

SUFISMUS IN ZENTRALASIEN



Einführung

In dieser Studie wollen wir Grundzüge und Entwicklungen der zentralasiatischen Sufik, die innerhalb der islamischen Hochkultur von immanenter Bedeutung ist, aufzeigen. Wenn man z.B. die aktuell wachsende Aufmerksamkeit gegenüber dem islamischen Mystiker und Dichter Ġalāl ad-Dīn Rūmī näher analysiert, erkennt man, dass die Hintergründe seiner Geisteswelt in Zentralasien ihren Anfang genommen haben. Das Vorhandensein und Miteinander von alten Völkern und ihr Erbe im Herzen Asiens war eine stete Quelle an Inspiration für geistig wachsame Menschen. Die Vielfalt der Kulturausprägungen wurden als Zeichen gottgewollten Reichtums geschätzt. Viele Forscher islamwissenschaftlicher Ausbildung haben im Ermangeln ihrer sprachlichen Kenntnisse dieses Kulturraumes oftmals eine durchaus naive Vorstellung von Zentralasien. Erschwerend kommt dazu, dass hinter den Mauern des Sowjet-Regimes, welches den gesamten innerasiatischen Raum betraf, kaum Forschung betrieben werden konnte. Dies trifft auch auf Ostturkestan, Xinjiang, unter den Chinesen immer noch zu. Doch was die Zeit vor dem 20.Jh. betrifft, war die Beweglichkeit spirituell suchender Menschen auch physisch soweit vorhanden, dass Kommunikation zwischen al-Andalus und Ostturkestan keine Besonderheit dargestellt hatte. Im Wissenstransfer ist die sprachliche Komponente relevant. In Zentralasien lebten von je an viele Sprachgruppen zusammen. So war das Tschagataische, als die Literatursprache des innerasiatischen Raums zwischen 15. und 19.Jh. gleich wie die nah verwandte Osmanische Sprache unter mehreren

Einflüssen gewachsen. Türkisch, Arabisch und Persisch, die in den beiden Sprachformen vereint wurden, ist die Mischung, aus der sodann diese drei Literatur Traditionen leichthin studiert werden konnten. Diese synergetische Qualität ist vielleicht das Eigentliche der Spiritualität Zentralasiens.

Wir verwenden in dieser Arbeit durchgehend die Transkriptionsform der adaptierten DMG (Deutsch Morgenländischen Gesellschaft).

Inhalt:

| | |
|---|----------|
| Einführung | Seite 1 |
| Inhaltsangabe | Seite 2 |
| Allgemeines zu Zentralasien | Seite 3 |
| Ausbreitung des Islam | Seite 4 |
| Ausformungen des Sufismus in Zentralasien | Seite 5 |
| Berühmte Šūfi-Literaten Zentralasiens und ihr Hauptwerk | Seite 6 |
| Ordenswege und ihre Vorläufer | Seite 8 |
| Sufis in Haft – Sowjetunion und Volksrepublik China | Seite 18 |
| Textauszüge | Seite 21 |
| Bibliographie | Seite 23 |

Allgemeines zu Zentralasien

Der Begriff: „Zentralasien“ wurde vor allem durch Alexander von Humboldt in der Mitte des 19.Jh. mittels seines Werks *Central-Asien*, herausgegeben in Berlin 1844, bekannt und sodann viel gebraucht.¹ Die Einteilung, welche der nun nach den Sowjets großteils nach Dialekt und Sprachformen unterteilten konstruierten Staaten, hiermit bezeichnet werden, ist nicht so klar, denn die heutige Situation läßt den Blick für die gemeinsame Kultur dieser Länder nicht so erscheinen. Spezifisch ist für den Begriff und die Rezeption hierbei die Kultur.

Geographisch gesehen ist es ein Gebiet, dass generell Kasachstan, Kirgistan, Tadschikistan, Turkmenistan, Usbekistan, Afghanistan, Xinjiang, und das Ḥ^worâsân-Gebiet Irans bezeichnet. Doch vom kulturellen Bezug ist die Ausstrahlung und Siedlungspolitik Zentralasiens dahin gehend, dass man auch das Kaspische Meer hinzu zählen muss. Die *Azeri* Gebiete, von Aserbaidshan bis nach Hamadan, und der Kaukasus Kreis sind ebenso thematisch miteinzubeziehen.



Die Bevölkerung ist vorwiegend aus Turkvölkern und persischen Ethnien bestehend. Kleine arabische Siedlungsklaven aus der Frühzeit des Islam sind noch vorhanden. Die Religionen des Gebietes sind sunnitischer Islam, lamaistischer Buddhismus, schamanische Traditionen, und teilweise alte Glaubensrichtungen wie die der Manichäer.

Die Hauptsprachen und *lingua franca* sind heute Turkmenisch, Persisch und auch Russisch. Die Literatursprache wiederum war vor allem im Buddhismus Sogdisch, dernach im Islam Tschagataisch. Mit dem Türkei Türkisch sind die Turksprachen der Gegenwart nach wie vor verbunden. Die Wurzeln der Altai Sprachen sind bis heute nicht ersichtlich, doch sie zählen zu den ersten Sprachformen der Menschheit.

¹ *Zentralasien*, Gumpfenberg, p321,

Ausbreitung des Islam:

Mit den Eroberungen des Qutaiba ibn Muslim (m.715/H 96) in Ḥ^worâsân (Nordostiran, Turkmenistan, NW-Afghanistan) werden noch zwei weitere Gebiete Transoxianien (*mā wara n-nahr*) und Tūrkestan (*aradi at-turk*)² islamisch. Die Ḥ^worâsân Gegend bleibt neben dem Irak für die anfängliche Phase des Sufismus von großer Wichtigkeit. Die Ausbreitung des Islam geschah in diesen Gebieten, letztlich allgemein gesprochen, auch aus der Vorbildhaftigkeit der Lebensführung einzelner Persönlichkeiten. Hierbei spielten die Sufis eine wichtige Rolle.

Die erste theologische Blüte trat im 11.Jh. im Transoxianischen Gebiet in den Stadtzentren hervor. Die Lehren des Abū Maṣṣūr al-Māturīdī (m.944/H333) in Samarkand, u.a. auch Abū-l-Mu‘in an-Nasafī (m.1115/H 508) und Abu l-Lait as-Samarqandī (m. 983/H 373) hatten über Jahrhunderte große Ausstrahlung. Dieses große Zentrum der Hanafiten brachte viele führende sunnitische Gelehrten in die muslimische Welt. Sie waren bei den Seldschuken, Mamluken und Osmanen sehr angesehen. Die ersten osmanischen Medresen wurden fast zur Gänze von transoxianischen Gelehrten bestimmt.

Die großen Dynastien, welche Zentralasien bestimmten, waren vor allem die

Samaniden (874-999),

Ghaznawiden (999-1186),

Qarachaniden (999-1212),

Seldschuken (1038-1308),

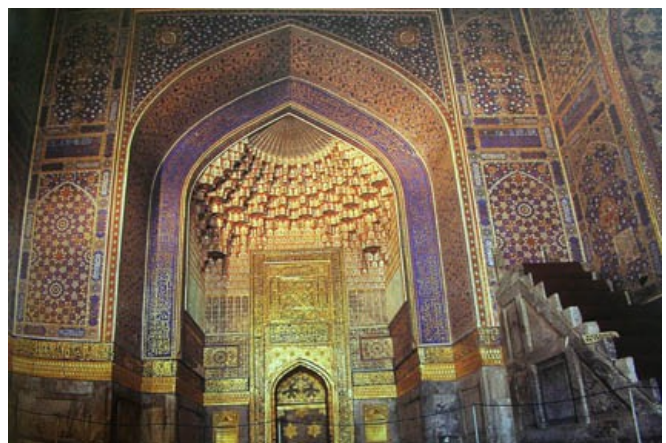
Khwarazmier (1097-1220),

Mongolen (1206-1502),

Timuriden (1360-1526),

Safawiden (1501-1722),

Šaibdaniden/Ashtarkhaniden (1500-1868);



Tilla Kari Moschee, Samarkand,

2 Ebed, p119.

Ausformungen des Sufismus in Zentralasien:

In den Städten Transoxaniens sind bis ins 13.Jh. die Vorgaben des Sufismus aus dem Irak und Persien. In Turkestan jedoch entstand eine stark praxisorientierte Form, die sich weniger durch theologische Schriften auszeichnete. In Turkestan, wo auch den großen Heeren anhand ihrer großen Ausdehnung Grenzen gewiesen wurden,³ zogen sich viele Religionsgruppen zurück, die nicht von den Zentralmächten erfasst werden wollten. So entstand eine sehr weitgefaste Konzeption von Islam im Umfeld aller Arten von Religion. Die Synthese zwischen den Konzepten der theologisch versierten Bewohnern der Stadtzentren Transoxaniens und den Steppenbewohnern Turkestans mit ihren effizienten schamanischen Methoden werden im 15.Jh. unter den Timuriden erst möglich. Der *sūfi-šayḥ* hatte in Zentralasien auch gesellschaftlich immanente Funktionen und ist öfters auch ein Handwerksmeister. „Das Herz beim Geliebten und die Hand bei der Arbeit - *dil bâ-yâr u dast bâ-kâr*“ ist ein bekanntes Motto in der Sufik dieser Gegend. Die Konzeption „in dieser Welt zu sein, doch nicht von dieser“ führte auch zu einer ausgeglichenen Haltung in allen gesellschaftlichen Belangen. Die Ausdehnung dieser Konzeption der irdenen Verantwortlichkeit wurde vor allem in der *Naqšbandiyya*-Gemeinschaft als gesellschaftlicher Wirkfaktor auf politischer Führungsebene verstanden. Dies war aber durchaus im Gegensatz zur frühern *Malāmatiyya* Bewegung, die die Nähe zu den Herrschenden vermied.

