

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author:	Malik, Jamal
Title:	“Einleitung: Die Reform des Islams im 18. Jahrhundert“
Published in:	Geschichtsdenken der Kulturen – eine kommentierte Dokumentation: Südasien – Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Frankfurt am Main: Humanities Online
Volume:	2: Die muslimische Sicht (13. bis 18. Jahrhundert)
Year:	2002
Pages:	295 – 317
ISBN:	3-934157-22-X

The article is used with permission of [Humanities Online](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

C. Mystik (18. Jahrhundert)

Von Jamal Malik

Einleitung: Die Reform des Islam im 18. Jahrhundert

Entgegen der weitverbreiteten Meinung, das christliche 18. Jahrhundert in Indien – und im Orient – sei ein Zeitalter des Verfalls und der intellektuellen Stagnation¹, geht der folgende Beitrag davon aus, daß schon die Zeit vor dem Kolonialismus einen Paradigmenwechsel² einläutete, der eine weitreichende dynamische Entwicklung im gesellschaftlichen und politischen und damit im formativen und normativen Bereich zum Ausdruck brachte.³ Begünstigt wurde dieser Prozeß einer perspektivischen Umgestaltung durch das Aufkommen überregionaler Marktinteressen⁴ und durch die Begegnung Indiens mit Europa⁵, durch den Zerfall des Mogulreiches in Territorialfürstentümer und die Überfälle der Afghanen und Marathen auf die Mogulhauptstadt Delhi. Während sich neue soziale Kräfte herausbildeten, kam es zum Exodus der Gelehrten und Literaten aus Delhi in die neuen Residenzstädte der semi-autonomen Nachfolgestaaten des Mogulreiches, wie etwa nach Lucknow in Awadh.

Diese Dynamik kann unter anderem in den vielfältigen Debatten zwischen Islamgelehrten und Funktionseliten, die die Staatsinteressen legitimierten und dem standardisierten Lehrplan des Farangī Maḥallīs in

1 Zur Bestandsaufnahme und historiographischen Kritik der islamischen Gesellschaft vgl. Schulze, R., Das islamische achtzehnte Jahrhundert: Versuch einer historiographischen Kritik, in: *Die Welt des Islams* 30 (1990), S. 140-159.

2 Im Sinne von Kuhn, T., *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, 2. Aufl. Frankfurt am Main 1973.

3 Das Neue schlug sich freilich im kulturellen Leben dieser Zeit nieder; vgl. dazu Goetz, H., *The Crisis of Indian Civilization in the Eighteenth Century*, Calcutta 1938 und vor allem Khan, D. Q., *Muraqqa'-e Dehli: The Mughal Capital in Muhammad Shah's Time*, Delhi 1989.

4 Zu den indigenen Voraussetzungen für den Weltmarkt in Südasien vgl. die Studien von Washbrook, D., South Asia, The World System, and World Capitalism, in: *Journal of Asian Studies* 49, 3 (1990), S. 479-508 und ders., Progress and Problems: South Asian Social and Economic History, in: *Modern Asian Studies* 22 (1988), S. 57-96; Bayly, C. A., *Indian Society and the Making of British Empire*, Cambridge 1990, besonders Kap. 1 sowie Chaudhuri, K. N., *Trade and Civilisation in the Indian Ocean. An Economic History from the Rise of Islam to 1750*, Cambridge 1985, S. 221. Zur Entwicklung der Weltwirtschaft als Indiz für die Grenzziehung der frühen Neuzeit vgl. Braudel, F., *Sozialgeschichte des 15.-18. Jahrhunderts. Aufbruch zur Weltwirtschaft: Der Handel*, München 1990.

5 Vgl. dazu das Standardwerk von Halbfass, W., *Indien und Europa: Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel und Stuttgart 1981.

Lucknow (*dars-i nizāmi*) folgten (der sich vor allem in den Nachfolgestaaten durchsetzte), auf der einen Seite, und den neu aufstrebenden gesellschaftlichen Formationen, die eine Umgestaltung forderten, auf der anderen Seite, nachvollzogen werden. Während die ersteren zum Studium der sogenannten rationalen Wissenschaften (*ma'qūlāt*) neigten, mit der spekulativen Theologie (*kalām*) und dem islamischen Recht sympathisierten und dem zur Volksreligion neigenden Čištī-Qādirī-Orden anhängen, kritisierten letztere den standardisierten Lehrplan und postulierten – augenscheinlich paradoxerweise – die Forderung nach einer Erneuerung der sogenannten Traditionswissenschaften (*manqūlāt*). Sie waren mehrheitlich in den Reihen des eher puritanisch anmutenden Naqšbandī-Ordens zu finden. Sie forderten auch eine tiefgreifende Reform der islamischen Mystik und waren federführend bei der Nutzung eines neuen sprachlichen Mediums, nämlich der Literatursprache Urdu (*reḥta*) und dessen Foren.⁶ Tatsächlich spiegelten diese Debatten die Interessen verschiedener gesellschaftlicher Gruppen wider, ähnlich den zeitgleichen Aḥbārī-Uṣūlī-Auseinandersetzungen im Safavidenreich.⁷

Von größter Bedeutung für dieses Zeitalter sind Händler und Unternehmer⁸, die sich im Zuge des ausweitenden Weltmarktes und der politischen Instabilität und Neuordnung entlang der Grenzen nationaler Märkte etablieren konnten. Sie organisierten sich im Verlauf der Herausbildung neuer politischer, kultureller und materieller Bedingungen in den Metropolen mit ihren kulturellen Eigenheiten, zum Teil in islamischen Frömmigkeitsbewegungen. Ihre Träger – Händler, Mystiker und Pietisten – prangerten die verdorbenen Sitten an, forderten zur Einheit zwischen Sakralem und Profanem auf und postulierten eine Neubekehrung und Rückbesinnung zum ursprünglichen Glauben. Diese Neugestaltung der Sitten und damit der Gesellschaft lehnte sich gegen die legalistischen Scholastiker etwa aus Lucknow auf, beruhte aber gleichzeitig auf dem Althergebrachten – der Tradition des Propheten Muḥammad und den Ḥadīṭwissenschaften –, auf devotionaler Mystik und auf der Vorstellung einer neuen Weltordnung.⁹ Ähnlich wie in der christlich do-

6 Detaillierter in Malik, J., *Islamische Gelehrtenkultur in Nordindien. Entwicklungsgeschichte und Tendenzen am Beispiel von Lucknow*. Leiden 1997.

7 Siehe Cole, J. R., *Roots of North Indian Shi'ism in Iran and Iraq: Religion and State in Awadh, 1722-1859*. Berkeley 1988.

8 Vgl. Braudel, *Sozialgeschichte* [wie Anm. 4], S. 56 ff.

9 Diese und die folgenden Reformen haben viel mit der christlichen pietistischen Bewegung innerhalb der protestantischen Kirche gemein, die im letzten Viertel des 17. Jahrhunderts begann und eine bewußte Änderung der Beziehung zwischen Mensch und Gott forderte, eine religiöse Wiedergeburt sozusagen, durch die eine Einheit zwischen göttlicher Botschaft und menschlicher Praxis entstehen sollte, eben *pia desideria*, wie das Werk von Jakob Philipp Spener (1635-1705) bezeichnenderweise heißt.

minierte Welt kam es auch dort allmählich zur Bildung von informellen Studierzirkeln, die einen erweiterten Aktionsrahmen forderten. Regelrechte Ḥadīṭveranstaltungen wurden abgehalten, die sich durch geselligen Charakter auszeichneten. Diese Art von Veranstaltungen war nicht neu, hatten doch schon im Damaskus des 12. Jahrhunderts ähnliche gesellschaftliche Foren bestanden. Neu war indessen die Klientel – vor allem eben Händler –, die Loslösung des Ḥadīṭstudiums vom strengen Gelehrtenbetrieb, die Kürzung der traditionellen Überliefererkette und die Möglichkeit des Erwerbs kritischer und rezeptiver Kompetenz durch einen kultivierten Diskurs. Damit blieben Ḥadīṭstudien nun nicht mehr exklusives Wissen bekannter und anerkannter Überlieferer; andere Traditionarier rückten ebenfalls ins Rampenlicht, und die eigene Position als Ḥadīṭlehrer wurde unterstrichen. Das Gelehrtenmonopol wurde aufgebrochen. Diese Entwicklung traf nicht nur auf Indien zu. In anderen islamisch geprägten Regionen wie dem Hijaz, Ägypten und Afrika¹⁰ sind ähnliche Tendenzen zu bemerken; sie liefen parallel zum Zusammenbruch der islamischen Großreiche.

Das Postulat, sich die Gottesbotschaft individuell und selbständig durch den Offenbarungstext anzueignen, bedeutete eine Selbstbefreiung von unmittelbarer Autoritätsbindung. Bei dieser eigenmächtigen Rekonstruktion der muslimischen Gemeinde – also *ijtihād* im weitesten Sinne –, wurde auf früh-islamische Lehren zurückgegriffen.¹¹ Die Vergangenheit, auf die man sich nun bezog, erschien nicht als ein »unwiederbringliches heroisches Zeitalter, sondern als eine politische und soziale Utopie, auf die es hinzuleben und hinzuarbeiten« galt. Erinnerung schlug sozusagen in Erwartung um.¹² Die wiederkehrenden Rituale um das Ḥadīṭ waren probate Mittel, diese Erinnerung zu monumentalisieren. Diese Art von Wiederentdeckung von Tradition stand der traditionsgebundenen Befolgung des (staatlichen) Gesetzes und damit der Autoritätsbindung (*taqlīd*) entgegen. Beide, *kalām* und Rechtswesen, basierten auf Logik. Es war primär eine Logik der Administration, die Logik des Staates. Das Rechtswesen florierte, und »*kalām* was most congruent with state domination«.¹³

Ein bedeutender Vertreter der Reformer war der in Delhi lebende Mystiker Šāh Valī Allāh (gest. 1762). Er verstand seine Mission als einen

10 Vgl. Voll, J., *Islam. Continuity and Change in the Modern World*. Boulder 1982. S. 72 ff.; Gran, P., *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760-1840*. Texas und London 1979. S. 49 ff., 112, 139.

