

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 73 (2019)

Heft: 1

Artikel: Unfertige Studien 5 : Angeberei und Sufikleidung

Autor: Ess, Josef van

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-823080>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 03.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Josef van Ess*

Unfertige Studien 5: Angeberei und Sufikleidung

<https://doi.org/10.1515/asia-2018-0041>

Unconcluded Studies: Pietistic Posturing and Sufi Dress

Abstract: The article is concerned with the *Masā'il fi a'māl al-qulūb wa-l-jawārih* (“Questions concerning the acts of the heart and the limbs”) by al-Muḥāsibī (d. 247 AH/853 CE). It contains a translation and a commentary of a part of the work that deals with the meaning of the term *shuhra*. The word is used in the sense of “to attract attention”. A repeated example is the woolen dress of the *ṣūfīs*, by which they distinguish themselves from the common people. Other examples are men dressed like women or women dressed like men. As in his other works, al-Muḥāsibī concentrates on the intention of an action, rather than on the action itself. To attract attention is not sinful as such, but when it is driven by a histrionic disorder, it begins to be. The text introduces the reader into a virtual discussion in which different traditional views of the matter are brought forward. According to a liberal attitude, everything which is not explicitly forbidden by Qur'ān and Sunna should be regarded as allowed. But by distinguishing between the customs of different epochs – pre-Islamic times, early Islamic times, the author's present day – the same action could be considered correct or sinful depending upon when it happened. However, according to another view, the customs of the first Islamic community can never become wrong. With this, the direction of argumentation shifts towards fundamentalism. This view was held by al-Muḥāsibī himself, for whom the ideal of the early Islamic community stands above all.

Keywords: showing off, sufism, sufi dress, Islam, piety

Stichwörter: Angeberei, Sufikleider, Frömmigkeit, Islam

Auch dieser Aufsatz behandelt einen Abschnitt aus dem Oeuvre des Muḥāsibī (gest. 247/853), nur diesmal aus dessen *Masā'il fi a'māl al-qulūb wal-ğawārih*.¹ Wieder gibt es nur den liederlichen und nahezu unbrauchbaren Druck von

¹ Vgl. GAS 1: 641 nr. 10 und TG: 6: 419 nr. 14; vgl. auch van Ess 2018: 914, Anm. 22.

*Corresponding author: Josef van Ess, Emeritus, Liegnitzer Straße 11, 72072 Tübingen, Deutschland. E-mail: josef-van-ess@uni-tuebingen.de

‘Abdalqādir Aḥmad al-‘Aṭā’ (Kairo 1969).² In der Handschrift Carullah 1101 sind es die Folia 118b–122a, die ich ausgewählt habe. Von diesem Stück lagen mir zwei Abschriften vor, die ich selber angefertigt habe, eine schon i. J. 1956 (mit ersten Anmerkungen und Notizen) und eine zweite aus dem Jahre 1964. Seitdem habe ich nichts weiter in der Sache unternommen; einige Stellen sind mir immer noch unklar. Muḥāsibī hat den vorliegenden Text stärker redigiert als das *K. al-Makāsib*. Dort handelt es sich um bloße Materialien, die er offenbar in seinen Kollegs gelegentlich heranzog;³ hier dagegen haben wir es mit einer in sich abgeschlossenen *mas’ala* zu tun, wo er zuerst den verschiedenen Ansichten Raum gibt und zum Schluß seine eigene Meinung formuliert. Die Dialogform ist fiktiv und dient lediglich dazu, die Diskussion in Gang zu bringen (nr. 1–3).⁴

* *
*

1 Ich sagte: Was (versteht man unter) *šuhra*? – **2** Er antwortete: (Sich-Hervortun mit) ein(em) Handeln oder ein(er) Ausstattung (*ziyy*),⁵ durch das man sich vom gemeinen Volk in Bezug auf dessen Handeln oder Ausstattung unterscheidet, das ist *šuhra*. Wenn z. B. jemand sich anders kleidet als gewöhnlich oder wenn er zu Pferde ist (*rukūb al-markab*)⁶ oder das Pferd in besonderer Weise aufgezäumt wurde oder wenn er selber sich herausputzt, indem er sich den Kopf rasiert oder das Haar glatt trägt⁷ bzw. es lang wachsen läßt. **3** Oder wenn er, um aufzufallen, in der Öffentlichkeit seine Stimme erhebt bzw. dem Volk ins Gewissen redet – und dergleichen mehr, womit man sich vom gemeinen Volk unterscheidet.

2 Muḥāsibī 1969: 91–170; der Abschnitt selber S. 103–110. ‘Aṭā’s Eingriffe in den Text sind offenbar von dem Wunsch getragen, seinem Autor, dem er sich sehr verbunden fühlt, zu einem ordentlichen Arabisch zu verhelfen (van Ess 2018: 914, Anm. 24).

3 Van Ess 2018: 915.

4 Auch der Anfang des Traktates (S. 91) schafft keine Klarheit darüber, wer der Sprecher ist. Zwar steht dort zu Anfang: *qāla Abū ‘Abdallāh al-Ḥāfiẓ b. Asad al-Muḥāsibī*. Aber das heißt nicht, daß in dem folgenden *qultu-qāla*-Schema Muḥāsibī derjenige wäre, der die Fragen stellt. Der Satz ist wohl erst nachträglich hinzugefügt; wir können ja keineswegs sicher sein, daß Muḥāsibī sich selber schon „Muḥāsibī“ nannte.

5 Das Wort *ziyy* ist nicht leicht im Deutschen wiederzugeben. Meist ist an die äußere Erscheinung gedacht, mit der man „sich schmückt“ (*tazaiyana*), also der „Putz“ oder bei der Kleidung der „Wichs“. Manchmal geht es aber auch um ein auffälliges oder gehobenes „Aufreten“ im weiteren Sinne.

6 Daß ein Reittier gemeint ist und nicht etwa eine Kutsche, geht aus dem Folgenden hervor (nr. 7).

7 Das scheint mir der Sinn von *tarqīq* zu sein; ob man dazu Pomade benutzte, weiß ich nicht. Der Druck hat stattdessen (gegen die Handschrift) *tarfi‘*, also „das Haar toupieren“.

4 Darüber hinaus jedoch sind die Menschen verschiedener Meinung, wie weit *šuhra* untersagt ist bzw. nicht gerne gesehen wird. **5** Manche sagen: Wenn jemand um der Ausstattung willen⁸ oder aus einem andern Grund etwas tut, was Gott verboten hat, z. B. sich in Seide oder Brokat kleidet oder Gold an sich trägt oder das Haar lang herabhängen lässt (*istiṣāl aš-ša’r*), ohne einen Scheitel zu ziehen,⁹ (dies alles) im Gegensatz zum guten Brauch (*as-sunna*), oder wenn er sich einen langen Schnurrbart zulegt¹⁰ – und dergleichen mehr von dem, was durch ein Schriftwort (*kitāb*) oder eine *sunna* untersagt ist.¹¹ **6** Denn was nicht durch ein Schriftwort oder eine *sunna* untersagt ist, ist zulässig und erlaubt und steht einem frei. Gott und Sein Gesandter verbieten den Menschen nichts, was einmal erlaubt worden ist, sofern es nicht durch ein (nachträgliches) Verbot abrogiert wurde und infolgedessen in die Kategorie (*bāb*) des Verbotenen gehört und nicht (mehr) in die Kategorie des Erlaubtseins. **7** Alles andere ist erlaubt, z. B. sich in Wolle zu kleiden oder auf eine Weise zu reiten, wie man es normalerweise nicht tut, z. B. im Damensitz¹² oder wie es einem gerade bequem ist oder sonstwie.

8 Andere meinen: *Šuhra* (bezieht sich nur) auf ein Handeln (*fi’l*), das (explizit) untersagt ist, während das Ergebnis des Handelns (*al-maf’ūl bihī*,¹³ an sich) nicht verboten ist, wie z. B. wenn Männer sich in ihrem Auftreten oder beim Reiten an Frauen angleichen bzw. (umgekehrt) Frauen an Männer. Denn der Prophet hat Frauen, welche Männer nachahmen, oder Männer, welche Frauen nachahmen, verflucht mit den Worten ‚Verjagt sie aus euren Häusern!‘¹⁴ **9** Ebenso wenn ein Mann ein Baršikāb-Hemd¹⁵ anzieht oder einen

8 Der Druck hat *min ziyy* statt *li-ziȳ* in der Handschrift.

9 Vgl. *istiṣāl aš-ša’r* unten in nr. 15.

10 Der Schnurrbart wird zusammen mit dem *istiṣāl* unter dem Stichwort *ziyy* von Muḥāsibī auch in seiner *Ri’āya li-ḥuqūq Allāh* angeführt (Muḥāsibī 1940: 100, 16).

11 Auch dieser Satz hat wie die vorhergehenden (nr. 2–3) keinen Nachsatz. Es handelt sich um eine reine Aufzählung.

12 Wörtl. „mit beiden Beinen auf einer Seite“. Der Schluß des Satzes (*kar-riğlain ilā ḡānib au kamā tayassara au ḡair dālika*) ist von hier ab im Druck weggefallen.

13 In der Terminologie der arabischen „Nationalgrammatik“ ist das *maf’ūl bihī* das Objekt in einem Verbalsatz.

14 Conc. 3: 62; vgl. Buḥārī 1862–1868: 4: 94 f. (= *Libās* 62), Nasā’i 2000: 623 (= *Imān* 18) oder Ibn Ḥanbal 1946–1975: 4: 79 f. nr. 2291, 5: 56 nr. 3151 usw.

15 Die Handschrift hat *b-r-š-kāt*; im *K. al-Wara’* des Ibn Ḥanbal (in der Rezension des Marwazi) begegnet die Form *b-r-s-kāb* (Ibn Ḥanbal 1981: 100, 13). Gemeint ist, wie aus dieser Parallel hervorgeht, vermutlich ein Hemd mit einem Ausschnitt, der einen Teil der Brust frei ließ. Wie aber das Wort zu lesen und wovon es abzuleiten ist, ob von einem Ortsnamen oder einer bestimmten Art Stoff, lässt sich vorläufig nicht eruieren. Wenn man eine größere Verschreibung annehmen will, käme für den Stoff allenfalls *barrakān* in Frage, „Kamelhaar“, woraus man aber

Gesichtsschleier trägt¹⁶ oder sein Hemd mit Saflor (‘uṣfur)¹⁷ bzw. wars¹⁸ gelb färbt; **10** auch wenn er Schmuck (*ḥulā*) an seinen Armen (*fi yadaihi*) oder Unterschenkeln trägt¹⁹ oder **11** wenn er (seine Kleider) mit Safran(-Wasser) wohlriechend macht bzw. *halūq*-Parfüm benutzt²⁰ – das ist *śuhra* bei den Männern, wenn sie es tun bzw. sich damit schmücken im Unterschied zum Handeln und Auftreten der Männer unter den Gläubigen. **12** Ebenso bei den Frauen, wenn sie (langärmelige) Obergewänder²¹ oder gestreifte Hemden²² tragen wie die Männer, und wenn sie sich frisieren bzw. Sandalen tragen nach Art der Männer,²³ Reittiere im Reitsitz (der Männer) benutzen,²⁴ sich mit einem Schwert umgürtten und mit Lanzen bewaffnen oder auf der Straße ein Hauskleid (*ridā*) tragen²⁵ und dergleichen

nur (teure) schwarze Mäntel herstellte und keine Hemden (vgl. Serjeant 1972: 36 und 57 nach Muqaddasi 1906: 442, 13). Bei den (persischen) Ortsnamen ließe sich an Bursuhān denken, das in der Nähe von Buğārā lag (vgl. Yāqūt 1955–1957 s. v.; Miquel 1967–1988: 2: 224 liest *Barshān*); daß aber dort Tuche hergestellt wurden, ist nicht bekannt. Anders der Ort Banākat; von dort bezog man Gewänder aus Turkestan (Serjeant 103 nach Muqaddasi 1906: 325, 10). Aber damit wären wir vom Schriftbild der Handschrift schon weit entfernt. Das Wort für „Hemd“, *qamīṣ*, ist aus lat. *camisia* abgeleitet.

16 Vgl. *Conc.* 5: 475.

17 Vgl. Dietrich 1988: 2: 701 nr. IV 180.

18 Vgl. EI²: 11: 152 s. v. (P. C. Johnstone). Gemeint ist *Memecylon tinctorium*, eine Färbeplante, die nur im Jemen gedieh; so jedenfalls nach Aşma‘ī; vgl. Dinawarī 1974: 165 nr. 627. Zu Aşma‘ī als Quelle vgl. Bauer 1989: 155 ff. Zum Verbot vgl. *Conc.* 7: 193b f.; dazu Juynboll 2007: 318 (mit Anm. 4) und 325a. Die Benutzung dieses Färbemittels war später verpönt; vgl. Stillman 2000: 23.

19 Gemeint sind wohl Arm- bzw. Fußringe, nicht etwa Ringe an den Händen. Zum Verbot vgl. *Conc.* 1: 506a.

20 Zum Verbot vgl. *Conc.* 2: 73a und 75b f. (> EI²: 10: 900b), auch *Conc.* 4: 66a; dazu Stillman 2000: 23 und Juynboll 2007: 139b und 621, Anm. 3. Das Parfüm hinterließ gelbe Flecken; das ist es, was den Propheten gestört zu haben scheint. An sich hatte er ja nichts gegen Parfüm (*ṭib*); vgl. *Conc.* 4: 65b f. Über den Charakter der Essenz ist nichts bekannt.

