft
- Die Abgrenzung
- Benehmen beim Reisen
- Benehmen beim Hören
- Dass Gebieten des Guten und der Verbot des Schlechten
- Eigenschaften des Prophetentums

### 7.1.3 Das dritte Kapitel (Die Reinigung des Herzens von den schlechten Eigenschaften ('Al-Muhlikāt))

Das dritte Kapitel von Iḥyā' 'ulūm ad-dīn beschäftigt sich mit dem Thema der negativen Eigenschaften oder wörtlich den *verunglückenden Eigenschaften* 'Al-Muhlikāt. In diesem Kapitel geht al-Ġazālī auf jede negative Eigenschaft ein, die in einem religiösen Kontext erwähnt wird, sowie die Ausmaße dieser Eigenschaften und deren Essenz und der Boden, auf dem sie sich entwickeln, sowie die daraus resultierenden Nachteile und die Anzeichen, mit denen man ihnen auf die Spur kommt. Letztlich zeichnet al-Ġazālī

---

den Weg der Heilung auf und untermauert seine Aussagen mit religiösen Texten. Auch hier sind es zehn Unterkapitel, die der Vollständigkeit wegen aufgezählt werden

- Die Erklärung der Wunder des Herzens
- Selbstdisziplin.
- Nachteile der beiden Gelüste: Bauch, Geschlechtsteile
- Nachteile der Zunge
- Nachteile des Zornes, Hass und Neid
- Kritik an der Lust am diesseitigen Leben
- Kritik am Reichtum und dem Geiz
- Kritik am Stolz und der Augendienerei
- Hochmut und Selbstgefälligkeit
- Einbildung

#### **7.1.4 Das Vierte Kapitel (Die Verzierung des Herzens mit schönen Eigenschaften)**

Das Vierte und letzte Kapitel beschäftigt sich mit dem Thema der Errettung. al-Ġazālī erwähnt hier die noblen Eigenschaften, mit der sich jeder Gottesdiener versucht zu schmücken, sowie deren Essenz und der Grund auf dem sie gebaut sind und die daraus resultierenden Vorteile.

Auch hier sind es zehn Unterkapitel die wiederum vollständigshalber aufgezählt werden

- Die Reue
- Geduld und Dankbarkeit
- Angst und Hoffnung
- Armut und Genügsamkeit
- Monotheismus und Gottesvertrauen
- Liebe, Sehnsucht und Wohlwollen.

- Absicht und Ehrlichkeit
- Selbstgeiselung
- Denken und Überlegen
- Erinnerung an dem Tod

## 8 Die Sufi Aspekte in 'Iḥyā' 'ulūm 'addīn

### 8.1 Aus dem Kapitel: Das Gottesvertrauen

In diesem Kapitel befasst sich al-Ġazālī mit der Erklärung und dem Ursprung des Vertrauens auf Gott.

Er beschreibt die Stufe der Erkenntnis, bei der dem Diener der Schleier seines Herzens gelüftet wird und er erkennt, dass in Wirklichkeit nur einer agiert, nämlich Gott. Und dass der alleinige Erfinder und Erschaffer alles Existierenden, sei es Leben oder Tod, Armut oder Reichtum, Geben oder Nehmen, Gott der Erhabene, der keinen Teilhaber hat, ist. Wenn der Diener das erkannt hat, wird er sich mit niemand anderem als Gott beschäftigen.<sup>107</sup> Vielmehr wird er ihn alleine fürchten sowie auf ihn hoffen und auf ihn vertrauen, da er der in Wahrheit einzig Handelnde ist und jeder, wird von ihm benützt und könnte nicht das kleinste Körnchen eigenständig bewegen. Wem nun dieser Schleier vom Herzen entfernt wurde, erkennt dies deutlicher als das, was er mit seinem Augenlicht wahrnimmt. Was den Diener von dieser Erkenntnis fernhält, ist der Teufel durch zwei Türen, die er bereit hält.

Die erste Tür ist die der freien Entscheidung des Menschen.<sup>108</sup> Die zweite Tür ist die Wahrnehmung der Umgebung (Gegenstände),<sup>109</sup> als Beispiel hierfür gelten das Warten auf den Regen, um danach das Gemüse ernten zu können, und auf die Wolken in Erwartung des Regens und auf den Wind, um mit dem Schiff voranzukommen. All dies bezeichnet al-Ġazālī als Absolute Unwissenheit und Polytheismus. Wem jedoch die Erkenntnis zuteil geworden ist, der weiß, dass der Wind nur Luft ist, die sich nicht rührt, solange sie niemand bewegt, ebenso ihr Beweger und so weiter bis man zum ersten Beweger ankommt, der selbst nicht bewegt wird und sich auch selbst nicht bewegt. So ist das Vertrauen des Dieners auf den Wind, um sich zu retten, wenn er auf hoher See

<sup>107</sup> Ġazzālī Abū-Ḥāmid Muḥammad. Iḥyā' 'ulūm ad-dīn. مكتبة كرابطة فونرا: اندونيسيا. Buch 4. Seite 242

<sup>108</sup> Ġazzālī Abū-Ḥāmid Muḥammad. Iḥyā' 'ulūm ad-dīn. مكتبة كرابطة فونرا: اندونيسيا. Buch 4. Seite 242

<sup>109</sup> Ġazzālī Abū-Ḥāmid Muḥammad. Iḥyā' 'ulūm ad-dīn. مكتبة كرابطة فونرا: اندونيسيا. Buch 4. Seite 242

ist, vergleichbar mit einem Menschen der verhaftet wurde und nun die Todesstrafe auf ihn wartet, als plötzlich ein königlicher Brief ankommt mit dem Befehl der Begnadigung und sofortigen Freilassung des Gefangenen. Diesem jedoch fällt nichts Besseres ein als der Tinte und der Feder zu gedenken mit der seine Begnadigung geschrieben wurde, wobei er in einem Wort wiederholt, ohne der Feder wäre ich wohl gestorben und so sieht er seine Errettung durch die Feder und nicht durch den König der sie benützt hat, was offensichtlich den Gipfel der Unwissenheit darstellt. Wer jedoch weiß, dass die Feder selbst kein Urteil fällt, sondern vielmehr in der Hand des Schreibers liegt, der wird der Feder keine große Beachtung schenken und nur dem Schreiber danken. Vielmehr kann es sein, dass die Freude über seiner Errettung und der empfundene Dank für den König so groß sind, dass die Tinte und Feder ihm überhaupt nicht in den Sinn gekommen wären. Genauso verhält es sich mit Sonne, Mond, Sternen, Regen, Wolken und Erde sowie jedem lebendigen und unlebendigen Geschöpf, sie alle sind unter der Kontrolle der Allmacht - sowie der Stift unter der Kontrolle des Schreibers ist - und in Wahrheit ist das der einzige Schreiber Gott alleine.<sup>110</sup>

Wenn den Menschen bewusst wird, dass alles was im Himmel und auf der Erde existiert unter Kontrolle ist, verlässt ihn der Teufel wehmütig und verliert seine Hoffnung darauf, seinen Glauben mit dieser Lüge zu beeinflussen. Jedoch kommt dann die zweite Schlinge, das ist die Wahrnehmung der freien Entscheidung der Menschen und Tiere und so sagt er, wie kannst du sagen, dass das alles vom Gott alleine kommt, dieser Mensch kann dich ernähren oder auch nicht. Wenn er also will, dann gibt er dir und wenn er nicht will, so bekommst du gar nichts und genau der gleiche Mensch könnte dich mit einem Schwert enthaupten und könnte dir zur gleichen Zeit vergeben, vorausgesetzt, er hat Lust dazu. Wie kannst du ihn also nicht fürchten und wie kannst du nicht auf ihn hoffen? Dein Schicksal ist in seiner Hand und du siehst dies klar und zweifelst auch nicht daran. Er sagt ebenfalls - wenn du den Stift nicht siehst, da er nur ein Objekt ist, das benützt wird - wie kannst du aber dann den Schreiber nicht sehen mit dem Stift unter seiner Kontrolle?

Und genau an diesem Punkt sind die meisten ausgerutscht und haben ihre Haltung verloren außer dem Gottesergebenen aufrichtigen Diener, auf den der Teufel keinen Einfluss hat und der mit seinem inneren Auge sah, das selbst der Schreiber ob er es nun wahrnimmt oder nicht gezwungen in seinen Handlungen ist. Genau wie alle schwachen

---

<sup>110</sup> Gazzālī Abū-Ḥāmid Muḥammad. *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*. مكتبة كرابطة فونرا: اندونيسيا. Buch 4. Seite 242

Leute erkannt haben, dass der Stift nur benützt wird, diese Elite hat begriffen, dass der Irrtum dieser schwachen Leute dem Irrtum einer Ameise gleicht, die sich auf einem Stück Papier bewegt und sieht, wie die Spitze des Stiftes das Papier schwärzt.<sup>111</sup> Ihr Blick jedoch reicht nicht bis zur Hand und den Fingern geschweige denn zur Person selbst. So begingen sie den Fehler, zu denken das der Stift der eigentliche Beschwärzer des Papiers ist - und dies auf Grund der Eingeschränktheit ihres Blickes und ihres Unvermögens die Spitze des Stiftes mit ihrem eingeschränkten Horizont zu überschreiten. Genauso verhält es sich bei dem, dessen Herz nicht mit dem Lichte Gottes zum Islam geleitet wurde, dessen Wahrnehmungsvermögen wird auch im Stande dazu sein, den Herrscher über Himmel und Erde und wird auf dem Weg beim vermeintlichen Schreiber stehen bleiben, was Absolute Unwissenheit ist. Die Meister des Herzens und der Wahrnehmung, für sie hat Gott jedes einzelne Atom zwischen Himmel und Erde sprechen lassen, so dass sie seine Lobpreisung für Gott wahrnehmen konnten und zur gleichen Zeit die Zugabe der absoluten Machtlosigkeit mit einer eloquenten Zunge, die weder mit Buchstaben noch mit Tönen spricht und die auch nicht von denen gehört werden können, die ihrer nicht würdig sind. Und ich meine (al-Ġazālī) damit nicht die sinnliche Wahrnehmung von Geräuschen, denn die besitzt auch der Esel und das kann keinen großen Wert haben, eine Sache zu besitzen die selbst die Tiere haben. Viel mehr meine ich damit ein Hören, mit dem man Worte wahrnimmt, die weder Buchstaben noch Töne haben und auch nicht arabisch oder fremdsprachig sind.<sup>112</sup> Und wenn du nun fragst, ist dies ist eine Merkwürdigkeit, die der Verstand nicht zulässt so beschreibe mir, wie denn dieses Atom gesprochen hat und wie hat es Lob gepriesen und wie hat es seine eigene Machtlosigkeit zugegeben? So wisse, dass jedes Atom auf Himmel und Erden mit den Meistern des Herzens in vertrauter Kommunikation ist. Dies ist nicht zu erfassen oder einzugrenzen, denn der Ursprung dieser Worte, ist aus dem Meer von Gottes Worten, die kein Ende haben.

Diese Passage aus dem Buch von al-Ġazālī sollte ein kleines Bild vermitteln von der Art und Weise wie al-Ġazālī etwaige theologische Themen behandelt und inwiefern der Sufi Hintergrund bei al-Ġazālī ausgeprägt ist. Einer der Merkmale von al-Ġazālī, der auch teilweise in dem eben zitierten Text zum Vorschein kommt, sind seine

<sup>111</sup> Ġazzālī Abū-Ḥāmid Muḥammad. *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*. مكتبة كرباطة فونرا: اندونيسيا. Buch 4. Seite 242

<sup>112</sup> Ġazzālī Abū-Ḥāmid Muḥammad. *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*. مكتبة كرباطة فونرا: اندونيسيا. Buch 4. Seite 243

metaphorischen Beispiele, mit denen er es versteht, philosophische ja sogar metaphysische Gedanken einfach an den Leser zu bringen.

Um auf den Sufischen Hintergrund dieses Textes näher einzugehen, betrachten wir folgende Punkte:

Als erstes, die Art und Weise wie al-Ġazālī vom blinden Gottesvertrauen spricht, ist beispielhaft für die der Sufis im Allgemeinen. So gibt es die verschiedensten Versionen von Geschichten in denen sich die Sufis gegeneinander selbst überboten in absoluter Selbstdisziplin und dem bedingungslosen Vertrauen auf Gott.

Zweitens ist die Art und Weise wie al-Ġazālī von der Erkenntnis des Herzens spricht, maßgeblich Sufi-Gedankengut entsprungen, so gibt es seit jeher den Begriff الكشف, was so viel wie die Entschleierung bedeutet. Besonders an den Stellen, an denen al-Ġazālī den Leser daran erinnert, dass diese Erfahrung nicht jedem zuteil wird, finden wir das mehrmals in seinem Buch. Ähnliche Anmerkungen deren Essenz darin besteht, dass der Weg al-Ġazālīs, den er letztendlich für sich gefunden hat, ein Weg der Erfahrung und nicht einer der reinen Rationalität ist.

Drittens, beim Beispiel al-Ġazālīs von dem Atom, dessen Stimme wahrgenommen werden kann, jedoch nur von denen, die sich als würdig erwiesen haben, wird jedem der sich ein bisschen mit der Literatur der Sufis befasst hat, nicht allzu fremd vorkommen. Wird nicht im Koran selbst erwähnt, dass es nichts auf Erden gibt, das nicht Gott preist „وإن من شيء إلا يسبح بحمده“?

