

Islamische Bildungsnetzwerke und Gelehrtenkultur  
im Indien des 19. Jahrhunderts:  
Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān (st. 1890)  
und die Entstehung der *Ahl-e ḥadīṭ*-Bewegung in Bhopal

**Inaugural-Dissertation**

**zur**

**Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie**

**in der**

**Fakultät für Philologie**

**der**

**RUHR-UNIVERSITÄT BOCHUM**

**vorgelegt**

**von**

**Claudia Preckel**

Publiziert mit der Genehmigung der Fakultät für Philologie der Ruhr-Universität Bochum

Referent: Prof. Dr. Stefan Reichmuth (Bochum)

Korreferent: Prof. Dr. Jamal Malik (Erfurt)

Tag der mündlichen Prüfung: 14.7.2005

## Danksagung

Die vorliegende Arbeit basiert auf meiner Dissertation, die im Sommersemester 2005 an der Fakultät für Philologie der Ruhr-Universität Bochum angenommen wurde. Sie entstand im Rahmen der Nachwuchsforschungsgruppe "Islamische Bildungsnetzwerke im lokalen und transnationalen Kontext" an der Ruhr-Universität Bochum, finanziert von der Volkswagenstiftung. Dieses Stipendium sowie das im Anschluss daran gewährte Stipendium von der Esser-Stiftung (Bochum) ermöglichten mir zwei Forschungsreisen und die teilweise recht aufwändige Beschaffung von notwendiger Literatur.

Wenn man eine Arbeit über islamische Gelehrtennetzwerke fertig gestellt hat, zeigt sich der Erfolg oder Misserfolg der eigenen wissenschaftlichen Arbeit immer auch anhand des persönlichen "Gelehrten"-Netzwerkes. Auch in den zitierten Werken spiegeln sich zweifellos persönliche Kontakte wider. Ohne die vielen Tipps, Hinweise und Unterstützung von zahlreichen Personen würde es diese Arbeit nicht geben. Ich möchte mich hier bei einigen von ihnen ausführlicher bedanken, ohne dass es die Mitarbeit und Hilfestellung derjenigen, die nicht erwähnt werden, herabsetzen oder schmälern würde.

Besonderen Dank schulde ich dem Erstgutachter dieser Arbeit, Prof. Dr. Stefan Reichmuth, der bei Problemen aller Art hilfreich war. Er weckte bei mir zum einen das Interesse an der Arbeit über den Islam in Indien und sorgte zum anderen durch Förderung und Hilfestellung vor allem in Krisensituationen dafür, dass diese Begeisterung auch über die Jahre, die die Fertigstellung dieser Arbeit inzwischen in Anspruch genommen hat, erhalten blieb. Gleiches gilt für den Zweitgutachter dieser Arbeit, Prof. Dr. Jamal Malik (Erfurt), der für meine Fragen trotz regionaler Entfernung immer offen war und mich vor allem in der Anfangsphase meiner Forschungen über Indien nachhaltig unterstützt hat.

Nach Erfurt führten auch meine Netzwerkverbindungen zu Jan-Peter Hartung, der jetzt in London an der SOAS tätig ist. Er hat mich immer wieder mit Literaturhinweisen und Schriften aus Indien versorgt. Mit ihm war auch der Austausch über die indische Gelehrtenzene immer ein Vergnügen. Das gleiche gilt für Guido Steinberg (Berlin), der mich zudem auf zahlreiche Netzwerkverbindungen zwischen dem heutigen Saudi-Arabien und Indien hingewiesen hat.

Den beiden sowie den "Ex-Bochumern" Florian Schwarz (Seattle), Heidrun Eichner (Halle) und Birgit Krawietz (Berlin) sei dafür besonders gedankt, dass sie einzelne Kapitel in den verschiedenen Stadien ihrer Fertigstellung ihren kritischen Blicken unterzogen haben. Thomas Eich (Tübingen) hat sich nicht nur dieser Aufgabe unterzogen, sondern gab mir während der Zeit unserer Bürogemeinschaft so manchen fachlichen Hinweis und war mir immer ein interessierter und interessanter Gesprächspartner. Letzteres gilt selbstverständlich auch für alle anderen

Mitglieder unserer Nachwuchsforschungsgruppe (Christoph Rauch und Armina Omerika) vor allem aber für Bekim Agai (Bonn) und Henning Sievert (Zürich). Michael Kemper (Amsterdam), Leiter dieser Forschungsgruppe, hat mich mit vielen Hinweisen und vor allem dem aufmerksamen Einsatz seines Rotstiftes so manches Mal wieder auf den "rechten Pfad" zurückgeführt. Außerdem danke ich auch Safiye Jalil (Bonn), Nese Ihtiyar (Bochum) und meiner "Kaffeerunde" an der Ruhr-Universität Bochum, die dafür gesorgt haben, dass ich mich dort immer wohl fühlen konnte. Herrn Ghanim Khan danke ich dafür, dass er sich die Mühe gemacht hat, mit mir einen handgeschriebenen Urdu-Text zu lesen und zu bearbeiten.

Mit Martin Riexinger (Göttingen) habe ich angeregt über die *Ahl-e ḥadīṭ* diskutiert. Auch er war immer bereit, mit mir relevante Literatur, die häufig nur in Pakistan erhältlich war, zu teilen.

In Bhopal hat mir Sonia Rashid Begum in ihrem Hotel *Jahan Numa Palace* ein Zuhause auf Zeit gegeben, sie war mir bei Fragen und Problemen eine wirkliche Hilfe. Zudem danke ich der Familie 'Arab, die mich freundlich empfing und mir bereitwillig Informationen erteilte und mir sogar eine eigenhändig nach dem Morgengebet verfasste Familiengeschichte überreichte. Im *National Archive of India / Bhopal* vereinfachten der Leiter des Archives Mr. Haq und der Bibliothekar Mr. Juneja auf unbürokratische Weise das Forschen. Besonders interessant und hilfreich waren für mich auch die Begegnungen mit Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns Nachfahren Sayyid 'Ali Hasan Mujib und dessen Familie.

In der *Shibli Numani Library* der *Nadwat ul-ulama'*, Lucknow, war mir der Bibliothekar Muhammad Haroon stets sehr behilflich war und gewährte mir und meinem Mann sogar allabendlich während der muslimischen Gebetszeiten Zutritt zu seinem Haus. Besonders unterstützt hat mich Abu Suhban Ruhul Quds Nadwi, der mir vieles über die Lehren und Schriften der *Ahl-e ḥadīth* erklärt hat. Er beeindruckte mich mit seinem umfassenden Wissen und ermöglichte mir durch seine Übersetzung vom Urdu ins Arabische einige interessante Gespräche mit Gelehrten der *Nadwa*. Auch die Begegnung mit seiner Familie war mir eine Freude. Dem derzeitigen Leiter der *Nadwa*, Muhammad Rabi' Nadwi, Muhammad Bashir Atta b. Halim Atta sowie Colonel Muhsin Jalil Shamsi bin ich für ihre Freundlichkeit, ihr Interesse und ihre Hinweise sehr dankbar. Ram Advanis Buchhandlung war für mich ein wichtiger Anlaufpunkt in Lucknow – und ein Ort, an dem Netzwerke gesponnen werden konnten.

In New Delhi haben Narayani Gupta und Bela Butalia mich immer wieder mit interessanten Leuten zusammengebracht und mir viel vom kulturellen Leben der Hauptstadt gezeigt. Die Mitarbeiter von Roli Books waren mir bei praktischen Problemen immer hilfreich. Gerne erinnere ich mich auch an das interessante Gespräch mit dem damaligen General Secretary der *Ahl-e ḥadīṭ*, Abdul Wahhab Khilji – das leider wegen gesundheitlicher Probleme meinerseits sehr kurz ausfiel.

Zahlreiche Wissenschaftler haben sowohl von deutschen Universitäten aus als auch aus dem Ausland das Fortkommen dieser Arbeit verfolgt. Ich danke (in alphabetischer Reihenfolge, die keinesfalls wertend sein soll) vor allem Tahera Aftab, Monica Corrado, David Commins, Monica Corrado, Theo Damsteegt, Michael Fisher, Bert Fragner, Patrick Franke, Ulrike Freitag, Eric Germain, Marc Gaborieau, Marcia Hermansen, Mushirul Hasan, Omar Khalidi, Mohammad Hassan Khan, Anke von Kügelgen, Nirmal Kumar, Margrit Pernau, Abdel-Karim Rafeq, Barbara Metcalf, Gail Minault, Avril Powell, Simon Junaid Qadri, Francis Robinson, Ulrike Stark, Yoginder Sikand. Sie alle haben bereitwillig ihre Materialien und Quellen mit mir geteilt und bei persönlichen Begegnungen auf Konferenzen oder per Email konstruktive Kritik geäußert.

Besonderer Dank gilt auch den inzwischen weiter von mir entfernt wohnenden Mitgliedern meiner Familie und meines Freundeskreises (vor allem Anne Garbe), die mich vor allem in den letzten beiden Jahren immer wieder motiviert haben. Meine Schwester Alexandra hat das Entstehen dieser Arbeit aufmerksam verfolgt und etliches mit der ihr eigenen Art kommentiert. Der größte Dank gebührt allerdings meinem Mann Hans Preckel. Nicht nur, dass er mich mehrfach nach Indien begleitet hat (wo er als mein "Secretary" bekannt wurde), er hat mich bei allen Problemen – nicht nur technischer Art - ständig unterstützt. Dieser eine Satz des Dankes bleibt eine glatte Untertreibung.

Gewidmet ist diese Arbeit jedoch meinem Vater Werner Preckel, der 2003 im Alter von 62 Jahren viel zu früh verstorben ist.



## Inhalt

<b>Abbildungen und Diagramme</b>	<b>5</b>
<b>Fotografien</b>	<b>5</b>
<b>Formale Bemerkungen</b>	<b>7</b>
<b>Abkürzungsverzeichnis</b>	<b>8</b>
<b>1 Einleitung</b>	<b>9</b>
1.1 Fragestellung / wissenschaftliche Ziele	9
1.2 Die Netzwerkanalyse: die Mikro-Perspektive	12
1.2.1 Religiöse Netzwerke - Islamische Netzwerke	15
1.3 Die Meso-Ebene der Netzwerkanalyse	25
1.4 Netzwerke und Diskurs	28
1.5 Quellen und Literatur	31
1.5.1 Literatur über den Islam im Fürstenstaat Bhopal	31
1.5.2 Literatur über Šiddīq Ḥasan Ḥān	37
1.5.3 Šiddīq Ḥasan Ḥāns eigene Schriften	42
1.6 Gliederung der vorliegenden Arbeit	44
<b>2 Das "gemachte Nest" des Reformismus in Indien</b>	<b>47</b>
2.1 Kurzer Abriss der Geschichte Bhopals, von der Gründung des Staates bis zur "Mutiny" (1708-1857)	47
2.1.1 Die Gründung des Staates Bhopal und die männlichen Nawwābs	50
2.1.2 Die Begums von Bhopal	57
2.2 "Rationale Wissenschaften" und der Lehrkanon des <i>Dars-e Niẓāmī</i>	64
2.2.1 Bhopal als Zentrum der <i>ma'qūlāt</i>	74
2.3 Der reformistische Hintergrund der <i>Ahl-e ḥadīṭ</i> -Bewegung	80
2.3.1 <i>Naqšbandī-Šuyūḥ</i>	81
2.3.2 Šāh Walīullah Dihlawī und die "Krise des Islam"	90
2.3.2.1 Šāh Walīullāhs Positionen zum Thema <i>iğtihād / taqlīd</i>	96
2.3.2.2 Šāh Walīullāhs Nachfolger	99
2.3.3 Die <i>Ṭarīqa-ye Muḥammadiya</i>	104
2.3.3.1 Munšī Ġamāl ud-Dīn Dihlawī	116
2.3.4 Der Einfluss Muḥammad b. 'Alī aš-Šaukānīs und die jemenitische Tradition	120
2.3.4.1 'Abd ul-Qayyūm al-Budhānawī (st. 1870)	124
2.3.4.2 Die jemenitische Familie "Arab" in Bhopal	127
2.3.5 Exkurs: Die Durchsetzung der <i>Ahl-e ḥadīṭ</i> in Delhi: Naḍīr Ḥusain Dihlawī, "Miyān Šāhib"	134
<b>3 Šiddīq Ḥasan Ḥāns Ego-Netzwerk</b>	<b>139</b>
3.1 Die angeborenen und übernommenen Kontakte	139
3.1.1 Der familiäre Hintergrund	139
3.1.2 Šiddīq Ḥasan Ḥāns Ausbildung	146
3.1.3 Neue Impulse	152
3.2 Ungeplante und zufällige Beziehungen	154
3.2.1 Rückschläge - Die Debatte um den Genuss von Rauschmitteln	157
3.2.2 Šiddīq Ḥasans <i>ḥağğ</i>	162
3.3 Die Islamisierung des Staates Bhopal: Netzwerke in Aktion	165
3.3.1 Die Islamisierung des Schulwesens	165
3.3.1.1 Ḥusain b. Muḥsin	171
3.3.1.2 Muḥammad b. Ḥusain al-Anṣārī (st. 1926)	175
3.3.1.3 Ḥalīl b. Muḥammad 'Arab (st. 1967)	179
3.3.1.4 Der oberste Schulverwalter: Salāmatullāh Ġairāğpūrī (st. 1903)	182
3.3.1.5 Muḥammad "Aslam" Ġairāğpūrī (st. 1955)	183
3.3.1.6 Der Chefideologe: Muḥammad Bašīr Saḥsawānī (st. 1908) und die Gelehrten Saḥsawāns	185
3.3.1.7 Bildung von Frauen und Bildung für Frauen - Die Herrscherin als Autorin	193
3.3.1.8 <i>Tahḍīb an-niswān</i>	195
3.3.2 Die Islamisierung des Rechtswesens	199

3.3.2.1 ‘Abd ul-Qayyūm Budhānawī (st. 1882) und sein Sohn Yūsuf (st. 1965)	200
3.3.2.2 Qāḍī Bašir ud-Dīn Qannauḡī (st. 1296 / 1879)	203
3.3.2.3 Muhammad b. ‘Abd ul-‘Azīz Mačhlīšahrī (st. 1902)	203
3.3.2.4 Qāḍī Anwār ‘Alī Ḥusainī Ḥanafī Lakhnawī (st. 1303 / 1886)	206
3.3.2.5 Ayyūb b. Qamar ud-Dīn Phūltī (st. 1305 / 1888)	206
3.3.2.6 al-Qāḍī ‘Abd ul-Ḥaqq Kābulī (st. 1903)	207
3.3.2.7 EXKURS: Von den <i>Ahl-e ḥadīṭ</i> zu den Deobandīs	208
3.3.3 Bhopal als islamische Stadt	210
3.3.3.1 Moscheen und Paläste	210
3.3.3.2 <i>Amr bil-ma’rūf</i> und <i>ḥisba</i>	211
3.3.3.3 <i>Maḡlis-e šūrā</i>	213
3.3.4 Šiddīq Ḥasan und die Briten	214
3.3.5 Šiddīq Ḥasan Ḥāns außerindische Kontakte	217
3.3.5.1 Der "Buchhändler"	217
3.3.5.2 Die Āl ‘Atīq	219
3.3.5.3 <i>Ahl-e ḥadīṭ</i> , Salafīs, oder Wahhabiten?	229
3.3.5.4 Der Briefwechsel zwischen Šiddīq Ḥasan und Nu‘mān	233
3.3.5.5 Weitere Verbindungen zwischen den Ālūsīs und Bhopal	235
3.3.5.6 Kontakte zu "Neo-Sufis"	237
3.4 Die konstruierten Netzwerkeverbindungen: ein Blick in Šiddīq Ḥasans Bücherschrank	243
3.4.0.1 Bibliotheken	243
3.4.0.2 Buchdruck und Vertrieb	244
3.4.0.3 Zeitungen und Zeitschriften	254
3.4.1 <i>Tafsīr</i> ( <i>Qur’ān</i> -Exegese)	258
3.4.2 <i>Ḥadīṭ</i> (Traditionswissenschaften)	261
3.4.3 Islamisches Recht ( <i>fiqh</i> )	271
3.4.4 Dogmatik ( <i>‘aqā’id</i> ) und spekulative Theologie ( <i>kalām</i> )	274
3.4.5 Arabische und persische Sprache ( <i>luḡat</i> ), Literatur ( <i>adab</i> ) in der religiösen Ethik ( <i>aḡlāq</i> )	282
3.4.6 <i>Manṭiq</i> (Logik) und <i>Ḥikmat</i> (Philosophie)	290
3.4.7 <i>Hay’a</i> (Astronomie)	294
3.4.8 <i>Ta’rīḥ</i> (Geschichtswissenschaft)	295
3.5 Šiddīq Ḥasans Netzwerk zerreißt	304
3.5.1 Bhopal als Fluchtpunkt und Exil	307
3.5.2 Gegner am Hof Bhopals: die Paschtunen	312
3.5.3 EXKURS: Die Debatte um die Verschleierung	314
3.5.4 Die Auswirkung von Šiddīq Ḥasans Absetzung auf die <i>Ahl-e ḥadīṭ</i>	324
<b>4 Šiddīq Ḥasan Ḥān und der islamische Diskurs</b>	<b>327</b>
4.1 Die Diskussion um den <i>iğtihād</i> und den <i>taqlīd</i>	327
4.1.1 Die Kritik am <i>taqlīd</i> : Vorläufer der <i>Ahl-e ḥadīṭ</i>	328
4.1.2 Die Debatte in Bhopal - Šiddīq Ḥasan Ḥāns Position	329
4.1.2.1 Die Quellen des islamischen Rechts	331
4.1.2.2 Definition des <i>iğtihād</i> und: Wer ist ein <i>muğtahid</i> ?	334
4.1.2.3 <i>Taqlīd</i> und seine verschiedenen Arten	335
4.1.2.4 Ratschläge an <i>qāḍī</i> und <i>muftī</i>	336
4.1.2.5 Von der "Vereinfachung des <i>iğtihād</i> "	337
4.1.2.6 Die Gegner Šiddīq Ḥasan Ḥāns aus den Reihen der Deobandīs	339
4.1.3 Auseinandersetzungen mit Deobandīs	342
4.1.3.1 Die Frage des <i>raf’ al-yadain</i>	343
4.1.3.2 Das Falten der Hände während des Gebetes	347
4.1.3.3 Das <i>āmīn bil-ğahr</i>	347
4.1.3.4 Die Rezitation der <i>fātiḥa</i>	348
4.1.3.5 Das korrekte Freitagsgebet ( <i>ğum’a</i> )	349
4.1.3.6 Der Streit um die Scheidungsformel	353
4.1.3.7 Der Konflikt um die "Ehe auf Zeit" ( <i>mut’a</i> )	359
4.1.4 Der Konflikt mit ‘Abd ul-Ḥayy Farangī Maḡallī	360
4.1.5 Die <i>iğtihād</i> / <i>taqlīd</i> -Debatte vom bhopalesischen Standpunkt	365
4.2 Šiddīq Ḥasan Ḥān und die Endzeiterwartungen zu Beginn des 14. Jahrhunderts	370
4.2.1 Endzeiterwartungen in der islamischen Welt	370
4.2.2 Falsche <i>mahdīs</i> und <i>muğaddidūn</i>	380
4.2.3 Šiddīq Ḥasan und die Ansprüche des sudanesischen <i>mahdī</i>	383
4.2.4 Šiddīq Ḥasan Ḥān: der "echte" <i>al-mahdī al-muntaẓar</i> ?	385



4.2.5 Şiddīq Ḥasan als <i>muğaddid al-‘aşr</i>	386
4.3 Die Konflikte mit der <i>Aḥmadīya</i>	391
4.3.1 Ablehnung des <i>muğaddid</i> -Anspruches Şiddīq Ḥasans	391
4.3.2 Die frühe Karriere Ġulām Aḥmads	392
4.3.3 Die Diskussion um die Rolle Jesu	397
4.3.4 Die <i>fatāwā</i> Ḥusain b. Muḥsins	397
4.3.4.1 Ġulām Aḥmad - ein Ebenbild Jesu ( <i>maṭīl ‘Īsā</i> )?	400
4.3.4.2 "Das Siegel der Propheten" ( <i>ḥatm an-nabīyīn</i> )	402
4.3.4.3 Ġulām Aḥmad als <i>mahdī</i>	405
4.3.5 Die Debatte über den <i>ḡihād</i>	406
4.4 Das Eliminieren von <i>bida‘</i> aus der muslimischen Gesellschaft	412
4.4.1 <i>Bida‘</i> bei der Segregation der Frauen	417
4.4.2 Muslimische Feiertage, Bräuche und <i>bida‘</i>	423
4.4.2.1 Muḥarram-Feierlichkeiten und andere Feiertage	424
4.4.2.2 Die <i>‘Aqīqa</i> -Zeremonie	428
4.4.2.3 <i>Walīma</i> -Feierlichkeiten	429
4.4.2.4 <i>Bismillāh</i> -Feiern und die <i>našra</i> -Zeremonie	430
4.4.3 Imitation anderer Religionsgemeinschaften	432
4.5 Debatten um die Praktiken an Heiligengräbern	434
4.5.1 Şiddīq Ḥasan Ḥān und der Grabkult in Bhopal	434
4.5.2 <i>Tauḥīd</i> , <i>tawassul</i> und <i>tašaffū‘</i>	436
4.5.3 Die extreme Position - Sa‘d b. Ḥamad b. ‘Atīq	438
4.5.4 Muḥammad Bašīr Saḥsawānī und sein Werk <i>Şiyānat al-insān</i>	442
4.5.4.1 Zur Entstehungsgeschichte von <i>Şiyānat al-insān</i>	442
4.5.4.2 Die Vorlage: Aḥmad Zainī Daḥlāns <i>ad-Durar as-sanīya</i>	444
4.5.4.3 Rašīd Riḍās Vorwort zu <i>Şiyānat al-insān</i>	445
4.5.4.4 Muḥammad Bašīrs Entgegnung auf Aḥmad Zainī Daḥlān	449
4.5.4.5 Der Besuch des Prophetengrabes ( <i>ziyāra</i> )	449
4.5.4.6 Muḥammad Bašīr und das Thema <i>tawassul</i>	453
4.5.4.7 Muḥammad Bašīr, Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb und seine Anhänger	457
4.5.4.8 Muḥammad Bašīrs Verteidigung Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhābs	458
4.6 Die Debatten mit den Barelwīs	461
4.6.1 Rituelle Streitigkeiten	462
4.6.1.1 Der Streit um die Feier des <i>maulid</i>	462
4.6.1.2 <i>Qiyām</i> und <i>taqbil al-ibhāmain</i>	464
4.6.1.3 Die Feierlichkeiten des <i>Giyārwin-e šarīf</i>	467
4.6.1.4 Die Auswirkungen des Streites um die Feier des <i>Giyārwin</i> in Bhopal	467
4.6.1.5 Über die Namensgebung	469
4.6.2 Bhopal versus Badāyūn : Bašīr ud-Dīn Qannauḡīs <i>aş-Şawā‘iq al-ilāhīya</i> und Faḍl-e Rasūls <i>Saif al-ḡabbār</i>	471
4.6.3 Die <i>Munāzara Aḥmadīya</i>	475
4.6.3.1 Das Setting der Debatte	475
4.6.3.2 <i>Imkān-e nazīr</i>	476
4.6.3.3 Das <i>Nūr Muḥammadī</i>	478
4.6.3.4 <i>‘ilm al-ḡaib</i>	484
4.6.3.5 Die Allmacht Gottes - ist Gott zur Lüge fähig?	485
4.6.4 Wahhābitentum und Aufruhr	488
4.7 Debatten über den Begriff " <i>Wahhābī</i> "	489
4.7.1 Die Geschichte des Begriffes " <i>Wahhābī</i> " in Indien	489
4.7.2 <i>Tarḡumān-e Wahhābīya</i>	493
4.7.2.1 Şiddīq Ḥasan Ḥāns Konzepte von <i>ḡihād</i>	496
4.7.2.2 Was ist ein " <i>Wahhābī</i> "?	503
4.7.2.3 Loyalität gegenüber den Briten	506
4.7.3 Şiddīq Ḥasan Ḥāns Beurteilung der Person Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhābs	506
4.7.4 Şiddīq Ḥasan Ḥān und die <i>Wahhābīya</i> im Spiegel der Nachwelt	512
4.7.5 " <i>Wahhābīs</i> ": Eine Einschätzung aufgrund der bhopalesischen Quellen	514

## 5 Zusammenfassung 521

## 6 Quellen- und Literaturverzeichnis 529

6.1 Archive	529
6.2 Zeitschriften	529
6.3 Weitere Abkürzungen	529

6.4 Monografien und Zeitschriftenartikel

530

6.5 Interviews

550

## **Appendices**

**551**

## Abbildungen und Diagramme

Abb. 1	Transmissionslinie der <i>ma'qūlāt</i>	73
Abb. 2	Stammbaum der Familie des Begründers der <i>Ṭarīqa-ye Qādirīya</i> in Bhopal	77
Abb. 3	Stammbaum der Familie al-Anṣārī	180
Abb. 4	Stammbaum der Familie "Sahsawānī"	191
Abb. 5	Stammbaum der Familie Šāh Walīullāhs	202
Abb. 6	Şiddīq Ḥasan Ḥans Verbindungen zur arabischen <i>Salafīya</i>	227
Abb. 7	Stammbaum der Familie al-Ālūsī (Bağdād)	234
Abb. 8	Şiddīq Ḥasan Ḥans Netzwerkbearbeitungen in den Jemen	300
Abb. 9	Der Reformzirkel der <i>Ahl-e ḥadīṭ</i> in Bhopal	320
Abb. 10	Familienstammbaum von Şiddīq Ḥasan Ḥans 3 Kindern und deren Kinder	551
Abb. 11	Nachkommen von Şiddīq Ḥasan Ḥans Sohn 'Alī Ḥasan Ḥan	552
Abb. 12	Stammbaum von Şiddīq Ḥasan Ḥans Tochter Şafīya Begum	553
Abb. 13	Stammbaum der Familie von Şiddīq Ḥasan Ḥans durch seinen Sohn Nūr ul-Ḥasan Ḥān	554
Abb. 14	Nachkommen von Şiddīq Ḥasan Ḥans Enkel Zuhūr ul-Ḥasan (Sohn von Nūr ul-Ḥasan) und Mehrğabīn (Tochter von 'Alī Ḥasan Ḥān)	555
Abb. 15	Nachkommen von Nağm ul-Ḥasan, Sohn von Nūr ul-Ḥasan	556
Abb. 16	Nachkommen von Waḥīd un-Nisā', Tochter von Nūr ul-Ḥasan Ḥān	557

## Fotografien

F1	Urkunde über die Befreiung eines Sklaven nach Şiddīq Ḥasans <i>ḥağğ</i>	558
F2	Urkunde über die Verleihung des <i>Meğdīye</i> -Ordens	559
F3	Der <i>Meğdīye</i> -Orden	560
F4	Das Bhopal House (Lucknow)	561



## Formale Bemerkungen

Diese Arbeit zieht Quellen in den drei wichtigsten Islamsprachen Indiens - Arabisch, Persisch und Urdu - heran. Dadurch ergeben sich Probleme bei der Transkription, da für alle drei Sprachen unterschiedliche Transkriptionssysteme existieren. Für die Transkription aus dem Arabischen folge ich den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG). Dabei werden Eigennamen (z.B. Städtenamen) und Begriffe, soweit sie im Duden in der gegenwärtigen Fassung zu finden sind, in ihrer deutschen Form wiedergegeben (beispielsweise Hodeida statt Ḥudaida, Lucknow statt Lakna'ū). Bei der Transkription des Persischen und auch des Urdu folge ich bei den Konsonanten den Regelungen der DMG für das Arabische, bei Vokalen verwende ich die Urdu-Umschrift, wo es ansonsten verwirrend und sinnentstellend wäre. Die unbetonten Endungsvokale der *Idāfa*-Verbindung habe ich mit "-e" statt mit "-i" bzw. mit "-ye" statt "yi" wiedergegeben. Dieses war darauf zurückzuführen, dass in der Praxis Indiens von "Ahl-e ḥadīṭ" und nicht von "Ahl-i ḥadīṭ" gesprochen wurde. An der Sprachpraxis Indiens orientierte sich auch die Transkription von Personennamen. Aus diesem Grunde spreche ich von "Abd ul-'Azīz" für einen Gelehrten, der aus Delhi stammt, verwende aber "Abd al-'Azīz" für einen Gelehrten arabischer Herkunft. Aus dem Arabischen kommende religiöse Fachbegriffe gebe ich im Allgemeinen in der arabischen Form wieder, (z.B. *bid'a* statt *bid'at*). Auch arabische Buchtitel gebe ich in der arabischen Form wieder, auch, wenn das Werk auf Persisch oder Urdu verfasst ist (beispielsweise transkribiere ich den Titel von Ṣiddīq Ḥasans Persisch sprachiger Schrift *Ḥuḡaḡ al-kirāma* statt *Hoḡaḡ el-kirāma*).

Bei der Umschrift des Urdu folge ich den Regeln der DMG für die Umschrift der arabischen Sprache. Die retroflexen Laute habe ich mit einem Punkt (·) auf dem jeweiligen Konsonanten transkribiert. Das *nūn-e ḡunna* (das nasale n) wurde mit ṅ wiedergegeben.

Für einige wichtige Titel habe ich die abgekürzte Form gewählt. Da jedoch aufgrund der Ähnlichkeit etlicher Urdu-Titel weitgehend identische Abkürzungen entstanden wären, habe ich einige Abkürzungen abgewandelt und auf andere gänzlich verzichtet. Buchtitel schreibe ich bei der ersten Erwähnung aus und verkürze sie im folgenden leicht. Die wichtigsten Referenzwerke und Zeitschriftentitel habe ich in der abgekürzten Form wiedergegeben. Die von mir verwendeten Abkürzungen im Abkürzungsverzeichnis sowie in der Bibliographie wiedergegeben.

Die Ansetzung der Personennamen erfolgt nach der Namensversion, unter der der jeweilige Autor am bekanntesten war. Aus diesem Grund habe ich Maulānā 'Abd ul-Ḥayy al-Ḥasanī an-Nadwī als "al-Ḥasanī" angesetzt, obwohl eine bibliothekarische Ansetzung als "Abd ul-Ḥayy" auch zu rechtfertigen wäre. Die Ansetzung "Nadwī" habe ich aus demselben Grund für 'Abd ul-Ḥayys Sohn Abū l-Ḥasan gewählt.

## Abkürzungsverzeichnis

A.	Arabisch
ABĞAD	Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān, <i>Abğad al-‘ulūm</i>
Badr	Şaukānī, <i>al-Badr at-tāli‘</i>
BŞPH	‘Irāqī, <i>Barr-e şağīr Pakistān wa-Hind men ‘ulamā’-ye Ahl-e ḥadīṭ ke ‘ilmī kār nāme</i>
BTĀ	Wağdī ul-Ḥusainī, <i>Bhopāl taḥrīkāt-e āzādī ke ā’īna men</i>
EI (1)	Enzyklopädie des Islam
EI (2)	Encyclopaedia of Islam, New Edition
EIran	Encyclopedia Iranica
FPH	Bhaṭṭī, Muḥammad Ishāq, <i>Fuqahā’-ye Pāk wa-Hind</i>
GAL	Geschichte der Arabischen Litteratur
GAS	Geschichte des Arabischen Schrifttums
ITHĀF	Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān, <i>Ithāf an-nubalā’</i>
M‘UN	Āl aš-Şaiḥ, <i>Maşāhīr ‘ulamā’ Nağd wa-ğairihim</i>
NḤ	Ḥasanī, <i>Nuzhat al-ḥawāṭir wa-bahğat al-masāmi‘ wan-nawāzīr</i>
OEMIW	Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World
P.	Persisch
Saif	Saif, Muḥammad Aslam, <i>Taḥrīk-e Ahl-e ḥadīṭ</i>
TM	Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān, <i>at-Tāğ al-mukallal</i>
TADRĪS	Salafī, ‘Azīz ur-Raḥmān, <i>Ğamā‘at-e Ahl-e ḥadīṭ kī tadrīsī ḥidmāt</i>
TAḤ	Siyālkoṭī, Muḥammad Ibrāhīm Mīr, <i>Ta’rīḥ-e Ahl-e ḥadīṭ</i>
TAŞNĪF	Salafī, Muḥammad Mustaqīm, <i>Ğamā‘at-e Ahl-e ḥadīṭ kī taşnīfī ḥidmāt</i>
TIQŞĀR	Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān, <i>Tiqşār ğuyūd al-aḥrār</i>
T‘UḤH	Nauşahrawī, <i>Tarāğim-e ‘ulamā’-ye ḥadīṭ-e Hind</i>
U.	Urdu

# 1 Einleitung

## 1.1 Fragestellung / wissenschaftliche Ziele

Im Mittelpunkt dieser Arbeit steht die Rekonstruktion der erstaunlichen Karriere des indo-muslimischen Gelehrten Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān al-Qannauḡī<sup>1</sup> (1832-90), der als Ehemann der Herrscherin Šāh Ḡahān Begum (reg. 1868-1901) am islamischen Fürstenhof des zentralindischen Staates Bhopal (aber auch über Indien hinaus) eine bedeutende Rolle spielte. Als einer der Hauptvertreter der Bewegung der *Ahl-e ḥadīṭ* ("Leute der Prophetenüberlieferung") propagierte er die Rückkehr der islamischen Gemeinschaft zum Vorbild des Propheten Muḥammad, die Eliminierung unislamischer und hinduistischer Neuerungen (*bida'*) aus der Gesellschaft sowie die Untersagung des im indo-muslimischen Kontext so häufig praktizierten Kults an den Gräbern islamischer Heiliger.

Ṣiddīq Ḥasan Ḥān wurde 1832 in Nordindien in eine Familie hineingeboren, deren Vertreter sowohl als Sufis, als Militärberater oder als Rechtsgelehrte (*muftīs* oder *qāḏīs*) bekannt geworden waren. Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns Vater Aulād Ḥasan Ḥān (st. 1837) verzichtete freiwillig auf eine aussichtsreiche Karriere am Hof von Hyderabad und konvertierte vom Schiitentum zum Sunnitentum. Anschließend schloss er sich der sunnitischen Bewegung Sayyid Aḥmad Barelwīs (st. 1832) an, die in den North-Western Frontier Provinces einen auch mit militärischen Mitteln geführten Kampf gegen die Sikhs führte. Diese Gruppierung der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* ("Der muhammadanische Pfad") rechtfertigte diesen Kampf als *ḡihād* ("Heiligen Krieg"), der sich gegen die Ungläubigen richtete, wobei die britische Kolonialmacht annahm, dass dieser *ḡihād* sich auch gegen sie selbst richten könnte. Als Sayyid Aḥmad und seine Anhänger 1832 bei Balakot eine vernichtende Niederlage erlitten und Sayyid Aḥmad getötet wurde, hatte die Bewegung Schwierigkeiten, sich neu zu organisieren und zu formieren. Sayyid Aulād Ḥasan versuchte weiterhin, durch gezielte Missionierung (*da'wat*) Anhänger zu rekrutieren und Finanzmittel einzutreiben.

Als er 1837 starb, hinterließ er seiner Familie keine Geldmittel, aber gute Verbindungen zu seinen früheren Freunden und anderen Unterstützern der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya*. Ṣiddīq Ḥasan Ḥān konnte in erheblichem Maße von diesen Kontakten profitieren. Die Gefährten seines Vaters erklärten sich bereit, Ṣiddīq Ḥasan Ḥān zu unterrichten, und auf diese Weise erhielt er eine Ausbildung, die ihn zu einer Karriere an einem Fürstenhof qualifizierte.

---

<sup>1</sup> Zu einem Überblick über die Biografie Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns vgl. zunächst Zafar ul-Islām Khān: "Nawwāb Sayyid Ṣiddīq Ḥasan Khān", in EI (2) vii, 1048 f. Zu der Literatur in arabischer Sprache und auf Urdu siehe die weiteren Angaben zur Literatur in dieser Einleitung.

Şiddīq Ḥasan Ḥān ging ca. 1854-5 nach Bhopal, wo er sich eine Anstellung am Hof von Sikander Begum (reg. 1844-1868) erhoffte. Abermals gelang es Şiddīq Ḥasan Ḥān, die Verbindungen seines Vaters zu nutzen, denn er erhielt tatsächlich eine Stellung als Schreiber in Bhopal. Nach einigen Karriererückschlägen, die ihn zwischenzeitlich wieder von Bhopal wegführten, wurde er erneut als Sekretär am Fürstenhof Bhopals tätig. Durch seine Heirat mit der verwitweten Herrscherin Şāh Ğahān Begum im Jahr 1871 erhielt Şiddīq Ḥasan Ḥān die finanziellen Mittel, seine Thesen in mehr als 200 Schriften in arabischer und persischer Sprache sowie auf Urdu zu publizieren. Außerdem hatte er die Gelegenheit, etliche den *Ahl-e ḥadīṭ* nahestehende Gelehrte nach Bhopal einzuladen und deren Schriften auf seine Kosten zu publizieren. Was zunächst als hoffnungsvolle Karriere eines aufstrebenden Gelehrten als Geschichtsschreiber und Privatsekretär der Begum begann und dann mit der Eheschließung einen Höhepunkt fand, endete mit der Absetzung Şiddīq Ḥasan Ḥāns durch die Briten 1885. Er wurde seiner Ämter und Titel enthoben und unter Hausarrest gestellt. Seinen Einfluss konnte er nicht wiedererlangen, und er starb fünf Jahre nach seiner Absetzung in relativer Isolation.

Soweit kurz zu seinem Leben. Die Hauptthese dieser Arbeit ist, dass trotz einer großen Fülle an biografischen Informationen und trotz seiner exponierten Stellung unter den Gelehrten Indiens der Blick auf die Figur Şiddīq Ḥasans verstellt ist. Je nach Perspektive wurde und wird seine Person von verschiedenen Interessensgruppen instrumentalisiert. In der vorliegenden Untersuchung soll deshalb das in der Literatur vorherrschende Bild der *Ahl-e ḥadīṭ* und vor allem Şiddīq Ḥasan Ḥāns einer kritischen Überprüfung unterzogen werden. Die Ursache für die Schwierigkeiten bei der Beurteilung der Rolle Şiddīq Ḥasan Ḥāns liegt wie erwähnt darin, dass er von einigen Gruppierungen für ihre jeweiligen Ziele vereinnahmt wurde. Erstens sieht die *Ahl-e ḥadīṭ*-Bewegung ihn als einen ihrer wichtigsten Vertreter im 19. Jahrhundert an, wenn nicht sogar als einen ihrer ersten bedeutenden Gelehrten.<sup>2</sup> Die Beschreibung der Figur Şiddīq Ḥasans konzentriert sich dabei auf seine Verdienste für die Verbreitung der Bewegung. Vor allem die große Anzahl seiner Publikationen wird positiv hervorgehoben, während eine politische Aktivität Şiddīq Ḥasans komplett negiert wird. Insgesamt ergibt sich aus der Literatur der *Ahl-e ḥadīṭ* das Bild eines frommen Gelehrten, der die Ideale der Bewegung in ganz Indien propagierte. Seine Aktivitäten in den arabischen Ländern werden zumeist nur am Rande erwähnt.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Vgl. Sh. Inayatullah: "Ahl-i ḥadīṭh", in EI (2) i, 259 f.; C. Preckel: "Ahl-i Ḥadīṭh", in EI (3).

<sup>3</sup> Ganz in diesem Sinne auch die Interpretation des vormaligen Rektors der *Nadwat ul-'ulamā'* / Lucknow, Abū l-Ḥasan 'Alī Nadwī (st. 1999), der zeitweise den *Ahl-e ḥadīṭ* nahe stand. Er betonte Şiddīq Ḥasan Ḥāns Verdienste um die Verbreitung der arabischen Literatur Indiens. Abul Hasan Ali Nadwi: *Muslims in India*. Lucknow 1980. Zu Nadwī vgl. Anm. 86.



Demgegenüber wollen die Autoren der indo-muslimischen Nationalgeschichtsschreibung Şiddīq Ḥasan Ḥān zum Vorkämpfer der indischen Freiheitsbewegung (*taḥrīk-e azādī*)<sup>4</sup> gegen die Briten hochstilisieren. Er sei ein erster Vertreter der nationalen Bewegung gewesen, die sich gegen die britische Kolonialmacht zur Wehr gesetzt hätten. Auf diese Weise habe Şiddīq Ḥasan entscheidend zur Ausprägung eines indischen Nationalismus beigetragen. Seine Werke hätten dennoch niemals zum aktiven Kampf gegen die Briten aufgefordert, seien aber von diesen völlig falsch interpretiert worden. Auf diese Weise sei er unschuldig von den Briten verurteilt und seiner Ämter enthoben worden. Insgesamt hätten seine Schriften alle nur den guten Zweck der islamischen Reform (*işlāḥ*) verfolgt. Seine politischen Aussagen seien mutige Äußerungen gewesen, die der anti-kolonialen Stimmung in Indien Ausdruck verliehen hätten.<sup>5</sup>

Diesen beiden muslimischen Sichtweisen entgegen steht die Interpretation der Briten, welche ihn hingegen als Aufrührer betrachteten, der alle Muslime der islamischen Welt zum *ğihād* gegen die britische Kolonialmacht aufgestachelt hatte.<sup>6</sup> Auf diese Weise habe er die ansonsten so reibungslose Kooperation mit dem Fürstenstaat Bhopal empfindlich gestört. Die Ursache für Şiddīq Ḥasan Ḥāns angeblichen religiösen Fanatismus sahen die Briten darin, dass er ein Anhänger Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhābs (st. 1787) gewesen sei, dessen strikte Islaminterpretation bis heute die religiöse Basis des Staates Saudi-Arabien bildet. Şiddīq Ḥasan Ḥān hatte nach Ansicht der Briten die Lehren der arabischen *Wahhābiya* nach Indien gebracht und damit alle Muslime – nicht nur diejenigen Indiens – aufgerufen, sich von den Kolonialherren zu befreien. Die Beurteilung der Figur Şiddīq Ḥasan Ḥāns wird dadurch weiter kompliziert, dass die arabischen Wahhabiten Şiddīq Ḥasan Ḥān und andere prominente Anhänger der *Ahl-e ḥadīṭ* für sich vereinnahmten. In diversen, größtenteils im heutigen Saudi-Arabien veröffentlichten biografischen Handbüchern,<sup>7</sup> erscheint Şiddīq Ḥasan Ḥān als Vertreter der Lehren Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhābs in Indien – wodurch ihm ebenfalls den Stempel *Wahhābī* aufgedrückt wird.

Zweifelsohne verfügte Şiddīq Ḥasan Ḥān über mehr Kontakte in fast alle arabischsprachigen Länder als die Mehrheit der Gelehrten seiner Zeit, es erscheint jedoch fraglich, ob die Verbindungen in das heutige Saudi-Arabien tatsächlich für ihn dieselbe Rolle spielten, die heutzutage in sie hineininterpretiert wird. Aus diesem Grunde erscheint eine genaue

<sup>4</sup> Vgl. Muḥammad Ikrām: *Mauḡ-e kauṭar*. Lāhōr 2000; Abū l-‘A’lā Maudūdī: *Taḥrīk-e āzādī Hind aur muslimān*. Ḥiṣṣa 1-2. Lāhōr 1992; Na‘īn T. Saḡal: *Hindustān kī taḥrīk-e āzādī*. Dihlī 1973. Für Bhopal vgl. Sayyid ‘Ābid ‘Alī Waḡdī al-Ḥusainī: *Bhopāl taḥrīkāt-e āzādī ke ā‘īna meṅ* (BTĀ). Bhopāl 1986. Der Autor gibt sich mehrfach als Deobandī zu erkennen, dennoch eine relativ positive Beurteilung Şiddīq Ḥasan Ḥāns im Sinne der Unabhängigkeitsbewegung (186-207).

<sup>5</sup> Zur Rezeption Şiddīq Ḥasans vgl. Claudia Preckel: "Wahhabi or national hero? Siddiq Hasan Khan." *ISIM Newsletter* 11 (2002), 3; dies.: "Islamische Reform im Indien des 19. Jahrhunderts. Aufstieg und Fall von Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān, Nawwāb von Bhopal", in Roman Loimeier (Hrsg.): *Die islamische Welt als Netzwerk*, 239-256.

<sup>6</sup> Murray T. Titus: *Indian Islam*. Delhi 1979, 186. Dort werden die *Ahl-e ḥadīṭ* als indische Wahhābīs beschrieben, die diese Bezeichnung allerdings ablehnen.

<sup>7</sup> ‘Abd ar-Raḡmān b. ‘Abd al-Laṭīf Āl aṣ-Şaiḡ: *Maṣāḥīr ‘ulamā’ Naḡd wa-ğairuhum* (M‘UN). ar-Riyād 1394/1974, 451; Abū l-Mukaram ‘Abd al-Ġalīl as-Salafī: *Da‘wat al-imām Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb fī ṣiḡh al-qāra al-hindīya*. ar-Riyād 1413/1993.

Untersuchung sowohl seiner Kontakte als auch seiner Werke und der von ihm vertretenen Thesen höchst notwendig. Für die Analyse von Şiddīq Ḥasan Ḥāns Beziehungen bietet sich zum einen die Netzwerk Betrachtung an. Sie ist primär für die Untersuchung der Mikro-Ebene bei der Betrachtung von akteursbezogenen Prozessen geeignet, aber ebenso nützlich bei der Analyse der Makro-Ebene, etwa der Frage nach den Beziehungen der *Ahl-e ḥadīṭ* zu anderen Netzwerken und Gruppen in der Gelehrtenszene Nordindiens im ausgehenden 19. Jahrhundert. Eine dritte Ebene der Untersuchung zielt auf die Untersuchung des religiösen Diskurses innerhalb der muslimischen Gemeinde Bhopals, aber auch darüber hinaus. Dabei geht es um die Interpretation des islamischen Rechts, sowie um die Auseinandersetzung über die Rechtmäßigkeit des Widerstandes gegen die britische Kolonialmacht.

## 1.2 Die Netzwerkanalyse: die Mikro-Perspektive

Die sozialwissenschaftliche Netzwerkanalyse<sup>8</sup> (SNA) hat sich zum Ziel gesetzt, die Verbindungen zwischen Akteuren zu untersuchen. Dabei geht die SNA davon aus, dass jeder Mensch in ein Netz von reziproken Beziehungen und Sozialkontakten eingebettet ist. Die Art der Beziehung beruht beispielsweise auf Verwandtschaftsbeziehungen, auf Interaktionen (z.B. Gespräche, Tausch, Heirat) oder Affiliationen (Mitgliedschaften in Vereinen, religiösen Gruppierungen). Aufgrund solcher Beziehungen zwischen Personen fließen sowohl Informationen und Hilfeleistungen als auch Güter oder Geld. Als Bezeichnung für den Extremfall von besonders dichter Vernetzung - besonders auf politischer Ebene - haben sich in der öffentlichen Diskussion die Begriffe "Filz" oder "Klüngel" eingebürgert. Tatsächlich sind Netzwerke für den Laien zumeist nur dann sichtbar beziehungsweise durchschaubar, wenn sie besonders engmaschig und dicht verknüpft sind. Insbesondere dann schlägt sich die scheinbare Notwendigkeit zum Aufbau und zur Pflege von Netzwerken in Äußerungen und Bezeichnungen wie "Beziehungen muss man haben" oder "er hat Vitamin B" nieder. In den letzten Jahren erlebten Netzwerkplattformen im Internet, auf denen sich Geschäftsleute (XING, LinkedIn, ecademy), Studenten (StudiVZ, Facebook) oder Bewohner bestimmter Orte (Lokalisten) vernetzten, einen großen Zulauf. Ein großes Netzwerk mit als nützlich empfundenen Kontakten scheint für die persönliche Karriereplanung immer bedeutsamer zu werden.

Über solche scheinbar allgemeingültigen Bemerkungen hinaus hat sich die SNA zu einer sozialwissenschaftlichen Methode mit theoretischen Perspektiven und einem ausgefeilten mathematisch-statistischen Instrumentarium entwickelt. Die Disziplin der SNA erfuhr mit der Gründung des *International Network for Social Network Analysis* (INSNA) im Jahr 1978 eine

---

<sup>8</sup> Als Standardwerke zur SNA gelten Barry Wellman / Stephen D. Berkowitz (eds.): *Social structures*. Cambridge 1988; John Scott: *Social network analysis: a handbook*. London 1991; Alain Degenne / Michael Forsé: *Introducing social networks*. London 1999; Stanley Wasserman / Joseph Galaskiewicz (eds.): *Advances in social network analysis*. Thousand Oaks 1994; Stanley Wasserman / Katherine Faust: *Social network analysis*. Cambridge 1994. Eine Einführung in deutscher Sprache liegt mit Dorothea Jansen: *Einführung in die Netzwerkanalyse*. 2. erw. Aufl. Opladen 2003 vor.

Institutionalisierung.<sup>9</sup> Besonders die amerikanische Forschung hat in den letzten Jahren kontinuierlich die statistische Aufarbeitung der Daten und die (mehrdimensionale) Visualisierung von Netzwerkstrukturen verbessert.

Bereits die Vorläufer der SNA,<sup>10</sup> die den Disziplinen der Gestalttheorie, der Gruppenforschung und den Kritikern der strukturfunktionalistischen Anthropologie um Max Gluckman (st. 1975) entstammten, hatten einen engen Zusammenhang zwischen der Beziehungsstruktur und sozialem Handeln und sozialen Prozessen gesehen.<sup>11</sup> Vor allem die Vertreter der "Manchester-Schule,"<sup>12</sup> die in den 1950er Jahren Forschungen zunächst in Afrika durchführten, erschien der strukturfunktionalistische Ansatz der Soziologie zu eng gefasst und betonten die Wichtigkeit von individuellen Handlungen des Einzelnen mit seinen eigenen Motiven und Interessen als "Reflektionen von Makroprozessen innerhalb des sozialen Systems."<sup>13</sup> Vor allem seit der Kombination der SNA mit einem mathematisch-statistischen Instrumentarium durch amerikanische Wissenschaftler wie Harrison C. White<sup>14</sup> entwickelte sich die Netzwerkforschung zu einem Ansatz, der in diversen wissenschaftlichen Disziplinen verwendet wird, sei es in der Politikwissenschaft, der Kommunikationsforschung oder der Psychologie. Wichtige Arbeiten der Netzwerkanalyse beschäftigen sich mit Formen sozialer Unterstützung,<sup>15</sup> mit der Theorie der durch moderne Kommunikationsmittel scheinbar immer kleiner werdenden Welt ("small world theory")<sup>16</sup>, aber auch mit ökonomischen Fragen der Kooperation und Allianzen von Unternehmen.<sup>17</sup>

Dabei werden Netzwerke als die Ressourcen für die Handlungsfreiheit (*agency*) bzw. deren Einschränkung eines einzelnen Individuums ("*Ego*") begriffen. Netzwerke sind die Infrastruktur,

---

<sup>9</sup> INSA publiziert zwei Zeitschriften, *Social Networks*, die als wissenschaftliches Organ gilt, sowie *Connections*, die sich als informelle Zeitschrift versteht.

<sup>10</sup> Vgl. hier das Diagramm in J. Scott: *Social network analysis: a handbook*, 7.

<sup>11</sup> Vgl. vor allem die Schrift *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (1908) Georg Simmels, (1858-1918) der als einer der Begründer der formalen Soziologie als Einzelwissenschaft gilt. Zur Rezeption Simmels als Vorvater der Netzwerkanalyse siehe Alain Degenne / Michael Forsé: *Introducing social networks*, 7 ff.; 119 ff.

<sup>12</sup> Gluckman, in Südafrika geboren, führte in seiner Eigenschaft als Leiter des Rhodes-Livingstone-Institutes im heutigen Zambia Untersuchungen (*Economy of the central Barotse plain* von 1941) zu Prozessen sozialen Wandels durch, die er durch sich verändernde Sozialbeziehungen getragen sah. Konflikte, die auf neuen ökonomischen Bedingungen und intertribalen Auseinandersetzungen beruhten, führten zu neuen Allianzen und Loyalitäten. Diese wurden größtenteils zum Erreichen bestimmter Ziele geschlossen, erwiesen sich als instabil und verbanden häufig Gruppen unterschiedlicher Ethnien und widersprüchlicher Interessen. Auf diese Weise dienen Konflikte gleichzeitig der Destabilisierung und der Aufrechterhaltung des sozialen Systems. Als wichtige Vertreter der Manchester-Schule gelten: Elizabeth Colson: *Marriage and the family among the plateau Tonga of Northern Rhodesia*. Manchester 1958; A.L. Epstein: *Politics in an urban African community*. Manchester 1958, sowie J.A. Barnes: *Politics in a changing society*. Oxford 1954.

<sup>13</sup> Richard P. Werbner: "The Manchester School in South-Central Africa". *Annual Review of Anthropology* 13 (1984), 157-185, hier 162.

<sup>14</sup> Harrison C. White: *Chains of opportunity*. Cambridge 1970; ders.: *Identity and control*. Princeton 1992.

<sup>15</sup> Philip Seed: *Introducing network analysis in social work*. London 1990; Hans G. Homfeldt / Bettina Hünersdorf (Hg.): *Soziale Arbeit und Gesundheit*. Neuwied 1997.

<sup>16</sup> Die *small world-theory* geht davon aus, dass es möglich ist, über sechs Zwischenstationen Kontakt zu jeder beliebigen Person dieser Welt zu erhalten. Mark Buchanan: *Nexus: small worlds and the groundbreaking science of networks*. New York 2002; Duncan J. Watts: *Six degrees: the science of a connected age*. New York 2003.

<sup>17</sup> Gary G. Hamilton: *Asian business networks*. Berlin 1996; M. Gerlach: "The Japanese Corporate Network: a blockmodel analysis". *Administrative Science Quarterly* 37, 105-139.

auf der die Ströme von Informationen, Geld oder Loyalitäten fließen. Sie sagen dafür, dass *Ego* Normen erwirbt, modifiziert, sanktioniert oder mit ihnen bricht. Auf diese Weise strukturierte soziale Beziehungen erklären das Handeln eines Individuums besser als die bloße Aufzählung der Eigenschaften der Mitglieder eines Systems.<sup>18</sup>

Im Gegensatz zu strukturalistischen Ansätzen argumentieren Vertreter der Netzwerktheorie, dass, wenn man die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kategorie wie Klasse oder Ethnie als Maßstab für das Handeln eines Individuums setzt, alle Mitglieder dieser Gruppe sich zumindest sehr ähnlich verhalten müssten. Gruppiert man Individuen nur auf Grund ihrer Eigenschaften, so unterstelle man, dass die Verbindungen zwischen ihnen nur zufällig entstanden seien, und beraube sich somit der Möglichkeit, die strukturierten sozialen Beziehungen genauer zu untersuchen. Denn genau diese Beziehungen könnten die Ursache für ähnliche Handlungen von Individuen sein.<sup>19</sup> Die Netzwerkanalyse beschäftigt sich deshalb mit der Analyse sozialer Beziehungen eines *Egos*, der Struktur des Netzwerkes (z.B. Differenzierung in Teilnetze oder Cliques) und der Position *Egos* darin. Die Struktur dieser individuellen Kontakte soll somit das individuelle soziale Handeln erklären können.

Bei der Untersuchung von Netzwerken unterscheidet man zwischen den Eigenschaften der untersuchten Beziehung und den Eigenschaften des Netzwerkes. Beziehungen können beispielsweise auf ihre Dauer, ihre Reziprozität, ihre Stärke oder die Häufigkeit des Kontaktes hin untersucht werden. Im Gegensatz dazu untersucht man ein Netzwerk auf die Reichweite beziehungsweise auf seine Größe oder Heterogenität. So kann man davon ausgehen, dass große Netzwerke heterogener sind als kleinere, dafür aber häufiger zur Beschaffung neuer Informationen dienen, da sich die Informationen eines kleinen, homogenen Netzwerkes eher "im Kreise drehen", weil kaum neue Anregungen von außerhalb des Netzes kommen. Die Kontakte vieler Kontaktpersonen eines *Ego* untereinander sprechen wiederum für eine hohe Dichte eines Netzwerkes.<sup>20</sup> Je dichter ein Netzwerk ist, desto mehr Stabilität hat es, und desto mehr multiplexe Beziehungen halten das Netzwerk zusammen: so können die Akteure beispielsweise gleichzeitig über gemeinsame religiöse Aktivitäten und wirtschaftliche Interessen verbunden sein. Ein dichtes Netzwerk ist auf der einen Seite ein Vorteil, auf der anderen Seite kann es aber auch ein Nachteil sein: möchte *Ego* den Kontakt zu einer bestimmten Person abbrechen, muss er den Zusammenbruch des gesamten Netzwerkes befürchten.

Bei der Analyse von Netzwerken sollen Gesellschaft und soziale Strukturen, die von Institutionen aber auch durch Normen geprägt werden, jedoch nicht etwa vernachlässigt,

---

<sup>18</sup> Barry Wellman: "Structural analysis: from method and metaphor to theory and substance", in ders./J. Berkowitz (eds.): *Social structure*, 19-61, hier 31 ff.

<sup>19</sup> B. Wellman: "Structural analysis", 31.

<sup>20</sup> J. Scott: *Social network analysis*, 72 ff.

sondern idealerweise mit der Untersuchung des Netzwerkes verknüpft werden. Soziale Strukturen betten "dyadische Beziehungen" (zwischen zwei Individuen) oder "Triaden" (zwischen drei *Egos*) ein und bieten ihnen einen Rahmen. Dabei ist auch in der neueren Netzwerkforschung das Verhältnis von Struktur und Handlung eines Individuums durchaus umstritten. B. Streck kritisierte beispielsweise in seinem Aufsatz über "Grenzen im Netzwerk,"<sup>21</sup> dass einige Netzwerktheoretiker wie Th. Schweizer<sup>22</sup> Netzwerkstruktur und gesellschaftliches System gleichsetzen. Streck selbst habe jedoch bei seinen Untersuchungen der Niltalzigeuner im Sudan beobachtet, dass es durchaus "strukturelle Gitter individueller Transaktionen"<sup>23</sup> gebe, die die Handlungsspielräume eines Individuums erweitern oder beschneiden, dass diese Gitter aber von Netzwerken durchschnitten werden.

Deshalb könne es nur sinnvoll sein, die Pluralität der Perspektiven auszunutzen, denn im Wechsel zwischen der Analyse der gesellschaftlichen Struktur und der in ihr lebenden Menschen in ihrer Eigenwilligkeit und lebendigen Widersprüchlichkeit liege der eigentliche Gewinn der Netzwerkanalyse.<sup>24</sup>

Um genau dieses Spannungsfeld von Handlungsfreiheit des Individuums und strukturellen Zwängen geht es bei der Analyse der Karriere des *Ego* Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān. Meine Untersuchung konzentriert sich zunächst auf das persönliche Netzwerk der historischen Figur Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns. Es handelt sich also zunächst einmal um eine Untersuchung eines *Ego*-Netzes. Sie fokussiert also auf große oder kleine "Sozialmoleküle,"<sup>25</sup> zunächst um die zentrale Figur Ṣiddīq Ḥasan Ḥān, dann um dessen Kontaktpersonen. Denn der Grad der gegenseitigen Beeinflussung von Personen hängt unter anderem davon ab, wie diese beiden Personen in ihr Umfeld eingebettet sind.

### 1.2.1 Religiöse Netzwerke - Islamische Netzwerke

Über religiöse Netzwerke im Allgemeinen und über islamische Netzwerke im Besonderen existieren bisher nur sehr wenige Untersuchungen. Erst neuere Arbeiten haben versucht, die SNA mit den Erkenntnissen der Islamwissenschaft zu verbinden.<sup>26</sup> Die ersten Arbeiten, die Anfang der 1980er Jahre entstanden, konzentrierten die Analyse auf die Vernetzung der Bevölkerung in

<sup>21</sup> Bernhard Streck: "Grenzen im Netzwerk: Für eine multiperspektivische Betrachtung gesellschaftlicher Verhältnisse", in Roman Loimeier: *Die Islamische Welt als Netzwerk*, 87-100.

<sup>22</sup> Thomas Schweizer (Hg.): *Netzwerkanalyse: ethnologische Perspektiven*. Berlin 1988.

<sup>23</sup> B. Streck: "Grenzen im Netzwerk", 91 ff.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 95.

<sup>25</sup> Cornelis Hoede: *Social atoms*. Enschede 1990.

<sup>26</sup> In Deutschland zuerst Roman Loimeier: *Islamische Erneuerung und politischer Wandel in Nordnigeria: die Auseinandersetzungen zwischen den Sufi-Bruderschaften und ihren Gegnern seit Ende der 50er Jahre*. Münster 1993 sowie Stefan Reichmuth: *Islamische Bildung und soziale Integration in Ilorin (Nigeria) seit ca. 1800*. Münster 1998. Aus der Kooperation der beiden entstand der Artikel Roman Loimeier / Stefan Reichmuth: "Zur Dynamik religiös-politischer Netzwerke in muslimischen Gesellschaften". *WI 36 ii* (1996), 145-185 und später der bereits erwähnte Sammelband von Roman Loimeier (Hg.): *Die Islamische Welt als Netzwerk*.

islamisch geprägten Gesellschaften von Aleppo oder von Suhar.<sup>27</sup> Seitdem liegen einige Arbeiten zu muslimischen Gruppierungen und Organisationen, aber auch zu informellen Netzwerken in verschiedenen muslimischen Ländern vor. Neuere Arbeiten stellen die Vernetzung von Muslimen in der Minderheitensituation bzw. der Diaspora in den Mittelpunkt.<sup>28</sup> Besondere Bedeutung wird dabei der Rolle von Frauen eingeräumt, die sich in neu gegründeten Organisationen engagieren, aber sich auch mit Hilfe informeller Netzwerke<sup>29</sup> in ihren Stadtvierteln gegenseitig unterstützen.<sup>30</sup>

Seit den Anschlägen auf das *World Trade Center* am 11. September 2001 hat die Untersuchung von islamischen Netzwerken verstärkt an Bedeutung gewonnen. Vor allem die Verflechtung verschiedener internationaler Gruppierungen mit Osama Bin Ladin ('Usāma b. Lādin)<sup>31</sup> und seiner Bewegung und die Aufdeckung des "Terror-Netzwerkes"<sup>32</sup> sind in den Blickpunkt öffentlichen Interesses geraten. Das Aufdecken von "Terrornetzen" wurde nunmehr vorrangiges Ziel internationaler Sicherheitsbehörden. Dabei versuchte man primär in den ersten zwei Jahren nach den Anschlägen, Verbindungen zu Usama Bin Ladin zu konstruieren, den man im Zentrum eines weltumspannenden Terrornetzes sah. Dieses Netzwerk verbreite einen "globalisierten Jihadismus".

Inzwischen sind einige Islamwissenschaftler von dieser Haltung abgerückt. In seinem Buch *Der Nahe und der ferne Feind* beschreibt Guido Steinberg,<sup>33</sup> dass die heutigen Jihadbewegungen "in einem Spannungsfeld zwischen regionaler Verwurzelung und globaler Orientierung" stehen. Zusammengehalten werden diese Bewegungen von einer diffusen Lehre, in der sich *Salafīya* und *Wahhābīya* miteinander vermischten. Nur wenige Mitglieder dieser Bewegungen hätten ihre regionalen Bezüge verloren und konzentrierten sich auf einen Kampf gegen "den Westen". Netzwerke dieser Art benötigten zentrale Figuren wie Bin Ladin nicht mehr - oder bestenfalls als Identifikationsfigur oder Idol. Der amerikanische Journalist Marc Sageman,<sup>34</sup> ein ehemaliger CIA-Agent mit einer Ausbildung in forensischer Psychiatrie, sieht genau in genau diesem Punkt eine Möglich-

<sup>27</sup> Margaret L. Meriwether: *The Notable families of Aleppo: networks and social structures*. Univ. of Pennsylvania, Diss., 1981; Fredrik Barth: *Sohar: culture and society in an Omani town*. Baltimore 1983.

<sup>28</sup> Stefano Allievi / Jørgen Nielsen (eds.): *Muslim networks and transnational communities in and across Europe*. Leiden 2003.

<sup>29</sup> Zur informellen Unterstützung vgl. das Paper von Susan Bastani: "Muslim women on-line" von 2001. <http://www.chass.utoronto.ca/~wellman/publications/index.html>.

<sup>30</sup> Paula Holmes-Eber: *Daughters of Tunis: women, family, and networks in a Muslim city*. Boulder 2003. Holmes-Eber untersuchte sowohl Verwandtschafts-Netzwerke ("kin networks") und Nachbarschaftsnetze als auch Heirats- und Freundschaftsbeziehungen der Frauen der *madīna* von Tunis. Für Ägypten vgl. Diane Singerman: *Avenues of participation: family, politics, and networks in urban quarters of Cairo*. Princeton 1995; Cilja Harders: *Staatsanalyse von unten: urbane Armut und politische Partizipation in Ägypten*. Hamburg 2002.

<sup>31</sup> Mariam Abou Zahab / Olivier Roy: *Islamist networks: the Afghan-Pakistan Connection*. London 2003. Die beiden Autoren betonen die Rolle pakistanischer Gruppierungen und ihrer Koranschulen für die Rekrutierung von muslimischen Aktivisten.

<sup>32</sup> Vor allem Valdis E. Krebs: "Mapping networks of terrorist cells". *Connections* 24 iii (2001), 43-52. Krebs geht davon aus, dass man das komplette Netzwerk durch die Untersuchung des Ego-Netzes eines Verdächtigen aufdecken könnte: indem man beleuchtet, mit wem er die Schule besuchte oder in einen Verein ging. Weitere Indizien für das Netzwerk seien in Reiseberichten, Telefonanrufen, in Kontoauszügen oder Internetseiten zu finden.

<sup>33</sup> Guido Steinberg: *Der Nahe und der ferne Feind: die Netzwerke des islamistischen Terrorismus*. München 2005.

<sup>34</sup> Zu Marc Sagemans Werken gehören unter anderem *Understanding terror networks*. Philadelphia 2004 und *Leaderless jihad: terror networks in the 21st century*. Philadelphia 2008.

keit, den islamischen Terrorismus erfolgreich zu bekämpfen, denn genau wie Steinberg sieht Sageman einen "führerlosen *ǧihād*" (*leaderless jihad*). In seinem gleichnamigen Buch beschreibt Sageman drei Phasen des *ǧihād* gegen die USA: in der ersten Phase in den 1980ern hätten sich die ersten Mitglieder *al-Qā'idās* ihrem Anführer Osama Bin Ladin angeschlossen, den sie als militärische und religiöse Autorität akzeptierten. Von diesen Anhängern der ersten Generation sei nur noch ein Dutzend übrig geblieben, die sich im Nord-Westen Pakistans verborgen hielten. Die zweite Generation, die in den 1990er Jahren in Afghanistan ausgebildet wurde, sei durch den "War Against Terror" der USA weitestgehend ausgeschaltet worden. Einige Hundert aktive Kämpfer hätten Zuflucht an der afghanisch-pakistanischen Grenzregion gesucht. Sageman bezeichnet diese Leute als extrem gefährlich - jedoch nicht als "existentielle Bedrohung" der USA. Diese Einschätzung habe lediglich zu einer "Terror-Hysterie" und zu unüberlegten Operationen der USA im Irak geführt und einen "Clash of civilizations" ausgelöst. Das Resultat sei eine dritte Welle des Terrors - jedoch diesmal ausgelöst von Leuten, die Sageman als "Möchtegern-Terroristen" bezeichnet: gelangweilte junge Menschen, die sich durch die islamistischen Seiten des Internets klickten. Ihre Motivation könne kaum als religiös bezeichnet werden, sie wüssten kaum etwas über den Islam, und nur wenige hätten irgendeine Form der religiösen Ausbildung. Wenn diese "amorphen Gruppierungen" sich nun versuchen würden, sich außerhalb des Internets zu organisieren oder für den *ǧihād* zu trainieren, würden sie auffallen und Gefahr laufen, von den Sicherheitsbehörden gefasst zu werden. Dieser Unorganisiertheit und der Führungslosigkeit dieser Art von "*ǧihād*" sieht Sageman als eine Möglichkeit, den Terror zu besiegen - und schließlich würde der Terror sich auch selbst überleben.

Wie bereits erwähnt scheint sich die Netzwerktheorie besonders im Einsatz gegen Terroristen und Kriminelle zu bewähren. Internationale Sicherheitsbehörden würden die Netzwerkanalyse gerne im Einsatz gegen den Terror eingesetzt sehen. Die Anschläge von Madrid (2004) und London (2005), der Konflikt im Libanon (2006), die Auseinandersetzungen zwischen arabischen Jugendlichen und den Sicherheitsbehörden in den französischen Vorstädten (2005) sowie zwei verhinderte Attentate durch Islamisten in Deutschland (2006 und 2007) ließen die Angst vor "Terror-Netzen" erneut aufkommen, setzten gleichzeitig aber auch die Hoffnung darauf, mittels der Netzwerkanalyse, Terror und Kriminalität zu bekämpfen. Die Entwicklung eines ausgefeilten Instrumentariums zum Aufspüren und zur Enttarnung von "Terror-Netzwerken" wird in Zukunft sicherlich auch Eingang in wissenschaftliche Disziplinen wie Soziologie und Islamwissenschaften finden. Sogar die Zerstörung terroristischer Strukturen mit Hilfe des Netzwerkansatzes via

Internet ist angedacht worden.<sup>35</sup> Nur wenige Forscher fordern, im Gegenzug "moderate" Muslime und ihre Vernetzung zu fördern, um den Terror wirksam zu bekämpfen.<sup>36</sup>

Alle bisher erwähnten Arbeiten gehen allerdings nicht davon aus, dass der Islam grundsätzlich eine besondere Form von religiösen Netzwerken kennt, denn ähnliche Erkenntnisse über die Formierung von Gruppen und Vereinigungen und Orden wurden bereits in Untersuchungen über christliche Netzwerke gewonnen.<sup>37</sup> Im christlichen Kontext waren Netzwerke beispielsweise für die religiösen Orden oder bei der Formung von Synoden von Bedeutung. Interessant sind aber auch hier die persönlichen Verbindungen und Netzwerkbeziehungen einzelner Gelehrter wie Ignatius von Loyola (st. 1556), dessen Korrespondenznetzwerk ihn mit wichtigen Personen der europäischen Geistesgeschichte verband.<sup>38</sup> Das Element der religiösen Motivation und Mission ist im Kontext der Fragestellung von Religion und Netzwerk besonders bedeutsam. So versucht von Dennis C. Duling, das persönliche Netzwerk von Jesus und seinen Anhängern zu rekonstruieren und auf diese Weise die Rekrutierung von Anhängern in einer Zeit sozialer Unruhe zu beschreiben.<sup>39</sup> Wie noch im Rahmen dieser Arbeit gezeigt wird, kann besonders dieser Aspekt auf viele Arbeiten über islamische Netzwerke übertragen werden.

Islamische Gelehrtennetzwerke sind für die Netzwerkperspektive durch weitverzweigte Lehrer-Schüler-Beziehungen sehr ergiebig, weil sie die Erfolge von Mission (*da'wa*) und persönlicher Autorität des Lehrers widerspiegeln.<sup>40</sup> Deshalb sehen R. Loimeier und St. Reichmuth die Ego-Netzwerkanalyse besonders sinnvoll bei islamischen Gelehrten eingesetzt. Da Netzwerke häufig für die Austragung von Machtkämpfen benutzt werden, kann man bei der Betrachtung von Krisen, Affären und Skandalen besonders gut die Bildung von Allianzen aber auch Feindschaften beobachten.<sup>41</sup> Aus den Ansätzen Loimeiers und Reichmuths ging die Forschungsgruppe "Islamische Bildungsnetzwerke im lokalen und transnationalen Kontext (18.-20. Jahrhundert)" an der Ruhr-Universität Bochum hervor, aus der neben der vorliegenden auch noch einige weitere Arbeiten entstanden und zwischenzeitlich publiziert wurden.

In seiner Habilitation über die *ǧihād*-Bewegungen Daghestans verknüpft M. Kemper<sup>42</sup> die Analyse des Gelehrtendiskurses mit der des Netzwerkes. Vor allem das "Netzwerkgeschick" des

<sup>35</sup> Dabei betonen die Autoren, dass einige muslimische Gruppen einen "cyber-war" bzw. "cyber-jihad" im Internet vor allem gegen die USA führen. Diese Gruppen könne man nur durch die Zerstörung ihrer Netze aufhalten. Vgl. John Arquilla / David Ronfeldt: *Networks and netwars: the future of terror, crime, and militancy*. Santa Monica 2001.

<sup>36</sup> A. Rabasa / C. Benard / L.H. Schwartz (et. al.) (eds.): *Building moderate Muslim networks*. Santa Monica 2007.

<sup>37</sup> Phillippe Dujardin (Ed.): *Du groupe au réseau: réseaux religieux, politiques, professionnels*. Paris 1988.

<sup>38</sup> Dominique Bertrand: "Correspondance et pouvoir: le réseau international de Saint Ignace de Loyola", in P. Dujardin (Ed.): *Du groupe au réseau*, 39-52.

<sup>39</sup> Dennis C. Duling: "The Jesus movement and social network analysis, part II: The social network". *Biblical Theology Bulletin*, Spring 2000, Online Version.

<sup>40</sup> R. Loimeier / St. Reichmuth: "Zur Dynamik religiös-politischer Netzwerke", 154 f.

<sup>41</sup> Ibid., 150.

<sup>42</sup> Michael Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan: von den Khanaten und Gemeindebünden zum ǧihād-Staat*. Wiesbaden 2005. Neben der Netzwerk- und Diskursanalyse verwendete Kemper auch das Kommunalismus-Konzept des Historikers Peter Blickle. Auf diesen Ansatz wird im Rahmen dieser Arbeit allerdings nicht weiter eingegangen.



dritten Imām Šāmil (reg. 1834-1859), der einen gegen Russland gerichteten *ǧihād* anführte, beim Aufbau eines funktionierenden Verwaltungsapparates wurde von Kemper hervorgehoben. Šāmil konnte dabei auf bereits vor der Schaffung des Staates existente Netzwerke und Loyalitäten regionaler Statthalter und Feldführer zurückgreifen. Erfolgreich wurde Šāmil auch dadurch, dass diese Feldführer ebenfalls über große Netzwerke verfügten und sich zumeist mit ihrer gesamten Anhängerschaft dem Imāmat anschlossen. Mit Hilfe der Netzwerkanalyse relativierte Kemper zudem die These einiger Historiker, dass der *ǧihād* maßgeblich von den Anhängern der *Naqšbandīya* getragen wurde. Deren Aktivitäten seien zwar von Bedeutung für das Imāmat gewesen, jedoch habe es sich eher um eine "externe" Entwicklung gehandelt, die vom Osmanischen Reich aus nach Dagestan gebracht worden sei. Sowohl die Tatsache, dass sich Šāmils *sunna*-orientierte Lehren in einer Zeit der Kolonialherrschaft (also auch in Zeiten "sozialer Unruhen") entwickelten als auch die Vernetzung sufischer Gruppen mit dem Imāmat macht Kempers Untersuchung für einige Arbeiten der Netzwerk-Forschungsgruppe interessant.

Um die Analyse der Veränderung eines *Ego*-Netzes in einer Konfliktsituation geht es auch in Thomas Eichs Dissertation über den Sufi und Gelehrten Abū l-Hudā aṣ-Ṣayyādī (st. 1909).<sup>43</sup> Eich zeigt auf, dass Ṣayyādī seine Netzwerkverbindungen geschickt instrumentalisierte, um seine eigenen Interessen an der Hohen Pforte in Istanbul durchzusetzen. Im Zuge dessen baute er ein eigenes umfangreiches Patronagenetzwerk auf. Anhand der Netzwerkperspektive zeigt Eich, dass aṣ-Ṣayyādī dennoch nicht in der Lage war, einen so großen politischen Einfluss auf Sulṭān ‘Abd al-Ḥamīd auszuüben, wie ihm von seinen Gegnern unterstellt wird. Der Grund ist, dass andere, ebenfalls sehr dichte Netzwerke, dem Sulṭān näher standen und eine weitere Einflussnahme Ṣayyādīs verhinderten. Später konnten seine Gegner ihre Anhänger mobilisieren und aṣ-Ṣayyādīs Istanbuler Netzwerk zusammenfallen lassen. Dieser konzentrierte daraufhin seine Aktivitäten innerhalb der *Rifā‘īya* und dehnte sein Netzwerk erheblich aus. Interessanterweise unterhielten sowohl aṣ-Ṣayyādī als auch Ṣiddīq Ḥasan Ḥān Kontakte zur Familie Ālūsī in Bagdad. Aṣ-Ṣayyādī steuerte maßgeblich den islamischen Diskurs innerhalb der *Rifā‘īya* und gegen ihre Gegner, die *ṣuyūḥ* der *Qādirīya*. Eich macht dabei deutlich, wie die Kontrahenten den Diskurs um Genealogie (*nasab*) und um Heiligenwunder (*karamāt*) zur Durchsetzung ihrer Machtinteressen instrumentalisierten.

Bekim Agai untersuchte in seiner Dissertation die Netzwerke und den islamischen Diskurs des türkischen Predigers Fethullah Gülen (geb. 1938), der heute in den USA lebt. Agai konzentriert sich allerdings nicht primär auf das *Ego*-Netzwerk Gülens, es geht ihm vielmehr darum, das große Bildungsnetzwerk aufzuzeigen, das Gülen in den letzten 30 Jahren aufbaute und das inzwi-

---

<sup>43</sup> Thomas Eich: *Abū l-Hudā aṣ-Ṣayyādī: eine Studie zur Instrumentalisierung sufischer Netzwerke und genealogischer Kontroversen im spätoosmanischen Reich*. Berlin 2003. Eich zeigte darin sehr deutlich, wie die beiden Sufiorden der *Rifā‘īya* um Ṣayyādī und die *Qādirīya* mittels der Genealogie (*nasab*) und der Heiligenwunder (*karamāt*) ihre Konflikte austrugen.

schen neben der Türkei viele Länder weltweit (z.B. Bosnien, China, Frankreich, Korea) umspannt.<sup>44</sup> Das in den dort errichteten Privatschulen propagierte Islamverständnis ist nicht identisch mit dem türkischen "Reformislam" der staatlichen Islamschulen und steht diesem teilweise sogar entgegen. Gülen selbst steht in seinen von ihm aufgebauten Medien- und Bildungsnetzwerk nicht mehr im Zentrum, er ist persönlich auch nicht in die Aktivitäten der Schulen eingebunden. Den "Gülen-Diskurs" dieser Privatschulen und Bildungszentren bestimmen Ideen des türkischen Nationalismus oder Konzepte von "Moral und Bildung". Agai erklärt sich den großen Erfolg Gülens mit der Kombination aus "konservativer" Islamauslegung und "modernen" Ideen zur Umsetzung. Wie auch in anderen Arbeiten des Projektes wird die enge Verflechtung von Diskurs und Netzwerk deutlich, die ursächlich für die Unterstützung von Gülens Bildungsnetzwerk sein könnte.

Auch die erst kürzlich erschienene Dissertation Henning Sieverts beschäftigt wie die meisten Einzelprojekte der Gruppe mit dem Ego-Netzwerk eines Gelehrten - in diesem Falle um die Verbindungen von Rāgıb Meḫmed Paşa (st. 1763). Das Netz dieses Bürokraten, der sich aber auch als Gelehrter und Literat einen Namen machte, umfasste Kontakte sowohl in Istanbul als auch in die Provinzen des Osmanischen Reiches. Sievert sieht dabei die Bedeutung eines solchen Netzwerkes für die kulturellen Verflechtungen, die seines Erachtens für den Zusammenhalt des Osmanischen Reiches zentral waren. Rāgıb Paşa war, so eine wichtige Erkenntnis der Arbeit, in besonderem Maße mit "kulturellem Kapital" ausgestattet, die für den Ausbau und die Pflege von Netzwerkbeziehungen so wichtig sind.<sup>45</sup>

In enger Kooperation mit dem Netzwerk-Projekt an der Ruhr-Universität Bochum veröffentlichte Jan-Peter Hartung seine Dissertation, die das Ego-Netzwerk des indischen Gelehrten Abū l-Ḥasan 'Alī Nadwī (st. 1999) zum Thema hat.<sup>46</sup> Hartung ordnet die wichtigsten Kontakte in Nadwīs Leben den "geschlossenen", "offenen" und "halboffenen" Diskursfeldern zu, wobei er ebenfalls eine enge Verflechtung zwischen Netzwerk und Diskurs sieht. Den Themen des Diskurses werden Nadwīs familiäre Beziehungen, seine Lehrer, Schüler und sufische Beziehungen zugeordnet. Dabei zeigt sich, dass Nadwīs Netzwerkverbindungen und sein Umgang damit scheinbar homogene Gruppenidentitäten sprengten. Ebenso gingen sie weit über Ländergrenzen hinaus und zeigen eindrucksvoll das Werk eines Gelehrten, der sich sowohl im lokalen wie im transnationalen Kontext verorten konnte.

---

<sup>44</sup> Bekim Agai: *Zwischen Netzwerk und Diskurs- das Bildungsnetzwerk um Fethullah Gülen: die flexible Umsetzung modernen islamischen Gedankenguts*. Schenefeld 2004.

<sup>45</sup> Henning Sievert: *Zwischen arabischer Provinz und Hoher Pforte: Beziehungen, Bildung und Politik des osmanischen Bürokraten Rāgıb Meḫmed Paşa (st. 1763)*. Würzburg 2008. Aus zeitlichen Gründen konnten die genauen Ergebnisse von Sieverts Dissertation nicht mehr in diese Arbeit einbezogen werden.

<sup>46</sup> Siehe Anm. 90.

Ende 2008 erscheint eine Monographie über das *Ego*-Netzwerk eines Gelehrten,<sup>47</sup> dessen Karriere ebenfalls in Indien ihren Ausgangspunkt fand. Stefan Reichmuth analysiert die Netzwerke von Murtaḍā az-Zabīdī (st. 1791), der Kontakte zu vielen unterschiedlichen Eliten und Gruppierungen in der gesamten islamischen Welt unterhielt. Reichmuth setzt - im Gegensatz zu allen anderen genannten Projekten - auch Softwareprogramme zur statistischen Erfassung von Netzwerken ein. Dadurch erhält er detaillierte Angaben zu Lehrern und Schülern Zabīdīs, zu regionalen Schwerpunkten und zu den Disziplinen, in denen die Gelehrten miteinander im Austausch standen.

Anhand dieses Spektrums der vorgestellten Arbeiten sollte deutlich geworden sein, dass islamische Netzwerke nicht gleichgesetzt werden sollten mit "islamistischen Netzwerken" beziehungsweise mit "Terrornetzen". Diesen Ansatz verfolgt auch die Reihe *Islamic Civilizations & Muslim Networks*, die von Carl W. Ernst und Bruce B. Lawrence in der *University of North Carolina Press* herausgegeben wird. Ziel ist es, einen Ansatz für die Erforschung islamischer Gesellschaften zu liefern, der sich jenseits des Einsatzes der Netzwerkanalyse bei der Terrorbekämpfung wendet. Vor allem der Band *Muslim networks from hajj to hip hop*<sup>48</sup> illustriert deutlich die Vielfalt islamischer Netzwerkbeziehungen. Dabei werden Reisen, vor allem natürlich primär die Pilgerfahrt nach Mekka, als netzwerkstiftendes Element beschrieben. Das von V.J. Cornell beschriebene Netzwerk Ibn Baṭṭūṭas (st. 1368) ist ein interessantes Beispiel. Mehrere Artikel des Buches greifen vor allem die Bedeutung des Internets auf, um bestimmte Ideen zu vermitteln oder soziale Unterstützung zu leisten. In jedem Falle betonen soziale Netzwerke die Bedeutung einer "islamischen Identität", in der die Religion ein bedeutendes identitätsstiftendes Element konstituiert, was besonders deutlich anhand der "umma" muslimischer amerikanischer Hip Hopper deutlich wird. Leider berücksichtigt der ansonsten sehr lesenswerte Sammelband die Ansätze der *Social Network Analysis* überhaupt nicht und rezipiert auch die diesbezüglichen Ansätze der deutschen Islamwissenschaften nicht.

Während also in dem zuletzt vorgestellten Sammelband der Schwerpunkt eindeutig auf der Vernetzung innerhalb islamischer Gemeinschaften liegt, kehrt die vorliegende Arbeit wieder zur *Ego*-Perspektive zurück. Im ersten Teil der Arbeit steht die Analyse des *Ego*-Netzes von Ṣiddīq Ḥasan Ḥān in den Mittelpunkt. Verschiedene Arten von Kontakten, die sich im Laufe seines Lebens ergaben und zu wichtigen Grundsteinen seiner Karriere wurden, können bestimmten Lebensphasen des Protagonisten zugeordnet werden. Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns Kontakte lassen sich hierbei einem Modell zuordnen, das G. Vobis bei der Systematisierung von Netzwerkbeziehungen

<sup>47</sup> Stefan Reichmuth: *The World of Murtaḍā al-Zabīdī (1732-1791). Life, networks and writings*. Exeter 2008.

<sup>48</sup> Miriam Cooke / Bruce B. Lawrence (eds.): *Muslim networks from hajj to hip hop*. Chapel Hill 2005.

der jüdischen Minderheit in Europa im 19. Jahrhundert erstellt hatte:<sup>49</sup> Şiddīq Ḥasan Ḥān wurde in eine Familie hineingeboren, die sich dem islamischen Reformismus verpflichtet sah. Somit bestimmten zunächst die **angeborenen** und von ihm **geduldeten** Beziehungen sein Netzwerk. Das umfasste sowohl seine Verwandtschaft als auch die Freundschaften, die schon von seinem Vater geschlossen wurden, und die Şiddīq Ḥasan Ḥān aus diversen Gründen weiterhin pflegte. Seine während seiner Studienzeit geknüpften **zufälligen** Kontakte zu anderen reformistisch orientierten Gelehrten, die sich zufällig zur selben Zeit u.a. in Delhi aufhielten, ließen ihn nach Bhopal gelangen und dort die Karriereleiter in Bhopal erklimmen. Auf diese Weise war er nach seiner Heirat mit Šāh Ğahān Begum in der Lage, sein persönliches Netzwerk bewusst auszuweiten. Mit Hilfe seiner **erarbeiteten** Kontakte konnte Şiddīq Ḥasan Ḥān die *Ahl-e ḥadīṭ* zur vorherrschenden Gruppe in Bhopal machen. Auf dem Höhepunkt seiner Macht verschaffte sich Şiddīq Ḥasan Ḥān durch seine **konstruierten** Netzwerke eine zusätzliche Legitimation und eine religiöse Autorität, die über Bhopal und sogar über Indien hinausging. Warum ihm in der Krisensituation zur Zeit seiner Absetzung durch die Briten seine zuvor so sorgsam aufgebautes Netzwerkkontakte nicht mehr helfen konnten, soll ebenfalls im Rahmen dieser Arbeit hinterfragt werden.

Bei der Beurteilung eines persönlichen Netzwerkes ist auch die Frage der *Zentralität* und das *Prestige* einer Person in diesem Netz von Bedeutung. Ist eine Person der "Star" eines Netzwerkes, so ist sie die entscheidende Komponente des Netzwerkes, die es zusammenhält. Die anderen Personen eines solchen - sternförmig darzustellenden - Netzes bleiben marginale Gestalten, die nur eine Beziehung zum Netzwerk, nämlich zum "Star" unterhalten. Das bedeutet, dass diese Personen nur über die zentrale Position, den "Star", in das Netzwerk eingebunden sind. Das Gegenteil eines sternförmigen Netzwerkes ist der Kreis, in dem es keinen "Star" des Netzes gibt, sondern alle Individuen gleichrangig in Bezug auf Zentralität sind.<sup>50</sup> Dieser Arbeit liegt zunächst einmal die Frage zu Grunde, ob Şiddīq Ḥasan Ḥān auf Grund seiner bedeutenden Stellung sowohl als Gelehrter als auch als Nawwāb von Bhopal der "Star" und Mittelpunkt des Gelehrtennetzes in Bhopal war. Oder, um es mit den von J. Boissevain<sup>51</sup> in Malta erzielten Ergebnissen zu vergleichen: war Şiddīq Ḥasan Ḥān ein "großer Fisch im kleinen Teich" (Bhopal) mit einem dichten Netz vieler Sozialaktivitäten, oder gar ein "kleiner Fisch im großen Teich" (der gesamten islamischen Welt)?

Die islamische Literatur Indiens, vor allem die der *Ahl-e ḥadīṭ*, versucht sogar den Eindruck zu erwecken, Şiddīq Ḥasan Ḥān sei ein "großer Fisch im großen Teich" (der gesamten islamischen

<sup>49</sup> Einteilung nach Gertrud Vobis: "Die Jüdische Minderheit in Westeuropa: die literarischen Salons im 19. Jahrhundert als Quelle für Netzwerkanalysen", in Thomas Schweizer (Hg.): *Netzwerkanalyse*, 167-184.

<sup>50</sup> D. Jansen: *Einführung*, 190 f.

<sup>51</sup> Jeremy Boissevain: *Friends of friends: networks, manipulators and coalitions*. Oxford 1974.

Welt)" gewesen, der mit Hilfe seiner umfassenden Bildung Muslime auch über Indien hinaus von seiner Glaubensinterpretation überzeugen konnte.

Diese Interpretation der Figur *Şiddīq Ḥasan Ḥāns* durch die *Ahl-e ḥadīṭ* geht mit der von Netzwerkanalysten getragenen Ansicht konform, dass Größe und Dichte eines Netzwerkes durch besondere Sozialkompetenzen von *Ego* entstehen. Auf diese Weise ist die ego-zentrierte Netzwerkbeobachtung mit dem Konzept des "sozialen Kapitals" verknüpft. Dieser Begriff geht auf den Soziologen Pierre Bourdieu (st. 2002)<sup>52</sup> zurück, der über das ökonomische Kapital als Urform von Kapital hinaus zwischen kulturellem und sozialem Kapital differenzierte. Auch wenn Bourdieu kein Netzwerktheoretiker war, fanden seine Thesen zu den verschiedenen Formen von Kapital Eingang in die SNA. Unter kulturellem Kapital oder auch "Bildungskapital" fasste Bourdieu beispielsweise objektiviertes kulturelles Kapital in Form von Kulturgegenständen (Bücher oder Bilder) zusammen. Auch institutionalisiertes kulturelles Kapital wie Bildungsgrade oder akademische Titel wurden von Bourdieu unter der Kategorie "Bildungskapital" subsumiert. Im Falle der islamischen Gelehrten könnte man den Bildungskanon der *madāris* als das Kapital bezeichnen, das für die Erlangung wichtiger Verwaltungspositionen von Bedeutung war. Kulturelles Kapital konnte also in soziales Kapital, in diesem Falle in Posten und Einfluss - konvertiert werden.

Bourdieu verwies darüber hinaus auf die Bedeutung des sozialen Kapitals, das sich in dem Netz von Beziehungen eines Akteurs manifestiert. Soziales Kapital sorgt für das Kennenlernen und die Anerkennung von Akteuren untereinander, vor allem in einer Gemeinschaft. Gerade dieses Konzept von sozialem Kapital nach Bourdieu wurde auch von Netzwerktheoretikern in die SNA einbezogen. Von J. Coleman<sup>53</sup> und R. Putnam wurde es als wichtige Größe in der Analyse ego-zentrierter Netzwerke befunden. Soziales Kapital erscheint in den Werken der Netzwerkanalysten als eine individuelle Ressource, aus der der Einzelne einen persönlichen Gewinn zieht.<sup>54</sup> Soziales Kapital ist nach Coleman vor allem als Grundlage für soziale Austauschbeziehungen, denn es sorgt nicht nur für materielle Hilfeleistungen und Zuwendungen, sondern auch für emotionale Unterstützung. Soziales Kapital schafft Vertrauen zwischen Akteuren, das wiederum die Basis für Leistung und Gegenleistung bildet. Im Falle einer Hilfeleistung tritt *Ego* quasi in Vorleistung und erwartet später, wenn er Hilfe benötigt, eine entsprechende Gegenleistung. Wichtig ist soziales Kapital auch im Kontext von Erwerb und Affirmation von Normen. Dabei wirken dichte

<sup>52</sup> Pierre Bourdieu: "Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital", in Reinhard Kreckel (Hg.): *Soziale Ungleichheiten*. (Soziale Welt; Sonderband 2). Göttingen 1983, 183-198, hier 185; 194; ders: *Die Feinen Unterschiede*. 5. Aufl. Frankfurt 1992, 209 ff., 248-253; R. Diaz-Bone: *Ego-zentrierte Netzwerkanalyse*, 134 ff.; D. Jansen: *Einführung*, 106 ff.

<sup>53</sup> James S. Coleman: *Foundations of social theories*. Cambridge 1990.

<sup>54</sup> Zu den verschiedenen Konzepten von sozialem Kapital als individueller Ressource von Individuen oder gar ganzer Gesellschaften vgl. Nan Lin: *Social capital: a theory of social structure and action*. Cambridge 2003; Nan Lin / Karen S. Cook / Ronald S. Burt: *Social capital: theory and research*. New York 2000; Robert D. Putnam: *Gesellschaft und Gemeinwohl: Sozialkapital im internationalen Vergleich*. Gütersloh 2001.

Netzwerke von Akteuren dahingehend, soziales Verhalten von Mitmenschen besonders genau zu beobachten, zu kontrollieren und Fehlverhalten gegebenenfalls auch zu sanktionieren. Gerade in einer religiösen Gemeinschaft wie den *Ahl-e ḥadīṭ*, deren Mitglieder in besonderem Maße auf gemeinsame Wertvorstellungen, moralische Einstellungen und Rituale achten, ist dieser Aspekt des sozialen Kapitals nicht zu unterschätzen.

Im Rahmen dieser Arbeit soll untersucht werden, ob Ṣiddīq Ḥasan Ḥān nicht nur auf Grund seines ökonomischen, sondern auch wegen seines Sozialkapitals zu einer wichtigen Figur des indischen Islam wurde. Es soll hinterfragt werden, ob er die Fähigkeit hatte, Akteure zusammenzubringen, die ansonsten keinerlei Kontakte zu der Gruppierung der *Ahl-e ḥadīṭ* hatten. Dahinter steckt die Vermutung, dass Ṣiddīq Ḥasan Ḥān als eine Art "Sozialmakler" tätig war. Diesen Akteuren, die in der Lage sind, mehrere Individuen oder gar Teilnetzwerke miteinander zu verbinden, wird im Allgemeinen nachgesagt, dass sie für sich selbst und andere immer wieder Gelegenheiten schaffen, an wichtige oder seltene Informationen zu gelangen. Dabei ist für Coleman nicht die Information an sich, sondern vielmehr die soziale Beziehung als Informationskanal das eigentliche soziale Kapital.<sup>55</sup> Es kann vermutet werden, dass sowohl die Größe als auch die Heterogenität des *Ego*-Netztes eine Rolle bei der Informationsbeschaffung spielen: je größer das Netzwerk und je unterschiedlicher die Informanten, desto schneller ist *Ego* durch die erhaltenen Informationen zu einer Aktion bereit.<sup>56</sup>

Besonders innovationsfreudige Akteure, die über ein ausgeprägtes Sozialkapital verfügen, werden von Netzwerkanalysten mit dem Begriff des Meinungsführers (*opinion leader*) bezeichnet.<sup>57</sup> Meinungsführer setzen Ideen durch und beeinflussen ihre Mitmenschen bezüglich der Annahme von Ideologien, von Wählerverhalten oder auch bezüglich ihres Konsumverhaltens.<sup>58</sup> In Bezug auf die Adaption einer neuen Islam-Interpretation, wie die *Ahl-e ḥadīṭ* sie vertraten, ist die Theorie über die Bedeutung der *opinion leader* besonders interessant: I. Elahi Zaheer<sup>59</sup> hat in seiner Arbeit über *opinion leader* in Pakistan die Rolle der Imame der örtlichen Moscheen als Meinungsführer untersucht und festgestellt, dass die Imame nicht nur in religiösen Bereichen über einen erheblichen Einfluss verfügten, sondern auch in politischer und kultureller Hinsicht. Ähnliches hatte bereits Ahmed Rouadjia<sup>60</sup> in seiner Studie über die islamistische Bewegung seit den späten 1970ern in der algerischen Stadt Constantine

<sup>55</sup> R. Diaz-Bone: *Ego-zentrierte Netzwerkanalyse*, 136.

<sup>56</sup> D. Jansen: *Einführung*, 107.

<sup>57</sup> Diese Theorie geht maßgeblich Paul Lazarsfeld (st. 1976) und Elihu Katz zurück, die sich mit dem Einfluss der modernen Massenmedien auf das Wählerverhalten befassten. Vgl. Paul Lazarsfeld: *The People's choice* (1948) oder E. Katz / P. Lazarsfeld: *Personal influence* (1955).

<sup>58</sup> Hennie Kotzé: *Local government in South Africa: public and opinion-leader perceptions of selected issues*. Johannesburg 1998. Paul Brace: *Follow the leader: opinion polls and the modern presidents*. New York 1992.

<sup>59</sup> Ibtisam Elahi Zaheer: *Mosque Imam as an opinion leader*. Lahore 1998, vor allem 98 f. Interessanterweise ist Engineer Sahibzada Ibtisam Elahi Zaheer der Sohn eines der prominentesten Vertreter der *Ahl-e ḥadīṭ* des 20. Jahrhunderts, Ihsan Elahi Zaheer (st. 1986), auf den im Rahmen dieser Arbeit mehrfach eingegangen wird.

<sup>60</sup> Ahmaed Rouadjia: *Les frères et la mosquée. Enquête sur le mouvement islamiste en Algérie*. Paris 1991.

herausgefunden. Auch dort agierten die Führer der zumeist illegal errichteten Moscheen als Meinungsmacher im Sinne der sich seit dieser Zeit formierenden islamistischen Bewegung. Bei den sowohl von Zaheer als auch von Rouadjia geschilderten Bewegungen handelt es sich primär um Netzwerke, die dem jeweiligen Staat nicht positiv gegenüberstehen, sondern die Gefahr einer "destabilisierenden Kraft"<sup>61</sup> in sich tragen. Insofern kommt den Imamen als *opinion leader* tatsächlich eine tragende Rolle bei der Auseinandersetzung gesellschaftlicher Gruppen zu.

### 1.3 Die Meso-Ebene der Netzwerkanalyse

Für die Analyse komplexerer Gemeinschaften oder Gruppierungen (in diesem Falle der *Ahl-e ḥadīṭ*-Bewegung) ist es interessant, einen Wechsel von der Mikro- auf die Meso-Ebene der Analyse vorzunehmen. Die Meso-Ebene bildet die "mittlere" Ebene der Gesellschaft, das heißt Gruppen oder Organisationen. Strukturen von Handlungen und deren zugrunde liegende Normen beeinflussen Handlungsinteressen von Individuen auf der Mikro-Ebene. Dadurch entstehen, wiederum auf der Meso-Ebene, neue Typen und Muster von Beziehungen (Vertrauensbeziehungen, Legitimationen von Machtbeziehungen). Auf der Mikro-Ebene können Beziehungen und soziales Kapital gerade die Randbedingungen erschaffen, die für Entscheidungen von Individuen wichtig sind. Die Wechselwirkungen von Prozessen der Mikro- und Meso-Ebene lassen sich besonders bei der Analyse von Strategien aufzeigen, die der Rekrutierung von neuen Mitgliedern religiöser Bewegungen dienen. Interessante Untersuchungen mit Hilfe der Netzwerkanalyse führten beispielsweise der Soziologe Peter Hedström (Oxford) oder der Medizinsoziologe Nicholas Christakis (Harvard) durch. Hedström untersuchte die Auswirkung von Suizidfällen in Stockholm auf die Angehörigen und den Kollegenkreis der Verstorbenen.<sup>62</sup> Dabei stellte er ein eine erschreckende Häufung von Folgefällen fest, die, so Hedström, fast "infektionsartige" Ausmaße annähmen.<sup>63</sup> Ähnliches entdeckte Christakis bei seinen Untersuchungen über die Ausbreitung von Übergewicht: so erhöhe sich das Risiko von Menschen, die mit übergewichtigen Menschen verwandt oder befreundet seien, um mehr als 57%. Die Forscher führen die Ergebnisse ihrer jeweiligen Studien auf eine Frequenzabhängigkeit sozialer Normen zurück: je mehr diese missachtet würden, desto häufiger verstoße auch der Einzelne gegen sie. Soziale Normen werden somit wie ansteckende Krankheiten weitergegeben. Das Netzwerk des Einzelnen wirke dabei als Verstärker, so dass sich einmal vertretene Ideen rasant ausbreiteten. Auf diese Weise könnten sich politische Überzeugungen

---

<sup>61</sup> Vgl. ebenso Guilain Denoeux: *Urban unrest in the Middle East: a comparative study of informal networks in Egypt, Iran, and Lebanon*. Albany 1993.

<sup>62</sup> Peter Hedström: "Interaction domains and suicides: A population-based panel study of suicides in the Stockholm metropolitan area, 1991-1999". Erscheint 2009.

<sup>63</sup> In diesem Kontext ist die Selbstmordwelle nach dem Erscheinen von Goethes Debutroman (1774) *Die Leiden des jungen Werther* von besonderer Bedeutung. Sie unterstreicht die Rolle von "Vorbildern", egal, ob es sich um reale oder fiktive Personen handelt. Siehe V. Faust: "Selbstmord als Nachahmungstat - der "Werther-Effekt" als Medien-induzierte Selbsttötung". *Psychiatrie Heute*, online <http://www.psychosoziale-gesundheit.net/psychiatrie/werther.html> (18.8.08).

und religiöse Lehren ebenso ausbreiten wie der Alkoholkonsum oder das Essverhalten. Befürchtet wird - nicht erst seit dem 11. September 2001 -, dass sich auch Selbstmordattente muslimischer Extremisten durch Nachahmung innerhalb eines Netzwerkes "epidemieartig" verbreiten könnten.<sup>64</sup>

Hedströms und Christiakis' Erkenntnisse lassen sich zunächst einmal sehr gut mit bisherigen Studien zur Bedeutung charismatischer Meinungsführer innerhalb einer religiösen Gruppierung vereinbaren. R. Stark und W. Bainbridge hatten in ihrer Studie über christliche Sekten herausgefunden, dass Leute, die sich einer Sekte anschließen, dieses nicht primär wegen der theologischen Lehren, sondern wegen ihrer bereits zuvor existenten Verbindung zu Mitgliedern dieser Sekte tun.<sup>65</sup> Sie konvertierten letztendlich, indem sie die Meinung ihrer Freunde oder Verwandten und damit deren Normen annahmen. Hedström hatte selbst in seinen älteren Untersuchungen über die Verbreitung der schwedischen Sozialdemokratie die beiden wichtigsten Faktoren bei der Ausbreitung neuer Lehren herausgestellt: Nachahmung und Agitation.<sup>66</sup> Auf der Mikro-Ebene waren die Arbeiter in ihren regional begrenzten Netzwerken verbunden, auf der Meso-Ebene wurden die Arbeiten verschiedener Distrikte durch die Aktivitäten der umherreisenden politischen Redner miteinander verbunden. Ähnliches kann für die *Ahl-e ḥadīṭ* vermutet werden: die einzelnen Gelehrten waren auf der regionalen Ebene (in Bhopal, Sahsawān u.a.) über familiäre Netzwerke verbunden. Über bestimmte Lehrer, die zeitweise auch als Prediger umherreisten beziehungsweise in ihren überregional bekannten *madāris* unterrichteten, waren die Mitglieder der Gruppierung auch auf der Meso-Ebene miteinander vernetzt. Dadurch verfügten sie über einen ähnlichen Familien- und Bildungshintergrund.<sup>67</sup> Bestimmte theologische Positionen und Normen konnten sich also in diesem Netzwerk infektiösartig verbreiten.

Die vorliegende Arbeit versucht also aus der Mesoperspektive der Analyse heraus zu klären, ob Ṣiddīq Ḥasan Ḥān tatsächlich eine Rolle als charismatischer Meinungsführer hatte, der verschiedene kleine Gruppen von Gelehrten (z.B. Gelehrte aus bestimmten Orten oder von bestimmten Schulen) dazu bringen konnte, sich der Sache der *Ahl-e ḥadīṭ* anzuschließen. Seine

---

<sup>64</sup> So sind zahlreiche Autoren in der Tat davon überzeugt, dass Selbstmordattentate generell als auch in der gewählten Methode stark durch Nachahmung beeinflusst sind. Vgl. Ami Pedahzur: *Suicide terrorism*. Cambridge 2005; Mia Bloom: *Dying to kill: the allure of suicide terror*. New York 2004. Beide Autoren sehen eine direkte (sunnitische) Nachahmungswelle von schiitischen Märtyrern während des Iran-Irak-Krieges. Im Gegensatz dazu sieht der Soziologe Dawud Gholamasad die Ursachen in einem "Kampf um einen kollektiven Selbstwert". Vgl. D. Gholamasad: *Selbstbild und Weltsicht islamistischer Selbstmordattentäter: tödliche Implikationen eines theozentrischen Menschenbildes unter selbstwertbedrohenden Bedingungen*. Berlin 2006.

<sup>65</sup> Rodney Stark / William S. Bainbridge: "Networks of faith: interpersonal bonds and recruitment to cults and sects". *AJS* 85 vi (1980), 1376-1395, hier 1377, 1379.

<sup>66</sup> Peter Hedström: "Contagious collectivities: On the spatial diffusion of Swedish trade unions, 1890-1940". *AJS* 99 v (1994), 1157-1179.

<sup>67</sup> Ich möchte im Zusammenhang mit den *Ahl-e ḥadīṭ* keinesfalls von einer Sekte, sondern von einer islamischen Bewegung sprechen. Dieses entspricht dem englischen Wort *movement*, welches ich in Bezug auf die *Ahl-e ḥadīṭ* ebenfalls für korrekt erachte und das auch im Urdu in Schriften der *Ahl-e ḥadīṭ* mit dem Begriff *tahrīk* seine Entsprechung findet. Schließlich verfügen die *Ahl-e ḥadīṭ* über ihre Aktivitäten der Mission über ein wichtiges Element der Massen-Mobilisierung. Zutreffend ist auch der Begriff Denkschule, den M. Riexinger durchgängig für die *Ahl-e ḥadīṭ* verwendet wissen will.



Rolle wäre in diesem Fall als Bindeglied zwischen mehreren Netzwerksträngen zu sehen. Es gilt zu beweisen, dass er einen nicht geringen Anteil daran hatte, dass die Gelehrtenbewegung der *Ahl-e ḥadīṭ* zu seinen Lebzeiten immer mehr Anhänger fand. Sie ist heute die drittstärkste muslimische Gruppierung auf dem indischen Subkontinent.

Die Analyse des Gesamtnetzwerkes der *Ahl-e ḥadīṭ* Bhopals aus Sicht der Mesoperspektive soll zweitens auch einen Beitrag zur Geschichte der *Ahl-e ḥadīṭ* leisten. Ende des 19. Jahrhunderts handelte es sich bei den *Ahl-e ḥadīṭ* zunächst um eine vergleichsweise elitäre und exklusive Gruppe, das heißt, die Mehrheit ihrer Anhänger entstammte der Verwaltungselite des Mogulhofes oder der kleineren muslimischen Fürstenstaaten. Zudem führten viele *Ahl-e ḥadīṭ* ihre Abstammung direkt auf den Propheten oder die Gefährten Muḥammads zurück und beanspruchten damit die Bezeichnung *sayyid* oder zumindest *ṣaiḥ*. Insofern erscheint die Herkunft Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns typisch für die *Ahl-e ḥadīṭ* des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Auch Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns religiöse Ausbildung war mit derjenigen der ersten Generation der *Ahl-e ḥadīṭ* zunächst einmal identisch, da sie in den traditionellen Schulen (*madāris*) erfolgt war und sich nach dem zum damaligen Zeitpunkt in Nordindien üblichen Curriculum gerichtet hatte.

Sowohl durch sein Studium bei jemenitischen Lehrern als auch durch seine Pilgerfahrt erhielt Ṣiddīq Ḥasan Ḥān Kenntnis von den Grundpfeilern der bis heute gültigen Lehren der *Ahl-e ḥadīṭ*. Bei den *Ahl-e ḥadīṭ* handelt es sich um eine an Qurʾān und *sunna* orientierte Gruppe, die die Zeit des Propheten Muḥammad und der "frommen Altvorderen" (*as-salaf aṣ-ṣāliḥ*) als gesellschaftliches Ideal postulierte. Sie griff zudem auf die indische Tradition des berühmten Gelehrten Ṣāḥ Walīullāh Dihlawī (st. 1763) und seiner Söhne und Nachfolger wie Sayyid Aḥmad Bar-elwī (st. 1832) sowie auf die reformistischen Ansätze des jemenitischen Rechtsgelehrten Muḥammad Ibn ʿAlī aṣ-Ṣaukānī (st. 1832) zurück. Da sie sich in der Nachfolge und Kontinuität zu Muḥammad und den Prophetengefährten (*ṣaḥāba*) sehen, betrachten sich die *Ahl-e ḥadīṭ* nicht als Sekte (*firqa*), die zu irgendeinem Zeitpunkt begründet wurde, sondern als Vertreter des wahren und authentischen Islam, der seit der Zeit Muḥammads existierte.<sup>68</sup>

Vor allem in der Interpretation des islamischen Rechts unterscheiden sich die *Ahl-e ḥadīṭ* von der Mehrheit der indischen Sunniten, die primär der hanafitischen Rechtsschule angehörten. Die *Ahl-e ḥadīṭ* wollten ihre Rechtsgutachten (*fatāwā*, Sg. *fatwā*) alleine auf der Grundlage von Qurʾān und *sunna* erstellen und sich nicht - wie ihre Gegner - auf die Texte einer einzigen Rechtsschule festlegen. Durch diese unterschiedliche Interpretation der Rechtsquellen ergaben sich ebenso Differenzen über die "richtige" Durchführung des Gebetes oder über Fragen des Familienrechts.

<sup>68</sup> Zu ihrem Selbstverständnis und ihren Lehren vgl. die Homepage der indischen *Ahl-e ḥadīṭ* auf <http://www.ahlehadees.org> (9.12.2002).

Die *Ahl-e ḥadīṭ* betonten zudem die Notwendigkeit der Einheit Gottes (*tauḥīd*) und die Ablehnung jeglicher Art von Polytheismus (*širk*), den sie sowohl in der Übernahme ursprünglich hinduistischer Bräuche als auch in bestimmten Formen der Verehrung von Heiligen und Sufis sahen. Gerade der letztgenannte Punkt rückte die *Ahl-e ḥadīṭ* in den Augen ihrer Gegner in die Nähe der Bewegung Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhābs, auch, wenn diese ihre Ursprünge auf der Arabischen Halbinsel hatte. Die Frage, ob die *Ahl-e ḥadīṭ* die indischen Vertreter der arabischen *Wahhābīya* sind, ist schon seit dem 19. Jahrhundert ein strittiger Punkt.<sup>69</sup> Bis heute wird die Frage, inwieweit die *Ahl-e ḥadīṭ* ideologisch und finanziell ein Ableger der *Wahhābīya* sind, heftig diskutiert.<sup>70</sup> Die Ansicht der Gegner Ṣiddīq Ḥasans, dass dieser ein rigider *Wahhābī* gewesen sei, hat sich vielfach in der Literatur gehalten. Dabei wird seine Unterstützung der *Wahhābīya* und die Propagierung wahhabitischer Lehren in Bhopal durch ihn zumeist gar nicht in Frage gestellt. Zur Klärung dieser Frage nach den tatsächlichen Verflechtungen von den frühen *Ahl-e ḥadīṭ* und der *Wahhābīya* ist es sinnvoll, zum einen die Kontakte zwischen den Gruppierungen nachzuweisen, und zum anderen eine Untersuchung des innerislamischen Diskurses über die *Wahhābīya* vorzunehmen.

#### 1.4 Netzwerke und Diskurs

Die Rekonstruktion der Karriere Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns stellt diejenigen *alteri* in den Mittelpunkt, deren Unterstützung Ṣiddīq Ḥasan Ḥān erhielt beziehungsweise mit denen er sich verfeindete, mit denen er aber in jedem Fall einen persönlichen Kontakt unterhielt. Daneben gab es aber auch die Gelehrten, mit denen Ṣiddīq Ḥasan Ḥān nur indirekt in Verbindung stand, nämlich durch den Austausch von Meinungen und Ansichten über die korrekte Interpretation des Islam. Der Kontakt erfolgte in diesem Fall zumeist über Pamphlete, Repliken, Rechtsgutachten (*fatāwā*) und Gegen-Gutachten. Auf diese Weise entstand ein äußerst belebter Diskurs,<sup>71</sup> der muslimische Gelehrte nicht nur in Indien miteinander verband. Dieser Diskurs resultierte aus einer starken religiösen Konkurrenz der sich neu formierenden islamischen Gruppierungen. Ṣiddīq Ḥasan Ḥān und die *Ahl-e ḥadīṭ* hatten sich etwa ab 1870 mit den zahlreichen Gruppierungen auseinanderzusetzen.

<sup>69</sup> Qeyamuddin Ahmad: *The Wahabi movement in India*. Calcutta 1966; Danièle Joly: *Britannia's crescent: making a place for Muslims in British society*. Aldershot 1995.

<sup>70</sup> Zu den Beziehungen zwischen *Ahl-e ḥadīṭ* und der *Wahhābīya* Ende des 19. Jahrhunderts und den Studienreisen etlicher Naḡdīs nach Indien siehe Guido Steinberg: *Religion und Staat in Saudi-Arabien. Die wahhabitischen Gelehrten 1912-1953*. Würzburg 2002, vor allem 117 ff.

<sup>71</sup> Unter islamischem Diskurs verstehe ich den Austausch von Meinungen zu einem Thema (hier: zum Islam und seiner korrekten Interpretation), der in öffentlichen Debatten erfolgt. Die Akteure des Diskurses bedienen sich bewusst einer Sprache, die Begriffe der islamischen Tradition transportiert und tradiert. Vgl. Reinhard Schulze: *Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert*. München 1994, 21 ff.; Michael Kemper: *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien 1789-1889: der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft*. Berlin 1998; Roman Loimeier: "Ist Fußball unislamisch?", in ders. (Hrsg.): *Die Islamische Welt als Netzwerk*, 101-119, hier 107.

Als Hauptgegner betrachteten Ṣiddīq Ḥasan Ḥān und die *Ahl-e ḥadīṭ* die ebenfalls reformistisch orientierten Deobandīs,<sup>72</sup> die sich nach der Stadt Deoband im heutigen Uttar Pradesh benennen. Dort befindet sich auch heute noch eine der wichtigsten Bildungsinstitutionen Indiens, das *Dār ul-‘ulūm*, an dem die bedeutenden Vertretern der Deobandīs wie Muḥammad Qāsim Nanautawī (st. 1877), Rašīd Aḥmad Gangohī (st. 1903) und Ḥāğğī Imdādullāh (st. 1899) unterrichteten. Der Hauptstreitpunkt zwischen den beiden Gruppierungen war, dass sich die Deobandīs als Anhänger der hanafitischen Rechtschule betrachteten, während *Ahl-e ḥadīṭ* den Rechtsbeweis aus Qur‘ān und *sunna* (durch *ijtihād*) forderten. Zudem waren die meisten Deobandīs in den Sufi-Orden der *Čištīya* bzw. der *Suhrawārdīya* initiiert, während die Mehrheit der *Ahl-e ḥadīṭ* der *Naqšbandīya* angehörte. Neben den genannten Unterschieden gibt es aber auch zahlreiche Gemeinsamkeiten zwischen den Gruppierungen. Zum einen stammten die Gelehrten beider Gruppen primär aus den heutigen indischen Bundesstaaten Uttar Pradesh, Rajasthan oder Bihar. Zum anderen handelte es sich bei den Anhängern beider Gruppen sowohl um Prophetennachkommen (*sayyids*) als auch um Nachkommen der Prophetengefährten (*šuyūḥ*). Sowohl von ihrer "edlen" Herkunft als *ašrāf* ("von edler Abstammung") als auch von ihrer Bildung her begriffen sich sowohl Deobandīs als auch *Ahl-e ḥadīṭ* als Teil der muslimischen Elite Indiens. Kennzeichnend für diese war die Beherrschung des Urdu und eine Abstammung von ursprünglich arabischen Einwanderern.

Als zweiten wichtigen Gegner sahen die *Ahl-e ḥadīṭ* die Anhänger Aḥmad Riḍā Ḥān Barelwī<sup>73</sup> (st. 1921) an, die von ihnen als "Grabanbeter" (*muqabbirūn*) betrachtet wurden, die sich selbst allerdings als *Ahl-e sunnat wa-ğamā‘at* ("Leute der *sunna* des Propheten und der Gemeinschaft") und damit als die "wahren Sunniten" bezeichnen. Die Barelwīs, zumeist in den sufischen Orden der *Qādirīya* initiiert, legten noch mehr als andere muslimische Gruppen Wert auf die Verehrung Muḥammads, dem sie einen besonderen Rang unter den Menschen und den Propheten einräumten. Die *Ahl-e ḥadīṭ* waren für sie nichts weiter als radikale "*Wahhābīs*," die die Lehren des nağdischen Gelehrten Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb nach Indien getragen hätten.

Die Barelwī-Bewegung entstand in den 1880er Jahren durch eine Gruppe paschtunischer Gelehrter um Aḥmad Riḍā Ḥān, die sich mit den Sufis an den lokalen Schreinen von Marara im Etah District und den ‘*Uṭmānī-šuyūḥ*<sup>74</sup> von Badayun verbündeten.

<sup>72</sup> K.A. Nizami: "Deoband", in EI (2) ii, 205; Barbara D. Metcalf: *Islamic revival in British India: Deoband, 1860-1900*, Princeton 1982; dies.: "Deobandīs", in OEMIW i, 362 f.; Diya al-Hasan Faruqi: *Deoband and the demand for Pakistan*. London 1963.

<sup>73</sup> Usha Sanyal: *Devotional Islam and politics in British India: Ahmad Riza Khan Barelwi and his movement, 1870-1920*. Delhi 1999; dies.: "Barelwīs", in OEMIW i, 200 ff.

<sup>74</sup> Die ‘*Uṭmānī-šuyūḥ* führen sich auf ‘*Uṭmān* (st. 655), den dritten der "rechtgeleiteten Kalifen" zurück.

Wie die Deobandīs begreifen sich die Barelwīs im *fiqh* als Anhänger der hanafitischen Rechtsschule, wodurch sie als Kontrahenten der *Ahl-e ḥadīṭ* gelten. Ihre Auffassung von der Fähigkeit des Propheten und der Heiligen zu Wundern (*karāmāt*) wird ebenfalls von den *Ahl-e ḥadīṭ* kritisiert.

Als dritten und einen ihrer wichtigsten Gegner betrachteten die *Ahl-e ḥadīṭ* um Ṣiddīq Ḥasan Ḥān die messianische *Aḥmadīya*-Bewegung Ġulām Aḥmad Qādiyānīs<sup>75</sup> (st. 1908). Auch die meisten anderen genannten Bewegungen bezeichnen die *Aḥmadīya* als Ungläubige (*kāfirūn*). Der Grund dafür war, dass Ġulām Aḥmad von sich behauptete, er sei der Erneuerer (*muḡaddid*) des 14. Jahrhunderts der islamischen Zeitrechnung, der erwartete Messias und *mahdī* (*al-masīḥ al-mau'ūd/al-mahdī al-muntazar*) in einer Person sowie das Äquivalent Jesu (*maṭīl 'īsā*). Durch diese Behauptungen stellte sich die *Aḥmadīya* in den Augen der meisten Muslime außerhalb der muslimischen Gemeinschaft. Nicht zuletzt deshalb wurden die Auseinandersetzungen zwischen *Aḥmadīya* und *Ahl-e ḥadīṭ* mit besonderer Härte geführt.

Weitere Gegner Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns waren die Gelehrten der Lucknower Bildungsinstitution des Farangī Maḥall<sup>76</sup> um ihren Hauptvertreter 'Abd ul-Ḥayy Lakhnawī (st. 1886). Sie begründeten ihre Lehren im Wesentlichen auf den "rationalen Wissenschaften" (*ma'qūlāt*) und verzichteten in ihrem Curriculum, dem *Dars-e Nizāmī*, fast völlig auf *ḥadīṭ*-Wissenschaften und Qur'ān-Studien. Ein weiterer Streitpunkt mit den *Ahl-e ḥadīṭ* war die Zugehörigkeit der Farangī Maḥallīs zur hanafitischen Rechtsschule. Über die Frage der Notwendigkeit der Befolgung eines *madḥab* gab es zahlreiche Schriften und Repliken von 'Abd ul-Ḥayy und Ṣiddīq Ḥasan Ḥān.

Als Kontrahenten begriff Ṣiddīq Ḥasan Ḥān auch den Begründer der Aligarh-Bewegung, Sayyid Aḥmad Ḥān<sup>77</sup> (st. 1898). Ursprünglich stand Sayyid Aḥmad den *Ahl-e ḥadīṭ* sehr nahe und befürwortete den Einsatz des *iqṭihād* im islamischen Recht. Über die Frage der Existenz von Engeln und die Forderung nach einer Auslegung des Qur'ān auf der Basis der Naturwissenschaften überwarf Sayyid Aḥmad sich jedoch mit den *Ahl-e ḥadīṭ*. An der von ihm begründeten *Aligarh Muslim University* (AMU) lehrte Sayyid Aḥmad seine Auffassung von Islam und galt den *Ahl-e ḥadīṭ* fortan als "Naturalist" ("Nečārī", von Englisch: "nature"). Ṣiddīq Ḥasan lehnte allerdings die direkte Konfrontation mit dieser Bewegung ab und untersagte in Bhopal jegliche Auseinandersetzung mit den Thesen Sayyid Aḥmads.

<sup>75</sup> Yohanan Friedmann: *Prophecy continuous: aspects of Aḥmadī religious thought and its medieval background*. Berkeley 1989; ders: "Aḥmadīyah", in OMIW i, 54-57; Für großes Interesse in der deutschen Öffentlichkeit sorgte das Buch von Hiltrud Schröter: *Aḥmadiyya-Bewegung des Islam*. Frankfurt 2002. Darin behauptete die Autorin, dass die *Aḥmadīya* in Deutschland einen Gottesstaat errichten wolle. Zudem bezichtigte Schröter die *Aḥmadīya* des Antisemitismus und der Verunglimpfung Jesu. Ihre Haltung untermauerte Schröter mit Zitaten aus dem Diskurs über die Endzeit. Zu diesem Themenkomplex vgl. Kapitel 4.2, in dem einige der relevanten Zitate im Kontext der Diskussion über die Endzeit genannt werden.

<sup>76</sup> Francis Robinson: *The 'Ulama of Farangī Mahall and Islamic culture in South Asia*. Delhi 2001.

<sup>77</sup> Christian W. Troll: *Sayyid Ahmad Khan: a reinterpretation of Muslim theology*. New Delhi 1978. David Lelyveld: *Aligarh's first generation: Muslim solidarity in British India*. New Delhi 2003.

In Şiddīq Ḥasan Ḥāns Schriften finden sich mehr oder weniger deutliche Hinweise zur Auseinandersetzung mit den genannten Gruppen. Während sich nur wenige kurze Sätze gegen die Aligarh-Bewegung richteten, verfasste Şiddīq Ḥasan ganze Schriften gegen die Farangi-Maḥallīs. Seine eigenen Anhänger polemisierten ebenfalls gegen die gegnerischen Bewegungen, so dass man im Bhopal des ausgehenden 19. Jahrhunderts von einem sehr aktiv ausgetragenen islamischen Diskurs sprechen kann.

Sowohl Şiddīq Ḥasan Ḥāns Netzwerke als auch der islamische Diskurs, an dem er teilnahm, beschränkten sich nicht nur auf Indien, sondern erstreckten sich auch in zahlreiche arabischsprachige Länder. Auch dort wurde die Auseinandersetzung mit der *Wahhābīya* sehr heftig geführt. Neben den *Ahl-e ḥadīṭ* wurden auch andere Gruppierungen von ihren Gegnern als "*Wahhābīs*" bezeichnet. In dieser Arbeit soll somit auch untersucht werden, inwieweit der indigene indische Diskurs mit dem internationalen Diskurs verflochten war, und es soll aufgezeigt werden, dass sich indische Gelehrte keineswegs so am Rande der islamischen Welt bewegten, wie der Eindruck manchmal in der Literatur erweckt wird.<sup>78</sup>

## 1.5 Quellen und Literatur

### 1.5.1 Literatur über den Islam im Fürstenstaat Bhopal

Die Geschichte der mehr als 500 *Princely States* Indiens im Allgemeinen und der islamisch geprägten Fürstenstaaten im Besonderen ist von der Islamwissenschaft lange unbeachtet geblieben.<sup>79</sup> Erst in den letzten zwanzig Jahren wurden einige Untersuchungen über größeren Staaten wie Awadh (Oudh)<sup>80</sup> oder Hyderabad<sup>81</sup> publiziert, während die Geschichte der meisten kleineren muslimisch regierten Fürstenstaaten wie Rampur, Pataudi oder Junagadh<sup>82</sup> unbeachtet blieb. F. Groenhout<sup>83</sup> legt in ihrer Analyse der bisherigen Geschichtsschreibung der *Princely States*

<sup>78</sup> Zur Ablehnung von Indien als "Peripherie" der islamischen Welt vgl. J. Malik: *Islamische Gelehrtenkultur*, Einleitung. Zur Auseinandersetzung mit dem "Zentrum-Peripherie-Modell" vgl. auch Knut Vikør: *Sufi and scholar on the desert edge: Muḥammad b. 'Alī as-Sanūsī and his brotherhood*. London 1995, vor allem 268 ff.

<sup>79</sup> In den meisten Werken über die indischen Fürstenstaaten geht es primär um deren Beziehung der Staaten zu der britischen Kolonialmacht, beispielweise: Ian Copland: *The British Raj and the Indian Princes: paramountcy in Western India, 1857-1930*. Bombay 1982; ders.: *The Princes of India in the endgame of Empire, 1917-1947*. Cambridge 1997. Einen Überblick über religiöse Konflikte in einigen Fürstenstaaten gibt Dick Kooiman: *Communalism and Indian princely states: Travancore, Baroda and Hyderabad in the 1930s*. New Delhi 2001. Waltraud Ernst / Biswamoy Pati: *India's princely states: people, princes and colonialism*. London 2007. Im Mittelpunkt dieses aktuellsten Werkes zu den Fürstenstaaten stehen Fragen der Medizingeschichte. Darin Siobhan Lambert-Hurley: "Historicizing debates over women's status in Islam: the case of Nawab Sultan Jahan Begam of Bhopal", 139-156.

<sup>80</sup> Surendra Mohan: *Awadh under the Nawabs: politics, culture, and communal relations, 1722-1856*. New Delhi 1997; Michael H. Fisher: *A Clash of cultures: Awadh, the British and the Mughals*. New Delhi 1988.

<sup>81</sup> Kerrin Gräfin Schwerin: *Indirekte Herrschaft und Reformpolitik im indischen Fürstenstaat Hyderabad 1853-1911*. Wiesbaden 1980; Omar Khalidi: *Haydarabad State under the Nizams, 1724-1948*. Wichita 1985; Margrit Pernau: *The Passing of patrimonialism: politics and political culture in Hyderabad; 1911-1948*. New Delhi 2000; Friedhelm Hartwig: *Hadramaut und das indische Fürstentum von Hyderabad: hadramitische Sultanatsgründungen und Migration im 19. Jahrhundert*. Würzburg 2000.

<sup>82</sup> Zur Lokalgeschichte der genannten Staaten vgl. Syed Ali Hussun: *Brief history of the chiefs of Rampur in Rohillkhand*. Calcutta 1892; Jahanara Habibullah: *Remembrance of days past: glimpses of a princely state during the Raj*. Karachi 2001.; G.A. Shaikh: *The Mahabat album with the short biographical sketches of the Babi family and the Nawab sahibs of the Junagadh State*. Junagadh 1936.

<sup>83</sup> Fiona Groenhout: "The History of the Indian princely states: bringing the puppets back onto the stage". *History Compass* 4 iv, 629-644.

dar, dass sich Schriften primär mit den Auswirkungen der *Indirect Rule* auseinandersetzten, zweitens mit sozio-ökonomischen Faktoren, die das Leben in den jeweiligen Staaten bestimmten und drittens mit den Regeln (und Regulierungen), die den Herrschern der Staaten auferlegt wurden.

Zumeist wird in bisherigen Publikationen die Dekadenz der lokalen Fürsten geschildert, welche sich primär für sportliche Veranstaltungen, ihre Mätressen und die Jagd interessierten und sich weniger den Staatsinteressen widmeten.<sup>84</sup> Der muslimische Fürstenstaat Bhopal stellte in dieser Hinsicht eine Ausnahme dar: galt er doch als eher puritanisch.

Im Jahr 2002 stand Bhopal im Mittelpunkt von gleich zwei englischsprachige Publikationen, die eine ganze Reihe von Schriften über Bhopal einleiteten.<sup>85</sup> Das gesteigerte Interesse an Bhopal ist nicht zuletzt den vier lediglich in Indien berühmten Herrscherinnen ("Begums") von Bhopal zu verdanken, die das Schicksal des Staates mehr als 100 Jahre lang lenkten, nämlich in den Jahren 1818 bis 1926.

In die Herrschaft Qudsīya Begums (1819-1837), Sikander Begums (1844-1868); Šāh Ğahān Begums und ihrer Tochter Sulṭān Ğahān Begums (1901-1926) fiel parallel ein Erstarren diverser islamischer Bewegungen in Bhopal, das ja erst Ende des 17. Jahrhunderts von dem afghanischen Eroberer Dost Muḥammad Hān (st. 1728) gegründet worden war. Islamische Bildung und Literatur führten knapp 100 Jahre nach Gründung des Staates zu einer neuen Blüte, wovon die steigende Anzahl von Moscheen, Madrasen und Druckereien ab 1780 ein eindrucksvolles Zeugnis ablegt. Bhopal brachte gerade in der Regierungszeit der vier Begums zahlreiche Sufis, Gelehrte und Literaten<sup>86</sup> hervor.<sup>87</sup> Besonders interessant ist, dass dieser Reformprozess in Bhopal sowohl Elemente eines islamischen Reformkonzeptes (*iṣlāḥ*) als auch Modernisierungstendenzen nach westlichem Vorbild enthielt. In ihren Arbeiten über die Herrschaftszeit Sulṭān Ğahān Begums weist Siobhan Lambert-Hurley immer wieder auf diese scheinbare Unvereinbarkeit dieser beiden Elemente hin, die jedoch die Herrschaftszeit aller Begums ausmachten. Lambert-Hurley analysiert primär den Reformprozess, der sich auf die Verbesserung der Situation der Frauen bezieht. Im thematischen Mittelpunkt von Lambert-Hurleys Analyse stehen die Verschleierung (vgl. Kapitel 3.5 - Exkurs über die Verschleierung), die Professionalisierung der Medizin und sowie die Rechte und Pflichten muslimischer Frauen. Lambert-Hurley hebt in jedem Bereich die Ergebnisse der "Modernisierung" des Staates Bhopal hervor - wobei sie diese Ergebnisse primär auf die Propagierung

<sup>84</sup> Dazu siehe vor allem Ann Morrow: *The Maharajas of India*. New Delhi 1998.

<sup>85</sup> Shaharyar Muhammad Khan: *The Begums of Bhopal*. London 2000; Claudia Preckel: *The Begums of Bhopal*. New Delhi 2000.

<sup>86</sup> Eine Sammlung von Biografien der unter den Begums aktiven Literaten (vor allem auf Urdu schreibenden) Literaten, Gelehrten und Sufis in Bhopal bei Salīm Ḥāmid Riḍwī: *Urdu adab kī taraqqī meṅ Bhopāl kā ḥiṣṣa*. Bhopāl 1965.

<sup>87</sup> Zur kulturellen und intellektuellen Entwicklung Bhopals unter den Begums vgl. auch Syed Ali Ashfaq: *Bhopal-past and present: a brief history of Bhopal and Madhya Pradesh from the hoary past upto the present time*. 3rd ed. Bhopal 1986; Wahhāğ ud-Dīn Ćiṣṭī: *Begamāt-e Bhopāl*. Karāĉī 1981; Muḥammad Zubairī *Begamāt-e Bhopāl*. Bhopāl 1918; Mağīd Ḥusain (ed.): *Action (daily Urdu): Ta'riḥ-e riyāsat-e Bhopāl: Rāğā Bhōğ se āğtak kā Bhopāl*. Bhopāl 1993. Auch Kamla Mittal: *History of Bhopal state: development of constitution, administration and national awakening 1901-1949*. New Delhi 1990, liefert einen guten Überblick über die Regierungszeit der Begums.

westlicher Reformideen bezieht. Zurecht weist Lambert-Hurley allerdings darauf hin, dass Sulṭān Ğahān Begum in ihren vielen Schriften sowohl auf Werke von Autoren der Deobandī-Bewegung als auch der Aligarh-Schule rekurriert.

Unklar allerdings bleibt vor allem in Bezug auf religiös geprägte Begrifflichkeiten und theologische Lehren, wo genau sich Sulṭān Ğahān Begum in diesem Diskurs positionierte, denn diese Positionierung scheint sich auch nach ihren Diskurspartnern in Ausrichtung und verwendeten Begrifflichkeiten gerichtet zu haben. Wie Lambert-Hurley selbst korrekt einräumt, lassen sich nicht alle Reformen Sulṭān Ğahān Begums mit heutigen feministischen Perspektiven vereinbaren oder erklären. Vielmehr sind sie das Ergebnis langer (und häufig heftiger) Diskussionen, die innerhalb der islamischen Gemeinschaft nicht nur in Indien ausgetragen wurde.

In jedem Fall ist es als ungewöhnlich und sogar einzigartig in Indien, dass die Herrscherinnen Bhopals sich aktiv an der Geschichtsschreibung des Staates beteiligten und auch noch zahlreiche andere Schriften verfassten. Bis zum heutigen Tag sind die Mitglieder der ehemaligen Fürstenfamilie an der Konstruktion der Geschichte Bhopals beteiligt. Ebenso einzigartig ist es, dass die Herrscherinnen selbst in den islamischen Diskurs eingriffen und in zahlreichen Schriften ihre Islaminterpretation darlegten. Auf die dritte Begum, Šāh Ğahān (reg. 1868-1901),<sup>88</sup> und ihre Aktivitäten als Dichterin und Verfasserin eines Werkes zur Reform weiblicher Bildungsideale wird in 3.3.1.7 dieser Arbeit ausführlich eingegangen. Dieses Werk steht ganz im Kontext der Entstehung der *Ahl-e ḥadīṭ* ("Leute der Prophetenüberlieferung"), einer neuen islamischen Gelehrten-Bewegung, die sich zunächst in Nordindien, später über den gesamten Indischen Subkontinent verbreitete.

Šiddīq Ḥasan Ḥān gilt als einer ihrer führenden Köpfe. Bei den *Ahl-e ḥadīṭ* handelt es sich wie bereits erwähnt um die drittgrößte muslimische Gruppierung des indischen Subkontinents. Ihre Anhänger verfassten<sup>89</sup> in der Vergangenheit zahlreiche Selbstdarstellungen auf Urdu. Dennoch waren die Informationen über die *Ahl-e ḥadīṭ* im Gegensatz zu anderen muslimischen Gelehrten-

<sup>88</sup> Die Begum selbst berichtete in ihrem Werk über die Geschichte Bhopals bis zu ihrer eigenen Regierungszeit und dabei auch über den wachsenden Einfluss Šiddīq Ḥasan Ḥāns. Sie nennt einige wenige andere wichtige Vertreter der *Ahl-e ḥadīṭ*. Shah Jahan Begum of Bhopal [Šāh Ğahān Begum]: *The Tāj-ul Ikbāl Tāriḫ Bhopal; or the history of Bhopal*/ translated by H.C. Barstow. Calcutta 1876.