11 Vgl. Schulze, *Das islamische achtzehnte Jahrhundert* [wie Anm. 1].

12 Assmann, J., *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München 1992. S. 80.

13 Gran, *Roots* [wie Anm. 10], S. XVI f., 50, 96.

Integrationsversuch der verschiedenen fragmentierten und widersprüchlichen Artikulationen der islamischen intellektuellen Tradition. Er suchte einen Modus, vermittels dessen er die Ausführungen der Philosophen und Theologen sowie der Mystiker miteinander verbinden konnte. Seine Ideen faßte er deshalb in theoretischen religionswissenschaftlichen Werken zusammen, so zum Beispiel in »Der endgültige Beweis Gottes« (*Hujjat Allāh al-bāliġa*). Hierin entwickelte er auch eine Art Stadientheorie. Danach charakterisieren vier Stadien (*irtifāqāt*) die Entwicklung menschlicher Gesellschaften: 1) Befolgung der Gesetze der Natur; 2) Schaffung von Familienleben und Aufbau von gesellschaftlichen Beziehungen; 3) Entwicklung eines lokalen politischen Systems und 4) die Internationalisierung dieses Systems, also das islamische Kalifat.¹⁴

Er kritisierte das alte Pfründesystem und dessen Träger, den Landadel (*aṣṛāf*), und setzte sich für einen reformierten Bildungskanon ein, der auf die aufstrebenden Kräfte zugeschnitten sein sollte. Zu diesem Zweck ersetzte er nach seiner Rückkehr aus dem Hijaz, wo er einige Jahre bei bekannten Islamlgelehrten studiert hatte, im Jahre 1733 viele der im gängigen Lehrkanon gelehrt Logik- und Philosophiebücher durch Hadīthwerke¹⁵ und mystische Schriften. Er war nämlich der Meinung, daß im Gegensatz zur vorläufigen Gültigkeit der Vernunftserkenntnisse – wie sie durch die Funktionseliten vertreten wurden – prophetische Erkenntnisse zuverlässiger seien; *ijtihād* sei die Voraussetzung¹⁶ für die Herstellung einer Übereinstimmung zwischen tradierten und rationalen Wissenschaften (*taṭbiq al-manqūl bil-maʿqūl*), um den Glauben durch Vernunftbeweise zu festigen und die Muslime zur Einheit aufzufordern. Dadurch gelang es Šāh Valī Allāh, sowohl eine Grenze zwischen Offenbarung und Vernunft zu ziehen, als auch beide aufeinander zu beziehen und sie zu harmonisieren. Rationale Wissenschaften stellten lediglich das Mittel dar, die Authentizität oder Unnachahmlichkeit der *šarīʿa* (*iʿjāz aṣ-šarīʿa*) unter Beweis zu stellen. Schließlich sei sie aufgrund ihres göttlichen Ursprungs vollkommener als menschliche Vernunftsergebnisse (*wa-li-kawwni n-nabīy – ʃallā l-lāhu ʿalaihī wa- sallama – auṭa-qu ʿindanā min ʿuqūlinā*).¹⁷ Indem er rationale Wissenschaften nicht direkt in den Dienst der profanen Obrigkeit stellte, sondern sie scheinbar

14 Siehe Hermansen, M. (Übers.). *The Conclusive Argument from God. Shāh Walī Allāh of Delhi's »Hujjat Allāh al-Bāliġa«*. Leiden 1996.

15 Dabei plädierte Šāh Valī Allāh keineswegs für eine blinde Nutzung der Hadīth.

16 Zu Šāh Valī Allāhs *ijtihād*-Konzept vgl. Rahbar, D., *Shah Waliullah and Ijtihad: Translation of Selected Passages from his »Iqd al-Jid fī Ahkam al-Ijtihad wa'l-Taqlid«*, in: *The Muslim World* 45/4 (1955), S. 346-358.

17 Šāh Valī Allāh, *Hujjat Allāh al-bāliġa*. 2 Bde. Karachi, s.t. (Reprint), Bd. 1, S. 20 ff., 32 f., 36 ff.

als Hilfsmittel für das Sakrale nutzen wollte, war es ihm möglich, seine Gesellschaftskritik islamisch zu legitimieren und sich als Erneuerer (*mujaddid*) in einem neuen Zeitalter zu begreifen. Durch die neuen dynamischen Händler der Stadt, deren Profitdenken und Kreditwürdigkeit nicht nur moralisches Handeln forderten, sondern auch einer Legitimation bedurften, erhielt er Stützung und Förderung. Entsprechend forderte der Reformers: »The best course is to use the energy obtained from your morning and evening food in performing duties assigned by God. The day should be spent in carrying out your trades ...«. ¹⁸

Dieses hier zugrundeliegende Weltbild schien auf »dem Leistungsgedanken mit seiner revolutionären, antitraditionalistischen Sprengwirkung« zu beruhen und »dem adlig-patrizischen Denken in den Kategorien der geburtsständischen Privilegienhierarchie«¹⁹ entgegenzulaufen. In der Folge kam es deshalb zu Polemiken und Disputen zwischen Šāh Vali Allāh, der in den Hadītwissenschaften die Urquelle des Wissens sah, und den Vertretern der *ma'qūlāt*. Letztere hätten selbständigem Denken und autonomen Diskursen immer weniger Raum gelassen, lautete der Vorwurf.

Dieser Emanzipationsprozeß von der alten Ordnung führte zu Auseinandersetzungen auch auf weiteren Ebenen: Parallel zur Förderung des Hadīf wurde eine mystische Reform gefordert. Mystik war unmittelbar verknüpft mit der gesellschaftlichen Realität, da die sufischen Orden einen wichtigen Bestandteil der dortigen Struktur darstellten. Ihr Einfluß reichte vom Herrscher über die Handwerkerzilden bis zu den unteren sozialen Schichten. Entsprechend der Forderung nach verstärkter Nutzung des *ijtihād* kam es zu einer geistigen Haltung, die unter dem Begriff *ṭarīqa Muḥammadiya*²⁰ zusammengefaßt werden kann.²¹ In diesem ethischen Konzept des »muḥammadanischen Pfades« erhielt der Mysti-

18 Šāh Vali Allāh, *Tafhīmat-i ilāhīya*. Hg. von Gulām Mustafā al-Qāsīmī. 2 Bde. Islamahad 1970, Bd. 1, S. 282-288.

19 Wehler, H.-U., *Aus der Geschichte lernen?* München 1988, S. 222.

20 Zur *ṭarīqa Muḥammadiya* im allgemeinen siehe O'Fahey, R. S./Radtke, B., *NeoSufism Reconsidered*, in: *Der Islam* 70 (1993), S. 52-87; zum ethischen Konzept des »Muḥammadanischen Pfades« im indischen Raum vgl. Schimmel, A., *Und Muḥammad ist Sein Prophet*, 2. Aufl. München 1992, besonders Kap. X; dies., *Mystische Dimensionen im Islam*, 2. Aufl. München 1992, passim. Aus diesen frühen pietistischen Ideen einer *ṭarīqa Muḥammadiya* bildeten sich bald hierarchisch strukturierte Massenorganisationen, die ihr Substrat vornehmlich in der Stammes- und Agrargesellschaft fanden. Im indischen Bereich wurden diese fälschlicherweise wegen ihrer puristischen Neigungen oft als »wahrhäbitisch« bezeichnet; so Hunter, W. W., *The Indian Musalmans*, London 1871.

21 Erstmals als Buchtitel taucht das Konzept *ṭarīqa Muḥammadiya* allerdings schon im 16. Jahrhundert auf als *al-Tarīqa al-muḥammadiya wa-s-sira al-aḥmadiya* von Mu-

ker und damit der Mensch offensichtlich eine neue Bedeutung und Funktion, denn »mystische Frömmigkeit« wurde durch eine »Prophe-ten-« oder »Tatfrömmigkeit« ersetzt.²² Damit wurde der Mensch gewis-sermaßen selbst zum handelnden Subjekt. Das Denken wollte sich nicht mehr von Staat und Religion bevormunden lassen, der Mensch allein sollte eine neue zukunftsorientierte Ordnung schaffen.

Wie schon die Begriffe *ṭariqa Muḥammadiya* und »Prophetenfrömmigkeit« suggerieren, war die Stellung des Propheten von zentraler Bedeutung, ganz analog zum Aufkommen der Ḥadīṣstudien; gefordert wurde eine Symmetrie zwischen der menschlichen Lebenswelt und der prophetischen Sunna – eine »Sunnatisierung des Lebens«. Ähnlich wie bei as-Suyūṭī war der Prophet sozusagen wieder auferstanden²³, sein Geist wurde zum Logos des Universums stilisiert.

Interessanterweise kann in dieser Zeit auch eine Kürzung der Überliefererkette vermerkt werden, ob durch Uvais al-Qarānī²⁴ oder durch Ḥiẓr. Letzterer spielte sozusagen die Rolle des Jokers, des Tricksters. Mehr und mehr Sufis erhielten ihre Initiationen durch Ḥiẓr, wie etwa im Falle des Marokkaners ‘Abd al-‘Azīz ad-Dabbāğ (gest. 1132/1719), dem sogar die Begründung der Ḥiẓrīya zugesprochen wird, oder sein Schüler al-Lamaṭī (gest. 1742).²⁵ Gemeint ist eher eine geistige Haltung, die mit Ḥiẓr verbunden wird, weniger ein mystischer Orden.²⁶ Durch Kürzung der Traditionarierketten konnte eine schnelle, unmittelbarere und effektive Verbindung zur Quelle der Perfektion, dem Propheten Muḥammad,

ḥammad b. ‘Alī al-Birkawī oder Birgili (lebte 1523-1573). Hierbei handelt es sich um ein Kompendium ethischer Regeln für das Leben gemäß der Propheten-tradition: innerweltliche, ethische Verantwortung der Religion, Katharsis und Ablehnung volkstümlicher Bräuche sowie kommerzieller Praktiken. Zu Birkawī vgl. Zilfi, M. C., *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age, 1600-1800*. Minneapolis 1988, S. 129 f., 143 ff.; Birgili, M., *Exposition de la foi musulmane*. Traduite du turc de Mohammed ben Pir-Ali Elberkevi. Transl. by Garcin de Tassy. Paris 1822.