Als Faktor des gesellschaftlichen Zusammenhalts sind die Derwische Zentralasiens unterschiedlich positioniert. Zum Beispiel sind die heute in Usbekistan genannten *ihsân* Sūfis, welche durch einen einwandfreien Lebenswandel in den Gemeinschaften auch eine eigene ökonomische Bedeutung aufweisen, indem ihnen öfters Finanztransaktionen anvertraut werden. Wichtig ist in der Profilziehung der zentralasiatischen Sufik, dass die Bereitschaft bei militärischer Unterdrückung zu Waffen zu greifen, um die Gemeinschaft zu schützen, sehr wohl vorhanden ist. Dies gilt ebenso für den Kaukasus. Diese Ausprägung Materielles und Geistiges zu wahren, muss auch durch die Jahrhunderte währende islamfeindliche Politik der russischen und chinesischen Mächte beachtet

³ Das Gebiet reicht vom kaspischen Meer bis Nordchina und ist heute vor allem durch den Staat Kasachistan bezeichnet.

werden. Die koexistierende Lebenswelt aus uralten reichen Traditionen Asiens und armseligen materiellen Verhältnissen bildet dort eine Existenz, die alle Höhen und Tiefen kennt.

Entwicklungen von spezifischen Gebetstanz- und Atemtechniken sind in Zentralasien ebenso vonstatten gegangen.⁴ Auch ihre Verbindung zu schamanischen Tänzen und Volkstänzen ist durchaus keine abwegige Ansicht, denn auch die Verbindung zwischen Schamanentänzen und Derwischstänzen kann an der Form der Volkstänze studiert werden. Georg I. Gurdjieff fand diese Verbindung auf seinen Reisen in Zentralasien Ende des 19.Jh. oftmals bestätigt.



Nadir Diwān Begi Medrese, Buchara

Berühmte Sūfī-Literaten Zentralasiens und ihr Hauptwerk:

Abū Muḥammad Ḥakīm at-Tirmidī (<820/H 204- 910/298): *Ḥatm al-Awliyā*⁵

Tirmidī aus Transoxianien ist von größter Bedeutung in der Entwicklung einer gelehrten Sūfī-Theosophie. Seine zahlreichen Werke umreißen ein großes Gebiet an Qurʾān-Exegese, Übersinnlichkeit und Kosmologie. Erst Ibn al-ʿArabī im 13.Jh. erweitert diese Intensität beträchtlich.

⁴ Vgl. z.B. *Rashaḥāt ʿain al-ḥayāt*, p 19.

⁵ Bernd Radtke, *Al-Ḥakīm at-Tirmidī, Ein islamischer Theosoph des 3./9. Jahrhunderts*, Freiburg 1980.

Ğullābī l-Huğwīrī (m.1077/H465): *Kaşfu l-mağğūb*

Huğwīrī ist als erster großer Hagiograph in der gesamten Sufik bekannt. Alle ihm nachfolgenden Werke dieser Art sind von seiner Sammlung an Lebensgeschichten und Aussagen sufischer Frommen beeinflusst.

Ḥw'ocâ 'Abdullāh Anşārī (1006/H396-1089/H481): *Manāzilu s-sā'irīn*⁶

'Abdullāh Anşārī ist der erste Şūfī, der die *maşnawī*-Dichtungsform für sufisch-didaktische Zwecke einsetzt. Die *Manāzilu s-sā'irīn* beschreibt hundert Entwicklungsstufen (*maqāmāt*), die als Reise zu Gott verstanden werden. Berühmt und geliebt sind seine sensiblen Anrufungen Gottes, die *munağğāt*. Anşārīs Weg ist ein leidenschaftliches Sehnen nach Gott, in dem die Dichtkunst ein Ausdruck dieser göttlichen Beziehung wird. Sein Einfluss auf andere Mystiker in dieser ekstatischen Weise ist weithin anerkannt.

Ḥakim Sanā'ī (1045-6/H437-1131/H525): *Ḥadīqat l- ḥaqīqa wa-şarī t-tarīqa*

Ḥakim Sanā'ī prägte noch mehr als Anşārī mittels seines großen *Maşnawī Ḥadīqat l- ḥaqīqa* die sufischen Literaturgeschichte. Ğalāl ad-Dīn Rūmī fand in ihm sein Vorbild für sein berühmtes *Maşnawī-i Ma'nāwī*. Sanā'īs Besonderheit ist sein scharfes Auge für die psychologischen Probleme des Menschen auf dem Weg und seine treffsichere auf kürzeste Form gebrachten Einsichten.

'Ayn al-Quḍāt Hamadānī (1098/H492-1131/H525): *Tamhidāt*⁷

'Ayn al-Quḍāt Hamadānī war ein brillianter Denker auf dem Weg des Aḥmed Ğazālī. Er verband seine frühen philosophischen Studien mit der Liebesmystik, und dadurch war eine neu Systematik in der Schauung zu finden, die er in der *Tamhidāt* detailreich darlegt. Er starb einen grässlichen Tod als Märtyrer unter den Händen rotäugiger „Rechtsgelehrter“.

Farid ad-Dīn 'Aṭṭār (1119/H513-1230/H727): *Mantiq t-tayr*

Ogleich 'Aṭṭār aus Nişabur in Mittelpersien stammte, ist seine Wirkung unter den Mystikern in Zentralasien stark. Die erzählerische Form kommt dem *destān*-Epenstil der Steppenbewohner sehr

6 *The Heritage of Sufism, Vol 1*, p 381-398;

7 *Heritage*, p 284-336;

nahe. Auch seine Heiligenbiographie *Tazkiratu l-awliyā* ist stark mit Episoden von Ḥ^worāsân Meistern angefüllt.

Azīz ad-Dīn n-Nasafī (13.Jh.) *Insān-i kāmil*

Nasafī aus der *Kubrawiyya* Bruderschaft verfasste, wie es in seiner Tradition üblich ist, eine übersinnliche Kosmologie mit den Entwicklungsstufen der menschlichen Seele. Sein Werk wurde zum Klassiker unter den Ṣūfīs.

'Abdu r-Raḥmān Ğāmī' (m1492/H898): *Nafaḥātu l-uns*

Ğāmī' war der *Naqšbandī* Meister des Dichters, Politiker und Mäzen 'Alī Šīr Navā'ī (1441-1501) in Herat unter Ḥusayn Bayqara. Dadurch wurde auch eine Verbreitung seiner Werke sehr schnell möglich. Ğāmī' hat in seiner *Nafaḥātu l-uns* ein breites Spektrum an hagiographischen Geschichten zusammengestellt. Wir finden Meister von West und Ost des islamischen Kulturraumes. Wichtig sind die Integration der Ṣūfī-Entwicklungen in Kleinasien und ebenso die Sammlung an Ḥ^woğğâḡân Meister.

Viele weitere Schriften sind erwähnbar, aber um diese Arbeit überblicksmäßig zu halten, ist diese Auswahl begrenzt worden. In den nachfolgenden Beschreibungen der Ordenswege in Zentralasien werden ebenso sufische Werke besprochen, die im Kontext der Ordensbewegungen stehen.