<sup>89</sup> Abū Yahyā Imām Ḥān Naušaharawī: *Tarāġim-e ‘ulamā’-ye ḥadīṭ-e Hind* (T’UḤH). Dihlī 1937/38; ders.: *Hindustān meṅ Ahl-e ḥadīṭ kī ‘ilmi ḥidmat*. Čičawaṭnī 1971; Muḥammad Ibrāhīm Mīr Siyālkotī: *Ta’rīḫ-e Ahl-e ḥadīṭ* (TAḤ). Na’ī Dihlī 1995 (Reprint der Ausgabe Lāhōr 1953). Muḥammad Aslam Saif: *Tahrīk-e Ahl-e Ḥadīṭ tarīḫ ke ā’ine meṅ* (Saif). Na’ī Dihlī 1996; Abū l-Qāsim Saif Banarsī: *Maslak-e Ahl-e ḥadīṭ par ek nazar*. Gūġrānwāla s.t. [ca. 1960]; ‘Azīz ur-Rahmān Salafī: *Ġamā’at-e Ahl-e ḥadīṭ kī tadrīsī ḥidmāt* (TADRĪS). Banāris 1404/1984; Muḥammad Mustaqīm Salafī: *Ġamā’at-e Ahl-e ḥadīṭ kī taṣnīfī ḥidmāt* (TAŠNĪF). Banāris 1992.

Bewegungen,<sup>90</sup> die seit dem 19. Jahrhundert entstanden, in europäischen Sprachen bis vor wenigen Jahren als eher dürftig zu bezeichnen.<sup>91</sup>

Mit dem auch in der Islamwissenschaft in den letzten Jahren gestiegenen Interesse am Islam in Südasien<sup>92</sup> rücken jedoch auch die *Ahl-e ḥadīṭ* in den Mittelpunkt des wissenschaftlichen Interesses. D. Reetz<sup>93</sup> untersuchte die Entstehung verschiedener islamischer religiöser Bewegungen und ihre Teilhabe an einem Islamischen Diskurs. Dabei untersucht Reetz das gemeinsame "islamische Projekt" der jeweiligen Bewegungen. Im Unterschied zur vorliegenden Arbeit konzentriert sich Reetz auf die Ausprägung des Islam kurz vor oder nach der Teilung Indiens - also einer Zeit, in der fast alle Bewegungen auch politische Positionen einnahmen. Die *Ahl-e ḥadīṭ* ordnet Reetz zwischen "Educational movements" und "Faith and revival movements" ein, wobei er die Grenzen zwischen diesen beiden Kategorien als fließend beschreibt. Als charakterisierend für die *Ahl-e ḥadīṭ* (wie auch für einige andere Bewegungen), dass sie zwar an dem System der traditionellen religiösen Schulen, dem *madrāsa*-System festhalten, darüber hinaus aber bereits "moderne" Methoden der Massenmobilisierung einsetzen. Mithilfe des Buchdrucks und der Publikation von Zeitschriften versuchten die *Ahl-e ḥadīṭ*, ihren Platz in der "islamischen Öffentlichkeit" (*Islamic public sphere*) zu erobern. Wichtig ist dabei, dass die *Ahl-e ḥadīṭ* dabei auf die Unterstützung lokaler Händler zurückgreifen konnten. Dabei, so Reetz, machten "... die Ahmadiya, die Aligarh Fraktion

<sup>90</sup> Literatur zu den meisten anderen Gelehrtengruppierungen Indiens s. o. Auch die Geschichte der indischen Šī'a seit dem 19. Jahrhundert ist weitgehend unerforscht. Nur wenige Werke beschäftigen sich überhaupt mit den indischen Schiiten. David Pinault: *Horse of Karbala: Muslim devotional life in India*. New York 2001; Saiyid A.A. Rizvi: *A Socio-intellectual history of the Ithnā 'Asharī Shī'īs in India*. New Delhi 1986; John N. Hollister: *The Shi'a of India*. London 1953. Die heutzutage in Indien und Pakistan so einflussreiche *Tablīgī Ġamā'at* entstand nach Šiddīq Hasans Tod. Heutzutage polemisieren auch *Ahl-e ḥadīṭ* und *Tablīgī Ġamā'at* gegeneinander, wobei die *Tablīgīs* versuchen, auch Schriften Šiddīq Hasans zu widerlegen. Zu den *Tablīgīs* vgl. Yoginder Sikand: *The Origins and development of the Tablighi Jama'at (1920-2000): a cross-country comparative study*. Hyderabad 2002. Auch die *Nadwat ul-'ulamā* in Lucknow wurde kurz nach Šiddīq Hasans Tod gegründet. Am *Dār ul-'Ulūm* der *Nadwa* studieren Studenten aus den Reihen der *Ahl-e ḥadīṭ* und der Deobandīs. Zur Geschichte der *Nadwa* siehe J. Malik: *Islamische Gelehrtenkultur*, passim, sowie nun auch Jan-Peter Hartung: *Viele Wege und ein Ziel: Leben und Wirken von Sayyid Abū l-Ḥasan 'Alī al-Ḥasanī Nadwī*. Würzburg 2004.

<sup>91</sup> Einige kurze Abrisse der Geschichte der *Ahl-e ḥadīṭ* bei B.D. Metcalf: *Islamic revival*, 139-153; Jamal Malik: *Islamisierung in Pakistan 1977-1984: Untersuchung zur Auflösung autochtoner Strukturen*. Wiesbaden 1989, 10 ff. und ders.: *Islamische Gelehrtenkultur*, passim; Dietrich Reetz: "Kenntnisreich und unerbittlich: der sunnitische Radikalismus der Ahl-i Hadith in Südasien", in ders. (Hg.): *Sendungsbewusstsein und Eigennutz*. Berlin 2001, 79-105; zuletzt Yoginder Sikand: "The Spectre of sectarianism: analyzing the Ahl-i-Hadith", in ders.: *Muslims in India: contemporary social and political discourses*, 135-141. Sikand kritisiert primär die anti-schiitische Polemik der *Ahl-e ḥadīṭ* sowie die Ausbildung in den *madāris*, die von martialischen Aussagen gegenüber "Ungläubigen" gekennzeichnet sei.

<sup>92</sup> Vgl. den Überblick über die Beschäftigung der deutschen Islamwissenschaftler mit dem Islam in Südasien von Jan-Peter Hartung: "Die Mauer muss weg!", oder: Alles für sich ist singular. Gedanken zur islamwissenschaftlichen Beschäftigung mit Südasien in Deutschland", in Abbas Poya / Maurus Reinkowski (Hg.): *Das Unbehagen in der Islamwissenschaft*, 85-104; Jüngere Beiträge zur Mogulzeit: St. Conermann: *Historiographie als Sinnstiftung. Indo-persische Geschichtsschreibung während der Mogulzeit (932-1118/1526-1707)*. Wiesbaden 2002; Heike Franke: *Akbar und Jahangir. Untersuchungen zur politischen und religiösen Legitimation in Text und Bild*. Schenefeld: EB-Verlag 2005. Zum Islam in Indien allgemein vgl. die rezente Arbeit Jamal Malik: *Islam in South Asia: a short history*. Leiden: Brill 2008, die allerdings als unmittelbare Neuerscheinung nicht mehr für diese Arbeit berücksichtigt werden konnte. Zur islamischen Bildung vgl. ders.: *Madrasas in South Asia: teaching terror*. London 2008. Aus dem zeitlichen Rahmen dieser Arbeit fällt auch Markus Daechels interessanter Überblick über die politische Szene Südasiens: *The politics of self-expression: the Urdu middle-class milieu of early 20th century India and Pakistan*. London 2005. Daechsel untersucht die Politisierung der Muslime Indiens und Pakistans zwischen 1930 und 1950 bis hin zur Gegenwart. Politik wird seiner Ansicht nach betrachtet als Medium der Selbstverwirklichung, wobei der politische Diskurs auch mit einem Marketingdiskurs zu vergleichen sei. Kennzeichnend sei zudem eine zunehmende Tendenz zur "Faschisierung" der Politik durch Propagierung von Krieg und Gewalt.

<sup>93</sup> Dietrich Reetz: *Islam in the public sphere: religious groups in India 1900-1947*. Oxford (u.a.) 2006.



und einige Mitglieder der Ahl-i Ḥadīth einen Schritt in die Richtung, religiöse Werte und soziale und ökonomische Werte miteinander zu vereinbaren".<sup>94</sup> Auch wenn Reetz grundsätzlich der Ansicht ist, dass die Aktivitäten der muslimischen Gruppierungen primär als Reaktion auf den Niedergang des Mogulreiches und die Kolonialherrschaft ausgelöst wurde, interpretiert er die *Ahl-e ḥadīṭ* nicht als ablehnend gegenüber der Moderne.

Einen anderen Ansatz verfolgt Martin Riexinger in der Beurteilung der *Ahl-e ḥadīṭ*. Riexinger legte 2004 die erste umfangreiche Monographie zu den *Ahl-e ḥadīṭ* in deutscher Sprache vor.<sup>95</sup> Er untersucht darin die Rolle von Ṭanā`ullāh Amritsarī (st. 1948) für die Verbreitung der Lehren der *Ahl-e ḥadīṭ* im Punjab. Während D. Reetz seine Analyse der Bewegungen primär auf rezente Pamphlete, Konferenzberichte der Gruppierungen oder Eigendarstellungen stützt, zieht Riexinger fast ausschließlich theologische Schriften der Hauptvertreter der *Ahl-e ḥadīṭ* heran, die die Grundlage der *Ahl-e ḥadīṭ*-Lehren bildeten.

Dabei spielte die Gattung des Korankommentars (*tafsīr*) eine besonders große Rolle, aber auch Schriften zur Kosmologie werden von Riexinger zur Analyse herangezogen. Bereits in der Einleitung seiner Arbeit betont Riexinger die Notwendigkeit einer gründlichen Textanalyse. In der Tat erschließt Riexinger in seiner Arbeit eine große Menge an Texten, die er in Exzerpten in der Übersetzung aus dem Arabischen, Persischen und dem Urdu präsentiert. Diese Texte sind mehrheitlich zuvor in keiner westlichen Sprache publiziert worden, wodurch Riexingers Arbeit viele wertvolle Informationen für alle bietet, die sich mit dem Islam in Indien beschäftigen. Riexinger will mit dieser Art der Präsentation vor allem die "Haltung zur Welt" der *Ahl-e ḥadīṭ* verzichten. Bei der Aufbereitung des von ihm gewonnenen Materials möchte Riexinger allerdings auf sozialwissenschaftliche Erkenntnisse verzichten, da diese im Gegensatz zur Textanalyse keine wirklichen Ergebnisse brächten.<sup>96</sup> Dabei belässt er es zumeist dabei, die Argumentation der Autoren zu referieren, ohne jedoch beispielsweise zu hinterfragen, für oder gegen wen der jeweilige Text verfasst wurde oder warum beispielsweise gerade das Medium des *tafsīr* von Ṭanā`ullāh zur Auseinandersetzung mit seinen Gegnern gewählt wurde. Ohne sozialwissenschaftliche Methoden kommt jedoch auch Riexinger nicht aus: zum einen versucht er anhand der - leider nicht nicht sehr umfassend vorliegenden - Quellengattung der Statistiken und Zahlen des Zensus für den Punjab, Aussagen zum sozialen Hintergrund der *Ahl-e ḥadīṭ* zu treffen. Zum anderen möchte Riexinger, anhand der Fundamentalismus-Theorie M. Riesebrodts, die Frage zu beantworten, ob die *Ahl-e ḥadīṭ* fundamentalistisch sind.<sup>97</sup> Anhand einiger Beispiele erläutert Riexinger, warum sich dieses bestätigen oder negieren ließe und kommt zu der Erkenntnis, dass die *Ahl-e ḥadīṭ* in ihrer

<sup>94</sup> Ibid., 310.

<sup>95</sup> Martin Riexinger: *Sanā`ullāh Amritsarī (1868-1948) und die Ahl-i-Hadīs im Punjab unter britischer Herrschaft*. Würzburg 2004.

<sup>96</sup> Ibid., Einleitung sowie 621 ff.

<sup>97</sup> Ibid., 626n.191.

Gesamtheit keine Fundamentalisten waren. Am Ende der Arbeit wirft Riexinger einige Fragen auf, die er im Rahmen seiner Arbeit nicht beantwortete, obwohl das Material dieses hergegeben hätte, beispielsweise, wer Ṭanā'ullāh in der Auseinandersetzung um seinen *tafsīr* unterstützte, und wer nicht. Hier, so gibt Riexinger zu, wäre durchaus die Netzwerkperspektive zur weiteren Analyse hilfreich.

Im Unterschied zu der vorliegenden Arbeit interpretiert Riexinger die Ausrichtung die Ausrichtung der *Ahl-e ḥadīṭ* weitestgehend als "puritanisch" und eher ablehnend gegenüber den Erkenntnissen der westlichen "modernen" Wissenschaft.<sup>98</sup> Doch waren gerade die *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrten der Frühzeit der Bewegung waren zumeist im Umfeld von Fürstenhöfen wie Bhopal tätig. Ausgerechnet diese *Princely States*, wie beispielsweise auch Bhopal, erlebten wie erwähnt einen Aufschwung "moderner" und "westlicher" Technologie. Dieser wäre der kaum mit einer Ablehnung von Technologie und Wissenschaft seitens der muslimischen Gelehrten, die ja die Verwaltungselite solcher Fürstenhöfe bildeten, in Einklang zu bringen gewesen. *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrte lebten also nicht in einem ausschließlich "traditionellen" Umfeld von anderen Gelehrten, sondern waren unterschiedlichen, teilweise auch widersprüchlichen Anforderungen ausgesetzt. Dabei vernetzten sie sich auch mit anderen Berufs- und Interessengruppen. Wie in der vorliegenden Arbeit zu zeigen sein wird, reagierten *Ahl-e ḥadīṭ*-Mitglieder keinesfalls ausschließlich ablehnend auf Kontakte zu Europäern, sondern schufen sich durch ihre Anpassungsfähigkeit einen gewissen Handlungsspielraum. Ṣiddīq Ḥasan Ḥān ist dafür ein sehr gutes Beispiel.

Die *Ahl-e ḥadīṭ* stehen zwar nicht im Mittelpunkt von Margrit Pernaus Habilitationsschrift *Bürger mit Turban*,<sup>99</sup> spielen als eine der bedeutenden Gruppierungen im Delhi des 19. Jahrhunderts durchaus eine Rolle. Ausgangspunkt für Pernaus Untersuchung der Ansatz der "entangled history",<sup>100</sup> der "historischen Verflechtung", den sie auf den Begriff des Bürgers und der Bürgerlichkeit angewandt wissen möchte. Die *entangled history* sieht die Entstehung von kulturellen Normen, von Religion und Praktiken nicht durch vermeintlich konstante Kulturspezifika, sondern durch die beständige Begegnung und den Austausch unterschiedlicher Kulturen. Dabei geht das Konzept über die "Transfergeschichte" hinaus, indem sie Transfers (von Normen und Praktiken) nicht nur von einer Kolonialmacht in die Kolonie, sondern auch umgekehrt sieht. Pernaus möchte also nicht nur die Frage stellen, welche Gruppierungen in Delhi überhaupt eine "Bürgerschaft"

<sup>98</sup> So vor allem in seinem Aufsatz: "How favourable is puritan Islam to modernity? A study of the *Ahl-i Hadīs* in late 19th/early 20th century South Asia", in Gwilym Beckerlegge: *Colonialism, modernity, and religious identities: religious reform movements in South Asia*. Oxford 2008, 147-165. Darin lehnt Riexinger die häufig vertretene (z.B. von Gellner, Riesebrodt, Nasr) These ab, dass der "puritanische" Islam in besonderer Weise den Kapitalismus fördere. Der puritanische Islam, so die Befürworter der These, sei eine urbane Erscheinung, da er bestimmte "Kulturtechniken" (wie Lesen und Schreiben) erfordere. Diese "moderne" Lebensweise mit einer "Entzauberung" bisheriger Weltklärungsmodelle einher. Riexinger beschreibt, wie sehr die *Ahl-e ḥadīṭ* weiterhin traditionellen islamischen kosmologischen Vorstellungen anhängen, die kaum als "modern" gelten könnten.

<sup>99</sup> Margrit Pernaus: *Bürger mit Turban: Muslime in Delhi im 19. Jahrhundert*. Göttingen 2008.

<sup>100</sup> Entwickelt wurde dieses Konzept von der Soziologin Shalini Randeria, die primär über Indien gearbeitet hat, sowie von dem Japanologen Sebastian Conrad.

konstituierten und welche Normen und Werte damit verbunden wurden, sondern ihr geht es unter Einbeziehung des indischen Bürgers um eine gründliche Analyse des Bürgerbegriffes im Allgemeinen.

Zunächst untersucht Pernau die Veränderung, die durch die direkte Kolonialisierung und das Ende der Mogulherrschaft hervorgerufen wurde. Dieser Prozess ging einher mit einer zunehmenden - auch äußerlich wahrnehmbaren - Abgrenzung der Briten von der indigenen Bevölkerung einher. Besonders wichtige Erkenntnisse für die vorliegende Arbeit liefert Pernau mit der Beschreibung des Entstehungsprozesses des Reformislams, der durch das Auftreten neuer, zumeist aus dem Punjab stammender, Händlergruppen gefördert wurde. Ab den 1840er Jahren, spätestens jedoch nach der Mutiny von 1857 entstand nun ein neues muslimisches Bürgertum, zu dem Pernau Angehörige des Verwaltungsapparates, Rechtsgelehrte und Ärzte rechnete. Diese Gruppe, die Pernau als Äquivalent zum deutschen "Bildungs- und Wirtschaftsbürgertum" bezeichnet, überwand seit den 1860er Jahren mit einem "Gemeinschaftsgefühl" die bis dahin bestehende Dichotomie zwischen Muslimen edler Herkunft (*ašrāf*) und dem "einfachen Volk" (*ağlāf*). Pernau zeigt deutlich, wie eine "demonstrative Frömmigkeit" mit der Verbürgerlichung einherging. Von besonderer Bedeutung sind nun auch normative Texte, primär in Bezug auf die Rolle der Frauen.

Für die vorliegende Arbeit sind gerade diese Prozesse der Normierung, der Verschriftlichung und Verbreitung der Lehren des Reformislam sehr wichtig. Während in Delhi jedoch damit der Anspruch der bürgerlichen Laien auf eine prominente Rolle innerhalb der muslimischen Gemeinschaft untermauert wurde, behielten in Bhopal zunächst die *sayyids* und *ašrāf* ihre Autorität und Führungsrolle.

### 1.5.2 Literatur über Şiddīq Ḥasan Ḥān

Trotz seiner Bekanntheit in der islamischen Welt und trotz (oder wegen?) des Skandals, den die Affäre um die Absetzung Şiddīq Ḥasan Ḥāns in Bhopal verursachte, beschäftigt sich bis heute nur eine einzige Monographie in englischer Sprache mit der Entstehungsphase der *Ahl-e ḥadīṭ* in Bhopal (s.u.). Sie fokussiert auf Şiddīq Ḥasan Ḥān und vernachlässigt das Wirken der anderen Gelehrten der Bewegung in Bhopal. Dafür gibt es eine Dissertation von R. Ḥāmid über Şiddīq Ḥasan Ḥān in Urdu,<sup>101</sup> die dem Umfeld der *Ahl-e ḥadīṭ* Bhopals entstammt. Sie beurteilt die Figur Şiddīq Ḥasan Ḥāns äußerst positiv und versucht, die gegen ihn angeführten Anschuldigungen seitens der Briten zu entkräften. Ebenso verhält es sich mit zwei arabischsprachigen Monografien von A.Ġ. Luqmān und M.I. Nadwī, die Leben und Werk Şiddīq Ḥasan Ḥāns untersuchen und sich

<sup>101</sup> Raḍīya Ḥāmid: *Nawwāb Şiddīq Ḥasan Ḥān*. Dihlī 1983.

dabei auf die Darstellung seiner religiösen Autorität innerhalb der *Ahl-e ḥadīṭ* konzentrieren.<sup>102</sup> Dabei wird stark auf die zentrale Rolle Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns für den Reformprozess des Islam in der Gemeinschaft der Muslime (*umma*) fokussiert. Lediglich R. Ḥāmid versucht in ihrer Arbeit, andere Gelehrten der *Ahl-e ḥadīṭ* zumindest zu benennen und die Beziehung zwischen ihnen und Ṣiddīq Ḥasan Ḥān zu klären. Damit schreibt sie die Entstehung der *Ahl-e ḥadīṭ* nicht Ṣiddīq Ḥasan Ḥān alleine zu, wenn sie auch seine zentrale Rolle bei der Abfassung religiösen Schrifttums sieht.

Die genannten Monografien haben eine gemeinsame Quelle, aus der sie ihre Informationen beziehen, nämlich die Biografie, die Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns jüngerer Sohn ‘Alī Ḥasan Ḥān über seinen Vater verfasste.<sup>103</sup> ‘Alī Ḥasan Ḥān, der 1868 in Bhopal geboren wurde, hielt sich zum Zeitpunkt des Verfassens dieses Werkes (um 1920) noch in Bhopal auf - ein Umstand, der ihn mit Sicherheit davon abhielt, die Kontroverse über die Absetzung seines Vaters allzu detailliert abzuhandeln. Auch die Rolle, die seine Stiefschwester Sulṭān Ğahān Begum möglicherweise dabei spielte, wurde von ‘Alī Ḥasan Ḥān nicht erwähnt. Auf diese Weise bereitet dieses Werk über Ṣiddīq Ḥasan Ḥān einige Probleme, die das Genre der Biografien im Allgemeinen betrifft: obwohl diese Biografien teilweise die wichtigsten - wenn nicht sogar die einzigen - Quellen über Gelehrtenbeziehungen darstellen, müssen sie bezüglich ihrer tatsächlichen Aussagekraft vorsichtig bewertet werden: zu sehr weisen sie einen "hagiografischen Charakter"<sup>104</sup> und ein bestimmtes Schema auf. Über die bloßen Daten hinaus lassen Gelehrtenbiografien zu Gunsten der standardisierten Darstellung der Frömmigkeit und des religiösen Wissens eine Schilderung einer gewissen Individualität der dargestellten Person vermissen. Ebenso fällt es dem Leser häufig schwer, eine Chronologie der Ereignisse nachzuvollziehen. Ein weiteres Problem ergibt sich durch die Vorauswahl der beschriebenen Gelehrten durch den Autor von Biografiesammlungen. So hat beispielsweise der oben bereits erwähnte Abū Yaḥyā Imām Ḥān Nauṣhrawī hauptsächlich die frühen *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrten zusammengestellt, die aus den Regionen um Delhi, aus Benares, Mau und Teilen des heutigen Uttar Pradesh entstammten und zudem Schüler der Familie Walīullāhs waren. Gelehrte aus dem Punjab, einer weiteren wichtigen Hochburg der *Ahl-e ḥadīṭ*, wurden nicht berücksichtigt. Nauṣhrawīs Biografiesammlung wurde allerdings später von Muḥammad Yūsuf fortgeführt<sup>105</sup> und legt einen Schwerpunkt auf die Gelehrten des heutigen Pakistan. Angaben über

<sup>102</sup> Aḥtar Ğamāl Luqmān: *as-Sayyid Ṣiddīq Ḥasan al-Qannauḡī: arā’uhu wa-mauqifuhu min ‘aqīdat as-salaf*. ar-Riyād 1996; Muḥammad Iḡtibā’ an-Nadwī: *al-Amīr Sayyid Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: ḥayātuhu wa-arā’uhu*. Bairūt 1999. Nadwī wurde laut eigener Aussage erst durch sein Studium bei dem berühmten Damaszener Salafī Nāṣir ad-Dīn al-Albānī (st. 1999) auf die Person Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns und seine Bedeutung für die *Salafiya* aufmerksam. Nadwīs Arbeit war ursprünglich seine Dissertation an der *Aligarh Muslim University*.

<sup>103</sup> ‘Alī Ḥasan Ḥān: *Ma’āṭir-e Ṣiddīqī: sīrat-e Walāḡāhī*. i-iv. Lakhna’ū 1924.

<sup>104</sup> Zu diesem Problem vgl. Jürgen Paul: "Hagiographische Texte als historische Quelle". *Saeculum* 41 (1995), 17-43.

<sup>105</sup> Muḥammad Yūsuf: *Tadkīra-ye ‘ulamā-ye Ahl-e ḥadīṭ*. Siyālkot 1989 (Teil II) und 1992 (Teil III).

die wichtigsten Vertreter der *Ahl-e ḥadīṭ* lassen sich zudem in einigen der zahlreichen biografischen Wörterbücher finden.<sup>106</sup>

Da sich wie bereits erwähnt Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns Einfluss über die gesamte islamische Welt erstreckte, finden sich Angaben über ihn auch in arabischsprachigen biografischen Wörterbüchern aus dem Osmanischen Reich und in anderen arabischen Quellen.<sup>107</sup> Diese Biografien betonen zwar Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns Tätigkeit über Indien hinaus, sehen ihn allerdings eingebettet in einen Reformprozess, der zwar die gesamte islamische Welt erfasste, in dem aber die Araber tonangebend und die Inder nur als Randfiguren vertreten waren.<sup>108</sup> Betrachtet man lediglich die arabischsprachige nationalistische Geschichtsschreibung Syriens oder Ägyptens, könnte also der Eindruck entstehen, dass die Aktivitäten indischer Gelehrter in den Augen der Araber nur von geringer Bedeutung waren. Diese Annahme lässt sich aber nicht halten, wenn man zum einen das Selbstverständnis der indischen Gelehrten wie Ṣiddīq Ḥasan Ḥān betrachtet, der sich stets als Teil - oder sogar als Mittelpunkt - des gesamtislamischen Gelehrtennetzes ansah, das sich von Indien über die Heiligen Stätten des Islam in Mekka und Medina bis zur Hohen Pforte spannte. Mit einer Gesamtanzahl von um die 200 Schriften kann man schon rein quantitativ davon sprechen, dass Ṣiddīq Ḥasan Ḥān aktiv am innerislamischen Diskurs teilnahm, der ebenfalls weit über Indien hinaus geführt wurde.

Auf Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns internationale Bekanntheit und die große Anzahl seiner Schriften ist es aber zurückzuführen, dass über ihn - als einzigen Figur der frühen *Ahl-e ḥadīṭ* - eine englischsprachige Dissertation existiert.<sup>109</sup> Der pakistanische Islamwissenschaftler Saeedullah, der wahrscheinlich den *Ahl-e ḥadīṭ* nahesteht, lässt allerdings zugunsten einer Beschreibung der Werke des Nawwāb und seiner Zugehörigkeit zu den *Ahl-e ḥadīṭ* die tatsächlichen und unterstellten Kontakte Ṣiddīq Ḥasans weitgehend außer Acht. Zudem bemüht sich Saeedullah - wie danach auch Ḥāmid - die gegen Ṣiddīq Ḥasan Ḥān erhobenen Vorwürfe zu entkräften. Dabei ist es Saeedullahs Verdienst, erstmals die Ṣiddīq Ḥasan betreffenden Akten der britischen Kolonialbeamten publiziert zu haben. Da er diese Akten allerdings nicht kritisch editierte, bleibt der Eindruck bestehen, dass er Ṣiddīq Ḥasan Ḥān zum Opfer der britischen Herrschaft über Indien

<sup>106</sup> 'Abd ul-Ḥayy b. Faḥr ud-Dīn an-Nadwī al-Ḥasanī: *Nuzhat al-ḥawātir wa-bahḡat al-masāmi' wan-nawāzir* (NH). Ğuz' 1-8. Ḥaidarābād 1402/1981; viii, 187 ff. (Ṣiddīq Ḥasan Ḥān). Nadwī stand den Gelehrten der *Ahl-e ḥadīṭ* durchaus sehr positiv gegenüber, da er bei einigen von ihnen studiert hatte. Zu dem "besonderen Code," mit dem Nadwī seine Kritik an einigen Gelehrten formulierte, vgl. J. Malik: *Islamische Gelehrtenkultur*, 69n19. Raḥmān 'Alī: *Tadkiray-e 'ulamā'-ye Hind*. Lakhna'ū 1893, 93 (Ṣiddīq Ḥasan Ḥān). Auch R. 'Alī traf in seiner Biografiensammlung eine Auswahl, die im Wesentlichen Angehörige der Sufi-Orden der Čištīya und der Qādirīya in den Mittelpunkt stellte. Vgl. J. Malik: *Islamische Gelehrtenkultur*, 67 f.

<sup>107</sup> Ḥair ad-Dīn Ziriklī: *al-A'lām*. Bairūt 1970, vii, 36 f.; 431; Ismā'īl Bāšā al-Baġdādī: *Hadīyat al-'ārifin*. Istanbul 1951-1955; i, 388; 'Umar Ridā Kaḥḥāla: *Mu'ḡam al-mu'allifin*. Ğuz' 1-15. Bairūt 1985 x, 90 f. 'Abd ar-Razzāq Baitār: *Hilyāt al-bašar fi tarīḡ al-qarn at-tālit' ašar*. Dimašq 1380 /1961-1383 / 1963; Ğamil Aḥmad: *Harakat at-ta'lif bil-luġa al-'arabiya fil-iqlīm aš-šimālī al-hindī fil-qarnain 18 wa-19*. Dimašq 1977, 274 ff.; 'Abd al-Ḥayy al-Kattānī: *Fihris al-fahāris wal-atbāt wa-mu'ḡam al-ma'āġim wal-mašāihāt wal-musalsalāt*. Ğuz' 1-3. Bairūt 1989, 104, 362 ff., 1055 ff.

<sup>108</sup> Vor allem David Commins: *Islamic reform: politics and social change in late Ottoman Syria*. Oxford 1990; Itzchak Weismann: *Taste of modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus*. Brill 2001.

<sup>109</sup> Saeedullah: *The Life and works of Muhammad Siddiq Hasan Khan, Nawab of Bhopal (1248-1307/ 1832-1890)*. Lahore 1973.

machte. Diese Betrachtungsweise wird den Widersprüchen und Brüchen einer Gestalt wie Şiddīq Ḥasan Ḥān aber nur unzureichend gerecht. Sie kann (oder will?) beispielsweise nicht erklären, dass Şiddīq Ḥasan Ḥān eine Islamisierung Bhopals vorantrieb - aber gleichzeitig den Staat mit "modernen" Errungenschaften wie Telegrafenamts, Post und englischer Schulbildung ausstatten wollte. Will man die Einordnung eines so vielschichtigen Gelehrten wie Şiddīq Ḥasan Ḥān in die Schemata "Traditionalist" oder "Modernist" vermeiden und gleichzeitig die Widersprüche bei der Beurteilung seines Charakters verdeutlichen, bietet sich somit die Netzwerkanalyse an. Die Netzwerkanalyse schränkt sich nicht selbst von vorne herein in ihrer Perspektive ein, sie konzentriert sich beispielsweise nicht zwangsläufig auf die Suche nach Kontakten zu anderen *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrten. Sie blendet auch nicht die Kontakte zu arabischen Gelehrten aus, nur, weil diese der indo-muslimischen Sichtweise einer ausschließlich indigenen Gelehrtschaft widersprechen würde. Stattdessen geht die Netzwerkanalyse mit einem offenen Blickwinkel an alle Kontakte Şiddīq Ḥasans heran, ohne diese von vorne herein zu bewerten. Bei der Rekonstruktion von Şiddīq Ḥasans *Ego-Netz* würden zudem auch die anderen Figuren, die das komplexe Netzwerk Şiddīq Ḥasan Ḥāns ausmachten, wieder in das Licht der Geschichte rücken. Schließlich suchten Gelehrte aus ganz Indien und sogar aus einigen arabischen Ländern den Hof von Bhopal zum Studium auf: neben Muḥammad Başīr Saḥsawānī (st. 1910) kam dem jemenitischen Gelehrten Ḥu-sain b. Muḥsin al-Yamanī (st. 1922) eine bisher von Seiten der Islamwissenschaft völlig unbeachtete Rolle bei der Etablierung der *Ahl-e ḥadīṭ*-Bewegung zu. Ihre persönliche Beziehung zu Şiddīq Ḥasan Ḥān, ihre Rolle für die entstehende *Ahl-e ḥadīṭ*-Bewegung und ihre Beiträge zum innerislamischen Diskurs sollen ebenfalls in dieser Arbeit untersucht werden.

Bisherige Untersuchungen der Figur Şiddīq Ḥasan Ḥāns konzentrierten sich folglich auf ausgewählte Kontakte, um die jeweilige Einordnung durch die eingangs erwähnten Gruppierungen (*Ahl-e ḥadīṭ*, Nationalisten, Briten) entweder als "frommer *ḥadīṭ*-Gelehrter" oder "religiöser Fanatiker" zu untermauern. Widersprüchliche Aussagen in den Primärquellen machen eine Vereinnahmung Şiddīq Ḥasans für die eine oder andere Gruppierung möglich. Sogar die Beurteilung Şiddīq Ḥasan Ḥāns durch die Briten ist völlig unterschiedlich: es gibt europäische Reiseberichte, in denen Şiddīq Ḥasan überhaupt nicht erwähnt und der Reformprozess in Bhopal nur den Begums zugeschrieben wird.<sup>110</sup>

Demgegenüber hat sich allerdings die Ansicht britischer Kolonialbeamter in englischen Quellen durchgesetzt, dass der Nawwāb sich seiner angeblichen panislamischen Kontakte bediente, um alle Muslime unter britischer Herrschaft zum bewaffneten Kampf gegen die

<sup>110</sup> Vgl. G.B. Malleson: *A Historical sketch of the Native States of India in subsidiary alliance with the British Government*. London 1875, 196-206; Malcolm Griffith: *India's princes*. London 1884, 130-140; John Malcolm: *A Memoir of Central India*. 2 vols. London 1823, i, 324-345; Amand von Schweiger-Lerchenfeld: *Die Frauen des Orients in der Geschichte, in der Dichtung und im Leben*. Wien 1904, 659-661. Die Autoren berichten begeistert von den Begums, ohne auf deren Ehemänner einzugehen.

Kolonialherren aufzustacheln. Diese Ansicht wird sogar heute noch von einigen muslimischen Autoren aus Indien bzw. Pakistan geteilt.<sup>111</sup> Unmittelbar mit diesem Vorwurf ist die Behauptung sowohl seitens der Briten als auch seitens der Barelwī-Bewegung verbunden, dass Ṣiddīq Ḥasan Ḥān in der Tradition des saudi-arabischen Gelehrten Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb stand. Ṣiddīq Ḥasan Ḥān, so die Anschuldigung durch seine Gegner, habe sich den Fanatismus des Arabers zu eigen gemacht, und bekämpfe mit Gewalt nicht nur die Briten, sondern auch seine eigenen Glaubensbrüder.

Derartige Vorwürfe wurden durch die Publikationen von Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns eigener Stieftochter Sulṭān Ğahān Begum, die mit Unterstützung der Briten später die vierte und letzte Begum Bhopals wurde, massiv gestützt. Wie erwähnt waren die Herrscherinnen Bhopals auch Sulṭān Ğahān Begum war literarisch äußerst aktiv und verfasste sowohl Biografien ihrer Vorgängerinnen<sup>112</sup> als auch ihre Autobiografie.<sup>113</sup> Fast alle diese Werke wurden später ins Englische übersetzt und damit einer größeren Leserschaft in Großbritannien zugänglich gemacht werden. Auf diese Weise konnte Sulṭān Ğahān Begum die Geschichtsschreibung Bhopals und damit das negative Image Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns bis zum heutigen Tage entscheidend prägen. Sie gestand Ṣiddīq Ḥasan Ḥān in fast jeder ihrer zahlreichen Publikationen zwar eine umfassende islamische Bildung zu, beschuldigte ihn aber, mit seinem religiösen Fanatismus Ṣāh Ğahān Begum unterdrückt zu haben. Sulṭān Ğahān Begums Enkelin ‘Ābida Sultan (st. 2002)<sup>114</sup> und ihr Urenkel Shaharyar Muhammad Khan (geb. 1933) übernahmen diese Sichtweise in ihren eigenen Werken zur Familiengeschichte. So fragte Shaharyar Muhammad Khan: "What was his real persona? Was he a seditious fanatic or genuine reformer? Anti-British agitator or nationalist hero? Unscrupulous power-grabber or loyal supporter of the Begum? Jekyll or Hyde?"<sup>115</sup> Dabei machte er an mehreren Stellen seines Werkes klar, dass er die Bezeichnung "Wahhābī" in Zusammenhang mit Ṣiddīq Ḥasan durchaus für angemessen hielt.<sup>116</sup> Letzten Endes relativierte Shaharyar zwar seine Position ein wenig, dass Ṣiddīq Ḥasan Ḥān ein muslimischer Fanatiker gewesen sei, beharrte aber darauf, dass dieser der Grund für die Auseinandersetzungen innerhalb der Herrscherfamilie

<sup>111</sup> Beispielsweise Aziz Ahmad: *Islamic modernism in India and Pakistan: 1857-1964*. London 1967.

<sup>112</sup> Sultan Jahan Begum [Sulṭān Ğahān Begum]: *Hayat-i Qudsi: life of Nawab Gauhar Begam alias the Nawab Begam Qudsiya of Bhopal* / translated by W.S. Davis. London 1918; dies.: *Hayāt-e Ṣāhġahānī*. Agra 1332/1912; dies.: *Hayat-i Shahjahanī: life of Her Highness the late Nawab Shahjahan Begum of Bhopal* / translated by B. Ghosal. Bombay 1926; ‘Ubaidullāh Ḥān / Sulṭān Ğahān Begum: *Hayāt-e Sikanderī*. Bhopāl 1921.

<sup>113</sup> Sultan Jahan Begum: *An Account of my life: Gohur-i Ikbal*. 3 vols. Vol. 1 translated by C.H. Payne. London 1912; Vol. 2 translated by Abdus Samad Khan. Bombay, 1922; Vol. 3 translated by C.H. Payne. Bombay 1927; dies.: *Tuzūk-e Sulṭānī*. Bhopāl 1328/1910 [dieser Band war als 4. Band zu *Tāġ al-iqbāl- ta’rīḥ-e Bhopāl* von Ṣāh Ğahān Begum gedacht].

<sup>114</sup> Abida Sulṭān [‘Ābida Sulṭān]: "The Begums of Bhopal". *History Today* 30 (1980), 30-35; dies: *Memoirs of a rebel princess*, 51, 150. ‘Ābida Sulṭāns Memoiren erschienen 2004, zwei Jahre nach ihrem Tod. Ihre beeindruckende Lebensgeschichte umfasst die Schilderung ihrer Kindheitstage in Bhopal unter der Aufsicht ihrer Großmutter Sulṭān Ğahān Begum, ihr Zerwürfnis mit ihrem Vater Ḥamīdullāh Ḥān, als sie Indien verließ und nach Pakistan emigrierte, ihre Karriere im diplomatischen Dienst Pakistans und ihre letztendliche Enttäuschung über die ihrer Ansicht nach gescheiterte Idee eines islamischen Staates Pakistan.

<sup>115</sup> Sh.M. Khan: *Begums of Bhopal*, 149.

<sup>116</sup> *Ibid.*, vor allem die Seiten 134 ff., wo Khan auf Ṣiddīq Ḥasans Kontakte zu arabischen Gelehrten einging, vor allem aber auf seine angeblichen Kontakte zum sudanesischen *mahdī*.

gewesen sei. Seine Argumentationsweise gibt zumindest einen kleinen Hinweis darauf, dass die Ursachen für Şiddīq Ḥasan Ḥāns Absetzung nicht nur im politischen, sondern vielmehr im persönlichen Bereich angesiedelt sein könnten.

Auch in anderen Schriften zur Familiengeschichte der Herrscherfamilie Bhopals werden die Angehörigen der *Ahl-e ḥadīṭ* als Wahhābīs bezeichnet - jedoch ohne sich so negativ über diese Personen zu äußern wie über Şiddīq Ḥasan Ḥān.<sup>117</sup>

In jedem Falle überdauerte die Ablehnung der Figur Şiddīq Ḥasan Ḥāns auch die Herrschaft der Nawwābs von Bhopal. So sind in Bhopals Bibliotheken primär Sulṭān Ğahāns Schriften zu finden, während positive Darstellungen Şiddīq Ḥasan Ḥāns entweder entfernt oder sogar zerstört wurden.<sup>118</sup> Abgesehen von dem Privatbesitz der Nachkommen Şiddīq Ḥasan Ḥāns lassen sich in Bhopals Bibliotheken auch keine eigenen Werke von ihm finden. Der Großteil der Schriften Şiddīq Ḥasan Ḥāns wurde von seinen Söhnen 'Alī Ḥasan Ḥān und Nūr ul-Ḥasan Ḥān der *Shibli Nomani Library* in der *Nadwat ul-'ulamā'* in Lucknow gestiftet. Dort sind die Schriften Şiddīq Ḥasan Ḥāns gut zugänglich in einem eigenen Raum untergebracht.

Während in Indien die Werke Şiddīq Ḥasan Ḥāns im Allgemeinen kaum noch erhältlich sind und zumindest derzeit auch nicht neu aufgelegt werden, erleben seine Schriften in arabischer Sprache seit den 1990er Jahren in arabischen Ländern eine regelrechte Renaissance. Vor allem in Beirut erschienen etliche der Werke Şiddīq Ḥasans in der Neuauflage, wobei die *ijtihād*-kritischen Bücher im Mittelpunkt des Interesses standen. Das gewachsene Interesse an dem Oeuvre Şiddīq Ḥasan Ḥāns lässt sich wahrscheinlich mit dem Erstarben der *Salafīya* vor allem in den letzten fünfzehn Jahren erklären. Die Konsequenz ist, dass Şiddīq Ḥasan Ḥāns Werke unter arabischen Muslimen zunehmend bekannter werden, während in Indien selbst unter den *Ahl-e ḥadīṭ* nur noch wenige Schriften von ihm gelesen werden. Andere Autoren wie Ṭanā'ullāh Amritsarī, Iḥsān Ilāhī Zahīr oder die Mitglieder der Ğaznawī-Familie (s. u.) haben Şiddīq Ḥasan Ḥān als prominenteste Vertreter der *Ahl-e ḥadīṭ* abgelöst - nicht zuletzt deshalb, weil sie primär in Urdu publizierten.

### 1.5.3 Şiddīq Ḥasan Ḥāns eigene Schriften

Eine wichtige Ursache für die vorrangige Anerkennung der Schriften Şiddīq Ḥasan Ḥāns in der arabischen Welt liegt darin, dass er selbst seine wichtigsten Schriften auf Arabisch verfasste. Wie seine Zugehörigkeit zu den *Ahl-e ḥadīṭ* vermuten lässt, waren seine bekanntesten Schriften Zusammenstellungen von *ḥadīṭen* zu bestimmten Themen wie zum *ḥağğ* bzw. Kommentare oder Zusammenfassungen bedeutender *ḥadīṭ*-Werke anderer Autoren. Nach seiner Rückkehr von seiner eigenen Pilgerfahrt beschäftigte sich Şiddīq Ḥasan aber auch vermehrt mit Themen des

<sup>117</sup> Abida Sultaan: *Memoirs of a rebel princess*. Oxford 2004, 144 (in Bezug auf Khalil Arab).

<sup>118</sup> So fehlen beispielsweise in Sayyid Mahdī 'Alī Sahawānī: *Ta'rīḥ-e ulka Bhopāl*. Gwālior 1313/1895 in der *Central Library* alle Seiten über Şiddīq Ḥasan Ḥān. Schriften von ihm sind weder in dieser Bibliothek noch in den *National Archives of India* / Bhopal vorhanden.



islamischen Rechts, vor allem zum Themenkomplex *iğtihād / taqlīd*.<sup>119</sup> Dabei fing er an, auch Werke der jemenitischen Gelehrtentradition in seinen eigenen Schriften zu kommentieren, zusammenzufassen oder zu übersetzen. Seine eigenen Verbindungen zur jemenitischen Gelehrtschaft, seine eigene Verortung in der indischen Gelehrtenzene und die von ihm bevorzugt rezipierten Autoren finden sich in den Biografiesammlungen<sup>120</sup> wieder, die Şiddīq Ḥasan Ḥān auf dem Höhepunkt seiner Karriere zusammenstellte. Zu dieser Zeit - zu Beginn der 1870er Jahre - beschäftigte sich Şiddīq Ḥasan Ḥān aber auch sehr intensiv mit dem Thema der islamischen Eschatologie,<sup>121</sup> denn die *Ahl-e ḥadīth* erwarteten den Beginn der Endzeit mit dem islamischen Jahr 1300/1883. Das Thema der Endzeit löste einen heftigen Disput mit der *Aḥmadīya*-Bewegung auf, an dem neben Şiddīq Ḥasan auch andere Mitglieder der *Ahl-e ḥadīth* teilnahmen. Zu anderen Themen des islamischen Diskurses, die in dieser Arbeit untersucht werden, äußerte sich Şiddīq Ḥasan Ḥān ebenfalls.

Şiddīq Ḥasans Vorgehensweise beim Verfassen seiner Schriften macht es insgesamt nicht einfach, die tatsächliche Anzahl seiner Werke zu erfassen. Häufig kaufte er arabische Schriften auf und ließ sie von dem ihm zur Verfügung stehenden Schreiberapparat ins Persische oder Urdu übersetzen, zusammenfassen oder kommentieren. Teilweise wurden diese übersetzten Schriften unter Şiddīq Ḥasan Ḥāns Namen in Indien publiziert, teilweise wurden Kapitel seiner größeren Publikationen als eigenständige Werke veröffentlicht. Die Zahl der unter Şiddīq Ḥasan Ḥāns Namen veröffentlichten Schriften dürfte um die 200 liegen. Auch wenn man vermuten muss, dass er nicht alle seine Werke selbst verfasste, wurden wohl andererseits kaum Bücher ohne seine Zustimmung gedruckt.

Bei der großen Anzahl an Werken Şiddīq Ḥasans musste nun eine Auswahl an seinen Schriften für diese Untersuchung getroffen werden. Sie sollen zum einen dazu dienen, Şiddīq Ḥasans Netzwerkverbindungen aufzuzeigen. Zum anderen sollen sie Şiddīq Ḥasans Haltung zu den Themen beeinhaltend, die den islamischen Diskurs seiner Zeit ausmachten. Informationen zu seinen Netzwerken sind vor allem in den bereits erwähnten Biografiesammlungen enthalten. Anhand der in diesen Schriften enthaltenen Informationen wird beispielweise deutlich, wer bei Şiddīq Ḥasan Ḥān studierte oder zu wem er brieflichen Kontakt hielt. Bei dieser Rekonstruktion von Şiddīq Ḥasans *Ego*-Netzwerk muss man sich also ausschließlich auf gedruckte historische - größtenteils autobiographische - Texte stützen. Dem Anthropologen hingegen ist es möglich, *Ego* per Namensgenerator sein eigenes Netzwerk rekonstruieren zu lassen, dem Historiker ist dieses verwehrt.

<sup>119</sup> Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān: *al-Iqlīd li-adillat al-iğtihād wat-taqlīd*. Quṣṭantīniya 1295/1878; *Duḥr al-muḥtī min ādāb al-muḥtī*. Bairūt 1421/2000; *Fatāwā al-Amīr aš-šarīf Şiddīq Ḥasan Ḥān al-Qannaūgī al-Buḥārī, al-mussamā bi Dalīl aṭ-ṭālib ‘alā arḡaḥ al-maṭālib*. ar-Riyāḍ: Dār ad-Dā‘ī, 1422/2001.

<sup>120</sup> Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān: *Abḡad al-‘ulūm*. Guz’ 1-3. Ṭab’a 1. Lāhaur 1403/1983 (ABĠAD).

<sup>121</sup> Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān: *al-Idā’a li-mā kāna wa-mā yakūnu baina yadai as-sā’a*. [s.l.], (ca. 1980).

Dennoch gibt es einige Arbeiten, die überzeugend versuchen, die Netzwerkanalyse auf historische Beispiele anzuwenden.<sup>122</sup> Zwar ist es durch eine solche Beschränkung auf historische schriftliche Quellen schwieriger, das Gesamtnetzwerkes Şiddīq Ḥasan Ḥāns aufzuzeigen, aber seine Kontakte zu islamischen Gelehrten seiner Zeit können zuverlässig rekonstruiert werden. Inwieweit diese Kontakte tatsächlich Auswirkungen auf sein Handeln und Wirken als Gelehrter hatten, kann nur über das Hinzuziehen weiterer Daten geklärt werden. In diesem Kontext ist die Analyse des islamischen Diskurses besonders sinnvoll. Ähnlich wie bei der Untersuchung der Zitiernetzwerke<sup>123</sup> der Chemiker des 18. Jahrhunderts kann man erschließen, wer die Protagonisten des Diskurses waren, wer wen unterstützte oder ablehnte, und wo der einzelne Gelehrte sich verorten wollte. Für diese Analyse bieten sich die zahlreichen Schriften zu rechtlichen Themen, zur Eschatologie und zum "Grabkult" an.

## 1.6 Gliederung der vorliegenden Arbeit

Insgesamt gliedert sich die vorliegende Arbeit in drei große Teile. Im ersten Teil werden die Gegebenheiten des Fürstenstaates Bhopals beschrieben, die die Reformperiode dort erst ermöglichten. Die Gelehrten, die sich ab der Gründung des Staates Bhopal Ende des 18. Jahrhunderts dort einfanden, schufen gewissermaßen ein "gemachtes Nest" des islamischen Reformismus, in das sich Şiddīq Ḥasan Ḥān und seine Anhänger hineinsetzen konnten.

Im zweiten Teil, der das *Ego*-Netzwerk Şiddīq Ḥasan Ḥāns betrifft, wird versucht, dessen Karriere nachzuzeichnen. Jeweils ein Kapitel beschäftigt sich dabei mit den angeborenen und geduldeten, den zufälligen und den erarbeiteten Kontakten, die in bestimmten Phasen seines Lebens die Karriere Şiddīq Ḥasan Ḥāns bestimmten. Zunächst konzentrierte er sich auf indische Beziehungen, die seiner Karriere förderlich waren. Anhand der Analyse der erarbeiteten Kontakte wird gezeigt, dass es einen engen Zusammenhang zwischen dem Netzwerk Şiddīq Ḥasan Ḥāns und der Strukturen Bhopals gab: Şiddīq Ḥasan Ḥān und seine Anhänger hatten einen erheblichen Einfluss auf die sozialen Normen in Bhopal sowie ihre Institutionalisierung im Schulsystem, im Rechtssystem und auch in der Ökonomie. Die Untersuchung der erarbeiteten Kontakte Şiddīq Ḥasan Ḥāns zeigt, dass er "seine" Leute an den entscheidenden Stellen installiert hatte und mit der Durchsetzung - teilweise neuer - Normen die Strukturen Bhopals nachhaltig beeinflusste.<sup>124</sup>

<sup>122</sup> Neben dem Beitrag von Vobis besonders J.F. Padgett / C.K. Ansell: "Robust action and the rise of the Medici, 1400-1434". *AJS* 98 (1993), 1259-1319; R.V. Gould: "Trade cohesion, class unity, and urban insurrection". *AJS* 97 (1992), 721-754.

<sup>123</sup> Im Mittelpunkt der Untersuchung Douglas R. White / H. Gilman McCann: "Cites and fights. Material entailment analysis of the eighteenth-century chemical revolution", in: S. Berkowitz / B. Wellman (eds.): *Social structures*, 380-400, stehen nicht die sozialen Beziehungen der Protagonisten, sondern die Zitiertätigkeit der jeweiligen Protagonisten. Die gegenseitige Beachtung bzw. Nichtbeachtung spielt eine wesentliche Rolle bei der Durchsetzung von Innovationen.

<sup>124</sup> Zur gegenseitigen Beeinflussung von Netzwerk und Struktur vgl. hier besonders Michael Kemper: "Diskurs, Netzwerke, Strukturen", in: *Abgeschlossene und laufende Forschungsarbeiten der Nachwuchsgruppe Islamische Bildungsnetzwerke im lokalen und transnationalen Kontext (18.-20. Jahrhundert)*. Bochum, November 2002.

Im Gegensatz zu den erarbeiteten Kontakten umfassten Şiddīq Ḥasan Ḥāns konstruierte Netzwerke auch Verbindungen zur arabischen Gelehrtschaft. In dem zugehörigen Kapitel sollen primär die Schriften untersucht werden, die Şiddīq Ḥasan Ḥān auf Grund seines Kontaktes zu seinen jemenitischen Lehrern studierte und teilweise in das indische Curriculum der *Ahl-e ḥadīṭ*-Bewegung einführte. Dabei liegt der Schwerpunkt auf den Disziplinen, die von den *Ahl-e ḥadīṭ* besonders favorisiert wurden. Eine zentrale Frage dabei bleibt, ob die (angeblichen) Verbindungen zur arabischen *Wahhābīya* sich wirklich im späteren Curriculum der *Ahl-e ḥadīṭ* niederschlugen. Auch Şiddīq Ḥasan Ḥāns tatsächliche Verbindungen werden daraufhin untersucht, ob Kontakte zur *Wahhābīya* bestanden, und wenn ja, ob sich Beweise für den Einfluss der *Wahhābīya* auf die frühen *Ahl-e ḥadīṭ* nachweisen lassen. Das abschließende Kapitel des ersten Teiles über die Netzwerke Şiddīq Ḥasan Ḥāns beschäftigt sich mit dem Scheitern Şiddīq Ḥasan Ḥāns und der Zerstörung seines Netzwerkes. Es geht der Frage nach, ob die Ursachen für seine Absetzung tatsächlich im politischen Bereich - z.B. in angeblichen anti-britischen Aktivitäten - zu suchen sind oder doch im persönlichen Bereich.

Im dritten Teil der vorliegenden Arbeit wird der islamische Diskurs des 19. Jahrhunderts in Nordindien rekonstruiert. Dabei fokussiert die Untersuchung nicht auf den Schriften Şiddīq Ḥasan Ḥāns alleine, sondern untersucht auch die Werke der anderen Protagonisten der *Ahl-e ḥadīṭ* in Bhopal. Das erste Kapitel untersucht die Kontroversen zwischen den *Ahl-e ḥadīṭ* und den führenden Vertretern der Deobandīs über das Thema *ijtihād* und *taqlīd*. Auf Grund der unterschiedlichen Herangehensweise an die Quellen des islamischen Rechts ergaben sich auch Unterschiede zwischen den beiden Gruppierungen im islamischen Ritus, vor allem beim rituellen Gebet und dem Totengebete. Auf der Grundlage von Rechtsliteratur, vor allem von *fatwā*-Sammlungen, sollen die konträren Ansichten herausgearbeitet werden. Divergenzen bezüglich der korrekten Interpretation der Rechtsquellen führten auch zu Auseinandersetzungen mit den Gelehrten des Farangī Maḥall, vor allem mit ‘Abd ul-Ḥayy Lakhnawī. Der "Schlagabtausch" zwischen ihm und den Gelehrten Bhopals wird in einem eigenen Kapitel untersucht.

Neben dem *taqlīd* galten auch etliche andere Bräuche in den Augen der *Ahl-e ḥadīṭ* als "unislamische Neuerungen." Diesen *bida‘* ist ebenso ein Kapitel gewidmet wie dem Glauben Şiddīq Ḥasan Ḥāns, dass diese Neuerungen unweigerlich das Herannahen der Endzeit beschleunigen. Der Streit um die bevorstehende Endzeit bestimmte auch die Kontroversen mit der *Aḥmadīya*-Bewegung. Dabei ging es primär um die unterschiedliche Interpretation des erwarteten *mahdī* und um die Rolle, die Jesus in dem Endzeitdrama spielen würde.

Heftige Kontroversen bestimmten auch die Beziehung zwischen den *Ahl-e ḥadīṭ* und den Anhängern der Barelwī-Bewegung. Neben dem grundsätzlichen Streit über das Thema *iğtihād / taqlīd* setzten sich die beiden Gruppierungen über die Bräuche an Gräbern und Schreinen auseinander. Da die *Ahl-e ḥadīṭ* diesen "Grabkult" ablehnten, wurden sie von den Barelwīs als *Wahhābīs* bezeichnet. Der ausführlichen Beschreibung dieses Begriffes und seiner Interpretation im indischen Kontext durch Şiddīq Ḥasan Ḥān gilt das abschließende Kapitel dieser Arbeit. Dabei soll auch hinterfragt werden, ob die Analyse sowohl der Netzwerkbeziehungen als auch des Diskurses die Bezeichnung *Wahhābī* für Şiddīq Ḥasan Ḥān rechtfertigen.

## 2 Das "gemachte Nest" des Reformismus in Indien

### 2.1 Kurzer Abriss der Geschichte Bhopals, von der Gründung des Staates bis zur "Mutiny" (1708-1857)

Das Gebiet des ehemaligen Fürstenstaates Bhopal zählt zu den fruchtbarsten Regionen Zentralindiens. Weite Teile des Staates lagen auf dem größtenteils bewaldeten Plateau von Malwa<sup>1</sup> in einem gemäßigten Klima. Obwohl im Staat Bhopal neben Weizen auch andere Getreidesorten, Reis und Mais kultiviert wurden, war Mohn die wichtigste Anbaupflanze, die fast flächendeckend angepflanzt wurde. In dem untersuchten Zeitraum bis 1901 stellte die Industrie zur Gewinnung von Opium die wichtigste Einnahmequelle dieses von Muslimen beherrschten Staates dar(!). Das gewonnene Opium erwies sich auch als der wichtigste Exportartikel Bhopals, in erster Linie auf dem chinesischen Markt.<sup>2</sup> Die unter Šāh Ğahān Begum etablierte Baumwollverarbeitung gewann hingegen nur langsam an Bedeutung.<sup>3</sup> Durch die Eröffnung der Eisenbahnstrecke der *Great Indian Peninsula Railways* im Jahr 1894 und der Strecke Bhopal-Ujjain wurde der Binnenhandel zwar gestärkt, blieb aber dennoch von nur mäßiger Bedeutung.<sup>4</sup>

Hauptstadt<sup>5</sup> der Staates Bhopal war die gleichnamige Stadt, die seit 1956 auch Hauptstadt des größten indischen Bundesstaates Madhya Pradesh ist.<sup>6</sup> Wegen der Lage am *Pukhta-ye Pūl Ṭalāo* (Steinbrücken-See) und dem *Barā Talāo* (Großer See) wird Bhopal auch "Stadt der Seen" genannt. Traurige Berühmtheit erreichte Bhopal durch das Giftgasunglück im Jahr 1984, bei dem schätzungsweise mehr als 10.000 Menschen getötet wurden.<sup>7</sup> Über dieses Unglück wird Bhopals Bedeutung als einstiges Zentrum eines islamischen Staates fast völlig vergessen.

Während die Stadt Bhopal beim Regierungsantritt Šāh Ğahān Begums 1868 noch 37.539 Einwohner hatte, stieg die Bevölkerungszahl auf 55.402 im Jahr 1881 und schließlich auf 77.023 im Jahr 1901. Diese Entwicklung ist in direktem Zusammenhang mit der Errichtung der Eisenbahnstation Bhopal zu sehen. Zumindest in der Stadt Bhopal stieg der Handel mit diversen Gütern an. Einige Güter, wie beispielsweise Möbel und Kleidung wurden nun aus Großbritannien importiert. Um den Bahnhof herum entstanden einige Handelshäuser und Firmen. Die moderne Stadt Bhopal hat etwa 1,2 Millionen Einwohner (1999). Die wachsende Bevölkerung in der Stadt Bhopal repräsentierte einen umgekehrten Trend zur Bevölkerungsentwicklung im Staat. Dort

<sup>1</sup> T.W. Haig / Riazul-Islam: "Mālwa", in EI (2), CD-ROM-Edition; Narayansimha Batti: *Sources of socio-economic history of Rajasthan and Malwa (1700 to 1900)*. Jodhpur 1989. M.D. Khare: *Malwa through the ages*. Indore 1981.

<sup>2</sup> Charles Eckford Luard: *Bhopal State Gazetteer*. Calcutta 1908, 55. Dazu Janin Hunt: *The India-China opium trade in the 19th century*. Jefferson 1999. Zum Versuch der Briten, den Opium-Handel zu kontrollieren, vgl. David E. Owen: *British opium policy in China and India*. Hamden 1968.

<sup>3</sup> C.E. Luard: *Bhopal State Gazetteer*, 51.

<sup>4</sup> Zur Bedeutung der Eisenbahn für Bhopal vgl. Kap. 3.3.4.

<sup>5</sup> A.S. Bazmee Ansari: "Bhōpāl", in EI (2) i, 1196, C. Preckel: "Bhōpāl", in EI (3), in Vorbereitung.

<sup>6</sup> Zu den statistischen Daten siehe: C.E. Luard: *Bhopal State Gazetteer*, 95.

<sup>7</sup> Die Opferzahlen schwanken zwischen 4000 und 20.000. Zu dem Unglück vgl. auch das Buch des ehemaligen Union Carbide-Mitarbeiters Themistocles D.J. D'Silva: *The Black Box of Bhopal: a closer look at the world's deadliest industrial disaster*. Oxford 2006.

ging die Zahl von 954.901 (1881) auf 952.486 (1891) und schließlich auf einen historischen Tiefstand von 665.961 im Jahr 1901 zurück. Die Ursache für den Bevölkerungsrückgang um 32% ist in starken Monsun-Regenfällen zu sehen, die im Jahr 1899-1900 eine große Hungersnot verursachten.<sup>8</sup>

Die Stadt Bhopal stellte auch in Bezug auf die Verteilung der Religionsgemeinschaften in der Bevölkerung eine Ausnahme dar: Während die Hindus mit 483.611 Einwohnern 73% der Bevölkerung des Staates Bhopal ausmachten,<sup>9</sup> dominierten die Muslime mit 54% die Stadt Bhopal, wo die Hindus nur 43% der Einwohner stellten.<sup>10</sup>

Im Staat Bhopal wurden die Sprachen Hindi, Malwī und Urdu gesprochen.<sup>11</sup> 43% der Urdu-sprechenden Bevölkerung des Staates lebten in der Stadt Bhopal. Dort war Urdu für 93% der urbanen Bevölkerung die Hauptsprache. Die örtlichen Paschtunen beherrschten zudem immer noch Paschto, die Verwaltungselite lernte nach wie vor Persisch, das bis ca. 1860 Amtssprache war. Über die beiden letztgenannten Sprachen sowie über den Prozentsatz der Bevölkerung, der die arabische Sprache erlernte, liegen jedoch keine genauen Zahlen vor.

Der islamische Einfluss auf die Region hatte bereits im 13. Jahrhundert begonnen, und vom 15. bis zum 16. Jahrhundert (1531) wurde Malwa von unabhängigen Sultanen beherrscht,<sup>12</sup> die ihren Sitz in Mandu hatten. Zu dieser Zeit war das Fort von Raisen<sup>13</sup> einer ihrer Stützpunkte. Während des 16. Jahrhunderts war das Gebiet um Bhopal und um Raisen ein Schauplatz der ständigen militärischen Auseinandersetzungen zwischen Rajputen, Marathen<sup>14</sup> und paschtunischen Kriegerern mit Ursprung in Afghanistan (s.u.). Nominell kontrollierten die Mogulherrscher das komplette Gebiet bis zum Ende des 17. Jahrhunderts, als die Marathen und die Afghanen sich durchsetzen konnten.

Während die indische muslimische Nationalgeschichtsschreibung im Allgemeinen von der Sichtweise dominiert wird, das frühe 18. Jahrhundert sei die Zeit des Niederganges der islamischen Kultur Indiens, kann andererseits nicht geleugnet werden, dass gerade in dieser Zeit besonders viele islamische (Klein-)Staaten gegründet wurden. Die Herrscher dieser Staaten betrachteten sich als legitime Nachfolger des Mogulherrschers in Delhi. Besonders viele dieser

<sup>8</sup> Ibid., 58 f.

<sup>9</sup> Im Staat Bhopal waren 73% Hindus (483.611), 14% Animisten (91.441) und 13% Muslime (83.988). Die Jains stellten mit 6397 Einwohnern eine verschwindend geringe Minderheit. Andere Religionsgemeinschaften wurden vom State Gazetteer nicht erfasst.

<sup>10</sup> 1901 war die Bevölkerung in der Stadt Bhopal folgendermaßen verteilt: Hindus 33.051 (43%); Jains 1327 (2%); 28 Parsen, 41.888 Muslime (54%); 223 Christen, 234 Animisten; 262 Sikhs und 9 Juden. Siehe C. E. Luard: *Bhopal State Gazetteer*, 98.

<sup>11</sup> Zur Frage der Sprachen in Britisch-Indien vgl. Kerrin Dittmer: *Die Indischen Muslims und die Hindi-Urdu-Kontroverse in den United Provinces*. Wiesbaden 1972.

<sup>12</sup> Upendra N. Day: *Medieval Malwa: a political and cultural history 1401-1562*. Delhi 1965.

<sup>13</sup> Zu diesem Fort, das einer der wichtigsten Stützpunkte des Staates Bhopal wurde, vgl. M.H. Rizawi: *The Fort of Raisen*. Reprint from the *Journal of the MP Hihasu Parishad*, Bhopal, s.d. (5 Seiten), National Archives of India / Bhopal.

<sup>14</sup> Als Marāthās (oder Marathen) bezeichnet man die Bewohner des nord-westlichen Dekkan ("Maharashtra"), die im vergangenen Jahrhundert als "Kriegerkaste" bekannt wurden und große Gebiete in Malwa (Zentralindien) erobern konnten. P. Hardy: "Marātās", in *EI* (2) vii, 534 ff; Stewart Gordon: *The Marathas*. Cambridge 1993. Zu den Auseinandersetzungen in Malwa vgl. Prabha Srinivasulu: *Malwa under the Marathas*. New Delhi 1996.

neuen Fürstenstaaten (*Princely States*) entstanden in Bengalen, dem Punjab und Malwa.<sup>15</sup> Einer der islamisch regierten *Princely States* war Bhopal, das aus der südöstlichsten Provinz Malwas entstand. Auch dieses Gebiet war ursprünglich vom Mogulherrscher in Delhi regiert worden, dann allerdings dem Ansturm der Marathen ausgesetzt.

Die eigentliche Staatsgründung ging auf den afghanischen Söldner Dost Muḥammad Ḥān (st. 1728) zurück. Dost Muḥammad war paschtunischer Herkunft,<sup>16</sup> genauer gesagt zählte er zu den Orkzai- Paschtunen, die eine der zahlenmäßig stärksten Clans im Tirah-Tal sind.<sup>17</sup> Diese Region zählt heute zu den Tribal Areas von Pakistan. Die Orkzai-Paschtunen sehen ihren Ursprung bereits in vorislamischer Zeit, seit dem siebten Jahrhundert besiedeln sie das Gebiet am Khaibar-Pass. Fast seit ebenso langer Zeit dauern die Auseinandersetzungen um die Herrschaft über den Pass an, die vor allem mit anderen Clans der Afridi-Paschtunen<sup>18</sup> geführt wurden. Wie alle anderen Paschtunen sind auch die Orkzai in verschiedene, teilweise miteinander verfeindete Clans (Urdu: *ḥail*, bzw. *ḥēl*) aufgespalten. Die Familie der Nawwābs von Bhopal zählte zu den Mirzāī-Ḥail,<sup>19</sup> es gibt aber auch noch andere paschtunische Clans in Bhopal (s. u.). Bis zum heutigen Tage bestimmt der Ehrenkodex<sup>20</sup> (*nang*) der Paschtunen in Bhopal ihre Sitten und Bräuche, vor allem ihr Heiratsverhalten<sup>21</sup> und die Einstellung zur Verschleierung der Frauen (*purda*).<sup>22</sup>

Ursprünglich soll der Staat Bhopal von Raja Bhoj (regierte 1010-1053) begründet worden sein, einem Fürsten der Paramara-Dynastie, deren insgesamt 19 Könige das Gebiet Malwas über 400 Jahre lang beherrschten. Dieser hatte mit ansehen müssen, wie seine Mutter *sati* beging.<sup>23</sup> Aus dem Gefühl der Schuld heraus, dieses nicht verhindert zu haben, entschloss er sich, zu Ehren seiner Mutter einen großen Damm zu bauen, der die Flüsse Betwā, Pārbatī und Nabadā aufstaute und das Gebiet zur landwirtschaftlich nutzbaren Fläche machte. Diese Flächen sollten den Grundstock des Staates Bhopal gebildet haben.<sup>24</sup> Diese Namensklärung, die sich auf Bhoj zurückführt, kann man auch den Werken der beiden muslimischen Herrscherinnen Šāh Ḡahān Begum und Sulṭān Ḡahān Begum entnehmen.<sup>25</sup> Šiddīq Ḥasan Ḥān hingegen wollte bereits der

<sup>15</sup> Vgl. Stewart Gordon: *Marathas, marauders, and state formation in eighteenth-century India*. Dehli 1994, passim.

<sup>16</sup> Syed Iftikhar Hussain: *Some major Pukhtoon tribes along the Pak-Afghan border*. Peshawar 2000; Olaf Caroe: *The Pathans*. Karachi 1976.

<sup>17</sup> Zu den Orkzai siehe J. Douie: *The Panjab, North-West Frontier Province and Kashmir*. Cambridge 1916 (Provincial Geographies of India; 2), 309-311, sowie Sh.M. Khan: *Begums*, 238.

<sup>18</sup> C.C. Davies: "Afrīdī", in EI (2) i, 237; David M. Hart: *Guardians of the Khaibar Pass: the social organisation and history of the Afridis of Pakistan*. Lahore 1985.

<sup>19</sup> Šāh Ḡahān Begum behauptet, dass Mirzāī-Ḥail eine Abwandlung von Mīr 'Azīz-Ḥail ist. Vgl. Shah Jehan Begum: *Tāj ul-ikbāl*, 4.

<sup>20</sup> Willi Steul: *Paschtunwali: ein Ehrenkodex und seine rechtliche Relevanz*. Wiesbaden 1981.

<sup>21</sup> Jeanne Berrenberg: *Eine Sache der Ehre: über die Grundlagen sozialer Prozesse bei den Pashtunen Pakistans und Afghanistans anhand ihrer Heiratsformen*. Frankfurt 2000.

<sup>22</sup> Doranne Jacobson: "The Veil of virtue: purdah and the Muslim family in the Bhopal region of Central India," in: Imtiaz Ahmad (ed.): *Family, kinship and marriage among Muslims in India*. New Delhi 1976, 169-215.

<sup>23</sup> Sonia Rashid Begum: "The Begums of Bhopal". *Friday Times*, Jan. 1991, 10-16. Zum Ritus des *sati*, im Allgemeinen als "Witwenverbrennung" übersetzt, vgl. Monika Horstmann: "The Sati debate in the Rajputana agency," in Jamal Malik (ed.): *Perspectives of mutual encounters in South Asian history 1760-1860*. Leiden 2000, 79-92.

<sup>24</sup> W.W. Hunter: *Imperial Gazetteer of India* viii, 126; S.A. Ashfaq: *Bhopal past and present*, 3.

<sup>25</sup> Shah Jehan Begum: *Tāj ul-ikbāl*, 2.

Gründung des Staates einen islamischen Hintergrund verleihen. So beschrieb er in seinem Werk *Ḥuǧāǧ al-kirāma*,<sup>26</sup> dass Bhoj, der Raja von Ujjain, ein Zeitgenosse des Propheten Muḥammad gewesen sei. Dieser habe, etwa 4-5 Meilen von der heutigen Stadt Bhopal entfernt, ein Wasser-Reservoir erbauen lassen. Das Hindi-Wort *pāl* (Reservoir) sei ein Beweis für diese Theorie. Genau an dieser Stelle habe dann der Staatsgründer, Dost Muḥammad Ḥān, das Fort Fateḥgarh erbaut und den Grundstein für den islamischen Staat gelegt. Lediglich Ṣiddīq Ḥasan Ḥān erwähnte in seinem Werk diese Version der "islamischen Wurzeln" Bhopals. Sie steht damit in deutlichem Zusammenhang mit einer Islamisierung des Staates und der Geschichtsschreibung unter der Herrschaft Ṣāh Ḡahān Begums.

Das achtzehnte Jahrhundert war, wie bereits erwähnt, die Zeit der großen Veränderungen in Malwa. Es ist nicht zu leugnen, dass die Gründung neuer Staaten nur möglich war, weil die Macht der Mogulherrscher in Delhi in den Provinzen immer weiter schwand. Im Norden Indiens bekämpften sich drei Kräfte, die sich im Grunde nur gegenseitig vernichteten: die Moguln, die Marathen und die Afghanen. Obwohl die Marathen und die Moguln sich eigentlich verfeindet gegenüber standen, konnten die Moguln nur mit Hilfe der Marathen das weitere Eindringen des Iraners Nādir Ṣāh verhindern, der 1739 Delhi erobert und geplündert hatte. In dieser Situation machten sich einige Fürsten des Mogulreiches die verworrene Lage zunutze und sagten sich vom Mogulherrscher los. Die Folge davon waren neue Staatsgründungen. Das bekannteste Beispiel dieser neuen Fürstenstaaten war Hyderabad,<sup>27</sup> das vom Statthalter des Mogulkaisers, Qamar ad-Dīn, besser bekannt unter dem Titel Nizām al-Mulk, begründet wurde. Als dritte politische Kraft im Indien des achtzehnten Jahrhunderts konnten einige afghanische Clans drei neue Königreiche begründen: das erste wurde unter der Bezeichnung Rohilkhand bekannt,<sup>28</sup> das zweite war das der Bangaš Nawwābs von Farrukhabad<sup>29</sup> (Farruḥābād) und das dritte schließlich der Fürstenstaat Bhopal.

### 2.1.1 Die Gründung des Staates Bhopal und die männlichen Nawwābs

Die Legende der islamischen Staatsgründung Bhopals, wie sie von den muslimischen Historikern des Staates beschrieben wurde, besagt folgendes:<sup>30</sup> Dost Muḥammad Ḥān verließ Tirah zusammen mit seinem Vater und ging nach Jalalabad (ǧalālabād), etwa 100 Meilen von Delhi entfernt, wo

<sup>26</sup> Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Ḥuǧāǧ al-kirāma fi ātār al-qiyaḡma*, 89.

<sup>27</sup> Vgl. die Einleitung dieser Arbeit.

<sup>28</sup> A. Wink: "Rohilkhand", in EI (2), CD-ROM-Edition. Zur Gründung dieses Staates durch afghanische Nomaden, Kaufleute und Pferdehändler siehe Jos J.L. Gommans: *The Rise of the Indo-Afghan Empire, c. 1710-1780*. Leiden 1994. A. Wink: *al-Hind*. Vol. II: *The Slave kings and the Islamic conquest*. Leiden 1997; Iqbal Husain: *The Ruhela chieftaincies: the rise and fall of Ruhela power in India in the 18th century*. Delhi 1994.

<sup>29</sup> A.S. Bazmee Ansari: "Farrukhābād", in EI (2) ii, 808. Zu den Bangaš Pathanen von Farrukhabad siehe J.J.L. Gommans: *Rise*, 128 ff. und W. Irvine: "The Bangash Nawabs of Farrukhabad: a chronicle (1713-1857)". *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 47 i, (1878) und 48 i (1879).

<sup>30</sup> Shah Jahan Begum: *Taj ul-ikbal*, 11. Ihre Version der Geschichte des Staates wird übernommen von Saeedullah: *Life*, 202 ff; Abida Sultan: "The Begums of Bhopal". *History Today* 30 (Oct. 1980), 30-36, konzentrierte sich auf die islamische Geschichte Bhopals und die Verdienste der Frauen der Familie.



sich ein Mitglied der Mirzā'i-Ḥail namens Ğalāl Ḥān als lokaler Herrscher etabliert hatte. Nach internen Stammesstreitigkeiten sah er sich gezwungen, auch Jalalabad zu verlassen. Im Zeitraum zwischen 1690 und 1708<sup>31</sup> suchte Dost Muḥammad die Protektion des Mogulherrschers in Delhi. Dieser machte ihn tatsächlich zu einem Soldaten seiner Armee. Später quittierte Dost Muḥammad Ḥān den Dienst und stellte eine eigene Söldnertruppe auf, die zum größten Teil aus den Mitgliedern seines Clans, den Mirzā'i-Ḥail, bestand. Durch seine militärischen Erfolge gelang es ihm schon bald, seine Truppe auf über fünfzig Soldaten zu vergrößern. Etwa 1710 erhielt Dost Muḥammad vom Mogulherrscher Bahādur Šāh I. (st. 1712) den Auftrag, im Südosten Malwas ausstehende Steuerschulden einzutreiben.<sup>32</sup> Das Gebiet soll zu dieser Zeit unter der Herrschaft eines Adligen des Hofes von Delhi namens Tāğ Muḥammad Ḥān gestanden haben.<sup>33</sup> Gegen die Zahlung einer Summe von jährlich 30.000 Rupien wechselte Dost Muḥammad Ḥān die Seiten und trieb in der Folgezeit die Gelder für Tāğ Muḥammad Ḥān ein.<sup>34</sup>

Die Legende besagt weiterhin, dass Dost Muḥammad Ḥān bei der Eroberung des späteren Staatsgebietes auf Kamalpathi,<sup>35</sup> die Fürstin der Gonds in der Region des Narbada-Flusses, traf. Durch einen Vertrag mit ihr wurde Dost faktisch zum Herrscher über die Region, die er nach Kamalpathis Tod dem Staat Bhopal angliederte. Die eigentliche Staatsgründung Bhopals erfolgte im Juli 1722 durch die Grundsteinlegung des Forts von Fateḥgarh. Fort und Flagge des Staates waren benannt nach Dost Muḥammads Frau, Fateḥ Bībī, was für die Bedeutung der Frauen in der Herrscherfamilie Bhopals spreche.<sup>36</sup>

Das Fort von Fateḥgarh lag direkt neben der von Raja Bhoj gegründeten Stadt und wurde mit dessen Fort durch eine große Stadtmauer verbunden. Dieses Gebiet wurde beständig erweitert und ist auch heute noch unter dem Begriff *Šahr-e ḥāṣṣ*<sup>37</sup> (Urdu: die eigentliche Stadt) bekannt. Mit der militärischen Eroberung der Dörfer Bhopal und Jagishpur war die eigentliche Gründung des Staates Bhopal vollzogen. Jagishpur wurde in Islamnagar umbenannt und zu einem befestigten Fort ausgebaut. Vom Ort Bhopal aus unternahm Dost Muḥammad Ḥān weitere Militäraktionen, so dass bald auch etliche Orte in den Verwaltungsdistrikten Hoshangabād, Saugor, Ashta, Sehore und Duraha zu seinem Herrschaftsgebiet zählten.<sup>38</sup> Durch Rekrutierung weiterer Paschtunen der Mirzā'i-Ḥail, der Barrukāt-Ḥail und der Firoz-Ḥail war Dost Muḥammad Ḥān in der Lage, eine

<sup>31</sup> Über das genaue Datum der Ankunft Dost Muḥammad Ḥāns in Bhopal divergieren die Angaben, sie schwanken zwischen 1690 und 1708. Da es sich bei Šāh Ğahāns *Tāğ al-iqbāl* um eine Primärquelle handelt, werden im Folgenden die von ihr genannten Daten übernommen.

<sup>32</sup> Vgl. St. Gordon: *Marathas, marauders*, 65.

<sup>33</sup> S.A. Ashfaq: *Bhopal past and present*, 14.

<sup>34</sup> Vgl. St. Gordon: *Marathas, marauders*, 65 ; S.A. Ashfaq: *Bhopal past and present*, 14.

<sup>35</sup> Sonia Rasheed Begum: "The Begums of Bhopal", 12.

<sup>36</sup> Die Rolle von Fateḥ Bībī als erster bedeutender Frau im Staat Bhopal wurde erstmalig von Muḥammad Zubairī in *Ta'rīḥ-e Begamāt-e Bhopāl*, 13-17, betont. Diese Sichtweise wurde dann von Abida Sultan in ihrem Aufsatz: "Begums of Bhopal", 30 f., übernommen. Ebenso ihr Sohn Sh.M. Khan: *Begums of Bhopal*, 23-28. Bei W. Čištī: *Begamāt-e Bhopāl*, spielte Fateḥ Bībī keine große Rolle.

<sup>37</sup> Ch. Lehri: *Socio-demographic profile*, 37.

<sup>38</sup> St. Gordon: *Marathas, marauders*, 66.

Armee von etwa 10.000 Mann aufzustellen.<sup>39</sup> Aufgrund der Tatsache, dass er mit einer Armee in dieser Stärke ein weit größeres Machtpotential darstellte als jede von den Mogulherrschern eingesetzte Provinzverwaltung, konnte er sich letztendlich 1723 auch formell von den Moguln in Delhi lossagen und den Titel Nawwāb für sich beanspruchen.

Die Mogulherrscher wollten sich indes nicht mit dem Verlust eines derartig großen Territoriums zufriedengeben. Sie sandten Nizām ul-Mulk in ihrem Auftrag nach Bhopal. Letzterer wollte jedoch seinen eigenen Anspruch in dieser Region durchsetzen. Der Nizām verbündete sich mit einem Marathenführer, und die beiden vereinten Armeen eroberten das Fort von Islamnagar. Umfangreiche Tributzahlungen wurden vereinbart. Dost Muḥammad übergab dem Nizām seinen illegitimen Sohn Yār Muḥammad Ḥān, der sein Erbe werden sollte, als Geisel.<sup>40</sup> Die feindlichen Armeen zogen sich aus Bhopal zurück. Bis zu seinem Tod 1728 konnte Dost Muḥammad Ḥān relativ unbehelligt von militärischen Übergriffen seiner Feinde den Staat Bhopal regieren.

Als Dost Muḥammad 1728 starb, wurde Yār Muḥammad Ḥān mit Unterstützung des Nizām von Hyderabad zum Nawwāb Bhopals gekrönt. Yār Muḥammad erhielt 1728 vom Nizām die Erlaubnis, Hyderabad in Richtung Bhopal zu verlassen, um dort seine Thronansprüche durchzusetzen. Dort war sein älterer Halbbruder Sulṭān Muḥammad Ḥān sein Gegner. Dessen Ansprüche wurden von den Paschtunen unterstützt, so dass Yār Muḥammad sich entschied, der militärischen Konfrontation aus dem Weg zu gehen. Er überließ seinem Halbbruder das Fort von Fateḡgarh als Abfindung. Unter den Paschtunen schuf er sich dadurch einen großen Kreis von Anhängern. Diese waren bereit, für Yār Muḥammad Bhopal gegen die sich häufenden Überfälle der Marathen zu verteidigen. Obwohl Yār Muḥammad ihnen mehrfach unterlag, konnte er das von seinem Vater ererbte Staatsgebiet zum großen Teil verteidigen.<sup>41</sup> Die Quellen kennzeichnen ihn ansonsten als eher farblosen Herrscher,<sup>42</sup> der politisch und militärisch keinerlei Risiken einzugehen wünschte. Die Erwartungen des Nizām von Hyderabad, mit Yār Muḥammad eine Marionette auf dem Thron Bhopals installiert zu haben, erfüllten sich allerdings auch nicht: Yār Muḥammad verweigerte die Tributzahlungen an den Nizām.

<sup>39</sup> Ibid.

<sup>40</sup> C. Preckel: *Begums of Bhopal*, 14; Sh.M. Khan: *Begums*, 25.

<sup>41</sup> Šāh Ġahān Begum und Sulṭān Ġahān Begum spielen die Rolle der Marathen in Bhopal unter der Regierung Yār Muḥammad Ḥān herunter. Malhotra wies jedoch in seiner Dissertation nach, dass Yār Muḥammad Ḥān nach einer Niederlage einen Vertrag mit den Marathen geschlossen hatte, in dem er zusagte, eine jährliche Summe von 225 000 Rupien zu zahlen. 1740 verzögerten sich die Zahlungen, dafür leistete er 1741 die Zahlungen für die beiden kommenden Jahre im voraus. 1744 soll es unter seinem Nachfolger dann zu einer Strafexpedition der Marathen in Bhopal gekommen sein. Es kam zu einer Übereinkunft, bei der Bhopal die Hälfte seines Staatsgebietes opferte. Anschließend verschwand Bhopal aus den Verwaltungsakten der Marathen. Diese Halbierung des Staatsgebietes und die Zahlung an die Marathen wird in der späteren bhopalesischen Geschichtsschreibung verschwiegen. Für diese Halbierung sprechen aber die Akten, die Gordon aus den Archiven der Marathen in Poona heranzog. Malhotras Ergebniss zitiert nach St. Gordon: *Marathas, marauders*, 24 ff. und 44 ff.

<sup>42</sup> Vgl. G.B. Malleson: *Historical sketch*, 198

Nach dem Tod Yār Muḥammad Ḥāns im Jahr 1742 kam es zu einer interessanten Auseinandersetzung um die Thronfolge, aus der erstmalig in der Geschichte des Staates Bhopal eine Frau als Siegerin hervorging: Mamolā Begum (1715-1785), die Witwe Yār Muḥammad Ḥāns. Zwar wurde sie niemals offiziell als Nawwāb Bhopals bezeichnet, hielt aber über Jahrzehnte die Geschicke Bhopals in ihren Händen. Als Tochter eines Brahmanen war sie in ihrer Jugend von Nordindien nach Bhopal gekommen.<sup>43</sup> Nach ihrer Heirat konvertierte sie zum Islam und tat sich bis zu ihrem Tod 1791 als Förderin der muslimischen Kultur in Bhopal hervor. Sie stiftete zwei Moscheen in der Stadt Bhopal, von der die eine am Ufer des großen Sees in der Nähe des Gohar Maḥall bis heute genutzt wird.

Mamolā griff aktiv in die Thronstreitigkeiten ein, die sich nach dem Tod Yār Muḥammad Ḥāns ergaben. Wieder waren es zwei Kandidaten, die um die Thronfolge miteinander konkurrierten: zum einen Faiḍ Muḥammad Ḥān, der älteste Sohn von Yār Muḥammad Ḥān, der allerdings erst elf Jahre alt war, und zweitens Sulṭān Muḥammad Ḥān, der bereits erwähnte Bruder Yār Muḥammad Ḥāns. Dieser machte einen zweiten Versuch, die Macht zu ergreifen, und konnte dabei erneut auf einige Mitglieder der Herrscherfamilie zählen.

Nach einigen militärischen Auseinandersetzungen<sup>44</sup> einigten sich die Parteien, Faiḍ Muḥammad Ḥān zum Nawwāb zu machen. Dieser war jedoch ein schwacher Herrscher und überließ Mamola die Regierungsgeschäfte. Allerdings war er der erste Regent Bhopals, bei dem ein nennenswertes islamisches Engagement zu beobachten war. Dafür sprechen beispielsweise die zahlreichen Sufis und Dichter, die zu seiner Regierungszeit zumeist von Delhi nach Bhopal kamen.<sup>45</sup> Faiḍ Muḥammad Ḥān blieb bis zu seinem Tode 1777 ein im Grunde bedeutungsloser Herrscher, der sich in Regierungsangelegenheiten auf seine Stiefmutter Mamolā und seinen *wazīr* verließ.

Mamolā war auch diejenige, die bei der Inthronisierung Ḥayāt Muḥammad Ḥāns (reg. 1777-1808) die bestimmende Kraft war und ihre Zustimmung gab. Es konkurrierte zudem eine weitere Frau mit Ḥayāt Muḥammad Ḥān und Mamolā um die Macht: Ṣalāḥa, die Witwe Faiḍ Muḥammad Ḥāns, genannt Baho Begum.<sup>46</sup> Sie stellte mit Hilfe einiger Mitglieder der Herrscherfamilie über einen Zeitraum von neun Jahren eine Gegenregierung, konnte sich allerdings nicht gegen Mamolā durchsetzen. Mamolā gewann die Auseinandersetzung schließlich und verbannte einige Mitglieder der Fürstenfamilie aus Bhopal. Ḥayāt Muḥammad Ḥān blieb zwar nominell weiterhin Nawwāb Bhopals, die beiden Frauen waren aber faktisch die Regierenden im Hintergrund.<sup>47</sup> Die Situation in Bhopal wurde dadurch weiter verkompliziert, dass Yār Muḥammad Ḥān und Mamolā vier junge

<sup>43</sup> W. Čištī: *Begamāt-e Bhopāl*, 21-31; M.A. Zubairī: *Begamāt-e Bhopāl*, 16-22; W. Hough: *Brief history*, 17; C. Preckel: *Begums of Bhopal*, 15-20.

<sup>44</sup> Shah Jehan Begum: *Taj ul-Ikbal*, 12.

<sup>45</sup> S.A. Ashfaq: *Bhopal past and present*, XXXXXXXXXXXVIII.

<sup>46</sup> Zu ihr vgl. W. Čištī: *Begamāt-e Bhopāl*, 28 f.; M.A. Zubairī: *Begamāt-e Bhopāl*, 23-28.

<sup>47</sup> C.E. Luard: *Bhopal State Gazetteer*, 9-18; M.A. Zubairī: *Begamāt-e Bhopāl*, 30 f.

Hindus adoptiert hatten, die eigentlich die Nachfolge Yār Muḥammads hätten unter sich klären sollen. Um als zukünftige Herrscher akzeptiert zu werden, waren alle vier zum Islam konvertiert, was ihnen jedoch in den Augen der Herrscherfamilie keine weitere Legitimation verschaffte. Unter den vier Adoptivsöhnen Mamolās war Čōte Ḥān (st. ca. 1789) insofern bedeutsam, als dass er lange Jahre das Amt des *wazīr*s innehatte. Er bildete somit als Teil einer neuen administrativen Elite ein starkes Gegengewicht zur afghanischen Herrscherfamilie. Angesichts der Tatsache, dass der *wazīr* etwa drei Viertel des Staatseinkommens kontrollierte und das restliche Viertel sein eigenes Einkommen war,<sup>48</sup> war dieses Amt mit mehr Verantwortung verbunden als der Nawwābtitel.

Die Herrscherfamilie wollte ihre offensichtliche Entmachtung jedoch nicht einfach hinnehmen. Der Vorwurf, Čōte Ḥān wolle die Paschtunen vollständig aus ihren Ämtern verdrängen, wurde immer lauter. Baho Begum fasste den Plan, Čōte Ḥān zu stürzen und selbst die Macht zu ergreifen. Um ihn zu beseitigen, holte sie sich Šarīf Muḥammad Ḥān, einem Neffen Dost Muḥammad Ḥāns zu Hilfe, der sich bereits bei der Besetzung des Throns durch Ḥayāt Muḥammad Ḥān übergangen fühlte. Dieser Versuch, sich des *wazīr*s zu entledigen, war jedoch nicht erfolgreich. Čōte Ḥān finanzierte aus den Steuereinnahmen des Staates seine eigene Söldnerarmee und stellte sich der militärischen Auseinandersetzung mit Šarīf Muḥammad Ḥān, wobei letzterer getötet wurde.<sup>49</sup> Čōte Ḥān übte anschließend sein Amt als *wazīr* weiterhin in Alleinherrschaft aus und stärkte seine eigene Position durch die Einführung eines eigenen Spionagesystems. Mit Hilfe seiner Mitarbeiter eliminierte er mindestens fünf Mitglieder der Herrscherfamilie, die als Thronanwärter galten. Doch er musste selbst einige Verluste hinnehmen, da auch etwa neun Angehörige seiner Verwaltung von seinen Gegnern getötet wurden.<sup>50</sup>

Inmitten dieser innenpolitischen Auseinandersetzung Bhopals griffen die Briten aktiv in das politische Geschehen ein und dominierten in den folgenden Jahrzehnten die gesamte Region von Malwā. Bereits 1757 hatte die *East India Company*<sup>51</sup> in Bengalen begonnen, ihren Einfluss auf dem Indischen Subkontinent auszudehnen. Durch einen Sieg über den von den Moguln eingesetzten Statthalter von Plassey konnten die Briten in diesem Gebiet Steuern einziehen und hatten außerdem eine Basis für weitere militärische Aktionen gewonnen. Von dort aus marschierten sie den Ganges weiter aufwärts und eroberten weitere Gebiete. Schließlich griff die *Company* sogar in einige Streitigkeiten zwischen den Marathen und einigen Fürstentümern ein, wodurch die Briten in einen Konflikt mit den Marathen gerieten. Durch die Ausweitung dieses Konfliktes waren die Briten nun, etwa 1791, auf britische und einheimische Truppen angewiesen, die von Bengalen

<sup>48</sup> St. Gordon: *Marathas, marauders*, 78.

<sup>49</sup> Ibid.

<sup>50</sup> St. Gordon: *Marathas, marauders*, 71.

<sup>51</sup> Antony Wild: *The East India Company: trade and conquest from 1600*. London 2000; Michael Mann: *Bengalen im Umbruch: die Herausbildung des britischen Kolonialstaates 1754-1793*. Stuttgart 2000.

ihren Weg durch ganz Indien machen mussten. Dabei benötigten sie dringend die Mithilfe der Fürsten jener Staaten, die sie durchqueren wollten. Aufgrund des drohenden Nachschubmangels sah sich der englische Colonel Goddard mit einigen Schwierigkeiten konfrontiert. Mit Ausnahme Bhopals verweigerten nahezu alle Staaten dem Briten den Durchmarsch durch ihr Staatsgebiet. Durch den von ihm strategisch geplanten Schritt, diesen Durchmarsch zu gestatten, legte Ḥayāt Muḥammad Ḥān den Grundstein für die britisch-bhopalesischen Beziehungen, die sich in den folgenden Dekaden als entscheidend für Staat Bhopal erweisen sollten.

Innenpolitisch stärkte das Bündnis mit den Briten die Position Ḥayāt Muḥammad Ḥāns nur kurzfristig. Der Tod Čōte Ḥāns etwa 1789 führte zu neuen Streitigkeiten. Das vakante Amt des *wazīrs* wurde durch Murīd Muḥammad Ḥān besetzt, einen Enkel Dost Muḥammad Ḥāns. Der Posten des *wazīrs* war somit wieder in der Hand der Herrscherfamilie, während die von Mamolā geschaffene Verwaltungselite praktisch eliminiert wurde. Durch Murīd Muḥammad Ḥāns Machtansprüche musste der eigentliche Thronfolger Ġauṭ Muḥammad Ḥān befürchten, seine eigenen Thronrechte später nicht mehr durchsetzen zu können. Mit der Zustimmung seines Vaters versuchte Ġauṭ Muḥammad Ḥān nun, Murīd Muḥammad Ḥān zu stürzen. Zum Verbündeten in dieser Sache wählte er Wazīr Muḥammad Ḥān, einen Cousin seines Vaters. Doch auch Murīd Muḥammad Ḥān suchte sich seinerseits Hilfe und Unterstützung und fand sie bei Amīr Ḥān (st. 1834),<sup>52</sup> einem im Auftrag des Marathen-Heerführers Daulat Rao Scindia (st. 1827)<sup>53</sup> operierenden General. Murīd Muḥammad Ḥān schloss mit ihm einen Vertrag, in dem er dem Marathengeneral das Fort von Islamnagar zusicherte, wenn er selbst Nawwāb von Bhopal werde. Wazīr Muḥammad Ḥān gelang es jedoch, in mehreren Schlachten Bhopal von den Marathen unter Amīr Ḥān zu befreien. Dieser militärische Erfolg stärkte Wazīr Muḥammad Ḥāns eigene Machtposition: Er ernannte sich selbst zum *wazīr* und hatte wie seine Vorgänger praktisch freie Hand bei der Verwaltung des Staates. Der eigentliche Nawwāb Ḥayāt Muḥammad Ḥān hatte sich bereits lange vor seinem Tod 1808 von der aktiven Regierung zurückgezogen und seinem Sohn Ġauṭ Muḥammad Ḥān und dessen Konkurrenten Wazīr Muḥammad Ḥān das Feld überlassen. Ġauṭ Muḥammad Ḥān wurde der direkte Nachfolger seines Vaters, aber er musste sich bald eingestehen, dass Wazīr Muḥammad Ḥān eigentlich die Macht in seinen Händen hielt. Ġauṭ Muḥammad Ḥān sah nur noch die Möglichkeit eines Militärputsches, um seinen Konkurrenten zu entmachten. Zu seinem Verbündeten machte er seinen früheren Erzfeind, nämlich Daulat Rao Scindia. Diesem gelang es

<sup>52</sup> Später begründete der Paschtune Amīr Ḥān das Fürstentum Tonk. Bekannt wurde er auch als Anhänger Sayyid Aḥmad Barelwīs. Sein Sohn war eine Zeit lang Dienstherr von Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān. Vgl. C. Collin-Davies: "Amīr Khān", in EI (2), CD-ROM-Edition, sowie Kapitel 2.3.2 über die *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* dieser Arbeit.

<sup>53</sup> Daulat Rao Scindia verlegte 1810 die Hauptstadt seines Herrschaftsgebietes von Ujjain nach Gwalior. Die Maharajas der Dynastie der Scindias beherrschten den Fürstenstaat von Gwalior bis 1949. Ihren politischen Einfluss in Indien verloren sie allerdings nicht: Madhavrao Scindia (st. 2001) war stellvertretender Parteivorsitzender der *Indian Congress Party* im indischen Oberhaus (*Lok Sabha*). Nach seinem Tod wurde sein Sohn Jyotiraditya Scindia ebenfalls ins Parlament gewählt. Zur Dynastie der Scindias vgl. Mohan Kumar Mathur: *Fazl Ali's Kuliyaat-e Gwaliori*. Gwalior 1999; Narendra Narod: *The Great Maratha Mahadaji Scindia*. New Delhi 1994.

tatsächlich, die Stadt Bhopal zu erobern, und Wazīr Muḥammad Ḥān war gezwungen zu fliehen. Nachdem er sich hilfesuchend an Amīr Ḥān (s. o.) gewandt hatte, konnte er mit einer Armee nach Bhopal zurückkehren und die Stadt zurückerobern. Wazīr Muḥammad Ḥān wurde zum uneingeschränkten Herrscher mit dem Nawwāb-Titel. Diese Machtergreifung Wazīr Muḥammad Ḥāns bedeutete eine Spaltung der Dynastie in zwei Zweige. Die Nachkommen Ġauṭ Muḥammad Ḥāns hatten den legalen Anspruch auf den Thron, aber die Nachfahren Wazīr Muḥammad Ḥāns hielten faktisch die Macht im Staate in ihren Händen. Diese Spaltung sorgte in der Folgezeit immer wieder für familiäre Spannungen, die letztendlich auch bei der Absetzung Ṣiddiq Ḥasans eine wichtige Rolle spielen sollte.

Wazīr Muḥammad Ḥān hatte in der Zeit ab 1810 erneut mit den Truppen Daulat Rao Scindias zu kämpfen. Im Zuge der militärischen Auseinandersetzungen ging ein großer Teil des Staatsgebietes verloren, konnte zum Teil aber zurückgewonnen werden. Für Wazīr Muḥammad stellte sich die Lage so dar, dass er ohne einen starken Verbündeten militärisch auf verlorenem Posten stand. Zu dieser Einsicht gelangt, sandte er etwa 1810 seinen Unterhändler 'Ināyat Salvador II. Massih (Masīḥ)<sup>54</sup> zu Jenkins, dem Vertreter der *East India Company* in Nāḡpūr.<sup>55</sup> Aufgrund der Tatsache, dass Daulat Rao Scindia sich inzwischen mit der *East India Company* auf einen Waffenstillstand geeinigt hatte, sah sich die *East India Company* nicht dazu veranlasst, Bhopals Gesuch positiv zu beantworten. Dieses wurde für Wazīr Muḥammad Ḥān zu einem ernsten Problem, vor allem im folgenden Jahr 1812, als die Truppen Scindias erneut angriffen. Wazīr wurde besiegt und musste eine hohe Summe als Tribut entrichten. Wazīr Muḥammad Ḥān wandte sich 1814 auf der Suche nach Verbündeten erneut an die *East India Company*, um ein Bündnis zu besiegeln. Die britischen Bedingungen zum Abschluss eines solchen Bündnisses waren folgende: britische Truppen sollten ungehindert das Territorium Bhopals durchqueren dürfen und jegliche erforderliche Unterstützung dabei erhalten. Ein Fort auf dem Gebiet Bhopals sollte als britische Militärbasis dienen. Weiterhin sollte dem Nawwāb Bhopals untersagt werden, Kontakte zu den Marathen zu unterhalten. Verträge mit anderen indischen Fürsten konnten nur mit Genehmigung der *East India Company* abgeschlossen werden.<sup>56</sup>

<sup>54</sup> Rousselet wies als erster auf die illustere Familiengeschichte der Massih ("die Christen") hin, die behaupteten, von den Bourbonen abzustammen und unter abenteuerlichen Umständen an den Hof des Mogulherrschers gelangt zu sein. Jean de Bourbon kam etwa 1557 nach Delhi und habe im Dienst des Herrschers großen Anerkennung erfahren. Bei der Eroberung Delhis durch Nādir Šāh seien seine Nachfahren nach Bhopal geflüchtet. Auch dort seien die Massih zu einflussreichen Persönlichkeiten am Hof geworden. Die Bedeutung 'Ināyat Massih für den Abschluss des Vertrages mit den Briten kann noch nicht genau eingeschätzt werden. Auch später hatten vor allem die Frauen der Familie als Beraterinnen der Begums großen Einfluss: 'Inayat Massih's Schwiegertochter Isabella, genant Sarkar Dulhan, galt als Vertraute Qudsīyas und Sikanders. Vgl. L. Rousselet: *India and its native princes*, 455. A. v. Schweiger-Lerchenfeld: *Frauen des Orients*, 660; C. Preckel: *Begums of Bhopal*, 90; Sh.M. Khan: *Begums of Bhopal*, 245, berichtet von Gerüchten über ein Verhältnis Qudsīyas mit Isabellas Mann Shahzad Massih.

<sup>55</sup> In den Unterlagen des *State Political Department* wird der Eindruck erweckt, Bhopal habe von sich aus die Kooperation mit den Briten gesucht. Diese Darstellung kann nach dem bisherigen Kenntnisstand weder bewiesen noch widerlegt werden. Vgl. K. Mittal: *History of Bhopal state*, 14.

<sup>56</sup> Der genaue Wortlaut des Vertrages findet sich bei Shah Jahn Begum: *Taj ul-ikbal*, 43, zitiert bei C. Preckel: *Begums of Bhopal*, 25-27 und Sh.M. Khan: *Begums of Bhopal*, 241.

Während die Verhandlungen zwischen den Unterhändlern der beiden Parteien noch andauerten, verstarb Wazīr Muḥammad Ḥān im März 1816, ohne den Abschluss des von ihm gewünschten Vertrages noch erleben zu können. Dieses war erst seinem jüngeren Sohn Naḍr Muḥammad Ḥān (st. 1819) vergönnt. Die darauf folgenden Kämpfe mit Pindaris<sup>57</sup> und Marathen konnten nur mit Hilfe der Briten zu Gunsten der Nawwābs von Bhopal entschieden werden. Nach dem Kooperationsvertrag Nawwāb Naḍr Muḥammad Ḥāns mit den Briten im Jahre 1818 mussten die Nawwābs von Bhopal zwar weitestgehend auf die Ausübung einer selbständigen Außenpolitik verzichten, konnten jedoch im Gegenzug auf die Unterstützung der Briten bei zahlreichen militärischen und kulturellen Reformen zurückgreifen. Nachdem sich die Nawwābs keiner militärischen Gefahr mehr gegenüber sahen, konzentrierten sie sich auf den Aufbau einer starken Verwaltung. Dabei suchten sie nun in besonderem Masse die Unterstützung islamischer Eliten, die an den Hof geholt wurden.

### 2.1.2 Die Begums von Bhopal

Aufgrund der Tatsache, dass die Nawwābs über viele Generationen keine männlichen Erben hervorbrachten, kam es zu der ungewöhnlichen, ja im Indien des 19. Jahrhunderts einmaligen Situation, dass vier Frauen hintereinander den Thron Bhopals bestiegen. 1819 kam Naḍr Muḥammad Ḥān unter bis heute ungeklärten Umständen durch einen Pistolenschuss ums Leben. Seine erst 19-jährige Witwe Qudsīya Begum<sup>58</sup> (reg. 1819-1837) war in der Lage, sich daraufhin gegen alle männlichen Mitbewerber durchzusetzen und leitete den Prozess der Islamisierung des öffentlichen Lebens im Staat Bhopal ein. Zu Beginn ihrer Herrschaft ließ sie sich vom *qāḍī* und *muftī* des Staates attestieren, dass der Islam die Herrschaft von Frauen legitimiere. Diese *fatwā* wurde von der Mehrheit der Paschtunen Bhopals unterzeichnet, die damit die Regentschaft Qudsīyas anerkannten. Qudsīyas 15 Monate alte Tochter Sikander erhielt den Status der Thronanwärterin. Sie sollte mit dem Erreichen der Volljährigkeit mit einem Cousin verheiratet werden, der dann die Herrschaft des Staates übernehmen sollte. Bis zu diesem Zeitpunkt erhielt Qudsīya Begum allerdings mit voller Unterstützung der Briten den Status einer Regentin.

Obwohl sie selbst Zeit ihres Lebens illiterat blieb, förderte sie bis zu ihrem Tod im Jahr 1881 Dichtung und Literatur. In ihre Regierungszeit fiel deshalb der Beginn der Blütezeit islamischer Literatur in den Sprachen Arabisch, Persisch und Urdu. Zu den bekanntesten Dichtern am Hofe Qudsīyas zählte ‘Abd ul-Qādir ‘Uṭmānī,<sup>59</sup> der in Urdu, auf Persisch und auch auf Arabisch publizierte. Da die Begum selbst, wie bereits erwähnt, illiterat und zunächst kaum an der Verbreitung

<sup>57</sup> Die Pindaris waren bewaffnete Söldnertruppen, die häufig im Auftrag der Marathen operierten, andererseits aber auch Feldzüge gegen sie ausführten. Von den Briten wurde beide Gruppen als Unruhefaktoren gegen die Stabilität der britischen Herrschaft in Zentralindien betrachtet. Zu ihnen vgl. P.F. McEldowney: "A Brief study of the Pindaris of Madhya Pradesh". *The India Cultures Quarterly* 27 i (1971), 55-70.

<sup>58</sup> Sultan Jahan Begum: *Hayat-i Qudsi*, passim; W. Čištī: *Begamāt-e Bhopāl*, 39-50; M.A. Zubairī: *Begamāt-e Bhopāl*, 39-45.

<sup>59</sup> Daten zu seiner Biografie unbekannt. Shāh Jehān Begum: *Tāj ul-ikbāl*, 228; S.H. Riḍwī: *Urdū adab*, 148.

islamischer Literatur interessiert war, gab ihr Bruder Fauğdār Muḥammad Ḥān in den folgenden Jahren immer wieder Literatur zu islamischen Themen in Auftrag. So verfasste beispielsweise ‘Abd ul-Qādir Ende der 1830er Jahre auf Veranlassung Fauğdār Muḥammad Ḥāns ein Werk unter dem Titel *Ṭağrīb-e inkār* ("Beseitigung des Widerspruchs"), das "zur Unterstützung von Reformen" (*samāgī iṣlāḥ*) dienen sollte.<sup>60</sup> Eine starke Beschäftigung mit den Themen der klassischen islamischen Literatur zeigte auch der Dichter Aḥmad Yār Ḥān (st. ?).<sup>61</sup> Er kam zur Regierungszeit Qudsīya Begums nach Bhopal und schrieb 1835 die Schrift *Risāla-ye maulūd-e šarīf*, die die Geburt, die Jugend, die Eigenschaften des Propheten und die Entstehung der muslimischen *umma* thematisierte. Erstmals entstanden derartige Texte zu klassischen islamischen Themen in Bhopal auf Urdu. Insgesamt gewannen islamische Dichtungen und Schrifttum im Allgemeinen unter Qudsīya Begum erheblich an Bedeutung. So fanden nun regelmäßig im Palast der Begum Qur’ān-Lesungen statt.

Damit etablierte sich die Urdu-Literatur zum Lob auf den Herrscher auch in Bhopal. Ein wahrer Meister dieser Gattung war indes ‘Abd ul-Wāḥid Ḥān "Miskīn,"<sup>62</sup> der zu den bekanntesten Dichtern seiner Zeit in Indien zählte. Sein literarisches Schaffen wurde auch vom französischen Orientalisten Garcin de Tassy lobend erwähnt und gewürdigt.<sup>63</sup> ‘Abd ul-Wāḥid wurde in Delhi geboren und studierte dort bei zahlreichen bekannten Dichtern seiner Zeit, beispielsweise bei Mu’min (st. 1851)<sup>64</sup> oder Šefta (st. 1869).<sup>65</sup> Zur Regierungszeit Qudsīya Begums kam er nach Bhopal und schrieb zahlreiche Gedichte zu Ehren Qudsīyas und der Stadt Bhopal. Sein Hauptwerk ist jedoch das *maṭnawī* mit dem Titel *Češme-ye Širīn*, eine Adaption des persischen Epos *Ḥosrau o Širīn* des persischen Dichters Nizāmī (st. 1209).<sup>66</sup> Dieses Werk verfasste Miskīn in Bhopal 1829. Die *Maṭba‘-ye Muṣṭafā* in Lucknow brachte bereits einige Jahre später eine litografierte Ausgabe dieser Schrift heraus, die in Indien einen hohen Bekanntheitsgrad erreichte.

Der beginnende Prozess der Islamisierung unter Qudsīya Begum hinterliess auch im Stadtbild Bhopals Spuren. Das bekannteste Beispiel ist die *Ġāmi‘ Masǧid* (Freitagsmoschee), deren Konstruktion 1835 begann und 1857 vollendet wurde. Außerdem begründete Qudsīya Begum zahlreiche religiöse Stiftungen (*auqāf*, Sg. *waqf*),<sup>67</sup> die einigen ausgewählten Moscheen

<sup>60</sup> Ibid.

<sup>61</sup> S.Ḥ. Riḍwī: *Urdū adab*, 145 f.

<sup>62</sup> S.Ḥ. Riḍwī: *Urdū adab*, 114-116 und 144 f.

<sup>63</sup> J.H. Garcin de Tassy: *Histoire de la littérature* ii, 334.

<sup>64</sup> A. Schimmel: *Classical Urdu literature*, 221 f. Zur Verbindung Mu’mins mit der Reformbewegung Sayyid Aḥmad Barelwīs vgl. ‘Abd ul-Ḥayy Ḥasanī: *Gol-e ġinā*, 62 ff.

<sup>65</sup> Zu dem ursprünglich afghanisch-stämmigen Nawwāb ‘Azīm ud-Daula Muṣṭafā Ḥān Šefta vgl. A. Schimmel: *Classical Urdu literature*, 216 f.; J.H. Garcin de Tassy: *Histoire de la littérature* iii, 123.

<sup>66</sup> Das persischsprachige Original erschien in unzähligen Editionen, eine französische Übersetzung wurde von Henri Massé unter dem Titel *Le Roman de Chosroès et Chiūrin* in Paris 1970 veröffentlicht. Das Motiv der Liebe des Sassanidenkönigs Ḥosrau Parwez (reg. 590-628) zu der armenischen Prinzessin Širīn zählt zu den bekanntesten Stoffen der persischen Literatur.

<sup>67</sup> Es liegen allerdings keine Stiftungsunterlagen vor.



angegliedert waren. In den Moscheen wurden wiederum etliche religiöse Schulen etabliert, in denen erstmalig staatlich geförderter islamischer Unterricht stattfand.<sup>68</sup>

Qudsīya Begums Verdienste für den Staat Bhopal liegen in erster Linie in der Errichtung einer Infrastruktur im Staat Bhopal. Vor allem die Befestigung der Straßen, die Sicherung der Wasservorräte und die Reformierung des Steuerwesens sind Qudsīyas Planung zu verdanken. Als besonders wichtig erachtete Qudsīya Begum auch die Förderung der Pilgerfahrt nach Mekka. Aus diesem Grunde errichtete sie Pilgerhospize (*ribāt*) in Mekka und Medina, in denen die Pilger aus Bhopal unterkommen konnten. Ein weiteres Gästehaus für Pilger wurde in Ajmer erbaut. Bis heute nutzen indische Pilger diese Unterkünfte.

So sehr Qudsīya Begums Regentschaft in der heutigen Geschichtsschreibung Bhopals positiv beurteilt wird, so ambivalent gestaltete sich ihr Verhältnis zu den Briten. Zunächst hatten diese - aus welchen Gründen auch immer - die Machtergreifung Qudsīyas unterstützt. Mit der Ankunft des neuen *Political Agent* Lancelot Wilkinson 1830<sup>69</sup> in Bhopal veränderte sich das jedoch. Wilkinson war von Qudsīyas Auftreten in der Öffentlichkeit mehr als irritiert: zwar erschien diese immer nur in *purda*,<sup>70</sup> stellte sich aber auf der anderen Seite als reitende, Bogen schießende und kämpfende Kriegerfürstin dar. Wilkinson, der augenscheinlich Qudsīyas Charakter mit all ihren Widersprüchen nicht einschätzen konnte, entschied sich, ihr die Unterstützung zu versagen. Er wartete auf eine passende Gelegenheit, Qudsīya durch einen männlichen Kandidaten zu ersetzen.

Diese Gelegenheit schien 1833 gekommen: Sikander Begum war volljährig geworden, sollte nun ihren Cousin Munīr Muḥammad Ḥān heiraten und an ihn die Macht im Staat übergeben. Qudsīya Begum wollte jedoch ihre Stellung als Regentin Bhopals keineswegs aufgeben. Aus diesem Grunde verzögerte sie nicht nur die geplante Heirat, sondern intrigierte auch gegen den Bräutigam. Nachdem die Briten einen offenen Machtkampf nur mit Mühe verhindern konnten, wurde beschlossen, dass Sikander Begum nunmehr den jüngeren Bruder Munīr Muḥammads, Ğahāngīr Muḥammad Ḥān, heiraten sollte. Doch auch dieser konnte nur unter Androhung militärischer Gewalt Qudsīya Begum die Zustimmung zur Heirat abringen. Die Hochzeitszeremonien wurden im April 1835 vollzogen, und Qudsīya Begum musste zu Gunsten ihres Schwiegersohnes abdanken.

Die Hoffnungen der Briten, mit Ğahāngīr Muḥammad Ḥān einen "vernünftigen" - und damit beeinflussbaren - Herrscher auf dem Thron installiert zu haben, erfüllten sich nicht: sowohl in bhopalesischen als auch in britischen Quellen erscheint Ğahāngīr als unfähiger, nur weltlichen Genüssen zugeneigter Regent. Šāh Ğahān Begum hob lediglich den weiteren Ausbau der

<sup>68</sup> C.E. Luard: *Bhopal State Gazetteer*, 45.

<sup>69</sup> Lancelot Wilkinson war von 1830 bis 1841 *Political Agent* in Bhopal. Zu seiner Abneigung gegenüber Qudsīya Begum vgl. C. Preckel: *Begums of Bhopal*, 39; Sh. M. Khan: *Begums of Bhopal*, 76 ff.

<sup>70</sup> Ab 1832 soll Qudsīya auf ihre Verschleierung in der Öffentlichkeit größtenteils verzichtet haben. Vgl. Sh.M. Ḥān: *Begums of Bhopal*, 77.

Infrastruktur Bhopals sowie seine umfassende Patronage von Literaten unter seiner Herrschaft hervor. Unter Ğahāngīr Muḥammad Ḥān wurden erstmals Verbindungen Bhopals mit dem Jemen geknüpft. Diese Kontakte zur jemenitischen Gelehrtschaft sollten sich knapp fünfzig Jahre später als bedeutsam erweisen: Der Dichter Aḥmad aš-Širwānī (geb. 1785)<sup>71</sup> war der erste Gelehrte aus dem Jemen, der Bhopal aufsuchte. Aḥmads Vater war von Hamadan nach Hodeida (siehe auch Kapitel 2.3.3.2) migriert. Vom Jemen aus bereiste er Indien, kehrte dann aber nach Hudayda zurück. Dort wurde Aḥmad 1785 geboren. Er studierte dort arabische Literatur und schafiitischen *fiqh*, obwohl er selbst Schiit war.<sup>72</sup> Im Alter von 25 Jahren entschied Aḥmad sich, wie zuvor sein Vater nach Indien zu reisen. In Kalkutta, wo Aḥmad ankam, erhielt er gleich eine Stelle als Arabischlehrer am *Fort William College*. Dort wurde seine Sammlung von kurzen Geschichten und Anekdoten, *Nafaḥāt al-Yaman*<sup>73</sup> zum Standardwerk im Fach "Arabische Literatur." Anschließend hielt er sich am Hofe des Nawwāb von Awadh in Lucknow, Ğāzī ud-Dīn Ḥaidar (st. 1827),<sup>74</sup> auf und widmete dem Fürsten sein Werk *al-Manāqib al-Ḥaidariya*. In Lucknow kam auch Aḥmads Sohn Abū l-Faḍl 'Abbās "Raf'at" (st. 1897)<sup>75</sup> zur Welt, der später in Bhopal besondere Bedeutung erlangte.

Nach längeren Aufenthalten in Poona und Bombay kam Aḥmad Širwānī mit seiner Familie nach Bhopal, wo er von Ğahāngīr Muḥammad Ḥān besonders protegiert wurde. Aus diesem Grunde widmete Aḥmad Širwānī ihm seine Stadtgeschichte Bhopal unter dem Titel *Šams al-iqbāl fī ta'rīḥ mulūk Bhopāl*. Dieses Werk wurde jedoch niemals gedruckt. Dennoch ist es insofern bedeutsam, als dass es zum einen die erste systematische Darstellung der Geschichte Bhopals in Versen war, die jemals unternommen wurde. Zweitens verwendete es sein Sohn 'Abbās Raf'at als Grundlage für seine eigene Geschichte Bhopals unter dem Titel *Tāğ al-iqbāl fī ta'rīḥ Bhopal*,<sup>76</sup> die ebenfalls in Versform verfasst wurde. Raf'at schrieb *Tāğ al-iqbāl* im Auftrag Šāh Ğahān Begums. Unter Sikander Begum zählte er bereits zur Verwaltung des Staates: Raf'at war damit beauftragt, die Fertigstellung der *Ğāmi' Masǧid* zu überwachen: er selbst gestaltete das Osttor der Moschee mit einigen Versen aus. Bis zum Ende seines Lebens blieb Raf'at in Bhopal, wo er zahlreiche Werke zur islamischen Geschichte verfasste. Somit kann man feststellen, dass arabische Gelehrte und Dichter lange einen guten Ruf in Bhopal genossen, dessen Grundlage Aḥmad aš-Širwānī gelegt hatte.

Die Regierungszeit Ğahāngīr Muḥammad Ḥāns verschaffte den Briten jedoch nicht die von ihnen gewünschte komplette Kontrolle der Situation. Im Gegenteil, die Streitigkeiten innerhalb der Herrscherfamilie verschärften sich: 1838 soll Ğahāngīr Muḥammad Ḥān versucht haben, seine

<sup>71</sup> NH vii, 34.

<sup>72</sup> Zum Verhältnis von *Sunna* und *Šī'a* im Jemen vgl. Kap. 2.3.3 dieser Arbeit.

<sup>73</sup> Aḥmad aš-Širwānī: *Nafaḥāt al-Yaman*. Engl. Übersetzung. Calcutta: Fort William College, 1907.

<sup>74</sup> A.S. Bazmee Ansari: "Ğhāzī 'l-Dīn Ḥaydar", in EI (2) ii, 1045 f.

<sup>75</sup> NH viii, 209; S.Ḥ. Riḍwī: *Urdū adab*, 130–133; R. Hāmid: *Nawwāb Šiddīq Ḥasan Ḥān*, 160 ff.

<sup>76</sup> Abū l-'Abbās b. Aḥmad Širwānī "Raf'at": *Tāğ al-iqbāl fī ta'rīḥ Bhopal*. Handschrift aus der Bibliothek der *Nadwat ul-'ulamā'* / Lucknow.

schwängere Ehefrau Sikander Begum zu ermorden, unter anderem, weil diese angeblich weiter darauf bestand, zur Herrscherin ernannt zu werden. Sikander Begum überlebte den Mordanschlag jedoch. Sie trennte sich daraufhin von ihrem Mann und zog sich mit Qudsīya Begum in das Fort von Islamnagar zurück. Dort wurde im Juli 1838 ihre Tochter Šāh Ğahān Begum geboren. Erst kurz vor Ğahāngīr Muḥammad Ḥāns Tod im Jahr 1844 versöhnte sich das Ehepaar. Unmittelbar nach Ğahāngīrs Tod wurde Sikander Begum zur Regentin des Staates Bhopal ernannt. Erneut wurde beschlossen, dass Sikander Begum als Mutter zu Gunsten ihrer Tochter Šāh Ğahān zurückzutreten hätte, wenn diese volljährig würde und heiratete.

Sikander Begum versuchte nicht zuletzt deshalb, durch eine geschickte Heiratspolitik ihren eigenen Einfluss dauerhaft zu sichern. Ihre Überlegung war, durch eine geschickte Verheiratung ihrer Tochter ihr gegenüber loyale Kräfte an sich zu binden und gleichzeitig den Einfluss der eigenen Familie zu begrenzen. Aus diesem Grunde kam eine Heirat mit einem bhopalesischen Mitglied der Familie nicht in Frage. Da Šāh Ğahāns Ehemann in jedem Fall ein Paschtune sein sollte, suchte Sikander Begum den passenden Kandidaten unter den anderen Clans in Bhopal. Schließlich wählte Sikander Begum für ihre Tochter ein Mitglied der Mištī-Ḥail, die mit Dost Muḥammad Ḥān nach Bhopal gekommen waren: Bāqī Muḥammad Ḥān (st. 1867).<sup>77</sup> Bāqīs Familie stand seit Jahrzehnten in Diensten der Nawwābs, und sein Vater Bahādur Muḥammad Ḥān (st. 1849) war Leitender Kommandeur der bhopalesischen Truppen. Bāqī Muḥammad Ḥān schlug ebenso wie der Rest seiner Familie die militärische Karriere ein, war aber auch dem Handel nicht abgeneigt. Aus diesem Grund begründete er ein Handelshaus mit dem Namen Ilāhī in Mekka und Filialen in Medina und Ägypten.<sup>78</sup> Sikander Begum wollte sich durch die Heirat ihrer Tochter der Loyalität der Mištī-Ḥail versichern. Obwohl der Alterunterschied von 16 Jahren und die Tatsache, dass der Bräutigam bereits zwei Mal verheiratet war und mehrere Kinder hatte,<sup>79</sup> gegen die Verbindung sprachen, wurde die Heirat zwischen Šāh Ğahān Begum und Bāqī Muḥammad Ḥān 1855 geschlossen. 1858 wurde Sulṭān Ğahān geboren, drei Jahre später eine weitere Tochter, Sulaimān Ğahān Begum. Sie starb 1866. Ob Sikander Begum im Nachhinein mit der Auswahl ihres Schwiegersohnes zufrieden war, ist allerdings fraglich. So missbilligte sie, dass sich Šāh Ğahān Begum nach ihrer Hochzeit komplett verschleierte, während sie selbst niemals *purda* trug. Die strengen Regelungen, die Bāqī Muḥammad Ḥān Šāh Ğahān auferlegte, erschienen Sikander wie ein Gefängnis.<sup>80</sup> So schockierten sowohl Sikander Begum als auch Šāh Ğahān den französischen Reisenden Rousselet durch eine seiner Ansicht nach mangelnde Demonstration von Trauer beim Tod Bāqī Muḥammad Ḥāns.<sup>81</sup> In jedem Falle wird anhand der vorliegenden Quellen deutlich, dass

<sup>77</sup> Sh.M. Khan: *Begums of Bhopal*, 65 ff.

<sup>78</sup> Sulṭān Ğahān Begum: *Tadkira-ye Bāqī*, 84 f.

<sup>79</sup> *Ibid.*, 90.

<sup>80</sup> Die Ehe Šāh Ğahāns mit Bāqī Muḥammad Ḥān wird auch von Sh.M. Khan als Missgriff bezeichnet, was dieser jedoch umgekehrt der Untreue Šāh Ğahāns zuschrieb. Siehe *Begums of Bhopal*, 114.

<sup>81</sup> L. Rousselet: *India and its Native Princes*, 467 ff., zitiert bei C. Preckel: *Begums of Bhopal*, 96-99.

die Ehe zwischen Šāh Ğahān Begum und Bāqī Muḥammad Ḥān die Konflikte innerhalb der Herrscherfamilie weiter verschärfte.

Sikander Begums Versuch, alle Bereiche des Staates zu lenken, zeigten sich auch darin, dass sie auch die Ehe ihrer Enkelin Sulṭān Ğahān Begum bereits frühzeitig arrangierte. So knüpfte sie 1866 während einer Reise nach Agra wieder Kontakte zu den Mirzāī-Ḥail in Jalalabad. Unter ihren Verwandten fiel der zwölfjährige Aḥmad ‘Alī Ḥān der Herrscherin besonders auf. Sie entschied, Aḥmad ‘Alī, seine Mutter Muḥammadi Begum und seine Schwester Čanda Bī<sup>82</sup> mit nach Bhopal zu nehmen. Dort wurde Ahmad ‘Alī Ḥān von Sikander Begum erzogen und auf seine Rolle als zukünftiger Ehemann Sulṭān Ğahāns vorbereitet. Genau diese Bindung Sikander Begums an die Paschtunen führte zu Konflikten der Herrscherin mit ihrer Tochter Šāh Ğahān. Diese wollte die Vormachtstellung der Paschtunen Bhopals erheblich beschneiden und durch ihre eigene islamische Elite ersetzen, was die Paschtunen zu verhindern suchten. Die Heiratspolitik Sikander Begums legte somit einen Grundstein für Konflikte zwischen rivalisierenden paschtunischen Clans und war somit letztendlich ein Grund für das spätere Scheitern Šiddīq Ḥasan Ḥāns am Hofe Bhopals (vgl. Kapitel 3.5 über den Sturz Šiddīq Ḥasan Ḥāns).

Insgesamt gilt Sikander Begum gilt bis heute als einflussreichste, charismatischste und energischste Herrscherin Bhopals.<sup>83</sup> Sie führte zahlreiche Reformen in Militär, Verwaltung und Recht durch und zentralisierte dadurch den Staat. Sowohl die oberste Gerichtsbarkeit als auch die Führung des Militärs lag nach Abschluss dieser Reformen in ihren Händen. Bei ihren Reformen wurde sie von ihren vorwiegend hanafitischen Gelehrten unterstützt, die sie von anderen muslimischen Fürstenhöfen an ihren Hof holte. Eines der zahlreichen Beispiele ist der ḥanafitische *qāḍī* Muḥammad ‘Abbās Čiryākoṭī,<sup>84</sup> der sich bei seinen Rechtsgutachten (*fatwā*, Pl. *fatāwā*) streng an die Vorgaben der ḥanafitischen Rechtsschule hielt.

Sikander Begum verfolgte einen besonderen Anspruch bei ihrer Herrschaft und der Rekrutierung der Beamten für ihren Verwaltungsapparat. Sie erteilte dem bisherigen Staatssystem Bhopals, das sich als paschtunisches Kriegerfürstentum präsentiert hatte, eine Absage.<sup>85</sup> Um die Paschtunen nicht gegen sich aufzubringen, versuchte sie, diese durch die erwähnte Heiratspolitik an sich zu binden. Dennoch ist bemerkenswert, dass Sikander Begum die Paschtunen Bhopals nicht für geeignet hielt, die von ihr geplante Reform des Staatsapparates in Angriff zu nehmen. Aus diesem Grunde schuf sie, wie es zuvor Mamolā getan hatte, eine neue Verwaltungselite. Die Mitglieder dieser Verwaltungselite kamen aus dem islamischen

<sup>82</sup> Čanda Bī brachte später sieben Töchter und drei Söhne zur Welt. Zwei ihrer Töchter wurden durch Heirat mit den älteren beiden Söhnen Sulṭān Ğahāns Schwiegertöchter der Begum.

<sup>83</sup> Uma Yaduvansh: "Administrative system of Bhopal under Nawab Sikander Begam (1844-1868)". *IC* 41 i (1967), 205-231.

<sup>84</sup> Zu seiner Biographie vgl. *NH* viii, 330.

<sup>85</sup> Sultan Jehan Begum: *Account of my life*, 5. Sulṭān Ğahān Begum idealisierte ihre Großmutter in diesem Punkt. Sie erwähnte nämlich nicht, dass Sikander gegen ihren eigenen Mann einen erfolgreichen Kriegszug gestartet hatte, in dem sie sich als alles andere als "peaceful" erwies.

Gelehrtenmilieu, wobei der Premierminister Ġamāl ud-Dīn Ḥān (st. 1882; s. u.) und Šiddīq Ḥasan Ḥān nur zwei Beispiele für diese neue religiöse Ausrichtung der Gelehrten am Hofe waren. Die reformistische Orientierung oder gar die Zugehörigkeit zur Bewegung Sayyid Aḥmad Barelwīs (s. u.) wurde zunächst weder von den Briten noch von der Begum als verdächtig betrachtet.

Durch die Schaffung einer neuen zivilen Elite in Bhopal konnte Sikander Begum sich auf die Innenpolitik des Staates konzentrieren. Durch die Allianz mit den Briten, die alle außenpolitischen Angelegenheiten regelten, bestand nicht mehr die Notwendigkeit, den Staat in dem zuvor gekannten Umfang militärisch zu verteidigen. Aufgrund der Auseinandersetzungen mit den Marathen waren in der Vergangenheit alle Posten in der Staatsverwaltung durch Männer mit militärischer Erfahrung besetzt worden, die meistens der Herrscherfamilie entstammten. Da Dank der Kooperation mit den Briten eine derartige Konzentration auf das Militär nicht länger notwendig war, wurden die Mitglieder der Fürstenfamilie in der Verwaltung nicht mehr gebraucht. Um gegen alle anderen Mitglieder ihrer Familie bestehen zu können, die mit dieser Entwicklung nicht einverstanden waren, musste Sikander Begum ihre Herrschaft innenpolitisch stützen. Ein Mittel zur Konsolidierung ihrer Macht war die Kontrolle und Steuerung des Islams. Die Personen, mit deren Hilfe sie diese Kontrolle ausübte, also die Inhaber der religiösen Ämter, waren von ihr selbst ernannt und ihr persönlich verpflichtet worden.

Nicht alle religiösen Ämter konnte Sikander Begum mit in Bhopal ausgebildeten *muftis*, *qāḍīs* oder *mu'addins* besetzen. Aus diesem Grunde war sie gezwungen, die Verwaltungselite aus anderen muslimischen Staaten nach Bhopal zu holen. Zunächst rekrutierte sie Gelehrte, die in dem traditionellen System der islamischen Bildung, dem *madrasa*-System, ausgebildet worden waren. Anschließend ließ sie selbst im ganzen Staat Bhopal *madāris* errichten, die allerdings nicht nur das traditionelle Bildungssystem propagierten, sondern auch Disziplinen wie Englisch oder administrative Kenntnisse vermittelten.

Mit dem Ausbau des islamischen Bildungssektors in Bhopal ging eine Stärkung der islamischen Infrastruktur einher: wie zuvor ihre Mutter Qudsīya Begum erbaute auch Sikander Begum etliche Moscheen im Staat, von denen die *Motī Masġid* (Perlmoschee) die bekannteste ist. Waren die lokalen *madāris* zunächst primär auf Erwachsene ausgerichtet, dienten die neu gegründeten Schulen dazu, neuen Zielgruppen wie Jugendlichen oder Frauen eine islamische Ausbildung zukommen zu lassen. Gleichzeitig wurden auch für die Hindus im Staat neue Schulen eingerichtet. Bhopal zählte in Bezug auf die Literalität seiner Bewohner zu den führenden Staaten unter den *Princely States*. Neugegründete Druckereien publizierten islamische Literatur für den Schulgebrauch.<sup>86</sup>

<sup>86</sup> Zu den Schulgründungen, vor allem der der *Madrasa-ye Sulaimānīya*, vgl. ausführlich C. Preckel: *Begums of Bhopal*, 67-69.

Diese Islamisierung des Staates Bhopal ging einher mit einer Kooperation mit den Briten, von der beide Seiten profitierten. Dass die Briten Sikander Begums Machtansprüche nachhaltig unterstützten, war vorrangig ihrem Verhalten während der großen Meuterei, der "Mutiny", von 1857 zuzuschreiben. Während der knapp neun Monate andauernden Aufstände versuchte Sikander Begum, die Ordnung in Bhopal aufrechtzuerhalten, die muslimischen Gelehrten von einer offenen Rebellion abzuhalten und mit den Engländern zu kooperieren.<sup>87</sup> Das Verhalten Sikander Begums während der Mutiny ist jedoch nicht nur positiv beurteilt worden. Im Gegensatz zu den lobenden britischen Berichten beschrieben einige nationalistische Historiker Bhopal nunmehr als "Fünfte Kolonne" der Briten.<sup>88</sup>

Dieser Eindruck wird auch dadurch untermauert, dass Sikander Begum definitiv von ihrer Loyalität gegenüber den Briten profitierte. Einige Gebiete wurden nach Beendigung der Mutiny dem Staat Bhopal zugeschlagen, die zuvor von aufständischen Herrschern der Nachbarstaaten Bhopals konfisziert worden waren. Am wichtigsten war jedoch, dass Sikander Begum offiziell mit Einverständnis der Briten zum Nawwāb des Staates Bhopal gemacht wurde. Es wurde vereinbart, dass Šāh Ğahān Begum bei Erreichen ihrer Volljährigkeit zu Gunsten ihrer eigenen Mutter abdankte. Erst mit dem Tod Sikander Begums sollte Šāh Ğahān offiziell Herrscherin Bhopals werden. Obwohl in den Quellen immer wieder betont wurde, dass Šāh Ğahān freiwillig abdankte, ist deutlich, dass diese Situation weiteres Konfliktpotential zwischen den Frauen schuf.

Der Machtkampf zwischen den rivalisierenden Parteien verschärfte sich um so mehr in den letzten Jahren der Regierungszeit Sikander Begums und den ersten Jahren der Herrschaft Šāh Ğahān Begums, als die Gelehrten der neuen islamischen Verwaltungselite immer mehr an Einfluss gewannen und auch miteinander um die Macht im Staat und die korrekte Islaminterpretation konkurrierten. Der bedeutendste Gelehrte in dieser Auseinandersetzung der verschiedenen Gruppierungen war Šiddīq Ḥasan Ḥān.

## 2.2 "Rationale Wissenschaften" und der Lehrkanon des *Dars-e Nizāmī*

Während der Herrschaftszeit der ersten Nawwābs von Bhopal ereigneten sich zahlreiche Umbrüche, die nicht nur die politischen, sondern vor allem die intellektuellen Verhältnisse Nordindiens beeinflussten. Auch der Fürstenstaat Bhopal, der seine Verwaltungselite immer schon aus den umliegenden Kleinstaaten rekrutierte, blieb von diesen Entwicklungen nicht unberührt. Die Veränderungen betrafen in erster Linie die Ausbildung derjenigen Gelehrten, die für den Staatsapparat rekrutiert wurden, also *qāḍīs*, *muftīs* und *muḥtasibs*. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts drängten immer mehr Gelehrte in alle Positionen der Verwaltungsapparate der muslimischen Staaten Bahawalpur, Rampur und Bhopal, die anhand eines neu kompilierten Lehrplanes

<sup>87</sup> Ibid.