22 Vgl. Schimmel, *Dimensionen* [wie Anm. 20], S. 288 ff.

23 Vgl. dazu Meier, F., Eine Auferstehung Mohammeds bei Suyūṭī, in: Glassen, E./Schubert, G. (Hg.), *Bausteine I*. Istanbul 1992.

24 Mir erscheint es wichtig zu vermerken, daß zu Beginn des 18. Jahrhunderts eine *Risāla-yi Uvaisīya* verfaßt wurde.

25 Vgl. Trimmingham, J. S., *The Sufi Orders in Islam*. Oxford 1971, S. 114, 277.

26 Vgl. Radtke, B., Sufism in the 18th Century: An Attempt at a Provisional Appraisal, in: *Die Welt des Islams* 36 (1996), S. 326-364; ders., Kritik am Neo-Sufism, in: F. De Jong/B. Radtke (Hg.), *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*. Leiden et. al. 1999, S. 162-173 und ders., Zwischen Traditionalismus und Intellektualismus: Geistesgeschichtliche und historiografische Bemerkungen zum Ibrīz des Aḥmad b. al-Mubārak al-Lamaṭī, in: E. Wardini (Hg.), *Built on Solid Rock. Studies in Honour of Professor Ebbe Egede Knudsen on the Occasion of his 65th Birthday April 11th 1997*. Oslo 1997, S. 240-267.

dem perfekten Menschen (*al-insān al-kāmil*)²⁷, hergestellt werden – *imitatio Muḥammadi* eben. Denn durch die Konstruktion einer solchen Genealogie konnte der Sprung zwischen Gegenwart und Ursprungszeit – *the floating gap* – überbrückt und ein neuer Anspruch und eine neue Ordnung legitimiert werden. Es handelte sich um einen Traditionsbruch, der gleichsam Vergangenheit produzierte, denn »Neuanfänge, Renaissance, Restaurationen treten immer in der Form eines Rückgriffs auf die Vergangenheit auf.« Auf diese Weise konnten die Erfahrungen der Gegenwart und Zukunft neu organisiert und konstituiert werden.²⁸ Sollten so etwa exemplarisch Individuen geschaffen werden, die das ganze Universum ins Individuum hereinholten? War hier ein Postulat der Besonderung und der Persönlichkeitsentfaltung erkennbar, vor allem für jene, die eine ökonomische Unabhängigkeit erreichten und sich von tradierten Normen befreien wollten? Oder sollte gar mit dem Konzept der Ḥizriya eine Art Konkurrenzunternehmen zur *ṭarīqa Muḥammadiya* entwickelt werden?²⁹

Zweifellos gab es gegensätzliche Positionen zur Ḥizr-Initiation, was auf eine plurale und polyphone Debatte hindeutet, in der sich die Vielfältigkeit sozialer Realitäten ausdrückte. So hatte beispielsweise der Gelehrte und Intellektuelle Muḥammad Murtaḍā al-Bilgrāmī az-Zabīdī (gest. 1791)³⁰ in seinem umfangreichen Kommentar zu al-Ġazzālīs (gest. 1111) *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn* gewisse Vorbehalte gegen einen Funktionsträger wie Ḥizr. Er faßte aber die Ḥizr-Frage als eine berühmte und weitläufige Kontroverse zwischen Ḥadīthgelehrten und Sufis zusammen und griff dabei die Authentizität sowohl der Überliefererketten als auch der überlieferten Traditionen selbst (*ar-ruʾya al-munāfiya*) an.³¹

27 Zu *al-insān al-kāmil* siehe etwa auch Schäder, Hans H.: »Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen. ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung«, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 79 (1925), S. 192-268.

28 Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis* [wie Anm. 12], S. 32, 42, 48 f.

29 Hier böten sich weitere Forschungsansätze an: War das Konzept *ṭarīqa Muḥammadiya* unter den städtischen Händlergruppen populär, so scheint die Ḥizriya eher unter Stammesgesellschaften ihr Substrat gefunden zu haben. Die zahlreichen millinarischen Bewegungen unter den Berbern könnten belegen, daß sie womöglich unter gewissem Legitimationsdruck gegenüber den Arabern standen, und deshalb einen Gegen-Propheketkult entwickelten.

30 Zu Zabīdis diskursiven Neuerungen vgl. den unveröffentlichten Vortrag von Jamal Malik »South Asian Arabs or how an Indian became Yemenite: Murtaḍā al-Bilgrāmī al-Zabīdī«, gehalten auf der *Middle East Studies Association (MESA)*-Tagung in San Francisco im November 1997.

31 Vgl. die Debatte in al-Zabīdī, *Iḥyāʾ as-sāda al-muttaqīn bi-ṣarḥ asrār Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn*. Beirut, s. t., Bd. 4, S. 379; Bd. 5, S. 69 f., 135, 143, 181; Bd. 10, S. 300 f.; hier Bd. 5, S. 135.

Um den erneut aufgekommenen Prophetenkult um Muḥammad oder die Symbolik des Zentrums³² entwickelte sich allmählich eine ganze Literaturschule, die insbesondere unter der sonst verhältnismäßig prüden Naqṣbandiya starke Verbreitung fand.³³ »One of the surprises in Indian cultural history around 1700 is, that members of the ›anti-artistic‹ Naqṣhbandiyya order were instrumental in the development of a new literary medium which was, after Aurangzeb's death, to supercede Persian and to become the typical language of Indian Muslims: that is Urdu.«, schreibt Annemarie Schimmel.³⁴

Ein bekannter Vertreter dieser Richtung war Nāṣir 'Andalīb (gest. 1758), der mit seiner über 1600 Seiten umfassenden »Klage der Nachtigall« (*Nāla-yi 'andalib*)³⁵ eine programmatische Schrift vorlegte. Schon 1734 war er mit einer Vision des Prophetenenkels Ḥasan b. 'Alī begnadet worden, der ihn in die Geheimnisse des wahren ›muḥammadanischen Pfades‹ (*at-ṭariqa al-Muḥammadiya*) eingeführt hatte. Das Buch ist eine Mischung aus theologischen, juristischen, mystischen und philosophischen Abhandlungen im Rahmen einer allegorischen Erzählung, deren Faden sich leider allzu oft verliert. Dabei zeigt sich die Nachtigall als Symbol des Propheten, der sooft schon von frommen Dichtern als »Nachtigall höherer Sphären« bezeichnet worden war.³⁶ Durch dieses Werk, in dem ausführlich über indische Musik und Yoga-Philosophie und andere, durchaus in der lokalen Hindu-Tradition stehende Musen, Ideen und Praktiken diskutiert wurde, versuchte Nāṣir, ein möglichst breites Publikum anzusprechen – Theologen, Juristen, Philosophen, Musiker und Mysti-

32 Zum Prophetenkult und zur Zentrumssymbolik siehe etwa Geertz, C., *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. New Haven und London 1968, S. 36 f.; Werbner, R. P. (Hg.), *Regional Cults*. London 1977, hier Einleitung; Padwick, C. E., *Muslim Devotions*. London 1960; Waugh, E., *Following the Beloved: Muhammad as Model in the Sufi Tradition*, in: Reynolds, F. E./Capps, D. (Hg.), *The Biographical Process: Studies in the History and Psychology of Religion*. The Hague 1976, S. 63-85; Hidayat Hosain, M., *Translation of ash-shama'il of Tirmizi*, in: *Islamic Culture* 7 (1933) und 8 (1934).

33 Vgl. Schimmel, A., *Pain and Grace: A Study of Two Mystical Writers of Eighteenth-century Muslim India*. Leiden 1976. Naqṣbandīs waren auch für die Verbreitung der Urdu Prosa wichtig; vgl. Qādirī, M., *Urdū naṣr ke irtiqā' ḥiṣṣa*. Lahore 1988; 'Abd al-Ḥaqq, *Urdū kī ibtidā'i naṣṣo-numā men ṣūfiyā-yi kirām kā kām*. Dehli 1988; Fārūqī, B. R., *Dehli ke maṣā'ih kī adabī ḥidmat*. Dehli 1988.

34 Schimmel, A., *Pain* [wie Anm. 33], S. 11.

35 *Nāla-yi 'Andalīb*. 2 Bde. Bhopal 1890, fertiggestellt 1741. Ursprünglich in Hindustani vorgetragen, anschließend auf Drängen der Jünger und Anhänger ins Persische verschriftlicht. Zu Nāṣir 'Andalīb vgl. Schimmel, *Pain* [wie Anm. 33], S. 32 ff. et passim; Rizvi, S. A. A., *Shāh Walī Allāh and his Time*. Canberra 1980, S. 343 ff.; 'Abd al-Ḥayy, *Nuḥat al-ḥawāṭir*. Haidarabad 1956 ff., Bd. VI, S. 368 f.

36 Vgl. Schimmel, *Dimensionen* [wie Anm. 20], S. 434 f.

ker, urbane Händler ebenso wie landbesitzende Schichten –, um auf diese Weise verschiedene Denkrichtungen und soziale Gruppen zusammenzubringen. Gleichzeitig kritisierte er die weitverbreitete Vorstellung von der »Einheit des Seienden« (*waḥdat al-wujūd*) zugunsten der »Einheit des Erkennenden« (*waḥdat aš-šuhūd*).³⁷ Die unistische *wujūdī*-Vorstellung forderte schon im 16. Jahrhundert ein scharfes und exklusives, Identitäten betonendes Differenzdenken, wie es in Ideen Aḥmad Sīrhindīs (gest. 1624) zum Ausdruck kam. Dies war sicherlich die indische Antwort auf das Sufitum.