Und sprach nicht einst der berühmte Sufi ذنوم der Ägypter in einem seiner schönen Gedichte „Gott, nie lausche ich einer Stimme eines Tieres oder dem Rauschen eines Baumes, dem Sprudeln von Wasser oder dem Sang eines Vogels, dem Brausen des Windes oder dem Dröhnen des Donners, ohne zu finden, das sie deine Einzigkeit bezeugen und darauf hinweisen, dass es keinen gleich dir gibt, das du der Herrscher bist, der nicht beherrscht werden kann, der gerechte der nicht grausam ist, der vertrauenswürdige, der nicht lügt.“<sup>113</sup>

Eines der Merkmale von al-Ġazālī, das auch in dem so eben erwähnten Text erkennbar ist, ist die Tatsache, dass er ein Thema immer vollkommen auszuleuchten versucht und nicht selten von sich aus Gegenargumente bringt um sie daraufhin zu widerlegen.

---

<sup>113</sup> Annemarie Schimmel: Sufismus. Eine Einführung in die Islamische Mystik, S48

## 8.2 Aus dem Vierten Buch (Die Liebe und Sehnsucht)

Dieser Abschnitt ist Zweifelsohne, der mystische Höhepunkt des Buches, wenn es um Sufi Literatur geht. Wie Rumi später auch die Liebe als die treibende Kraft im Universum ansah, so ist auch bei al-Ġazālī die Liebe die höchste der Stufen, die es zu erreichen gibt. So ist für ihn nach dem Empfinden der Liebe absolut keine Stufe mehr erreichbar - außer den Früchten, die aus ihr resultieren wie die Sehnsucht und das Wohlwollen und dergleichen. Des Weiteren sieht al-Ġazālī in jeder Stufe, die der Diener durchlebt, nichts als eine Vorstufe und Vorbereitung für diese eine und essentielle Erfahrung der Liebe. Bleibt hier noch zu erwähnen, dass auch in der Zeit al-Ġazālīs es durchaus einen Zwiespalt zwischen seinem Gedankengut und Teilen von Gelehrten, die der Orthodoxie zugeschrieben werden. So behaupteten diese, dass die Gottesliebe nichts anderes sei als der Gehorsam gegenüber Gott, die Essenz der Liebe jedoch sei nur möglich mit einem ebenbildlichen Lebewesen.

Al-Ġazālī geht in diesem Abschnitt des Buches auf eine intellektuelle Weise an das Thema heran und zwingt mit seinen Argumenten so manchen Zweifler in die Knie.

Als erstes erklärt al-Ġazālī die Essenz der Liebe und ihre Gründe und den Beweis für die Gottesliebe, dieses Kapitel ist eines der signifikantesten des ganzen Werkes von al-Ġazālī was mit den folgenden Seiten zweifelsohne ersichtlich werden wird.

Anfangs beschreibt al-Ġazālī die Liebe und dass sie nur zustande kommen kann nach Erkenntnis und Wahrnehmung, so ist es für einen Menschen unmöglich etwas zu lieben was er nicht kennt, die Wahrnehmungen des Menschen selbst unterteilen sich in genussvolle und schmerzvolle sowie neutrale, die weder Genuss noch Schmerz verursachen. So ist jede Sache, bei deren Wahrnehmung ein Genuss entsteht, geliebt für den Betrachter und jede Sache, bei deren Wahrnehmung Schmerz entsteht verhasst für den Betrachter und was keines der beiden verursacht, ist wieder beliebt noch verhasst. Dies zeigt, dass jeder Genuss beim Genießer geliebt wird, diese Liebe wiederum bedeutet eine persönliche Neigung zu dieser Sache und die Bedeutung des Verhassten ist die persönliche Abneigung gegen diese Sache, so ist die Liebe also nichts anderes als die persönliche Neigung zu etwas Genussvollem.

Al-Ġazālī geht bei seiner Analyse der Liebe tief auf die Materie ein und zeigt, dass die Liebe Wahrnehmung voraussetzt, so bedeutet dies zweifelsohne, dass sie sich aufgrund der verschiedenen Wahrnehmungen der einzelnen Sinne unterteilt, den jeder Sinn besitzt eine individuelle Wahrnehmung und jeder Sinn empfindet Genuss bei

---

bestimmten Wahrnehmungen und der Charakter neigt auf Grund diesen Genusses zu jener Wahrnehmung hin. So ist der Genuss der Augen im Sehen und Erkennen von schönen Gestalten und der Genuss der Ohren liegt in den schönen Melodien und der Genuss des Riechens bei den Düften des Kostens bei gutem Essen und der Genuss der Berührung in der Sanftheit und Ebenheit. Weil diese Wahrnehmungen Genuss hervorrufen, werden sie letztendlich geliebt also der normale Charakter empfindet eine Neigung zu ihnen.

Der Mensch selbst liebt in erster Linie sich selbst und er kann durchaus andere lieben, aus einem Nutzen, den er für sich selbst dahinter sieht, kann er jedoch jemand anderen lieben für dessen Persönlichkeit, nicht für sich selbst. Diese Frage geht al-Gazālī nach und erklärt, dass dies durchaus möglich ist, auch wenn der eine oder andere -schwache Mensch- dies leugnen mag. Der erste Geliebte eines jeden Lebewesens ist das Selbst. Was bedeutet, dass in seinem Charakter eine Neigung zu Existenz und eine Abneigung gegenüber der Nicht-Existenz bestehen. Der Mensch empfindet seine Abneigung gegenüber dem Tod nicht nur, weil er Angst hat vor dem, was danach auf ihn wartet oder wegen der Schmerzen vor dem Tod. Sondern wenn er einfach verschwinden würde ohne Schmerz und ohne Belohnung oder Bestrafung, so würde ihm dies nicht zusagen und er würde es verabscheuen. Der Tod und die Nicht-Existenz wird nur bei einem großen Schmerz im Leben bevorzugt und bei jedem Geplagte, dessen Liebe das Verhängnis seiner Plage ist. Wenn er also die Nicht-Existenz liebt, so liebt er sie nicht um ihrer Selbstwillen sondern vielmehr weil er dadurch seinen Plage loswird. Der erste Geliebte des Menschen ist er selbst, dann die Gesundheit seiner Glieder sowie sein Geld, Kinder, Familien und seine Freunde. Die Glieder und deren Gesundheit werden geliebt, denn die vollkommene Existenz und deren Fortdauer ist darauf gestützt, und das Geld ist geliebt, da es auch ein Instrument ist für die Fortdauer der Existenz und deren Vollkommenheit. Der Mensch liebt all diese Dinge nicht um ihrer selbst willen, sondern weil seine Interessen durch sie vertreten werden, er liebt sogar sein eigenes Kind auch wenn er von ihm keinen Nutzen zieht, vielmehr lehnt er sich viele Bürden für das Kind auf. Das das Kind ist sozusagen sein Nachfolger, wenn er nicht mehr existiert und dies stellt eine Art Existenz für ihn selbst dar und aufgrund der übertriebenen Liebe in die Existenz seiner selbst, liebt er die Existenz eines Stellvertreters der einen Teil von ihm selbst darstellt, nachdem er erkannt hat, dass es unmöglich ist, ewig weiter zu bestehen. Es stimmt schon, wenn er vor die Wahl gestellt werden würde zwischen seinem eignen Tod und dem Tod seines Kindes und sein Charakter Normal ist, so würde er sein

---

eigenes Fortbestehen vorziehen, denn die weitere Existenz seinen Sohnes gleicht in gewisser Weise seiner Existenz, ist jedoch nicht die vollkommenen Existenz. Genauso verhält es sich bei der Liebe zu seinen Verwandten, denn er sieht sich selbst als stark an durch ihre Anwesenheit. Zusammengefasst erörtert hier al-Ġazālī, dass der erste Geliebte des Menschen er selbst ist, was er mit vielen Beispielen untermauert hat.

Ein unumstößlicher Grund für die Liebe ist die Wohltat, denn der Mensch ist ein Diener der Wohltat, und die Herzen sind darauf eingestellt denjenigen zu lieben, der eine Wohltat für sie gemacht hat und das zu hassen, was einen Missetat gegen sie verübt hat. Aus diesem Grund kann man einen fremden Mensch lieben, mit dem man in keiner Beziehung steht. Wenn man diesen Gedanken zu Ende bringt so kommt man wieder zur ersten Liebe, wie bereits oben erwähnt, denn der Wohltäter der auf etwaiger Art hilft die Fortdauer sowie die Vollständigkeit der Existenz sicher zu stellen, ist ähnlich wie z.B. die Liebe zu den Gliedern. Der Unterschied jedoch liegt darin, dass die Glieder des Menschen essentiell für die Vollständigkeit seiner Existenz sind, was der essentielle Drang zu Vollkommenheit ist. Den Wohltäter jedoch kann man nicht als essentiellen Drang zur Vollkommenheit bezeichnen, sondern er könnte ein Mittel dafür sein, ähnlich wie der Arzt ein Mittel dafür sein kann, die Gesundheit der Glieder zu gewährleisten. So gibt es einen offensichtlichen Unterschied zwischen der Liebe zur Gesundheit und der Liebe zum Arzt, der ein Grund für die Gesundheit ist. So ist in diesem Kontext die Gesundheit für sich selbst gewollt, der Arzt jedoch nicht, sondern er ist ein Grund für die Gesundheit. Ebenso verhält es sich mit dem Wissen und den Lehrern, der Unterschied liegt also in der Prioritätsstufe, letztendlich jedoch führt beides auf die Liebe des Menschen zu sich selbst zurück. Jeder also, der den Wohltuer für seine Wohltat liebt, liebt nicht um seiner Selbstwillen sondern aufgrund der Tat, die, wenn sie verschwinden würde, ebenfalls weg wäre, obwohl er seiner selbst noch da ist.

Um die mystischen Gedanken al-Ġazālīs und dessen sufische Erfahrungen genauer analysieren zu können, ist es von Nöten - besonders beim Thema der Liebe - von Anfang an in die Gedankenwelt al-Ġazālīs einzutauchen, bei der man den Eindruck bekommt, dass die Philosophie manchmal als Schlüssel für das Tor des Sufismus benützt wird. Auch bei رومي werden wir viele Beispiele finden, wo er die Liebe als höchste Instanz betrachtet, ja sogar wie sie den Intellekt mit Füßen tritt.

Zusammengefasst könnte man sagen, dass es unter den Sufis eine Übereinstimmung gibt, dass die Liebe das Endziel des Suchenden ist.

---

al-Ġazālī befasst sich, wie man sieht, mit der Liebe auf verschiedenen Ebenen, und dringt immer tiefer in die Materie ein. So erklärt er, dass der Gefangene seines Irrglaubens, die Schönheit des Alls, die Ästhetik des äußeren Erscheinungsbildes eingrenzt. Denn der Mensch ist sehr fixiert auf das, was er mit seinen Augen wahrnehmen kann, so mag er annehmen, dass eine Sache, die man nicht sehen kann, die keine Farbe hat und die nicht erfassbar ist, nicht als schön bezeichnet werden kann und somit ist es ihm auch unmöglich, diese Sache zu lieben. al-Ġazālī betont in seiner gewohnten Art, dass dies ein offensichtlicher Fehler ist. So ist es allgemein üblich, eine Stimme als schön zu bezeichnen. Wäre also die Schönheit eingeschränkt auf die Äußerlichkeiten, die man mit dem Auge wahrnimmt so könnte man kaum eine Melodie als schön bezeichnen, so hat jeder Sinn im Menschen seine eigene subjektive Wahrnehmung der Schönheit. al-Ġazālī stellt selbst die Frage, was denn nun die Essenz dieser Schönheit ist, die sinnübergreifend existiert.

Er erklärt es, in dem er sagt: jeder Sache Schönheit liegt darin, die mögliche Vollkommenheit in ihr auszureizen. Wenn dies der Fall ist, so ist es der Gipfel der Schönheit und wenn nur ein Teil davon vorhanden ist, so ist es nur so schön wie dieser Teil da ist.

Ein schönes Pferd zum Beispiel beinhaltet die richtige Statur und Farbe und Beweglichkeit. Die schöne Schrift beinhaltet die Parallelität der Buchstaben und deren Ordnung und so hat eben jede Sache eine individuelle Vollkommenheit. Der Mensch ist keineswegs schön mit den Eigenschaften die ein Pferd schön machen. Um noch eine Stufe tiefer zu gehen, stellt al-Ġazālī eine hypothetische Frage auf: All die genannten Dinge, auch wenn sie nicht alle mit dem Auge wahrzunehmen sind, wie die Geräusche oder Melodien, so sind sie doch mit den Sinnen wahrzunehmen und diese Art der Schönheit hat ja kein Mensch abgestritten sondern der Zweifel liegt dort, wo man eine Schönheit wahrnehmen will, die mit den Sinnen nicht zu erreichen ist.

Doch auch hier lässt al-Ġazālī seinem imaginären Gegner kaum Spielraum und beweist, dass die Schönheit durchaus eine Existenz jenseits der fünf Sinne hat. So wird gesagt, das ist ein schönes Benehmen, ebenso wie das Wissen, der Mut, die Keuschheit, die Großmut, die Gottesfurcht und andere schöne Eigenschaften. Keines dieser Adjektive kann mit den fünf Sinnen wahrgenommen werden, sondern laut al-Ġazālī mit dem Licht des inneren Auges und zweifelsohne sind das schöne Eigenschaften, wenn sie einer Person zu Eigen sind, die geliebt wird. Dies ist der Fall bei vielen historischen Persönlichkeiten, die man mit dem Auge nicht wahrgenommen hat und doch werden

sich viel Menschen finden, die alles in ihrer Liebe zu dieser Person lassen würden. Es könnte sogar sein, dass, wenn man die Person sehen würde und sie äußerlich gar nicht mal so gefällt, so ist trotzdem die empfundene Schönheit bei dieser Person auf das Innere zurückzuführen, nicht aber auf das Äußerliche, denn das Äußere ist zu Erde geworden.