<sup>88</sup> Siehe u.a. Khushhalilal Sritvastava: *The Revolt of 1857 in Central India-Malwa*. Bombay 1966, 242.

ausgebildet worden waren, nämlich anhand des *Dars-e Niẓāmī*. Der *Dars-e Niẓāmī* bedeutete die erste Systematisierung eines Lehrplanes in Indien und die Verbreitung indo-persischer Kultur über die Fürstenhöfe hinaus.

Der Schwerpunkt dieses von Mullā Niẓām ud-Dīn Farangī Maḥallī (st. 1748) zusammengestellten Lehrkanons lag auf den sogenannten *‘ulūm ‘aqlīya* oder *ma‘qūlāt*. Auch wenn die Übersetzung "rationale" bzw. "vernunftgeprägte Wissenschaften" auf Grund einer fehlenden verbindlichen Bestimmung von "Ratio" sowohl im abendländischen als auch im islamischen Kontext durchaus diskussionswürdig erscheint, soll im folgenden der Begriff "rationale Wissenschaften" als Synonym für das arabische Wort *ma‘qūlāt*<sup>89</sup> gelten. Als Gegensatz zu den *ma‘qūlāt* werden im Allgemeinen die *manqūlāt*, die "Traditionswissenschaften", aufgefasst.<sup>90</sup> J.-P. Hartung hat in seiner Arbeit über Abū l-Hasan ‘Alī Nadwī auf die Ursachen und praktischen Konsequenzen dieses Diskurses "um den Stellenwert der Ratio im Erkenntnisprozess" hingewiesen.<sup>91</sup> Die theologischen Differenzen sind demnach die zwischen einer "Orthodoxie" und einer "Orthopraxie": während die orthodoxen Gelehrten sich mittels des Einsatzes von *‘aql* beim Verständnis des Offenbarungstextes um ein "islamisches Weltbild" bemühen, geht es den Vertretern der Orthopraxie um die Entwicklung eines "islamischen Lebensstils". Die Ratio ist bei der Interpretation der Texte in Bezug auf Gotteseigenschaften in den Augen der Orthopraktiker schlichtweg indiskutabel, da es sich "nur um Spekulationen" handele. Sie wollten stattdessen eine wortwörtliche Interpretation der Glaubentexte verlangen, die keinen Spielraum für Spekulation lässt. Ab dem 18. Jahrhundert standen sich die Gelehrten von Orthodoxie und Orthopraxie scheinbar unversöhnlich gegenüber - es gab allerdings immer wieder Gelehrte, die als Vermittler zwischen den beiden Fraktionen wirkten.<sup>92</sup>

Höhepunkt der Trennung zwischen Orthodoxie und Orthopraxie wurde in der Herausbildung der Denkschulen von Delhi (*manqūlī*-Tradition) und Lucknow (*ma‘qūlī*-Tradition) inklusive einer Institutionalisierung durch eigene *madāris* mit ausdifferenziertem Curriculum offenbar. Galten (und gelten Astronomie) und Mathematik (*riyāḍīyāt*), Flexion und Syntax (*ṣarf wa-naḥw*) sowie Logik (*manṭiq*) als typische Disziplinen der *ma‘qūlāt*, so betonen *manqūlāt*-orientierte Gelehrte wie die *Ahl-e ḥadīṭ* hingegen die Wichtigkeit von Qur‘ān-Rezitationen (*qirā‘a*) und -Exegese (*tafsīr*), *ḥadīṭ*-Wissenschaften und Recht (*fiqh*). Diese unterschiedliche Gewichtung lässt sich deutlich an den Lehrwerken ablesen, die von den jeweiligen Gelehrtengruppen an ihren *madāris* verwendet wurden. Vergleicht man den zu Beginn des 19. Jahrhunderts unterrichteten Lehrkanon der

<sup>89</sup> T.J. DeBoer: "‘Aql", in EI (2) i, 341 f.; L. Gardet: "‘Aqliyyāt", in EI (2) i, 342 f. und F. Rahman: "‘Aql", in Elran ii, 194 f.

<sup>90</sup> Zu dieser *ma‘qūlī*-*manqūlī*-Dichotomie siehe J. Mālik: *Islamische Gelehrtenkultur*, 65 und M. Umar: *Islam*, 10 sowie zahlreiche Aufsätze von Francis Robinson zu diesem Thema, wie F. Robinson: *‘Ulama of Farangi Mahall*, 211 ff.

<sup>91</sup> J.-P. Hartung: *Viele Wege*, 47-54, vor allem 47 ff., mit Bezug auf J. van Ess: *Theologie und Gesellschaft* iv, 373-424.

<sup>92</sup> In diesem Zusammenhang muss betont werden, dass der Islam heutzutage als DIE orthopraxe Religion schlechthin gilt. Auch interreligiöse Differenzen werden häufig auf den Unterschied zwischen Orthodoxie (Christentum) und Orthopraxie (Islam) zurückgeführt. Zu diesem Thema vgl. auch die Schriften des in Kalifornien lebenden und lehrenden Schriftstellers Reza Arslan (geb. 1972).

*Madrasa-ye Raḥīmīya* (Delhi), die auf die *manqūlāt* fokussierte, mit dem der *ma'qūlī*-Schule des Farangī Maḥall (Lucknow), so wurden in letztgenannter Schule Grammatik und Syntax durch zwölf Lehrbücher vermittelt, in der *Raḥīmīya* nur durch zwei.<sup>93</sup> Umkehrt verwendete die *Raḥīmīya* drei Schriften zur Vermittlung der *ḥadīṭ*-Wissenschaften, Farangī Maḥall nur eins.<sup>94</sup>

Maßgeblich für die Erstellung des *Dars-e Niẓāmī* war der Zusammenfluss der *ma'qūlī*-Traditionen aus dem ṣafawidischen Iran, Zentralasien und dem Osmanischen Reich.<sup>95</sup> Im *Dars-e Niẓāmī* finden sich Texte in der Tradition des griechischen Philosophen Aristoteles und von Avicenna (Ibn Sīnā, st. 1037), der persischen 12er-Šī'a (*Itṣnā'-Ašarīya*),<sup>96</sup> des aš'arischen *kalām*<sup>97</sup> und der *waḥdat al-wuḡūd*-Schule Ibn 'Arabīs (s. u.). Diese so unterschiedlichen Einflüsse haben im frühen 18. Jahrhundert im indischen Mogulreich ihre Systematisierung gefunden.<sup>98</sup> Die Entwicklung der unterschiedlichen *ma'qūlī*-Traditionen, die letztendlich zur Kompilation des *Dars-e Niẓāmī* führte, lässt sich nach Malik<sup>99</sup> und Faruqi<sup>100</sup> in fünf Phasen einteilen:<sup>101</sup>

In der ersten Phase, die der Islamisierung Indiens folgte und bis zum 13. Jahrhundert andauerte, wurden Sind, Multan und Lahore zu Zentren der islamischen Bildung. Eine große Zahl von *madāris* wurde vor allem im 13. Jahrhundert in den genannten Regionen errichtet, so dass man diese Gebiete als die Kerngebiete der islamischen Bildung ihrer Zeit bezeichnen kann. In diesen *madāris* standen in erster Linie Disziplinen zum Erlernen der arabischen Sprache, sprich Morphologie und Syntax, (*ṣarf wa-naḥw*) sowie auch *tafsīr* und *ḥadīṭ* im Mittelpunkt, die in der Hauptsache als Hilfsmittel für das islamische Recht (*fiqh*) dienten.<sup>102</sup> Als Lehrbücher in der Disziplin des *fiqh* etablierten sich bereits zu diesem Zeitpunkt *al-Hidāya* von al-Mārgīnānī<sup>103</sup> (st. 1196) und *Uṣūl-e Bazdawī* von al-Bazdawī<sup>104</sup> (st.1089). Während das letztgenannte Werk heutzutage fast vollständig aus dem indischen Curriculum verschwunden ist, ist die *Hidāya* heute noch Ausgangspunkt aller hanafitischer Rechtslektüre. Die Betonung des hanafitischen *fiqh* im Curriculum seit der Zeit der afghanisch-türkischen Eroberungen der Ġuriden<sup>105</sup> (1173-1206) ist

<sup>93</sup> F. Robinson: *'Ulama of Farangi Mahall*, 214; 47 ff.

<sup>94</sup> *Ibid.*, 47.

<sup>95</sup> *Ibid.*, 211-239, Kapitel "Ottomans-Safawids-Mughals: shared knowledge and connective systems."

<sup>96</sup> A.J. Newman: *The Formative period of Twelver Shi'ism*. London 2000; H. Halm: *Die Schia*. Darmstadt 1988.

<sup>97</sup> Zum *kalām* siehe W. Madelung: *Der Kalām*, in GAP II, 330-334.; L. Gardet: "Kālam", in EI (2) iv, 470 f.

<sup>98</sup> *Ibid.*

<sup>99</sup> J. Malik: *Islamische Gelehrtenkultur*, 71-104, beruhend auf 'Abd ul-Ḥayy al-Hasanīs: *at-Taqāfa al-islāmīya fil-Hind: ma'ārif al-'awārif fil-anwā' al-'ulūm al-ma'ārif*. Dimašq 1983, 11-17. Außerdem Ziya ul-Hasan Faruqi: "Muslim education in medieval Hindustan". *Islam and the Modern Age* 12 (1981), 205-219. Rizvi und Faruqi folgten der Einteilung in vier Phasen, ohne sich ausdrücklich auf 'Abd ul-Ḥayy zu berufen. Siehe S.A.A. Rizvi: *Wonder* II, 216-19.

<sup>100</sup> Z. Faruqi: "Muslim education", *passim*.

<sup>101</sup> Eine Einteilung in vier Phasen siehe hingegen bei dem von J.-P. Hartung zitierten (51) Akbar Ṭubūt: *Madāris-i islāmī-yi Hind dar tūl-i ta'-riḥ wa-ḡaigāh-i farhang-i Irān ānhā*. Tehrān 1996. Im Unterschied zu Ṭubūt sehen Malik und Faruqi in der Periode der allmählichen Verlagerung des kulturellen und intellektuellen Zentrums Nordindiens von Delhi nach Lucknow eine eigene Phase. Ebenso wie Hartung möchte ich hervorheben, dass diese Einteilungen nicht als lineare Entwicklungslinien zu betrachten sind, sondern mit Brüchen und gegenläufigen Tendenzen einherhergehen.

<sup>102</sup> J. Malik: *Islamische Gelehrtenkultur*, 71-76; Z. Faruqi: "Muslim education", 208.

<sup>103</sup> *al-Hidāya* ist ein Kommentar al-Mārgīnānīs zu seinem eigenen Werk *Bidāyat al-mubtadi'* (GAL I, 376). Dazu entstand alsbald der Kommentar *Hidāyat al-fiqh* von dem Inder Sayyid Maḥdī (st. im 12. Jh.). GAL S I, 970.

<sup>104</sup> Der eigentliche Titel des Werkes lautet *Kanz al-wuṣūl ilā ma'rifat al-uṣūl*. GAL I, 373; S I, 367.

<sup>105</sup> C.E. Bosworth: "Ghurids", in EI (2) ii, 1099-1104; ders.: "Ghurids", in *Elran* x, 586-590.



mit dem Versuch einer Konsolidierung der Herrschaft durch die Rechts-Institutionen des *qaḍā'* und *iftā'* zu erklären.<sup>106</sup> Das hanafitische Recht wurde dabei zum einigenden Element zwischen den Eroberern und den Eroberten.

Diese zunächst vorhandene Gewichtung der Disziplinen zugunsten des *fiqh* änderte sich gravierend, als die *ma'qūlī*-Disziplinen in der zweiten Phase unter den Herrschern der Lodī-Dynastie<sup>107</sup> eine gezielte Förderung erfuhren. Sikander Lodī (st. 1517) stand in dem Ruf, ein besonderer Bewunderer der Philosophie (*ḥikmat*) zu sein. Vor allem die Schriften Avicennas genossen in Delhi während seiner Herrschaft große Popularität unter den Gelehrten der *madāris*.<sup>108</sup>

Diese Werke waren aus dem Iran gekommen, wo Gelehrte, die sich in Avicennas Tradition sahen, bereits die Protektion der Mongolenherrscher genossen. Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang der schiitische Astronom, Mathematiker und Philosoph<sup>109</sup> Naṣīr ud-Dīn Ṭūsī (st. 1273).<sup>110</sup> Etliche seiner Schriften entstanden unter der Protektion des späteren Eroberers von Lahore, Hülāgū<sup>111</sup> (st. 1262?). Insbesondere Ṭūsīs Kommentar zu *Iṣārāt Ibn Sīnā* wurde weit über den Iran hinaus auch in Indien populär. Verantwortlich für die Verbreitung der Schriften Ibn Sīnās in Indien zeichneten außerdem zwei Gelehrte aus einer *qaṣba* in der Nähe Multans, nämlich die Brüder 'Abdullāh<sup>112</sup> (st. 1515) und 'Azīzullāh (st. 1525)<sup>113</sup> aus Sambhal. Beide unterrichteten sowohl in Delhi als auch in Sambhal. 'Abdullāh hatte sich zuvor eine Zeit zum Studium in Isfahan aufgehalten.<sup>114</sup> Dort hatte er diverse *ma'qūlī*-Schriften bei 'Abdullāh b. Ḥusain Yazdī (st. 1506) studiert. Von Isfahan brachte 'Abdullāh zahlreiche Werke nach Delhi, die zuvor niemals in Indien unterrichtet worden waren: Dazu zählten vor allem Bücher aus dem Bereich des *kalām*, der spekulativen Theologie. Zwar wurde mit al-Īḡī (st. 1355)<sup>115</sup> ein prominenter Vertreter der *Aṣ'arīya*<sup>116</sup> rezipiert, aber aufgrund der engen Verbindung der *Mātūrīdīya* zum hanafitischen *madhhab* überwogen in Indien die Schriften der Hanafiten. Eine Sonderstellung nimmt bis heute das Oeuvre des ursprünglich aṣ'arītisch ausgebildeten *mutakallim* Sa'd ad-Dīn at-Taftazānī (st.

<sup>106</sup> Z. Faruqi: "Muslim education", 208.

<sup>107</sup> J. Burton-Page: "Lōdīs", in EI (2) v, 782-785.

<sup>108</sup> Unter Akbars Herrschaft waren zwei Schriften Avicennas im Curriculum für Mediziner enthalten: *al-Qānūn fiṭ-ṭibb* ("Medizinischer Kanon"; GAL I, 457) und *Kitāb aṣ-ṣifā'* ("Das Buch von der Heilung"; GAL I, 454). Siehe auch Abul Hasan Ali Nadwī: *Saviours* iv, 20. Das *Kitāb aṣ-ṣifā'* umfasste jeweils einen Teil zur Logik, zur Physik, zu Mathematik und Astronomie sowie zur Theologie. In Indien war vor allem der Teil zur Logik weit verbreitet.

<sup>109</sup> Von Abul Hasan 'Ali Nadwī: *Saviours* iv, 20, wird Ṭūsī als "schiitischer Mu'tazilī" eingeordnet. Diese Charakterisierung durch Abul Hasan zeigt mit ihrer "doppelt negativen" Konnotation "Ṣīṭ" und "Mu'tazilī" eine bis heute gängige Beurteilung des Einflusses des Schiiten auf die intellektuelle Szene Nordindiens durch die Reformisten.

<sup>110</sup> Vgl. H. Daiber: "al-Ṭūsī", in EI (2) x, 746-752; GAL I, 509 f.; W. Madelung: "Naṣīr ad-Dīn Tusi's ethics between philosophy, Shi'ism and Sufism", in: R.G. Hovannisian (ed.): *Ethics in Islam*. Malibu 1985, 85-101; B. H. Siddiqi: "Naṣīr al-Dīn Ṭūsī", in: M.M. Sharif (ed.): *History of Muslim philosophy* i, 564-580.

<sup>111</sup> J. Burton-Page: "Hülāgū", in EI (2) iii, 569 f. Die Eroberung Lahores erfolgte um 1235.

<sup>112</sup> Ḡulām Āzād Bilgrāmī: *Āṭār Hindustān* (Arab.). Bambā'ī 1303/1885, 42 f.; NH iv, 204.

<sup>113</sup> NH iv, 225 f. Zu beiden siehe auch J. Malik: *Islamische Gelehrtenkultur*, 78 f.; Z. Faruqi: "Muslim education", 209 und S.A.A. Rizvi: *Wonder* II, 234.

<sup>114</sup> Ibid.

<sup>115</sup> GAL II, 208, S II, 286. Siehe außerdem *Islamic creed*, 86-89. J. van Ess: *Die Erkenntnislehre des 'Aduddin al-Ici*. Leiden 1966.

<sup>116</sup> Einen Überblick über die 'Aṣ'arīya und die oben genannten Autoren liefert *Islamic creed*/transl. by W. Montgomery Watt. Edinburgh 1994. Außerdem: M. Abdul Hye: "Ash'arism", in: M.M. Sharif (ed.): *History of Muslim philosophy* I, 270-274. Außerdem M. Watt: "Ash'ariyya", in EI (2) i, 696 und A. Heinen: "Aṣ'arīya", in Elran ii, 703-705.

1380)<sup>117</sup> ein, der mit seinem Kommentar zu den 'Aqā'id an-Nasafīs<sup>118</sup> (st. 1142)<sup>119</sup> eine Annäherung der Positionen von *Mātūrīdiya* und *Aš'arīya* vollzog.<sup>120</sup> Weiterhin zu nennen sind die Schriften *Šarīf ud-Dīn Ġurġānīs* (st. 1434),<sup>121</sup> der ebenfalls einen wichtigen *kalām*-Kommentar zu al-Īġīs *Mawāqif* vorlegte.<sup>122</sup>

Während Sikander Lodīs Regierungszeit wuchs der Einfluss des Sufismus. An dieser Stelle soll kurz auf die Rezeption des Sufismus eingegangen werden. Der indische Sufismus wird häufig als maßgeblich zur Islamisierung Indiens betrachtet. Er gilt als besonders tolerante, häufig als synkretistische Strömung des Islam. Damit einher gehen Vorstellungen, dass der Sufismus getragen wird von der ländlichen ungebildeten Bevölkerung, während die gebildete, urbane Schicht der Orthodoxie anhing.<sup>123</sup> Gängig sind auch Unterscheidungen in Orden bzw. einzelnen Sufis, die sich "nicht an der *šarī'a* orientieren" (*be-šar'*) und solchen, die *šarī'a*-konform seien (*bī-šar'*).<sup>124</sup> Dadurch wird der Eindruck erweckt, dass es einen Sufismus gäbe, der außerhalb des Islam und des islamischen Rechts stehe. Diese Einschätzung, die auch von Gruppierungen wie den *Ahl-e ḥadīṭ* geteilt wird, soll an dieser Stelle nicht übernommen werden. Auf die Beurteilung des Sufismus zwischen Orientalismus-Debatte, "Volksislam" und Kritik an der "Dekadenz" des Sufismus durch Muslime selbst soll an dieser Stelle nur verwiesen werden. Weitere Forschungen zur sozialen Herkunft von Anhängern und Gegnern des Sufismus wären in diesem Kontext wünschenswert.<sup>125</sup>

Die *ṭuruq* der *Suhrawardīya*<sup>126</sup> und der *Čišṭīya*<sup>127</sup> erhielten großen Zulauf. In Delhi erlangten nunmehr die Schriften Ibn 'Arabīs<sup>128</sup> (st. 1240) große Popularität, sowohl in den *madāris* als auch in den *šūfī-ḥanqāhs* der genannten Bruderschaften. Dort zählten *Fuṣūs al-ḥikam*<sup>129</sup> und *al-Futūḥāt al-Makkīya*<sup>130</sup> zu den meistgelesenen und meistkommentierten Schriften Indiens: über zwanzig Kommentare wurden alleine von indischen Autoren zu *Fuṣūs al-ḥikam* verfasst.<sup>131</sup> Die Theorie des *waḥdat al-wuġūd*, des "alles ist Gott", wurde im Laufe der Jahrhunderte in der Praxis

<sup>117</sup> GAL II, 278-280. Übersetzung von E.E. Elder: *A Commentary on the creed of Islam: Sa'd al-Dīn al-Taftazānī on the creed of Najm al-Dīn al-Nasafī*. New York 1950.

<sup>118</sup> GAL I, 427.

<sup>119</sup> Zu an-Nasafī siehe *Islamic creed*, 80-88. Zur *Matūrīdiya* allgemein siehe U. Rudolph: *Al-Mātūrīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*. Leiden 1997.

<sup>120</sup> ABĠAD iii, 57.

<sup>121</sup> *Ibid.*, 60.

<sup>122</sup> GAL II, 216 ; S II, 305.

<sup>123</sup> Zur, auch meiner Ansicht nach berechtigten, Kritik daran auch M. Riexinger: "How favourable", 150 ff.

<sup>124</sup> So beispielsweise A. Schimmel: *Islam in the Indian Subcontinent*, 33 f. An dieser Stelle sei auch auf meine Kritik einer überaus positiven Darstellung des indischen Sufismus im indischen Kino hingewiesen. Vgl. C. Preckel: "The good-Sufi shaikh - implications of Bollywood's portrayal of Islam", in C. Preckel / N. Kumar: *Islam in Bollywood*. New Delhi 2009 (in Bearbeitung).

<sup>125</sup> Die unterschiedlichen Positionen zum Sufismus werden überzeugend dargelegt von Rüdiger Sesemann: "Verfall des Sufismus?", in Angelika Hartmann: *Geschichte und Erinnerung im Islam*, 171-194.

<sup>126</sup> F. Sobieroj: "Suhrawardīya", in EI (2) ix, 784; Ḥasanī: *Ṭaqāfa*, 183 f.

<sup>127</sup> TIQŠĀR, 127 f.; K.A. Nizami: "Čishtiyya", in EI (2) ii, 50; zu Schriften der *ṭarīqa* vgl. Ḥasanī: *Ṭaqāfa*, 180 ff. P.M. Currie: *Shrine and cult of Muin al-Dīn Chishti of Ajmer*. Delhi 1992; Gh. Rasool: *Chishti-Nizami sufi order of Bengal till mid-15th century and its socio-religious contribution*. Delhi 1990.

<sup>128</sup> W. Chittick: "Notes on Ibn al-'Arabī's influence in India." *MW* 82 (1992), 218-222. Ders.: "Ebn al-'Arabī", in *Elran* vii, 664-671.

<sup>129</sup> Muḥyī ad-Dīn b. (al-) 'Arabī: *Fuṣūs al-ḥikam* (über das Wesen des Propheten). GAL I, 442.

<sup>130</sup> Ders.: *al-Futūḥāt al-Makkīya fī ma'rīfat asrār al-malakīya*. GAL I, 442, S I, 792.

<sup>131</sup> Eine Aufzählung dieser persischen und arabischen Kommentare findet sich bei Ḥasanī: *Ṭaqāfa*, 187 f.

Diskussionsgrundlage zwischen *šūfīs* der *Čištīya* und den Hindu-*pandits*.<sup>132</sup> Vor allem die Lehre des *Hama ū ast* ("alles ist er") scheint als gemeinsame Basis der beiden Religionen betrachtet worden zu sein. Gerade in der *Čištīya* waren Texte der Hindus wie das *Bhagawad-Gita* verbreitet, wurden vielfach übersetzt und kommentiert.<sup>133</sup> In diesem Kontext ist an erster Stelle 'Abd ur-Raḥmān Čištī (st. 1683) zu erwähnen, der in *Mir'āt al-ḥaqā'iq* die Verehrung der Hindu-Gottheit Krishna mit der islamischen Lehre der *waḥdat al-wuḡūd* verknüpfte.<sup>134</sup> A. Knysh wies in seinem Buch über Ibn 'Arabī darauf hin,<sup>135</sup> dass an der Rezeption von dessen Schriften der Gegensatz zwischen Orthodoxie und Orthopraxie besonders offensichtlich wurde: so setzten sich nämlich Kritiker Ibn 'Arabīs weniger mit dessen Lehren und Schriften auseinander, sondern griffen ihn primär wegen seiner "nicht vorhandenen persönlichen Frömmigkeit" an. Die im späteren Verlauf dieser Entwicklung entstandene Kritik am Lebenswandel Ibn 'Arabīs interpretiert Knysh also als Sieg der Orthopraxie über die Orthodoxie.

Lange vor 'Abd ur-Raḥmān waren bereits sowohl in der *Čištīya* als auch in der *Suhrawardīya* einiger besonders bedeutende sufische Schriften rezipiert worden, die in unterschiedlicher Gewichtung sufische, platonische, neo-platonische und post-aristotelische Züge aufwiesen. In einigen von ihnen wurde das Thema der *waḥdat al-wuḡūd* aufgegriffen. Bedeutende Werke sind das persische *Kašf al-maḥḡūb*<sup>136</sup> des 1072 in Lahore verstorbenen al-Ḥuḡwīrī, der erstmalig sufische Theorien in persischer Sprache ausdrückte. Die zweite bedeutende persische Schrift war das *Maṭnawī Čalāl ad-Dīn Rūmīs*<sup>137</sup> (st. 1273), das aus etwa 25.000 Versen besteht.<sup>138</sup> Das dritte bedeutende sufische Werk, das in Indien Verbreitung fand, war das *Kitāb al-lama'āt* von Fahr ad-Dīn 'Irāqī (st. 1289).<sup>139</sup> Es ist deutlich von Ibn 'Arabīs Lehren beeinflusst. 'Irāqī hatte sich eine längere Zeit in Indien, genauer gesagt in Multan aufgehalten, wo er mit seiner Dichtung einen großen Einfluss auf die *Suhrawardīya* hatte. Das Standardwerk dieser *ṭarīqa*, Abū Ḥafṣ 'Umar Suhrawārdīs (st. 1234) *'Awārif al-ma'ārif*<sup>140</sup> lag in Indien in etlichen Handschriften vor und wurde von wenigstens zehn Autoren auf Arabisch und Persisch kommentiert.<sup>141</sup> Durch die Tätigkeit der wichtigsten Mystiker

<sup>132</sup> Z. Faruqi: "Muslim education", 210; Muzaffar Alam: "Religion and politics", in: A.L. Dallapiccola/ S. Zingel-Avé Lallemant (eds.): *Islam and Indian Regions*. Stuttgart 1993, 326 f. sowie C. Liebeskind: *Piety*, 31.

<sup>133</sup> Ḥasanī: *Ṭaqāfa*, 180 ff.

<sup>134</sup> Storey I ii, 1005; R. Vassie: "Abd al-Rahman Chishtī and the Bhagavadgita "unity of religion" theory in practice" in: Leonard Lewisohn (ed.): *The Heritage of sufism*, vol ii: *The Legacy of medieval Persian sufism (1150-1500)*, 368-377.

<sup>135</sup> Alexander D. Knysh: *Ibn 'Arabī in the later Islamic tradition*. Albany 1998.

<sup>136</sup> 'Alī al-Ḥuḡwīrī: *Kašf al-maḥḡūb. The oldest Persian treatise on sufism* / transl. by R.A. Nicholson. Leiden 1911; Hidayet Hosein / H. Massé: "al-Ḥudjwīrī", in EI (2), CD-ROM Edition; B. Azimabadi: *Muslim saints*, 96-204.

<sup>137</sup> TIQŠĀR, 62 f.; A. Schimmel: *The Triumphal sun: a study of the works of Mowlānā Jalāloddīn Rumi*. London 1978.

<sup>138</sup> Maulānā Jalāluddīn Rūmī: *Mathnawī-yi mā'nawī* / ed. and transl. R.A. Nicholson. 8 Bde. London 1925-40. A.J. Arberry: *Tales from the Masnavi*. London 1968. W.C. Chittick: *The Sufi path of love: the spiritual teaching of Rumi*. Albany 1983.

<sup>139</sup> TIQŠĀR 64; Fahr ad-Dīn 'Irāqī: *Lama'āt*. Übersetzung von W.C. Chittick / P.L. Wilson: *Divine Flashes*. New York 1982.

<sup>140</sup> GAL I, 440; S I, 789. Übersetzung von Richard Gramlich: *Die Gaben der Erkenntnisse des 'Umar as-Suhrawardī*. Wiesbaden 1983.

<sup>141</sup> Ḥasanī: *Ṭaqāfa*, 188.

Delhis ihrer Zeit, Niẓām ud-Dīn Auliyā (st. 1325)<sup>142</sup> und Amīr Ḥusrau (st. 1325)<sup>143</sup> zirkulierten alle genannten Titel in den *ḥānqāhs*. 'Awārif al-ma'ārif galt aber bald als das "Lehrbuch fast aller Mystiker im 13. und 14. Jahrhundert."<sup>144</sup> A. Rashid war sogar der Ansicht, dass "das Denken der Muslime im Indien des Mittelalters die Prinzipien des 'Awārif wiederholte und bestätigte."<sup>145</sup>

Im 16. Jahrhundert gelangten während der dritten Phase der Entwicklung immer mehr Schriften aus dem Ṣafawidenreich beziehungsweise aus dem Umfeld des ṣafawidischen Hofes nach Indien. Die Herrscher in Persien hatten die 12er-Šī'a zur Staatsreligion gemacht und die *ma'qūlāt* gezielt gefördert.<sup>146</sup> Eine gleichartige Entwicklung wurde in Indien begünstigt durch die Entstehung von drei schiitisch dominierten Fürstenstaaten, die nach dem Zusammenbruch des Bahmanī Königreiches<sup>147</sup> auf dem Dekkan entstanden. Der gelehrte Austausch und der Aufbau von Gelehrtennetzwerken zwischen Indien und Persien erfolgte nun primär, aber nicht ausschließlich über diese drei Fürstenstaaten. Sowohl in Golkonda<sup>148</sup> als auch in Ahmadnagar,<sup>149</sup> vor allem aber in Bijapur,<sup>150</sup> vollzogen sich die Entwicklungen, die für die Durchsetzung der *ma'qūlāt* so entscheidend werden sollten. Die dortige Dynastie der 'Ādilšāhīs<sup>151</sup> hatte die *Iṭnā-'Ašārīya* zur Staatsreligion erhoben. Bijapur galt nunmehr als erster schiitischer Fürstenstaat in Indien. Gemeinsam war allen genannten Staaten, dass sie ihre religiöse Legitimation über ein Netzwerk von schiitischen Gelehrten suchten, das vom Dekkan über den Iran bis in den Irak und nach Syrien ging.<sup>152</sup>

25 Jahre lang hielt sich ein Gelehrter am Hofe Bijapurs auf, der selbst ganz in der persischen Gelehrtentradition der Schule von Šīrāz stand: Faṭḥullāh Šīrāzī (st. 1589).<sup>153</sup> Wie zahlreiche andere persische Gelehrte aus dem Iran suchte auch er Bijapur auf, weil dessen Herrscher traditionell gute Beziehungen zu den Persern pflegte.<sup>154</sup> Faṭḥullāh war wiederum ein Schüler von Ġiyāṭ ud-Dīn Maṣṣūr<sup>155</sup> (st. 1541), der Dank der Förderung von Šāh Ṭāhmāsp (st. 1577) die *Madrasa-ye*

<sup>142</sup> TIQṢĀR, 127; B. Azimabadi: *Muslim saints*, 29-36; D. Pinto: *Piri-muridi relationship: a study of the Nizamuddin dargah*. New Delhi 1995.

<sup>143</sup> P. Hardy: "Amir Khusrav", in EI (2) i, 444 f.; A. Schimmel: "Amir Khosrow Dehlavī", in *Iran* i, 963 ff.; M.W. Mirza: *The Life and works of Amir Khusrav*. Calcutta 1935; B. Azimabadi: *Muslim saints*, 257-261.

<sup>144</sup> A. Schimmel: *Mystische Dimensionen*, 490 f.

<sup>145</sup> A. Rashid: "The Treatment of history by Muslim historians in sufi writings", in: C.H. Philips (ed.): *Historians of India, Pakistan and Ceylon*. London 1962 [Reprint], 128-138, hier 130.

<sup>146</sup> Einen guten Überblick über die Etablierung der 12er-Šī'a, die Unterdrückung gegenläufiger Strömungen und die "Schule von Isfahan" mit ihren neo-platonischen, sufischen und schiitischen Einflüssen gibt I.M. Lapidus: *History*, 276-302.

<sup>147</sup> S.A.A. Rizvi: *Wonder* II, 76-80 sowie J. Burton-Page: "Bahmānīs", in EI (2) i, 923-926 und N.H. Ansari: "Bahmanid dynasty", in *Iran* iii, 49 ff.

<sup>148</sup> H.K. Sherwani: "Golkonda", in EI (2) ii, 118 f.; S.A.A. Rizvi: *Socio-intellectual history*, 268 ff.; *Geschichtswerke zu Golkonda bei Ḥasanī: Taqāfa*, 62.

<sup>149</sup> N.N.: "Aḥmadnagar", in EI (2) i, 303.

<sup>150</sup> Richard M. Eaton: *Sufis of Bijapur 1300-1700: social roles of sufis in medieval India*. Princeton 1978; F. Robinson: '*Ulamā of Farangi Mahall*, 218 f.; S.A.A. Rizvi: *Socio-intellectual history*, 262 und A.S. Bazmee Anṣārī: "Bīdjāpūr", in EI (2) i, 1202 f.

<sup>151</sup> Peter Hardy: "Ādil-Shāhs", in EI (2) i, 199; R.M. Eaton: "'Ādelšāhīs", in *Iran* i, 452-456.

<sup>152</sup> Zu den Gelehrtennetzwerken und Verwandtschaftsbeziehungen, die indische und arabische schiitische Familien verband, siehe M. Litvak: *Shī'i scholars of nineteenth-century Iraq: the 'ulamā' of Najaf and Karbala*. Cambridge 1998.

<sup>153</sup> NH v, 312 f.

<sup>154</sup> Z. Faruqi: "Muslim education", 210.

<sup>155</sup> S.A.A. Rizvi: *Socio-intellectual history* i, 130 ff.. Bekannt war er im indischen Kontext vor allem als Kommentator des *naḥw*-Werkes Ibn Ḥāğibs, der *Kāfiya*. Vgl. Ḥasanī: *Taqāfa*, 20.

Manṣūrīya in Šīrāz errichten konnte. Sowohl Lehrer als auch Schüler standen ganz in der Tradition des *išrāq*- (Illuminations-) Mystikers Šihāb ad-Dīn Suhrawardī al-Maqtūls<sup>156</sup> (st. 1235) und dessen Rezeption Ibn Sīnās.

Fatḥullāh Šīrāzī begann am Hofe von Bijapur zu unterrichten und führte dort als Lehrwerke die Schriften des oben erwähnten Ġiyāṭ ud-Dīn Manṣūr Šīrāzī und seiner anderen Lehrer, Ġalāl ad-Dīn Dawwānī (st. 1501)<sup>157</sup> und des sunnitischen *mutakallim* Mīrẓā Ġān Šīrāzī ein.<sup>158</sup> Dawwānīs Schriften und Kommentare zur Dogmatik und Logik und *kalām* sind hier erwähnenswert,<sup>159</sup> besonders bedeutsam war allerdings seine Schrift *Lawāmi‘ al-išrāq fī makārim al-aḥlāq*, bekannt als *Aḥlāq-e Ġalālī*.<sup>160</sup> Dieses Werk fand in Indien eine besondere Verbreitung, wurde von den Briten bereits frühzeitig übersetzt und als Lehrbuch an den Verwaltungsschulen verwendet. M. Fakhry<sup>161</sup> hat aufgezeigt, dass sich Dawwānīs Werk sowohl inhaltlich als auch vom Aufbau her deutlich an den *Aḥlāq-e Nāširī* Nāšir ud-Dīn Ṭūsīs orientiert. Der erste Teil beider Schriften<sup>162</sup> handelt von den grundlegenden menschlichen Tugenden und ihren Einschränkungen (*dar ḥaṣr-e makārim-e aḥlāq*; 47-189), beide Werke kommen im zweiten Teil auf die Haushaltsführung (*tadbīr-e manzil*; 190-227) zu sprechen, um sich dann im dritten Teil mit der Organisation der Städte und den Sitten des Herrschers (*tadbīr-e mudun wa-rusūm-e bādšāhī*; 228-338) zu beschäftigen. Fatḥullāh Šīrāzī popularisierte mit *Aḥlāq-e Ġalālī* nicht nur die Schriften Dawwānīs in Indien, sondern auch die Vorstellungen Nāšir ud-Dīn Ṭūsīs.

Vor allem aber führte Fatḥullāhs Lehrtätigkeit in Bijapur zur Beschäftigung mit den Werken des iranischen Gelehrten Mīr Bāqir Dāmād<sup>163</sup> (st. 1631) und seines Schülers Ṣadr ud-Dīn Šīrāzīs (st. 1640), genannt Mullā Ṣadrā.<sup>164</sup> Gemäß der Betrachtungsweise Sayyid Hossein Nasrs war es Mullā Ṣadrās besonderer Verdienst, mit seinem Werk *Asfār-e Arbā‘a*<sup>165</sup> "eine Synthese zwischen der aristotelischen Philosophie der Peripatetiker und den Illuminationisten der Suhrawardī-Schule

<sup>156</sup> TIQŠĀR, 63 ff.; B. Azimabadi: *Muslim saints*, 176 f.; Henry Corbin: *The Man of light in Iranian sufism*. London [u.a.], 1978; Sayyid Hossein Nasr: "Shihāb al-Dīn Suhrawardi Maqtul", in: M. Sharif (ed.): *History of Muslim philosophy* i, 372-398; Ian Richard Netton: *Seek knowledge: thought and travel in the house of Islam*. London 1996, darin: "The Neoplatonic substrate of Suhrawardi's philosophy of illumination", 43-58.

<sup>157</sup> A.K.S. Lambton: "al-Dawānī", in EI (2), CD-ROM Edition; GAL II, 217; Storey I ii, S. 1277; 'Alī Dawwānī: *Šarḥ-e zandagānī-ye Ġalāl ud-Dīn Dawwānī*. Qum [ca. 1955].

<sup>158</sup> S.A.A. Rizvi: *Socio-intellectual history*, i, 130.

<sup>159</sup> Von seinen Werken sind vor allem *Iṭbāt waḡīb al-wuḡūd*, *Šarḥ al-‘Aqā‘id* zu al-Īḡī (GAL II, 208) und der Kommentar zu Taftazānīs Logik-Schrift *Tahdīb al-manṭiq* zu nennen. Dazu siehe ausführlich 'A. Dawwānī: *Šarḥ-e zandagānī*, 160-164.

<sup>160</sup> Gedruckt u.a. 1869 bei Newal Kishore in Lucknow. Englische Übersetzung von W. F. Thompson: *Practical philosophy of the Muhammadan people*. London 1839. Den Hinweis darauf verdanke ich Dr. F. Schwarz.

<sup>161</sup> M. Fakhry: *Ethical theories in Islam*. Leiden 1991. Darin: Ġalāl ud-Dīn ad-Dawwānī, 143-147.

<sup>162</sup> Die angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf die genannte Ausgabe des *Aḥlāq-e Ġalālī*.

<sup>163</sup> A.S. Bazmee Ansari: "al-Dāmād", in EI (2) ii, 103 f.; A.J. Newman: "Dāmād", in EI Iran vi, 624-626; GAL S II, 579 f.; I. R. Netton: "Suhrawardi's heir? The Ishrāqī philosophy of Mīr Dāmād", in: Leonard Levisohn / David Morgan (eds.): *The Heritage of sufism*, vol. iii: *Late classical persianate sufism (1501-1750)*, 225-246; H. Corbin: "Confessions extatiques de Mīr Dāmād", in: *En Islam iranien* iv, 10-53.

<sup>164</sup> TIQŠĀR, 70. Seine Verdienste um esoterische und exoterische Wissenschaften (*bāṭinī* und *zāhiri*) werden gewürdigt, sein Beharren auf der *Šī‘a* aber kritisiert. D. MacEoin: "Mullā Ṣadrā Šīrāzī", in EI (2) viii, 547 f.; Fazlur Rahman: *The Philosophy of Mullā Ṣadrā (Ṣadr al-Dīn Shirāzī)*. Albany 1975.

<sup>165</sup> Eigentlich: *al-Ḥikma al-muta‘āliya fil-asrār al-‘aqliya al-arba‘a*. GAL S II, 588.

geschaffen zu haben." Genau diese Synthese habe "das intellektuelle Leben Persiens und des muslimischen Indien in den letzten Jahrhunderten dominiert."<sup>166</sup>

Nicht nur Faḥḥullāh Šīrāzī zeichnete für die Verbreitung der *Ḥikmat al-muta‘ālīya*, der transzendenten Theosophie,<sup>167</sup> in Indien verantwortlich, sondern auch einer der Lehrer Mullā Ṣadrās, Mīr Abū l-Qāsim Findiriskī (st. 1640).<sup>168</sup> Interessanterweise trug er nicht nur die islamische Philosophie nach Indien, beispielsweise durch seine Schrift *Risālat aṣ-ṣanā‘īya*, sondern brachte umgekehrt hinduistische Einflüsse in den Iran. Bei seinen Reisen nach Nordindien entdeckte er mehrere Sanskritwerke, von denen er Übersetzungen ins Persische anfertigen ließ. Gleichzeitig soll er für das gesteigerte Interesse indischer Muslime an sufischen Praktiken, aber auch an den Lehren des Hinduismus und der Alchemie verantwortlich sein.<sup>169</sup> Findiriskīs Schüler, von denen mehrere einflussreiche *madāris* in Nordindien errichteten, übertrugen die Lehren Mullā Ṣadrās in den indischen Kontext. Auf diese Weise hielt sich der Einfluss der Schule von Isfahan über mehrere Jahrhunderte in Indien.

Am Farangī Maḥall wurde beispielsweise Mīr Dāmāds Hauptwerk *Ufuq al-mubīn* in das Curriculum aufgenommen, und der wichtigste Vertreter Farangī Maḥalls im 18./19. Jahrhundert, Baḥr-e ‘Ulūm (st. 1810), schrieb eine Glosse dazu. Der *ma‘qūlī*-Spezialist Faḍl-e Ḥaqq Ḥairābādī (st. 1862, s. u.) vermittelte *Ufuq al-mubīn* an seinen großen Schülerkreis, so dass dieses Buch bis ins frühe 20. Jahrhundert Bestandteil des Lehrplanes in den *ma‘qūlāt* blieb.

Faḥḥullāh Šīrāzī folgte 1583 nach dem Tod seines Förderers Sulṭān ‘Adil Ḥān einer Einladung des Mogulherrschers Akbar nach Fatehpur Sikri. Dort hatte Akbar schon von der außerordentlichen Reputation Ġiyāṭ ud-Dīn Manṣūrs gehört und nahm dessen Schüler Faḥḥullāh gerne an seinem Hof auf. Faḥḥullāh verbreitete seinerseits weiterhin die Schriften der oben erwähnten Gelehrten. In die Zeit seines Aufenthaltes am Hofe Akbars fällt - wohl nicht zufällig - die Zusammenstellung eines ersten Curriculums für die *madāris*, das augenscheinlich zunächst aber nirgendwo im Mogulreich als wirklich verbindliche Grundlage betrachtet wurde.<sup>170</sup> Es enthielt zahlreiche *ma‘qūlī*-Disziplinen, wie beispielsweise auch Geometrie, Astronomie oder Logik.

Faḥḥullāh Šīrāzī übermittelte nun seinerseits die *ma‘qūlī*-orientierte Wissenstradition an eine große Schülergruppe, unter denen ‘Abd us-Salām Lahorī<sup>171</sup> und dessen Schüler ‘Abd us-Salām Dewī<sup>172</sup> (arab. Dīwī, st. 1650)<sup>173</sup> maßgeblich zur Verbreitung von Faḥḥullāhs Lehren beitrugen. Dewī war der *muftī* der Mogul-Armee, der über erheblichen Einfluss und eine große Schülerschaft

<sup>166</sup> Zitiert nach C.A. Qadir: *Philosophy*, 144. Von Sayyid Hossein Nasr siehe auch: "The School of Iṣpahān", in: M.M. Sharif (ed.): *History of Muslim philosophy* ii, 480-503 und "Ṣadr al-Din Shirazi (Mulla Ṣadra)," *ibid.*, 932-959.

<sup>167</sup> H. Halm: *Die Schia*, 118.

<sup>168</sup> J. Malik: *Islamische Gelehrtenkultur*, 82; F. Robinson: *‘Ulama of Farangi Mahall*, 219 f.

<sup>169</sup> Ḥusain al-Amīn b. Muḥsin al-Amīn: *Mustadarakāt a‘yān aṣ-šī‘a*, ii, 301; CD-ROM Edition.

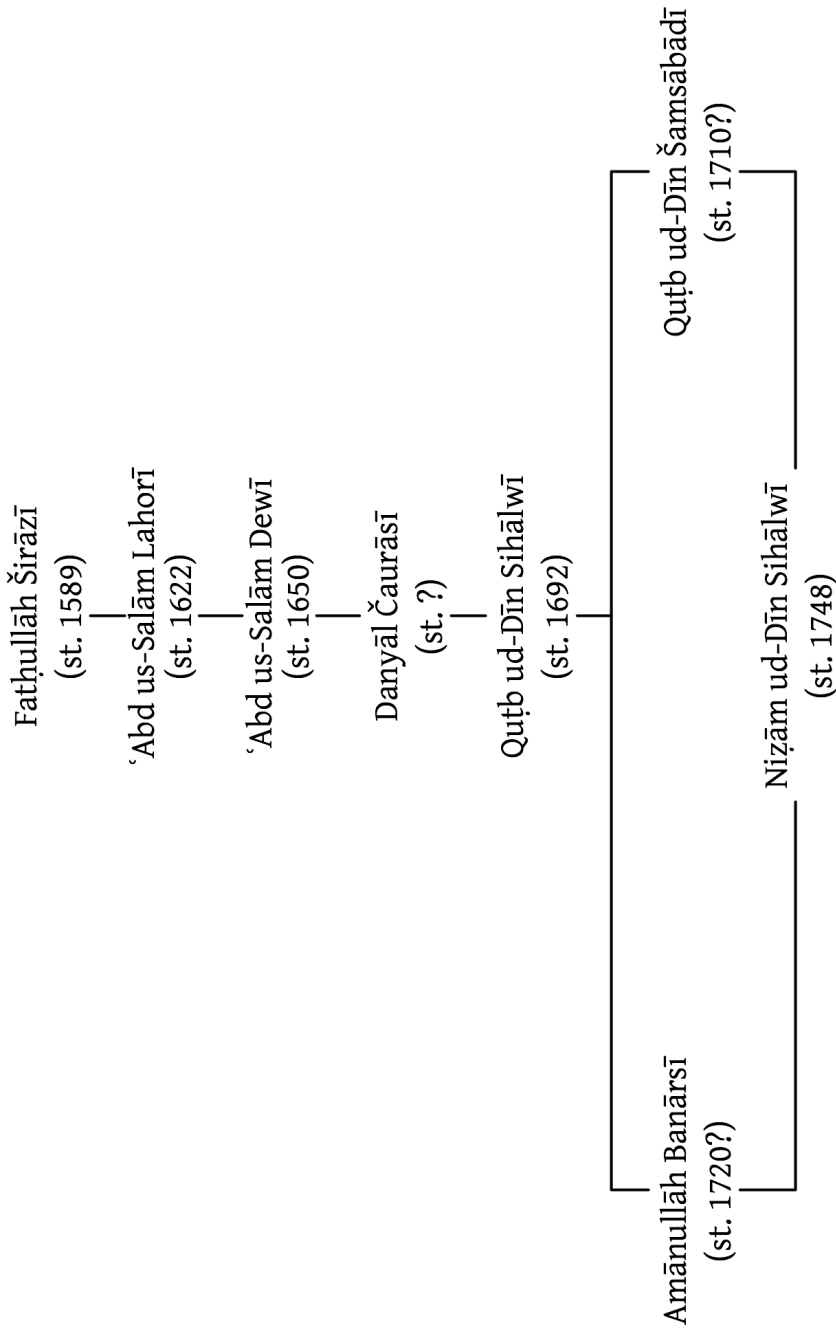
<sup>170</sup> Š.A.A. Rizvi: *Wonder* II, 218.

<sup>171</sup> NH v, 229.

<sup>172</sup> Zur *qaṣba* Dewa, gelegen an der Straße zwischen Sitapur und Lucknow, als Zentrum der *ma‘qūlāt* und Sitz eines bedeutenden Schreins der Čiṣṭīya-Nizāmīya siehe C. Liebeskind: *Piety*, 177-223.

<sup>173</sup> NH v, 228. Robinson gibt in *‘Ulamā’ of Farangi Mahall* (221) das Jahr 1630 als Todesdatum ‘Abd us-Salāms an.

Abb. 1: Transmissionslinie der *ma'qūlāt*



Transmissionslinie der *ma'qūlāt*-orientierten Disziplinen von Fathullāh Širāzī bis zum Kompilator des *Dars-e Nizāmī*, Nizām ud-Dīn Farangī Maḥallī.

Quelle: Z. Faruqī: Muslim education in medieval Hindustan, 213.

verfügte. Am Ende einer linearen Überlieferungskette von Faḥullāh Širāzī stand Quṭb ud-Dīn Sihālwi.<sup>174</sup> Dessen Sohn Niẓām ud-Dīn<sup>175</sup> war derjenige, der schließlich zu Beginn des 18. Jahrhunderts den Lehrkanon des *Dars-e Niẓāmī* zusammenstellte.<sup>176</sup> (Siehe Abb. 1) Durch die Schülergenerationen, die zwischen Faḥullāh und Niẓām ud-Dīn lagen, war der Vorläufer des *Dars-e Niẓāmī* von Delhi nach Awadh gelangt. Unter den dortigen Bedingungen eines schiitisch beherrschten Fürstentums konnte der *Dars-e Niẓāmī* dieselben integrativen, legitimatorischen Kräfte entfalten wie zuvor im ṣafawidischen Iran. Das bedeutete, dass der *Dars-e Niẓāmī* nicht nur von Schiiten gelehrt, sondern auch an der sunnitischen Schule des Farangī Maḥall unterrichtet wurde. Sogar andere Schulen und Institutionen orientierten sich am *Dars-e Niẓāmī*, wie beispielsweise die *Madrasa-ye ‘Alīya* in Kalkutta, die 1781 ihren Betrieb aufnahm.<sup>177</sup> Schließlich entwickelte auch eine reformistische Institution wie das *Dār ul-‘ulūm* in Deoband im 19. Jahrhundert ein eigenes Curriculum, das sich ebenfalls *Dars-e Niẓāmī* nannte. Es beruhte zwar auf dem gleichnamigen Lehrplan der Farangī Maḥallīs, wollte jedoch im Gegensatz dazu wieder die *ḥadīṭ*-Wissenschaften in den Vordergrund stellen.<sup>178</sup> Während die *Ahl-e ḥadīṭ* in ihren *madāris* mehrheitlich Lehre und Studium der *ma‘qūlī*-Disziplinen komplett unterließen, wurden die rationalen Wissenschaften in Deoband weiterhin unterrichtet. Den Lehrern des *Dār ul-‘ulūm* erschien es augenscheinlich ratsam, nicht auf die Logik-Schriften zu verzichten, um die Berufsaussichten ihrer Schüler nicht unnötig zu schmälern.<sup>179</sup>

### 2.2.1 Bhopal als Zentrum der *ma‘qūlāt*

Obwohl Bhopal immer sunnitisch dominiert war, gab es auch eine kleine Gemeinschaft von Schiiten, die seit Gründung des Staates die Protektion des bhopalesischen Nawwābs gesucht hatten. In der Stadt Bhopal bewohnten die Schiiten zum einen im Bezirk (*čaukī*) Talaiya das Viertel (*maḥalla*) ‘Alīganṅ, zum anderen den Bezirk Imāmbāra.<sup>180</sup> Die Schiiten Bhopals hielten sichtbar die Feierlichkeiten anlässlich des Muḥarram, des traditionellen Trauermonats der Šī‘a, ein (s. u.). Am *Imāmī Gate* am Nordteil der Stadtmauer fanden große Prozessionen statt. An den Festivitäten nahmen nicht nur die örtlichen Šī‘īs, sondern auch die Sunniten und sogar die Hindus teil. Ansonsten waren die Schiiten in der Öffentlichkeit Bhopals nicht präsent, und bis heute ist ihr tatsächlicher Anteil an der damaligen muslimischen Gesamtbevölkerung unklar.

Interessant erscheint im Fall Bhopals, dass viele Schiiten in die *ṣūfī*-Orden eingebunden waren. Mehrere bekannte schiitische Gelehrte unterrichteten in *ṣūfī-ḥānqāhs*, seltener in eigenen *madāris* vor Ort, wie die folgenden Beispiele deutlich illustrieren. Dabei traten die erwähnten Ge-

<sup>174</sup> NH vi, 232 f.; ABĜAD iii, 233.

<sup>175</sup> NH vi, 384; ABĜAD iii, 241.

<sup>176</sup> Dazu siehe auch Mohammad A. Ahmad: *Traditional education among Muslims*, Delhi 1985, vor allem 14 ff.

<sup>177</sup> M.A. Ahmad: *Traditional education*, 22 ff.; B.D. Metcalf: *Islamic revival*, 31.

<sup>178</sup> B.D. Metcalf: *Islamic revival*, 100 f.

<sup>179</sup> *Ibid.*, 101.

<sup>180</sup> C.E. Luard: *Bhopal State Gazetteer*, 100 f.



lehrten als Vermittler wichtiger *ma'qūlī*-Disziplinen wie *ḥikma* oder *manṭiq* auf. Der bekannteste schiitische Gelehrte, der sich über vierzig Jahre in Bhopal aufhielt, war Āmānullāh Ḥusainī<sup>181</sup> (st. ca. 1790). Er erlebte die Regierungszeit und Protektion von Faiḍ Muḥammad Ḥān und Ḥayāt Muḥammad Ḥān. Zuvor hatte er sich in einem der schiitisch dominierten Staaten auf dem Dekkan und in Delhi aufgehalten. Āmānullāh verbreitete in seinem *ḥānqah* nicht nur die Lehren und Schriften der *Iṭnā*-*Aṣarīya*, sondern auch die Tradition der *Čištīya*, in die er im Laufe der Zeit zahlreiche *murīden* aus Bhopal initiierte. Seine eigenen Werke stehen deutlich in der Tradition Ibn 'Arabīs. In seiner Schrift *'Ilm-e tauḥīd* verteidigte er Ibn 'Arabīs Auffassung der Einheit Gottes, und auch *Wuḡūd-nāma* war eine energische Verteidigung der *waḥdat al-wuḡūd* gegen die Angriffe der *Naqšbandīya*. Außerdem soll Āmānullāh dafür bekannt gewesen sein, in seinen Werken die Sunniten angegriffen zu haben. Trotz dieser Angriffe genoss er weiterhin den Schutz der Nawwābs. So gestattete ihm Ḥayāt Muḥammad Ḥān, die während des Muḥarram von der šchiitischen Gemeinde gespendeten Gelder für seine eigenen Zwecke zu verwenden. Āmānullāh konnte dadurch selbst zu einem großen Förderer der *Šī'a* und der *Čištīya* in Bhopal werden.

Nicht nur die Herrscher Bhopals, sondern auch die Briten förderten die *Čištīya*. 1818 erhielt Šaiḥ Ināyat Šāh Čištī ein mit 1075 Rupien dotiertes *ḡāḡīr* vom *Political Agent* W. Henley.<sup>182</sup> Es handelte sich um ein Dorf mit 134 Einwohnern im Distrikt Berasia. Ob dieses *ḡāḡīr* im Zusammenhang mit dem im selben Jahr geschlossenen Vertrag zwischen den Nawwābs und den Briten steht, kann an dieser Stelle nicht geklärt werden. In jedem Falle aber stand die Annahme der großen *ḡāḡīrs* durch die örtlichen *ṣūfī-šuyūḥ* im Gegensatz zur ansonsten gängigen Praxis in dieser *ṭarīqa*, sich von weltlichen Herrschern und materiellen Dingen fernzuhalten.<sup>183</sup> Eine mögliche Ursache für eine derartige Förderung der *ṣūfīs* durch die Briten könnte darin liegen, dass die britische Seite sich eine größtmögliche Kontrolle eines Ordens durch die streng hierarchische *pīrī-murīdī*-Beziehung erhoffte. Ob dieses generell erfolgreich war, kann anhand bhopalesicher Quellen derzeit nicht beurteilt werden.

Im frühen 18. Jahrhundert erlangte eine neue *ṣūfī*-Tradition in Bhopal Einfluss, die sich erst zu Beginn des 16. Jahrhunderts durch 'Abd ul-Qādir Ḥusainī (st. 1533) im Punjab und Sind verbreitet hatte,<sup>184</sup> nämlich die *Ṭarīqa-ye Qādirīya*.<sup>185</sup>

<sup>181</sup> Die folgende Biografie beruht auf S.H. Riḍwī: *Urdū adab*, 83-87.

<sup>182</sup> C.E. Luard: *Bhopāl State Gazetteer*, 207.

<sup>183</sup> Zur Praxis der *Čištīya*, ausschließlich von den frommen Gaben (*futūḥ*) an den *šaiḥ* der *ḥānqāh* zu leben, siehe A. Schimmel: *Mystische Dimensionen*, 489.

<sup>184</sup> C. Liebeskind: *Piety*, 32 f.

<sup>185</sup> D.S. Margoliouth: "Qādirīya," sowie zu ihrem Gründer "'Abd al-Qādir al-Djīlānī" (W. Braune) vgl. EI (2), CD-ROM-Edition; B. Azimabadi: *Muslim saints*, 37-55. Zur Geschichte der Bruderschaft und ihren wichtigsten Werken im indischen Kontext siehe Ḥasanī: *Taqāfa*, 179 f.

Ihr erster Vertreter in Bhopal war zugleich einer der berühmtesten *šuyūḥ* der *ṭarīqa* im Indien seiner Zeit: Šaiḥ Ġauṭ Aḥmad Ġīlānī (st. ?).<sup>186</sup> Er kam zur Regierungszeit Māmolā Begums nach Bhopal. Beeindruckt von ihrer Frömmigkeit und Freigiebigkeit verglich er sie in einem seiner poetischen Werke mit der Mystikerin Rābi‘a al Adawīya<sup>187</sup> (st. 801). Dieses Dokument soll er sogar vom Mogulherrscher unterzeichnen lassen haben.<sup>188</sup>

Auch der zweite prominente Vertreter der *Qādirīya*, Sayyid Ahmad Baġdādī (st. ?, siehe Abb. 2),<sup>189</sup> beanspruchte die direkte Abstammung vom Begründer der *ṭarīqa*, ‘Abd al-Qādir al-Ġīlānī (st. 1166). Sayyid Aḥmad sah sich persönlich als spiritueller Erbe ‘Abd al-Qādir. Er begründete seinen Anspruch damit, dass ‘Abd al-Qādir ihm, Sayyid Aḥmad, an seiner Grabstätte in Bagdad ein Bittgebet (*niyāz*) diktiert hätte. Den Text dieses Gebetes brachte Sayyid Aḥmad nach Bhopal, wo er seitdem mündlich überliefert wird. Aus unbekannten Gründen war Sayyid Aḥmad mit seinen fünf Söhnen zu Beginn des 19. Jahrhunderts von Bagdad nach Indien geflüchtet. In Bhopal hatte er während der Regierungszeit Wazīr Muḥammad Ḥāns Aufnahme gefunden und umgehend ein *ġāġīr* zugewiesen bekommen.<sup>190</sup> Seinem Sohn ‘Uṭmān wurde ein weiteres größeres *ġāġīr* verliehen, genau wie einigen anderen Nachfahren Sayyid Aḥmads. Bis zum Ende des Staates Bhopal blieb das *ġāġīr* im Besitz der weitverzweigten Familie, die aus ihrem *Qādirīya-ḥānqāh* einen Ort der Unterweisung in den *ma‘qūlāt* machte. Es war zudem wahrscheinlich Sayyid Aḥmads Tätigkeit und Mission (*da‘wa*) zu verdanken, dass der *maulid* ‘Abd al-Qādir al-Ġīlānīs ab Mitte des 19. Jahrhunderts in Bhopal gefeiert wurde.

Wazīr Muḥammad Ḥān protegierte ein weiteres *ḥānqāh* der *Qādirīya* im Dorf Piplia-Paindai Khān (Distrikt Tāl). Dem Qādirī-*šaiḥ* A‘zam Šāh hatte Wazīr das *ġāġīr* verliehen, um "damit den Lebensunterhalt einiger Derwische zu sichern, vor allem den eines gewissen Mastān Šāh".<sup>191</sup> Im Laufe der Zeit wurde der Grabbau jedoch zerstört, das Grab selbst in die Innenstadt Bhopals vor den Sardar Manzil Palast verlegt. Die Nachfahren A‘zam Šāhs behielten jedoch das *ġāġīr* weiterhin über mehrere Generationen. 1905 war es Sayyid Sulaimān Qādirī Madrāsī, der der aktuelle Inhaber des *ġāġīrs* war. Die Praxis, einer Familie ein *ġāġīr* zu geben, um damit den Erhalt eines *ḥānqāhs* mit angegliedertem Schrein zu finanzieren, war in Bhopal durchaus üblich.<sup>192</sup>

<sup>186</sup> Obwohl er angeblich Bhopal aufsuchte, erwähnen bhopalesische Quellen seinen Besuch dort nicht. Die "nicht-Erwähnung" durch Šiddīq Ḥasan Ḥān z. B. in TIQŠĀR erklärt sich durch das angespannte Verhältnis der *Ahl-e ḥadīṭ* zur *Ṭarīqa-ye Qādirīya*. Sh.M. Khan: *Begums of Bhopal*, 47.

<sup>187</sup> M. Smith / Ch. Pellat: "Rābi‘a al-Adawīyya", in EI (2), CD-ROM-Edition; B. Azimabadi: *Muslim saints*, 116-125; C.A. Helminski (ed.) *Women of sufism*. Boston 2003, 25-35.

<sup>188</sup> Sh.M. Khan: *Begums of Bhopal*, 47. Seine Mutter in Karachi soll im Besitz dieses Schriftstückes sein, das das früheste Dokument der Förderung der *šūfis* durch die Nawwābs darstellt.

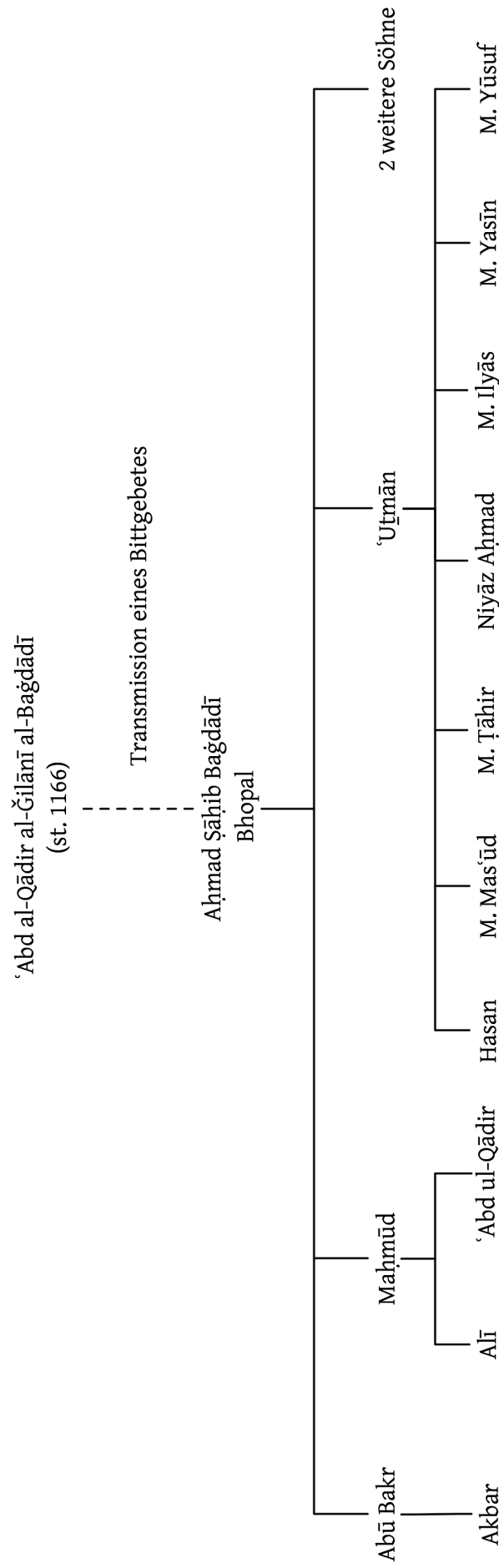
<sup>189</sup> *History of existing jagirs including deoris*, Vol II, No. 67 (Jahreszahl unleserlich). National Archives of India, Bhopal.

<sup>190</sup> Ibid. und C.E. Luard: *Bhopal State Gazetteer*, 207.

<sup>191</sup> Ibid., 208-209.

<sup>192</sup> Der Vollständigkeit halber sei erwähnt, dass 1796 Ġauṭ Muḥammad Ḥān Khubal Pīr ein *ġāġīr* verlieh, mit dem der Unterhalt eines Hindu-Tempels in Bhojpur gesichert werden sollte. Es wurden also auch Hindus von den Herrschern bedacht. Siehe C.E. Luard: *Bhopal State Gazetteer*, 209.

Abb. 2: Stammbaum der Familie des Begründers des *Ṭarīqa-ge Qādirīya* in Bhopal



Quelle: History of existing jagirs including deorīs,

Vol. II, No. 67 (Jahreszahl unleserlich)

National Archives of India / Bhopal

Keine näheren biografischen Angaben gegeben.

Im Jahr 1905 gab es insgesamt vier von dieser Art von *ğāgīr*.<sup>193</sup> Damit war der Einfluss der *ṣūfī-ṭuruq* über Generationen von den Nawwābs gesichert worden.

Eine weitere Bruderschaft fand in Bhopal durch den *ṣūfī* Aṣḡar ‘Alī Aṣḡar<sup>194</sup> (st. ?) Verbreitung: die *Šaṭṭārīya*,<sup>195</sup> die zu den "neueren" *ṭuruq* Indiens zählt. In anderen Gebieten der islamischen Welt ist sie auch unter dem Namen *Biṣṭāmiya* (Iran) oder *‘Iṣqīya* (Osmanisches Reich) bekannt.<sup>196</sup> Die *ṭarīqa* führt ihre *silsila* auf den persischen *ṣūfī* Abū Yazīd (Bāyazīd) Biṣṭāmī<sup>197</sup> (st. 877) zurück. In Indien war der bekannteste Vertreter dieser *ṭarīqa* Šāh Muḡammad Ġauṭ al-A‘zam Gwālīorī (st. 1563).<sup>198</sup> Seine Schriften zur ekstatischen Mystik, darunter *Ġawāhir-e ḡamsa*, reflektieren die Einflüsse der indischen *yōgīs* auf die *Šaṭṭārīya*. Wohl auch aus diesem Grund hatte diese *ṭarīqa* unter Hindus und Muslimen so viele Anhänger. Wie zuvor Biṣṭāmī<sup>199</sup> schrieb auch Muḡammad Ġauṭ ein Werk über seine eigene mystische Himmelsreise, die ihr Vorbild im *mi‘rāğ* Muḡammads gefunden habe.

Durch Aṣḡar ‘Alī Aṣḡar kam die *Šaṭṭārīya* etwa 1769 zur Regierungszeit Nawwāb Ḥayāt Muḡammad Ḥāns mit ihren "mystischen und magischen Praktiken"<sup>200</sup> von Gwalior in das nicht weit entfernte Bhopal. Aṣḡar ‘Alī zählte zu den direkten Nachkommen Muḡammad Ġauṭs und brachte dessen Schriften nach Bhopal. Seine eigenen Werke wie *Ni‘mat-e iṣq* und das *Maṭnawī Golzār wa-golrū* verfasste Aṣḡar ‘Alī auf Persisch, Urdu, oder auch auf Hindi. Bei seiner Ankunft in Bhopal erregte Aṣḡar ‘Alī gleich die Aufmerksamkeit des Herrschers, und Ḥayāt Muḡammad Ḥān verlieh ihm umgehend ein großes *ğāgīr*. Über die Verbreitung der *Ṭarīqa-ye Šaṭṭārīya* im Bhopal des 19. Jahrhunderts gibt es allerdings keine Informationen.

Ein besonderer Dorn im Auge späterer Reformisten wie Šiddīq Ḥasan Ḥān war der Kult um den *ṣūfī* Salār Mas‘ūd Ġāzī<sup>201</sup> (st. 1033). Dessen Schrein in Bahraich<sup>202</sup> (Bahrā‘iç) in der Nähe Lucknows war einer der bedeutendsten Stätten des Sufismus in Awadh. Die Verehrung dieses Heiligen beschränkte sich allerdings nicht nur auf Awadh, das Gedenken an Salār Mas‘ūds Märtyrertod wird in ganz Indien - und eben auch in Bhopal - begangen. An jedem Freitag des Monat Rağab finden Feierlichkeiten zu Ehren des Heiligen statt, aus diesem Grunde nennt man ihn auch

<sup>193</sup> Ibid.

<sup>194</sup> S.Ḥ. Riḡwī: *Urdū adab*, 81-83.

<sup>195</sup> Zu den Schriften der Bewegung siehe Ḥasanī: *Taqāfa*, 186.

<sup>196</sup> Zur *Šaṭṭārīya* siehe J.S. Trimmingham: *The Ṣūfī orders in Islam*. Oxford 1971, 97 ff.; S.A.A. Rizvi: *Wonder II*, 261 f. und ders.: *History of sufism ii*, 151-173.

<sup>197</sup> Zu ihm siehe H. Ritter: "Abū Yazīd al-Biṣṭāmī", in EI (2) i, 162 f.; A. Schimmel: *Gärten der Erkenntnis*. München 1991, 30 ff.; B. Azimabadī: *Muslim saints*, 81-94; Farid al-Din Attar: *Muslim saints and mystics* / transl. by A.J. Arberry. London 1990, 100 ff.

<sup>198</sup> S.A.A. Rizvi: *History of sufism ii*, 159; C.W. Ernst: "Persecution and circumspektion in Shattari sufism" in F. De Jong / Bernd Radtke: *Islamic mysticism contested*, 416-435.

<sup>199</sup> Farid al-Din Attar: *Muslim saints*, 100 und R. C. Zaehner: *Hindu and Muslim mysticism*. London 1960, 93-134.

<sup>200</sup> S.A.A. Rizvi: *Wonder II*, 262.

<sup>201</sup> TIQṢĀR, 90.

<sup>202</sup> T. Mahmood: "The Dargah of Sayyid Salar Mas‘ud Ghazi in Bahraich: legend, tradition and reality," in: C.W. Troll (ed.): *Muslim shrines in India*. Delhi 1989, 38-41. K. Schwerin: "Saint worship in Indian Islam: the legend of the martyr Salar Masud Ghazi," in Imtiaz Ahmad (ed.): *Ritual and religion among Muslims in India*. New Delhi 1981, 143-161.

*Rağab Salār*.<sup>203</sup> Im Fürstenstaat Bhopal beschränkten sich diese Zeremonien auf den Ort Bārī, aber immerhin pflegten jährlich etwa 200 Menschen daran teilzunehmen.<sup>204</sup> Şiddiq Ḥasan Ḥān missbilligte<sup>205</sup> diese Praxis auf das Schärfste und brandmarkte die üblichen Versammlungen von Frauen an diesen Tagen (*kandūri*) als Zeichen des Polytheismus und des Unglaubens (*kufr*).

Überhaupt kritisierte Şiddiq Ḥasan zum Ende des 19. Jahrhunderts, dass der Einfluss von Schiiten und Sufis selbst noch unter der Herrschaft Qudsīya Begums viel zu groß gewesen sei. Qudsīya Begum hätte diese Gruppen gezielt gefördert und damit dem Staat Bhopal geschadet.<sup>206</sup> Diese Entwicklung sei dann erst durch Sikander Begum gestoppt worden.

Auch wenn sich die Herrscher Bhopals ab der Mitte des 19. Jahrhunderts bemühten, den Einfluss der *ma'qūlī*-orientierten Gelehrten einzuschränken und stattdessen vermehrt *manqūlīs* förderten, mussten sie sich eingestehen, dass sie auf Gelehrte zugreifen mussten, die nach dem *Dars-e Nizāmī* ausgebildet waren. Zum einen begann sich der *Dars-e Nizāmī* auch in Bhopal immer mehr als verbindliches Curriculum durchzusetzen. Zum anderen besaßen hauptsächlich die anhand des *Dars-e Nizāmī* ausgebildeten '*ulamā*' Kenntnisse in Geometrie, Astronomie oder anderen Disziplinen, die für eine Tätigkeit an einem Fürstenhof als wichtig erachtet wurden.

Eine typische Karriere, wie sie unter der Regierungszeit Sikander Begums zu Beginn der 1840er Jahre möglich war, absolvierte 'Alī 'Abbās Čiryākoṭi (st. ?). Er wurde in Čiryākoṭ in der Nähe 'Azamgarhs geboren. Seine Elementarbildung erhielt er bei seinem Onkel, anschließend studierte er bei diversen Spezialisten der Disziplin der Logik (*manṭiq*). Čiryākoṭī fand nacheinander eine Beschäftigung an den Fürstenhöfen Hyderabad und Bhopal. Dort konnte er sogar zum Premierminister aufsteigen und sollte später als Gegenspieler der Reformisten Bedeutung erlangen. Nebenher machte er sich einen Namen als Gelehrter der sprachlichen Disziplinen, aber auch der Logik und Philosophie. In Sikander Begums Augen qualifizierte sich Čiryākoṭī durch seine Ausbildung, mit der er die örtlichen Paschtunen bei weitem übertraf. In Bhopal war zu dieser Zeit eine vergleichbare Bildung nicht zu erlangen, so dass Sikander auf Gelehrte aus anderen Fürstentümern zurückgreifen musste.

Das lässt sich auch am Beispiel der Disziplin Medizin (*ṭibb*) deutlich illustrieren. Die Hofärzte der Begums waren Sunniten, die in Lucknow, mehrheitlich sogar am Farangī Maḥall, studiert hatten: Šāh Ğahāns Leibärzte 'Abd ul-'Alī Lakhnawī (st. 1905)<sup>207</sup> und Ḥakīm Mu'izz ud-Dīn (st. ?)<sup>208</sup> hatten beide eine längere Studienzeit in Lucknow verbracht. Dort galt Ḥakīm Ḥasan 'Alī b. Mirzā

<sup>203</sup> Jaffur Shurreef: *Qanoon-e-Islam*. New Delhi 1991, 66, 164.

<sup>204</sup> C.E. Luard: *Bhopal State Gazetteer*, 184.

<sup>205</sup> TIQŞĀR, 90.

<sup>206</sup> Muḥammad Şiddiq Ḥasan Ḥān: *Tarġumān-e Wahhābīya*, 14.

<sup>207</sup> NH viii, 261. 'Abd ul-Ḥayy sah in ihm den wichtigsten *Yunānī*-Mediziner seiner Zeit, mit seinem Tod "habe sich endgültig die westliche gegen die *Yunānī*-Medizin durchgesetzt".

<sup>208</sup> R. Ḥāmid: *Nawwāb*, 16. Er verfasste ein wichtiges medizinisches Werk mit dem Titel *Kaşf al-maknūn 'an mu'aliġāt al-qānūn*, das in Bhopal 1885 veröffentlicht wurde (siehe Sarkīs II, 1697). Bei dieser Schrift handelt es sich um einen Kommentar zu Ibn Sīnās *Qānūn fiṭ-ṭibb*.

‘Alī Šīrī Lakhnawī (st. ?)<sup>209</sup> als wichtigste Lehrautorität im Fach *ṭibb*. Bei ihm studierten die beiden späteren Leibärzte der Begum alle gängigen medizinischen Standardwerke des *Dars-e Niẓāmī*. In Bhopal wurden Ibn Sīnās medizinische Schriften sowie seine wissenschaftliche Enzyklopädie *Kitāb aš-šifā’* mit einigen Kommentaren und Glossen auch zu Beginn des 20. Jahrhunderts immer noch unterrichtet, beispielsweise von dem *ma‘qūlī*-Gelehrten und späteren *qāḍī* Bhopals ‘Abd ul-Ḥaqq Kābulī (st. 1904).<sup>210</sup> Bhopalesische Gelehrte schrieben auch weiterhin Kommentare und Glossen zu berühmten Schriften des *Dars-e Niẓāmī*, so dass dieser Lehrkanon niemals aus Bhopal verschwand.

Doch auch wenn der *Dars-e Niẓāmī* mit seinen sufischen, aristotelischen und neo-platonischen Einflüssen niemals völlig aus Bhopal verdrängt wurde, verringerte sich die Bedeutung der *ma‘qūlī*-Gelehrten unter der Herrschaft Sikander Begums merklich. Dafür gewannen Gelehrte, die in den *manqūlī*-Disziplinen ausgebildet worden waren, am Hof Ansehen und Macht. Dieses Phänomen beschränkte sich nicht nur auf Bhopal, sondern auch in anderen (Fürsten) Staaten Indiens lässt sich diese Verschiebung in Richtung eines *manqūlī*-orientierten Reformislam beobachten. Die Gelehrten, die diese Ideen vertraten, bereiteten den Boden, der die Karriere Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns in den späten 1860ern erst ermöglichte.

### 2.3 Der reformistische Hintergrund der *Ahl-e ḥadīṭ*-Bewegung

Während sich also in Bhopal Mitte des 19. Jahrhunderts gerade erst eine Gelehrtenschaft bildete, die sich primär auf die hanafitischen Rechtschule und die *ma‘qūlāt des Dars-e Niẓāmī* in ihrem Curriculum stützten. Zur selben Zeit entwickelte sich in Delhi ein genau entgegengesetzter Trend, an dessen Ende die Entstehung der *Ahl-e ḥadīṭ*, aber auch der Deobandīs und anderer Bewegungen stand. Diese Gruppierungen stellten die *manqūlāt*, die Traditionswissenschaften, in den Mittelpunkt ihrer Studien. Wie die mit ihnen konkurrierenden Bewegungen hielten auch die *Ahl-e ḥadīṭ* am System der *madāris* fest. Dieses bedeutet, dass sich Lehrer-Schüler-Zirkel um einige bereits profilierte Lehrer und Prediger bildeten. Diese hatten häufig in den *madāris*, in denen sie tätig waren, große Veränderungen in Bezug auf die Interpretation des Islam und auf das Curriculum bewirkt. Diese Veränderungen bezogen sich primär auf die Wichtigkeit der Disziplin des *ḥadīṭ*. Die *Ahl-e ḥadīṭ* waren der Ansicht, dass die Methoden der Traditionarier (*aṣḥāb al-ḥadīṭ*) und der *ḥadīṭ*-Gelehrten (*muḥadditūn*)<sup>211</sup> zu lange vernachlässigt worden waren und wollten der Vermittlung des *ḥadīṭ* wieder einen größeren Raum geben. Zu dieser Erkenntnis waren ab den 1830er Jahren einzelne Gelehrte gelangt, die - zumeist während ihrer Pilgerfahrt - Kontakt zu reformistischen Be-

<sup>209</sup> Zum ihm liessen sich keine weiteren Angaben ermitteln.

<sup>210</sup> NH viii, 230 f.

<sup>211</sup> Der Unterschied besteht laut Nafi darin, dass die ersteren alle Rechtsentscheidungen auf der Grundlage des *ḥadīṭ*-Korpus treffen wollten. Dazu zogen sie die relevanten *ḥadīṭe* aus den "vertrauenswürdigen Textsammlungen" heran - eine Methode, die als *‘amal bil-ḥadīṭ* bekannt wurde und die die Positionen der Rechtsschulen relativiert. Im Unterschied dazu beschäftigten sich *muḥadditūn* mit der Lehre von *ḥadīṭen* sowie mit der Analyse von Text (*matn*) und Überlieferungskette (*isnād*). Zu diesem Unterschied siehe B. Nafi: "A Teacher", passim.

wegungen bekommen hatte, die unterschiedliche Konzepte von "Reform" (*iṣlāḥ*) und Erneuerung (*taǧdīd*) vertraten. Vier Strömungen bildeten die Stränge eines Gelehrtennetzwerkes, aus dem später die *Ahl-e ḥadīṭ* als Organisation entstanden. Im einzelnen handelte es sich um die folgenden Teilnetze: erstens um die *ṣūfī-ṭarīqa Naqšbandīya-Muǧaddidīya*, zweitens um die Familie des Reformers Šāh Walīullāhs, drittens die *ǧihād*-Bewegung der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* Aḥmad Barelwīs sowie viertens um die indischen Schüler-Netzwerken des jemenitischen Gelehrten Muḥammad b. ʿAlī aš-Šaukānī. Aus diesen vier Netzwerken, die zudem einen hohen Grad an Überlappungen bezüglich ihrer Mitglieder aufwiesen, entstammten auch die ersten *Ahl-e ḥadīṭ*. Der Name *Ahl-e ḥadīṭ* war einer Publikation von Naḍīr Ḥusain entnommen und gab die Richtung dieser neuen Denkschule vor: statt bei der Erstellung von *fatāwā* einer einzelnen Rechtsschule zu folgen, solle man vielmehr Qurʾān und *sunna* folgen.

Zunächst handelte es sich bei den *Ahl-e ḥadīṭ* mehr um eine Denkschule als um eine "Bewegung" mit einer größeren Öffentlichkeitswirkung oder eine "Organisation." Eine Organisation unter dem Namen *All India Ahle Hadith Conference* gab es erst ab 1912. Kennzeichnend für die frühen *Ahl-e ḥadīṭ* war vielmehr die gemeinsame Lektüre (respektive die Vermittlung) von *taqlīd*-kritischen Schriften an den *madāris*. War Delhi zunächst das Zentrum der *Ahl-e ḥadīṭ*, entstanden bald darauf wichtige Schulen in Bihar und in Benaris. Bhopal wurde in den 1860ern der Staat, in dem in die *Ahl-e ḥadīṭ* die Protektion und die ausdrückliche Förderung durch die Herrscherin erlangten. Letztendlich durch diese enorme finanzielle Unterstützung entstanden in Bhopal *madāris* und Druckereien, die die Lehren der *Ahl-e ḥadīṭ* propagierten. Hier erreichten die *Ahl-e ḥadīṭ* bereits zu einem frühen Zeitpunkt einen hohen Grad der Organisation und an geschäftlichen Aktivitäten, die an anderen Orten noch nicht vorhanden waren. Dort bildeten sich zwar einzelne Schulen um bestimmte Lehrer, die allerdings noch nicht miteinander vernetzt waren. Ihre größte Gemeinsamkeit waren gemeinsame Lehrer, gemeinsame sufische Affiliationen und die Rezeption eines Korpus von Literatur, die zuvor auf dem indischen Subkontinent noch nicht rezipiert wurde.

Im folgenden Kapitel sollen also die von den *Ahl-e ḥadīṭ* selbst angeführten Beziehungen zu den großen reformistischen Traditionen Indiens überprüft werden. Tatsächlich lassen sich aber Gelehrte, die in Verbindung mit einer oder mehrerer der genannten Bewegungen standen, für den Zeitraum der Herrschaft Sikander Begums in Bhopal belegen. Sie schufen gleichsam ein "gemachtes Nest" des Reformismus, in das sich Šiddīq Ḥasan Ḥān mit seinen Anhängern später hineinsetzen konnte.

### 2.3.1 *Naqšbandī-Šuyūḥ*

Zuvor ist aufgezeigt worden, dass die sufische Szene um Bhopal bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts von der *Čištīya* oder der *Qādirīya* bestimmt wurde. Nach und nach wurde sie jedoch zu

Gunsten einer weiteren Bruderschaft verdrängt, der *Naqšbandīya-Muğaddidiya*.<sup>212</sup> Ihre Ursprünge hatte die *Naqšbandīya* in Zentralasien. In Indien gewann sie während der Herrschaft Akbars durch den aus Kabul stammenden Ḥwāḡa Bāqībillāh (st. 1603)<sup>213</sup> eine große Anhängerschaft. Bāqībillāhs Anhänger Aḥmad Farūqī Sirhindī<sup>214</sup> (st. 1624) war derjenige, dem man die Erneuerung (*tağdīd*) der ursprünglichen *Naqšbandīya* nachsagte, und der deshalb als "Erneuerer des zweiten Jahrtausends" (*muğaddid-e alf-e t̄ānī*) bekannt wurde.<sup>215</sup> Die *Naqšbandīya* im Allgemeinen und die *Muğaddidiya* im Besonderen lehnten einige Praktiken der anderen Sufi-Orden ab, vor allem den "lauten *dīkr*", der häufig von Musik begleitet wurde. Dagegen praktizierte die *Naqšbandīya-Muğaddidiya* den stummen *dīkr*. Außerdem kennzeichnend für die *Muğaddidiya* ist die besondere Beziehung zwischen dem Lehrer (*šaiḥ* oder *pīr*) und seinem Schüler (*murīd*). Diese Form der Konzentration des *pīr* auf den *murīden*, die man als *tawaḡḡuh* bezeichnet,<sup>216</sup> und die zu einer engen Bindung (*rābiṭa*) zwischen Lehrer und Schüler führt, wurde von *Muğaddidīs* wie Šiddīq Ḥasan Ḥān (s. u.) vehement kritisiert. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts verbreitete sich die *Naqšbandīya* dank der Lehrtätigkeit Bāqībillāhs und Sirhindīs in den Hofkreisen in Agra zu Zeiten Akbars und seines Nachfolgers Nūr ud-Dīn Ġahāngīrs (st. 1627).

In den Augen seiner Nachwelt ist es Aḥmad Sirhindīs<sup>217</sup> größter Verdienst gewesen, dass er Akbars Nachfolger Ġahāngīr Aurangzīb beeinflusste,<sup>218</sup> Akbars unislamische Neuerungen (*bidaʿ*) wieder zurückzunehmen: so sollte die Kopfsteuer (*ḡizya*) wieder eingeführt, die Schlachtung von Kühen erlaubt und die Vergabe von Posten am Mogulhof auf Muslime begrenzt werden.<sup>219</sup> Zudem wollte Sirhindī den wachsenden Einfluss der *šīʿa* begrenzt wissen, die seiner Ansicht nach die reinen Lehren der *sunna* verfälscht habe. Sirhindīs Lehren erregten soviel negative Aufmerksamkeit und Kritik, dass der Mogulherrscher ihn schließlich im Fort von Gwalior für ein Jahr einkerkern ließ. 1620 erlangte Sirhindī seine Freiheit wieder, die er bis zu seinem Tod im Jahr 1624 dazu nutzte, seine Lehren zu verbreiten.

<sup>212</sup> Zur *Naqšbandīya* im Allgemeinen K.A. Nizami: "Naqshbandiyya", in EI (2), CD-ROM-Edition; H. Algar: "Naqshbandiyah", in OEMIW iii, 226-229. Fritz Meier: *Zwei Abhandlungen über die Naqshbandiyya*. Stuttgart 1994 sowie der Sammelband von Marc Gaborieau / Alexandre Popovic / Thierry Zarcone (eds.): *Naqshbandis - Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*. Istanbul [u.a.] 1990, dem auch der Beitrag von Hamid Algar: "A Brief history of the Naqshbandi order" (3-44) entnommen ist. Vom selben Autor: "The Naqshbandi order: a preliminary survey of its history and significance". *SI* 44 (1976), 143 ff.; die neueste Publikation von I. Weismann: *The Naqshbandiyya: orthodoxy and activism in a worldwide sufi tradition*. London 2007. Weismann zeichnet die Entwicklung der "alten" Naqšbandī-Tradition sowie der *Muğaddidiya* von Zentralasien über Indien bis nach China nach.

<sup>213</sup> A.S. Bazmee Ansari: Bāqī Bi'llāh", in EI (2), CD-ROM-Edition.

<sup>214</sup> Sh. Inayatullah: "Aḥmad Sirhindī", in EI (2), CD-ROM-Edition. Yohanan Friedmann: *Shaykh Aḥmad Sirhindi - an outline of his thought and a study of his image in the eyes of posterity*. Montreal [u.a.] 1971. Siehe außerdem: Abul Hasan Ali Nadwi: *Saviour of Islamic spirit. Vol. III: Shaikh Ahmad Mujaddid Alf Thani*. Lucknow, 1983.

<sup>215</sup> Zur *Naqšbandīya-Muğaddidiya* im indischen Kontext vgl. Thomas Dahnhardt: *Change and continuity in Indian sufism: a Naqshbandi-Mujaddidi branch in Indian environment*. New Delhi 2002. Robert Siegfried: *Bengalens elfter Kalif: Untersuchungen zur Naqshbandiyya Mujaddidiyya in Bangladesh*. Würzburg 2001.

<sup>216</sup> M. Chodkiewicz: "Quelques aspects des techniques spirituelles dans la tariqa Naqshbandiyya," in: M. Gaborieau (et al.) (eds.): *Naqshbandis*, 69-72, hier 70.

<sup>217</sup> M. Ikram: *Rūd-e kautar*, 642ff.; Zur Rezeption durch die *Ahl-e ḥadīṭ* vgl. TAḤ, 398-400; Saif, 165-174; TIQṢĀR, 86 und ABĠAD iii, 225-228.

<sup>218</sup> Eine kritische Betrachtung dieser Sichtweise bei Y. Friedmann: "The Naqshbandīs and Aurangzīb: a reconsideration," in: M. Gaborieau (et al.) (eds.): *Naqshbandis*, 209-220.

<sup>219</sup> S.A.A. Rizvi: *Muslim revivalist movements*, 202-428; ders.: *History of sufism* ii, 175-263.



In 534 Briefen und Sendschreiben (*maktūbāt*) in persischer Sprache ermahnte Sirhindī seine Zeitgenossen, sich auf die Lehren von Qurʾān und *sunna* zu konzentrieren. Im Mittelpunkt von Sirhindīs Lehre stand nunmehr die Aufforderung, sich von Ibn ʿArabīs Konzept der *waḥdat al-wuḡūd*,<sup>220</sup> dem ontologischen Monismus, abzuwenden. Als Gegenmodell des *wuḡūdī*-Konzeptes betrachtete Sirhindī die *waḥdat aš-šuhūd* ("Einheit des Bekenntnisses"), den phänomenologischen Monismus. Dabei erfährt, so Sirhindī, der Mystiker auf der höchsten Stufe zwar die Vereinigung mit Gott, erkennt aber auch, dass Gott und seine Schöpfung eins und dennoch verschieden sind.<sup>221</sup>

Annemarie Schimmel hat darauf hingewiesen,<sup>222</sup> dass die Darstellung Sirhindīs als "Retter der islamischen Orthodoxie" vom Unglauben des Pantheismus Ibn ʿArabīs eine verkürzte Sichtweise ist, die durch die Werke Abū l-Kalām Āzāds (st. 1958) einen entscheidenden Impetus auf dem indischen Subkontinent erfahren hat. In der Tat beurteilen auch heutige *Ahl-e ḥadīṭ* die Person Sirhindīs nach dem oben genannten Muster und sprechen von seiner "religiösen Revolution" (*dīnī inqilāb*), die ihn zum Erneuerer des zweiten Jahrtausends gemacht habe.<sup>223</sup> Bei einem Blick auf die Werke Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns zeigt sich, dass auch er Aḥmad Sirhindī als Vorläufer der *Ahl-e ḥadīṭ* vereinnahmte. Bei seiner Darstellung des Lebens und Wirkens Sirhindīs konzentrierte sich seine Darstellung vor allem auf die Bekämpfung des *waḥdat al-wuḡūd* und seine Gegnerschaft gegenüber der *Šīʿa*.<sup>224</sup>

In Bhopal waren es zwei einflussreiche Protagonisten, die für den Durchbruch der *Naqšbandīya-Muḡaddidīya* in der *silsila* Aḥmad Sirhindīs verantwortlich zeichneten: dies war zum einen Šaiḥ Raʿūf Aḥmad<sup>225</sup> (st. 1834), der nach bisherigem Kenntnisstand der erste einflussreiche *šaiḥ* der *ṭarīqa* in Bhopal war und diese dort populär machte. Seine Anhängerschaft erstreckte sich bis in höchste Hofkreise. Der zweite bedeutende *šaiḥ* der *ṭarīqa* vor dem Einfluss der *Ahl-e ḥadīṭ* war Ḍiyāʾ ud-Dīn Rāmpūrī (st. 1835), ein Schüler Raʿūf Aḥmads.

Sayyid Raʿūf Aḥmad b. Šuʿūr Aḥmad ʿUmarī Rāmpūrī<sup>226</sup> gehörte zur direkten Nachkommenschaft von Šaiḥ Aḥmad Sirhindī. Er wurde 1782 (nach anderen Angaben 1786) in Rampur geboren, wo er auch aufwuchs. Im Anschluss an seine Elementarbildung ging er nach Lucknow, wo er einige *maʿqūlāt* studierte, beispielsweise arabische Literatur (*adab*) und Dichtung (*šīʿr*). Durch das sich anschließende Studium am *Markaz ul-ʿulūm* in Delhi veränderte sich seine

<sup>220</sup> T.P. Hughes bezeichnet die Anhänger der *waḥdat al-wuḡūd* als "pantheistische *sufī*-Sekte" (sic!), die behaupten, dass "alles Gott ist und aus derselben Essenz besteht". Siehe *Dictionary of Islam*, 659. Vgl. auch W. Chittick: "Wahdat al-shuhūd", in EI (2) xi, 37 ff.

<sup>221</sup> Y. Friedmann: *Shaykh Ahmad Sirhindi*, 60ff. und F. Meier: *Zwei Abhandlungen*, 28 ff.

<sup>222</sup> A. Schimmel: *Mystische Dimensionen*, 519.

<sup>223</sup> Saif, 172.

<sup>224</sup> ABGAD iii, 225-228.

<sup>225</sup> Die folgende Darstellung beruht auf: NH vii, 188; BTĀ, 228-238 und S.Ḥ. Riḍwī: *Urdū adab*, 116-124, 145. J.H. Garcin de Tassy: *Litterature* II, 517 zählt zwar seine Werke auf, erwähnt aber nicht seine bedeutende Rolle für den Sufismus in Bhopal. Zu seiner Bedeutung als *pīr* der *Muḡaddidīya* siehe eine kurze Bemerkung bei Abū l-Ḥasan ʿAlī Nadwī: *Sīrat Sayyid Ahmad Šahīd*, i, 79.

<sup>226</sup> Zu ihm siehe: NH vii, 188; Raḥmān ʿAlī: *Taqdīra-ye ʿulamāʾ-ye Hind*, 66; FPH i, 254 ff. Waḡdī ul-Ḥusainī gibt abweichend davon als Name des Großvaters Šāh Muḥammad Yaḥyā an, der ein Sohn Šaiḥ Aḥmad Sirhindīs war: BTĀ 226.

Ausrichtung von Ra'ūf Aḥmads Studien. Zwar sei er dort "in allen Künsten und Wissenschaften" unterrichtet worden, jedoch verschob sich Ra'ūf Aḥmads Interesse zugunsten der *manqūlāt*. Er konzentrierte sich nunmehr auf *ḥadīṭ*-Studien. Von Šāh 'Abd ul-'Azīz persönlich erhielt er eine Lehrerlaubnis im *ḥadīṭ*, und bhopalesische Gelehrte bezeichnen ihn deshalb gerne noch als "bedeutendsten Schüler 'Abd ul-'Azīz<sup>227</sup> aus Bhopal". Neben seinen Studien bei 'Abd ul-'Azīz leistete Ra'ūf Aḥmad dem Naqšbandī Šāih Ġulām 'Alī 'Alawī Dihlawī Muğaddidī (1743-1824)<sup>228</sup> die *bai'a*.

Ġulām 'Alī hatte unter anderem bei 'Abd ul-'Azīz in Delhi studiert. Sein wichtigster Lehrer war jedoch Mirzā Mazḥar Ġān-e Ġanān,<sup>229</sup> der für seine ablehnende Haltung gegenüber der Šī'a bekannt geworden war und 1781 im Alter von 82 Jahren dem Attentat eines Schiiten zum Opfer fiel.<sup>230</sup> Ġulām 'Alī galt wie sein Lehrer als energischer Verteidiger Aḥmad Sirhindīs. Er stand zudem eindeutig in der Tradition des "nüchternen Sufismus," der gewisse sufische Bräuche wie große Feierlichkeiten zum Todestag eines Heiligen (*'urs*) und Musik während des *dīkr* (*qawwālī*) sowie die Verehrung der Reliquien in der *Ġāma' Masğid* in Delhi<sup>231</sup> strikt ablehnte. Ġulām 'Alī war für seine angeblich kritische Haltung gegenüber den Briten bekannt. Als Beweis seiner Einstellung gilt sein Versuch, 'Abd ul-'Azīz dazu bringen, seinem Schwiegersohn 'Abd ul-Ḥayy Budḥānawī (vgl. Kap. 2.3.4.1) den Dienst bei den Briten zu untersagen - allerdings erfolglos.<sup>232</sup> Was von vielen Muslimen als Kritik vieler Sufis an der britischen Herrschaft interpretiert wurde, war wohl vielmehr eine negative Haltung zu weltlichen Dingen und dem Ehrgeiz der Menschen.<sup>233</sup> Bedeutsam für die Beurteilung der Figur Ġulām 'Alīs ist zudem, dass er einer Kaufmannsfamilie aus dem Punjab entstammte und somit eine wichtige Person im Netzwerk der punjabischen Händler Delhis war.

Ġulām 'Alī machte Ra'ūf Aḥmad zu seinem *ḥalīfa* und sandte ihn, wie damals üblich, in verschiedene Städte zur Mission. Zunächst kehrte Ra'ūf Aḥmad in seine Heimatstadt Rāmpūr<sup>234</sup> zurück, wo er sich einige Zeit beim *šāih dargāhī* Ġamālullāh<sup>235</sup> aufhielt und bei ihm studierte. Schließlich ging Ra'ūf Aḥmad auf ausdrücklichen Wunsch seines *muršid* Ġulām 'Alī nach Bhopal. An dieser Stelle sei daraus verwiesen, dass es gerade die *šuyūḥ* der Naqšbandīya waren, die im

<sup>227</sup> Ibid., 227.

<sup>228</sup> NH vii, 356-358; A. Buehler: *Sufi heirs*, 246-248; S.A.A. Rizvi: *Puritanism*, 549 ff.

<sup>229</sup> J. Haywood: "Mazhar", in EI (2) vi, 953. Zu einer ausführlichen Biografie vgl. Ḥalīq Anğum: *Maktūbāt-e Mirzā Mazḥar Ġān-e Ġanān Šahīd*. Lāhor 1997, 9-94; S.A.A. Rizvi: *Puritanism*, 540 ff. Zur Vereinnahmung durch die *Ahl-e ḥadīṭ* vgl. TIQŠĀR, 113 f.; TAḤ, 409-411.

<sup>230</sup> Mirzā Mazḥar Ġān-e Ġanān galt - im Gegensatz zu Sirhindī - nicht per sé als Träger einer feindlichen Haltung gegenüber den Schiiten, sondern sogar um Ausgleich bemüht. Seine Ermordung wird nicht primär als Folge seiner theologisch begründeten Haltung gegenüber der Šī'a, gesehen, sondern eher als Resultat seiner Ablehnung schiitischer Bräuche in der Gesellschaft Indiens. Vgl. J.-P. Hartung: *Viele Wege*, 58-62.

<sup>231</sup> S.A.A. Rizvi: *Puritanism*, 524.

<sup>232</sup> Ibid., 554.

<sup>233</sup> Vgl. M. Pernau: *Bürger mit Turban*, 58 f.

<sup>234</sup> Rampur war insofern von besonderer Bedeutung für die *Naqšbandīya*, als dass der dortige Nawwāb die Nachfahren von Aḥmad Sirhindī aufnahm, als Sirhind von den Sikh-Armeen im Jahr 1758 plünderten. Siehe auch A.F. Buehler: *Sufi heirs*, 171.

<sup>235</sup> Über ihn ließen sich keine biographischen Daten ermitteln.

Gegensatz zu anderen *ṭuruq* die Nähe der Herrscher und der Fürstenhöfe suchten.<sup>236</sup> M. Pernau hat auf die Rolle der *Naqšbandīya* hingewiesen, eine mahnende und warnende Stimme gegen die "Verderbtheit der Zeit" einzunehmen. Dazu bildeten Naqšbandīs ihre Schüler in ihrer sufischen Tradition aus, um sie dann eigens an wichtigen Schlüsselstellen muslimischer Fürstenhöfe zu platzieren.<sup>237</sup> Ra'ūf Aḥmad dürfte etwa im Jahr 1823 in Bhopal eingetroffen sein, also zur Regierungszeit Qudsīya Begums. Aufgrund seiner damals schon vorhandenen Reputation gelang es ihm, innerhalb kürzester Zeit Kontakt zum Hofe herzustellen und seinen Einfluss auszudehnen. Naqšbandīs erhielten nunmehr als Lehrer Zugang zu höchsten Hofkreisen. Neben der Herrscherin Qudsīya Begum wurden auch deren Brüder Fauḡdār Muḥammad Ḥān und Mu'izz Muḥammad Ḥān Ra'ūf Aḥmads Schüler. Qudsīyas Brüder liessen sich von Ra'ūf Aḥmad in die *Naqšbandīya-Muḡaddidīya* initiieren und machten ihn schließlich sogar zum Lehrer ihrer Kinder – in welchen Disziplinen, ist allerdings unbekannt.

Mit den durch diese Tätigkeit erwirtschafteten Einnahmen und dank eines großzügigen *ḡāqīrs* der Begum war Ra'ūf Aḥmad schon bald in der Lage, ein großes *ḥānqāh* der *Muḡaddidīya* am *Pīr Gate* in Bhopal zu erbauen, wo es sich bis zum heutigen Tage befindet. Dadurch wurde Bhopal in der Augen der *Naqšbandīya* zum "Zentrum der Reform und Rechtleitung" (*markaz-e iṣlāḥ wa-hidāyat*).<sup>238</sup> Vor allem die Deobandīs,<sup>239</sup> die sich als Erben Šāh Walīullāhs begreifen, sehen in Ra'ūf Aḥmad denjenigen, der die Lehren der Naqšbandīs zu einem Grundpfeiler des Staates (*arkān-e daulat*) machte. Dadurch sei er zu einem Vorbild für alle anderen Reformer im Staat Bhopal geworden.

Ra'ūf Aḥmads Biograf Abū Sa'īd Muḡaddidī<sup>240</sup> (st. 1835) berichtete,<sup>241</sup> dass Ra'ūf Aḥmads *ḥānqāh* zum Ausgangspunkt eines großen Netzwerkes der *Muḡaddidīya* wurde, das von Bhopal aus über Nordindien, das heutige Pakistan über Balḡ bis nach Buḥāra reichte. Von dort kamen etliche Sufis nach Bhopal, und bhopalesische Gelehrte wurden im Gegenzug dorthin ausgesandt. Abū Sa'īd berichtet von derartigen Aktivitäten auch noch fast fünfzig Jahre nach dem Tod Ra'ūf Aḥmads. Er selbst sei nach seinem *ḥaḡḡ* nach Bhopal gekommen, wo man ihn als einen von vielen Pilgern willkommen geheissen habe.

Šaiḡ Ra'ūf Aḥmad verstarb 1850 auf dem Weg zu seiner Pilgerfahrt nach Mekka im Ḥiḡāz. Sein *ḥānqāh* in Bhopal ist bis zum heutigen Tag ein Zentrum der lokalen sufischen Kultur. Bekannt

<sup>236</sup> K.A. Nizami: "Naqshbandī influence on Mughal rulers and politics. IC XXXIX (1965), 41-52.

<sup>237</sup> M. Pernau: *Bürger mit Turban*, 59 f.

<sup>238</sup> BTĀ, 230.

<sup>239</sup> Ibid. Der Autor gibt sich selbst in seinem Werk mehrfach als Deobandī zu erkennen.

<sup>240</sup> Abū Sa'īd Muḡaddidī war der Vater von Aḥmad Sa'īd (st. 1860) und 'Abd ul-Ḡanī Muḡaddidī, die beide eine so herausragende Rolle bei der Nachfolge der *madrasa* Šāh Walīullāhs spielen sollten (siehe auch Kap. 2.3.2.2.), schließlich aber beide nach Mekka emigrierten. Zu ihm vgl. auch NḤ vii, 13 f. Abū Sa'īd war der spirituelle Nachfolger Ḡulām 'Alīs und übernahm dessen Delhīer *ḥānqāh* in Chitlī Qabr. Dieses *ḥānqāh* mit den Gräbern der beiden *pīrs* wurde während der "Mutiny" weitestgehend zerstört und konnte seine frühere Bedeutung unter der Leitung eines *pīr* aus dem Punjab nicht wiedererlangen. Vgl. A. Buehler: *Sufi heirs*, 247; R. Siegfried: *Bengalens elfter Kalif*, 25 f.

<sup>241</sup> Ibid.

wurde Ra'ūf Aḥmad allerdings nicht nur durch dieses Pilgerzentrum, sondern auch durch seine Schriften, die die ersten Beispiele der *Naqšbandīya-Muğaddidīya* Literatur in Bhopal sind. Sein *Diwān* sufischer Dichtung umfasst 420 Seiten. In seiner Schrift *Durr al-ma'ārif* ("Perlen der Erkenntnis") stellte er die Aussprüche seines *muršid* Ġulām 'Alī Muğaddidī zusammen.<sup>242</sup> In der *Central Library / Maulānā Āzād Library* in Bhopal befinden sich gemäß Riḍwī<sup>243</sup> einige weitere sufische Werke Ra'ūf Aḥmads. *Maulūd-e šarīf* aus dem Jahr 1833 handelt von der Geburt des Propheten, *Mi'rāg-nāme* von der mystischen Himmelfahrt Muḥammads. Diese Handschrift stammt ebenfalls aus dem Jahr 1833. Bei dem dritten Werk handelte es sich um *Arkān-e islām* ("Säulen des Islam"). Dieses Werk wurde 1833 in der *Maṭba'-ye Niẓāmī* in Kānpūr gedruckt, einer Druckerei, die später zahlreiche Schriften Šiddīq Ḥasans veröffentlichte und sich spätestens damit einen Namen als Verbreiter reformistischer Literatur machte. Die genannten Werke Ra'ūf Aḥmads zeigen deutlich, dass islamische Geschichte auf der Grundlage des *ḥadīṭ* Mitte des 19. Jahrhunderts nicht nur in Bhopal an Bedeutung gewannen. Vor allem die Person Muḥammads, seine mystischen Erlebnisse und Visionen rückten in den Vordergrund und legten somit den Grundstein für die Verbreitung der Propheten-Literatur in Bhopal.

Ra'ūf Aḥmad hinterliess drei eigene Söhne: Ḥasīb Aḥmad (st. 1846),<sup>244</sup> Ḥaṭīb Aḥmad (st. 1850)<sup>245</sup> und Ḥabīb Aḥmad,<sup>246</sup> (st. ?) von denen zunächst Ḥaṭīb Aḥmad *sağğāda našin* wurde. Ihnen blieb das erbliche *ğāgīr*, von dessen Einkünften die drei Söhne ihren Lebensunterhalt (und den der *ḥānqāh*?) sicherten. Alle Söhne waren in Rāmpūr geboren worden, hatten bei örtlichen 'ulamā' studiert und waren von ihrem Vater in die *Naqšbandīya-Muğaddidīya* initiiert worden. Alle drei folgten ihrem Vater nach Bhopal und liessen sich dort dauerhaft nieder. Ḥaṭīb Aḥmad kehrte nach seinem *ḥağğ* nach Bhopal zurück, wahrscheinlich, um seiner Familie das *ğāgīr* dauerhaft zu sichern. Der Einfluss, den die *Muğaddidīya* durch Ra'ūf Aḥmads Familie genoss, zeigt sich daran, dass auch einflussreiche Hindu-Würdenträger des Staates in die *ṭarīqa* initiiert worden waren: der Sohn von Sikander Begums erstem Premierminister, Gogol Kešwār (Kishore; st. ?), galt als Anhänger der *Naqšbandīya-Muğaddidīya*, in die er von Ḥaṭīb Rāmpūrī initiiert worden war.<sup>247</sup>

Die enge Verbundenheit zwischen dem Hof von Bhopal und dem *Muğaddidīya-ḥānqāh* zeigte sich auch bei Ra'ūf Aḥmads wichtigstem Schüler, Ḍiyā' ud-Dīn Rāmpūrī (st. 1835).<sup>248</sup> Dieser war berühmt für seine Fähigkeiten in Dichtung (*šī'r*) und *taṣawwuf*. Er wurde (der Legende nach) bereits etwa 1719 in Rampur in eine Familie von Farūqī- und Šiddīqī-šuyūḥ hineingeboren, hatte also denselben familiären Hintergrund wie Aḥmad Sirhindī. Einige seiner Vorfahren waren in der (erbli-

<sup>242</sup> Gedruckt in Bareilly im Jahr 1304/1885. Siehe Abul Hasan Ali Nadwi: *Saviours of Islamic spirit* III, 342.

<sup>243</sup> S.Ḥ. Riḍwī: *Urdū adab*, 248.

<sup>244</sup> Zu seiner Biographie siehe NH vii, 140

<sup>245</sup> Biografische Angaben finden sich in NH vii, 159.

<sup>246</sup> Über ihn ist lediglich bekannt, dass er ein Lehrer Šāh Ġahān Begums war, S.Ḥ. Riḍwī: *Urdū adab*, 248.

<sup>247</sup> S.Ḥ. Riḍwī: *Urdū adab*, 128-130.

<sup>248</sup> Biografische Angaben finden sich in: NH vii, 224 und BTĀ, 222-224.

chen) Position des *qāḍī* am Hofe der Mogulherrscher tätig, so war beispielsweise Sirāğ ud-Dīn *qāḍī* am Hofe Aurangzībs. Einige Familienmitglieder hatten sich sogar zeitweise in Bhopal aufgehalten und waren von den Nawwābs mit Ämtern bedacht worden. Ḍiyā' ud-Dīns Großvater Ḥairullāh Ṣiddīqī war eine Zeit lang *muftī* von Bhopal und sein Vater Nağm ud-Dīn übte zeitweise das Amt des *qāḍī* des Staates aus.

Ḍiyā' ud-Dīn erhielt seine Elementarbildung in Rampur und entschied sich nach weiteren Studien, nach Delhi zu gehen. Dort waren unter anderem die Söhne Šāh Walīullāhs seine Lehrer. In die Zeit in Delhi fällt auch Ḍiyā' ud-Dīns Initiierung in die *ṭarīqa* durch Abū l-Laiṭ Naqšbandī (st. ?), einem *ḥalīfa* Šāh Walīullāhs.<sup>249</sup> Laut der Überlieferungen der Lokalgeschichte Bhopals soll Ḍiyā' ud-Dīn sogar selbst Schüler Šāh Walīullāhs gewesen sein und von ihm in die *Naqšbandīya* initiiert worden sein. Das wird allerdings durch die Angaben auf seinem Grabstein in der Nähe der *Ṣaifiya Masğid* nicht bestätigt. Durch derartige Legenden zeigt sich aber deutlich der Anspruch bhopalesischer Gelehrter, in der Tradition Šāh Walīullāhs zu stehen.

Abū l-Laiṭ Naqšbandī entsandte Ḍiyā' ud-Dīn nach Bhopal, wo dieser sich zu weiteren Studien Ra'ūf Aḥmad anschloss und gleichzeitig selbst bereits wichtige Schriften der *Naqšbandīya* unterrichtete. Dort habe er sich im Besonderen um die Verkündung des Islam (*išā'at-e islām*) und die Verbreitung der Werke Walīullāhs verdient gemacht. Wie sein Lehrer Ra'ūf Aḥmad fand auch Ḍiyā' ud-Dīn schnell Anhänger in Hofkreisen. Er unterwies die Brüder Qudsīya Begums in einigen Disziplinen, wofür ihm ein eigenes *ğāğīr* zugewiesen wurde. Auch die Herrscherin Qudsīya Begum selbst ließ sich wöchentlich in der von ihr erbauten *Ğāmi' Masğid* von Ḍiyā' ud-Dīn unterrichten. Somit wurde er schnell zu einem der profiliertesten Gelehrten im Staat Bhopal. Seine eigene *zāwiya* auf dem Ğabal Šāhiq war ein berühmtes Zentrum der *Naqšbandī*-Tradition in Bhopal. Ḍiyā' ud-Dīn galt lange Zeit als oberster *šaiḥ* der *ṭarīqa* im gesamten Staat Bhopal. Er starb in Bhopal im Jahr 1835, angeblich im Alter von 120 Jahren. Seine Verdienste sind eher in der Lehre und Unterweisung der *murīdūn* als im Verfassen von Literatur zu sehen. Er verfasste lediglich ein längeres *maṭnawī* sufischen Inhaltes. Seine Verbundenheit mit der Familie Šāh Walīullāhs bewies er, indem er die Lobreden (*taqārīz*) auf die Schriften der Söhne Šāh Walīullāhs, 'Abd ul-Qādir und Rafī' ud-Dīn, zusammenstellte und drucken ließ.<sup>250</sup>

Bei den beiden genannten *šuyūḥ* stand die Mission und die Unterweisung in den Schriften der *ṭarīqa* vor politischer Betätigung oder gar antibritischer Agitation. Obwohl beide Sufis über ein großes *ğāğīr* und Kontakte zu Hofkreisen verfügten, versuchten sie nicht, ihren Einfluss politisch gegen die Begums zu nutzen, sondern kooperierten mit ihnen.

<sup>249</sup> Zu ihm ließen sich keine biografischen Angaben ermitteln.

<sup>250</sup> Siehe BTĀ, 224. Ein bibliografischer Nachweis liess sich allerdings nicht ermitteln.

In Bhopal etablierte sich in der Nachfolge Ra'ūf Aḥmads eine zweite *silsila* der *Muğaddidiya*<sup>251</sup> mit Abū Aḥmad Muğaddidī (st. 1924)<sup>252</sup> als direktem Nachfolger Ḥaṭīb Aḥmads und als Leiter des *ḥānqāh*. Abū Aḥmads *silsila* ging direkt auf 'Abd ul-Ġanī Muğaddidī (st. 1879; s. u.) zurück, der vielen Sufīs Delhis als eigentlicher Erbe der *Naqšbandīya-Muğaddīya* nach Šāh Walīullāh und 'Abd ul-'Azīz galt (s. o.). Der einflussreichste *šaiḥ* dieses Zweiges der *Muğaddidiya* in Bhopal war der Sohn Abū Aḥmads: Muḥammad Ya'qūb Aḥmad Šāhib Muğaddidī (1885-1970), genannt Pīr Nanney Miyān Šāhib. Abū l-Ḥasan 'Alī Nadwī, der einige Zeit bei Muḥammad Ya'qūb studiert hatte, machte die Lehren seines *pīr* auch über Bhopal hinaus bekannt, indem er dessen Reden und *malfūzāt* publizierte.<sup>253</sup> Bis heute ist der Schrein unter der Leitung der Nachfahren Muḥammad Ya'qūbs: von seinen vier Söhnen wurde der älteste, Sa'īd Miyān Šāhib Muğaddidī, spiritueller Nachfolger seines Vaters.

Muḥammad Ya'qūbs Schwiegersohn Sayyid Raḥīdīn Qadrī (genannt Professor Raḥī ud-Dīn, geboren im Januar 1915) führt die zweite große Linie der *silsila* der *Muğaddidiya* in Bhopal fort: sein *ḥānqāh* liegt auf dem großen Landbesitz der Familie mit dem Namen Amoonī, den die Familie bereits als *ḡāgīr* von den Begums erhielt. Der Schrein - inklusive Familienfriedhof - befindet sich in Jehangirabad am *Lal Parade Ground*. Ebenso wie der Schrein am *Pīr Gate* stand auch dieser *ḥānqāh* in enger Verbindung zur Nawwab-Familie.<sup>254</sup>

Die *silsila* der *Naqšbandīya-Muğaddidiya* bleibt somit bis ins 21. Jahrhundert hinein ununterbrochen, denn in beiden *ḥānqāhs* wird sie weiterhin übermittelt. Beide Schreine haben eine angegliederte *madrassa* zur Unterweisung der *murīden*. In dem Schrein am *Pīr Gate* finden jeden Freitag Abend Zusammenkünfte statt, in deren Verlauf die Werke der Meister der *ṭarīqa* rezitiert werden (wörtlich: *ḥatm-e ḥwāḡagān*).<sup>255</sup> Jeden Sonntag werden Predigten abgehalten. Höhepunkt des Jahres sind allerdings die Zusammenkünfte am 10. Muḥarram, wenn sich mehr als 2000 Gläubige zum 'urs am Schrein einfinden.

Interessant ist, dass beide Schreine bis zum heutigen Tag von der ehemaligen Herrscherfamilie und der Familie Šiddīq Ḥasan Ḥāns aufgesucht werden. Beispielsweise ist bekannt, dass Šiddīq Ḥasans Enkel Zahoor ul-Hasan [Zuhūr ul-Ḥasan], Finanzminister des Staates Bhopal unter Sulṭān Ġahān Begum und Ḥamīdullāh Ḥān, große Zuwendungen an den Schrein am

<sup>251</sup> Syed Ali Ashfaq: "The Impact of Sofism in Bhopal," in: ders: *Bhopal past and present*, Appendix Nr. 41, D.

<sup>252</sup> BTÄ, 226-228; Abul Hasan Ali Nadwi: *Saviours of Islamic spirit* III, 326. Einflussreiche *Ahl-e ḥadīth* wie Dū l-Fiqār Aḥmad Bhopālī, Korrektor der *Maṭba'-ye Šāh Ḡahānī* (Kap. 3.4.02..) zählten zu seiner Anhängerschaft (S.H. Ridwī: *Urdū adab*, 252). Zudem unterhielten auch die Familienmitglieder der 'Arabs enge Kontakte zu Abū Aḥmad. Vgl. J.-P. Hartung: *Viele Wege*, 228.

<sup>253</sup> Muḥammad Ya'qūb Muğaddidī: *Šuḥbat bā ahl-e dil: malfūzāt Šāh Muḥammad Ya'qūb Šāhib Muğaddidī, ya'nī Ḥaḍrat Šāh Muḥammad Ya'qūb Muğaddidī Bhopālī ke maḡlisī iršādāt wa-malfūzāt*. Lakhna'ū (ca. 1970).

<sup>254</sup> Korrespondenz mit Raḥī ud-Dīns Sohn S.J. Qadri (London).

<sup>255</sup> Zur ausführlichen Beschreibung F. Meier: *Zwei Abhandlungen*, 188 ff. Zur *ṭarīqa* der *Ḥwāḡagān* als Vorgänger der *Naqšbandīya* vgl. Florian Schwarz: "Unser Weg schließt tausend Wege ein": *Derwische und Gesellschaft im islamischen Mittelasien im 16. Jahrhundert*. Berlin 2000; Jürgen Paul: *Doctrine and organisation: the Khwāḡagān/Naqshbandīya in the first generation after Bahā'uddīn*. Berlin 1998.

*Pir Gate* machte. Şiddīq Ḥasan Ḥān, selbst in die *Naqşbandīya* initiiert,<sup>256</sup> unterhielt wie etliche seiner Anhänger Kontakte zu Abū Aḥmad Muğaddidī und förderte dessen *ḥānqah*. Die Nawwāb-Familie und etliche ehemalige Mitglieder des Hofes tragen ebenfalls zur Aufrechterhaltung der Tradition der *Naqşbandīya-Muğaddidīya* in Bhopal bei. Festzuhalten ist, dass sich ausgehend von Delhi ein reformistisches Gelehrtennetz in Bhopal etablierte, das für die Verbreitung der Lehren Aḥmad Sirhindīs offen war. Vor allem die Ablehnung bestimmter, nicht nur sufischer, Praktiken als "unislamische Neuerungen" wurde weitgehend akzeptiert. Ebenso wie ein Teil der *silsila* in Delhi befürworteten die Muğaddidīs Bhopals eine deutliche Nähe zu Hofkreisen. Somit fanden sich in Bhopal insgesamt gute Voraussetzungen für die Gelehrten der späteren *Ahl-e ḥadīṭ*.

Der politische Einfluss der *Naqşbandīya-Muğaddidīya* in Delhi erreichte indes nach der "Mutiny" von 1857 nie wieder ihre vorherige Bedeutung. Nachdem Aḥmad Saʿīd in den Ḥiğāz emigriert war, übernahm einer seiner Schüler aus dem Punjab den Schrein in *Chatli Qabr* mit den Gräbern Maẓhar Ğān-e Ğānāns und Ğulām ʿAlīs. Obwohl Aḥmad Saʿīds Enkel sich bemühte, den Schrein wieder als Mittelpunkt eines sufischen Netzwerkes zu etablieren, erlangte er seine frühere Bedeutung nicht zurück. Mitverantwortlich dafür war, dass Tendenzen zur "Weltflucht" und zum Rückzug von politischen Angelegenheiten aus den Lehren von Teilen der *Naqşbandīya* nicht mehr wegzudenken waren. Dafür verstärkte sich ein anderer, regionaler Einfluss, der später auch für die *Ahl-e ḥadīṭ* bedeutsam war., nämlich der der Gelehrten des Punjab auf die islamische Gemeinschaft ist indes groß: nicht nur, dass sich der Hauptzweig der *Muğaddidīya* seit dem 19. Jahrhundert in den Punjab verlagerte, sondern auch die *Ahl-e ḥadīṭ* in Delhi selbst waren seit Beginn ihrer Bewegung von Punjabis beeinflusst: die Aurangabādī Moschee, in der Naḍīr Ḥusain (s.u.) seine Schule unterhielt, war ebenso ein Zentrum punjabischer Händler Delhis wie die *Masğid-e Ḥusain Baḥş* und die *Masğid-e Fatehpūrī*.<sup>257</sup> Händler waren maßgeblich an der Finanzierung von Gelehrtenaktivitäten und an der Verteilung von Büchern beteiligt. Auf die Verlagerung der wichtigsten Schulen der Bewegung in den Punjab und auf die Bedeutung der Händler wird noch an anderer Stelle dieser Arbeit eingegangen werden.

Zunächst einmal soll jedoch darauf hingewiesen werden, dass nicht alle Anhänger der *Muğaddidīya* der neuen Ausdifferenzierung der *Ṭarīqa* nach dem Tode Maẓhar Ğān-e Ğānān folgen wollten und sich mit der Ablehnung einiger Praktiken nicht einverstanden zeigten. Somit entstand innerhalb der Bruderschaft Auseinandersetzungen über die sufischen Lehren, die Weitergabe der sufischen *silsila* sowie den Umgang mit den neuen Herausforderungen, mit denen sich

<sup>256</sup> Şiddīq Ḥasan Ḥān wurde von den Enkeln Şāh Walīullāhs in die *Naqşbandīya* und in die *Muğaddidīya* initiiert. Er hatte laut Aussage Abū l-Ḥasan ʿAlī Nadwīs auch Kontakt zu dem berühmten *Muğaddidī* Faḍl-e Raḥmān Ganğ Murādābādī (st. 1895), der ihn angeblich zu einer gemäßigten Haltung gegenüber dem Sufismus angehalten haben soll. Ob die Begegnung der beiden nur eine Legende ist, lässt sich allerdings nicht mehr feststellen. Nadwī könnte aufgrund der großen Verbundenheit seiner eigenen Familie zu Murādābādī davon berichtet haben: jahrelang unterrichtete dieser an der *Nadwat ul-ʿulamāʾ* und initiierte zahlreiche Studenten in die *Muğaddidīya*. Zur Biografie Faḍl-e Raḥmāns vgl. NH viii, 672-674; A. Buehler: *Sufi heirs*, 171.

<sup>257</sup> M. Pernau: *Bürger mit Turban*, 227.

die Inder durch die britische Kolonialherrschaft konfrontiert sahen. Trotz dieses Auseinanderdriftens Anhänger der lokalen *Muğaddidīya* Delhis war der *muḥaddīṭ* und Sufi Šāh Walīullāh Dihlawī (st. 1763) und sein Sohn ‘Abd ul-‘Azīz (st. 1822) der wichtigste Reformers der *ṭarīqa*. Sie galten und gelten auch in Bhopal als "wahre Erben" der *silsila* der *Muğaddidīya*.

### 2.3.2 Šāh Walīullah Dihlawī und die "Krise des Islam"

Nicht nur die *Ahl-e ḥadīṭ*, sondern insgesamt die Mehrheit der im 19. Jahrhundert entstandenen Gelehrtenbewegungen Indiens und Pakistans beruft sich heutzutage darauf, legitime Nachfolger Šāh Walīullāhs<sup>258</sup> zu sein. Dabei wird Šāh Walīullāh nicht nur als Bewahrer der *silsila* der *Muğaddidīya*, die direkt auf Aḥmad Sirhindī zurückgeht gesehen, sondern in erster Linie der Vater des indischen Reformislams. Gemäß der Betrachtungsweise der indischen Nationalgeschichtsschreibung und der Lehre reformistischer Gruppierungen wie Deobandīs und *Ahl-e ḥadīṭ*, die sich ja verstärkt in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg verbreiteten,<sup>259</sup> hatte Šāh Walīullāh<sup>260</sup> den Grundstein für die Verbreitung des reformistischen Islams in Indien gelegt. Etliche ‘*ulamā*’, die zuvor in Delhi Schüler des bedeutenden *ḥadīṭ*-Gelehrten und Naqšbandī-*šaiḥs* Šāh Walīullāh oder seiner Kinder und Enkel gewesen waren, trugen zur Verbreitung dieser Rezeption der Figur Walīullāhs bei. Auf diese Weise konzentrierte sich das Bild des Lebens und Wirkens Šāh Walīullāhs auf seine Forderung nach dem Wiedererstarken des Islams. Aus seinem Wunsch nach einer Stärkung des Islams, so argumentieren seine Anhänger, sei das Bedürfnis nach einer gemeinsamen Grundlage aller Muslime gewachsen. Trotz einer scheinbaren "gemeinsamen" Forderung aller Muslime Indiens auf Erstarke des Islam (nicht nur) in Indien, kam es gerade seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, primär aber in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, zur Entstehung neuer häufig antagonistischer Bewegungen, die sich wiederum alle auf Šāh Walīullāh beriefen. Eine der Ursachen für das Hervortreten neuer Autoritäten an der Spitze ist Ausdifferenzierung der Schule Šāh Walīullāhs, die mit einem Kampf um die spirituelle Nachfolge sowie die Autorität in den *madāris* einherging. Die *madrasa*, die im Mittelpunkt dieser Auseinandersetzungen stand, war die *Madrasa Raḥīmīya* in Delhi. Sie war 1702 durch ‘Abd ur-Raḥīm (st. 1718),<sup>261</sup> den Vater Šāh Walīullāhs gegründet worden. Ursprünglich befand sich im Delhies Stadtteil Mehndīyūn, wurde etwa fünfzig Jahre später in das Viertel Kalān Maḥall verlegt. Diese *madrasa* durch den Fo-

<sup>258</sup> Zum Beginn der Periode der islamischen Reform siehe: Mohammad Umar: *Islam in Northern India*, passim; A.S. Bazmee Ansari: "al-Dihlawī, Shāh Walī Allāh", in EI (2), CD-ROM-Edition; G.N. Jalbani: *Teachings of Shāh Walīyullāh of Delhi* (gedruckt in der *Ahl-e ḥadīṭ*-nahen Druckerei Muhammad Ashraf in Lahore 1967); ders.: *Life of Shah Waliyullah*. Delhi 1980 [Repr.]; J.M.S. Baljon: *Religion and thought of Shah Wali Allah Dihlawi: 1703-62*. Leiden 1986 und Abul Hasan Ali Nadwi: *Saviours of Islamic spirit: Vol IV: Hakim-ul-Islam Shah Waliullah*. Lucknow 1993; M. Riexinger: *Sanā’ullāh Amritārī*, 71-80.

<sup>259</sup> Maßgeblich waren hier die Werke des Deobandīs ‘Ubaidullāh Sindhīs (st. 1944), u.a. *Šāh Walīullāh kī siyāsī tahrīk*. Lāhor s.d. (Bibliothek der *Nadwat ul-‘ulamā* / Lucknow) oder *Šāh Walīullāh aur un kā falsafa*. Dazu siehe auch M. Ikrām: *Mauḡ-e kauṭar*, 345-350.

<sup>260</sup> Relevante Urdu-Quellen in diesem Kontext sind: NH vi, 398-418; R. ‘Alī: *Tadkīra-ye ‘ulamā-ye Hind*, 250; M. Ikrām: *Rūd-e kauṭar*, 487-564.

<sup>261</sup> NH vi, 146.



kus auf *ḥadīṭ*-Studien der islamischen Bildung eine neue Ausrichtung gegeben. ‘Abd ur-Raḥīm bereitete den Weg für seinen Sohn, und auf seinen Lehren gründeten die Anfänge die *Ahl-e ḥadīṭ* in Indien im engeren Sinne. An der *madrassa* fanden auch die Lehrer-Schüler-Beziehungen ihren Ausgangspunkt, aus denen sich später die *Ahl-e ḥadīṭ* formierten, sie war das erste Zentrum der Bewegung.<sup>262</sup> Für die Gruppierung war aber ‘Abd ur-Raḥīms Sohn Šāh Walīullāh,<sup>263</sup> durch sein Wirken die *Ahl-e ḥadīṭ* eigentlichen Sinne begründet habe. In ihren Augen war er noch mehr als ein Gründervater - er war "der Beweis Gottes auf Erden" (*ḥuǧǧat Allāh fil-ard*).<sup>264</sup>

Šāh Walīullāh wurde 1703 in der *qaṣba* Phulat in der Nähe Muḏaffarnagars im Haus seines Großvaters geboren wurde. *Ahl-e ḥadīṭ* betonen gerne die Genealogie der Familie, die sich auf die Prophetengefährten zurückführen lässt: väterlicherseits stammte Šāh Walīullāh von ‘Umar b. al-Ḥattāb ab, mütterlicherseits von Mūsā Kāzīm.<sup>265</sup> Diese Abstammung rückte Walīullāh in den Augen der *Ahl-e ḥadīṭ* näher an die Figur des Propheten heran und verschaffte ihm zusätzliche Autorität durch eine angenommene Authentizität der Überlieferung.

Für die *Ahl-e ḥadīṭ* waren die Zeiten, in die Šāh Walīullāh hineingeboren wurde, Zeiten der Krise. Sie machten die "Krise des Islam"<sup>266</sup> nach der Invasion Nādir Šāhs (st. 1747)<sup>267</sup> 1739 in Delhi, die stagnierende Macht der Mogulherrscher und letztlich den wachsenden Einfluss der Briten für den Erfolg Šāh Walīullāhs verantwortlich. Er habe als erster auf all diese Faktoren reagiert und ihnen einen wiedererstarkenden Islam entgegengesetzt. Die *Ahl-e ḥadīṭ* sahen Indien im 12. Jahrhundert in intellektueller Hinsicht völlig abhängig vom Iran, was sich zum einen im Curriculum der *madāris* widerspiegelte, zum anderen auch im öffentlichen Abhalten schiitischer Bräuche wie Neujahrsfeiern (*norūz*) oder Straßenprozessionen während des *Muḥarram*-Festes. Dieser in den Augen der *Ahl-e ḥadīṭ* schädliche Einfluss der Šī‘a hatte sich vom ṣafawīdischen Iran hauptsächlich nach Indien, aber auch nach Afghanistan, Syrien und in den Irak verbreitet. Vor allem unter dem Mogulherrscher Akbar (st. 1602) seien vom Iran aus parsische, zoroastrische und griechische Einflüsse nach Indien gekommen. Positiv bewerten die *Ahl-e ḥadīṭ* hingegen die Herrschaft des Mogulherrschers Aurangzīb ‘Ālamgīr (st. 1707), der versucht habe, die unter Akbar in die muslimische Kultur Nordindiens eingeflossenen synkretistischen Bräuche wieder abzuschaffen. Nicht nur, dass er die genannten schiitischen Einflüsse eliminieren wollte, er habe sich auch in besonderer Weise für die Bekenntnis der Einheit Gottes (*tauḥīd*) verwendet. Die

<sup>262</sup> TADRĪS, 18; Saif, 321; BŞPH, 175-177.

<sup>263</sup> Zur Rezeption der Figur Šāh Walīullāhs durch die *Ahl-e ḥadīṭ* vgl. T’UHH, 38-74; TAḤ, 411-416; Saif, 181-209; von Muḥammad Šiddīq Ḥasan Ḥān: ABĠAD iii, 241-244, TIQŞĀR, 106-110 und ITHĀF, 430.

<sup>264</sup> Saif, 181.

<sup>265</sup> Zu ihm TIQŞĀR, 16.

<sup>266</sup> Fazlur Rahman: "The Thinker of crisis: Shah Waliy-Ullah". *Pakistan Quarterly* 6 ii (1956), 44-48. Zur Kritik daran vgl. Ahmad Dallal: "Origins and objectives", 143.

<sup>267</sup> J. Perry: "Nādir Shāh Afshār", in EI (2) vii, 853; James Fraser: *The History of Nadir Shah*. London 1742 [Reprint]; L. Lockhart: *Nadir Shah*. London 1938.

Bedeutung welche die unter 'Ālamgīr zusammengestellte *fatwā*-Sammlung *Fatāwā-ye 'Ālamgīr*<sup>268</sup> für Šāh Walīullāh und den hanafitischen *madhhab* hatte, wird indes von heutigen *Ahl-e ḥadīṭ* gerne vernachlässigt – handelt es sich doch um ein über die Grenzen Indien hinaus bekanntes hanafitisches Standardwerk. Eine Auseinandersetzung mit dieser Schrift können aber auch die *Ahl-e ḥadīṭ* nicht vollständig vermeiden:<sup>269</sup> Šāh Walīullāhs Vater 'Abd ur-Raḥīm war nämlich einer der etwa 150 Gelehrten, die an der Kompilation dieser Sammlung beteiligt waren. Er verließ jedoch den Mogulhof und die höfische Protektion, um seine eigene *madrassa*, die *Madrassa-ye Rahīmīya* in Delhi zu begründen.

Nach 'Ālamgīrs Tod sei aber, nach Meinung *Ahl-e ḥadīṭ*, die Stärke des Mogulreiches zerbrochen, alle elf Nachfolger 'Ālamgīrs, die Šāh Walīullāh in seinem Leben den Thron besteigen sah, konnten nicht an dessen Reformen anknüpfen. Vor allem aber sei die Stellung der Muslime Indiens geschwächt worden, in Glaubensdingen (*i'tiqādī*), politisch (*siyāsī*) und in Bezug auf das Verwaltungssystem (*intizāmī*). Diese Schwäche resultierte der Ansicht der *Ahl-e ḥadīṭ* nach aus der Schwäche in der Glaubenslehre und dem Vorhandensein von Polytheismus und unislamischen Neuerungen (*da'if al-i'tiqādī aur širk wa-bid'āt*), die in der muslimischen Gesellschaft Indiens vorherrschten.

In diese Situation des scheinbaren Niederganges der Muslime wurde Šāh Walīullāh geboren. Seine Ausbildung ist von dem zu seiner Zeit vorherrschenden Curriculum geprägt, dem *Dars-e Niẓāmī*, das die sogenannten rationalen Wissenschaften (*ma'qūlāt*) wie Grammatik, Etymologie, Philosophie und Rhetorik in den Mittelpunkt rückte, geprägt.<sup>270</sup> Die *Ahl-e ḥadīṭ* kritisierten, dass Qur'ān und *ḥadīṭ* scheinbar keinerlei Stellenwert in diesem Curriculum genossen. Lediglich die *ḥadīṭ*-Sammlung *Miškāt al-maṣābīḥ* war Bestandteil dieses Lehrplans. Šāh Walīullāh studierte neben den genannten Disziplinen auch hanafitische Rechtswerke, Rhetorik, Logik, Medizin und vor allem die Standardwerke der *Naqšbandīya* und der *Naqšbandīya-Muğaddidīya*.