ʿAndalīb's Ideen scheinen allemal mit denen Šāh Valī Allāhs zu korrespondieren. Eigenartigerweise liegen gegenwärtig keine Informationen über einen intellektuellen Austausch zwischen den beiden zeitgenössischen Naqšbandīs aus Delhi vor, so daß angenommen wird, beide hätten ihre jeweiligen Schriften nicht rezipiert.³⁸

Zweifel und Skepsis waren wichtige Voraussetzungen für dieses beginnende Bewußtsein von der Gleichheit aller Menschen. Dieser Wandel fand Ausdruck auch in anderen Bereichen der Kultur, so etwa in der Musik. Musik war nicht nur eine esoterische Kunst oder eine Quelle bloßer Unterhaltung, sie war auch ein machtvolles Instrument kultureller Integration und gesellschaftlicher Harmonie. Folglich wurden neue Musikformen und -stile geschaffen und eine ganze Reihe von musikologischen Traktaten verfaßt.³⁹ Beispielsweise konnte sich gegenüber der traditionellen und strengen musikalischen Form des *dhrupad* während der Regierungszeit Muḥammad Šāhs (1719-1748) das *ḥayāl* und das *qavvālī* durchsetzen; *ḥayāl* bot – ähnlich wie die mystischen Gesänge – mehr Raum für Improvisation und technische Virtuosität, und wurde bei musikalischen Zusammenkünften (*maḥāfil*) gehört und kultiviert.⁴⁰

37 So heißt es etwa in *Nāla-yi ʿAndalīb*, Bd. 1, S. 791, mehr als einmal: »Der Gläubige soll den Sinn der Religion durch jeden Weg verstehen, den er finden kann. Sei es durch die Reinigung des Körpers oder des Herzens, durch den äußeren oder inneren Weg.« Sein Sohn Mīr Dard (siehe unten) führte die frühen Erfahrungen ʿAndalīb's auf dem »muḥammadanischen Pfad« in seinem *ʿIlm al-kitāb*, Delhi 1308, S. 85 f., aus. Vgl. auch Jālibī, J., *Tārīḫ-i adab-i Urdū*, 2 Bde, 2. Aufl., Lahore 1975-1987, Bd. 2, S. 737-740.

38 Merkwürdig ist auch, daß es keine Verbindung zwischen dem Reformator aus Delhi und ʿAndalīb's Sohn Mīr Dard, der die Ideen seines Vaters fortführte, gegeben haben soll. Eine Studie über die – wenn auch fehlende – Interaktion und Wahrnehmung dieser Gelehrten und Mystiker in Delhi steht noch aus.

39 Siehe Khan, *Muraqqaʿ-e Dehli* [wie Anm. 3], S. XXXII f.

40 Dargah Qulī Khan bezeichnete *dhrupad*-Interpreten als überholt; *ḥayāl* und auch *qavvālī* seien hingegen *en vogue*; siehe Khan, *Muraqqaʿ-e Dehli* [wie Anm. 3], S. 75 ff., 113. Siehe auch Jairazbhoy, N., *The Rags of North Indian Music: Their Structure & Evolution*, London 1971 (Reprint Islamabad), S. 18-21; Ahmad, N. P., *Hindustani Music*, Delhi 1984, Einleitung.

Die damalige Dichtung bot sich ebenfalls für Neues an. Wegen des ihr inhärenten Manierismus fanden traditionellerweise selbst häretische Gedanken darin Platz, da sie nicht unmittelbar semantisch aufgedeckt werden konnten.⁴¹ Diese Dichtung bediente sich nun zunehmend der relativ jungen Urdu-sprachigen Schriftkultur, die mit ihren zahlreichen Diwanen jetzt ihren Siegeszug antrat und deutlich im Gegensatz zur persischen herrschaftsmonologischen Hofkultur stand. Sie brachte den kulturellen Emanzipationsprozeß von den traditionellen Kultursprachen – Persisch und Arabisch – gesellschaftlich, ideell und sprachlich zum Ausdruck.⁴² Es war ein Zeitalter der Revolte, die ihren Niederschlag nicht nur in diversen Schriften, sondern vorerst in den Köpfen der Menschen fand.

» ... the removal of restrictions placed on the mind, and the release of the imagination from the imposed religious beliefs rooted in orthodoxy ... led to a revival of the arts and mysticism, and the awakening of a critical spirit which refused to take things on mere authority ...«⁴³

Dennoch wird die orientalische Gedankenwelt und Ideengeschichte des 18. Jahrhunderts gemeinhin der des abendländischen Mittelalters gleichgestellt.⁴⁴ Die Urdu-Dichter dieser Zeit haben uns aber eine Reihe von

41 Der Mensch wurde aus dem ohnmächtigen, teleologisch gottzentrierten Wesen zum selbstbewußt und frei handelnden Individuum. Zu den frühen Vertretern skeptischer Ideen gehört der in Persisch dichtende Manierist 'Abd al-Qādir Bedil (1644-1721), zugleich ein bedeutender Vertreter des sogenannten indischen Stils, *sakb-i hindī*; vgl. Bausani, A., Bedil as a Narrator, in: *Yadnāma-yi Jan Rybka*. Prag 1969; Bazmi, S. Y., Mirza Abdul Qadir 'Bedil', a Revolutionary Poet of India, in: *Indo-Iranica* 16 (1963), S. 36-54; Ghani, A., *Life and Works of Abdul Qadir Bedil*. Lahore 1960; Schimmel, A., *Islamic Literatures of India*. Wiesbaden 1973, S. 42 ff.; Heinz, W., *Der indische Stil in der persischen Literatur*. Wiesbaden 1973.

42 Zur Entwicklungsgeschichte des Urdu vgl. Jālibī, *Tārīḥ* [wie Anm. 37]; Azād, M. Ḥ., *Āb-i Ḥayāt*. Lahore 1907; 'Abd al-Ḥayy, Ḥ., *Gul-i ra'nā*. Azamgarh 1923; Rothen-Dubs, U. (Hg.), *Allahs indischer Garten*. Frauenfeld 1989; Sadiq, M., *A History of Urdu Literature*. 2. Aufl. London 1944; Saksena, R. B., *A History of Urdu Literature*. 2. Aufl. Lahore 1975; Schimmel, A., *Classical Urdu Literature from the Beginning to Iqbal*. Wiesbaden 1975; Shackle, C. (Hg.), *Urdu in Muslim South Asia. Studies in the Honour of Ralph Russell*. London 1989; Matthews, D. J./Shackle, C. (Hg.), *An Anthology of Classical Urdu Love Lyrics, Text and Translations*. London 1972; Tassy, M. Garcin de, *Histoire de la littérature Hindouie et Hindoustani*. 3 Bde. Paris 1870-71 (Reprint New York 1965); Zaidī, 'A. J., *Do adabī iskūl: nām nihād Lakhna'ū aur Dillī iskūl kī muṣṭarika ḥuṣūsiyāt*. Karachi 1988.

43 Ali, A., *The Golden Tradition*. New York und London 1973, S. 19.

44 Vgl. Russell, R./Islam, K., *Three Mughal Poets*. Cambridge 1968, S. XI: »Eighteenth-century literature is already unmistakably modern; eighteenth-century Urdu literature is still essentially medieval ...«; dabei zitieren beide Literaturkritiker die wesentlichen Interpreten der indisch-muslimischen Dichtung; vgl. dort auch Kapitel 1.

Zeugnissen hinterlassen, die das geistige Ringen mit der Omnipotenz der traditionellen Ordnung aufzeigen: »it is the final choice of Urdu that marks the beginning and flowering of ... the emancipation of the mind from the darkness of didacticism and crude expression ...«⁴⁵ Zeitgleich mit dem aufklärerischen Europa finden sich in Indien Parallelen, die auf Neugier, Zweifel, Kritik und Ablehnung von Althergebrachtem deuten:

»By the middle of the eighteenth century doubts begin to assail the mind. the spirit of enquiry awakens, curiosity raises its head, questionings are heard like rumblings of thunder, the critical spirit, the spirit that refuses to take things on mere authority, is born, and the modern age has already begun, which stands for the more recent of recent things ... It is now that the spirit of freedom awakens, surprisingly coincidental with a similar movement in Europe where the floodgates of Revolt and Romanticism were opened by Jean Jacques Rousseau whose dates, 1712-78, overlap those of Sauda,⁴⁶ Dard,⁴⁷ Mir⁴⁸ and Nazir.⁴⁹ Coequal with Rousseau's doctrine of ›man was born free and everywhere he is in chains‹ Nazir proclaimed the equality of man in his Ode of Man, each stanza of which is steeped in contrast and anger at the fate of man at the hands of man ...«⁵⁰

Auf die Literatur dieser Zeit können wir hier im einzelnen nicht eingehen. Es ist aber klar, daß darin Umwälzungsprozesse zum Ausdruck kommen. So konnte ein Dichter postulieren, daß »dieses Zeitalter nicht dem vergangenen gleicht, die Zeiten haben sich geändert, die Erde, der Himmel haben sich geändert.« Oder: »Wohin ich auch blicke, erschei-

S. 1-36. Selbst Ali. *Tradition* [wie Anm. 43]. S. 19, vergleicht das Neue mit dem europäischen Mittelalter: »... (these are) all characteristics of the Renaissance«. Demgegenüber jedoch Schimmel. *Pain* [wie Anm. 33]. S. 27: »... the 18th century, politically perhaps the most saddening phase of Indo-Muslim civilization, proves to be the most fertile period in terms of religious literature ...«

45 Ali. *Tradition* [wie Anm. 43]. S. 23 f.

46 Zum anerkannten Satiriker und Sozialkritiker Saudā' (gest. 1781) (vom Arabischen *aswad*: schwarz; der Schwermütige, der mit dem schwarzen Humor), vgl. Matthews/Shackle. *Anthology* [wie Anm. 42], S. 46 ff.

47 Zum Naqšbandī Mir Dard (gest. 1785), vgl. Matthews/Shackle. *Anthology* [wie Anm. 42], S. 50-58; Schimmel. *Pain* [wie Anm. 33], S. 1-147, 263-269; Sadiq. *History* [wie Anm. 42], S. 139-142.

48 Zu Mir Taqī Mir (gest. 1810), dem bekannten Liebesdichter, vgl. Schimmel. *Urdu Literature* [wie Anm. 42] S. 178-184; Rothen-Dubs. *Garten* [wie Anm. 42], S. 15-26, 86 f.

49 Zum »Volksdichter« Naẓīr Akbarābādī (1735-1830) vgl. Ḥasan. M.. *Naẓīr Akbarābādī*. New Delhi 1973; Sadiq. *History* [wie Anm. 42], S. 154-165; Schimmel. *Urdu Literature* [wie Anm. 42], S. 163 f., 185-188.