21 Das hier gebrauchte Wort ist *qabā'*, ein Obergewand, das nur Männer trugen. Der Umayadenkalif, dessen Statue sich in Ḥirbat al-Mafṣar gefunden hat, trägt einen *qabā'*; vgl. Stillman 2000: 35 (dazu Tafel 3), dazu S. 12 und die Tafeln 19 und 22.

22 *Qumuṣ maḥṭūṭāt*. Ich gehe davon aus, daß *maḥṭūṭ* hier die gleiche Bedeutung hat wie *muḥaṭṭaṭ* (vgl. Lane 1863–1893: 759c und Serjeant 1972: Index 285 s. v.); bei Stillman 2000: 59 findet sich *maḥṭūṭ* ‘alaihā. Vgl. auch unten nr. **31**.

23 Gemeint ist vielleicht eine Art „Bubikopf“, durch den emanzipierte Frauen sich auszeichnen. Frauen trugen auch keine Sandalen, sondern Schuhe. Männer aus dem religiösen Establishment fielen manchmal dadurch auf, daß sie besonders feine Sandalen trugen, deren Riemen anders geknüpft waren (Muḥāsibī 1940: 100, 21). Das gilt wohl vor allem für den Irak; auf der Arabischen Halbinsel waren die Bodenverhältnisse anders, so daß die Sandalen robuster sein mußten (vgl. Stillman 2000: „Figures“ 3 und 4 im Anhang).

24 Lies mit der Handschrift *yatafarrasna* statt *s-f-r-hunna* im Druck.

25 Lies mit der Handschrift *yataraddaina* statt *yataraddadna*.

mehr – das ist ihre eigene Art der *šuhra*. **13** Der Prophet aber hat das den Männern und den Frauen verboten, obwohl die Gewänder, in die sie sich kleiden und mit denen sie sich schmücken, an und für sich nicht verboten sind.

14 Andere sagen: *Šuhra* ist das, womit man in der Kleidung von den Vertretern der eigenen Religion (*ahl ad-dīn*) abweicht, z. B. wenn man wie ein Mönch auftritt, in einem Kapuzenmantel (*burnus*) oder in einem langärmeligen Obergewand (*ğubba*)²⁶ aus schwarzer Wolle, wie das unter Muslimen nicht üblich ist. Wenn jemand nicht mehr wie ein Muslim auftritt, sondern wie die Schriftbesitzer, so fällt er damit unter den Muslimen auf, da er weder auftritt wie sie noch sich wie sie kleidet. **15** Was aber die Wollkleidung angeht und die Flicken, die man darauf setzt, wenn sie Löcher bekommt, oder das Aufschürzen der Gewänder,²⁷ das (künstliche?) Verlängern des Haares (*istişāl aš-ša'ir*)²⁸ und das Reiten im Damensitz, damit es weniger Mühe macht, so haben das die (Gott-)Gesandten, die Propheten und die Frommen immer schon so praktiziert,²⁹ ebenso wie arme Leute und gewisse Handwerker wie Lastträger, Seeleute usw. **16** Wie also soll etwas *šuhra* sein, wenn man bloß tut,³⁰ was die Frommen früher auch schon getan haben und was sowohl die Armen als auch die einfachen Leute und die Handwerker unter den Muslimen (noch heute) tun ? So jemand hat sich nicht von den Muslimen abgesondert; er ist vielmehr wie einer von ihnen und hat sich sogar dem Auftreten der Frommen (, die) vor ihm (lebten,) angepaßt. **17** *Šuhra* gibt es nur bei einer Sorte von Reichen, die im Luxus leben, indem sie ein Auftreten einführen, wie es die (Gott-)Gesandten und die Propheten nicht praktiziert haben³¹: mit *Tirāz*-Stickereien versehene³² oder mit Perlen besetzte³³ *tailasāne* und elegante Kleider.

26 Im Druck steht der Plural *ğubab* statt *ğibāb* in der Handschrift.

27 Zum *taşmīr* als einer Unsitte der *qurrā'* auch Muḥāsibī 1940: 100, 18 und 21; schon die Ḥāriġiten fielen damit auf (van Ess 2016: 1405).

28 Der Druck hat stattdessen *isdāl aš-šū'ūr* (dazu u. S.). Ist an falsche Zöpfe gedacht?

29 Die Handschrift hat nur *yaf'alūna*; der Herausgeber ergänzt dahinter ein *dālika*. Man könnte auch einfach in *yaf'alūnahū* verbessern.

30 Im Druck ist *an yaf'alū* ausgefallen.

31 Ich schließe mich ausnahmsweise einer Konjektur des Herausgebers an: *bi-ihdātihim az-ziyy allađī lam yakun yatazaiyā bihī ar-rusul....* Die Handschrift hat *yatazaiyanu* statt *yatazaiyā*, also jenes Verb, das auch vorher schon im Text gebraucht wird und zu den folgenden Beispielen aus der Kleidung paßt. Die Form *yatazaiyā* liegt näher wegen der figura etymologica; aber sie kommt in der Handschrift nicht vor.

32 Lies mit der Handschrift *tirāziya*. Vgl. Stillman 2000: 40 f. und 120 ff. sowie EI²: 10: 534 ff. s. v. *Tirāz* (N. Rabbat); gedacht ist hier wohl an gestickte Schriftbänder.

33 Ist das der Sinn von *muṭabbaq*? Vgl. Lane 1863–1893: 1826a. Serjeant hat für *tailasān muṭabbaq* nur einen Beleg aus Baihaqī 1902: 211, 2, weiß aber mit der Stelle anscheinend nichts anzufangen (Serjeant 1972: 82, wo *muṭabbaq* mit „folded, shrunk“ übersetzt wird).

18 Wieder andere sagen: *Šuhra* ist zeitgebunden (*'alā qadr al-azmina*), nicht handlungsgebunden; denn wir stellen fest, daß eine Anzahl von Propheten und Angehörigen der Folgegeneration (*tābi'ūn*)³⁴ schon zu Lebzeiten des Propheten und hernach³⁵ Burnusse getragen haben. **19** So überliefert Wā'il b. Ḥaqr,³⁶ daß er gesehen habe, wie die Anhänger des Propheten Burnusse trugen.³⁷ **20** Nach ihnen dann auch Angehörige der Folgegeneration³⁸ (wie z. B.) Šuraiḥ,³⁹ Ibrāhīm,⁴⁰ Ša'bī⁴¹ und andere. **21** Heutzutage dagegen ist das *šuhra*, weil nur die Christen sich damit herausputzen (*yatazaiyanu*). **22** Dasselbe gilt für die Flicken aus Tierhaut (*adam*)⁴² und anderem auf den Kleidern, wie das schon (der Kalif) 'Umar seinerzeit machte.⁴³ **23** Heute ist das *šuhra*, und zwar speziell bei Vertretern des religiösen Establishments (*ahl ad-dīn*), nicht dagegen bei den Armen und denjenigen Muslimen, auf die man nicht mit Fingern zeigt⁴⁴ und deren Ausstattung und Handeln das einfache Volk sich nicht zu eigen macht. **24** (Dahin gehört denn auch) der Ausspruch des Ibrāhīm (an-Naḥa'i): „Kleide dich so, daß die Urteilsunfähigen (*sufahā'*) dich nicht geringschätzen und die Gelehrten dich nicht für einen

34 Im Druck ist *wat-tābi'īn* ausgelassen, wohl weil im Folgenden „zu Lebzeiten des Propheten“ gesagt wird.

35 Auch dieses *wa-ba'dahum* ist weggelassen.

36 Ein vornehmer Angehöriger der Kinda aus Ḥaḍramaut, der im Rahmen einer Delegation nach Medina kam und dort Verhandlungen mit dem Propheten führte (vgl. Ibn 'Abdalbarr 1960: 1562 f. nr. 2736; Ibn Sa'd 1904–1917: 6: 16, 18 ff.; EI²: 12: 337b). Er lebte später in Kūfa (Halifa b. Ḥaiyāt 1966: 166 nr. 485).

37 Auch dieser Satz ist im Druck weggelassen. Zum *burnus* auf der Arabischen Halbinsel z. Z. des Propheten vgl. Stillman 2000: 17.

38 Der Herausgeber, der an dieser Stelle den Text der Handschrift wieder aufgreift, ergänzt wohl zu Recht ein *min* vor *at-tābi'īn*. Der ganze Passus ist etwas pleonastisch; daher wohl die Auslassungen im Druck.

39 Šuraiḥ b. al-Ḥāriṭ al-Kindī (gest. zwischen 76/696 und 80/700), früher kūfischer Jurist und *qādī*; vgl. EP: 9: 508 f. s. n. (E. Kohlberg) und Juynboll 1991: 166 f.

40 Hier ist wohl Ibrāhīm an-Naḥa'i gemeint, der ebenfalls Kūfier war (gest. 96/715); zu ihm TG: 1: 160 f.

41 Gest. zwischen 103/721 und 110/728; vgl. EI²: 9: 162 f. (G. H. A. Juynboll). Alle drei beriefen sich, wenn sie einen Burnus trugen, vermutlich auf das Zeugnis des Wā'il b. Ḥaqr, der ja gleichfalls in Kūfa gelebt hatte (s. o. Anm. 36).

42 Im Druck weggefallen.

43 Vgl. Ibn al-Mubārak 2004: 289 nr. 964. Suleiman Mourad hat gezeigt, daß diese Nachricht, zu der oben kein Autor genannt wird, sowohl unter dem Namen des Ḥasan al-Baṣrī als auch unter dem 'Alīs lief (Mourad 2006: 86).

44 Gemeint ist: „die nicht besonders auffallen“. Der Herausgeber greift hier wieder erheblich in den Text ein, vielleicht weil für ihn das „mit Fingern Zeigen“ einen andern Sinn hat. Er läßt dann gleich zwei Zeilen aus der Handschrift weg.

Protz halten (*yušahhiruka*)!“. (So verhält es sich mit) der Kleidung zu jeder Zeit, (sowohl) bei Gelehrten (als auch) bei einfachen Leuten.

25 Andere dagegen meinen, daß *šuhra* keineswegs zeitgebunden sei; denn die Urgemeinde (*al-ğamā'a al-ūlā*) sei im Recht, und wer nach ihr komme, müsse ihr folgen.⁴⁵ Was die Späteren machen, abrogiere nicht das, was die Angehörigen des religiösen Establishments in der ersten Generation (*al-auwalūn min ahl ad-dīn*) gemacht haben. Vielmehr sei Handeln und Reden der Ersten auf immer ein sicheres Kriterium,⁴⁶ ob man nun später irgendwann davon abwich oder nicht. **26** (Darum) seien weder Burnusse noch Flicken noch die Wollkleidung (frommer) Gottesknechte ('ubbād, ein Beweis für) *šuhra*, sondern eine Ausstattung (*ziyy*), die man bereits in der Frühzeit hatte. Wenn also die Zeitgenossen sich an eine abweichende Ausstattung halten – oder auch eine andere Art zu reiten, bei der man wie (einst) die Propheten (im Damensitz) die Beine auf einer Seite herabhängen läßt –, so sei diese Art, sich zu kleiden, zwar auffällig (*šuhra*);⁴⁷ aber wer sich so verhalte, habe dennoch kein Aufsehen erregt,⁴⁸ sondern halte sich bloß an die Ausstattung und das Handeln derer, die in der Frühzeit lebten. **27** Diese (Leute) behaupten demnach, daß das Handeln des (Betreffenden) nicht etwa *šuhra* sei, sondern Nachahmung und Nachfolge.⁴⁹ Man erwarte von ihm nur, daß er es darin ehrlich auf Gott abgesehen habe und daß es für seine Handlungen einen angemessenen Grund gebe.

28 Wieder andere sagten: Die *šuhra* richtet sich weder nach dem Zeitpunkt noch nach der (zur Zeit üblichen) Kleidung; denn über die *šuhra* bestimmt in unserer Zeit allgemein das religiöse Establishment. Sie richtet sich also nach den Menschen selber (*ar-riğāl fi anfusihim*), und nur so läßt die Kleidung die Menschen auffällig werden.⁵⁰ Würde nämlich ein König sich asketisch gebärden und wie die Armen Wolle oder anderes anziehen, so würde das gemeine Volk dies befremdlich finden und sich darüber den Mund zerreißen (*śahharathu bil-Hadīt wad-dikr*); das stünde im Gegensatz zu der Art, wie er und die Leute seines Hauses

45 Der Herausgeber ergänzt *hum al-ħaqq* zu *hum ahl al-ħaqq* und liest *man atā ba'dahum atbā' lahum* statt *'alā man atā ba'dahum ittibā'u hum* in der Handschrift.

46 Wörtl.: „ein festes Argument“ (*ḥuġġa tābita*).

47 Die Stelle ist vielleicht verderbt, das Foto der Handschrift zudem hier undeutlich. Der Herausgeber schiebt vor *šuhra* ein *laisa bi-* ein; aber das steht vermutlich nicht da.

48 Die Handschrift hat etwas ungewöhnlich: *wal-qā'im bi-dālika lā huwa śahhara nafsahū*. Der Druck vereinfacht zu: ... *mā śahhara nafsahū*.

49 Die Handschrift hat: *wa-za'āmū hum 'anhu laisa fi'āluhū šuhra^{tan} bal muqtadin muttabi'*. Im Druck ist das meiste davon weggelassen und der Schluß zu *wa-innamā huwa taqyīd wa-ttibā'* umformuliert.