Der Wendepunkt im Leben Šāh Walīullāhs war jedoch gekommen, als er im Alter von 30 Jahren zur Pilgerfahrt nach Mekka aufbrach. Bereits zehn Jahre zuvor hatte er den *ḥağğ* vollziehen wollen, aufgrund der angespannten politischen Lage in Indien das Vorhaben aber aufgeben müssen. Für die *Ahl-e ḥadīṭ* stellte der Aufenthalt Šāh Walīullāhs im Ḥiğāz einen wichtigen Baustein der Entstehung ihrer Bewegung im engeren Sinne dar. Denn dort traf Šāh Walīullāh auf Abū Ṭāhir Muḥammad b. Ibrāhīm al-Kurdī al-Madanī (st. 1733),<sup>271</sup> einen bedeutenden Šāfi'ī, bei dem Walīullāh eine *iğāza* im *ḥadīṭ* erhielt und von dem er in die *Naqšbandīya* initiiert wurde. Sein

<sup>268</sup> A.S. Bazmee Ansari: "Fatāwā 'Ālamgīriyya", in EI (2) ii, 837; A. Özel: "el-Ālamgīriyya", in *Islam Ansiklopedisi* ii, 365-366; A.A. Qadiri: "The Fatāwā Ālamgīrī". *JPHS* 15 iii (1966), 188-199.

<sup>269</sup> Siehe die von den *Ahl-e ḥadīṭ* herausgegebene Schrift *Fatāwā-ye 'Ālamgīrī par ek taḥqīqī naẓar* (Delhi, al-Kitāb Internīṣanal).

<sup>270</sup> Eine Aufstellung der von Šāh Walīullāh studierten Schriften, vor allem in den Disziplinen *kalām*, *ḥikma*, Medizin und *manṭiq* in ABĠAD iii, 242.

<sup>271</sup> ABĠAD, 168; TIQŞAR, 105.

Vater Ibrāhīm al-Kurānī (st. 1690)<sup>272</sup> wird von den *Ahl-e ḥadīṭ* auch heutzutage noch als Salafī und großer *muḥaddiṭ* angesehen. In erster Linie gilt er aber als Verteidiger von Ibn Taimīya. Ṣiddīq Ḥasans Zeitgenosse und Protegé Nu'mān Ḥair ad-Dīn Ālūsī (st. 1899, siehe Kapitel 3.3.5.5.), bedeutender Salafī-Gelehrter aus Bagdad, schrieb in seinem Werk *Ġalā' al-'ainain* folgendes über Kurānī:

Er war ein Salafī, der den Ṣaiḥ al-Islām Ibn Taimīya verteidigte (*kāna ...dāban 'an Ṣaiḥ al-Islām Ibn Taimīya*), wobei er die Ausdrücke der Sufis zurückwies, die offensichtlich auf Beiwohnen (*ḥulūl*), Vereinigung (*ittiḥād*) oder Wesensgleichheit (*la'īna*) der menschlichen Seele mit Gott abzielten.<sup>273</sup>

Die *Ahl-e ḥadīṭ* gehen bis heute in der Beschreibung Kurānīs davon aus, dass es zwischen seinen Lehren und denen seines Sohnes Abū Ṭāhīr keinerlei Unterschiede gab. Außerdem beschränkten die *Ahl-e ḥadīṭ* die Verdienste Abū Ṭāhīrs auf die Weitervermittlung der Lehren Ibn Taimīyas. Ihre Interpretation wird dadurch gestützt, dass Ṣāh Walīullāh in seinem Werk *Insān al-'ain fī mašā'iḥ al-Ḥaramain* indes die Bedeutung Abū Ṭāhīrs und dessen Begeisterung für Ibn Taimīya beschrieb. Daraus leiteten die *Ahl-e ḥadīṭ* den eigentlichen Verdienst Ṣāh Walīullāhs ab: er habe nach seiner Rückkehr aus dem Ḥiğāz die Schriften Ibn Taimīyas nach Indien gebracht. Die Rezeption der Lehren Ibn Taimīyas und die daraus resultierenden Kommentare, Glossen und ihre Drucke seien auch nachhaltig und bis zum heutigen Tage durch die Rezeption durch Ṣāh Walīullāh sehr bedeutsam für die *Ahl-e ḥadīṭ*-Bewegung gewesen.

Das Geschichtsbild der *Ahl-e ḥadīṭ* seit den 1920 Jahren beschränkt sich selbst auf die Rezeption Ṣāh Walīullāhs als Überlieferer Ibn Taimīyas. Dabei wird die Entwicklung der Gelehrtenszene in Medina im 17. und 18. Jahrhundert (zu Unrecht) außer Acht gelassen<sup>274</sup> und die jemenitische Tradition um aš-Šaukānī, die ja gerade für die Frühphase der Bewegung so bedeutsam gewesen war, relativiert. Diese Rezeption Ṣāh Walīullāhs hatte zwar bereits zu Lebzeiten Ṣiddīq Ḥasans eingesetzt, verstärkte sich jedoch in dem Maße, in dem die *Ahl-e ḥadīṭ* eng mit den Gelehrten Saudi-Arabiens kooperieren. Seitdem versuchen sie in den einschlägigen Biografiesammlungen, eine kontinuierliche Lehrtradition vom Propheten über Aḥmad b. Ḥanbal, Ibn Taimīya, Ibn al-Qayyim bis hin zu Ṣāh Walīullāh zu konstruieren. Diese Sichtweise auf Ibn Taimīya erlaubt nur eine selektive Rezeption der Protagonisten einer islamischen Reform: Ibn Taimīya und seine Nachfolger stehen für ein Verbot des Grabkultes, der schiitischen Bräuche und überhaupt gegen alles, was sich scheinbar nicht mit der *sunna* des Propheten vereinbaren ließ. Betont werden die

<sup>272</sup> A.H. Johns: "al-Kurānī", in EI (2) v, 432; Badr I, 11; ABĠAD iii, 167; TIQŞAR, 103; zur Bedeutung Kurānīs für die Gelehrtenschaft Indonesiens vgl. W. Kraus: "Imaginierte und reale Netzwerke in Südostasien," in R. Loimeier (Hg.): *Die Islamische Welt als Netzwerk*, 289-310, hier 303 ff. Martin van Bruinessen: "Kurdish 'Ulama and their Indonesian disciples" ([http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/Kurdish\\_ulama\\_Indonesia.htm](http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/Kurdish_ulama_Indonesia.htm)). Zu Kurānī entsteht derzeit eine Habilitationsschrift von Dr. Florian Schwarz (Seattle) unter dem Arbeitstitel *A Muslim Republic of Letters. The circle of Ibrahim ibn Hasan al-Kurani (1615-90) in Medina in local, Ottoman and Islamic contexts*.

<sup>273</sup> Nu'mān Ḥair ad-Dīn al-Ālūsī: *Ġalā' al-'ainain fī muḥākamat al-Aḥmadain*, 41, hier zitiert nach Saif, 193.

<sup>274</sup> Zu dieser Gelehrtenszene in Medina vgl. Attallah S. Copty: "The Naqshbandiyya and its offshoot, the Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ḥaramayn in the 11th/17th century". *WI* 43 iii (2003), 321-348.

Schriften Ibn Taimīyas gegen alle Gruppen, die auch die *Ahl-e ḥadīṭ* als ihre Feinde ausmachten: gegen die *Šī'a* (genannt *Rāfidīya*),<sup>275</sup> gegen die *Ġahmīya* oder die *Mu'tazila*. Geflissentlich werden von der Mehrheit der *Šāh Walīullāh*-Anhänger alle Aussagen Ibn Taimīyas übersehen, die dieser zu der Rolle der Heiligen (*auliyā'*) und ihrer Wunder machte.

Wie gehen die *Ahl-e ḥadīṭ* damit um, dass sich ein zweiter Gelehrter zeitgleich mit *Šāh Walīullāh* in Mekka befand, für dessen Oeuvre Ibn Taimīya ebenfalls bedeutsam war: Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb (st. 1787), der Begründer der arabischen *Wahhābīya*?<sup>276</sup> Die Tatsache, dass *Šāh Walīullāh* und Muḥammad 'Abd al-Wahhāb beide bei dem berühmten medinensischen *ḥadīṭ*-Lehrer Muḥammad Ḥayāt as-Sindī (st. 1750)<sup>277</sup> studierten, ist den *Ahl-e ḥadīṭ* immer wieder von ihren Kritikern vorgehalten worden. Sie wollten in den indischen *Ahl-e ḥadīṭ* nichts weiter als eine Abspaltung der saudischen *Wahhābīya* sehen, die wie ihre Vorbilder ihre radikale puritanische Vorstellung des Islam durchsetzen wollten. Die *Ahl-e ḥadīṭ*, darunter auch *Šiddīq Ḥasan Ḥān*, betonten seit Aufkommen dieser Vorwürfe immer wieder, dass es nicht korrekt sei, von einer Beeinflussung der beiden Bewegungen auszugehen. Allein aus chronologischen Gründen sei die Abhängigkeit voneinander nicht möglich gewesen. Außerdem hätten beide in ihrer jeweiligen Heimat gewirkt: *Walīullāh* in Indien, Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb in Saudi-Arabien.<sup>278</sup> In einer Hinsicht gäbe es aber dennoch Übereinstimmungen: beide Gelehrten hätten sich für eine "Erneuerung und Wiederbelebung der Religion" (*tağdīd wa-ihyā'-ye dīn*)<sup>279</sup> eingesetzt. Grundlage für ihre Tätigkeit sei in beiden Fällen die umfassende Lektüre der Werke Ibn Taimīyas gewesen.

*Šiddīq Ḥasan Ḥān* negierte zwar eine gegenseitige Beeinflussung von Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb und *Šāh Walīullāh*, streitet aber nicht ab, dass Ibn Taimīya auch für *Šāh Walīullāh* ein wichtiger Autor gewesen sei. Dieses habe sich primär dadurch bemerkbar gemacht, dass *Šāh Walīullāh* nach seiner Rückkehr von seinem *ḥağğ* entschieden gegen *bid'a* in der indischen Gesellschaft vorgegangen sei. Dieses betraf vor allem bestimmte Bräuche der Sufis.<sup>280</sup> Während *Šāh Walīullāh* vor seiner Reise in den *Ḥiğāz* selbst ein häufiger Besucher von Sufi-Schreinen (*dargāh*) gewesen sei, habe er dieses, beeinflusst von den Schriften Ibn Taimīyas, unterlassen. Der Grund dafür sei gewesen, dass er nunmehr die Gefahren des Grabkultes für die Einhaltung der Einheit

<sup>275</sup> Der Begriff geht auf Zaid b. 'Alī zurück, der gegen die Herrschaft der Umayyaden-Kalifen rebellierte. Er wird im indischen Kontext von den Sunniten für alle schiitischen Gruppierungen verwendet. Vgl. T.P. Hughes: "Rafizi", in *Dictionary of Islam*, 532; E. Kohlberg: "Rāfidā", in *EI* (2) viii, 386-389.

<sup>276</sup> Dazu vgl. auch Kapitel 4.7 über die *Wahhābīya* in der vorliegenden Arbeit.

<sup>277</sup> NH vi, 301 ff; ABĠAD iii, 169 f.; TIQŞĀR, 224 f.; Saif, 156 ff.; John O. Voll: "Muḥammad Hayya al-Sindī and Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb: an analysis of an intellectual group in 18th century Madina". *BSOAS* 38 (1975), 32-39. Muḥammad Ḥayāt as-Sindhī (auch: as-Sindī), der schon als junger Mann in den *Ḥiğāz* emigrierte, zählte zu den profiliertesten *ḥadīṭ*-Gelehrten seiner Zeit, der einen großen Schülerkreis aus zahlreichen Ländern der islamischen Welt hatte. Neben Muḥammad 'Abd al-Wahhāb zählten auch der westafrikanische *muḥaddiṭ* *Šālīḥ al-Fullānī* (s.u.), *Abū Tāhir* (s. o.) und diverse daghestanische *šuyūḥ* wie 'Abd al-Karīm und 'Alī b. Šādiq zu seinen Schülern. Zu einer Diskussion von Volls Aufsatz vgl. auch Kapitel 4.7.

<sup>278</sup> Saif, 225 f.

<sup>279</sup> Zu diesem Punkt siehe das Kapitel 4.3 dieser Arbeit.

<sup>280</sup> Diese Sichtweise wird auch übernommen in J.M.S. Baljon: "Shah Waliullah and the Dargah", in Chr.W. Troll: *Muslim shrines in India*, 189-197, sowie in Elisabeth Sirriyeh: *Sufis and Anti-Sufis*. Richmond 1999, 4-8.

Gottes (*tauḥīd*) gesehen habe. Er habe in der Zeit nach seiner Pilgerfahrt immer wieder betont, dass der Besuch von Gräbern, die übermäßige Verehrung von *pīrs* und die ausschweifenden Rituale *bida'* seien, die ausschließlich dem hinduistischen Kontext entstammten. Diese Neuerungen müssten komplett aus dem Kontext der muslimischen Gesellschaft Indiens gestrichen werden.<sup>281</sup> Diese Interpretation durch heutige Gelehrte der *Ahl-e ḥadīṭ* ist nur bedingt richtig. Šāh Walīullāh missbilligte zwar in seinem Hauptwerk *Ḥuǧǧat Allāh al-bāliǧa* einige Formen des sogenannten Grabkultes, unterließ es aber, sie komplett zu untersagen. Gewisse Trauerrituale seien nun einmal Regungen des menschlichen Herzens, die eine wichtige Funktion in der Gesellschaft erfüllten.<sup>282</sup> Der Kult am *dargāh* sei solange hinzunehmen, bis klar sei, dass derjenige, der ihn ausführe, nicht mehr Gott, sondern jemand anderen verehere. Erst dann könne eine solche Tat auch zum *takfīr* führen. Diese Ansicht wurde auch von Šiddīq Ḥasan getragen, der sich selbst immer als Vertreter der *Naqšbandīya-Muǧaddidīya* sah und die Berechtigung der Existenz sufischer Orden und *dargāhs* niemals in Frage stellte.<sup>283</sup> Von Šiddīq Ḥasan und anderen *Ahl-e ḥadīṭ* wird in den Biographiesammlungen nicht erwähnt, dass Šāh Walīullāh sich auch nach seiner Rückkehr nach Indien in seinen Werken intensiv mit Themen der islamischen Mystik auseinandersetzte und dabei auch von der gnostischen Schule Ibn 'Arabīs (*'irfānīya*) nachhaltig beeinflusst wurde.<sup>284</sup> In den *Ahl-e ḥadīṭ*-Schriften gilt Walīullāh als strikter Verfechter der *šuhūdī*-Einstellung, obwohl er in seinen Werken vielmehr versuchte, eine vermittelnde Haltung zwischen den *wuǧūdī* und *šuhūdī*-Position einzunehmen. Er sah die *wuǧūdī*-Haltung nicht zwangsläufig als falsch oder gar *kufīr* an, sondern als legitim – hatte doch seine gesamte Familie seit Generationen diese Haltung innegehabt. Allerdings erachtete er die *waḥdat aš-šuhūd* für notwendig, um die Schwächen des *waḥdat al-wuǧūd* auszugleichen. *Waḥdat aš-šuhūd* war für Walīullāh also kein Gegensatz, sondern eine Ergänzung und Bestätigung der *waḥdat al-wuǧūd*.<sup>285</sup> Diese Haltung zur Sufik tritt hinter der Einschätzung Šāh Walīullāhs als *ḥadīṭ*-Gelehrter weit zurück.

Seine Bedeutung als wichtigster *ḥadīṭ*-Gelehrter Indiens seiner Zeit entwickelte sich ab dem Zeitpunkt, an dem Šāh Walīullāh nach seiner Pilgerfahrt die *Madrasa-ye Raḥīmīya* seines Vaters übernahm. Der Schwerpunkt des Curriculums lag seit der Leitung Šāh Walīullāhs auf den Disziplinen Qur'ān, *ḥadīṭ* und *fiqh*. Die *ma'qulāt*, die rationalen Wissenschaften wie *kalām* und Logik, wurden nunmehr von vielen '*ulamā'* - als "bloße intellektuelle Übungen betrachtet, die lediglich den Geist verwirrten."<sup>286</sup> Bis zu seinem Tod im Jahr 1763 war Šāh Walīullāh primär an

<sup>281</sup> Saif, 223; Saeedullah: *Life*, 3.

<sup>282</sup> Šāh Walīullāh Dihlawī: *Ḥuǧǧat Allāh* ii, 32-38 (*Bāb al-Ġanā'iz*).

<sup>283</sup> Muḥammad Šiddīq Ḥasan Ḥān: *Ḥud newešt*, 217 f., wo sich Šiddīq Ḥasan über die *silsila* seines Vaters mit Abū Bakr aš-Šiddīq verbindet. Er hebt zudem die Bedeutung Šāh Walīullāhs für die *Naqšbandīya* hervor und betont, dass dieser bereits alles Wissenswerte zum Thema Sufismus in seinem Buch *al-Qaul al-ǧamīl* dargelegt habe.

<sup>284</sup> J.M.S. Baljon: "Shah Waliullah and the dargah", passim; Fazle Mahboob Asiri: "Shah Wali Allah as a mystic". *IC* 26 (1952), 11-12.

<sup>285</sup> B.D. Metcalf: *Islamic revival*, 38.

<sup>286</sup> Siehe B.D. Metcalf: *Islamic revival*, 31.

seiner Schule als Lehrer tätig. Zudem verfasste er knapp fünfzig Werke aus den Bereichen *ḥadīṭ*, *tafsīr*, *fiqh*, aber auch der Mystik.<sup>287</sup> Gemäß dem Schwerpunkt seiner Schriften erhielt er den Beinamen *muḥaddīṭ* Dihlawī, "*ḥadīṭ*-Gelehrter Delhis."

Für die *Ahl-e ḥadīṭ* war das Etablieren der Disziplin *ḥadīṭ* in das Curriculum der indischen *madāris* einer der Kernpunkte der Lehren Šāh Walīullāhs, denn sie hielten *ḥadīṭ*-Studien für das Fundament aller religiösen Wissenschaften. An ihrer Schilderung der Figur Šāh Walīullāhs ist auch die Abgrenzung zu anderen Gruppierungen - hier vor allem gegenüber den Deobandīs - erkennbar. Der Wunsch nach einer Stärkung der *ḥadīṭ*-Wissenschaft sei bei Šāh Walīullāh bereits in Mekka und Medina entstanden. Dort habe er erkannt, dass die Hanafiten nicht in gleichem Maße wie andere Rechtsschulen Wert auf eine korrekte *ḥadīṭ*-Überlieferung gelegt hätten.<sup>288</sup> Dieses sei Šāh Walīullāh extrem kritikwürdig erschienen, und er habe als Konsequenz daraus seine eigenen *ḥadīṭ*-Kommentare verfasst. Darin habe er die Verschmelzung der Disziplinen von *fiqh* und *ḥadīṭ* gefordert: ein Rechtsgutachten solle nur auf der Basis eines gesicherten Text-Korpus entstehen können.<sup>289</sup>

### 2.3.2.1 Šāh Walīullāhs Positionen zum Thema *iğtihād* / *taqlīd*

Anhand dieses Themas, das die Auseinandersetzungen zwischen zahlreichen Gruppierungen und Denkschulen Indiens im ausgehenden 19. Jahrhundert bestimmte, zeigt sich die Schwierigkeit der Einordnung der Figur Šāh Walīullāhs: behaupten Deobandīs und später auch die Barelwīs, dass Šāh Walīullāh Zeit seines Lebens Hanafit geblieben sei, halten *Ahl-e ḥadīṭ* dem entgegen, dieses sei nur "zum Schein" gewesen, während er in Wirklichkeit den *iğtihād* forderte. Šiddīq Ḥasan hob hervor, dass Šāh Walīullāh sich mit allen vier Rechtsschulen beschäftigt habe. In der Biographie Walīullāhs verwendet Šiddīq Ḥasan auch nicht das Wort *iğtihād*, sondern betonte, dass Walīullāh eine Zusammenführung zwischen *fiqh* und *ḥadīṭ* erreichte. Die Methode, die Šāh Walīullāh im Recht angewandt wissen wollte, kann man als *ʿamal bil-ḥadīṭ* ("Handeln auf der Grundlage des *ḥadīṭ*") bezeichnen. Im Laufe seines Wirkens entwickelte Šāh Walīullāh auf Grundlage dieser Grundforderung weitere Positionen<sup>290</sup> zum Thema *iğtihād* / *taqlīd*. Diese sind insofern interessant, als dass sie von den beiden gegnerischen Gruppierungen *Ahl-e ḥadīṭ* und Deobandīs gleichermaßen zur Untermauerung ihrer Positionen herangezogen wurden.

Šāh Walīullāh verfolgte mit seiner Kritik am *taqlīd* keinesfalls das Ziel, die Rechtsschulen abzuschaffen, im Gegenteil, an vielen Werken wird deutlich, dass er sich selbst weitestgehend als Anhänger der Rechtsschule Abū Ḥanīfas (gest. 767). Eine noch eher dem *taqlīd* zugeneigte Position

<sup>287</sup> Vgl. GAL II, 416.

<sup>288</sup> Saif, 193 f.

<sup>289</sup> Šāh Walīullāh: *Huğğat Allāh* i, 132 f. (*Bāb ṭabqa kutub al-ḥadīṭ*); i, 148-156 (*Bāb baina ahl al-ḥadīṭ wa-aṣḥāb ar-ra'y*). Dieses betont auch Šiddīq Ḥasan in ABĠAD iii, 242.

<sup>290</sup> Daud Rahbar: "Shah Waliullah and Ijtihad". *MW* 45 (Dec. 1955), 346-358.

bezog er in seiner Schrift *‘Iqd al-ğīd fī aḥkām al-iğtihād wat-taqlīd*.<sup>291</sup> Während diese Schrift auch von den Deobandīs zitiert wurde, berufen sich die *Ahl-e ḥadīṭ* auf die in Bezug auf den *iğtihād* weit reichenderen Schriften *Ḥuğğat Allāh al-bālīga*,<sup>292</sup> *Dirāsat al-labīb fil-uswa al-ḥasana bil-ḥabīb*<sup>293</sup> und auf einige *taqlīd*-kritische Äußerungen in *‘Iqd al-ğīd*. In *‘Iqd al-ğīd* betonte Šāh Walīullāh noch die Notwendigkeit der Rechtsschulen für alle Gläubigen, damit die islamische Welt nicht im Chaos versinke. Jeder Muslim müsse eine Orientierungshilfe haben. Vor allem der Laie (*‘āmmī*) sei auf den *qādī* und seine Rechtsgutachten angewiesen – seine *fatāwā* seien gleichsam die Rechtsschule des Laien.<sup>294</sup> Dem Laien könne kein Vorwurf daraus gemacht werden, dass er sich einem Gelehrten anschliesse, der in den Rechtsdingen bewandert sei. Jede Generation sei dazu verpflichtet, von der vorhergehenden zu lernen, so wie es seit Jahrhunderten geschehen sei. Dies könne allerdings nur gelingen, wenn sich jede Generation um eine exakte Überlieferung der Traditionen bemühe. Aus diesem Grund sei es unabdingbar, eine genaue Kenntnisse der relevanten *ḥadīṭe* zu erlangen. Šāh Walīullāh sah deshalb die Disziplinen von *ḥadīṭ* und *fiqh* unmittelbar miteinander verknüpft. In *Ḥuğğat Allāh al-bālīga* forderte er deshalb, die Rechtsgrundlagen auf der Grundlage von *ḥadīṭen* zu erarbeiten (*‘amal bil-ḥadīṭ*), eine Forderung, die auch für die *Ahl-e ḥadīṭ* zentral war.<sup>295</sup> Auch wenn Šāh Walīullāh die Rechtsschulen als Instanzen der Traditionsbewahrung akzeptierte, warnte er die Gläubigen, wie bereits al-Ğazzālī<sup>296</sup> vor ihm, einem bestimmten *madḥab* fanatisch anzuhängen (*ta‘aṣṣub fil-madḥab*). Schließlich seien alle Rechtsschulen als gleichwertig zu erachten.<sup>297</sup>

Šāh Walīullāh hielt den *iğtihād* nicht für jeden Muslim für möglich und für erforderlich. Vielmehr sei der *iğtihād* ein *farḍ kifāya* zu jeder Zeit,<sup>298</sup> also eine Pflicht, die nicht jedem Einzelnen auferlegt ist, sondern erfüllt ist, wenn ein bestimmter Teil der *umma* sie stellvertretend für alle anderen erfüllt. In diesem Fall verstand Šāh Walīullāh darunter alle hinreichend qualifizierten Gelehrten, die die Aufgabe des *iğtihād* übernehmen müssten. Aus diesem Verständnis des *iğtihād* folgte seine Einteilung der *muğtahidūn* in bestimmte Klassen, die sich stark an der des schafiiti-schen Juristen an-Nawawī (st. 1277) orientierte.<sup>299</sup>

An oberster Stelle standen ein "unabhängiger absoluter *muğtahid*" (*muğtahid muṭlaq mustaqill*) und ein "affiliierter absoluter *muğtahid*" (*muğtahid muṭlaq muntasib*). Dann folgte der

<sup>291</sup> Walīullāh Dihlawī: *‘Iqd al-ğīd fī aḥkām al-iğtihād wat-taqlīd*. Bambaī 1306/1889 (GAL S II, 615.). Der Aufsatz von Raḥbar basiert zu großen Teilen auf dieser Schrift.

<sup>292</sup> Šāh Walīullāh Dihlawī: *Ḥuğğat Allāh al-bālīga*. Ğuz’ 1-2. al-Qāhira 1977; engl. Übersetzung von Marcia K. Hermansen: *The Conclusive argument from God*. Leiden 1995. GAL II, 418; SII, 615. Zahlreiche Zitate zur Ablehnung des *taqlīd* aus *Ḥuğğat Allāh* in TAḤ, 108; 197 ff.; 200 ff.

<sup>293</sup> GAL S II, 944.

<sup>294</sup> Abul Hasan Ali Nadwi: *Saviours of Islamic spirit* iv, 144 f.

<sup>295</sup> Šāh Walīullāh Dihlawī: *Ḥuğğat Allāh* i, 147-152 (*Bāb al-firq baina ahl al-ḥadīṭ wa-ahl ar-ra’y*).

<sup>296</sup> Šiddiq Hasan Ḥān verwies mehrfach in diesem Kontext auf al-Ğazzālīs *Iḥyā’ ulūm ad-dīn*, ohne jedoch genaue Belegstellen zu nennen.

<sup>297</sup> Šāh Walīullāh Dihlawī: *Ḥuğğat Allāh* i, 144 ff. (*Bāb asbāb iḥtilāf maḏāhib al-fiqh*).

<sup>298</sup> Zum *farḍ al-kifāya* vgl. auch Kapitel 4.3.5 über den *ğihād*, sowie T.P. Hughes: "Farḍ kifā’ī", in *Dictionary of Islam*, 124; Abul Hasan Ali Nadwi: *Saviours of Islamic spirit* iv, 42.

<sup>299</sup> Norman Calder: "Al-Nawawī's typology of muftīs and its significance for a general theory of Islamic law". ILAS 3 ii (1996), 137-164.

*muğtahid al-fatāyā*, der zu einem Rechtsgutachten in der Lage ist, da er die Rechtsliteratur seines eigenen *maḏhab* kennt, und schließlich der "reine *muqallid*" (*muqallid širf*).<sup>300</sup> Während der erstgenante Rang ausschließlich den Begründern der vier Rechtsschulen vorbehalten sei, die unabhängige Rechtsgutachten auf der Basis von Qur'ān und *sunna* fällen konnten, blieben *muğtahidūn* der zweiten und dritten Kategorie an die Prinzipien ihrer eigenen Rechtsschule gebunden. Der *muğtahid* stimmte in seinen Entscheidungen mit denen des *imāms* seines *maḏhabs* überein.

Die Deobandīs unter den Anhängern Šāh Walīullāhs hielten im Gegensatz zu den *Ahl-e ḥadīṭ* den *iğtihād fil-maḏhab* nicht für *taqlīd*, da der *muğtahid* in der Lage sei, zwischen den verschiedenen Meinungen und Argumenten innerhalb seines *maḏhabs* zu differenzieren. In den Augen der Deobandīs erachtete Šāh Walīullāh es für möglich, dass der Rang eines *muğtahid* durch den *iğtihād* innerhalb einer Rechtsschule weiterhin existiere, ohne dass der *muğtahid* aber die besondere Stellung der Rechtschulgründer erreichen könne. Die Kenntnisse der Rechtschulgründer im *ḥadīṭ*, in arabischer Grammatik und in der Syntax seien zwar nicht zu erlangen, aber die *muğtahidūn* seien in der Lage, den *iğtihād* innerhalb der Grenzen des Rechtsschulsystems durchzuführen. Dem Laien (*āmmī*) wollte Walīullāh den *iğtihād* zwar nicht zutrauen, hielt aber wie gesagt den *iğtihād* in gewissem Rahmen für möglich und äußerte sich gleichzeitig kritisch gegenüber dem *taqlīd*. Aus diesem Grunde zählte er für die *Ahl-e ḥadīṭ* zu einem wichtigen Wegbereiter.

In Bhopal hielten sich etliche Gelehrte auf, die diese Lehren Šāh Walīullāhs weiter verbreiteten. Auch wenn die *Ahl-e ḥadīṭ* Bhopals, wie im Rahmen dieser Arbeit zu zeigen sein wird, andere Einflüsse für bedeutsamer hielten, bezogen auch sie sich immer wieder auf Šāh Walīullāh. Šiddīq Ḥasan Ḥān verfasste neben dem bereits erwähnten ein *‘aqīda*-Werk mit dem Titel *Intiqād ar-rağīṭ* vor, wobei es sich um einen Kommentar zu Šāh Walīullāhs *al-I‘tiqād aš-šaḥīḥ*<sup>301</sup> handelte. Der *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrte Muḥammad Mačhlīšahrī (s.u.) zeitweilig *qāḏī* Bhopals, legte mit *an-Ni‘mat as-sābiğa fī taḥrīğ Ḥuğğat Allāh al-bāliğa* einen zusammenfassenden Kommentar zu Šāh Walīullāhs Hauptwerk vor.<sup>302</sup>

Der Einfluss Šāh Walīullāhs und seiner Schriften ist in den Biografien und Werken zahlreicher weiterer Gelehrter Bhopals unterschiedlichster Gruppierungen spürbar. Auf diese Verbindungen wird im Laufe dieser Arbeit noch eingehend hingewiesen. Von Bedeutung - nicht nur für Bhopal - ist die aus der Aktivität Šāh Walīullāhs resultierende Freiheitsbewegung (*taḥrīk-e āzādī*), die sich nach Beurteilung der Mehrheit der muslimischen Bewegungen Indiens direkt gegen die britische Besetzung ihres Landes richtete. Sie war wegweisend für verschiedene Gelehrtenbewegungen Indiens. Zumindest wird dieser Zusammenhang von den meisten muslimischen Gruppierungen Indiens so gesehen. Erleichternd für eine derartige Vereinnahmung

<sup>300</sup> Šāh Walīullāh: *Iqd al-ğīd*, 4; M.K. Hermansen: *Conclusive argument*, 463.

<sup>301</sup> Arabisch, ungedruckt. GAL S II, 64.

<sup>302</sup> NH viii, 396.



der Figur Šāh Walīullāhs die umfangreiche Literatur sowie die Ausrichtung seiner Werke, die sowohl Sufis mehrerer Bruderschaften, *sunna*-orientierte Gelehrte als auch *ḥadīṭ*-Wissenschaftler und Studenten anderer Disziplinen anzog. Die *Madrasa-ye Raḥīmīya* wurde zum Ort, von dem aus sich ein großes Netzwerk entsponn. Die dort erteilten *iğāzāt* verbanden unter anderem *ḥadīṭ*-Gelehrte Delhis mit Gelehrten aus Medina, wo Šāh Walīullāh studiert hatte. Diese *isnāde* wurden, wie noch zu zeigen sein wird, von Bedeutung für die *Ahl-e ḥadīṭ*.

Nach dem Tod Šāh Walīullāhs setzten seine Söhne und Enkel sein Werk fort. Zumindest in der Nachfolgegeneration war die Übernahme der *Madrasa-ye Raḥīmīya* durch Šāh Walīullāhs ältesten Sohn Šāh ‘Abd ul-‘Azīz (st. 1824) nahezu unumstritten.

### 2.3.2.2 Šāh Walīullāhs Nachfolger

Wie bereits erwähnt, kam es nach dem Tod Šāh Walīullāhs zu einer weiteren Ausdifferenzierung der muslimischen Gemeinschaft Indiens - an deren Ende die Entstehung von Gruppierungen wie *Ahl-e ḥadīṭ*, Deobandīs oder Barelwīs stand. Einig waren sich die Gruppierungen jedoch darin, ‘Abd ul-‘Azīz Dihlawī<sup>303</sup> der legitime Nachfolger seines Vaters in der *silsila* der *Naqšbandīya-Muğaddidīya* (sowie der *Čištīya* und anderer *ṭuruq*) war. Auch als *ḥadīṭ*-Lehrer konnte er die *isnāde* im *ḥadīṭ* und anderen Disziplinendirekt an seine Schüler weitergeben. ‘Abd ul-‘Azīz trägt in den einschlägigen biographischen Werken der *Ahl-e ḥadīṭ* den Beinamen *muḥaddiṭ* (*ḥadīṭ*-Gelehrter) und *muğaddid* (Erneuerer der Religion, s.u.).<sup>304</sup> Zudem wird in der Literatur der Bewegung wird darauf verwiesen, dass ‘Abd ul-‘Azīz ein Vorvater, wenn nicht sogar ein früher Vertreter der *Ahl-e ḥadīṭ* gewesen sei.<sup>305</sup> Dieses wird vor allem durch seine Schriften beziehungsweise deren Thematik gerechtfertigt.

Šāh ‘Abd ul-‘Azīz verfasste zahlreiche Werke, von denen vor allem die anti-schiitischen Schriften *Tuḥfa-ye Itnā’ Ašārīya*,<sup>306</sup> *Sirr-e šahādātāin*<sup>307</sup> und der *ḥadīṭ*-Kommentar *Bustān al-muḥaddiṭīn*<sup>308</sup> sowohl von den Deobandīs als auch von *Ahl-e ḥadīṭ* für sich vereinnahmt wurden. Von besonderer Bedeutung sind aber ‘Abd ul-‘Azīzs Rechtsgutachten in persischer Sprache,<sup>309</sup> die posthum 1893-96 in der *Maṭba‘-ye Muğtabā’ī* in Delhi herausgegeben wurden.<sup>310</sup> Später wurde die *fatwā*-Sammlung ins Urdu übersetzt.

<sup>303</sup> Sh. Inayatullah: "Abd al-Aziz al-Dihlawi", in EI(2) i, 58 f.; S.A.A. Rizvi: *Shāh ‘Abd al-‘Azīz: puritanism, sectarian polemics and jihād*. Canberra 1982. Mushirul Haq: *Shah Abdul Aziz: his life and time*. Lahore 1995; NH vii, 268 ff.; TAḤ, 417; T’UHH, 64-85; Saif, 227-229.

<sup>304</sup> ABĠAD iii, 244 f.

<sup>305</sup> T’UHH, 64-85; Saif, 227-229.

<sup>306</sup> S.A.A. Rizvi: *Shāh ‘Abd al-‘Azīz*, 354-470; Maulānā Aslamī Madrāsī übersetzte dieses Werk ins Arabische. Als wichtigste Entgegnungen von schiitischer Seite gelten *Sawārim al-illāhīyāt*; *Ḥussām al-Islām* und *Saif-e Našīrī*.

<sup>307</sup> C.A. Brown: *Persian literature I* i, 1263.

<sup>308</sup> Ibid, 1137; 1354.

<sup>309</sup> Šāh ‘Abd ul-‘Azīz Dihlawī: *Fatāwā-ye ‘Azīzī*. Deoband: Kutubḥāna-ye Raḥīmīya, s.d.

<sup>310</sup> M.K. Masud: "The World of Shah ‘Abd al-‘Aziz (1746-1824)", in J. Malik (ed.): *Perspectives*, 298-314. Zu dieser Druckerei als zweitgrößter Delhis siehe auch M. Pernau: *Bürger mit Turban*, 269.

Diese Sammlung der Rechtsgutachten ‘Abd ul-‘Azīz legte den Grundstein für eine gestiegene Bedeutung von *fatwā*-Literatur zu dieser Zeit.<sup>311</sup> Ab Mitte des 19. Jahrhunderts stellte fast jede Gruppierung Indiens eigene *fatwā*-Sammlungen zusammen, die als Kompendien der Rechtsprechung, aber auch als Anleitung des einzelnen Gruppenangehörigen dienten. Sowohl Deobandīs als auch *Ahl-e ḥadīṭ* beharrten aufgrund der *Fatāwā-ye ‘Azīzī* darauf, ‘Abd ul-‘Azīz als einen der ihren zu betrachten. Die Deobandīs sahen ihn als strikten Hanafit, der im Gebet das hanafitische Ritual ohne das Heben der Hände (*raf al-yadain*) für richtig hielt.<sup>312</sup> Außerdem habe er Zeit seines Lebens die hanafitische Position in der Rechtspraxis vertreten. Dem hielten die *Ahl-e ḥadīṭ* entgegen, dass ‘Abd ul-‘Azīz sich vom *madḥab*-System gelöst und die Stufe eines von Rechtsschulen unabhängigen Rechtsgelehrten (*muḡtahid muṭlaq*) erlangt hätte, der direkt die Quellen von Qur’ān und *sunna* interpretiert habe.

Die Beurteilung des Lebens und Wirkens ‘Abd ul-‘Azīz durch die *Ahl-e ḥadīṭ* fiel im folgenden äußerst selektiv aus: er habe, wie sein Vater, stets das islamische Recht auf Grundlage der Überlieferungen auslegen wollen (*fiqh al-ḥadīṭ*), er habe den Grabkult und seine Auswüchse verdammt<sup>313</sup> und mit seiner Qur’ān-Auslegung *Faṭḥ al-qadīr* (genannt *Tafsīr-e ‘Azīzī*) ein wichtiges Grundlagenwerk der *Ahl-e ḥadīṭ* geschaffen.<sup>314</sup>

Seine maßgebliche Bedeutung für die *Ahl-e ḥadīṭ* hatte ‘Abd ul-‘Azīz allerdings durch seine *fatwā* von 1803 erhalten, in welchem er Indien, genauer gesagt die Stadt Delhi, zum *dār al-ḥarb* erklärte<sup>315</sup> und somit scheinbar die Rechtfertigung eines *ḡihād* gegen die Briten lieferte.<sup>316</sup> ‘Abd ul-‘Azīz beabsichtigte jedoch keinesfalls den Aufruf zur Rebellion gegen die Kolonialmacht. Vielmehr ging es ihm darum, eine Grundlage für die wirtschaftliche Zusammenarbeit zwischen den indischen Muslimen und den Briten zu schaffen. Eine solche Kooperation könne auch im *dār al-ḥarb* stattfinden. Allerdings müssten die Grenzen der Zusammenarbeit mit den Briten dort gezogen werden, wo dem Islam durch eine enge Kooperation irgendein Schaden entstünde.<sup>317</sup> Seien allerdings die Möglichkeiten gegeben, die Religion ungehindert zu praktizieren, könnten weder *ḡihād* noch Emigration (*hiḡra*) gerechtfertigt werde. Diese Position wurde später auch von den *Ahl-e ḥadīṭ* eingenommen. Sie verschaffte sowohl der Familie ‘Abd ul-‘Azīz als auch den *Ahl-e ḥadīṭ* die Möglichkeit, in dem Maße mit den Briten zu kooperieren, wie sie es für richtig und sinnvoll erachteten.

<sup>311</sup> A. Shourie: *World of Indian fatwas*, passim.

<sup>312</sup> S.A.A. Rizvi: *Shāh ‘Abd al-‘Azīz*, 150 ff.

<sup>313</sup> Ibid.

<sup>314</sup> Saif, 228.

<sup>315</sup> Siehe J. Malik: *Islamische Gelehrtenkultur*, 193 ff. Das Rechtsgutachten wurde 1803 nach der Eroberung Delhis erlassen, als der blinde Mogulkaiser Šāh ‘Alam II. (gest. 1806) nach Ansicht vieler Inder zur Marionette der Briten wurde. Damit stünde Delhi faktisch unter britischer Herrschaft. Muslimische Kleinstaaten wie Rampur oder Bhopal jedoch hätten Friedensabkommen mit den Briten geschlossen und könnten somit nicht zum *dār al-ḥarb* erklärt werden.

<sup>316</sup> Diese Interpretation lieferte auch Saif, 228.

<sup>317</sup> Vgl. auch A.A. Powell: *Muslims and missionaries*, 93.

M.K. Masud hat jüngst gezeigt,<sup>318</sup> dass ‘Abd ul-‘Azīz keinesfalls anti-britisch eingestellt war, sondern im Gegenteil einen schon fast freundschaftlichen Umgang mit dem *British Resident* in Delhi, Alexander Seton (st. 1818),<sup>319</sup> pflegte. Auch andere Mitglieder der britischen Verwaltung in Delhi holten ‘Abd ul-‘Azīz Rat in interreligiösen Fragen häufig ein.<sup>320</sup> Zudem spielte ‘Abd ul-‘Azīz eine große Rolle für Setons Informationsbeschaffung, ohne die die Rolle des *Residents* am Mogulhof nicht denkbar erscheint.

Die *Ahl-e ḥadīṭ* übernahmen die Haltung ‘Abd ul-‘Azīz, dass eine Kooperation mit den Briten legitim sei. Tatsächlich fanden sich zahlreiche Gelehrte der *Ahl-e ḥadīṭ* in Diensten der Briten, beispielsweise als Lehrer oder als *qāḍīs*.<sup>321</sup> ‘Abd ul-‘Azīz verteidigte seine loyale Haltung gegenüber den Briten auch dann, als die Frage der Kooperation mit den Briten im Umfeld seiner eigenen Familie Streitigkeiten aufwarf: so hatte ‘Abd ul-‘Azīz den Wunsch ‘Abd ul-Ḥayy Budhānawīs, in britische Dienste zu treten, stets gegen die Kritiker aus den Reihen seiner eigenen Anhänger verteidigt.

In einem Punkt gibt es allerdings Divergenzen zwischen der Vereinnahmung ‘Abd ul-‘Azīz und der Überlieferung der *Ahl-e ḥadīṭ* über seine Haltung und Praxis. Dieser Punkt betrifft die Einstellung von ‘Abd ul-‘Azīz gegenüber dem sogenannten Grabkult. Die *Ahl-e ḥadīṭ* beharren auf der Position,<sup>322</sup> dass ‘Abd ul-‘Azīz völlig gegen die Festsetzung eines bestimmten Tages zum Besuch eines Heiligengrabes (*ziyārat*)<sup>323</sup> und gegen die Festlegung eines speziellen, mit besonderem Prunk begangenen Feiertages anlässlich des Todestages (*‘urs*) war.

In seinen *fatāwā* hatte ‘Abd ul-‘Azīz sich tatsächlich gegen die oben genannten Bräuche ausgesprochen. Er hatte auch den Brauch, von Gesängen an Gräbern von Heiligen (*isti‘māl-e āhang bar qubūr*) zu deren Lobpreisung kritisiert.<sup>324</sup> Für verboten hielt er zudem den Brauch, an Heiligengräbern um die Erfüllung von Wünschen zu bitten.<sup>325</sup> Im Gegensatz zu den *Ahl-e ḥadīṭ* ging er dabei aber davon aus, dass die Toten die geäußerten Bitten der Lebenden hören könnten.<sup>326</sup> Dennoch hielt er es für nicht empfehlenswert, den Toten Gelübde (*naḍr*) für die Verwirklichung der Wünsche der Lebenden zu schwören, denn das Schicksal (*qadar*) würde von Gott allein bestimmt.<sup>327</sup>

<sup>318</sup> M.K. Masud: "World of Shāh ‘Abd al-‘Azīz", 305.

<sup>319</sup> Zur Übersetzung der Nachrichtenbriefe, die Seton in persischer Sprache erhielt, siehe M.Pernau/ Yunus Jaffrey: *Information and public sphere: Persian newsletters from Mughal India*. Oxford 2008. Zum Versuch Setons, während der Religionsunruhen von 1807 in Delhi - ausgelöst durch religiöse Prozessionen von Jains und Hindus, als Vermittler aufzutreten, siehe M. Pernau: *Bürger mit Turban*, 38.

<sup>320</sup> Ibid., und M. Haq: *Shah Abdul Aziz*, 21-23.

<sup>321</sup> Vor ihrer Karriere in Diensten der Begums von Bhopal standen die *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrten Muḥammad Bašir Saḥawānī und Muḥammad Maḥlīšahrī auf den Gehaltslisten der Briten (s. u.).

<sup>322</sup> Saif, 228.

<sup>323</sup> ‘Abd ul-‘Azīz lehnte die Festsetzung des genauen Jahrestages des Todes eines Heiligen zum Besuch des Grabes (*ziyārat-e qabr*) in der Tat ab: ‘Abd ul-‘Azīz: *Fatāwā-ye ‘Azīzī* i, 49 f.

<sup>324</sup> Ibid.

<sup>325</sup> ‘Abd ul-‘Azīz: *Fatāwā-ye ‘Azīzī* i, 92: "Istimdād az amwāt bid‘at ast".

<sup>326</sup> Ibid., 91: "Mas‘ala samā‘-ye mautī", über die Frage, ob Tote im Jenseits noch hören können.

<sup>327</sup> Ibid., 93 f.: "Naḍr-e mayyit wa-qubūras", zur Frage der Votivgaben am Grab.

‘Abd ul-‘Azīz nahm also in Bezug auf den Umgang mit dem in Indien praktizierten "Grabkult" einige Positionen der *Ahl-e ḥadīṭ* vorweg. Er war jedoch in der Umsetzung dieser Verbote bei weitem nicht so konsequent wie die jüngere Generation seiner eigenen Familie. In der Theorie hielt er beispielsweise schon die Schriften Ibn Taimīyas für zu radikal,<sup>328</sup> um ihnen zu folgen oder sich in seinen *fatāwā* darauf zu berufen. In der Praxis indes schien ‘Abd ul-‘Azīz einige der Bräuche, die er in seinen Schriften so heftig kritisiert hatte, selbst noch durchgeführt und unterstützt zu haben. Obwohl er beispielsweise das Verteilen von Süßigkeiten am Grab eines Heiligen in seinen *fatāwā* missbilligt hatte, praktizierte er es selbst nach der Lesung der *fātiḥa* am Grab seines Vaters.<sup>329</sup> Auch der Geburtstag des Propheten (*maulid*) und der ‘Ašūrā’-Tag, an dem des Todes von Ḥusain gedacht wird (vgl. Kapitel 4.4.2.1.), wurde von ‘Abd ul-‘Azīz anscheinend begangen.<sup>330</sup> Gerade diese Bräuche und Praktiken wurden nur wenige Jahre später von der nächsten Generation der Familie als Polytheismus (*širk*) gebrandmarkt.

Auch in einem anderen wichtigen Punkt sahen sich die *Ahl-e ḥadīṭ* Bhopals ganz in der Tradition ‘Abd ul-‘Azīzs: in der Frage nach dem Umgang mit der *Šī‘a*, die er heftig kritisierte, jedoch niemals als Ungläubige (*kāfirūn*) bezeichnete.<sup>331</sup> Die Gelehrten der Familie Šāh Walīullāhs erlebten ihre Zeit als geprägt von der wachsenden Bedeutung schiitischer Gelehrter. Diese Entwicklung wurde von den reformistischen sunnitischen Zirkeln mit Argwohn betrachtet. Als Indiz für die Stärkung der *Šī‘a* in Indien sahen die Sunnīs um ‘Abd ul-‘Azīz die Protektion schiitischer Gelehrter am Mogulhof, die Entstehung der Kleinstaaten auf dem Dekkan, vor allem aber den großen Staat Awadh unter Šuḡā’ ud-Daula<sup>332</sup> und die Herrschaft Naḡaf ‘Alī Ḥāns über Delhi.<sup>333</sup> Durch diese Entwicklungen sahen sich die Sunnīs in den Hintergrund gedrängt und ihrer Religionspraxis eingeschränkt.<sup>334</sup>

In diesem Kontext sind auch die anti-schiitischen Pamphlete Ḥaidar ‘Alī Faiḍābādīs (st. 1882)<sup>335</sup> zu sehen. Ḥaidar ‘Alī gehörte zum engsten Schülerkreis von ‘Abd ul-‘Azīz und wurde von ihm als *ḥalīfa* nach Bhopal geschickt. Er zählte zu den Gelehrten, die den dortigen reformistischen Bestrebungen den Weg ebneten, vor allem was die Polemik gegen die *Šī‘a*, aber auch die Bedeutung der *ḥadīṭ*-Wissenschaften anging. Ḥaidar ‘Alī verwarf trotz der Bedeutung, die er den *ḥadīṭ*-Sammlungen in der Rechtspraxis einräumte, niemals die hanafitische Rechtsschule und zählte deshalb nicht zu den *Ahl-e ḥadīṭ* im engeren Sinne.<sup>336</sup> Ḥaidar ‘Alīs Lebenslauf steht ganz im

<sup>328</sup> Zur Ablehnung Ibn Taimīyas siehe S.A.A. Rizvi: *Shāh ‘Abd al-‘Azīz*, 561.

<sup>329</sup> B.D. Metcalf: *Islamic revival*, 55.

<sup>330</sup> M.K. Masud: "World of Shāh ‘Abd al-‘Azīz," 306.

<sup>331</sup> ‘Abd ul-‘Azīz: *Fatāwā-ye ‘Azīzī*, 95.

<sup>332</sup> R.B. Barnett: "Avadh", in Elran iii, 30-32; M. Fisher: *A Clash of cultures*, passim; S.A.A. Rizvi: *Shāh ‘Abd al-‘Azīz*, 11-14, 21-26.

<sup>333</sup> Ibid., 25 ff.; Abul Hasan Ali Nadwī: *Saviours* iv, 263.

<sup>334</sup> Ibid. Dort findet sich eine Übersetzung der Einleitung von Šāh ‘Abd ul-‘Azīzs *Tuhfa*, in der er beklagt, dass es kaum noch sunnitische Haushalte gäbe, in denen nicht mindestens ein Mitglied zur *Šī‘a* konvertiert wäre.

<sup>335</sup> NH vii, 154 f.; FPH i, 220 f.; BTĀ, 233-35.

<sup>336</sup> FPH, 221.

Zusammenhang mit der Auseinandersetzung zwischen *Sunna* und *Šī'a* im 19. Jahrhundert. Zunächst erhielt er seine Ausbildung bei schiitischen Lehrern, die sich auf die Vermittlung der rationalen Wissenschaften (*ma'qūlāt*) konzentrierten. Erst als er nach Delhi gereist und bei 'Abd ul-'Azīz studiert habe, sei ihm die Wichtigkeit von Qur'ān und *sunna* bewusst geworden.<sup>337</sup> Später suchte Ḥaidar 'Alī auf Einladung Sikander Begums Bhopal auf. Auf Sikander Begums Geheiß und mit ihrer finanziellen Unterstützung schrieb Ḥaidar 'Alī eine Ergänzung (*takmila*) zu 'Abd ul-'Azīz *tafsīr Faḥ al-'Azīz*.<sup>338</sup> Dafür erhielt er einen beträchtlichen Geldbetrag von Sikander Begum. Insgesamt war Ḥaidar 'Alīs Wirken von Polemiken gegen die *Šī'a* bestimmt. Vor allem 'Abd ul-'Azīz's Werk *Tuḥfa-ye itnā* 'ašarīya<sup>339</sup> war ein Vorbild für seine eigenen Werke: seine Schriften *Nizārat al-'ainain 'an šahādat al-Ḥusain* sowie *Dāhīyat al-ḥāṭima 'alā man aḥraḡa min ahl al-bait Fāṭima* waren Zusammenfassungen von bzw. Kommentare zu *Tuḥfa-ye itnā* 'ašarīya. In einer weiteren Abhandlung über die Eheschließung 'Umar b. al-Ḥaṭṭābs mit Kulṭūm bint 'Alī kritisierte Ḥaidar 'Alī die Eheschließung sunnitischer Männer mit schiitischen Frauen. Dabei griff er augenscheinlich auf ein *fatwā* seines Lehrers 'Abd ul-'Azīz zurück, in der dieser solche Heiraten grundsätzlich abgelehnt hatte.<sup>340</sup>

Das Werk Šāh Walīullāhs wurde jedoch nicht nur von 'Abd ul-'Azīz fortgeführt, sondern auch von seinen anderen Söhnen, Šāh Rafī ud-Dīn (st. 1817)<sup>341</sup> und Šāh 'Abd ul-Qādir (st. 1827).<sup>342</sup> Sein jüngster Sohn Šāh 'Abd ul-Ġanī,<sup>343</sup> der bereits 1789 verstarb, erlangte nicht die Bedeutung seiner Brüder. Für die *Ahl-e ḥadīṭ* waren die Söhne Walīullāhs vor allem als Qur'ān-Kommentatoren wichtig: 'Abd ul-Qādir's *Mūḍiḥ al-Qur'ān*, eine Übersetzung ins Urdu mit Erklärungen, wurde 1786 gedruckt und gilt seitdem als Standardwerk unter den *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrten. Šiddīq Ḥasan Ḥān hat selbst auf die Bedeutung von Qur'an-Übersetzungen ins Urdu hingewiesen und war bei seinen eigenen *tafsīr*-Schriften deutlich von *Mūḍiḥ al-Qur'ān* beeinflusst.<sup>344</sup> Rafī ud-Dīn's *Tarḡumān-e Qur'ān*, eine wörtliche Übersetzung, erschien knapp sechs Jahre später. Für Šiddīq Ḥasan waren allerdings auch Rafī ud-Dīn's eschatologische Schriften von Bedeutung. So schaffte er beispielsweise dessen *Qiyāmat-nāme* für seine Privatbibliothek an. Diese und andere Schriften der Söhne Šāh Walīullāhs befinden sich bis heute in der *Ḥāmidīya / Maulānā Āzād Library* in Bhopal.

Neben den direkten Nachkommen Šāh Walīullāhs wurden noch zwei weitere Gelehrte aus dem Umfeld der Familie als Vorläufer der *Ahl-e ḥadīṭ* betrachtet. Das war zum einen der *ṣūfī* und

<sup>337</sup> NH vii, 154 f.

<sup>338</sup> Ḥasanī: *aṭ-Taqāfa*, 166; BTĀ, 235.

<sup>339</sup> Weitere kleine anti-schiitische Schriften in *Fatāwā-ye 'Azīzī* ii, 100 f.

<sup>340</sup> 'Abd ul-'Azīz: *Fatāwā-ye 'Azīzī* i, 26.

<sup>341</sup> M. Shafī: "Rafī al-Dīn", in EI (2) viii, 386; ITHĀF, 296 f.; T'UḤH, 88; TAḤ, 418; Saif, 230.

<sup>342</sup> Sh. Inyatullah: "'Abd al-Ḳādir Dihlawī", in EI (2) i, 68 f.; NH vii, 295 f.; T'UḤH, 87; TAḤ, 419; Saif, 230; ABĠAD iii, 245.

<sup>343</sup> T'UḤH, 86; Saif, 229. In der *silsila* der *Ahl-e ḥadīṭ* hatte 'Abd ul-Ġanī allerdings die Nummer drei, hinter 'Abd ul-'Azīz und vor seinen anderen Brüdern. Bei Siyālkoṭī wird er allerdings überhaupt nicht erwähnt.

<sup>344</sup> Muḥammad Šiddīq Ḥasan Ḥān: *al-Iksir fī uṣūl-e tafsīr*, 196. Vgl. H.O. Pearson: *Islamic reform*, 148.

*ḥadīṭ*-Gelehrte Muḥammad Fāḥir Zā'ir Illāhābādī (st. 1848),<sup>345</sup> der nach Auffassung Ṣiddiq Ḥasans einer der ersten Vertreter der *Ahl-e ḥadīṭ* war, da er sich gegen den *taqlīd* gewandt hatte. Auch gegen die Praktiken der Schiiten soll sich Fāḥir, genau wie sein Lehrer Maḥzar Ğān-e Ğānān, in mehreren Polemiken ausgesprochen haben. Zum Ende seines Lebens verließ Fāḥir Indien und emigrierte nach Mekka. Dort stand er in engem Kontakt zu Muḥammad 'Ābid as-Sindī (s. u.), der später als Lehrer einiger prominenter *Ahl-e ḥadīṭ* Bedeutung erlangen sollte.

Als weiteren Vorläufer ihrer Bewegung begriffen die *Ahl-e ḥadīṭ* Qāḍī Tanā'ullāh Pānīpatī (st. 1810).<sup>346</sup> Auch er war ein Schüler Walīullāhs, seiner Nachkommen und Maḥzar Ğān-e Ğānāns. Schließlich festigte er seine Bindungen zur Familie Walīullāhs, indem er eine seiner Töchter mit Walīullāh verheiratete. Thematisch habe er vor allem in Bezug auf die Ablehnung des *taqlīd*, des Grabkultes und der *Ṣī'a*<sup>347</sup> und auf seine Forderung nach dem Erheben der Hände während des Gebetes (*raf al-yadain*) die Positionen der *Ahl-e ḥadīṭ* vorweggenommen. Er sei, so die Meinung der *Ahl-e ḥadīṭ*, nur dem äußeren Anschein nach (*be-zāhir*) Ḥanafī gewesen, in Wirklichkeit habe er den Pfad der *Ahl-e ḥadīṭ* (*maslak-e Ahl-e ḥadīṭ*) beschritten. Tanā'ullāhs Qur'an-Kommentar *Tafsīr-e Maḥzarī*, den er seinem Lehrer Maḥzar Ğān-e Ğānān widmete, ist bis heute in Indien und Pakistan weit verbreitet. Von den *Ahl-e ḥadīṭ* wird Tanā'ullāh wegen seiner *taqlīd*-kritischen Äußerungen in diesem *tafsīr* sehr geschätzt.<sup>348</sup> Ṣiddiq Ḥasan verglich ihn wegen seiner Kenntnisse im *ḥadīṭ* und im *fiqh* mit dem *muhaddiṭ* und *faqīh* al-Baiḥaqī<sup>349</sup> (st. 1066) und bezeichnete ihn als "Baiḥaqī seiner Zeit" (*Baiḥaqī-ye waqt*).<sup>350</sup> Dieser Titel war ihm bereits von Ṣāh 'Abd ul-'Azīz verliehen worden und beherrscht die Rezeption der Person Tanā'ullāhs durch die *Ahl-e ḥadīṭ*.

### 2.3.3 Die *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya*

Ihren wahren Vorläufer in politischer, ideologischer und auch personeller Hinsicht sahen die *Ahl-e ḥadīṭ* in der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya*, die aus der Familie Ṣāh Walīullāhs direkt hervorging. Von der nationalistischen Geschichtsschreibern Indiens insgesamt, allen voran von dem Deobandī 'U-baidullāh Sindhī (st. 1944),<sup>351</sup> ist wohl kaum eine andere Bewegung so sehr als Ursprung der

<sup>345</sup> NH vi, 241 f.; TIQṢĀR 115; T'UHH, 145.

<sup>346</sup> NH vii, 112-114; TIQṢĀR, 191 f.; ITHĀF, 240 f.; T'UHH, 188-196; Saif, 178 f.

<sup>347</sup> Zum *taqlīd* vgl. *Risālat uṣūl al-fiqh* in persischer Sprache. Zum "Grabkult" verfasste er *Tadkirat al-mautā wal-qubūr*, gegen die *Ṣī'a* (*radd-e rawāfiḍ*) richtete er sich in *as-Saif al-maslūl*. Zu allen genannten Werken siehe Saif, 180.

<sup>348</sup> Längere Zitate aus dem *Tafsīr-e Maḥzarī* in Saif, 179.

<sup>349</sup> J. Robson: "al-Baiḥaqī", in EI (2), CD-ROM-Edition.

<sup>350</sup> TIQṢĀR, 191.

<sup>351</sup> Zu seiner Biografie vgl. M. Ikrām: *Mauḍ-e kauṭar*, 345 ff. Der Deobandī Sindhī war selbst in der Freiheitsbewegung aktiv: ab 1910 organisierte er eine indische Exilregierung in Kabul, der unter anderem auch der bhopalesische Freiheitskämpfer Barakatullāh Bhopālī (st. 1927) angehörte - angeblich ein Schüler Ṣiddiq Ḥasans. Barakatullāh, der heute als größter Vertreter der Unabhängigkeitsbewegung Bhopals gilt, ist als Vertreter des Panislamismus besonders interessant. Er bereiste fast die gesamte islamische Welt, war jahrelang als Lehrer an der Universität Tokio tätig und starb schließlich in den USA. In Bhopal ist die Universität nach ihm benannt. Wie Sindhī begriff sich auch Barakatullāh als islamischer Sozialist. Die Werke beider Autoren waren stark von Lenin beeinflusst, mit dem beide mehrfach zusammentrafen.

indischen Freiheitsbewegung beansprucht worden wie die *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* (wörtlich: "der muḥammadanische Pfad").<sup>352</sup>

Der Name der Bewegung ist nach bisherigem Stand der Forschung eine Anlehnung an das vor allem im Osmanischen Reich viel gelesene und bis nach Zentralasien hinein rezipierte Werk *aṭ-Ṭarīqa al-muḥammadiya*<sup>353</sup> von Meḥmed Birkawī (Birgevī; st. 1573). Birkawī gilt als Hauptvertreter einer Frömmigkeitstradition im Osmanischen Reich, die zuweilen mit dem europäischen Pietismus verglichen wird.<sup>354</sup> Die These von der Beeinflussung der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* durch die gleichnamige Schrift Birgevīs harrt weiterhin einer genauen vergleichenden Untersuchung durch die Islamwissenschaft. Sie wird aber dadurch wahrscheinlich, dass Ṣiddīq Ḥasans Vater Aulād Ḥasan im Besitz einer eigenhändig kopierten Handschrift der Schrift Birkawīs war, die er an Ṣiddīq Ḥasan vererbte.<sup>355</sup> Ein genauer Blick auf das Werk Birkawīs erscheint genau so lohnend wie die Frage nach den Gemeinsamkeiten mit der indischen *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* und deren Nachfolgern, den *Ahl-e ḥadīṭ*. Auf die Schrift Birkawīs wird in dieser Arbeit noch im Zusammenhang mit Werken zur moralischen Bildung eingegangen werden. Zunächst einmal sei also darauf verwiesen, dass sowohl Birkawī als auch allen anderen Bewegungen, die sich "Der muḥammadanische Pfad" nannten, diesen Pfad bezeichneten als

"das versinken des inneren seines anhängers in der betrachtung von Muḥammads person (*dāt*), wobei er äusserlich mit wort und tat eifrig Muḥammads nachfolge betreibt, die zunge mit segenssprechungen über ihn beschäftigt und sich mit dem in bei segenssprechungen über ihn beschäftigt und sich dem in den meisten zeiten, bei zurückgezogenheit und bei öffentlichem auftreten, widmet, bis die verehrung des Propheten ihn im herzen so beherrscht und im innersten so durchdringt und im innersten so durchdringt, dass er schon beim hören seines namens erhebt, sein herz von seiner schau überwältigt wird und ihn die fürgürlichen erscheinungen des Propheten vor den augen seines inneren blickes treten."<sup>356</sup>

In der Islamwissenschaft ist in den letzten Jahren viel über diese Definition der *Ṭarīqa Muḥammadiya* diskutiert worden, vor allem über die Frage der Erscheinung des Propheten.<sup>357</sup> B. Radtke hat darauf hingewiesen, dass *Ṭarīqa Muḥammadiya* in zweifachem Sinne zu verstehen ist: zum einen im Sinne einer "schriftlich fixierten Tradition", zum anderen im mystischen Sinne: der

<sup>352</sup> Im Sinne des Nationalismus sind die Darstellungen von M. Ikrām in *Mauḡ-e kautar*, 15 ff. und in englischer Sprache Q. Ahmad: *The Wahhabi movement in India*.

<sup>353</sup> Muḥammad al-Birkawī: *aṭ-Ṭarīqa al-muḥammadiya was-sira al-aḥmadiya*. al-Qāhira 1343 / 1924. GAL II 441.

<sup>354</sup> R. Schulze: "Was ist die islamische Aufklärung?" *WI* 36 iii (1996), 209-304. Zum Werk Birkawīs und seiner Rezeption in der Wolga-Ural-Region M. Kemper: *Sufis und Gelehrte*, 147-171.

<sup>355</sup> *Silsilat al-‘asḡad*, Nr. 225.

<sup>356</sup> B. Radtke: "Birgiwīs Ṭarīqa Muḥammadiyya". *Journal of Turkish Studies* 26 ii (2002), 159-174, dasselbe Zitat in englischer Sprache: ders. "Ibriziana". *Sudanic Africa* 7 (1996), 113-158, hier 125. Es handelt sich um ein Zitat, das sich bei Muḥammad b. ‘Alī a-Sanūsī findet, ursprünglich aber von Ḥasan b. ‘Alī al-Uḡaimī (st. 1702) stammt. Zu Uḡaimī, einem Lehrer Muḥammad Ḥayāt as-Sindīs, vgl. ABĠAD iii, 167; B. Nafi: "A Teacher".

<sup>357</sup> Hier sind vor allem die beiden Aufsätze von Bernd Radtke ("Von des Chisers Händeln und schmutzigen Tricks". *Der Islam* 81 (2004), 96-114; "Yeter-Gezeter oder Plus ultra!" *Der Islam* 83 i, 198-208) zu nennen, in denen er primär Jamal Maliks Beschreibung von *Ṭarīqa Muḥammadiya* in *Islamische Gelehrtenkultur* (passim) sowie Annemarie Schimmels Konzept der *imitatio Muḥammadi* in ihrem Werk *Und Muhammad ist sein Prophet* (192-213) kritisiert.

Mensch erlangt "unter Einbeziehung der ersten Art der *Ṭarīqa Muḥammadiya*," mittels der *taṣliya* (Segenssprechung über Muḥammad) einen Zustand, in dem er den lebendigen Muḥammad vor Augen hat.<sup>358</sup>

Es ist unbestreitbar, dass es ausgerechnet die Gegner der indischen *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* waren, nämlich die Barelwīs (vgl. Kapitel 4.6.), waren, die die zweite Methode als wichtigen Grundpfeiler ihrer Lehren sahen. Sie hielten es für möglich, dem Propheten "in Fleisch und Blut" zu begegnen und mit ihm zu kommunizieren. Demgegenüber fokussierte die *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya*<sup>359</sup> selbst (wie auch die *Ahl-e ḥadīṭ*) auf der ersten Methode: ein genaues Nachahmen der Lebensweise des Propheten, inklusive seines Kleidungsstils und vor allem seiner Art zu beten. Man kann also im indischen Kontext durchaus von einer Trennung der beiden Arten von *Ṭarīqa Muḥammadiya* in der Praxis sprechen. Die *Ahl-e ḥadīṭ* gingen jedoch zu der oben definierten Art von *Ṭarīqa Muḥammadiya* auf Distanz. Gerade noch akzeptabel war es für sie, dem Propheten im Traum zu begegnen. Auf dieses Thema wird noch einmal in Kapitel 3.4.2 eingegangen werden, auf das Werk Birkawīs im Zusammenhang mit Ṣiddīq Ḥasans Bibliothek. Wegen der großen Unterschiede in Bezug auf die Sufik und die Muḥammad-Verehrung ist es aber als unwahrscheinlich zu bezeichnen, dass sich die indische *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* und die afrikanischen Gruppierungen gleichen Namens aufeinander bezogen.<sup>360</sup>

In Indien führten 'Abd ul-'Azīz's Neffe Muḥammad Ismā'īl Dihlawī<sup>361</sup> (st. 1831) und sein Neffe und Schwiegersohn 'Abd ul-Hayy Budhānawī<sup>362</sup> (st. 1827) den Kampf gegen unislamische Neuerungen (*bida'*) und die Feinde des Islams fort. Beide Gelehrte waren die ideologischen Köpfe, die hinter der nicht nur religiös definierten Bewegung der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* standen, die zu Beginn des 19. Jahrhunderts unzählige Muslime in Nordindien mobilisieren konnte. Die Ziele der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* beschränkten sich jedoch nicht nur auf die Propagierung ihrer religiösen Ideale, sondern suchten auch den aktiven Kampf gegen die Herrschaft der Sikhs in den North-Western Frontier Provinces (NWFP), die sie als Ungläubige und Gefahr für den Islam ansahen.

Militärischer Kopf der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* war Sayyid Aḥmad Barelwī<sup>363</sup> (st. 1831), mit dessen Biographie die Geschichte der Bewegung im Allgemeinen gleichgesetzt wird. Diese Sichtweise ist wohl verkürzt, denn Sayyid Aḥmad besaß erst ab dem Zeitpunkt seines Studiums an der

<sup>358</sup> B. Radtke: "Yeter-Gezeter", 199.

<sup>359</sup> Abū l-Ḥasan Nadwī berichtet in seiner Biographie über Sayyid Aḥmad, dass dieser während der Pilgerfahrt in Mekka von Muḥammad berufen wurde, die *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* zu begründen. Andere Biographen beschreiben dieses Erlebnis Sayyid Aḥmads nicht. Zu diesem Berufungserlebnis und der sufischen Interpretation vgl. J.-P. Hartung: *Viele Wege*, 219.

<sup>360</sup> M. Riexinger: *Sanā'ullāh Amritsarī*, 103n188.

<sup>361</sup> Zu ihm siehe u. a. NH vii, 56-61 sowie A.S. Bazmee Ansari: "Ismā'īl Shahīd", in EI (2) iv, 194.

<sup>362</sup> NH vii, 249 f.; ABĠAD, 244 ff.; T'UḤH, 132-134.

<sup>363</sup> Zu seiner Biographie siehe Abū l-Ḥasan 'Alī an-Nadwī: *Tarġamat as-Sayyid al-Imām Aḥmad b. 'Irfān aš-Šahīd: muġaddid al-qarn at-tālīt 'ašar* (Arab.) sowie die umfangreiche Urdu-Biografie *Sirat Sayyid Aḥmad Šahīd*. Lakhnā'ū 1986-1990. Bekannt sind jedoch die beiden Schriften von dem den *Ahl-e ḥadīṭ* nahestehenden Ġulām Rasul Mihr (Mehr): *Ġamā'at-e muġāhidīn* und vor allem *Sayyid Aḥmad Šahīd*. Lāhor s.d. Außerdem NH vii, 27-32; B.D. Metcalf: "Barelwī, Sayyid Aḥmad", in OEMIW i, 200; Sh. Inyatullah: "Aḥmad Brēlwī", EI (2) i, 282 ff.



*Madrasa-ye Raḥīmīya* Autorität und Ansehen. Dort war er Muḥammad Ismā'īl und 'Abd ul-Hayy Budhānawī begegnet, die dort bereits um 1810 reformistische Theorien verbreiteten.<sup>364</sup>

Sayyid Aḥmad wurde 1786 in Rai Bareilly geboren. Bereits sein Vater und seine Brüder hatten intensive Kontakte zur Familie Šāh Walīullāhs und waren alle Schüler 'Abd ul-'Azīz gewesen.<sup>365</sup> Nach dem frühen Tod seines Vaters wandte sich auch Sayyid Aḥmad an 'Abd ul-'Azīz in Delhi. Dieser nahm den Siebzehnjährigen als Schüler auf und initiierte ihn in die *Naqšbandīya*, die *Naqšbandīya-Muğaddidīya*, die *Qādirīya* und die *Čištīya*.<sup>366</sup> Um 1809 schloss sich Sayyid Aḥmad als Soldat dem Nawwāb von Tonk, Amīr Ḥān (st. 1834),<sup>367</sup> einem afghanischen Abenteurer, an. Dieser hatte zuvor auf Seiten der Pindarīs gekämpft und war dann von den Briten als Nawwāb des kleinen Fürstenstaates Tonk in Rajasthan eingesetzt worden.

In den Quellen der indischen Nationalgeschichtsschreibung ist häufig zu lesen, dass Sayyid Aḥmad sich Amīr Ḥān nur angeschlossen habe, um im aktiven Kampf die Fähigkeiten für einen *ḡihād* gegen die Sikhs oder auch gegen die Briten zu erlernen.<sup>368</sup> Dazu soll ihn sogar sein Lehrer 'Abd ul-'Azīz ermuntert haben. Letztgenannte Schilderung erscheint allerdings nicht wahrscheinlich, da 'Abd ul-'Azīz die Forderung nach einem *ḡihād*, egal gegen welchen Gegner, nicht für gerechtfertigt hielt.<sup>369</sup> Weitere Unklarheit herrscht darüber, warum Sayyid Aḥmad 1817 Tonk verließ und wieder nach Delhi zurückkehrte. Die Nationalisten behaupten, Sayyid Aḥmad habe die Maßnahme Amīr Ḥāns, mit den Briten einen Vertrag über die Anerkennung des *Pax Britannica* abzuschließen, komplett abgelehnt und aus Protest Tonk verlassen.<sup>370</sup> Wahrscheinlicher ist jedoch, dass Amīr Ḥān, wie auch der Nawwāb von Bhopal, seine Truppenstärke aufgrund dieses Vertrages reduzieren und zahlreiche Soldaten entlassen musste.<sup>371</sup>

Sayyid Aḥmad kam nach Beendigung seines Militärdienstes in Tonk zurück nach Delhi, wo er sich erneut seinem alten Lehrer 'Abd ul-'Azīz anschloss. Weitaus wichtiger war jedoch, dass Sayyid Aḥmad die Huldigung (*bai'a*) Muḥammad Ismā'īls und 'Abd ul-Ḥayys entgegennahm, die somit seine religiöse Autorität anerkannten. Das war insofern von Bedeutung, als dass Muḥammad Ismā'īl erheblich älter als Sayyid Aḥmad war und ihn sogar schon unterrichtet hatte. Außerdem hatte er sich selbst bereits einen Namen als charismatischer Prediger in der *Ġāmi' Masġid* Delhis gemacht. Die Anerkennung Sayyid Aḥmads durch die Familie 'Abd ul-'Azīz war der entscheidende Schritt zur Schaffung seiner spirituellen Autorität und der Führerrolle innerhalb

<sup>364</sup> M. Garborieau: "Criticizing the sufis", 455 ff.

<sup>365</sup> H.O. Pearson: *Islamic reform and revival in nineteenth century India: the Tariqah-i Muhammadiyah*. Unpubl. Dissertation, Duke University, 1979, 46.

<sup>366</sup> Ibid.

<sup>367</sup> C.C. Davies: "Amīr Ḥān", in EI (2) i, 444; B. Lal: *Memoirs of the Pathan soldier of fortune, the Nuwab Ameer-ood-Dowlah Mohammed Ameer Khan*. Calcutta 1832. Zu Tonk vgl. C.E. Bosworth: "Tonk", in EI (2) x, 564.

<sup>368</sup> Ġ.R. Mihr: *Sayyid Aḥmad*, 57; Q. Ahmad: *Wahhabi movement*, 42 ff, dazu auch H.O. Pearson: *Islamic reform*, 45.

<sup>369</sup> S.A.A. Rizvi: *Shāh 'Abd al-'Azīz*, 471-551.

<sup>370</sup> H.O. Pearson: *Islamic reform*, 48.

<sup>371</sup> Ibid., 49.

der Bewegung.<sup>372</sup> Diese Autorität schlug sich zum einen in seinem Titel *imām* nieder, vor allem aber in der Bezeichnung *amīr al-mu'minīn* ("Befehlshaber der Gläubigen"). In der Folgezeit trat Sayyid Aḥmad selbst als Prediger (*wā'iz*) in Erscheinung. Angeblich waren es Tausende, die jeden Dienstag und jeden Freitag die Predigten (*ḥuṭba*) Sayyid Aḥmads in Delhis *Šāhī Masǧid* verfolgten. Themen wie die Eliminierung des Polytheismus (*širk*), die Ermahnung zur Einhaltung der *šarī'a* und die Wiederbelebung der *sunna* (*iḥyā' as-sunna*) schienen den "Nerv der Zeit" zu treffen. Ähnlich wie es schon in Bezug auf Šāh Walīullāh erwähnt worden ist, wurden Sayyid Aḥmads Aktivitäten dadurch gerechtfertigt, dass die muslimische Gesellschaft von Verfall und Krise geprägt sei und dringend einer Reform bedurft hätte.

Im Jahr 1821 entschloss sich Sayyid Aḥmad, die Pilgerfahrt nach Mekka zu vollziehen. Auch dieses Ereignis benutzte er zur Mobilisierung der Massen: es sei ja die Pflicht eines jeden Muslims, den *ḥaǧǧ*<sup>373</sup> zu vollziehen. Mit seiner, Sayyid Aḥmads, Hilfe und mit ihm zusammen könne nun jeder die Pilgerfahrt durchführen - egal, ob er über die finanziellen Mittel verfügte oder nicht. Tatsächlich organisierte Sayyid Aḥmad durch seine Predigertätigkeit die Pilgerfahrt für mehr als 750 Muslime, inklusive seiner eigenen Mutter und einer seiner Schwestern.<sup>374</sup> Die Gruppe mietete zehn Schiffe und brach von Kalkutta nach Mekka auf. Vorher hatte man von Rai Bareilly aus unter anderem die Städte Benares und Patna durchquert, die später zu wichtigen Zentren der *Ahl-e ḥadīṭ*-Bewegung wurden.

In Patna hatte Sayyid Aḥmad Bekanntschaft mit der Familie Wilāyat und 'Ināyat 'Alīs (s. u.) geschlossen, die später die Nachfolge Sayyid Aḥmads als Anführer des aktivistischen Flügels der *muǧāhidūn* antraten. Sayyid Aḥmad hatte die 'Alī-Brüder in ihrem Haus in der *maḥalla Šādiqpūr* aufgesucht und sie dazu aufgefordert, sich dem Pilgerzug nach Mekka anzuschließen, was diese auch taten. Die Pilgerfahrt Sayyid Aḥmads war insofern von Bedeutung, als dass die Anführer der Bewegung der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* mit vielen bedeutenden Gelehrten ihrer Zeit zusammentrafen, so beispielsweise mit Aḥmad b. Idrīs (vgl. Kapitel 3.3.5.6.).

Als Sayyid Aḥmad mit seinen Anhängern 1824 von der Pilgerfahrt zurückkehrte, begann er den bewaffneten *ǧihād* gegen die Sikhs auszurufen. Gegner der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* behaupten, dass Sayyid Aḥmad in Mekka unter den Einfluss der *Wahhābiya* geraten und dort fanatisiert worden sei.<sup>375</sup>

<sup>372</sup> Dazu vgl. auch J.-P. Hartung: *Viele Wege*, 218 f.

<sup>373</sup> Zur Bedeutung des *ḥaǧǧ* im Allgemeinen siehe T.P. Hughes: "Hajj", in *Dictionary of Islam* und A.J. Wensinck: "Ḥadǧǧ", in EI (2), CD-ROM-Edition sowie W.R. Roff: "Pilgrimage and the history of religions: theoretical approaches to the Hajj," in R.C. Martin (ed.): *Approaches to Islam in religious studies*. Tuscon 1985, 78-86. Vgl. auch das Kapitel über Šiddīq Ḥasans *ḥaǧǧ*.

<sup>374</sup> Hier zeigt sich der reformistische Ansatz der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya*, der von den *Ahl-e ḥadīṭ* weiterentwickelt wurde und der auch den muslimischen Frauen eine religiöse Verantwortung zur Erfüllung ihrer Pflichten auferlegte.

<sup>375</sup> So sollen Schüler von Maḥzar Ğān-e Ğānān Sayyid Aḥmad als Abweichler von der Lehre der *Naqšbandīya-Muǧaddidiya* gebrandmarkt haben. Sogar von "Wahhabiten" war die Rede, die "sich nur unwesentlich von Ungläubigen unterscheiden" war die Rede. Siehe M. Gaborieau: "Criticizing the sufis", 458.

Eine große Gruppe der *muğāhidūn* zog 1826 in die Nähe von Peshawar, das zu dem Zeitpunkt zum Herrschaftsgebiet der Sikhs zählte. Ein direkter Marsch durch das Kriegsgebiet wäre zu diesem Zeitpunkt nicht möglich gewesen. Deshalb durchquerten die *muğāhidūn* zunächst Afghanistan und ließen sich in Peshawar nieder. Der Grund für die Auswahl Peshawars war das Bündnis Sayyid Aḥmads mit den Yusufzāʿī-Paschtunen,<sup>376</sup> die sich bereits seit einigen Jahren Kämpfe mit den Sikhs lieferten. Die ersten Kämpfe der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* gegen die Sikhs bei Akora 1826 verliefen noch erfolgreich. 1831 gab es einige zunächst erfolgreiche Militäraktionen, die von der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* im Hazāra-Distrikt<sup>377</sup> durchgeführt wurden. Im Mai 1831 jedoch wurde die *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* bei Balakot vernichtend geschlagen: neben einer größeren Armee verfügten die Sikhs nunmehr auch über besseres Kriegsmaterial. Muḥammad Ismāʿīl und Sayyid Aḥmad wurden in dieser Schlacht getötet. Da Sayyids Aḥmad Leiche niemals auf dem Schlachtfeld gefunden wurde, glaubten viele Anhänger der *Ṭarīqa*, dass er als verborgener Imām entrückt sei und als *mahdī* wiederkehren werde.<sup>378</sup>

Diese Darstellung der Ereignisse, die einen ursächlichen Zusammenhang zwischen Aktivitäten der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* und den Wahhabiten konstruiert, ist schon insofern unrichtig, als dass die Wahhabiten zum Zeitpunkt der Pilgerfahrt der Gruppe nicht über Mekka und Medina herrschten. Auch in religiöser Hinsicht verfügten die Gelehrten der *Wahhābīya* zur damaligen Zeit auf dem Gebiet des heutigen Saudi-Arabiens nur über geringen Einfluss. Auf den Mangel an qualifizierten Lehrern und an Lehrmaterial wird noch an anderer Stelle dieser Arbeit hingewiesen. Sicherlich ist unbestreitbar, dass die *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya*-Führer über die *Wahhābīya* informiert waren und deren Thesen kannten. Eine direkte Beeinflussung ist allerdings nach dem bisherigen Stand der Forschung nicht nachzuweisen.

Die Erklärungen, die seitens der indo-muslimischen Geschichtsschreiber bezüglich des Scheiterns der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* herangezogen werden, stehen ganz im Sinne der nationalistischen Betrachtungsweise: lediglich auf das mangelnde Reformbewusstsein der Paschtunen sei es zurückzuführen gewesen, dass die *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* geschlagen wurde.<sup>379</sup> Die Paschtunen, in ihren Sitten und Bräuchen selbst noch im Polytheismus verhaftet, hätten alle Reformvorstellungen Muḥammad Ismāʿīls blockiert: weder hätten sie vom Verbot der Witwenheirat abgesehen, noch hätten sie die reformistischen Theorien der Forderung nach

<sup>376</sup> J. Douie: *Panjab*, 304 ff.

<sup>377</sup> J. Douie: *Panjab*, 299-303. Seit 1901 zählte der Hazāra-Distrikt offiziell zu den NWFP.

<sup>378</sup> Zu der Diskussion über die Ansprüche diverser *mahdī*-Prätendenten in Indien vgl. das Kapitel über "Endzeiterwartungen" dieser Arbeit. Siehe zudem die Veranstaltungsreihe von Marc Gaborieau (EHES; Paris): "En attendant le mahdī: Islam et messianisme en Inde au XIXe siècle" von November 2007-Juni 2008. Im Rahmen dieser Veranstaltung referierte die Autorin über den *mahdī*-Glauben der *Ahl-e ḥadīṭ*.

<sup>379</sup> Saeedullah: *Life*, 8 ff. Dieser bezog sich in seiner Untersuchung Olaf Caroe: *The Pathans* (1958).

Marc Garborieau zitiert eine weitere Erklärung des Scheiterns der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya*: die Anführer der Bewegung wären zu sehr dem traditionellen Sufismus verhaftet geblieben ("Criticizing the sufis", 453). Diese Interpretation stammt vom Gründer der *Ġāmāʿat-e Islāmī*, Abū l-ʿAlāʾ Maudūdī (st. 1979). Zu ihm und seinem Verhältnis zur *Ṭarīqa* vgl. J.-P. Hartung: *Islam und Paradigmenwechsel?* Unveröffentl. Magisterarbeit an der Universität Leipzig, 1999.

*ig̃tihād* befürwortet.<sup>380</sup> Nur ein halbes Jahrhundert später sollten die *Ahl-e ḥadīṭ* in Bhopal mit ihren identischen Forderungen nach Reform der rituellen und religiösen Praxis an den Orkzāī Paschtunen am Hofe Bhopals scheitern.

Dieser Theorie eines "Dolchstoßes," der die *Ṭarīqa-ye Muḥammadīya* durch die Paschtunen traf, steht eine andere Vorstellung gegenüber, die die *Ṭarīqa-ye Muḥammadīya* als Opfer rücksichtsloser britischer Interessen sieht: so hätten die Briten dafür gesorgt, dass die Truppen Sayyid Aḥmads ihren *ḡihād* gegen die Sikhs und nicht gegen sie, die britischen Kolonialherren, richteten.<sup>381</sup> Den *ḡihād* gegen die Sikhs hätten die Briten nicht nur geduldet, sondern ausdrücklich begrüßt, um damit von ihren eigenen Expansionsplänen abzulenken. Durch diesen Winkelzug der Briten sei die Entstehung von Bewegungen wie *muḡāhidūn* und *Ahl-e ḥadīṭ* quasi gerechtfertigt worden.

Die dritte und bis zum heutigen Tage gängigste Deutung des Scheitern der *Ṭarīqa-ye Muḥammadīya* liest sich wie folgt:

"The Saiyid was not only the first man in this sub-continent to arouse the masses for armed resistance to the alien rule [i.e. die Briten!], he also warned the neighbouring Muslim countries of the gathering storm, and established a truly Islamic State on the pattern of right-guided Caliphate. It would be no exaggeration to claim that those associated with the Saiyid's movement were the pioneers of India's freedom struggle."<sup>382</sup>

Diese Interpretation von Sayyid Aḥmad als Vorläufer des Widerstandes gegen die Briten und als Wegbereiter des Aufstandes von 1857 wird häufig nicht nur von Vertretern der Deobandīs,<sup>383</sup> sondern auch von den Historikern der *Ahl-e ḥadīṭ* angeführt. Diese betonen allerdings immer, dass sie die Lehren Sayyid Aḥmads friedlich, ohne Einsatz von Waffengewalt verbreitet hätten. Auch wenn sie immer gegen die Fremdherrschaft der Briten gewesen seien, hätten Mission (*da'wat*) und friedliche Reform (*iṣlāḥ*) immer vor dem *ḡihād* gestanden.<sup>384</sup> Was waren nun die Forderungen der *Ṭarīqa-ye Muḥammadīya*, die diese Bewegung zur "ersten religiösen Massenbewegung Indiens" und zur Grundlage der Lehrern der *Ahl-e ḥadīṭ* machten?

Drei Schriften der Anführer der *Ṭarīqa-ye Muḥammadīya* dienten als geistiges Fundament und Ideologie der Bewegung: die erste Schrift der Bewegung ist ein persisches Pamphlet mit dem Titel *Ṣirāṭ al-mustaḡīm* ("Der rechte Weg"), das von Ismā'īl Ṣahīd 1818 auf Geheiss Sayyid Aḥmads verfasst wurde,<sup>385</sup> um die Ansichten der Bewegung darzulegen. Das zweite und dritte Kapitel

<sup>380</sup> Ibid.

<sup>381</sup> Interview mit S.M. Hasan im Okt. 1999 in Bhopal.

<sup>382</sup> Abul Hasan Ali Nadwi: *Saviours* iv, 270.

<sup>383</sup> Derartige Theorien werden bei B. D. Metcalf: *Islamic revival*, 61, 91 ff., kritisch dazu J.-P. Hartung: *Viele Wege*, 216.

<sup>384</sup> Diese Haltung äußerte auch der damalige Generalsekretär des *Markazi Jamiat Ahl-e Hadees*, Abdul Wahhab Khilji, in einem Interview mit der *Milli Gazette* im Juli 2001.

<sup>385</sup> In der Literatur gilt *Ṣirāṭ al-mustaḡīm* häufig Werk Sayyid Aḥmads, doch es ist sicher, dass Muḥammad Ismā'īl auch diese Schrift verfasste. M. Garborieau: "Criticizing the sufis", 457.

dieses Buches wurde von 'Abd ul-Ḥayy geschrieben.<sup>386</sup> Teile des In diesem Werk erläuterten die Autoren die signifikanten Unterschiede (*iḥtilāfāt*) zwischen dem Weg der Gottesfreundschaft (*ṭarīq-e walāyat*) und dem Weg der Prophetenschaft (*ṭarīq-e nubuwwat*).<sup>387</sup> Der einzelne Gläubige müsse sich nach dem Pfad des Propheten (*maslak-e rāh-e nubuwwat*) richten, der ein Synonym für die *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* sei. Das bedeute, dass ein Muslim zwar den traditionellen sufischen Bruderschaften angehören könne, sich jedoch besser von obskuren Bräuchen wie dem 'urs oder Schmücken eines Heiligengrabes fernhalten solle. Aufgrund der Tatsache, dass die Briten schon sehr bald Notiz von den ihrer Ansicht nach aufrührerischen Aktivitäten der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* nahmen, wurde *Ṣirāṭ al-mustaqīm* von Beamten der Kolonialverwaltung übersetzt und kurz nach dem Erscheinen des dritten Teiles 1832 erstmalig in Auszügen in der englischen Sprache veröffentlicht.<sup>388</sup> Die Briten erhofften sich durch diese Übersetzung eine bessere Kontrolle der Schriften der Gruppierung. Die beiden anderen Hauptwerke der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya*, *Taqwiyat al-īmān* ("Stärkung des Glaubens") und *Tadkīr al-iḥwān* ("Ermahnung der Glaubensbrüder") waren Teil eines großen arabischen Werkes, das von Muḥammad Ismā'īl unter dem Titel *Radd al-iṣrāk*<sup>389</sup> ("Gegen den Polytheismus") konzipiert wurde. *Taqwiyat al-īmān* ist der erste Teil von *Radd al-iṣrāk*, der von Muḥammad Ismā'īl selbst ins Urdu übersetzt wurde. *Tadkīr al-iḥwān*, der zweite Teil von *Radd al-iṣrāk*, wurde 1834-35 von Muḥammad Sulṭān Ṣāhḡahānpūrī<sup>390</sup> ins Urdu übersetzt. Beide Werke liegen in vielen Ausgaben<sup>391</sup> und Kommentaren<sup>392</sup> vor.

*Taqwiyat al-īmān* wurde zudem mehrfach ins Englische übersetzt<sup>393</sup> und somit einem breiten Publikum außerhalb Indiens und Pakistans zugänglich gemacht. *Taqwiyat al-īmān* besteht aus fünf

<sup>386</sup> NH viii, 250 und M. Ikram: *Mauḡ-e kauṭar*, 18.

<sup>387</sup> Eine Zusammenfassung und Interpretation des Buches bei M. Ikram: *Mauḡ-e kauṭar*, 18-21.

<sup>388</sup> J.R.C. [= John Russell Colvin]: "Notice of the peculiar tenets held by the followers of Syed Ahmed, taken chiefly from the "Sirāt-ūl-Mustaqīm", a principal treatise of that sect, written by Moulavī Mahommed Ismā'īl". *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 11 (Nov. 1832), 479-498. Eine weitere englische Zusammenfassung findet sich bei S.A.A. Rizvi: *Shāh 'Abd al-'Azīz*, 499 ff.

<sup>389</sup> Muḥammad Ismā'īl Ṣahīd: *Radd al-iṣrāk*. Lāhor: 1983.

*Radd al-iṣrāk* soll gemäß der Geschichtsschreibung der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* während der Pilgerfahrt der Gruppe in Mekka und Medina (also 1822-23) fertiggestellt worden sein. Neuere Untersuchungen der Bewegung zeigen jedoch, dass Muḥammad Ismā'īl dieses Werk augenscheinlich schon vor der Ankunft Sayyid Aḥmads in Delhi 1818 verfasste, vielleicht sogar schon um 1798. Aufgrund der sich daraus ergebenden neuen Chronologie dieser Bewegung müsste die Geschichte der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* überarbeitet werden: nicht Sayyid Aḥmad, sondern Muḥammad Ismā'īl müsste als Kopf der Bewegung betrachtet werden. Dazu siehe M. Garborieau: "Critiquing", 455, fußend auf der Artikelserie Nūr ul-Ḥasan Rašīd Kāndhalawīs: "Taqwiyat al-īmān aur Ṣāh Ismā'īl Ṣahīd ke ḥilāf bar-pā šūriš ta'rīḡ aur ḥaqīqat ke ā'īna meṅ" in *al-Furqān* (Lucknow).

<sup>390</sup> S.A.A. Rizvi: *Shāh 'Abd al-'Azīz*, 509.

<sup>391</sup> Im Rahmen dieser Arbeit habe ich die Rückübersetzung ins Arabische verwendet, die von den *Ahl-e ḥadīṭ* in Auftrag gegeben wurde (Übersetzer 'Abd ul-Wahīd Abū l-Qāsim). Sie erschien in der 2. Auflage 1986 in Benares.

<sup>392</sup> Glosse und Kommentar (Urdu) von Abū l-Ḥasan 'Alī Nadwī. Lakhna'ū 2001.

<sup>393</sup> Die erste Übersetzung erfolgte, wie im Fall von *Ṣirāṭ al-mustaqīm*, auf Veranlassung der Briten durch Mir Shahamat Alī, der an einigen Stellen seine unverhohlene Bewunderung für die *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* ausdrückte: "Translation of the Takwiyat-ul-Iman, preceded by a notice of the author, Maulavi Isma'il Hajji". *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 13 i (1852), 310-372.

Die aktuellste Übersetzung wurde 1995 in Saudi-Arabien angefertigt und gedruckt: Shah Ismail Shaheed: *Taqwiyat-ul-Imān*. Riyadh: 1995. In der Einleitung betonte der Herausgeber Abdul-Malik Mujahid, dass das Werk in der Kontinuität der Schriften Ibn Taimīyas und Muḥammad b. 'Abd al-Wahhābs steht (9). Damit vereinnahmte er die *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* und ihre Schriften als indische *Wahhābiya* – eine Kategorisierung, gegen die sich Ṣid-diq Ḥasan Ḥān vehement gewehrt hätte. Die Einleitung zu dieser Ausgabe des *Taqwiyat al-īmān* stammte von Gulām Rasūl Mihr.

Kapiteln. Im ersten Kapitel<sup>394</sup> erklärte Muḥammad Ismā'īl die Unterschiede zwischen der Einheit Gottes (*tauḥīd*) und dem Polytheismus (*širk*). Während letzterer die größte aller Sünden (*az-zulm al-a'zam*) darstellt, ist *tauḥīd* die letzte Rettung vor der Abirrung (*ḍalāla*) der Menschen. Muhammad Ismā'īl bestand darauf, dass Gott alleine derjenige sein dürfe, dem die Verehrung der Menschen zuteil werden dürfe – denn alles andere sei *širk*. Gott seine ihm zustehende Verehrung zu verweigern, sei mit dem Umsturz (*taura*) eines Königs zu vergleichen, wobei man als Gegenkönig einem Adeligen (*amīr*), Minister (*wazīr*), Dorfvorsteher, (*'umdat al-qariya*) Straßenkehrer (*kannās*) oder gar einem Schuhmacher (*manbūd*) huldige.<sup>395</sup>

In den folgenden Kapiteln definierte Muḥammad Ismā'īl die verschiedenen Arten des *širk*: zum einen der Polytheismus in Bezug auf das Wissen (*širk fil-'ilm*)<sup>396</sup>, wobei Muḥammad Ismā'īl das Wissen über das Verborgene (*ḡaib*) auf Gott allein beschränkt wissen wollte (siehe dazu auch Kap. "Barelwīs"). Die zweite Form des auszumerzenden Polytheismus bezog sich laut Muḥammad Ismā'īl auf die Anerkennung der göttlichen Autorität (*taṣarruf*).<sup>397</sup> Gott alleine habe die Macht (*qudra*), Dinge zu bewirken. Aus diesem Grunde könne man nur ihn allein um Hilfe anflehen. Es sei auch nicht möglich, bei weltlichen Herrschern (*mulūk ad-dunyā*) um Vermittlung für Belange zu bitten, die alleine Gott beträfen. Im vierten Kapitel<sup>398</sup> prangerte Muḥammad Ismā'īl den Polytheismus in der Verehrung Gottes (*'ibāda*) an: ein Gebet dürfe nur an Gott allein gerichtet sein, Wallfahrten zu Heiligengräbern oder anderen "Heiligen Stätten" seien strikt verboten. Lediglich die Pilgerfahrt nach Mekka (*ḥaǧǧ*) sei dem Muslim gestattet. Die Umkreisung (*ṭawāf*) von Grabstätten und ihre Ausschmückung als Zeichen der besonderen Verehrung sei hingegen untersagt. Zudem sei es *ḥarām*, einem Heiligen o.ä. ein Opfertier darzubringen, denn auch dieses gebühre Gott alleine.

Die fünfte und letzte Kategorie von *širk* ist der Polytheismus in den täglichen Gewohnheiten (*širk fil-'ādāt*).<sup>399</sup> Muḥammad Ismā'īl kritisierte diejenigen als Polytheisten (*mušrikūn*), die einem bestimmten Aberglauben anhängen: um beispielsweise einen bestimmten Heiligen gnädig zu stimmen, hielten es einige Muslime für erforderlich, ihm eine genau festgelegte Speise als Opfer darzubringen. Auch alle anderen Arten des Aberglaubens, der Wahrsagerei, der Astrologie (*ta'ṭīr al-anwā'*) und des Festhaltens an hinduistischen Bräuchen wurden von Muḥammad Ismā'īl kritisiert. Aus genau diesem Grunde habe er *Taqwiyat al-īmān* geschrieben: er wolle Islam und Hinduismus wieder voneinander separieren, die seiner Ansicht nach in Indien so miteinander vermischt seien wie Reis und Linsen in einem *khičarī*.<sup>400</sup> Vor allem in den Sitten und Gebräuchen

<sup>394</sup> Kapitel "*Fil-iǧtināb 'an al-išrāk*" (53-66).

<sup>395</sup> Muḥammad Ismā'īl Šahīd: *Taqwiyat al-īmān*, 54 / englische Übersetzung 57.

<sup>396</sup> Arab. Fassung 68-80 / engl. Fassung 69-78.

<sup>397</sup> Arab. Text 81-99 / engl. Text 78-95.

<sup>398</sup> Arab. Text: 100-119 / engl. Text 96-113.

<sup>399</sup> Arab. Fassung 120-159 / engl. Fassung 114-151.

<sup>400</sup> J.R.C. "Notes of the peculiar tenets", 459.

sei der schädigende Einfluss des Hinduismus deutlich. Beispielsweise in dem Verbot der Witwenheirat oder in dem Brauch einer hohen Mitgift zeigten sich, so Muḥammad Ismāʿīl, diese hinduistischen Einflüsse. In *Taqwiyat al-īmān* wird zudem die Auseinandersetzung der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* mit dem Christentum deutlich.<sup>401</sup> Die Kritik Muḥammad Ismāʿīls richtete sich in diesem Punkt primär gegen den Umgang der Christen mit Jesus, dem im Christentum – laut Muḥammad Ismāʿīl – eine menschliche Natur abgesprochen würde. Diesen Fehler dürften die Muslime in Bezug auf Muḥammad niemals machen, denn das führe unweigerlich zu Polytheismus.

Insgesamt sind viele Ansichten, die von Ṣiddīq Ḥasan Ḥān und den anderen *Ahl-e ḥadīṭ* in ihren Werken vertreten wurden, bereits in den Schriften Muḥammad Ismāʿīls angedacht worden. Dazu zählen auch rituelle Fragen, beispielsweise das Heben der Hände während des Gebetes, das von Muḥammad Ismāʿīl in seiner Schrift *Tanwīr al-ʿainain fir-rafʿ al-yadain*<sup>402</sup> nachdrücklich gefordert wurde. Die Schüler und Stellvertreter (*ḥulafāʾ*) Muḥammad Ismāʿīls, unter ihnen Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns Vater, propagierten die Thesen der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* in ihren eigenen Predigten und Schriften. Durch die Übersetzung der wichtigsten Texte ins Urdu erreichte die *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* viele Menschen. Die Reformbestrebungen der *Ṭarīqa* überlebten nicht zuletzt wegen der Popularität ihrer Thesen den Tod Sayyid Aḥmads und ihres Chefideologen Muḥammad Ismāʿīls. Dennoch zerfiel die Bewegung in zwei Flügel: einen aktivistischen und einen quietistischen, der sich aus den aktiven Kampfhandlungen zurückzog.

Erstgenannte Gruppe hatte ihren Sitz in Patnas *maḥalla* Ṣādiqpūr. Angeführt wurde dieser Teil der Bewegung von Wilāyat ʿAlī (gest. 1853) und seinem Bruder ʿInāyat ʿAlī (gest. 1858).<sup>403</sup> Die beiden waren *ḥulafāʾ* von Sayyid Aḥmad Barelwī gewesen und setzten dessen Werk zunächst durch missionarische Tätigkeiten und das Eintreiben von Geldspenden für den Kampf und die Mission (*daʿwa*) fort. Ende der 1830er Jahre gelang es ihnen sogar, den Bruder des *Nizāms* von Hyderabad für ihre Ziele zu gewinnen, der sich mit Hilfe der Bewegung des Herrschers entledigen wollte. Die Verschwörung scheiterte jedoch und zog nunmehr die britische Aufmerksamkeit auf die sogenannten Wahhabiten, die als Urheber aller Unruhen betrachtet wurden. 1847, nachdem die Briten die Kontrolle über den Punjab gewonnen hatten, wurden Wilāyat ʿAlī und ʿInāyat ʿAlī von den Briten gefangengenommen und nach Ableistung eines Treueeides in ihre Heimat Ṣādiqpūr geschickt. Die missionarischen Tätigkeiten der Bewegung wurden von dort aus fortgesetzt und dienten nunmehr der gezielten Vorbereitung militärischer Aktionen gegen die Briten. Interessant ist, dass diese Aktivitäten maßgeblich von einer Gruppe von Händlern aus dem

<sup>401</sup> M.I. Ṣahīd: *Taqwiyat al-īmān*, Arab. Fassung 151 / engl. Fassung 142.

<sup>402</sup> Ibid.

<sup>403</sup> Zu Wilāyat ʿAlī vgl. NH vii, 534 zu ʿInāyat ʿAlī ibid., 343 f.; Čaudharī ʿAbd ul-Ḥafīz: *Taʿārif-e ḡamāʿat-e muḡāhidīn*. Lāhor, s.d., 57-60; Q. Ahmad: *Wahabī movement*, passim. ʿAbd ul-Ḥafīz bemerkt, dass die ʿAlī-Brüder nicht unmittelbar nach dem Tod Sayyid Aḥmads den Titel Amīr erhielten, sondern dass zuvor Naṣir ud-Dīn Dihlawī Ṣahīd (st. 1840) und ʿAbd ur-Raḥīm Ṣahīd (st. 1841) Führer der *Ṭarīqa* waren. Die ʿAlī-Brüder konnten sich erst ab 1841 wohl auch auf grund ihrer spirituellen Autorität durchsetzen. In der Literatur ist von den beiden anderen Amīren kaum noch die Rede.

Punjab ("Punjabi traders") finanziert wurde. M. Pernau hat gezeigt,<sup>404</sup> dass der Prozess der Konversion dieser Händler und des Aufbaus eines Netzwerkes eine lange Zeitspanne in Anspruch nahm und zunächst auch nicht mit einer Gruppenidentität einherging. Trotz ihres wirtschaftlichen Erfolges konnten die Händler jedoch nicht in die Klasse der Adeligen, der *ašrāf*, aufsteigen. Auf diese gesellschaftlichen Beschränkungen reagierten die Händler, indem sie sich mit den gerade entstehenden Netzwerken des Reformislams ihrerseits vernetzten. Besonders die Aktivitäten der Reformier rund um die *Madrasa-ye Raḥīmīya* und seit den 1820er Jahren die der *muğāhidīn* wurden von den Punjabis besonders finanziell unterstützt. Es ist auffällig, dass die Aktivitäten der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* und der *muğāhidīn* genau entlang der Handelsrouten "zwischen Patna über Delhi nach Lahore und Peshawar bis hin nach Afghanistan" verliefen. Die *muğāhidīn* verfügten durch die Unterstützung der Händler über eine große finanzielle Macht sowie eine Logistik im Hintergrund, die es ihnen ermöglichte, ihre militärischen Aktivitäten auch nach dem Scheitern der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* weiterzuführen. So kam es 1852, als die Briten den Punjab endgültig annektiert hatten, immer wieder zu leichten Scharmützeln zwischen etwa 600 *muğāhidūn* und britischen Truppen. Obgleich die militärischen Auseinandersetzungen keine wirkliche Gefahr für die britische Herrschaft bargen, betrachteten diese die Muslime *Ṣādiqpūr*s zunehmend als Bedrohung und als "Wahhābīs". In diese Beobachtungen waren auch die Punjabis mit eingeschlossen, die als "notorisch unzufrieden" galten.<sup>405</sup> Auch während der "Mutiny" 1857 sollen punjabische Händler sowohl von Delhi aus als auch im Punjab die Meuterer finanziell und logistisch unterstützt haben.

Als ideologische "Kaderschmiede" sowohl der *muğāhidīn* als auch des quietistischen Flügels der Bewegung fungierte die *Madrasa-ye Wilāyat 'Alī* in *Ṣādiqpūr*.<sup>406</sup> Neben *Wilāyat 'Alī* unterrichteten dort auch sein Sohn 'Abdullāh (st. 1908)<sup>407</sup> und sein jüngster Bruder Farḥat Ḥusain (st. 1859). Auch andere Familienmitglieder, beispielsweise sein Neffe Farḥat 'Alī, waren als Lehrer tätig. Diese *madrasa* stellte einen Knotenpunkt zwischen den Aktivitäten der Schulen in Delhi, dem Punjab und Bihar her, denn es kam zu einem regen Austausch von Schülern der *madāris*. Die Mehrheit der Schüler in *Ṣādiqpūr* studierte später in Delhi bei der Familie *Ṣāh Walīullāhs*. Auch Bhopal wurde durch einen Gelehrten zu einem wichtigen Knotenpunkt der Vernetzung: *Wilāyat 'Alīs* jüngerer Sohn *Azhar* (geb. 1801) war als Vertreter des aktivistischen Flügels der *Ṭarīqa* in Bhopal aktiv. Zur Regierungszeit *Qudsīya Begums* und *Ġahāngīr Muḥammad Ḥāns* hielt er sich länger in Bhopal auf, um Anhänger für die *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* zu gewinnen. Angeblich reichte sein Einfluss bis in höchste Hofkreise. Später soll sich *Azhar* wieder den *muğāhidīn* der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* ange-

<sup>404</sup> M. Pernau: *Bürger mit Turban*, 202; 362. Von besonderer Bedeutung war die Umsiedelung von 64 Familien aus dem Punjab nach Delhi.

<sup>405</sup> M. Pernau: *Bürger mit Turban*, 202.

<sup>406</sup> TADRĪS, 125 f.

<sup>407</sup> M.Ḥ. Ḥān: *Rū'ādād-e muğāhidīn-e Hind*, 174; Č. 'Abd ul-Ḥafīz: *Ta'ārif-e ġamā'at-e muğāhidīn*, 67 ff.



schlossen haben und mit Sayyid Aḥmad den Märtyrertod in Balakot gestorben sein.<sup>408</sup> Es ist heutzutage nicht völlig auszuschliessen - aber auch nicht letztendlich nachzuweisen -, dass die Nawwābs Bhopals die *muğāhidīn* finanziell unterstützten.<sup>409</sup> Dennoch blieb der Einfluss der Aktivisten der Bewegung in Bhopal relativ unbedeutend.

Einflussreicher in Bhopal war der quietistische Flügel der Bewegung Šāh Walīullāhs beziehungsweise der *Ṭarīqa-ye Muḥammadīya*. Nach dem Tod ihrer beiden Anführer flüchteten sich zahlreiche Mitglieder der *Ṭarīqa Muḥammadīya* in die muslimischen Kleinstaaten Indiens, darunter Tonk, Bahalwapūr und natürlich auch Bhopal.

Ein frühes Beispiel für diese Gruppe ist Ilāhī Baḥš Kāndhelawī (st. 1840),<sup>410</sup> ein bedeutender Schüler ‘Abd ul-‘Azīzs. Seine Familie führte ihre Abstammung auf Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq zurück. Ilāhī Baḥš wurde 1759 in der *qaṣba* Kāndhela (Distrikt Muḏaffarnagar), etwa 36 Kilometer von Delhi entfernt, geboren. Nach dem Studium der hanafitischen Standardwerke und der Medizin bei diversen Familienmitgliedern reiste er nach Delhi, wo er sich Šāh ‘Abd ul-‘Azīz anschloss. Nachdem Ilāhī Baḥš an diversen Fürstenhöfen das Amt des *muftīs* bzw. des Leibarztes des Fürsten (*ḥakīm*) ausgeübt hatte, kam er nach Bhopal. Dort hielt zu dieser Zeit der oberste Minister Čōte Ḥān die Macht in den Händen kontrollierte sogar den eigentlichen Nawwāb Ḥayāt Muḥammad Ḥān. Čōte Ḥān übertrug Ilāhī Baḥš das Amt des *muftīs*, das er bis zum Tod seines Dienstherrn im Jahr 1795 ausübte. Ilāhī Baḥš blieb weiterhin in Bhopal, denn mit dem Amt war ein stattliches *ğāgīr* von 1200 Rupien im Jahr verbunden gewesen. Sowohl damalige als auch heutige bhopalesische Gelehrte sehen in Ilāhī Baḥš jedoch nicht nur den *muftī* in Staatsdiensten, sondern in erster Linie einen reformbestrebten ‘ālim, der nicht nur die reformistischen (*iṣlāḥ*) Theorien Šāh Walīullāhs propagierte, sondern sogar die offene Rebellion (*inqilāb*) gegen die britische Herrschaft unterstützte.<sup>411</sup> Diese Sichtweise auf Ilāhī Baḥš kann allerdings durch die vorliegenden Quellen nicht gestützt werden. Spürbar ist an den Gelehrtenbiographien eine gewisse Unzufriedenheit seitens muslimischer Gelehrter, die sich durch die enge Kooperation zwischen den Nawwābs von Bhopal und den Briten ergab. 1823 - also fünf Jahre nach dem Vertrag mit den Briten - schrieb ein gewisser Šaiḥ Laṭīf in seinem Werk *Dīkr-e faḏā’il*<sup>412</sup> über Bhopal, dass der Staat ein Hort des Krieges (*ḥāne-ye ğangī*) und ein Wachposten (*pahrā*) der Europäer geworden sei. Diese Veränderung der politischen Landschaft Bhopals sei der Grund dafür gewesen, dass sich Ilāhī Baḥš letztendlich von Bhopal abgewandt und in seine Heimat zurückgekehrt sei. 1824 soll sich Ilāhī Baḥš endgültig Sayyid Aḥmad angeschlossen haben und von ihm in die *Naqšbandīya-Muğaddidīya* initiiert worden sein. Seine Rolle innerhalb der *Ṭarīqa-ye Muḥammadīya* dürfte sich schon aufgrund seines Alters in

<sup>408</sup> BTĀ, 238-40.

<sup>409</sup> Q. Ahmad: *Wahabi movement in India*, passim.

<sup>410</sup> NH vii, 70 f.; FPH i, 94-96.

<sup>411</sup> BTĀ, 223 f.

<sup>412</sup> Weder über den Autor noch über das Werk konnten nähere Angaben ermittelt werden.

erster Linie auf seine Rolle als Verfasser einiger Schriften beschränken, mit denen er die *Ṭarīqa* unterstützte. Unter den vierzig Werken, die er teils auf Arabisch, teils auf Persisch verfasste, ist in erster Linie *Malāḥim al-Aḥmadiya* über die Geschichte der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* zu nennen. Als weitere Werke sind die *ḥadīṭ*-Schriften *Ġawāmi‘ al-kalim* und das *sīra*-Werk *Šiyam al-ḥabīb fi-dīkr ḥaṣā’il al-ḥabīb* erwähnenswert. Letzteres verfasste Ilāhī Baḥš auf Veranlassung Ḥayāt Muḥammad Ḥāns in Bhopal, was erneut die gestiegene Bedeutung *ḥadīṭ*-orientierter Literatur seit etwa 1786 belegt.

### 2.3.3.1 Munšī Ġamāl ud-Dīn Dihlawī

Ġamāl ud-Dīn<sup>413</sup> war der einflussreichste Gelehrte der gescheiterten *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* am Hofe Sikander Begums und zudem derjenige, der den *Ahl-e ḥadīṭ* in Bhopal maßgeblich zu Macht und Einfluss verhalf. Als Schwiegervater Šiddīq Ḥasans und als sein Mentor hatte er einen wesentlichen Anteil an dessen Aufstieg.

Ġamāl ud-Dīn wurde 1802 in Kūtāna in eine Familie von Šiddīqī-šuyūḥ hineingeboren. Nach dem frühen Tod seines Vaters reiste er in das etwa 30 Meilen entfernte Delhi, wo er von seinem Onkel väterlicherseits aufgenommen wurde. Er wurde von einigen einflussreichen šuyūḥ der *Naqšbandīya-Muğaddidiya* unterwiesen, von denen er auch in die *ṭarīqa* initiiert wurde.

Bereits Ġamāl ud-Dīns Vater hatte in Delhi häufig an Vorlesungen Šāh Walīullāhs teilgenommen und war in dessen Familienkreisen persönlich bekannt. Deshalb erhielt auch Ġamāl ud-Dīn die Möglichkeit zum Studium an der *Madrasa-ye Raḥīmīya*. Mehrere Angehörige der Familie Šāh Walīullāhs waren dort seine Lehrer. Anschließend leistete Ġamāl ud-Dīn einem Enkel von ‘Abd ul-‘Azīz namens Ya‘qūb b. Afḍal (st. 1876)<sup>414</sup> die *baī‘a*. In diese Zeit in Delhi soll auch der Aufbau von Ġamāl ud-Dīns engeren Kontakten zur *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* gefallen sein. Es ist nach derzeitigem Stand der Quellen wahrscheinlich, dass Ġamāl ud-Dīn sich niemals am aktiven Kampf der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* beteiligte. Er beschränkte sich vielmehr auf Aktivitäten als Verfasser mehrerer Pamphlete für die Bewegung. Beispielsweise kommentierte er in seiner eigenen Schrift *al-Kaukab ad-durrī* das Werk *Luğāt al-Qur‘ān* ‘Abd ul-Ḥayys, das sich als moralische Unterweisung für den Muslim verstand.

Ġamāl ud-Dīn hielt allerdings Zeit seines Lebens den Kontakt zu ehemaligen Aktivisten der Bewegung aufrecht, vor allem zum Amīr von Tonk, seinen Nachfahren und seinem Hofstaat, der zu großen Teilen aus ehemaligen *muğāhidūn* bestand. So schlug er dem Amīr die Niederschrift des Lebens und Wirkens Sayyid Aḥmad Barelwīs durch Ġa‘far ‘Alī Naqwī (geb. 1803) vor, der sich am Hofe Tonks aufhielt. Das Werk wurde später auf Kosten Šiddīq Ḥasans gedruckt (!), soll aber von

<sup>413</sup> Zu seiner Biografie vgl.: ITHĀF, 71; ‘Alī Ḥasan Ḥān: *Ma‘āṭir-e Šiddīqī* ii, 43-57; NḤ vii, 123; FPH i, 197-203; S.Ḥ. Riḍwī: *Urdū adab*, 132-34 und BTĀ, 228-234.

<sup>414</sup> Ya‘qūb, der seine letzten Lebensjahre in Mekka in der Emigration verbrachte, war später auch Lehrer Šiddīq Ḥasans. Zu seiner Biografie NḤ vii, 534 f.; T’UḤḤ, 129 f.

einigen *muğāhidūn* wegen fehlerhafter Darstellung gerügt worden sein. Es wurde daraufhin in wesentlichen Teilen in persischer Sprache neu bearbeitet, eine weitere Veröffentlichung des Werkes fand allerdings nicht statt.<sup>415</sup>

Ġamāl ud-Dīns Karriere begann etwa 1832, als Rafī ud-Dīn ihn zur Verbreitung der Lehren Šāh Walīullāhs nach Bhopal sandte. Schon bald nach seiner Ankunft fiel er durch seine religiöse Reputation Nawwāb Qudsīya Begum auf. Diese gab ihm sogleich einen Posten bei Hof, der mit 30 Rupien monatlich bezahlt wurde. Über seinen weiteren Weg bis zur Ernennung zum Premierminister bzw. *al-Wazīr al-A'lā* im Jahr 1858 liegen keine gesicherten Fakten vor. Es ist aber wahrscheinlich, dass er auch weiterhin die Lehren der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* propagierte.

Die heutige Beurteilung der Figur Ġamāl ud-Dīn Ḥāns steht ganz in der Tradition der indomuslimischen Nationalgeschichtsschreibung.<sup>416</sup> Demnach fühlte sich Ġamāl ud-Dīn primär mit der Tradition Šāh Walīullāhs verbunden, die Dank Gelehrter wie Ilāhī Baḥš Kāndhelāwī nach Bhopal gebracht wurde und somit Bhopal zu einem Zentrum der Lehren Šāh Walīullāhs gemacht hatte. Ġamāl ud-Dīn sei völlig in diese Tradition eingebettet gewesen. Erstens habe er, als er in Bhopal einflussreich geworden sei, dort Šāh Walīullāhs *Fath ar-Raḥmān* und 'Abd ul-Qādir's *Mūdiḥ al-Qur'ān* drucken lassen. Später folgte die Drucklegung von Šāh Walīullāhs Werken *Ḥuğğat Allāh al-bāliḡa*<sup>417</sup> und *Izālat al-ḥuffā'*, wobei es sich um die ersten gedruckten Ausgaben in Indien handelte. In Kairo liess Ġamāl ud-Dīn ein weiteres, nicht näher bezeichnetes Buch Walīullāhs drucken.

Wağdī ul-Ḥusainī betonte, dass zog Ġamāl ud-Dīn zweitens nach dem Vorbild Šāh Walīullāhs die Grundlagen seiner Rechtsurteile (*uṣūl-e ḥikmat*) aus dem Qur'ān und den *ḥadīthen* gezogen habe. Aus diesem Grund förderte Ġamāl ud-Dīn an den örtlichen *madāris* Bhopals *ḥadīth*-Studien mit kleinen Stipendien. Viele Leute betrachten ihn heute als den ersten Vertreter der *Ahl-e ḥadīth* in Bhopal.<sup>418</sup> Seine besondere Ausmerksamkeit widmete Ġamāl ud-Dīn außerdem dem Qur'ān und seiner Auslegung (*tafsīr*). Neben den oben erwähnten Werken liess er *at-Tafsīr ar-Raḥmānī* von Šaiḥ 'Alī b. Aḥmad al-Mahā'imī (st. 1432)<sup>419</sup> in vier Bänden in Bhopal drucken. Da in Bhopal ein großer Teil der Bevölkerung aus Afghanen und Pashtunen bestand, liess Ġamāl ud-Dīn den Qur'ān ins Paschto<sup>420</sup> übersetzen und auf seine Kosten drucken.

<sup>415</sup> M.I. Nadwī: *al-Amīr Sayyid Ṣiddīq Ḥasan Ḥān*, 48. Teile dieser Handschrift sollen sich in der Bibliothek der *Nadwa* befinden, Teile in pakistanischen Bibliotheken. Eine von 'Ubaidullāh al-As'adī angefertigte Übersetzung ins Urdu existiert ebenfalls.

<sup>416</sup> BTÄ, passim.

<sup>417</sup> Abū l-Ḥasan 'Alī Nadwī sprach sogar vom allerersten Druck überhaupt, der von Ġamāl ud-Dīn finanziert wurde. Auch die zweite Auflage in der *Maṭba'-ye Ṣiddīqī* von Muḥammad Iḥsān Ṣiddīqī (st. 1894) in Delhi ging auf Kosten des Premierministers. Diese Auflage erschien im Reprint 1879 in Bulāq, diesmal finanziert von Ṣiddīq Ḥasan Ḥān. Siehe Abul Hasan Ali Nadwi: *Saviours* iv, 177.

<sup>418</sup> Interview mit der 'Arab-Familie am 03.03.2001 in Bhopal; ebenso Syed Ali Hasan Mujib am 04.03.2001 in Bhopal.

<sup>419</sup> GAL II, 221.

<sup>420</sup> Es ist bekannt, dass alle Herrscherinnen Bhopals Unterricht in Paschto erhielten.

Auch die Pilgerfahrt, die er im Gefolge Sikander Begums vollzog, hinterließ bei ihm einen nachhaltigen Eindruck. Obwohl die Begum von den osmanischen Vertretern in Mekka nicht sonderlich angetan war, entschied sie sich, den Qurʾān von Aḥmad ʿUṭmānī<sup>421</sup> ins Türkische übersetzen zu lassen. Ğamāl ud-Dīn soll unmittelbar an dieser Entscheidung beteiligt gewesen sein, da er insgesamt das osmanische Kalifat äußerst positiv beurteilt habe.<sup>422</sup> Außerdem sei es sein Wunsch gewesen, die Lehren Walīullāhs in der gesamten islamischen Welt zu verbreiten, besonders an der Hohen Pforte. Aus diesem Grunde liess er Šāh Walīullāhs Hauptwerk *Ḥuġġat Allāh al-bāliġa* ins Türkische übersetzen, ebenfalls von Šaiḫ Aḥmad Uṭmānī. Ein Exemplar soll Sulṭān ʿAbd al-Ḥamīd übersandt und von ihm mit viel Lob bedacht worden sein.<sup>423</sup>

Drittens sah Ğamāl ud-Dīn seine Verbindung zu Šāh Walīullāh in seiner eigenen Rolle als Lehrer und Gelehrter. Dieses zeigte sich in erster Linie in seiner Tätigkeit als Schulgründer. Zunächst begründete er in Bhopal eine Elementarschule (*maktab*), welche der kleinen Moschee Māġī Mamolas angegliedert war. Später, nachdem er bereits den Betrieb der *Madrasa-ye Ğahāngirīya* mit einer Spende von 500 Rupien aus Mitleid mit den dortigen Studenten nach dem Tod des Stifters der Schule aufrechterhalten hatte, begründete er seine eigene Schule, die *Madrasa-ye Ğamālīya*, die zu ihren Hochzeiten mehr als 200 Schüler zählte. Diese Bildungseinrichtung leitete er gemäß des Vorbildes von Šāh Walīullāhs *Madrasa-ye Raḥīmīya* in Delhi. In dieser *madrasa* wurden die oben genannten auf Kosten Ğamāl ud-Dīns gedruckten Bücher als Lehrbücher verwendet, was zu einer weiteren Verbreitung des reformistischen Gedankengutes in Bhopal beitrug und somit einen Grundstein zur Verbreitung der frühen *Ahl-e ḥadīṭ*-Bewegung über Delhi hinaus in Bhopal legte. So sieht denn Waġdī ul-Ḥusainī die *Madrasa-ye Ğamālīya* als direktes Vorbild für Šiddīq Ḥasan Ḥāns *Madrasa-ye Šiddīqīya*.<sup>424</sup>

Laut einhelliger Meinung seitens muslimischer Quellen habe es sich Ğamāl ud-Dīn zur Lebensaufgabe gemacht, Menschen in seiner *madrasa*, aber auch in seinem persönlichen Palast im wahren Glauben zu unterweisen. Dabei habe er sich in besonderem Maße an das koranische Gebot vom *amr bil-maʿrūf wan-nahy ʿan al-munkar* ("der Aufforderung zum Lobenswerten und das Abhalten vom Tadelnswerten") gehalten. Alleine durch sein persönliches Vorbild habe er den Menschen eine Anleitung (*dustūr-e ʿamal*) für ein Leben nach Gottes Anweisung gegeben. Dazu zählte nicht nur, sich beispielsweise an die vorgeschriebenen fünf Gebete zu halten (wie es für Ğamāl ud-Dīn selbstverständlich war), sondern auch, sein Leben an der *šarīʿa* auszurichten und vor allem "unislamische Neuerungen" (*bidʿa*) aus der Gesellschaft zu eliminieren. Damit wird

<sup>421</sup> Über ihn liessen sich keine Angaben ermitteln. Die Anstrengungen Ğamāl ud-Dīns in Bezug auf die Übersetzung der Qurʾān stießen jedoch auf Ablehnung: so soll der Paša von Mekka dagegen protestiert haben, den Qurʾān zu übersetzen, denn dieses sei keinesfalls erlaubt. Stattdessen solle man sich mit Kommentaren in türkischer Sprache begnügen. Die Begum ließ sich allerdings nicht von ihrem Projekt abhalten. Siehe S. Lambert-Hurley: *Muslim women*, 21.

<sup>422</sup> BTĀ, 230.

<sup>423</sup> Es sind keine weiteren bibliographischen Angaben dazu bekannt.

<sup>424</sup> BTĀ, 228.

Ġamāl ud-Dīn eine Rolle zugewiesen, die weit über diejenige des Premierministers hinausging. Er trug seiner Ansicht nach eine religiöse und soziale Verantwortung für die Erziehung aller muslimischen Untertanen des Staates.

Obwohl Sikander Begum angeblich den reformistischen (und wohl vor allem den politischen) Lehren Šāh Walīullāhs und Sayyid Aḥmad Barelwīs mit gewisser Skepsis, ja sogar mit Furcht (*ḥauf*)<sup>425</sup> gegenüberstand, betrachtete sie es nicht als problematisch, Ġamāl ud-Dīn mit wichtigen Aufgaben zu betreiben, bei denen Bhopal auf die Unterstützung der Briten angewiesen war. Ġamāl ud-Dīns Loyalität zu Sikander Begum stand außerhalb jeglichen Zweifels, und seine Fähigkeiten als Administrator und *wazīr* waren sowohl von Briten als auch bei Hofe hoch angesehen. Sikander Begum hat sich, trotz ihrer erwähnten Bedenken gegen den Reformismus und ihrer festen Verwurzelung in der hanafitischen Rechtsschule, positiv über Ġamāl ud-Dīns religiöse Ausrichtung geäußert. So soll sie über ihn gesagt haben: "Er ist die Sonne des Himmels der Wissenschaft, der Religion, der Gerechtigkeit und des religiösen Gesetzes (*šarī'a*)".

Šāh Ġahān Begum schrieb im *Tāġ al-iqbāl*:<sup>426</sup>

"But most encouragement was given to those who were well versed in finance and statesmanship, especially to the present First Minister, who has been the means of remedying many abuses and introducing many excellent reforms: knowledge was diffused, true religion was inculcated, idolatry and heresy were dispelled."

Auch in der Beurteilung heutiger Gelehrter bleibt Ġamāl ud-Dīn Ḥān neben Šiddīq Ḥasan Ḥān die schillerndste Figur des 19. Jahrhunderts, und sein Name wird immer in Verbindung mit den *Ahl-e ḥadīṭ* genannt. Sowohl die Nawwāb-Familie als auch islamische Gelehrte in Bhopal oder Lucknow heben seine Verdienste für die Sache der islamischen Reform in Bhopal hervor. Dabei betonen sie gleichzeitig die Protektion der wichtigsten Protagonisten wie Zain al-‘Ābidīn, Ḥusain b. Muḥsin und natürlich Šiddīq Ḥasan Ḥān. Ob allerdings dadurch, wie Waġdī ul-Ḥusainī behauptet, neben den Ideen aš-Saukānīs auch gleichzeitig die Theorien Muḥammad b. Ismā‘īls und vor allem Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhābs befolgt und in die Praxis umgesetzt wurden, darf an dieser Stelle bezweifelt werden. Es ist sicher, dass Ġamāl ud-Dīn das Werk *Taqwiyat al-īmān* kannte, und es ist auch nicht auszuschliessen, dass er ‘Abd al-Wahhābs *Kitāb at-tauḥīd* studiert hatte, von einer Umsetzung der Theorien der *Wahhābiya* in die politische Praxis Bhopals kann allerdings nicht gesprochen werden. Daran wird deutlich, dass die Rezeption der Figur Ġamāl ud-Dīns - genau wie die Šiddīq Ḥasan Ḥāns - bis zum heutigen Tag der Interpretation der nationalistischen Geschichtsschreibung der Muslime Indiens unterliegt.

<sup>425</sup> Ibid.

<sup>426</sup> Shah Jahan Begum: *Tāġ ul-ikbāl*, 229.

Ĝamāl ud-Dīns Rolle als begabter Verwalter und Reformist hingegen ist unbestritten, vielen gilt er als Wegbereiter der *Ahl-e ḥadīṭ*.<sup>427</sup> Tatsächlich protegierte Ĝamāl ud-Dīn unzählige Gelehrte - nicht nur der *Ahl-e ḥadīṭ*. Viele Gelehrte waren nur auf seine Einladung hin nach Bhopal gekommen. Dabei war Šiddīq Ḥasan Ḥān der bedeutendste und später einflussreichste Schützling von ihm. Bis zu Ĝamāl ud-Dīns Tod im Jahr 1883 diese beiden engen Vertrauten der Begums die politische und religiöse Szene Bhopals in beträchtlichem Maße.

Die Nachkommen Ĝamāl ud-Dīns haben bis heute in Indien großen Einfluss. Dr. Najma Heptulla<sup>428</sup> war bis Juli 2004 stellvertretende Vorsitzende der *Raj Sabha*, des indischen Oberhauses, eine der wichtigsten politisch aktiven Frauen des Landes. Dr. Heptulla, 1940 in Bhopal geboren und promovierte Herzspezialistin, sieht sich selbst als Vertreterin der (muslimischen) Frauen Indiens, die sie mehr zur politischen Aktivität ermuntern möchte. Ihre Positionen zur Rolle der Frau und zur Verbesserung des Status von Frauen in Indien (und auch weltweit) legte sie unter anderem 1992 in dem Werk *Reforms for Women*<sup>429</sup> dar, das sie dem Andenken Mahatma Gandhis widmete. Bereits dieser habe eine Verbesserung der Situation der weiblichen Bevölkerung Indiens durch Bildung gefordert. Nun sei es an der Zeit, durch weitere Reformen die Entwicklung der Frauen Indiens voranzutreiben. In dieser Hinsicht steht sie ganz in der Tradition der Reformerrinnen des 19. Jahrhunderts.<sup>430</sup>

### 2.3.4 Der Einfluss Muḥammad b. ‘Alī aš-Šaukānīs und die jemenitische Tradition

Im Vergleich zu der (Über-)Betonung der Rolle Šāh Walīullāhs wird die Bedeutung eines weiteren Gelehrten von heutigen *Ahl-e ḥadīṭ* wohl aus nationalistischen Gründen gerne vernachlässigt: die Bedeutung des jemenitischen ‘ālim Muḥammad b. ‘Alī aš-Šaukānī (st. 1834).<sup>431</sup> Man mag die Gründe für diese Vernachlässigung Šaukānīs als Vordenker der *Ahl-e ḥadīṭ* darin sehen, dass Šaukānī zum einen zaiditisch-schiitisch<sup>432</sup> Gelehrter, zum anderen ein Jemenit war. Letzterer Grund setzte bei etlichen indischen nationalistisch orientierten Muslimen seit etwa 1919 eine

<sup>427</sup> Interview mit A.H. Mujib und Rafī ‘Arab im März 2001 in Bhopal.

<sup>428</sup> Dr. Heptulla war bis 2004 Vertreterin der *Congress Party*, und trat dann zur *Bharatya Janata Party* (BJP) über - sehr zum Missfallen der muslimischen Gemeinde Indiens, denn die BJP gilt Muslimen als Hauptvertreter des "Hindu-Fundamentalismus" (*hindutva*, eigentlich: *Hindutum*). Als Ursache ihres Wechsels wird eine Entfremdung zwischen ihr und Sonia Gandhi gesehen. Im August 2007 unterlag Dr. Heptulla Mohammad Hamid Ansari bei der Wahl zum indischen Vizepräsident. Sie ist im indischen Oberhaus jedoch weiterhin als einfaches Mitglied vertreten.

<sup>429</sup> Najma Heptulla (ed.): *Reforms for women: future options*. New Delhi 1992. Ihre Publikationen umfassen zudem *India's progress in sciences and technology* (New Delhi 1987) und *Environment protection in developing countries* (New Delhi 1993).

<sup>430</sup> Vgl. die biographischen Angaben zu ihr auf <http://rajyasabha.nic.in>.

<sup>431</sup> B. Haykel: *Revival and reform in Islam: the legacy of Muhammad al-Shawkānī*. Cambridge 2003; Husayn Ibn-Abdullah al-Amrī: *The Yemen in the 18th and 19th centuries: a political and intellectual history*. London 1985. J.J.G. Jansen: "al-Shawkānī", in EI (2) ix, 378. ABĠAD iii, 194-211; TM, 443-456; ‘Abd as-Salām b. ‘Abbās al-Waḡīh: *A’lām al-mu’allifīn az-Zaidīya*. Ṭab’a 1. Šanā’ā 1420/1999, 958-978.

<sup>432</sup> Zur *Zaidīya* vgl. W. Madelung: "Zaydiyya", in EI (2) xi, 477-481; H. Halm: *Die Schia*, 244-250; Abū l-Qāsim Ismā’īl aš-Šāḥīb aṭ-Ṭalaqānī: *Nuṣrat madāhib az-Zaidīya*. Baġdād 1977. Der Begründer der zaiditischen Imamats hieß Hādī ilā al-Ḥaqq Yaḥyā b. Ḥusayn, deshalb nennt man das zaiditische Imamats im Jemen auch hadawitisches Imamats.

Abwehrhaltung frei:<sup>433</sup> die Quellen des indischen Reformislams seien eben nicht in arabischen Ländern, sondern in indigenen muslimischen Bewegungen zu suchen.

Şiddīq Ḥasan Ḥān und viele weitere *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrte der Frühzeit in Bhopal waren diesbezüglich einer anderen Ansicht. Für sie war der Einfluss Šaukānīs die Initialzündung für die endgültige Formulierung der Lehren und der Ausdifferenzierung der Ziele der *Ahl-e ḥadīṭ*. Im Hinblick auf dessen Zugehörigkeit zur *Zaidīya* wiesen *Ahl-e ḥadīṭ* darauf hin, dass von allen Schiiten die Zaidīs den Sunnīs am nächsten stünden. Schließlich würden von zaiditischen Lehrern neben den schiitischen Standardwerken auch die sunnitischen Klassiker unterwiesen. Sunnitisch orientierte Lehrer der *Zaidīya* aus dem Jemen waren in den Zentren der *ḥadīṭ*-Gelehrsamkeit Mekka und Medina ab dem 17. Jahrhundert gerne gesehen. In diesem Kontext sind mehrere Namen zu nennen, die als Vorläufer und Vorbilder Šaukānīs und somit auch Şiddīq Ḥasans gelten.