Ordenswege und ihre Vorläufer

In den ersten großen Ṣūfī-Zentren im Iraq, in Bašra, Bagdad und dem mittel-iranischen Nīšābūr entstand die ***Karrāmiyya***-Bewegung des Predigers Ibn Karrām (m.869/H255), die viele *ḥānaqās* auch in Ḥ^worāsân betrieben. Sie wurden von den ṣūfischen Asketen im 10.Jh. übernommen. Eine wichtige Person in der Ausbreitung der irakischen Ṣūfī-Lehren war Abū Bakr Wāsiṭī (m.932/H320), der nach Ḥ^worāsân in die Stadt Merw zog.⁸ Dort existierte bereits die ***Malāmatī***-Bewegung, die von Abū 'Abdur Raḥmān Sulamī (m.1021/H411) durch dessen Werke Verbreitung fand.

⁸ *Islamic Mysticism*, Alexander Knysh, p 100;

Abū Ya‘qūb Yūsuf Hamadānī (m.1140/H 535), der einflussreiche Ṣūfī-Heilige von Merw, war der Meister von vielen Ṣūfīs, die u.a. Ordensbewegungen initiiert haben. Sein Wirken ist für alle Derwischorden Zentralasiens und auch des persischen und osmanischen Raums bedeutsam. Er zeigte eine hohe Einheit von äußerer formativer Religionspflicht und innerer Weisheit, die er in seiner Abhandlung *Rutbat al-ḥayāt* dargelegt hat. Diese kleine aber gewichtige *risāla* über die Prinzipien des Wandels wurde ebenso mit der von ‘Abd al-Ḥāliq-i Ġuġduwānī redaktionell zusammengefassten Aussagen Hamadānīs, der *Makālāt-i Yūsuf-i Hamadānī*,⁹ oft kopiert und viel studiert.¹⁰ ‘Attār nenn ihn den Imām des Zeitalters.¹¹ Er bestimmte vier *ḥalīfa*: ‘Abd Allāh Baraqī, Ḥasan Andaqī, Aḥmed Yasawī, ‘Abd al-Ḥāliq-i Ġuġduwānī. Einige Quellen geben auch an, dass Yūsuf-i Hamadānī, ‘Abdu l-Qādir Ġīlānī (m.1166) zum öffentlichen Predigen ermunterte.¹² Die *silsila* der Meister Hamadānī geht auf Ḥaraqānī (m.1034/H425) zurück, und zeigt auch die Verbindung zwischen Gelehrtentum des Hamadānī und der unmittelbaren Gottesannäherung des Meisters Ḥaraqānī, der keine theologische Hochschule besucht hatte. Hamadānīs Grabstätte in Merw im heutigen Turkmenistan ist einer der größten Pilgerstätten in Zentralasien.

H^woġāġân-Bewegung

Die H^woġāġân-Bewegung, übersetzt sinngemäß: die Religionsgelehrten, wurde ursprünglich von Hamadānī eingeleitet, und von ‘Abd al-Ḥāliq-i Ġuġduwānī (m.1220/H 617) ausgebaut. Aus der anfänglich nicht als Ordensgemeinschaft definierten Bewegung wurde eine Schule der Bewusstheit. Ihre psychodynamische Methode hob die Dominanz von schablonenhaften Vorstellungen bzgl. geistiger Entwicklungen auf und sammelte sich um die Präsenz Gottes im Augenblick. Sie lehnten großteils Ordenskleidung (*ḥirqa*) ab,¹³ und legten Wert auf die Nützlichkeit ihrer Schulung und weniger auf den Titel der Nachfolgerschaft.¹⁴

9 *Maḳāmāt-i Yūsuf Hamadānī*, in Ḥarīrī-zāde Kemāl ul-Dīn Efendī*Tibyān wasā’il al-ḥaḳā’iḳ*
HS in: Süleymaniye Ktp., İbrahim Ef. collection, ms. 430, fols. 379a–389b.

10 Die *Rutbat al-ḥayāt* wird zumeist unter der *Maḳāmāt-i Yūsuf Hamadānī* inkludiert von den frommen Schreibern kopiert.

11 Yūsuf: Hemedānī, *Hayat nedir, (Rutbetü’l hayāt)*; trans: Necdet Tosun, Istanbul 1998. p 15.

12 Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, p 514,

13 Devin deWeese, *Khojagānī Origins and the Critique of Sufism*, in: *Islamic Mysticism Contested*, p 516

14 Hierzu gab ‘Abd al-Ḥāliq-i Ġuġduwānī folgende Bemerkung: „Für uns spielt der Baum [der Meisterkette] keine Rolle, sondern die Frucht [des Handelns in dieser Dimension] ist das Kriterium.“ ebed. p 514.

Ġuġduwânî stellte die berühmten *kalimât-i qudsiyya*, die acht heiligen Prinzipien, zusammen. Diese acht Prinzipien wurden als Basis der Transformation unter Anleitung eines bereits Transformierten in der *H^woġâgân* wie auch der erbenden *Naqšbandiyya* Derwischbruderschaft hoch gehalten. Sie sind eine Richtschnur der Ausrichtung, und werden als Ideal stets angestrebt.

- 1) *hoš dar dam* – bewusstes Atmen, jeden Atemzug in Gottes Präsenz;
- 2) *nazar bar qadam* – auf die Schritte achten, sprich auf die Ausrichtung und des Geschehens;
- 3) *safar dar waṭan* – Reisen in der Heimat der spirituellen Welt; ebenso um geistig zu wachsen und die niederen Eigenschaften hinter sich zulassen auch physische Reisen;
- 4) *ḥalwat dar anġuman* – Rückzug in der Gemeinschaft, nachdem man die 40 tägige Derwischklausur (*ḥalwat*) erfahren hat, geht es darum diese verinnerlichten Zustände ebenso im Alltag aufrecht zu erhalten;¹⁵
- 5) *yâd kard* – Gedenken, ist der innerliche *zîkr*, die Gottesanrufung;
- 6) *bâz gašt* – sich Abwenden, eine gedankliche Abkehr von Gedanken, die nicht Gott anstreben, im Besonderen im *zîkr*;
- 7) *nigâh dâšt* – Achtsamkeit, in Bezug auf die Gedankeneinfälle;
- 8) *yâd dâšt* – Gesammeltsein, das einzig in der Präsenz Gottes Bestand findet.

Ein Schüler des einflussreichen *H^woġâ Ahrâr* (m.1490/H 895), Mawlânâ 'Alî İbn Ḥusain aṣ-Şafi, verfasste die berühmte *Rašahât 'ain al-ḥayât*, und gibt darin wichtiges Material über die Lehren der *H^woġâgân* wieder, so auch diese acht Prinzipien. Ġâmî verfasste auch eine eigene Abhandlung über die Bewegung: *Risâle-i tarîq-i tawaġġcuh-i H^woġâgân*.

tarîqat-i Yasawiyya

Aḥmed Yasawî (m.1166–7/H 562) ist der Gründer der *tarîqa*, mit Zentrum Türkestân. Grabstatt von Aḥmed Yasawî ist in Yasi. Er vereinte alte Traditionen mit den Lehren Hamadânîs. Aḥmed Yasawî, der als dritter Nachfolger von Hamadânî in Merw gereift ist, doch zuvor wurde er von

¹⁵ Dieses Konzept wird oftmals falsch ausgelegt. Die Erfahrungen des *ḥalwat* ermöglichen erst dieses Prinzip im Alltag umzusetzen. Das *ḥalwat* ist eine nicht ersetzbare Erfahrung in den alten Derwischtraditionen, so auch unter den *H^woġâgân*.

Arslan Baba gelehrt. Er kehrte auf Grund einer Eingebung in seine Türkistan Heimat zurück und erlangte dort große Bekanntheit. Er hatte eine unzählige Schülerschaft. In seinem 63. Lebensjahr richtete er sich eine Klausur unterirdisch ein, und verblieb bis zu seinem Lebensende dort, da er nicht über die Lebensspanne des letzten Propheten auf Erden schreiten wollte. Aḥmed Yasawī verfasste das *Dīwān-i Hikmet*,¹⁶ es sind Lehrgedichte nach türkischer Silbenzählung auf Turkmenisch. Bis heute werden sie oft in Liedern der 'Āşīk-Sänger vorgetragen. In ihnen sind autobiographische Informationen und auch Konflikte mit engstirnigen Theologen zu finden. Die Sprache ist einfach um das Volk zu erreichen. Im Anhang wird ein Textauszug hiervon gegeben.

Die *Yasawiyya* ist berühmt für den Säge-*zīkr* (*zīkr-i minšārī*), zumeist mit den Gottesnamen *Hay* und *Hu* in Ein- und Ausatmung aufeinander folgend, praktiziert. Ebenso ist der *zīkr-i erre*¹⁷ ein Zeichen der *Yasawiyya*.