50 Ali. *Tradition* [wie Anm. 43], S. 25-27. Naẓīrs ›Ode of Man‹ (*adamī-nāma*) ist übersetzt in Ali. *Tradition* [wie Anm. 43], S. 184-187; Salierno. V.. *Antologia della poesia urdu*. Milan 1963, S. 44-61.

nen Verse voller apokalyptischer Klänge. In jedem meiner Verse findet sich Chaos, wie am Jüngsten Tag.«⁵¹ Mit solchen und ähnlichen apokalyptischen Versen beschwor Mir den Aufbruch einer neuen Ära, die das Alte – eine Situation der Verelendung und Unterdrückung – in Frage stellte; häufig wurden Worte wie Bruch und Niederlage, Verlust und Auflösung benutzt (*šikast*, *qafas*, *vahšat*, *zulm*, *faryād* etc.).

Deutlich wird der Umschwung auch in der Poesie des Naqšbandi-Mystikers Mir Dard (wörtl.: Schmerz), dessen Dichtung – angesichts der Situation in Delhi – nicht nur Weltschmerz widerspiegelt. Dard versucht auch, seinem Selbstfindungsprozeß nachzuspüren.⁵² Immer häufiger traf man Darstellungen persönlicher Eindrücke und Gefühle, die nach einer Veränderung der sozialen und ontologischen Ordnung verlangten.⁵³ Die komplizierten theoretischen Konstruktionen Šāh Valī Allāhs im Bereich der Mystik deuten ebenfalls auf diesen Selbstfindungsprozeß, den er mit den Ebenen spirituellen Werdens (*laṭāʿif*) und Ichhaftigkeit im Sinne einer universalen Identität (*anāniya*) zu beschreiben scheint.⁵⁴ Also die Schaffung exemplarischer Individuen, die das ganze Universum in sich hineinholen.

Eine neue Kultur war im Begriff sich zu entwickeln, deren politisch bewußte und aktive Bürger bestrebt waren, ihre Geschicke selbst in die Hand zu nehmen. Daher sprechen ihr die Dichter durchaus ein Widerstandsrecht gegen die bestehende Obrigkeit zu. Naẓīr Akbarābādī leistete in diesem Bereich Herausragendes.⁵⁵ Waren es nicht neue Gefühle oder Gefühlsdifferenzierungen, Ichschau und innere Erlebnisse, kurz:

51 Mir Taqī Mir zitiert in Ali, *Tradition* [wie Anm. 43], S. 23-25.

52 Einige Prinzipien der Naqšbandiyya wie etwa *saḡar dar vaṭan* – die Reise in die Heimat, d. h., zum Selbst – und der stille *ẓikr* – das innere Gottesgedenken – mögen sich für Selbstfindungsprozesse und Innen- oder Ichschau angeboten haben. Die Frage nach seiner eigenen Identität war ja für Dard von zentraler Bedeutung (vgl. Schimmel, *Pain* [wie Anm. 33], S. 41, 84 f., 97 f.). Entsprechend vertrat er die Auffassung, daß der Mensch geschaffen wurde, um den Schmerz der (mystischen) Liebe zu spüren, während die Engel Gott – lediglich – Gehorsam leisteten (vgl. Schimmel, *Dimensionen* [wie Anm. 20], S. 532).

53 Ähnliches war im zeitgleichen Kairo anzutreffen: »the poet wrote about his own feelings with obvious sincerity.« Gran, *Roots* [wie Anm. 10], S. 57.

54 Vgl. Šāh Valī Allāh, *Tafhīmat-i ilāhīya* [wie Anm. 18], Bd. 1, S. 229 ff.; Hermansen, M., Shah Wali Allah's Theory of the Subtle Spiritual Centers (*laṭāʿif*): A Sufi Model of Personhood and Self-Transformation, in: *Journal of Near Eastern Studies* 47 (1988), S. 1-25.

55 »... what made this dilapidated age the best of times was the challenge of this social crisis. Eclipse of values posed a new challenge to the creative genius of the age which brought out the very best. Only this spectacle of death, destruction and crisis could produce the tender pathos of Mir, the biting yet sublime sarcasm of Sauda and the radiant abandon of Nazir Akbarabadi« schreibt Ḥasan, *Naẓīr Akbarābādī* [Anm. 49], S. 2.

Empfindsamkeit – eine geistige Strömung des 18. Jahrhunderts –, die von sensiblen Mitmenschen zur Maxime erhoben wurden und welche nicht nur die Gleichheit des Handelns und Empfindens sicherstellen wollten? Womöglich bedeutete dies auch eine »nach innen gewandte Aufklärung«. ⁵⁶ Zum Beispiel brachte ein Urdu-Dichter mit »seinen Versen autobiographische Geschichten (*apnī zāt kī ḥikāyat*) zum Ausdruck. ... Ein wichtiges Merkmal damaliger Gedichte [also *maṣnavīs*, Gedicht, die aus zwei sich reimenden Halbversen bestehen. J. M.] ist, daß sie Eigenstudien (*ḥūd-muṭālaʿa*) gleichkamen. Seine [gemeint ist Mir, J. M.] Protagonisten waren nicht die Könige, Minister oder Prinzen und Prinzessinnen, sondern einfache Menschen, die Angst und Selbstkritik (*ḥūd-supurdagī*) vorweisen... und auch mit allen Befürchtungen ihr Leben offen zeigen.« ⁵⁷

Auch das Genre *šahr-āšūb* – »die Stadt erschütternd« ⁵⁸ – kann man als »Ausdrucksmedium für die Gefühle sensibler Menschen (*ḥassās-i insān*)« ansehen ⁵⁹, selbst wenn mitunter entlang sozialer Schichtungen unterschieden werden mußte: Wurde in diesen Gedichten einerseits der desolate Zustand des Adels beklagt, so war andererseits vom unaufhalt-samen Aufstieg neuer urbaner Gruppen die Rede. ⁶⁰ Auch das Genre *vāsoḥt*, das im 18. Jahrhundert zum beliebten Medium des Gefühlsausdruckes wurde, wenn der Dichter die Untreue seiner Geliebten beschrieb. Mag darin ein bedeutender Emanzipationsprozeß der Frau zum Ausdruck gekommen sein, so war der Dichter durch die Trennung auch gezwungenermaßen auf sein Selbst und seine Gefühlswelt zurückgeworfen.

Interessanterweise scheinen die Naqšbandī-Mystiker dieser Zeit Avantgardisten der genannten pietistischen Strömungen gewesen zu sein. ⁶¹ Für Dard etwa war ja Dichtung »Ausdruck jener rezenten Erfahrungen, die das Herz des Dichters bewegten. Für ihn bestand der Zweck der Dichtung darin, daß der Dichter seine innersten Gefühle (*vāridāt-i qalbīya*) und Erfahrungen dergestalt zum Ausdruck brachte, daß sich das Gedicht tief im Herzen des Zuhörers eingrub.« ⁶²

⁵⁶ Zur literarischen Verarbeitung der Empfindsamkeit im europäischen Kontext siehe Hansen, K. P., *Kultur und Kulturwissenschaft: Eine Einführung*. Tübingen und Basel 1995, S. 98 ff. und ders., (Hg.), *Empfindsamkeiten*. Passau 1990.

⁵⁷ Jālibī, *Tārīḥ* [wie Anm. 37], Bd. 2, S. 476, auch S. 631.

⁵⁸ Vgl. Sadiq, *History* [wie Anm. 42], S. 117 ff.

⁵⁹ Jālibī, *Tārīḥ* [wie Anm. 37], Bd. 2, S. 484.

⁶⁰ Siehe zum Beispiel Hātim (gest. 1781) zitiert in Sadiq, *History* [wie Anm. 42], S. 104 f.

⁶¹ Eine sprachwissenschaftliche Analyse der damaligen – durchaus kanonisierten – Tagebücher, wie zum Beispiel Mir Dards vier schöngestigte Tagebücher *Čahār risāla* [Bhopal 1892-93], könnte diese These womöglich untermauern.

⁶² Jālibī, *Tārīḥ* [wie Anm. 37], Bd. 2, S. 472.

Solch öffentlich vorgetragene Ideen bedurften nicht nur eines spezifischen Mediums, der Sprache Urdu, sondern auch entsprechender Institutionen mit spezifischen identitäts- und solidaritätsstiftenden Ritualen, gepaart mit dem sozialen Ideal der Geselligkeit und Gemeinschaft. Eine solche Institution war der literarische Salon mit dem Dichterwettbewerb, *mušā'ira* (arab./pers.: *mušā'ara*). Er erhielt nun eine neue gesellschaftliche Bedeutung.⁶³ Literarische Salons, gewissermaßen empfindsame Freundschaftszirkel, waren nicht selten um eine Frau – meist eine Kurtisane⁶⁴ – zentriert.⁶⁵ Aufgrund ihres gesellschaftlich pluralen Charakters waren diese Salons in den Residenzstädten Delhi und Lucknow, aber auch in den Garnisonsstädten, den *qaṣbas*, populär. An ihnen konnte nicht nur die »an persischer und Urdu-Poesie und Literatur interessierte Mittelschicht, zu der die Repräsentanten des Militärs, der Administration sowie Notable und Händler etc. zählten«⁶⁶, teilnehmen. Die Salons stellten sozusagen einen gesellig-kommunikativen Rahmen bereit, und die Kooptation immer neuer Teilnehmer auch aus unteren sozialen Schichten, wie zum Beispiel Barbieri, Soldaten, Parfümverkäufer, Maurer, Weber, Schneider etc., setzte permanent eine – gesellschaftliche – Öffnung voraus. Die Gleichrangigkeit der im Salon Versammelten ermöglichte dialogisches Gespräch und zugleich eine neue Zwischenmenschlichkeit.

In diesem Klima konnten die Teilnehmer ihre Interessen als frei diskutierendes Publikum artikulieren, so daß die literarischen Zirkel – durchaus vergleichbar mit denen im zeitgleichen Europa – einen herrschaftsfreien Kommunikationsraum boten oder zumindest bieten konnten. Aufgrund der ständischen und intellektuellen Heterogenität ihrer Teilnehmer stellten diese Foren des Austausches, der Aussprache und der Konsens- und Gruppenbildung eine geschmacksbildende und moralische Gegeninstanz zum Hof dar, in der man sich kritische und rezeptive Kompetenz erwerben konnte. In diesen, nach Regeln (*ādāb*) strukturier-

63 Dazu vgl. etwa Naim, C. M., Poet-Audience Interaction at Urdu musha'iras, in: Shackle, Urdu [wie Anm. 42], S. 167-173; Zaidī, 'A. J., *Tārīḥ-i mušā'ira*. Dehli 1989; Silver, B. Q., The Urdu Musha'irah, in: Giese, A./Bürgel, J. C. (Hg.), *Gott ist schön und Er liebt die Schönheit*. Bern etc. 1994, S. 363-375; Baig, F., *The Last Musha'irah of Delhi*. Transl. with an Introduction, Notes, Glossary and Bibliography by Akhtar Qamber. New Delhi 1979. Eine wissenschaftliche Untersuchung über die vielversprechende *mušā'ira* als kulturelle und soziale Institution steht noch aus.