Chronologisch betrachtet war Muḥammad b. Ibrāhīm al-Wazīr (st. 1436) der erste jemenitische Autor, der sich primär mit *ḥadīṭ*-Studien befasste.<sup>434</sup> Şiddīq Ḥasan Ḥān besaß zahlreiche Schriften von diesem Autor und fertigte mehrere Kommentare zu seinen Werken an (vgl. auch 3.4.1) Der erste zaiditische Gelehrte, der besonders für seine Kritik am *taqlīd* bekannt wurde, war Şāliḥ b. Maḥdī b. ‘Alī al-Maqbalī (1637-1696).<sup>435</sup> Šaukānī berichtete in seinem historiografischen Werk *al-Badr aṭ-ṭālī*<sup>436</sup> davon, dass zwischen Maqbalī und den Gelehrten Şan‘ā’s Streitigkeiten über die Einhaltung des *taqlīd* entstanden waren. Maqbalī wanderte daraufhin nach Mekka aus, wo er fortan einen ausgezeichneten Ruf als *ḥadīṭ*-Gelehrter genoss. Seine *taqlīd*-kritischen Werke fanden Verbreitung bis nach Daghestan, wo einige von ihnen in die Lokalsprachen übersetzt wurden.<sup>437</sup> Der zweite zaiditische *ḥadīṭ*-Gelehrte aus dem Jemen mit internationaler Reputation war Muḥammad b. Ismā‘īl al-Amīr (st. 1769).<sup>438</sup> Neben seiner Herkunft als *sayyid*, die ihn mit dem Imamats verband, wurde seine Stellung als "unabhängiger *muḡtahid*" (*muḡtahid muṭlaq*) von den *Ahl-e ḥadīṭ* später besonders hervorgehoben.<sup>439</sup> Im Gegensatz zu aš-Šaukānī lehnte al-Amīr eine Tätigkeit in den Diensten des Imamats ab. Seine Wirken als Lehrer für *ḥadīṭ* wird von indischen Gelehrten auch heutzutage noch lobend erwähnt und als Grundvoraussetzung für die Beschäftigung der indischen Muslime mit der *ḥadīṭ*-Wissenschaft betrachtet.<sup>440</sup> Al-Amīr al-Yamanīs Schüler ‘Abd al-Qādir al-Kaukabānī (st. 1792) spielte ebenfalls<sup>441</sup> als Lehrer für *ḥadīṭ* und als Kritiker des *taqlīd* eine wichtige Rolle. Er war die bedeutendste *ḥadīṭ*-Autorität seiner Zeit, und Šaukānī entschied sich bewusst für ein Studium bei ihm.

<sup>433</sup> So beschreibt M.A. Saif Šaukānī als einen Vertreter der *Ahl-e ḥadīṭ* (im weiteren Sinne) im Jemen, nicht aber als Gründervater der indischen *Ahl-e ḥadīṭ* im engeren Sinne. Siehe Saif, 640 ff.

<sup>434</sup> ‘A.S.b.’A. al-Waḡīh: *‘Alām*, 932-934; *Badr* II i, 81; TM, 340 ff.

<sup>435</sup> TM, 376 f.

<sup>436</sup> Kopiert in TM, 376 f.

<sup>437</sup> Ibid.

<sup>438</sup> ‘A.S.b.’A. al-Waḡīh: *‘Alām*, 863-873; ABĠAD iii, 184; TM, 414-416.

<sup>439</sup> Ibid.

<sup>440</sup> Abul Hasan Ali Nadwi: *Saviours* iv, 18.

<sup>441</sup> Biographie bei Šaukānī selbst im *Badr* I, 360-369.

Doch aš-Saukānī wurde nicht nur von jemenitischen Gelehrten beeinflusst, sondern auch von *ḥadīṭ*-Lehrern, die sich mit der jemenitischen Tradition verbunden hatte. Der sicherlich bekannteste war der westafrikanische *muḥaddiṭ* Šāliḥ al-Fullānī (st. 1803). Seine Theorien bezüglich des *iğtihād* waren weitreichender als die Šāh Walīullāhs.<sup>442</sup> Obwohl Fullānī zunächst malikitische Recht studiert hatte, negierte er, dass ein *muğtahid* sich bei seinem Rechtsgutachten ausschließlich innerhalb der Grenzen des *madḥabs* seines *imāms* zu bewegen habe. In seinem Hauptwerk *Īqāz al-himam*<sup>443</sup> forderte Fullānī vielmehr den *iğtihād an-naṣṣ*, das selbständige Finden einer Rechtsentscheidung lediglich auf Grundlage der Texte von Qurʾān und *sunna*. Aufgrund seiner zahlreichen Reisen nach Kairo und Mekka und seiner Lehrtätigkeit in Medina fanden al-Fullānīs *madḥab*-relativierende Theorien Verbreitung unter zahlreichen Gelehrten der islamischen Welt. Vor allem sein Einfluss auf die indische *Ahl-e ḥadīṭ*-Bewegung ist unbestritten. Sein Buch *Īqāz al-himam* wurde erstmalig in Indien gedruckt, und Šiddīq Ḥasan Ḥān zitierte, wie später zu zeigen sein wird, häufig aus diesem Werk. Zudem betont Šiddīq Ḥasan, dass al-Fullānī sich sehr stark gegen die starren Regelungen der hanafitischen Rechtsschule richtete, und gegenüber seinen Schülern gegen den *taqlīd* predigte.

Ihren Höhepunkt fand die Kritik des *taqlīd* in den Schriften von *qāḍī* Muḥammad b. ʿAlī aš-Šaukānī selbst. Er kann durchaus als der für die Entstehung der *Ahl-e ḥadīṭ* bedeutendste Gelehrte angesehen werden. Er war auch der zaiditische Gelehrte, der die Annäherung der Zaiditen an die Šāfiʿīs in der Küstenregion bei gleichzeitigem Bruch mit der zaiditischen Rechtsschultradition des Jemen am umfassendsten vollzog. Dadurch, dass er seine Wurzeln in der hadawitisch-zaiditischen Tradition niemals überbetonte, sondern im Gegenteil vor dem fanatischen Befolgen (*taʿaṣṣub*) einer Rechtsschule warnte, wurde er sowohl für die Šāfiʿīs im Jemen als auch für die indischen Rechtsschulkritiker zu einer akzeptablen Autorität. Darüber konnte auch die Tatsache, dass Šaukānī Schiit war und dass die *Zaidīya* im *kalām* traditionell der *Muʿtazila* nahestand,<sup>444</sup> vergessen werden. Šaukānī setzte die Annäherung von Sunniten und Schiiten fort, die sich primär in der Ablehnung des *taqlīd* in den *uṣūl* zeigte. Diese war bereits von vom Schafiiten Tāğ ad-Dīn as-Subkī (st. 1370) in *Ġamʿ al-Ġawāmiʿ* angedacht war. Dazu kam eine verstärkte Bedeutung, die in der šāfiʿitischen Rechtsschule den Studien des *ḥadīṭ* beigemessen wurde. Diese gestiegene Bedeutung hatte bereits Šāh Walīullāh ausgemacht und sie zur Grundlage seiner Forderung nach *ḥadīṭ*-Studien gemacht. Dieses Thema wurde von Šaukānī wieder aufgenommen. Seine Theorien vom *iğtihād*, dem selbständigen Auslegen der Rechtsquellen, das nach Ansicht Šaukānīs auch für den Laien erforderlich sein sollte, sind die weitreichendsten und radikalsten aller Reformer des 19. Jahrhun-

<sup>442</sup> Zu seinen Lehren und seinem Einfluss auf die *Ahl-e ḥadīṭ* vgl. John Hunwick: "Šāliḥ al-Fullānī (1752 /3-1803): The career and teachings of a West African ʿālim in Medina", in A.H. Green (ed.): *In quest of an Islamic humanism. Arabic and Islamic studies in memory of Mohamed al-Nowaihi*. Cairo 1994, 139-53; ders. (comp.): *Arabic literature of Africa* iv, 506.

<sup>443</sup> Vollständiger Titel: *Īqāz himam ūlī al-abṣār lil-iqtidāʿ bi-sayyid al-muhāğirīn wal-anṣār*. GAL S II, 946.

<sup>444</sup> B. Haykel: *Revival and reform*, 6.



derts.<sup>445</sup> Gemäß aš-Šaukānī habe der *taqlīd* nämlich zu einer unnötigen Spaltung der islamischen Gemeinschaft (*umma*) geführt. Das Befolgen einer bestimmten Rechsschule sei für die *umma* nicht vorgesehen gewesen – schließlich habe es zu Zeiten der Prophetengefährten (*ṣaḥāba*) und der nachfolgenden Generation (*tābi‘ūn*) auch keine *madḥabs* gegeben. Bei Rechtsproblemen hätten die *ṣaḥāba* sich gegenseitig um Rat befragt.<sup>446</sup>

Der von den Verfechtern des *taqlīd* erwähnte Qur’ān-Vers: "Fragt doch die Leute der früheren Mahnung (*ahl al-dīkr*)" sei anders zu interpretieren, als das von den *muqallidūn* immer getan wurde. Vielmehr sei der Qur’ān-Vers dahingehend zu erklären, dass der *faqīh* nach den göttlichen Regelungen fragen solle, nicht nach der Meinung anderer ‘*ulamā*’. Mit *dīkr* seien der Qur’ān und die *sunna* des Propheten gemeint und nichts anderes als diese beiden (*wa-dīkr huwa kitāb Allāh wa-sunnat rasūl Allāh wa-lā ġairuhum*). Die Verpflichtung zum *iğtihād* bestehe jedoch nicht nur für den *qāḍī* oder *muftī*. Auch derjenige Laie, der einen Fachmann um ein Rechtsurteil bittet, also der *mustaftī*, müsse hinterfragen, ob dessen Urteil im Einklang mit Qur’ān und *sunna* stehe. Gerade mit dieser weitreichenden Forderung des *iğtihād* auch für Laien wurde Šaukānī zum Vordenker der indischen *Ahl-e ḥadīṭ*.

Die rechtstheoretischen Forderungen Šaukānīs hatten im Jemen insofern Brisanz, als dass Šaukānī *qāḍī al-quḍāt* (oberster Richter) und wichtigster Berater des hadawitischen Imamats wurde. In dieser Funktion diene er nacheinander drei Imamen: zunächst al-Manṣūr ‘Alī b. al-Mahdī ‘Abbās (reg. 1775-1809), al-Mutawakkil Aḥmad b. al-Manṣūr ‘Alī (reg. 1809-1816) sowie al-Mahdī ‘Abdallāh (reg. 1816-35).<sup>447</sup> Diese zaiditischen Imame stammten vom Propheten ab und hatten in den vergangenen Jahrhunderten sowohl in säkularen als auch in religiösen Dingen die oberste Autorität genossen. Noch im 17. Jahrhundert hatte sich jeder einzelne Qāsimī-Imām als charismatische Persönlichkeit mit militärischen Qualitäten durchsetzen müssen. Da aber das Amt des *imām* ab dem 18. Jahrhundert quasi erblich wurde, fehlte dem einzelnen *imām* die Legitimität früherer Qāsimī-Herrscher, die sich in der Praxis hatten bewähren müssen.<sup>448</sup>

Als Ausgleich für diese fehlende praktische Legitimation suchten die *imāme* die Rechtfertigung ihrer Macht durch die *qāḍīs*. Šaukānī sah sich somit nach seiner Ernennung zum Obersten *qāḍī* (*qāḍī al-quḍāt*) seinen Dienstherrn verpflichtet und gab allen dreien die von ihnen gewünschte religiöse Legitimation. Als Gegenleistungen erhielt er große Zahlungen, die ihm ein Leben als reputierter *šaiḥ* in seiner Heimatstadt Ṣan‘ā‘ ermöglichten.

Šaukānī begriff sich in seiner Position als *qāḍī al-quḍāt* als oberste Rechtsautorität im Staate. Seiner eigenen Auffassung nach hatte er die Aufgabe, wenn nicht gar die Pflicht, dem herrschenden *imām* in allen relevanten Fragen (nicht nur denen des Rechts) beratend zur Seite zu

<sup>445</sup> Rudolph Peters: "Idjtihad and taqlid in 18th century and 19th century Islam". *WI* 20 iii (1980), 132-145.

<sup>446</sup> Dieselbe Meinung vertritt auch M.Ḥ. Nadwī: *Mas’ala-ye iğtihād*, 107-117 (Ta‘āmil Ahl-e Madīna).

<sup>447</sup> H. al-‘Amrī: *The Yemen*, passim.

<sup>448</sup> *Ibid.*, 1 ff.

stehen. Der *imām* selbst musste nun nicht einmal selbst ein *muğtahid* sein: wenn er einen *muğtahid* an seiner Seite hatte, konnte dieses Manko ausgeglichen werden. Als entscheidend sollte in diesem Fall nicht mehr die Meinung des *imām* gelten, sondern die des *muğtahid*. Die Konsequenz war die Stärkung der Gelehrtenelite - besonders der *qāḍīs* gegenüber den *sayyids*, die zuvor ihre Stellung aufgrund ihrer Abstammung vom Propheten beansprucht hatten.<sup>449</sup> Da Šaukānī selbst kein *sayyid* war, konnte er keinen Anspruch auf das Imamats erheben. Die Imame wussten Šaukānīs diplomatische Geschick durchaus für sich einzusetzen: in seiner Funktion als Berater und Sekretär des *imām* führte Šaukānī auch die Korrespondenz des Herrschers. Dabei geriet Šaukānī in den Strudel der turbulenten Ereignisse seiner Zeit, in der Briten, *Wahhābiya* und Osmanen versuchten, die Herrschaft im Jemen zu ergreifen. Šaukānī verstand es geschickt, zwischen den genannten Parteien zu hin und her zu lavieren und diplomatische Vorteile für das Imamats herauszuholen, das dadurch seine Unabhängigkeit zu bewahren wusste. Über die unruhige Zeit, in der er lebte, und in der er sich als Diplomat bewährte, gab Šaukānī Auskunft in seinem biografischen Lexikon *al-Badr at-ṭālī*. Darin wird auch seine persönliche Haltung zur *Wahhābiya* deutlich, die er zunächst bewunderte, von der er sich aber später deutlich aufgrund ihres "Fanatismus" distanzierte. Damit nahm er die Position Šiddīq Ḥasans und der frühen indischen *Ahl-e ḥadīṭ* gegenüber der *Wahhābiya* vorweg.

Auch die von Šaukānī angedachte enge Verflechtung von Staat, Elite und *iğtihād*-Theorie wollte Šiddīq Ḥasan im Fürstenstaat Bhopal auch gerne umgesetzt wissen. Nun waren die bhopalesischen *Ahl-e ḥadīṭ* die einzige Gruppe innerhalb dieser Bewegung, die tatsächlich in einem Staate die Macht gewonnen hatten. Nur sie konnte über eine Umsetzung der Rechtstheorien Šaukānīs nachdenken. Auf welche Weise Šiddīq Ḥasan Ḥān die Vorstellungen Šaukānīs in die Praxis umzusetzen versuchte, wird in einem eigenen Kapitel dieser Arbeit untersucht werden. Šaukānīs Lehren wurden in Bhopal zur Zeit Šiddīq Ḥasans rezipiert wie in keinem anderen Zentrum der *Ahl-e ḥadīṭ*-Bewegung. Dieses ist darauf zurückzuführen, dass Šiddīq Ḥasan selbst im Besitz von vielen Schriften Šaukānīs war. Zudem gab es umfangreiche Lehrer-Schüler-Kontakte zwischen der jemenitischen Tradition und den entstehenden *Ahl-e ḥadīṭ*. Der erste Gelehrte in Bhopal, der sowohl die Einflüsse Šaukānīs als auch die der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* in sich vereinte, war ‘Abd ul-Qayyūm, der Sohn ‘Abd ul-Ḥayys Dihlawīs.

#### 2.3.4.1 ‘Abd ul-Qayyūm al-Buḥhānawī (st. 1870)

‘Abd ul-Qayyūm aš-Šiddīqī<sup>450</sup> wurde 1806 in Delhi geboren. Bereits sein Urgroßvater Nūrullāh Ḥān hatte eine verwandtschaftliche Beziehung zu der Familie Šāh Walīullāhs geknüpft und hatte seine Tochter mit ‘Abd ul-‘Azīz verheiratet. Dessen Tochter heiratete wiederum ‘Abd ul-Ḥayy, doch aus

<sup>449</sup> Ibid., 262.

<sup>450</sup> Vgl. NH vii, 297 f.; T‘UHH, 130; FPH ii, 139-142; BTĀ, 235 ff.

dieser Verbindung gingen keine Nachkommen hervor. ‘Abd ul-Ḥayy heiratete nach dem frühen Tod seiner ersten Frau erneut eine seiner Cousinen. Sein Sohn ‘Abd ul-Qayyūm entstammte dieser zweiten Verbindung.

Die verwandtschaftlichen Verbindungen zur Walīullāh-Familie blieben Zeit seines Lebens bestimmend für ‘Abd ul-Qayyūms religiöse Ausrichtung. Nachdem er den Qur’ān bereits in frühesten Jugend beherrscht hatte, schloss er sich wie sein Vater der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* Sayyid Aḥmads an. Auch zu diesem Zeitpunkt war ‘Abd ul-Qayyūm noch sehr jung. Anhand der wenigen bisher zugänglichen Quellen kann allerdings nicht erfasst werden, welche Rolle er in der *Ṭarīqa* spielte. Bevor er sich der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* anschloss, studierte ‘Abd ul-Qayyūm jedoch bei der Walīullāh-Familie in Delhi. In diese Zeit fiel wohl seine Initiation in die *Naqṣbandīya-Muḡad-didīya* durch Šaiḥ Muḥammad ‘Aẓīm (st. ?), einen engen Gefährten Sayyid Aḥmad Barelwīs.

Kurz nach Beendigung seiner Studien festigte ‘Abd ul-Qayyūm seine verwandtschaftlichen Beziehungen zur Šāh Waliullāh-Familie. Er heiratete Āmat al-Ġafūr Dihlawīya,<sup>451</sup> die Tochter von Ishāq b. Muḥammad Afḍal, die zugleich seine Cousine war. Dieses zeigt zum einen die Bedeutung der verwandtschaftlichen Beziehungen für die Heiratspolitik. Cousinenheirat ist auch heute unter den Muslimen Indiens eine weit verbreitete Praxis. Zum anderen zeigt es das dicht miteinander verwobene Netzwerk der Šāh Waliullāh-Familie mit dem der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya*, aus dem später unter anderem die *Ahl-e ḥadīṭ*-Bewegung hervorging. Und schließlich beweist es auch die Bedeutung der Frauenbildung im reformistischen Milieu. Denn Āmat ul-Ġafūr war selbst eine Gelehrte, die besonders bewandert in den Disziplinen *fiqh* und *ḥadīṭ* war. Sie hatte bei ihrer Familie in Delhi studiert, vor allem aber bei ihrem Vater. Einige Zeit nach ihrer Heirat ging sie mit ihrem Mann ‘Abd ul-Qayyūm nach Bhopal. Ihre Kenntnisse im *fiqh* sollten sogar so umfangreich gewesen sein, dass ihr Mann sie, wenn er Schwierigkeiten in rechtlichen Angelegenheiten hatte, um Rat zu fragen pflegte. Eine eigenständige Tätigkeit Āmat ul-Ġafūrs als Lehrerin, beispielsweise an einer der örtlichen *madāris*, lässt sich allerdings bisher nicht in den Quellen nachweisen und war wohl zu diesem Zeitpunkt selbst in Bhopal, das Frauen schon früh einen Zugang zum Bildungssystem verschaffte, noch nicht denkbar.

Dennoch leitete diese Frau scheinbar aus ihrer Herkunft und ihrer Bildung ein großes Selbstbewusstsein ab. Unter den *Ahl-e ḥadīṭ* existiert die Legende,<sup>452</sup> dass ‘Abd ul-Qayyūm von Sikander Begum um ein Treffen mit seiner Frau in ihrem Haus gebeten wurde. Āmat al-Ġafūr lehnte dieses Treffen jedoch mit der Begründung ab, dass die Begum sich nicht in *purda* befände. Erst als die Begum bereit war, sich mit einer *burqa* zu bekleiden, stimmte Āmat al-Ġafūr der Begegnung zu. Diese Anekdote zeigt, dass die Frauen der reformistischen Gelehrtenfamilien, die

<sup>451</sup> Zu ihrer Biographie siehe NH vii, 90 f.; FPH i, 97 f. Ihr Geburtsdatum sowie ihr Todesdatum sind unbekannt.

<sup>452</sup> Saif, 235.

selbst häufig über eine umfassende religiöse Bildung verfügten, eine Aufwertung ihres Status erfuhren, der über die Rolle "Ehefrau eines Gelehrten" hinaus ging.

Als 'Abd ul-Qayyūm plante, sich in Bhopal niederzulassen, wurde er umgehend von Sikander Begum, die schon bald auf ihn aufmerksam wurde, protegiert. Sie unterstützte 'Abd ul-Qayyūm sowohl finanziell als auch durch die Verleihung mehrerer Ämter nacheinander. Unter Sikander Begum schaffte 'Abd ul-Qayyūm den Aufstieg bis zum *muftī*, einem Posten, der sogar mit der Verleihung eines *ǧāgīrs* verbunden war. In den folgenden Jahren genoß er ein hohes Ansehen im Staat, bei der Herrscherin und auch bei Ṣiddīq Ḥasan Ḥān, der bei seinem zweiten Aufenthalt in Bhopal einige Zeit bei 'Abd ul-Qayyūm wohnte.

'Abd ul-Qayyūms Stellung war lediglich gefährdet, als er während der *Mutiny* in Verdacht geriet, ein aufrührerisches Pamphlet von Delhi nach Bhopal gebracht zu haben.<sup>453</sup> Dieses Pamphlet, unterschrieben von zahlreichen Gelehrten Delhis, propagierte das Ende der britischen Besatzung in Indien. Die gegen 'Abd ul-Qayyūm erhobenen Vorwürfe konnten nach eingehender Untersuchung durch Sikander Begum nicht bestätigt werden, und über die Rücknahme der Anschuldigungen liegt eine ausführliche Korrespondenz in den *Mutiny Papers* des National Archive of India / Bhopal vor.

'Abd ul-Qayyūm blieb also im Amt des *muftīs*, und er konnte seinen Einfluss unter Ṣāh Ğahān Begum noch ausbauen. So hielt er jede Woche einen *darbar* in einer der örtlichen Moscheen ab. Bei diesen Versammlungen unterrichtete er Qur'ān-Lesung und Exegese. Außerdem erhielt er die Aufgabe, die offiziellen Predigten an den 'īd-Feierlichkeiten abzuhalten. In seiner eigenen *madrassa* unterrichtete er einen Kreis von mehr als einem Dutzend Schüler. Schaut man sich die von ihm verteilten *iǧāzāt* an, stellt man fest, dass er diese zumeist für die sechs kanonischen *ḥadīṭ*-Werke erteilte. In der Beurteilung durch Waǧdī ul-Ḥusainī wird 'Abd ul-Qayyūm dementsprechend als einer derjenigen bezeichnet, die Bhopal zum *ḥadīṭ*-Zentrum machten.<sup>454</sup> Ṣāh Ğahān Begum bezeichnet ihn sogar als "that encyclopedia of knowledge" und als einen der '*ulamā*' mit der größten Reputation in Bhopal.<sup>455</sup>

Trotz dieser offensichtlichen, ja sehr offensichtlichen Nähe zu den Begums und trotz des Amtes, das er ausübte, zählte 'Abd ul-Qayyūm niemals zu den obersten Kreisen der *Ahl-e ḥadīṭ* in Bhopal. Einige Quellen der *Ahl-e ḥadīṭ* sprachen davon, dass er aus diesem Grund eine Einladung des Amīr von Tonk annahm, der wie sein Vater der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* nahe stand, hatte, an. In Tonk, wo soll er dem Amīr ein *ḥadīṭ*-sanad erteilt haben und von dort über Lucknow nach Budhāna gereist sein. Dort sei er 1876 im Alter von fast 70 Jahren verstorben. Diese Überlieferung dient augenscheinlich dazu, den Fürstenstaat Tonk als weiteres Zentrum der *Ahl-e ḥadīṭ* zu etablie-

<sup>453</sup> *Mutiny Papers*, Volume v, 33-38. In dem letzten Schriftstück wurde der Vorwurf allerdings zurückgenommen.

<sup>454</sup> BTĀ, 236.

<sup>455</sup> Shah Jahan Begum: *Tāj ul-ikbāl*, 229.

ren, da über ‘Abd ul-Qayyūm ein Verwandter Šāh Walīullāhs, ein Angehöriger der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* und wichtiger *ḥadīṭ*-Gelehrter in Tonk tätig gewesen sei. Andere Quellen sprechen allerdings davon, dass ‘Abd ul-Qayyūm in Bhopal starb, und sehen ihn in Bhopal verwurzelt.<sup>456</sup>

‘Abd ul-Qayyūms Einfluss in Bhopal war zumindest groß genug, dass er eigenständig einige Gelehrte nach Bhopal holen konnte, um ihnen eine Position im Staatsapparat zu verschaffen und sie zu protegieren. Bestes Beispiel dafür ist sein eigener Cousin Ayyūb b. Qamr ud-Dīn Phūltī,<sup>457</sup> ebenfalls ein ehemaliger Anhänger Sayyid Aḥmad Barelwīs. ‘Abd ul-Qayyūm holte ihn nach nach Bhopal und verschaffte ihm eine Position als *muftī*. Nach dem Tod ‘Abd ul-Qayyūms wurde Ayyūb sein Nachfolger als *qāḍī* des Staates.

### 2.3.4.2 Die jemenitische Familie "Arab" in Bhopal

Zu den bedeutendsten Gestalten der *Ahl-e ḥadīṭ* in Bhopal zählten zwei Mitglieder einer arabischen Familie, die Mitte des 19. Jahrhunderts aus dem Jemen nach Bhopal kamen. Ungeachtet ihrer exponierten Stellung unter den Gelehrten Indiens bis zum heutigen Tage und ihrer Bedeutung als Lehrer der arabischen Sprache und im *ḥadīṭ* ist die Rolle der Familie ‘Arab für Bhopal oder die *Ahl-e ḥadīṭ* von der Islamwissenschaft gänzlich vernachlässigt worden. Zwar konnte die Familie nicht den Bekanntheitsgrad der Ahdal- oder der Mizğāğī-Familie aufweisen. Dennoch sei darauf verwiesen, dass sie als diejenigen, die über lange Zeit die *muftī*-Familie von Hodeida (Ḥudaida)<sup>458</sup> stellte, eine wichtige Rolle in der jemenitischen Küstenstadt spielten. Zudem waren sie die ersten Schüler Šaukānīs, die sich in Bhopal aufhielten. Sie stellten für Šiddīq Ḥasan zwar nicht die erste, aber die prägendste Verbindung zur jemenitischen Gelehrtentradition dar.

Was waren die Gründe für die Mitglieder der al-Anṣārī-Familie, ihre herausragende Stellung in Hodeida aufzugeben und in das ihnen bis dato völlig unbekanntes Bhopal zu emigrieren? Die Familiengeschichte gibt zu diesem Thema und zu den Biografien der beiden Brüder Zain al-‘Ābidīn b. Muḥsin und Ḥusain b. Muḥsin die folgende Version.<sup>459</sup> Ḥusain b. Muḥsin wurde 1829 in Hodeida geboren, Zain al-‘Ābidīn bereits vier Jahre zuvor. Die Familie gehört zum jemenitischen Stamm der Ḥazrağ und führt sich väterlicherseits auf den Prophetengefährten Sa’d b. ‘Ubāda zu-

<sup>456</sup> T’UḤH, 130.

<sup>457</sup> NH viii, 85 ff.

<sup>458</sup> L.O. Schuman: "Ḥudayda", in EI (2), CD-ROM-Edition.

<sup>459</sup> Zur Biografie Ḥusain b. Muḥsins siehe die handschriftlichen Aufzeichnungen von Ḥusains Nachkommen Rafī ‘Arab, die er mir freundlicherweise im März 2001 in Bhopal überreichte. Ich danke außerdem Herrn Gh. Khan für die Unterstützung bei der Bearbeitung dieser Urdu-Handschrift. Diese Familiengeschichte ist in Bezug auf genaue Daten und Zeitangaben nicht zuverlässig - im Folgenden wird auf die Widersprüche hingewiesen.

Zusätzlich auch biografische Angaben in ABGAD iii, 211 ff.; Saif, 642-645; BŞPH, 233; I.b.‘A. al-Akwā’: *Hiğar al-‘ilm wa-mā‘āquluḥu fil-Yaman*. Ġuz’ 1-4 Bairūt 1995, hier iv, 1933.

rück. Mütterlicherseits ist die Familie mit den Ahdals<sup>460</sup> aus Zabīd verwandt.<sup>461</sup> Wie die Familie der Ahdals war auch die Anṣārī-Familie sunnitsch und gehörte dem schafiitischen *madḥab* an. Die Elementarstudien hatte Ḥusain b. Muḥsin, genau wie seine älteren Brüder, bei seinem Vater absolviert. Anschließend verbrachte er acht Jahre lang bei einem Verwandten mütterlicherseits namens Ḥasan ʿAbd al-Bārī al-Ahdal im Dorf al-Murāwīʿa. Von ihm erhielt er zunächst Unterweisungen in arabischer Grammatik (*naḥw*) und schafiitischem *fiqh*, dann begann er mit umfangreichen *ḥadīṭ*-Studien. Diese umfassten in erster Linie die sechs kanonischen *ḥadīṭ*-Werke.

Nach etwa achtjährigem Studium ging Ḥusain nach Zabīd und studierte beim *muftī* der Stadt, Muḥammad b. ʿAbd ar-Raḥmān al-Ahdal, und bei dessen Sohn Sulaimān. Bei ihnen las er hauptsächlich die sechs kanonischen *ḥadīṭ*-Sammlungen, aber auch andere wichtige *ḥadīṭ*-Werke, wie Schriften von an-Nawawī (st. 1278), und sogar die Schriften des Mystikers Ibn ʿArabī. Für alle diese Werke erhielt er eine allgemeine Lehrerlaubnis (*iğāza ʿamma*). Die *iğāza* für einige Schriften soll ihm sogar noch Sulaimāns Großvater ʿAbd ar-Raḥmān al-Ahdal<sup>462</sup> (st. 1837) erteilt haben.

Dieser hatte sich vor allem durch die Biografie-Sammlung *an-Nafas al-Yamānī*<sup>463</sup> einen Namen als herausragender Gelehrter gemacht. Die Söhne Muḥammad b. ʿAlī aš-Šaukānīs waren seine prominentester Schüler, und wie der Titel des Werkes *an-Nafas* verrät, hielt al-Ahdal selbst seine Verbindung zu Šaukānī für besonders bedeutsam. Ḥusain b. Muḥsin versuchte sich direkt mit Šaukānī zu vernetzen, wobei es sich wie bei Šiddīq Ḥasan später um "konstruierte Netzwerkverbindungen" handeln dürfte. Dieses lässt zumindest der zeitliche Rahmen vermuten: Ḥusain wird erst im Alter von etwa sechzehn Jahren, also zwischen 1845 und 1850 zum Studium nach Zabīd gekommen sein. Zu diesem Zeitpunkt war ʿAbd ar-Raḥmān jedoch bereits verstorben.

Das Beispiel zeigt aber deutlich, dass es bestimmte Gelehrte gab, mit denen eine möglichst enge Verbindung im Netzwerk ohne viele Zwischenglieder gewünscht wurde. ʿAbd ar-Raḥmān al-Ahdal war eindeutig ein solcher Gelehrter. Wenn auch eine direkte Verbindung zwischen ʿAbd ar-Raḥmān und Ḥusain nicht wahrscheinlich ist, besteht eine doppelte Verbindung über jeweils ein Zwischenglied zu Šaukānī: zum einen war Ḥusain Schüler der Söhne Šaukānīs, zum anderen war Ḥusains Vater Muḥsin ein direkter Schüler des Reformers.

Interessant ist die Vernetzung zwischen Ḥusain und ʿAbd ar-Raḥmān vor allem deshalb, weil letzterer einen Verbindungspunkt zwischen den Gelehrten der jemenitischen Tradition und den

<sup>460</sup> Zu dieser Familie siehe O. Löfgren: "Ahdal", in EI (2) i, 255 f. und John O. Voll: "Linking groups in the networks of eighteenth-century revivalist scholars: the Mizjaji family in Yemen", in Nehemiah Levtzion / John Voll (eds.): *Eighteenth-century renewal and reform in Islam*. 6th ed. Syracuse 1992, 69-92, hier 79 f. Zu Zabīd vgl. N. Sadek: "Zabīd", in EI (2) xi, 370 f.

<sup>461</sup> Rafī ʿArab nannte als Quelle Muḥammad Amīn b. Faḍlallāh al-Muḥibbīs *Ḥulāṣat al-aṭar fī aʿyān al-ḥādī ʿaṣar*. Ğuzʿ 1-4. Bairūt [Reprint der Ausgabe von 1985]. (GAL II, 293). Die genauen Verwandtschaftsverhältnisse konnten jedoch im Rahmen dieser Arbeit nicht geklärt werden.

<sup>462</sup> ABĠAD iii, 188 ff.; Ḥ. Ziriklī: *Aʿlām* iv, 79; ʿU.R. Kaḥḥāla: *Muʿġam* v, 140 und M. Zubāra: *Nail al-waṭar* ii, 30 ff.

<sup>463</sup> ʿAbd ar-Raḥmān b. Sulaimān al-Ahdal: *an-Nafas al-Yamānī war-rauḥ ar-raiḥānī fī iğāzāt quḍāt Banī aš-Šaukānī*. Ṣanʿā 1979. Zu Sulaimān Badr I, 267.

späteren *Ahl-e ḥadīṭ* zu dem marokkanischen *ṣūfī* Aḥmad b. Idrīs<sup>464</sup> (st. 1837) darstellte. Der Begründer der *Idrīsī*-Tradition<sup>465</sup> ist insofern eine schillernde Figur, als dass er die letzten 25 Jahre seines Lebens nicht in Marokko, sondern in Mekka und im Jemen verbrachte. Dort stand er in engem Kontakt zu Gelehrten der *Wahhābīya*, aber auch zu zahlreichen Schülern aš-Šaukānīs.<sup>466</sup> Etwa im Jahr 1829/30 verbrachte Ibn Idrīs einige Zeit bei ‘Abd ar-Raḥmān al-Ahdal und seiner Familie und erteilte in einem Brief<sup>467</sup> anschließend eine umfassende *iğāza*.

Mit Šaukānī teilte Ibn Idrīs die Überzeugung, dass die Lehren Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhābs grundsätzlich richtig seien, die Wahhābīs aber bei der Durchsetzung der Reform übertrieben.<sup>468</sup> Ibn Idrīs blieb trotz seiner Kritik an einigen Auswüchsen des Sufismus Zeit seines Lebens ein Befürworter der Mystik. Er hielt sowohl an der Organisation einer *ṭarīqa* mit ihm selbst als spirituellen Führer (*muršid*) als auch an den Lehren von *ṣūfīs* wie Ibn ‘Arabī fest, solange sich diese mit Qur‘ān und *sunna* vereinbaren ließen.<sup>469</sup> ‘Abd ar-Raḥmān al-Ahdal blieb ebenso wie sein Lehrer Zeit seines Lebens den Lehren Ibn ‘Arabīs verbunden. Wie er legte ‘Abd ar-Raḥmān Wert auf die Vereinbarkeit sufischer Praktiken mit Qur‘ān und *sunna*. Die wahre Erkenntnis Gottes (*ma‘rifat Allāh*) aber könne der *ṣūfī* nur aus der korrekten Erkenntnis seiner eigenen Triebseele erlangen, "denn die Erkenntnis der eigenen Seele ist die Pforte zur Erkenntnis Gottes" (*fa-ma‘rifat an-nafs bāb ma‘rifat Allāh*).<sup>470</sup> Die sufische Affiliation ‘Abd ar-Raḥmāns spielte allerdings für seinen Schüler Ḥusain b. Muḥsin und dessen Studenten in Indien keine entscheidende Rolle mehr. Viel mehr Wert wurde auf den Stellenwert der Person des Propheten sowie auf die korrekte Beherrschung des *ḥadīṭ*-Korpus gelegt.

Von ‘Abd ar-Raḥmān über Ḥusain b. Muḥsin gelangte die *silsila* der *Idrīsī*-Tradition, insbesondere die Überliefererkette von Aḥmad b. Idrīs' Schüler Muḥammad b. ‘Alī as-Sanūsī<sup>471</sup> (st. 1859), nach Indien. Sanūsī hatte ursprünglich seine *zāwiya* in Mekka begründet, das Zentrum der *ṭarīqa* dann aber in die Oase Ġaġbūb im heutigen Libyen verlegt. Sanūsī machte sich sowohl als *ḥadīṭ*-Gelehrter als auch als vehementer Verfechter des *iğtihād* einen Namen, der den *taqlid* als bloße Imitation ohne jeglichen Beweis kritisierte.<sup>472</sup> In diesem Punkt ergab sich eine große Übereinstimmung mit den Lehren Šaukānīs. Gerade aus diesem Grund wurden die Ideen der *Sanūsīya* von den *Ahl-e ḥadīṭ* der Generation Šiddīq Ḥasans so eifrig aufgegriffen. So verwies Šiddīq Ḥasan

<sup>464</sup> Zur Biografie Aḥmad b. Idrīs' vgl. Bernd Radtke: *The Exoteric Aḥmad Ibn Idrīs: a Sufi's critique of the madhāhib and the Wahhābis*. Leiden 2000.; R.S. O'Fahey: *Enigmatic saint. Aḥmad Ibn Idrīs and the Idrīsī tradition*. London 1990. Ders.: "Ibn Idrīs, Aḥmad", in OEMIW ii, 162 f.; L. Massignon: "Aḥmad b. Idrīs", in EI (2), CD-ROM-Edition.

<sup>465</sup> R.S. O'Fahey: *Enigmatic saint*, 48 ff. Er zählt die *Sanūsīya*, *Idrīsīya*, *Mirġaniya* u.a. zu dieser Tradition, die von Aḥmad b. Idrīs und seinen Nachfolgern etabliert wurde.

<sup>466</sup> E. Sirriyeh: *Sufis and anti-sufis*, 8-11.

<sup>467</sup> Vgl. E. Thomassen / B. Radtke (eds.): *The Letters of Aḥmad Ibn Idrīs*. London 1993, 151-156.

<sup>468</sup> *Ibid.*, 9.

<sup>469</sup> *Ibid.*

<sup>470</sup> TIQŠĀR, 95.

<sup>471</sup> Das aktuellste Werk von K. Vikør: *Sufi and scholar*; N.A. Ziadeh: *Sanūsīyah*. Leiden 1958; E.E. Evans-Pritchard: *The Sanusi of Cyrenaica*. London 1954. J.-L. Triaud: "al-Sanūsī" und "Sanūsīyya" in EI (2), CD-ROM-Edition; A. Dallal: "Origins and objectives", 355 f.

<sup>472</sup> Siehe A. Dallal: "Origins and objectives", 355.

Ḥān in seinen Werken zur Ablehnung des *taqlīd* immer wieder auf die Werke Sanūsīs. Auf weitere Verbindungen zwischen den Gelehrten der *Ahl-e ḥadīṭ* und denen der *Idrīsī*-Tradition wird in dem Kapitel über Verbindungen zwischen *Ahl-e ḥadīṭ* und "Neo-Sufis" hingewiesen.

Durch sein Studium bei den Ahdals verband sich Ḥusain b. Muḥsin mit einer weiteren bedeutenden Familie der jemenitischen Gelehrten. Tradition, mit den Mizğāğīs.<sup>473</sup> Diese stand in dem Ruf, ausgezeichnete *ḥadīṭ*-Gelehrte hervorgebracht zu haben. Über Generationen hinweg waren die Ahdals Schüler der Mizğāğīs gewesen, so dass besonders enge Lehrer-Schüler-Beziehungen, aber auch Heiratsbeziehungen daraus erwachsen. Ḥusain b. Muḥsin erhielt mehrere *iğāzāt* im *ḥadīṭ*, in deren *isnād* Mitglieder der Mizğāğīs erschienen. Von besonderer Bedeutung für die indische Entwicklung ist ‘Abd al-Ḥālīq al-Mizğāğī<sup>474</sup> (st. 1768), der sowohl bei einigen Ahdals als auch bei dem indischen Šaukānī-Schüler Muḥammad ‘Ābid as-Sindī studierte. Durch Ḥusain b. Muḥsins spätere Tätigkeit in Indien wurden gleich mehrere Stränge von jemenitischer und indischer *ḥadīṭ*-Gelehrsamkeit über mehrere Generationen verflochten und bildeten das Fundament der Lehrer der *Ahl-e ḥadīṭ* in Bhopal.

Durch seine Studien bei den genannten Gelehrtenfamilien schien Ḥusains Weg zu einer Karriere als *qāḍī* bereits vorgezeichnet. Mit 13 schloss Ḥusain den ersten wichtigen Schritt seiner Karriere, die Beherrschung des Qur’ān, ab. Er setzte seine Studien in Zabīd mit Schwerpunkt auf *fiqh* und *ḥadīṭ* fort. Seine Ambitionen auf ein Richteramt in Zabīd wurden jedoch zerstört, als im Jahr 1852 sein Vater starb. Ḥusain verließ daraufhin Zabīd umgehend und kehrte zurück nach Hodeida, wo sein ältester Bruder Muḥammad b. Muḥsin inzwischen *qāḍī al-quḍāt* geworden war. Seine Brüder Zain al-‘Ābidīn und Muḥammad unterrichteten Ḥusain weiterhin in *fiqh* und *ḥadīṭ*, um ihn auf eine Position als *qāḍī* in ihrer Heimatstadt vorzubereiten.

Im Jahr 1863<sup>475</sup> kam eine große indische Delegation nach Hodeida, dem damaligen Anlaufhafen für alle Schiffe, die von Indien aus zur Pilgerfahrt ablegten. Die indische Gruppe wurde von Sikander Begum angeführt, die wie oben erwähnt im November 1863 zu ihrer Pilgerfahrt nach Mekka<sup>476</sup> aufgebrochen war.<sup>477</sup> Sie wurde von Ğamāl ud-Dīn, ihrem Premierminister und Ehemann<sup>478</sup> begleitet, der sich um die organisatorische Seite des *ḥağğ* kümmerte. Ğamāl ud-Dīn mietete ein Haus für die Gruppe an, das sich in unmittelbarer Nachbarschaft des Hauses der Familie von Muḥammad b. Muḥsin und seiner Familie befand. Schnell wurden die

<sup>473</sup> Zu diversen Mitgliedern siehe den oben erwähnten Aufsatz von Voll.

<sup>474</sup> Badr II ii, 114; ABĠAD iii, 175 f.

<sup>475</sup> Die Angabe der Jahreszahl 1854 in der Familiengeschichte erzeugt Widersprüche zwischen in der Chronologie, denn die Pilgerfahrt Sikander Begums fand eindeutig 1864 statt. Ende der 1850er Jahre sind aber bereits Aktivitäten der Jemeniten in Bhopal bekannt. Diese Widersprüche konnten nicht geklärt werden. Weitere Brüche der Chronologie werden durch Berichte von Besuchen Zain al-‘Ābidīns und Ḥusains in Ḥudaida erzeugt, während andere Quellen von der Tätigkeit der Brüder zum selben Zeitpunkt in Indien berichten.

<sup>476</sup> Zur Pilgerfahrt zur Zeit der osmanischen Herrschaft vgl. S. Faroqhi: *Herrscher über Mekka: die Geschichte der Pilgerfahrt*. München [u.a.] 1990.

<sup>477</sup> Eine Neuauflage von Sikanders Pilgerbericht erschien 2008 unter dem Titel: *A Princess's pilgrimage: Nawab Sikandar Begum's A pilgrimage to Mecca (1863-1864)*. Bloomington 2008.

<sup>478</sup> Rafī ‘Arab stellt dieses als Tatsache hin.



Nachbarn aufeinander aufmerksam, und schon bald sollen eifrige Diskussionen über *fiqh* und *ḥadīṭ* von den beiden Gelehrtengruppen geführt worden sein. Aufgrund der gegenseitigen Sympathie bat Ḡamāl ud-Dīn Muḥammad b. Muḥsin, die Gruppe als Pilgerführer (*muṭawwif*)<sup>479</sup> nach Mekka und Medina zu begleiten.

Da Muḥammad seine Position als *qāḍī* auszufüllen hatte, beschloss der Familienrat, der indischen Delegation Zain al-ʿĀbidīn zur Seite zu stellen. Dieser hatte gerade seine Studien abgeschlossen und stand für die Aufgabe zur Verfügung. Nach Beendigung des *ḥaǧǧ* kehrte die Gruppe nach Hodeida zurück, um von dort ihre Rückkehr nach Indien vorzubereiten. Sikander Begum hätte die Zusammenarbeit mit der jemenitischen Familie gerne fortgeführt und bat Muḥammad b. Muḥsin, mit ihr nach Bhopal zurückzukehren, um dort den Posten des obersten *qāḍī* einzunehmen. Muḥammad b. Muḥsin konsultierte erneut den Familienrat. Es wurde beschlossen, dass er, Muḥammad, als Oberhaupt der Familie in Hodeida bleiben sollte. Doch Zain al-ʿĀbidīn wurde als geeignet befunden, die Position des *qāḍī* von Bhopal auszufüllen, und er trat die Reise mit Sikander Begum und Ḡamāl ud-Dīn nach Indien an.

Dort angekommen, wurde Zain al-ʿĀbidīn zunächst zum stellvertretenden *qāḍī* ernannt, eine Position, die seinem Alter von 22 Jahren und seiner gerade erst vollendeten Ausbildung entsprach. Nach nur etwa vier Jahren, die Zain al-ʿĀbidīn in Bhopal verbracht hatte, wurde er nach dem Tode des amtierenden *qāḍī* Muḥammad Ḥusain schon selbst zum *qāḍī al-quḍāt* des Staates gemacht.

Im selben Jahr wurde Ḥusain b. Muḥsin von Hodeida nach Bhopal geschickt, wahrscheinlich, um seinen Bruder zur Rückkehr in den Jemen zu bewegen. Ḥusain hatte zwischenzeitlich seine eigenen Studien abgeschlossen und hatte in der osmanischen Beamtenhierarchie des Jemen seinen Weg als *qāḍī* gemacht. Dennoch reiste er in das ihm bis dahin unbekannte Bhopal, wo er von Sikander Begum umgehend am Hof empfangen wurde. Die Herrscherin sah in Ḥusain wegen seiner Arabischkenntnisse einen guten Lehrer für das örtliche *dār ul-ḥadīṭ*, und Ḥusain nahm diese Stelle an. In den kommenden zwei Jahren zog der Ruf Ḥusain b. Muḥsins unzählige Studenten aus Afghanistan, Buḥāra und sogar aus den "Hochburgen" der *ḥadīṭ*-Unterweisung, Mekka und Medina, nach Bhopal. Dort sicherte ihm sein Posten in Ansehen und ein sicheres Einkommen sicherte, was ihm in Hodeida unter osmanischer Herrschaft nicht unbedingt garantiert gewesen wären. Zudem hatte er sich in dauerhaft Bhopal niedergelassen und eine Familie gegründet. Schon kurz nach seiner Ankunft hatte Ḡamāl ud-Dīn ihm eine seiner Verwandten<sup>480</sup> zur Frau gegeben - Zain al-ʿĀbidīn gehörte schon alleine dadurch zu einer der einflussreichsten Familien Bhopals. Außerdem hatte ihn die Herrscherin Sikander Begum großzügig mit einem *ǧāǧīr* bedacht

<sup>479</sup> Zu diesem Amt und dem Ablauf der Pilgerfahrt vgl. S. Faroqhi: *Herrscher über Mekka*. München 1990, 245, 255 f.; W. Ochsenswald: *Religion, society and the state in Arabia: the Hijaz under Ottoman control*. Columbus 1984, 7, 59-60, 173 f.

<sup>480</sup> NH vii, 191.

und ihm ein Haus in der Nähe der Moschee Mamola Begums zur Verfügung gestellt. Da Zain al-‘Ābidīn dieses alles nicht verlassen wollte, musste Ḥusain b. Muḥsin alleine nach Hodeida zurückkehren. Erst zwei Jahre später, als seine Mutter starb, kehrte Zain al-‘Ābidīn für einige Zeit in die Heimat zurück. Nur eine kurze Zeit später (1868) starb auch Sikander Begum, und Šāh Ġahān wurde Herrscherin. Es ist vorstellbar, dass Zain al-‘Ābidīn in dieser Situation um die Pfründe seiner Familie in Bhopal fürchtete und deshalb um 1860 nach Bhopal zurückkehrte. Ḥusain b. Muḥsin schien zu diesem Zeitpunkt nicht an einen erneuten Aufenthalt in Indien zu denken und blieb in Hodeida. Er hatte sich zwischenzeitlich weiteren Studien gewidmet und in Hodeida auch angefangen zu lehren. Es sei "nur Gottes Gnade zu verdanken", so die Familiengeschichte der ‘Arabs, dass der Sohn des berühmten *qāḍī* Muḥammad b. ‘Alī aš-Šaukānī, Aḥmad (st. 1864), von Šan‘ā’ nach Hodeida kam, um dort zu lehren. Die Chance, auf eine derartige Berühmtheit der jemenitischen Gelehrtenszene zu treffen, ließ sich die Familie Ḥusains nicht entgehen und schloss sich Aḥmad eine Weile an. Das traf wahrscheinlich auf alle männlichen Familienmitglieder inklusive Ḥusain zu.

Laut der Familiengeschichte der ‘Arabs waren die Familien Šaukānīs und Ḥusains sehr eng verbunden, und man versicherte sich ständig der gegenseitigen Verbundenheit und Loyalität. So soll Aḥmad Šaukānī soll zu Ḥusain gesagt haben: "Dein Vater war ein Schüler meines Vaters und du bist mein Schüler und mein Sohn."<sup>481</sup> An dieser Stelle wird die Bedeutung von verwandtschaftlichen Verhältnissen und generationenübergreifender Lehrer-Schüler-Beziehungen bei Aufbau und Pflege eines *Ego*-Netztes deutlich. Die Schriften, die Ḥusain b. Muḥsin nämlich bei Aḥmad Šaukānī studierte, waren genau diejenigen, die ihn selbst in Indien zu einer Autorität machen sollten: die sechs kanonischen *ḥadīṭ*-Werke (*ummahāt as-sitta*) und die *Ġamī’ al-musalsalāt* von Muḥammad b. ‘Aqīla al-Makkī (st. 1737).<sup>482</sup> Der enge Kontakt zwischen den beiden Gelehrten überdauerte die Lehrer-Schüler-Beziehung und hielt bis zum Tod Aḥmad Šaukānīs im Jahr 1864.

Mitte der 1860er Jahre brach Ḥusain schließlich zu seiner Pilgerfahrt nach Mekka und Medina auf. Dort machte er Bekanntschaft mit Muḥammad b. Nāṣir al-Ḥāzimī, der im folgenden auch für Šiddīq Ḥasan bedeutsam werden sollte. Muḥammad pflegte jährlich während des Monats des *ḥaġġ* in Mekka zu unterrichten. Aufgrund der Tatsache, dass Muḥammad ebenfalls ein Schüler Muḥammad b. ‘Alī aš-Šaukānīs gewesen war, genoss er eine gewisse Reputation und konnte jährlich einen immer größer werdenden Schülerkreis um sich versammeln. Auch Ḥusain b. Muḥsin suchte al-Ḥāzimī von 1864 mehrmals auf.

Zu dem Kreis, den al-Ḥāzimī nun um sich versammelte, zählte auch der indische Gelehrte Ayyūb b. Qamr ud-Dīn Phūltī, der später nach Bhopal eingeladen wurde und noch eine große Rolle

<sup>481</sup> NH viii, 112.

<sup>482</sup> GAL II, 386, publiziert unter *al-Fawā'id al-ġalīla fī musalsalāt Ibn ‘Aqīla*. Bairūt 2000. Das Studium dieser *musalsalāt* ist auch für az-Zabīdī belegt. Ich danke St. Reichmuth für den Hinweis.

im dortigen Reformprozess spielen sollte. Sein Cousin ‘Abd ul-Qayyūm hatte im Jemen bereits bei Šaukānī studiert. Es ist wahrscheinlich, dass Ḥusain und Ayyūb schon zu diesem Zeitpunkt Kontakte knüpften, die während Ḥusains späterer Zeit in Indien wieder aufgefrischt wurden. Ayyūb versuchte Ḥusain zu überreden, sich erneut in Bhopal niederzulassen.

Doch Ḥusain b. Muḥsin wollte zunächst nicht wieder nach Indien gehen, im Gegenteil, er erwog sogar eine Rückkehr in die Beamtenlaufbahn im Jemen unter osmanischer Herrschaft. Aufgrund seiner umfassenden Qualifikationen wurde ihm schon bald der Posten eines *qāḍī* in der Stadt Luḥayya, in der Nähe Hodeidas verliehen. Doch er übte dieses Amt nur ungefähr vier Jahre aus, dann kam es zum Konflikt mit den osmanischen Behörden. Der Grund dafür war ein - nicht untypischer - Streit mit einem Vertreter des Osmanen namens Aḥmad Paşa.<sup>483</sup>

Dieser erhob von den Händlern der Stadt eine pauschale Besteuerung auf die Perlen, die sie aus dem Meer zogen. Zur Durchsetzung dieser Steuer rief Aḥmad Paşa die ‘*ulamā*’ der Stadt Hodeida herbei und forderte von ihnen eine *fatwā* zu Gunsten der Besteuerung. Ḥusain b. Muḥsin weigerte sich jedoch, das gewünschte Rechtsgutachten zu geben. Daraufhin folgten Drohungen und Repressionen gegen Ḥusain, falls dieser sich weiterhin weigern sollte, das gewünschte Gutachten zu erstellen. Ḥusain soll Aḥmad Paşa jedoch geantwortet haben, dass er keinesfalls eine *fatwā* erstellen werde, die gegen Qur’ān und *sunna* verstoße. Aḥmad Paşa nahm Ḥusain daraufhin in Haft und folterte ihn sogar. Als Ḥusain von seinem Posten als *qāḍī* zurücktrat, wurde er freigelassen. Aufgrund dieser Affäre und seiner Entlassung aus osmanischen Diensten wurde Ḥusain nunmehr von allen wichtigen Leuten seiner Heimatstadt gemieden, eine Rückkehr in die Beamtenlaufbahn war ihm versperrt.

In dieser Situation sah Ḥusain b. Muḥsin keinen anderen Ausweg, als ins indische Exil zu gehen. Weitere Unterstützung erhielt dieser Plan durch einen Brief Zain al-‘Ābidīns, in dem dieser ihm die positive Situation nach der Thronbesteigung Šāh Ğahān Begums schilderte. Auch ein Schreiben Šiddīq Ḥasan Ḥāns traf ein, in dem Ḥusain b. Muḥsin eindringlich gebeten wurde, nach Indien zurückzukehren und wieder als *ḥadīṭ*-Lehrer zu fungieren. Ḥusain b. Muḥsins Entschluss stand fest: er würde nach Bhopal gehen, aber seine Familie sollte zunächst im Jemen verbleiben.

Ḥusain b. Muḥsin nahm also etwa 1876 in Bhopal seine Tätigkeit am *dar ul-ḥadīṭ* wieder auf. Neben seiner Tätigkeit an dieser zumindest teilweise staatlich finanzierten Institution unterrichtete er zudem an seiner eigenen *madrassa*. Bis zu seinem Tod im Jahr 1902 war er einer der wichtigsten, wenn nicht DIE wichtigste Autorität im *ḥadīṭ* in Bhopal. Auf seine Bedeutung für die *Ahl-e ḥadīṭ*-Bewegung wird noch ausführlich eingegangen werden.

Es ist in jedem Fall festzuhalten, dass Šiddīq Ḥasan Ḥān bei seinem ersten Besuch auf Gelehrte traf, die durch ihre unterschiedlichen Ansätze der Islaminterpretation den Boden für

<sup>483</sup> Zum Widerstand der Jemeniten gegen die osmanische Besatzungsmacht, vor allem in der Tihama, vgl. Caesar E. Farah: *The Sultan's Yemen: nineteenth-century challenges to Ottoman rule*. London 2002.

umfassende Reformen in allen gesellschaftlichen und religiösen Institutionen bereitet hatten. In Bhopal kamen ab den späten 1850er Jahren die Einflüsse Šaukānīs, Šāh Walīullāhs und der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* zusammen und setzten ein Klima frei, das die Islamisierung Bhopals mit einer Orientierung an Qurʾān und *sunna* begünstigte. Šiddīq Ḥasan Ḥān war derjenige, der die Ideen der genannten Gelehrten aufgriff und in die Praxis umzusetzen versuchte. Ğamāl ud-Dīn, ʿAbd ul-Qayyūm und vor allem Ḥusain b. Muḥsin hielten sich bewusst im Hintergrund und begleiteten gleichsam als "Graue Eminenzen" den Reformprozess in Bhopal.

### 2.3.5 Exkurs: Die Durchsetzung der Ahl-e ḥadīṭ in Delhi: Naḍīr Ḥusain Dihlawī, "Miyān Šāhib"

Bhopal war nicht das einzige Zentrum der *Ahl-e ḥadīṭ* Ende des 19. Jahrhunderts, sondern Delhi stand ebenfalls unter großem Einfluss der Bewegung. Dies war nicht zuletzt Verdienst eines einzigen Gelehrten, der unter den *muḥaddiṭūn* eine große Autorität besaß: Naḍīr Ḥusain Dihlawī (ca. 1805-1902).<sup>484</sup>

Naḍīr Ḥusain, Zeitgenosse Šiddīq Ḥasan Ḥāns, gilt nach Ansicht der Mehrheit heutiger *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrter als derjenige, der das Erbe der Šāh Walīullāh-Familie antrat. Neben Šiddīq Ḥasan Ḥān - oder sogar vor Šiddīq Ḥasan - war er einer der ersten Vertreter der Bewegung überhaupt. Naḍīr Ḥusain entstammte einer Familie von Sayyids aus einem kleinen Ort in der Nähe Mongīrs / Bihar. Zunächst zeigte er wohl nur wenig Interesse an einer Gelehrtenlaufbahn und versuchte sich der Ausbildung zum Gelehrten zu entziehen. Dann jedoch, nach einem ersten Kontakt mit reformistischen Predigern, ließ er sich von Šāh Muḥammad Ḥusain, einem *ḥalīfa* Wilāyat ʿAlīs, in Šādiqpur in den Disziplinen *tafsīr*, *ḥadīṭ* und *fiqh* ausbilden. Kurzzeitig schloss sich Naḍīr Ḥusain der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* an und zog als Prediger der Bewegung nach Bareilly, Kalkutta und Allāhābād. Sein Biograph Faḍl-e Ḥusain bezweifelt jedoch enge Beziehungen zu Aḥmad Bar-elwī, und auch andere Angaben schließen Naḍīr Ḥusains aktive Teilnahme an Kampfhandlungen aus und vermuten eher organisatorische und logistische Tätigkeiten. 1827 schließlich ließ er sich in Delhi nieder, wo er bis zu seinem Tod 1902 als Lehrer tätig war. Zuerst studierte Naḍīr Ḥusain noch bei seinem späteren Schwiegervater ʿAbd ul-Ḥāliq Dihlawī und bei zwei afghanischen Gelehrten, dann erlangte er selbst genügend Autorität, um als Lehrer tätig zu werden. Nachdem Muḥammad Iṣḥāq, wie fast die ganze jüngere Generation der Familie Šāh Walīullāhs nach Mekka emigriert war, brachen heftige Nachfolgestreitigkeiten um die *Madrasa-ye Raḥīmīya* und die *Madrasa-ye Muḥammad Iṣḥāq*<sup>485</sup> aus. An dieser Stelle zeigte sich bereits die Ausdifferenzierung der Schule Šāh Walīullāhs: auf der einen Seite standen die hanafitischen Anhänger von Šāh Walīullāh,

<sup>484</sup> NH viii, 497-501; T'UHH, 135-154; Saif, 323-330; ʿI. Aṭarī: *Pāk wa-Hind*, 32 f.; M'UN, 438 ff.; J.M.S. Baljon: "Nadhīr Ḥusain Dihlawī", in M. Gaborieau (ed.): *Dictionnaire biographique*, 20 f. Die Urdu-Biographien fußen alle auf Faḍl-e Ḥusain Bihārīs Werk *al-Ḥayāt ba'd al-mamāt*, das mir lediglich in der *Nadwat ul-'ulamā'* zur Einsicht vorlag. Zu ihm auch M. Riexinger: *Sanā'ullāh Amritsarī*, 122-129.

<sup>485</sup> BŞPH i, 178.

die sich der Rechtsschultradition verhaftet sahen und zudem die *silsila* der *Čištīya* und der *Qādirīya* tradierten. Sie erachteten ‘Abd ul-Ġanī, der allerdings nach Mekka emigriert war, als legitimen Nachfolger und Schulerben der *Madrasa-ye Raḥīmīya*. Aus dieser Gruppe ging später die Deoband-Bewegung hervor.

Auf der anderen Seite standen die *Ahl-e ḥadīṭ*, in deren Augen Naḍīr Ḥusain der einzig legitime Nachfolger Muḥammad Ishāqs war. Ein Argument für diese Annahme seien die zahlreichen *iḡāzāt*, die Naḍīr Ḥusain von Muḥammad Ishāq selbst erhalten habe. Bis heute erkennen die Deobandīs Naḍīr Ḥusain nicht als Nachfolger Muḥammad Ishāqs an. Im Gegenteil, sie ziehen Naḍīr Ḥusains Übernahme der *madrasa* als Begründung dafür heran, dass Mamlūk ‘Alī und Muḥammad Qāsim Nanautawī das *Dār ul-‘ulūm* in Deoband gründeten, um der hanafitischen Position in Indien Nachdruck zu verleihen.<sup>486</sup> Die *Ahl-e ḥadīṭ* hätten jedoch sektiererische Tendenzen unter den Gelehrten Indiens verursacht.<sup>487</sup> Zudem hätten sie durch ihr aufrührerisches Verhalten dafür gesorgt, dass die muslimischen Schulen von den Briten zunächst beobachtet und schließlich geschlossen wurden. Tatsächlich war die *Madrasa-ye Raḥīmīya* nach der Emigration Muḥammad Ishāqs nicht mehr so besucht wie zuvor und stellte schließlich während der *Mutiny* 1857 den Betrieb ein. Die Familie Šāh Walīullāhs indes unterrichtete bis 1857 in der *Madrasa-ye Akbarābādī* in der Akbarābādī Moschee.<sup>488</sup> Die Akbarābādī Moschee wurde nach der *Mutiny* quasi als Strafmaßnahme der Briten gegen die Muslime, die als Verantwortliche der Meuterei galten, vollständig abgerissen.<sup>489</sup>

Naḍīr Ḥusain bezog nach einigen Querelen die *Madrasa-ye Panġāb Kaṭra*, die sich innerhalb der Aurangābādī Moschee befand. Sie war zuvor von Naḍīrs Schwiegervater ‘Abd ul-Ḥāliq bis zu dessen Tod 1845 geleitet worden.<sup>490</sup> Ihre Lage im Viertel der punjabischen Händler machte sie zu einer Anlaufstelle für *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrte aus dem Punjab, beispielsweise für ‘Abd ul-Mannān Wazīrābādī (st. 1916, vgl. Kapitel 3.5.1.). Die Netzwerkverbindungen zwischen der Aber auch *Ahl-e ḥadīṭ* aus allen anderen Teilen Indiens fanden sich dort ein. Auf die gesteigerte Bedeutung der Gelehrten und der Händler aus dem Punjab für die weitere Entwicklung der *Ahl-e ḥadīṭ* ist bereits hingewiesen worden. Doch Naḍīr Ḥusains Bedeutung ging weit über den Punjab und über Delhi hinaus. So groß war der Schülerkreis, dass Naḍīr Ḥusain den Beinamen "*Šaiḥ ul-kull*" (*Šaiḥ* aller (Studierenden)) bekam. Eine vergleichbare Anzahl von Schülern konnte in Bhopal nur der jemenitische *Ahl-e ḥadīṭ*-*Šaiḥ* Ḥusain b. Muḥsin aufweisen.

<sup>486</sup> Vgl. die Einleitung dieser Arbeit.

<sup>487</sup> Saif, 322, zu dem Nachfolgestreit auch B.D. Metcalf: *Islamic revival*, 276.

<sup>488</sup> Diese Moschee war ca.1650 von I‘zāz un-Nisā‘ Begum, einer Frau des Mogulherrschers Šāh Ġahān gestiftet worden. Im 19. Jahrhundert waren dort ‘Abd ul-Qādir und Rafī‘ ud-Dīn die verantwortlichen Lehrer. Die *Ahl-e ḥadīṭ* zählen auch diese *madrasa* zu ihren Bildungsinstitutionen. Siehe TADRĪS, 15.

<sup>489</sup> Im Rahmen einer großangelegten Sanierungsaktion rund um die Freitagsmoschee sollen auch die Reste der Akbarābādī Moschee freigelegt werden. Vgl. zu den Plänen: <http://timesofindia.indiatimes.com/articleshow/3194828.cms> (1.11.2008).

<sup>490</sup> Gestiftet von der Ehefrau ‘Ālamġirs im Jahre 1703. Zu dieser Moschee siehe auch TADRĪS, 16.

1857 musste Naḍīr Ḥusain eine neue *madrasa* beziehen, denn die Aurangābādī Moschee wurde während des Baues der Eisenbahnlinie Delhis zugunsten der *Old Delhi Railway Station* abgerissen. Ähnlich wie im Fall der Akbarābādī Moschee ist auch diese Maßnahme der britischen Kolonialherren als "deutliches Zeichen" gegenüber den Muslimen Indiens zu werten. Die neue *madrasa*, genannt *Madrasa-ye Miyān Ṣāhib*, befand sich nun im *Dhobī Kaṭra* (dem Wäscherviertel) in der Moschee am *Habshi Khan Gate (Phāṭak-e Ḥabṣī Ḥān)*.<sup>491</sup> Sie wurde zu dem Zentrum der *Ahl-e ḥadīṭ* schlechthin. Nahezu jeder, der sich zu den *Ahl-e ḥadīṭ* bekannte, hatte dort eine Zeit lang studiert. Die Mehrheit der Gelehrten, die bei Naḍīr Ḥusain studierte, besuchte vorher oder nachher auch Bhopal. Es scheint, als ob sowohl in Bhopal als auch in Delhi Empfehlungen ausgesprochen wurden, zum weiteren Studium noch den jeweils anderen Ort aufzusuchen. Dieses ist umso interessanter, als bis heute keine Dokumente vorliegen, die einen persönlichen oder brieflichen Kontakt Naḍīr Ḥusains und Ṣiddīq Ḥasans belegen. Zwar soll Ṣiddīq Ḥasan während seiner Studienzeit in Delhi einzelne Predigten Naḍīr Ḥusains gehört haben, Belege über einen Kontakt der beiden gibt es allerdings nicht. Die einzigen Bindeglieder zwischen den beiden Gelehrten stellen ihre gemeinsamen Schüler dar. So findet sich in der Absolventenliste einer *Ahl-e ḥadīṭ-madrasa* Bhopals der Name eines Neffen Naḍīr Ḥusains. Lediglich von einem kurzen Zusammentreffen der beiden während Ṣiddīq Ḥasans Studienzeit in Delhi ist die Rede (s.u.). Zwischen den Gelehrtenzentren Delhi und Bhopal bestand durch die Schüler im 19. Jahrhundert ein reger Austausch, aber keine enge institutionelle Verflechtung. Ob dahinter eine Auseinandersetzung rivalisierender Gelehrter stand, kann nur gemutmaßt werden. Von Seiten der bhopalesischen Gelehrtschaft gibt es allerdings keinen Hinweis auf eine solche Rivalität, denn alle anderen bedeutenden *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrten hatten enge persönliche Kontakte zu Naḍīr Ḥusain.

Interessant ist auch die Sichtweise der *Ahl-e ḥadīṭ* auf die Beziehungen Naḍīr Ḥusains zu den Briten. Genau wie bei Ṣiddīq Ḥasan ist das Verhältnis Naḍīr Ḥusains zu den Briten (und *vice versa*) als äußerst ambivalent zu bezeichnen. Nachdem Naḍīr während der *Mutiny* der Frau eines britischen Beamten Zuflucht bot,<sup>492</sup> stieg sein Ansehen bei den Briten zunächst, um dann 1864-65 auf einem Tiefpunkt zu münden: wegen angeblich aufrührerischer Tendenzen wurde Naḍīr Ḥusain ein Jahr lang von den Briten inhaftiert. Zeit seines Lebens stand er nach seiner Entlassung unter britischer Beobachtung (vgl. Kapitel 4.7.), kooperierte aber dennoch in wichtigen Angelegenheiten mit ihnen. Beispielsweise ließ er sich für die Pilgerfahrt nach Mekka 1883-84 ein Empfehlungsschreiben der britischen Behörden ausstellen. Die Unterstützung durch die Briten erwies sich für Naḍīr Ḥusain sogar als mehr als nützlich.

<sup>491</sup> TADRĪS, 16 f.; BSPH, 178-180.

<sup>492</sup> Die Rettung britischer Zivilisten wurde scheinbar zu einem Topos muslimischer Biographien: neben Naḍīr Ḥusain sollen auch noch mindestens zwei weitere Muslime Ehefrauen britischer Beamten gerettet haben. Vgl. auch M. Pernau: *Bürger mit Turban*, 226.

In Mekka wurde Naḍīr Ḥusain nämlich von einigen indischen hanafitischen Gelehrten bei den osmanischen Behörden wegen angeblicher ketzerischer Äußerungen denunziert. Der britische Vizekonsul kam Naḍīr Ḥusain jedoch zur Hilfe. ‘Uṭmān Paşa, osmanischer Gouverneur Mekkas, leitete umgehend eine Untersuchung ein, in deren Verlauf Naḍīr Ḥusain zu drei Themen befragt wurde.<sup>493</sup> Erstens: Muss man *zakāt* auf Handelskapital (*māl-e tiğārat*) entrichten? Zweitens: Ist Schweinefett (*ḥanzīr kī čarbī*) *ḥarām* oder *ḥalāl*? Drittens: Ist es erlaubt, seine Tante väterlicherseits (*phūphī*) oder mütterlicherseits (*ḥāla*)<sup>494</sup> zu heiraten oder nicht?<sup>495</sup> Nur auf Grund der Intervention der Briten wurde Naḍīr Ḥusain entlastet und konnte später ungehindert nach Indien zurückkehren. 1897 erhielt er in Delhi von den Briten den Titel *Šams ul-‘ulamā* ("Sonne der Gelehrten") verliehen, als Anerkennung seiner Verdienste als Lehrer, der scheinbar loyal zu den Briten bei der Ausbildung muslimischer Gelehrter stand. Seine hanafitischen Gegner sahen in dieser Auszeichnung eher einen Beweis für seine kriecherische Loyalität. Das Beispiel Naḍīr Ḥusains ist insofern für Bhopal von Bedeutung, als dass es zum einen die verfeindeten muslimischen Gruppierungen, zum anderen aber die wechselvollen Beziehungen der *Ahl-e ḥadīṭ* zu den Briten zeigt.

Was für die *Ahl-e ḥadīṭ* nur als Denunziation (*suḥt ibtilā*) durch hanafitische ‘*ulamā*’ aussah, war tatsächlich ein vereinter Angriff der *Ahl-e ḥadīṭ*-Gegner mehrerer Gruppierungen. Die Anklage gegen Naḍīr Ḥusain wurde nämlich von vier prominenten Gelehrten erhoben: von Ḥair ud-Dīn, dem Vater Abū l-Kalām Azāds, den Barelwīs Raḥmatullāh Kairānāwī (geb. 1818)<sup>496</sup> und ‘Abd ul-Qādir Badāyūnī (s. u.) und dem Deobandī Imdādullāh Makkī (s. o.). Sie zeigt, dass in den 1880er Jahren die Gruppierungen begannen, ihre Anhänger auch gruppenübergreifend zu mobilisieren, um gegnerische ‘*ulamā*’ mundtot zu machen. Dazu instrumentalisierten sie augenscheinlich die britischen Behörden in Mekka, die glaubten, eines scheinbaren Aufrührers habhaft geworden zu sein. Der Angriff auf Naḍīr Ḥusain durch Barelwīs und Deobandīs zeigt außerdem die zunehmende Radikalisierung der islamischen Gelehrtengruppen, die zur Diskreditierung ihrer Gegner nicht mehr vor Intrigen und Denunziation zurückschreckten. Dabei bildeten die Mitglieder der Gruppen wechselvolle Allianzen, die sich jederzeit gegen den vormaligen Verbündeten richten konnte. An dieser Stelle ist die Netzwerkanalyse insofern hilfreich, als dass die wechselvollen Zweck-Bündnisse der Gelehrten zum Erreichen eines bestimmten Zieles aufgezeigt werden können. Derartige Allianzen bestimmten auch das Leben und Wirken Šiddīq Ḥasan Ḥāns.

<sup>493</sup> Vgl. M‘UN, 440 f.

<sup>494</sup> Dieses wird in Sure 4, Vers 23 ausdrücklich untersagt.

<sup>495</sup> Interessant ist, dass auch diese Vorwürfe keinesfalls neu sind, sondern dass bereits der Zāhirī Ibn Ḥazm dagegen ankämpfen musste. Auf einige identische Positionen Šiddīq Ḥasans und der Zāhirīs wird noch in Kapitel 4.1. hingewiesen. Die Ursache für das plötzliche Wiederaufflammen der Diskussion könnte sein, dass die *Ahl-e ḥadīṭ* - genau wie Šaukānī - es ablehnten, Handelskapital mit *zakāt* zu besteuern. Siehe auch M. Riexinger: *Sanā‘ullāh Amritsarī*, 126.

<sup>496</sup> Zu ihm und seinen Debatten mit christlichen Missionaren vgl. A.A. Powell: *Muslims and missionaries*, 220-256.

Zusammenfassend kann man sagen, dass sich die *Ahl-e ḥadīṭ* zu Beginn des 19. Jahrhunderts aus zunächst voneinander unabhängigen Gelehrtenzirkeln vor allem in Delhi und Bihar formierten, die an ihren *madāris* Traditionalisierungstendenzen verbreiteten. Die dort tätigen Gelehrten setzten sich inhaltlich mit einer Reform sufischer Lehren (ohne jedoch den Sufismus an zu werfen) auseinander und propagierten die verstärkte Auseinandersetzung mit dem *ḥadīṭ*-Korpus sowie die Notwendigkeit des *iṭtihād*. Diese Gelehrtenzirkel agierten wie gesagt zunächst voneinander unabhängig, vernetzten sich aber zunehmend durch die große Anzahl von Schülern, die zum Studium gleich mehrere *madāris* aufsuchten. Die Vernetzung lief entlang der Handelsrouten von muslimischen Händlern, die ursprünglich im Punjab ansässig gewesen, dann aber nach Delhi umgesiedelt waren. Die bedeutenden Orte entlang dieser Route blieben wichtige Standorte von *madāris* der Schülerschaft Šāh Walīullāhs, der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* und schließlich auch der *Ahl-e ḥadīṭ*. In Folge dessen wurde der Punjab ein bedeutendes Zentrum der *Ahl-e ḥadīṭ* mit einem besonders dichten Netzwerk an *madāris*. Doch auch der Fürstenstaat Bhopal konnte sich als Zentrum der *Ahl-e ḥadīṭ* etablieren, denn viele Schüler Walīullāhs und der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* suchten dort Protektion und finanzielle Vorteile. Der Grundstein für diese Entwicklung wurde besonders seit dem frühen 19. Jahrhundert gelegt. Šiddīq Ḥasan Ḥāns Vater Sayyid Aulād Ḥasan war ein Beispiel für einen Gelehrten, bei dem eine Lehrer-Schüler-Beziehung zu einigen Mitgliedern der Familie Šāh Walīullāhs, die Mitgliedschaft in der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* und die Kritik an bestimmten Bräuchen des Sufismus und am *taqlīd* zusammentrafen. Das folgende Kapitel zeigt, wie Šiddīq Ḥasans Jugend und frühe Tätigkeit als Gelehrter von den Netzwerkverbindungen bestimmt wurden, die bereits sein Vater geknüpft hatte und die aus den Kontakten aus den genannten Gruppierungen bestanden. Maßgeblich dabei scheint auch zu sein, dass die Gelehrten der sich formierenden *Ahl-e ḥadīṭ* bereits im frühen Stadium der Bewegung enge Kontakte zu Handel und Gewerbe suchten: zwar waren die wenigsten *Ahl-e ḥadīṭ* selbst wirtschaftlich aktiv, verfügten aber über beste Kontakte zu Händlern oder Druckereibesitzern, die sie finanziell oder durch ihre Dienstleistungen unterstützten.



## 3 Şiddīq Ḥasan Ḥāns Ego-Netzwerk

### 3.1 Die angeborenen und übernommenen Kontakte

Im Laufe der Jahrhunderte, die die Familie Şiddīq Ḥasan Ḥāns in Indien lebte, konvertierten etliche Mitglieder von der *Şī'a* zur Sunna und wieder zurück, schlossen sich verschiedenen *ṭuruq* an, bauten stabile Netzwerke auf, ließen sie wieder zusammenfallen und wechselten mehrfach ihre Loyalitäten. Diese wechselvolle Familiengeschichte belegt, dass ein Netzwerk kein starkes, beständiges Gebilde sein muss, sondern sich wandelnden Interessen und Situationen anpassen kann oder sogar muss.

Abū Ṭayyib Muḥammad Şiddīq Ḥasan b. Aulād Ḥasan b. 'Alī b. Luṭf Allāh al-Buḥārī al-Qannaūḡī wurde am 19. des Ğumādā al-ūlā /14. Oktober 1832<sup>1</sup> in Raī Bareilly in der Nähe Qannaūḡs (s. u.) im Haus seines Großvaters geboren. Einige seiner Vorfahren gehörten zu den bedeutendsten muslimischen Gruppen Qannaūḡs, wodurch die Familie insgesamt einen hohen Status in Indien genoss. Durch ihre arabische Herkunft und vor allem durch die beanspruchte Abstammung vom Propheten zählte die Familie zur Elite unter den indischen Muslimen.<sup>2</sup> Dazu kamen einige Familienmitglieder, die *şuyūḥ* der *Ĉiştīya* waren, einige, die zu Macht und Titeln gekommen waren und vor allem Şiddīq Ḥasans Vater, Sayyid Aulād Ḥasan, der das Bindeglied zur *Tarīqa-ye Muḥammadiya* darstellte. Alle diese Kontakte wurden Şiddīq Ḥasan Ḥān als potentielles Erbe mitgegeben, gegen die er sich, selbst wenn er es gewollt hätte, bis zu einem gewissen Zeitpunkt kaum hätte wehren können, da diese bereits lange vor seiner Geburt geknüpft waren. Şiddīq Ḥasan Ḥān entschied sich jedoch im Alter von etwa 15 Jahren mit dem Studium bei Freunden seines Vaters dieses Erbe anzutreten und die Möglichkeiten des angeborenen Netzwerkes zu nutzen. Er konnte damit auf alle von seinem Vater geknüpften Kontakte zurückgreifen, sie übernehmen und von ihnen profitieren.

#### 3.1.1 Der familiäre Hintergrund

Die herausragende Bedeutung der Familie seines Vaters Sayyid Aulād Ḥasan Ḥān für die Karriere seines Sohnes wird von heutigen *Ahl-e ḥadīṭ* gerne betont. Ihre Zugehörigkeit zur *Şī'a* tritt in der heutigen Beurteilung der Familie hinter einigen "Lichtgestalten" der Familie, die für alle muslimischen Gruppen akzeptabel waren, völlig zurück. Şiddīq Ḥasan Ḥāns Familie führte ihren Stammbaum direkt auf Ḥusain b. Fāṭima, den Enkel des Propheten Muḥammad zurück. Einer von dessen Nachfahren sei zunächst nach Bagdad migriert. Ein gewisser Sayyid Maḥmūd ist es laut

<sup>1</sup> Zu den biografischen Einträgen in arabischen Biografiesammlungen und weiteren Quellen siehe die Einleitung der vorliegenden Arbeit.

<sup>2</sup> I. Ahmed: "The Ashraf-Ajlaf Dichotomy in Muslim social structure in India". *Indian Economic and Social History Review* (1966), 268-278, passim. Zum Aufbruch dieser Dichotomie durch das muslimische Bürgertum siehe die Arbeit von M. Pernau: *Bürger mit Turban*, passim.

der Familienlegende gewesen, der Bagdad verließ, "um in Buchara missionarisch tätig zu werden."<sup>3</sup> Seinen Nachkommen sei es zu verdanken, dass Buchara sich als kulturelles Zentrum der Gelehrsamkeit und später, Ende des 14. Jahrhunderts, als Hauptsitz der *Naqšbandīya* etablieren konnte. Ein Teil der Familie Maḥmūds blieb beispielsweise eng mit Bahā' ud-Dīn Naqšband<sup>4</sup> (st. 1390), dem Ordensgründer der *Naqšbandīya*, verbunden.<sup>5</sup> Dieser Verbindung zu dem Gründer der *Naqšbandīya* sowie seiner eigenen Zugehörigkeit zu dieser Bruderschaft räumte Šiddīq Ḥasan selbst eine große Bedeutung ein.<sup>6</sup>

Ein anderer Teil der Familie Sayyid Maḥmūds entschied sich jedoch, Buchara zu verlassen und nach Indien zu gehen. Etwa 1237 gelangte Sayyid Ğalāl A'zam (st. 1292),<sup>7</sup> auch bekannt als Ğalāl ud-Dīn Buḥārī Surḥpūš ("der mit dem roten Gewand"), nach Multan. In der *zāwiya* des berühmtesten *pīrs* der *Čištīya* seiner Zeit, Farīd ud-Dīn Mas'ūd Ganġ-e Šakr<sup>8</sup> (st. 1265) fand Ğalāl ud-Dīn zunächst Aufnahme. Nachdem er von ihm in die *Čištīya* initiiert worden war, verließ er die *zāwiya* und ließ sich in Ūččh<sup>9</sup> nieder. Dort befand sich der *ḥānqāh* eines bedeutenden Zeitgenossen Bābā Farīds, des *Suhrawardīya-šaiḥs* Bahā' ud-Dīn Zakarīyā (st. 1262).<sup>10</sup> Von Bahā' ud-Dīn erhielt Ğalāl ud-Dīn "das *šūfi*-Gewand des Stellvertreters<sup>11</sup> (*ḥirqa-ye ḥalīfat*). Ğalāl ud-Dīn begründete daraufhin einen eigenen *ḥānqāh*, der zu einer der wichtigsten *zāwiyas* der *ṭarīqa* wurde und den Zweig der *Suhrawardīya-Ğalālīya* begründete.

Prominentester Vertreter dieser Tradition war indes ein weiterer Vorfahre Šiddīq Ḥasans, nämlich Abū 'Abdallāh Sayyid Ğalāl ad-Dīn (geb. 707 /1307).<sup>12</sup> Dieser erlangte große Berühmtheit, als er bereits in seiner Jugend nicht nur Mekka und Medina, sondern auch Syrien, Ägypten, Balḥ und Ḥorāsān bereiste und über dreihundert bekannte 'ulamā' und *šūfis* seiner Zeit traf. Dafür wurde ihm der Name *Maḥdūm-e Ğahānīyān Ğahānġašt* ("dem alle Bewohner der Welt dienen") verliehen. Seine Reiserlebnisse schrieb er in seinem Werk *Safarnāma-ye Maḥdūm Ğahānīyān*<sup>13</sup> nieder. Nach seiner Rückkehr nach Indien wurde er von Fīrūz Šāh Tuġluq protegiert. Seine Kontakte in den Ḥiġāz und seine Reputation wurden später auch von Šāh Ğahān Begum in ihrem Werk zur Geschichte Bhopals lobend erwähnt.<sup>14</sup>

<sup>3</sup> 'Alī Ḥasan Ḥān: *Ma'āṭir-e Šiddīqī* i, 23 ff.

<sup>4</sup> TIQŠĀR, 58.

<sup>5</sup> Siehe auch 'Alī Ḥasan Ḥān: *Ma'āṭir-e Šiddīqī* i, 25 ff.

<sup>6</sup> Ḥud newešt, 217,

<sup>7</sup> TIQŠĀR, 137; 'Alī Ḥasan Ḥān: *Ma'āṭir-e Šiddīqī* i, 30 f. A. Schimmel: *Mystische Dimensionen*, 499.

<sup>8</sup> Zu Farīd ud-Dīn Ganġ-e Šakar ("Zuckerschatz"), auch genannt Bābā Farīd, und seinen asketischen Übungen siehe: TIQŠĀR, 134 f.; S.A.A. Rizvi: *Wonder II*, 243 und A. Schimmel: *Mystische Dimensionen*, 488. Dort auch ein Verweis auf K.A. Nizami: *The Life and times of Shaikh Farid Ganj-i Shakar*. Aligarh 1955.

<sup>9</sup> Zu Ūččh, heute im östlichen Pakistan in der Nähe Bahawalpurs gelegen, vgl. C.E. Bosworth: "Ūččh", in EI (2) x, 766 f.; A. Schimmel: *Mystische Dimensionen*, 499.

<sup>10</sup> Zu Bahā' ud-Dīn, der als Begründer der *Suhrawardī-silsila* in Indien gilt, siehe A.S. Bazmee Ansari: "Bahā' al-Dīn", in EI (2) i, 912; S.A.A. Rizvi: *Wonder II*, 239; A. Schimmel: *Mystische Dimensionen*, 495 f.

<sup>11</sup> TIQŠĀR, 37; F. Sobieroj: "Suhrawardīya", in EI (2) ix, 784 ff.

<sup>12</sup> A.S. Bazmee Ansari: "Djalāl al-Dīn Ḥusayn al-Bukhārī", in EI (2) ii, 392; NH i, 25-28; S.A.A. Rizvi: *Wonder II*, 240 sowie A. Schimmel: *Mystische Dimensionen*, 499 und *Der Islam III*, 195.

<sup>13</sup> Storey I ii, 945.

<sup>14</sup> Shah Jahān Begum: *Tāj ul-Ikbāl*, 151.

In Ūččh wurden bis ins späte 19. Jahrhundert die Gräber einiger Vorfahren Šiddīq Ḥasan Ḥāns verehrt. Diese Tatsache dürfte dem *Ahl-e ḥadīṭ*-Zirkel um Šiddīq Ḥasan nicht besonders gefallen haben, auch wenn dieser den "Gräberkult" um seine Verwandtschaft niemals in Abrede gestellt hat. Eine Distanzierung von Ğalāl ud-Dīn, auf dessen Bekanntheitsgrad unter anderem die Autorität seiner Familie aufbaute, wäre für Šiddīq Ḥasan auf keinen Fall angemessen gewesen. Vielmehr betonte er die Rolle seines Vorfahren, der ihn selbst durch sufische *salāsīl* mit vielen bedeutenden Gelehrten verband.<sup>15</sup>

Zur nächsten Station der Familie wurde zu Beginn des 15. Jahrhunderts die Stadt Kannauj (arabisch: Qannauğ).<sup>16</sup> Diese Stadt lag im Verwaltungsdistrikt Farruḥābād<sup>17</sup> im heutigen Uttar Pradesh. Das antike Kannauj war ein bedeutendes Zentrum des Gupta-Reiches (ca. 330-550 n. Chr.). Durch seine Erwähnung im Mahabharata und die Errichtung mehrerer buddhistischer Klöster wurde der Ort zu einem bedeutenden Pilgerzentrum. Zudem war der Einfluss der brahmanischen Kaste in der Gegend um Kannauj sehr groß. Seine Blütezeit erlebte Kannauj indes unter der Herrschaft Harshavardhanas im 7. Jahrhundert. Dieser tat sich durch unter anderem als Patron buddhistischer Literatur und hervor. Ab dem 11. Jahrhundert wurde nach Eroberungen durch muslimische Herrscher die Region um Kannauj islamisch geprägt. In seiner weiteren wechselvollen Geschichte stand das Gebiet unter der Herrschaft des Nawwābs von Farruḥābād, des Nawwābs von Awadh oder der Marathen. Während der "Mutiny" wurde Kannauj fast vollständig zerstört.

Der Grund für die Umsiedlung der Familie Šiddīq Ḥasans im 15. Jahrhundert nach Kannauj waren Familienstreitigkeiten, in deren Verlauf dem Familienzweig Šiddīq Ḥasans ein großer Landbesitz in der Stadt zugesprochen wurde. Ğalāl aṭ-Ṭālīṭ war derjenige, der das große *ğāğīr* von einem Herrscher der Lodhi-Dynastie erhalten hatte. Im Laufe der nächsten vier Generationen gab es immer wieder Familienstreitigkeiten um das *ğāğīr* in Kannauj, aber auch um einen weiteren Landbesitz in Šaiḥūpūra.<sup>18</sup> Dort konvertierte ‘Alī Aşğar al-Qannauğī (geb. 1641) zur Šī‘a.<sup>19</sup> Dieser Familienzweig blieb bis zur Konversion Aulād Ḥasans schiitisch.

Aufgrund der zumeist hohen Anzahl von Söhnen in einer Familie waren die jüngeren Brüder eines *ğāğīrdārs* oft gezwungen, an anderen Orten Landbesitz zu erwerben beziehungsweise von lokalen Herrschern verliehen zu bekommen. Aus diesem Grund suchte Hidāyatullāh ‘Alī Ḥān den Hof von Hyderabad auf, wo er tatsächlich schnell ein *ğāğīr* erlangen konnte.

<sup>15</sup> So beispielsweise mit Murtadā az-Zabīdī (vgl. Kapitel 3.4.2.). Zu der *silsila* für Zabīdī vgl. dessen Werk *‘Iqd al-ğauhar*. Für diesen Hinweis danke ich St. Reichmuth.

<sup>16</sup> M. Longworth Danes / J. Burton Page: "Kanaudj / Kannaudj", in EI (2), CD-ROM-Edition; N.N.: *Ta’rīḥ-e dīl-e Farruḥābād*. Allāhābād 1859, 35 ff. (verfasst "auf Veranlassung des Nawwāb Governor-General Bahādur"). Eventuell identisch mit dem gleichnamigen Werk vom *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrten Sayyid ‘Abd ul-‘Azīz (st. 1921; T‘UḤH 229); Artikel: "Qannauğ", in *Urdū Dā’ira-ye ma’ārif al-Islāmīya* xvi, 423 ff.

<sup>17</sup> Artikel "Farruḥābād," in *Urdū Dā’ira-ye ma’ārif al-Islāmīya* xvi, 423.

<sup>18</sup> Shaikhupura ist in der heutigen pakistanischen Provinz Punjab gelegen und etwa 40 Kilometer von Lahore entfernt.

<sup>19</sup> Zu ‘Alī Aşğar siehe TIQŞĀR, 189 f.; ABĜAD iii, 261-263 und ‘Alī Ḥasan Ḥān: *Ma’āṭir-e Šiddīqī* i, 44.

Sein Neffe und Erbe Luṭfallāh trat in die Dienste der Herrscher von Hyderabad, bevor diese den offiziellen Titel Nizām trugen. Schon bald machte Luṭfallāh Karriere am Hof und konnte durch geschickte Heirat weiter aufsteigen.

Seine Verwandtschaft zur Fürstenfamilie Hyderabad nutzte vor allem Ṣiddīq Ḥasans Großvater Sayyid Aulād ‘Alī aus. Aufgrund seiner Zugehörigkeit zu Hofkreisen wurde er zum Gouverneur eines Gebietes ernannt, das ihm ein stattliches *ḡagīr* von einer halben Millionen Rupien und eine große Armee garantierte. Außerdem wurde ihm der Ehrentitel *Anwār-e Ġang* ("Lichter des Kampfes") verliehen.<sup>20</sup> Sayyid Aulād ‘Alī Ḥān hatte zwei Ehefrauen: die oben erwähnte Frau aus der Nizām-Familie in Hyderabad und eine Frau aus Kannauj. Aus der Verbindung<sup>21</sup> mit der letztgenannten gingen zwei Kinder hervor: Sayyid Aulād Ḥasan Ḥān und Bībī Ma‘mūn. Die beiden Kinder wuchsen in Qannauḡ auf, während Sayyid Aulād ‘Alī Ḥān seine Zeit größtenteils in Hyderabad verbracht zu haben scheint. Er kehrte niemals nach Qannauḡ zurück, kannte seinen einzigen Sohn Aulād Ḥasan nicht und kümmerte sich auch nicht um dessen Ausbildung.

Der Ausbildung, der Karriere und den Werken Sayyid Aulād Ḥasans,<sup>22</sup> des Vaters Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns, soll an dieser Stelle eine besondere Bedeutung eingeräumt werden. Die Ursache dafür ist in seiner bereits erwähnten Konversion von der *Šī‘a* zum Sunnitentum zu sehen – was Folgen für die gesamte Familie hatte. Außerdem ist seine Biografie ein Symbol für das gespannte Verhältnis zwischen *Sunna* und *Šī‘a* im frühen 19. Jahrhundert. Kaum eine andere historische Quelle kann aussagekräftiger in dieser Hinsicht sein als die Lebensgeschichte eines Mannes, der sich vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung der beiden Gruppen entschloss, mit seiner reichen schiitischen Sippschaft zu brechen, um sich der reformistischen sunnitischen *Ṭarīqa-ye Muḥammadīya* anzuschließen.<sup>23</sup>

Sayyid Aulād Ḥasan, der Vater Ṣiddīq Ḥasans, wurde 1200 / 1785 geboren.<sup>24</sup> Seine Ausbildung, die neben der persischen Sprache auch Arabisch, *fiqh*, *ḥadīṭ* und *tafsīr* umfasste, erhielt er bei dem bekannten Lehrer ‘Abd ul-Bāsiṭ Qannauḡī (st. 1808).<sup>25</sup> Dieser war ein bekannter sunnitischer *ḥadīṭ*-Gelehrter, wahrscheinlich der bekannteste *ḥadīṭ*-‘ālim seiner Zeit in Qannauḡ. Fast selbstverständlich wird in den *Ahl-e ḥadīṭ*-Schriften seine Rolle für das weitere Wirken Aulād

<sup>20</sup> Shah Jehan Begum: *Tāj ul-Ikbāl*, 151. A. Schimmel erwähnt ihn kurz in *Mystische Dimensionen*, 499.

<sup>21</sup> An dieser Stelle wäre es interessant zu erfahren, ob es sich bei der Verbindung um eine in schiitischen Kreisen verbreitete *mut‘a* ("Ehe auf Zeit") handelte. Dafür spräche, dass Aulād Ḥasans Frau Kannauj nicht verlassen hat und bei ihrer Familie blieb. Zur *mut‘a* vgl. auch Kapitel 4.3.1.7.

<sup>22</sup> Zu Sayyid Aulād Ḥasan siehe ‘Alī Ḥasan Ḥān: *Ma‘āṭir-e Ṣiddīqī* i, 53-74; NH vii, 131; T‘UHH, 230-234; FPH, 109 ff. Von Ṣiddīq Ḥasan Ḥān selbst stammten die Angaben in TM, 293 f.; ITHĀF, 235 f. und ABĠAD iii, 267 ff.

<sup>23</sup> ‘Alī Ḥasan Ḥān: *Ma‘āṭir-e Ṣiddīqī* i, 53 ff.

<sup>24</sup> Saeedullāh: *Life*, 27.

<sup>25</sup> Vgl. Saeedullāh: *Life*, 28. ‘Abd ul-Bāsiṭ b. Rustam ‘Alī b. ‘Alī Aṣḡar al-Qannauḡī wurde 1159/1744 in Qannauḡ geboren. Seine Ausbildung erhielt er von seinem Vater. Anschließend war er selbst als *ḥadīṭ*-Gelehrter tätig und verfasste einige *ḥadīṭ*-Werke, beispielsweise *Intihāb al-ḥasanāt fī tarḡamat aḥādīṭ dalā’il al-ḥairāt*. Er starb in Qannauḡ 1223 / 1808. Zu seiner Biografie siehe ABĠAD iii, 161 und NH vii, 514.

Ḥasans betont, und 'Abd ul-Bāsiṭ wird als *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrter kooptiert.<sup>26</sup> So habe sich Aulād Ḥasan durch das Studium bei ihm bereits "im Alter von etwa fünfzehn Jahren entschlossen, sein Leben dem Studium von Qur'ān und *sunna* zu widmen."<sup>27</sup> Zunächst setzte er jedoch seine Studien in Lucknow bei bekannten sunnitischen 'ulamā' der Stadt fort. Zu seinen Lehrern zu dieser Zeit gehörte auch Mirzā Iḥsan 'Alī Hāšimī Lakhnawī Ṣaḡīr (st. 1846).<sup>28</sup> Letzterer war selbst von der *Šī'a* zum Sunnitentum konvertiert – wahrscheinlich unter dem Einfluss von 'Abd ul-'Azīz und dessen Familie in Delhi. Seine *madrasa* in Yaḥyāganḡ in Lucknow zählte zu den ersten mad der *Ahl-e ḥadīṭ*, in der einige 'ulamā' der Frühzeit der Bewegung studierten.<sup>29</sup> Iḥsan 'Alī war somit sowohl der *Tarīqa-ye Muḥammadiya* als auch der frühen *Ahl-e ḥadīṭ*-Bewegung zuzurechnen.

Über die nächsten acht Jahre in Sayyid Aulad Ḥasans Leben sind wir nicht informiert. Iḥsan 'Alī könnte Aulād Ḥasan zu weiteren Studien an die *Madrasa-ye Raḥīmīya* in Delhi gesandt haben. 1818 schloss sich Aulād Ḥasan tatsächlich der Familie Šāh Walīullāhs an. Zu diesem Zeitpunkt war er zwar noch selbst ein *Šī'i*, der sich aber immer mehr der *Sunna* zuneigte und sich wahrscheinlich mit anti-schiitischen Tendenzen an der *Madrasa-ye Raḥīmīya* konfrontiert sah. Inwieweit in Delhi Druck auf Aulād Ḥasan ausgeübt wurde, sich vollständig von der *Šī'a* abzuwenden, oder ob er die Konversion freiwillig vollzog, kann heute nicht mehr festgestellt werden. In jedem Falle war die *Šī'a* – weniger in theologischer Hinsicht als im Hinblick auf ihre Riten und Bräuche – an der *Madrasa-ye Raḥīmīya* nicht besonders angesehen. Šāh 'Abd ul-'Azīz hatte sich ja wie erwähnt in einigen Schriften der anti-schiitischen Polemik gewidmet. Sein Einfluss auf Aulād Ḥasan beschränkte sich augenscheinlich nicht nur auf die Erteilung einiger Lehrerlaubnisse in den Disziplinen *ḥadīṭ*, *fiqh* und *tafsīr*, sondern es entwickelte sich eine enge Lehrer-Schüler-Beziehung. Aulād Ḥasan wurde in den weiteren Kreis der Anhänger 'Abd ul-'Azīz' aufgenommen. Eventuell lebte er zu dieser Zeit sogar im Haus eines Familienmitgliedes von 'Abd ul-'Azīz, in jedem Falle aber im näheren Umkreis der *Madrasa-ye Raḥīmīya*. Zur selben Zeit initiierte 'Abd ul-'Azīz ihn in die *Naqšbandīya-Muḡaddidiya*.

Die 'ulamā' um 'Abd ul-'Azīz wurden nun seine neue Familie, denn die Abkehr von der *Šī'a* bedeutete gleichzeitig einen Bruch mit seiner tatsächlichen Verwandtschaft und den Verzicht auf die Pfründe der Familie sowohl in Qannauḡ als auch in Hyderabad. Sein neues engmaschiges persönliches Netzwerk verschaffte Aulād Ḥasan zum einen materielle Sicherheit und damit ein Leben mit ausschließlich gelehrter Beschäftigung. Zum anderen hatte Aulād Ḥasan mit seiner

<sup>26</sup> In seinem Werk *TIQŠĀR* (190) betonte Šiddīq Ḥasan Ḥān allerdings die *ma'qūlī*-Ausrichtung 'Abd ul-Bāsiṭs. Schließlich gehörte dessen Vater Rustam 'Alī (geb. 1703) 1728 zur Gruppe um Nizām ud-Dīn Farangī Maḥallī. Diese Tradition habe er an seinen Sohn weitergegeben. Zu Rustam 'Alī vgl. *ABĠAD* iii, S. 264.

<sup>27</sup> M.I. *Nadwī: al-Amīr*, 43 auf Grundlage von 'Alī Ḥasan Ḥān: *Ma'ātīr-e Šiddīqī* i, 55.

<sup>28</sup> *NḤ* vii, 136; R. 'Alī: *Tadkīra-ye 'ulamā'-ye Hind* (P.), 47 und *T'UḤḤ*, 402 f. Seinen Namen als *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrter machte sich Iḥsan 'Alī mit Schriften gegen diverse unerlaubte Neuerungen (*bida'*). So verbot er unter anderem in einer Schrift Sternendeuterei (*nuḡūm*), Sandorakel (*raml*) und Wahrsagerei (*ḡafr*) mit der Begründung, dass diese Wissenschaften nicht islamischen Ursprungs seien.

<sup>29</sup> *TADRĪS*, 80 f.

Konversion alle bestehenden Netzwerkverbindungen zerreißen lassen und war zunächst in religiöser - wie vielleicht auch in emotionaler - Hinsicht auf den Schutz und die Verteidigung durch die Personen seines neuen Netzwerkes angewiesen. Dafür bot sich ein solch dichtes Netz wie das der Gelehrten an der *Madrasa-ye Raḥīmīya* an: jeder einzelne Gelehrte hatte enge Lehrer-Schüler-Beziehungen zu ‘Abd ul-‘Azīz und den anderen Lehrern der Schule, alle Schüler kannten sich gut und waren zumeist auch noch miteinander verwandt. Aulād Ḥasan wurde in diese enge Gemeinschaft aufgenommen und versuchte sich im Folgenden besonders zu bewähren.

In diesem Kontext ist auch die Tatsache zu verstehen, dass er einen Großteil seiner Aktivitäten zunächst der Polemik gegen die Gruppe, aus der er eigentlich selbst stammte, widmete - nämlich gegen die *Šī‘a*. In seiner Schriften *Hidāyat al-mu‘minīn* ("Leitung der Gläubigen" / Urdu) wandte er sich unter anderem gegen den Bau von *ta‘ziyas*<sup>30</sup> im Muḥarram. Die Schrift erschien auch in persischer Sprache unter dem Titel *Rāh-e sunnat* ("Der Pfad der *sunna*") als Kommentar zu Muḥammad Ismā‘īl *Taqwiyat al-īmān*.<sup>31</sup> Dieses Buch zählte laut Auffassung der britischen Kolonialverwaltung zu den besonders aufrührerischen Schriften.<sup>32</sup> Wie im Falle der meisten Schriften, die für die Briten in diese Kategorie gehörten, ist der Vorwurf nur bedingt richtig. Das Buch richtete sich nicht gegen die englische Kolonialherrschaft über Indien, sondern ausschließlich gegen jene Muslime, die in den Augen reformistischer Gruppen polytheistische Bräuche in die muslimische Gesellschaft Indiens gebracht hatten. Darunter verstanden sie Muslime, die hinduistische Bräuche, aber auch schiitische Praktiken übernommen hatten. Von den Engländern und ihrer Herrschaft über Indien ist weder in der *Taqwiyat al-īmān* noch in Aulād Ḥasans Kommentar die Rede.

Dem Thema *ta‘ziya* widmete Aulād Ḥasan auch noch eine umfangreiche *fatwā*-Sammlung (*Fatāwā radd at-ta‘ziya*), die jedoch nicht in gedruckter Form vorliegt. Eine weitere - ebenfalls ungedruckte- Schrift Aulād Ḥasans war dem Thema der schiitischen Trauerbräuchen gewidmet. Eine übermäßige Bekundung und Trauer am Grabe eines Verstorbenen sowie das bei den Schiiten übliche Darbringen von Trauer- und Klagegesängen lehnte Aulād Ḥasan ebenfalls ab.

Im Laufe seiner engen Verbindung zu den Nachkommen Šāh Walīullāhs studierte Aulād Ḥasan auch bei anderen Mitgliedern der Familie, beispielsweise bei Raḥī‘ ud-Dīn oder Ya‘qūb Dihlawī<sup>33</sup> (st. 1867), einem Enkel ‘Abd ul-‘Azīzs. Doch erst als mit ‘Abd ul-‘Azīzs Schwiegersohn ‘Abd ul-Ḥayy Budhānawī und Muḥammad Ismā‘īl die nächste Generation in die erste Reihe an der

<sup>30</sup> "Trauerspiele" über das Martyrium Hasans und Ḥusains in Karbala, die während des schiitischen Trauermonats Muḥarram von den Gläubigen aufgeführt werden, teilweise auch während der Prozessionen auf den Straßen. Dazu siehe auch T.P. Hughes: "Ta‘ziyah", in *Dictionary of Islam*, 631; P. Chelkowski: "Ta‘ziya", in *EI* (2) x, 406-408; ders: "Ta‘ziyah", in *OEMIW* iv, 200 f und ders: *Ritual and drama in Iran*. New York 1979. Im Gegensatz zum persischen Kontext ist *ta‘ziya* in Indien zudem auch das Modell des Schreines von Ḥusain, das durch die Straßen getragen wird.

<sup>31</sup> Druck ohne Publikationsdaten im India Office Library, London, Sign. 14104.g.14.

<sup>32</sup> W.W. Hunter: *The Indian Mussulmans*, 59, Nr. 10, hier allerdings als Awlat-Hussain.

<sup>33</sup> Er emigrierte später zusammen mit seinem Bruder Muḥammad Ismā‘īl (s.u.) nach Mekka. Zu seiner Biografie vgl. T’UHH, 129-130; Saif, 238.

*Madrasa-ye Raḥīmīya* trat, suchte auch Aulād Ḥasan eine öffentlich wirksame Rolle. Er zählte zu den ersten Anhängern Sayyid Aḥmad Barelwīs. Predigt und Unterweisung der Gläubigen im Sinne der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* standen nun für Aulād Ḥasan im Mittelpunkt seines Lebens. Das beweist auch seine Schrift *Risālā dar bayān ādāb-e waʿz* über den korrekten Predigtstil. Einige Mal trat er selbst als Prediger in Delhi in Erscheinung. Als Sayyid Aḥmad Barelwī nach seinem ḥağğ im Jahre 1824 zum *ğihād* gegen die Sikhs aufrief, schrieb Aulād eine Abhandlung über die korrekte Art und Weise der Huldigung (*baʿyat*)<sup>34</sup> des *imāms*, der einen *ğihād* anführt. Seine eigene Aufgabe sah er jedoch nicht im aktiven Kampf, sondern in der logistischen und monetären Versorgung der Gruppe. Zumindest sind bis zum heutigen Tage keine Dokumente verfügbar, die eine Kampfbeteiligung Aulād Ḥasans belegen. Von Sayyid Aḥmad zum Stellvertreter (*ḥalīfa*) ernannt, ging Aulād Ḥasan zurück nach Qannauğ. Seine Aufgabe als "Glaubenskämpfer auf dem Weg Gottes" (*muğāhid fī sabīl Allāh*) bestand im Spendeneintreiben für die Aktivitäten der *Ṭarīqa* und der Rekrutierung neuer Männer für den aktiven Kampf. So habe er es geschafft, innerhalb kurzer Zeit Tausende von Rekruten zu gewinnen, die als muslimische Soldaten (*ʿasākir muslimīn*) den *ğihād* unterstützen wollten.<sup>35</sup> Letztendlich geben die vorliegenden Quellen aber keine verlässliche Auskunft darüber, wie der Kampf Sayyid Aulāds für die *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* nun wirklich aussah.

Das Scheitern der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* ließ Sayyid Aulād, seine Frau und seine Kinder vor dem Scherbenhaufen ihrer Existenz stehen, denn zur Unterstützung der Ziele der *Ṭarīqa* hatten sie alle ihre zur Verfügung stehenden Mittel gegeben. Sayyid Aulād hatte nach dem Tod seines eigenen Vaters Hyderabad aufgesucht, um die Erbschaftsangelegenheiten zu regeln. Angeblich habe die Familie ihm die Verwaltung des *ğāğīrs* angetragen, er habe jedoch abgelehnt, "weil er das Geld von Schiiten nicht annehmen wollte."<sup>36</sup> Dennoch hat er sich seinen Pflichtteil, etwa 30.000 Rupien, auszahlen lassen und das Geld sofort dem Finanzverwalter der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya*, ʿAbd ul-Ḥayy Budhānawī (siehe Kapitel 3.3.2.1.) übergeben. Wohin diese nicht unbeträchtlichen Summen tatsächlich geflossen sind, lässt sich heute nicht mehr nachvollziehen. Mit der Auszahlung des Geldes endeten in jedem Falle die Beziehungen der Familie zum Fürstenstaat Hyderabad. Alle finanziellen Ansprüche des Familienzweiges Aulād Ḥasans waren augenscheinlich abgegolten. Die Kontakte zum in Hyderabad verbliebenen schiitischen Familienzweig wurden auch später nie wieder aufgenommen.

Zu Konflikten wegen seiner schiitischen Herkunft war es bereits gekommen, als Aulād Ḥasan daran dachte, sich zu verheiraten. Bereits während seines Aufenthaltes in Lucknow wurde ihm eine Verbindung angetragen. Er lehnte jedoch ab, da er keine Heirat mit einer Schiitin eingehen wollte. Der Entschluss, eine Sunnitin zu ehelichen und sich auch auf diese Weise von der

<sup>34</sup> E. Tyan: "Bay'a", in EI (2), CD-ROM-Edition.

<sup>35</sup> T'UHH, 231 f.; M.I. Nadwī: *al-Amīr*, 42-44.

<sup>36</sup> Saeedullah: *Life*, 28 f., zitiert nach Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān: *al-Far' an-nāmī*, 171; M.I. Nadwī: *al-Amīr*, 42.

Šī'a abzuwenden, kam also angeblich schon früh in Aulād Ḥasans Leben. Aber erst, als er sich in Delhi als sunnitische Gelehrter etabliert hatte, heiratete er Nağab un-Nisā' Begum, die Tochter des *muftī* von Bareilly, Muḥammad 'Auḍ.<sup>37</sup> Die Familie stammte aus der Gruppe der 'Uṭmānī-*ašrāf*, und es wurde deutlich, dass der *muftī* andere Vorstellungen bezüglich der Herkunft seines zukünftigen Schwiegersohnes hatte. Da Aulād Ḥasan jedoch immerhin ein *sayyid* war, stimmte Muḥammad 'Auḍ schließlich der Eheschließung zu. Sayyid Aulād hatte sein Ziel erreicht, innerhalb der sunnitischen *ašrāf* geheiratet zu haben, und vollzog damit endgültig seinen Übertritt zum Sunnientum.

Zur Unterstützung seiner jungen Familie in der finanziellen Notlage sah sich Sayyid Aulād Ḥasan gezwungen, seine Dienste einem finanzkräftigen Fürsten anzubieten, unter dessen Schutz er sich stellen konnte. Zunächst reiste er nach Rāmpūr,<sup>38</sup> zu dieser Zeit ein muslimisch regierter Fürstenstaat. Schließlich erinnerte er sich aber an seinen alten Gefährten aus seiner Zeit in Delhi, Amīr Ḥān (st. 1834),<sup>39</sup> der zwischenzeitlich zum Amīr des kleinen Fürstenstaates Tonk im heutigen Rajasthan aufgestiegen war. Obwohl er angeblich<sup>40</sup> zu den ärgsten Feinden der Briten gehörte, hatten diese ihn auf Grund seines militärischen Bündnisses mit ihnen in diese Position gehoben. Einmal zu Titeln und finanziellen Mitteln gekommen, versammelte und protegierte Amīr Ḥān an seinem Hof frühere Kampfgefährten der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya*. Auch Aulād Ḥasan war in der glücklichen Lage, einen Posten im Verwaltungsapparat Tonks zu erlangen. Für eine kurze Zeit war er *muftī* des Staates Tonk, starb aber bereits nach kurzer Zeit im Jahr 1837. Er wurde in Qannaug begraben.

Sayyid Aulād Ḥasan war ein interessantes Beispiel für die Gelehrten, die in die Auseinandersetzung zwischen *Sunna* und Šī'a involviert waren. Aulād Ḥasan persönlich schloss sich der Sunna an, wo er durch enge Lehrer-Schüler-Beziehungen und sufische Affiliationen enge Netzwerkbeziehungen zu wichtigen Gelehrtenbewegungen seiner Zeit knüpfen konnte. Nach Aulād Ḥasans frühem Tod konnte sein Sohn auf diese Beziehungen zurückgreifen.

### 3.1.2 Šiddīq Ḥasan Ḥāns Ausbildung

Wie bereits erwähnt wurde, war Šiddīq Ḥasan Ḥān erst fünf Jahre alt, als sein Vater Sayyid Aulād Ḥasan Ḥān 1837 verstarb. Seine Mutter, Nağab un-Nisā', konnte ihren fünf Kindern<sup>41</sup> zumindest

<sup>37</sup> Einige Angaben zur Biografie Muḥammad 'Auḍ (st. ?) siehe 'Alī Ḥasan Ḥān: *Ma'āṭir-e Šiddīqī* i, 42 und M.I. Nadwī: *al-Amīr*, 50. Es wird über ihn berichtet, dass er einige Zeit *muftī* Badāyūns gewesen sei. Bekannt sei er zudem für seine feindliche Haltung gegenüber den Briten gewesen. Aus diesem Grunde könnte er seinen Schwiegersohn Aulād Ḥasan ermutigt haben, an dem *ğihād* Sayyid Aḥmads teilzunehmen.

<sup>38</sup> C.C. Davies: "Rāmpūr", in EI (2) viii, 426.

<sup>39</sup> C.C. Davies: "Amīr Khān", in EI (2) i, 444.; zu Tonk vgl. C.E. Bosworth: "Tonk", in EI (2) ix, 564.

<sup>40</sup> Gemäß der modernen nationalistischen islamischen Geschichtsschreibung, die seine Zugehörigkeit zur *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* als Ausdruck seiner Ressentiments gegen die Briten werteten.

<sup>41</sup> Fāṭima Bī, Bībī Maryam, Muḥammadi Begum, Sayyid Aḥmad Ḥasan und Sayyid Muḥammad Šiddīq Ḥasan Ḥān. Fāṭima heiratete den *muftī* von Farrūḥābād. Ihre Tochter Amatullāh heiratete später Muḥammad 'Umar, den Enkel des bhopalesischen Premierministers Ġamāl ud-Dīn. Muḥammadi Begum heiratete einen Cousin, einen Enkel von Muḥammad 'Auḍ. Maryam heiratete 'Abd ul-'Azīz b. Sayyid Wāšīṭī Bilgrāmī, starb 1868 aber kinderlos. 'Alī Ḥasan Ḥān: *Ma'āṭir-e Šiddīqī* i, 76; Saeedullah: *Life*, 29.



die elementare Bildung garantieren, da sie ja die Tochter des *muftīs* von Qannaug̃ war und selbst eine Ausbildung genossen hatte. Wie die meisten Frauen in muslimischen Gelehrtenfamilien Nordindiens hatte sie eine Ausbildung in Qurʾān-Studien und Rezitation erhalten. Sie unterrichtete alle ihre Kinder in der persischen Sprache, der Sprache der muslimischen Elite Nordindiens. Zudem soll sie ab seinem siebten Lebensjahr dafür gesorgt haben, dass Ṣiddīq Ḥasan regelmäßig am morgendlichen Unterricht in der örtlichen Moschee teilnahm. Zusätzlich erlernte Ṣiddīq Ḥasan die Qurʾān-Rezitation, einige Gebete sowie Grundlagen der persischen Sprache unter der Anleitung des Imāms der Moschee von Qannaug̃. Einige Jahre später unterwies ihn sein um zwei Jahre älterer Bruder Aḥmad Ḥasan Ḥān<sup>42</sup> in diversen Schriften zur Elementarbildung (*kutub ibtidāʾīya*) auf Arabisch, vor allem in den Disziplinen Grammatik, Syntax und Rhetorik. Neben der Beschäftigung mit der persischen Sprache durch die Gedichte Saʿdīs scheint Ṣiddīq Ḥasan auch schon frühzeitig die englische Sprache erlernt haben. Dieses sei durch die Präsenz der Briten in Nordindien notwendig worden.<sup>43</sup> Eventuell erhoffte sich die Familie davon, dass Ṣiddīq Ḥasan später eine gut dotierte Position in der britischen Verwaltung erlangen könnte.

Die finanzielle Situation der Familie war weiterhin als dürftig zu bezeichnen, und es war nur den Freunden Aulād Ḥasans zu verdanken, dass die Söhne der Familie ihre Studien überhaupt fortsetzen konnten. Die Schüler Aulād Ḥasans betrachteten es als ihre Pflicht, für die Ausbildung Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns zu sorgen. Sayyid Aḥmad ʿAlī Farruḥābādī<sup>44</sup> nahm Ṣiddīq Ḥasan in seinem Haus in Farruḥābād auf und unterrichtete ihn dort in arabischer Grammatik. Ein weiterer Lehrer von ihm war in dieser Zeit Muḥammad Ḥusain Šāhḡahānpūrī, bei dem er zahlreiche weitere Disziplinen im sprachlichen Bereich studierte. Andere Freunde seines Vaters überredeten Ṣiddīq Ḥasan dann, seine Studien in Kanpur (Cawnpore) fortzusetzen. Dort hielten sich weitere *ḥulafāʾ* Sayyid Aḥmads auf, die Ṣiddīq Ḥasan nacheinander bei sich aufnahmen und ihn unterrichteten. Unter anderem waren Sayyid Muḥammad Murād Buḡārī und Muḥibbullāh Pānīpatī seine Lehrer.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Zu einer Biographie Sayyid Aḥmad Ḥasan ʿAršī Qannaug̃s siehe Ṣiddīq Ḥasan: ABĠAD iii, 268 und ITHĀF, 222 ff. Außerdem: TʾUHH, 244 f.; NH vii, 22 ff.; ʿAlī Ḥasan Ḥān: *Maʿātir-e Ṣiddīqī* i, 74–110 und FPH, 69–73. Sayyid Aḥmad Ḥasan wurde 1246/1830 in Qannaug̃ geboren. Nach seiner Elementarbildung bei seiner Mutter reiste er nach Delhi und schloss sich, wie später auch sein Bruder, der Familie von Šāh Waliullāh an. Er hatte eine *ḥadīṭ-iġāza* von ʿAbd ul-Ġanī. Später bereiste er weite Teile Indiens und starb schließlich –auf dem Weg nach Mekka– 1277/1860 in Baroda. Wie sein Bruder beherrschte er sowohl Persisch als auch Arabisch und Urdu, wobei auch er seine Werke in allen drei Sprachen verfasste. Genau wie sein Bruder Ṣiddīq Ḥasan Ḥān ist er der *Ahl-e ḥadīṭ* Bewegung zuzurechnen und verfasste einige Schriften gegen den *taqlīd*. Sein Schwerpunkt lag allerdings in der Dichtung. Er erreichte allerdings niemals den Bekanntheitsgrad Ṣiddīq Ḥasans, was daran gelegen haben könnte, dass er sich Zeit seines Lebens von den Fürstenhöfen und dem Patronagesystem fernhielt.

Ṣiddīq Ḥasan war im Besitz der folgenden Schriften seines Bruders, die sich heutzutage alle in der Bibliothek der *Nadwat ul-ʿulamāʾ* befinden: *Qaṣāʾid Aḥmad Ḥasan (Radīf 1462)*; *Maġmūʿat al-qaṣāʾid (Radīf 1512)* und *Makātib Šaiḡ Aḥmad Ḥasan*. Die Frage, ob Ṣiddīq Ḥasan die Werke seines Bruders in seinen eigenen Schriften verwertete, konnte im Rahmen dieser Arbeit allerdings nicht geklärt werden.

<sup>43</sup> Einen endgültigen Beleg für das Studium der englischen Sprache können wir nicht finden. Andeutungen davon bei M.I. Nadwī: *al-Amīr*, 62, fußend auf ʿAlī Ḥasan Ḥān: *Maʿātir-e Ṣiddīqī* ii, 12. Das Ṣiddīq Ḥasan zugeschriebene Werk *A Jadid Hindustani teacher* (Allahabad 1933) kann wegen der ungeklärten Autorenschaft nicht als Beleg für seine Englischkenntnisse gelten. Allerdings befinden sich in der ehemaligen Bibliothek der Nawwābs von Bhopal zahlreiche englische Bücher, auch aus den 1890er Jahren. Inwieweit diese jedoch gelesen wurden, lässt sich nicht klären.

<sup>44</sup> Lebensdaten unbekannt. Er war aber ein Schüler Aulād Ḥasans und sein besonderer Schüler (*al-murīd-e ḡāṣṣ*).

<sup>45</sup> Zu beiden liessen sich keine weiteren Angaben finden.

Bei letzterem studierte Şiddīq Ḥasan einige Standardwerke des hanafitischen Rechts, beispielsweise *Durr al-muḥtār* oder *al-Hidāya*. Es waren aber andere einstige Weggefährten seines Vaters, die Şiddīq Ḥasans Gedankengut zu dieser Zeit beeinflussten. Während die Familie in Kanpur weilte, suchten die ‘Alī-Brüder inklusive ihrer Frauen (!) Şiddīq Ḥasans Mutter auf. Sie überließen Şiddīq Ḥasan ein Exemplar des berühmten *ḥadīṭ*-Werkes *Bulūğ al-marām* von Ibn Ḥağar, das Şiddīq Ḥasan eifrig studierte und nur wenige Jahre später in seiner eigenen Schrift *Misk al-ḥitām* kommentierte (s. u.).

In der Zeit in Kanpur empfand Şiddīq Ḥasan laut eigenem Bekunden jedoch seine Studien in den oben genannten Disziplinen insgesamt als "unorganisiert" (*ğair-e manzūma*). Es entstand in ihm der Wunsch, genau wie sein Vater in Delhi zu studieren. So nahm er das Angebot eines weiteren Freundes seines Vaters namens Qāḍī Kalū (auch: Qallū)<sup>46</sup> an und reiste mit ihm nach Delhi. Dort machte er Bekanntschaft mit einigen prominenten Gelehrten seiner Zeit, von denen einige noch am Hofe der Moguln gedient hatten.

Muftī Şadr ad-Dīn Ḥān,<sup>47</sup> der *Şadr-e Şudūr* (oberste Richter; st. 1868) war einer dieser Männer aus dem Verwaltungsapparat der Mogulherrscher, der seine Autorität in vielen Disziplinen nach dem Zusammenbruch des Mogulreiches bewahren konnte. Seine Figur ist genauso schillernd wie die seines Schülers Şiddīq Ḥasan Ḥān. In seiner Person vereinte er wie kaum ein anderer Gelehrter seiner Zeit die Einflüsse der indo-persischen Gelehrsamkeit den *ḥadīṭ*-orientierten reformistischen Strömungen der *Madrasa-ye Raḥīmīya*. In allen philosophisch-sprachlichen Disziplinen war Şadr ud-Dīn ein Schüler des *ma‘qūlī*-Spezialisten Faḍl-e Imām Ḥairābādīs, in allen Überlieferungswissenschaften hielt er *iğāzāt* der Familie Şāh Walīullāhs. Einige Mitglieder dieser Familie hätten ihn auf die Bedeutung des islamischen Rechts für die muslimische Gemeinschaft hingewiesen. Şadr ud-Dīns Bedeutung ging jedoch weit über die des obersten Richters hinaus, er galt vielmehr als "meistrespektierter Intellektueller der Stadt Delhi."<sup>48</sup>

Verhältnis zu den Briten erscheint äußerst ambivalent: zunächst von den Briten zum obersten *qāḍī* Delhīs ernannt, geriet er später während der "Mutiny" in Verdacht, gegen sie agitiert zu haben. Er soll eine *fatwā* unterzeichnet haben, in der er die Besetzung Indiens für unrechtmäßig erklärte, Indien als *dār ul-ḥarb* erachtete und den Aufstand als das einzig legitime Mittel des Widerstandes deutete. Die Anschuldigungen stellten sich später als haltlos heraus, das von den Briten konfiszierte Eigentum wurde ihm zurückgegeben, er erhielt alle Titel zurück.

Şadr ud-Dīn hatte den britischen Beamten klar machen können, dass er die *fatwā* nur unter Zwang seitens anderer Gelehrter unterzeichnet hatte.

<sup>46</sup> Keine weiteren biografischen Angaben.

<sup>47</sup> Die vollständige *iğāza* von Şadr ad-Dīn an Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān ist in T’UHH, 280 abgedruckt. Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān erwähnt ihn in ABĠAD iii, 247, ITHĀF, 260 f. und TIQŞĀR, 137. Vgl. A.S. Bazmee Ansari: "Āzurda", in EI (2) i, 827; R. ‘Alī: *Taḍkira-ye ‘ulamā’-ye Hind*, 94; NH vii, 220 f.; J.H. Garcin de Tassy: *Histoire de la littérature* i, 21 ff.; Swapna Liddle: "Azurda: Scholar, poet and judge", in M. Pernau (ed.): *Delhi College*, 120-144.

<sup>48</sup> William Dalrymple: *The Last Mughal: the fall of a dynasty*. London 2006, 296 f.

In der Tat galt Ṣadr ud-Dīn sowohl unter Briten als auch unter Muslimen als Mann des Ausgleiches: zum einen fungierte er stets als Vermittler zwischen den britischen Beamten am Mogulhof und dem letzten Mogulherrscher Bahādur Šāh Zafar (st. 1862), zum anderen betätigte er sich auch als Vermittler zwischen Hindus und Muslimen in Krisensituationen. So vermittelte er während der ʿīd-Feiern in Delhi am 1. August 1857, als wegen der geplanten Schlachtung einiger Kühe als Opfertiere ein Bürgerkrieg in Delhi auszubrechen drohte.<sup>49</sup>

In Ṣadr ud-Dīns schnellem Aufstieg und seiner Absetzung zeichnete sich bereits das Schicksal Ṣiddīq Ḥasans ab. Ṣadr ud-Dīns Karriere zeigte außerdem die Vorsicht und Ambivalenz der britischen Kolonialverwaltung bei der Kooperation mit muslimischen Gelehrten: fiel nur ein kleiner Schatten auf die Zusammenarbeit zwischen ihnen und den indischen Muslimen, ließen die Beamten der britischen Verwaltung ihre Kooperationspartner schnell fallen. Ṣadr ud-Dīn war allerdings in der vorteilhaften Lage, das Vertrauen vieler auch gegensätzlicher Gruppen in Delhi zu genießen. Seine Bedeutung für Ṣiddīq Ḥasan ist also nicht nur in seiner Rolle als sein Lehrer zu sehen, sondern liegt vielmehr darin, dass Ṣadr ud-Dīn ihn als jungen Gelehrten in verschiedene Gelehrtenzirkel einführte. Ṣadr ud-Dīn Ḥasans Freund Muṣṭafā Ḥān Bahādur, ebenfalls ein hochrangiger Staatsdiener unter den Moguln und zudem ein bedeutender Dichter, zählte zu denjenigen, bei denen Ṣiddīq Ḥasan zeitweise Quartier bezog. Er soll sogar eine Begegnung Ṣiddīq Ḥasans mit Bahādur Šāh Zafar und zahlreichen seiner Söhne und Enkel arrangiert haben.<sup>50</sup> Diese Zusammentreffen mit den vormals Mächtigen der Stadt scheinen aber keine weiteren Auswirkungen auf Ṣiddīq Ḥasans weitere Karriere gehabt zu haben. Zumindest zu diesem Zeitpunkt versuchte er nicht, über seine neu gewonnenen Kontakte an eine Position in Delhi zu gelangen.

Überhaupt hat man den Eindruck, dass Ṣiddīq Ḥasan Ḥān seine zweijährige Studienzeit in Delhi für vielfältige Aktivitäten nutzte. Er studierte nicht nur bei seinen Lehrern, sondern hörte sich häufig Predigten (*waʿz*) in verschiedenen Moscheen an. Die Prediger waren zumeist einstige Aktivisten der *Tarīqa-ye Muḥammadiya*, so wie Ḥaidar ʿAlī Rampūrī (st. 1849)<sup>51</sup> und sein Bruder Muḥammad (st. 1842).<sup>52</sup> Beide wurden später von Ṣiddīq Ḥasan nach Bhopal eingeladen, als Ṣiddīq Ḥasan über eine entsprechende Position verfügte. Das gleiche gilt für einen weiteren Lehrer Ṣiddīqs, Muḥammad Bašīr ud-Dīn Qannauḡī, der später *qāḍī* Bhopals wurde. Nur kurze Zeit studierte Ṣiddīq in Delhi bei ihm, aber die Zeit reichte, um bei Ṣiddīq Ḥasan einen prägenden Eindruck zu hinterlassen. Ṣiddīq Ḥasan nahm außerdem an diversen Dichterlesungen (*maǧlis-e*

<sup>49</sup> W. Dalrymple: *The Last Mughal*, 296.

<sup>50</sup> ʿAlī Ḥasan Ḥān: *Maʿāṭir-e Ṣiddīqī* ii, 14 ff. und M.I. Nadwī: *al-Amīr*, 70.

<sup>51</sup> ABĠAD iii, 247; TʿUḤH, 381-385, NḤ vii, 228.

<sup>52</sup> TʿUḤH, 385 ff.

šū‘arā’) in Arabisch, Persisch und Urdu teil. So hörte er auf zahlreichen Vorträgen die Werke der Dichter Ġālib, Ibrāhīm Dāuq Dihlawī<sup>53</sup> (st. 1854) oder Imām Baḥš.<sup>54</sup>

Auch nutzte Şiddīq Ḥasan Ḥān alle Möglichkeiten, die ihm durch die Kontakte seines Vaters gegeben worden waren. Neben den bereits erwähnten Beziehungen, die bereits sein Vater geknüpft hatte, griff er auf die bestehenden Verbindungen Aulād Ḥasans zur Familie Šāh Walīullāhs zurück. Für einige Zeit hielt er sich in der zāwiya Mirzā Ġān-e Ġānāns auf und ließ sich in die *Naqşbandīya-Muğaddidīya* initiieren. Einflussreiche Lehrer dieser zāwiya waren ‘Abd ul-Ġanī und Aḥmad Sa‘īd, die beide bereits unzählige Schüler in die *ṭarīqa* initiiert hatten. Weitere Lehrer waren zwei Enkel von ‘Abd ul-‘Azīz, Muḥammad Ya‘qūb Dihlawī und sein Bruder Muḥammad Ishāq Dihlawī, die bereits seinen Vater unterwiesen hatten. Sie lehrten Şiddīq Ḥasan Ḥān hauptsächlich *ḥadīṭ*, aber auch *tafsīr*, *‘aqā’id* und *taşawwuf*.<sup>55</sup> Şiddīq Ḥasan Ḥān schrieb in *Silsilat al-‘asğad*, dass er von den beiden in erster Linie in den Werken der *Naqşbandīya* unterrichtet wurde. Bei den verwendeten Lehrbüchern dürfte es sich um Sirhindīs *Maktūbāt*,<sup>56</sup> die Schriften Šāh Walīullāhs,<sup>57</sup> die seiner Familie<sup>58</sup> sowie die Werke ‘Abd ul-Ḥaqq Dihlawīs<sup>59</sup> gehandelt haben.

Bei der Betrachtung der von Şiddīq Ḥasan Ḥān in der Frühphase seiner Karriere studierten Werke lässt sich feststellen, dass er zu dieser Zeit genau die Schriften las, die die überwiegende Mehrheit sunnitischer indischer Gelehrte seiner Zeit studierte. Seine Ausbildung konzentrierte sich dabei zunächst auf die *ma‘qulāt*, die rationalen Wissenschaften. Der bereits erwähnte Lehrplan des *Dars-e Niẓāmī* rückte Wissensdisziplinen wie *naḥw* (Grammatik), *manṭiq* (Logik) oder *balāğā* (Rhetorik) in den Mittelpunkt. Die von Şiddīq Ḥasan Ḥān zunächst studierten Schriften deckten sich mit den Standardwerken dieser Disziplinen. Die Ausrichtung dieses ersten Lehrplan lag eindeutig im philologischen und philosophischen Bereich des *Dars-e Niẓāmī*.

Seit ihrer Entstehung werden die *Ahl-e ḥadīṭ* nicht müde, diese ihrer Meinung nach große Unausgewogenheit des *Dars-e Niẓāmī* zu kritisieren,<sup>60</sup> das "keine Notwendigkeit" (*ḍurūrat nehīn...thī*) für Qur‘ān- und *ḥadīṭ*-Studien sah.<sup>61</sup> Weiterhin wird die Lehrmethode des *Dars-e Niẓāmī* kritisiert, mit der nicht darauf abgezielt würde, das eigene Leben anhand des Vorbildes des Propheten zu gestalten. Vielmehr hätten sich die Gelehrten "in den Mysterien der griechischen Wissenschaften (*yūnāniyūn ke ‘ulūm ke ṭalīm*) verstrickt und seien in dem Sumpf von Grammatik, Syntax und Rhetorik (*şarf wa-naḥw wa-ma‘ānī ke daldal*) versunken."<sup>62</sup>

<sup>53</sup> A. Schimmel: *Classical Urdu literature from the beginning to Iqbal*. Wiesbaden 1975, 217.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 197 f.

<sup>55</sup> Vgl. Ġ. Aḥmad: *Ḥarakat at-ta‘līf*, 275. Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān: *Silsilat al-‘asğad*, 9.

<sup>56</sup> Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān: *Silsilat al-‘asğad*, Nr. 515.

<sup>57</sup> Šāh Walīullāh Dihlawī: *al-Qaul al-ğamīl*, *Silsilat al-‘asğad*, Nr. 509.

<sup>58</sup> Muḥammad Ismā‘īl: *Şirāṭ al-mustağīm*, *Silsilat al-‘asğad*, Nr. 510.

<sup>59</sup> ‘Abd ul-Ḥaqq Dihlawī: *Mağma‘ al-bahrain* (Persisch; Nr. 513); *Mauğ al-bahrain* (Persisch; Nr. 514).

<sup>60</sup> Diese Einstellung laut ‘Alī Ḥasan Ḥān auch schon bei Şiddīq Ḥasan Ḥān. Vgl. *Ma‘ātir-e Şiddīqī* iv, 59 ff., Kapitel "Falsafa wa-ma‘qulāt".

<sup>61</sup> Saif, 194 ff.

<sup>62</sup> *Ibid.*

In den Augen der *Ahl-e ḥadīṭ* hatten sich in dem *Dars-e Niẓāmī* zwei Strömungen durchgesetzt, die ihrer Ansicht nach nur schädliche Auswirkungen auf die muslimische Gesellschaft Indiens gehabt hätten: zum einen die griechische Philosophie (*falsafa*), die sich in den Lehren der 12er-Šī'a im ṣafawidischen Iran manifestierte, und zum anderen die Lehren derjenigen *ṣūfīs*, die den *waḥdat al-wuḡūd*-Lehren Ibn 'Arabīs anhängen. Hinter diesen Vorwürfen der *Ahl-e ḥadīṭ* verbirgt sich – wie in den meisten Fällen von Auseinandersetzungen verschiedener Gelehrtengruppen – nichts weiter als der Kampf um Pfründe und Zuwendungen. Auf Unterstützung konnte aber nur diejenige Gruppe hoffen, deren Lehren über die meiste Integrationskraft verfügten.<sup>63</sup> Im nordindischen Kontext wurde ab dem 16. Jahrhundert den *ma'qūlāt* genau diese integrative Kraft zugesprochen. In der Mitte des 19. Jahrhunderts bevor in Indien zahlreiche rivalisierende Gruppen mit eigenen Lehrplänen entstanden, war der *Dars-e Niẓāmī* noch relativ verbindlich.