50 Die Handschrift hat *yūšahhiru* statt *śahhara* und vokalisiert ausdrücklich *al-libāsu* bzw. *ar-riğāla*.

sonst auftreten. Diese Kleidung wird ja sonst von einfachen Menschen, Lastträgern usw., getragen, wobei das gemeine Volk dies keineswegs auffällig oder befremdlich findet. **29** Man überliefert, daß eines der Kinder 'Umars ein (vornehmes) Gewand anzog und Ibn 'Umar⁵¹ zu ihm sagte: „Bist du nicht ganz bei Trost? Das ist *šuhra*.“ **30** Das gilt für jeden, der dafür bekannt ist, nach Art der Reichen aufzutreten, und der dann sich anders gibt, wie ein Weltverächter (*mutaqasšif*). Wenn z. B. jemand dafür bekannt ist, daß er sich in feines Tuch aus Marw⁵² kleidet, und dann auf Wolle übergeht,⁵³ so findet das einfache Volk dies so befremdlich, daß man auf ihn mit Fingern zeigen würde und er ins Gerede käme. **31** Bei jedem aber, der dafür bekannt ist, sich in Wolle zu kleiden, wie das gemeine Volk es tut, und der dann auf markanter Kleidung dieser Art übergeht, z. B. einen gestreiften Wollmantel ('abā' *muhaṭṭat*)⁵⁴ oder eine *šamla* bzw. eine *burda*,⁵⁵ nach Art der Beduinen, ist es doch auch so, daß zwar die Beduinen das bei ihm nicht befremdlich finden, weil das die Ausstattung ist, unter der sie selber bekannt sind, es von anderen aber sehr wohl als befremdlich empfunden wird. **32** Das ist ein Beweis dafür, daß die *šuhra* sich nach den Menschen richtet. Denn die *šuhra* heißt so, weil man etwas befremdlich findet und es einem dann auffällt. **33** Ebenso wenn er eine *ğaurabbā* anzieht,⁵⁶ wie die Seeleute sie tragen; auch das empfindet man bei ihm befremdlich, bei den Seeleuten dagegen nicht. **34** Das richtet sich also nach den Menschen. Wenn (jemand) in seiner Ausstattung oder seinem Handeln von dem, worunter er

⁵¹ So in der Handschrift; es kann dann nur 'Abdallāh b. 'Umar gemeint sein. Jedoch wäre die Anekdote überzeugender, wenn 'Umar selber der Sprecher wäre. Vielleicht ist *ibn* also zu streichen. Ebenso gut ließe sich allerdings vor 'Umar ein *ibn* ergänzen; dann wäre 'Abdallāh b. 'Umar der Held der Geschichte und der Kalif völlig aus dem Spiel. Man wird auf eine Parallele hoffen müssen.

⁵² Als *marwīya* auch in der *Ri'āya* (Muḥāsibī 1940: 101, 12) und im *K. al-Makāsib* genannt (van Ess 2018: 918, I 11). Vgl. Dozy 1881: 2: 593b s. v.; ausführlich dann Serjeant 1972: 43, 87, 89 (und weitere Stellen im Index, S. 253). Die übliche Nisbe zu der Stadt Marw ist *marwazī*, nicht *mar(a)wī* (vgl. Yāqūt 1955–1957: 5: 113a, 3 f. s. v. *Marw*).

⁵³ Die Handschrift hat *ilā libās aṣ-ṣūf* statt *ilā ṣ-ṣūf*.

⁵⁴ Zu gestreifter Oberbekleidung vgl. Stillman 2000: Tafel 11–12 und 27 im Anhang.

⁵⁵ Zu *šamla* vgl. Lane 1863–1893: 1600b: offenbar ein Stück Stoff, das man sich um die Hüften wand. Diem übersetzt allerdings mit „Überwurf“ (in: Der Islam 93/2016/283). Eine *burda* trug bekanntlich auch der Prophet. Auf der Arabischen Halbinsel bezog man beide Kleidungsstücke anscheinend aus dem Jemen (Serjeant 1972: 123, Anm. 8); die *burda* wurde dabei aus Wolle gefertigt (vgl. EI²: 1: 1314 s. v.). Weiteres bei Serjeant 1972: Index s. v. *burd* und Stillman 2000: 9 und 14.

⁵⁶ Oder *ğurabbā*? Mit dem „Strumpf“ (*ğaurab*, aus pers. *gōrab*) hat das Wort wahrscheinlich nichts zu tun. Ich kann es vorläufig nicht belegen; im Druck ist es weggelassen. Vielleicht ist eine Art „Teerjacke“ gemeint. Firuzābādī bringt in seinem *Qāmūs* das Wort *ğurubbān*; es handelt sich um ein Hemd, das am Kragen einen Zugverschluß hatte (Stillman 2000: 45).

bekannt ist, zu etwas übergeht,⁵⁷ das vom gemeinen Volk als befremdlich empfunden wird, so ist das *šuhra*.

35 Andere sagen: Das ist weder zeitgebunden noch personengebunden; denn die Menschen kommen ohne Vorbilder nicht aus. **36** Wolle und dergleichen trugen schon diejenigen, die längst tot sind; auch damals ging jemand, der Asket wurde (*tanassaka*), schon von seiner eigenen Ausstattung zu der der Asketen über. **37** Wenn man die (*šuhra*) von den Menschen abhängig macht, so kann jemand, der Askese üben (will), sich nicht sicher sein, daß er bestickte Stoffe oder Seide(n) gewänder ablegt oder (aufhört) zu reiten usw., weil er dadurch bekannt geworden ist und⁵⁸ seine Triebseele (*nafs*) dafür sorgt, daß er es dabei beläßt. **38** Solange es aber darum ging, die weltlichen (Freuden) in vollen Zügen zu genießen, haben die Muslime⁵⁹ immer schon ein einfaches Leben geführt (*yataqallalūna*), indem sie sich davon abkehrten und sowohl in ihrer Ausstattung als auch ihrer Lebenshaltung Weltverzicht (*zuhd*) anstrebten, in abgerissener Kleidung auftraten (*taqaššuf*) usw. **39** Vom Verbotenen wandten sie sich dann ab, und <von Erlaubtem>⁶⁰ nahmen sie nur ganz wenig. Gehobene Ausstattung und Kleidung (*ar-rafi' min....*) wiesen sie zurück, solange sie sie nicht aus Erlaubtem erlangen konnten; sie ließen sie also weg aus Skrupelhaftigkeit (*wara'*) und begnügten sich mit dem Minimum (*al-aqall*), das zulässig war.⁶¹ Oder sie übten Weltverzicht und ließen die gehobene Kleidung und anderes Erlaubte⁶² (aus diesem Grunde) weg, beschränkten sich auf das Minimum und gaben dem, was ihrerseits bis zum Tage der Auferstehung verdienstlich war, den Vorzug.⁶³

40 Von den Gottesknechten erwartet man, daß sie darin starken Herzens sind. Wenn ein Mensch die rechte Entscheidungskraft besitzt, so wechselt er in

⁵⁷ So nach der Handschrift: *idā intaqala 'ammā yu'rifu bihī*. Der Druck hat *fa-idā intaqalū 'ammā yu'rafūna bihī....* Allerdings hat die Handschrift dann *mimmā tastankiruhū l-'āmma*; man würde *ilā mā tastankiru l-'āmma* erwarten. Man mag auch erwägen, *mimmā* in *fa-mā* zu ändern; dann müßte man aber anders übersetzen.

⁵⁸ Der Rest dieses Satzes ist im Druck ausgefallen.

⁵⁹ Die Handschrift hat *al-muslimūn* statt *an-nās* im Druck.

⁶⁰ So wird man wohl ergänzen müssen. Der Satz ist mit *immā – immā* konstruiert: *immā ḥarām^{an} yantaqilūna 'anhu <immā ḥalāl^{an}> ya'ḥudūna l-qalil minhu*. Das zweite *immā* ist allerdings in der Handschrift durchgestrichen. Im Druck ist es durch *au* ersetzt, ohne daß *ḥalāl* (als Gegensatz zu *ḥarām*) hinzugefügt würde. Vor *yantaqilūna* hat der Herausgeber ein *fa-* eingefügt.

⁶¹ Dieser Satz ist im Druck völlig entstellt.

⁶² Die Handschrift hat abweichend vom Druck: *ar-rafi' min at-tiyāb* (statt *libās*) *wa-ġairahā min al-ḥalāl*.

⁶³ Alle Verben stehen bis hierher im Subjunktiv, sind also von dem *fa-* in *fa-yada'ūhu wara'^{an}* abhängig. Der Herausgeber setzt stattdessen überall den Indikativ (*fa-yada'ūnahū* usw.) und läßt im übrigen auch *wara'^{an}* weg.

seiner Ausstattung usw. aus Skrupelhaftigkeit oder Weltverzicht mit fester Methode von der Hochschätzung der Welt zu ihrer Verachtung, mögen auch die Menschen sein Verhalten befremdlich finden; denn befremdlich finden es nur die Dummköpfe und diejenigen, die sich ganz der Sünde hingegeben haben. **41** Manchmal sehen sie auch ein anderes Outfit in Schwarz oder so, das nicht statthaft ist, und finden das dann nicht befremdlich,⁶⁴ während sie bei ihm nur befremdlich finden, daß er von dem Verhalten abweicht, welches sie bisher an ihm gekannt haben. **42** Ein Gläubiger muß dabei nicht dem folgen,⁶⁵ was die Menschen für gut halten oder befremdlich finden,⁶⁶ sondern denen, die vor ihm lebten, und folgen muß er in Kleidung und Ausstattung dem, was in Bezug auf seine Lebensart und seine religiöse Haltung für sein Inneres (sein „Herz“) am heilsamsten und angemessensten ist. Den Menschen sollte er keine Beachtung schenken und sich allein mit Gott abgeben. **43** Hasan (al-Baṣrī) hat ja gesagt: „Für einen Mann ist es übel genug, wenn man auf ihn in religiösen oder weltlichen Dingen mit Fingern zeigt“. Da sagte man: „O Abū Sa‘id, wenn die Leute dich sehen, zeigen sie immer mit Fingern auf dich“. Er antwortete: „Und was sagen sie?“. – „Sie sagen: „Dieser Hasan ist ein frommer Mann““. – „Preis sei Gott, der das Häßliche verbirgt und das Schöne offenbar macht!“⁶⁷ Sie meinen damit Neuerung im Religiösen und Sauereien im Weltlichen“. Damit hat (Hasan) kundgetan,⁶⁸ daß *šuhra* nicht das ist, was einem am meisten Verdienst bringt.

44 Manche sagen: Wer *šuhra* anstrebt und sie sich angelegen sein läßt, tut das nicht, weil er sich für etwas entschuldigen müßte,⁶⁹ sondern um sich vom gemeinen Volk zu distanzieren und damit man ihn so für berühmt halte, indem er sie herabsetzt und sich von ihnen unterscheidet oder damit sie seinen Namen verbreiten.⁷⁰ **45** Wenn er sich das dagegen nur angelegen sein läßt um eines religiösen oder weltlichen Nutzens willen, so ist das weder für ihn noch bei den einfachen Leuten *šuhra*. Manche Leute machen das ja, ohne deswegen gleich berühmt zu werden. Manche (haben) höhere Häuser als andere und fallen dem gemeinen Volk trotzdem nicht deswegen auf. Manchmal zeigen sich Beduinen in einem schauderhaften Outfit und fallen deswegen doch nicht besonders auf. Oder Handwerker kleiden sich in schwarze oder andersfarbige Obergewänder (*ğubba*), z. B. Seeleute oder Bademeister usw., und sind deswegen doch nicht

⁶⁴ Auch hier stehen in der Handschrift die Verben wieder im Subjunktiv.

⁶⁵ Lies mit der Handschrift *yattabi‘u* statt *yatatabba‘u*.

⁶⁶ Zwischen *lā* und *yastankirūnahū* ist mit der Handschrift ein *mā* einzufügen.

⁶⁷ Im Druck in umgekehrter Reihenfolge.

⁶⁸ Lies *aḥbara* statt *aḥada* im Druck.

⁶⁹ Gemeint ist: „weil er einen Minderwertigkeitskomplex hat“. Im Druck ist das *wa-* zwischen *li-ma‘nā* und *‘udr* zu streichen.

⁷⁰ Lies mit der Handschrift *li-yušahhirū ḥikrahū*.

berühmt. Wäre das überhaupt verboten, so wäre es auch ihnen allen verboten. **46** Wenn aber jemand etwas benutzt (*aḥāda š-šai'*), ohne einen Nutzen davon zu haben, wenn er also nur damit auffallen und sich vom gemeinen Volk absetzen will, so ist er gefallsüchtig (*mašhūr*) – wie wenn er z. B. Flicken dahin setzt, wo gar keine Löcher sind, oder wenn er bewußt schlechte Wolle wählt. Das ist *šuhra* in Reinkultur; er will das ja und zielt darauf ab. **47** Bei den übrigen Menschen dagegen ist ein solches Handeln nicht *šuhra*.