Um dies zu verdeutlichen, bringt al-Ġazālī wie gewohnt eine Anspielung auf das Thema in einer Geschichte, vereinfacht, damit der Leser in die Lage versetzt wird, den Gedanken von al-Ġazālī zu folgen.

Wenn die Menschen die Geschichte und den Werdegang eines Königs am anderen Ende der Welt hören würden, dessen Eigenschaft die Gerechtigkeit, das Wohltun gegenüber seinem Volk, so würde zweifelsohne ihn jeder lieben der von ihm hört, obwohl der Hoffnungslosigkeit dass das Königs schöne taten diese jeher erheischen würden, aufgrund der großen Entfernung. Dies beweist das die Liebe des Menschen nicht auf den eigenen Nutzen fixiert, sondern der Wohltat wegen seiner selbst geliebt wird, da - wie al-Ġazālī des Öfteren erwähnt hat - jede Schönheit geliebt wird. Wem jedoch dieses innere Auge nicht geöffnet worden ist, der mag dabei nichts empfinden und so unterscheiden sich die Menschen in der Intensität ihrer jeweiligen Liebe.

Wie dem Leser sicher nicht verborgen geblieben ist, arbeitet sich al-Ġazālī langsam in den Gefilden der Liebe voran, um dann zu dem eigentlichen Ziel seiner Gedanken zu gelangen, das bekanntlich die Gottesliebe ist. Das signifikante an al-Ġazālī Werk ist die philosophische und intellektuelle Herangehensweise an ein subtiles Thema, wie es die Liebe ist.

Den letzten Punkt, den al-Ġazālī als Grund für die Liebe angibt, könnte man in westlichen Gefilden als Seelenverwandtschaft erklären, so ist zwischen dem Liebendem und dem Geliebten eine verstärkte Verbundenheit - aus keinem der erwähnen Grund. So gibt es ein nicht unbekanntes Sufi-Beispiel, das die Seelen als ein halben Kreis darstellt, der, wenn er auf die andere Hälfte, die exakt zu ihm passt, trifft diese seelische Verwandtschaft ans Tageslicht bringt.

Zusammengefasst hat al-Ġazālī also fünf Punkte als Gründe der Liebe angegeben:

1. Die Liebe des Menschen zu sich selbst und der Vollkommenheit seiner Existenz.
2. Die Liebe des Menschen zu dem, der ihm eine Wohltat erweist.

3. Die Liebe zu dem Wohltäter an sich, auch wenn keine Hoffnung besteht, dass ihm diese Wohltat anschießt.
4. Die Liebe zu allem essenziellen Schönen.
5. Die Seelenverwandtschaft.

Wenn sich nun diese Gründe der Liebe in einer Person vereinen, erstarkt die Liebe. Als Beispiel nennt al-Ġazālī den Sohn der schön aussieht und ein gutes Benehmen hat und wissend ist, ebenso ist er ein Wohltäter den Geschöpfen gegenüber sowie seinem Vater. In diesem Falle besteht kein Zweifel an der Intensität der vorhandenen Liebe.

Alles bisherige in diesem Kapitel diente al-Ġazālī nur als Einleitung für seinen Hauptgedanken und den Kernpunkt seines Werkes. Den nun fährt er damit fort, zu verdeutlichen, dass diese Gründe unmöglich sich alle in ihrer Vollkommenheit vereinen außer bei Gott, dem Erhabenen, weshalb er der einzige ist, dem Liebe im Wirklichkeit gebührt.

### **8.2.1 Die Gottesliebe bei Al-Ġazālī**

In gewohnter Manier geht al-Ġazālī auf die einzelnen Punkte ein, die er selbst genannt hat und beweist anhand intellektueller und praktischer Beispiele seine Behauptungen. Kehren wir also nun zum ersten Punkt zurück, der die Liebe des Menschen zu sich selbst ist. Wer also Gott erkannt hat, der weiß, das er durch sich selbst keine Existenz besitzt, sondern einzig und allein durch Gott, der ihn ja erschaffen und ihm die Mittel zur Vollkommenheit gegeben hat. Wer dies nun weiß und sich selbst liebt, der liebt daraufhin zweifelsfrei seinen Schöpfer. Wenn er ihn jedoch nicht liebt, so ist dies auf seine eigene Unwissenheit sich und Gott gegenüber zurückzuführen, denn die Liebe ist die Frucht der Erkenntnis und wo keine Erkenntnis ist, kann auch keine Liebe sein.

Dies zeigt nun, wenn die Liebe des Menschen zu sich selbst zwanghaft ist, so ist die Liebe zu Gott unumgänglich, wenn er dies erkennt. und bei wem diese Liebe nicht vorhanden ist, dann aus dem Grund, weil er mit sich selbst und seinen Gelüsten beschäftigt ist und seinem Schöpfer vergessen hat. Seine Sinneskraft ist vollkommen auf seine Gelüste fixiert, was bei al-Ġazālī als die Welt des Offenkundigen, wo selbst die Tiere ihren Genuss haben im Gegensatz zu der himmlischen Sphäre, wo nur jemand zugelassen wird, dessen Eigenschaft ähnlich wie die der Engel ist.

Genau so verhält es sich beim zweiten Grund, denn der einzige Wohltäter in Wahrheit ist doch Gott selbst.

Hier bringt al-Ġazālī eines seiner gewohnten Beispiele, um klar zu stellen, dass die Wohltaten der Menschen - mögen sie auch noch so groß sein - nie ohne Hintergedanken sind. Im Gegensatz zu Gott, so stelle man sich vor, dass ein Mensch seine gesamten Schätze dir schenkt und dich damit verfahren lässt wie du willst, so wird man denken, dass dies eine Wohltat sei, die von dem Menschen persönlich kommt. Was natürlich nicht stimmt, denn diese Wohltat kam erst zustande durch ihn selbst und sein Vermögen und am wichtigsten, der dringende Wunsch in seinem Herzen es dir zu geben. Wer hat dich bei ihm beliebt gemacht und ließ ihn sein Gesicht dir zuwenden und machte ihm verständlich, dass die Rechtschaffenheit seiner Religion oder sein weltliches Interesse daran liegt dir, sein Geld zu geben. Ohne diese Gründe hätte er dir kein Körnchen seines Besitzes abgegeben. Wer also diesem Menschen dankt und ihn selbst als Wohltäter sieht und nicht als Mittel, dem ist die Wahrheit entgangen. An diesem Punkt stellt al-Ġazālī eine interessante sowie bemerkenswerte These bzw. Feststellung auf: Im Grunde ist es nicht vorstellbar, dass der Mensch eine Wohltat sich selbst erweist, eine Wohltat jedoch gegenüber anderen, ist nicht möglich in dieser Welt, denn der Mensch gibt sein Geld oder Wohlhaben oder was auch immer nur für einen ihm bekannten Grund jemand anderem,. Das kann die Hoffnung auf den Lohn im Jenseits sein oder aus weltlichen Gründen wie das Lob der Menschen oder deren Gehorsam oder der Ruhm oder auch einfach nur, um die Herzen der Menschen für sich zu gewinnen. So wie der Mensch sein Geld nicht einfach ins Meer wirft, da er keinen Nutzen darin erkennt, so gibt er es auch nicht in die Hand eines anderen Menschen - außer durch die Erkennung eines Nutzens für ihn. Und genau dieser Grund ist sein Streben, die Hand des Empfängers jedoch ist nur ein Werkzeug für ihn, um seinen Zweck zu erreichen. So hat er den Empfänger eigentlich nur benutzt, um sein eigenes Interesse zu erreichen, was ihn zu einem Wohltäter gegenüber sich selbst macht. Das, was er jedoch herausgegeben hat, hat er nur im Tausch für etwas gegeben, was ihn wichtiger als sein Wohlhaben erscheint.

Ebenso verhält es sich mit den anderen Gründen für die Liebe, wie die Liebe zu dem Wohltäter auf Grund seiner selbst, auch wenn man keine Hoffnung auf seine Wohltaten hat, so verdeutlicht al-Ġazālī, dass der eigentliche Wohltäter Gott alleine ist.

- Erstens, in dem er sie in die Existenz berufen hat
- Zweitens, in dem er ihnen ihre Notwendigkeiten gegeben hat

- Drittens, in dem er ihnen Genüsse die nicht notwendig sind, zu Verfügung stellte
- Viertens, in dem er sie schmückte mit Eigenschaften die nicht lebensnotwendig sind.

Als Beispiel für die Notwendigkeiten aus körperlicher Sicht Kopf, Herz, Leber. Eine Stufe darunter in der Wichtigkeit sind Augen, Hände, Füße. Daher, was man für den alltäglichen Gebrauch einsetzt und bei deren Verlust es meistens nicht zum Tod kommt. Als Beispiel für den Schmuck wären die Ebenheit der Augenlider, die Farbe der Augen und ähnliches. Was, wenn es nicht vorhanden wäre, keinen praktischen Nachteil mit sich ziehen würde.

Auf einer anderen Ebene fährt al-Ġazālī fort und zeigt die äußeren Wohltaten, von denen der Mensch profitiert, auf. So nennt er als Beispiel für das Notwendige Wasser und Essen und als Beispiel für die Ebene darunter, die nicht so ganz essentiell ist, die Medizin, das Fleisch, die Früchte. Als Beispiel für den Überfluss das Grün der Bäume, die Schönheit der Lichter und der Blumen, den Wohlgeschmack von feinem Essen und all jener Sachen, die nicht essentiell das Leben bestimmen.

Al-Ġazālī erwähnt, dass diese vier bzw. drei Stufen bei jedem Geschöpf zu finden sind, so ist ganz klar, dass Gott der einzige Wohltäter ist und wer dies erkannt hat, wird zweifelsohne keinen außer ihn lieben.

In seiner Ausführung kommt al-Ġazālī der Essenz immer näher, so wie er bereits bewiesen hat, dass jede Schönheit aufgrund ihrer selbst geliebt wird, ohne einen Nutzen von ihr zu ziehen außer ihrer Betrachtung. Ebenso klärte al-Ġazālī, dass die Schönheit selbst in äußerliche und innere einzuteilen ist. Erstere wird mit dem Auge wahrgenommen, letztere mit dem Auge des Herzens bzw. dessen Licht.

Das äußere Erscheinungsbild nimmt selbst ein Kind oder ein Tier wahr. Das innere Erscheinungsbild jedoch, erkennt nur der, dessen Herz geöffnet ist. Und so verhält es sich mit der Liebe zu dem Propheten und Rechtschaffenden, denn die Liebe die für sie empfunden wird, ist auf die Schönheit ihrer Taten zurückzuführen, was Rückschlüsse auf ihre Wesen gibt. Wer eine schöne Strophe eines Gedichtes liest oder eine außergewöhnliche Kaligraphie entdeckt, der schließt von dieser Tat auf die Eigenschaft was letztendlich nichts anderes als das Wissen und die Liebe ausmacht. Je ehrwürdiger das Wissen desto grösser die Liebe und es gibt kein Zweifel daran, dass das schönste und beste allen Wissens das Wissen über Gott ist.

Kommen wir nun also zum Wissen, al-Ġazālī fragt: wo ist denn das Wissen der ersten und der letzten im Vergleich zur Allwissenheit Gottes, dem nicht das kleinste Hörnchen entgeht. Hatte er dir gegenüber nicht selbst seine Geschöpfe im Koran erwähnt?

وماؤتينم من العلم إلا قليلا<sup>114</sup>

Und selbst wenn die gesamte Menschheit sich versammeln würde, um die Details bei der Erschaffung einer Mücke zu begreifen, so könnten sie nicht einmal einen Zehntel davon erkennen, außer mit seiner Erlaubnis.

Wenn also die Schönheit des Wissens und dessen Rangstufe geliebt wird, und als schön in sich selbst empfunden wird und als Vollkommenheit für den Wissenden gesehen wird, so kann auch hier nur Gott alleine geliebt werden. Selbst das Wissen der Gelehrten ist Unwissenheit, wenn es neben sein Wissen gestellt wird. Wer also den Wissendsten seiner Zeit kennt und den Unwissendsten, dem wird es unmöglich sein, aufgrund des Wissens den Unwissenden zu lieben und den Wissenden wegzulassen. Auch wenn der Unwissende so viel Wissen besitzt, um zu überleben. Der Unterschied zwischen dem Wissen Gottes und dem seiner Schöpfung ist viel grösser als bei dem eben genannten Beispiel, denn der Wissende ist dem Unwissendem nur mit einer Anzahl an Informationen im Voraus, bei der es durchaus im Bereich des Möglichen liegt, das der Unwissende durch harte Arbeit und entschlossenes Streben auch erreicht. Das Wissen Gottes kann dagegen nicht erfasst werden, da es kein Ende hat im Gegensatz zum Wissen der Geschöpfe.

Al-Ġazālīs intellektuelle Herangehensweise an das Thema mag nicht der seiner Sufi-Zeitgenossen entsprechen. Jedoch ist genau dieser Punkt das, was al-Ġazālī so aus der Menge der Sufis herausragen lässt. Für den geübten Leser wird sich hier und da ein déjà-vu-Erlebnis einstellen, denn letztendlich unterscheidet sich al-Ġazālī in der Essenz seiner Aussagen nicht grundlegend von anderen Sufi Persönlichkeiten. Um dies zu verdeutlichen, nehmen wir zum Beispiel die Passage, in der al-Ġazālī sagt, dass das Wissen des größten Gelehrten neben Gott als Unwissen dasteht. Dies erinnert durchaus an so manches Gedicht von Rumi, sagte er nicht sinn gemäß, wenn die Güte Gottes auf die Sünder fällt, so verwandelt sie diese Sünden in gute Taten und sagte er nicht in einem Ruf zu Gott, wenn du auch zum Mond sagst du Neger, so ist es vor deiner Herrlichkeit richtig, vollkommen machst du das, was nichtig.