64 Die Bedeutung der Kurtisane für die Entwicklung des Urdu im 18. Jahrhundert ist bislang nicht untersucht worden.

65 Den Blick für die folgenden konzeptionellen Ausführungen verdanke ich Seibert, P., *Der literarische Salon: Literatur und Gesellschaft zwischen Aufklärung und Vormärz*. Stuttgart und Weimar 1993.

66 Zaidī, *Tārīḥ-i mušā'ira* [wie Anm. 63], S. 109 ff.

ten Zusammenkünften wurden Religion und Politik aus dem Spiel gelassen, konfessionelle und politische Widersprüche konnten abgeschwächt werden. Man konzentrierte sich tatsächlich auf Gefühle und Empfindsamkeit. Das Postulat der Besonderung und der Persönlichkeitsentfaltung, mithin das Ego, stand im Mittelpunkt. Da es auch um Selbstfindung ging und folglich die Unzulänglichkeiten des Einzelnen gewissermaßen als individuell zu verantwortende menschliche Schwächen hervortreten konnten, konnten solche Dichtersitzungen bisweilen zu Foren heftiger Polemik werden und manchmal sogar zu handfesten Ausschreitungen führen. Der Naqšbandī Mīr Dard gilt als derjenige Dichter, der die *mušā'ira* zuerst erneut popularisierte⁶⁷ und die »Zärtlichkeit« zum Leitbegriff des idealen Verhaltenskodex erhob, eines Kodexes, der Sinnlichkeit mit Tugend und Vernunft kombinierte.⁶⁸

Dieser als öffentlich konstituierte Raum spiegelte sich natürlich auch in anderen Institutionen wider, wie beispielsweise Bibliotheken, Bädern, Kaffeehäusern etc.⁶⁹, deren Zahl zu jener Zeit zunahm.⁷⁰ In diesen Foren, »the nobles, irrespective of their status are unable to suppress their desire of taking a stroll here.«⁷¹ Es ist daher nicht verwunderlich, daß zeitgenössische indische Europareisende wie Abū Ṭālib al-Iṣfahānī oder Dean Mahomet auch die öffentlichen europäischen Anstalten mit ihren eigenen kulturellen Kategorien konzeptionell begreifen konnten.⁷²

67 »It seems that the institution of *mušā'ira* ... was developed during Dard's lifetime.« Schimmel, *Urdu Literature* [wie Anm. 42], S. 171; Zaidī, *Tārīḫ-i mušā'ira* [wie Anm. 63], S. 75 ff.

68 Mit Blick auf die literarischen Werke könnte man fragen, ob ein neues Stilideal entworfen wurde, das dem Gefühlskult entsprach, oder inwieweit sich die Unmittelbarkeit, Natürlichkeit, emotionale Expressivität etc. in neuen sprachlichen Ausdrucksformen niederschlug, und ob der typische Erfahrungsraum der Empfindsamkeit thematisiert wurde.

69 Zu Kaffeehäusern vgl. etwa Khan, *Muraqqa'-e Dehli* [wie Anm. 3], S. 25 et passim.

70 Städtegeographische Untersuchungen unter besonderer Berücksichtigung dieses Aspektes wären lohnenswert.

71 Khan, *Muraqqa'-e Dehli* [wie Anm. 3], S. 25.

72 Vgl. die gegenseitige Wahrnehmung bei Mīrzā Abū Ṭālib Ḥān Iṣfahānī, *Masīra-yi ṭālibī fi bilād-i cfranjī*. Completed in AH 1219/AD 1804-05. Hg. von Mīrzā Ḥusain 'Alī and Mīr Qudrat 'Alī. Calcutta 1812. Reprint Tehran 1352. hier etwa S. 181 ff., 303 ff., 355 ff.; transl. Stewart, C., *Travels of Mirza Abu Taleb Khan in Asia, Africa and Europe During the Years 1797 to 1803*. 2 Bde. London 1811. Reprint 1972; Digby, S., *An Eighteenth Century Narrative of a Journey from Bengal to England: Munshi Isma'il's New History*, in: Shackle, *Urdu* [wie Anm. 42], S. 49-66; Lutfullah, Sh., *Autobiography of Lutfullah: An Indian's Perceptions of the West*. Hg. von Edward B. Eastwick. Reprint. Hg. with an Introduction S. A. I. Tirmizi. New Delhi 1985. Über die Verstehensmöglichkeiten orientalischer Reisender vgl. auch Schulze, R., Schauspiel oder Nachahmung? Zum Theaterbegriff arabischer Reiseschriftsteller im 19. Jahrhundert, in: *Die Welt des Islams* 34 (1994), S. 67-84. Aṭ-Ṭaḥṭāwī war angesichts der Pariser Theater-

Analog zu den neuen Ideen änderte sich auch die Form des Diskurses. Die Bedeutung der Schüler-Lehrer-Beziehung (*ustād-šāgird*-Beziehung)⁷³, deren Wurzeln in der wichtigen sufischen *pir-murīd*-Beziehung liegen könnten, und auf die womöglich das Guru-Schüler-Institut hinduistischer Prägung verstärkend gewirkt hat, wuchs. Neben der reinen Überlieferung des dichterischen Ideals konnte der Meister nun aktiv auf den Lernprozeß einwirken und den Schüler korrigieren; er gab ihm auch einen Dichternamen (*taḥalluṣ*; wörtlich: Freisein, Freiwerden, Loskommen).⁷⁴ Diese Namensmetamorphose implizierte wiederum eine Befreiung aus oder das Loskommen vom Herkömmlichen, Bekannten.⁷⁵ Gleichzeitig wurde durch diese »Befreiung« eine Distanz zum Ich hergestellt. Das Ich und das eigene Subjekt wurden sozusagen objektiviert und somit eine neue – wenn auch nur situative – Identität suggeriert. Diese Übergangsidentität und gesellschaftlich nicht greifbare Kunstperson, i. e., *taḥalluṣ*, bot die Projektionsfläche für Sehnsüchte und Wünsche und vor allem Reflexionen, die aus gesellschaftspolitischen Zwängen und der ohnmächtigen Situation erwachsen waren. Dieser Weg der Selbstartikulation erlaubte es, Gefühle zu erforschen und das Subjekt oder das Ich in einem Individuationsprozeß neu zu finden oder zu konstruieren. Nāṣir ‘Andalīb spricht denn auch stets von der Selbstfindung des Menschen im Menschen, und davon, daß er auf dem Erkenntnisweg den Spiegel zerbrach.⁷⁶ Denn: »Der Mensch ist es, der die Welt zum Leben bringt! Sie war zwar sein Spiegel, schon bevor es den Menschen gab, ohne Zweifel – doch ein Spiegel, unfähig, die Vision zu ermöglichen.«⁷⁷ Mit dieser Identitätsmetamorphose wurde eine Möglichkeit für

szenen zwar befremdet, hatte aber natürlich die Rezeptionsfähigkeit, das Gesehene zu kritisieren. Gewisses Befremden brachte auch sein Zeitgenosse Goethe dem Pariser Theater entgegen, als er im März 1829 schrieb: »Die Übertriebenheiten, wozu die Theater des großen und weitläufigen Paris genötigt werden, kommen auch uns zu Schaden, die wir noch lange nicht dahin sind, dies Bedürfnis zu empfinden.« Zitiert aus Jens, W. (Hg.), *Kindlers Neues Literaturlexikon*. München 1988, Bd. I, S. XI-XXII, hier S. XIII.

73 »One suspects that the extreme emphasis on an apprenticeship with an ustad (i.e. Meister) and the close identity between the ustad and his shagird (i.e. Schüler) were developments that took place in India, particularly in eighteenth century Delhi. It is a subject that deserves to be explored.« (!) Naim, *Poet-Audience Interaction* [wie Anm. 63], S. 173; Zaidī, *Tārīḥ-i muṣā‘ira* [wie Anm. 63], S. 151 ff.

74 Vgl. Zaidī, *Tārīḥ-i muṣā‘ira* [wie Anm. 63], S. 170-185; Schimmel, *Urdu Literature* [wie Anm. 42], S. 174; Russell/Islam, *The Mughal Poets* [wie Anm. 44], S. 3 f.

75 Sayyid Muḥammad Mirzā Muḥazzab, *Muḥazzab al-luḡat*, 14 Bde. Lakhnau 1962, Bd. 3, S. 240, zieht eine andere Erklärung vor: Man benutze *taḥalluṣ* im Sinne von »Schluß, Ende«, weil mit der Nennung des Pseudonyms das Gedicht schließe.