48 Andere sagen: Man hat nur deswegen etwas gegen *šuhra*, weil man befürchtet, daß das Innenleben (das „Herz“) darunter leidet und wenn man dann sich aufspielt (*yataşanna'u*),⁷¹ selbstgefällig und hochmütig wird oder den großen Mann gibt. Die *šuhra* ist nämlich jeweils so groß, wie das Herz schwach oder stark ist. **49** So wird von Sa‘id b. al-Musaiyab⁷² überliefert, daß jemand ihn fragte, wie er sich kleiden solle, und er antwortete: „Halte dein Herz sauber und zieh an, was du willst!“ **50** Wenn jemand also stark genug ist, sein Auftreten usw. unter Kontrolle zu halten, ob er nun damit auf weltliche Annehmlichkeiten aus ist oder auf das Heil seines Herzens, auf die Ermahnung⁷³ der einfachen Leute oder auf Distanz zu den Gottlosen (*fāsiqūn*) oder zur Obrigkeit (*sulṭān*) oder zu betrügerischen Armen, und sein Herz dazu dann stark genug ist⁷⁴ und er sich allein mit Gott abgibt, so ist das bei ihm keine *šuhra*. **51** *Šuhra* ist deswegen auch nicht verboten; denn wäre sie das, so würden auch die Prophetengenossen unter dieses Verbot fallen. Auch sie haben ja Burnusse getragen. **52** Manche haben Dinge getan, die unter einfachen Leuten als *šuhra* galten, während sie selber damit eine Annehmlichkeit in ihren religiösen oder weltlichen Belangen anstrebten. **53** A‘maš z. B.⁷⁵ trug seinen Pelz verkehrtherum⁷⁶ oder die Wolle nach außen, weil das seine Kleider besser schonte. **54** Yüsuf b. Asbāt⁷⁷ zog sich einen Strumpf über den Kopf (gegen die Kälte), und viele Beispiele mehr. **55** Wessen Herz stark genug ist, der sollte die Dinge so benutzen, wie sie gerade nützlich sind, und nicht darauf verzichten, denen zu folgen, die in der Frühzeit lebten. **56** Dann ist er nicht auf

⁷¹ Zum Wortgebrauch vgl. Muḥāsibī 1940: 101, 7 (in Verbindung mit *tazaiyun*); in van Ess 1961 mit „Getue“ übersetzt (S. 42 und 48).

⁷² Einer der sieben alten medinensischen Rechtsgelehrten, gest. nach 90/710 (vgl. Schacht 1953: 243 ff.; Motzki 1991: Index s. n.).

⁷³ Die Handschrift hat *iqāz* „Weckruf“ statt *itti‘āz*; aber der Sinn ist der gleiche.

⁷⁴ Dieser Halbsatz ist pleonastisch.

⁷⁵ Kūfischer Traditionsgelernter und Koranleser (gest. 148/765). Zu ihm EI²: 1: 431 (C. Brockelmann / Ch. Pellat) und Juynboll 2007: 78 ff.

⁷⁶ Also so, wie man ihn bei uns trug, als das noch üblich war: mit dem Flor nach außen. Man erzählte das auch von Yazid b. Marṭad al-Madhiġī, einem frühen Jemeniten, der in Başra lebte; vgl. Abū Nu‘aim 1932–1938: 5: 165, 11. Zu ihm TG: 1: 82 sowie Index 4: 1105 s. n.; zur Stelle TG: 2: 88.

⁷⁷ Zu ihm TG: 1: 105; auch Reinert 1968: 326. Er starb 199/815.

šuhra aus und benutzt auch keine Dinge, die nutzlos sind, wie Leute, die auf einem Rohrstock reiten⁷⁸ oder sich ohne Nutz und Nutzen absichtlich einen Dattelkorb (*qauṣara*) auf den Kopf setzen.⁷⁹ **57** Mancher rasiert sich auch seinen Bart ab. Das ist ihm selbst dann nicht erlaubt, wenn sein Herz stark (genug dazu) ist; denn seine Absicht ist schlecht, und er hält sich nicht an das Vorbild derer, die vor ihm lebten. **58** Ebenso wenn man Haargarn (*ša‘ar*) trägt,⁸⁰ es sei denn in einer Notlage (*darūra*), in der man nichts anderes findet,⁸¹ womit man seine Blöße bedecken könnte. Darüber hinaus aber, in (bewußtem) Bruch mit der Kleidung derjenigen, die vor ihm lebten, ist es einem nicht erlaubt.

59 Das, wofür ich mich aus diesem (Angebot) entscheide, ist Folgendes: Man sollte sich diejenigen, die in der Frühzeit lebten, zum Vorbild nehmen und ihnen nicht zuwiderhandeln; alsdann sollte man die Dinge je nach ihrem religiösen oder weltlichen Vorteil beurteilen. Wenn man dabei (alles) vermeidet, was bloß die Andersgläubigen tragen, so ist mir das am liebsten, weil man damit dem einfachen Volk ein Beispiel gibt (*li-ṭalab as-salāma lil-‘āmma*).⁸² Wenn man aber damit einen religiösen oder weltlichen Vorteil (*maṣlaḥa*) verbindet, so ist einem⁸³ das erlaubt und nicht verboten. **60** Die Menschen gehen vielen Möglichkeiten, sich hervorzutun (*šuhar*), aus dem Wege, auch wenn diese nicht verboten sind, einfach weil sie sich um die Schwachen Sorgen machen. Die Starken tun das, wie sich feststellen lässt. **61** Beeindruckender noch sind aber diejenigen, die das besonders verabscheuen, z. B. Ḥasan (al-Baṣrī). Er hat gesagt: „Wenn jemand von euch an Unrat (*adā*)⁸⁴ vorbeikommt, so hindert ihn nichts daran, ihn von der Straße zu beseitigen, außer seine Furcht, damit zu sehr aufzufallen (*fa-mā yamna‘uhū min raf‘ihī ‘an at-ṭariq illā mahāfat aš-šuhra*)“.⁸⁵ **62** Der

⁷⁸ Also ein Steckenpferd statt eines normalen Reittiers.

⁷⁹ Also als bloße Geschicklichkeitsübung; Frauen trugen Krüge auf dem Kopf, wenn sie Wasser am Brunnen holten. Zu *qauṣara* bzw. *qauṣarra* vgl. Lane 1863–1893: 2535c: ein Korbgeflecht, in dem man Datteln einsammelte und aufbewahrte. Man dürfte dies gewöhnlich an den beiden Henkeln angefaßt und so getragen haben.

⁸⁰ Gedacht ist wohl an Filz aus Ziegenhaar, aus dem sonst die Zelte gefertigt wurden.

⁸¹ Das *id* vor *lā yağidu* ist im Druck zu streichen.

⁸² So ist der Druck nach der Handschrift zu verbessern.

⁸³ Ergänze mit der Handschrift *lahū* hinter *ḡā’iz*.

⁸⁴ Das Wort *adā* ist schwer zu übersetzen; gemeint ist alles, was anstößig ist (vgl. Lane 1863–1893: 44b). Es ist schon koranisch, hat aber dort manchmal einen engeren Sinn (vgl. Sure 2:222, wo die Menstruation gemeint ist und Paret mit „eine Plage“ übersetzt). Im vorliegenden Fall würden wir an Müll denken und die Müllabfuhr assoziieren. Gemeint ist aber wohl Schmutz, durch den man unrein wird, wenn man in ihn hineintritt, z. B. der Kot von Tieren oder Menschen.

⁸⁵ Die Stelle ist im Druck bis zur Unkenntlichkeit verkürzt. Vgl. dazu die Parallele in der *Ri‘āya* (Muḥāsibī 1940: 158, 17 f.).

Prophet hat ja (an sich) die Menschen (*al-‘ibād*) dazu mit den Worten aufgerufen: „Unrat von der Straße zu beseitigen, ist ein freiwilliges Almosen“⁸⁶ oder „Der Glaube äußert sich auf einige 70 Arten; die geringste davon besteht darin, Unrat von der Straße zu beseitigen“.⁸⁷ **63** (Derselbe) Ḥasan, der das verabscheute, hat dann (aber) sich hingestellt und den Leuten gepredigt oder ihnen juristischen Rat erteilt; damit fällt man stärker auf, als wenn man Unrat von der Straße beseitigt.⁸⁸ Aber er hat das eben den Schwachen verboten, weil ihm zuwider war, daß sie dazu neigten, sich aufzuspielen (*taṣannu'*). **64** Er hat (darum auch) gesagt: „Wenn jemand Besuch (im Hause) hat, sollte er nicht die Nacht im Gebet verbringen (*yaqūmu l-lail*)“ – aus Furcht, er könne damit auffallen.⁸⁹

65 Von denen, die in der Frühzeit lebten, (berichtet man allerdings) das Gegenteil: Was sie nachts wach hielt, war nur die nächtliche Koranlesung des Mu‘ād al-Qāri‘.⁹⁰ **66** Der Prophet redete mit ‘Umar darüber, daß er nachts zu laut (betete), und dieser meinte: „Ich wecke denjenigen, der mit dem Schlaf kämpft, und vertreibe den Satan“.⁹¹ **67** Das eine gilt für den Starken, das andere für den Schwachen.⁹² Ḥasan hat auch gesagt: „Wenn jemandem die Tränen kommen, so soll er anfangen zu lachen – aus Furcht aufzufallen“.⁹³ **68** In der Frühzeit dagegen haben die Frommen so geweint, daß man das sah. So überliefert z. B. Ibn aš-Šīḥhīr⁹⁴ von seinem Vater:⁹⁵ „Ich kam zum Propheten, während er betete. Da hörte ich, wie sich seiner Brust ein Schnaufen entrang

⁸⁶ Conc. 6: 329a; ähnlich 1: 51a.

⁸⁷ Diese Version steht um ein weiteres Stück erweitert z. B. bei Muslim 1955–1956: 63 (= *Īmān* 58).

⁸⁸ Vgl. Muḥāsibī 1940: 160, 8 ff.; dazu Mourad 2006: 95.

⁸⁹ So auch Muḥāsibī 1940: 158, 19 f.

⁹⁰ Medinensischer Prophetengenosse, der bei der Schlacht auf der Ḥarra i. J. 63/683 ums Leben kam; vgl. Ibn ‘Abdalbarr 1960: 1407 nr. 2417 s. n. *Mu‘ād b. al-Ḥāriṭ al-Anṣārī*.

⁹¹ Conc. 7: 314b. Bei Muḥāsibī ist wegen des zweimaligen *qāla* nicht klar, wer der Sprecher ist, ob Muhammad oder ‘Umar; vgl. aber Ibn Ḥanbal 1946–1975: 2: 159 nr. 865.

⁹² Lies mit der Handschrift *lil-qawī* bzw. *lid-da’if* statt *al-qawī* und *ad-da’if* im Druck.

⁹³ Ohne Zuschrift in der Parallele Muḥāsibī 1940: 158, 18 f.

⁹⁴ Muṭarrif b. ‘Abdallāh Ibn aš-Šīḥhīr, basrischer Asket und „Koranleser“ des 1. Jh’s, der durch seinen *wara’* auffiel und sich aus allen politischen Verwicklungen herauшиelt, aber auch der Pest des Jahres 87/706 auswich (van Ess (nr. 4):). Zu ihm ausführlich Ibn Sa‘d 1904–1917: 7.1: 103, 4 ff.; auch Ḥalifa b. Ḥaiyāt 1966: 467 nr. 1570 und Abū Nu‘aim 1932–1938: 2: 198 ff. Es gibt aber auch Nachrichten, wonach er sich am Aufstand des Ibn al-Aṣṭāṭ beteiligte (vgl. Sayed 1977: 357 f. nr. 30).

⁹⁵ Der Herausgeber fügt noch hinzu: „von seinem Großvater“. Das ist aber nicht nötig; ‘Abdallāh b. aš-Šīḥhīr wurde unter die Prophetengenossen gerechnet (vgl. Ibn ‘Abdalbarr 1960: 926 nr. 1572). Der Enkel Muṭarrif b. ‘Abdallāh b. aš-Šīḥhīr wurde allerdings hinsichtlich seines Verhaltens stark beobachtet; er trug einen Burnus, zeigte sich aber auch zu Pferde (ib. 105, 12).

wie bei einem Kochkessel“⁹⁶, vor lauter Weinen. **69** Ähnlich auch, als ‘Umar in Syrien Abū ‘Ubāida (b. al-Ğarrāḥ) traf. Da küßten sie einander die Hand, und jeder von ihnen weinte über den andern, obwohl die Feldherren (*umarā’ al-ğund*) sich in Syrien versammelt hatten und ihre Heere⁹⁷ zuschauten.⁹⁸ **70** Und (‘Umar?) weinte beim Gebet, als er an die Stelle mit Jakob (und seinen Söhnen) kam,⁹⁹ so daß man sein Schluchzen bis in die hintersten Reihen (*min warā’ aṣṣufūf*) hörte. **71** Weiterhin Ḥasan selber. Ar-Rabī‘ b. Ṣabīḥ¹⁰⁰ hat gesagt: „Ich bin nie bei Ḥasan eingetreten, ohne daß ich ihn gefunden hätte, wie er sich auf den Finger biß und seine Augen voll Tränen waren“. **72** Ibrāhīm (an-Naḥā‘ī) klappte, als jemand bei ihm eintrat, den Koran zu und sagte: „Der da gerade hereinkommt, soll nicht sehen, daß ich jeden Tag im Koran lese“.¹⁰¹ Er verstellte sich also,¹⁰² aus Furcht vor dem ‚Getue‘. **73** Auch bei Abū ‘Āmir¹⁰³ trat jemand ein, als er gerade im Koran las. Da sagte er: „Ich habe einen Abschnitt versäumt, den ich (diese) Nacht hätte lesen müssen; den habe ich nachgeholt“.¹⁰⁴ **74** Die Muslime haben nämlich immer schon im Koran gelesen, ob in der Moschee oder anderswo; das hing von ihrer (inneren) Schwäche oder Stärke ab. Eine Ausnahme war nur das, was von dem Auftreten derer, die in der Vergangenheit lebten, abwich. Das ist nur dann erlaubt, wenn ein frommer Mann sich dazu genötigt sieht;¹⁰⁵ wenn dagegen jemand das zum Anlaß nimmt, um sich damit zu schmücken, so nicht. **75** Zum Beispiel, wenn jemand außer Sackleinwand (*mish*) oder Leder (*gild*) nichts anderes findet, um seine

96 Vgl. *Conc.* 1: 58b; auch Abū Nu‘aim 1932–1938: 2: 211, 4 f. Bei Nasā‘ī 2000: 1: 197 nr. 1222 (= *Sahw* 18) steht dahinter erläuternd: *ya’ni yabkī*. Auch das „vor lauter Weinen“ bei Muḥāsibī ist also ein Zusatz.