---

<sup>114</sup> Sure 17,85

### **8.2.2 Warum die Erkenntnis Gottes der höchste Genuss ist und das Erblicken seines Antlitzes mit Nichts zu vergleichen ist**

Da die Genüsse im Allgemeinen auf die Sinneswahrnehmungen des Menschen zurückzuführen sind, so ist der jeweilige Genuss des jeweiligen Sinnes, das wahrzunehmen, wofür es erschaffen worden ist. All diese Sinne wurden in keinsten Weise planlos den Menschen gegeben. So ist zum Beispiel die Eigenschaft des Zornes da, um sich zu rechen und Ungerechtigkeit von sich abzuwenden. Weshalb kein Zweifel daran liegt, dass ihre Erfüllung im Erreichen jenes Erfolges liegt. So, ist es mit allen Sinneseindrücken und Leidenschaften des Menschen, genauso wie es möglich ist, durch die Sinne Genuss zu empfinden. Sie können zur gleichen Zeit Schmerzen verursachen. An diesem Punkt schwenkt al-Ġazālī wie gewohnt auf das Hauptthema seines Buches zu und erklärt, dass das Herz des Menschen oder eben sein Verstand, ebenfalls eine solche Wahrnehmung in Bezug auf das verborgene Empfinden kann. Für al-Ġazālī ist es nicht von großer Bedeutung, die genaue linguistische Bezeichnung dafür zu finden, denn so wie er sagt, beschäftigen sich nur oberflächliche Leute mit den Schalen dieses Phänomens und streiten sich aufgrund philosophischer Benennungen. Jener Unwissende denkt, dass die Meinungsverschiedenheit in den Bedeutungen liegt, da er diese aus den Wörtern zu begreifen erhofft, wobei der richtige Weg in die entgegengesetzte Richtung verläuft. Denn das Herz erkennt die Realitäten auf eine andre Weise, so wie es weiß, dass die Schöpfung zwangsläufig einen Schöpfer braucht, um zu existieren. Genau diese Eigenschaft ist es, was den Menschen letztendlich erhaben und edel werden lässt und ihn von den Tieren unterscheidet. Und so wie jeder Sinn nach seiner Erfüllung sucht, so ist dieses Herz ebenfalls auf der Suche. Jeder Mensch empfindet eine gewisse Genugtuung, wenn er sich in einem Wissensbereich etabliert hat, selbst wenn dieser Bereich ziemlich bedeutungslos erscheint. Auf der anderen Seite stört es ihn, wenn ihm Unwissenheit bescheinigt wird. Al-Ġazālī betont, dass der Mensch sich durch erworbenes Wissen vollkommener fühlt, was eine enorme Befriedigung hervorruft, die durch die Anerkennung seines Umfelds noch steigt. Jedoch gibt es gewaltige Unterschiede zwischen den verschiedenen Arten des Wissens, so ist ein Schneider Meister der sein Handwerk präzise beherrscht zwar wissend, in Bezug auf sein Fach. Wenn man ihn aber mit einem Wissendem, der die ganzen Ränke und Machtkämpfe durchschaut hat, in Sachen Politik vergleicht, so ist zweiter zweifelsohne höher einzustufen. Man kann also grundsätzlich sagen, dass das Wissen an der Wichtigkeit und Stellung des Gewussten zu messen ist. Wenn es also in der Existenz etwas

Perfektes und Vollkommenes gibt, so kann man ganz klar sagen, dass das Wissen darum den höchsten Genuss hervorruft. Wenn man dies erkannt hat, erkannte man auch unmittelbar, dass es in dieser Existenz nichts Vollkommeneres gibt als Gott, den Erhabenen. Jene Erkenntnis und jenes Wissen, ist stärker als alle Sinneswahrnehmungen. Um dies zu veranschaulichen erklärt al-Ġazālī, dass die Genüsse in äußere wie die fünf Sinne und in innere Sinne einzuordnen sind. Beispiele für die innere Genüsse sind das Anfühlen, die der Großmut und das Wissen. Jene inneren Genüsse nimmt der Mensch nicht mit seinen fünf Sinnen wahr und generell sind vollkommeneren Personen mehr mit den inneren Genüssen beschäftigt als mit den äußeren. Um dies mit einem Beispiel zu veranschaulichen, stellt sich al-Ġazālī einen Mann vor, dem die Wahl gelassen wird, zwischen einem fetten Huhn und anderen kulinarischen Genüssen und der Möglichkeit eine Führungsposition inne zu haben, und seine Feinde in ihre Schranken zu weisen. Wenn jene Person niederträchtig und nicht ambitioniert ist, so wählt sie das Fleisch und das süße Essen. Wenn sie jedoch ambitioniert ist, so sucht sie sich die Führungsposition aus. Dabei erträgt sie den Hunger mit Leichtigkeit, in Anbetracht dessen wonach er strebt. Der Minderwertige oder das Kind, würden sich durchaus eher für den Genuss des Gaumens begeistern lassen, genau wie die Führung der höchste Genuss ist, den die meisten Geschöpfe wahrnehmen, da das Ego sich dadurch wohlfühlt. Die Erkenntnis Gottes und die Wahrnehmung seiner Schönheit und die Erkenntnisse um seine Geheimnisse, sind der eigentlich einzige Genuss, der das Herz zufriedenstellt. Um dies beurteilen zu können, muss man jedoch beide Arten des Genusses erlebt haben. Es ist nicht eigenartig, sich zurück zu ziehen und in die Tiefen der Göttlichen Erkenntnis einzutauchen und die Führung zu verachten aufgrund der Erkenntnis um ihre Vergänglichkeit.

Jene Stufe ist auf rationaler Ebene nicht zu erklären für eine Person, die kein Herz besitzt, da das Herz der Ursprung jener Kraft ist. So wie es nicht möglich ist einem kleinen Kind beizubringen, dass der Genuss des Geschlechtsverkehrs höher als der des Spielens ist. An dieser Stelle bleibt nicht mehr zu sagen als: wer gekostet hat, der weiß auch.

### **8.2.3 Der Grund für die Unzulänglichkeit des Verstandes, Gott zu begreifen**

Al-Ġazālī sagt, dass das offenkundigste und am meisten ersichtliche in der Existenz Gott selbst ist. Was implizieren würde, dass seine Erkenntnis der erste logische Schritt

eines jeden Verstandes wäre. In der Realität ist jedoch genau das Gegenteil der Fall. Um dies dem Leser näher zu bringen, bringt al-Ġazālī ein Beispiel für jene Offenkundigkeit Gottes, indem er sagt, dass, wenn wir einen Menschen sehen würden der gerade schreibt oder näht, keiner an seinem Leben zweifeln würde. So ist sein Leben, sein Wissen und sein Wille zu nähen offensichtlicher als seine inneren Eigenschaften wie sein Benehmen oder seine Gesundheit. Genauso verhält es sich in Bezug auf Gott, denn selbst jedes Atom in dieser Existenz ist ein Zeugnis dafür dass es einen Schöpfer hat bzw. gibt. Um auf das Grundproblem zurückzukommen, warum die Menschen nicht als erstes Gott erkennen, lässt es sich folgendes sagen: Es sind zwei Gründe, warum unser Verstand Dinge nicht wahrnehmen kann.

- Der erste ist, dass jene Sache, selbst undurchsichtig und nicht erkennbar ist. Was für jeden logisch nachzuvollziehen ist.
- Der zweite Punkt ist: jene Sache die an Deutlichkeit und Offenheit so klar erstrahlt, wie die Fledermaus, die in der Nacht sieht. Die Augen der Fledermaus sind schwach und im Zusammenspiel mit dem Licht der Sonne, wenn sie morgens aufgeht, ergibt dies eine temporäre Blindheit der Fledermaus. Ihr Sehvermögen kommt erst wieder, wenn jenes Licht mit der Dunkelheit wieder vermischt wird.

In dieser Relation gilt es auch, den menschlichen Verstand in Bezug auf die göttliche Schönheit zu sehen. Jene Schönheit umgibt die gesamte Schöpfung und Existenz und ist so klar zu erkennen wie die Sonne zur Mittagszeit, wenn man keine Fledermaus ist. Dies ist in keinsten Weise erstaunlich, denn die Dinge werden erst dadurch erkannt, in dem man ihr Gegenteil sieht. Wenn eine Sache jedoch kein Gegenteil hat und die ganze Existenz umfasst, so ist die Wahrnehmung davon deutlich schwerer. Der Mensch hat keine Sehnsucht nach dem, was er bereits besitzt oder erkannt hat. Die Sehnsucht ist dann vorstellbar, wenn man einen Teil einer Sache erkannt hat. Al-Ġazālī veranschaulicht dies mit dem Beispiel einer Person, deren Geliebte nicht bei ihm ist, jedoch in seinem Herzen die Erinnerung noch vorhanden ist. Er empfindet Sehnsucht danach, diese Erinnerung und Vorstellung mit dem Anblick seiner Geliebten zu vervollkommen. Wenn aus dem Herzen jedoch die Vorstellung jener Person verschwunden und ins Reich der Vergessenheit geraten ist, so ist es nicht vorstellbar, dass er Sehnsucht danach empfindet, jene Person noch einmal zu sehen.

### 8.3 Die Macht

Die Eigenschaft der Macht ist zweifellos als Vollkommenheit und die Machtlosigkeit als Unvollkommenheit anzusehen, so wird jede Art von Größe und Glorie als Genuss empfunden. Wenn der Mensch nun eine Heldengeschichte, die der Realität entstammt hört, so wird er in seinem Herzen eine gewisse Liebe zu dem Vollführer dieser Heldentaten erkennen. So zeigt al-Ġazālī nun in gewohnter Manier, dass die Macht und die Glorie des größten Menschen nichts ist im Vergleich zur Glorie Gottes, dem alleine die Macht und die Glorie gebührt. So fährt al-Ġazālī fort und kommt zu dem Schluss, dass alles Schöne geliebt wird und das die grenzenlose Schönheit bei dem einem liegt der kein Ebenbild hat. Der Reiche der nichts benötigt, der Allmächtige unter dessen Macht die Hälsen der Tyrannen sind und vor dessen Gerechtigkeit kein Ungerechter sicher ist. Der Ewige dessen Existenz kein Anfang hat, der Ewige dessen Ewigkeit kein Ende hat und an diesem Punkt fragt sich al-Ġazālī selbst: Wer glaubt wirklich noch, dass die Gottesliebe Theorie und keine Praxis ist, leugnet er denn, dass diese Eigenschaften, Eigenschaften der Schönheit und der Vollkommenheit sind? Oder leugnet er, dass Gott der Erhabene, diese Eigenschaften besitzt oder vielleicht leugnet er ja, dass die Vollkommenheit und die Schönheit von den Betrachtern geliebt werden. Also gepriesen sei der, der sich selbst vor der Erkenntnis der Bilder verhüllt hat, damit seine Schönheit und Glorie nur der wahrnimmt, dem das Gute vorherbestimmt wurde und diese Art der Liebe ist mit Sicherheit viel stärker als die Liebe zum Wohltäter, denn die kann zunehmen und abnehmen.

Al-Ġazālī bringt eine Textpassage aus dem Psalm „Wer ist ungerechter als der, der mich wegen des Paradieses oder der Hölle anbetet, hätte ich sie nicht erschaffen würde mir etwa kein Gehorsam gebühren?“

Besonders diese Ansicht, dass man Gott einfach nur aus dem Grund anbetet, weil er Gott ist und ihn lobpreist in seiner Allmacht, werden wir des Öfteren im Sufi-Gedankengut wiederfinden. Haben denn die Engel nicht Gott im Himmel angebetet noch bevor die Hölle erschaffen worden ist?

Der Zusammenhang zweier Dinge die auch als Seelenverwandtschaft angesehen werden können, war der fünfte und letzte Punkt den al-Ġazālī angegeben hat als Grund für die Liebe, und genau hier stoßt man an seine Grenzen, wenn man dies im Kontext der Gottesliebe verstehen will. Al-Ġazālī erklärt für ihn standardmäßig, dass das Kind gerne mit Kindern zusammen ist und der ältere mit seines gleichen, der Vogel sucht

seine Art, und der Tischler hat mehr Gefallen an einem andren Tischler als an einem Bauern. Diese Art der Liebe kann offensichtlich, wie bei den eben genannten Beispielen, oder aber auch versteckt sein. Die versteckte Verbindung jedoch zwischen Gott und den Menschen war seit jeher ein Streitthema zwischen den Gruppierungen im Islam. al-Ġazālī geht an das Thema von zwei Seiten heran, so nennt er die Nähe des Dieners zu seinem Herren in den Eigenschaften, die ihm aufgetragen wurden zu verwirklichen, wie zum Beispiel das Wissen, die Wohltat, die Barmherzigkeit. Dies alles bedeutet eine Nähe zu Gott, die jedoch nicht auf materieller Nähe basiert. Der zweite Aspekt mit dem al-Ġazālī das Thema angeht, ist zweifellos der kompliziertere, weshalb er auch gleich klar stellt, dass die Wahrheit in diesem Fall nicht in Büchern niedergeschrieben werden darf und es ist eben jenes Geheimnis, das den Menschen alleine geschenkt wurde. Einen Hinweis darauf finden wir im Koran:

ويَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا<sup>115</sup>

Und noch deutlicher als dies ist der Vers<sup>116</sup> فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين

Dies ist auch der Grund, weshalb sich die Engel vor Adam niedergeworfen haben. So sagt al-Ġazālī, dass Adam die Vorherrschaft auf der Erde nur auf Grund dieses Geheimnisses zu Teil wurde und genau in dieser Richtung führe die prophetische Aussage „Gott der Erhabene hat Adam nach seinem Ebenbild erschaffen“. An dieser Stelle lenkt al-Ġazālī ganz klar ein und verurteilt aufs schärfste jene Leute, die nichts als äußere Erscheinungsbilder wahrnehmen und aufgrund deren Gott menschliche Attribute zuschreiben.