76 Siehe ‘Andalīb, *Nāla-yi ‘Andalīb* [wie Anm. 35], Bd. 1, S. 790.

77 So der Urdu-Dichter Mīr Taqī Mīr, zitiert in Rothen-Dubs, *Garten* [wie Anm. 42], S. 20. Mīr Dard war der Ansicht, »Ein Leben lang hört’ ich von ferne Ihn/Im Traume

die Herauslösung aus oder Befreiung von (arab: *taḥallaṣa min*) beispielsweise feudalen Strukturen geschaffen, mithin eine Art Gegenkultur zum Hof, vielleicht sogar ein perfekter Mensch im Gegensatz zum Propheten Muḥammad – eben eine neue Identität, die durchaus ereignisgebunden war. Interessanterweise wird in dieser Zeit auch das Entstehen mehrfacher Identitätsbindungen von Personen und Gruppen durch gleichzeitige Mitgliedschaft in mehreren sufischen Orden populär – also gleichzeitige, wechselnde oder konkurrierende Verflechtungen durchaus unterschiedlicher Loyalitäten und Bindungen.⁷⁸

Muṣāʿira als Medium zur Selbstbefreiung und -darstellung des Individuums und der Befriedigung von Neugier und neuen Interessen förderte selbstverständlich eine institutionalisierte Literaturkritik, die Memoirenliteratur und Biographik. Das Anfertigen von Gedicht- und Biographiesammlungen von Dichtern und Gelehrten (*bayād* bzw. *taḥkīra*) – über klassische Hagiographien hinaus – sowie von Lexikographien und Enzyklopädien fällt ebenfalls in diese Zeit.⁷⁹ Darin kam nicht nur der universale Wissensanspruch der Epoche zum Ausdruck. Auch der Wunsch und Wille, die gewonnenen Erkenntnisse ordnend zusammenzufassen und zu popularisieren wurde dringlich und deutlich.⁸⁰ Ähnliche Tendenzen finden sich in anderen Regionen des Orients: in Kairo waren nicht nur Enzyklopädisten und Historiker wie Murtaḍā az-Zabīdī und dessen Schüler al-Jabartī (gest. 1825) aktiv. Auch dort wurde ein der *muṣāʿira* vergleichbarer, wenn auch nicht auf Dichterversammlungen reduzierbarer *majlis*, »literary salon«, bei Gelehrten und Mystikern beliebt. Er entsprach den Bedürfnissen und Interessen städtischer Händler und Pietisten, die zugleich in mystischen Orden organisiert waren, Traditionswissenschaften förderten⁸¹, die hierarchischen Gesellschaftsstrukturen abschaffen wollten und Moral und Sittlichkeit als obersten Maßstab ansahen: der persönliche Wert des einzelnen stand seinem Statuswert gegenüber.

nur zog an die Brust ich Ihn/Jetzt. da als Spiegel nur ich vor Ihn trat/Sah er sich selbst; nicht ich erschaute Ihn.« Zitiert in Schimmel, A., *Liebe zu dem Einen*. Zürich 1986, S. 124.

78 Eine Untersuchung über multiple Identitäten durch Multi-Initiationen wäre lohnenswert.

79 Interessanterweise stammen die drei frühesten (persischsprachigen) Biographien von Urdu-Dichtern aus den Jahren 1752-54.

80 Vgl. Bitterli, U., *Die »Wilden« und die »Zivilisierten«. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*. 2. Aufl. München 1991, S. 223.

81 »The revival of these studies [d.h. Ḥadīṯstudien, J. M.] among (sufi) reformers turned their majlis into a religio-cultural institution, a literary salon.« Gran, Roots [wie Anm. 10], S. 57 ff.; zum *majlis* vgl. Gilson, M., *Recognizing Islam*. London 1982, S. 180-187.

Diese Besonderung implizierte Gleichheit, was für die Händlergemeinschaften, die wirtschaftliche Unabhängigkeit zu erreichen und sich von tradierten Normen zu emanzipieren trachteten, von großer Bedeutung war. Denn sie wollten – ja mußten – kreditwürdig sein und ihr Einkommen kalkulierend verwalten. Eindeutig stand diese organisatorische Kontrolle »gegen das Unprofessionelle des Adligen und seine Verwendung des Reichtums zur Repräsentation. Funktionalität steht gegen Genuß. Die neuen Normen verraten den veränderten sozialen Hintergrund: Bürgerlicher Besitz ist schweißtreibend erwirtschaftet und nicht nonchalant ererbt; er ist nicht selbstverständliche Familientradition, besteht nicht in sicherem Landbesitz, sondern in Geld- und Warenvermögen, das, um es zu vergrößern, immer wieder riskiert werden muß. Der Bürger ist auf den Erwerb und Erhalt von Reichtum fixiert, der Adelige auf seine Ver(sch)wendung.«⁸²

Ich komme zum Schluß: Ein Teil der neuen Kultur des 18. Jahrhunderts forderte also *manqūlāt* nicht nur als reine Befolgung der muslimischen Tradition; *manqūlāt* hatte einen deutlich emanzipatorischen und vernunftskritischen Charakter, der sich in einer esoterischen Reform gesellschaftlich, sprachlich und institutionell ausdrückte. Im Zuge dessen kam es zu einer Reihe von Systematisierungsversuchen, unter anderem im Bereich der Theologie und Mystik, Literatur und Dichtung. Es standen sich demnach zwei Traditionen gegenüber: während die eine einzelne Bereiche kultureller Praxis der übergeordneten Disziplin einer Dogmatik oder Ideologie unterwarf, sprach sich die andere für kulturelle Autonomie aus und förderte spezifische Diskurse. Während die eine auf Macht zu rekurrieren schien, basierte die andere auf Evidenz, Überprüfbarkeit und Konsens.⁸³

Während sich interessanterweise die Funktionseliten und ihr Lehrplan in der Folgezeit in den territorialstaatlich-regionalen Strukturen weiter durchsetzten und auch die Zentralisierungsbemühungen der neuen – kolonialen – Machthaber reproduzieren halfen, gerieten die Reformer durch einen komplexen Prozeß der kolonialen Rezeption, Aneignung, Verwerfung und Tilgung mehr oder weniger in Vergessenheit.⁸⁴ Dieser Prozeß, der den locus dieser Kulturbegegnung darstellte, führte dazu, daß den Muslimen die Aktionsfähigkeit – agency – abgesprochen und

82 Hansen, K. P., Bürgerliche und unbürgerliche Empfindsamkeit in England, in: Hansen, *Empfindsamkeiten* [wie Anm. 56], S. 43-62, hier S. 50.

83 Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis* [wie Anm. 12], S. 117.

84 Malik, J., Koloniale Dialoge und die Kritik am Orientalismus, in: D. Rothermund (Hg.), *Aneignung und Selbstbehauptung: Antworten auf die europäische Expansion*. München 1999, S. 161-181.

die islamische Welt von der Weltgeschichte ausgeschlossen wurde. Sie erholt sich erst allmählich aus diesem scheinbaren Dornröschenschlaf.

Text: Šāh Valī Allāh, *‘Iqd al-jīd fī aḥkām al-ijtihād wat-taqlīd* =
Die Halskette. Über die Regularien von *ijtihād* und *taqlīd*

Šāh Valī Allāh Dihlavī (lebte 1703-1762) war einer der herausragenden muslimischen Intellektuellen des 18. Jahrhunderts. Er gehörte zu den aufstrebenden pietistischen Gruppen. Seine zahlreichen Schriften in Arabisch und Persisch befassen sich mit Reformansätzen im Bereich der Gesellschaftstheorie, Historiographie und Mystik. Schon sein Vater und spiritueller Meister Šāh ‘Abd al-Raḥīm (gest. 1719) war ein führender Gelehrter gewesen, der in Delhi eine eigene Medrese führte, in der man neben religiösen Fächern auch Astronomie, Mathematik, Arabisch und Persisch, Sprachen und Grammatik sowie traditionelle Medizin lernen konnte.

Im Alter von 15 Jahren wurde Šāh Valī Allāh in den verbreiteten Naqšbandīya-Orden initiiert und avancierte zu einem anerkannten Lehrer, der bis zu seiner Pilgerreise 1731 in der Schule seines Vaters lehrte. In Mekka und Medina blieb er 14 Monate und studierte dort die Propheten-tradition, islamisches Recht und Sufitum bei anerkannten Gelehrten vor allem aus Indien und Nordafrika. Nach seiner Ankunft in Indien begann er zu schreiben. Sein wichtigstes und einflußreichstes Werk aus dieser Zeit ist wohl das *Ḥujjat Allāh al-bālīga* (»Das eindeutige Zeichen Gottes«).⁸⁵ In diesem Werk versucht er, die islamischen Wissenschaften durch das Studium der Prophetentradition wiederherzustellen. Seine anderen Werke sind meist geprägt von einem historisch-systematischen Ansatz. Islamische Modernisten wie Muḥammad Iqbāl (gest. 1938) und Fazlur Rahman (gest. 1988) sehen in ihm einen Denker, der auf die Krisen seiner Zeit kreativ antwortete, der hinter profanen Erklärungen spirituelle Einsicht postulierte und vor allem einen *ijtihād* forderte.

In ihm fanden die aufsteigenden Gesellschaftskräfte, wie z. B. die Händler und Handelsleute, einen fähigen Anwalt ihrer Interessen, denn er kritisierte das alte Pfründesystem und dessen Träger, die ashraf, und setzte sich für einen Bildungskanon ein, der auf die aufstrebenden Kräfte zugeschnitten sein sollte. Zu diesem Zweck ersetzte er nach seiner Rückkehr aus dem Hijaz im Jahre 1733 viele im gängigen Lehrkanon gelehrt Bücher in Logik und Philosophie durch Ḥadīṭwerke und mystische

⁸⁵ Šāh Valī Allāh, *Ḥujjat Allāh al-bālīga*. 2 Bde. Hg. von Ġ. M. al-Qāsimī. Islamabad 1970.

Schriften; im Gegensatz zur vorläufigen Gültigkeit der Vernunftserkenntnisse (die durch die Gelehrten des Farangī Maḥall gefordert wurden) seien prophetische Erkenntnisse zuverlässiger; *ijtihād* sei die Voraussetzung, um eine Übereinstimmung zwischen Traditionswissenschaften (*manqūlāt*) und rationalen Wissenschaften (*maʿqūlāt*) herzustellen (*taṭbīq al-manqūl bil-maʿqūl*), den Glauben durch Vernunftbeweise zu festigen und die Muslime zur Einheit aufzufordern. Dadurch gelang es Šāh Valī Allāh, sowohl eine Grenze zwischen Offenbarung und Vernunft zu ziehen, als auch beide aufeinander zu beziehen. *Maʿqūlāt* seien also nur Mittel, um die Authentizität oder Unnachahmlichkeit der *šarīʿa* (*iʿjāz aš-šarīʿa*) – die schließlich aufgrund ihres göttlichen Ursprungs vollkommener sei als menschliche Vernunftsergebnisse – unter Beweis zu stellen. Auf diese Weise war es ihm möglich, sich als Erneuerer (*mujaddid*) in einem neuen Zeitalter zu begreifen und seine Gesellschaftskritik islamisch zu legitimieren. Durch die neuen dynamischen Händler der Stadt, deren Profitdenken und Kreditwürdigkeit nicht nur moralisches Handeln forderten, sondern auch einer Legitimation bedurften, erhielt er Stützung und Förderung. Dieses Weltbild schien mehr auf einem Leistungsgedanken denn auf geburtsständische Privilegienhierarchie zu beruhen. Die komplizierten theoretischen Konstruktionen Šāh Valī Allāh im Bereich der Mystik scheint er mittels subtiler spiritueller Zentren (*laṭāʾif*) und einer Ichhaftigkeit im Sinne einer Universalisierung (*anāniya*) zu beschreiben.