97 Lies mit der Handschrift *ağnāduhum* statt *al-ağnād wa-hum* im Druck.

98 Ob dieses Treffen überhaupt stattfand, läßt sich bezweifeln; vgl. van Ess 2001: 289 und *passim*.

99 In Sure 12:7 ff.; vielleicht auch Sure 12:67 oder 2:133.

100 So anscheinend in der Handschrift; der Druck hat *Şubḥ* statt *Şabīḥ*. Die Lesung ist umstritten; vgl. TG: 2: 104. Es handelt sich um einen baṣrischen Asketen, der in ‘Abbādān tätig wurde; er starb 160/777, also ein halbes Jahrhundert nach Ḥasan al-Baṣrī.

101 Diese Geschichte steht auch in der *Ri’āya* (Muḥāsibī 1940: 158, 17 f.) und später dann bei Abū Nu‘aim 1932–1938: 4: 220, 10 ff.

102 Wörtl.: „er täuschte sein Herz“.

103 Wohl Abū ‘Āmir al-Aš‘arī, der im Kalifat ‘Abdalmaliks (65/685–86/705) starb; vgl. Ibn ‘Abdalbarr 1960: 1705 f. nr. 3064), also nicht der Onkel des später (nr. 75) genannten Abū Mūsā al-Aš‘arī und wohl auch nicht sein Bruder (Ibn ‘Abdalbarr 1960: 1704 f. nr. 3062–63). Vgl. auch Ḥalīfa b. Ḥaiyāt 1966: 156 f. nr. 461 und 779 f. nr. 2855.

104 Ähnlich auch Muḥāsibī 1940: 159, 7 f., nur daß die Herausgeberin das in zwei von drei Handschriften belegte *Ibn ‘Āmir* (statt *Abī ‘Āmir*) in *Ibn ‘Abbās* geändert hat. Kurz darauf wird das Gleiche von ‘Umar berichtet (S. 159, 10 f.).

105 Die Handschrift hat *fa-lā yağuzu illā an yuḍṭarru ‘abd^{un} ilaihi*. Der Druck weicht ab.

Blöße damit zu bedecken. 76 Man sagte etwa zu Abū Mūsā (al-Aš‘arī): „Einige bleiben dem Freitagsgebet fern, weil sie nichts anzuziehen haben“,¹⁰⁶ also wegen ihrer Bedürftigkeit. Da zog er sich eine Felldecke (*qatīfa*) über und ging dann hinaus, um den Menschen in diesem (Aufzug) zu predigen und mit ihnen das Freitagsgebet zu halten.



Kommentar:

Wie in Beitrag nr. 4 geht es auch hier wieder um einen ehemals wichtigen Begriff, nur daß dieser, anders als *wara'*, sich nicht durchgesetzt hat und darum von uns erst einmal mühsam freigelegt werden muß. *Šuhra* ist schwer zu übersetzen und in der vorliegenden Nuance im heutigen Arabisch längst nicht mehr üblich. Das Wehr'sche Wörterbuch der arabischen „Schriftsprache der Gegenwart“ bietet „Ruf, Ansehen, Ruhm, Berühmtheit“ neben „Berüchtigkeit“. Beides paßt jedoch an unserer Stelle nicht, weil der Text nicht von einem Gegensatz ausgeht,¹⁰⁷ sondern von dem Zwielicht, das den Gebrauch des Wortes umgibt. *Šuhra* ist da nicht das „Ansehen“, sondern das „Aufsehen“, das man erregt. Man kann das Abstractum dann auch in den Plural setzen; *šuhar* sind die „Möglichkeiten, Aufsehen zu erregen“ bzw. „aufzufallen“ (s. o. nr. 60). „Ansehen“ besitzt man; „Aufsehen“ dagegen ist beabsichtigt. Beides ist dem Urteil der Umwelt ausgesetzt; aber im letzteren Fall richtet sich dieses Urteil auf die innere Verfassung des Beurteilten, sein „Innenleben“. Die Entwicklung läßt sich genauer an den Verbformen beobachten. Es gab da die denominative Bedeutung, wie üblich im II. Stamm: *šahhara* = „(jdn.) für einen Angeber halten“ (oder einen „Protz“; s. o. nr. 24). Aber im I. Stamm heißt *šahara* (wieder mit Akkusativobjekt) einfach „bekannt machen“. Erst im Passiv (*šuhira bi-*) und dann im VIII. Stamm (*ištahara bi-*) kommt die Gegensätzlichkeit in den Blick: „bekannt sein für etwas“ oder „berüchtigt sein für etwas“. Die Bedeutungen „auffallen wegen“ bzw. „angeben mit“ lassen sich daraus ableiten; aber sie erhalten unter den Verbformen der Wurzel š-h-r keinen besonderen Platz. Die Verinnerlichung hat zu spät eingesetzt; sie trat beim Nomen zuerst auf und hat auf das Verb nur noch denominativ übergegriffen. Das ist anders als bei *riyā'* „Augendienst“; dort hat

106 Lies mit der Handschrift *min aġli tiyābihim*.

107 Nämlich dem zwischen „berühmt“ und „berüchtigt“, wobei es zu dem letzteren Adjektiv das Nomen „Berüchtigkeit“ ja eigentlich gar nicht gibt.

man zu *ra'ā* „sehen“ einen III. Stamm im Sinne von „gesehen werden wollen“ gebildet.

Muḥāsibī ist ein Meister in der Analyse des sündigen Innenlebens. Wie bei *wara'* konzentriert er sich auch bei *śuhra* auf die Intention und die daraus sich ergebende Ambivalenz des äußeren Geschehens. Berühmt zu sein ist an sich nichts Anstößiges; es gibt immer Menschen, die ihren Ruhm verdienen. Aber es gibt auch andere, die nur „eine Rolle spielen“; sie prahlen oder „machen viel Wind“. Wer den Menschen ins Herz schauen will, muß nach dem histrionischen Element suchen, das u. U. in ihrem Auftreten steckt; denn es gibt nicht nur das „Herz“ (*qalb*), sondern auch die „Triebseele“ (*nafs*), die ihn zur Sünde verführt.¹⁰⁸ Ruhm ist an sich neutral; aber man stößt dann vielleicht auf Ruhmsucht, auf Eitelkeit oder „Selbstgefälligkeit“ ('*uğb*; s. o. nr. 48).¹⁰⁹ Da beginnt dann die Sünde. Die Menschen mögen es nicht sofort bemerken; aber Gott schaut einem ins Herz. Vor ihm kann man dann nicht mehr bestehen.

Muḥāsibī war nicht der erste, dem dieser Zusammenhang klar wurde. Aber er hat als erster ausführlich darüber geschrieben – oder vorsichtiger gesagt: Er war der erste, dessen diesbezügliche Schriften uns noch erhalten sind, und immerhin hat er danach seinen Beinamen bekommen. Neunmal läßt er in der von uns übersetzten *mas'ala* seine anonymen Sprecher mit eigenen Ansätzen zu Worte kommen, bevor er selber die Bilanz zieht; er weiß also, daß er in einer Tradition steht. Aber er verrät uns nicht, wieweit diese Tradition fiktiv ist, und er merkt es vielleicht auch selber nicht. Denn er glaubt, daß seine Religion oder besser: seine Religiosität (*dīn*) von vornherein auf Verinnerlichung aus gewesen sei; schon die Urgemeinde habe hierin das Wesen des Islam erkannt. In Wirklichkeit vollzog sich die Entwicklung sehr langsam, und die Belege aus der Frühzeit sind so selten wie die Bekenntnisse aus der eigenen Gegenwart. Die Diskussion, die er schildert, ist vermutlich erst im 2. B. H. aufgekommen, im Irak, unter den dortigen *zuhhād*. Wir haben es auch nicht mit „Schulen“ zu tun, jedenfalls nicht im Sinne der späteren juristischen *madāhib*; die Sprecher bleiben allesamt anonym, und es ist nicht immer leicht zu erkennen, in welchen Punkten sich ihre Ansichten unterschieden.

Der Text führt uns hinein in eine virtuelle Diskussion; eine zeitliche Anordnung der Standpunkte wird nicht angestrebt. Letztere hätte sich wohl auch nicht festlegen lassen; dazu fehlte es zu sehr an Belegen. Auch lokal lassen sich die einzelnen Ansichten nicht differenzieren. Das war bei *wara'* anders; dort stachen als Schauplätze vor allem Baṣra und die *tugūr* hervor. Hier dagegen hebt Muḥāsibī lediglich auf die Phänomene ab, an denen die *śuhra* sich äußert: die

¹⁰⁸ Vgl. van Ess 1961: 31ff.; dazu oben nr. 37 bzw. 40, 42, 48–50 usw.

¹⁰⁹ Zu dem letzteren Begriff ib. 48 ff.

Haartracht, der Schmuck, die Kleidung, der sprachliche Gestus, das Handeln allgemein (nr. 2–3). Dies alles wird erfaßt mit dem Wort *ziyy*, das wiederum kaum einheitlich zu übersetzen ist: das „Aufreten“ allgemein, meist aber einfach die „Ausstattung“, mit der man an die Öffentlichkeit tritt, oder das „Kostüm“, noch in dessen ursprünglicher Bedeutung: der *coûtume*, also der „Gewohnheit“, die ein Mensch an sich hat, oder der Art, wie er „sich schmückt“ (*yatazaiyanu*). Manchen dieser Phänomene geht Muḥāsibī dann nicht näher nach, so z. B. wenn er darauf hinweist, daß man sich mit seiner Frömmigkeit aufspielen kann, indem man einfachen Leuten ein besseres sittliches Verhalten predigt (nr. 3). Auch über die Haartracht hätte sich mehr – und Klareres – sagen lassen. Im Zentrum der Betrachtungen steht die Kleidung, also das „Kostüm“ im engeren Sinne. Da hatten sich die Verhältnisse im Laufe der Zeit rasant geändert; viele Muslime waren schnell reich geworden. Ein Klassengegensatz hatte sich entwickelt; es gab nun eine Oberschicht, und auch im religiösen Establishment, unter den *ahl ad-dīn*, war ein gewisser Luxus nicht unüblich. Manche Asketen hatten gegen diese „Dekadenz“ Weltverachtung demonstriert, indem sie in abgerissener Kleidung auftraten oder wie Angehörige der Unterschicht Gewänder aus Wolle trugen statt aus Seide oder Baumwolle; man hatte längst begonnen, sie deswegen *Şūfis* zu nennen. Das konnte Muḥāsibī nicht kalt lassen; denn selber trug er keine Wollkleidung. Er gehörte dem gehobenen Bürgertum an und wäre mit einem Sufi-Gewand nur „aufgefallen“.¹¹⁰ Aber er wollte den „Şūfis“ auch nicht in den Rücken fallen. Das brachte ihn in Verlegenheit. Er mußte Klarheit schaffen.

Er referiert zuerst die liberale Haltung, unter Bezug auf die schon damals bekannte, aber keineswegs unumstrittene juristische Generalklausel: Alles, was nicht verboten ist, ist als erlaubt anzusehen (nr. 6).¹¹¹ Man darf sich also in Wolle kleiden, und man darf auch vornehm auftreten, indem man sich zu Pferde fortbewegt statt zu Fuß zu gehen, selbst wenn man dabei um der Bequemlichkeit willen (oder weil man es nicht besser kann) im Damensitz reitet. Man sollte aber

¹¹⁰ In der Umayadenzeit (und in Syrien) konnte Wollkleidung sogar ein Schandgewand sein, im Sinne einer Deklassierung. Walid II. hatte einen Sohn des Kalifen Hišām auspeitschen und kahlscheren lassen und ihm dann ein Wollgewand verordnet (TG: 2: 88).

¹¹¹ Auf arabisch sprach man von einer *ibāḥa aṣliya* (dazu TG: 4: 573). Schon ‘Amr b. ‘Ubaid (gest. Anfang 144/761) soll davon ausgegangen sein (TG: 5: 171, Text X 5 nach Abū Ḥaiyān at-Tauḥīdī). ‘Isā b. Abān, um mehr als ein halbes Jahrhundert jünger (gest. 221/836), polte die Klausel um: Alles, was nicht explizit erlaubt ist, ist verboten (vgl. TG: 2: 302).

nicht Gewänder aus Seide oder Brokat anlegen¹¹² noch sein Haar oder den Schnurrbart zu lang wachsen lassen¹¹³, weil das dem Brauch (*sunna*) widerspricht. Wie der Brauch sich definiert, wird dabei nicht klar gesagt; der Passus ist ohnehin schon in seinem syntaktischen Aufbau nicht ganz eindeutig.¹¹⁴ Verbote werden jedenfalls nur von Gott oder vom Propheten ausgesprochen; sie können allerdings durch Abrogation (*nash*) wieder aufgehoben werden. Über die Haartracht des Propheten war später keine Einigkeit mehr zu erzielen; man meinte, daß er im Laufe seines Lebens da nicht einheitlich verfahren sei.¹¹⁵ Auch beim Brokat war die Überlieferungslage nicht eindeutig.