Wer al-Ġazālīs Worte betrachtet, der wird erkennen, dass er keines Wegs der Orthodoxie widersprochen hat. Das einzige was ihn auszeichnete war, dass er sich niemals mit den Äußerlichkeiten eines Phänomens zufrieden stellte. Sondern immer die Essenz anstrebte und so auch hier, wo al-Ġazālīs Hände letztendlich gebunden sind, wie ein bekanntes Sufi-Sprichwort sagt „wer gekostet hat, der weiß Bescheid“. Aus diesem Grund werden wir in den Werken al-Ġazālīs des Öfteren brisante Themen finden, in denen al-Ġazālī trotz seines brillanten Intellekts einfach nicht weiter kommt. Denn hatte er nicht zuvor in seiner Autobiographie selbst festgestellt, dass der Intellekt keineswegs die höchste Instanz für einen Menschen darstellt. Was al-Ġazālī macht, ist vielmehr den Menschen dazu zu motivieren, selbst diesen Weg der Seele zu gehen um selber von dem Kelch zu kosten, sowie er es gemacht hat. Dieser Art der Argumentation führte seit

<sup>115</sup> Sure 17,85

<sup>116</sup> Sure 15,29

jeher, wie man sich sicher vorstellen kann, zu Differenzen und harten Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen Strömungen. Um dieses Thema gebührend zu analysieren reicht diese Arbeit nicht aus, da Vieles miteinander verstrickt ist und nicht jeder Sufi der ist, der er zu sein scheint. Um hier zum Abschluss zu kommen zitiere ich eine Weisheit von ابن عربي die ziemlich berühmt ist „wenn nun eine Person kommen würde und behauptet, dass der Honig bitter sei und darauf beharren würde, wie könnte man diese Person vom Gegenteil überzeugen, es sei denn, sie kosten selbst von dem Honig um zu erkennen, das er in Wirklichkeit süß ist.“ Dies ist ein vereinfachtes Beispiel, das jedoch einen der wichtigsten Grundgedanken des Sufismus widerspiegelt.

#### **8.4 Die Liebe Gottes zu den Menschen**

Al-Ġazālī stellt ganz klar fest, dass die Liebe Gottes gegenüber, mit der Liebe der Menschen zu einander nur ansatzweise verglichen werden kann. Vielmehr ist jede Eigenschaft, die Gott zugeschrieben wird und die es auch unter den Menschen gibt, niemals identisch. So ist die Existenz selbst als Beispiel zu nehmen. Obwohl Gott und die Menschen beide existieren, so gibt es doch einen gewaltigen Unterschied zwischen beiden Existenzen. So ist die Liebe, die Neigung der Seele zu etwas Passendem, Vervollkommnendem. Dies ist jedoch nur vorstellbar bei einer unvollkommenen Seele, die durch die Liebe eine gewisse Vollkommenheit erlangt, da sie diese sonst nicht hätte. Dies ist bei Gott nicht der Fall, ja unmöglich. Denn jede Vollkommenheit, Schönheit und Glorie, die es gibt, ist in der göttlichen Gegenwart vorhanden und existiert seit der Vorewigkeit und bis in alle Ewigkeit. So ist Gottes Betrachtung des Menschen oder Liebe zu ihm nicht als etwas Eigenständiges oder gar Fremdes, sondern seine Betrachtung gilt vielmehr sich selbst und seinen Taten und die ganze Existenz ist nichts anderes als das. Al-Ġazālī warnt jedoch davor, die Liebe zu Gott auf die leichte Schulter zu nehmen. Den Zungenbekenntnisse sind bekanntlich einfach und man sollte sich nicht von dem Teufel und seinem eigenen Ego reinlegen lassen, in dem sie behaupten, dass man Gott lieben würde ohne sich selbst der Prüfung zu unterwerfen und den Beweis der

Liebe zu bringen. So ist einer der Anhaltspunkte das Streben nach dem Treffen mit dem Geliebten und wenn der Liebende nun weiß, dass der Weg zu Gott nur über den Tod und das Verlassen dieser Welt geht, so sollte er den Tod lieben und nicht vor ihm flüchten. Al-Ġazālī stellt selbst die Frage auf: wenn einer den Tod nun nicht liebt, ist es dann vorstellbar das er Gott liebt? Die Antwort darauf liegt darin, dass der Hauptgrund meistens die Liebe zum diesseitigen Leben ist und die Angst und Wehmut darüber Familie, Kinder und Reichtum zu verlassen. Dem widerspricht die Vollkommenheit der Liebe, denn die vollkommene Liebe füllt das Herz ganz aus. Für al-Ġazālī ist es aber durchaus vorstellbar, dass neben der Liebe zu seiner Familie und den Kindern noch ein Teil seines Herzens mit der Liebe zu Gott erfüllt ist, auch wenn sie schwach ist, denn die Menschen unterscheiden sich in der Intensität der Liebe.

Die Frage, ob die Sünde im Gegensatz zur Liebe steht und sie nichtig macht, beantwortet al-Ġazālī auf gewohnt scharfe Weise, so sagt er, dass die Sünde im Gegensatz zur vollkommenen Liebe steht und nennt als Beispiel dafür einen Menschen, der sich bekanntlich selbst liebt und krank ist und sich Gesundheit wünscht. Trotz allem nimmt er genüssliches Essen zu sich, obwohl er weiß, dass dies ihm schaden wird. Dieses Beispiel verdeutlicht, dass es keineswegs zwei absolute Gegensätze sind, denn auch dieser kranke Mensch, liebt sich selbst. Das Verlangen kann jedoch manchmal zu groß sein, obwohl das Wissen um die Liebe sehr wohl vorhanden ist, was dazu führt, die Rechte der Liebe nicht vollkommen rat zu nehmen.

Eines der Merkmale, die al-Ġazālī dafür genannt hat, dass der Diener Gott liebt, ist unter anderem das Verstecken der Liebe aus Wertschätzung dem Geliebten gegenüber und aus Eifersucht, dass jemand sein Geheimnis entdecken könnte. Denn die Liebe ist ein Geheimnis des Geliebten. Doch al-Ġazālī erläutert, dass es durchaus möglich ist, dass diese Liebe den Menschen so sehr in ihren Bann zieht, dass dieser keine andere Wahl mehr hat als ein wenig von dieser Liebe Preis zu geben. Dies geschieht jedoch nur unabsichtlich und er ist entschuldigt, auf Grund seines Unvermögens, zu entscheiden. So zitiert hier al-Ġazālī einen berühmten Sufi-Ausspruch „Das jene Leute, die am meisten auf Gott zeigen, jene sind die, am weitesten ihm entfernt sind“, was so viel bedeutet wie das derjenige der Gott bei jeder Sache erwähnt und den Leuten, das er ihrer gedenkt, der gilt bei den Liebenden als unehrenhaft, so kam einmal ذنون der Ägypter zu einem seiner Bruder, der die Liebe erwähnt hatte und sah ihn in einer misslichen Situation. Er sagte zu ihm, wer den Schmerz der Pein spürt, der liebt ihn nicht, worauf hin dieser sagte „Ich sage jedoch, wer seine Pein nicht genießt, der liebt

ihn nicht, daraufhin sagte ذنون wieder, wer seine Liebe offenkundig macht, der liebt ihn nicht. So sagte dieser, ich bitte Gott den Erhabenen um Vergebung. Wenn man jedoch fragt, warum dies so sei, da die Liebe ja das Endziel darstellt und eine Offenlegung des Guten kann doch nicht schlecht sein. al-Ġazālī sagt, die Liebe selbst ist keineswegs schlecht, nur das Preisgeben jener, zieht mit sich schlechte Eigenschaften wie den Stolz. Das einzige Interesse des Liebenden sollte darin liegen, den Geliebten um seine Liebe wissen zu lassen. Der Wille jedoch, anderen diese Liebe mitzuteilen, ist eine Art Beigesellung neben dem Geliebten. Was die Vollkommenheit der Liebe ankratzt.

## **8.5 Die Wahrheit über die Zufriedenheit und die Möglichkeit ihrer Existenz in der Not**

Die Zufriedenheit mit der eigenen Situation ist nichts anderes als eine Frucht vom Baum der Liebe. Derjenige der behauptet, dass die höchste Stufe des Menschen in der Stunde der Not darin liegt, sich in Geduld zu üben, der hat die Liebe selbst verleugnet. So verhält es sich mit der Gottesliebe, die wenn sie vorhanden ist, die Zufriedenheit gegenüber allen Taten des Geliebten darstellt. Auch bei dieser Zufriedenheit stellt al-Ġazālī zwei Stufen fest. Die erste Stufe liegt darin, dass die Wahrnehmung der Not oder der Pein nicht mehr vorhanden ist, wie wenn ihm eine Wunde zugefügt wird und er den Schmerz nicht empfindet. Als Beispiel dafür gibt al-Ġazālī einen Kämpfer an, der im Zustand des Zornes oder der überwältigenden furcht die er empfindet, sein Herz kein Platz mehr dafür hat, die ihm zugefügten Wunden wahrzunehmen. So verhält es sich mit jeder Sache, die das Herz vollkommen ausfüllt und außer Frage steht, dass die Liebe einer der größten Beschäftigungen des Herzens ist, und wenn dies bei einer kleinen Liebe in einer kleinen Sache vorstellbar ist, ist es auch vorstellbar bei einer großen Not und Pein, vorausgesetzt, die Liebe ist genau so groß. So gibt es eine Geschichte über al-Tustari, der andere von einer Not geheilt hat und sich selbst nicht, woraufhin dieser nach dem Grund gefragt wurde. Er sagte „weißt du denn nicht dass die Schläge des Geliebten nicht weh tun?“

Die zweite Art der Zufriedenheit liegt darin, dass er den Schmerz oder Pein wahrnimmt, jedoch zufrieden damit ist, ja ihn sich sogar wünscht. Wie der Rikscha-Fahrer der auf der Suche nach mehreren Fahrgästen ist, obwohl er weiß, dass dies eine Erschwernis seiner Arbeit ist. Sagte nicht Shaqiq al-Balkhi, wer die Belohnung der Not wahrnimmt der wünscht sich nicht, sie zu verlassen. Diese Stufe ist jedoch nicht die höchst anstrebare bei al-Ġazālī, sondern vielmehr, dass das einzige Verlangen des Liebenden darin liegt, seinen Geliebten, zufrieden wahrzunehmen und wenn dieses Phänomen selbst in den menschlichen Beziehungen stattfindet, wie es viele Liebende beschrieben haben, und nichts dahinter steckt, außer die äußerliche Schönheit mit dem Auge wahrzunehmen. Betrachtet man diese äußerliche Schönheit jedoch etwas genauer, so ist es nichts als Haut und Fleisch und Blut voll mit Unreinheiten dessen Anfang ein Tropfen ist und dessen Ende ein Kadaver ist. Wenn man also Betrachter dieser vermeintlichen Schönheit etwas genauer inspiziert, so ist es das Auge das andauernd Fehler macht und das Kleine groß sieht, und das Weite nah und das Hässliche schön. Wenn dies nun vorstellbar ist, warum sollte es nicht vorstellbar sein, das Gleiche oder noch stärker bei der ewigen göttlichen Schönheit zu empfinden, die in jeder Hinsicht vollkommen ist. Um noch einmal auf den ersten Punkt etwas genauer einzugehen, bringt al-Ġazālī die Geschichte von Josef dem Propheten, die ja im Koran erwähnt worden ist, wo die Frauen auf Grund von Josefs Schönheit sich in ihre eigenen Hände schnitten ohne dies wahrzunehmen. Besonders dieses Thema der Zufriedenheit hat sich Anne Marie Schimmel in ihrem Werk *das Eleksia der Glückseligkeit* vorgenommen und durchaus viele der brisantesten Aspekte ausgeleuchtet.

Al-Ġazālī bringt in gewohnter Manier, viele Beispiele aus der islamischen sowie der Sufi-Geschichte, die das von ihm Gesagte bestätigen sollen. So bringt er die Geschichte von einem Mann der in der Wildnis gelebt hat und einen Hund, einen Esel sowie einen Hahn besaß. Der Hahn weckte sie zum Morgengebet, den Esel benützten sie, um auf ihm Wasser zu transportieren und der Hund bewachte sie. Bis eines Tages der Fuchs kam und den Hahn auffraß, woraufhin alle traurig wurden, der Mann jedoch, der sehr rechtschaffen war, sagte, wahrscheinlich liege Gutes darin. Eine Zeitlang später kam nun ein Wolf und tötete den Esel. Auch diesmal waren alle traurig, der Mann jedoch blieb bei seinem Standpunkt. Wieder eine Zeitlang später starb der Hund und der Mann war zufrieden. Als sie eines Tages jedoch aufwachten und die Familien um sich betrachteten, entdeckten sie, dass diese alle von Räubern überfallen worden waren. Da sagte der rechtschaffene Mann, der Grund warum wir verschont blieben, ist der, dass die

Räuber sich nach den Geräuschen der Tiere richteten, so lag das Heil dieser Familie im Tod ihrer Tiere. Diese Geschichte soll verdeutlichen, dass die Weisheit Gottes und das Vertrauen auf sie nur zu Gutem führen. Um diese Stufe zu erreichen, bedarf es jedoch hoher Disziplin, die nicht jedem zu Teil wird. So sehen wir, dass die Familie des Mannes auf das äußere Geschehen reagiert hat. Das Herz des Mannes hatte sich jedoch sich mit der Essenz aller Dinge beschäftigt. Dieses Thema finden wir auch bei Rumi, der darauf in seinen berühmten Strophen und Weisheiten eingeht. So vergleicht er die Menschen, die Gottes Ratschluss in Frage stellen mit Leuten, die die weißen Fäden eines Teppichs, die von hinten wegstehen, betrachten und daraufhin den Teppich als unschön bezeichnen. Würden sie jedoch die Seite wechseln und den Teppich aus der richtigen Perspektive betrachten, so würden sie die unverkennbare Schönheit würdigen und bewundern.