Name des Werkes	Autor	Disziplin	Lehrer
Qur'ān	----		Ya'qūb Dihlawī
Mizān aṣ-ṣarf	Sirāḡ ud-Dīn Awadhī	ṣarf	Aḥmad Ḥasan al-Qannauḡī
Zubdat aṣ-ṣarf	Zuhair b. Maḥmūd 'Alawī	ṣarf	Aḥmad Ḥasan al-Qannauḡī
Ṣarf-e Mīr	al-Ġurḡānī	ṣarf	Aḥmad Ḥasan al-Qannauḡī
Muḥtaṣar al-ma'ānī	at-Taftazānī	balāḡa	Aḥmad Ḥasan al-Qannauḡī; Ṣadr ud-Dīn
Tahḏīb ft 'ilm al-manṭiq	at-Taftazānī	manṭiq	Ṣadr ud-Dīn
Badī' al-mīzān	k.A.		Ṣadr ud-Dīn
Kāfiya	Ibn Ḥāḡib	naḥw	Muḥammad Ḥusain Ṣāḡḡahānpūrī
at-Tauḏīḥ /at-Talwīḥ	at-Taftazānī	uṣūl al-fiqh	Muḥammad Ḥusain Ṣāḡḡahānpūrī
Mīr Zāhid	Mīr Muḥammad Zāhid al-Ḥarawī	ḥikma	Muḥammad Ḥusain Ṣāḡḡahānpūrī
Šams al-bāziḡa	Maḥmūd al-Ġaunpūrī al-Farūqī	ḥikma	Muḥammad Ḥusain Ṣāḡḡahānpūrī
Musallam aṭ-ṭubūt	Muḥibbullāh Bihārī	uṣūl al-fiqh	Muḥammad Ḥusain Ṣāḡḡahānpūrī
Šarḥ al-Kāfiya	Ġāmī zu Ibn Ḥāḡib	naḥw	Muḥammad Ḥusain
Taḥrīr uṣūl al-handasa li-Uqlīdas	aṭ-Ṭūsī	riyāḏīya	Muḥammad Ḥusain Ṣāḡḡahānpūrī
Ṣadrā	Ṣadr ud-Dīn aṣ-Šīrāzī	ḥikma	Muḥammad Ḥusain Ṣāḡḡahānpūrī

<sup>63</sup> Siehe J. Malik: *Islamische Gelehrtenkultur*.

Aus genau diesem Grund hatte Şiddīq Ḥasan Ḥān während seines Studiums in Delhi mit den *ma'qūlāt* begonnen. Eine solide sprachliche Ausbildung, vor allem in der arabischen Sprache, wurde von fast allen Gelehrtenbewegungen als Grundlage betrachtet. Sie war die Voraussetzung für weitergehende Studien (siehe Tabelle oben). Şiddīq Ḥasan hatte sein Studium in Delhi mit den o. g. Schriften primär aus den Gebieten der *ma'qūlāt* begonnen.<sup>64</sup>

### 3.1.3 Neue Impulse

Interessant ist, dass Şiddīq Ḥasan in dieser Zeit in Delhi auch erstmals Kontakt zu Mitgliedern der sich langsam ausdifferenzierenden *Ahl-e ḥadīṭ*-Bewegung aufnahm. So besuchte er einige Male die öffentlichen Predigten Naḍīr Ḥusains (s. o.). Trotzdem muss man feststellen, dass er selbst in seinen Autobiografien diesen Begegnungen keine besondere Aufmerksamkeit widmete. Somit gewinnt man den Eindruck, dass sie für seinen persönlichen Werdegang keine Bedeutung hatten. Ob dieser Sachverhalt vor allem von seinen eigenen Anhängern so dargestellt wurde, um Şiddīq Ḥasans Rolle für die Bewegung der *Ahl-e ḥadīṭ* aufzuwerten, lässt sich schwerlich überprüfen. Auffällig ist allerdings, dass Şiddīq Ḥasan Ḥān und Naḍīr Ḥusain, die beide als Gründungsväter der *Ahl-e ḥadīṭ* gelten, wie bereits erwähnt niemals intensive persönliche Beziehungen unterhielten. Lediglich die Liste der gemeinsamen Schüler ist lang. Ob jedoch persönliche Animositäten oder andere Ursachen hinter dieser offensichtlichen gegenseitigen Nicht-Beachtung stecken, muss weiterhin offen bleiben.

Es war in jedem Falle nicht Naḍīr Ḥusain, der Şiddīq Ḥasan mit den Ideen der sich langsam formierenden *Ahl-e ḥadīṭ* bekannt machte, sondern ein weiterer seiner Lehrer, 'Abd ul-Ḥaqq Banārsī (st. 1870).<sup>65</sup> Zu diesem Zeitpunkt, also 1852-53, hatten sich die *Ahl-e ḥadīṭ* noch nicht als einheitliche Bewegung organisiert, sondern es handelte sich immer noch um ein nur wenig miteinander verbundenes Netz von Schülern aus der Tradition Şāh Walīullāhs und der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya*, die sich in ausgewählten *madāris* um bestimmte Lehrer zu versammeln. Im Curriculum dieser *madāris* wurden nun zunehmend *taqlīd*-kritische Schriften gelehrt. Eines dieser Werke war 'Abd ul-Ḥaqqqs war *Radd at-taqlīd*. Es legte den Grundstein für eine Reihe *taqlīd*-kritische Werke in Indien und war dort das erste ihrer Art. Die von ihm vertretenen Thesen waren in Indien neuartig, kamen ursprünglich aber aus dem Jemen: 'Abd ul-Ḥaqq Banārsī war einer der ersten indischen Schüler Muḥammad b. 'Alī aš-Şaukānīs. Ursprünglich aus den Reihen der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* stammend, begleitete 'Abd ul-Ḥaqq die große indische Pilgergruppe Sayyid Aḥmads nach Mekka. Während die anderen Pilger jedoch zurück nach Indien reisten, blieb 'Abd ul-Ḥaqq zunächst noch im Ḥiğāz, machte sich dann aber auf nach Şan'ā'. Dort studierte er einige Zeit bei Şaukānī und erhielt dafür eine *iğāza* für Şaukānīs Schrift *Ithāf al-akābir bi-isnād ad-dafātir*, in der

<sup>64</sup> Zusammenstellung nach Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān: *Silsilat al-'aşğad*, 1-20.

<sup>65</sup> Zur Biografie siehe ABĠAD, iii, 193f., Saif, 391f.; T'UḤH, 280 f.; FPH, 59-63; B. Haykel: *Revival and reform*, 21 f.; A. al-Amrī: *The Yemen*, 130 f.

Šaukānī seine eigenen *iğāzāt* angab. Der vollständige Text dieser *iğāza* findet sich in mehreren Schriften Šiddīq Ḥasans Ḥāns, da sie die Grundlage der Verbindung Šiddīq Ḥasans zu Šaukānī darstellte.<sup>66</sup> Auf diese *iğāza* war Šiddīq Ḥasan besonders stolz, wie er immer wieder betonte, denn ‘Abd ul-Ḥaqq stellte eine direkte Verbindung zu Šaukānī dar. Die Überlieferung ging nicht weitere Zwischenglieder im *isnād*, wie es bei Šiddīq Ḥasans Lehrer Ḥusain b. Muḥsin (über Šaukānīs Söhne) der Fall war. ‘Abd ul-Ḥaqqqs Bedeutung für die Gelehrtenszene Indiens wurde nicht nur von den Unterstützern, sondern gleichsam auch von den Gegnern der *Ahl-e ḥadīṭ* hervorgehoben: seine Widersacher aus den Reihen der Hanafiten sahen ihn als verantwortlich für die Spaltung der Muslime Indiens. Aufgrund seiner Schrift *Radd at-taqlīd* gäbe es in Indien nun *taqlīd*-Befürworter und *taqlīd*-Gegner, was eine Spaltung der Gemeinschaft bedeute.

Šiddīq Ḥasan war nicht der einzige Schüler ‘Abd ul-Ḥaqqqs, der später in Bhopal eine große Rolle spielte: auch der spätere *qāḍī* Bhopals, Muḥammad Mačhlīšahrī, studierte *ḥadīṭ* bei ‘Abd ul-Ḥaqq in Benares<sup>67</sup> (Varanasi). Weitere Absolventen der *Madrasa-ye Šaiḥ ‘Abd ul-Ḥaqq*<sup>68</sup> wie der blinde Šaiḥ ‘Abd ul-Manān Wazīrābādī (s.u.) oder Ismā‘īl Aligarhī (st. ?) fanden sich später zu weiterführenden Studien in Bhopal ein. ‘Abd ul-Ḥaqqqs Aktivitäten war es zu verdanken, dass Benares, obwohl eigentlich das kulturelle Zentrum des Hinduismus,<sup>69</sup> zu einem wichtigen Stützpunkt der frühen *Ahl-e ḥadīṭ*-Bewegung in Nordindien wurde. In dieser Stadt konnten sogar viele Konvertiten aus den Reihen der Hindus für die Ziele der *Ahl-e ḥadīṭ* gewonnen werden.

‘Abd ul-Ḥaqq vernetzte weitere *madāris* in und außerhalb Benares miteinander. Er genoß die Autorität als oberster *ḥadīṭ*-Gelehrter seiner Zeit in der Stadt. Seine Schüler und Enkel-Schüler etablierten mehrere Schulen in Benares, in denen *taqlīd*-kritische Werke der jemenitischen Tradition und die ersten Schriften indischer *taqlīd*-Kritiker gelehrt wurden. ‘Abd ul-Ḥaqqqs Gefährte und Schüler Ğalāl ud-Dīn Ğa‘farī<sup>70</sup> (st. 1873) erbaute etwa 1860 die *Madrasa-ye Sayyid Ğalāl ud-Dīn*, aus der zahlreiche Schüler hervorgingen, die sich später zu der *Ahl-e ḥadīṭ*-Bewegung bekannten.<sup>71</sup> Ğalāl ud-Dīns Lieblingsschüler Muḥammad Sa‘īd<sup>72</sup> (st. 1905) wiederum etablierte die *Madrasa-ye Sa‘īdīya*<sup>73</sup> im Viertel Madanpūra. Im Jahr 1963 bildete genau diese *madrasa* den Grundstock für die

<sup>66</sup> Z.B. ABĠAD iii, 193.

<sup>67</sup> A.S. Bazmee Ansari: "Benares", in EI (2) i, 1165 f.

<sup>68</sup> TADRĪS, 72 f.

<sup>69</sup> Zur Geschichte der Stadt Benares als "Heiliger Stadt" der Hindus und ihrer Rolle für den Totenkult siehe J. Parry: *Death in Benares*. Cambridge 1994. Außerdem S. Freitag: *Collective action and community: public arenas and the emergence of communalism in North India*. Berkeley 1989; Ch. Justice: *Dying the good death: the pilgrimage to die in India's Holy City*. Albany 1997.

<sup>70</sup> NH vii,12; T‘UHH, 281 f.; R. ‘Alī: *Taḍkira-ye ‘ulamā’-ye Hind*, 41; FPH i, 195 ff. In den Biografiesammlungen herrscht Uneinigkeit darüber, ob sein Name Ğalāl ud-Dīn oder Ğamāl ud-Dīn war. In den Werken der *Ahl-e ḥadīṭ* ist der Name Ğalāl häufiger erwähnt. Die Familie führt ihren *nasab* auf Ğa‘far b. Abī Ṭālib, den Cousin Muḥammads, zurück. Siehe dazu EI (2) ii, 372.

<sup>71</sup> TADRĪS, 73 f.

<sup>72</sup> T‘UHH, 288 ff.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 71 f.

*Ġāmi'at us-Salafiya*,<sup>74</sup> die heutzutage wichtigste Institution der *Ahl-e ḥadīṭ* in Indien. Muḥammad Sa'īd hielt den Kontakt zu den Gelehrten Bhopals und publizierte deren Schriften in seiner eigenen Druckerei (s. u.), die zu großen Teilen von Ṣiddīq Ḥasan Ḥān finanziert wurde. 'Abd ul-Ḥaqq Banārsī verkörperte also einen wichtigen Knotenpunkt im Netzwerk, das zwei Zentren der *Ahl-e ḥadīṭ* in Indien (Bhopal und Benares) sowie die indische und jemenitische Tradition miteinander verband. 'Abd ul-Ḥaqq's eigene Kontakte zur jemenitischen Tradition Ṣaukānīs gab indischen *ḥadīṭ*-Gelehrten wie Ṣiddīq Ḥasan Ḥān und Muḥammad Maḥliṣahrī den Anstoß, sich über die Lehren der *Ṭarīqa-ye Muḥammadīya* hinaus an der arabischen Gelehrtensamkeit neu zu orientieren.

Zunächst war Ṣiddīq Ḥasan Ḥān allerdings gezwungen, seine Studien zu unterbrechen. Die finanzielle Situation seiner Familie gestattete es nicht länger, beide Söhne studieren zu lassen. Ṣiddīq Ḥasan sah es nun als seine Aufgabe an, die Familie finanziell zu unterstützen. In seinen Augen kam als adäquater Lebensunterhalt nur die Beschäftigung im Verwaltungsapparat eines muslimischen Staates in Frage. Da er mit Sicherheit schon davon gehört hatte, dass zahlreiche Mitglieder der *Ṭarīqa-ye Muḥammadīya* Aufnahme in Bhopal gefunden hatten, entschied er sich, der Begum Sikander seine Dienste anzutragen. Im Jahr 1854 erreichte er die Stadt Bhopal.

### 3.2 Ungeplante und zufällige Beziehungen

In Bhopal mündete Ṣiddīq Ḥasans Karriere in eine zweite Phase, in die des Aufstieges. In seinem bisherigen Leben hatte Ṣiddīq Ḥasan immer davon profitiert, dass sein eigener Vater ein dichtes Netz sozialer Beziehungen aufgebaut hatte, von dem die Familie später in der Notlage profitieren konnte. In der neuen Situation in Bhopal, wo er ein Unbekannter war, war jedoch zunächst einmal keinesfalls daran zu denken, sich Sikander Begum und ihrem Palast auch nur zu nähern. Zunächst einmal verfügte Ṣiddīq Ḥasan Ḥān erstmals in seinem Leben nicht über jemanden, der ihm im wahrsten Sinne des Wortes alle Türen öffnen konnte. Durch einen Zufall traf er aber bereits nach kurzer Zeit in Bhopal auf 'Alī 'Abbās Čiryākoṭī (s. o.), der zu diesem Zeitpunkt das Amt des Premierministers am Hofe Sikander Begums bekleidete. Er kannte Ṣiddīq Ḥasans Vater, stand aber wohl niemals in engem Kontakt zu ihm. 'Alī 'Abbās machte Ṣiddīq Ḥasan mit dem damaligen stellvertretenden Premierminister, Ġamāl ud-Dīn Ḥān (s. o.), bekannt.<sup>75</sup>

<sup>74</sup> Zu dieser wichtigsten Organisation der heutigen *Ahl-e ḥadīṭ* vgl. Saif, 496 ff. und 550; TADRĪS, 68 ff. Die *Ġāmi'at us-Salafiya*, mit einem großen *Dār ul-'ulūm*, gliedert sich in ein *fatwā*-Department (*dār ul-iftā*), ein Missionsdepartment (*šū ba-ye da'wat*) und ein Publikationsdepartment (*šū ba-ye našr wa-išā'at*) mit angegliederter Bibliothek (*kutub ḥāna*). Als ausdrückliche Ziele der *Ġāmi'a* galten die Verbreitung des Pfades der frommen Ahnen (*ṭarīqa-ye salaf*) sowie des Qur'āns und der *sunna*, die Verbreitung der arabischen Sprache in Indien sowie die Publikation einer Monatszeitschrift in Englisch, Arabisch und Urdu. Die *Ġāmi'a* betrachtet es als vorrangiges Ziel, die Werte der *Ahl-e ḥadīṭ* durch Mission (*da'wat wa-tabliġ*) in Indien zu verbreiten.

<sup>75</sup> 'Alī Ḥasan Ḥān: *Ma'āṭir-e Ṣiddīqī* ii, 44-56.



Dieser für Şiddiq Ḥasans Laufbahn so entscheidender Kontakt war - nach bisherigem Stand der Forschung - vom Zufall bestimmt. Wäre Şiddiq Ḥasan bereits zuvor mit Ğamāl ud-Dīn bekannt gewesen, bzw. wäre ihm der Name geläufig gewesen, hätte er mit Sicherheit nicht mehrere Monate in Bhopal verbracht, ohne ihn um Hilfe zu bitten. Ğamāl ud-Dīn war indes nur zu gerne bereit, dem jungen Şiddiq Ḥasan zu helfen, denn auch er war ein Mitglied der *Ṭarīqa-ye Muḥam-madiya* gewesen und hatte Aulād Ḥasan Ḥān persönlich gekannt. Da er gerade zu diesem Zeitpunkt einen Sekretär und Assistenten suchte, stellte er Şiddiq Ḥasan Ḥān für ein monatliches Salār von 30 Rupien ein. Durch einen Zufall hatte Şiddiq Ḥasan Ḥān nun plötzlich Zugang zu höchsten Hofkreisen erhalten. In dieser Zeit, etwa 1854, traf Şiddiq Ḥasan mehrmals auf die Herrscherin Sikander Begum und ihre Tochter Şāh Ğahān, damals eine junge Frau von sechzehn Jahren. Zu diesem Zeitpunkt war Şāh Ğahān bereits Bāqī Muḥammad Ḥān zur Ehefrau versprochen.

Name des Werkes	Autor	Disziplin	Lehrer
al-Ğāmi‘ aṣ-ṣaḥīḥ	Abū ‘Abdallāh Muḥammad al-Buḥārī	ḥadīṭ	Şadr ud-Dīn
Şaḥīḥ Muslim	Abū l-Ḥusain Muslim b. Ḥaġġāġ	ḥadīṭ	Zain al-‘Ābidīn; Ḥusain b. Muḥsin
Ğāmi‘ Tirmidī	Abū ‘Isā Muḥammad at-Tirmidī	ḥadīṭ	Zain al-‘Ābidīn; Ḥusain b. Muḥsin
Sunan Ibn Māġa	Ibn Māġa al-Qazwīnī	ḥadīṭ	Zain al-‘Ābidīn; Ḥusain b. Muḥsin
Sunan Nasā‘ī	‘Abd ar-Raḥmān an-Nasā‘ī	ḥadīṭ	Zain al-‘Ābidīn
Sunan Abū Da‘ūd	Abū Da‘ūd as-Siġistānī	ḥadīṭ	Ḥusain b. Muḥsin
Musnad Dārimī	Abdallāh Darimī	ḥadīṭ	Ḥusain b. Muḥsin
Muwaṭṭa‘	Mālik b. Anas	ḥadīṭ	Ḥusain b. Muḥsin
Miškāt al-maṣābiḥ	M. at-Tibrīzī	ḥadīṭ	Ḥusain b. Muḥsin
Bulūġ al-marām	Ibn Ḥaġar al-‘Asqalānī	ḥadīṭ	Ḥusain b. Muḥsin
Şamā‘il Tirmidī	at-Tirmidī	ḥadīṭ	Ḥusain b. Muḥsin
Anwār at-tanzīl	al-Baiḍāwī	tafsīr	Şadr ud-Dīn, Zain al-‘Ābidīn
Taisīr al-wuṣūl	Waġīḥ ud-Dīn	k.A.	al-Ahdal
Salāḥ al-mu‘min	k.A.	k.A.	Ḥusain b. Muḥsin
Iḥyā‘ ulūm ad-Dīn	al-Ġazzālī	ḥadīṭ	Zain al-‘Ābidīn
Musalsal bil-awwalīya	as-Sunbul	ḥadīṭ	Ḥusain b. Muḥsin
ad-Durār al-bahīya	aş-Şaukānī	fiqh	Zain al-‘Ābidīn

Şiddiq Ḥasan Ḥān versuchte unter den für ihn günstigen Bedingungen, seine Studien in Bhopal fortzusetzen. Er hörte von dem ausgezeichneten Ruf des jemenitischen *ḥadīṭ*-Gelehrten Ḥusain b. Muḥsin, der zu dieser Zeit die Lehrinstitution des *Dār ul-ḥadīṭ* leitete. Şiddiq Ḥasan Ḥān suchte ihn auf, und die nun entstehende Lehrer-Schüler-Beziehung war prägend für die Geschichte der gesamten *Ahl-e ḥadīṭ*-Bewegung Indiens. Şiddiq Ḥasan wurde in allen kanonischen

*ḥadīṭ*-Sammlungen unterwiesen – und zu diesem Zeitpunkt hatten nur wenige Gelehrte in Indien alle diese Werke studiert. Vor allem aber war Ḥusain b. Muḥsin im Besitz mehrerer arabischer Handschriften von Ibrahīm al-Wazīr oder al-Amīr al-Yamanī, die zuvor in Indien niemals unterrichtet worden waren. In der Hauptsache unterrichtete er aber die Schriften aš-Šaukānīs, die in Ṣiddīq Ḥasans eigenem Oeuvre einen herausragenden Rang einnehmen sollten. Auch von Ḥusain b. Muḥsins Bruder Zain al-‘Ābidīn erhielt Ṣiddīq Ḥasan einige *igāzāt*. Im Gegenzug dazu brachte er dem Jemeniten Persisch und Urdu bei, wovon dieser in seinem Amt als *qāḍī* Bhopals sicherlich profitierte. Schaut man sich die Werke an, die Ṣiddīq Ḥasan während dieser zweiten Studienphase in Bhopal las, ist die Dominanz der *manqūlī*-Schriften, vor allem in den Disziplinen *ḥadīṭ* und *tafsīr*, offensichtlich (s. Tabelle Seite 155). Ḥusain b. Muḥsin und sein Bruder legten allein durch die Auswahl der von ihnen unterrichteten Werke den Grundstein für Ṣiddīq Ḥasans zukünftiges Wirken als Förderer und Gelehrter der *Ahl-e ḥadīṭ*-Bewegung.<sup>76</sup>

Einen weiteren Verbindungspunkt im Netzwerk Ṣiddīq Ḥasans zu aš-Šaukānī stellte sein Lehrer Muḥammad b. Nāṣir al-Ḥāzimī an-Nağdī (st. 1866) dar.<sup>77</sup> Muḥammad war ein Schüler Šaukānīs, hatte aber auch bei einigen Mitgliedern der Ahdal-Familie, bei Muḥammad ‘Ābid as-Sindī und einigen malikitischen Rechtsgelehrten Mekkas studiert. In den *uṣūl* soll sich al-Ḥāzimī an der hanbalitischen Rechtsschule orientiert haben, in den *furū’* habe er die Methode der *muḥaddiṭūn*, angewendet. Dieses sei eindeutig der *igṭihād* gewesen. In mehreren seiner Schriften habe er sich zudem bezüglich der Beurteilung Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhābs ausdrücklich gegen die Taten der *Wahhābiya* gewandt. Somit sei er insgesamt sowohl in Methode als auch in seinen sonstigen Ansichten seinem Lehrer Šaukānī gefolgt. Ṣiddīq Ḥasan sah in Ḥāzimī einen idealen Anknüpfungspunkt zu dem Netzwerk Šaukānīs. Er führte ihn als direkte als auch indirekte Verbindung zu Šaukānī an: zum einen habe er direkt eine schriftliche *igāza*<sup>78</sup> über diverse *musalsalāt* von Muḥammad erhalten, zum anderen habe sein Lehrer Ḥusain b. Muḥsin persönlich einige *ḥadīṭ-igāzāt* von ihm bekommen.

Seine Lehrer verbanden Ṣiddīq Ḥasan Ḥān also schon frühzeitig mit der jemenitischen Gelehrtentradition. Ṣiddīq Ḥasan hatte jedoch zu diesem Zeitpunkt nicht den Einfluss, der nötig gewesen wäre, um Šaukānīs Lehren in Bhopal zu propagieren oder gar umzusetzen. Der junge Gelehrte musste im Gegenteil, nach einer Beförderung einen herben Rückschlag in seiner Karriere hinnehmen.

<sup>76</sup> Zusammenstellung nach Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Silsilat al-‘asğad*, 1-20.

<sup>77</sup> ITHĀF, 419.

<sup>78</sup> Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Silsilat al-‘asğad*, 8.

### 3.2.1 Rückschläge - Die Debatte um den Genuss von Rauschmitteln

Im Jahr 1856 konnte Şiddīq Ḥasan Ḥān zunächst eine weitere Stufe der Karriereleiter emporsteigen. Mit einem zusätzlichem Gehalt von 10 Rupien wurde er zum *Mīr Dabīr* (Sekretär) in der Staatskanzlei befördert. Diese Beförderung hatte er höchstwahrscheinlich der Protektion Ğamāl ud-Dīn Ḥāns zu verdanken. Doch schon nach relativ kurzer Zeit in diesem Amt kam der erste Rückschlag: Şiddīq Ḥasan Ḥān wurde plötzlich seines Postens enthoben.

Der Anlass soll eine Auseinandersetzung mit ‘Abbās ‘Alī Ćiryākoṭī über die Rechtmäßigkeit des Rauchens von Wasserpfeifen (*ḥuqqa*) gewesen sein. Wie in allen Teilen der islamischen Welt wurde auch in Bhopal zu dieser Zeit heftig über den Gebrauch dieses "Rauschmittels" gestritten. In der Literatur wird indes bis zum heutigen Tage die Ansicht verbreitet, dass Şiddīq Ḥasan sich heftig für das Verbot (*taḥrīm*) des Rauchens und des Tee- und Kaffeegenusses eingesetzt hatte - wie es seine frühe Schrift *Tuḥfa-ye faqīr* deutlich belegen würde.<sup>79</sup> In diesem Werk soll Şiddīq Ḥasan sich gegen den Konsum aller berauschenden Substanzen ausgesprochen und damit inhaltlich den Positionen der *Wahhābīya* angeschlossen haben. Diese Betrachtungsweise entspricht nicht den Tatsachen. Wahr ist vielmehr, dass Şiddīq Ḥasan Ḥān das Rauchen der *ḥuqqa* ausdrücklich für gestattet hielt,<sup>80</sup> während Ćiryākoṭī es strikt ablehnte.<sup>81</sup> Der Konflikt um die Rechtmäßigkeit des Rauchens geriet also zum ersten ernsthaften Kräftemessen zwischen den in Bhopal vorherrschenden Ḥanafīs und den *sunna*-orientierten bzw. den *iqṭihād* befürwortenden Gelehrten wie Ğamāl ud-Dīn und Şiddīq Ḥasan. In der Praxis konnte sich Ćiryākoṭī mit seiner ablehnenden Haltung gegenüber der Wasserpfeife nicht durchsetzen, denn im Alltagsleben waren sogar strenge bhopalesische Gelehrte dem Tabakgenuss nicht abgeneigt: der französische Reisende Rousselet beobachtete (während Sikander Begums Herrschaft) eine Gruppe von Gelehrten, die während der angeregten religiösen Diskussion genüsslich Wasserpfeife rauchte. Wahrscheinlich stieß Ćiryākoṭī<sup>82</sup> bei der Mehrheit der Amtsträger nicht auf positive Reaktionen bezüglich des Rauchverbotes. Dennoch gewann die hanafitische Fraktion bei Hofe diese Auseinandersetzung. Ğamāl ud-Dīn konnte seinen Protegé Şiddīq Ḥasan Ḥān nicht mehr vor seinen Kritikern schützen, und er wurde auf Betreiben von ‘Abbās Ćiryākoṭī entlassen verließ Bhopal kurzzeitig.

<sup>79</sup> Zafar ul-Islām Khān in seinem Artikel über Şiddīq Ḥasan in EI (2) vii, 1049. Es ist allerdings problematisch, dieses Werk eindeutig Şiddīq Ḥasan zuzuordnen. Es erscheint nicht in den von mir benutzten Listen seiner Schriften. In seinen anderen Schriften hat sich Şiddīq Ḥasan zudem nach bisherigem Stand der Quellen niemals gegen Tee oder Kaffee ausgesprochen. Zur Debatte über den Kaffee siehe C. von Arendonk / K.N. Chaudhuri: "Ḳahwa", in EI (2) iv, 449-455.

<sup>80</sup> Ob diese Haltung bereits aus dem Kontakt mit den Werken des jemenitischen Schafiiten ‘Abd ar-Raḥmān b. Sulaimān al-Ahdal (siehe Kapitel 2.3.4.2.) über die Überlieferungskette Ḥusain b. Muḥsins resultierte, kann an dieser Stelle nicht geklärt werden, ist aber wahrscheinlich. Ahdal hatte ein Werk mit dem Titel *Tuḥfat an-nussāk fī šurb at-tumbāk* verfasst, in der er das Rauchen für rechtmäßig erklärte. Siehe auch R.S. O'Fahey: *Enigmatic saint*, 84. Beide Autoren rezipieren hier das Werk von Murtaḍā az-Zabīdī, *Hadīyat al-iḥwān fī šaḡarat ad-d duḥḥān* (GAL S II, 399), in dem Zabīdī das Rauchen ausdrücklich gestattete.

<sup>81</sup> Eine deutlich ablehnende Haltung zum Rauchen vertrat der berühmte Ḥanafī ‘Abd ul-Ḥayy Lakhnawī (s.u.; st. 1887) in seinem Werk *Tarwīḥ al-ḡinān bī-tašrīḥ ḥukm šurb ad-duḥḥān*. Lakhnawī 1303 / 1886.

<sup>82</sup> Über die weitere Karriere Ćiryākoṭīs ist wenig bekannt - lediglich, dass er weiterhin als Lehrer für Logik und Philosophie tätig war. Sein bekanntester Schüler war Šiblī Nu‘mānī (1857-1914).

Interessanterweise war auch Şiddīq Ḥasans spätere Ehefrau Šāh Ğahān Begum Genussmitteln nicht abgeneigt. Sie konsumierte regelmäßig *pān*, ein berauschendes Mittel, das aus den Bestandteilen der Bethelnüsse zubereitet wird. Die Begum sah sicherlich den täglichen Konsum von *pān* als Teil der indischen Hofkultur an, eine für Frauen ungewöhnliche Haltung, denn Frauen durften in einigen muslimischen Gelehrtenfamilien noch nicht einmal das *pān* für die Männer zubereiten.<sup>83</sup> In ihrem eigenen Werk *Tahdīb an-niswān* rechtfertigte die Begum den Anbau und Konsum von Bethel in jeglicher Form. Beispielsweise sei das Kauen von *guṭkā*, kleinen Kugeln aus Bethelblättern, sehr entspannend.<sup>84</sup> Auch der Rauch von Tabak (*tambākū*)<sup>85</sup> sei nützlich für die Gesundheit. *Pān* hingegen helfe, in Maßen genossen, bei der Zahnpflege, vertreibe schlechten Atem und wirke sich zudem auf die Behandlung von zahllosen Krankheiten körperlich wie auch seelisch positiv aus. Vor allem Schlaflosigkeit könne man damit gut kurieren. Der Konsum von *pān* habe später zunächst dazu geführt, dass Šāh Ğahāns ihre ansonsten makellosen Schönheit verlor, wie der Reisende Louis Rousselet schrieb, der die Thronfolgerin etwa 1865 kennenlernte, bemerkte:

"Her face, which was of great beauty, and of a dull white hue, was lighted by black eyes of singular expression of pride and determination, indicating that she would be a true daughter of Secunder. One thing alone disfigured her striking countenance, and that was the blackness of the teeth, corroded and roughened by the abuse of betel."<sup>86</sup>

Später erkrankte die Herrscherin an Krebs im Mundraum, der ihr Gesicht komplett entstellte, inoperabel wurde und 1901 schließlich zu ihrem Tod führte. Der häufige Genuss von Extrakten von Bethelnüssen kann dabei als eine wahrscheinliche Ursache dieser Erkrankung gelten.

Während der gesamten Regierungszeit von Šāh Ğahān Begum blieb zudem die "Opium Agency,"<sup>87</sup> das staatliche Handelshaus Bhopals, unter den 'ulamā' Bhopals umstritten. Doch so sehr einige Gelehrte auch für den Verbot des Handels mit Opium durch einen muslimischen Staat plädierten, so wenig wollte die Herrscherin jedoch auf diese sprudelnde Einnahmequelle im Staatshaushalt verzichten.<sup>88</sup> Die daraus resultierende Auseinandersetzung um die korrekte Auslegung des islamischen Rechts in der Frage des Rauschmittelkonsums war seit der Regierungszeit Sikander Begums ein Zankapfel zwischen Hanafiten und Reformisten und blieb es

<sup>83</sup> Vgl. den Vortrag von B. Metcalf in der SOAS / London über die Familie des *Tablīgī Ğamā'at*-Begründers Muḥammad Ilyās im November 1997.

<sup>84</sup> Šāh Ğahān Begum: *Tahdīb an-niswān wa-tarbiyat al-insān*. Ṭab'a 4. Guḡrānwāla 1390 / 1970, 209 ff.

<sup>85</sup> T.P. Hughes: "Tobacco", in *Dictionary of Islam*, 634. Gegenpositionen zu Šāh Ğahāns für eine islamische Herrscherin erstaunliche Position siehe bei F. Kleine-Franke: "No smoking in paradise: the habit of Tobacco smoking judged by Muslim Law". *Muséon* 106 (1993), 155-171.

<sup>86</sup> L. Rousselet: *India and its Native Princes*, 468.

<sup>87</sup> Zum Opiumanbau im heutigen Iran und dem Handel mit Indien siehe A. Seyf: "Commercialization of agriculture: production and trade of opium in Persia, 1850-1906". *IJMES* 16 (1984), 233-250.

<sup>88</sup> Zur von einigen 'ulamā' gewünschten Schließung der *Opium Agency* siehe S.A. Ashfaq: *Bhopal past and present*. Diese Einnahmequelle machte einen Großteil des Staatshaushaltes aus (s.o.).

bis 1948. Dabei konnten sich nach bisherigem Kenntnisstand keine Gruppe durchsetzen. Auch einheitliche Positionen zum Rauschmittelkonsum innerhalb der An dem Anbau von Opium oder dem Konsum von *pān* sowohl durch Herrscher als auch durch Untertanen in Bhopal änderte sich allerdings nichts.

Nach nur einem Jahr in Staatsdiensten Bhopals war *Ṣiddīq Ḥasan Ḥān* scheinbar bereits am Ende seiner Karriere. Nach seiner Entlassung verließ *Ṣiddīq Ḥasan Ḥān* Bhopal im Jahr 1856 wieder. Er plante, sich kurzzeitig zu seiner Familie nach Qannauḡ zu begeben, um sein weiteres Vorgehen mit seiner Mutter zu besprechen. Nach eigenen Aussagen erkrankte er jedoch schwer in Hoṣangābād, so dass er nicht weiterreisen konnte. Erst 1856-57 gelangte er via Kanpur nach Qannauḡ. In seiner Heimat angekommen, wurde die Familie von den Ereignissen der großen Revolte ("Mutiny") von 1857<sup>89</sup> überrascht.<sup>90</sup> *Ṣiddīq Ḥasan* gelang es noch rechtzeitig, seine Familie vor den Ereignissen in Sicherheit zu bringen, und reiste mit seiner Mutter und seiner Schwester nach Bilgram. Die gesamte Stadt Qannauḡ wurde während der "Mutiny" dem Erdboden gleichgemacht.

*Ṣiddīq Ḥasan Ḥān* verbrachte die Zeit der Unruhen bei verschiedenen befreundeten Familien in Kanpur und anderen Städten. Im Hinblick auf die später gegen ihn von den Briten erhobenen Vorwürfe ist es notwendig zu betonen, dass er sich in dieser Zeit jeglicher politischer Aktivität enthielt. Es liegen anhand der bisherigen Literatur keinerlei Hinweise vor, dass er sich aktiv an den Aufständen beteiligt oder auch nur unterstützende Pamphlete verfasst hätte. In späteren Werken wie *Tarḡumān al-Wahhābīya* verurteilte er sogar die Aktivitäten der Aufständischen und sprach ihnen jegliche moralische und religiöse Grundlage ab. Auch die anderen Gelehrten, bei denen *Ṣiddīq Ḥasan Ḥān* studiert hatte und mit denen er in der Zeit vor der "Mutiny" Kontakt hatte, waren - soweit anhand der bisher vorliegenden Quellen nachvollziehbar - nicht aktiv an den Unruhen beteiligt. Für die Gelehrten der 1850er Jahren ist die Bezeichnung "pietistische, quietistische Gelehrtengruppe"<sup>91</sup> für die Gruppe, die später die *Ahl-e ḥadīṭ* bildeten, in jedem Falle zutreffend. Auch wenn die späteren *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrten die britische Herrschaft über Indien abgelehnt haben dürften, führte das nicht zu politischem Aktivismus - weder während der "Mutiny" noch zu einem späteren Zeitpunkt.

Obwohl *Ṣiddīq Ḥasan* augenscheinlich nicht in die Ereignisse der "Mutiny" verwickelt war, verschlechterte sich die Situation der Familie in finanzieller Hinsicht immer weiter. Das war darin begründet, dass viele Freunde *Aulād Ḥasans*, die *Ṣiddīq Ḥasan* und seine Familie zuvor materiell unterstützt hatten, von den Briten enteignet wurden. Inwieweit die Güter der Familie in Qannauḡ und Bareilly davon betroffen waren, konnte in diesem Rahmen nicht geklärt werden. Fakt ist, dass

<sup>89</sup> Zur Geschichte der Mutiny vgl. R.C. Majumdar: *The Sepoy Mutiny and the Revolt of 1857*. Calcutta, 1957; ders. *History of the Freedom Movement in India*. Vol. 1. Calcutta 1962 und G.B. Malleson: *History of the Indian Mutiny*. London 1878.

<sup>90</sup> 'Alī Ḥasan Ḥān: *Ma'āṭir-e Ṣiddīqī* ii, 26 ff.

<sup>91</sup> J. Malik: *Islamisierung in Pakistan*, 10.

Şiddīq Ḥasan und seine Familie ohne ein regelmäßiges Einkommen dastanden. In dieser Situation lud ein Bekannter Aulād Ḥasans die gesamte Familie nach Mirzāpūr ein. Dort empfing Şiddīq Ḥasan Ḥān in der zweiten Hälfte des Jahres 1857 einen Brief Sikander Begums, in dem diese ihn nach Bhopal einlud. Er schöpfte Hoffnung auf eine Verbesserung der Lage und machte sich auf den Weg nach Bhopal. Aufgrund der einsetzenden Regenzeit traf er später als geplant in Bhopal ein. Dort angekommen, musste er jedoch feststellen, dass der Konflikt zwischen ‘Abbās ‘Alī Ćiryākoṭī und Ćamāl ud-Dīn Ḥān immer noch nicht geklärt war. Sikander Begum wollte sich augenscheinlich nicht in den Konflikt einschalten und zog ihre gegenüber Şiddīq Ḥasan Ḥān getroffene Einladung zurück.

Şiddīq Ḥasan Ḥān war erneut um die Chance gebracht, die Herrscherin von seinen Fähigkeiten zu überzeugen. Immer noch hatte er keine Möglichkeit, seine Familie finanziell zu unterstützen. In dieser Situation erinnerte er sich an den Fürstenstaat Tonk, in dem bereits sein Vater zeitweilig eine Anstellung gefunden hatte. Der dortige Nawwāb, Amīr Ḥān,<sup>92</sup> wies ihm tatsächlich umgehend eine Aufgabe in seinem Staatsapparat zu.<sup>93</sup> Obgleich diese Aufgabe mit 50 Rupien monatlich entlohnt wurde, führte Şiddīq Ḥasan die ihm übertragene Arbeit nicht mit Begeisterung aus. Deshalb kamen ihm zwei an ihn gerichtete Briefe aus Bhopal sehr gelegen. Der erste kam von Ćamāl ud-Dīn Ḥān, der zwischenzeitlich zum *Madār ul-Mahāmm* und *Wazīr ul-A‘lā*, also zum Premierminister, aufgestiegen war. Dieser forderte Şiddīq Ḥasan auf, nach Bhopal zu kommen. Ein offizielles Schreiben Sikander Begums war dieser Bitte beigefügt. Auch sie bat ihn, nach Bhopal zu kommen. Im August des Jahres 1859 traf Şiddīq Ḥasan Ḥān in Bhopal ein, wo er von Sikander Begum freundlich empfangen wurde. Sie gab bei ihm ein Geschichtswerk über die Zeit von der Gründung des Staates Bhopals bis zu ihrer eigenen Regierungszeit in Auftrag und wollte ihn dafür mit 70 Rupien monatlich entlohnen.<sup>94</sup> Das von Şiddīq Ḥasan Ḥān verfasste Geschichtswerk bildet den Grundstock für *Tāğ al-iqbāl*, das später unter dem Namen Şāh Ćahān Begums publiziert wurde.

Es ist bis heute anhand der Quellen nicht zu eruieren, was Sikander Begums Sinneswandel bezüglich Şiddīq Ḥasan Ḥān erzeugte oder Şiddīq Ḥasan Ḥān bei Ćamāl ud-Dīn Ḥān so nachhaltig in Erinnerung brachte, dass dieser ihn für die Aufgabe des Hofgeschichtsschreibers vorschlug. Ćamāl ud-Dīn Ḥān schien nicht nur in beruflicher Hinsicht eine hohe Meinung von Şiddīq Ḥasan Ḥān gehabt zu haben, sondern schätzte ihn auch in privater Hinsicht. Seine Sympathie ging jedenfalls so weit, dass er ihn zu seinem Schwiegersohn machte: am 14. Oktober 1860 heiratete

<sup>92</sup> Auch dieser Posten könnte Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān durch die guten Kontakte seines Vaters zuteil geworden sein. Der Vater Muḥammad Amīr Ḥāns war ja, genau wie Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥāns Vater Mitglied der Reformbewegung Sayyid Aḥmad Barelwī gewesen.

<sup>93</sup> Über die Art dieser Aufgabe ist heute nichts mehr bekannt.

<sup>94</sup> Das Werk befindet sich angeblich noch in Bhopal, konnte aber in den National Archives / Bhopal nicht eingesehen werden.

Şiddīq Ḥasan Ḥān die jüngste Tochter Ğamāl ud-Dīns, Dākīya Begum<sup>95</sup> (st. 1884). Dākīya war selbst bereits Witwe, allerdings kinderlos. Da ihr Vater wie erwähnt Mitglied der *Ṭarīqa-ye Muḥammadīya* war, befürwortete er rückhaltlos die Wiederverheiratung von Witwen. Zu diesem, unter den Paschtunen Bhopals abgelehnten Brauch, verfasste Ğamāl ud-Dīn eigens eine Schrift unter dem Titel *Nail al-amānī bin-nikāḥ at-tānī*.<sup>96</sup> Hintergrund könnte natürlich auch seine eigene Heirat mit der verwitweten Herrscherin Sikander Begum gewesen sein. Seine Position zu diesem Thema legte Ğamāl ud-Dīn zudem in einer *ḥuṭba* während der Hochzeitsfeierlichkeiten seiner Tochter mit Şiddīq Ḥasan dar.

Mit dieser Heirat hatte Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān eine wichtige Etappe seines persönlichen Aufstieges erreicht. Er gehörte nun zu einer der wichtigsten Familien Bhopals, einer Familie, die ihm den Weg zu den Hofkreisen Bhopals öffnete. Zwei Söhne und eine Tochter gingen aus der Ehe Şiddīq Ḥasans und Dākīyas hervor: Nūr ul-Ḥasan Ḥān (geb. 1862),<sup>97</sup> Şafīya Begum und ‘Alī Ḥasan Ḥān (1868-1934).<sup>98</sup> Nūr ul-Ḥasan wurde neben seinen Schriften zum *fiqh* und *ḥadīṭ* auch als Dichter unter dem Namen "Kalīm" bekannt. Obwohl beide Söhne von den wichtigsten Gelehrten der *Ahl-e ḥadīṭ* in Bhopal unterrichtet wurden, gilt ‘Alī Ḥasan Ḥān in den Augen der *Ahl-e ḥadīṭ* als der wichtigere Nachfolger seines Vaters. Während beispielsweise Nūr ul-Ḥasan in Nauşahrawīs Gelehrtenlexikon der *Ahl-e ḥadīṭ* keinen Eintrag erhielt, wird ‘Alī Ḥasans Rolle dort hinreichend gewürdigt.<sup>99</sup> Das mag zum einen daran liegen, dass er neben der Biografie seines Vaters einige Schriften verfasste, die unter Şiddīq Ḥasans Namen publiziert wurden. Zum anderen machte er sich als Minister für Erziehung und Bildung<sup>100</sup> sowie als Verwalter (*nāzim*) der *Nadwat ul-‘ulamā’*<sup>101</sup> einen Namen und erlangte in Indien einen hohen Bekanntheitsgrad. Das *Bhopal House* in Lucknow, wohin die beiden nach dem Tod Şāh Ğahān Begums umsiedelten, wurde zu einem wichtigen Treffpunkt der lokalen Gelehrten Lucknows. Zudem zählte er zu den Gründungsmitgliedern der *Shibli Academy*. Die Bücher und Handschriften ihres Vaters schenkten die beiden Söhne Şiddīq Ḥasans der *Nadwat ul-‘ulamā’*, was die Bedeutung dieser Organisation für die *Ahl-e ḥadīṭ* unterstreicht. In seinen eigenen Schriften beschäftigte sich ‘Alī Ḥasan Ḥān ebenfalls vorrangig mit islamischer Bildung und dem Zivilisationsbegriff.<sup>102</sup>

<sup>95</sup> ‘Alī Ḥasan Ḥān: *Ma’āṭir-e Şiddīqī* ii, 58 ff.

<sup>96</sup> Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān: *Silsilat al-‘asğad*, 93, Nr. 359 in einer Handschrift.

<sup>97</sup> TM, 535-536; ABĜAD iii, 280-282; R. Ḥāmid: *Nawwāb Şiddīq Ḥasan Ḥān*, 220 ff.; S.Ḥ. Riḍwī: *Urdū adab*, 182 f., 253.

<sup>98</sup> TM, 536-537, ABĜAD iii, 282-284.

<sup>99</sup> T’UḤḤ, 262-272.

<sup>100</sup> Sein offizieller Titel ist mit "Doktor des Erziehungswesens" (*Riyāsat kā daktār-e ta’līmāt*) und "Leiter der Bildungsinspektion" (*Niẓarāt ul-ma’ārif*) angegeben. Er führte in dieser Funktion zahlreiche Reformen an den *madāris* in Bhopal durch.

<sup>101</sup> Zahīr Aḥmad Kākorwī: *Ta’rīḥ-e Nadwat al-‘ulamā’*. Ḥiṣṣa 1-4. Lakhna’ū: Maktabat Dār ul-‘ulūm, 1403-1404/1983-1984. Darin Ḥiṣṣa 2, 75-77, 241-243, 250-251 und 388-390 zur Biografie ‘Alī Ḥasans. Ich danke J.-P. Hartung für den Hinweis auf dieses Werk. Außerdem siehe J. Malik: *Islamische Gelehrtenkultur*, 375.

<sup>102</sup> *at-Ta’līm wat-tarbiya* ("Bildung und Erziehung") und *al-Madanīya fil-Islām* ("Die Zivilisation im Islam"), beides sowohl auf Arabisch als auch auf Urdu erschienen.

Şiddīq Ḥasan Ḥāns Aufstieg in Bhopal erlaubte es ihm, seine Familie besser zu unterstützen und seine Mutter und seine Schwester dort anzusiedeln. Er war nunmehr in der Lage, seine Schwestern mit Mitgliedern der angesehensten Familien Bhopals zu verheiraten. Eine seiner Nichten, Amātullāh, heiratete später einen Enkel Ğamāl ud-Dīn Ḥāns und setzte die Verbindung der beiden Familien weiter fort. Diese Phase des privaten Glückes für Şiddīq Ḥasan währte indes nicht lange, denn ein halbes Jahr nach ihrer Ankunft in Bhopal starben sowohl seine Mutter als auch zwei seiner Schwestern. Kurz darauf erlag auch die Herrscherin Sikander Begum einem Nierenleiden. Šāh Ğahān Begum wurde mit Einverständnis der Briten zur Herrscherin Bhopals ernannt. Die Übernahme der Macht durch Šāh Ğahān Begum bedeutete für Şiddīq Ḥasan einen weiteren Schritt auf der Karriereleiter. Zunächst einmal fühlte er sich jedoch aufgrund der persönlichen Schicksalsschläge nicht in der Lage, seine Aufgabe in der Verwaltung ordentlich zu erfüllen. Er bat die neue Herrscherin Šāh Ğahān Begum an diesem Tiefpunkt seines Lebens, ihn von seinen Pflichten zu entbinden und ihm die Pilgerfahrt nach Mekka zu gestatten.

### 3.2.2 Şiddīq Ḥasans ḥağğ

Über Şiddīq Ḥasans ḥağğ<sup>103</sup> sind wir gut informiert, da er über dieses wichtige Ereignis seines Lebens sein Werk *Riḥlat aṣ-Şiddīq ilā bait Allāh al-‘atīq*<sup>104</sup> verfasste. Dieses Werk diente dazu, sich zum einen als Gelehrter zu legitimieren, der die heiligen Stätten des Islam gesehen hatte – was zum damaligen Zeitpunkt noch nicht selbstverständlich war, da eine Reise nach Mekka immer noch mit großem organisatorischen Aufwand verbunden war. Zweitens nutzte er diese Reise und den Bericht darüber, um seine bereits bestehenden Kontakte, vor allem im Jemen, zu vertiefen, seine eigene Ausbildung endgültig abzuschließen und seine Ausrichtung unter den Gelehrten Indiens zu bestimmen. In *Riḥlat aṣ-Şiddīq* machte er seinen Lesern anschließend deutlich, dass er sich als ḥadīṭ-Gelehrter in der Tradition Šaukānīs betrachtete.

In seiner Beschreibung der Reise dominieren die Eindrücke der Strapazen, die Şiddīq Ḥasan Ḥān auf sich nahm, um das Ziel Mekka zu erreichen. Nachdem er im Dezember 1868 von Bhopal nach Bombay aufgebrochen war, reiste er mit dem Segelschiff *Fath as-Sulṭān*<sup>105</sup> Richtung Jidda. Das Schiff legte zu einem kurzen Aufenthalt in der jemenitischen Hafenstadt Aden an, später machte man einen Zwischenstopp in Hodeida. Şiddīq Ḥasan versuchte mit gelehrten Aktivitäten wie dem Kopieren des Werkes *as-Şārim al-mubakkī radd as-Subkī*,<sup>106</sup> seine beständige Seekrankheit zu bekämpfen. In *Riḥlat aṣ-Şiddīq* kann man seine förmliche Erleichterung verspüren, zwölf Tage in Hodeida festen Boden unter den Füßen zu verspüren. Den zwölftägigen Aufenthalt in Hodeida

<sup>103</sup> Zur Bedeutung des ḥağğ im Allgemeinen siehe T.P. Hughes: "Hajj", in Dictionary of Islam und A.J. Wensinck: "Ḥadjdj", in EI (2), CD-ROM-Edition. Vgl. auch das Kapitel über die Familie Ḥusain b. Muḥsins dieser Arbeit.

<sup>104</sup> GAL S II, 860. Zur Bedeutung der Gattung riḥla im Sinne des Reiseberichtes – zumeist nach Mekka und Medina vgl. Nicola Ziadeh: *al-Ğuğrāfiya war-riḥlāt*. Bairūt 1962.

<sup>105</sup> Es konnte nicht geklärt werden, unter welcher Flagge die von Şiddīq Ḥasan Ḥān benutzten Schiffe fuhren.

<sup>106</sup> GAL S II, 103, gegen Subkīs *ad-Durra al-muḍī‘a*, eine Widerlegung Ibn Taimīyas, verfasst von Muḥammad b. ‘Abd al-Ḥādī al-Ḥanbali.



verbrachte er komplett im Haus von Ḥusain b. Muḥsin, Zain al-ʿĀbidīn und ihrer Familie<sup>107</sup> – eine Selbstverständlichkeit, nachdem die Kontakte zwischen der Familie und Gelehrten aus Bhopal schon über Jahrzehnte so hervorragend gewesen waren. Die Zeit in Hodeida wurde von Ṣiddīq Ḥasan dazu genutzt, seine Studien bei Ḥusain b. Muḥsin fortzusetzen. Vor allem die Schriften Muḥammad b. Ismāʿīl al-Yamanīs gehörten zu den von ihm gelesenen Lehrwerken. Bei seinen Treffen mit Gelehrten der Stadt versäumte er es nicht, ihnen ein Exemplar seines ersten gedruckten Werkes, *al-Ḥiṭṭa bi-dīkr ṣiḥāḥ as-sitta* zu überreichen. Außerdem kaufte Ṣiddīq Ḥasan in Ḥudaida mehrere Bücher Šaukānis, wie *Nail al-auṭār* und *Fatḥ al-qadīr* (s. u.).

Nach mehr als dreimonatiger Reise erreichte Ṣiddīq Ḥasan Ḥān Jeddah. Ähnlich wie Sikander Begum vor ihm, zeigte sich Ṣiddīq Ḥasan nur wenig beeindruckt von der Stadt. Erheblich mehr konnten ihn die Rituale des *ḥağğ* faszinieren. Nachdem er den *ḥağğ* vollzogen hatte, erhielt er eine Urkunde, dass er am letzten Tag der Rituale einen Sklaven freigelassen und somit eine gottgefällige Tat begangen hätte.<sup>108</sup> Anschließend reiste er nach Medina, wo er die *Masğid an-Nabawī* aufsuchte.<sup>109</sup>

Auch in Medina beschäftigte sich Ṣiddīq Ḥasan intensiv mit dem Erwerb von Handschriften und Drucken. Auffällig ist, dass er in Medina die Standardwerke der ḥanbalitischen Rechtsliteratur beschaffte. Diese Schriften zählen auch heute mehrheitlich zum Curriculum der wahhabitischen Gelehrten.<sup>110</sup> Neben zahlreichen Werken Ibn Ḥanbals sind hier in erster Linie die Schriften Ibn Qudāmas (st. 1223) *Kitāb al-muğnī* sowie das darauf fußende *Zād al-mustaqnī*<sup>111</sup> von al-Ḥuğāwī (st. 1561) zu nennen. Dazu kamen alle für ihn verfügbaren Schriften von Ibn Taimīya und Ibn Qayyim al-Ğauzīya. Interessant ist in diesem Kontext, ist, dass zu den Büchern, die Ṣiddīq Ḥasan während seiner Reise gekauft haben soll, Ibn Taimiyyas *Radd al-man ṭiqiyīn* ("Gegen die Logiker") gehörte. Bei dem von Ṣiddīq Ḥasan gekauften Exemplar soll es sich um einen Autographen handeln, der mehrere Glossen und Randnotizen von Ibn Taimiyya persönlich enthalten habe. Anke von Kügelgen sieht in diesem Werk, das sich in Ṣiddīq Ḥasans Privatbibliothek in Bhopal befinden haben soll, einen Grundstein für die Rezeption Ibn Taimiyyas in Indien.<sup>112</sup> Heutige *Ahl-e ḥadīṭ* betonen jedoch ein anderes Werk, das Ṣiddīq Ḥasan, in seiner eigenhändig kopierten Ab-

<sup>107</sup> Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Riḥlat aṣ-Ṣiddīq*, 88.

<sup>108</sup> Das Original dieser Urkunde wird von der Familie Ṣiddīq Ḥasans bis zum heutigen Tage aufbewahrt. Zum Thema Sklaverei vgl. W.G. Clarence-Smith: *The economics of the Indian Ocean Slave Trade in the 19th century*. London 1989 und ders.: *Islam and the abolition of slavery*. London 2006.

<sup>109</sup> Ṣiddīq Ḥasan legte Wert darauf, dass er die Vorstellungen der *Ahl-e ḥadīṭ* am Grab des Propheten einhielt und keine Bittgebete an Muḥammad vollzog.

<sup>110</sup> G. Steinberg: *Religion und Staat*, 108 ff.

<sup>111</sup> GAL S I, 688.

<sup>112</sup> Anke von Kügelgen: *Ibn Taimiyyas Kritik an der aristotelischen Logik*, in D. Perler / U. Rudolph (Hrsg.): *Logik und Theologie: das Organon im arabischen und lateinischen Mittelalter*. Leiden 2005, 167–226, hier 172. Dieses Werk befindet sich nicht in der *Azad Library* in Bhopal, in Lucknow in der *Nadwa* gab es keinen weiteren Hinweis auf den Verbleib dieses so wichtigen Buches. Wael Hallaq hat das Werk in der *Aṣafīya-Library* / Hyderabad ausgemacht. Dort gilt es als gesichert, dass der Autograph sich im Besitz der zaiditischen Imame befand und Ṣiddīq Ḥasan ihn direkt aus dem Jeman nach Indien brachte. Vgl. Wael B. Hallaq: *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*. Oxford 1993, lv.

schrift von nach Bhopal gebracht haben soll: es handelt sich um Ibn Taimiyyas *as-Siyāsat aš-šar'īya*.<sup>113</sup> Das Werk gilt als Grundlage der politischen Theorie Ibn Taimīyas. Hier machte er klar, dass ein Staat nur auf Basis der *šar'ā* erfolgen könne. Durch die Betonung dieses Buches, das ja nur eines von vielen von Şiddīq Ḥasan gekauften war, wird der Anschein erweckt, als plane Şiddīq Ḥasan bereits zum Zeitpunkt seiner Pilgerfahrt die Herrschaft über einen Staat - dieses war jedoch nicht der Fall. Es ist zudem nicht korrekt, dass Şiddīq Ḥasan sich zu diesem Zeitpunkt eindeutig als Anhänger der hanbalitischen Rechtsschule zeigte - oder gar als Anhänger der Wahhabiten. Zwar ist es richtig, dass die Lektüre der genannten Werke eine Gemeinsamkeit zwischen *Ahl-e ḥadīṭ* und *Wahhābīya* darstellte. Dennoch wäre es vorschnell geurteilt, Şiddīq Ḥasan Ḥān zu einem "Wahhābī" zu erklären, wie es von seinen Gegnern getan wurde (vgl. Kapitel 4.7.). Dagegen spräche beispielsweise, dass er während seiner Pilgerfahrt keine Kontakte zu Unterstützern der *Wahhābīya* aufnahm.

Mit der Rückkehr von seiner Pilgerfahrt im Jahre 1869 erachtete Şiddīq Ḥasan seine Studienzeit für beendet. Mit einem neuen Selbstbewusstsein, das aus seinem Titel *ḥāğğī* resultierte, begann er, in Bhopal an der *Madrassa-ye Sulṭānīya* zu unterrichten. Mit dem Bestand an Büchern, die er erworben hatte, konnte er seine eigene gelehrte Aktivität aufnehmen, die im Übersetzen und Kommentieren der arabischen Werke, hauptsächlich aus dem Jemen, bestand. Er arbeitete in der Folgezeit kräftig an seinem eigenen Image. Dazu zählte auch die Konstruktion seines spirituellen Netzwerkes, welches in einem der folgenden Kapitel genauer untersucht werden soll. *Riḥlat aš-Şiddīq* war ein erster Schritt, sich den Daheimgebliebenen in Bhopal als weitgereister, gebildeter Gelehrter zu präsentieren, der über gute Kontakte in der islamischen Welt verfügte. Mit *Riḥlat aš-Şiddīq* untermauerte er seinen reformistischen Anspruch, der ihm als weitgereisten Menschen seiner Ansicht nach zustand. Die Pilgerfahrt, die ja immer nicht nur einen reinen Ortswechsel, sondern auch eine "innere Reise" beinhaltete, war für Şiddīq Ḥasan der Punkt in seinem Leben, in dem er den indischen Islam wieder an den arabischen Islam anbinden wollte. Spürbar ist seine Ehrfurcht vor den "Stätten des Urislam"<sup>114</sup> und sein tiefer Wunsch, die Erkenntnisse arabischer Gelehrsamkeit nach Indien zu bringen und mit seinem eigenen bisherigen Werdegang in Einklang zu bringen. Umgekehrt ging es ihm auch darum, Schriften indischer Gelehrter, die bis dahin versuchsweise erarbeitete, um die Reformen im Staat voranzutreiben.

<sup>113</sup> *as-Siyāsa aš-šar'īya fī iṣlāḥ ar-rā'ī war-rā'īyya* ("Die *šar'ā*-konforme Regierung durch Reform des Herrschers und der Beherrschten"). Übersetzung bei Henri Laoust: *Le Traité des droit public d'Ibn Taimīya: traduction annotée de la Siyāsa šar'īya*. Beyrouth 1948. Siehe auch Şiddīq Ḥasan Ḥān: *Ḥūd niwišt*, 132.

<sup>114</sup> So zitierte er beispielsweise Verse über die Schönheit der Kaaba. Siehe Şiddīq Ḥasan: *Ḥūd niwišt*, 131.

### 3.3 Die Islamisierung des Staates Bhopal: Netzwerke in Aktion

#### 3.3.1 Die Islamisierung des Schulwesens

Die weitere Islamisierung des Staates Bhopals setzte unmittelbar nach Şiddīq Ḥasan Ḥāns Rückkehr von seinem *ḥağğ* im Jahr 1869 ein. Es wurde schnell deutlich, dass Şāh Ğahān bei ihrer Islamisierungspolitik auf die Hilfe Şiddīq Ḥasans setzte. Aus diesem Grund nahm die Begum sich vor, zunächst alle *madāris* im Staat Bhopal gemäß ihren Vorstellungen von islamischer Bildung umzugestalten.

Dabei sollte das traditionelle System der *Madrassa*-Bildung für die muslimischen Eliten im Staate bestehen bleiben. Während die *madāris* einzelner *şuyūḥ* nicht den staatlichen Kontrollen unterlagen, wurden die wichtigsten *madāris* des Staates,<sup>115</sup> die größtenteils schon seit Sikander Begums Regierungszeit bestanden, nunmehr unter die Oberaufsicht der Begum gestellt und einer radikalen Reform unterzogen. Insgesamt waren 81 *madāris* im Staat Bhopal betroffen, zehn davon in der Hauptstadt. Diese Neuordnung des bestehenden Systems wurde zunächst an der Veränderung des Curriculums an den bereits bestehenden Schulen spürbar. Ein verbindlicher Lehrplan wurde für alle Schulen des Staates eingeführt. Neben den "klassischen" Disziplinen wie Qur'ān- und *ḥadīṭ*-Wissenschaften, *fiqh*, und Rhetorik (*balāğā*) wurden nun auch Mathematik (*riyāḍīyāt* und *ḥisāb*), Geografie, Kanzleischrift (*ḥaṭṭ*), das Erstellen von Edikten (*marāsim*) und Sekretariatstätigkeiten (*ilm-e sikritārīya*) unterrichtet. Dazu kamen an vielen Schulen nun auch die handwerklichen und künstlerischen Fächer wie Weberei (*ḥiyāka*), Sticken (*taṭrīz*), Metallarbeiten und andere Handarbeitstechniken. An allen Schulen wurden nunmehr Prüfungen eingeführt, die im halbjährlichen Rythmus abgehalten wurden. Es wurden verschiedene Abschlüsse (*darağāt*) an den Schulen eingeführt. An der *Madrassa-ye Sulaimānīya* konnte man beispielsweise den Titel eines *maulawī*, *ālim*, *fāḍil*, *muftī*, *munşī* bis hin zum *qābil* erreichen. Ohne einen derartigen Abschluss an einer der Schulen des Staates wurde es nunmehr schwierig, eine Anstellung im Verwaltungsapparat Bhopals zu erhalten. Dieses Kontrollinstrument diente dazu, die Ausrichtung der Bildung noch mehr auf die Herrscherin zuzuschneiden. Gleichzeitig sollte die Elite des Staates dazu in der Lage sein, den Anforderungen eines modernen Fürstenstaates in Kooperation mit den Briten zu genügen.

Şiddīq Ḥasan hatte zunächst die Aufgabe, die Einführung der Anordnungen der Begum an der *Madrassa-ye Sulaimānīya* zu überwachen. Diese Schule war gleichsam zum Renommierprojekt der Begum geworden – aus keinem anderen Grund hatte sie Şiddīq Ḥasan mit der Verwaltung betraut. Die *Sulaimānīya*, nach der bereits im Kindesalter verstorbenen Tochter der Begum, Sulaimān Ğahān Begum, benannt, war als Bildungsstätte für die künftige Verwaltungselite

<sup>115</sup> A.Ğ. Luqmān: *as-Sayyid Şiddīq Ḥasan*, 63 ff., zusammengestellt nach 'A.Ḥ. Ḥān: *Ma'āṭir-e Şiddīqī* iii, 108 ff. und Şāh Jahan Begum: *Taj ul-ikbal*, 193.

vorgesehen. Aus diesem Grunde wurden neben den Disziplinen des traditionellen Curriculums eben jene Fächer unterrichtet, die auf die Arbeit in der Verwaltung vorbereiteten. Šāh Ğahān Begum stattete diese Schule mit besonderen Sachmitteln aus. Einige Schriften, die Šiddīq Ḥasan von seinem *ḥaǧǧ* mit nach Bhopal gebracht hatte, wurden nunmehr auf Kosten des Staates in den staatseigenen Druckereien gedruckt und in der *Madrasa-ye Sulaimānīya* kostenlos als Schulbücher verteilt. Damit entfiel die Kopierarbeit, die der Lehrer an der *madrasa* zu leisten hatte, denn im Normalfall wurden Manuskripte von den Lehrern kopiert und dem Schüler überreicht. Dieser fertigte entweder seine eigene Kopie an oder lernte das gesamte Werk auswendig. Die Verteilung der in Bhopal gedruckten Lehrwerke bedeutete in unserem Fall wahrscheinlich keine Erweiterung des Spektrums an Lehrbüchern, sondern im Gegenteil eine Fokussierung auf diejenigen Schriften, die mit den Bildungsvorstellungen der *Ahl-e ḥadīṭ* übereinstimmten.

Ähnliche Richtlinien galten für die *Madrasa-ye Bilqīsīya*, die 1888 nach dem frühen Tod der Enkelin der Begum, Bilqīs Ğahān Begum, begründet wurde. Auch sie war als *madrasa* für die Bildungselite des Staates gedacht. Šāh Ğahān finanzierte für die *Bilqīsīya* nicht nur die Lehrmittel, sondern auch die Unterkunft, die Verpflegung und die Bekleidung der Schüler. Die *Madrasa-ye Sulaimānīya* erhielt im übrigen Anfang des 20. Jahrhunderts den Status einer höheren Bildungsinstitution (High School) und wurde 1922 an die Universität von Kalkutta affiliert. Über den Fortbestand der *Bilqīsīya* gibt es ebenso wenig Informationen wie über die anderen *madāris*, wie beispielsweise über die *Ğamālīya* (s. o.), begründet von Ğamāl ud-Dīn Ḥān, oder über die *Ğahāngīrīya*, benannt nach Šāh Ğahāns Vater und bereits zur Regierungszeit Sikander Begums begründet. Über die Anzahl der dort studierenden Schüler lassen sich ebenso keine genauen Angaben machen. Wahrscheinlich war sie aber auch starken Schwankungen unterworfen.

Heute in Bhopal nicht mehr existent sind die *Prince of Wales Schools* und die *Victoria Schools*, die ebenfalls bereits zur Regierungszeit Sikander Begums bei Besuchen hoher britischer Beamter in Bhopal etabliert worden waren. Zweck beider Schulen war die Ausbildung von Waisen, die eine gründliche Ausbildung erhalten sollten, um nach dem Schulbesuch ihren Lebensunterhalt selbst bestreiten zu können. In den *Prince of Wales Schools* wurden die Jungen in dem Herstellen von Gold- und Silberlegierungen und dem Fertigen von Zelten unterwiesen, in den *Victoria Schools* erhielten die Mädchen Unterricht im Sticken, Teppichknüpfen und anderen Handarbeiten. Diese beiden Schulen waren nicht den Muslimen vorbehalten, sondern wurden wegen ihrer nicht-religiösen Ausrichtung auch von Hindus besucht.

Šiddīq Ḥasan Ḥān wurde nach kurzer Zeit als *mu'tamid* (Beauftragter) der *Sulaimānīya* zum Aufseher aller *madāris* im Staate Bhopal ernannt, eine verantwortungsvolle Aufgabe, die die Betreuung aller Schulen vorsah. Während der Regierungsperiode Šāh Ğahāns wurde die

Alphabetisierungsquote im Staat auf ca. 15 % gesteigert,<sup>116</sup> eine im Vergleich aller Fürstenstaaten Indiens überdurchschnittliche Zahl. Şiddīq Ḥasan sah, wie die Begum selbst, den Bildungssektor als zentralen Bereich im Staat Bhopal an und bemühte sich, den Zugang zur Bildung weiter zu verbessern. an. Nicht zuletzt deshalb gründete er seine eigene, nach ihm benannte, Schule, die *Madrasa-ye Şiddīqīya*. Sie befand sich in Şiddīq Ḥasans eigenem Palast, dem *Nūr Maḥall*. Das genaue Gründungsdatum dieser Schule ist unbekannt, wird aber in den späten 1870er Jahren gewesen sein. Es ist anzunehmen, dass Şiddīq Ḥasan Ḥan gerade diese nach ihm benannte Schule als Kaderschmiede für junge *Ahl-e ḥadīṭ* ansah. Viele Schüler nahm Şiddīq Ḥasan an dieser *madrasa* allerdings nicht an, wie die relativ geringe Zahl an Studenten, die ihn als ihren Lehrer hatten, belegt (s. u.). Der Lehrplan aber folgte Şiddīq Ḥasans eigenen Vorstellungen von *ḥadīṭ*-Studien. Dieses wurde ja bereits an den relativ hohen Zahlungen deutlich, die ein Student erhielt, wenn er bestimmte Werke auswendig beherrschte. Es unterstreicht nochmals den hohen Wert, den die *madrasa*-Bildung trotz der Einführung "moderner" Disziplinen im Staat Bhopal unter der Regierung Şāh Ğahāns genoss. Lediglich Sulṭān Ğahān Begum, schärfste Kritikerin Şiddīq Ḥasan Ḥāns, monierte, dass sich das Niveau der Bildung im Staate unter Şāh Ğahān nicht verbessert habe.<sup>117</sup> Das hat ihrer Meinung nach daran gelegen, dass Şiddīq Ḥasan Ḥān lediglich darauf bedacht gewesen sei, seinen getreuen Anhängern weitere Stipendien und Posten zuzuschancen. Die Allgemeinheit habe in jedem Falle nicht von den sogenannten Bildungsreformen profitiert. Diese Kritik an den Reformen Şāh Ğahāns ist in jedem Falle im Kontext des gespannten Verhältnisses der Begum zu ihrer Tochter zu betrachten und kann durch andere positive Berichte über Şāh Ğahān Begum als Förderin der islamischen Bildung nicht bestätigt werden.

Şiddīq Ḥasan blieb nicht lange Oberaufseher der *madāris* im Staat Bhopal. Bereits wenige Monate nach seiner Berufung auf diesen Posten erhielt er die nächste Beförderung: Şāh Ğahān Begum ernannte ihn zu ihrem Privatsekretär. Zudem begann er, die Herrscherin in den Traditionswissenschaften wie Qur'ān, *ḥadīṭ* und *fiqh*, Arabisch und Persisch zu unterrichten – eine Aufgabe, die zuvor sein Schwiegervater Ğamāl ud-Dīn übernommen hatte. Es dauerte nicht lange, und in Hofkreisen kursierten Gerüchte, dass die verwitwete Herrscherin und ihr Sekretär ein Verhältnis miteinander hätten. Sh.M. Khan äußerte, dass es Şiddīq Ḥasan gewesen sei, der diese Gerüchte geschickt in Umlauf brachte, um eine von ihm von langer Hand geplante Hochzeit mit Şāh Ğahān Begum durchzusetzen.<sup>118</sup> Sogar Gerüchte über eine Schwangerschaft der Begum wären verbreitet worden, um diese Ehe zu erzwingen. Obwohl Gerüchte in Hofkreisen ein übliches Mittel zur Durchsetzung persönlicher Ziele waren, erscheint der Einsatz solcher Mittel durch Şiddīq Ḥa-

<sup>116</sup> U. Yaduvansh: "Administrative system", 225.

<sup>117</sup> Sultan Jahn Begum: *Hayat-i Shahjahani*, 80.

<sup>118</sup> Sh.M. Khan: *Begums of Bhopal*, 124 ff.

san Ḥān eher unglaubwürdig. Er hätte mit einer solchen Aktion zum Zeitpunkt seines gerade beginnenden Aufstieges seine Glaubwürdigkeit bei den Briten völlig verspielt.

Allerdings musste Šāh Ğahān Begum in ihren Memoiren zugeben, dass ihre eigene Reputation durch das offensichtlich enge Verhältnis zu ihrem Privatsekretär gelitten hatte. Sie schrieb in *Taj ul-ikbal*,<sup>119</sup> dass die Briten sie gedrängt hätten, erneut eine Ehe einzugehen, mit einem Mann ihrer Wahl. Sie habe daraufhin Šiddīq Ḥasan Ḥān aufgrund seiner Herkunft, seiner Dichtkunst und seiner Reputation als Gelehrter ausgewählt. Die Briten hätten dieser Eheschließung voll und ganz zugestimmt. Diese Version ist insofern auch nicht so unwahrscheinlich, als dass den Briten eine verwitwete Begum an der Spitze des Staates nach drei Generationen eventuell unberechenbar erschien. Vielleicht hofften sie, mit einem Mann an der Spitze des Staates wieder einen verlässlichen Kooperationspartner gewinnen zu können. Es könnte sein, dass sie deshalb zunächst die ehrgeizigen Pläne des jungen Sekretärs unterstützten. Alle britischen Beamten, die gemäß dem Vertrag von 1818 bei einer Heirat des Nawwāb und des Thronfolgers zuzustimmen hatten, waren einer erneuten Hochzeit der Begum positiv gegenüber eingestellt. Die Feierlichkeiten anlässlich der Eheschließung der Begum mit Šiddīq Ḥasan Ḥān wurden am 8. Mai 1871 abgehalten. Sie wurden von Zain al-Ābidīn, dem *qāḍī* Bhopals, und dem Premierminister Ğamāl ud-Dīn Ḥān, abgehalten. Šiddīq Ḥasan erhielt eine große Anzahl an Geschenken, die allesamt aus der Staatskasse bezahlt wurden. Dazu zählte vor allem ein stattliches *ġāgīr*, das ihm ein Jahreseinkommen von 24.000 Rupien sicherte. Zusätzlich erhielt er den Titel *Mu'tamid al-Mahāmm*, Stellvertretender Premierminister. Das Amt war durch den Tod des vorherigen Inhabers vakant geworden.

Šiddīq Ḥasan Ḥān musste sich bei der Hochzeit verpflichten, sich wie sein Vorgänger Baqī Muḥammad Ḥān nicht in die Staatsgeschäfte einzumischen. Außerdem gelobte er in einer längeren Rede, sich immer für das Wohl des Staates Bhopal und vor allem auch für die Belange der Thronanwärterin Sulṭān Ğahān Begum einzusetzen. Die Paschtunen am Hofe indes glaubten nicht, dass die Eheschließung Šāh Ğahāns mit einem Nicht-Paschtunen keine Konsequenzen für sie hätte. An ihrer Haltung zur zweiten Heirat der Begum entzündete sich letztendlich ein Konflikt, der den Staat Bhopal in eine tiefe Krise stürzte und zumindest zeitweise das ansonsten untadelige Image des Staates und der Begum unterminierte.

Dieser Konflikt hatte seine Wurzeln bereits in der Tatsache, dass es Šāh Ğahān Begum als einzige der vier früh verwitweten Begums wagte, öffentlich eine zweite Eheschließung einzugehen.<sup>120</sup> Sikander Begum soll ebenfalls mit Ğamāl ud-Dīn verheiratet gewesen sein, doch wurde diese Eheschließung niemals öffentlich bestätigt und wird bis zum heutigen Tage von der

<sup>119</sup> Shah Jahan Begum: *Taj ul-ikbal*, 149 ff.

<sup>120</sup> Vgl. Claudia Preckel: "Interpretations of widow remarriage and divorce", passim.

ehemaligen Nawwāb-Familie bestritten.<sup>121</sup> Wahrscheinlich wusste Sikander Begum um den Aufruhr innerhalb ihrer eigenen Familie, den eine Bestätigung einer Eheschließung gebracht hätte und hielt diese geheim. Ğamāl ud-Dīn allerdings hatte sich bereits zu seiner Zeit als aktives Mitglied der *Ṭarīqa-ye Muḥammadīya* mit der Frage der Witwenheirat auseinandergesetzt und die Praxis für legitim erklärt. In diesem Sinne konnte er auch Šāh Ğahān Begum beeinflussen, als diese vor der Aufgabe stand, ihre Wiederverheiratung religiös zu legitimieren. So schrieb sie:

"This request was not preferred by me in the first instance, because, although there is divine sanction for the marriage of widows, and the custom is a universal among Muhammadans of other countries besides being common in England, yet the Muhammadans of India have abandoned the custom, which is looked upon as strange, and the prejudice of the Hindus against the remarriage of widows has become firmly rooted in their minds also, although it is contrary to the common sense, to the religion of the Muhammadans, and opposed to the English law."<sup>122</sup>

Doch wie schon zuvor die *Ṭarīqa-ye Muḥammadīya* hatten auch die Reformer wie Šiddiq Ḥasan Ḥān oder Ğamāl ud-Dīn mit der Ablehnung gerade dieses Themas zu kämpfen. In Hofkreisen wurde eine Heirat, die nicht unter Paschtunen erfolgte, streng missbilligt: Paschtunen heiraten auch heute noch untereinander, bevorzugt eine Cousine aus derselben Familie oder zumindest eine Frau aus demselben Clan. Alles andere wurde (und wird teilweise noch heute) strikt abgelehnt, wie auch Šāh Ğahān feststellen musste:

"There are some of my relatives who, from ignorance, disapprove of the marriage of widows, these persons regard with disfavour my second marriage as contrary to the usage of our family, and when they see my second husband advanced to the rank of the first, their rancour will be increased; therefore, I deemed it expedient to advance my present husband to the rank of the former by slow degrees."<sup>123</sup>

In Hofkreisen war Qudsīya Begum, mittlerweile eine Frau von 70 Jahren, die schärfste Gegnerin Šiddiq Ḥasans. Als Oberhaupt der Mirzāī-Ḥail wurde sie von den Mištī-Ḥail, der Sippe Bāqī Muḥammad Ḥāns, des ersten Mannes Šāh Ğahāns, kräftig unterstützt. Sie alle missbilligten bereits die Tatsache der zweiten Eheschließung an sich. Das Argument Šāh Ğahāns, dass schließlich sogar Muḥammads Frau Ḥadīġa eine Witwe gewesen sei, und auch die Töchter Muḥammads mehrfach verheiratet gewesen seien, wurde mit der Begründung abgeschmettert, dass einer einfachen Frau wie Šāh Ğahān nicht das gebühre, was der Familie des Propheten billig gewesen sei. Dazu kam noch erschwerend, dass sich Šāh Ğahān nicht in ihrer eigenen Sippe nach einem zweiten Ehemann umgesehen habe, sondern einen Nicht-Paschtunen ausgewählt habe. Diesem habe sie dann auch noch unkorrekterweise den Titel "Ḥān" verliehen habe – eine Bezeichnung, die eigentlich Pathanen vorbehalten gewesen sei. Insgesamt stand hinter den Aussagen der

<sup>121</sup> Gespräche in Bhopal im November 1999.

<sup>122</sup> Shah Jahan Begum: *Tāj ul-ikbāl*, 155 f.

<sup>123</sup> Ibid.

Paschtunen am Hofe die Befürchtung, dass der Linie Wazīr Muḥammad Ḥāns die Herrschaft aus den Händen genommen werden könnte – vor allem in dem Falle, dass Šāh Ğahān weitere männliche Kinder gebären könnte. Dieses blieb ihr allerdings verwehrt – trotz angeblicher ständiger Konsultation von Medizинern. Der alleinige Thronanspruch Sulṭān Ğahān Begums blieb damit bestehen und die Mirzāī-Ḥail konnten der Nachfolge im Staat beruhigt entgegensehen.

Ḍakīya Begum, Šiddīq Ḥasans erste Frau, opponierte nicht dagegen, dass ihr Ehemann eine zweite Frau ehelichen wollte. Ihr schien es jedoch aus zwei Gründen opportun, dieser Eheschließung zuzustimmen. Zum einen wusste sie, dass es schwierig sein würde, eine Ehe zwischen Šiddīq Ḥasan und der Herrscherin zu verhindern – zumal diese fast 15 Jahre jünger war als sie selbst. Zum anderen erhoffte sich Ḍakīya, dass ihre beiden Söhne Nūr ul-Ḥasan und ‘Alī Ḥasan wichtige Positionen im Staat erlangen könnten. Ihre pragmatische Entscheidung erwies sich letztendlich als richtig. Ḍakīya erhielt als Abfindung ihren eigenen Palast in Bhopal, in dem sie fortan mit ihren Söhnen lebte. Zu Šāh Ğahān soll sie eine gute Beziehung verbunden haben, die sie dazu nutzte, Šiddīq Ḥasan gelegentlich in ihrem gemeinsamen Interesse zu manipulieren. Auch wenn seine erste Ehefrau ihm keinerlei Schwierigkeiten bereitete, war es vorstellbar, dass die zweite Eheschließung Šiddīq Ḥasans Probleme mit seinem Schwiegervater Ğamāl ud-Dīn Ḥān verursachte. Denkbar, dass dieser seinen Schwiegersohn nicht gerne erneut verheiratet sah, auch wenn dessen zweite Frau die Begum selbst war. Von dem Tage der Hochzeit an soll sich das Verhältnis zwischen Ğamāl ud-Dīn und Šiddīq Ḥasan Ḥān, seinem einstigen Protegé, merklich abgekühlt haben. Das ist darauf zurückzuführen, dass Ğamāl ud-Dīn am Hofe zunehmend an Macht und Einfluss verlor. Šiddīq Ḥasan Ḥān hatte nämlich bereits kurz nach der Heirat begonnen, ein Team von fähigen Mitarbeitern zusammenzustellen, das die Reformen der Begum in Richtung einer Dominanz der *Ahl-e ḥadīṭ*-Bewegung entscheidend vorantrieb.

Šiddīq Ḥasan wählte die von ihm persönlich protegierten Gelehrten nach seinen eigenen Vorstellungen aus. Die meisten von ihnen hatten eine ähnliche Herkunft wie er selbst, stammten aus *sayyid*- oder *ašrāf*-Familien, (zumeist Šiddīqī- und Fārūqī-*šuyūḥ*) aus Nordindien, hatten bei mindestens einem Mitglied der Šāh Walīullāh-Familie studiert und ihren Schwerpunkt schon früh auf *fiqh* und *ḥadīṭ* gelegt. Durch ihre Publikationen und ihre Lehrtätigkeit an den sich seit den 1870er Jahren verbreitenden *madāris* der *Ahl-e ḥadīṭ* konnten sie der Bewegung zugerechnet werden. Manchmal waren diese Gelehrten Šiddīq Ḥasan Ḥān durch ihre Schriften aufgefallen, und der Nawwāb wollte ihre weitere Karriere fördern. Zuweilen handelte es sich bei den *Ahl-e ḥadīṭ* aber auch um Gelehrte, deren Familien schon seit ein oder zwei Generationen in Bhopal waren und die die Lehren der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* weiter entwickelt hatten und sich nun zu den Zielen der *Ahl-e ḥadīṭ* bekannten.



### 3.3.1.1 Ḥusain b. Muḥsin

In Kapitel 2.3.4.2. ist bereits auf die früheren Verbindung der jemenitischen Familie Ḥusain b. Muḥsins zu den Nawwābs von Bhopal eingegangen worden. Bereits zwei Mal (etwa 1864<sup>124</sup> und 1868-9) hatte Ḥusain b. Muḥsin eine längere Zeit in Bhopal verbracht und sich einen großen Schülerkreis in Indien aufgebaut. Allerdings war er jedes Mal wohl aus familiären Gründen in den Jemen zurückgekehrt.

Erst Ende der 1870er Jahre (wahrscheinlich ab 1877) hatte sich Ḥusain auf Bitten und ausdrückliche Einladung Ṣiddiq Ḥasans und Šāh Ġahān Begums endgültig in Bhopal niedergelassen. Er bezog wieder Quartier im Haus der Familie in der Nähe der Moschee Mamolas, wo er sich nun auch eine eigene *madrasa* einrichtete und seine Studenten empfing.

In den folgenden Jahren übertraf die Anzahl seiner Schüler die aller anderen *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrten Indiens, mit Ausnahme vielleicht Naḍīr Ḥusain Dihlawīs. Zu seinen prominentesten Schülern unter den *Ahl-e ḥadīṭ* zählten: Ṣiddīq Ḥasan Ḥān und seine Söhne ‘Alī Ḥasan Ḥān und Nūr ul-Ḥasan Ḥān, Muḥammad Bašīr Saḥsawānī und seine Verwandtschaft, Šams al-Ḥaqq b. Amīr ‘Alī ‘Aẓīmābādī (Verfasser des Werkes ‘*Aun al-ma‘būd*), ‘Abdullāh Ġāzīpūrī, Salāmatullāh Ġairāġpūrī und sein Sohn Aslam, Waḥīd uz-Zamān Ḥaidarābādī, und viele andere. Die Werke, die er in erster Linie unterrichtete, waren die kanonischen *ḥadīṭ*-Werke. Alle anderen Disziplinen wurden, wenn überhaupt, nur noch am Rande von ihm unterrichtet. Einigen wenigen Schülern ließ er noch Lektionen im schafiitischen *fiqh* oder *tafsīr* zukommen, doch das blieb die Ausnahme.

Obwohl er seine Haupttätigkeit in seiner Lehrertätigkeit des *ḥadīṭ* und des (šāfi‘itischen) *fiqh* sah, verfasste Ḥusain b. Muḥsin insgesamt acht Werke, allesamt in der arabischen Sprache.<sup>125</sup> Urdu soll er Zeit seines Lebens nicht perfekt gesprochen haben, obwohl sowohl er als auch Zain al-‘Ābidīn bei Ṣiddīq Ḥasan Ḥān Unterricht in Persisch und Urdu genommen hatten. Die Tatsache, dass er nicht auf Urdu schrieb, könnte ein Grund dafür sein, dass seine Werke in Indien keine nennenswerte Verbreitung fanden. Nur wenige von ihnen wurden überhaupt gedruckt, wobei die *fatwā*-Sammlung *Nūr al-‘ain min fatāwā Šaiḥ Ḥusain* erst posthum von Ḥusains Enkel Ḥalīl b. Muḥammad in Lucknow veröffentlicht wurde.<sup>126</sup> Ungeklärt muss bleiben, ob der zweite Band dieser Sammlung jemals erschienen ist. Eine Auswahl seiner Rechtsgutachten findet sich in dem ebenfalls gedruckten Werk *at-Tuḥfa al-marḍīya fī ḥall ba‘d al-muškilāt al-fiqhīya*.<sup>127</sup> Von dieser Schrift blieben nur wenige Exemplare erhalten, sogar in Ṣiddīq Ḥasans Nachlass in Lucknow konnte keine Kopie mehr aufgefunden werden.

<sup>124</sup> An dieser Stelle ergibt sich erneut das Problem der Chronologie, denn Ṣiddīq Ḥasan betont mehrfach, dass er bereits vor der Mutiny von 1857 bei Ḥusain studiert haben will, obwohl die Kontakte der Herrscherfamilie Bhopals zu Ḥusains Familie erst seit 1864 bestanden haben soll. Erneut ließ sich dieser Widerspruch nicht auflösen.

<sup>125</sup> TAŠNĪF, 68 ff.; 312 u.a.

<sup>126</sup> Ḥusain b. Muḥsin al-Anšārī: *Nūr al-‘ain min fatāwā Šaiḥ Ḥusain*. Lakna‘ū [?] 1339 / 1921.

<sup>127</sup> GAL S II, 818.

Ḥusains (ebenfalls nicht erhaltene) Schrift *Risāla fī taḥqīq ḥadīṭ "lā ṣalāt ba'd al-ʿaṣr ḥattā taḡru-ba aš-šams"* stellte einen Angriff auf die gängige Gebetspraxis der Hanafiten in Indien dar und untermauerte die Thesen der *Ahl-e ḥadīṭ*.

Ḥusains *fatāwā*, mehrheitlich auf Grundlage von Šaukānīs *Nail al-auṭār* fussend, bilden somit eine interessante Synthese zwischen der jemenitischen Gelehrsamkeit und den Verhältnissen, denen sich Ḥusain im indischen Exil anzupassen hatte. Dabei war er immer bereit, für die Ziele der *Ahl-e ḥadīṭ* einzustehen. War er im Jemen ganz auf die Opposition gegen die osmanische Herrschaft eingestellt, bewies er, dass er sich schnell auf die Verhältnisse in Bhopal unter britischer Kolonialherrschaft auseinandersetzen konnte. Das zeigte zum einen seine Schrift *Risāla fil-muṣāfaḥa bil-yad al-wāḥida*,<sup>128</sup> in der sich Ḥusain b. Muḥsin mit dem Brauch des Händeschüttelns beschäftigte. In Indien ist es üblich, beim Händeschütteln die Hand des Gegenübers mit seinen eigenen Händen zu umschließen, in der *Risāla fil-muṣāfaḥa* ging es darüber hinaus um die Frage, wie man nun den Briten und ihrer Art und Weise des Händeschüttelns mit einer Hand zu begegnen habe. Diese Schrift Ḥusain b. Muḥsins ist allerdings nicht mehr erhalten, so dass uns keine Auskunft darüber vorliegt, wie der Verfasser darüber entschieden hat. Eine thematisch identische Schrift entstammte im übrigen der Feder des *Ahl-e ḥadīṭ* Gelehrten Ğamīl Aḥmad Saḥawānī (st. 1935),<sup>129</sup> der bei Ḥusain b. Muḥsin in Bhopal studiert hatte.

Mit der parallel zu den *Ahl-e ḥadīṭ* entstandenen Bewegung der *Aḥmadīya* beschäftigte sich Ḥusain b. Muḥsin in seiner Schrift *al-Faḥ ar-rabbānī*,<sup>130</sup> die in einem eigens diesem Thema gewidmeten Kapitel dieser Arbeit gesondert untersucht wird.

Ein *ḥadīṭ*-wissenschaftliches Thema betrachtete Ḥusain b. Muḥsin in seinem Werk *al-Bayān al-mukammal fī taḥqīq aš-šādd wal-mu'allal*.<sup>131</sup> Als *šādd* bezeichnet man die *aḥādīṭ*, deren Authentizität nicht gesichert ist, weil glaubwürdigere Überlieferer eine andere Version berichteten. *Mu'allal* ist ein *ḥadīṭ*, wenn es Schwächen in der Überliefererkette oder im Text (*matn*) enthält.<sup>132</sup> Das Manuskript dieses Werkes wurde erst in den 1970er Jahren von den Gelehrten der *Ğāmi'at us-Salafīya* wieder entdeckt und anschließend gedruckt.

Bereits 1956 erschien eine von Ḥusain b. Muḥsin verfasste Glosse zu *Sunan an-Nasā'ī*, am Rande einer großen Edition dieses Werkes mit zahlreichen Kommentaren und Glossen, allesamt verfasst von prominenten *Ahl-e ḥadīṭ*.<sup>133</sup> Herausgegeben wurde dieser Band von dem pakistanischen *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrten 'Aṭā'ullāh b. Ḥusain Fauḡīyānī, der seine Einleitung auch mit einer Kurzbiografie Ḥusains versah.

<sup>128</sup> Muḥammad Siddīq Ḥasan Ḥān: *Silsilat al-ʿasḡad*, Nr. 340.

<sup>129</sup> *Basṭ al-mā'id lil-muṣāfaḥat bil-yad al-wāḥid*. s.l. 1886. Nadwa, Privatbibliothek Nūr ul-Ḥasan Ḥān, Nr. 349.

<sup>130</sup> Ḥusain b. Muḥsin al-Anṣārī: *al-Faḥ ar-rabbānī fir-radd 'alā al-Qādīyānī*. Dihlī 1309 / 1892.

<sup>131</sup> Ḥusain b. Muḥsin al-Anṣārī: *al-Bayān al-mukammal fī taḥqīq aš-šādd wal-mu'allal*. Banāris 1399 / 1979. Zu beiden Begriffen siehe J. Robson: "Ḥadīth", in EI (2), iii, 25-26.

<sup>132</sup> Ibid.

<sup>133</sup> 'Aṭā'ullāh Ḥusain Fauḡīyānī: *al-Muḡtabā Sunan Nasā'i ma'a at-ta'liqāt as-salafīya al-mutaḍammīna al-ḥawāšī al-arba'a*. Lāhor : al-Maktaba as-Salafīya, 1376/1956.

Neben diesen gedruckten Schriften finden sich in Şiddīq Ḥasans Nachlass noch mehrere kleine Schriften Ḥusains: beispielsweise eine kleine *fatwā*-Sammlung,<sup>134</sup> das *aḥlāq*-Werk *Hudāt al-barāya wa-maṣābiḥ az-zullām*<sup>135</sup> oder diverse *Musalsalāt*.<sup>136</sup> Außerdem liegen noch Ḥusains eigene *ḥadīṭ-asānīd*<sup>137</sup> und die *iğāzāt*, die er Şiddīq Ḥasan Ḥān erteilt hatte, in der Bibliothek der *Nadwat ul-‘ulamā’* vor. Insbesondere die letzten beiden Schriften waren für Şiddīq Ḥasan insofern von Bedeutung, als dass er sie zu seiner eigenen Legitimation in seinen Schriften bestens verwenden konnte – was er ja auch in *Silsilat al‘asğad* tat.

Trotz all dieser Schriften, die Ḥusain b. Muḥsin verfasste, ist seine Bedeutung für die Formierung der *Ahl-e ḥadīṭ*-Bewegung immer geringer als die Şiddīq Ḥasans eingeschätzt worden. Dieses entspricht nicht der tatsächlichen Rolle, die er für die *Ahl-e ḥadīṭ* in Bhopal spielte. Er war es, der Şiddīq Ḥasan in die *silsila* Şaukānīs initiierte, er war es auch, der Şiddīq Ḥasan mit den Schriften des Jemeniten bekannt machte. Ohne Ḥusain b. Muḥsin wären nicht so viele Werke Şaukānīs, al-Wazīrs und al-Amīrs nach Bhopal gelangt. Besonders Şaukānīs *Nail al-auṭār* würde ohne Ḥusain b. Muḥsins Aktivität niemals eine derartige Popularität unter den heutigen *Ahl-e ḥadīṭ*<sup>138</sup> genießen. Augenscheinlich nutzte Şiddīq Ḥasan die Fähigkeiten Ḥusain b. Muḥsins in der arabischen Sprache, um seine Kontakte in der arabischen Welt weiter auszubauen und zu verfestigen. So schrieb Ḥusain b. Muḥsin eine *taqrīza* zu Alūsīs *Ġalā’ al-‘ainain* (vgl. Kapitel 3.3.5.5.) des Salafīs al-Ālūsī in Bagdad.<sup>139</sup> Dort informierte er die Leser, wie es zu dem Kontakt zwischen Şiddīq Ḥasan und dem Salafī aus Bagdad kam – nicht ohne seinen Dienstherren ausgiebig als Reformierender zu würdigen.

Es ist zudem nicht übertrieben, dass ohne Ḥusain b. Muḥsin die Stadt Bhopal niemals ein so großer Magnet in Sachen *ḥadīṭ*-Gelehrsamkeit geworden wäre. Wie schon erwähnt, hatte kaum ein anderer Lehrer im Indien des 19. Jahrhunderts so viele Schüler wie Ḥusain b. Muḥsin. Seine *iğāzāt*, nicht die Şiddīq Ḥasans, waren von der Mehrheit der Anhänger der *Ahl-e ḥadīṭ* gewünscht. Allerdings betätigte sich Ḥusain b. Muḥsin ausschließlich als Lehrer, während Şiddīq Ḥasan auch noch andere Aufgaben im Staat wahrzunehmen hatte. Ḥusain b. Muḥsin hingegen hielt sich bewusst immer von den Zirkeln der Macht entfernt. Obwohl er selbst *qāḍī* war, entwickelte er keinen Ehrgeiz, zum *qāḍī al-quḍāt* Bhopals zu werden – nach seinen eigenen Erfahrungen mit den Vertretern der Osmanen durchaus verständlich.

<sup>134</sup> Nadwa, *Radīf* 607, 12 Seiten, in eigener Abschrift Ḥusains.

<sup>135</sup> Ibid., *Radīf* 558, in eigener Abschrift Ḥusains.

<sup>136</sup> Ibid., *Radīf* 401, in Abschrift Şiddīq Ḥasan Ḥāns.

<sup>137</sup> *Asanīd aš-Şaiḥ Ḥusain b. Muḥsin*, *Dimn Radīf* 490, 18 Seiten in eigener Abschrift Ḥusains.

<sup>138</sup> Rafī ‘Arab verwies in einem Gespräch mit mir auf die zentrale Rolle dieser Schrift, auch für seine eigenen Studien.

<sup>139</sup> Siehe B.M. Nafi: "Salafism revived", 12. Aufgrund fehlender Angaben kann Nafi keine Einordnung der Figur Ḥusain b. Muḥsins vornehmen.

Ḥusain schien den Kontakt zu Ṣiddīq Ḥasan nicht unbedingt zu suchen – er hielt sich stets im Hintergrund. Nur gelegentlich besuchte er die monatlich abgehaltenen Gelehrten-Versammlungen (*maǧālis*), die Ṣiddīq Ḥasan in seinem Palast Nūr Maḥall abzuhalten pflegte. Darüber hinaus scheint aber kein ständiger Kontakt zwischen beiden Gelehrten bestanden zu haben. Auf diese Zurückhaltung Ḥusain b. Muḥsins in politischen Belangen ist es wohl zurückzuführen, dass seine Stellung als oberste *ḥadīṭ*-Autorität auch dann unangefochten blieb, als Ṣiddīq Ḥasans Netzwerk zerriss. Ḥusains eigene Orientierung als *Ahl-e ḥadīṭ* stellte sowohl für die britischen Behörden als auch für Sulṭān Ğahān Begum kein Problem dar. Im Gegenteil, Ḥusains Tod im Jahr 1910 wurde von der Begum sehr bedauert: Zwanzig Jahre nach seinem einflussreichsten Schüler und einstigen Förderer Ṣiddīq Ḥasan Ḥān soll Ḥusain – so die Familienlegende – im Garten seines Sohnes ‘Abdallāh in Maḥalla Ibrāhīm während der Diskussion über ein *ḥadīṭ* sanft entschlafen sein. Sulṭān Ğahān Begum kondolierte der Familie brieflich und ließ überall im Staat wissen, dass der "Stern der *ḥadīṭ*-Studien im Staat Bhopal verloschen sei."<sup>140</sup>

Der Vollständigkeit halber sei an dieser Stelle auch auf die weitere Karriere Zain al-‘Ābidīns verwiesen. Diese verlief nicht so erfreulich wie die seines Bruders Ḥusain. Der Grund dafür liegt wahrscheinlich darin, dass Zain al-‘Ābidīn Zeit seines Lebens am *madḥab*-System festhielt und nicht die Ziele der *Ahl-e ḥadīṭ* unterstützte. Sein Festhalten an den Rechtsschulen bei gleichzeitiger Anpassung an die indischen Verhältnisse zeigt sich deutlich an einer *fatwā*, die er für Sikander Begum erstellte. Es ging um die Frage, ob es der Begum erlaubt sei, während des Gebets ein Bildnis eines Königs oder eines anderen lebenden Herrschers zu tragen.<sup>141</sup> Hintergrund war die Verleihung verschiedener Orden durch die Briten an die Begum, auf denen sich ein Bildnis Queen Victorias befand. Sikander Begum wollte den Briten zeigen, dass sie zwar gerne deren Auszeichnungen annahm, ansonsten aber darauf achtete, dass ihre Handlungen keinesfalls im Widerspruch zur islamischen Überlieferung stünden. Aus diesem Grund bat sie Zain al-‘Ābidīn um ein Rechtsgutachten in dieser Sache. Zain al-‘Ābidīn gab indes eine umfassende *fatwā* ab, in der er das Tragen von Schmuck mit dem Abbild eines Herrschers ausdrücklich gestattete.<sup>142</sup> Doch noch interessanter als der Inhalt dieses Rechtsgutachtens ist die Tatsache, dass Zain al-‘Ābidīn zu seiner Erstellung drei wichtige *fatwā*-Sammlungen der hanafitischen Rechtsschule verwendete: *Fatāwā*

<sup>140</sup> Vgl. die Einleitung zu *Nūr al-‘ain*.

<sup>141</sup> Ubaidullāh Ḥān / Sulṭān Ğahān Begum: *Ḥayāt-e Sikanderī*. Bhopāl 1921, 139.

Auseinandersetzungen um die Präsentation des Herrscherbildes gab es auch im Osmanischen Reich. Dort fanden derartige Diskussionen im Rahmen eines allgemeinen Diskurses um die Entwicklung des Staates statt. Diskutiert wurden eine Armeereform oder die Festsetzung des Fez als Teil einer an Europa orientierten Bekleidungsordnung. Unter Salīm III. erhob der *šaiḥ al-islām* Bedenken gegen das Aufhängen von Herrscherportraits. Später wurde das Herrscherportrait sogar auf Militärparaden herumgetragen oder mit Feuerwerk geehrt. Während sich die *‘ulamā’* gegen derartige Veranstaltungen wandten, unterstützten die Derwische sie. Die Begründung der *‘ulamā’* gegen die Verbildlichung des Herrschers war, dass ein Portrait nicht angebetet werden sollte. Das Resultat war ein Konflikt zwischen den *‘ulamā’* und den Derwischen. Dazu siehe Uriel Heydt: "The Ottoman *‘ulamā’* and Westernization in the time of Selīm III and Maḥmūd II", in A. Hourani / Ph. S. Khoury / M.C. Wilson: *The Modern Middle East*. Berkeley 1993, 29-59, besonders 34.

<sup>142</sup> Siehe auch Shāh Jahān Begum: *Tāj ul-ikbāl*, 80.

*Ibrahīm Šāhī*,<sup>143</sup> *al-Fatāwā at-Tātārḥānīya*<sup>144</sup> sowie *al-Baḥr ar-rā'iq*.<sup>145</sup> Diese Sammlungen dürften ihm nicht aus dem jemenitischen Kontext bekannt gewesen sein. Ihr Einsatz beweist, dass Zain al-‘Ābidīn keinerlei Berührungsängste mit den Schriften der in Bhopal vorherrschenden *Ḥanaḥfiya* zeigte. Zain al-‘Ābidīn passte sich also seiner hanafitischen Umgebung an. Anders als sein Bruder Ḥusain versuchte er auch nicht, schafiitische Recht oder gar Šaukānīs Werke in Bhopal durchzusetzen.

Aus seinem Festhalten an den Grundsätzen des *madḥab*-Systems resultierten Streitigkeiten zwischen ihm und Šiddīq Ḥasan Ḥān, die 1878 mit der Absetzung Zains als *qāḍī* Bhopals endeten. Zain al-‘Ābidīn starb 1880 und wurde auf dem Familienfriedhof in Bhopal bestattet. Ein Teil der Nachkommenschaft der jemenitischen Familie in Bhopal ist bis zum heutigen Tag Anhänger der schafiitischen Rechtsschule. Die direkten Nachfahren Ḥusains<sup>146</sup> waren schon seit ihrer Umsiedlung nach Bhopal *Ahl-e ḥadīṭ*, wie das Beispiel seines Sohnes Muḥammad zeigt.

### 3.3.1.2 Muḥammad b. Ḥusain al-Anṣārī (st. 1926)

Zwischen zwei Indienaufenthalten und bevor sich die Familie Ḥusain b. Muḥsin endgültig in Bhopal niederließ, hatte Ḥusain b. Muḥsin eine ganze Zeit in seiner jemenitischen Heimat verbracht. Nachdem er selbst mit den osmanischen Behörden gebrochen hatte, rechnete er wohl nicht mehr damit, rehabilitiert zu werden und erneut eine Karriere im Jemen aufbauen zu können. Er hatte allerdings schon früher am Beispiel seines Bruders Zain al-‘Ābidīn gesehen, dass die Chancen auf einen glänzenden Aufstieg am Hofe von Bhopal weitaus größer waren als im Jemen. Deshalb beschloss Ḥusain b. Muḥsin, seinen Sohn dorthin zu schicken - bereits einige Zeit vor seiner eigenen vollständigen Umsiedlung nach Indien. Muḥammad<sup>147</sup> dürfte zu dieser Zeit, im Jahr 1874, etwa 17 Jahre alt gewesen sein. Im Jemen hatte Muḥammad, ganz in der Tradition seiner Familie, bei seinem Vater schafiitische Recht und arabische Grammatik studiert. Außerdem war sein älterer Onkel Muḥammad b. Muḥsin in verschiedenen Disziplinen sein Lehrer gewesen.

Etwa 1873 kam der oberste Arzt des Staates Bhopal (*ra'īs ul-aṭibbā'*) Muḥammad Aḥsan auf dem Weg zu seinem *ḥaǧǧ* in Ḥudaida an. Aufgrund der Erfahrungen Sikander Begums und Ğamāl ud-Dīns verfügte er über eine Kontaktadresse und eine Unterkunft in der Stadt, nämlich bei der Familie Muḥammad b. Muḥsin. Während seines 14-tägigen Aufenthaltes wurde beschlossen, dass er bei seiner Rückkehr Muḥammad b. Ḥusain nach Indien mitnehmen sollte. Dieser Plan wurde in die Tat umgesetzt. In Bombay, wo das Schiff aus Indien eintraf, wurden Muḥammad Aḥsan und

<sup>143</sup> *Fatāwā Ibrahīm Šāhī* von Šihāb ud-Dīn b. Muḥammad Niẓām-Ğilānī, verfasst unter der Herrschaft von Ibrahīm ‘Ādil Šāh (reg. 1535-1538). GAL S II, 604.

<sup>144</sup> GAL II, 432.

<sup>145</sup> Zain al-‘Ābidīn b. Nuǧaim al-Miṣrī (st. 1562): *al-Baḥr ar-rā'iq* (GAL II, 197), ein Kommentar zu *Kanz ad-daḡā'iq fil furū'* von an-Nasafī (st. 1310).

<sup>146</sup> Eigentlich kann man die Zweige aufgrund der häufig praktizierten Cousinenheirat nicht voneinander trennen. Dennoch berufen sich die Nachkommen und Schüler Ḥusains ausdrücklich auf ihn.

<sup>147</sup> Zu ihm siehe: NH viii, 388-394 und R. Ḥamid: *Nawwāb Šiddīq Ḥasan Ḥān*, 159 f.

Muḥammad b. Ḥusain bereits von einer kleinen Delegation empfangen. Die Weiterreise Muḥammads nach Bhopal verlief indes beschwerlich: der erste Teil der Strecke konnte noch mittels der Eisenbahn von Bombay bis Itarsi zurückgelegt werden. Die Bahnlinie von Itarsi nach Bhopal existierte zum damaligen Zeitpunkt noch nicht, so dass die beiden Reisenden die Strecke im Ochsenkarren hinter sich bringen mussten. Dem jungen Muḥammad erschien die Umgebung Bhopals und vor allem die Tierwelt Indiens besonders furchteinflößend.<sup>148</sup>

Muḥammad wurde im Haus seines Onkels Zain al-‘Ābidīn untergebracht, und von ihm erhielt er auch eine grundlegende Ausbildung in *fiqh* und *ḥadīṭ*. Beim stellvertretenden *qāḍī* Bhopals studierte er einige weitere Wissensdisziplinen. Auch einige der prominentesten *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrten Bhopals, beispielsweise ‘Abd al-Qayyūm und sein Sohn Yūsuf, unterwiesen Muḥammad in den wichtigsten *ḥadīṭ*-Werken. Der spätere *qāḍī* Bhopals, Muḥammad Maḥlišahrī, lehrte ihn die beiden für die Bewegung wichtigsten Primärtexte, *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* und *Bulūḡ al-marām*.

Nach Beendigung seiner Studien bereiste Muḥammad Mekka und Medina, wo er zahlreichen reformistischen Gelehrten aus der gesamten islamischen Welt begegnete. Unter anderem erhielt er eine *ḥadīṭ-iḡāza* von ‘Abdallāh b. Idrīs as-Sanūsī. Diese *iḡāza* verband die beiden reformistischen Gelehrtenbewegungen nun schon in der zweiten Generation. Interessant sind auch die Verbindungen zu dem marokkanischen Gelehrten Taqī ad-Dīn Hilālī (1893-1987),<sup>149</sup> als dessen Lehrer Muḥammad fungierte. Hilālī war als Arabischlehrer in verschiedenen Ländern tätig, unter anderem in Ägypten, dem Irak und sogar in Deutschland: in Bonn lehrte er in den 1930ern Arabisch, und er promovierte später in Berlin. Während seines längeren Indienaufenthaltes hinterließ Hilālī einen nachhaltigen Eindruck bei jüngeren *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrten der *Nadwa*: vor allem Mas‘ūd ‘Ālam Nadwī wurde von Hilālī besonders beeinflusst.<sup>150</sup> Doch auch Hilālī war nachhaltig von Indien beeindruckt, das er als "die letzte und großartigste Quelle von *ḥadīṭ*-Studien" bezeichnete.<sup>151</sup> Die Netzwerkstränge, die die bhopalesischen *Ahl-e ḥadīṭ* mit der *Salafīya* Marokkos verbanden, können im Rahmen dieser Arbeit allerdings nicht weiter geklärt werden.<sup>152</sup>

Als Muḥammad von seinem *ḥaḡḡ* nach Bhopal zurückkehrte, unterrichtete er eine längere Zeit an der *madrassa* seines Vaters. Zudem war er eine längere Zeit Tutor von ‘Ābida Sulṭān und ihren Schwestern in den Fächern Qur‘ān und *islāmīyat* ("Islamstudien"). Daran wird deutlich, dass der Kontakt zwischen der Familie ‘Arab und den Herrschern Bhopals auch dann aufrecht erhalten

<sup>148</sup> So wird in der Familiengeschichte die Anekdote überliefert, dass Muḥammad beim Anblick des zu seinen Ehren bestellten Elefanten in Tränen ausbrach, so dass sein Onkel Zain al-‘Ābidīn ihn anhielt, sich ein Beispiel an seinem Sohn Yahyā zu nehmen.

<sup>149</sup> Zu ihm als Vertreter der *Ahl-e ḥadīṭ* siehe Saif, 645-647. Zu ihm siehe J.-P. Hartung: *Viele Wege*, 228 ff.

<sup>150</sup> Abd ul-Hayy: *Purāne čirāḡ* i, 326 ff., R. Schulze: *Islamischer Internationalismus*, 138.

<sup>151</sup> R.W. Hefner / Muhammad Q. Zaman: *Schooling Islam: the culture and politics of modern Muslim education*. Princeton 2007, 94.

<sup>152</sup> J.-P. Hartung: *Viele Wege*, 204 ff.; ders: "The Nadwat ul-‘ulamā'", in ders. / Helmut Reifeld (eds.): *Islamic education, diversity and national identity*. London 2006, 133-157, hier 137; E. Faust: "Die Jamā‘at at-Tablīgh als Teil und Gegenstück der politischen islamischen Bewegung. Untersuchungen in Marokko", in D. Reetz (Hg.): *Sendungsbewußtsein oder Eigennutz*, 55-77, hier 67.

wurde, als die *Ahl-e ḥadīṭ* in Bhopal bereits entmachtet waren. Insofern kam ihm als einem besonders aktiven Gelehrten der Bewegung eine besondere Rolle zu. Diese lag zum einen darin, dass er als Inder arabischer Abstammung ein Bindeglied zwischen indischen und arabischen Muslimen sein konnte. Aus der Beherrschung der arabischen Sprache bezog Muḥammad seine Legitimation und auch seine Reputation als Gelehrter. Seine Tätigkeit als Lehrer an der *madrassa* seines Vaters garantierte die Qualität des Arabischunterrichtes in Bhopal bereits in der zweiten Generation. Dadurch erhielten die Gelehrten Bhopals die Möglichkeit, auch schwierige Werke der arabischen Sprache, wie die bereits erwähnten Klassiker der *Maqāmāt* von Ḥarīrī und den *Dīwān* von Mutanabbī zu studieren. Muḥammad beschäftigte sich auch in seinen eigenen Schriften zunächst mit den sprachlichen Disziplinen: sowohl *aṭ-Ṭarṣ al-mauṣūf* als auch *al-Maurid aṣ-ṣāfi fī-urūd wal-qawāfi*<sup>153</sup> behandeln die arabische Poesie.

Muḥammads maßgebliche Bedeutung für die *Ahl-e ḥadīṭ* ist jedoch darin zu sehen, dass er die Verbindungen verfestigte, die zwischen den *Ahl-e ḥadīṭ* Bhopals und den Gelehrten der *Nadwat ul-‘ulamā’* in Lucknow bestand. Der langjährige *Nāẓim* (Rektor) der *Nadwa*, ‘Abd ul-Ḥayy Ḥasanī, (1869-1923)<sup>154</sup> war seit seiner frühesten Jugend von den *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrten fasziniert. Während seiner Studienreisen hatte er Naḍīr Ḥusain in Delhi bewundert und bei ihm *ḥadīṭ* studiert.<sup>155</sup> Vorher war er indes noch viel mehr von Ḥusain b. Muḥsin’s Charisma und Autorität beeindruckt gewesen und befand, dass es zu "seiner Zeit keinen weiteren Gelehrten wie ihn" gegeben habe.<sup>156</sup> ‘Abd ul-Ḥayy hielt sich eine längere Zeit bei Ḥusain b. Muḥsin in Bhopal auf, wohnte wahrscheinlich bei ihm und studierte fast alle wichtigen *ḥadīṭ*-Sammlungen bei ihm.<sup>157</sup> Gleichzeitig nutzte er die Chance, auch bei Muḥammad b. Ḥusain wichtige Werke in den sprachlichen Disziplinen zu erlernen.<sup>158</sup> Da ‘Abd ul-Ḥayy eine längere Zeit in Bhopal verbrachte, traf er auch mit fast allen anderen führenden Vertretern der *Ahl-e ḥadīṭ* vor Ort zusammen. In Bhopal studierte ‘Abd ul-Ḥayy aber auch bei den Gelehrten, die innerhalb der hanafitischen Rechtsschule geblieben waren.<sup>159</sup> Trotzdem widmete ‘Abd ul-Ḥayy in seiner Biographiensamm-

<sup>153</sup> Zu beiden Schriften liegen keine Publikationsdaten vor.

<sup>154</sup> Abū l-Ḥasan ‘Alī Nadwī: *Ḥayāt-e ‘Abd ul-Ḥayy*. Karāčī 1985; J. Malik: *Islamische Gelehrtenkultur*, 384 ff.; J.-P. Hartung: *Viele Wege*, 204-211.

<sup>155</sup> 1896 studierte er bei Naḍīr Ḥusain die sechs kanonischen *ḥadīṭ*-Sammlungen, über die er aber schon eine *iğāza* von Ḥusain b. Muḥsin hatte. Vgl. M. Gaborieau: "Abdu'l Hayy Hasani", in M. Gaborieau / N. Grandin / P. Labrousse: *Dictionnaire biographique*, 6-7; Abū Saḥbān Rūḥ ul-Quds Nadwī: *Rawā’ al-i’lāq šarḥ Tahdīb al-aḥlāq* (von ‘Abd ul-Ḥayy). Lakna’ū 1998, Einleitung 45-47.

<sup>156</sup> Siehe NH viii, 111; Zu ‘Abd ul-Ḥayy, der als *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrter vereinnahmt wurde, T’UHH, 419-426. Interessanterweise steht Abū l-Ḥasan in der *Ahl-e ḥadīṭ-silsila* VOR seinem Vater.

<sup>157</sup> Außerdem *Ḥuṣn al-ḥaṣīn*, *Musalsal bi-awwalīya* und *Bulūğ al-marām*. Siehe Abū Saḥbān Rūḥ ul-Quds Nadwī: *Rawā’ al-i’lāq šarḥ Tahdīb al-aḥlāq*, Einleitung, 45-47.

<sup>158</sup> Z.B. den *Dīwān* von Mutanabbī und die *Maqāmāt* von Ḥarīrī. Abū Saḥbān Rūḥ ul-Quds Nadwī: *Rawā’ al-i’lāq šarḥ Tahdīb al-aḥlāq*, Einleitung, 46.

<sup>159</sup> In Bhopal studierte ‘Abd ul-Ḥayy beim späteren *qāḍī* Bhopals ‘Abd ul-Ḥaqq Kābulī einige Werke der Disziplinen Logik, Philosophie und Astronomie. Bei Ayyūb b. Qamr ud-Dīn, ebenfalls später *qāḍī* Bhopals, studierte ‘Abd ul-Ḥayy einige Werke zur Medizin. Den für die *Ahl-e ḥadīṭ*-wichtigen *qāḍī* Bhopals Muḥammad Maḥlīšahrī traf ‘Abd ul-Ḥayy bei dessen Besuch in Lucknow. Dort erhielt er eine *iğāza* von ihm über die *Musalsal bil-awwalīya* und *Bulūğ al-marām*. Abū Saḥbān Rūḥ ul-Quds Nadwī: *Rawā’ al-i’lāq šarḥ Tahdīb al-aḥlāq*, Einleitung 44; 46.

lung *Nuzhat al-ḥawāṭir* den Gelehrten der *Ahl-e ḥadīṭ* eine sehr große Aufmerksamkeit, wie auch von heutigen Gelehrten der Bewegung positiv hervorgehoben wird.<sup>160</sup>

Bis zum heutigen Tage bestehen die Verbindungen der Familie ‘Abd ul-Ḥayys zu den *Ahl-e ḥadīṭ*.<sup>161</sup> Deren Positionen sind an der *Nadwat ul-‘ulamā’* geschätzt, obwohl ‘Abd ul-Ḥayys Familie - nach offizieller Darstellung der Gelehrten der *Nadwa* immer dem ḥanafitischen *madḥab* den Vorzug gab. Muḥammad b. Ḥusains Rolle als Autorität in den sprachlichen Disziplinen - aber auch als *ḥadīṭ*-Gelehrter - ist für die Akzeptanz der *Ahl-e ḥadīṭ* an der *Nadwa* nicht zu unterschätzen. Obwohl Muḥammad b. Muḥsin an der *Nadwa* für einige Zeit das Amt des *ṣaiḥ al-ḥadīṭ* innehatte, sah er sich selbst niemals als reiner *ḥadīṭ*-Gelehrter. Mit den Feinheiten des islamischen Rechts schien er sich - anders als die Mehrheit seiner Familie - niemals intensiv beschäftigt zu haben. Dennoch behielt auch er die Bindung an die jemenitische Tradition *Šaukānīs*. In seiner Schrift *an-Nūr as-sāṭi’ al-muqtabas min maḥāsini al-Badr aṭ-ṭāli’*<sup>162</sup> fasste er *Šaukānīs* Biografiesammlung zusammen und betonte die Existenz von *muḡtahidūn* bis ins zwölfte islamische Jahrhundert.

In seiner Mittlerrolle zwischen *Ḥanafīya* und *Ahl-e ḥadīṭ* war Muḥammad ein wichtiger Partner ‘Abd ul-Ḥayys in der Entstehungsphase der *Nadwa*. Aus diesem Grunde lud ‘Abd ul-Ḥayy ihn ein, am *Dār ul-‘ulūm* der *Nadwa* in Lucknow Arabisch zu unterrichten.<sup>163</sup> Muḥammad akzeptierte diese Einladung und war bis 1921 in dieser Funktion tätig. In derselben Zeit festigten sich die persönlichen Bindungen der beiden Familien. Wie eng die beiden Familien miteinander verbunden waren, zeigte sich an der Episode, die in der Familiengeschichte überliefert wird: an dem Tag, an dem Ḥusain b. Muḥsin starb, hielt sich sein ältester Sohn Muḥammad in Lucknow auf, um dort die Krankheit seines Sohns Ḥalīl behandeln zu lassen. Als er erfuhr, dass sein Vater verstorben war, reiste er umgehend nach Bhopal zurück. Ḥalīl wurde bei der Familie ‘Abd ul-Ḥayy Lakhnawīs untergebracht, ein klarer Beweis dafür, dass die Familien der beiden Gelehrten eng miteinander verbunden waren und sich in Krisensituationen unterstützten. Diese Art der engen Beziehung im Beziehungsnetz ging eindeutig über die Lehrer-Schüler-Beziehungen hinaus und hielt, wie noch gezeigt wird, über mehrere Generationen an.

Trotz seiner engen Verbindungen nach Lucknow und an die *Nadwa* blieb Muḥammad immer der Stadt Bhopal verhaftet. Dort starb er 1926 und dort wurde er auch begraben. Er hinterließ insgesamt 18 Kinder, elf davon von seiner ersten Ehefrau, Ruqīya Begum. Diese war die Tochter Zain ul-‘Ābidīns und selbst versiert in mehreren *manqūlī*-Disziplinen. Sieben Kinder hatte Muḥammad von seiner zweiten Ehefrau, während seine dritte Frau kinderlos blieb. Die Reihe der prominenten *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrten aus Bhopal wurde indes von seinem Sohn Ḥalīl fortgesetzt.

<sup>160</sup> Saif, 599.

<sup>161</sup> J.-P. Hartung: *Viele Wege*, 337 ff.

<sup>162</sup> Zu diesem Werk liegen keine Publikationsdaten vor.

<sup>163</sup> J. Malik: *Islamische Gelehrtenkultur*, 392.



### 3.3.1.3 Ḥalīl b. Muḥammad ‘Arab (st. 1967)

Ḥalīl b. Muḥammad,<sup>164</sup> der den heute noch gebräuchlichen Familiennamen ‘Arab annahm, wurde 1887, also noch zu Lebzeiten Ṣiddīq Ḥasans, geboren. Er studierte von frühester Kindheit an bei seinem Vater und bei seinem Großvater. Er konnte auch noch von der Vorherrschaft der *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrten in Bhopal profitieren und studierte unter anderem beim *qāḍī* des Staates, Muhammad Maḥlīšahrī (vgl. Kapitel 3.3.2.3.). Wie sein Vater begann Ḥalīl schon frühzeitig, die arabische Sprache zu unterrichten. Lehraufträge als Professor für arabische Sprache führten ihn nach Kalkutta und bis ins heutige Bangladesh. Kurz vor dem Tod seines Vaters wechselte Ḥalīl nach Lucknow – erstaunlicherweise nicht an die *Nadwa*, sondern an die *University of Lucknow*. Er erteilte aber auch privaten Unterricht in seinem eigenen Haus in der Innenstadt von Lucknow, das von vielen *Nadwīs* besucht wurde. Ḥalīls Verbindung zu den Söhnen Ṣiddīq Ḥasans, die ebenfalls in Lucknow in ihrem Palast residierten, riss ebenfalls niemals ganz ab. Ḥalīl ‘Arabs prominentester Schüler und Gefährte aber wurde ‘Abd ul-Ḥayys Sohn Abū l-Ḥasan ‘Alī (st. 1999), genannt ‘Alī Miyān,<sup>165</sup> wie sein Vater langjähriger *Nāẓim* (Rektor) der *Nadwa*.<sup>166</sup>

Im Gegensatz zu seinem Vater Muḥammad war Ḥalīl ein energischer Verfechter des *iğtihād*. Seine ihm nachgesagte kompromisslose Haltung in den Fragen des islamischen Rechtes mag ihn bewogen haben, sich niemals ganz der hanafitisch dominierten *Nadwa* anzuschließen, sondern Professor an der Universität von Lucknow zu bleiben. Sein Beharren auf *Ahl-e ḥadīṭ*-Positionen zeigte sich beispielsweise darin, dass er seinen ersten *ḥağğ* vollzog, ohne anschließend das Grab des Propheten in Medina zu besuchen (siehe Kapitel 4.5.).

Nach 14 Jahren in Lucknow kehrte Ḥalīl 1937 zunächst nach Bhopal zurück. Dorthin war auch ‘Ābida Sulṭān nach ihrer Scheidung vom Sarwār ‘Ali Ḥān, Nawwāb von Kurwai,<sup>167</sup> (st. 1986) 1936 endgültig zurückgekehrt. Für ihren Sohn Ṣāharyār Muḥammad Ḥān (geb. 1934) suchte sie einen Tutor in Urdu und Qur’ān. Und schließlich beschäftigte sich ‘Ābida auch selbst wieder mit den Disziplinen Qur’ān und *ḥadīṭ*. In ihren Memoiren beschreibt ‘Ābida sehr lebendig, wie sie Ḥalīl ‘Arab, den sie respektvoll Maulwī Ṣāḥib zu nennen pflegte, mit ihren Fragen zu bestimmten theologischen Themen provozierte. Ihrer Aussage nach ging Ḥalīl ‘Arab sowohl souverän als auch humorvoll mit den Fragestellungen, die ‘Ābida selbst als "Sakrileg" einstufte, um. Er selbst schien von diesen gelehrten Diskussionen zu profitieren. Nachdem ‘Ābida Sulṭān etwa 1939 zwei Juge-

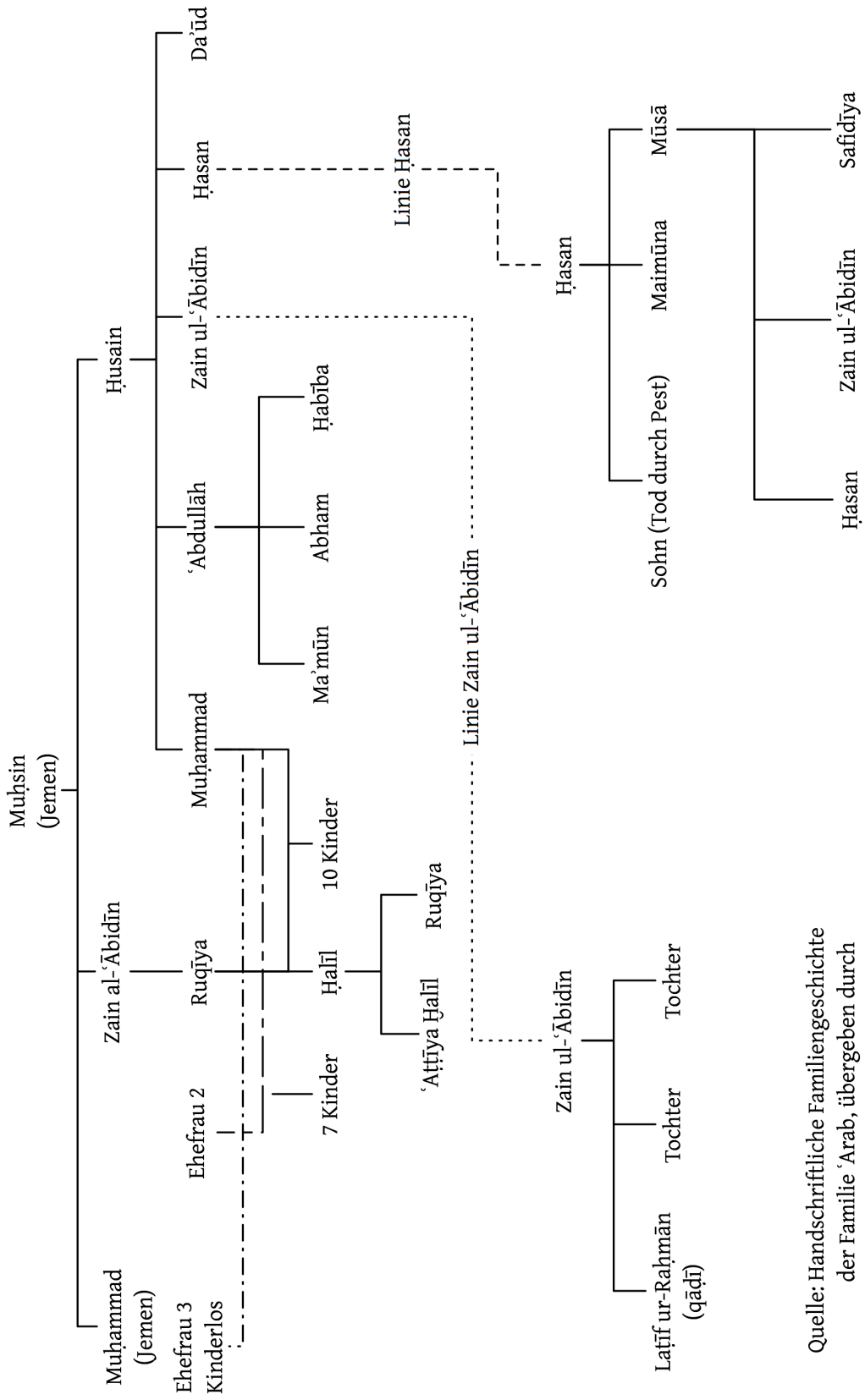
<sup>164</sup> NH viii, S. 132; T’UHH, 431; Saif, 644; J.-P. Hartung: *Viele Wege*, 224-228.

<sup>165</sup> J.-P. Hartung: *Viele Wege*, passim. Außerdem T’UHH, 418 f. und vor allem seine siebenbändige Autobiografie *Purāne čirāğ*. Zu seinem Lebenswerk vgl. Shariq Alavi: *The Fragrance of East - Special Issue on Ali Miyan (RAH)*. Lucknow January-June 2000.

<sup>166</sup> Abū l-Ḥasan widmete seinem Lehrer ein großes Kapitel im ersten Band seiner Autobiographie *Purāne čirāğ* i, 206-258.

<sup>167</sup> Wie Bhopal ist auch Kurwai heutzutage in Madhya Pradesh gelegen, wie Bhopal wurde Kurwai von einer Dynastie von Paschtunen regiert, die sich von den Moguln losgesagt hatte.

Abb. 3: Stammbaum der Familie al-Anṣārī, heute in Bhopal bekannt als ‘Arab



Quelle: Handschriftliche Familiengeschichte der Familie ‘Arab, übergeben durch Rafī ‘Arab, Bhopal 1999

als Gefährten für Šāharyār "adoptierte",<sup>168</sup> unterrichtete Ḥalīl ʿArab die drei Jungen in Urdu, Quran und *islāmiyat*. ʿĀbida Sulṭān charakterisierte Ḥalīl ʿArab in Bezug auf seine religiöse Haltung zwar als "Wahabi", was sie allerdings nicht (wie im Falle Šiddīq Ḥasans) mit "Fanatismus" gleichsetzte. Stattdessen hob sie Ḥalīl ʿArabs "egalitäre" Haltung hervor. Damit meinte sie, dass er ("wie alle Araber") die Gleichheit aller Gläubigen vor Gott betonte.

ʿĀbida Sulṭāns Übersiedlung nach Pakistan, wo sie bis zu ihrem Tod im Jahr 2002 in Karachi lebte, ließ die Kontakte zur Familie ʿArab nicht abreißen. 1952 suchte Ḥalīl ʿArab das Haus ʿĀbidas auf - in einem "schrecklichen Zustand". In Bhopal habe man ihn für das Scheitern von Ḥamīdullāhs Plänen von Bhopals Beitritt zum Pakistan mitverantwortlich gemacht. Man habe seinen Landbesitz eingezogen und ihn und seine Familie "wie Hunde" aus Bhopal verjagt.<sup>169</sup> In Karachi lebe die Familie völlig verarmt. ʿĀbida Sulṭān sei die einzige Hoffnung für seine Familie - denn schließlich sei "sie die Ur-Enkelin von Sikander Begum, die Ḥalīls Vorfahren vom Jemen nach Bhopal gebracht habe".<sup>170</sup> ʿĀbida Sulṭān stellte Ḥalīl daraufhin erneut als Tutor für ihren Sohn ein, der sich auf die Arabischprüfungen in Cambridge vorbereitete.

Auch in Pakistan vertrat Ḥalīl die Belange der *Ahl-e ḥadīṭ*. Die jährlich abgehaltene *Ahl-e ḥadīṭ Conference* in Gujranwala fand mehrfach unter seiner Leitung statt. Er unterhielt stets besten Kontakt zu den Führungspersonen der *Ahl-e ḥadīṭ*, beispielsweise zu Daʿūd Ġaznawī (s. u.). Besonderen Wert legte Ḥalīl ʿArab auf seine Tätigkeit als Lehrer der arabischen Sprache. Nach seinem Tod im Jahr 1967 führten seine beiden Töchter ʿAtīya und Ruqīya Khalil (Ḥalīl) sein Werk fort. Beide Töchter waren Professorinnen für Arabisch an der Universität von Karachi, wo ein Teil der Familie heute noch lebt. Ruqīya Arab hat sich nach ihrer Pensionierung in Dubai niedergelassen und hält regelmäßig Vorträge zum Thema Islam - unter anderem in den USA. Die Mehrheit der Familienmitglieder der ʿArabs, vor allem des in Bhopal verbliebenen Familienzweiges, steht nach wie vor *Ahl-e ḥadīṭ* nahe. Somit identifiziert sich die Familie Ḥusain b. Muḥsins wie kaum eine andere über mehrere Generationen mit den Lehren der *Ahl-e ḥadīṭ*. (Sieh Abb. 3)

<sup>168</sup> Diese "Adoption" sorgte für einen erheblichen Skandal, denn einer der beiden Jungen war der Sohn eines hinduistischen Landbesitzers. Auf eigenen Wunsch wollte dieser Junge zum Islam konvertieren, was von Hofkreisen nachhaltig unterstützt wurde. Lediglich Ḥalīl ʿArab wandte sich gegen ʿĀbida Sulṭāns Pläne. Er argumentierte, dass es sich für ʿĀbida Sulṭān als designierte Thronerbin Bhopals nicht schickte, für die Konversion hinduistischer Kinder zu sorgen. Der Junge konvertierte daraufhin nicht zum Islam und heiratete später auch innerhalb seiner eigenen Gemeinschaft. Siehe Abida Sulṭān: *Memoirs*, 144.

<sup>169</sup> Interessanterweise gibt es erhebliche Divergenz in der Schilderung der Biographie Ḥalīls. Im Unterschied zu der Version ʿĀbida Sulṭāns (die sich mit der *Ahl-e ḥadīṭ* deckt) schildert Abū l-Ḥasan ʿAlī Nadwī, dass Ḥalīl erst 1966 Indien verließ. Möglicherweise ist diese Schilderung Abū l-Ḥasans durch seine langen Kontakte zu der Fürstfamilie Bhopals zu erklären.

<sup>170</sup> Abida Sulṭān: *Memoirs*, 213.

### 3.3.1.4 Der oberste Schulverwalter: Salāmatullāh Ğairāĝpūrī (st. 1903)

Während Ḥusain b. Muḥsin das Bildungssystem in Bhopal durch seine Autorität in der Disziplin *ḥadīṭ* bestimmte, war Salāmatullāh Ğairāĝpūrī (st. 1904)<sup>171</sup> für die Verwaltung des Schulsystems zuständig.

Salāmatullāh war einer der wenigen einflussreichen *Ahl-e ḥadīṭ*, der nicht einer Sayyid-Familie entstammte. Geboren 1857 in Ğairāĝpūr/Distrikt 'Aḏamgarh, absolvierte er seine Elementarbildung in seiner Heimatstadt. Nach dem frühen Tod seines Vaters reiste er nach Ğaunpūr, wo er bei einem prominenten Mitglied der Farangi Maḥall-Familie, Muḥammad Yūsuf, dem damaligen obersten *muftī* Farangi Maḥalls,<sup>172</sup> seine Studien absolvierte. Außerdem studierte er zunächst bei einigen Deobandīs, unter anderem bei Muḥammad Qāsim Nanautawī.