Man mußte sich also nach weiteren Kriterien umsehen. Dabei ließ sich z. B. gender-spezifisch vorgehen: Alles ist erlaubt; aber den Männern sind andere Dinge erlaubt als den Frauen, und man darf beides nicht verwechseln (nr. 8). Das zielte vermutlich auf die Sittenverderbnis im frühislamischen Medina; dort waren Transvestiten aufgetreten ebenso wie Mannweiber.¹¹⁶ Mit der Prophetentradition hatte es nicht direkt etwas zu tun; man meinte nur zu wissen, daß der Prophet generell etwas dagegen gehabt habe, wenn sich die Grenzen zwischen den Geschlechtern verwischten (nr. 8 und 13). Man konnte aber auch chronologisch eine Grenze ziehen: Man darf sich nicht mehr so aufführen, wie das in vorislamischer Zeit üblich war (nr. 14). Das richtete sich vor allem gegen das Christentum und da in erster Linie gegen die Mönche, weil diese an sich in einer Kleidung auftraten, die ihnen eine Aura der Gottesfurcht verlieh: in einem Kapuzenmantel oder einem Obergewand aus schwarzer Wolle.¹¹⁷ Aber da hakt Muḥāsibī sofort ein: Wo käme man da hin? Kapuzenmäntel, sog. Burnusse, haben auch die Propheten schon getragen, und Wollkleidung findet sich im Islam auch bei einfachen Arbeitern wie etwa den Lastträgern. Er hat natürlich die Sufis im Sinn; man wird doch nicht sagen können, daß sie die Mönche nachahmen. Nur reiche Leute können mit ihrer Kleidung prunken; das merkt

¹¹² Zum Verbot vgl. *Conc.* 1: 442 und 2: 162; dazu Juynboll 2007: 494b und 501b, auch 540 f.

¹¹³ Zum Kürzen des Schnurrbartes vgl. *Conc.* 3: 91; dazu Juynboll 2007: 339a.

¹¹⁴ S. o. Anm. 11.

¹¹⁵ Dabei spielte eine gewisse Rolle, ob man einen Scheitel (*farq*) ziehen solle (nr. 5); vgl. dazu Juynboll 2007: 231a mit Anm., auch 175a und 74a (zum Verhalten des Propheten im *ihrām*).

¹¹⁶ *Muḥannatūn* bzw. *mutarağğila*; zu ihnen vgl. die Ḥadīṭe in: *Kleine Schriften* III 2541–2542, Anm. 52–53. In unserem Text kommen diese Begriffe allerdings nicht vor. Stattdessen ist von Frauen die Rede, die Waffen tragen oder sich auf maskuline Art kleiden bzw. frisieren, und von Männern, die Schmuck anlegen oder sich falsch parfümieren (nr. 9–12).

¹¹⁷ Als der Kūfier Ḥammād b. Abī Sulaimān (gest. 119/737 oder 120/738), der Lehrer des Abū Ḥanīfa (TG: 1: 184 ff.), bei einem Besuch in Baṣra dem dortigen Asketen Farqad as-Sabahī (gest. 131/749) begegnete und sah, daß dieser sich in Wolle kleidete, soll er ihm nahegelegt haben, doch sein „Christentum“ abzulegen (TG: 2: 94). Anderswo wird diese Ermahnung Ḥasan al-Baṣrī in den Mund gelegt (Ibn Ḥanbal 1994: 379 nr. 1522; übs. bei Mourad 2006: 106).

man dann an gewissen Attributen der Eleganz, z. B. Stickereien. In dieser seiner Ansicht glaubt Muḥāsibī Unterstützung zu finden bei Leuten, die dem chronologischen Ablauf näher nachgegangen waren. Burnusse trugen nämlich nicht nur manche Prophetengenossen, sondern auch Angehörige der späteren Generation, und mit Flicken hat selbst der Kalif ‘Umar die Löcher in seinem Rock verdeckt. Aufsehen erregt das erst in neuester Zeit, seitdem allein die christlichen Mönche noch einen Burnus tragen.¹¹⁸ Die Flickenkleidung (*muraqqa‘a*) der Asketen mag es zur Zeit ‘Umars noch nicht gegeben haben; aber auffällig ist sie deswegen doch nicht. Denn von *šuhra* lässt sich nur bei solchen Muslimen sprechen, auf die man „mit Fingern zeigt“, also einflussreichen Leuten, die vielleicht sogar zum religiösen Establishment gehören, aber keine mittellosen *zuhhād* sind.

Damit trat die Diskussion in ein neues Stadium. *Šuhra* war kein Phänomen, das erst mit dem Luxus einer Spätzeit in Erscheinung trat; denn es hatte schon immer Menschen gegeben, die Aufsehen erregten. Zu allen Zeiten kam es nur darauf an, ob man sein Handeln unter Kontrolle hatte. Man durfte nicht sein Ich in den Vordergrund stellen, sondern man musste sich an Gott ausrichten (nr. 27). Man musste ein Ideal haben, dem man folgte, und dieses Ideal konnte nur die Urgemeinde sein (nr. 25–26). Damit war man von der liberalen Argumentationsebene unversehens in die fundamentalistische hineingeraten. Es gab dann mehrere Positionen, denen man sich anschließen konnte; schon in der Urgemeinde hatte es ja Arme und Reiche gegeben. Man sollte dann nur die Stellung, die man in der Gesellschaft einnahm (und die natürlich Bestandteil einer gottgewollten Ordnung war), nicht abrupt ändern; denn das würde auffallen und für befremdlich gehalten werden. Auffallen allein ist unerheblich; erst die negative Reaktion der Öffentlichkeit macht daraus etwas, das man u. U. als Faktor der Selbstverwirklichung genießt.¹¹⁹ Damit gewinnt auch das „mit den Fingern zeigen (auf jdn.)“ eine neue Relevanz (vgl. nr. 23 mit nr. 30).

Allerdings wurde die somit vorausgesetzte Starre der gesellschaftlichen Struktur ihrerseits wieder zum Gegenstand der Kritik. Weltverzicht (*tanassuk*)¹²⁰ ist ja

118 Später trugen die Karrāmiten wieder Kapuzenmäntel; bei Tauḥīdī heißen sie in den *Ahlāq al-wazīrain* darum *aṣḥāb al-barānīs* (Tauḥīdī 1965: 229, ult.).

119 Das Verb *istankara* taucht erst hier auf und ist vermutlich für die Diskussion wichtig gewesen. Gemeint ist natürlich „mißbilligen“; aber zugrunde liegt die Bedeutung „unbekannt finden“. *Nakira* ist in der Terminologie der arabischen Grammatiker das indeterminierte Nomen, und *munakkar* heißt „indeterminiert“. Im V. Stamm (*tanakkara*) ergibt sich die Bedeutung „sich verkleiden“ = „sich unkenntlich machen“.

120 Auch dieser Begriff ist hier (nr. 28) neu. Gemeint ist an sich dasselbe wie bei *zuhd* (das in 38–39 auch wieder auftaucht); nur wird das asketische Element stärker betont. Von „Einsiedlertum“, wie bei Wehr vorgeschlagen, kann keine Rede sein; das wäre christlich gedacht.

nicht etwas, in das man durch gesellschaftliche Zwänge, etwa Armut, hineinversetzt oder hineingeboren wird, sondern eine bewußte Abkehr von der Lebensweise der Mitmenschen. Wer in Seide geboren wird, fühlt sich im allgemeinen so wohl, daß er einer solchen Askese nichts abgewinnen kann; die gesellschaftliche Struktur gibt also nur seiner „Triebseele“ (*nafs*) Auftrieb (nr. 37). Die Muslime folgen aber in der Regel eher der Stimme des „Herzens“, zumindest wenn sie die innere Kraft besitzen, sich zu entscheiden (nr. 38). Dann leben sie maßvoll und verhalten sich skrupelhaft (nr. 39),¹²¹ und was die Menschen dazu sagen, bleibt irrelevant (nr. 42). Damit ist auch die Frage, ob *šuhra* oder nicht, nur noch von marginalem Interesse (nr. 43).

Warum also redet man soviel davon? Wer Aufsehen erregen will und auf einem Ego-Trip ist, dünkt sich ja bloß über seine Umwelt erhaben (nr. 44). Er ist gefallsüchtig (nr. 44),¹²² und es kann passieren, daß er, wenn er in geflickter Kleidung auftritt oder eine *muraqqa'*a trägt, die Flicken gar keine Löcher bedecken, sondern reiner Zierat sind.¹²³ Anders liegt der Fall erst dann, wenn sein Handeln einen Nutzeffekt hat und darum sinnvoll scheint, wenn er sich z. B. ein besonders hohes Haus baut, weil er eine große Familie hat; dann fällt er vielleicht gar nicht besonders auf (nr. 45).¹²⁴ Es gibt darum auch kein Verbot der *šuhra*; das hätte sonst auch die Prophetengenossen getroffen (nr. 51). Wichtig ist allein, daß das „Herz“ in einer bestimmten Situation die richtige Entscheidung trifft (nr. 48) – wenn z. B. jemand sich einen Strumpf über den Kopf zieht, weil ihm sonst zu kalt wird (nr. 54). Vermeiden sollte man lediglich Tätigkeiten, die weder Sinn noch Zweck haben, also Spielereien oder Geschicklichkeitsübungen. Mit ihnen fällt man nur noch auf (nr. 56).¹²⁵

121 Hier taucht zum erstenmal der Begriff *wara'* auf.

122 Das Wort *mašhūr* heißt hier nicht „berühmt“, sondern richtet sich in seiner Bedeutung an *šuhra* aus.

123 Man fühlt sich an die Zeit erinnert, in der das Tragen von Jeans in Mode kam. Diese mußten dann zwar Löcher haben; aber sie waren nicht durch Verschleiß entstanden, sondern bewußt herbeigeführt und später sogar von vornherein eingearbeitet worden. Man wollte damit seine Verbundenheit mit der arbeitenden Klasse demonstrieren, zu der man gar nicht gehörte. Interessanterweise hat gerade diese Eigentümlichkeit den Wandel der Zeiten überlebt.

124 Den *ahl ad-dimma* war es bekanntlich (im Prinzip) verboten, Häuser zu bauen, die über die der Muslime hinausragten.

125 Man kann nicht umhin, dabei an den heutigen Sport zu denken. Auch bei ihm handelte es sich ursprünglich um „sports“, die Nebenbeschäftigungen wohlhabender Leute, die „nichts Besseres zu tun hatten“; man vergleiche die bekannte Äußerung Churchills. Der „Zeitvertreib“ wird dann in den „olympischen Spielen“ durch den fundamentalistischen Bezug auf die griechische Frühzeit geadelt. Allerdings muß man nun dort auffallen; sonst gewinnt man nichts.

Soweit die Talkshow. Jetzt, ganz zum Schluß, ist der Augenblick gekommen, wo der Moderator selber sich zu Wort meldet. Muḥāsibī äußert sich da bei aller Modernität verhältnismäßig fundamentalistisch. Die Frühzeit geht ihm über alles, und wenn man sich dabei von Andersgläubigen (*man laisa 'alā dīn al-Islām*) distanzieren kann, umso besser (nr. 59). Das Ideal läßt zwar Alternativen zu, und der Nutzen heiligt manchmal die Mittel. Aber wer sich stark fühlt, sollte allen Extravaganz entgegen, um die Schwachen, die ihn zum Vorbild nehmen, nicht in Versuchung zu führen (nr. 60). Das wird dann mit Beispielen aus der Vergangenheit bekräftigt. Dabei ist Ḥasan al-Baṣrī derjenige, an dem Muḥāsibī sich vornehmlich ausrichtet; von ihm hat er den Eindruck gewonnen, daß er sich besonders davor gehütet hatte, seinen Mitmenschen mit seiner Frömmigkeit auf die Nerven zu gehen (nr. 61–64). Man kann nie zurückhaltend genug sein. An dieser Stelle theoretisiert Muḥāsibī auch nicht mehr; die Beispiele sollen aus sich heraus wirken. Allerdings muß man sich damit abfinden, daß, wie aus weiteren Beispielen (nr. 65–76) hervorgeht, man in der Frühzeit, als die Welt noch in Ordnung war und Ḥasan al-Baṣrī noch nicht Behutsamkeit und Sündenbewußtsein gepredigt hatte, seine Emotionen offener zeigte. Mit dieser Einsicht endet die *mas'ala*. Sie tut dies recht abrupt; Schlußworte oder „conclusions“ waren damals noch nicht üblich.

Die Beispiele zeigen natürlich, daß das Thema in seiner Komplexität schon früher präsent war. Das heißt allerdings nicht, daß es von jenen Figuren diskutiert worden sei, mit denen es sich in den Beispielen verbindet. Wir erfahren ja vorläufig nur, welches Image man mit ihnen assoziierte. Suleiman A. Mourad hat das mit Bezug auf Ḥasan al-Baṣrī in vorbildlicher Weise untersucht.¹²⁶ Dabei hat sich herausgestellt, daß es mehrere Charakterbilder von ihm gab, die sich nicht zur Deckung bringen lassen. Daß er den Terminus *šuhra* schon benutzte, ist offenbar nicht belegt;¹²⁷ auch die Zwieltichtigkeit, die sich damit verband, war ihm anscheinend noch nicht klar.¹²⁸ Übermäßige Vorsicht (*wara'*), etwa in Fragen des Essens, soll er mit Spott bedacht haben,¹²⁹ und es gab von ihm sogar einen Ausspruch, in dem er sich abfällig über die Sufis äußerte: „Insgeheim hegen sie Hochmut in ihren Herzen; aber nach außen hin, in ihrer Kleidung, zeigen sie Demut“. Das

¹²⁶ Mourad 2006: 63–120.