So verhält es sich auch mit dem Ratschluss Gottes, der immer unfehlbar und vollkommen ist, jedoch von vielen Menschen nicht wahr genommen wird. Ein anderer bekannter Ausspruch von Rumi ist der, dass sich Gottes Barmherzigkeit in Grausamkeit hüllt. So finden wir viele Passagen im Koran, die diese Weisheit genauer beschrieben.

Dem Leser wird sicher, die unverkennbare Ähnlichkeit zwischen al-Ġazālī und Rumis Einstellung der Liebe gegenüber, aufgefallen sein, so z.B. der Zufriedenheit. Der Unterschied zwischen diesen beiden Persönlichkeiten ist im Detail zu suchen. So haben wir auf der einen Seite Rumi, der seine Weisheiten und Erfahrungen in einmaliger Poesie und brillanten Beispielen ausdrückt und zum anderen al-Ġazālī, der mit seinem gewohnt scharfen Verstand, versucht, das Thema auszuleuchten, bis hin zu den verstecktesten Winkeln. Man könnte sagen, dass die beiden sich ergänzen, auch wenn Rumi nach al-Ġazālī gekommen ist und er dessen Werke nur zu gut studiert hat, so fügte er doch dem Ganzen durch seine Poesie eine gewisse Schönheit hinzu.

Zusammengefasst unterteilt al-Ġazālī die Art der Zufriedenheit, die der Mensch in der Not empfinden kann, in zwei Stufen. Die erste besagt, dass er diese Not auf Grund der Liebe und Zufriedenheit in seinem Herzen gar nicht wahrnimmt, wofür es unzählige rationale Beispiele gibt. Bei der zweiten Art nimmt man den Schmerz wahr, wünscht sich jedoch nicht seinen Fortgang, aufgrund der zu erwartenden Belohnung. Und auch hier fehlt es al-Ġazālī nicht an Beispielen um seine Aussage zu untermauern.

## 8.6 Warum das Bittgebet keinen Widerspruch zur Zufriedenheit darstellt

Manche der Scharlatane unter den Sufis, so al-Ġazālī mögen behaupten, dass die Sünden und der Unglaube vom Rechtschluss Gottes ist, weshalb man damit zufrieden sein muss. Was nach al-Ġazālī absolute Unwissenheit ist. Wer also argumentiert und sagt, dass es unmissverständliche Befehle in der Religion gibt, die den Menschen dazu aufrufen, mit dem Ratschluss Gottes zufrieden zu sein und ihn nicht in Frage zu stellen. Da dies der Fall sei und die Sünden sowie der Unglaube ebenfalls von Gott vorherbestimmt wurden. So ist das Verabscheuen dieser Sachen doch im Grunde das Verabscheuen von Gottes Vorherbestimmung. Al-Ġazālī fragt daher, wie man zwei Gegensätze zusammenbringen kann, in dem man mit dem Ratschluss Gottes zufrieden ist und mit den Resultaten nicht. Diese Frage die al-Ġazālī aufwirft, stellt seit jeher einen häufigen Streitpunkt zwischen den verschalenden Gruppierungen des Islams, ja sogar zwischen den Weltreligionen selbst dar. Die Antwort, die al-Ġazālī liefert, ist wie gewohnt, bis ins Kleinste Detail ausgeführt und auf höchster intellektueller Ebene. So zeigt er am Anfang auf, dass die scheinbare Ungereimtheit lediglich bei schwachen und unwissenden Menschen für Verwirrung sorgt. Bis sogar manche sagten, dass die Hinnahme der Ungerechtigkeit und des Übels eine Stufe der Zufriedenheit darstellt, was in Wirklichkeit reine Unwissenheit ist. Ist es nicht vielmehr so, dass die Zufriedenheit und die Verabschiedung im Gegensatz stehen, wenn sie bei einer einzigen Sache auftreten aus einer und derselben Richtung, so ist das keineswegs ein Gegensatz in sich selbst, eine Sache von einer Seite zu lieben und von der anderen zu verabscheuen. So nennt hier al-Ġazālī das Beispiel eines Feindes, den der Mensch hat, der nun stirbt, der jedoch zur gleichen Zeit auch ein Feind eines anderen Feindes war. So verabscheut der Mensch nun seinen Tod aus der Sichtweise, dass der Feind seines Feindes gestorben ist und ist zufrieden mit der Sichtweise, dass sein Feind gestorben ist. Und ebenso verhält es sich mit der Sünde und dem Übel, den sie besitzen auch zwei Seiten, die eine Seite ist die gegenüber Gott, da es sein Werk ist und seine Entscheidung und sein Wille, so ist der Mensch aus dieser Sichtweise absolut zufrieden damit, die andre Sichtweise jedoch ist gegenüber dem Sündiger selbst, da es ja auch seine Taten sind und seine Eigenschaften, was darauf hindeutet, dass er von der göttlichen Gegenwart verstoßen wurde, da die Gründe der Entfernung und des Hasses ihm auferlegt wurden. Und aus dieser Sicht ist es verachtenswert und schlecht. Um das Ganze noch zu verdeutlichen,

---

bringt al-Gazālī ein weiteres Beispiel, das näher darauf eingeht und daraufhin zielt, etwaige Missverständnisse aus dem Weg zu räumen. Man nehme an, dass ein Geliebter Mensch zu seinen Liebenden sprach: „Ich will zwischen jenen, die mich lieben und hassen unterscheiden und stelle dafür eine Waage auf. Die wäre, dass ich der Person Schaden zufüge und sie schlage, woraufhin ihr keine Wahl bleibt, als mich zu beschimpfen. Wenn er mich nun beschimpft hat, so nehme ich ihn als Feind wahr und jeder der ihn liebt, von dem weiß ich, dass auch er mein Feind ist, wer ihn jedoch hasst von dem weiß ich, dass er mein Freund ist.“ Als der Geliebte dies nun machte, verwirklichte sich sein Wunsch. Jeder der aufrichtig in seiner Liebe ist und die Voraussetzungen der Liebe kennt, sagt: Dein Streben danach, dieser Person Schaden zuzufügen und sie deiner Unzufriedenheit auszusetzen – ich bin voll und ganz zufrieden damit, denn es ist dein Wille und dein Tun und dein Streben. Die Beschimpfung dieser Person jedoch, ist ungerechtfertigt von ihrer Seite, denn ihre Aufgabe wäre es gewesen, sich in Geduld zu üben und nicht zu schimpfen. Doch dein Wunsch war, dass sie dich beschimpft, denn durch deine Schläge wolltest du, dass sie seinen Mund zum Schimpfen benützt, was dazu führt, dass sie in Ungnade fällt. So ist von dieser Sichtweise, dass dies alles nach deinem Willen geschehen ist absolut zufriedenstellend, und wäre es nicht geschehen, so wäre dies ein Unvermögen und eine Behinderung deines Willens und ich will nicht, dass dein Wille nicht erfüllt wird. Jedoch ist das eine Sichtweise, dass dieses Schimpfen eine Eigenschaft dieser Person ist und eine Ungerechtigkeit gegenüber dir, die im Gegensatz zu dem steht, was deine Schönheit vorgibt. Sein Hass also gegenüber dem Geliebten ist zufriedenstellend mit der Sicht auf den Geliebten, da dies sein Wille ist. Jedoch ist er verhasst, für den Hass zum Geliebten. Dieses durchaus etwas komplizierte Beispiel soll verdeutlichen, dass es keinen Widerspruch in diesem Thema gibt, der Widerspruch liege darin, wenn man sagen würde: „Ich bin zufrieden damit, weil es dein Wille ist und ich bin unzufrieden damit, da es dein Wille ist.“ Wenn man jedoch damit unzufrieden ist, nicht, weil es sein Wille und seine Tat ist, sondern weil es die Eigenschaft eines anderen und dessen Streben ist, so stellt dies kein Widerspruch dar.

Wenn Gott also die Gründe der Gelüste und der Sünde einem Menschen auferlegt, was diesen letztendlich dazu führt, die Sünde zu lieben und sie zu begehen, ist vergleichbar mit dem Schlagen des Geliebten in dem vorherigen Beispiel und die Ungnade Gottes für den, der ihm ungehorsam ist, selbst wenn dieser Ungehorsam von ihm gewollt ist,

gleich dem Hass den der Beschimpfte empfindet für den Schimpfenden, auch wenn dessen Beleidigung, durch ihn selbst und seinen Willen zustande gekommen ist.

## 8.7 Das Bittgebet

Bei dem Bittgebet verhält es sich nicht viel anders, so ist das Flehen um Vergebung und anderes, keineswegs ein Gegensatz zur Zufriedenheit. So hat Gott seinen Dienern das Bittgebet aufgetragen, damit ihr Herz mit Ehrfurcht gefüllt und auch bereinigt wird.

Al-Ġazālī's bildliche Sprache, die im ganzen Buch zu Tage kommt, ist, wenn man so will, eine Neuheit, die später auch von Rumi praktiziert wurde. So wurde Rumi über die Hölle und deren Bestrafung gefragt und die Weisheit die dahinter liege, woraufhin dieser entgegnete mit einem Beispiel eines Menschenkönigs der hehre Gewänder und Galgen besitzt. Für seine Untertanen sind diese zwei Kontraste und der Galgen ein Angstfaktor für sie. Aus der Sicht des Königs jedoch, gehört beides zu seiner Vollkommenheit und trägt dazu bei.

## 8.8 Die Askese

Wie im Sufismus im Allgemeinen hat die Askese bei al-Ġazālī einen besonderen Stellenwert. Er beschreibt die Armut als den Verlust dessen, was den Menschen nötig erscheint. Was jedoch nicht vonnöten und gleichzeitig nicht vorhanden ist, kann nicht als Armut angesehen werden. Wenn man dies verstanden hat, kommt man zu der Erkenntnis, dass alles neben Gott als arm anzusehen ist. Da es seine Existenz nur durch ihn überhaupt gibt. So ist nach al-Ġazālī festzustellen, dass der wahre Reichtum jener ist, der durch sich selbst und nicht durch andere existiert, was nur bei Gott der Fall ist. Dies ist eine allgemeine Einleitung zum Thema der Askese und der Armut. Jedoch liegt das Hauptaugenmerk bei Askese und Armut in Bezug auf Sufi-Texte im Allgemeinen und bei al-Ġazālī im Besonderen im materiellen Bereich. Generell kann man sagen, dass derjenige, dem kein Geld zu Verfügung steht und dieses braucht, als arm anzusehen ist. Jedoch gilt es zwischen den verschiedenen seelischen Zuständen zu unterscheiden. Der erste Zustand ist jener, wenn er die Möglichkeit hätte, Geld zu bekommen, er dies verabscheuen würde oder gar davor flüchten würde. Dies ist der Zustand der Askese. Der zweite Zustand ist, dass er nicht an dem Geld interessiert ist, sodass er, wenn es ihm zukommen würde, sich darüber nicht freuen würde genauso wenig wie er es

---

verabscheuen würde. Dies ist die Stufe des Zufriedenen. Der dritte Zustand ist, dass Vorhandensein von Geldes ihm lieber ist, als dessen Abwesenheit. Sein Streben geht jedoch nicht so weit, sich selbst dafür zu verausgaben. Wenn es also zu ihm kommt, nimmt er es gerne an, würde sich jedoch nicht dafür anstrengen. Der vierte Zustand ist jener, das Streben nach Geld zu unterlassen, aufgrund seines eigenen Unvermögens. Hätte er jedoch das Vermögen oder die Möglichkeit an das Geld zu kommen, so hätte er dies ohne Rücksicht auf Verluste getan. Der höchste dieser Zustände nach al-Ġazālī der erste Zustand, also jener der Askese. Jedoch gibt es eine Stufe, die als noch höher anzusehen ist als alles bisher genannte. Dies ist der Fall, wenn die absolute Gleichgültigkeit gegenüber dem Materiellen zum Vorschein kommt. So freut man sich nicht bei Vorhandensein des Geldes und ist nicht traurig bei dessen verschwinden. Dies sind für al-Ġazālī die wahren reichen Menschen auf dieser Welt. Ein materiell reicher Mensch ist zum Beispiel erfreut über seinen Reichtum, und mag sagen, das er kein Verlangen nach noch mehr Geld hat, jedoch zur gleichen Zeit absolut davon eingenommen ist, diesen Reichtum auch zu behalten, was letztendlich als Defizit zu sehen ist. Jener der jedoch auf der höchsten Stufe ist, dem ist es gleichgültig, ob das Geld zu ihm kommt und sollte es zu ihm gekommen sein, ob es bleibt.

## 9 Aspekte des Sufismus im Iḥyā' 'ulūm 'addin

Wie bereits erwähnt beschreibt Al-Ġazzālī seinen eignen weg zum Sufismus in seiner Autobiographie.

“Nachdem ich die Beschäftigung mit diesen Wissenschaften beendet hatte, wendete ich mich mit großem Eifer dem Weg der Mystiker zu. Ich erkannte, dass ihr Weg nur durch die Verbindung von Theorie und Praxis nachvollziehbar ist.