Die Ausbreitung der *ṭarīqa* ist von China bis nach Bulgarien zwischen 13.Jh. und 17.Jh. In Kleinasien ist ein Schüler aus der *Yasawiyya* berühmt geworden: Ḥāğgī Bektāš Velī, der Gründer der *Bektāšiyya ṭarīqa* im 13.Jh. Die *ṭarīqa* wird sodann generell stark von der *Naqšbandiyya* überlagert. Die ersten Nachfolger Aḥmed Yasawīs waren: Manşūr Ata (1197/594), Sa'īd Ata (1218/H615), Ḥakīm Ata (1188/H582). Über Ḥakīm Ata wurde ein vielgelesenes hagiographisches Werk, das einfach den Titel *Ḥakīm Ata kitābierhielt*, verfasst.¹⁸

Eine weitere wichtige Quellen der Regeln der *Yasawī* ist die osmanische Handschrift *Ğewāhirü l-ebrār min emvāği l-bihār*,¹⁹ auf die der erste Turkologe im 20.Jh. Fuad Köprülüzade in seinem bedeutenden Werk *Türk Edebiyatı'nda ilk Mutasavvıflar*²⁰ immer wieder zu Sprechen kommt.

16 Hoca Ahmed Yesevi, *Divan-ı Hikmet*, trans: Yusuf Azmun, Istanbul 1994.

17 Der *zīkr-erre* folgt einer Gegenbewegung in der Atmung: während des Einatmens wird ein Laut der Gottesnamen hörbar. Diese Methode wirkt stark reinigend auf Lungen und Darmtrakt und vermag den Derwisch aus jeglichem zuvorigen Zustand entreißen. Einer Legende gemäß wurde diese Technik Yasawī von Ḥidr, dem übersinnlichen Führer, gegeben, nachdem er über die ausweglose Lebensführung seiner Mitmenschen verzweifelt war. (mündliche Traditionen, bzw. *Türk Edebiyatı'nda ilk Mutasavvıflar*, p 105)

18 Auszüge aus dem interessanten Werk findet man von Devin DeWeese: *Three Tales from the Central Asian 'Book of Hakīm Ata'* in: *Tales of God's Friends, Islamic Hagiography in Translation*, ed. By John Renard, London 2009. Die erste Edition ist 100 Jahre zuvor in Russland herausgegeben worden, K.G. Zaleman, *Legenda pro Khakim-Ata*, in *Izvestiia Akademii nauk*, 9, No 2 (1898): p 108-150. Eine neuere Edition ist von Munnevvver Tekcan in Arbeit.

19 HS in: Süleymaniye Ktb. Yazma Bağışlar Kit. Nu 2309.

20 Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı'nda ilk Mutasavvıflar*, Ankara 1976; englisch: Mehmed Fuad Köprülü, *Early*

Große Verbreitung fand die *Yasawiyya* in Kasachistan unter den Kipçak-Türken.²¹ Bis heute ist der Orden noch als '*Azīziyya*'²² im Samarkandgebiet vorhanden.



Grabstätte Aḥmed Yasawīs in Yasi, Kasachistan

tarīqat-i Kubrawiyya

Ordensgründer Nağm ad-Dīn Kubrā (1145/H540-m.1221) aus Ḥ^warazm, die Stadt am früheren Südufer des Aralsees, war von seinem *Suhrawardiyya* Meister Ruzbehān al-Wazzan l-Miṣrī (m.932/H319)²³ beeinflusst. Doch sein vorheriger Werdegang ist gezeichnet durch theologische Studien, die ihn in seiner Jugend zu einem stolzen Gelehrten machten. Auch sein Interesse am Sufismus konnte nicht seinen Charakter ändern, erst als er nach mehreren vergeblichen Versuchen Rückzug zu praktizieren, um allein auf seinen Schöpfer ausgerichtet zu bleiben, brach er mit seinen Gewohnheiten und erlangte tiefe Einsichten in die höheren Welten. Sein Werk, mit autobiographischen Details, die *Fawâ'ihu l-ğamâl fawâtiḥu l-ğalâl*, ist eine hervorragende Arbeit über den Weg der Transformation.²⁴ Weit verbreitet ist auch seine *risāle Usûlu ašare*, die Zehn Regeln, worin Kubra zu Beginn drei Wege aufzeigt:

tarīq-i aḥyār – der Weg, der einzig auf guten Handlungen und religiösen Pflichten baut;

tarīq-i ebrār – der Weg der Gerechten, ein rein asketischer Derwischweg, mit geistigem Ringen

mystics in Turkish literature ; translated and edited, with an introduction by Gary Leiser, Robert Dankoff, London 2006.

21 *Türk Edebiyatı'nda ilk Mutasavvıflar*, p 44.

22 *Islamic Mysticism*, p 272.

23 *The path of God's Bondsmen*, p 2.

24 Wir haben dieses Werk Kubras ins Deutsche übertragen und geben im Anhang einen Textauszug hiervon wieder.

und Verinnerlichung;

tarīq-i šuttār– der Weg der Ekstase, welcher die vorigen in Liebesmystik übertrifft und vermehrt darauf setzt Gott im Wesentlichen zu kennen.

Kubra ist der Ansicht, dass der erste Weg nur selten in der Gottesankunft mündet, da das Leben zu kurz ist, und der Wandel im Inneren nicht durch die Handlungen allein gesichert werden kann. Dies gilt auch für den zweiten Weg. Einzig die Vertiefung in die Liebe Gottes vermag den Menschen im Inneren dauerhaft zu wandeln.

Die zehn Prinzipien seiner Abhandlung beziehen sich auf den Weg der Ekstase und haben folgende Prinzipien: Reue, Askese, Gottvertrauen, Genügsamkeit, Rückzug, Gottesgedenken, Trancemethoden (*tawağğuh*), Geduld, Beobachtung, Gottgefallen (*rida*). Diese Abhandlung fand in ganz Zentralasien Verbreitung und wurde auch vom osmanischen Sufi-Gelehrten Ismail Haqqi Bursewī 1725/H 1137 ins Osmanische übertragen und kommentiert. Nağm ad-Dīn Kubra schuf noch zwei weitere kurze Abhandlungen über Verhaltensformen und Methoden.²⁵

Die *Kubrawiyya* ist bis heute mit ihrem Zentrum bei der Grabstätte Kubras in Kohne Urgench in Turkmenistan lokalisiert. Der Einfluß Kubras auf spätere Generationen blieb groß.²⁶ Kubras Orden wird später wie die *Yasawiyya* von der *Naqšbandiyya*-Bewegung überlagert. Heute existiert nur noch vereinzelt kleine *Kubrawiyya*-Linien, sehr wohl aber in SO-Asien einige stärkere Traditionen, die sich auf die *Kubrawiyya* berufen.²⁷ Die *Kubrawiyya* hatte einen Schwerpunkt in einer Lichtlehre und übersinnliche Kosmologien.²⁸ Wichtige Vertreter sind Nağm ad-Dīn Dâya (m.1256)²⁹ und 'Alā'ad-Dawla as-Simnânī (m.1336),³⁰ der einen großen Einfluss auf die İlhâne-Fürsten hatte.³¹ Nağm ad-Dīn Kubrā erhielt den Beinamen *walī-tarāš*-Heiligenschnitzer,³² da unter seiner Leitung

25 *Risāle ila l-hā'im* und *Adābu ş-şūfiyya*

26 Bis ins Osmanische Reich nach Bursa reichte sein Ruhm. Dort wirkte der zentralasiatische Sufimeister Emir Sultan im 15.Jh., der seine Linie mit der *Kubrawiyya* verbindet.

27 Martin van Bruinessen, "Najmuddin al-Kubra, Jumadil Kubra and Jamaluddin al-Akbar: Traces of Kubrawiyya influence in early Indonesian Islam", in: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 150 (1994), p 305-329.

28 *Fevâihu'l Cemâl*, M.Kara, p 93-161.

29 Berühmt ist er für sein Werk *Miršādu l-'ibād min al-mabdā' ilā l-ma'ād*, übers. Von Hamid Algar

30 Eine Einführung in die Kosmologien Simnān's bietet Jamal J.Elias, *The Throne Carrier of God*, New York 1995.

31 *Die Sitzungen des 'Alā' ad-Dawla as-Simnānī*, p73.

32 *Die fawā'ih al-ğamāl fawātih al-ğalâl des Nağmuddīn al-Kubrâ*,

viele angesehene Šūfi-Meister hervorgingen. Berühmt ist auch der *Kubrawiyya* Šayḥ 'Azīz ad-Dīn n-Nasafī (13.Jh.) mit seinem Meisterwerk *insān-i kāmil*, über den vollkommenen Menschen.