¹²⁷ Mourads Werk hat leider keinen Sachindex.

¹²⁸ Mourad übersetzt darum *šuhra* auch einfach mit „fame“ (S. 95), wiederum mit Bezug auf eine Stelle bei Muḥāsibī.

¹²⁹ TG: 2: 94; vgl. dazu Mourad 2006: 71.

Dictum ist breit bezeugt: bei Ibn Sa‘d,¹³⁰ bei Ibn Qutaiba,¹³¹ sogar bei Muḥāsibī,¹³² und, etwas ausgestaltet, auch bei Ğāhiż.¹³³ Es wurde offenbar mit Bedacht weiterverbreitet.

Ibn Sa‘d (168/784–230/845), bei dem es sich zum erstenmal findet,¹³⁴ ist ein älterer Zeitgenosse Muḥāsibīs. Er war wie dieser in Baṣra geboren und achtete auf die Phänomene, von denen in unserem Text die Rede ist; mit „renunciants“ kannte er sich offenbar gut aus.¹³⁵ Von Ibn aš-Šihħir, der oben als Gewährsmann erschien,¹³⁶ heißt es bei ihm, daß er ein Asket war, aber sich den Bart färbte (mit Henna oder mit Safran) und daß er zwar (ab und zu?) einen Burnus trug, aber auch zu Pferde ritt.¹³⁷ Mit Letzterem mag gemeint sein, daß man von einem frommen Mann erwartete, daß er sich mit einem Maultier oder einem Esel begnügte. Aber Demut ließ sich natürlich stärker noch demonstrieren, indem man zu Fuß ging; von Ibn Ḥanbal berichtete man, daß er einige seiner Pilgerfahrten nach Mekka (streckenweise?) zu Fuß vollzogen habe.¹³⁸ Zugrunde lag, wie Ch. Melchert zu Recht betont hat, ein gewisser Ernst gegenüber dem Leben; manche Fromme versagten sich aus Prinzip jegliches Lachen und überhaupt alle Fröhlichkeit.¹³⁹ Nur wird man, wenn er dies auf das „Hadith Folk“ allgemein bezieht, vielleicht etwas stärker fokussieren müssen. Muḥāsibī differenziert: In der Frühzeit habe man sich zwar nicht gescheut, durch Weinen seine Emotion zu zeigen; aber Ḥasan al-Baṣrī habe das schon nicht mehr getan.¹⁴⁰ Die „Weiner“ (*bakkā’ūn*) erregten bald gewisses Befremden.¹⁴¹ In Baṣra personalisierte man die Irritation an der Distanz zwischen Ḥasan al-Baṣrī und dem Asketen Farqad

¹³⁰ Ibn Sa‘d 1904–1917: 7.1: 123, 6.

¹³¹ Ibn Qutaiba 1924–1928: 2: 372, 16 f.

¹³² Wenngleich an einer anderen Stelle der *Ri’āya* als sonst (Muḥāsibī 1940: 245, 14 f.).

¹³³ Ğāhiż 1960: 3: 153, 7 f.; dazu Mourad 2006: 105. Ganz anders später bei Huḡwīrī (gest. zwischen 465/1072 und 469/1077), wo Ḥasan zum Zeugen dafür wird, daß schon die Propheten genossen sich in Wolle kleideten; vgl. Mourad 2006: 111.

¹³⁴ Vgl. auch Mourad 2006: 73.

¹³⁵ Zur asketischen Szene in Baṣra, den dortigen „Wollträgern“ und ihrem unangepaßten Auftreten (*taqaššuf*) vgl. kurz TG: 2: 87 ff.

¹³⁶ Vgl. Anm. 92.

¹³⁷ Ibn Sa‘d 1904–1917: 7.1: 105, 12 f.

¹³⁸ Ḥallāl 1987: 138; Ibn Abī Ḥātim 1941–1953: 1: 304; Abū Nu‘aim 1932–1938: 9: 175, 8 f. Ḥallāl (gest. 311/923) hat Ibn Ḥanbal noch gekannt.

¹³⁹ Melchert 2002: 427 f. Vgl. auch den korrespondierenden Aufsatz über das gleiche Phänomen in der zeitgenössischen Ši‘a (Melchert 2014: 276 ff.).

¹⁴⁰ S. o. nr. 67–71.

¹⁴¹ Vgl. zu ihnen ausführlich schon F. Meier in: EI²: 1: 959 ff. s. v.

as-Sabahī;¹⁴² Letzterer war es, dessen betuliche Nahrungsaufnahme Ḥasan belächerlte.¹⁴³ Aber auch aus Küfa kam Kritik: Ḥammād b. Abī Sulaimān mokierte sich über Farqads Wollkleidung.¹⁴⁴

Ibn Sa‘d bezieht nicht selber Stellung; er hat anscheinend bloß gesammelt. Allerdings wissen wir viel zu wenig über seine Quellen. Juynboll hat vor 30 Jahren einmal über *Dyeing the hair and beard in early Islam* geschrieben.¹⁴⁵ Auch ich selber habe damals mit dem Gedanken gespielt, eine kurze Studie mit dem Titel „Hair“ zu verfassen, in Anlehnung an ein bekanntes Musical, das in London über viele Jahre hinweg nicht vom Spielplan zu vertreiben war.¹⁴⁶ Dazu ist es nicht gekommen – Gott sei Dank; denn das wäre nun wirklich viel Arbeit gewesen.¹⁴⁷ Der Kampf um das angemessene Ideal ist ja schon mit den Mitteln des ḥadīt ausgetragen worden; Juynboll hat deswegen seinen Artikel mit dem Untertitel *A Hadīth-analytical study* versehen. Der Prophet soll sein Haar bis fast auf die Schultern getragen haben.¹⁴⁸ Anderswo dagegen heißt es, Muḥammad habe zuerst wie die *ahl al-kitāb* das Haar über die Stirn fallen lassen (*sadala*) und in einer späteren Phase dann einen Scheitel gezogen.¹⁴⁹ Ibn Ishāq (gest. 151/768) fügt in einer frühen Liste juristischer Vorschriften die Anweisung hinzu, daß man, wenn man das Haar so lang wachsen lasse, es nicht flechten solle.¹⁵⁰ Konservative Fromme aus dem baṣrischen Bürgertum,

¹⁴² Zu Letzterem vgl. TG: 2: 94. Er hatte, obgleich nicht unbedingt arm, einen wenig angesehenen Beruf; er war Weber (*ḥā’ik*).

¹⁴³ S. o. Anm. 129; dazu Mourad 2006: 67 f. und 92.

¹⁴⁴ S. o. Anm. 117, mit einer Parallel, in der Ḥasan al-Baṣrī der Sprecher ist.

¹⁴⁵ Juynboll 1986.

¹⁴⁶ Übertroffen wurde es in dieser Hinsicht nur von „Les Misérables“, das mit seiner Anlehnung an Victor Hugo bis heute die Nostalgie der Touristen weckt.

¹⁴⁷ Allgemein zum Thema Daniela E. Mayr und Klaus O. Mayr: *Von der Kunst, Locken auf Glatzen zu drehen. Eine illustrierte Kulturgeschichte der menschlichen Haarpracht* (Berlin 2003). Zur Haartracht der Merowinger und Karls des Großen vgl. P. E. Dutton: *Charlemagne’s Moustache and Other Cultural Clusters* (New York 2004).

¹⁴⁸ Juynboll 2007: 259a und ähnlich 490b; beide Male mit Barā’ b. ‘Āzib als erstem Überlieferer (zu ihm van Ess 2018: 946, Anm. 274). Vgl. auch Juynboll 2007: 263b, nach Anas b. Mālik > Qatāda, dem Schüler des Ḥasan al-Baṣrī.

¹⁴⁹ Vgl. etwa Ibn Ḥanbal 1946–1975: 4: 43 nr. 2209 und 108 nr. 2364; kurz auch Mālik b. Anas 1951: 948 (= Ša‘ar nr. 3). Dazu Juynboll 2007: 231a; für ihn ist da Zuhrī der maßgebliche Gewährsmann. – Es ist hinzuzufügen, daß das verpönte *istiṣāl*, von dem oben in nr. 5 die Rede ist, sich vorläufig nicht eindeutig erklären läßt. Vielleicht ist nicht eine künstliche Verlängerung gemeint, sondern nur das schulterlange Haar, in dem man keinen Scheitel ziehen konnte. Der Prophet soll das Haar nur bis zu den Ohren getragen haben (vgl. Ibn Ḥanbal 1895: 3: 142, 9 f.; 157, 4 f.; 249, 21 f.), also wie wir – und dann mit Scheitel. Bei den Ibāḍiten, die das Haar ohnehin kurz trugen, traf das Verbot nur die Frauen; sie sollten keine falschen Haare hineinflechten (Salimi 2016: 71).

¹⁵⁰ Juynboll 2007: 419 f.

denen ‘Amr b. ‘Ubaid ein Dorn im Auge war, fielen auf durch ihre wallende Mähne und einen gewaltigen Schnurrbart; sie hatten auch nichts dagegen, ihr Haar zu färben.¹⁵¹ Die Sendlinge des Wāṣil b. ‘Atā’ dagegen stutzten ihre Schnurrbärte und rasierten sich anscheinend die Unterlippe.¹⁵² Die Ḥāriġiten rasierten sich den Kopf völlig kahl;¹⁵³ später rechtfertigten sie das mit Sure 48:27, wonach man die „heilige Kultstätte“ mit kurzgeschorenem Haar betreten sollte.¹⁵⁴ Was Fragen der Kleidung angeht, so ist noch weniger Einigkeit zu erreichen. Früh schon hat das Geschichtsbild die Realität überdeckt.

Muḥāsibī hat es also noch mit einem sehr komplexen Befund zu tun. Aber er sammelt nicht mehr; er wertet. Die von uns übersetzte *mas’ala* scheint dabei eine Art Fingerübung für die *Ri‘āya* gewesen zu sein. Dort geht es zwar im wesentlichen um den „Augendienst“; aber später wird dann nach der Ermahnung, daß man sein Handeln offen zeigen solle, damit es Vorbildcharakter bekomme, ein Kapitel über „das Handeln im Geheimen“ eingeschoben, weil man „zu schwach ist, um offen zu handeln, da man den (bösen) Feind (d. i. Satan) fürchtet und sich vor Angeberei (*śuhra*) hüten will“.¹⁵⁵ Dort gibt es sogar ein (vorsichtiges) Schlußwort. Aber es fehlt die „Talkshow“, und sie ist uns besonders wichtig.

Später wurden Wollgewand und Flickenkleid kaum noch in Frage gestellt.¹⁵⁶ Wir müssen uns allerdings fragen, ob und wie weit sie im Laufe der Jahrhunderte ihr Aussehen änderten. Die *muraqqa’ā* bestand später nur noch aus Flicken; Geo Widengren hat sie in einem seinerzeit berühmten Aufsatz mit dem Harlekinsgewand (dem „Domino“) vergleichen können.¹⁵⁷ Der Kalif ‘Umar, den man sich als Puritaner vorstellte, soll dagegen nur die Löcher in seinem Rock mit Flicken bedeckt haben (nr. 22), und Muḥāsibī, der nie in seinem Leben eine *muraqqa’ā* getragen hatte, spottet darüber, daß manche Leute Flicken auf ihr Gewand setzten, obwohl darin gar keine Löcher waren (nr. 46). Die Kleidung

¹⁵¹ Vgl. TG: 2: 345 f. für Aiyūb as-Saḥtiyānī und 2: 362 für ‘Abdallāh b. ‘Aun.

¹⁵² TG: 2: 385. Später kam es auch vor, daß man sich den Schnurrbart ganz abrasierte (TG 2: 386, Anm. 27).

¹⁵³ Vgl. van Ess 2016: 1397, nach einem ḥadīṭ, das sich in den kanonischen Sammlungen findet.

¹⁵⁴ Die Koranstelle bezieht sich auf die ‘umra des Jahres 629: *muḥalliqīn ru’usakum* (vgl. auch Sure 2:196). Ich stütze mich auf die *Sīra* des ibādītischen Imāms Rāšid b. Sa’īd al-Yahmadī (gest. 445/1053); vgl. Salimi 2016: 123. Vermutlich haben aber schon die frühen Ḥāriġiten so gedacht. – „Kurzgeschoren“ ist natürlich nicht dasselbe wie „kahl“. Man ließ darum schon ‘Umar sagen: „Wer sich den Kopf kahl schert, dem soll man den Kopf abschlagen“ (Ibn Baṭṭā, *Ibāna* I 416, -5). Lange Bärte waren im übrigen ebenso unbeliebt (vgl. Abū Ṭālib al-Makkī bei Gramlich 1992–1995: 3: 202 f. nr. 26).

¹⁵⁵ Muḥāsibī 1940: 158–160; vgl. auch Mourad 2006: 96.

¹⁵⁶ Vgl. EI²: 5: 17 f. s. v. *Khirka* (J. L. Michon) und IX 764 f. s. v. *Şūf* (Y. Frenkel).