Seine "Bekehrung" zu den *Ahl-e ḥadīṭ* erfuhr Salāmatullāh, genau wie viele andere *Ahl-e ḥadīṭ*, durch Kontakte zu Naḏīr Ḥusain in Delhi. Dieser erteilte ihm *iĝāzāt* in den gängigen *ḥadīṭ*-, *tafsir*- und *fiqh*-Werken. Seine Berufung sah Salāmatullāh in der Folgezeit in der Verbreitung der Lehren der *Ahl-e ḥadīṭ*, besonders in der Betonung des *tauḥīd*. Die Form, die er für seine "Mission" (*tablīĝ*) wählte, war die der öffentlichen Predigt (*wa'z*). So begab sich Salāmatullāh als Reisender in Sachen *Ahl-e ḥadīṭ* nach Benares, Ğaunpūr, Ğāzīpūr und im besonderen nach 'Aḏamgarh. In Benares, damals bereits ein Zentrum der *Ahl-e ḥadīṭ*, unterrichtete er in mehreren privaten *madāris*. Gleichzeitig trat er immer häufiger in der Öffentlichkeit bei Disputen zwischen Gelehrtengruppen auf. Nach seiner Pilgerfahrt erhielt er schließlich eine Einladung von Ṣiddīq Ḥasan nach Bhopal. Dieser Aufforderung kam Salāmatullāh gerne nach. In Bhopal bot Šāh Ğahān Begum ihm an, Nachfolger Ṣiddīq Ḥasans als Verwaltungschef der *Madrasa-ye Sulaimānīya* zu werden. Salāmatullāh nahm die Position an, verbrachte aber weiterhin Zeit mit intensiven Studien bei Ḥusain b. Muḥsin. Wie bei Ṣiddīq Ḥasan Ḥān war der erste Posten in der Staatsverwaltung nicht die Endstation auf der Karriereleiter. Zunächst einmal wurde Salāmatullāh von der Begum beauftragt, die Freitagspredigt in Bhopals *Ğāmi' Masĝid* zu leiten, der damals wichtigsten Moschee der Stadt – sein Ruf als *wā'iz* war ihm wohl vorausgeeilt. Dann erhielt er die Aufgabe, auch die anderen Freitagsprediger in der Stadt Bhopal zu beaufsichtigen. Dabei sollte er darauf achten, dass der Gebetsstil der *Ahl-e ḥadīṭ* eingehalten wurde. Jeder *'ālim*, der sich nun in Bhopal als Prediger betätigen wollte, benötigte eine Erlaubnis (*iĝāza*) von ihm.

Später machte Šāh Ğahān Begum Salāmatullāh zum Oberaufseher aller Stiftungsschulen und Madrasen im Staate Bhopal. Dieses Amt übte er - ohne Gelder von der Herrscherin anzunehmen- bis zu seinem Tod im Jahr 1904 aus. Er scheute sich allerdings nicht, den Palast Qudsiya Maḥall zu beziehen, den die Begum ihm als Residenz angeboten hatte. Auch das einträgliche *ĝāĝīr*, das ihm später von Sulṭān Ğahān Begum angeboten wurde und ihm ein jährliches festes

<sup>171</sup> NH viii, 159; T'UHH, 315; R. Ḥāmid: *Nawwāb Ṣiddīq Ḥasan Ḥān*, 223-227; Saif, 392-394.

<sup>172</sup> Einige kurze Bemerkungen zu ihm bei F. Robinson: *The 'Ulama of Farangi Mahall*, 93 f.

Einkommen sicherte, schlug er nicht aus. Auf diese Weise hatte Salāmatullāh mit seiner Familie auch nach dem Tod Šiddīq Ḥasans ein gutes Auskommen in Bhopal. Interessant ist hierbei, dass es Sulṭān Ğahān Begum bei Salāmatullāh nicht störte, dass dieser *Ahl-e ḥadīṭ*-Mitglied in den Diensten Šiddīq Ḥasans gewesen war. Sie bemühte sich zunächst, alle fähigen Verwaltungsfachleute zu halten. Salāmatullāh widmete sich weiter seinen eigenen Studien, wobei er sich in den letzten Lebensjahren besonders für historische Themen interessierte. Diese Arbeit wurde von seinem Sohn fortgeführt. Außerdem ist bemerkenswert, dass Salāmatullāh Zeit seines Lebens der Tradition der *Naqšbandīya* verbunden blieb. Er soll sich in diversen Werken mit dem Thema Mystik beschäftigt haben, wofür sich allerdings keine Belege finden lassen.

Neben der Bedeutung Salāmatullāhs als Prediger und Schulverwalter ist seine Rolle als Lehrer unter den *Ahl-e ḥadīṭ* gewichtig. Er stellte eine weitere wichtige Verbindung von Bhopal nach Lucknow, aber auch nach Delhi dar. So war beispielsweise Muḥammad Ḥafīẓullāh<sup>173</sup> (st. 1923), von 1898 bis 1909 der erste *Mu'tamad* des *Dār ul-'ulūm* der Nadwa, einer von Salāmatullāhs prominenten Schülern. Aḥmadullāh Partābgarhī (st. ?), ein weiterer Schüler Salāmatullāhs, war wiederum später der oberste *ḥadīṭ*-Lehrer (*šadr-e muḥadditīn*) an der *Madrassa-ye Raḥmānīya* (gegr. 1921)<sup>174</sup> in Delhi.

Über seine Tätigkeit als Lehrer an den öffentlichen *madāris* hinaus eröffnete Salāmatullah seine eigene *madrassa* in Bhopal in der er die Lehren der *Ahl-e ḥadīṭ* propagierte.<sup>175</sup> Über das genaue Gründungsdatum liegen keine Daten vor, dafür aber über die Reihe von Absolventen. Der prominenteste von ihnen war Sayyid 'Abd ul-Ḥafīẓ (st. ?), ein Neffe Naḍīr Ḥusains. Die Anwesenheit 'Abd ul-Ḥafīẓ' zeigt, dass Naḍīr Ḥusain viel von Bhopal als Zentrum der *Ahl-e ḥadīṭ* hielt, obwohl er sich selbst niemals dort aufgehalten hatte. Dafür schickte er eine große Anzahl seiner Schüler zum weiteren Studium nach Bhopal. Dieses konnte nur weitere moralische Unterstützung für den Standort Bhopal sein.

Durch seine Tätigkeit im Bildungsbereich und seine Verbindungen zu verschiedenen Gelehrtengruppen seiner Zeit wurde auch aus Salāmatullāhs Sohn Muḥammad Aslam Ğairāḡpūrī ein wichtiger Gelehrter, dessen Bedeutung über Bhopal hinausging.

### 3.3.1.5 Muḥammad "Aslam" Ğairāḡpūrī (st. 1955)

Im Falle der Familie Salāmatullāhs kann man davon sprechen, dass die ihnen vergebenen Posten und *ḡāḡīrs* erblich wurden. Muḥammad Aslam<sup>176</sup> war 1882 zwar nicht in Bhopal geboren worden, kam aber bereits als Kind in die Stadt, während sein Vater der oberste Schulverwalter war. Dort studierte er auch bei verschiedenen *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrten. Anschließend ging er für einige Zeit nach Hyderabad, wo er sich als Dichter im Hofstaat des Niẓām verdingte. Außerdem unterrichtete

<sup>173</sup> NH viii, 123 f.; J. Malik: *Islamische Gelehrtenkultur*, 304.

<sup>174</sup> TADRĪS, 20 ff.

<sup>175</sup> TADRĪS, 232.

<sup>176</sup> Zu ihm siehe auch die Angaben in der Biografien seines Vaters (Fußnote 48), sowie S.Ḥ. Riḍwī: *Urdū adab*, 259.

er dort einige Zeit an der religionswissenschaftlichen Fakultät der *Osmania University*. In dieser Zeit beschäftigte er sich in erster Linie mit Themen der persischen Dichtung, wie seine Biografien und Kompilationen von Ḥāfīz und Ğāmī verraten. Er dichtete selbst auf Urdu und ihm gelang es, seinem Freund und Lehrer Muḥammad Aḥsan Bilgrāmī eine Position am Hof von Bhopal zu vermitteln. Beide unterrichteten die Söhne Ṣiddīq Ḥasans in Urdu, Persisch und Dichtung. Das Beispiel Muḥammad Aslams und Muḥammad Aḥsans zeigt, wie sehr sich die Herrscher bei der Patronage von Dichtern und Gelehrten auf bereits bestehende Kontakte und Empfehlungen bezogen – und dass man ohne Fürsprache eines bei Hof bereits bekannten Gesichtes nicht damit rechnen konnte, überhaupt am Hofe von Bhopal wahrgenommen zu werden.

Als sein Vater 1904 starb, war Muḥammad Aslam noch zu jung gewesen, um ein verantwortungsvolles Amt in der Staatsverwaltung zu übernehmen. Statt Muḥammad Aslam erhielt deshalb Salāmatullāhs Lieblingsschüler Faḥullāh das Amt der Verwaltung der *Madrasa-ye Sulaimānīya*, später aller *madāris* im Staat. Erst nach dem Tod Faḥullāhs in der Regierungszeit Sulṭān Ğahān Begums erhielt Muḥammad Aslam alle Ämter, die sein Vater zuvor innegehabt hatte. In den nun folgenden zwei Jahren in Bhopal trat Muḥammad Aslam zunächst als *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrter in Erscheinung, der sich in mehreren Schriften gegen den *taqlīd* wandte. Später beschäftigte er sich in erster Linie mit islamischer Geschichte. Dabei fällt sein Werk über den Nağd (*Ta'rīḥ-e Nağd*) besonders auf. Auf dieses Buch wird noch im Kapitel über die Kontakte zu den Wahhabiten eingegangen.

Bekannt wurde Muḥammad Aslam aber primär dadurch, dass er als einer der Hauptfiguren einer neuen Gruppierung auftrat, den *Ahl-e Qur'ān*.<sup>177</sup> Obwohl die *Ahl-e Qur'ān* als Splittergruppe der *Ahl-e ḥadīṭ* gelten,<sup>178</sup> waren die Ziele der beiden Bewegungen eher entgegengesetzt: betonten die *Ahl-e Qur'ān* doch den Vorrang des Qur'ān über die *ḥadīṭe*. In diversen Schriften vertrat Muḥammad Aslam die Auffassung, dass der Qur'ān für jeden Muslim genügend Anleitung enthielt. Die *ḥadīṭe* "seien nicht die Religion selbst, sondern eher die Geschichte der Religion" (*...ḥadīṭīn dīn nahīn haiṅ, balke ta'rīḥ-e dīn haiṅ*).<sup>179</sup>

Muḥammad Aslam hatte bereits 1905 den Gründer der *Ahl-e Qur'ān*, Muḥammad Čakrālwī, kennen gelernt und sich dessen Lehren angeschlossen. Die *Ahl-e ḥadīṭ*-Geschichtsschreibung negiert bis heute, dass Muḥammad Aslam wirklich Zeit seines restlichen Lebens ein Verfechter

<sup>177</sup> M.T. Titus: *Indian Muslims*, 189 f. Muḥammad Aslam war außerdem Lehrer von Ğulām Aḥmad Parwīz (st. 1955), dem Begründer der *Ṭulū'-ye Islām*-Bewegung, die ebenfalls die signifikante Bedeutung des Qur'ān für den Islam betonte. Zu den *Ahl-e Qur'ān*-Bewegung von 'Abdullāh Čakrālwī gehen die "Parwīzīs" auf Distanz. Die *Ahl-e ḥadīṭ* werfen beiden Gruppierungen vor, nichts weiter als Sekten zu sein, die die *umma* spalteten. Vgl. M.A. Mirpuri: *Fatawa Sirat-e-Mustaqaem*, 290 f.

<sup>178</sup> Zu den *Ahl-e Qur'ān* entsteht derzeit an der Universität Heidelberg eine Dissertation von Ali Usman Qasmi. Von diesem auch der Vortrag während der European Conference of Modern South Asian Studies (ECMSAS) im Juni 2006 in Leiden: "Towards a new prophetology: the *Ahl-e Quran* movement in British India".

<sup>179</sup> Saif, 393.

der *Ahl-e Qur'ān* gewesen sei. Muḥammad Aslam und seine *Ahl-e Qur'ān* konnten allerdings zu Beginn des 20. Jahrhunderts von Bhopal ausgehend zahlreiche Anhänger der *Ahl-e ḥadīṭ* abwerben.

Ebenso unerwähnt in der Geschichtsschreibung der *Ahl-e ḥadīṭ* bleibt Muḥammad Aslams Verdienst um die *Jamia Millia Islamia*<sup>180</sup> (heute New Delhi) Die Gründer dieser Institution, allesamt Lehrer am *M.A.O. College* in Aligarh, waren 1920 mit der loyalistischen Haltung der Aligarh-Bewegung nicht länger einverstanden und bemühten sich um die Durchsetzung einer eigenständigen Bildungspolitik. Die Gründungsmitglieder der Bewegung entstammten den unterschiedlichen Bewegungen: der *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrte Ṭanā'ullāh Amrītsārī unterstützte die Ideen des Komitees ebenso wie der berühmte Deobandī Maḥmūd ul-Ḥasan und andere Gelehrte des "Non-co-operation-Movements." Muḥammad Aslam stieß erst 1928 zur *Jamia*, nachdem diese drei Jahre zuvor von Aligarh nach Delhi (zunächst im Stadtteil Karol Bagh) umgezogen war. Unter der Führung von Zakir Husain (Dākīr Ḥusain, st. 1969),<sup>181</sup> des späteren Kanzlers der Universität, unterzeichneten elf Gelehrte eine Absichtserklärung, in den folgenden zwanzig Jahren nur für einen geringen Lohn an der *Jamia* tätig zu sein. Muḥammad Aslam war einer dieser sogenannten "Lifemembers," der der *Jamia* bis zu seinem Tod im Jahr 1955 als Lehrer treu blieb.

Die Familie Salāmatullāhs ist bis heute als Gelehrtenfamilie bekannt. Muḥammad Aslams Enkel Shamim Jairajpuri (Šamīm Ğairāġpūrī) ist der Vizekanzler der *Maulana Azad National Urdu University* / Hyderabad. Zudem ist er ein international anerkannter Experte und Professor für Zoologie an der Universität Aligarh. Sein Bruder Salīm, ein bekannter Herzspezialist, fiel 2001 unter bis heute ungeklärten Umständen mit mehreren Familienmitgliedern einem Attentat zum Opfer. Insgesamt sind die Nachfahren der Ğairāġpūrīs bis heute sowohl der *Aligarh Muslim University* als auch der *Jamia Milia Islamia* verbunden.<sup>182</sup>

### 3.3.1.6 Der Chefideologe: Muḥammad Bašīr Saḥsawānī (st. 1908) und die Gelehrten Saḥsawāns

Während Šiddīq Ḥasan die Koordination des "Reformprojektes Bhopal" übernahm und Ḥusain b. Muḥsin die oberste *ḥadīṭ*-Autorität im Staate war, kann man Muḥammad Bašīr Saḥsawānī<sup>183</sup> als denjenigen bezeichnen, der die Ideologien der *Ahl-e ḥadīṭ* ausformulierte, in etlichen Werken beschrieb und vor allem in unzähligen öffentlichen Disputen vertrat.

<sup>180</sup> M. Ikrām: *Mauġ-e kauṭar*, 45-151; Mohammad Talib: "Jamia Millia Islamia: Career of Azad Talim", in: Mushirul Hasan (ed.): *Knowledge, power and politics*, 156-188.

<sup>181</sup> Zakir Husain wurde 1897 in Hyderabad geboren. Nach ersten Studien in Nordindien ging er nach Berlin, wo er jahrelang studierte und 1962 in Wirtschaftswissenschaften promovierte. Im selben Jahr wurde er zum Vizepräsident Indiens gewählt. 1967 wurde Zakir Husain schließlich dritter Präsident Indiens. Zu seinem Lebenslauf vgl. Syeda Saiyidain Hameed: *Zakir Husain: teacher who became president*. New Delhi 2000; Belagodu Sheik Ali: *A Great teacher: life and work of Zakir Husain*. New Delhi 1997.

<sup>182</sup> <http://www.milligazette.com>: "Community news: 16-31 March 2001", heruntergeladen am 02.03.2005.

<sup>183</sup> NH viii, 415; T 'UHH 219-223; Saif, 379-382; M'UN, 472-477; R. Ḥāmid: *Nawwāb*, 159-160; M.A. Nadwī: *Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhāb*, 172; A.b.'A as-Salafī: *Da'wa*, 50-53, zahlreiche seiner wichtigsten Werke bei TAŠNĪF, 191, 297 u.a.

1839 wurde Muḥammad Bašīr in Sahsawān (Distrikt Badāyūn) in eine prominente Gelehrtenfamilie von Fārūqī- und ‘Umarī-šuyūḥ hineingeboren. Zu Beginn seiner Karriere beschäftigte er sich in erster Linie mit den Disziplinen der arabischen Sprache und der Philosophie. Aus diesem Grunde studierte er eine längere Zeit bei Farangī Maḥall-Gelehrten in Lucknow. Scheinbar strebte er zunächst eine Karriere als *ḥakīm* an, doch dann schloss sich Muḥammad Bašīr einem prominenten *Ahl-e ḥadīṭ* an: Amīr Ḥasan Sahsawānī (st. 1874),<sup>184</sup> dem Begründer der ersten *Ahl-e ḥadīṭ-madrassa* in Sahsawān.<sup>185</sup> Nachdem Muḥammad Bašīr von ihm eine *iğāza* erhalten hatte, ging er nach Delhi an die *madrassa* Naḍīr Ḥusains. Das Studium bei ihm ließ Muḥammad Bašīr zum besonders energischen Verfechter der *Ahl-e ḥadīṭ* werden. Zwischen den beiden herrschte ein besonders enges Lehrer-Schüler-Verhältnis, und Muḥammad Bašīr galt über Jahrzehnte als designierter Nachfolger Naḍīr Ḥusain in dessen *Madrassa-ye Miyān Šāḥib* (s. o.). So wurde Muḥammad Bašīr *ḥalīfa* seines Lehrers und sah es als seine Aufgabe an, in mehreren Städten Indiens als Prediger die Lehren der *Ahl-e ḥadīṭ* zu verbreiten.

Dabei führte ihn seine Route von Sahsarām (Bihar) bis nach Assam,<sup>186</sup> wo sich seit dem 19. Jahrhundert eine große Gruppe muslimischer Siedler aus Bengalen niedergelassen hatte. In Assam verbrachte Muḥammad Bašīr zwei Jahre. Dann entschied er sich, eine gut dotierte Stelle als Lehrer für Persisch und Arabisch am *St. John's College* in Agra anzunehmen. Das lässt zum einen darauf schließen, dass er die englische Sprache zumindest oberflächlich beherrschte, zum anderen darauf, dass er, wie viele andere *Ahl-e ḥadīṭ*, die Kooperation mit den Briten für legitim hielt. 15 Jahre stand Muḥammad Bašīr in Agra in den Diensten der Briten, bis er beschloss, zur Pilgerfahrt nach Mekka aufzubrechen.

Nach seiner Rückkehr nach Indien entbrannte zwischen ihm und ‘Abd ul-Ḥayy Farangī Maḥallī ein Streit über den *tauḥīd* und die korrekte Form des Besuches des Prophetengrabes. Durch diesen Streit erlangte Muḥammad Bašīr eine gewisse Berühmtheit, die ihm eine Einladung Šiddīq Ḥasans nach Bhopal eintrug. Kurzzeitig war er dort für die Finanzverwaltung und die pädagogische Leitung der religiösen Schulen im Staat Bhopal verantwortlich. Das war im Jahr 1878, und in der Folgezeit verschaffte sich Muḥammad Bašīr eine immer größere Autorität im Staat Bhopal. Nachdem er sein öffentliches Amt zugunsten von Salāmatullāh Ğairāḡpūrī aufgegeben hatte, widmete er sich ganz seiner Tätigkeit als Lehrer, vornehmlich in den Disziplinen *ḥadīṭ* und *tafsīr*. Freitags pflegte er in der *Masḡid al-qāḍī* (?) in Bhopal öffentlich zu predigen. Er selbst

<sup>184</sup> Zu ihm siehe NH vii, 79 f.; T’UHH, 239 ff. und FPH, 98-106. Amīr Ḥasan Sahsawānī hatte in seinem Netzwerk dieselben Verbindungen wie Šiddīq Ḥasan Ḥān: auch er hatte bei Šadr ud-Dīn, Bašīr ud-Dīn Qannauḡī und ‘Abd ul-Ḥaqq Banārsī studiert. Wie es für die Gelehrtenfamilien typisch war, erhielt Amīr Ḥasan die *ḥadīṭ-salāsīl* seines Vaters, die ihn mit der Tradition Šaukānis verbanden. Legendär waren seine Dispute mit ‘Abd ul-Ḥayy Lakḥnawī, der auch zu den Hauptgegnern Šiddīq Ḥasans und Muḥammad Bašīrs zählte, sowie seine öffentlichen Debatten (*munāzara*) mit diversen christlichen Missionaren.

<sup>185</sup> TADRĪS, 87 f. Diese Schule befand sich in der *Masḡid-e Šāḥ Ğulām ‘Alī*. Nach dem Tod des Schulgründers übernahm sein Sohn Amir Aḥmad die Leitung. Muḥammad Bašīr war zeitweise als oberster Lehrer dort tätig. Wie sich das mit seiner Tätigkeit in Bhopal in Einklang bringen ließ, konnte nicht geklärt werden.

<sup>186</sup> Für Assam sind in TADRĪS, 186 keine *madāris* des 19. Jahrhunderts nachgewiesen.



sah in der Predigt und Unterweisung seine Hauptaufgabe. Eine *iğāza* von Ḥusain b. Muḥsin sowie eine schriftliche *iğāza* von Ṣiddīq Ḥasans Lehrer Aḥmad b. ʿĪsā aus Mekka verschafften ihm eine Autorität als Lehrer und *wāʿiz*, die fast an diejenige Ḥusains heranreichte und jene Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns bei weitem überstieg.

Zunächst war er als Anhänger der hanafitischen Rechtsschule bekannt, nach seinen Studien bei Naḍīr Ḥusain galt er als absolut ungebundener *muğtahid* seines Zeitalters (*balaġa daraġat al-iğtihād al-muṭlaq fī aṣrihi*) – ein Rang, den auch Ṣiddīq Ḥasan gerne für sich beanspruchte. Auch als Erneuerer der Religion seiner Zeit (*muğaddid fid-dīn*) galt er den *Ahl-e ḥadīṭ*.<sup>187</sup> Sein umfangreiches Wissen im *ḥadīṭ* brachte er in mehreren Büchern über verschiedene rituelle Fragen<sup>188</sup> zum Ausdruck, in denen er stets den *iğtihād* angewandt wissen wollten. Besondere Berühmtheit erreichte er allerdings mit seinen polemischen Schriften gegen ʿAbd ul-Ḥayy Lakhnawī, gegen den mekkanischen *muftī* Aḥmad Zainī Daḥlān (siehe Kapitel *tawassul*), gegen die *Aḥmadīya*-Bewegung (siehe Kapitel *Aḥmadīya*) oder gegen den *Aligarh*-Gelehrten *Deputy Collector* Naḍīr Aḥmad Biġnorī.<sup>189</sup> Sogar mit Amīr Aḥmad Sahṣawānī,<sup>190</sup> eigentlich einem *Ahl-e ḥadīṭ*-Anhänger, geriet er in Streit über diverse rituelle Fragen.

Somit kann man Muḥammad Baṣīr als den wohl streitbarsten Gelehrten der *Ahl-e ḥadīṭ* in Bhopal bezeichnen. Im Laufe seiner langen Karriere bereiste er von Bhopal aus Delhi, Lucknow, Sahṣawan und Agra, wo er sich mit seinen jeweiligen Gegnern auch gerne persönlich in einer öffentlichen Debatte auseinandersetzte. Als "Reisender in Sachen *Ahl-e ḥadīṭ*" erreichte er einen hohen Bekanntheitsgrad. Zumeist wurden die Streitigkeiten von Schülern der jeweiligen Gegner zumindest oberflächlich beigelegt. Im Falle ʿAbd ul-Ḥayy Lakhnawīs brach der eigentliche Streit zwischen ihm und Muḥammad Baṣīr also wieder durch eine Konfrontation zwischen dem Farangī Maḥallī und Ṣiddīq Ḥasan aus. Ṣiddīq Ḥasan verfasste seine Verteidigung nicht selbst, sondern ließ Muḥammad Baṣīr gegen seinen Gegner von einst antreten. Schon an dieser Episode wird deutlich, dass Muḥammad Baṣīr bereit war, seine Standpunkte und auch die Lehren der *Ahl-e ḥadīṭ* zu verteidigen. Während Ṣiddīq Ḥasan Ḥān in Bhopal im Licht der Öffentlichkeit stand, waren es Ḥusain b. Muḥsin und Muḥammad Baṣīr, die im Hintergrund dem Nawwāb die Grundlagen seiner Argumentation zuarbeiteten. Dabei kooperierten Ḥusain b. Muḥsin und Muḥammad Baṣīr wohl besonders eng, wofür ein großer Kreis gemeinsamer Schüler spricht. Zum anderen rezipierte

<sup>187</sup> Saif, 380.

<sup>188</sup> *Risāla fī ġawāz al-udhīya ilā āḥir Dī al-ḥiġġa* (Arabisch, nicht publiziert), über den korrekten Zeitpunkt des Opfern für das Opferfest, in dieser Frage bestand ein Dissens mit Ḥusain b. Muḥsin. *Risāla fī taḥqīq ar-ribā* (Arabisch, ungedruckt) über die Erlaubnis von Zinsen, auch im *dār al-ḥarb*. In dieser Frage bestand Einigkeit mit ʿAbd ul-ʿAzīz Dihlawī. Ṣiddīq Ḥasan Ḥān soll sich allerdings für ein Verbot der Zinsen unter der bhopalesischen Kaufmannschaft stark gemacht haben. Auch in diesem Punkt konnte er sich, trotz Edikt Šāh Ġāhān Begums, nicht dauerhaft durchsetzen. ʿAlī Ḥasan Ḥān: *Maʿāṭir-e Ṣiddīqī* iii, 56. Eine Gegenschrift zu Muḥammad Baṣīr verfasste auch Abū l-ʿAlāʾ Naẓār Aḥmad (ebenfalls ein Beamter in Bhopal) unter dem Titel *al-Wasīla fī radd ġawāz aḥd ar-ribā bil-ḥīla* auf Urdu. Vgl. TʿUḤH, 225.

<sup>189</sup> Muḥammad Baṣīr Sahṣawānī: *al-Qaul al-maḥmūd* (Arabisch, ungedruckt), über den Besuch des Prophetengrabes.

<sup>190</sup> TAṢNĪF, 73, 149, 411 u.a.

Muḥammad Bašīr in seinen eigenen Werken stets die Schriften Šaukānīs, die er zuvor bei Ḥusain b. Muḥsin studiert hatte. Es ist bezeichnend, dass Muḥammad Bašīr niemals Šiddīq Ḥasan um eine *iğāza* ersuchte – wahrscheinlich, weil es für die Beteiligten offensichtlich war, dass Muḥammad Bašīr dem Nawwāb in Bezug auf seine Kenntnisse und seine Argumentationskraft weit überlegen war.

Die vorliegenden Quellen porträtieren Muḥammad Bašīr als denjenigen Gelehrten, der mit intellektueller Unterstützung Ḥusains und dem Geld Šiddīq Ḥasans sich einen großen Anhängerkreis aufbaute und dadurch zu einem der einflussreichsten *Ahl-e ḥadīṭ* seiner Zeit wurde. Seine eigene Stellung blieb auch dann völlig unangefochten, als Šiddīq Ḥasan Ḥān von den Briten abgesetzt wurde. Es dürfte Muḥammad Bašīr klar gewesen sein, dass er Šiddīq Ḥasan Ḥān in dieser Angelegenheit nicht beistehen konnte. Er verfügte über hinreichend Erfahrung im Umgang mit den britischen Behörden, um die Sinnlosigkeit eines solchen Versuches im Vorfeld zu erkennen. Von allen Untersuchungen im Staat Bhopal blieb er deshalb unbehelligt, unterrichtete weiterhin, predigte in der *Ġāmi‘ Masġid* und unterwies freitags den Kreis weiblicher Schülerinnen um die Herrscherin Šāh Ġahān. Erst kurz nach Šāh Ġahāns Tod im Jahr 1901 überlegte Muḥammad Bašīr, Bhopal endgültig zu verlassen. Die neue Herrscherin Sulṭān Ġahān hätte, so beklagten die *Ahl-e ḥadīṭ*, moderne und europäische Wissenschaften und Disziplinen (*‘ulūm al-ašrīya wa-funūn aurūbīya*) bevorzugt und dafür die religiösen Wissenschaften völlig vernachlässigt.<sup>191</sup> Es gelang Sulṭān Ġahān aber, Muḥammad Bašīr noch ein paar Jahre in Bhopal zu halten. In dieser Zeit unterrichtete er an der *Madrasa-ye Sulṭānīya*, und Sulṭān Ġahān wusste, dass sie nur über wenige prominente Gelehrte in Bhopal verfügte, denen sie hätte ein Amt anvertrauen konnte. Muḥammad Bašīr wollte jedoch nicht länger Sulṭān Ġahān Begum dienen.

Er verließ Bhopal, um sich in Delhi wieder seinem Lehrer Naḍīr Ḥusain anzuschließen. Während er zunächst seinen alten Lehrer nach wie vor als Autorität akzeptierte, kam es nach dessen Tod 1902 zu Streitigkeiten und Eifersüchteleien der Gelehrten um die Nachfolge Naḍīr Ḥusains. Dabei ist Muḥammad Bašīr vorgeworfen worden, dass er sich zu lange in Bhopal aufgehalten hatte, um Naḍīr Ḥusain noch zu beerben.

Mit seiner gewohnten Streitbarkeit wechselte Muḥammad Bašīr deshalb an die *Madrasa-ye Dār ul-Hudā* (Kašan Ganġ),<sup>192</sup> die von von einem gewissen ‘Abdullāh Čhāṭra (?) begründet worden war. Dort war Muḥammad Bašīr als Vorstand der Abteilung für Arabisch zuständig. Doch auch dort kam es zu Streitigkeiten zwischen den Lehrern, und Muḥammad Bašīr zog wieder einmal die Konsequenzen. Aus dem Arabischdepartment der *Madrasa-ye Dār ul-Hudā* machte er mit der Finanzierung Ḥāġġī Fayāḍ ud-Dīns (st. ?) die *Madrasa-ye Fayāḍīya*<sup>193</sup> in der kleinen Moschee im Viertel

<sup>191</sup> M‘UN, 475.

<sup>192</sup> TADRĪS, 18 f.

<sup>193</sup> Ibid., 22.

Bīrī Walā Bagh. Dort war Muḥammad Bašīr als einziger Lehrer für etwa 47 Studenten der arabischen Sprache zuständig. Dabei handelte es sich um die Anfänger (*ibtidā'i*)-Stufe. Deshalb blieb Muḥammad Bašīr noch genügend Zeit, in der *Madrasa-ye Ḥāḡḡī 'Alīḡān*<sup>194</sup> zu unterrichten, die 1892 von seinem Gönner Ḥāḡḡī 'Alī Ḡān (st. ?) begründet worden war. Dort traf Muḥammad Bašīr auf andere *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrte, die er einst in Bhopal gefördert und unterrichtet hatte, beispielsweise 'Abdullāh Ḡāzīpūrī.

Die letzten Jahre seines Lebens verbrachte Muḥammad Bašīr lehrend und disputierend in Delhi. Als er starb, wurde er in der Nähe Naḡīr Ḥusains beigesetzt. Die enorme Anzahl seiner Schüler, die fast derjenigen seines Vorbildes Naḡīr Ḥusain gleichkam, hatte er zum einen seinen arabischen Sprachkenntnissen zu verdanken, die er durch die enge Kooperation mit Ḥusain b. Muḥsin über zwanzig Jahre hinaus erworben hatte. Zum anderen war die Anwesenheit Ḥusains und Muḥammads in Bhopal Grund genug für zahlreiche Gelehrte der *Ahl-e ḥadīṭ*, Bhopal aufzusuchen. Von fünfzehn Gelehrten wissen wir, dass sie eine *iḡāza* von Muḥammad Bašīr hatten, von diesen fünfzehn kamen zwölf aus Sahṣawān. Alle entstammten Sayyid-Familien, einige waren bereits Mitglieder der *Ṭarīqa-ye Muḥammadīya* gewesen. Interessanterweise suchten die Angehörigen des Sahṣawānī-Clans in Bhopal primär den Kontakt zu Muḥammad Bašīr und Ḥusain b. Muḥsin, nur wenige baten Ṣiddīq Ḥasan Ḥān um eine *iḡāza*. Das zeigt meines Erachtens sehr deutlich, dass Ṣiddīq Ḥasan Ḥān von den meisten 'ulamā' als Finanzier und "Geldesel" angesehen wurde, während beiden anderen Autoritäten und Führungspersönlichkeiten waren. Außerdem gibt es Aufschlüsse darüber, wie die Rekrutierung zu den *Ahl-e ḥadīṭ* erfolgte, nämlich in erster Linie über persönliche Bindungen zu den Führungspersönlichkeiten. Die meisten neuen Mitgliedschaften erhalten religiöse Gruppierungen nämlich über die sozialen Netzwerke ihrer bisherigen Mitglieder. R. Stark und William S. Bainbridge stellten in ihren Untersuchungen über religiöse Kulte und Sekten fest,<sup>195</sup> dass der letztendliche Entschluss zur Konversion nicht über die Attraktivität der jeweiligen Ideologie der Gruppierung erfolgte, sondern dass sie eine "Akzeptanz der Meinungen eines Freundes darstellte."<sup>196</sup> Dabei kommen die neuen Sektenmitglieder primär aus dem familiären Umfeld der ursprünglichen Angehörigen der Sekte.

Das illustrieren auch die Beispiele einiger Gelehrter aus Sahṣawān (Siehe Abb. 4), deren Familien schon seit Generationen Kontakt zu der Muḥammad Bašīrs hatten. Das heißt, dass bereits seit längerer Zeit sowohl familiäre Beziehungen als auch Lehrer-Schüler-Netzwerke bestanden. Muḥammad Bašīr (und nicht Ṣiddīq Ḥasan Ḥān) galt als wichtigste Autorität der *Ahl-e ḥadīṭ*, und viele Studenten kamen allein seinetwegen nach Bhopal. Seine Reputation als kenntnisreicher und argumentationsstarker Gelehrter hatte er sich zum einen durch seine Teilnahme an den erwähn-

<sup>194</sup> Ibid., 18.

<sup>195</sup> R. Stark / W.S. Bainbridge: "Networks of faith", passim. Vgl. die Einleitung dieser Arbeit.

<sup>196</sup> Ibid., 1379.

ten Debatten verdient. Zudem, und das ist noch bedeutsamer, verfügte er über beste Kontakte zu Naḍīr Ḥusain. Im Gegensatz zu Şiddīq Ḥasan war er direkt mit dem wohl bedeutendsten *ḥadīṭ*-Lehrer seiner Zeit durch eine *iğāza* verbunden. Die genannten Punkte dürften dazu beigetragen haben, dass Muḥammad Başīr über einen großen Schülerkreis verfügte, der über familiäre Bindungen hinausging.

Sayyid ‘Abd ul-Bārī Sahawānī (st. 1886)<sup>197</sup> entstammte einer Familie, die sich schon früh der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* angeschlossen hatte. Sein Vater Sirāğ Aḥmad (st. 1862)<sup>198</sup> hatte sich bereits mit seinem Werk *Sirāğ al-īmān radd ar-radd ‘alā taqwiyyat al-īmān*<sup>199</sup> als Verteidiger der Ideen Muḥammad Ismā‘īls hervorgetan. Wie Muḥammad Başīr wurde ‘Abd ul-Bārī von Sayyid Amīr Ḥasan Sahawānī (st. 1874)<sup>200</sup> unterrichtet. Dieser schickte ihn nach Delhi zu weiterführenden Studien bei Naḍīr Ḥusain. Ähnlich wie sein Vorbild Muhammad Başīr war ‘Abd ul-Bārī ein Meister der Polemik, der beständig die Auseinandersetzung mit den Hindus und den Christen suchte. Immer wieder wandte er sich auch gegen die *Aryā Samāj*. Seine direkt gegen Swāmī Dayānanda Saraswātī (st. 1883) gerichtete Schrift *al-Faḥ al-mubīn ‘alā a’ dā’ ad-dīn* erreichte unter den Muslimen Indiens eine hohe Popularität und wurde mehrfach gedruckt.<sup>201</sup> ‘Abd ul-Bārīs Hauptwerk war allerdings *I’lām al-aḥbār anna ad-dīn ‘inda Allāh al-Islām*, das sich sowohl gegen Christen als auch gegen die *Aryā Samāj* richtete. Şiddīq Ḥasan Ḥān hatte von diesem Werk gehört und beschlossen, es in Bhopal drucken zu lassen. Zusätzlich wollte er ‘Abd ul-Bārī eine Stelle anbieten. Şiddīq Ḥasan versuchte somit, sich die Popularität und die Streitbarkeit ‘Abd ul-Bārīs zunutze zu machen und selbst von der Aufregung um sein Buch zu profitieren, indem er Bhopal zum Erscheinungsort dieser Schrift machen wollte. Dieses Verhalten war signifikant für Şiddīq Ḥasans Publikationsstrategie, die auch im Rahmen von Kapitel 3.4. dieser Arbeit untersucht wird. Deutlich wird auch, dass polemische Schriften, die die Ziele der *Ahl-i ḥadīṭ* gegen andere religiöse Gruppierungen verteidigten, besonders gefördert wurden.

Obwohl Şiddīq Ḥasan sich sehr für ‘Abd ul-Bārīs Publikationsvorhaben einsetzte, konnte es nicht in Bhopal realisiert werden. wurde Bevor ‘Abd ul-Bārī in Bhopal eintraf, wurde Şiddīq Ḥasan von den Briten abgesetzt. ‘Abd ul-Bārī wurde von Şāh Ğahān empfangen, die ihn zumindest für eine *ḥuṭba* in der *Ğāmi’ Masğid* engagierte. Dass ‘Abd ul-Bārī von seiner Pilgerfahrt sofort nach Bhopal und nicht in eine andere Stadt Indiens zurückkehrte und dort bis zu seinem Tod 1886

<sup>197</sup> NH viii, 219 ; R. Ḥamid: *Nawwāb Şiddīq Ḥasan Ḥān*, 172 f.; S.H. Riḍwī: *Urdū adab*, 256 T’UHH, 214-216; TAŞNĪF, 99, 102.

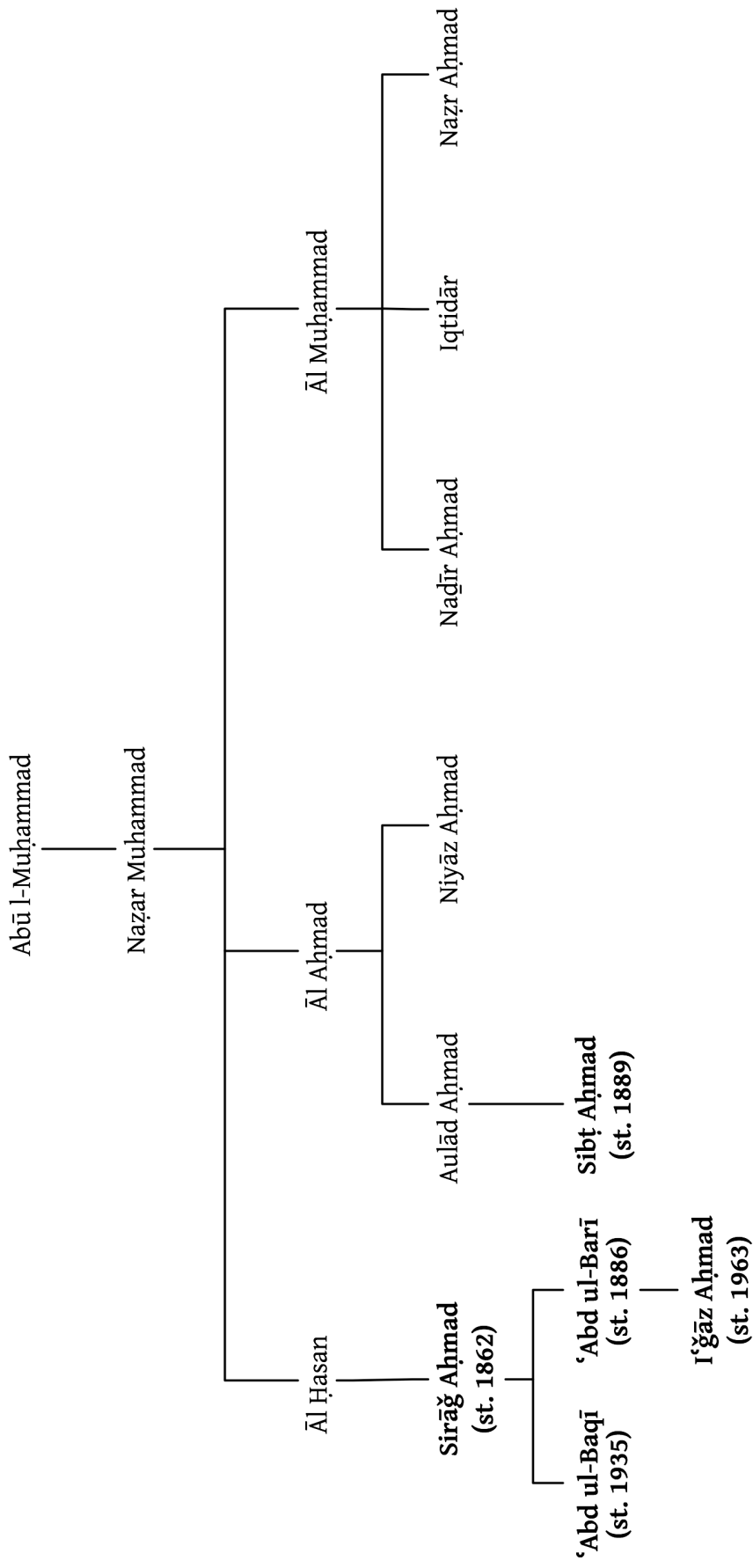
<sup>198</sup> NH vii, 194 f.

<sup>199</sup> Ḥasani: *Taqāfa*, 246.

<sup>200</sup> Wahrscheinlich in dessen *madrasa*, die in der Masğid Şāh Ğulām ‘Alī gelegen war. Muḥammad Başīr war sowohl Absolvent als auch Lehrer an dieser *madrasa*. Zur *madrasa* vgl. TADRĪS, 86 f. Zu Amīr Ḥasan vgl. NH vii, 79 f.; FPH ii, 98-106; T’UHH, 212-221.

<sup>201</sup> Zu den Konflikten zwischen *Aryā Samāj* und den Muslimen vgl. auch K.W. Jones: *Socio-religious reform movements*, 101. Von Seiten der *Ahl-e ḥadīṭ* führte vor allem Tanā’ullāh Amritsarī die Debatte gegen die *Aryā Samāj* weiter. Zu seinen zahlreichen Schriften zu diesem Thema vgl. Saif, 626 f.

Abb. 4: Stammbaum der Familie "Sahsawāni"



Die markierten Gelehrten standen den *Ahl-e ḥadīṭ* nahe, hielten sich zeitweise in Bhopal auf oder studierten bei Muḥammad Baṣīr Sahsawāni

blieb, muss daran gelegen haben, dass er eine Möglichkeit zur Verwirklichung der *Ahl-e ḥadīṭ*-Lehre auch ohne Ṣiddīq Ḥasan Ḥān sah.

Das lässt sich beispielsweise auch dadurch belegen, dass ‘Abd ul-Bārī eine längere Zeit bei Muḥammad Bašīr lebte und studierte. Engen Kontakt suchte er auch zu Dū l-Fiqār Aḥmad, dem *qādī* Muḥammad Maḥlīšahrī und zu Ḥusain b. Muḥsin. Somit existierte eine *Ahl-e ḥadīṭ*-Kultur und ein *Ahl-e ḥadīṭ*-Netzwerk auch ohne Ṣiddīq Ḥasan Ḥān weiter. Daran hatte Muḥammad Bašīr einen entscheidenden Anteil. Das bewies auch ‘Abd ul-Bārīs Bruder ‘Abd ul-Bāqī Sahṣawānī (st. 1935),<sup>202</sup> der sich ebenfalls einige Zeit in Bhopal aufhielt. In seinem Buch *Yāqūt wal-marḡān fī dīkr ‘ulamā’ Sahṣawān* beschrieb er die zentrale Rolle der Gelehrten Sahṣawāns für die entstehende *Ahl-e ḥadīṭ*-Bewegung. Muḥammad Bašīrs Bedeutung für Formierung und Verteidigung der Lehre der Gruppe wurde von ‘Abd ul-Bāqī dabei besonders betont.

Auch ‘Abd ul-Bārīs Sohn Sayyid Iḡāz Aḥmad (1877-1963)<sup>203</sup> kam mit seinem Vater zusammen nach Bhopal. Dort studierte er einige *ma‘qūlī*-Werke bei ‘Abd ul-Ḥaqq Kābulī (s. u.) und mehrere Standardwerke im *ḥadīṭ* und *tafsīr* bei Muḥammad Bašīr Sahṣawānī, Muḥammad Maḥlīšahrī und Ḥusain b. Muḥsin. Nach dem Tod seines Vaters verließ er Bhopal kurzzeitig und kehrte in seine Heimat zurück. Später kam er nochmals nach Bhopal zurück. Anschließend war er – wie Muḥammad Bašīr – als Lehrer am *Saint John's College* in Agra sowie als Lehrer für Arabisch und Persisch an einer *Ahl-e ḥadīṭ-madrasa* in Badāyūn tätig. In seinem Werk *Barā‘at at-taḥqīq* lehnte er den *taqlīd* energisch ab. In zahlreichen anderen Schriften befasste er sich in erster Linie mit literarischen Themen.

‘Abd ul-Bārīs Cousin Sibṭ Aḥmad Sahṣawānī<sup>204</sup> (1851-1889) beschäftigte sich ebenfalls zunächst hauptsächlich mit den sprachlichen Disziplinen. Dann studierte er bei Amīr Ḥasan Sahṣawānī und hielt sich eine lange Zeit bei ihm auf. Als dann einige ḥanafitische Gelehrte aus Badāyūn Ṣiddīq Ḥasans Werk *Kalimat al-ḥaqq* angriffen, veröffentlichte er eine Replik unter dem Titel *I‘lā’ kalimat al-ḥaqq fī naṣr as-sunna*.<sup>205</sup> Daraufhin wurde er von Ṣiddīq Ḥasan nach Bhopal eingeladen. Auch nach seiner Pilgerfahrt kehrte er nach Bhopal zurück, wo er augenscheinlich eine finanzielle Förderung erhielt.

Aus der Gruppe der Schüler Muḥammad Bašīrs sticht ein Beispiel besonders heraus, da es sich um eine *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrte aus Sahṣawān handelte: Ḥāfiṣ un-Nisā’ Sahṣawānīya (st. 1891).<sup>206</sup> Sie kam mit ihrem Vater, dem Hofdichter und *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrten Sayyid Ṣābir Ḥusain Ṣiddīqī

<sup>202</sup> Zu seiner Biografie vgl. T’UḤH, 224. Während ‘Abd ul-Bāqī in Bhopal lebte, beschäftigte er sich besonders mit dem Fort von Raisen und der umliegenden Gegend. Darüber verfasste er ein kleines Geschichtswerk, das er Ṣāh Ḡāhān Begum widmete. In seiner *Risāla ḥaramat-e sūd* schloss er sich dem Zinsverbot Ṣiddīq Ḥasans an. Siehe auch TAṢNĪF, 579.

<sup>203</sup> T’UḤH, 225 f.; S.Ḥ. Riḍwī: *Urdū adab*, 241; TAṢNĪF, 70, 458 u.a.

<sup>204</sup> NḤ viii, 156; T’UḤH, 217; TAṢNĪF, 692.

<sup>205</sup> Ḥasanī: *Taqāfa*, 248.

<sup>206</sup> NḤ viii, 383.

Sahsawānī (st. 1896),<sup>207</sup> von Rampur nach Bhopal. Bei ihrem Vater hatte sie Arabisch und Persisch gelernt und sich zunächst auf die sprachlichen Disziplinen konzentriert. In Bhopal schloss sie sich den *Ahl-e ḥadīṭ* an und studierte *Bulūḡ al-marām* und die kanonischen *ḥadīṭ*-Werke bei Muḥammad Bašīr und Ḥusain b. Muḥsin. Eine schriftliche *ḥadīṭ-iḡāza* erhielt sie von Naḍīr Ḥusain. Sie starb bereits im Alter von 18 Jahren in Bhopal und wurde dort begraben. Das Beispiel Ḥāfiṣ un-Nisā's zeigt die Bedeutung, die die *Ahl-e ḥadīṭ* der Bildung ihrer Frauen und Töchter beimaßen. Offizielle Schulen der *Ahl-e ḥadīṭ* für Frauen entstanden- von wenigen Ausnahmen abgesehen<sup>208</sup> - zwar erst in den 1920er Jahren,<sup>209</sup> doch nahmen die bhopalesischen Gelehrten auch Frauen als Schülerinnen an. Schon alleine dadurch unterschieden sie sich von fast allen Gelehrtenbewegungen Indiens, die zum Großteil nicht einmal das Gebet von Frauen in der Moschee befürworteten (s. u.).

Das "Islamisierungsprojekt Bhopal," das Šāh Ğahān Begum und Šiddīq Ḥasan Ḥān in Bhopal umsetzen wollten, erfasste somit auch Frauen als Zielgruppe und Produzentinnen von islamischer Literatur. In Bhopal waren seit Sikander Begum, die einen Bericht über ihre Pilgerfahrt nach Mekka verfasst hatte, die Herrscherinnen selbst als Autorinnen und Förderinnen von Literatur aktiv. Anders als ihre Tochter Sulṭān Ğahān Begum, die ihre Interpretation von Islam in Bezug auf Frauenrechte und die Situation der muslimischen Frau in der muslimischen Gesellschaft Indiens in mehr als 30 Schriften darlegte, verfasste Šāh Ğahān Begum nur eine einzige Prosaschrift, die die Perspektive der *Ahl-i ḥadīṭ* zu diesem Thema darlegte.

### 3.3.1.7 Bildung von Frauen und Bildung für Frauen - Die Herrscherin als Autorin

Die Herrscherin Šāh Ğahān Begum trat, mit Unterstützung Šiddīq Ḥasan Ḥāns, als Unterstützerin und Mäzenin zahlreicher Dichter auf. Neben den oben erwähnten Publizisten und Hofdichtern gehörten auch einige Frauen zum Kreis der von Šāh Ğahān geförderten Gelehrten. Zumeist handelte es sich dabei aber um Leute, die in religiöser Hinsicht nicht wirklich die Ziele der *Ahl-e ḥadīṭ* propagierten. Das zeigte sich spätestens zu dem Zeitpunkt, als die Briten Šiddīq Ḥasan Ḥān und seine Werke verdächtig befanden. Von den zahlreichen Dichtern und Höflingen hatte der Nawwāb keinerlei Unterstützung zu erwarten. Seine Netzwerke umfassten zwar Dichter aus Lucknow, Agra und Delhi, die eigens seinetwegen an den Hof Bhopals gekommen waren, aber diese Netzwerkbeziehungen waren nicht intensiv und hielten der Krisensituation nicht stand.

Auffällig ist zudem die hohe Anzahl an weiblichen Hofdichtern, die die Herrscherin um sich versammelt hatte. Diese erfüllten zum einen die Funktion von Hofdamen bei öffentlichen Auftritten der Herrscherin, zum anderen waren sie als Multiplikatoren islamischer Bildungsinhalte aktiv. Šāh Ğahān hielt regelmäßig Dichterlesungen für Frauen im *Tāḡ Maḥall* ab,

<sup>207</sup> S.Ḥ. Riḍwī: *Urdū adab*, 160 ff.; R. Ḥāmid: *Nawwāb Šiddīq Ḥasan Ḥān*, 176.

<sup>208</sup> Hier ist die *Madrasat ul-Banāt* in Ma'ū zu nennen, die bereits 1918 gegründet wurde. Vgl. TADRĪS, 62.

<sup>209</sup> Zum Beispiel die Mädchenschule in Sahsawān, gegründet 1926. TADRĪS, 83.

wobei zum Kreis ihrer Hofdichterinnen in erster Linie Töchter oder Ehefrauen hoher Würdenträger des Staates zählten. Āmina Begum Ṣāḥiba<sup>210</sup> war die Frau des Hofdichters Mumtāz 'Alī. Ihr Ruhm begründete sich nicht nur auf ihre Fähigkeiten als Dichterin, sondern sie war auch eine *ḥāfiẓa* und ebenso bewandert in den *ḥadīṭ*-Wissenschaften. Dank der Förderung durch die Begum persönlich konnte 1901 ihr Buch *Ta'rīḥ-e Ka'ba* in Kanpur gedruckt werden. Das Interesse Āmina Begums an der Geschichte Mekkas war durch eine weitere Teilnehmerin des Dichterkreises entstanden, nämlich durch Ḥusn Ārā Begum "Namkīn" (st. 1936).<sup>211</sup> Diese kam ursprünglich aus Mekka und entstammte der osmanischen Verwaltungselite der Stadt. Als sie mit der Pilgerkarawane Sikander Begums in Kontakt kam, entschloss sie sich, der Gruppe nach Indien zu folgen. In Bhopal angekommen, heiratete sie den berühmten Dichter Yār Muḥammad "Šaukat" (st. 1913),<sup>212</sup> der über ein großes *ǧāgīr* und einen Palast in der Nähe des Chowks verfügte. Zunächst dichtete Ḥusn Ārā Begum in ihrer türkischen Muttersprache, beschäftigte sich aber auch mit anderen Wissensdisziplinen. Nach mehrjährigem Aufenthalt in Bhopal beherrschte sie Urdu soweit, dass sie mehrere Gedichte in dieser Sprache verfasste, die unter dem Titel *Kalām-e Namkīn* 1884 sogar in der *Matba'-ye Ḥusainī* in Kanpur veröffentlicht wurden.

Eine besondere Freundin der Begum war Munawwar Begum "Masarrat",<sup>213</sup> auch genannt Baṛā Begum. Munawwar war mit einem von Šāh Ğahān Begums Halbbrüdern verheiratet, zu denen die Herrscherin für gewöhnlich keinen Kontakt unterhielt. Dennoch förderte Šāh Ğahān Munawwars Aktivitäten und schätzte sie als Ratgeberin. Munawwars *Dīwān* ließ die Herrscherin in Kanpur auf ihre eigenen Kosten drucken.

Interessant ist auch, dass die Bedeutung der Dichterinnen nicht nur auf den Palast beschränkt blieb. Die Schwestern Sikander Begum "Ḍiyā'" und Sulṭān Ğahān Begum "Ḥayā'", Töchter eines einflussreichen *kotwalīs*, erhielten von Šāh Ğahān Begum den Auftrag, an der *Madrasa-ye Sulṭānīya* Mädchen in Persisch und Urdu zu unterweisen. In diesem Umfeld des ständigen intellektuellen Austausches begann auch Šāh Ğahān Begum literarisch aktiv zu werden. Ihr Geschichtswerk *Tāǧ al-iqbāl*<sup>214</sup> über den Fürstenstaat Bhopal bis zu den ersten zwölf Jahren ihrer eigenen Regierungszeit war das Werk, was die meiste öffentliche Aufmerksamkeit, auch außerhalb Bhopals, erregte. Es erschien sowohl in arabischer und persischer Sprache als auch auf Urdu. Schon bald nach seinem Erscheinen wurde es von der Frau des *Political Agent* Barstow ins Englische übersetzt (s. o.).

<sup>210</sup> S.Ḥ. Riḍwī: *Urdū adab*, 158.

<sup>211</sup> S.Ḥ. Riḍwī: *Urdū adab*, 153 und 256-57.

<sup>212</sup> Šaukat war ein Schüler Ğalībs und genoss schon aus diesem Grund ein großes Ansehen in Bhopal. Vgl. S.Ḥ. Riḍwī: *Urdū adab*, 250 ff.; R. Ḥāmid: *Nawwāb Šiddīq Ḥasan Ḥān*, 196 ff.

<sup>213</sup> S.Ḥ. Riḍwī: *Urdū adab*, 154.

<sup>214</sup> Šāh Ğahān Begum: *Tāǧ al-iqbāl ta'rīḥ-e riyāsat-e Bhopāl*. Kānpūr: Nizāmī, 1289/1872. Die Nachfahren Šiddīq Ḥasans sind der Ansicht, dass diese Schrift allein von Šiddīq Ḥasan Ḥān verfasst wurde. Interview mit Mr. Mujib in Bhopal, Februar 2001. Dafür spricht die Tatsache, dass die Familie Šiddīq Ḥasans bis heute im Besitz der Originalhandschrift dieses Werkes ist.



In ihren beiden sprachwissenschaftlichen Werken *Ḥazīnat-e luḡāt* und *Luḡāt-e Šāh Ġahānī* stellte Šāh Ġahān einige Termini der Alltagssprache in den für die Bildungselite Indiens gebräuchlichsten Sprachen (Arabisch, Persisch, Hindustani, Englisch u.a.) zusammen. Auch als Dichterin war die Herrscherin selbst aktiv: unter dem Namen Šīrīn publizierte die Begum einen *Diwān*. Ihre religiösen Ansichten legte sie jedoch in ihrem Hauptwerk *Tahdīb an-niswān* dar.

### 3.3.1.8 *Tahdīb an-niswān*

Šāh Ġahān Begums Hauptwerk, die Urdu-Schrift *Tahdīb an-niswān wa-tarbiyat al-insān*, ("Bildung von Frauen und Kultivierung der Menschen")<sup>215</sup> erschien erstmalig 1882 und seitdem immer wieder in zahlreichen Nachdrucken. Dadurch, dass es inhaltlich eindeutig den *Ahl-e ḥadīṭ* zuzuordnen ist, erfuhr es keine so große Verbreitung wie gleichartige Schriften zahlenmäßig stärkerer Gruppierungen. Dass diese Schrift ganz im Stil der *Ahl-e ḥadīṭ* geschrieben wurde, wird unmissverständlich klar, wenn man die drei Vorworte betrachtet, die von Šiddīq Ḥasan Ḥān und seinen Söhnen Nūr ul-Ḥasan und ‘Alī Ḥasan verfasst wurden. Die Korrektheit des Inhaltes und des Manuskriptes wurde vom *qāḍī al-quḍāt* Muḥammad Mačhlišahrī und vom Lektor Dū l-Fiqār bescheinigt. Ob jedoch die prominentesten *Ahl-e ḥadīṭ* des Staates sogar an der Abfassung des Manuskriptes selbst beteiligt waren, lässt sich heute nicht mehr klären.

*Tahdīb an-niswān* ist insofern einzigartig für die reformistische Literatur des späten 19. Jahrhunderts, als dass es von einer Frau geschrieben wurde. Bis zu den 1880 Jahren waren Schriften zum Thema Frauenbildung nicht nur auf männliche Autoren, sondern in erster Linie auf die Gelehrten der Aligarh-Bewegung beschränkt gewesen. Sayyid Aḥmad Ḥān hatte sich in etlichen Schriften, beispielsweise *Hindustān kī ‘auratoṅ kī ḥālāt* ("Die Situation der Frauen Indiens") oder *‘Auratoṅ ke hūqūq* ("Frauenrechte")<sup>216</sup> über *purda*, Frauenbildung und die Notwendigkeit der Behebung des "intellektuellen Rückstandes" ausgelassen. Der Urdu-Romancier und Gegner der *Ahl-e ḥadīṭ*, Deputy Naḍīr Aḥmad (st. 1912),<sup>217</sup> schrieb einige Romane, in deren Mittelpunkt Frauen und ihr persönlicher Bildungsweg standen. Dabei gilt sein Hauptwerk *Mirat al-‘arūs* ("Spiegel der Braut") als erstes Werk, das Bildung von Frauen als Voraussetzung für eine islamische Erziehung sah.<sup>218</sup>

Während diese Autoren in erster Linie ÜBER Frauen schrieben, wollten reformistische Gruppierungen wie *Ahl-e ḥadīṭ* und Deobandīs FÜR Frauen schreiben und wählten sich nun die Frauen als Zielgruppe ihrer Schriften aus. In dem Milieu von religiösen Disputen zwischen allen

<sup>215</sup> Šāh Ġahān Begum: *Tahdīb anniswān wa-tarbiyat al-insān*: Lāhor 1970.

<sup>216</sup> G. Minault: *Secluded scholars*, 32 ff.

<sup>217</sup> Zu den wichtigsten Werken Aḥmads und der Sekundärliteratur vgl. G. Minault: *Secluded scholars*, 32 ff. Vgl. außerdem Chr. Oesterheld: "Nazir Ahmad and the Early Urdu Novel: Some Observations". *Annual of Urdu Studies*, No. 16 (2001), 27-42; F. Beg: *Dakṭar Naḍīr Aḥmad*. Naṭī Dihlī 1992; I.A. Siddīqī: *Maulawī Naḍīr Aḥmad Dihlawī: aḥwāl wa-aṭār*. Lāhor 1971.

<sup>218</sup> M. Pernau: *Bürger mit Turban*, 297 ff. zu den Ratgebern und Romanen, die die "neue Frau" beschrieben.

Gelehrtengruppen traten ganze Familie einer Gruppierung bei. Es war beispielsweise unverzichtbar für einen *Ahl-e ḥadīṭ*, die nachfolgende Generation in den Glaubensgrundsätzen der Gruppierung zu unterweisen. Dieses musste schon im Kindesalter geschehen. Der Mutter kam bei der Elementarbildung eine entscheidende Rolle als Multiplikatorin der Lehren einer Gruppierung zu. Reformer wie die *Ahl-e ḥadīṭ* und die Deobandīs wollten, dass Mütter die Grundlagen der islamischen Lehre, Gebetsstil oder Rituale vermitteln konnten. Aus diesem Grund mussten sie den Frauen selbst eine eigenständige Bildung in allen Glaubensfragen vermitteln. Zwar wurde das Wissen größtenteils immer noch von Männern verschriftlicht und kontrolliert, doch war *Tahdīb an-niswān* ein erster Schritt, sich von der ausschließlich männlichen Interpretation des Islam zu lösen und eigenständig über die Richtigkeit islamischer Rituale und Praxis zu entscheiden. Zwar hielt sich, wie M. Pernau richtig bemerkt, Šāh Ğahān in dem Punkt, ob Vater oder Mutter die Erziehung eines Kindes zu übernehmen hätten,<sup>219</sup> zurück, die detaillierten medizinischen Hinweise lassen jedoch eine primär weibliche Leserschaft vermuten.

In seiner Intention und bezüglich Umfang und Anspruch ist Šāh Ğahān Begums *Tahdīb an-niswān* mit Maulānā Ašraf ‘Alī Thānawīs *Bihisṭī Zewār*, das Anfang des 20. Jahrhunderts erstmalig publiziert wurde, bestens vergleichbar.<sup>220</sup> Während Thānawī jedoch den reformistischen Anspruch der Deoband-Schule vertrat, fokussierte Šāh Ğahān Begum auf die Lehren Šiddīq Ḥasans und der *Ahl-e ḥadīṭ*. Doch so groß wie es schien, war der Unterschied zwischen den beiden Ansätzen nicht: beide Autoren wollten auch Frauen eine Verantwortung bei der Gestaltung der muslimischen Gesellschaft Indiens einräumen. Obwohl beide das Auftreten der Frau in der Öffentlichkeit nicht verbieten wollten, hatte es ihrer Meinung nach nur unter bestimmten Voraussetzungen zu erfolgen – und diese Bestimmungen wurden von der *šarī‘a* definiert. Dabei wurde das *purda*-System niemals in Frage gestellt. Die wichtigste Rolle hatte eine Frau aber in ihrem eigenen Haushalt zu erfüllen: als Ehefrau und Mutter. Auch in diesen Rollen sollten sich Frauen eigenständig an der *šarī‘a* orientieren können. Der einzelnen Frau wurde mit auf den Weg gegeben, sich ständig in den religiösen Disziplinen zu bilden. Auf diese Weise sollten in naher Zukunft Unzucht und Verschwendung aus der islamischen Gesellschaft verschwinden.

Neben den Anweisungen, sich ständig am islamischen Recht zu orientieren, gab Šāh Ğahān zahlreiche medizinische Ratschläge, die sich an dem Lebenszyklus der Frau orientierten. Besonders beachtenswert ist, dass die Begum die Wichtigkeit der *Unani Medicine* (*ṭibb-e yūnānī*) für die Behandlung der Frau betonte.<sup>221</sup> In Bhopal galt bis zur Herrschaftszeit Sulṭān Ğahān, dass auch

<sup>219</sup> Ibid., 298.

<sup>220</sup> Barbara D. Metcalf: *Perfecting women: Maulana Ashraf ‘Alī Thanawi's Bihishti Zewar*. Berkeley 1990. Zu dieser Schrift siehe auch G. Minault: *Secluded scholars*, 62-72.

<sup>221</sup> Zur Bedeutung von Frauenmedizin und Hygiene in der Unani Medicine vgl. das Projekt von Susanne Kurz / Claudia Preckel: *Medizinisches Wissen und plurale Kultur: Die graeco-islamische Medizin (ṭibb-i yunani, Unani Medicine) und ihre Darstellung in Südasien* (Projektleiter Prof. Dr. St. Reichmuth). Das von der DFG geförderte Projekt (2008-2011) untersucht Wissenskonzepte und Verbreitung von Unani Medicine vom 17. bis zum 21. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung von Darstellungsmodi.

die Herrscherinnen sich fast ausschließlich durch Methoden der Unani Medicine behandeln ließen. Obwohl es im Staat Bhopal nicht an Ärzten und Einrichtungen "westlicher"<sup>222</sup> Medizin mangelte, vertrauten die Begums den Methoden der *Unani ḥakīms* und ihren Produkten. Beeindruckend ist das Wissen der Begum um die Zubereitung einzelner Salben und Pasten. In wie weit sie bei der Abfassung des Buches von erfahrenen *ḥakīms* beraten wurde, ließ sich im Rahmen dieser Arbeit nicht klären.

Šāh Ğahān sah es in Zeiten, in denen regelmäßig Pest- und Pockenepidemien in Indien wüteten, und in denen die Kindersterblichkeit sehr hoch war, sah es als ihre Aufgabe an, ihre Untertaninnen auf gesundheitliche Gefahren und deren Abwehr hinzuweisen. So beginnt sie ihr Buch mit der Beschreibung diverser Frauenkrankheiten und deren Behandlung (*‘auratūn kī bīmāriyān aur un kā ‘ilāğ*). Diese Probleme wie Menstruationsbeschwerden, Unfruchtbarkeit und durch problematisch Schwangerschaften könnten zur Schwächung des gesamten Körpers führen und bedurften laut Šāh Ğahān dringend der Behandlung eines Mediziners, eines *ḥakīms*.

Schließlich listete Šāh Ğahān die unterschiedlichen Salben (*lap*) auf, deren Wirkung bei diversen gynäkologischen Problemen erwiesen sei, beispielsweise Pasten aus Schwarzkümmel, Aloe oder *Butea frondosa* (*ṭīsū*). Jede Frau, so lautete Šāh Ğahāns eindringlicher Appell, sollte sich in einer Notlage der wichtigen Behandlung unterziehen und die erforderlichen Medikamente einnehmen.

Besondere Aufmerksamkeit widmete Šāh Ğahān der Schwangerschaft einer Frau. Sie erklärte genau, an welchen Anzeichen eine Frau erkennt, dass sie schwanger sei, und wie sie vor allem eine Fehlgeburt (*isqāṭ*) vermeide. "Vorsicht" bzw. "Enthaltbarkeit" (*iḥtiyāṭ*) ist in diesem Kontext das von Šāh Ğahān Begum zumeist gebrauchte Wort. Sie ermahnte die Schwangeren, bis zur Geburt bestimmte Lebensmittel wie das Fleisch von Wildtieren, Antilopen oder Fischen zu vermeiden, da diese Krankheiten auf den Fötus übertragen. Wenn eine Schwangere sich nicht wohl fühle, habe sie Bettruhe einzuhalten. In diesen Kapiteln wird deutlich, dass die Begum das Hervorbringen von Nachwuchs als eine der wichtigsten Aufgaben der Frau ansah. Ob dabei wie im modernen indischen Nationalstaat auch Überlegungen zum Minderheitenstatus der Muslime eine Rolle spielen, kann an dieser Stelle nicht geklärt werden.

In den folgenden Kapiteln von *Tahdīb an-niswān* beschäftigte sich Šāh Ğahān mit der Geburt und eventuell auftretenden Problemen sowie dem Zustand der Wöchnerin (*začča*). Weitere Kapitel widmete die Begum der Frage nach der Behandlung von Kinderkrankheiten und solcher Krankheiten, die für eine hohe Kindersterblichkeit verantwortlich waren. Hintergrund dieser Kapitel

<sup>222</sup> In der Sekundärliteratur werden häufig Begriffe wie "westliche" oder "allopathische" Medizin verwendet. Im Urdu ist häufig die Bezeichnung "doctory" zu finden. Dazu vgl. Neshat Qaisar: "Politics, culture and colonialism: Unani's debate with doctory", in Biswamoy Pati / Mark Harrison (eds.): *Health, medicine and empire: perspectives on Colonial India*. Hyderabad 2001, 317-355 oder auch Claudia Liebeskind: "Arguing science. Unani tibb, hakims and biomedicine in India, 1900-50", in Waltraud Ernst (ed.) *Plural medicine, tradition and modernity, 1800-2000*. London 2002, 58-75.

dürfte auch die hohe Kindersterblichkeit gewesen sein, die selbst am Fürstenhof von Bhopal bestand. Šāh Ğahān hatte selbst ihre Tochter Sulaimān Ğahān im Jahr 1866 im Alter von nur fünf Jahren verloren. Dennoch beschrieb sie die *Unani-Medicine* und vor allem die Wirkung bestimmter Qurʾānverse als hilfreich gegen Seuchen wie die Pocken.

In den erwähnten Kapiteln ist Šāh Ğahāns Zugehörigkeit zu den *Ahl-e ḥadīṭ* wenig spürbar. Sehr offensichtlich wird diese in den nun folgenden Kapiteln über die Erziehung eines Kindes und die Rituale der indischen Muslime. Einzelne Zeremonien wurden von der Begum als *bidaʿ* bezeichnet, die in jedem Falle aus der Gesellschaft entfernt werden müssten. Dieses sei vor allem durch eine Orientierung an der *šarīʿa* zu erreichen. Die *šarīʿa* regle jeden Bereich des Lebens, sei es das Zusammenleben von Eltern und Kindern, die richtige Art der Eheschließung, das Auftreten der Frau in der Öffentlichkeit bis hin zum Sterbebett. Šāh Ğahān verstand ihr Buch *Tahdīb an-niswān* als Kompendium, in dem sie die für Frauen wichtigsten *ḥadīṭe* und Rechtsschulmeinungen nebeneinander aufführte. Jede Frau sollte in der Lage sein, in problematischen Situationen alle entscheidenden Überlieferungen nachzulesen und ihr Handeln gemäß der *šarīʿa* zu gestalten. *Tahdīb an-niswān* war also am praktischen Leben der Musliminnen Indiens ausgerichtet und stellte somit eines der wichtigsten Werke zur Frauenbildung des 19. Jahrhunderts dar.

Mit *Tahdīb an-niswān*, das ausschließlich auf ein weibliches Publikum ausgerichtet wurde, hatten Šiddīq Ḥasan und die *Ahl-e ḥadīṭ* (durch die weibliche Leserschaft des Buches) die Gelegenheit, neue Gesellschaftsgruppen für die Ziele der *Ahl-e ḥadīṭ* zu gewinnen. Šāh Ğahān Begum erschien dabei als Förderin der Ideale ihres Mannes. Diese Art der Unterstützung war für die *Ahl-e ḥadīṭ* extrem wichtig, weil ihre Reputation als Oberhaupt eines islamischen Staates weit über Bhopal hinausging. Ihre Bildungs- und Moralvorstellungen fanden mit *Tahdīb an-niswān* Eingang in viele Haushalte, auch in solche, die sich nicht ausschließlich mit den *Ahl-e ḥadīṭ* identifizierten.

Zudem erschien es Šāh Ğahān wichtig, den Schriften britischer Autoren aus dem Bereich Bildung für Frauen eine eigene Sichtweise der Lage der indischen Frau entgegenzusetzen. Im viktorianischen England gab es seit ca. 1840 einen sprunghaften Anstieg an Publikationen von Ratgebern und Magazinen für Frauen,<sup>223</sup> welche die Kindererziehung (*The Mother's Companion*, 1887-1896), Haushaltsführung (*Family Budgets*) oder missionarische Tätigkeiten (*Women's Work in the Great Harvest Field*; 1874-1884) in den Mittelpunkt der Betrachtung stellten. Ab ca. 1880 versuchten die Briten, ihre Vorstellungen von Moral und Sittsamkeit auch nach Indien zu exportieren. In Schriften wie *Ahlāq an-nisāʾ*<sup>224</sup> wurden - in einfachem Urdu - Beispiele britischer Frauen gegeben, die Reformen in der Gesellschaft bzw. im Bereich der öffentlichen Wohlfahrt

<sup>223</sup> Women and Victorian Values, 1837-1910: Advice Books, Manuals and Journals for Women. Part 1-4: Sources from the Bodleian Library, Oxford [A Listing and Guide to the Microfilm Collection]. Wiltshire, England: Adam Matthew Publications, [1996]-.

<sup>224</sup> Selection from the Records of the Government of India, Home Department, No. CCXCV: Report on Publications issued and registered in the Several Provinces of British India during the year 1891, 79.

durchgesetzt hatten - allen voran Queen Victoria. Šāh Ğahān verfolgte mit ihrem Werk den Anspruch, derartigen britischen Werken ihre indigene indo-muslimische Interpretation von Bildung und Erziehung entgegenzusetzen. Diese musste nicht zwangsläufig den britischen Vorstellungen zuwiderlaufen, sondern sollten als islamische Ergänzung dazu verstanden werden.

Dasselbe gilt für die langsame Durchsetzung der Vorstellung von Kindheit und Kindererziehung. Mit der "Entdeckung der Kindheit"<sup>225</sup> in der bürgerlichen viktorianischen Gesellschaft war ein Bewusstsein dafür entstanden, dass Kinder nicht mehr nur eine Kopie der Erwachsenen seien, sondern einer eigenständigen Erziehung und speziellen Betreuung bedurften. Auch solche Vorstellungen setzten sich in Indien ab der Mitte des 19. Jahrhunderts durch und spiegeln sich in Šāh Ğahāns Empfehlungen einer von gegenseitigem Respekt geprägten Pädagogik wider.

Sulṭān Ğahān Begum publizierte später wie ihre Mutter über Frauenbildung, Haushaltsführung und Kindererziehung. Sie schrieb zahlreiche Bücher zu diesen Themen. Obwohl Sulṭān Ğahān ja - wie bereits erwähnt - in religiöser Hinsicht andere Vorstellungen als ihre Mutter hatte, versuchte sie ebenfalls, die Rolle der muslimischen Frau in der Gesellschaft zu stärken. Eine gute Ausbildung im Einklang mit dem Islam sah auch sie als unabdingbar an.

Die von Šāh Ğahān Begum und Şiddīq Ḥasan Ḥān progagierten Reformen erfassten jedoch auch andere Bereiche der Gesellschaft des Staates Bhopal.

### 3.3.2 Die Islamisierung des Rechtswesens

Ein zentraler Punkt, wenn nicht die zentrale Stütze bei der Islamisierung des Staates Bhopal, war die Islamisierung des Rechtswesens. Bereits unmittelbar nach ihrer Thronbesteigung formulierte die Begum ihr Regelwerk *Tanzīmāt-e Šāh Ğahānī*,<sup>226</sup> in dem sie ihre Vorstellung einer Verwaltungsreform zum Ausdruck brachte. Die Anspielung auf die *tanzīmāt*-Periode in der des Osmanischen Reiches<sup>227</sup> ist mit Sicherheit nicht zufällig gewesen und spiegelte ihren eigenen Anspruch als Staatsoberhaupt eines islamischen Staates bei gleichzeitiger Bewunderung der Reformpolitik des türkischen Sulṭāns ‘Abd ul-Ḥamīd wieder. Zu den unmittelbar nach ihrer Thronbesteigung erfolgten Reformen zählten die Formulierung eines neuen Strafgesetzbuches sowie eines Zivilgesetzbuches. Obwohl schon Sikander Begum zahlreiche Maßnahmen zur Straffung des Polizeiapparates ergriffen hatte, versuchte Šāh Ğahān, die einzelnen Polizeistationen des Staates noch stärker ihrer eigenen Autorität zu unterstellen. Die Einrichtung sanitärer Anlagen, Bekämpfung von Kriminalität, aber auch der Wachdienst bei Besuchen der

<sup>225</sup> Im Sinne von Philippe Aries: *Geschichte der Kindheit*, München 1998.

<sup>226</sup> Ungedruckt.

<sup>227</sup> B. Abu-Manneh: *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th century (1826-1876)*. Istanbul 2001 (Repr.); S.A. Somel: *The Modernization of public education in the Ottoman Empire 1839-1908: Islamization, autocracy, and discipline*. Leiden 2001; B.C. Fortna: *Imperial classroom: Islam, the state, and education in the late Ottoman Empire*. Oxford 2002.

britischen Würdenträger zählten zu den Polizeiaufgaben. Der Hauptsitz der Polizeibehörden wurde in Jehangirabad eingerichtet.

Zu Spannungen mit den Briten führte allerdings immer wieder die Frage nach der Zuständigkeit für die Rechtsprechung. Auf der einen Seite zählte Bhopal zu den *First Class States* mit eigener Gerichtsbarkeit. Die Begum war im Falle des Falles sogar dazu berechtigt, Todesurteile zu verhängen. Andererseits beanspruchten die Briten die Gerichtsbarkeit über diejenigen Untertanen, die in British India geboren und damit Untertanen der Britischen Krone waren – wie beispielsweise Şiddīq Ḥasan Ḥan. Şāh Ğahan Begum wollte aber muslimische Bewohner ihres Staates unabhängig von ihrem Geburtsort den Urteilen eines *qāḍī*s unterwerfen. So ließ sie die Briten in einem Brief wissen:

"Bhopal is a Muhammadan principality where the retention of qazi and mufti is absolutely necessary. In cases of murder, and other serious offences, as also in civil suits, their opinion has long been accepted as final, and according to Mohammadan Law, when they are consulted, it is incumbent to accept their decision."<sup>228</sup>

Die Fälle der Hindus sollten im Gegenzug nach dem religiösen Gesetz der *Dharma Shastras*<sup>229</sup> geregelt werden.

An dem oben genannten Zitat ist deutlich geworden, dass für die Begum die Position des *qāḍī*s und *muftī*s in einem islamischen Staat von besonderer Bedeutung war. Aus diesem Grund erscheint es äußerst interessant, wen Şiddīq Ḥasan und die Begum für diese Posten auswählten. Auf die Rolle des Jemeniten Zain al-‘Ābidīn ist bereits hingewiesen worden. Seine Karriere, die als *nā’ib al-qāḍī* begonnen hatte, endete als *qāḍī al-quḍāt* mit seiner Absetzung durch Şiddīq Ḥasan. In Şiddīq Ḥasans Augen hatte sich Zain al-‘Ābidīn wohl zu sehr an die ḥanafitische Rechtsschule angelehnt und den *iğtihād* in der Rechtsprechung nicht vollständig durchsetzen können. Şiddīq Ḥasan plante somit bei der Neubesetzung der *qāḍī*-Stelle, auf bewährte reformistische Gelehrte zurückzugreifen, um die Ziele der *Ahl-e ḥadīṭ* voranzutreiben. Er hielt ‘Abd ul-Qayyūm Buḍḥānawī für den geeigneten Kandidaten, die Reformen im rechtlichen Bereich durchzuführen.

### 3.3.2.1 ‘Abd ul-Qayyūm Buḍḥānawī (st. 1882) und sein Sohn Yūsuf (st. 1965)

Unter Sikander Begum hatte sich ‘Abd ul-Qayyūm bereits einen Namen als *muftī* des Staates gemacht (s. o.). Şiddīq Ḥasan setzte augenscheinlich die bekanntesten und bewährtesten Anhänger der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* an Schaltstellen des Staates Bhopal, um die Ziele der *Ahl-e ḥadīṭ* weiter voranzutreiben. Damit waren zentrale Positionen im Staat Bhopal von ehemaligen Anhängern der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* besetzt. ‘Abd ul-Qayyūm war jedoch bereits in dem Alter, in dem er eigentlich keine Position im Staat mehr annehmen wollte. Das Amt des *qāḍī*s übte er nur

<sup>228</sup> U. Yaduvansh: "Administrative system", 212; C. Preckel: *Begums of Bhopal*, 116.

<sup>229</sup> Zu diesem Rechtssystem vgl. M.N. Dutt: *The Dharmashastra or the Hindu law codes*. Delhi 1988 (Repr.).

über einen kurzen Zeitraum aus. Über seine letzten Lebensjahre gibt es abweichende Berichte: einerseits wird erzählt, dass er sich in seine Heimat zurückgezogen habe,<sup>230</sup> andere, den *Ahl-e ḥadīṭ* nahestehende Quellen berichten, dass er 1882 in Bhopal gestorben sei, wo er Zeit seines Lebens eine gute Beziehung zu Ṣiddīq Ḥasan Ḥān aufrecht gehalten hätte.<sup>231</sup> Es ist fraglich, ob diese Beziehungen wirklich so gut waren wie behauptet wurde, oder ob ‘Abd ul-Qayyūm sich nicht auch wie sein Vorgänger mit Ṣiddīq Ḥasan überworfen und Bhopal verlassen hat. Seine Kontakte zu anderen führenden *Ahl-e ḥadīṭ* in Bhopal waren in jedem Fall ausgezeichnet. Im Gegensatz zu Ṣiddīq Ḥasan hielt er Zeit seines Lebens Kontakt zu *Ahl-e ḥadīṭ* nach Delhi, vor allem zu Naḍīr Ḥusain. Er unterstrich damit die Bedeutung der *Ṭarīqa-ye Muḥammadīya*-Anhänger für die erste Generation der *Ahl-i ḥadīṭ*. An ‘Abd ul-Qayyūms Beispiel wird zudem deutlich, dass die ehemaligen Anhänger der *Ṭarīqa-ye Muḥammadīya* und ihre Familien noch nicht endgültig und dauerhaft auf eine Bewegung festgelegt waren.

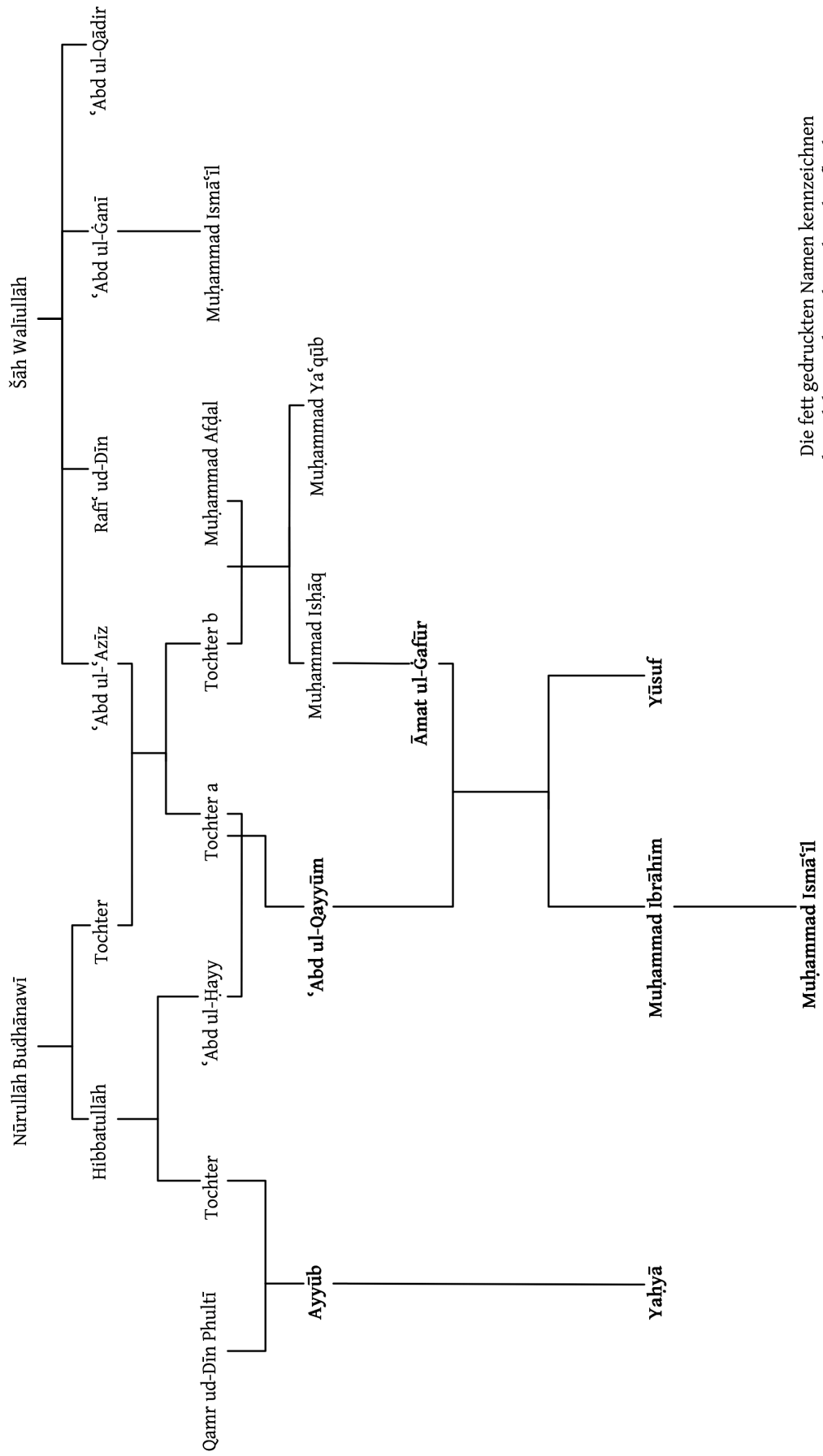
‘Abd ul-Qayyūm Sohn Yūsuf<sup>232</sup> vollzog später eine Wendung in der religiösen Ausrichtung seiner Familie: er bekannte sich, wie die Mehrheit der Familienmitglieder seiner und der nachfolgenden Generationen, wieder zum ḥanafitischen *maḏhab*. Geboren in Bhopal, studierte Yūsuf zunächst bei seinem Großcousin, dem *qāḍī* Muḥammad Ayyūb Phūltī (s. u.). Dieser war eher dem Umfeld der *Ahl-e ḥadīṭ* zuzurechnen als den Deobandīs. Anschließend ging Yūsuf aber nach Delhi, wo er bei dem Deobandī Mamlūk ‘Alī verschiedene Wissensdisziplinen studierte. Nach Beendigung seiner Studien in Delhi bereiste er Mekka und Medina, wo er *ḥalīfa* von Muḥammad Ishāq (s. o.) wurde. Dieser gilt ja unter den Deobandīs als einzig legitimer Nachfolger Ṣāh Wal-īullāhs. Bei seiner Rückkehr nach Bhopal, bereits unter der Herrschaft Sulṭān Ğahān Begums, ernannte man Yūsuf zum Leiter (*ṣadr*) des neu gegründeten *Maḡlis-e ‘ulamā’*.

<sup>230</sup> BTĀ, 236.

<sup>231</sup> NḤ vii, 297; Saif, 237.

<sup>232</sup> BTĀ, 237.

Abb. 5: Stammbaum der Familie Šāh Walīullāh



Die fett gedruckten Namen kennzeichnen die Gelehrten, die sich in Bhopal aufhielten.



Zeit seines Lebens behielt Yūsuf Kontakte sowohl zur *Ḥanafīya*, aber auch zur *Salafīya*. Außerdem propagierte er die Lehren der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya*,<sup>233</sup> wodurch sich wiederum weitreichende Berührungspunkte mit den *Ahl-e ḥadīṭ* ergaben.

Yūsuf starb 1965 in Bhopal und wurde auch dort begraben. Insgesamt steht die Familie ‘Abd ul-Qayyūms für eine gemäßigte Position zwischen *Ahl-e ḥadīṭ* und Deobandīs und versuchte, zwischen diesen beiden Positionen zu vermitteln (Siehe Abb. 5). Şiddīq Ḥasan Ḥān ging augenscheinlich die Rolle ‘Abd ul-Qayyūms bei der Verbreitung der Lehren der *Ahl-e ḥadīṭ* nicht weit genug. Die Durchsetzung des *ig̃tihād* in der offiziellen Rechtsprechung des Staates war nicht seinen Vorstellungen entsprechend fortgeschritten. Deshalb schob Şiddīq Ḥasan Ḥān das hohe Alter ‘Abd ul-Qayyūms als Grund für seine Absetzung vor. Zu seinem Nachfolger wurde der *ig̃tihād*-Befürworter Başir ud-Dīn Qannauḡī ernannt, der Şiddīq Ḥasan Ḥān in Delhi unterrichtet hatte.

### 3.3.2.2 Qāḏī Başir ud-Dīn Qannauḡī (st. 1296 / 1879)

Başir ud-Dīn hatte schon eine längere Zeit das qāḏī-Amt Qannauḡs innegehabt. Zudem hatte er sich als brillianter Streiter in Sachen *Ahl-e ḥadīṭ* erwiesen, vor allem gegen die entstehende Bar-elwī-Bewegung.

Er war zudem dafür bekannt, schon erfolgreich als Verwaltungsbeamter einiger Stadtverwaltungen (Delhi, Aligarh, Kanpur) gearbeitet zu haben. Eine Kooperation mit den Briten stellte somit für ihn kein Problem dar. Seinen Beitrag zur Verbreitung der Lehren der *Ahl-e ḥadīṭ* hatte Başir ud-Dīn mit der Gründung einer eigenen *madrassa* in der Nähe Rampurs geleistet.<sup>234</sup> Ein Großteil der Absolventen der *Madrassa-ye Maulānā Başir ud-Dīn* fand sich später in Bhopal ein: Amir Ḥasan Sahawānī, Waḥīd uz-Zamān Ḥaidarābādī oder auch Imdād ul-‘Alī Akbārabādī. Das beweist die zunehmende Verflechtung und Organisation der *Ahl-e ḥadīṭ* auf überregionaler Ebene seit Ende der 1870er Jahre.

Aufgrund von Başir ud-Dīns weitreichenden Kontakten kamen tatsächlich zahlreiche *ig̃tihād*-Befürworter nach Bhopal, so dass sich die Lehren der *Ahl-e ḥadīṭ* dort weiter ausbreiteten und verfestigten. Nach nur einem Jahr in seinem Amt starb Başir ud-Dīn plötzlich. Şiddīq Ḥasan stand erneut vor der Aufgabe, den Posten des qāḏī neu besetzen zu müssen. Als idealer Kandidat erschien ihm Muḥammad b. ‘Abd ul-‘Azīz al-Ġa‘farī Mačhlīšahrī.

### 3.3.2.3 Muhammad b. ‘Abd ul-‘Azīz Mačhlīšahrī (st. 1902)

Muḥammad Mačhlīšahrī<sup>235</sup> zählte zu den wichtigsten Persönlichkeiten der *Ahl-e ḥadīṭ* seiner Zeit. Er entstammte aus einer Stadt in der Nähe Ğaunpūrs, wo sein Vater den Posten des Obersten Richters (*şadr-e şudūr*) hatte. Bereits frühzeitig beschäftigte Muḥammad sich mit dem islamischen Recht und verfasste einen Kommentar zu dem wichtigsten Werk der *Ḥanafīya* in Indien, *Fatāwā-ye*

<sup>233</sup> Ibid.

<sup>234</sup> TADRĪS, 91.

<sup>235</sup> NH viii, 396; T ‘UHH, 304-309; TAŞNĪF, unter "Mačhlīšahrī, Muḥammad".

‘*Alamgīrī* (s. o.). Auch eine der ersten Übersetzungen des *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* ins Urdu stammte von ihm.

Die *Ahl-e ḥadīṭ* behaupten, dass Muḥammad bereits in frühester Jugend Ṣiddīq Ḥasans Lehrer ‘Abd ul-Ḥaqq Banārsī kennen lernte, den er dann auch auf dessen Pilgerfahrt begleitete. Dort soll Muḥammad mit Ṣaukānī zusammengetroffen sein und bei ihm studiert haben. Da Muḥammad allerdings erst 5 Jahre nach Ṣaukānīs Tod geboren wurde, muss man auch in diesem Fall von einem "konstruierten Netzwerk" sprechen, das die *Ahl-e ḥadīṭ* mit Ṣaukānī verbinden sollte (s. a. Kapitel 3.4).

Zu seinen tatsächlichen Lehrern in Mekka und Medina zählten indes etliche *ṣuyūḥ* der *Masǧid al-Ḥaram*, bei denen er zahlreiche *ḥadīṭ*-Schriften studierte. Bei seiner Rückkehr nach Indien entschied er sich, die Verwaltungslaufbahn einzuschlagen. Das bedeutete eine enge Kooperation mit den Briten, die für Muḥammad scheinbar niemals ein Problem darstellte. Er siedelte nach Kalkutta über, wo er als Lehrer am *Madrassa Kālīǧ* tätig war, sich gleichzeitig aber zum *Court Official* ausbilden ließ. In Mirath überraschten ihn die Ereignisse der "Mutiny", an der er nach bisheriger Erkenntnis nicht aktiv beteiligt war. 1858 trat er in Azamgarh in die Dienste der Briten, wurde aber aus unbekanntem Gründen nach kurzer Zeit entlassen. Erst durch das Verfassen der historischen Schrift *Ta’rīḥ-e ḍil’-e ‘Azamgarh* ("Geschichte des Distriktes Azamgarhs"), bei der er zahlreiche Dokumente mit einbezog, konnte er erneut die Gunst der Briten erringen. Das Buch wurde kapitelweise ins Englische übersetzt und publiziert.

Nach seiner zweiten Pilgerfahrt im Jahr 1880 erhielt Muḥammad Maḥlīšahrī von Ṣiddīq Ḥasan eine Einladung nach Bhopal, wo letzterer nach dem Tod Bašīr ud-Dīns immer noch mit der Besetzung der offenen *qāḍī*-Stelle beschäftigt war. Mit Muḥammad Maḥlīšahrī konkurrierte auch noch der afghanische Exilant ‘Abdullāh Ġaznawī um das Amt des *qāḍī*. Gemäß *Ahl-e ḥadīṭ*-Legende entschied sich Ṣiddīq Ḥasan für Muḥammad Maḥlīšahrī, da dieser den Namen des Propheten trug.<sup>236</sup> In Wirklichkeit dürften wohl Muḥammads Erfahrungen im Staatsapparat, seine Bereitschaft zur engen Zusammenarbeit mit den Briten und seine diversen Schriften im Sinne der *Ahl-e ḥadīṭ* ausschlaggebend gewesen sein. So legte er in seinen beiden Schriften *al-Bayān al-mufīd fī aḥkām at-taqlīd*,<sup>237</sup> auch bekannt unter dem Titel *Radd at-taqlīd*, und ‘*Aqā’id ahl-e ḥadīṭ (ma’a fatāwā)*<sup>238</sup> die Grundpositionen der *Ahl-e ḥadīṭ* dar. Er zeichnete ebenso verantwortlich für Schriften über rituelle Fragen, in denen er die Positionen der *Ahl-e ḥadīṭ* deutlich hervorhob: er gestattete den *Ahl-e ḥadīṭ* den Gebrauch der Gebetskette,<sup>239</sup> verbot die Reinigung des gesamten Kopfes bei der rituellen Waschung<sup>240</sup> oder forderte die Muslime auf, sich am Grab eines Toten

<sup>236</sup> T’UḤḤ, 306.

<sup>237</sup> Auf Urdu, Druck in der *Maṭba’-ye Mercantile*, Delhi, s.d. (72 Seiten). Kein erhaltener Druck in der *Nadwa* oder in Bhopal.

<sup>238</sup> Urdu, ungedruckt, 108 Seiten. Ebenfalls keine erhaltene Kopie.

<sup>239</sup> *ar-Riwāyāt al-mustahsana li-ittibāt raf al-masābiḥa* (sic!), Arabisch, ungedruckt.

<sup>240</sup> *Daf al-waswās bi-isti’āb maṣḥ ar-ra’s*, Arabisch, ungedruckt.

korrekt zu verhalten und kein Gebet an einen Verstorbenen zu richten<sup>241</sup> – Gebete gebührten der Ansicht der *Ahl-e ḥadīṭ* nach nur Gott. Neben seinen eigenen Schriften war er, nicht zuletzt wegen ausgezeichneter arabischer Sprachkenntnisse, immer wieder Ṣiddīq Ḥasan Ḥān bei der Abfassung seiner Werke behilflich. So konnte angeblich Ṣiddīq Ḥasan Ḥān seinen Kommentar zu *Bulūḡ al-marām* nur aufgrund der Unterstützung Muḥammad Mačhlišahrī schreiben. Auf die Bedeutung *Bulūḡ al-marāms* für die *Ahl-e ḥadīṭ* ist ja bereits hingewiesen worden. Muḥammad Mačhlišahrī beschäftigte sich Zeit seines Lebens intensiv mit diesem Werk und untersuchte in einer eigenen Schrift die *silsilāt* der *ḥadīṭe* auf ihre Glaubwürdigkeit.

Muḥammad Mačhlišahrī's Rolle für die *Ahl-e ḥadīṭ* ist darüber hinaus durch die Gründung einer eigenen Schule, der *Madrasa-ye Muḥammadīya* in der Nähe Dīwaryās,<sup>242</sup> gekennzeichnet. Diese Schule wurde 1900 von Muḥammad Mačhlišahrī eingeweiht. Dank seiner Einkünfte in Bhopal konnte Muḥammad es sich leisten, seinen Schülern die Unterbringung und die Verpflegung zu finanzieren. Neben den *Ahl-e ḥadīṭ*-Schriften wurden in der *Madrasa-ye Muḥammadīya* anfänglich noch die Werke des *Dars-e Niḡāmī* unterrichtet, was jedoch bald eingestellt wurde. Muḥammad Mačhlišahrī's rechte Hand und Nachfolger, Muḡṭbullāh Dīwaryāwī (st. ?), unterrichtete sowohl in der der *madrasa* angegliederten *Ahl-e ḥadīṭ*-Moschee als auch in den ḥanafitischen Moscheen des Ortes, so dass der Schülerkreis zunächst noch über die *Ahl-e ḥadīṭ*-Gemeinschaft des Ortes hinausging. 1903 erlangte die *Madrasa-ye Muḥammadīya* eine kurzzeitige Berühmtheit, als dort unter Beteiligung des Schulgründers eine große Debatte zwischen *Ahl-e ḥadīṭ* und *Aryā Samāj* stattfand. Dazu reiste sogar der berühmte punjabische *Ahl-e ḥadīṭ*-Vertreter Ṭanā'ullāh Amritsarī an.<sup>243</sup> 1956 fand in der *madrasa* eine Regionalkonferenz der *Ahl-e ḥadīṭ* statt. Wie ihr Begründer Muḥammad Mačhlišahrī scheint diese *madrasa* jedoch inzwischen fast vergessen zu sein.<sup>244</sup>

Die enge persönliche Beziehung Muḥammad Mačhlišahrī's zu Ṣiddīq Ḥasan spiegelte sich indes in dem Verhalten Šāh Ğahān Begums nach Ṣiddīq Ḥasans Absetzung im Jahr 1885 wider. Da Muḥammad Mačhlišahrī's Schicksal als einer der engsten Mitarbeiter mit dem des Nawwāb verwoben war, war er als *qāḍī* nach Ansicht der Briten und der Herrscherin nicht mehr tragbar. Einige wenige einstige Günstlinge Ṣiddīq Ḥasans waren nun zu sehr umstritten und von den Briten angefeindet. Da Šāh Ğahān Begum Muḥammad Mačhlišahrī sehr schätzte, legte sie ihm nahe, den Staat Bhopal kurzzeitig zu verlassen. Ihr Bemühen, die führenden *Ahl-e ḥadīṭ* aus der Schusslinie der Briten zu ziehen, ging sogar so weit, dass sie Muḥammad Mačhlišahrī 10.000

<sup>241</sup> *ar-Rasā'il al-ḥasana fī salām waṣ-ṣalāt*, Arabisch, ungedruckt. Keine Kopie erhalten.

<sup>242</sup> TADRIS, 57 f.

<sup>243</sup> Zu dieser Debatte lassen sich keine Quellen finden; zu den theologischen Auseinandersetzungen zwischen Ṭanā'ullāh Amritsarī M. Riexinger: *Sanā'ullāh Amritsarī*, 288-295.

<sup>244</sup> Was sich beispielsweise dadurch zeigt, dass in Saifs Werk über die *Ahl-e ḥadīṭ* keine Biografie Mačhlišahrī's abgedruckt ist.

Rupien anbot, wenn dieser freiwillig auf seinen Posten als *qāḍī* verzichtete. Ein Vermögen, das dieser gerne benutzte, um eine lange Europareise anzutreten.<sup>245</sup>

Von seiner längeren Reise zurückgekehrt, erhielt Muḥammad Mačhlīšahrī erneut eine Anstellung in der Verwaltung – diesmal als Lehrer in einer der staatlichen *madāris* mit einem beachtlichen monatlichen Salār. Das bedeutet, dass Šāh Ğahān Begum die engen Kontakte im Netzwerk ihres Mannes aufrecht erhielt und Freunde ihres Mannes sogar dann noch unterstützte, als es politisch nicht opportun war. Nach dem Tod der Begum verließ Muḥammad Mačhlīšahrī Bhopal und zog sich als Lehrer in die *Madrasa-ye Aḥmadiya*<sup>246</sup> in Arrah / Bihar zurück.

Zuvor hatte sich Šāh Ğahān Begum gezwungen gesehen, Muḥammad Mačhlīšahrīs Position an einen anderen Gelehrten zu vergeben. Das Amt erhielt, nicht zuletzt auf Betreiben der Briten, ein Ḥanafī, nämlich Anwār ‘Alī Lakhnawī.

### 3.3.2.4 Qāḍī Anwār ‘Alī Ḥusainī Ḥanafī Lakhnawī (st. 1303 / 1886)

Anwār ‘Alī<sup>247</sup> hatte sich bereits als Mediziner einen Namen gemacht, bevor er sich entschied, nach Ğaunpūr zu reisen und an der dortigen *Madrasat ul-Imāmīya ul-Ḥanafīya* (sic!) zu unterrichten. Als er diese Position innehatte, bot sie ihm die Stelle des *qāḍī* in Bhopal an. Obwohl Anwār ‘Alī zur *Ḥanafīya* gehörte, hatte Šāh Ğahān Begum ihn nicht ohne Grund ausgesucht: er hatte nämlich einige Zeit *ḥadīṭ* bei Naḍīr Ḥusain studiert und stand somit den Lehren der *Ahl-e ḥadīṭ* nicht völlig ablehnend gegenüber. Das Amt des *qāḍī* übte Anwār ‘Alī dennoch nur kurzzeitig aus. Er begab sich etwa 1885 auf die Pilgerfahrt und kehrte nicht wieder nach Bhopal zurück. Stattdessen ließ er sich in Lucknow nieder, wo er 1886 starb. Šāh Ğahān Begum musste sich erneut nach einem *qāḍī* umsehen. Diesmal griff sie auf jemanden zurück, der in Bhopal schon über einen gewissen Bekanntheitsgrad verfügte, da er lange Jahre in Bhopal lebte und das Amt des *muftī* bekleidet hatte. Es handelte sich um den Cousin ‘Abd ul-Qayyūms, Ayyūb Phūltī.

### 3.3.2.5 Ayyūb b. Qamar ud-Dīn Phūltī (st. 1305 / 1888)

Ayyūb<sup>248</sup> zählte zum weiteren Kreis der Familie Šāh Walīullāhs. Wie ein großer Teil von dessen Verwandten wurde auch Ayyūb in Phulat in der Nähe von Muzaffanagar geboren. Nach Beendigung seiner Elementarstudien reiste er nach Delhi und studierte dort bei einigen Deobandī-Größen wie Mamlūk ‘Alī. Außerdem wurde er in dieser Zeit in die *Naqšbandīya* initiiert. In Delhi knüpfte er früh Kontakt zu führenden *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya*-Mitgliedern wie Muḥammad Ishāq und zu seinem eigenen Cousin ‘Abd ul-Qayyūm. Bei seiner anschließenden Pilgerfahrt traf er während seiner Studien auf Ḥusain b. Muḥsin, der mit ihm zusammen beim Šaukānī-Schüler

<sup>245</sup> Leider ist es unbekannt, ob er auf dieser Reise ein Reisetagebuch verfasste, in dem sich sicherlich interessante Einschätzungen Europas durch einen *Ahl-e ḥadīṭ* hätten finden lassen.

<sup>246</sup> Zur *Madrasa-ye Aḥmadiya* (gegr. 1880) vgl. TADRĪS, 127 f.; Saif, 489-492; BSPH, 182. Neben den religiösen Wissenschaften wurde dort auch Englisch unterrichtet. Zu ihrem Gründer Ibrāhīm Ārawī (st. 1901) vgl. J. Malik: *Islamische Gelehrtenkultur*, 271; NH viii, 4 ff. Ārawī hatte zuvor auch bei Ḥusain b. Muḥsin studiert.

<sup>247</sup> NH viii, 84; R. Ḥamid: *Nawwāb Šiddiq Ḥasan Ḥān*, 159-60.

<sup>248</sup> NH viii, 85 ff.; R. Ḥamid: *Nawwāb Šiddiq Ḥasan Ḥān*, 156-57.

Muḥammad b. Nāṣir al-Ḥāzimī (s. o.) studierte. Diesen beiden Gelehrten berichteten Ayyūb von Bhopal und der Ausrichtung der dortigen Gelehrten. Aber erst 1880 entschied sich Ayyūb, selbst nach Bhopal zu reisen. Dort war sein Cousin inzwischen *qāḍī* geworden. Ihm selbst bot Ṣiddīq Ḥasan die Position des obersten *muftī* an. Ṣiddīq Ḥasan war aufgrund des Kontaktes Ayyūbs mit Ḥusain b. Muḥsin und seinen Verbindungen zur *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* davon überzeugt, dass Ayyūb den *Ahl-e ḥadīṭ* nahestünde. Er ließ sogar seine beiden Söhne von Ayyūb unterrichten.

In allen Biografiesammlungen gilt Ayyūb allerdings immer als strikter Ḥanafī, in keinem biografischen Lexikon der *Ahl-e ḥadīṭ* erscheint sein Name. Da er augenscheinlich keine eigenen Schriften hinterließ, entzieht sich die Figur Ayyūbs aber immer noch der genauen Einordnung. Seine Netzwerkkontakte weisen indes Verbindungen sowohl zu Deobandīs als auch zu *Ahl-e ḥadīṭ* auf. Sein intellektueller Werdegang lässt ihn als der jemenitischen Tradition nahestehend erscheinen – seine spätere Tätigkeit in Bhopal hingegen als strikter Ḥanafī. Er war offenbar in der Lage, sich geschickt zwischen beiden gegensätzlichen Gruppierungen zu bewegen und sich nicht auf eine Seite zu schlagen. Dieses konnte ihm insofern gelingen, als er mit Grundforderungen Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns in Bezug auf den Umgang mit der hinduistischen Bevölkerungsmehrheit und ihren Sitten und Gebräuchen konform ging.<sup>249</sup> Knapp drei Jahre lang übte Ayyūb das *qāḍī*-Amt aus und war in dieser Funktion wohl unumstritten. Dafür sorgte wahrscheinlich auch seine Verwandtschaft mit der Familie Šāh Walīullāhs, als deren Vertreter sich Ayyūb wohl Zeit seines Lebens begriff.

Nach Ayyūbs Tod im Jahr 1889 wurde ein Ḥanafī *qāḍī*, der sich von seiner Herkunft und seinen Studien her betrachtet nicht in das Muster der Debatte "Deobandī versus *Ahl-e-ḥadīṭ*" einordnen liess. Es handelte sich um den afghanischen Gelehrten ‘Abd ul-Ḥaqq Kābulī.

### 3.3.2.6 al-Qāḍī ‘Abd ul-Ḥaqq Kābulī (st. 1903)

‘Abd ul-Ḥaqq<sup>250</sup> stammte, wie sein Name schon sagte, aus dem afghanischen Kabul, wo er auch erste Qur’ān-Studien absolvierte. Danach folgten einige Reisen innerhalb Afghanistans, wo er sich auf die *ma’qūlī*-Disziplinen konzentrierte. Anschließend bereiste er erstmals Indien, wo er sich in Kalkutta, Jaunpur und Rampur auf *manṭiq* und *ḥikma* spezialisierte. Dann folgten weitere Reisen nach Mekka, Medina, Syrien und in den Irak, die der Weiterbildung in der arabischen Sprache dienen sollten. ‘Abd ul-Ḥaqq kehrte (aus unbekanntem Gründen) niemals in seine Heimat zurück, sondern ließ sich in Indien, genauer gesagt in Bhopal nieder.

Dort war er nicht der einzige afghanische Gelehrte im Exil (s. u.). Die paschtunische Herkunft der Herrscherfamilie könnte ein mögliches Motiv für ‘Abd ul-Ḥaqq's Wahl seiner neuen Heimat gewesen sein.

<sup>249</sup> Zu seinem Eintreten gegen die *bida’* der Hindus siehe auch die Biografie seines Sohnes Yahyā.

<sup>250</sup> NH viii, 230-31 und Ḥasanī: *Ṭaqāfa*, 125; zu ‘Abd ul-Ḥayy's Studien bei ihm in Bhopal siehe Abū Saḥbān Rūḥ al-Quds Nadwī: *Rawā’ī al-i’lāq*, 49.

Studien beim *nā'ib ul-muftī* Faḥullāh, einem einflussreichen *ġāgīrdār*, und bei 'Abd ul-Qayyūm (damals *muftī*) wiesen 'Abd ul-Ḥaqq den Weg in Richtung des indischen Reformismus. 'Abd ul-Ḥaqq passte sich unter der Herrschaft Šāh Ğahāns schnell der vorherrschenden Glaubensrichtung an und wurde mit einem Posten an der *Madrasa-ye Šāh Ğahānī* belohnt. Faḥullāh verheiratete außerdem seine Tochter mit 'Abd ul-Ḥaqq, so dass dieser bald zu den einflussreichsten Familien Bhopals zählte. Als Faḥullāh starb, erhielt 'Abd ul-Ḥaqq nicht nur dessen *ġāgīr*, sondern auch den Posten als *nā'ib ul-muftī* Bhopals. 1889 wurde 'Abd ul-Ḥaqq dann *muftī* Bhopals.

Mit Kommentaren zu diversen ḥanafitischen Standardwerken machte er sich auch als *ḥadīṭ*- und *uṣūl al-fiqh*-Gelehrter einen Namen. 'Abd ul-Ḥaqq war der letzte *qāḍī* Bhopals, der zwar ein Ḥanafī, aber kein Deobandī war. Als er 1903 verstarb, änderte Sulṭān Ğahān Begum alsbald die Ausrichtung des Staates zugunsten der Deobandīs bei gleichzeitiger .

### 3.3.2.7 EXKURS: Von den *Ahl-e ḥadīṭ* zu den Deobandīs

So wie beim Ausbau der Position der *Ahl-e ḥadīṭ* dem Rechtswesen in Bhopal eine Schlüsselposition zugekommen war, war umgekehrt das Rechtswesen die Stelle, an der die Demontage des *Ahl-e ḥadīṭ*-Netzwerkes begann. Sulṭān Ğahān Begum ersetzte umgehend nach ihrer Thronbesteigung 1901 schnellstmöglich die Mehrheit der noch verbliebenen *Ahl-e ḥadīṭ* Gelehrten durch ihr ergebene '*ulamā*'. Das bedeutete, dass nunmehr prominente Deobandīs die Stellen innehatten, die zuvor von *Ahl-e ḥadīṭ* besetzt gewesen waren. Konnten sich andere *Ahl-e ḥadīṭ* noch in ihren Positionen halten, wurde das so wichtige Rechtswesen komplett umgestaltet. Die *qāḍīs*, die nun die relevanten Positionen erhielten, zählten alle zu den Schülern der ersten Generation des *Dār ul-'ulūm* in Deoband.

Dessen Anfänge gingen auf die *madrasa* in der Čaṭṭa Masġīd Deoband zurück, in der der *Šaiḥ ul-Hind* genannte Maḥmūd ul-Ḥasan Deobandī (st. 1920)<sup>251</sup> zunächst Schüler, dann Lehrer gewesen war. Zu dessen wichtigsten Schülern und *ḥulafā'* zählten Šabīr Aḥmad 'Uṭmānī (st. 1949) und dessen Sohn Nawwāb Muḥyī ud-Dīn Murādābādī (st. 1929).<sup>252</sup> Geboren 1857, kam dieser bereits als junger Mann mit den Lehren Šāh Walīullāhs in Kontakt, die – nach Meinung der Deobandīs – auch die Idee des *ġihād* gegen die Briten beinhalteten. Muḥyī ud-Dīn lehnte die Kooperation mit den Briten ab und entschied sich zunächst für ein Leben am *Dār ul-'ulūm*. Dort studierte er bei den wichtigsten Lehrern dieser Institution, Rašīd Aḥmad Gangohī und Muḥammad Qasim Nanautawī. 1883 betraute man ihn mit der Inspektion des Qur'an-Unterrichtes (*Nazārāt-e ma'ārif-e Qur'ānīya*)<sup>253</sup> am *Dār ul-'ulūm*, später mit der kompletten Unterrichtsreform. Sulṭān Ğahān soll von Muḥyī ud-Dīns ausgezeichnetem Ruf als Bildungsreformer gehört haben und ihn aus diesem

<sup>251</sup> Zu ihm siehe B. D. Metcalf: *Islamic revival*, 92; 108 f.; P. Hardy: *Muslims of British India*, 186.

<sup>252</sup> BTĀ, 286-290.

<sup>253</sup> Zum *Nazārāt al-ma'rifat al-qur'ānīya*, das eine zeitgemäße Qur'an-Exegese im Sinne des anti-britischen Freiheitskampfes vorsah, vgl. J.-P. Hartung: *Viele Wege*, 186-193.

Grund von Deoband nach Bhopal geholt haben. Ihm sei es zu verdanken, dass den Lehren Šāh Walīullāhs seit dem Tode Ayyūb Phultīs in Bhopal endlich wieder Gewicht verliehen wurde.<sup>254</sup> Von 1905-1908 war er *qāḍī* Bhopals; sein Nachfolger wurde Yaḥyā b. Ayyūb Phūltī.<sup>255</sup>

Damit hatte wieder ein Vertreter der Šāh Walīullāh-Familie das Amt des *qāḍī* inne. Auch Yaḥyā war den Deobandīs zuzurechnen. Er hatte allerdings niemals bei den Größen der Deoband-Schule studiert, sondern seine Ausbildung ausschließlich in Bhopal genossen. Sein Vater und sein Onkel waren seine wichtigsten Lehrer gewesen. Interessant sind auch Yaḥyās Verbindungen zum *Naqšbandī*-Schrein Abū Aḥmad Muğaddidīs (s. o.) und seine medizinischen Fähigkeiten, die auch im *State Gazetteer* lobende Erwähnung fanden.<sup>256</sup> Bereits zu Lebzeiten seines Vaters übte er das Amt des *mufṭīs* aus. 1909 übernahm er dann das *qāḍī*-Amt, das bereits sein Vater innegehabt hatte. Als er 1932 starb, ging das *qāḍī*-Amt Bhopals an einen wichtigen Vertreter aus Deoband, Muḥammad Ḥasan Murādābādī.<sup>257</sup> Dieser war nicht nur Schüler der wichtigsten Lehrer des *Dār ul-‘ulūm* in Deoband, sondern gehörte auch lange Jahre dem Beratungsgremium (*Maǧlis-e šūrā*) an. Von 1931 bis 1946 war er *qāḍī* Bhopals. Die Deobandīs stellten seit der Regierungszeit Sulṭān Ğahāns immer den *qāḍī* Bhopals. Die Begum ersetzte schlicht das von Šiddīq Ḥasan Ḥān aufgebaute *Ahl-e ḥadīṭ*-Netzwerk durch ein Deobandī-Netzwerk.

Im Bereich des Rechtswesens hatten somit Šiddīq Ḥasan Ḥāns Netzwerke den wenigsten Bestand. Seine Forderung nach *iğtihād* wurde seit dem frühen 20. Jahrhundert völlig abgelehnt. Als Konsequenz wurde seit dieser Zeit in der Rechtspraxis so entschieden, wie es die Lehren der Deobandīs vorsahen. Das betraf all die Bereiche, die im zweiten Teil dieser Arbeit als Hauptsteitpunkte zwischen Deobandīs und *Ahl-e ḥadīṭ* im islamischen Diskurs auszumachen sind (in erster Linie Regelungen, die Scheidung betreffend). In ihrem Bestreben, die Zeit des Einflusses Šiddīq Ḥasan Ḥāns auf Bhopal vergessen zu machen, holte Sulṭān Ğahān die vehementesten Kritiker ihres Stiefvates von Deoband nach Bhopal. Damit zerstörte sie die *Ahl-e ḥadīṭ*-Strukturen Bhopals fast vollständig und drängte die in Bhopal verbliebenen *Ahl-e ḥadīṭ* in die Defensive. Mit dem Verlust der Kontrolle über die Auslegung des islamischen Rechts wurde den *Ahl-e ḥadīṭ* die stärkste Stütze ihres Dogmas, die Forderung nach *iğtihād*, entzogen. Sie waren bis heute nicht in der Lage, ihre frühere Bedeutung für Bhopal zurückzugewinnen.

<sup>254</sup> Ibid.

<sup>255</sup> NH viii, 523 ; R. Hāmid: *Nawwāb Šiddīq Ḥasan Ḥān*, 164-65.

<sup>256</sup> C.E. Luard: *Bhopal State Gazetteer*, Nr. 55. Das *ǧāgīr* über 171 Rs. wurde Muḥammad Yaḥyā für die Durchführung der Heiratszeremonien der beiden ältesten Söhne Sulṭān Ğahāns gewährt.

<sup>257</sup> R. Hāmid: *Nawwāb Šiddīq Ḥasan Ḥān*, 171. BTĀ, 290-91.

### 3.3.3 Bhopal als islamische Stadt

#### 3.3.3.1 Moscheen und Paläste

Auch wenn Şiddīq Ḥasans erarbeitete Netzwerkverbindungen im Rechtssektor keine Beständigkeit zeigten, hinterließ sein Versuch, mit Šāh Ğahān Begum die Stadt Bhopal zur islamischen Stadt zu machen, sichtbare Spuren im Stadtbild Bhopals.

An erster Stelle stand dabei das gigantische Bauprojekt der *Tāġ ul-masāġid* ("Krone der Moscheen"). Diese Moschee, im übrigen eine der größten Asiens, wurde von Šāh Ğahān Begum mit dem Ehrgeiz erbaut, ihrem Namensvetter, dem Mogulherrscher Šāh Ğahān, Konkurrenz zu machen. Die Begum entschied sich nämlich, die *Tāġ ul-masāġid* nach dem Vorbild der *Ğāmi‘ Masġid* in Delhi zu erbauen, die einst von dem Mogulherrscher errichtet wurde. Einige Teile, wie große Marmorplatten und riesige Kristallleuchter zur Inneneinrichtung, wurden sogar in England gefertigt. Ihr Einbau wurde dann aber von einigen *Ahl-e ḥadīṭ* mit der Begründung verhindert, dass sich die Gläubigen beim Beten in den glänzenden Oberflächen spiegeln könnten und dadurch von der Ernsthaftigkeit des Gebetes abglenkt würden.<sup>258</sup> Bei diesen Auseinandersetzungen ist es nicht weiter verwunderlich, dass sich die Fertigstellung der Moschee immer weiter verzögerte. Die Herrscherin sollte die Fertigstellung des Baus nicht mehr selbst erleben. Erst auf Betreiben der Gelehrten des *Dār ul-‘ulūm* wurde die Moschee erst 1971 beendet. Dahinter steckte auch ein handfestes finanzielles Problem. Die Begum hatte bereits 160.000 Rupien in die Errichtung der *Tāġ ul-Masāġid* gesteckt, und es erwies sich als großes Problem, nach dem offiziellen Ende des Fürstentums Bhopal eine Nachfolgefiananzierung zu finden.

Šah Ğahāns Anspruch, eine islamische Stadt zu bauen, zeigte sich nicht nur an dieser großen und mehreren kleinen Moscheen, sondern auch am Wunsch der Begum, für alle ‘īd-Gebete einen eigenen Gebetsplatz vorweisen zu können. Sowohl anlässlich des ‘īd *al-aḍḥā* (Opferfest) als auch während der Feiern zum Ende des Ramaḍāns sollten die Muslime nicht in den Moscheen, sondern auf dem neu errichteten ‘īdġāh (Gebetsstätte nur für diese Feiern) beten. Diese Regelungen betraf nicht nur die Männer, sondern auch die Frauen, für die eine separate Gebetsmöglichkeit abgetrennt wurde. Dem ‘īdġāh wurde eine kleine Moschee inklusive *madrassa* angegliedert, der Komplex ist bis heute erhalten.

Šāh Ğahān Begum wendete auch für andere Großbauprojekte Unsummen auf. So "flossen die Geldsummen wie Wasser"<sup>259</sup> in den Bau von Palästen wie dem *Tāġ Maḥall*, dem *Nūr Maḥall* (der Residenz Şiddīq Ḥasans) oder dem ‘*Alī Manzil*, benannt nach Sulṭān Ğahāns Ehemann Aḥmad ‘Alī Ḥān. Šāh Ğahāns Urenkelin ‘Abīda Sulṭāns betonte, dass der Hof Bhopals zum ersten und einzigen Mal in seiner Existenz Pomp und Vergnügungen sah, die ansonsten die Fürstenhöfe

<sup>258</sup> C. Preckel: *Begums of Bhopal*, 120 f.

<sup>259</sup> Sultan Jahan Begum: *Hayat-e Shahjahānī*, 80.



auszuzeichnen pflegten.<sup>260</sup> Und 'Abīda Sulṭāns Sohn Sh.M. Khan fügte hinzu: "Above all, Shahjehan brought to Bhopal more liberal and relaxed ambience leading to a *joie de vivre* that had been singularly absent during the ascetic rule of preceding Begums."<sup>261</sup>

Überflüssig zu betonen, dass diese Schilderung des lockeren Hoflebens im eklatanten Widerspruch zur Schilderung Sulṭān Ğahāns steht, die Bhopal als Sammelpunkt strikter puritanischer "Wahhābīs" darstellte.

### 3.3.3.2 *Amr bil-ma'rūf und ḥisba*

In der Tat gab es in Bhopal aufgrund des Einflusses der *Ahl-e ḥadīṭ* Tendenzen, ausschweifendem Hofzeremoniell entschieden entgegenzutreten. Zu diesem Zweck führte Ṣiddīq Ḥasan einige Institutionen in Bhopal ein, die seiner Ansicht nach den Geboten der *ṣarī'a* entsprachen.<sup>262</sup> Dieses war zum einen die Durchsetzung des *al-amr bil-ma'rūf wan-nahy 'an al-munkar*.<sup>263</sup> Die *Ahl-e ḥadīṭ* verwiesen auf diverse Qur'ān-Zitate, die denen den Muslimen auferlegt worden sei, "eine Gemeinschaft (von Leuten) zu werden, die zum Guten aufrufen, gebieten, was recht ist, und verbieten, was verwerflich ist. Denen wird es wohl ergehen."<sup>264</sup>

Ṣiddīq Ḥasan sah es als seine Aufgabe an, dieses koranische Gebot in Bhopal durchzusetzen. Er verknüpfte die Einhaltung des *amr bil-ma'rūf* mit der Institution der *ḥisba*.<sup>265</sup> Die *ḥisba* und die damit verbundene Position des *muḥtasib*<sup>266</sup> werden im engeren Sinne als "Marktaufsicht" aufgefasst. Der *muḥtasib* hatte beispielsweise die beim Handel verwendeten Maße und Gewichte zu kontrollieren, aber auch auf das korrekte moralische Verhalten der Händler zu achten.

Bereits Ibn Taimīya wollte die Bedeutung des *muḥtasib* erheblich weiter gefasst wissen. Er verstand *ḥisba* als Grundordnung einer muslimischen Gesellschaftsordnung, die strikte Regeln für den einzelnen Gläubigen aufgestellt wissen wollte. Ṣiddīq Ḥasan orientierte sich an dieser Definition Ibn Taimīyas.<sup>267</sup> Für ihn und die *Ahl-e ḥadīṭ* umfasste *ḥisba* demnach nicht nur die Kontrolle der Gewichte auf den Märkten (vor allem bei den Yūnānī-Medizinern), sondern auch alle Angelegenheiten, die die Moscheen Bhopals betrafen. Das beinhaltete deren Ausstattung, die Auskleidung mit Teppichen, aber auch das korrekte Verhalten der Betenden. Bereits Sikander Begum hatte während ihrer Regierungszeit dafür gesorgt, dass in den Moscheen gewisse

<sup>260</sup> Abida Sulṭān Begum: "Begums of Bhopal", 35.

<sup>261</sup> Sh. M. Khan: *Begums of Bhopal*, 151.

<sup>262</sup> A. Ğ. Luqmān: *as-Sayyid Ṣiddīq Ḥasan Ḥān*, 67-69.

<sup>263</sup> W. Madelung: "Amr bil-ma'rūf", in: *EIran* i, 992-995.

<sup>264</sup> Sure 3, Vers 104. Zur Berufung auf diese Sure seitens der *Ahl-e ḥadīṭ* vgl. 'Alī Ḥasan Ḥān: *Ma'āṭir-e Ṣiddīqī* iii, 50 f. und 93 ff.

<sup>265</sup> A.S. Bazmee Ansari: "Ḥisba", in *EI* (2) iii, 485-493. J. Thielmann: *Nasr Hamid Abu Zaid und die wiedererfundene ḥisba: Ṣarīa und Qanun im heutigen Ägypten*. Würzburg 2003.

<sup>266</sup> Sh.A. Jackson: "Muḥtasib", in *OEMIW* iii, 170 ff.; 'Abd al-Rahman b. Nasr Shayzari: *The Book of the Islamic market inspector: nihayat al-rutba fi talab al-ḥisba* / trans. by R.P. Buckley. Oxford 1999; R.P. Buckley: "The Muhtasib". *Arabica* 39 (1992), 59-117; A. Abd-Elsalam: *Das Mamlukische muḥtasib-Amt: eine islamische Institution im Kontext sozio-politischen Wandels*. Halle 2004.

<sup>267</sup> Als Standardwerk sowohl der *Wahhābīya* als auch der heutigen *Ahl-e ḥadīṭ* gilt Taqī ad-Dīn b. Taimīya: *al-Ḥisba fil-Islām*. Bairūt 1972, dazu H. Laoust (Übers.): "Traité sur la Ḥisba / Al-ḥisba fi-l-islam au wazifat al-hukuma al-islamiya". *REI* 52 (1984), 17-208.

Regelungen eingehalten wurden, beispielsweise dass in den Moscheen Bhopals nicht geschlafen werden solle oder Bettler sich nicht in der Moschee aufhalten sollten.<sup>268</sup>

Besonders wichtig dabei war, das moralisch einwandfreie Verhalten der Gläubigen zu überwachen und diese bei Verfehlungen wieder auf den richtigen Weg zu bringen. In seinem Bestreben, das *amr bil-ma'rūf* in Bhopal durchzusetzen, ähnelte Şiddīq Ḥasan in der Tat den arabischen Wahhabiten. Im ersten saudischen Staat wurden die Regelungen des *amr bil-ma'rūf*, teilweise auch gewaltsam, von Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb und seinen Anhängern durchgesetzt.<sup>269</sup> Bei den Wahhabiten stand die Kontrolle der Einhaltung des Gebetes, vor allem am Freitag, im Mittelpunkt der *ḥisba*. In diesem Punkt unterschieden sich die *Ahl-e ḥadīṭ* aber von den Wahhabiten. Sie erklärten niemanden zum Ungläubigen (*kāfir*), weil er das Freitagsgebet versäumt hatte. Auch in diesem Punkt befanden sich die *Ahl-e ḥadīṭ* in der Tradition Šaukānīs. Im Unterschied zur *Wahhābiya* verfolgten die *Ahl-e ḥadīṭ* auch nicht das öffentliche Rauchen oder die Darstellung beseelter Objekte. Es gab aber auch genügend Gemeinsamkeiten: sowohl *Wahhābiya* als auch *Ahl-e ḥadīṭ* bemühten sich um die Verbots des Konsums von Wein, des Tanzens, des Singens und des Glücksspiels.<sup>270</sup> Zunächst, kurz nach seiner Heirat mit der Begum, soll Şiddīq Ḥasan Ḥān selbst noch Wein in der Öffentlichkeit getrunken haben. Erst als sogar Weinkrüge in den Moscheen oder auf Gräbern aufgetaucht sein sollen, entschied sich Şiddīq Ḥasan, dagegen einzuschreiten. Es steht allerdings zu vermuten, dass durch die (übertriebene) Darstellung der sündigen Verhältnisse ein Eingreifen der *Ahl-e ḥadīṭ* gegen einige Sufis oder die entstehende Bar-elwī-Bewegung (s. u.) in Bhopal nachträglich legitimiert werden sollte. Das Werk Luqmāns, das als einziges diese Begebenheiten ausführlich aufgreift, wurde in Riyāḍ gedruckt. Durch seine Beschreibung der Vorgänge in Bhopal wird eine Nähe zwischen *Wahhābiya* und *Ahl-i ḥadīṭ* konstruiert, die es zumindest zu diesem Zeitpunkt nicht gegeben hat.

Die Kontrollaufgaben wurden von *Ahl-e ḥadīṭ*-Mitgliedern übernommen, die für ihre Tätigkeit nicht bezahlt wurden. Neben dem jeweiligen *qāḍī* und *muftī* soll sich auch Ğamāl ud-Dīn Ḥān in dieser Funktion betätigt haben. Muḥammad Bašīr predigte jeden Freitag über die Notwendigkeit der Einhaltung des *amr bil-ma'rūf*. In den Quellen wird immer wieder angedeutet, dass es bei der Durchsetzung des *amr bil-ma'rūf* zu Handgreiflichkeiten kam, beispielsweise beim Verbot bestimmter Feierlichkeiten wie *walīma*<sup>271</sup> (vgl. Kapitel 4.4.2.3.) oder sufischer Veranstaltungen mit Musik und *dīkr*. Derartige Maßnahmen schüchterten augenscheinlich die Bevölkerung mehr ein, als dass sie zur Popularisierung der Thesen der *Ahl-e ḥadīṭ* führten. Vermutlich waren es genau diese Maßregelungen der Bevölkerung, die verhinderten, dass Şiddīq Ḥasan und die *Ahl-e*

<sup>268</sup> 'Ubaidullāh Ḥān/Sultān Ğahān Begum: *Ḥayāt-e Sikanderi*. Bhopāl 1921, 144 ff.; eine gegenteilige *fatwā* der *Ahl-e ḥadīṭ*, die das Schlafen in der Moschee gestattet, bei M.A. Mirpuri: *Fatawa Sirat-e-Mustaqeem*, 98.

<sup>269</sup> Zur Orientierung der *Wahhābiya* an Ibn Taimiya und der Durchsetzung des *amr bil-ma'rūf* in Saudi-Arabien siehe G. Steinberg: *Religion und Staat*, 397-422.

<sup>270</sup> Siehe 'Alī Ḥasan Ḥān: *Ma'āṭir-e Şiddīqī* iii, 93 und A.Ğ. Luqmān: *as-Sayyid Şiddīq Ḥasan*, 68.

<sup>271</sup> NḤ viii, 294.

*ḥadīṭ* in Bhopal eine hohe Popularität erlangen konnten. Das machte Ṣiddīq Ḥasan Ḥān – auch in den Augen der Briten – sehr angreifbar und dürfte ein entscheidendes Motiv für seine Absetzung gewesen sein.

### 3.3.3.3 *Maḡlis-e šūrā*

Die Grundlage für ein solches "Beratungsgremium"<sup>272</sup> lieferten nach Interpretation der *Ahl-e ḥadīṭ* die folgenden Qur'ān-Verse: *wa-amruhum šūrā bainahum* (ihre Angelegenheit wurde zwischen ihnen beraten, Sure 3, Vers 153) bzw. *wa-šāwirhum fil-amr* (sie berieten sich in der Angelegenheit, Sure 43, Vers 36/39).

Die Vertreter der indischen Nationalisten behaupten heutzutage häufig, dass das Beratungsgremium in der Kolonialzeit seiner Arbeit nicht ungehindert nachgehen konnte. Den Grund dafür sahen sie in der Präsenz der Briten in Indien, die angeblich eine uneingeschränkte Tätigkeit des Rates verhinderte. In Bhopal gab es ein derartiges Beratungsgremium zumindest nominell. Über seine tatsächliche Arbeit kann aufgrund der Quellenlage allerdings keine umfassende Aussage getroffen werden. Der erste Vorsitzende des *Maḡlis-e šūrā* wurde 'Alī Ḥasan Ḥān, der jüngere Sohn Ṣiddīq Ḥasans. Das beweist, dass Ṣiddīq Ḥasan sich immer bemühte, seinen Söhnen einen Posten in der Verwaltung des Staates zuzuweisen. Zudem wird deutlich, dass auch dieses Gremium von den *Ahl-e ḥadīṭ* stark beeinflusst war.

Mit mehreren weiteren Gesetzen und Erlassen versuchte Ṣiddīq Ḥasan darüber hinaus, Bhopal in einen islamischen Staat zu verwandeln. Beispielsweise verbot er die überzogenen Zahlungen einer Mitgift (*mahr*),<sup>273</sup> da eine solche Brautgabe Verschwendung sei. Er hielt alle Familien an, dem Beispiel des Propheten zu folgen, bei dem die Frage der Mitgift eine untergeordnete Rolle spielte. Interessant ist noch eine weitere Regelung, die das Auftreten von Frauen in der Öffentlichkeit betraf. So wollte Ṣiddīq Ḥasan Ḥān per Dekret, den Frauen ein "islamisches" Benehmen in der Öffentlichkeit zu verordnen, das sich an den Grundsätzen der *šarī'a* orientieren sollte. So versuchte er beispielsweise den Frauen zu untersagen, sich alleine, ohne männliche (verwandte) Begleitung auf Reisen zu begeben, da er dieses Verhalten als unschicklich empfand.<sup>274</sup> Auf weitere Vorstellungen Ṣiddīq Ḥasans in dieser Hinsicht wird noch ausführlich im Kapitel über unislamische Neuerungen (*bida'*) in dieser Arbeit eingegangen werden. Bemerkenswert ist allerdings, dass Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns Richtlinien eines "Islamischen Staates Bhopal" sehr wohl mit seiner Bewunderung für die Briten einherging.