Übersetzung

Das wahre Wesen des *ijtihād*, seine Voraussetzungen und seine Unterschiedlichkeiten

Das wahre Wesen des *ijtihād*, so wie es aus den Debatten der Religionsgelehrten verstanden werden kann, bedeutet die erschöpfende Anstrengung, die abgeleiteten Prinzipien des heiligen kanonischen Gesetzes mittels detaillierter Argumente zu verstehen. Die Gattungen dieser Prinzipien wurzeln in vier Bereichen:

- 1) Das Heilige Buch
- 2) Das Beispiel und Vorbild des Propheten
- 3) Der Meinungskonsens der muslimischen Gesellschaft
- 4) Die Anwendung des Analogieschlusses

Daraus läßt sich ableiten, daß *ijtihād* nicht begrenzt ist auf die erschöpfende Anstrengung, um das Prinzip zu verstehen, das von altvorderen

Religionsgelehrten ausgearbeitet worden ist, ungeachtet dessen, ob diese Anstrengung dazu führt, daß man mit der Meinung dieser Gelehrten übereinstimmt oder sie ablehnt. *Ijtihād* ist auch nicht begrenzt durch die Überlegung, ob diese Anstrengung mit oder ohne Unterstützung gemacht wurde, die man bei einigen altvorderen Gelehrten in deren Ausführungen bezüglich bestimmter Fragenkomplexe und deren detailliertem Argumentieren über die Quellen der Prinzipien erhalten hat.

Und wenn es jemanden gibt, der mit den meisten Aspekten seines *shaiḥs* übereinstimmt und zugleich das Argument kennt, das jedes Urteil unterstützt und der mit diesem Argument zufrieden ist, und wenn man ihn nicht für einen *mujtahid* hält, dann ist man auf dem Holzweg.

Und auf diese Weise ist es falsch zu glauben, daß es in unserer Zeit keinen *mujtahid* geben kann, der auf altvordere Vorstellung aufbaut. Damit würde man eine falsche Vorstellung auf eine andere falsche Vorstellung gründen.

Und die Qualitäten eines *mujtahid* umfassen, daß er genügend Kenntnisse von Koran und Ḥadīṭ hat, um die relevanten Prinzipien, die damit einhergehen, zu verstehen. Er muß ferner die Möglichkeiten kennen, die zum Meinungskonsens der Gemeinschaft führen, er muß die Voraussetzungen für den Analogieschluß kennen, die Methode, um die Prämissen für den Fall der Analogie entsprechend anzuwenden, er muß der arabischen Sprache mächtig sein, die Prinzipien der Abrogation und des Abrogierens kennen, sowie die Authentizität der Überlieferer der (347) Tradition des Propheten. Das Wissen des scholastischen Diskurses und Jurisprudenz ist hingegen nicht notwendig, um den *ijtihād* anwenden zu können. (348) [...]

Und tatsächlich vertrat die Gemeinschaft des Islam keine andere Meinung als jene, daß man *mujtahids* bestätigen kann, die ein Urteil verkünden über eine Angelegenheit, bei der die Gemeinschaft wegen eines eindeutigen Textes oder wegen des Meinungskonsensus, wie z.B. die sieben Varianten der Koranlesung, die Formeln der Anrufung, und die Zahl der Niederwerfung während der speziellen Gebete (*witr*), die sieben, neun oder elf betragen können.

Ebenso sollten sich die Religionsgelehrten nicht (352) in Dingen unterscheiden, wenn es eine Auswahl durch irgendeine Andeutung gibt. Tatsächlich gibt es vier Typen von Unterschiedlichkeit:

- 1) Jene, in der die Wahrheit unmissverständlich festgelegt ist. In solch einem Fall ist es notwendig, daß dem Gegenteil widersprochen wird, weil es falsch ist.
- 2) Jene, in der die Wahrheit durch eine herrschende Meinung festgelegt ist. Das Gegenteil davon ist aus der Sicht der vorherrschenden Meinung falsch.

- 3) Jene, in der eine definitive Wahl möglich ist, eine der beiden alternativen Unterschiedlichkeiten zu akzeptieren.
- 4) Jene, in der die genannte Wahl durch die herrschende Meinung vorgegeben ist.

Und die detaillierte Erklärung für das Gesagte ist, daß wenn das zu behandelnde Problem dergestalt ist, daß das Urteil der Urteilenden von beiden alternativen Möglichkeiten zu einer Lösung zu kommen, abweicht, d. h., wenn man eine eindeutige, klare und bekannte Prophetenüberlieferung findet, bei der beide *ijtihāds* sich widersprechen, dann sind beide als falsch anzusehen. Aber ja, in solch einem Fall wird der *mujtahid* mitunter wegen seiner Unwissenheit über die Eindeutigkeit der Prophetentradition entschuldigt, bis dass ihn das (spezifische) *Ḥadīṭ* erreicht, und das Argument bewiesen werden kann. Und wenn der *ijtihād* ausgeübt wird, um ein vorgefallenes Ereignis zu legitimieren, aber der Staat daraufhin in Zweifel gezogen wurde, wie etwa die Frage, ob Herr A tot oder lebendig ist, so wird die Wahrheit unmissverständlich in einer der beiden Alternativen liegen. Aber der *mujtahid* (der in einem solchen Fall einen Fehler macht) wird manchmal in seinem *ijtihād* entschuldigt werden. (353) Die wichtigen Gelegenheiten von Unterschieden sind verschieden:

- 1) Ein *mujtahid* erhält eine Tradition (*ḥadīṭ*) und der andere nicht. In diesem Falle steht der rechtmässige *mujtahid* schon im Vornherein fest.
- 2) Jedem *mujtahid* (der mit dem gleichen Problem zu tun hat) liegen einige gegensätzliche *Ḥadīṭ*-Überlieferungen vor und er versucht einen *ijtihād*, um eine Übereinstimmung zwischen einigen von ihnen herzustellen und einige vor anderen Überlieferungen vorzuziehen. Sein *ijtihād* führt zu einem (eigenen) bestimmten Urteil, so daß in dieser Hinsicht ein Unterschied deutlich wird.
- 3) Diese mögen sich in der Erklärung der benutzten Wort und ihrer logischen Definition unterscheiden oder hinsichtlich der Idee, daß sie auf sprachlicher Ebene ausgelassen wurden (und noch einer Erklärung bedürfen), oder hinsichtlich des Herausholens von *Manaāt*.
- 4) Sie können sich in grundsätzlichen Prinzipien unterscheiden, die dann zu Unterschieden in abgeleiteten Prinzipien führen.

In all diesen Fällen wird jeder der beiden *Mujtahids* recht haben, sofern die Quellen, mit denen sie ihre Meinung unterstützen, für den Geist leicht verständlich sind. (354) [...]

Kurz und gut, ein jeder, der sich behutsam mit den Aspekten der reinen Rede des Propheten beschäftigt, wird wissen, daß in Wirklichkeit

[...] der Prophet den Menschen auf dessen eigenen Intellekt verwiesen hat, durch das sie eine Übereinstimmung zwischen den Dingen herbeiführen sollen. (357) [...]

Jeder, der die wahre Natur dieses Problems anerkennt, wird feststellen, daß:

- 1) in den meisten Fällen von *ijtihād* die Wahrheit irgendwo zwischen den beiden extremen Polen der Verschiedenartigkeit liegt,
- 2) es in bezug auf Religion eine Bandbreite gibt (und nicht Enge),
- 3) es lächerlich ist, übermäßig stur zu sein und daran unbedingt festhalten zu wollen, dem Gegner zu widersprechen (357),
- 4) die Bildung von Definitionen, so sie dazu dient, jedem belesebenen Menschen die Ideen näher zu bringen, dem Wissen dient. Aber wenn diese Definitionen an den Haaren herbeigezogen worden sind und wenn sie versuchen, zwischen denn verwickelten Dingen zu unterscheiden, indem innovative Prämissen gemacht werden, dann wird dies bald zu einem unwürdigen und innovativen System der *šarīʿa* führen.
- 5) Die wahre Meinung hat ʿIzz ad-Dīn ʿAbd as-Salām geäußert, der da sagte: »Derjenige kommt zum Ziel, der das standhaft vertritt, über was sich die Gelehrten einig sind und der sich von dem fernhält, was sie einhellig ablehnen, der als erlaubt betrachtet, was auch die Gelehrten einheitlich als erlaubt ansehen, und das tut, was die Gelehrten einstimmig anerkennen, und sich von dem fernhält, was sie eindeutig als hassenswert bezeichnen.« (358)

Übers. nach: *ʿIqd al-jīd fī ahkām al-ijtihād wa-taqlīd*. Kairo 1965. Teilweise übersetzt in Rahbar, D., *Shah Waliullah and Ijtihad: Translation of Selected Passages from his »ʿIqd al-Jid fī Ahkam al-Ijtihad wa al-Taqlid«*, in: *The Muslim World* 45, 4 (1955), S. 346-358, hier S. 347 ff.

Lit.: Jalbani, G. H., *Teachings of Shah Waliyullah of Delhi*. Lahore 1967; Rizvi, S. A. A., *Shah Wali Allah and his Time*. Canberra 1980; Baljon, J. M. S., *Religion and Thought of Shah Wali Allah Dihlavi. 1703-1762*. Leiden 1986; Umar, M., *Islam in Northern India During the Eighteenth Century*. Dehli 1993; Hermansen, M., »Shah Waliullah al-Dihlavi«, in: Esposito, J. L. (Hg.), *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Oxford 1995, Band 4, S. 311-312; Hermansen, M., *The Conclusive Argument from God. Shah Wali Allah of Delhi's »Hujjat Allah al-Baligha«*. Leiden 1996.