Der Ertrag ihrer Tätigkeit besteht darin, die Hindernisse für die Entfaltung der Seele zu beseitigen und sich über ihre verwerfliche Gesinnung und ihrer bösen Eigenschaften zu erheben, und so das Herz von all dem, was außer Gott ist, zu befreien und es mit der anständigen Anrufung Gottes zu schmücken“<sup>117</sup>

Al-Ġazzālī stellt fest dass des Sufismus der einzige weg zu Gott ist und dass alle andren wege zu keinem Ergebnis führen.

In seinem Werk Iḥyā' 'ulūm 'addin. Finden sich verschieden Sufische- Prinzipien, wie Kashf, Reinheit des Herzen aber auch die Unterscheidung zwischen gelehrten und unwissenden. Was die Bedürftigkeit bzw. Wichtigkeit eines Scheiches impliziert.

Im dritten Buch المهلكات warnt Al-Ġazzālī<sup>118</sup> ausdrücklich vor der Heuchelei und sieht es al einer der Hauptgründe für die Ablehnung der guten Taten des Dieners. Er geht soweit dass er das verrichten des Gebet in der جماعة als verboten sieht, wenn sich der Mensch auf das Treffen mit andren Menschen vor- oder nach dem Gebet freut. Ġazzālī sieht daher in solch einer Situation das verrichten des Gebets einzeln als wertvoller und nützlicher, da der Mensch sich dann Gott widmen würde und sich daher von der Heuchelei fernhält. Dies ist bemerkenswert und untermauert die Sufische- Lehren Al-Ġazzālīs, da auf die Vorzüge des Gebets in der جماعة in den verschiedenen Überlieferungen hingewiesen wird, was Al-Ġazzālī davon nicht abhält, es sogar als verboten zu sehen wenn die Reinheit der Absicht damit nur ansatzweise beeinträchtigt werden würde. Für Al-Ġazzālīs reicht in diesem Fall die Freude auf die Begegnung

<sup>117</sup> Ġazzālī Abū-Ḥāmid Muḥammad. (1988). *al-Munqid min aḍ-ḍalāl / Der Erretter aus dem Irrtum*. Hamburg: Meiner.S40

<sup>118</sup> Ġazzālī Abū-Ḥāmid Muḥammad. *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*. اندونيسيا: مكتبة كرباطة فونرا: Buch 3. S300

anderer Menschen sowohl vor- als auch nach der Verrichtung des Gebetes, um eine Art der Heuchelei zu vermuten.

Weiteres weist Al-Ġazālī an dieser Stelle auf die Vorzüge einer berühmten Sufische-Praktik, nämlich die *خلوه* und ihre Vorteile und beschreibt sie als Instrument für die Reinigung des Herzens. Für Al-Ġazālī ebnet das bereinigte Herz den Weg zum Wissen (*معرفة*). So weist er in verschiedenen Stellen im *Ihyā'* auf die Wichtigkeit des Herzens und dass jede Tat, sei es eine gute oder schlechte vom Herzen ausgeht.<sup>119 120 121</sup>

An anderer Stelle<sup>122</sup> weist Al-Ġazālī auf den *كشوف*<sup>123</sup> im Zusammenhang mit den Vorzügen des Verzichtens auf Nahrung.

Ein weiteres und wichtiges Merkmal für die Sufische- Lebensweise bei Al-Ġazālī, ist die Nachdenklichkeit sowie Trauer aus Angst vor der Strafe Gottes<sup>124</sup>. So bringt er einige Beispiele von berühmten Sufis wie Al-Hasan Al-Basri, die jahrelang nicht gelacht haben sollen und weist darauf hin dass das Lachen. Die Nachdenklichkeit sowie Demut beeinträchtigt.

Einer der wichtigsten Merkmale der Sufi-Lehre der sich bei Al-Ġazālī nur indirekt finden lässt, ist die Unterscheidung zwischen unwissenden<sup>125</sup> und gelehrten<sup>126</sup>. In diesem Zusammenhang spricht Al-Ġazālī von den Vorzügen des Gelehrten und verweist auf die großen Gefahren die dadurch entstehen würden, wenn sich ein unwissender in die Wissenschaften einmischt.

Al-Ġazālī schreibt im dritten Buch<sup>127</sup> Es ist das Recht der unwissenden sich zur Religion (*إيمان*) zu bekennen und sich mit ihren Gebeten zu beschäftigen. Jedoch sollten sie (Die unwissenden) die Wissenschaft den Gelehrten überlassen. Denn es ist besser für einen

<sup>119</sup> Ġazzālī Abū-Ḥāmid Muḥammad. *Ihyā' 'ulūm ad-dīn*. اندونيسيا: مكتبة كرابطة فونرا: Buch 3. S3

<sup>120</sup> Ġazzālī Abū-Ḥāmid Muḥammad. *Ihyā' 'ulūm ad-dīn*. اندونيسيا: مكتبة كرابطة فونرا: Buch 3. S4

<sup>121</sup> Ġazzālī Abū-Ḥāmid Muḥammad. *Ihyā' 'ulūm ad-dīn*. اندونيسيا: مكتبة كرابطة فونرا: Buch 3. S20

<sup>122</sup> Ġazzālī Abū-Ḥāmid Muḥammad. *Ihyā' 'ulūm ad-dīn*. اندونيسيا: مكتبة كرابطة فونرا: Buch 3.S 117-119

<sup>123</sup> Ibn Arabi. (2005). *Die Weisheit der Propheten: Fusus al-Hikam*. Nach der Übertragung von Titus Burckhardt. Chalice Verlag. S 43

<sup>124</sup> Ġazzālī Abū-Ḥāmid Muḥammad. *Ihyā' 'ulūm ad-dīn*. اندونيسيا: مكتبة كرابطة فونرا: Buch 3.S166

<sup>125</sup> Al-Ġazālī verwendet hier den Begriff *عوام*

<sup>126</sup> Al-Ġazālī verwendet dafür der Begriff *علماء*

<sup>127</sup> Ġazzālī Abū-Ḥāmid Muḥammad. *Ihyā' 'ulūm ad-dīn*. اندونيسيا: مكتبة كرابطة فونرا: Buch 3. S48

---

unwissender zu stehlen oder Unzucht zu begehen als über die Wissenschaft zu sprechen. Al-Ġazālī vergleicht an dieser Stelle den Unwissenden der sich über die Wissenschaften äußert mit einem Nichtschwimmer der sich ins Meer wirft.<sup>128</sup>

Al-Ġazālī weist nicht ausdrücklich daraufhin dass der Sufi die Hilfe eines Scheichs bedarf. Dies wäre auch mit dem oben erläuterten Verständnis des Sufismus von Al-Ġazālī gar nicht vereinbar. Jedoch lässt diese Unterscheidung darauf schließen dass auch bei Al-Ġazālī ein gelehrter mit einem Unwissenden ungleich sind, was die legitimste eines Scheichs implizieren würde.

---

<sup>128</sup> Ġazzālī Abū-Ḥāmid Muḥammad. *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*. اندونيسيا: مكتبة كرابطة فونرا. Buch 3. S48

## 10 Aspekte des Sufismus im Erretter aus dem Irrtum

Um die Sufi-Aspekte aus al-Ġazālī's Autobiographie<sup>129</sup> heraus zu filtern, bedarf es einer chronologischen Herangehensweise an sein Werk. Da er wie bereits erwähnt, verschiedene innere Etappen überwinden musste, um letztendlich den Sufismus auf der Suche nach seiner Wahrheit zu finden. Al-Ġazālī erkannte sehr wohl, dass jener Weg viel mehr ein praktischer als ein theokratischer ist. So schreibt er „Es schien mir klar, dass man zu den spezifischen Eigenschaften nicht durch Studium, sondern durch Schmecken – seelisches Erleben– und Verwandlung der Eigenschaften gelangen kann“.<sup>130</sup>

In gewohnter Manier rationalisiert al-Ġazālī jene These mit einem alltäglichen Beispiel „so ist es ein Unterschied ob man die Definition der Trunkenheit kennt, welche ein Ausdruck eines Zustandes ist, der entsteht, wenn Dämpfe vom Magen hinaufsteigen und das Denkvermögen beherrschen, oder ob man selbst betrunken ist und von der Definition keine Ahnung hat“.<sup>131</sup> Hier unterscheidet sich al-Ġazālī von all jenen trockenen Theoretikern, die zwar ein breites Spektrum des Sufi-Fachjargons inne haben, jedoch sich nie wirklich auf die Reise gemacht haben so wie es al-Ġazālī tat. Was war es nun das al-Ġazālī am Ende jenes Weges vorfand?

Jene die sich jetzt eine intellektuelle Abhandlung von al-Ġazālī's Erlebnissen erhoffen, werden womöglich enttäuscht sein. Diese Enttäuschung ist auf ihre eigene falsche Wahrnehmung der Realität zurückzuführen, weil jene Gefilde weit erhaben über die Grenzen des normalen Intellekts liegen. So sagte er treffend, wer einen solchen Zustand erlebt sollte nicht mehr darüber aussprechen als dieser Vers besagt „es geschah was geschah, ich erinnere es nicht. Als Gutes vermute es, erfrage es nicht“.<sup>132</sup>

---

129 Ġazzālī Abū-Ḥāmid Muḥammad. (1988). *al-Munqid min aḍ-ḍalāl* / Der Erretter aus dem Irrtum. Hamburg: Meiner.

130 Ġazzālī Abū-Ḥāmid Muḥammad. (1988). *al-Munqid min aḍ-ḍalāl* / Der Erretter aus dem Irrtum. Hamburg: Meiner.S. 41

131 Ġazzālī Abū-Ḥāmid Muḥammad. (1988). *al-Munqid min aḍ-ḍalāl* / Der Erretter aus dem Irrtum. Hamburg: Meiner.S. 41

132 Ġazzālī Abū-Ḥāmid Muḥammad. (1988). *al-Munqid min aḍ-ḍalāl* / Der Erretter aus dem Irrtum. Hamburg: Meiner.S. 47

Im Allgemeinen ist zu sagen, dass der Sufi-Aspekt sowie die Tiefe der Gedanken in al-Ġazālīs Lebenswerk Al-`iḥyā` viel mehr vorhanden sind als in seiner Autobiographie, was jedoch deren Wichtigkeit in keiner Weise mindert, da es als Schlüssel zum Iḥyā` angesehen werden kann und allgemeiner noch als ein Schlüssel zum Verständnis von al-Ġazālī Gedankenwelt.

## 11 Conclusio

Zusammenfassend kann man ganz klar sagen, dass das Thema des Sufismus im Laufe der Jahrhunderte, sich so sehr zerstreut hat und nicht mehr wirklich ein allgemeiner Begriff ist, sondern vielmehr ein Wort, das beliebig verstanden werden kann, darauf ankommend, wer der Sprecher und wer der Zuhörer ist. Dies ist nur eine natürliche Entwicklung, der sich die meisten Ideologien im Laufe der Jahrhunderte unterziehen. Al-Ġazālī s Beitrag jedoch ist von unumstößlichen Wert für eine positive Entwicklung gewesen. Auch wenn er über tausende von Seiten verfasst hat, so habe ich in dieser Arbeit versucht, die Grundpfeiler von al-Ġazālī s Gedankengerüst hervorzuheben ohne diese jedoch in Detail zu analysieren, da dies den Kontext dieser Arbeit sprengen würde. Mit einer einigermaßen vernünftigen Essenz von al-Ġazālīs Literarischen Werken zu vollenden, stelle ich fest, dass sein Weg ein praktischer ist, er ihn jedoch auf eine theoretische Weise dem Intellekt zugänglich macht, wie kaum ein anderer.

## 12 Literaturverzeichnis

1. Abun-Nasr Jamil. (1965). *The Tijaniyya, a Sufi order in the modern world*. Oxford University Press,.
2. Averroes. (1930). *Tahafot at-tahafot*. Beyrouth .
3. Claude Addas. (1993). *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabi (Islamic Texts Society Golden Palm)*. Islamic Texts Soc.
4. Claude Cahen. (1968). *"Pre-Ottoman Turkey: a general survey of the material and spiritual culture and history, c. 1071-1330*. Sidgwick & Jackson.
5. Cormack Margaret. (2012). *Muslims and Others in Sacred Space*. Oxford Univ Pr.
6. Cyril Glassé, Huston Smith. (2003). *The New Encyclopedia of Islam*. Rowman Altamira.
7. Eduardo Campo Juan. (2009). *Encyclopedia of Islam*. Infobase Publishing,.
8. Elschazlī., A.-Ḥ. M.-Ġ.-E.-Ḥ. (1988). *Der Erretter aus dem Irrtum = al-Munqid min ad-dalal*. Hamburg: Meiner .
9. Ernst Bannerth. (1964). *Der Pfad der Gottesdiener*. Salzburg: Müller.
10. Esposito John L. (2004). *The Oxford Dictionary of Islam*. USA: Oxford University Press.
11. Ess Josef van. (1997). *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam: Theologie und Gesellschaft im 2. ... DES Religiösen Denkens Im Fruhen Islam*. Berlin: Gruyter; Auflage: 1.
12. Fadlou Shehadi. (1946). *Ghazali's Unique Unknowable God*. Leiden: Brill.
13. Farīd al-Dīn 'Aṭṭār, Gisela Wendt. (1984). *Frühislamische Mystiker: Überlieferungen und Äußerungen*. Wallstein Verlag.
14. Fattāḥ 'Irfān 'Abd al-Ḥamīd. (1974). *Nash'at al-falsafah al-Ṣūfiyah wa-taṭawūrahā*. al-Maktab al-Islāmī.
15. Frager Robert. (1999). *Heart, Self, & Soul: The Sufi Approach to Growth, Balance, and Harmony: A Sufi Approach to Growth, Balance and Harmony*. Quest Books.