Abb.: Fliese aus Kubras
Grabstatt-Eingang



tariqat-i Naqšbandiyya

In Buchara wirkte Bahā'ud-Dīn Naqšband (m1390/H792) als Meister in der *Ḥ' oğâgân*-Bewegung, der nach einer Eingebung durch Abd al-Ḥālīq-i Ġuğduwānī den *zīkr-ḥafī*, den verborgenen *zīkr*, vermehrt anzuwenden begann. Diese Tradition wurde noch durch politische Umstände verstärkt,³³ so dass die stille Ausübung auch ein Schutz während vieler Epochen der Verfolgung (z.B. Ilḥāne, Wahhabiten, Kemalisten, Sowjets) bot.

Die Ausbreitung des Ordens ging von Ḥ' arazm im 15.Jh. über Kaschgar im 16.Jh. nach Kirgistan, parallel auch im 15.Jh bereits ins Osmanische Reich und sodann über Kurdistan und Dagestan im gesamten Nahen und Mittleren Osten. Die Erfolgswege waren durch zwei Arten gegeben: Eliten wurden gewonnen und eine breite Schülerschaft in den theologischen Institutionen aufgebaut. Dichter wie 'Alī Šīr Navā'ī und Ġāmī gaben der Bewegung literarisch en Hintergrund.

Ġāmī gab in seiner Heiligenbiographie bei den Kurzbeschreibungen der Meister an, ob sie stimmhaften *zīkr-i ġaḥrī* oder den stillen *zīkr-i ḥafī* praktizierten. Dieser Umstand weißt ebenso wie viele Schriften auf die Unterschiedlichkeit der Anhänger der einen oder anderen Methode hin.

³³ *Naqshbandis in Western and Central Asia* , p 28.

Polemiken sind jedoch nur von außenstehenden Personen zu finden. Naqšband erhielt in einer Vision die Anweisung den stillen *zīkr* zu praktizieren, was ja eine Normalität in einem Prozess der Verinnerlichung darstellt. Diskussionen über diese Methoden sind oftmals gezeichnet von Unkenntnis und Degeneration³⁴. Ersten war es schon zu Zeiten des Propheten üblich nach den fünfmaligen Gebeten stimmhaften *zīkr* in der Gemeinschaft anzustimmen,³⁵ was jedoch unter den Nachfolgern zu einem Ende kam. Weiters ist ein Bezeugen der Einheit im sinnlich diesseitigen Bereich entsprechend der Einheit von Sichtbarem und Unsichtbarem. Zweitens ist die Fortführung des *zīkr* im Herzen des Derwisch eine unabdingbare Weiterführung, die der geistigen Dimension gerecht wird. Der Neffe des Propheten 'Alī ist der Patron des stimmhaften *zīkr* und Abbas, als Gefährte der Höhle, des stimmlosen *zīkrs*.

Mit dem indischen *Naqšbandī* Gelehrten Aḥmed Sirhindī (1564/H 971- 1624/H 1034)³⁶ kommt es zu einer stärkeren Ablehnung bzgl. der alten Methoden, wie *devrān*-Gebetsreigen, *samā'*-Drehtanz und Musik. Sirhindī wird zum Wortführer der Heilslehre im Gesetzesweg. Bis heute hält man ihn, der einmal empfahl Hindus wie Hunde zu behandeln,³⁷ in vielen orthodox orientierten *Naqšbandiyya* Kreisen als einen der höchsten Sufiheiligen. Mit dieser Fundamentalisierung geht auch ein gewisser Teil der *Naqšbandiyya* einen Weg der äußerlichen Heilsuche,³⁸ und hält die Gesetzespflichten als den eigentlichen Weg der hohen Transformation. Sirhindī rezipierte Simnānī bezüglich der Lehren Ibn al-'Arabīs und setzte der *waḥdatu l-wuḡūd* die *waḥdatu š-šuhūd*, die Lehre von der Einheit der Zeugenschaft entgegen, die eine Einheit mit dem Schöpfer auf höchster Ebene ablehnt. Die Bewegung, die auf Sirhindī zurückgeht, ist die *Muḡdaddidī*, die viel Einfluss in den *Ḥan*-Höfen

34 So wurden im 17. Jh. sogar im chinesischen Raum Kämpfe der Vertreter der unterschiedlichen Methoden ausgeführt. Doch bei näherer Betrachtung erkennt man politische Machtambitionen. Vgl. *Islamic Mysticism contested*, p560.

35 Ṣaḥīḥ Muslim, IV (*kitābu ṣ-ṣalāt*), Kapitel 23: „Ibn Abbas berichtet: *zīkr* mit lauter Stimme nach dem *ṣalāt*-Gebet war während der Lebenszeit des Gesandten (s.a.v.) üblich. Wenn ich dies vernahm, wußte ich dass das *ṣalāt*-Gebet beendet war.“ Siehe: Imam Muslim, *Saḥīḥ Muslim, Vol II*, New Delhi 2007, p 333.

36 Sirhindī, der anfänglich durch seinen Vater in die Konzeption der *waḥdetu l-wuḡūd* eingeführt wurde, fand sich zu sehr berauscht davon, so dass er die *waḥdetu šuhūd* als System gestaltete, worin keine Vereinigung mit Gott festlegbar ist. Vgl. Muḥammad Abdul Haq Ansari, *Sufism and Sharī'ah, A Study of Shaykh Aḥmad Sirhindī's Effort to Reform Sufism*, London 1986, p 14.

37 Yohanan Friedmann, *Shaykh Aḥmad Sirhindī: an outline of his thought and a study of his image in the eyes of posterity*, Oxford 2000, p 73. Unter Vorbehalt ist die kritische Arbeit von Friedmann hierbei zitierbar. Sirhindī nahm gegen Ende seines Wirkens einige seiner radikalen Äußerungen zurück.

38 Diese Tendenz lässt sich auch an der Beliebtheit von Zusammenschlüssen an Imamen in der heutigen Türkei erkennen. Sie weisen keine Gemeinsamkeit an Methoden der Derwischorden auf, beziehen sich aber auf Naqšband.

Zentralasiens hatte. Seine Wirkung in Indien ist vor allem durch die Opposition gegen den Synkretismus des Mogulenherrschers Akbar in Delhi nach zu vollziehen.

Seid damals war die *Naqšbandiyya* von Indien ausgehend eine stark politisch gestützte Bewegung, die auch bewusst ihre Aufgabe in diesem Bereich verstand. Der Vollständigkeit halber muss gesagt sein, dass die *Naqšbandiyya* in Zentralasien pragmatischer ist und nicht so sehr auf die Masse hingereicht arbeitet. Eine Dezentralisierung ist dort ausgeprägt vorhanden. Anders ist die Situation in Indien, Türkei, Syrien und am Kaukasus, wo der Orden stark vertreten ist und straffer organisiert wird.

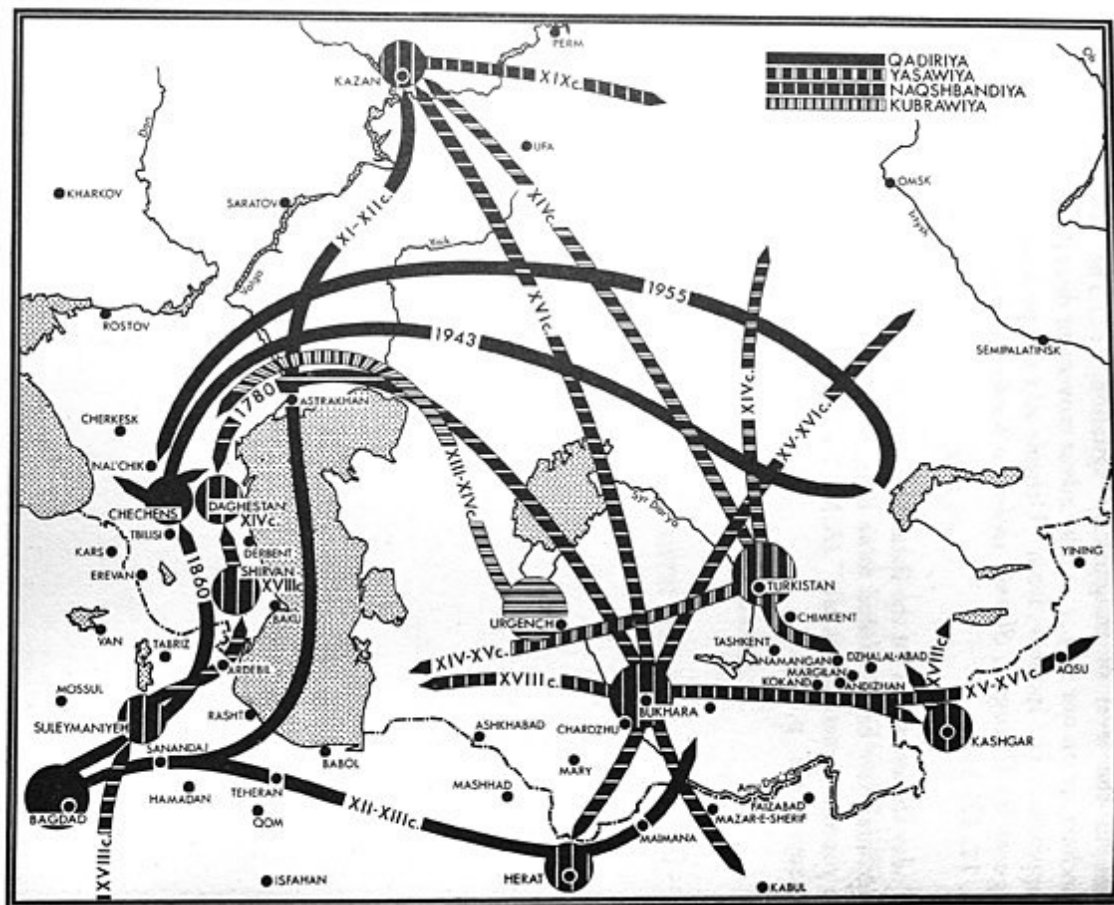
Die Bereitschaft der *Naqšbandiyya* zur Verteidigung der Religion war in den Kämpfen gegen die Kalmyken in TÜRKESTAN im 17.Jh., gegen die Russen im 18.Jh. und 20.Jh. im Kaukasus, vor allem in Tscheschenien ersichtlich.³⁹ Demgleich gingen auch die *Qādiriyya* in dieser Weise vor.