¹⁵⁷ Widengren 1953; dort auch zum frühchristlichen Vorbild (S. 42–51, nach syrischen Quellen).

(*libās*) der Sufis ist Gegenstand eines Kapitels in dem anonymen *K. Adab al-mulūk*, das irgendwann in der zweiten Hälfte des 4./10. Jh's oder vielleicht erst um die Wende zum 5./11. B. (also etwa 150 Jahre nach Muḥāsibīs *Masā'il*) verfaßt wurde. Über den Autor läßt sich nur spekulieren. Aber die Sufis sind für ihn zu „Königen“ geworden – vielleicht weil andere „Könige“, nämlich die Büyiden (die den Titel *Šāh* angenommen hatten), mittlerweile als Hausmeier den Kalifen den Rang abgelaufen hatten.¹⁵⁸ Ihr Wollgewand wird als Tracht der Propheten seit Adams Zeiten interpretiert und dementsprechend mit Lob bedacht.¹⁵⁹ In einem kurzen Absatz ist dann auch davon die Rede, daß man mit dieser Kleidung dem Prunk derer, die im Luxus leben (*zīnat al-muṭrafiṇ*), etwas entgegensetze; man entgehe damit der „Gottverhaßtheit“ (*maqt Allāh*).¹⁶⁰ Die *muraqqā'a* erhält ein eigenes Kapitel; auch sie wird auf den Propheten zurückgeführt.¹⁶¹ Das Wort *šuhra* kommt nicht vor, und die Warnung vor dem Augendienst ist vergessen.

Bibliographie

- Abū Nu‘aim, Aḥmad b. ‘Abdallāh al-Īṣfahānī (1932–1938): *Hilyat al-auliyā' wa-ṭabaqāt al-aṣfiyā'*. Kairo. [Nachdruck Beirut: Dār al-kitāb al-‘arabī 1967.]
- Anonymus: *Adab al-mulūk* (1991): Hrsg. von Bernd Radtke u. d. T. *Ein Handbuch zur islamischen Mystik aus dem 4./10. Jahrhundert*. Stuttgart: Steiner (BTS 37). – S. auch Gramlich 1993.
- Baihaqī, Ibrāhīm b. Muḥammad al- (1902): *Al-Maḥāsin wal-masāwī*. Hrsg. von Friedrich Schwally. Gießen: Ricker.
- Bauer, Thomas (1989): *Das Pflanzenbuch des Abū Ḥanīfa ad-Dīnawarī*. Wiesbaden: Harrassowitz (Diss. Erlangen).
- Buhārī, Muḥammad b. Ismā‘īl al- (1862–1868): *Aṣ-Ṣaḥīḥ*. Hrsg. von M. Ludwig Krehl: *Le Recueil des Traditions Mahometanes par... al-Bokhārī*. Leiden: Brill.
- Conc. = Wensinck, Arent Jan (1936–1988): *Concordance et indices de la Tradition musulmane*. Leiden: Brill.
- Dietrich, Albert (1988): *Dioscurides triumphans. Ein anonymer arabischer Kommentar (Ende 12. Jahrh. n. Chr.) zur Materia medica*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (Abh. Ak. Wiss. Göttingen. Phil.-Hist. Klasse III 172–173).

¹⁵⁸ Diese Vermutung ist von F. Meier geäußert worden; er hat auf den Text zum erstenmal aufmerksam gemacht (Meier 1967: 82 ff.). Zur Identität des Autors sind dann weiterhin die Überlegungen von B. Radtke, der ihn herausgegeben, und von R. Gramlich, der ihn übersetzt hat, zu vergleichen: Anonymus 1991: 3–23 und Gramlich 1993: 5 f.

¹⁵⁹ Anonymus 1991: ar. Text 24–26 / Gramlich 1993: 56 ff.

¹⁶⁰ Anonymus 1991: ar. Text 25, 2 ff. / Gramlich 1993: 58 f. (nr. 5.7).

¹⁶¹ Allerdings nur auf Muḥammad, nicht mehr auf seine Vorgänger seit Adam (Anonymus 1991: 26–28 / Gramlich 1993: 60 ff. cap. 6, mit vielem zusätzlichen Belegmaterial).

- Dīnawarī, Abū Ḥanīfa Aḥmad b. Dāwūd ad- (1974): *K. an-Nabāt*. Hrsg. von Bernard Lewin u. d. T. *The Book of Plants*. Wiesbaden: Steiner.
- Dozy, Reinhart (1881): *Supplément aux dictionnaires arabes*. Leiden: Brill.
- EI² = Bosworth, Clifford Edmund (Hrsg.) (1960–2009): *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill.
- Ğāhiż, ‘Amr b. Baḥr al- (1960): *Al-Bayān wat-tabyīn*. Hrsg. von ‘Abdassalām Muḥammad Hārūn. Kairo: Maktabat al-Ḥāfiẓ 1380 H.
- GAS = Sezgin, Fuat (1967–): *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Leiden: Brill.
- Gramlich, Richard (1978): *Die Gaben der Erkenntnisse des ‘Umar as-Suhrawardī*. Wiesbaden: Steiner (Freiburger Islamstudien VI).
- Gramlich, Richard (1992–1995): *Die Nahrung der Herzen*. Wiesbaden: Steiner. (Freiburger Islamstudien, Bd. XVI. 1–4).
- Gramlich, Richard (1993): *Die Lebensweise der Könige. Adab al-mulūk. Ein Handbuch zur islamischen Mystik*. Stuttgart: Steiner (AKM 50.3).
- Ḩalīfa b. Ḥaiyāṭ, Abū ‘Amr al-‘Uṣfūrī (1966): *Aṭ-Ṭabaqāt*. Hrsg. von Suhail Zakkār. Damaskus: Wizārat aṭ-Ṭaqāfa was-siyāḥa wal-iršād al-qāumī, Nr. 14.
- Ḩallāl, Abū Bakr Aḥmad b. Muḥammad al- (1987): *Al-Ḥatt ‘alā t-tiġāra*. Hrsg. von Maḥmūd b. Muḥammad al-Ḥaddād. Riyāḍ: Dār al-‘Āshima 1407 H.
- Ibn ‘Abdalbarr, Yūsuf b. ‘Abdallāh (um 1960): *Al-Iṣrāb fī ma’rifat al-aṣḥāb*. Hrsg. von ‘Alī Muḥammad al-Biġāwī. Kairo: Maṭba’at Nahḍat Miṣr.
- Ibn Abī Ḥātim, ‘Abdarrahmān b. Muḥammad ar-Rāzī (1941–1953): *Al-Ǧarḥ wat-ta’dīl*. Haidara-bad: Dār al-ma’ārif al-‘Utmānīya 1360 H.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad b. Muḥammad (1895): *Al-Muṣnad*. Kairo: al-Maktab al-Islāmī.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad b. Muḥammad (1946–1975): *Al-Muṣnad*. Hrsg. von Aḥmad Muḥammad Šākir. Kairo: Dār al-ma’ārif (unvollständig).
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad b. Muḥammad (1981): *K. al-Wara’*. Kairo: al-Maktab as-Salafī 1401.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad b. Muḥammad (1994): *K. az-Zuhd*. Hrsg. von Muḥammad S. B. Zağlūl. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘arabī.
- Ibn Sa’d, Muḥammad (1904–1917): *Kitāb aṭ-Ṭabaqāt al-kabīr*. Hrsg. von Eduard Sachau u. a. Leiden: Brill.
- Ibn al-Mubārak, ‘Abdallāh (2004): *K. az-Zuhd*. Hrsg. von Aḥmad Farīd. Kairo: Dār al-‘Aqīda.
- Ibn Qutaiba, ‘Abdallāh b. Muslim ad-Dīnawarī (1924–1928): *‘Uyūn al-aḥbār*. Hrsg. von Aḥmad Zakī al-‘Adawī. Kairo: Dār al-kutub al-Miṣrīya.
- Juynboll, Gauthier H. A. J. (1986): „Dyeing the hair and beard in early Islam“. *Arabica* 33: 49–75.
- Juynboll, Gauthier H. A. J. (1991): „The Role of Mu’ammarūn in Early Development of the Isnād“. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 81: 155–175.
- Juynboll, Gauthier H. A. J. (2007): *Encyclopedia of Canonical Hadīth*. Leiden: Brill.
- Lane, Edward William (1863–1893): *An Arabic-English Lexicon: Derived from the Best and Most Copious Eastern Sources*. London: Williams and Norgate.
- Mālik b. Anas, Abū ‘Abdallāh (1951): *Al-Muwaṭṭa’*. Hrsg. von Muḥammad Fu’ād ‘Abdalbāqī. Kairo: ‘Isā al-Bābī al-Ḥalabī 1370 H.
- Meier, Fritz (1967): „Ein wichtiger Handschriftenfund zur Sufik“. *Oriens* 20: 60–106.
- Melchert, Christopher (2002): „The Piety of the Hadith Folk“. *Journal of Middle East Studies* 34: 425–439.
- Melchert, Christopher (2014): „Renunciation (Zuhd) in the Early Shi‘i Tradition“. In: *The Study of Shi‘i Islam*. Hrsg. von Farhad Daftary und Gurdonfarid Miskinzoda. London: Tauris, 271–294.
- Miquel, André (1967–1988): *La géographie humaine du monde musulman jusqu’au milieu du 11^e siècle*. Paris/den Haag: Mouton.

- Motzki, Harald (1991): *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*. Wiesbaden: Steiner (AKM 50.2).
- Mourad, Suleiman Ali (2006): *Early Islam between Myth and History. Al-Hasan al-Baṣrī (d. 110 H / 728 CE) and the Formation of his Legacy in Classical Islamic Scholarship*. Leiden: Brill.
- Muḥāsibī, al-Ḥāriṭ b. Asad al- (1940): *Ar-Ri‘āya li-ḥuqūq Allāh*. Hrsg. von Margaret Smith. London: Luzac (GMS: NS 15).
- Muḥāsibī, al-Ḥāriṭ b. Asad al- (1969): *Al-Masā’il fī a‘māl al-qulūb wal-ğawāriḥ wal-Makāsib wal-Aql*. Hrsg. von ‘Abdalqādir Aḥmad ‘Aṭā’. Kairo: ‘Ālam al-kutub / The World of Books. [Neudruck Beirut 1407/1987.]
- Muqaddasī, Muḥammad b. Aḥmad al-Baššārī al- (1906): *Aḥsan at-taqāsīm fī ma‘rifat al-aqālīm*. Hrsg. von Michael Jan de Goeje. 2nd Leiden: Brill (BGA 3).
- Muslim b. al-Ḥaḡgāḡ (1955–1956): *Aṣ-Ṣaḥīḥ*. Hrsg. von Muḥammad Fu‘ād ‘Abdalbāqī. Kairo: ‘Isā al-Bābī al-Ḥalabī.
- Nasā’ī, Aḥmad b. ‘Alī b. Šu‘aib an- (2000): *As-Sunan*. Liechtenstein: Thesaurus Islamicus Foundation.
- Reinert, Benedikt (1968): *Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik*. Berlin: de Gruyter (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients, N.F. 3).
- Salimi, Abdulrahman al- (2016): *Ibāḍism East of Mesopotamia. Early Islamic Iran, Central Asia and India*. Beirut: Orientinstitut der DMG (Bibliotheca Islamica 51).
- Sayed, Redwan (1977): *Die Revolte des Ibn al-Aš‘at und die Koranleser. Ein Beitrag zur Religions- und Sozialgeschichte der frühen Umayyadenzeit*. Freiburg: Schwarz (Islamkundliche Untersuchungen 45).
- Schacht, Joseph (1953): *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford UP: Clarendon.
- Serjeant, Robert (1972): *Islamic Textiles. Material for a History up to the Mongol Conquests*. Beirut: Librairie du Liban.
- Stillman, Yedida Kalfon (2000): *Arab Dress. A short history from the dawn of Islam to modern times*. Leiden: Brill.
- Tauḥīdī, Abū Ḥaiyān ‘Alī b. Muḥammad at- (1965): *Aḥlāq al-wazīrain*. Hrsg. von Muḥammad b. Tāwīt at-Ṭanḡī. Damaskus: Maṭbū‘at al-Mağma‘ al-‘ilmī al-‘arabī.
- TG = van Ess 1991–1997.
- van Ess, Josef (1961): *Die Gedankenwelt des Ḥārit al-Muḥāsibī*. Bonn: Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn (Neue Serie 12).
- van Ess, Josef (1991–1997): *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Berlin: Walter de Gruyter. [Engl. Übs. Leiden: Brill 2016– .]
- van Ess, Josef (2001): *Der Fehltritt des Gelehrten. Die „Pest von Emmaus“ und ihre theologischen Nachspiele*. Heidelberg: Winter.
- van Ess, Josef (2016): „Wer sind und was bedeutet *al-māriqa*?“. *Asiatische Studien* 70: 1389–1431. („Unfertige Studien“ 1).
- van Ess, Josef (2018): „Skrupelhaftigkeit“. *Asiatische Studien* 72: 909–1005. („Unfertige Studien“ 4).
- Widengren, Geo (1953): „Harlekintracht und Mönchskutte, Clownhut und Derwischmütze“. *Orientalia Suecana* 2: 41–111.
- Yāqūt b. ‘Abdallāh ar-Rūmī al-Ḥamawī (1955–1957): *Mu‘ğam al-buldān*. Beirut: Dār Ṣādir.