16. Fritsch Bernd Helge. (2012). *Das Kleinod Des Shankara*. Books on Demand.
17. Ġazzālī Abū-Ḥāmid Muḥammad . (2003). *Die kostbare Perle im Wissen des Jenseits*. Kandern: Spohr.
18. Ġazzālī Abū-Ḥāmid Muḥammad. (1988). *al-Munqid min aḍ-ḍalāl / Der Erretter aus dem Irrtum*. Hamburg: Meiner.
19. Ġazzālī Abū-Ḥāmid Muḥammad. (1970). *al-Mustasfa min `ilm al-usul*. Cairo: Sharikat al.Tiba`at al-Fanniyat al-Muttahida.
20. Ġazzālī Abū-Ḥāmid Muḥammad. (1982). *Wiederbelebung der Religionswissenschaften (Iḥyā` `ulūm ad-dīn*. al- Qāhira: Maktabat al-Ādāb.
21. Georg Bossong. (2005). *Das Wunder von al-Andalus: die schönsten Gedichte aus dem Maurischen Spanien*. Beck.
22. Ghazzālī Abū-Ḥāmid Muḥammad . (1956). *Streitschrift gegen die Batinijja-Sekte, kommentiert von Ignaz Goldziher*. Brill, Leiden.
23. Ghazzālī Abū-Ḥāmid Muḥammad . (1963). *Tahafut al-falasifah - Incoherence of the philosophers*. Pakistan Philosophical Congress.
24. Gianotti Timothy J. (2001). *Al- Ghazālī's unspeakable doctrine of the soul*. Leiden ; Boston ; Köln: Brill.
25. Goldziher Ignác. (1956). *Streitschrift des Ġazālī gegen die Bātinijja-Sekte*. Leiden: Brill.
26. Gramlich Richard. (1984). *Die Wunder der Freunde Gottes: Theologien und Erscheinungsformen des islamischen Heiligenwunders*. Stuttgart: Reichert.
27. Gramlich Richard. (1990). *Schlaglichter des Sufitum. Abū Naṣr as-Sarrāḡs Kitāb al-luma. Introduction, translation and commentary by Richard Gramlich*. Freiburger Islamstudien, Band XIII.
28. Griffel Frank. (2000). *Apostasie und Toleranz im Islam*. Leiden: Brill.
29. Heck Paul L. (2007). *Sufism and Politics: The Power of Spirituality*. Markus Wiener Publishing Inc.
30. Hirtenstein Stephan. (2008). *Der grenzenlos Barmherzige: Das spirituelle Leben und Denken des Ibn Arabi*. Chalice Verlag.
31. Hossein Seyyed. (1987). *Islamic Art and Spirituality*. Nasr Suny Press.
32. ibn `Abd Barifkānī Nūr al-Dīn. (1983). *Sharḡ al-Ḥikam al-`Aḡā`iyah, al-musammá bi, (Talkhīṣ al-Ḥikam)*.

- 
33. Ibn Arabi. (2005). *Die Weisheit der Propheten: Fusus al-Hikam. Nach der Übertragung von Titus Burckhardt*. Chalice Verlag.
  34. Itzhak Weismann. (2007). *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*. Routledge Chapman & Hall.
  35. Jafrī Maqsood. (2003). *The gleam of wisdom*. Sigma Press.
  36. Jalal ad-Din Muhammad Rumi, E. H. (2010). *The Masnavi: The Spiritual Couplets of Mauláná Jalálu'd-din Muhammad Rúmí*. Cosimo Classics.
  37. JAWID A.MOJADDEDI. (2003). *Getting drunk with Abu Yazid or staying sober with Junayd: the creation of a popular typology of Sufism*. Bulletin of the School of Oriental and African Studies,66, S.1-13.
  38. Jesse Russell, R. C. (2012). *Al-Hajjaj Ibn Yusuf*. Book on Demand.
  39. Knysh Alexander D. (1998). *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*. State University of New York Press.
  40. Knysh Alexander. (2000). *Islamic mysticism: a short history*. Leiden [u.a]: Brill.
  41. Krawulsky, D. (1971). *Briefe und Reden des Abū Hamīd Muhammad al-Ġazzālī*. Freiburg im Breisgau.
  42. Leah Kinberg. (1985). *What Is Meant by Zuhd, in Studia Islamica 61, S27-44*.
  43. M, A.-N. J. (2007). *The Special Sufi Paths (Taqiras)." Muslim Communities of Grace: The Sufi Brotherhoods in Islamic Religious Life*. New York: Columbia UP.
  44. MOJADDEDI JAWID A. (2003). *Getting drunk with Abu Yazid or staying sober with Junayd: the creation of a popular typology of Sufism*. Bulletin of the School of Oriental and African Studies 66.
  45. Muckle Joseph T. (1933). *Algazel's Metaphysics*. Toronto: St. Michael's College.
  46. Muḥammad 'Abd al-Hādī Abū Rīdah, G. (1952). *Al-ghazali und seine widerlegung der griechischen philosophie*. Basel .
  47. Peter Adamson, R. C. (2004). *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge University Press.
  48. Riyāz Abbasi Muhammad. (2000). *The sultan of the saints: mystical life and teaching of Shaikh Syed Abdul Qadir Jilani*. The University of Michigan.

49. Schimmel Annemarie. (1968). *Al-Halladsch, Märtyrer der Gottesliebe*.: Jakob Hegner.
50. Schimmel Annemarie. (1989). *Das Elixier der Glückseligkeit*. München: Diederichs.
51. Schimmel Annemarie. (2003). *Eine Einführung in die Islamische Mystik*. München: Beck.
52. Skelly Joseph Morrison. (2009). *Political Islam from Muhammad to Ahmadinejad: Defenders, Detractors, and Definitions*.: ABC-CLIO.
53. Watt, W. M. (1963). *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali*. Edinburgh: EDINBURGH UNIVERSITY PRESS.
54. William, C. (1989). *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al-Arabi's Metaphysics of Imagination*. State University of New York Press.
55. Wolfson Harry Austryn. (1976). *The Philosophy of the Kalam*. Harvard University Press.
56. Yazaki Saeko. (2012). *Islamic Mysticism and Abu Talib Al-Makki: The Role of the Heart*. Routledge.
57. Yusef al-Qaradawi. (1994). *al-Imam Ghazali bayna madihi wa-naqidhi*. Beirut: Muassat al-risala.

58. ابن الجوزي. (1995). *تلبيس ابليس*. دار الحديث.

59. ابن عربي. (1999). *الفتوحات المكية*. دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع.

60. أبي طالب محمد علي. (2000). *قوت القلوب في معاملة المحبوب*. دار الفكر الاسلامي الحديث.

61. أعراب واسيني. (دار كنعان للدراسات والنشر). *رمل المائة*. 1993.

62. عبد العزيز سيد هاشم الغزولي. (2000). *ابن الجوزي*. دمشق: دار القلم.

63. عبد اللطيف محمد العبد. (2005). *"التصوف في الإسلام" وأهم الاعتراضات الواردة عليه*. القاهرة: دار النصر.

64. عبد الله بن حجازي الشرفاوي. (2008). *المنح القدسية على الحكم العطائية*. دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع.

65. محمد بن إبراهيم بن عباد النقزى الشاذلي. (2007). *غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية*. مكتبة رفاة الطهطاوى.

66. محمد سعيد رمضان البوطي. (2007). *الحكم العطائية شرح وتحليل*. دار الفكر المعاصر للطباعة والنشر والتوزيع.

67. محمد عبد الحلیم. (1978). *تاج الصوفية أبو بكر الشبلي: حياته وآراؤه*. مطبعة الدار المصرية للطباعة والنشر والتوزيع.



### 13 Online Quellen ( zugriffdatum:06.02.2012)

1. عيسى عبد القادر , حقائق التصوف , Online Version <http://www.soufia.org>
2. <http://www.dorar.net/enc/firq/1892>
3. <http://www.geistigenahrung.org/ftopic1029.html>
4. <http://alalawi.1934.free.fr/index.php/maktabah/52-kutub-shuyukh-alawiya/253-charh-minhaj-atasawuf-almadani-alalawi.html>  
<http://www.wie.org/de/j5/bayrak.asp>
5. <http://www.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=Fatwald&Id=6784>
6. <http://www.ghazali.org/site-ar/index.html>
7. <http://www.saaid.net/Doat/ehsan/72.htm>
8. <http://www.al-sakina.de/inhalt/studien/ghazali/ghazali.html>
9. <http://plato.stanford.edu/entries/al-ghazali/>
10. <http://www.saaid.net/feraq/el3aedoon/25.htm>
11. <http://plato.stanford.edu/entries/al-ghazali/#AlGhaRepFalTea>
12. <http://www.spiegel.de/politik/ausland/tunesiens-ex-diktator-ben-ali-im-goldenen-kaefig-a-808816.html>

## **Erklärung**

Hiermit erkläre ich, dass ich die vorliegende Diplomarbeit selbständig angefertigt habe. Es wurden nur die in der Arbeit ausdrücklich benannten Quellen und Hilfsmittel benutzt. Wörtlich oder sinngemäß übernommenes Gedankengut habe ich als solches kenntlich gemacht.

---

Ort, Datum

---

Unterschrift

## 14 Anhang:

### 14.1 Zusammenfassung :

Diese Arbeit verfolgt das Ziel, einen kleinen Blick in die Gedankenwelt eines Denkers zu erhaschen, der den Islam maßgeblich beeinflusst hat und einen zweifelsohne kostbaren Beitrag für das allgemeine Gedankengut der Menschheit erbrachte. Hauptaugenmerk dieser Arbeit liegt darin, die Herangehensweise von al-Ġazālī an Themen, die die Menschheit seit jeher beschäftigen, dem Leser näher zu bringen. Um einen passenden Kontext zu schaffen, mag es die eine oder andere Abschweifung geben, die jedoch immer in Relation zu Hauptthema steht.

Einer der Punkte die dies veranschaulichen, ist die historische Herangehensweise an das Thema Sufismus im Allgemeinen. Es mag dem Leser als eine Art Abschweifung erscheinen, die jedoch einen nicht minder wichtigen Beitrag leistet, um der komplexen und verstrickten Welt des Sufismus etwas an Komplexität zu nehmen, sowie es der Fall bei fast jedem wissenschaftlichen Thema ist. Folgende Zeilen sind nicht mehr als eine kleine Einleitung in eine Gedankenwelt, die ein ganzes Leben gebraucht hat um auszureifen, weshalb es nur allzu verständlich ist, dass durch meinen beschränkten Verstand, gepaart mit der Kürze oder Länge, in der diese Arbeit verfasst wurde, eine gewisse Unzulänglichkeit nicht ausgeschlossen werden kann. Ich hoffe jedoch, dass die Arbeit trotzdem bewirkt, den einen oder anderen Denkanstoß hervorzurufen.

Die Arbeit ist chronologisch aufgebaut und ihr Herzstück ist mit Sicherheit al-Ġazālīs Lebenswerk *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*.<sup>133</sup> und meine bescheidenen Überlegungen dazu.

Aufgrund der nicht komplett vorhandenen Übersetzung aus dem Arabischen, habe ich die signifikantesten Stellen ausgewählt und mit einem ausführlichen Kommentar versehen, um jene Sufi Aspekte, die von Bedeutung sind, hervorzuheben.

---

<sup>133</sup> Ġazzālī, A.-H. M. (1982). *Wiederbelebung der Religionswissenschaften (Iḥyā' 'ulūm ad-dīn)*. al-Qāhira: Maktabat al-Ādāb.

## 14.2 Lebenslauf:

### ANGABEN ZUR PERSON

**Bielal Al-Saby**

 Gersthoferstrasse 10/10 1180 Wien (Austria)

 06606555387

 [bilalbilal85@hotmail.com](mailto:bilalbilal85@hotmail.com)

### BERUFSERFAHRUNG

01. Oktober 2007 - 30. August 2008 **Redakteur und Netzwerkadministrator**  
Austrian Iraqi Association for Development , Wien (Austria)  
Übernahme und Onlinestellung von Artikel  
Technische Betreuung der Website

10. Oktober 2009 - 01. Juli 2010 **Immobilienmakler**  
YES Immotreuhand GmbH , Wien (Austria)  
Vermietung von Wohnungen  
Alleinvertmittlungsaufträge einholen

01. Oktober 2010 - Heute **Arabisch-Lehrer**  
Orient-Gesellschaft , Wien (Austria)

### SCHUL- UND BERUFSBILDUNG

01. September 1991 - 02. Mai 2003 **Matura**  
Arabische Schule (Gymnasium), Wien (Austria)

01. Oktober 2003 - 01. Oktober 2007 **Baccalaureat**  
TU Wien (Universität), Wien (Austria)  
Informatik

01. Oktober 2004 - Heute  
Universität Wien, Wien (Austria)  
Arabistik und Islamwissenschaft

01. Oktober 2010 - Heute **Masterstudium Informatik**  
TU Wien, Wien (Austria)

01. Oktober 2010 - Heute Studium der BWL  
Universität Wien, Wien (Austria)

PERSÖNLICHE FÄHIGKEITEN

Muttersprache(n) Arabisch

Weitere Sprache(n)	VERSTEHEN		SPRECHEN		SCHREIBEN
	Hören	Lesen	An Gesprächen teilnehmen	Zusammenhängendes Sprechen	
Deutsch	C2	C2	C2	C2	C2
Englisch	C2	C2	C2	C2	B2

A1/2: elementare Sprachverwendung - B1/2: selbstständige Sprachverwendung - C1/2: kompetente Sprachverwendung  
Gemeinsamer Europäischer Referenzrahmen für Sprachen

Computerkenntnisse Windows, Linux, Java, PHP, SQL, SPSS,