tarīqat-i Qādiriyya

Obgleich die *tarīqa* des 'Abdu l-Qādir Ğilānī (m.1166) in Bagdad ihren Ursprung hatte, wurde sie zur zweitmächtigsten Derwischbruderschaft in Zentralasien, vor allem ist ihr stärkstes Zentrum in Usbekistan, im Fergana-Tal. Die *Qādiriyya* gelangte schon sehr früh nach Kasachistan im 12.Jh. und ebenso über das wichtige Zentrum in Herat nach *Hʿarazm* im 13.Jh. Die *tarīqa* in ihrer *Hʿorāsān*- Ausprägung findet um 1850 in den Nordkaukasus durch Kunta Hağği Kišiev (m.1867) starke Verbreitung und wurde dort neben dem Freiheitskämpfer der *Naqšbandiyya* Šayḡ Šamil (m.1861) groß verehrt. Die *devrān* und *kiyām zikr* Gebete der *Qādiriyya* weisen viel Kraft und Ästhetik auf, so dass sie bis heute in Zentralasien eine Verlebendigung der sufischen Tradition erwirken und in Zeiten der Verfolgung eine Hilfe des „aufrechten Gehens“ fördert.

In einigen Regionen in Zentralasien und Kaukasus spricht man vom Orden der Flüsterer, den *Naqšbandīs*, wegen ihrem stillen *zikr* und von den Springenden, den *Qādirīs*, wegen einem *devrān-zikr*, worin die Derwische hoch zu springen pflegen. Der *zikr* hierzu ist *Hu*, *Hayy* oder *Allāh*.

³⁹ *Mystics and Commisars*, p 8



Bildquell: Bennigsen, Wimbush, *Mystics and Commissars*, p ix.

Randbemerkung zur Abbildung: Der Bogen von Tschetschenien in die kasachische Steppe von 1943 und 1955 retour, zeigt ein Beispiel auf von den Deportationen von ganzen Völkern und Umsiedlungsmaßnahmen des Stalin-Regimes. Millionen Menschen wurden entlang der europäischen Grenzgebiete von 2.000 km Breite in die kasachische Steppe deportiert. Allein zwei Millionen starben an den Folgen durch Hungersnöte, Gefangenenlagern und Exekutionen. Der Grund für diese Deportationen und Umsiedlungen war, dass Stalin befürchtete, dass die Bewohner im Westen seines Reiches mit den Deutschen im 2. Weltkrieg kooperieren könnten.

Sufis in Haft – Sowjetunion und Volksrepublik China

Nachdem die Kommunisten in Zentralasien 1927 einfielen, erlebte die muslimische Gemeinschaft massive Repressionen. Hunderttausende Menschenleben, Gebetshäuser, Schulen, Bibliotheken und Stiftungen wurden vernichtet.⁴⁰ 1941 installierte Stalin nach dem Modell Katharina II. vier Institute als geistliche Verwaltung des Islam, um Stimmung für seinen „vaterländischen Krieg“ zu machen. Diese Institute waren der offizielle Islam. Wer sich nicht zu dieser Abteilung des KGB bekannte, wurde zum inoffiziellen Islam gezählt und als illegal eingestuft.⁴¹ Besuch von Moscheen wurde als rückständig und fundamentalistisch deklariert. Der Sufismus, von je an in der Mitte der islamischen Gemeinde Asiens, wurde als Parallel-Islam bezeichnet. 70 Jahre kommunistische Propaganda und Polemisierung auf den Sufismus hatten jedoch nicht zum Erfolg geführt. Ein Phänomen des Sufismus bleibt, dass in Zeiten größter Unterdrückung die Muslime in Scharen zu den Derwischen eilen und ihre Prinzipien anzuwenden beginnen.⁴²

Mit zu den Sonderbarkeiten gehört auch dies: Die Gefängnisse waren überfüllt von Gläubigen, und die Besonderheit dieser Orte ist es, das ein reger Schwarzhandel an verbotenen Büchern ihr Zentrum in den Gefängnissen hatte. So bildeten sich Menschen dort, über ihre große Vergangenheit an sufischer Weisheit und islamischer Gelehrsamkeit.⁴³

40 Der Westen interessierte sich kaum für diesen Umstand, ebenso nicht für die aktuelle Fortsetzung im Land der Uiguren unter den Chinesen. Offizielle Angaben aus den 70er Jahren geben 400 Moscheen in der Sowjetunion an. Wenn die Berechnung einer muslimischen Bevölkerung auf 40 Millionen Menschen in Zentralasien gesetzt wird, dann kämen zu den Freitagsgebeten bis zu 60% in die Moscheen. Somit ist klar, dass die vorhandene Infrastruktur, die in einer muslimischen Gemeinschaft über tausend Jahre stets angepasst an die Zahl der Einwohner mit Errichtungen an Gebetshäusern konform geht, bei einer Füllung von ca 200 Personen pro Moschee auf bescheidene 120.000 Moscheen. Dies entspricht im quantitativen Verhältnis den 25.000 Moscheen im Zarenreich von 1917, ohne Bucharan und Khanat von Khiva. vgl. *Mystics and Commissars*, p 84. Bei Angaben, die von 600 weiteren inoffiziellen Gebetshäusern in der Sowjetunion in den 70er Jahren sprachen, gelangen wir auf 1000 Moscheen.

41 Die Absurdität dieser Situation zeigt sich unter anderem in der Ausbildungsmethode dieser Institute. Bei einer muslimischen Bevölkerung von 40 Millionen Muslime wurden pro Religionslehrer-Imamschule jährlich 20 Personen pro Institut ins Berufsleben entlassen. Diese jährliche Anzahl von 100 Personen, die zusätzlich lehren durften, sollten von Albanien bis nach Sibirien 40 Millionen Menschen unterrichten.

42 Die sowjetischen Statistiken ließen, trotz offizieller Ankündigungen des Rückgangs dieser „Brauchtümer“, erkennen, dass die Anzahl der Derwische bei stärkerer Regression zunahm. Vgl. *Mystics and Commissars*, p 52-53. Im Spitzenfeld liegt Dagestan mit einer Zunahme bis zu 30% in den härtesten Zeiten der 50er und 60er Jahre.

43 Ein sehr berührendes Beispiel bietet Theodore Levin in seinen musikalischen Forschungen über Zentralasien in den 90er Jahren. Siehe: Theodore Levin, *The Hundred Thousand Fools of God*, p139. Ein anderer Aspekt der Strafanstalten in seiner Grausamkeit und ständigen Folterung zeigt Kadeer an ihren eigenem Erleben im uigurischen Xinjiang unter den Chinesen. Siehe: Rebiya Kadeer, *Die Himmelsstürmerin, Chinas Staatsfeind Nr.1 erzählt aus ihrem Leben*, München 2009, p 319- 397. Nach den Ereignissen von 9/11 gehen die Chinesen auch mit gesteigerter Gewalt in Ostturkestan vor.

Ein Hauptangriffsziel der russischen und chinesischen Kommunisten war und sind die Pilgerplätze (*mazar*) der Heiligengräber. Da die Pilgerfahrt nach Mekka nur einer Handvoll Menschen gewährt wird, bleibt für die Muslime der Weg zu den alten Schreinen ein Ausdruck ihrer Gotteshingabe. An diesen Stätten befinden sich die meisten Derwischkonvente. *Zikr*-Zusammenkünfte sind dort von je auf üblich, wobei gerade die türkischen Traditionen das Gebet der gesamten Familie, wenn nicht des ganzen Dorfes, an diesen Plätzen zumindest einmal pro Woche praktizieren.⁴⁴

Berühmt sind die Gräber von Yūsuf-i Hamadānī in der Stadt Bayram Ali in Merw, Nağm ad-Dīn Kubra (dort genannt als Kebir Ata) in Kohne Urgench, Aḥmed Yasawī in Y asi, Kasachistan, Šayḥ Šamil (m1839), der *Šūfi*-Freiheitskämpfer aus Dagestan in Akhulgo, Kurban Murat in Dinli Qala in Turkmenistan. Bei den Kirgisen finden sich biblische und alte mythische Führer ebenso untern den Pilgerplätzen: der Thron Salomons, *taht-i Süleyman*, in Oš, und Arslan Ata in Bazar Kurgan. In Tadschikistan der Naqšbandī Ya'qub Ğarḥi, Schüler des Ḥ^woğa Aḥrar, in der Provinz Dušanbe. Usbekistan mit seinen größten Kulturzentren, den Städten Buchara, Samarkand, Taschkent, Ḥiva, Korkand und Urgench bilden ein dichtes Netz an Pilgerstätten. Bahā'ud-Dīn Naqšband ist in Buchara von solch starker Frequentierung, dass die Sowjets es sogar als Museum führen ließen.

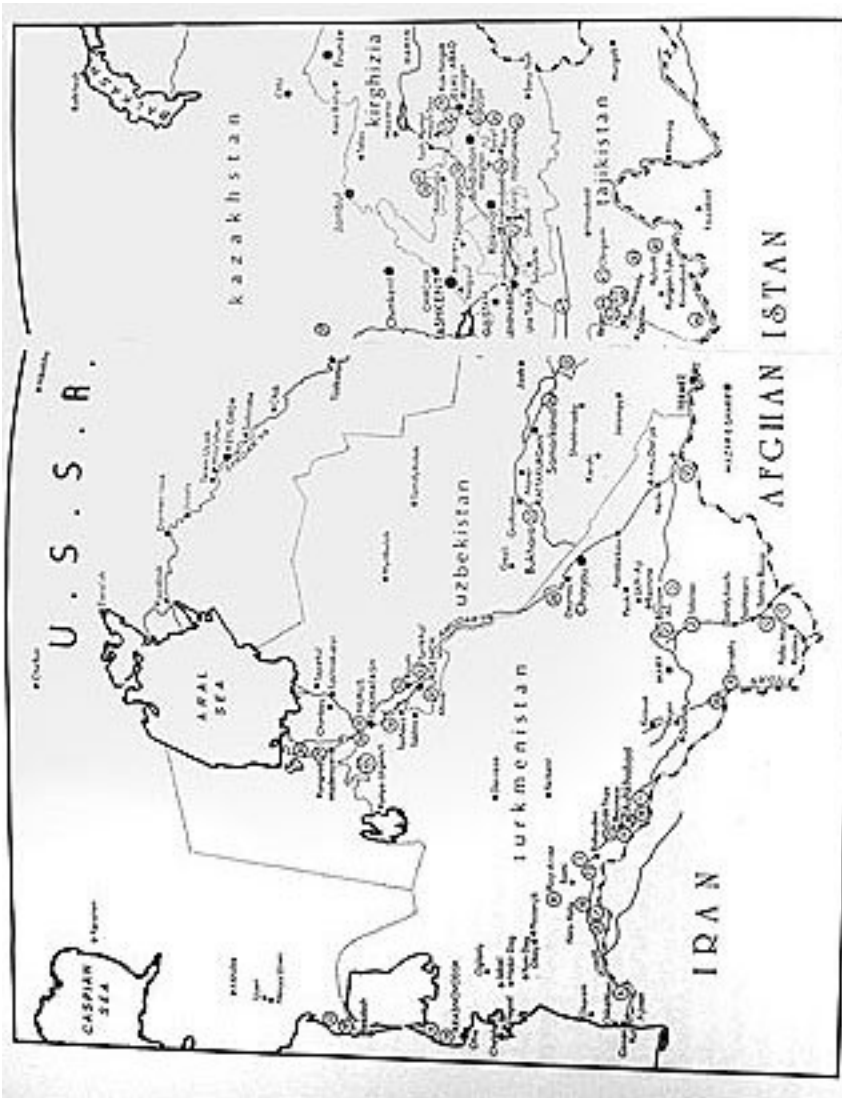
Im Zuge der *perestrojka*, der Reformen unter Gorbatschow, begann auch eine Restaurationsphase der wichtigsten Grabstätten, wie das Grabmausoleum Yasawi, welches von Timur Lenk im 15.Jh. errichtet wurde. Zentralasien bekam somit wieder ein Gesicht: mystisches Zentrum tausendjähriger Sufi-Lebensart.



Kuppel des *Gur-i Mir* Mausoleums, Samarkand

⁴⁴ Vgl. *Mystics and Commissars*, p 81.

Heilige Gräber in Zentralasien



| KEY | |
|--|------------------------------|
| Türkmen SSR | |
| 1. Baba Gumbaz. | 32. Sultan Vain Baba. |
| 2. Baba Gumbaz. | 33. Nurman Baba. |
| 3. Sultan Sa'at. | 34. Shamsa Nakh. |
| 4. Göli Ata. | Kirghiz SSR |
| 5. Goch-Marad Akhan. | 35. Takh'i-Saleyman. |
| 6. Milla Qozi. | 36. Karghar Ata. |
| 7. Arzhan Ata. | 37. Arzhan Ata. |
| 8. Pitar Shekh. | 38. Idris Peyghambar. |
| 9. Seyyid Neppi (Najuli). | 39. Harri Ayash. |
| 10. Siyr Garam. | 40. Ay Talyq Ata. |
| 11. Shekh Sarraf. | 41. Farid Shah. |
| 12. Khojagan Bibi. | 42. Ismaili Eshan. |
| 13. Chopan Ata. | Tajik SSR |
| 14. Qara Baba. | 43. Shekh Yaqub Charkhi. |
| 15. Imamat Ata. | 44. Rahardan. |
| 16. Gajak Baba. | 45. Khoja Abu-Garam. |
| 17. Arzhan Baba. | 46. Imam Zayn al-'Abidin. |
| 18. Mabrum Aram Juyani. | 47. Khoja Sahraysh. |
| 19. Shekh Kimaladdin. | 48. Mulla Jostoy. |
| 20. Shekh Khojagan. | 49. Khoja Hamidali. |
| 21. Khoja Yusuf Hamidani. | 50. Khoja Tayidin. |
| 22. Shekh Najmaddin Kabra. | 51. Shekh Mohammed Bahara. |
| 23. Aq Ishaq (Zangi Bibi). | 52. Khoja Anif Rojgan. |
| 24. Bilal Baba. | 53. Khoja Takabur. |
| 25. Shekh Karbin Muzil. | Uzbek and Kazakh SSR |
| 26. Sarraf Bibi. | 54. Shakerudas. |
| 27. Shekh Fakhardin Razi. | 55. Shekh Rahimdin Noghmond. |
| 28. Shekh Abu 'Ali Diakk (Shekh Alon). | 56. Shahi Zandi. |
| Karakalpak ASSR | 57. Pevan Pa. |
| 29. Qarapan Ishaq. | 58. Khojani Kabir. |
| 30. Daud Ata. | 59. Shekh Ahmed Yarov. |
| 31. Marifanhan Sabir. | |

Bildquelle: Mystics and Commissars, p 130-131.

Textauszüge:**Hakīm Sanā'i, aus *Hadīqat l- ḥaqīqa wa-šarī t-tarīqa:***

„Gott ist dem Freund, der kein Freund des niederen Selbstes ist.

Kein Mensch mit Augen auf dem niederen Selbst, hat Augen für Gott.

Wenn du wirklich ein Mensch des Pfades bist,

nimm eine Zeitlang Abstand auf dich selbst zu schauen.

*Warum, sag mir, wenn das was du suchst, nicht an einem Ort existiert,
du trotzdem zu Fuß dorthin zu reisen beabsichtigst?*

*Die Straße, auf die dein Selbst reisen muß, besteht darin,
dass du den Spiegel deines Herzens polierst.“⁴⁵*

Yūsuf-i Hamdānī, aus *Rutbetu l-ḥayāt:*

„Dieser armselige, bedürftige und vergessliche Mensch denkt nicht einmal darüber nach: Warum wurde mir das Kleid der Verwaltung über alle Geschöpfe angezogen? Warum wurde die Krone des Wissens und des Einblicks unter allen Geschaffenen gerade mir aufs Haupt gesetzt? Warum wurde der Schriftzug der Gottesanbetung und der Dienerschaft auf meine Stirn gesetzt? Warum ist mein Name in den Himmel und auf Erden mit Freundschaft und Liebe in aller Berühmtheit genannt? Warum luden mehr als 120.000 Propheten und glückselige Himmelsboten gerade mich innerhalb der Schöpfung ein? Warum sprechen die heiligen Bücher und Schriftblätter über mich?“⁴⁶

Aḥmed Yasawī, aus *Dīwān-i Hikmet*

„Wenn mein Leben zu einem Ende kommt, was soll ich tun, o Gott?

Wenn der Engel des Todes eintretet, was soll ich tun, o Gott?

In der Ahnung des Hinweggebens der Seele, bin ich geplagt vom Todesengel.

Wenn du nicht Barmherzigkeit mit mir hast, was soll ich tun, o Gott?

⁴⁵ Hakim Sanai, *The walled Garden of Truth*, London 1995, p10.

⁴⁶ Hacı Yūsuf-Hemdeani, *Hayat nedir (Rutbetu'l-hayāt)*, İstanbul 2002, p 54.

Die Seele zu geben ist eine schwere Sache, mache es leicht o Bezwinger.

Niemand außer Dir vermag uns zu betrüben, was soll ich tun, o Gott?

*Wenn meine Seele mich verlässt, verbleibt mein Körper hier,
und wird auf ein Brett gelegt, was soll ich tun, o Gott?*

*Wenn ich hilflos da liege, wenn die Engel zu mir kommen,
und mich fragen: „Wer ist dein Herr?“, was soll ich tun, o Gott?*

*Wenn ich in die Erde gelegt werde, und die Menschen sieben Schritte davon machen,
und die Befrager kommen, was soll ich tun, o Gott?*

*Wenn sie fragen: „Wer ist dein Herr?“, an einem dunklen oder hellen Tag,
wenn ich vernehme: „Wer ist dein Herr?“, was soll ich tun, o Gott?*

*O H^woğa Ahmed, du bist ein Knecht, du bist in den Händen der Lust beschämt.
Wenn der Tag des Gerichts anbricht, was soll ich tun, o Gott?“⁴⁷*

Nağm ad-Dīn Kubrā, aus Fawā'ihū l-ğamāl wa fawātiḥu l-ğalāl:

„Die verkörperte Existenz entsteht mittels der vier Elemente Erde, Feuer, Wasser und Luft. Sie sind zusammen "die Dunkelheiten über der Dunkelheit"⁴⁸. Du unterliegst all diesen Elementen. Doch um von ihnen getrennt zu sein, darfst du nichts von ihnen begehren. So wie die Wahrheit einzig dem Wahrhaften erstattet wird, wird der Teil dem Ganzen, aus dem er besteht, zugebracht. Demgemäß nimmt die Erde das Erdige, das Wasser das Wässrige, das Feuer das Feurige und die Luft das Luftige. Von ihnen nimmt jeder seinen Anteil, und hierdurch sind die ganzen Lasten aufgeteilt. Unser Ordensweg ist der Weg der Chemie. Die Bedingung ist aus den Bergen die lichthaften und feinstofflichen Dinge hervorzubringen.“⁴⁹

⁴⁷Hoca Ahmed Yesevi, *Divan-ı Hikmet*, İstanbul 1994, p 148.

⁴⁸ *Qur'ān* 84/40

⁴⁹ Necmüddin Kübra: *Tasavvufî hayat, Fevâihu'l Cemâl*, İstanbul 1980, p 96.

Bibliographie:

Ansari, Muhammad Abdul Haq: *Sufism and Sharī‘ah, A Study of Shaykh Aḥmad Sirhindī's Effort to Reform Sufism*, London 1986

‘**Attar**, Faridu’ d-dīn: *Tadhkiratu’l-awliya of Shaykh Faridu’ d-din ‘Attar*, ed.R.A.Nicholson; London/Leiden 1.part:1905, 2.part:1907.englisch: *Muslim Saints and Mystics*, (*Tadhkirat al-Auliya’*),trans:A.J.Arberry; London 1966;

Cāmī’, Abdurrahmān: *Nefahātü’l-Üns, Evliyā Menkibeleri, Tercüme ve Şerh: Lâmüi Çelebi*, Istanbul 1998.

Cord, Hartwig: *Die Sitzungen des ‘Alā’ ad-Dawla as-Simnānī*, Zürich 1977.

Benningsen, Alexandre u. Wimbush, S.Enders: *Mystics and Commisars, Sufism in the Soviet Union*, London 1985.

De Jong, Frederick & Radtke, Bernd, *Islamic Mysticism Contested, Thirteen Centuries of Controversies & Polemics*, Leiden 1999.

Elias, Jamal J. : *The Throne Carrier of God, the Life and Thought of ‘Ala ‘ad -dawla as – Simnānī*. New York 1995.

Ḥakīm Sanā’ī: *The First Book of the Ḥadīqatu’ l-ḥaqīqat of the Enclosed Garden of the Truth of the Ḥakīm Abū’ l-Majd Majdūd Sanā’ī of Ghazna*, edited and translated by Major J.Stephenson, Lahore 1908.

Hemedānī, Yūsuf: *Hayat nedir, (Rutbetü’l hayat)*; trans: Necdet Tosun, Istanbul 1998.

Gramlich; Richard: *Islamische Mystik, Sufische Texte aus zehn Jahrhunderten*, Stuttgart 1992.

Gumppenberg, Marie-Carin (ed.): *Zentralasien, Geschichte, Politik, Wirtschaft ; ein Lexikon*, hrsg. von Marie-Carin von Gumppenberg u. Udo Steinbach, München 2004.

Meier, Fritz: *Die fawâ’ih al-ğamâl fawâtiḥ al-ğalâl des Nağmuddīn al-Kubrâ*, Wiesbaden 1957.

Kadeer, Rebiya: *Die Himmelsstürmerin, Chinas Staatsfeind Nr.1 erzählt aus ihrem Leben*, München 2009

Kara, Mustafa: *Tasavvuf ve tarikatlar tarihi*, İstanbul 1985.

_____ *Türkistan'nın Işığ -Necmeddin-i Kübra*, İstanbul 2008.

Knysh, Alexander: *Islamic Mysticism*, Leiden 200.

Köprülü-zâde, Mehmed Fu'âd *Türk Edebiyatında ilk Müteşavvıflar*, Istanbul 1919,[osman.]

reprint. u. türkisch.: Köprülü, Fuad: *Türk Edebiyatı'nda ilk Mutasavvıflar*, Ankara

1976; englisch: Köprülü, Mehmed Fuad: *Early mystics in Turkish literature ; translated and edited, with an introduction by Gary Leiser, Robert Dankoff*, London 2006.

Kübra, Necmüddin: *Tasavvufî hayat, Usûlu Aşare, Risâle ile'l Hâim, Fevâihu'l Cemâl*;

trans.: Mustafa Kara, Istanbul 1980.

Levin, Theodore: *The Hundret Thousand Fools of God, Musical Travels in Central Asia*.

Indianapolis 1996.

Lewisohn (ed.), *Classical Persian Sufism: from its Origins to Rumi*, London-New York 1993.

Özdalga, Elsiabeth (ed.): *Naqshbandis in Western and Central Asia*, Istanbul 1999

Radtke, Bernd: *Al-Ḥakīm at-Tirmidī, Ein islamischer Theosoph des 3./9. Jahrhunderts*,

Freiburg 1980.

Razi, Najm al-din: *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return*,

trans. Hamid Algar, New Jersey 1982.

Safi, Mawlana 'Ali Ibn Husain: *Beads of Dew from the Source of Life (Rashahat 'Ain al-Hayat)*,

trans. Muhtar Holland, Fort Laudertale 2001.

Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam*, Frankfurt 1995.

Şeker, Mehmed u. Yılmaz, Necdet(ed.): *Ahmed-i Yesevî, Hayatı-Eserleri-Fikirleri-Tesirleri*,

Istanbul 1996.

Yesevi, Hoca Ahmed: *Divan-ı Hikmet*,; trans: Yusuf Azmun; Tek-Esin, Istanbul 1994.