<sup>272</sup> B. Lewis: "Mashwara/Mashūra", in EI (2) vi, 724 ff.; C.E. Bosworth: "Shurā", in EI (2) ix, 504.

<sup>273</sup> T.P. Hughes: "Dower", in *Dictionary of Islam*, 91.

<sup>274</sup> 'Alī Ḥasan Ḥān: *Ma'āṭir-e Ṣiddīqī*, iii, 101 ff.

### 3.3.4 Şiddīq Ḥasan und die Briten

Şiddīq Ḥasan Ḥāns positive Haltung gegenüber den Briten<sup>275</sup> ließ sich einerseits natürlich dadurch erklären, dass er in finanzieller Hinsicht von ihnen abhängig war. So ließ er sich gerne zwei Jahre nach seiner Hochzeit mit verschiedenen Ehrentiteln und Gewändern schmücken sowie mit einem jährlichen Salär von 24.000 Rupien jährlich für seine treuen Dienste entlohnen.

Das hatte zur Folge, dass Şiddīq Ḥasan Ḥān die britische Herrschaft über Indien so beurteilte, wie er sie in Bhopal erlebte: nämlich als Motor für Reformen auf allen Gebieten, für den technischen Fortschritt und nicht letztendlich für seinen eigenen Aufstieg am Hofe. Wie bereits zuvor erwähnt, hatte bereits Şāh ‘Abd ul-‘Azīz bewundernd über britische Eigenschaften wie Organisationstalent geschrieben. Şiddīq Ḥasan Ḥān nahm in *Ḥuḡağ al-kirāma* diese Haltung auf und lobte die Errungenschaften und Fortschritte seit der britischen Eroberung.<sup>276</sup> An erster Stelle sei das Postwesen (*intizām-e dāk*) zu nennen, an zweiter Stelle der Ausbau der Straßen, drittens die gut organisierte Städteplanung sowie viertens die Infrastruktur, an fünfter Stelle das Polizeisystem. Besonders erwähnenswert erschien Şiddīq Ḥasan Ḥān an sechster Stelle der wirtschaftliche Aufschwung, der durch die Verarbeitung von Baumwolle und Leinen und letztendlich die Umstellung auf die Geldwirtschaft durch die Einführung der neuen Münzen verursacht wurde. Bewundernswert erschien ihm zudem die Erfindung neuer Schiffe - gemeint war wohl die Dampfschiffahrt,<sup>277</sup> - die das Überwinden großer Distanzen in kürzester Zeit ermöglichten. Als siebenten Punkt der britischen Errungenschaften, die auch Indien beeinflussten, hob er zuletzt die Erfindung des Telegrafen hervor.<sup>278</sup> Alle diese Dinge, so resümierte er schließlich, hätten in Indien Gutes bewirkt. Anhand der genannten Punkte versuchte Şiddīq Ḥasan Ḥān, diese Neuerungen, die er auf seinen Reisen durch Indien bewundert hatte, in Bhopal einzuführen. Tatsächlich fielen die Währungsreform, die Einführung von Briefmarken,<sup>279</sup> vor allem aber der Bau der bhopalesischen Eisenbahn in die Herrschaftszeit Şāh Ğahān Begums. 1884 wurde die Eisenbahnlinie<sup>280</sup> von Bhopal nach Itarsi von Şāh Ğahān Begum eingeweiht. 1889 wurde Bhopal auch zum Haltebahnhof der *Indian Midland Railway*, die von Jhansi unter anderem Linien nach Kanpur und eben Bhopal unterhielt.<sup>281</sup>

<sup>275</sup> Interessante Beispiele zur Wahrnehmung der britischen Herrschaft in Indien durch die Muslime im 18. Jahrhundert liefert Gulfishan Khan: *Indian Muslim perceptions of the West during the 18th century*. Oxford 1998.

<sup>276</sup> Muḥammad Şiddīq Ḥasan: *Ḥuḡağ al-kirāma*, 219 f.; siehe auch M. Riexinger: *Sanā’ullāh Amritsarī*, 132.

<sup>277</sup> Dazu siehe H.T. Bernstein: *Steamboats on the Ganges: an exploitation on the history of India's modernization through science and technology*. Calcutta 1987 [Repr.]. Zur muslimischen Reaktion vgl. G. Khan: *Indian Muslim perceptions*, 382.

<sup>278</sup> Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān: *Ḥuḡağ al-kirāma*, 213.

<sup>279</sup> Eine der frühesten bekannten Briefmarken Bhopals dürfte eine von 1876 sein.

<sup>280</sup> Sh.M. Khan: *Begums of Bhopal*, 144; C. Preckel: *Begums of Bhopal*, 148.

<sup>281</sup> I.J. Kerr: *Building the railways of the Raj: 1850-1900*. New Delhi 1997, 77; vgl. auch M.A. Rao: *Indian Railways*. 3rd ed. New Delhi 1975; G. Khan: *Indian Muslims perceptions*, 379-381.

In den uns vorliegenden Quellen gibt es bisher keine Hinweise darauf, dass sich andere *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrte Bhopals eindeutig gegen technologische Neuerungen gewandt hatten - ganz im Gegensatz zu den Wahhabiten, die noch Ende der 1940er Jahre heftigst über die Eisenbahn debattierten. Ähnliche Diskussionen gab es zuvor über den Telegraphen. Auch hierrüber bestand in Bhopal keinerlei Diskussionsbedarf. Nicht einheitlich war in Bhopal hingegen die Einstellung der *Ahl-i ḥadīṭ* zum Thema Photographie beseelter Dinge. Ṣiddīq Ḥasan hatte in *Ḥuḡaḡ al-kirāma* das Aufhängen von Bildern von Menschen und Tieren in Wohnhäusern abgelehnt und selbst die Abbildung an sich als "schändliche Neuerung" bezeichnet.<sup>282</sup> Unabhängig davon existiert seit Sikander Begums Zeiten eine Tradition, die Herrscherinnen zu porträtieren. Von Šāh Ġahān Begum, die sich im öffentlichen Raum ansonsten nur in *purda* bewegte, existieren zahlreiche Aufnahmen ohne Schleier. Selbst Ṣiddīq Ḥasan Ḥān ließ sich porträtieren. Wie sich diese Widersprüchlichkeiten erklären lassen, kann an dieser Stelle nicht bewertet werden. In jedem Falle zeigte man sich technischen Innovationen gegenüber aufgeschlossener als im heutigen Saudi-Arabien, wo selbst in den 1940er Jahren die Photographie kurzzeitig verboten wurde und man selbst Photographien abhängen ließ.<sup>283</sup> Interessant ist auch die Einstellung führender *Ahl-i ḥadīṭ* zum Thema Uhren: Naḏīr Ḥusain erlaubte sie mit der Begründung, "dass es sich um Musikinstrumente handele"<sup>284</sup>, und in Ṣiddīq Ḥasans Nachlass in Bhopal wird immer noch seine Taschenuhr aufbewahrt.

Ähnlich aufgeschlossen zeigten sich die *Ahl-i ḥadīṭh* auch in Bezug auf die englische Sprache. Narayani Gupta<sup>285</sup> hat für die Gelehrten der Stadt Delhi nachgewiesen, dass das Erlernen von Englisch von den Muslimen Mitte des 19. Jahrhunderts als notwendiges Übel zur Erlangung einer Arbeitsstelle in britischen Diensten betrachtet wurde. Unter den Muslimen allerdings herrschte keineswegs Einigkeit, ob denn nun die Beherrschung der englischen Sprache legitim sei. Man denke hier nur an den Streit unter Delhieser *‘ulamā’*, als *‘Abd ul-Ḥayy al-Buḏhānawī* eine Stelle als *muftī* in den Diensten der Briten aufnehmen wollte. Sein Onkel *‘Abd ul-‘Azīz* erließ daraufhin eine *fatwā*, in der er ausdrücklich erklärte, dass ein Muslim ohne Bedenken in den Dienst der Briten eintreten könne - solange es sich bei diesen nicht um ausgewiesene Feinde des Islam handele. Die dem jeweiligen Muslim zugedachte Aufgabe dürfe auch nichts umfassen, was einem muslimischen Glaubensbruder schade oder der *šarī‘a* widerspreche. Eine vollständige Anpassung an die Sitten und Gebräuche der britischen Dienstherrn dürfe keinesfalls geschehen. Zudem sei das Erlernen der englischen Sprache genau so verdienstvoll wie die Beherrschung anderer Sprachen.<sup>286</sup> Aber auch hier gelte die Einschränkung, dass ein Muslim niemals die Kenntnisse englischer (gleich

<sup>282</sup> Zu diesem Widerspruch auch M. Riexinger: *Sanā‘ullāh Amritsarī*, 430.

<sup>283</sup> G. Steinberg: *Religion und Staat*, 385.

<sup>284</sup> M. Riexinger: *Sanā‘ullāh Amritsarī*, 127.

<sup>285</sup> N. Gupta: *Delhi between the Empires*, 7.

<sup>286</sup> M. Hermansen: "Wahhabis, fakirs and others", 26 f.

christlicher) Literatur gegen seine eigene Religion einsetzen dürfe.<sup>287</sup> Diese Einstellung 'Abd ul-'Azīz war auch unter den Gelehrten der *Ahl-i ḥadīṭ* Bhopals weit verbreitet - zu mindest finden sich in *fatwā*-Sammlungen und sonstiger Literatur keine gegenteiligen Einstellungen.

Auch Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns Lehrer Ṣadr ud-Dīn Ḥān war Lehrer am renommierten *Delhi College* gewesen, wo neben mathematischen und naturwissenschaftlichen Fächern auch Englisch unterrichtet wurde.<sup>288</sup> Ob Ṣiddīq Ḥasan tatsächlich wie behauptet bereits während seiner Studienzeit Englisch lernte, ist nach wie vor ungewiss. Sicher ist, dass man die von N. Gupta für Delhi gewonnenen Erkenntnisse für Bhopal und für Ṣiddīq Ḥasan Ḥān nicht automatisch bestätigen kann.

In Bhopal nämlich war auf die Unterrichtung des Englischen schon seit den 1840er Jahren gesteigerter Wert gelegt worden. Bereits unter Sikander Begum war Englisch als Unterrichtsfach in den örtlichen *madāris* eingeführt worden. War die Begum während ihrer eigenen Ausbildung nicht in dieser Sprache unterwiesen worden, so hatte sie für ihrer Tochter mehrere Wochenstunden Englischunterricht vorgesehen. Zu diesem Zweck war *Munṣī* Muḥammad Ḥusain Ḥān als Ṣāḥ Ḡahāns Privatlehrer ausgewählt worden. Dieser war, in seiner Funktion als *Mīr Munṣī*, nicht nur der Privatsekretär der Begum, sondern diente auch als Übersetzer für den *Political Agent*. Ausserdem betreute er, wohl aufgrund seiner Sprachkenntnisse, europäische Reisende und Gesandtschaften, die nach Bhopal kamen.<sup>289</sup>

Zu der Zeit, als Ṣiddīq Ḥasan in Bhopal in den Staatsdienst eintrat, war die Beherrschung der englischen Sprache bereits obligatorisch für alle Staatsbeamten. Daraus lässt sich schliessen, dass Ṣiddīq Ḥasan Englisch schon zu diesem Zeitpunkt zumindest zu einem gewissen Grad beherrschte. Diesen Schluss lassen auch Bemerkungen in seinem Werk *Ḥuḡaḡ al-kirāma*<sup>290</sup> zu: dort berichtete er von der Eroberung Großbritanniens durch Julius Cäsar und von einigen weiteren markanten Ereignissen der britischen Geschichte. Die große Anzahl von Standardwerken zur englischen Geschichte, die sich in der bhopalesischen *Maulānā Āzād Library* befinden (welche ja die Bibliothek der ehemaligen Fürstenfamilie ist) legt nahe, dass Ṣiddīq Ḥasan sich über die britische Geschichte durchaus aus englischen Quellen zu informieren wusste.<sup>291</sup>

Lediglich die in *Luḡṭat al-'aḡlān* getroffene Aussage,<sup>292</sup> dass die Briten und die Amerikaner noch 1880 einen Krieg um die britische Unabhängigkeit führten, stellt die Aktualität von Ṣiddīq Ḥasans Kenntnisstand in Frage. Sicherlich hat Ṣiddīq Ḥasan von den Ersten Amerikanischen Unabhängigkeitskriegen gewusst, der am 4. Juli 1776 mit der Unabhängigkeitserklärung Amerikas zu

<sup>287</sup> M. Pernau: *Bürger mit Turban*, 69; auch Naḏīr Ḥusain soll sich zu diesem Thema positiv geäußert haben, siehe M. Riexinger: *Sanā ullaḥ Amritsari*, 127.

<sup>288</sup> Ausführlichst zum Delhi College: M. Pernau: *The Delhi College*. Delhi 2006.

<sup>289</sup> Vgl. vor allem L. Rousselet: *India and its Native Princes*, 451 ff.

<sup>290</sup> Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Ḥuḡaḡ al-kirāma*, 79 ff.; sowie 207-220 über die Herrschaft der Christen in Indien.

<sup>291</sup> In dieser Bibliothek befinden sich zahlreiche Schriften zur britischen Herrschaft über Indien, beispielsweise als eines der frühesten Werke T.M. Murrays *History of British India* von 1863 oder Oliphants *Queen Victoria* von 1900.

<sup>292</sup> Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Luḡṭat al-'aḡlān*, 203 f. (*ḍikr al-'arḍ al-ḡadīda*).

Ende gingen. Auch die zweiten Amerikanischen Unabhängigkeitskriege 1812-1814, bei denen es um die Wahrung wirtschaftlicher Interessen der USA gegenüber Europa ging, dürften ihm geläufig gewesen sein. Somit erscheint die Frage berechtigt, warum er eine derartige Aussage überhaupt tätigte. Wenn man ihm anti-britisches Gedankengut vorwerfen will, erscheint es möglich, dass Şiddīq Ḥasan Ḥān eine Erhebung gegen die Briten auch in den 1880er Jahren für machbar hielt und auf den Erfolg der Amerikaner in dieser Sache hinweisen möchte. Denkbar wäre auch, dass Şiddīq Ḥasan Ḥān den Amerikanischen Bürgerkrieg (1861-1865) meinte. Da es bei diesem Krieg unter anderem um die Abschaffung der Sklaverei ging, wäre eine deutlichere Stellungnahme von Seiten der *Ahl-e ḥadīth*, die als Befürworter der Sklaverei galten, durchaus von Interesse gewesen (s.u.). Es ist also nicht abzustreiten, dass Şiddīq Ḥasan jemand war, der sich zumindest oberflächlich mit "westlichen" "modernen" Ideen und Erfindungen beschäftigte. Dieses hing zu einem nicht unerheblichen Maße davon ab, dass er in seiner Position im beständigen Austausch mit Briten lebte. Sein täglicher Umgang, sowie der Diskurs, in dem er selbst verortet war, erforderte auch diese Beschäftigung. Dieses war für andere Gelehrte nicht unbedingt der Fall, so dass zugegeben werden muss, dass Şiddīq Ḥasan in einer diesbezüglich besonderen Situation lebte. Diese ermöglichte ihm auch den Austausch mit Gelehrten aus der arabischen Welt, was sicherlich nicht vielen anderen indischen Gelehrten seiner Zeit aus finanziellen oder organisatorischen Gründen möglich war.

Im folgenden Kapitel gehtes um im arabischen Ausland lebende Gelehrte, zu denen Şiddīq Ḥasan Ḥān Kontakt hatte. Dabei waren sowohl Kontakte zu wahhabitischen Gelehrten von der Arabischen Halbinsel als auch zu Vertretern der *Salafīs* in Damaskus von Bedeutung.

### 3.3.5 Şiddīq Ḥasan Ḥāns außerindische Kontakte

#### 3.3.5.1 Der "Buchhändler"

Eine besonders wichtiger Kontakt Şiddīq Ḥasan Ḥāns zu den Wahhabiten bestand durch den nağdischen Gelehrten Aḥmad b. Īsā,<sup>293</sup> geboren 1253 / 1837 in Şaqrā'. Dieser studierte zunächst bei seinem Vater, anschließend reiste er nach Riyāḍ, wo er bei einem Enkel Muḥammad b. 'Abd al-Wahhābs seine Studien fortsetzte. Zu weiterführenden Studien suchte er Mekka auf, wo er zudem den ḥağğ vollzog. Dann begann er von Riyāḍ und Jidda aus, mit Baumwollstoffen und Lederwaren zu handeln. Zwischen ihm und Şaiḥ 'Abd al-Qādir b. Muḥyī ad-Dīn b. Muştafā al-Ġazā'irī (st. 1883, vgl. Kapitel 3.3.5.2.), dem Anführer des algerischen Aufstandes gegen die Franzosen, bestand eine wichtige Handels- und Geschäftsbeziehung.

<sup>293</sup> Zu seiner Biografie vgl. M'UN, 260-264; 'A. Bassām: 'Ulamā' Nağd i, 155-162; G. Steinberg: *Religion und Staat*, 64; J.-P. Hartung: *Viele Wege*, 112 f.

Was aber nach Aussagen der heutigen *Wahhābiya* viel entscheidender war, war die Überzeugungsarbeit, die Aḥmad b. ʿĪsā leistete: denn nur durch Aḥmad b. ʿĪsā habe sich al-Ġazāʾirī in seinem Exil in Damaskus von den 1850ern in die 1880er hinein der wahhābitischen Lehre in entscheidenden Punkten erheblich angenähert.<sup>294</sup>

Aḥmad b. ʿĪsā tat sich im Besonderen als Lehrer des hanbalitischen *fiqh*, aber auch als Kontaktvermittler zwischen Gelehrten der *Salafīya*, der *Ahl-e ḥadīṭ* und der *Wahhābiya* hervor. Beispielsweise zählte der schon oftmals genannte Ḥamad b. ʿAtīq genauso zu seinen Schülern wie einige Mitglieder der Familie Āl aš-Šaiḥ oder der nach Mekka emigrierte Inder ʿAbd us-Sattār Dihlawī.<sup>295</sup>

Zudem gingen mehrere polemische Schriften gegen die Gegner der *Wahhābiya* auf Aḥmad b. ʿĪsās Konto; er zählte damit zu den vehementesten Verteidigern der Lehren Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhābs. In seinen Schriften rechtfertigte (und forderte sogar!) Aḥmad b. ʿĪsā die Zerstörung großer Grabaufbauten in Mekka und Medina. Wie später die *Ahl-e ḥadīṭ* richtete er einige Schriften gegen den schafiiitischen *muftī* Aḥmad b. Zainī Daḥlān (siehe Kapitel 4.4.5.4., der sich laut Aḥmad b. ʿĪsā durch seine Befürwortung des "Grabkultes" des Polytheismus schuldig gemacht habe.<sup>296</sup> Einen großen Bekanntheitsgrad erreichte Aḥmad b. ʿĪsā auch durch seine Kommentare zu Standardwerken hanbalitischer Autoren.

Aḥmad b. ʿĪsā verfügte also über ein weitreichendes Ego-Netzwerk, das unterschiedliche Gruppierungen und Länder umspannte. Er verfügte, als Händler sowohl von Baumwolle als auch reformistischer Literatur, über eine große "Netzwerkvirtuosität",<sup>297</sup> die ihn in Mekka zu einer gefragten und einflussreichen Persönlichkeit machten. Er war außerdem Anlaufstelle für all diejenigen Gelehrten, die, auf die eine oder andere Art, eine Reform des Islam verfolgten. Dabei war sein persönlicher Einfluss so groß, dass er auch solche Gelehrte zusammenbringen konnte, die über unterschiedliche Ansichten bezüglich der Durchführung von Reformen verfügten.

Ein persönlicher Kontakt bestand zwischen Ṣiddīq Ḥasan Ḥān und Aḥmad b. ʿĪsā nicht, Ṣiddīq Ḥasan Ḥān hatte sich lediglich von dem Nağdī eine schriftliche *ḥadīṭ-iğāza* erteilen lassen. Dennoch war das Verhältnis der beiden eng genug, dass Ṣiddīq Ḥasan ihm seinen *tafsīr Faṭḥ al-bayān* nach Mekka sandte, wo sich Aḥmad b. ʿĪsā zwischen 1888 und 1899 aufhielt. Ahmad wurde zu einem wichtigen Teil des aufwändig strukturierten Vertriebsnetzes Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns. Mekka entwickelte sich dadurch für Ṣiddīq Ḥasan Ḥān (und natürlich nicht nur für ihn!) zu einer Drehscheibe für den Vertrieb seiner Manuskripte und Drucke. Durch die zentrale Funktion des *ḥağğ*, bei dem sich eine internationale Gemeinschaft von Gläubigen in Mekka versammelte,

<sup>294</sup> A. Bassām: *ʿUlamāʾ Nağd* i, 157.

<sup>295</sup> Wahrscheinlich meint er ʿAbd us-Sattār ʿUmrīpūrī Dihlawī (st. 1916). Vgl. T ʿUHH, 160.

<sup>296</sup> Aḥmad b. ʿĪsā: *Radd ʿalā Daḥlān fī kitābihī Ḥulāṣat al-kalām*, gegen Aḥmad Zainī Daḥlāns *Ḥulāṣat al-kalām fī bayān umarāʾ al-balad al-ḥaram*.

<sup>297</sup> R. Loimeier /St. Reichmuth: "Zur Dynamik religiös-politischer Netzwerke", 149.



eröffnete sich für Aḥmad b. ʿĪsā die Möglichkeit, Bücher zu kaufen und zu verkaufen. Über Aḥmad b. ʿĪsā erreichten Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns Werke die entlegensten Winkel der islamischen Welt. Auch in Aflāḡ, wo Ḥamad b. ʿAtīq an seiner eigenen *madrassa* lehrte, gelangte man durch Aḥmads Vermittlung an bhopalesische Schriften. Das belegt der Brief Ḥamad b. ʿAtīqs an Ṣiddīq Ḥasan Ḥān, in dem der Erhalt von Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns *tafsīr* bestätigt wurde. Ḥamad b. ʿAtīq äußerte sogar den Wunsch, noch weitere Schriften Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns zu erhalten, um sie als Lehrwerke einzusetzen. Auch dieses Geschäft wurde über Aḥmad b. ʿĪsā abgewickelt. Außerdem haben wir Kenntnis über die Abwicklung eines großen Bücherkaufs zwischen den beiden Gelehrten im Jahr 1877 im Werte von 300 Rupien.<sup>298</sup> ʿAbd ul-Qayyūm Budhānawī (siehe Kapitel 2.3.4.1.) war der Überbringer dieses Geldes, eventuell während seiner Pilgerfahrt. Dafür erhielt er mehrere Bücher, die nach Bhopal gebracht und von Ṣiddīq Ḥasan bearbeitet und teilweise ins Persische oder Urdu übersetzt wurden. Wahrscheinlich wurden die Produkte dieser fruchtbaren Zusammenarbeit wieder nach Mekka geschafft und dort über Aḥmad b. ʿĪsā verkauft. Aḥmad b. ʿĪsā war also derjenige, der die *Ahl-e ḥadīṭ* Bhopals in den arabischen Ländern Anschluss an die dortigen Debatten finden ließ, beispielsweise über die Rolle des Sufismus oder die Bedeutung der *Wahhābīya*. Von Aḥmads Wohlwollen hing es ab, ob die Bhopalis im internationalen innerislamischen Diskurs angehört wurden. Da es ihm anscheinend an finanziellen Zuwendungen durch den Hof Bhopals nicht mangelte, entschloss er sich, die Belange der dortigen Gelehrten nachhaltig zu unterstützen, und wurde zu ihrem wichtigsten Kooperationspartner im Ḥiḡāz, später auch im Naḡd.

### 3.3.5.2 Die Āl ʿAtīq

Die zweite Gruppierung "echter" Wahhābīs, mit denen Ṣiddīq Ḥasan in Kontakt stand, waren die Āl ʿAtīq,<sup>299</sup> genauer gesagt Ḥamad b. ʿAtīq (st. 1883)<sup>300</sup> und sein Sohn Saʿd. Ḥamad wurde etwa 1227 / 1810 in Zulfī geboren. Seine Studien führten ihn bereits in seiner Jugend nach Riyāḍ, wo er bei einigen Mitgliedern der Āl aš-Šaiḥ,<sup>301</sup> den direkten Nachfahren Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhābs, studierte. Schon früh widmete sich Ḥamad dem Studium des islamischen Rechts. Auf Grund seiner Kompetenz wurden ihm unter der Herrschaft Faiṣal b. Turkīs (reg. 1834-1865) nacheinander mehrere Richterämter im Naḡd angetragen. Einigen Anhängern der *Wahhābīya* galt er sogar als der intellektuelle Führer der Bewegung, die durch den Tod der Autoritätsfigur ʿAbd al-Laṭīf Āl aš-Šaiḥs quasi führerlos war. Schließlich flüchtete Ibn ʿAtīq vor dem Bürgerkrieg in Riyāḍ, der durch die Streitigkeiten zwischen den Söhnen Faiṣals, ʿAbdallāh und Saʿūd, ausgelöst wurde und

<sup>298</sup> BTĀ, 235.

<sup>299</sup> Zu den Āl ʿAtīq siehe G. Steinberg: *Religion und Staat*, 248-250.

<sup>300</sup> MʿUN, 244-255; ʿA. Bassām: *ʿUlamāʾ Naḡd* ii, 84-95; G. Steinberg: *Religion und Staat*, 91; 249 f.

<sup>301</sup> Zu den Āl aš-Šaiḥ im Allgemeinen siehe G. Steinberg: *Religion und Staat*, 245-248.

ließ sich in Aflāğ<sup>302</sup> nieder, das er zu einem der bedeutendsten Zentren der *Wahhābīya* im südlichen Nağd machte.

Bekannt wurde Ḥamad b. ʿAtīq durch seine Verteidigung der "nağdischen Mission" (*ad-daʿwa an-nağdīya*) gegen die Angriffe von Gelehrten, die seiner Ansicht nach die *Wahhābīya* verunglimpften.<sup>303</sup> So habe Ibn Duʿayğ (st. 1850) der *qādī* eines ägyptisch besetzten Gebietes nördlich von Riyād, fälschlicherweise behauptet, dass die *Wahhābīya* diejenigen, die es vorzogen, in den besetzten Gebieten zu verbleiben, als Ungläubige zu verurteilen. Dieses sei nicht der Fall - vielmehr könne man nur diejenigen als Ungläubige bezeichnen, die mit den Polytheisten (gemeint sind die Ägypter) sympathisierten und sich sogar als loyale Untertanen erwiesen. Der Schutz des eigenen Besitzes sei in jedem Falle kein hinreichender Grund, in einem Gebiet zu verweilen, das von Ungläubigen besetzt gehalten wird.

Die Āl ʿAtīq zählten zu den getreuesten Anhängern der *Wahhābīya* im Nağd, spätestens seitdem Ḥamad b. ʿAtīq den Posten eines *qādīs* in Aflāğ unter der Herrschaft Faiṣal at-Turkīs (reg. 1834-1865) angetragen bekam. Ḥamad und seine Familie setzten sich dort intensiv für die Belange der Herrschaft der Nachfahren Muḥammad b. Saʿūds ein, als diese im Exil lebten. Ḥamad b. ʿAtīq widmete sich neben seinen zahlreichen Schriften zum islamischen Recht auch der Verteidigung der wahhabitischen Lehre, beispielsweise in seinem Kommentar zu Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhābs *Kitāb at-tauḥīd*.

Trotz der großen Bedeutung der Āl ʿAtīq unter der Gelehrtenschaft des Nağd muss man feststellen, dass Ḥamad b. ʿAtīq in Aflāğ isoliert lebte, denn er war vom wachsenden Buchmarkt, aber auch von der Verteilung wichtiger Manuskripte abgeschnitten.<sup>304</sup> Zudem herrschte auch ein Mangel an qualifizierten Lehrern im Nağd, sogar in den größeren Städten. Die Lösung dieser Probleme erhoffte Ḥamad sich von Ahmad b. ʿĪsā, mit dem er regelmäßig in Kontakt stand und der ihn mit Literatur versorgte. Aḥmad war es auch gewesen, der Ḥamad Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns *al-Ḥittā fiṣ-Ṣiḥāḥ as-sitta* und *Tahrīr al-aḥādīṭ* zugänglich gemacht hatte. Ṣiddīq Ḥasans *tafsīr Faṭḥ al-bayān* gelangte auf dieselbe Weise nach Aflāğ. Den Erhalt dieses *tafsīr* nahm Ḥamad b. ʿAtīq zum Anlass, einen Brief an den Autor zu richten.<sup>305</sup> Der Brief ist nicht datiert, lässt aber eine Datierung zwischen 1879 und 1880 vermuten.

<sup>302</sup> Aflāğ ist eine aus mehreren Oasen bestehende Provinz des südlichen Nağd. G. Rentz / W. Mulligan: "Aflaj", in EI (2), CD-ROM Edition; G. Steinberg: *Religion und Staat*, 203-210.

<sup>303</sup> Ḥamad b. ʿAtīq: *ad-Difāʿ an ahl-i sunna wal-iṭṭibāʿ* (Verteidigung der Leute der *sunna* und ihrer Anhänger), auch bekannt als *Radd ad-Duʿayğ*. Zu dieser Auseinandersetzung vgl. A.H. al-Fahad: "From exclusivism to accomodation: doctrinal and legal evolution of Wahhabism". *New York University Law Review* 79 ii (2004), 485-519, vor allem 400 ff.; D. Commins: *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*. London 2006, 46-49.

<sup>304</sup> Zum generellen Mangel an Manuskripten im heutigen Saudi-Arabien siehe. G. Steinberg: "Material conditions, knowledge and trade in Central Arabia during the 19th and early 20th centuries." Paper presented at the Second Mediterranean Social and Political Research Meeting, Florence, March 21-25, 2001, Mediterranean Programme, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, 10 ff.

<sup>305</sup> Die Zusammenfassung dieses Briefes fusst auf dem Text des Briefes, der in MʿUN, 245-253 komplett abgedruckt ist. Siehe auch G. Steinberg: *Religion und Staat*, 91.

Das Schreiben begann in einem sehr freundlichen Ton, in dem Ḥamad b. 'Atīq in Anspielung auf Ṣiddīq Ḥasans Namen dessen Aufrichtigkeit (*ṣidq*) und dessen Werke lobte. Er, Ḥamad, habe schon nicht mehr an die Existenz solcher Zeitgenossen geglaubt, "gerade wegen der Merkwürdigkeit dieser Zeit und der geringen Anzahl an Glaubensbrüdern und der Masse der Ketzer und Abweichler (*ahl al-bid'a wal-aḡlāl*)."<sup>306</sup> Die Hindernisse, die einen regen Austausch zwischen Indien und dem Naḡd bislang verhinderten, seien zahlreich gewesen und auf die Verderbtheit der Zeit (*fasād az-zamān*) zurückzuführen:

"Zu den Hindernissen zählt die Entfernung zwischen Ländern und die Größe der Ausdehnung. Wir halten uns in *Falḡ al-yamāma* [=Aflāḡ] auf, wo es auf den Straßen Gefahren durch Wegelagerer gibt, außerdem die Vorherrschaft von Banditen beim Raub von Vermögen, beim Blutvergießen und der Wegelagerei. Auf den Straßen befinden sich jedoch nicht nur Ketzer und Abweichler (*ahl al-bid'a waḡ-ḡalāl*), sondern auch Polytheisten (*ahl aš-širk*), die von den Schiiten (*Rāfiḡīya*) über die *Ġahmīya* bis hin zur *Mu'tazila* reichen, und sie alle sind Feinde, die Gott bekämpfen möge. Gott möge uns von Deiner Seite Gnade schenken und uns in allen unseren Angelegenheiten Rechtleitung verleihen. Wir hoffen inständig, dass Gott jemand schickt, der unserer Religion zum Sieg verhilft, dass er uns zu seiner Anhängerschaft macht, den Weg ebent und die Widerstände beseitigt."

In Ṣiddīq Ḥasan Ḥan sah Ḥamad b. 'Atīq eine Art Lichtgestalt, die dem Islam (und hier auch der *Wahhābīya*) zu Hilfe kommen könnte, indem er die Isolation der Gelehrten von Aflāḡ aufbricht. Als ersten Schritt zur Hilfeleistung unter Glaubensbrüdern forderte Ḥamad b. 'Atīq von Ṣiddīq Ḥasan Ḥān die Anfertigung eines Kommentars zu Ibn Qayyim al-Ġauzīyas *an-Nūnīya*,<sup>306</sup> da er sich persönlich nicht in der Lage sehe, einen derartigen Kommentar anzufertigen. Auch kein anderer Gelehrter in seiner Umgebung sei dazu in der Lage. Er wollte nun von Ṣiddīq Ḥasan Ḥān einen Kommentar erhalten, der optimal gegen die Ketzer (*mušrikūn*) in dieser seltsamen Zeit einsetzbar sei.

Nach dieser doch durchaus freundlichen Einleitung änderte sich Ḥamads Tonfall gegenüber Ṣiddīq Ḥasan Ḥān spürbar. Es ging in dem folgenden Absatz des Briefes um Ṣiddīq Ḥasans *tafsīr*, *Faḡh al-bayān*, in dem Ḥamad b. 'Atīq einige gewichtige Irrtümer entdeckt zu haben glaubte. Er habe bei der Lektüre einiger Textstellen gedacht, dass diese dringend der Verifizierung bedurft hätten. Der Grund für diese Fehler könnte nach Ḥamads Ansicht zum einen darin begründet liegen, dass Ṣiddīq Ḥasan Ḥān das Manuskript nicht sorgfältig genug korrigiert habe. Zweitens sei nur zu offensichtlich, dass Ṣiddīq Ḥasan Ḥān eine zu positive Meinung von einigen *kalām*-Theologen (*mutakallimūn*) hätte und er ihre besonders ausgeschmückten Sätze nicht überprüft habe, obwohl diese so viele problematische Stellen enthielten.

<sup>306</sup> Bekannt auch als *al-Kāfiya aš-šāfiya fil-intiṣār lil-firqa an-nāḡīya* (Das Hinreichende und Heilsame bezüglich des Triumphes der erretteten Gruppierung) GAL II, 106 ; S II, 126, gegen die Werke Ibn 'Arabīs. Zu den Versuchen der *Wahhābīya*, einen Kommentar zu diesem für sie so wichtigen Werk zu erhalten, siehe G. Steinberg: *Religion und Staat*, 90f.

Aus diesen Gründen seien Ṣiddīq Ḥasan Ḥān viele Fehler unterlaufen, die aber noch nicht so zahlreich seien wie bei anderen Autoren. Dennoch habe er gesehen, dass der *tafsīr* zu viele Stellen von Leuten der spekulativen Interpretation (*ahl at-ta'wīl*) enthielte - und das, obwohl Ṣiddīq Ḥasan in einigen anderen Werken davor ausdrücklich gewarnt hatte.

Nachdem Ḥamad b. 'Atīq diese Kritik vorgebracht hatte, entschuldigte er sich umgehend dafür und betonte, dass ihm eigentlich keinerlei negative Beurteilung zustünde. Dennoch müsse er sagen, dass es zum Charakter der *imāme* dieser Religion (*min ahlāq a'immat ad-dīn*) gehöre, eine Ermahnung zu akzeptieren und frei von Hochmut zu sein. Außerdem habe er über Ṣiddīq Ḥasan Ḥān gehört, dass er gerne mit gelehrten Menschen zusammentreffe (*tuḥibb al-iğtimā' bi-ahl al-'ilm*) und deren Ansichten auch akzeptiere.

Nach diesen versöhnlicheren Tönen führte Ḥamad b. 'Atīq erneut seine Kritik an Ṣiddīq Ḥasan Ḥān aus. Im Mittelpunkt der Auseinandersetzung stand die Interpretation der Verse, die sich mit dem Sitzen (*istiwā'*) Gottes auf seinem Thron beschäftigen.<sup>307</sup> Ṣiddīq Ḥasan hatte den Vers dahingehend interpretiert, dass Gott Himmel und Erde schuf **und** sich auf seinen Thron setzte. Das Wort *tumma* stehe dort nicht zur Bestimmung der Reihenfolge (*lit-ta'rīḥ*), sondern es handele sich um eine Konjunktion im Sinne von **und** (*wāw*). Damit hätte Ṣiddīq Ḥasan Ḥān behauptet, dass Gott keiner Grenze in Zeit und Raum unterliege und nicht an zeitliche Abfolgen gebunden sei. Doch bereits die hätten allerdings deutlich gemacht, dass die Kontinuität der Qur'ān-Verse bezüglich ihrer Reihenfolge unveränderlich und somit keiner Interpretation unterworfen seien.

Ṣiddīq Ḥasan Ḥān habe sich von den Interpretationen Fahr ad-Dīn Rāzīs in die Irre leiten lassen. Ibn Taimīya habe doch hinreichend in seinem Werk *Muḥaṣṣal*<sup>308</sup> gewarnt:

"In den übrigen Büchern des *kalām* und seiner verschiedenen Vertreter wie in denen ar-Rāzīs, denen der Mu'tazila, der Šī'a, der Philosophen und anderer findet man nichts von dem, was Gott seinem Propheten an Grundpfeilern der Religion (*uṣūl ad-dīn*) gesandt hat, sondern es findet sich darin eine Wahrheit, die in Wirklichkeit Falschheit ist."

Der zweite gewichtige Kritikpunkt betraf die Gnade Gottes (*raḥma*), bei deren Interpretation Ṣiddīq Ḥasan Ḥān nach Ansicht Ḥamad b. 'Atīqs entscheidende Fehler begangen habe. Er habe nämlich in seiner Interpretation der *Basmala* geäußert, dass die Gnade der Wunsch Gottes nach dem Guten und sein Wohltun gegenüber dem Menschen sei. Außerdem habe er geschrieben, dass das Unterlassen der Strafe für jemanden, der sie verdient habe, und das Gewähren von Gutem an jemanden, der es nicht verdient habe, die erste Eigenschaft Gottes sei.

Genau diese Ansicht Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns decke sich, so Ḥamad b. 'Atīq weiter, mit den Aussagen der *ahl al-bid'a*, die unterstellen, dass Gottes Gnade auf seinen bloßen Wunsch zurückzu-

<sup>307</sup> Vor allem drehte sich die Diskussion um den dritten Vers der 10. Sure: "*Tumma istawā 'alā 'arṣ yudabbiru al-amr*". Weitere wichtige Verse zum Thema *istiwā'* sind Sure 7, Vers 54 oder Sure 25, Vers 59.

<sup>308</sup> GAL S I, 54.

führen sei. Außerdem sei Gnade eine "Freundlichkeit des Herzens", die nicht zu seinen Eigenschaften zähle.

Ḥamad b. 'Atīq stellte sich mit Berufung auf Ibn Taimīya auf den Standpunkt, dass die Gnade Gottes geschaffen (*maḥlūq*) ist und sich für seine Erhabenheit geziemt. Es sei nicht genau bekannt, wie diese Gnade beschaffen sei, aber sie sei nicht zu vergleichen mit der menschlichen Eigenschaft von Gnade. Mit dieser Ansicht griff Ḥamad b. 'Atīq wieder auf Ibn Taimīya zurück, der die Beschreibung der göttlichen Attribute auf die Darstellung im Qur'ān begrenzt wissen wollte. Das sei nur ohne eine genaue Bestimmung und Qualifizierung (*bi-lā kaif*) möglich.<sup>309</sup> Bereits Aḥmad b. Ḥanbal habe gesagt, dass man Gott nicht beschreiben könne, mit Ausnahme dessen, wie er sich selbst, oder wie sein Prophet ihn beschreibt. Ṣiddīq Ḥasan Ḥān habe sich nicht daran gehalten, sondern lieber wieder Autoren wie az-Zamaḥṣarī zitiert, der in dem Ruf stand, ein Mu'tazilit gewesen zu sein. Zamaḥṣarī's *tafsīr* (vgl. Kapitel 3.4) sei voll von Verdrehungen (*iqārab*) und Verunglimpfungen der *salaf* und dürfe deshalb nicht zitiert werden.

Nachdem Ḥamad auch diesen zweiten Kritikpunkt vorgetragen hatte, schlug er erneut versöhnlichere Töne an. Da er, wie erwähnt, in Aflāḡ vom Buchmarkt abgeschnitten sei, bitte er Ṣiddīq Ḥasan Ḥān, ihm doch einige seiner Schriften zukommen zu lassen. Dieses wäre eine angemessene Hilfe unter muslimischen Glaubensbrüdern. Aḥmad b. 'Īsā solle mit der korrekten Abwicklung des Geschäftes beauftragt werden und habe auch für die Transaktion des Geldes zu sorgen.

Abschließend kam Ḥamad b. 'Atīq auf ein weiteres Anliegen an Ṣiddīq Ḥasan Ḥān zu sprechen. Einer seiner Söhne, Sa'd (1862-1930),<sup>310</sup> solle alsbaldigst seine Studien beenden, um die Position eines *qāḍī* einnehmen zu können. Deshalb könnte er, Ḥamad, sich vorstellen, dass Sa'd seine Studien bei Ṣiddīq Ḥasan in Bhopal beende. Der Brief schließt mit der Ankündigung Ḥamads, Sa'd nun bald nach Bhopal zu entsenden. Leider liegt uns eine Antwort Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns auf diese Kritik Ḥamads nicht vor.

Sa'd aber brach tatsächlich etwa 1881, nach Beendigung der Elementarbildung bei seinem Vater, in Richtung Indien auf. In seinen Briefen in die Heimat berichtete er von den Unwägbarkeiten und Strapazen seiner Reise,<sup>311</sup> so dass man den Eindruck gewinnen könnte, dass Sa'd wirklich nur auf Geheiß seines Vaters dieses Unterfangen auf sich nahm. Später konnte er sich doch für sein Studium in Indien und seine dortigen Lehrer augenscheinlich begeistern, denn insgesamt neun Jahre verbrachte in verschiedenen Städten des Landes. Zunächst hielt er sich länger in Delhi auf, wo er *ḥadīṭ* bei Naḍīr Ḥusain studierte. Anschließend bereiste er Bhopal, wo er

<sup>309</sup> H. Laoust: *Essai sur les doctrines sociales*, 154 ff.; G. Steinberg: *Religion und Staat*, 123.

<sup>310</sup> Zu seiner Biografie siehe M'UN, 323-328; 'A. Bassām: *'Ulamā' Naḡd* ii, 220-227.

<sup>311</sup> [Sa'd b. Ḥamad b. 'Atīq]: *al-Maḡmū' al-mufīd min rasā'il wa-fatāwā aš-Šaiḥ Sa'd b. Ḥamad b. 'Atīq*. Ṭab'a 4. ar-Riyāḍ, 1415/1995, Einleitung. In diesen Briefen Sa'ds in die Heimat beklagte er sich über schlechtes Wetter, Wegelagererei und ähnliche Unwägbarkeiten.

von Şiddīq Ḥasan Ḥān eine *igāza* erhielt. Aber auch andere führende *Ahl-e ḥadīṭ* unterwiesen ihn: Muḥammad Bašīr Saḥsawānī, Ḥusain b. Muḥsin und Salāmatullāh Ğairāğpūrī und vor allem Muḥammad Mačhlīšahrī. Bei ihm studierte wurde Sa'd in die Tradierung des *ḥadīṭ* durch das Ritual des *musalsal bil-awwalīya* eingewiesen, die ihn über 'Abd ul-Ḥaqq Banārsī mit Muḥammad b. 'Alī aš-Şaukānī verbanden. Sa'd b. Ḥamad war damit der erste Gelehrte, dessen *isnād* vom Jemen über Indien in den Nağd führten.

Er war außerdem derjenige nağdische Gelehrte, dessen Studium in Indien den nachhaltigsten Einfluss auf seine Werke hatte (vgl. Kapitel 4.5.). In seinen *fatāwā* bezog er sich häufiger auf seine indischen Lehrer, zumeist auf Şiddīq Ḥasan.<sup>312</sup> Aber auch umgekehrt nahmen die Inder noch fast 100 Jahre nach Sa'ds Indienreise Notiz von dessen *fatāwā*, Sendschreiben und Briefen und übersetzten sie ins Urdu.<sup>313</sup> Ob diese Publikation aus Saudi-Arabien finanziert wurde, ließ sich an dieser Stelle nicht klären.

Auch Sa'ds Bruder 'Abd al-'Azīz b. Ḥamad (st. 1940),<sup>314</sup> der spätere *qāḍī* Aflāğs und Wadī ad-Dawāsīrs, reiste nach Indien, um dort bei Nağīr Ḥusain zu studieren. Nach Bhopal kam er allerdings nicht, vielleicht, weil zur Zeit seines Indienaufenthaltes Şiddīq Ḥasan Ḥān schon entmachtet war. In Bezug auf die Gültigkeit der dreifachen Verstoßungsformel (*Urdu: tīn ṭalāq*) hinterließ vor allem sein Studium bei Nağīr Ḥusain Spuren in 'Abd al-'Azīzs Werk (siehe auch Kapitel 4.1.3.6.). Die drei anderen Söhne Ḥamads, 'Abd al-Laṭīf (st. 1931), Ismā'īl (st. 1929) und Işḥāq (st. 1924), die später fast alle ebenfalls *qāḍīs* wurden, bereisten Indien niemals und unterhielten augenscheinlich auch keine Kontakte zu indischen '*ulamā*'.<sup>315</sup>

Eine kleine Reisegruppe von drei Gelehrten, die eigens zum Studium des *ḥadīṭ* nach Indien aufgebrochen war, suchte Bhopal Anfang der 1880er auf. Angeführt wurde die Gruppe von 'Alī b. Nāşīr b. Wādī<sup>316</sup> (st. 1942) aus 'Unaiza,<sup>317</sup> nach Riyāḍ das wichtigste Zentrum der *Wahhābīya*. Nach seinem Studium in seiner Heimat und in Buraida ging 'Alī nach Riyāḍ, wo er sich 'Abd al-Laṭīf Āl aš-Şaiḥ anschloss. Anschließend begab er sich mit seinen beiden Begleitern Işḥāq b. 'Abd ar-

<sup>312</sup> Beispielsweise in seinem Sendschreiben über die Interpretation eines *ḥadīṭ* über das Erscheinen eines Mannes von den Qaḥṭān [Südaraber], das ein Zeichen des Endzeit sei. Sa'd b. Ḥamad wollte mit seiner Interpretation die Herrschaft der Āl Raşīd über den Nağd kritisieren, die er als ein Vorzeichen für den Tag des Jüngsten Gerichts deutete. *al-Mağmū' al-mufīd*, 59. Dabei bezog er sich auf Şiddīq Ḥasan Ḥāns unterstützende Ansicht, dass der genannte Qaḥṭānī ein Muslim, aber kein Gläubiger (*muslim wa-laisa mu'minan*) sei. Die von Sa'd b. Ḥamad geäußerte Kritik an den Āl Raşīd könnte ein Hinweis darauf sein, dass die nağdischen Gelehrten wegen der Konflikte ihnen ihre Heimat verließen. Zu den Āl Raşīd und ihrem Zentrum Ḥā'il auch G. Steinberg: *Religion und Staat*, 149-168; E.M. Sirriyeh: "Rashīd, Āl", und J. Mandaville: "Ḥāyil/Ḥā'il", in EI (2), CD-ROM Edition.

<sup>313</sup> Sa'd b. Ḥamad b. 'Atīq: *Mağmū'at-e rasā'il*. Lahore 1396/1976. Als Todesdatum Sa'ds wird allerdings 1883 angegeben, so dass eine Verwechslung mit Sa'ds Vater Ḥamad wahrscheinlich ist.

<sup>314</sup> 'A. Bassām: '*Ulamā' Nağd* iii, 330-335.

<sup>315</sup> Kurzbiographien bei G. Steinberg: *Religion und Staat*, 219.

<sup>316</sup> 'A. Bassām: '*Ulamā' Nağd* v, 305-309.

<sup>317</sup> Zu 'Unaiza als Zentrum wahhabitischer Gelehrsamkeit vgl. G. Steinberg: *Religion und Staat*, 168.

Raḥmān Āl aš-Šaiḥ (st. 1901)<sup>318</sup> und Fauzān as-Sābiq<sup>319</sup> (st. 1954) nach Indien. Delhi war die erste Station der Reise, wo die Gruppe bei Naḍīr Ḥusain *ḥadīṭ* studierte. Anschließend bereiste das Trio Bhopal, wo alle drei bei Ṣiddīq Ḥasan Ḥān *ḥadīṭ* studierten. Wahrscheinlich war ‘Alī b. Wādīs Interesse für Themen wie das herannahende Weltenende in Indien bei den *Ahl-e ḥadīṭ* geweckt worden. Als nämlich der sudanesisch-mahdī im Jahr 1298 / 1881 seine Ansprüche erklärte, reiste ‘Alī in den Sudan. Dort kam er zu der Erkenntnis, dass Muḥammad b. Aḥmad nicht der erwartete mahdī (*al-mahdī al-muntaẓar*) sei. Zu demselben Ergebnis war auch schon ‘Alīs Lehrer Ṣiddīq Ḥasan Ḥān in seinen Werken gelangt (vgl. Kapitel 4.2.2).

‘Alī b. Wādīs Reisegefährte Fauzān as-Sābiq führte ein Leben außerhalb der sonstigen Isolation naḡdischer Gelehrter. Sein persönliches Netzwerk verband ihn mit höchsten politischen Zirkeln seiner Heimat, mit einflussreichen Händlern Ägyptens, Syriens und des Irak, den indischen *Ahl-e ḥadīṭ* und *Salafīs* in Damaskus. Fauzān wurde in Buraida<sup>320</sup> in der Provinz Qaṣīm geboren, wo er auch eine Elementarbildung absolvierte. Anschließend studierte er, wie sein Reisegefährte ‘Alī b. Sābiq, bei ‘Abd al-Laṭīf Āl aš-Šaiḥ. In Indien komplettierten die beiden ihre *ḥadīṭ*-Studien in den sechs kanonischen *ḥadīṭ*-Werken. Nach seiner Rückkehr in den Naḡd begann Fauzān mit dem Handel von Kamelen und Pferden und bereiste als Händler Irak und Ägypten. Dabei kam ihm augenscheinlich eine große Rolle bei der Truppenausüstung zu. Schließlich bot ihm König ‘Abd al-‘Azīz, mit dem er an einigen Feldzügen teilgenommen hatte, eine Stellung als sein Beauftragter (*mu‘tamad*) in Damaskus an. Dort knüpfte Fauzān Kontakte zu allen Prominenten der damaszener *Salafīya*. Fast alle von ihnen erhielten eine *ḥadīṭ-iḡāza* von Fauzān. Auf diese Weise verbreiteten sich die *ḥadīṭ-iḡāzāt* vom Jemen über Bhopal nach Damaskus. In dem Netz, das *Wahhābīya*, *Ahl-e ḥadīṭ* und *Salafīya* miteinander verband, war Fauzān ein wichtiger Knotenpunkt.

Später war Fauzān lange Jahre lang diplomatischer Vertreter von ‘Abd al-‘Azīz b. Sa‘ūd in Ägypten, übte aber dort nicht denselben Einfluss als Lehrer aus wie zuvor in Damaskus. In seiner Heimat Buraida baute Fauzān as-Sābiq eine große Bibliothek auf, die auch heute noch die umfangreichste der Stadt ist. Eine genaue Auswertung der dortigen Bestände könnte belegen, wie tief der Eindruck Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns und der anderen *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrten auf die beiden Studenten aus dem Naḡd wirklich war.

<sup>318</sup> Bassām erwähnte in der Biografie ‘Alī b. Wādīs, dass Ishāq mit den beiden anderen Indien bereiste, in der Biografie Ishāqs (i, 557 ff.) ist jedoch 1309/1891 als Reisedatum Ishāqs erwähnt. Das erscheint aufgrund der Liste seiner indischen Lehrer wahrscheinlicher. Eventuell ist Ishāq mit den beiden anderen vom Naḡd aus aufgebrochen, blieb dann aber länger in Delhi bei Naḍīr Ḥusain.

<sup>319</sup> ‘A. Bassām: *‘Ulamā’ Naḡd* v, S. 378-383; Siehe auch Ibrahim Āl Salīm: *Riḡāl min al-Qaṣīm*. al-Qāhira 1993, i, 183-1991 unter Fawāz b. Sābiq b. Fauzān b. ‘Uṭmān al-Fauzān, erstaunlicherweise mit zahlreichen Fotos. Als Qaṣīm bezeichnet man den zentralen Naḡd mit den beiden wichtigsten Städten ‘Unaiza und Buraida.

<sup>320</sup> R. Headley: "Burayda", in *EI* (2), CD-ROM Edition; G. Steinberg: *Religion und Staat*, 168-184.

Der dritte bedeutende nağdische Gelehrte, der in Bhopal studierte, war der Ur-Ur-Enkel von Muhammad b. ‘Abd al-Wahhāb, Ishāq b. ‘Abd ar-Raḥmān Āl aš-Šaiḥ (st. 1901). Er hatte den Nağd Wie die umfangreichen *iğāzāt* von führenden *Ahl-e ḥadīṭ* vermuten lassen, kam Ishāq 1881 in Bombay an, wo er sich zunächst den sprachlichen Disziplinen widmete. Dann schloss er sich in Delhi Nađir Ḥusain an. Bei ihm verbrachte er neun Monate und erhielt abschließend eine umfassende *iğāza*<sup>321</sup> für das absolvierte Studium der sechs kanonischen *ḥadīṭ*-Schriften, des *Miškāt al-maṣābiḥ*, *Bulūğ al-marām* und anderen. In Delhi begegnete Ishāq Āl aš-Šaiḥ Ḥusain b. Muḥsin.<sup>322</sup> Bei ihm studierte Ishāq einige Teile der *ummahāt as-sitta*. Ḥusain lud Ishāq zu weiteren Studien nach Bhopal ein. Die von Ḥusain b. Muḥsin ausgestellte *iğāza*<sup>323</sup> trägt die Datierung 1898/9; es ist aber unklar, wie viel Zeit Ishāq wirklich in Bhopal verbrachte. Neben Ḥusain b. Muḥsin waren die beiden anderen Köpfe der *Ahl-e ḥadīṭ* Bhopals, Salāmatullāh Ğairāğpūrī und Muḥammad Bašīr Saḥawānī, Ishāqs Lehrer. Wichtige Impulse erhielt Ishāq Āl aš-Šaiḥ zudem in Mačhlīšahr von Muḥammad Mačhlīšahrī und in Delhi von Waḥīd uz-Zamān Ḥaidarābādī, die zuvor lange zu den prominentesten Gelehrten Bhopals gezählt hatten.<sup>324</sup> Die von ihnen erteilten *iğāzāt* verbanden Ishāq mit Ibrāhīm al-Kūrānī und vor allem aš-Šaukānī.<sup>325</sup> Diese - größtenteils aus dem Jemen stammenden Einflüsse - bedeuteten für den Nağdī eine völlig neue Ausrichtung der Lehre. Aufgrund seiner exponierten Stellung als *mudarris* in Riyāğ fungierte Ishāq Āl aš-Šaiḥ gleichzeitig als Multiplikator der Lehren der *Ahl-e ḥadīṭ* und der Jemeniten.

Das Studium so vieler junger nağdischer Gelehrter in Indien wirft selbstverständlich die Frage auf, warum gerade Indien das Ziel dieser ‘*ulamā*’ wurde. Zum einen ist mit Sicherheit eine gewisse intellektuelle Nähe der *Wahhābiya* und der *Ahl-e ḥadīṭ* zu nennen. Beide Gruppierungen legten Wert auf eine exponierte Stellung von *ḥadīṭ*-Studien im Curriculum, beide Gruppen lehnten - zumindest bis zu einem gewissen Grade - den *taqlīd* ab. Hier gilt es allerdings, auf die Differenzen in der Lehre hinzuweisen, denn wahhabitische Gelehrte wie Fauzān as-Sābiq waren als Anhänger des hanbalitischen *mađhab* bekannt.

Zum anderen herrschte, wie G. Steinberg betont, nicht nur ein Mangel an Manuskripten und Lehrbüchern, sondern in erster Linie an Lehrern im Nağd. Die Höfe Indiens verfügten jedoch über diese Ressourcen - gerade am Hof von Bhopal, wo Lehrmittel auf Staatskosten gedruckt und verteilt und Lehrer aus der Staatskasse besoldet wurden. Eventuell hatten Gelehrte im Nağd außerdem von diesen sagenhaften Reichtümern der indischen Fürsten gehört bzw. diese sogar gesehen, als Sikander Begum mit ihrem großen Gefolge den *ḥağğ* vollzog. Und nicht zuletzt kamen immer mehr indische ‘*ulamā*’ nach Mekka und Medina, sowohl zur Pilgerfahrt, und zum

<sup>321</sup> Ausschnitte der *iğāza*, ohne Datierung, finden sich bei ‘A. Bassām: ‘*Ulamā*’ *Nağd*, 559.

<sup>322</sup> Dieser Hinweis über eine Delhi-Reise Ḥusain b. Muḥsins ist der einzige Hinweis, der sich zu einem Kontakt Ḥusains mit Nađir Ḥusain finden lässt.

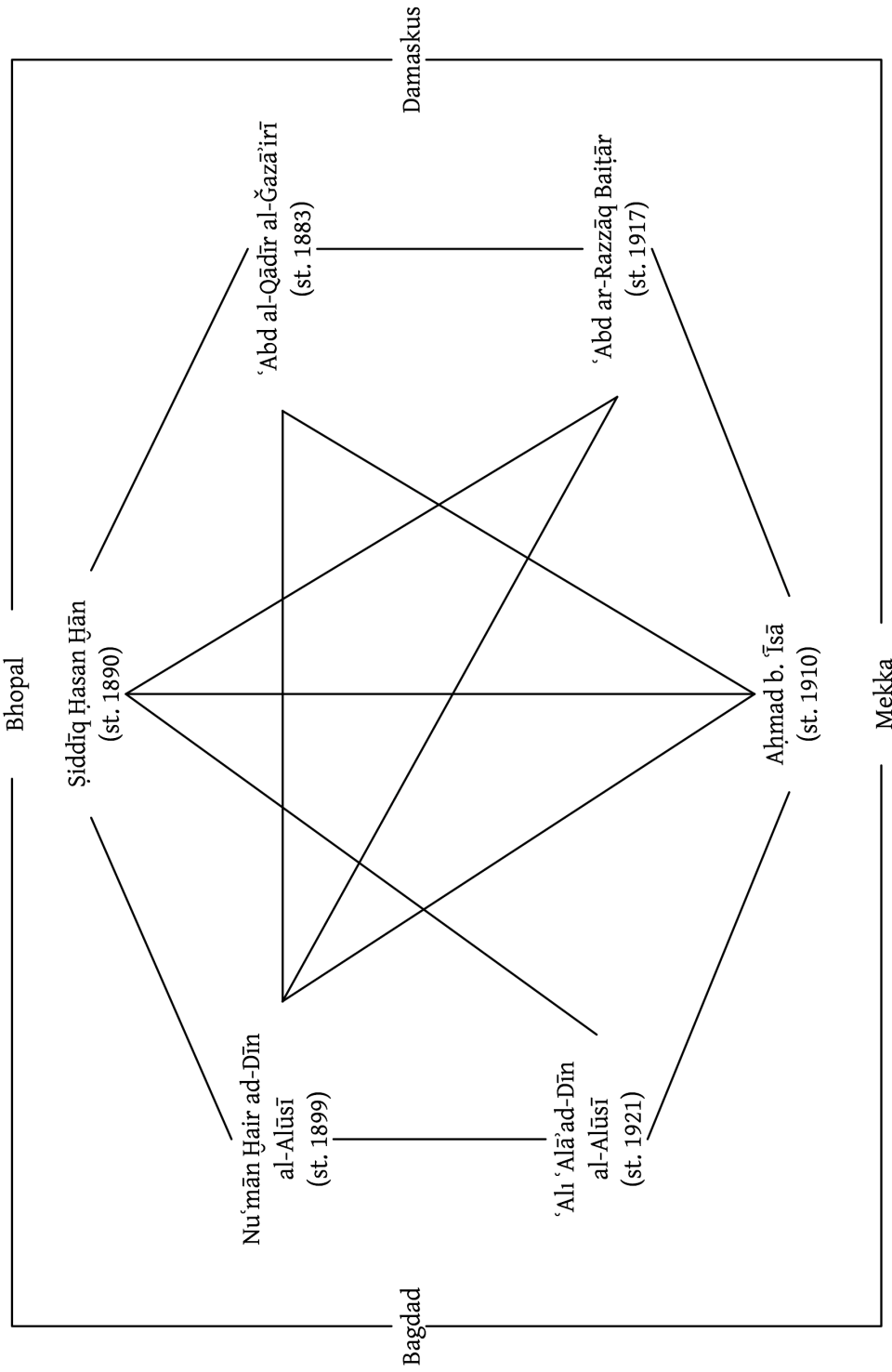
<sup>323</sup> ‘A. Bassām: ‘*Ulamā*’ *Nağd*, 560-561.

<sup>324</sup> *Ibid.*, 562.

<sup>325</sup> *Ibid.*



Abb. 6: Şiddiq Ḥasan Ḥāns Verbindungen zur arabischen *Salafīya*



Şiddiq Ḥasan Ḥāns Netzwerkverbindungen zur *Salafīya* in Bagdad und Damaskus umfassten primär den Austausch von Schriften und Lobgedichte für seine eigenen Werke. Die Verbindungen beruhen maßgebend auf den Aktivitäten des pro-wahhabitischen Buchhändlers Aḥmad b. 'Īsā, der den Kauf und Druck von Handschriften initiierte und somit den Austausch von Büchern und Ideen erst ermöglichte.

Betreiben von Handel und Gewerbe,<sup>326</sup> als auch, um sich dauerhaft niederzulassen. Auf diese Weise verbreiteten sich Nachrichten über Bhopal als Zentrum der *ḥadīṭ*-Gelehrsamkeit denkbar schnell.

Insgesamt stellt sich natürlich die Frage nach der gegenseitigen Beeinflussung von *Wahhābīya* und *Ahl-e ḥadīṭ* im Netzwerk. Zu Lebzeiten Ṣiddīq Ḥasans kann man nicht von einer aktiven Einflussnahme der *Wahhābīya* auf die *Ahl-e ḥadīṭ* sprechen, im Gegenteil, die *Ahl-e ḥadīṭ* traten als Lehrer und nicht als Schüler der nağdischen Gelehrten auf. Die *Wahhābīya* war in den 1880er Jahren auch weder in der personellen noch in der finanziellen Position, Einfluss auf Gelehrte anderer Länder auszuüben. Die *Wahhābīya* befand sich in einer intellektuellen Krise, die unter anderem durch den Verlust der Herrschaft und die Isolation ihrer Gelehrten ausgelöst worden waren. Dass die Nağdīs sich als Folge davon Lehrer suchten, die ihnen in der religiösen Ausrichtung nahestanden, auch wenn diese in fernen Ländern lebten, ist nachvollziehbar. Sobald sich die *Wahhābīya* allerdings im gesamten heutigen Saudi-Arabien etabliert hatte, gerieten Reisen nach Indien unter wahhabitischen Gelehrten in Verruf. Heutzutage stellt sich die Situation genau umgekehrt dar: *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrte halten sich zu längeren Studienreisen in Mekka und Medina auf.<sup>327</sup> Von einer gegenseitigen Einflussnahme der heutigen *Wahhābīya* und der *Ahl-e ḥadīṭ* kann dabei ausgegangen werden. Die weit verbreiteten Übersetzungen der Schriften des saudischen Großmuftī Ibn Bāz (st. 1999) ins Urdu<sup>328</sup> sprechen eine deutliche Sprache. Es ist nicht abzustreiten, dass die *Ahl-i ḥadīṭ* heutzutage verstärkt auf die Rechtsgutachten saudischer Ḥanbalīs zurückgreifen - allerdings nur auf die *fatāwā* von Gelehrten, die sich in ihrem *ig̃tihād*-Verständnis auf Ibn Taimīya. Dieser hatte in einigen Rechtsgutachten eindeutig den *ig̃tihād* gefordert. Diejenigen Gelehrten, die neben dem strengen *taqlīd* der hanbalitischen Rechtsschule eine zweite Linie der Rechtsprechung etablieren wollten, sind für die heutigen *Ahl-i ḥadīṭ* durchaus akzeptabel. Ihre Rechtsgutachten werden ins Urdu übersetzt und in Indien und Pakistan vertrieben. Neben Ibn Bāz sind hier Ibn Uṭaimīn<sup>329</sup> und Fauzān al-Fauzāns Sohn Ṣāliḥ (geb. 1933)<sup>330</sup> zu nennen.<sup>331</sup>

<sup>326</sup> Hier denke man an das Handelshaus Bāqī Muḥammad Ḥāns in Mekka.

<sup>327</sup> ‘Abd ul-Ḥamīd Raḥmānī (geb. 1943 - Studium in Medina); ‘Abd ul-Wahhāb Ḥiğāzī (geb. 1946 - Studium in Riyāḍ); sowie der frühere *mudīr* des *Markaz-e Ġāmī‘at-e Ahl-e ḥadīṭ* in Delhi, ‘Abd ul-Wahhāb Ḥilğī (geb. 1956), der am *Dār al-ḥadīṭ* in Medina studierte. Alle Angaben aus R. A. Ra‘īs Salafī (Hg.): *Ulūm al-ḥadīṭ*, Einleitung. Khilji ist zudem Mitglied der Saudi Graduates' Organisation und Repräsentant der *Ahl-e ḥadīṭ* in zahlreichen weiteren muslimischen Vertretungen wie dem *Muslim Personal Law Board* oder dem *Asian Islamic Council*.

<sup>328</sup> Ibn Bāz, ‘Abd al-‘Azīz b. ‘Abdallāh: *Ḥağğ wa-‘umra aur ziyārat*. Na‘ī Dihlī 2000. Ders.: *Muslimān kā ‘aqīda*. Na‘ī Dihlī 2000. Zu ihm siehe *Mausū‘at imām al-muslimīn fi-l-qarn al-‘ishrīn samāhat ash-Shaiḥ al-‘Allāma ‘Abd-al-‘Azīz Ibn ‘Abdallāh Ibn Bāz* (Bairūt 2007).

<sup>329</sup> Zu ihm vgl. Muḥammad Ibn-Ibrāhīm al-Barīdī: *Ibn ‘Uthaimīn wa-‘arā‘uhū fil-tafsīr wa-‘ulūm al-Qur‘ān* ("Ibn ‘Uthaimīn und seine Ansichten zur Exegese und Wissenschaft des the Qur‘ān"). ar-Riyāḍ 2005.

<sup>330</sup> Der *ṣaiḥ* betreibt eine eigene Website, auf der englische Übersetzungen seiner Kommentare zu Werken von Ibn Taimīya sowie seiner *fatāwā* zu lesen sind. Vgl. <http://www.fawzan.co.uk/> (14.10.2008).

<sup>331</sup> Im Allāma b. Bāz Studies Center erschien die Fatwasammlung *Fatāwā barā-ye ḥawatīn-e Islam* ("Fatwas über die Frauen des Islam"). Delhi, s.d. (etwa 2004).

### 3.3.5.3 *Ahl-e ḥadīṭ*, Salafīs, oder Wahhabiten?

Durch Reisen von Händlern und Gelehrten gab es Ende des 19. Jahrhunderts einen regen geistigen Austausch von Nağdīs mit Damaszener und Bagdader Salafiten,<sup>332</sup> infolge dessen auch eine Annäherung der religiösen Positionen stattfand. Studienreisen von wahhabitischen Gelehrten, die sich zuvor abgeschottet hatten, wurden nunmehr möglich. In Damaskus waren es Lehrer wie ‘Abd ar-Razzāq al-Baiṭār (st. 1916)<sup>333</sup> und Ğamāl ad-Dīn Qāsimī (st. 1914),<sup>334</sup> die über einen großen Schülerkreis verfügten. In Bagdad bildete die Ālūsī-Familie einen Anziehungspunkt für viele reformorientierte Gelehrte aus aller Welt. Beispielsweise reiste der nağdische Gelehrte Sulaimān b. Muḥammad b. Ğumhūr al-‘Idwānī<sup>335</sup> (st. 1942) zunächst Bagdad, um dort bei den Ālūsīs zu studieren. Anschließend führten ihn seine *ḥadīṭ*-Studien nach Indien, wo er bei einigen nicht namentlich genannten (*Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrten) studierte. Danach bereiste er als Händler erneut den Irak. Es dürfte dabei zu einem Austausch der Lehren der *Wahhābīya*, *Salafīya* und *Ahl-e ḥadīṭ* gekommen sein. (Siehe Abb.6)

‘Abd ar-Razzāq al-Baiṭār<sup>336</sup> ist heutzutage vor allem als Autor seiner berühmten Biographiesammlung *Ḥilyāt al-bašar*<sup>337</sup> bekannt, doch er kann durchaus auch als einer der Gründer der Damaszener *Salafīya* gewertet werden. Ab 1895 ist seine Teilnahme an Diskussionszirkeln in Damaskus belegt,<sup>338</sup> die sich mit *taqlīd*-kritischen Schriften auseinandersetzten, wodurch sich Überschneidungen in der Lektüre (und späteren Ausrichtung der Werke) zwischen Salafīs und *Ahl-e ḥadīṭ* ergaben. Divergenzen ergaben sich aber durchaus in der Frage der *ṣūfī*-Affiliationen, denn sowohl Baiṭār als auch sein Freund Qāsimī waren in die *Qādirīyya* initiiert, die sich in Indien als starke Gegner der *Ahl-e ḥadīṭ* hervortaten. Die Gemeinsamkeiten überwogen jedoch wohl die Unterschiede - zumindest reichte es, um in einen regen (Bücher)-Austausch zu treten.

Sowohl zu dem *Salafī*-Zirkel in Damaskus als auch in Bagdad bestanden von bhopalesischer Seite Kontakte, wenn auch gewiss mit unterschiedlicher Ausrichtung. Der Kontakt zu den *Salafīs* in Damaskus bestand nur im Austausch von Büchern, nicht aber in der persönlichen Begegnung. ‘Abd ar-Razzāq Baiṭār muss von den Werken Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns trotzdem derartig beeindruckt gewesen sein, dass er dessen Biografie sowie die seines Vaters Aulād Ḥasan in seine Biographiesammlung *Ḥilyāt al-bašar* aufnahm. Zahlreiche Einträge in *Ḥilyāt al-bašar* fußen zudem eindeutig auf Ṣiddīq Ḥasans biografischem Nachschlagewerk *at-Tāğ al-mukallal*, das Baiṭār in der ersten Edition von 1882 vorgelegen haben muss.

<sup>332</sup> P. Shinar/W. Ende: "Salafīyya", in EI (2) xiii, 900-909; E.E. Shahin: "Salafīyah", in OEMIW iii, 463-469.

<sup>333</sup> Muḥammad Bahğat al-Baiṭār: "Tarğamat aš-Šaiḥ ‘Abd ar-Razzāq al-Baiṭār". *al-Manār* 21 (1919), 317-324. Zu Baiṭār, dem "Wiedererwecker der Salafī-Schule in Damaskus", wie ihn Rašīd Riḍā nannte, D. Commins: *Islamic Reform*, 38 f. Zu den Beziehungen der späteren *Ahl-e ḥadīṭ* zu Rašīd Riḍā vgl. Martin Riexinger: *Sanā’ullāh Amritsarī*, 537-541.

<sup>334</sup> Zur Verwurzelung der Familie al-Qāsimīs in Damaskus vgl. D. Commins: *Islamic reform*, .

<sup>335</sup> ‘A. Bassam: *‘Ulamā Nağd* ii, 383-386.

<sup>336</sup> Siehe demnächst Itzchak Weismann: "Bīṭār", in EI (3),.

<sup>337</sup> *Ḥilyāt al-bašar fī tāriḥ al-qarn at-tālīṭ al-‘ašar*, GAL

<sup>338</sup> T. Eich: *Abū l-Hudā*, 200f.

Aus dem genannten Netz von salafitischen Reformgelehrten pflegte Şiddîq Ḥasan zudem Kontakt zu dem algerischen Amîr ‘Abd al-Qādir al-Ġazā’irî,<sup>339</sup> der sich fast 30 Jahre bis zu seinem Tod im Jahr 1883 im Damaszener Exil aufhielt. Mit ‘Abd al-Qādir teilte Şiddîq Ḥasan den Wunsch nach einer Stärkung der Position der Muslime in aller Welt. Gemeinsam war ihnen auch die Kritik an der Spaltung der Muslime in widerstreitende Gruppen und Sekten, die nicht mehr für die Einheit der Muslime eintraten. In Şiddîq Ḥasan sah ‘Abd al-Qādir jemanden, der eine Stärkung des Islam in Indien bewirkt hatte. Er schrieb ein *taqrîz* zu Şiddîq Ḥasans Werk *Luqṭat al-‘aġlān*,<sup>340</sup> in dem er ihn als *muġaddid* (Erneuerer) und als "Hoffnung für den Islam" bezeichnete. In dem *taqrîz* spiegelte sich der Wunsch der beiden Gelehrten aus geografisch so entfernt liegenden Gebieten nach einer grundlegenden Erneuerung des Islam wider, der alle Schismen überwinden sollte. Doch es gab auch signifikante Unterschiede in der Ausrichtung der beiden, die zum einen das Verhältnis zur jeweiligen Kolonialmacht betrafen. Während ‘Abd al-Qādir von 1832 bis 1847 den bewaffneten Widerstand gegen die Franzosen anführte, lehnten Şiddîq Ḥasan und die *Ahl-e ḥadîṭ* den offenen Aufstand gegen die britische Kolonialmacht ab. Zum anderen war ‘Abd al-Qādir Lehre im Gegensatz zu der Şiddîq Ḥasans stark sufisch verankert, denn ‘Abd al-Qādir wurde von seinen Anhängern als das spirituelle Oberhaupt der *Qādirîya* in Algerien angesehen.<sup>341</sup> Wie bereits erwähnt war es gerade die *Qādirîya*, die Şiddîq Ḥasan in Indien den größten Widerstand entgegengesetzte. Somit scheint eine Annäherung in Bezug auf die Lehren der beiden Protagonisten zumindest problematisch. Weitere wesentliche Unterschiede bestanden auch zwischen ‘Abd al-Qādir und Şiddîq Ḥasans Interpretationen von ‘*aql* (ratio) und Offenbarung. Wollte Şiddîq Ḥasan die ratio aus dem Erkenntnisprozess heraushalten, begriff ‘Abd al-Qādir sie als Mittel zur Erkenntnis einer transzendenten Welt. Ratio sei dazu geeignet, Antworten auf neue Herausforderungen der scheinbaren technischen Überlegenheit der europäischen Staaten zu finden. Hielt ‘Abd al-Qādir diese Überlegenheit für eine Tatsache, gibt es bei Şiddîq Ḥasan widersprüchliche Aussagen, die zwischen Bewunderung und Ablehnung schwanken (s.u.). Dennoch gab es eine Gemeinsamkeit der beiden Gelehrten bezüglich dessen, dass Religion und moderne Wissenschaften und Anwendung europäischer Technologien sich durchaus miteinander vereinbaren ließen. Trotz erwähnter Gemeinsamkeiten knüpften Şiddîq Ḥasan und ‘Abd al-Qādir niemals nähere enge oder persönliche Kontakte. Man beließ es bei einem Austausch von brieflichen Höflichkeiten, die in keinem Fall auf ein konspiratives Netzwerk zur bewaffneten Befreiung der Muslime von ihren jeweiligen Kolonialmächten schließen lassen. Dennoch befürchtete man vor allem in London, dass es zu ei-

<sup>339</sup> Ph. de Cassé-Brissche: "'Abd al-Qādir", in EI (2) i, 67. Sein Sohn Muḥammad b. al-Amîr ‘Abd al-Qādir al-Ḥasanî verfasste *Tuhfat az-zā’ir fî ma’āṭir al-Amîr ‘Abd al-Qādir*. al-Iskandarîya s.d. (GAL S II, 887); A.M. al-Ġazzār: *Allāh wal-insān ‘inda al-Amîr ‘Abd al-Qādir al-Ġazā’irî*. al-Iskandarîya 1999. Übersetzung eines seiner Hauptwerke *Kitāb al-mawāqif: Le Livre des haltes*. Brill 2000. Zudem I. Weismann: "God and the Perfect Man in the Experience of ‘Abd al-Qādir al-Jaza’iri". *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society* 30 (2001), 55-72.

<sup>340</sup> Muḥammad Şiddîq Ḥasan Ḥān: *Luqṭat al-‘aġlān*. al-Qusṭanṭīniya 1296/1876.

<sup>341</sup> Siehe EI (2) i, 67.

ner weltweiten Solidarisierung von Muslimen kommen könnte, die sich gegen die Europäer im Allgemeinen richtete. Die Briten ließen sich regelmäßig von ihrem *Second Dragoman* Berichte über die Vorgänge in Mekka, Istanbul und Indien schicken. Dabei stellten sie einen ständigen Austausch von Gelehrten (beziehungsweise von deren Büchern) zwischen den Regionen fest. Auch eine "erhöhte Reisetätigkeit" zwischen Gelehrten aus dem Osmanischen Reich und Indien sei festzustellen.<sup>342</sup>

In Bhopal selbst schien man aber die Kontakte zu ‘Abd al-Qādir nicht als besonders bedeutend zu empfinden, denn eine andere Familie, die sich der *Salafīya* zurechnete, war für Ṣiddīq Ḥasan von größerer Wichtigkeit. Bedeutend intensiver als zu den *Salafīs* in Damaskus waren nämlich die Kontakte des Nawwāb zur Familie Ālūsī<sup>343</sup> in Bagdad. Der erste für Indien bedeutende Vertreter der Familie war der Verfasser des *tafsīr*-Werkes *Rūḥ al-ma‘ānī*,<sup>344</sup> der *muftī* von Bagdad, Abū t-Ṭanā’ Šihāb ad-Dīn al-Ālūsī<sup>345</sup> (st. 1854). Sein Qur’ān-Kommentar war bereits in seiner ersten gedruckten Edition (Bulāq, 1883-1892) auch in Indien populär. Diese Popularität des *tafsīr* war eindeutig Ṣiddīq Ḥasan zu verdanken, der auf schriftliche Bitten der Familie Šihāb ad-Dīns den Druck des *Rūḥ al-ma‘ānī* finanzierte. Ironischerweise gilt ausgerechnet dieser von Ṣiddīq Ḥasan Ḥān unterstützte *tafsīr* unter heutigen *Ahl-e ḥadīṭ* als *tafsīr bir-ra’y* (mit persönlicher Auslegung) und somit nicht mehr als empfehlenswert (vgl. Kapitel 3.4.1.).

Šihāb ad-Dīns Sohn Nu‘mān Ḥair ad-Dīn<sup>346</sup> (st. 1899) war derjenige, der die Kontakte der Bagdader *Salafīs* zu den *Ahl-e ḥadīṭ* etablierte und Zeit seines Lebens pflegte. Geboren 1836, studierte Nu‘mān zunächst bei den Gelehrten seiner weitverzweigten Familie. 1878 brach er zu seinem *ḥağğ* auf, machte aber einen längeren Zwischenstopp in Kairo. Sinn dieses Aufenthaltes war, den *tafsīr* seines Vaters, den oben genannten Qur’ān-Kommentar *Rūḥ al-ma‘ānī*, in Kairo drucken zu lassen. In Kairo eingetroffen, stieß Nu‘mān auf den *tafsīr Fatḥ al-bayān* von Ṣiddīq Ḥasan Ḥān, der bereits einige Zeit zuvor in Bulāq gedruckt worden war und großen Eindruck auf den Gelehrten aus Bagdad machte. Auch die Persönlichkeit Ṣiddīq Ḥasans aus dem für ihn "fernen Indien" begann Nu‘mān zu interessieren, und er zog Erkundigungen über den Nawwāb ein. Dieser galt ihm und seiner Familie bald schon als *al-muṣliḥ al-kabīr* ("der große Reformier") und *nāšir al-wiyat al-‘ilm* ("derjenige, der die Flaggen der Wissenschaft entfaltet hat").<sup>347</sup> Als Nu‘mān seine Reise fortsetzte, begegnete er in Mekka Aḥmad b. ‘Isā an-Nağdī, der die Verteilung der Bücher

<sup>342</sup> Saeedullah: *Life*, Appendix D, passim.

<sup>343</sup> H. Peres: "Ālūsī", in EI (2) i, 425.

<sup>344</sup> GAL II, 438; S II, 786.

<sup>345</sup> Zu ihm siehe M. B. al-Aṭarī: *A’lām*, 21-43; TM, 512 f.; Muḥsin ‘Abd al-Ḥamīd ‘Abd al-Ḥamīd: *al-Imām Abū t-Ṭanā’ al-Ālūsī*. Bağdād 1992; Basheer M. Nafi: "Abu al-Thana' al-Alusi: an alim, Ottoman mufti, and exegete of the Qur'an". *IJMES* 34 (2002), 465-494.

<sup>346</sup> Zu seiner Biografie siehe: M.B. al-Aṭarī: *A’lām*, 57-68; D. Commins: *Islamic reform*, 24 f.; B.M Nafi: "Abu al-Thana' al-Alusi: an Alim, Ottoman mufti, and exegete of the Quran." *IJMES* 34 (2002), 465-494; ders.: "Salafism revised", passim; B. Abu-Manneh: "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman land in the early 19th century". *WI* 22 (1982), 1-36.

<sup>347</sup> M.B. al-Aṭarī: *A’lām*, 59.

Şiddīq Ḥasan Ḥāns im Ḥiğāz übernommen hatte. 1878 war die Organisation von Şiddīq Ḥasan Ḥāns Buchvertrieb bereits perfekt organisiert, so dass Nu'mān in den Besitz eines großen Teiles der Werke Şiddīqs gelangte, die er mit auf seine Heimreise nach Bagdad nahm.

Von dort begann er alsbald einen umfangreichen Briefwechsel mit dem Bhopalī. Im Laufe dieser Korrespondenz wurden sogar *iğāzāt* ausgetauscht. So erhielt Şiddīq Ḥasan von Nu'mān eine *ḥadīṭ-iğāza* im Jahr 1879,<sup>348</sup> während Şiddīq Ḥasan umgekehrt im selben Jahr ebenfalls eine *iğāza* für mehrere *ḥadīṭ*-Werke ausstellte.

Der Kontakt zum Nawwāb sollte sich für Nu'mān jedoch auch in finanzieller Hinsicht auszahlen: als er sein Werk *Ġalā' al-'ainain fī muḥākamat al-Aḥmadain*<sup>349</sup> zur Verteidigung Ibn Taimīyas gegen dessen Gegner publizieren wollte, fand er zunächst keinen Verleger. Er bat daraufhin Şiddīq Ḥasan schriftlich um Unterstützung, und somit konnte 1881 die Drucklegung im *Dār at-Ṭibā'a* in Bulāq bei Kairo erfolgen. Andere Werke Nu'māns wurden sogar in Indien gedruckt. Das geschah zwar nachweislich nicht auf Verlangen Şiddīq Ḥasans, doch muss man davon ausgehen, dass Nu'māns Schriften nur durch die Initiative Şiddīqs in Indien Verbreitung gefunden hatten. So wurde Nu'māns Polemik gegen die Christen, *Ġawāb al-faṣīḥ*,<sup>350</sup> 1889 in Lahore gedruckt. 1895 erschien in der *Maṭba'ye Gulzār* in Kalkutta das thematisch ähnlich gelagerte Werk Nu'māns, *al-Ağwiba al-'aqlīya*.<sup>351</sup> Die Schrift bezog sich auf einige Fragen, die ein Redakteur der in Bombay erscheinenden persischsprachigen Zeitschrift *Ġabal al-matīn*<sup>352</sup> aufgeworfen hatte. Auch wenn man in diesen Fällen die Verbindung zu den *Ahl-e ḥadīṭ* nicht genau nachweisen kann, ist eine Übereinstimmung in den Thesen der Salafīs in Bagdad und der indischen Reformen nicht von der Hand zu weisen. Anti-christliche Schriften aus anderen islamischen Ländern kamen den indischen Reformisten auf dem Höhepunkt der christlich-muslimischen Polemiken in den 1890ern allemal gelegen und wurden dort vielfach publiziert.

Interessant ist ein weiteres Werk Nu'māns, in dem er die Frage aufwirft, ob es Frauen erlaubt sein sollte, Bücher zu verfassen, nämlich *al-Iṣāba fī man' an-nisā' min al-kitāba*.<sup>353</sup> Die Antwort auf diese Frage erhielt Nu'mān, laut al-Aṭarī, aus Indien. Als Urheber dieses Rechtsgutachtens kommt Şiddīq Ḥasan Ḥān in Frage, Nu'māns wichtigster (und einziger?) Kontakt nach Indien. Seine Antwort dürfte derart ausgefallen sein, dass Frauen das Verfassen von Schriften ausdrücklich gestattet ist - aus verständlichen Gründen, zeichnete doch Şāh Ġahān

<sup>348</sup> Dieser Briefwechsel findet sich in Ḥair ad-Dīn Ālūsī: *Ġalā' al-'ainain fī muḥākamat al-Aḥmadain*. Bulāq 1881, 4-7. Ich danke Herrn Professor 'Abdul-Karim Rafeq (The College of William & Mary, Williamsburg Virginia) für eine Kopie der beiden *iğāzāt* aus der Asad Library (Damaskus). Ein Exemplar des *Ġalā' al-'ainain* aus der Privatbibliothek Nūr ul-Ḥasan Ḥāns in der *Nadwa* / Lucknow enthält diese Briefe nicht.

<sup>349</sup> GAL S II, 787, Kattānī: *Fihris* ii, 84; D. Commins: *Islamic reform*, 25. Es handelt sich um eine Verteidigung der Thesen Aḥmad b. Taimīyas gegen die Vorwürfe Ibn Hağar al-Ḥaitamis.

<sup>350</sup> GAL S II, 787.

<sup>351</sup> GAL 00; M.B. al-Aṭarī: *A'lam*, 67.

<sup>352</sup> Zu dieser Zeitschrift ließen sich keine weiteren Angaben ermitteln.

<sup>353</sup> GAL 00; M.B. al-Aṭarī: *A'lam*, 67. Vgl. zu dieser Schrift auch Werner Ende: "Sollen Frauen schreiben lernen? Eine innerislamische Debatte und ihre Widerspiegelung in al-Manar", in: D. Bellmann (Hrsg.): *Gedenkschrift Wolfgang Reuschel*. Stuttgart 1994, 49-57.

Begum bereits für mehrere Werke, sogar religiöser Art, verantwortlich.<sup>354</sup> Von der Nachwelt wurde Şiddīq Ḥasans Antwort nicht so positiv beurteilt: der Ālūsī-Biograf Aṭarī stimmte mit der aus Indien gegebenen *fatwā* nicht überein und beklagte dessen Mangel an gesicherten Rechtsbeweisen aus der *šarī'a*.<sup>355</sup> Die Verbindung zwischen *Ahl-e ḥadīṭ* und den *Salafīs* in Bagdad blieb allerdings von diesen unbedeutenden Differenzen weitgehend unberührt. Şiddīq Ḥasan Ḥān und Nu'mān standen bis zu Şiddīq Ḥasan Ḥāns Tod in Briefkontakt.

### 3.3.5.4 Der Briefwechsel zwischen Şiddīq Ḥasan und Nu'mān

Im Laufe der Jahre befragte Nu'mān Şiddīq Ḥasan bezüglich seiner Ansicht über diverse rechtliche Probleme, und dieser erteilte per Brief seine *fatāwā*. Inwieweit diese Rechtsgutachten des Inders in die Rechtspraxis Bagdads eingeflossen sind, wo Nu'mān als *muftī* tätig war, lässt sich heute nicht mehr feststellen.

Die bekannteste *fatwā*, die Şiddīq Ḥasan Ḥān für Nu'mān Ḥair ad-Dīn erstellte, betraf den Themenkomplex der in der *Naqşbandīya* üblichen "Herzensbindung" (*rābiṭa*)<sup>356</sup> oder auch des *taawwur aš-šaiḥ*.<sup>357</sup> Sie ist in Şiddīq Ḥasans Biografiesammlung *at-Tāğ al-mukallal* abgedruckt. Nu'mān stellte in einem Brief von 1881 die Frage, ob es einem *murīden* (Sufi-Schüler) gestattet sei, sich das Bild (*şūra*) seines *šaiḥs* intensiv vorzustellen und daran zu glauben, dass der *šaiḥ* zur Anleitung seines Schülers in dessen Kopf präsent sei. Habe der *murīd* wirklich das Ziel vor Augen zu haben, sich während des *dīkr* auf den *šaiḥ* zu konzentrieren, um eine geistige Einheit zu erreichen? Nu'mān fragte an, ob diese besondere Beziehung zwischen *šaiḥ* und *murīd* eine Erfindung (*iḥtirā*) oder der *iğtihād* einiger bewanderter Gelehrter sei.

Şiddīq Ḥasans Antwort war eindeutig: Ein *šaiḥ* vom Range Nu'māns doch hätte wissen müssen, dass die *rābiṭa* eine unerlaubte Neuerung (*bid'a munkara*) darstelle. Das hätte bereits Şāh Walīullāh in seinem Werk *al-Qaul al-ğamīl* festgestellt.<sup>358</sup> Die Vertreter der *rābiṭa* hätten aber immer behauptet, dass der Grundpfeiler (*ar-rukn al-a'zam*) die *rābiṭa* des Herzens mit dem *šaiḥ* wäre. Sie sei der Ausdruck der Eigenschaft der Liebe und Verehrung, genau wie die Bewahrung seines Bildes (*wa-mulāḥazat şūratihī*). Şāh Walīullāh habe ihnen entgegnet: "Wahrlich, Gott hat vielfältige Erscheinungsbilder (*mazāhir kaṭīra*), und es gibt keinen Verehrer Gottes – ob unverständig oder intelligent – dem dieser nicht direkt gegenüber steht." Gott stehe also allen seinen Verehrern gegenüber, so dass sich der Gläubige nicht seinen *šaiḥ* als Verbindung und als Zwischenglied zu Gott vorstellen müsse.

<sup>354</sup> Auch Tanā'ullāh befürwortete nachdrücklich die Unterstützung von Frauen, die Lesen und Schreiben lernen wollten. Abū l-Wafā' Tanā'ullāh: *Fatāwā Tanā'īya* ii, 104.

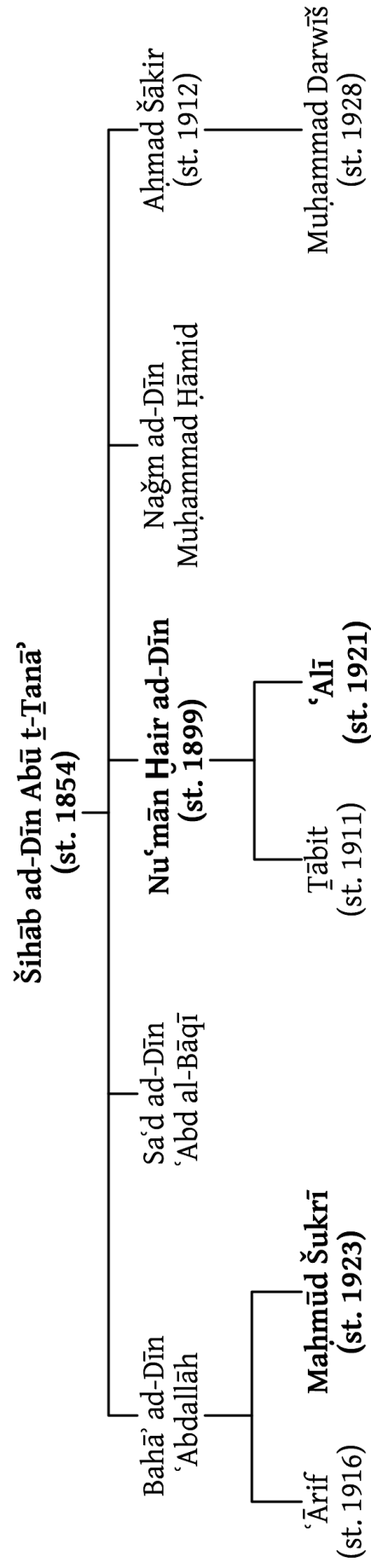
<sup>355</sup> M.B. al-Aṭarī: *A'lam*, 67.

<sup>356</sup> Fritz Meier: *Zwei Abhandlungen*, 228; A. Schimmel: *Mystische Dimensionen über rābiṭa / tawaḡḡuh* (Hinwendung), 336, 517.

<sup>357</sup> Der komplette Text findet sich Şiddīq Ḥasan Ḥāns TM, 515 ff. sowie bei M.I. Nadwī: *al-Amīr*, 161-163. Eine Übersetzung des Textes gibt Saedullah: *Life*, 156-157. Teilübersetzung und Hinweise auf diesen Text auch bei I. Weismann: *Taste of modernity*, 113 ff.

<sup>358</sup> GAL S II, 615; über die *Naqşbandīya*, *Ġilānīya*, *Čištīya* und die *Muğaddidīya*.

Abb. 7: Stammbaum der Familie al-Ālūsī (Bağdād)



Die fett markierten Namen kennzeichnen die Gelehrten, die in Bhopal rezipiert wurden oder sogar mit *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrten in Kontakt standen.



Auch Muḥammad Ismā'īl Šahīd habe in seinen Schriften<sup>359</sup> behauptet, dass die *rābiṭa* sogar Polytheismus (*širk*) sei. Niemandem, der genaue Kenntnis von Qur'ān und *sunna* habe, könne das verborgen bleiben. Šiddīq Ḥasan Ḥān fügte abschließend seine eigene Meinung hinzu: Warum sollte man sich und sein Herz an einen *šaiḥ* binden, wo doch die Herzen der Gottesverehrer (*'ibād*) ihre Erfüllung nur in der Erinnerung Gottes (*dikr Allāh*) fänden.

Diese Antwort bezüglich des Verbotes der *rābiṭa* durch Šiddīq Ḥasan Ḥān ist nur in dem Kontext zu verstehen, dass der Nawwāb sich in Bhopal einer großen einflussreichen Gruppe von *Naqšbandīya-šuyūḥ* gegenüber sah, die seine Islam-Interpretation nicht befürworteten und auf der Erlaubnis der *rābiṭa* beharrten. Sein Brief an die Gelehrten der *Salafīya* in Bagdad war also nicht nur ein Ratschlag an *Naqšbandīs* im Irak, sondern auch eine Rechtfertigung seiner Thesen gegenüber seinen eigenen Gegnern in Indien. Zu seinen Kritikern zählten in dem Zusammenhang mit der *rābiṭa* auch Sayyid Aḥmad Ḥān und die *Deobandīs*, die *tašawwur aš-šaiḥ* ausdrücklich befürworteten.<sup>360</sup> Der Abdruck von Šiddīq Ḥasan Ḥāns *fatwā* zum Thema *rābiṭa* innerhalb der Biografie Nu'māns ist zudem als Unterstützung Šiddīq Ḥasans für Nu'mān gegen dessen irakische Gegner zu verstehen.

So verwendete aber auch Nu'mān Šiddīq Ḥasans Argumentation, um seine Ansprüche auf religiöse Autorität in der Auseinandersetzung mit der *Naqšbandīya* in Bagdad zu betonen. Šiddīqs Äußerungen zur *rābiṭa* sind also ein wichtiges Dokument beim Nachweis der Kooperation von *Ahl-e ḥadīṭ* und *Salafīya* im Umgang mit ihren jeweiligen Gegnern.

### 3.3.5.5 Weitere Verbindungen zwischen den Ālūsīs und Bhopal

Nu'mān Ḥair ad-Dīns Sohn 'Alī 'Alā' ad-Dīn al-Ālūsī<sup>361</sup> (st. 1921) bereiste auf Geheiss seines Vaters im Jahr 1882 Indien. Sein deutlich formulierter Auftrag war, dort die Werke seines Vaters und seines Großvaters Šihāb ad-Dīn drucken zu lassen. Während dieser Reise hielt sich 'Alī 'Alā' ad-Dīn etwa siebzehn Tage in Bhopal auf, die er zu kurzen, aber intensiven Studien nutzte. So erlangte er in dieser Zeit eine *iğāza 'amma* sowohl von Šiddīq Ḥasan Ḥān als auch von Ḥusain b. Muḥsin. Dadurch wird deutlich, dass sich 'Alī ausschließlich im Umfeld der bhopalesischen *Ahl-e ḥadīṭ* aufhielt, zu anderen Gelehrtengruppierungen nahm er keinen Kontakt auf. Es ist wahrscheinlich, dass er in den wenigen Tagen in Bhopal auf Salāmatullāh Ğairāḡpūrī und dessen Sohn Muḥammad Aslam getroffen ist. Bei dieser Gelegenheit könnten Materialien oder Manuskriptteile ausgetauscht worden sein.

Einen Hinweis auf einen solchen Austausch von Manuskripten oder gar ganzen Werken bietet Aslam b. Salāmatullāh Ğairāḡpūrīs (vgl. Kapitel 3.3.1.5.) Geschichte des Nağd auf Urdu (*Ta'rīḥ-e Nağd*), in der die Zeit Muḥammad b. 'Abd al-Wahhābs sowie die Familienhistorie der Āl

<sup>359</sup> M.I. Šahīd: *Taqwīyat al-īmān*, 107 (Arab.).

<sup>360</sup> B.D. Metcalf: *Islamic revival*, 183 f. ; 296.

<sup>361</sup> Zu ihm siehe M.B. al-Aṭarī: *A'lām*, 71-81.

Sa'ūd im Mittelpunkt stehen. Die Hauptquellen dieses Werkes sind die wahhabitischen nağdischen Autoren Ibn Ġannām<sup>362</sup> und Ibn Bišr.<sup>363</sup> Allerdings ließ sich das Erscheinungsjahr dieses Werkes bisher nicht ermitteln, und auch eine Kopie war in keiner der von mir aufgesuchten Bibliotheken erhältlich. Die Hinweise auf *Ta'rīḥ-e Nağd* scheinen sich ausschließlich auf Mas'ūd 'Ālam Nadwī zu beziehen, der es wegen seiner einfachen Lesart als nützlich betrachtete, "obwohl es nicht frei von Irrtümern sei".<sup>364</sup>

Titel, Inhalt und herangezogene Quellen lassen, glaubt man den Ausführungen Nadwīs, zumindest auf eine frappierende Ähnlichkeit der Schrift Aslams mit der von Nu'mān Ḥair ad-Dīns Neffen Muḥammad Šukrī Ālūsī (st. 1924)<sup>365</sup> schließen, der seinem Onkel nach dessen Tode in der Leitung der *Madrasat al-Marğān* nachfolgte. In der Privatbibliothek der *madrasa* könnten sich Teile von Aslam Ġairāğpūrīs Schrift befunden haben, die Muḥammad Šukrī verwendet haben könnte. *Ta'rīḥ Nağd*<sup>366</sup> erschien erstmals ein Jahr nach dem Tod des Verfassers, also 1925. Ob es sich bei diesem Werk wirklich um eine arabische Übersetzung von Aslam Ġairāğpūrīs Urdu-Werk handelt (was nach der Beschreibung Nadwis naheliegt), könnte nur ein genauer Vergleich der Manuskripte ergeben. In Šukrī Ālūsīs Schrift findet sich allerdings kein ausdrücklicher Hinweis auf einen derartigen Zusammenhang. Ein Blick auf die persönlichen Kontakte der *Ahl-e ḥadīṭ* zu den Salafiten sowie zu den nağdischen Gelehrten, die sich zum Studium in Indien aufhielten, macht diese These aber um so wahrscheinlicher. Ein weiteres Werk Maḥmūd Šukrīs belegt den Austausch von Manuskripten: so fertigte Maḥmūd Šukrī bereits 1884 eine Zusammenfassung von 'Abd ul-'Azīz Dihlawīs *Tuḥfa-ye Itnā' 'Ašariya* gegen die *Šī'a* an.<sup>367</sup> Maḥmūd Šukrī berief sich dabei auf eine arabische Übersetzung dieses ursprünglich persischen Werkes, die bereits 1812 von Ġulām Muḥammad Aslamī angefertigt worden war. Ob die Vermittlung des Werkes tatsächlich (ausschließlich) über Bhopal erfolgte, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht geklärt werden. Dafür spricht allerdings, dass Bhopal, wie Šiddīq Ḥasan Ḥāns Privatbibliothek hinreichend belegt, eine Drehscheibe für den Austausch von Manuskripten der *Salafiya*, der *Ahl-e ḥadīṭ* und in geringerem Maße auch der *Wahhābiya*. Deren Schriften wurden von Šiddīq Ḥasan Ḥān zumindest soweit zur Kenntnis genommen, dass er in *Tāğ al-mukallal* Biografien Ibn Sa'ūds und seiner Nachfolger aufschreiben konnte.<sup>368</sup>

<sup>362</sup> Ibn Ġannām: *Ta'rīḥ Nağd*. Bairūt 1405/1985 (GAL S III, 412).

<sup>363</sup> 'Uṭmān b. 'Abdallāh b. Bišr: *'Unwān al-mağd fi ta'rīḥ Nağd*. 2 Bde. ar-Riyāḍ 1391/1971 (GAL S III, 412).

<sup>364</sup> Masood Alam Nadwi: *Mohammad bin Abdul Wahhab*, 120.

<sup>365</sup> Zu der Familie Ālūsī und ihren lokalen Auseinandersetzungen vgl. Th. Eich: *Abū l-Hudā*, 97 ff.

<sup>366</sup> Maḥmūd Šukrī al-Ālūsī: *Ta'rīḥ Nağd*. Ṭab'a 2. al-Qāhira o.J (GAL S II, 788). Die erste gedruckte Auflage erschien ebenfalls in Kairo, 1343/1925. Zu Maḥmūd Šukrī vgl. auch Ibrāhīm as-Sāmarrā'i: *as-Sayyid Maḥmūd Šukrī al-Ālūsī wa-'Bulūğ al-'arab*. Bairūt 1992. Hala Fattah: "Wahhabi influences, Salafi responses: Shaikh Mahmud Shukri and the Iraqi Salafi movement, 1745-1930". *JOIS* 14 ii (2003), 127-148.

<sup>367</sup> *Muḥtaṣar at-Tuḥfa al-Itnā' 'Ašariya* / allafa ašluhu bil-luğa al-farsiya Šāh 'Abd ul-'Azīz Dihlawī / naqalahu min al-farsiya ila al-'arabiya sanat 1227 Ġulām Muḥammad b. 'Umar al-Aslamī / iḥṭašarahu sanat 1301 Maḥmūd Šukrī al-Ālūsī. Ṭab'a 2. Istanbul 1988.

<sup>368</sup> TM, 300-301 (Ibn Sa'ūd); 301-304 ('Abd al-'Azīz); 305-308 (Abū 'Abdallāh Sa'ūd b. 'Abd al-'Azīz; 308-310 ('Abdallāh b. Sa'ūd). Die Biografien sind relativ neutral gehalten, kritisieren aber dennoch spürbar die Eroberungszüge der *Wahhābiya* und die Opfer unter der Zivilbevölkerung.

Es sollte deutlich geworden sein, dass sich indische Gelehrte ebenso wie andere Muslime, die auf Grund ihrer geografischen Nähe sogar noch eher mit der *Wahhābīya* in Kontakt kamen, intensiv mit dieser Bewegung auseinandersetzten. In vielen Fällen, wie die Beispiele Aslam Ğairāġpūrīs und Muḥammad Bašīr Saḥsawānīs zeigen, fanden auch inhaltliche Annäherungen der Inder an die *Wahhābīya* statt. Dieses äußerte sich einerseits in der Verbreitung wahhabitischer Schriften in Indien und umgekehrt in der Veröffentlichung pro-wahhabitischer Werke indischer Autoren in arabischen Ländern. Indische Gelehrte, von denen ein großer Teil sich zeitweise in Bhopal aufgehalten hatte, waren somit sehr aktiv am zeitgenössischen Diskurs über den Themenkomplex *Wahhābīya* beteiligt. Dennoch sollte man behutsam mit dem Label "Wahhābī" für alle Verteidiger der Lehren Muḥammad b. 'Abd al-Wahhābs umgehen, denn es passt mit Sicherheit nicht zu jeder reformistischen Gruppe im Islam, sei sie nun syrisch, nordafrikanisch oder indisch.

### 3.3.5.6 Kontakte zu "Neo-Sufis"

Bereits Fazlur Rahman hatte 1966 die reformistischen Gruppierungen in der islamischen Welt als eine einheitliche Bewegung dargestellt und von "Neo-Sufismus"<sup>369</sup> gesprochen. Grundlage seiner Theorie war die Feststellung, dass sich sufische Orden wie die *Idrīsīya* / *Aḥmadīya*, die *Tiġānīya*<sup>370</sup> oder auch die *Naqšbandīya* seit dem Ende des 18. Jahrhunderts zunehmend auf Qur'ān und *sunna* beriefen, den *iġtihād* forderten und Praktiken wie den ekstatischen *dīkr* ablehnten. Rahman war der Ansicht, dass diese Kongruenzen in der jeweiligen Lehre nur auf gemeinsame Wurzeln zurückzuführen seien und betonte die Nähe aller erwähnten Sufi-Orden zur arabischen *Wahhābīya*. B. Radtke und R.S. O'Fahey hatten anhand einiger Sufi-Orden die Thesen Rahmans und anderer zum Neo-Sufismus überprüft und das Konzept nicht überzeugend gefunden. Vielmehr wiesen die Autoren darauf hin, dass auch die als Neo-Sufis klassifizierten Orden keinen Bruch mit alten Traditionen vollzogen, sondern sich vielmehr einem Muḥammad-orientierten Sufismus zuwandten, den es nach Radtke (und F. Meier) bereits ab etwa 500/1100 gegeben habe.

Es erscheint auf den ersten Blick auffällig, dass ein häufig als "Anti-Sufi" titulierter Herrscher wie Ibn Sa'ūd Orden wie die *Sanūsīya* oder auch die *Idrīsīya* in Mekka duldete.<sup>371</sup> Eventuell lässt sich diese bevorzugte Duldung einiger Orden mit gemeinsamen Grundlagen der

<sup>369</sup> Fazlur Rahman: *Islam*. London 1966, hier 2nd ed. Chicago 1979, 206, 239. Eine Gegenposition dazu vertraten zunächst R.S. O'Fahey / B. Radtke: "Neo-Sufism reconsidered". *Der Islam* 70 (1993), 52-87; inzwischen fragte Radtke, ob die damals getroffenen Beobachtungen zum Neosufismus auch heute noch haltbar seien: B. Radtke: "A Reconsideration reconsidered", in: *Neue kritische Gänge*, 293-302. Dabei relativierte er durch die ausführliche Beschäftigung mit den Werken Aḥmad b. Idrīs einige seiner Thesen. Diese betreffen primär Dinge der sufischen Theorie und Praxis, wie sie von Ibn Idrīs vertreten wurden. Mögen solche Relativierungen tatsächlich für viele Orden der Idrīsī-Tradition zutreffen, so dachten einige indische Vertreter der *Ahl-e ḥadīṭ* augenscheinlich weiter und verwarfen Konzepte von "Heiligkeit" (bestimmter Dinge, Personen und Orte) sowie viele Praktiken (*dīkr*, Musik) nunmehr komplett. Vgl. auch E. Sirriyeh: *Sufis and anti-sufis*, 11.

<sup>370</sup> J.M. Abun-Nasr: *The Tijaniya: a sufi order in the modern world*. London 1965; 'A.b. Abū Barradā Ḥarāzīm: *Ġawāhir al-ma'ānī wa-bulūġ al-amānī fī faid Sīdī 'Alī l-'Abbās at-Tiġānī*. al-Qāhira 1961 (GAL II, 568).

<sup>371</sup> G. Steinberg: *Religion und Staat*, 552-555.; M.J.R. Sedgwick: "Saudi sufis". *WI* 38 (1997) iii, 349-368.

religiösen Lehre begründen, obwohl sich diese Behauptung nicht eindeutig anhand schriftlicher Quellen belegen lässt.<sup>372</sup>

Der Ordensgründer der *Idrīsīya*, Aḥmad b. Idrīs, hatte wie erwähnt unter der Herrschaft Sa'ūd b. 'Abd al-'Azīz und 'Abdallāh b. Sa'ūds ab 1803 mehr als 10 Jahre in Mekka verbracht, wo er ungehindert als Lehrer aktiv war. Anhand der vorliegenden Quellen lässt sich aber nicht nachvollziehen, ob in dieser Zeit indische Schüler direkt von ihm unterwiesen wurden. Ṣiddīq Ḥasan Ḥān sah die Rolle Aḥmad b. Idrīs' für die indischen 'ulamā' darin, dass Abū Ṭāhīr al-Kūrānī sein Schüler war, und somit Šāh Walīullāh direkt von den Lehren Ibn Idrīs profitierte.<sup>373</sup> Auch diese Verbindung ist der Versuch, ein Gelehrtennetzwerk zu konstruieren, das es aus chronologischen Gründen in dieser Form nicht gegeben haben kann.

Prägender als seine Zeit als Lehrer im Ḥiğāz in Bezug auf die Kontakte zwischen *Idrīsī*-Gelehrten und Mitgliedern der *Ahl-e hadīṭ* waren diejenigen Verbindungen, die Aḥmad b. Idrīs im Jemen knüpfte. Dort hatte er die letzten Jahre bis zu seinem Tod 1837 verbracht, unter anderem in Zabīd, aber auch in Ṣabyā in 'Asīr,<sup>374</sup> einem Haupteinflussgebiet der *Wahhābīya* im Jemen. Obwohl Aḥmad b. Idrīs sich nicht als Unterstützer der *Wahhabīya* sah, wurde er als herausragender Gelehrter seiner Zeit akzeptiert. Dennoch gab es Auseinandersetzungen mit den Gelehrten von Ṣabyā, in denen es unter anderem um sufische Praktiken ging. Ibn Idrīs ging es nicht darum, grundsätzliche Konzepte des Sufismus zu verwerfen. Er distanzierte sich auch niemals von den Lehren Ibn 'Arabīs.

Gerade diesen Punkt seiner Lehre musste er häufiger rechtfertigen: bei seiner berühmt gewordenen Debatte mit Anhängern der *Wahhābīya* 1832 über die Rolle Ibn 'Arabīs,<sup>375</sup> verteidigte er seinen Standpunkt energisch. Dabei soll er auch "Übertreibungen" der sufischen Praxis kritisiert, sich aber niemals für die Abschaffung von *dīkr* oder *samā'* ausgesprochen haben. Die Lehren Aḥmad b. Idrīs' blieben in 'Asīr indes so weit akzeptiert, dass sein Urenkel Muḥammad al-Idrīsī (st. 1924) ab 1909 einen unabhängigen Staat etablieren konnte, der sich von der Herrschaft der Osmanen über den Jemen emanzipierte.<sup>376</sup>

In 'Asīr war Aḥmad b. Idrīs jedoch nicht nur auf Befürworter der *Wahhābīya* getroffen, sondern auch auf schafiitische *hadīṭ*-Gelehrte, die bei Šaukānī studiert hatten und den Erfolg der *Wahhābīya* im Jemen mit kritischen Augen betrachteten. Vertreter dieser Richtung waren unter anderem die Mizğāğīs und die Ahdals.<sup>377</sup> Über 'Abd ar-Raḥmān al-Ahdal und Ḥusain b. Muḥsin gelangten die Gemeinsamkeiten der *Idrīsī*-Tradition, der Lehren Šaukānīs und der *Wahhābīya* (Orien-

<sup>372</sup> Siehe auch G. Steinberg: *Religion und Staat*, 554; E. Sirriyeh: *Sufis and anti-sufis*, 9 f.

<sup>373</sup> TIQŠĀR, 107.

<sup>374</sup> R. Headley / W. Mulligan: "Asir", in EI (2), CD-ROM Edition. Zur Wahhabisierung 'Asīrs siehe G. Steinberg: *Religion und Staat*, 449-466.

<sup>375</sup> R.S. O'Fahey: *Enigmatic saint*, 205; E. Sirriyeh: *Sufis and anti-sufis*, 10.

<sup>376</sup> A.K. Bang: *The Idrīsī State in 'Asīr 1906-1934*. Bergen 1996; J. Reissner: "Die Idrīsīden in 'Asīr". *WI* 21 (1981), 164-192.

<sup>377</sup> Die Kritik der beiden Gelehrtenfamilien an der *Wahhābīya* wird zumindest in den Biografien von Mitgliedern beider Familien (ABĠAD iii, 177 f.; 188 ff.) angedeutet.

tierung an der *šarī'a*, Fokussierung auf *ḥadīṭ*-Gelehrsamkeit; Ablehnung einiger sufischer Praktiken), aber auch die Kritik an der *Wahhābīya* nach Bhopal. Dort machte sich der Schülerkreis um Ḥusain b. Muḥsin die Positionen der *Idrīsīya* bei gleichzeitiger Adaption der Lehren Šaukānīs zu eigen.

Die Verbindungen der bhopalesischen *Ahl-e ḥadīṭ* zur *Sanūsīya* als wichtigstem Orden der *Idrīsī*-Tradition nach der *Idrīsīya* sind noch evidenter als zu Aḥmad b. Idrīs selbst. Das zeigt sich zum einen in der Übereinstimmung in der Dogmatik beider Gruppierungen: der *iğtihād* blieb die Hauptforderung sowohl der *Sanūsīya* als auch der *Ahl-e ḥadīṭ*. Dabei bildeten für alle die Schriften Šaukānīs die wichtigste Grundlage zur Legitimation des *iğtihād*. Der Rekurs auf die Werke Šaukānīs schlug sich in der rituellen Praxis sowohl der *Sanūsīs* als auch der *Ahl-e ḥadīṭ* nieder: beide forderten das *raf al-yadain*<sup>378</sup> während des Gebetes. Beide Gruppierungen gerieten mit dieser Veränderung der bis dato etablierten Praxis ihrer Länder in die Kritik ihrer Gegner, behielten aber beide das *raf al-yadain* als signifikantes Unterscheidungsmerkmal zu ihren Opponenten bei. Einig zeigten sich *Idrīsīya* / *Sanūsīya* und *Ahl-e ḥadīṭ* auch in der Ablehnung des Fanatismus (*ğulūw*) der *Wahhābīya*, der sich ihrer Ansicht nach vor allem im *takfīr* Andersdenkender niederschlug.<sup>379</sup> In diesem Punkt wollten beide Gruppierungen die Reformideen Muḥammad b. 'Abd al-Wahhābs und seiner Nachfolger nicht legitimieren. Diese deutliche Kritik an der Linie der *Wahhābīya* macht theoretisch ein Subsumieren beider Gruppen unter der Kategorie *Wahhābī* unmöglich. Dennoch wurde genau diese Einordnung immer wieder von den Gegnern vorgenommen.

Die gemeinsame Basis in den Lehren von *Sanūsīya* und *Ahl-e ḥadīṭ* schlug sich in den persönlichen Netzwerken der Gelehrten deutlich nieder. Es entstanden Lehrer-Schüler-Beziehungen, die über mehrere Generationen anhielten. Bereits Naḍīr Ḥusain hatte einen Schüler der *Sanūsīya*, nämlich einen gewissen 'Abdallāh b. Idrīs al-Ḥasanī as-Sanūsī (st. ?),<sup>380</sup> dem er während seines Aufenthaltes in Mekka eine *iğāza* erteilte.<sup>381</sup> 'Abdallāh schien der *Sanūsīya-zāwiya* in Mekka anzugehören, allerdings ließen sich über ihn keine weiteren biografischen Daten ermitteln. 'Abdallāh erteilte später dem jungen Muḥammad b. Ḥusain b. Muḥsin bei dessen Pilgerfahrt eine *ḥadīṭ-iğāza*. Die Überliefererkette dieser *iğāza* führte über 'Abd ul-Ġanī Dihlawī<sup>382</sup> zurück auf einen weiteren indischen Gelehrten, der nach Mekka emigriert war, nämlich Muḥammad 'Ābid as-Sindī. Dieser, ein Schüler Šaukānīs, hatte Muḥammad b. 'Alī as-Sanūsī eine *ḥadīṭ-iğāza* erteilt. Er war

<sup>378</sup> Zu diesem Thema verfasste Sanūsī *Šifā aṣ-ṣadr bi-aray al-masā'il al-'aṣar fi ḥukm raf al-yadain fiṣ-ṣalāt wa-ğairihi*. K. Vikør: *Sufi and scholar*, 223.

<sup>379</sup> ABĠAD iii, 196; A. Dallal: "Origins and objectives", 335.

<sup>380</sup> Zu ihm ließen sich keine weiteren Daten ermitteln.

<sup>381</sup> A.H.A. Nadwī: *Saviours of Islamic spirit* iv, 261.

<sup>382</sup> Vikør nennt 'Abd ul-Ġanī auch als Lehrer von Muḥammad Fāliḥaḏ-Ẓāhirī, einem der bedeutendsten Schüler Sanūsīs. Siehe *Sufi and scholar*, 173.

auch ein enger Freund und Gefährte von Aḥmad b. Idrīs, und er könnte es gewesen sein, der Sanūsī persönlich bei dessen ersten Mekka-Besuch an Ibn Idrīs verwiesen hatte.<sup>383</sup>

Muḥammad ‘Ābid as-Sindīs *Sanūsīya-silsila* wurde, über einige Lehrer in Medina, einem weiteren *Ahl-e ḥadīṭ*-Mitglied aus Bhopal übermittelt, nämlich an Muḥammad Mačhlišahrī.<sup>384</sup> Mačhlišahrī, zeitweise *qādī* Bhopals, galt als energischer Verfechter der *Ahl-e ḥadīṭ* und als vehementer Verteidiger des *iğtihād*. Seine Kontakte zu ‘Ābid as-Sindī sind auch insofern von Bedeutung, als dass dieser ein Schüler des westafrikanischen *taqlīd*-Gegners Šāliḥ al-Fullānī und somit ein wichtiges Bindeglied zwischen allen afrikanischen und indischen den *iğtihād* befürwortenden Gruppierungen war.<sup>385</sup> Die fast identischen Auffassungen aller genannten Gruppierungen und ihre vielfältigen Kontakte lassen sowohl Šaukānīs Einfluss als Lehrer und Gelehrter deutlich werden. Sowohl seine *isnāde* als auch seine Werke erfuhren durch Ḥusain b. Muḥsin endgültig eine nachhaltige Bedeutung in Bhopal.<sup>386</sup>

Somit ergibt sich in der Tat eine Verflechtung mehrerer reformistischer Traditionen, deren Ausgangspunkt der Jemenit Ḥusain b. Muḥsin war. Durch seine *isnāde*, die ihn mit den bedeutendsten Gruppierungen der islamischen Welt verbanden, verschaffte er seinen Schülern eine gewisse Autorität und Authentizität, auf die sie sich berufen und mit der diese sich international bewähren konnten. Šiddīq Ḥasan Ḥān profitierte in besonderem Maße von dieser Anbindung an reformorientierte Zirkel in der gesamten islamischen Welt. Er konnte dadurch neue Absatzmärkte für seine reformistischen Schriften erschließen.

Diese Bedeutung der jemenitischen Überlieferung in Bhopal durch die Figur Ḥusain b. Muḥsins ist bisher in der Literatur nicht hinreichend gewürdigt worden. Auch die Verbindungen zur *Sanūsīya*, vor allem durch Muḥammad b. Ḥusain und Muḥammad Mačhlišahrī, sind bislang in der Geschichte der *Ahl-e ḥadīṭ* nur ungenügend rezipiert worden.<sup>387</sup> Dabei sprechen die untersuchten Kontakte für die Bedeutung der *Ahl-e ḥadīṭ* als Vermittler, aber auch als Empfänger der verschiedenen *ḥadīṭ*-Traditionen. Interessant ist, dass die *iğāzāt* von *Idrīsīya/Sanūsīya* **an** die *Ahl-e ḥadīṭ* und **wieder zurück** gingen. Dabei umfassten die Kontakte gleich mehrere Generationen von Gelehrten.

Aufgrund der teilweise unzureichenden Literaturlage konnte die Bedeutung der genannten Verbindungen im innerislamischen Diskurs noch nicht weiter aufgezeigt werden. In Šiddīq Ḥasan Ḥāns Werken wird der Kontakt zur *Sanūsīya* und der Austausch von Manuskripten allerdings nicht so deutlich. Die Schriften Muḥammad b. Ḥusains und Muḥammad Mačhlišahrīs lassen hingegen

<sup>383</sup> K. Vikør: *Sufi and scholar*, 95.

<sup>384</sup> NH viii, 396.

<sup>385</sup> Auf die Verbindung zu ‘Ābid as-Sindī wies Šiddīq Ḥasan Ḥān in *Silsilat al-‘asğad*, 106 hin; vgl. auch J.O. Hunwick: "Šāliḥ al-Fullānī".

<sup>386</sup> So ähnelt Sanūsīs *Īqāz al-wasnān fil-‘amal bil-ḥadīṭ wal-Qur’ān* (GAL S II, 884) auffällig den Schriften Šaukānīs. Siehe Vikør: *Sufi and scholar*, 221.

<sup>387</sup> Saif erwähnt die Verbindungen überhaupt nicht.

vermuten, dass sich die persönlichen Beziehungen zu den Sanūsīs eher niederschlugen. Diese Werke müssten zunächst allerdings gründlich erschlossen werden, um mehr über die Qualität und Intensität des Austausches zu sagen. Interessant wäre das allemal, da es diese Vernetzung mehrerer geografisch so entfernt voneinander liegender Gruppierungen deutlich machen kann.

Dabei könnte die Rolle der Stadt Mekka als Ort des Zusammenflusses aller Ideen und als Drehscheibe der Buchverteilung nochmals verdeutlicht werden. Şiddīq Ḥasan Ḥāns internationale Kontakte konzentrierten sich im Wesentlichen auf die *Salafiya* in Damaskus und Bagdad. Vor allem mit den Ālūsīs in Bagdad war der Kontakt bewusst gesucht und wurde auch aufrecht erhalten. Zitate aus Büchern der Ālūsīs fanden sich auch in Schriften der *Ahl-e ḥadīṭ*. Dagegen beschränkte sich der Kontakt zu den Reformzirkeln in Damaskus auf den blossen Austausch von einzelnen Schriften. Die Lektüre der Werke ‘Abd al-Qādir oder Baiṭārs hinterliess allerdings keine Spuren in Şiddīq Ḥasan Ḥāns eigenem Oeuvre. Die Mehrheit der Gelehrten dieses Damaszener Netzwerkes kannte sich untereinander persönlich, somit war ihre gegenseitige Beeinflussung auch in ihren Werken viel spürbarer. Die indischen Gelehrten um Şiddīq Ḥasan Ḥān waren den *Salafīs* in Damaskus nicht persönlich bekannt. In diesem reformistischen Zirkel war Şiddīq Ḥasan nur eine Randfigur und weit davon entfernt, ein Meinungsbilder (*opinion leader*) für die Araber zu sein.

Nur die Beziehung Şiddīq Ḥasan Ḥāns und der anderen *Ahl-e ḥadīṭ* zu den Ālūsīs in Bagdad überdauerte die Zeit und wurde durch den Besuch ‘Alī ‘Alā’ ad-Dīns über Şiddīq Ḥasan Ḥāns Tod hinaus gefestigt. Nu‘māns *Ġalā’ al-‘ainain*, in der von Şiddīq Ḥasan finanzierten Edition, befindet sich noch heute in der Bibliothek der *Nadwat ul-‘ulamā’* und ist den dortigen *Ahl-e ḥadīṭ* geläufig. Persönliche Kontakte der Familien Şiddīq Ḥasans und der Ālūsīs lassen sich allerdings ab dem frühen 20. Jahrhundert nicht mehr nachweisen.

Insgesamt wird bei der Betrachtung von Şiddīq Ḥasan Ḥāns persönlichem Netzwerk deutlich, dass er den Kontakt zu *Salafīs* in Bagdad und Damaskus, zur jemenitischen Gelehrtentradition und darüber hinaus zu denjenigen sufischen Gruppen suchte, die ebenfalls in Kontakt mit den Jemeniten standen. Die *qāḍīs* der Städte Zabīd<sup>388</sup> und Ḥodeida<sup>389</sup> standen im Briefkontakt mit Şiddīq Ḥasan und verfassten *taqrīzāt* für seine Werke. Nach M. Granovetter<sup>390</sup> kann man diese Beziehungen Şiddīq Ḥasan Ḥāns zu den genannten Gruppierungen als schwache Bindungen ("weak ties") bezeichnen, also als flüchtige, nur punktuelle Kontakte. Granovetter hatte aber festgestellt, dass gerade solche schwachen Verbindungen "für den Transport von Ideen und Informationen über Gruppengrenzen hinweg eine größere Rolle spielen"<sup>391</sup> als bisher

<sup>388</sup> Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān: *Qurra*, 41 (Muḥammad b. ‘Abdallāh az-Zawwāk, st. ?).

<sup>389</sup> Yaḥyā b. Muḥammad (st. ?), in Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān: *Qurra*, 59 f.

<sup>390</sup> Mark Granovetter: "The Strength of weak ties". *AJS* 78 (1973), 1361-1380; ders: "The Strength of weak ties: a network theory revisited", in: Peter V. Marsden/Nan Lin: *Social structure and network analysis*. Beverly Hills 1982, 105-138.

<sup>391</sup> M. Schenk "Die Ego-zentrierten Netzwerke", 236; B. Wegener: "Vom Nutzen entfernter Bekannter". *KZfSS* 39 (1987), 278-302.

angenommen. Die Frage allerdings, ob gerade Meinungsführer - wie Şiddīq Ḥasan Ḥān einer war - von diesen Informationen massiv beeinflusst werden, konnte nicht geklärt werden. Da Şiddīq Ḥasan Ḥān in ein Netzwerk von starken Meinungsführern eingebettet war, - egal, wie seine Stellung innerhalb dieses Netzes zu beurteilen ist - ist der Einfluss "von außen", vor allem aus dem arabischen Ausland auf ihn wohl nicht überzubewerten. Im Gegenteil, es stellt sich wohl eher umgekehrt die Frage, inwieweit Studenten aus dem Ausland während ihres Studiums in Bhopal von den starken Meinungsführern der *Ahl-e ḥadīṭ* geprägt wurden. So stellte Sa'd b. Ḥamad während seiner Studienzeit innerhalb der *Wahhābīya* eine eher marginale Gestalt dar, die somit leicht zu beeinflussen war. Der Transport von Lehren und Theorien der *Ahl-e ḥadīṭ* in den Nağd über ihn erscheint somit wahrscheinlicher als eine Beeinflussung Şiddīq Ḥasan Ḥāns durch die *Wahhābīya*, die sich zu diesem Zeitpunkt zudem in einer intellektuellen Krise befand.

Es soll auch nicht verschwiegen werden, dass Şiddīq Ḥasans Kontakt zu saudischen Gelehrten sich nicht ausschließlich auf Vertreter der *Wahhābīya* beschränkte. Beispielsweise stand Şiddīq Ḥasan in Kontakt<sup>392</sup> mit dem ḥanbalitischen *muftī* Mekkas, Muḥammad b. 'Abdallāh b. Ḥumaid (st. 1878). Ibn Ḥumaid galt als ausgesprochener Gegner der *Wahhābīya* und legte seine Positionen ausführlich in seiner Schrift *as-Suḥub al-wābila 'an ḍarā'ih al-Ḥanābila* dar.<sup>393</sup> In diesem *ṭabaqāt*-Werk über die Ḥanbaliten betrachtete Ibn Ḥumaid die Wahhabitischen als diejenigen, die von der ḥanbalitischen Rechtsschule abgewichen seien. Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb sei ein "falscher Prophet" gewesen. Ibn Ḥumaid verfügte über beste Kontakte zu anti-wahhabitischen Kreisen unter der osmanischen Gelehrtschaft und reiste beispielweise öfters nach Damaskus, um diese Kontakte zu pflegen. Im Gegensatz zu Ibn 'Atīq bedachte er Şiddīq Ḥasan Ḥāns *tafsīr Faṭḥ al-bayān* mit wohlwollenden Worten. Alleine der Kontakt zu einem Kritiker der *Wahhābīya* zeigt, dass sich Şiddīq Ḥasan Ḥān keinesfalls auf eine Ausrichtung seiner Kontakte festlegen wollte. Es beweist außerdem, dass Şiddīq Ḥasan Ḥān durchaus in der Lage war, zu der *Wahhābīya* auf Distanz zu gehen. Die Konsequenz war, dass sich von wahhabitischer Seite kein einziges *taqrīz* in Şiddīq Ḥasans Sammlung findet, während Gegner der *Wahhābīya* sehr wohl zu Wort kamen.

Zu den Gelehrten der *Wahhābīya* nahm Şiddīq Ḥasan Ḥān nicht persönlich Kontakt auf, sondern die Gelehrten der *Wahhābīya* traten an ihn brieflich oder als Studenten des *ḥadīṭ* heran. Es handelt sich somit um Beziehungen, die Şiddīq Ḥasan nicht bewusst gesteuert, aber immerhin geduldet hatte. Als Lehrer bestimmte er die Ausrichtung des Studiums: die nağdischen Gelehrten hatten sich ihm unterzuordnen und nicht umgekehrt.

<sup>392</sup> Muhammad Şiddīq Ḥasan Ḥān: *Qurra*, 35 ff.; *taqrīz* zu *Faṭḥ al-bayān*.

<sup>393</sup> D. Commins: "Traditional anti-Wahhabi Hanbalism in 19th-century Arabia", in I. Weimann / F. Zachs (eds.): *Ottoman reform and Muslim regeneration: studies in honour of Butrus Abu-Manneh*, 81-96. G. Steinberg: *Religion und Staat*, 104, betont, dass Ibn Ḥumaid die Lehren der *Wahhābīya* zumindest in einigen Punkten teilte - und seine Opposition gegen die Lehren Ibn 'Abd al-Wahhāb seien weitestgehend machtpolitischer Natur.



Eine Beeinflussung der *Wahhābīya* durch die *Ahl-e ḥadīṭ* erscheint im Fall Ṣiddīq Ḥasans also glaubwürdiger als eine Beeinflussung in die andere Richtung.

Die Unterschiede zwischen den Lehrern aller genannter Bewegungen sind zu gewichtig, als dass sie sich unter einem einzigen Begriff zusammenfassen lassen. Es ergibt sich ein buntes Kaleidoskop von divergierenden Ausrichtungen: *iğtihād*-Befürworter und Gegner, *ṣūfīs* und "Anti-*ṣūfīs*", Anführer eines *ğihād* und Gegner militärischer Auseinandersetzungen, Unterstützer und Kritiker der Lehren Ibn Taimīyas, Inder, Syrer, Iraker und Nağdīs. Auf die Gemeinsamkeiten und ihre Kontakte, die in der Tat "intellektuelle Stammbäume" oder Subnetze bildeten, ist im Rahmen dieser Arbeit mehrfach hingewiesen worden.

Im folgenden Abschnitt sollen nun die Netzwerkverbindungen im Mittelpunkt stehen, die Ṣiddīq Ḥasan um sich herum konstruierte und mit denen er sein Schaffen und den Aufbau der *Ahl-e ḥadīṭ* legitimierte. Diese Verbindungen sind eng verknüpft mit der Publikationsstrategie, die Ṣiddīq Ḥasan verfolgte.

### **3.4 Die konstruierten Netzwerkverbindungen: ein Blick in Ṣiddīq Ḥasans Bücherschrank**

#### **3.4.0.1 Bibliotheken**

Ṣiddīq Ḥasan Ḥān überlies die Übersetzung, Kommentierung und vor allem den Vertrieb seiner Bücher nicht dem Zufall, wobei er bestimmte Publikationsstrategie, die eng mit seiner Netzwerkstrategie zusammenhing verfolgte. Dabei gab es, wie in den ersten Kapiteln dieser Arbeit deutlich geworden sein sollte, viele Netzwerkstränge, die Ṣiddīq Ḥasan tatsächlich mit der jemenitischen Gelehrtentradition verbanden. Dieses geschah durch die *iğāzāt*, die er von seinen Lehrern erhielt, welche wiederum aus dem Jemen stammten oder dort studiert hatten. Diese Vernetzung mit der jemenitischen Gelehrtschaft war für Ṣiddīq Ḥasan scheinbar nur eine Grundlage seiner Aktivitäten: durch den Kauf jemenitscher Schriften und das Verfassen von Kommentaren oder das Übersetzen von Werken der jemenitischen Tradition gab er den Lehren der *Ahl-e ḥadīṭ* nicht nur in Bhopal eine neue Ausrichtung. Neu errichtete Bibliotheken und die Publikation von Zeitschriften und Werken der *Ahl-e ḥadīṭ* sorgten für eine Verbreitung der Lehren der Bewegung zumindest in der Gelehrtschaft des Staates. Der Modernisierungs- und Reformprozess in Bhopal wurde somit zusätzlich zu seinen internationalen Beziehungen durch das Presse- und Verlagswesen in Bhopal gestützt.

In der Stadt Bhopal existierten zur Regierungszeit Šāh Ğahān Begums zwei öffentliche Bibliotheken,<sup>394</sup> zum einen die *Maktaba-ye Faiḍ-e ‘Āmm* mit etwa 12.000 Bänden und die *Maktaba-ye Ğahāngīrīya* mit 14.000 Bänden zu verschiedenen Wissensdisziplinen. Allerdings gibt es keine Erhebungen darüber, wie oft und von wem diese Bibliotheken benutzt wurden.<sup>395</sup>

Die Privatbibliotheken des Staates, die *Maktaba-ye Amīrīya* und die *Maktaba-ye Walāġāhī*, befanden sich hingegen im *Tāġ Maḥall* Palast Šāh Ğahān Begums. Die Bestände der erstgenannten Bibliothek sind zum größten Teil in die *Maulana Azad/Central Library* übergegangen. Neben zahlreichen Manuskripten und Büchern, die im Laufe der Zeit von islamischen Gelehrten den Herrschern geschenkt wurden, befinden sich auch viele englischsprachige Werke zur Geschichte und Literatur in dieser Bibliothek. Šiddīq Ḥasans Privatbibliothek, die ausschließlich religiöse Schriften aus Arabisch, Persisch und Urdu umfasste, ist nach Šāh Ğahāns Tod aufgelöst worden. Viele Schriften sind zwischenzeitlich nicht mehr auffindbar. Der Großteil der *Maktaba-ye Walāġāhī* konnte jedoch von Šiddīq Ḥasans Söhnen Nūr ul-Ḥasan und ‘Alī Ḥasan gerettet und der *Šiblī Nu‘mānī Library* der *Nadwa* in Lucknow übergeben werden. Dort stehen sie als eigene Sammlung mit eigenem Katalog in einem separaten Raum der Bibliothek. Das ist auch einer der Gründe, warum sich heutzutage in Bhopals Bibliotheken keine Schriften Šiddīq Ḥasans mehr ausfindig machen lassen.

### 3.4.0.2 Buchdruck und Vertrieb<sup>396</sup>

Eine gängige Auffassung in der islamwissenschaftlichen Literatur ist, dass vor allem "moderne" Bewegungen - wie z.B. die Aligarh-Bewegung- sich der neuen Medien bedienten, um Werte wie Aufklärung und "Moderne", Zivilgesellschaft oder Pluralismus zu vermitteln.<sup>397</sup> Im Indien des 19. Jahrhunderts bot sich ein anderes Bild: es waren gerade die islamischen reformistischen Gruppierungen wie die *Ahl-e ḥadīṭ*, die das in Indien neue Medium der Druckerpresse benutzten,<sup>398</sup> um ihre Ideen mit einem möglichst großen Radius zu verbreiten. Für die Gelehrten der Familie Šāh

<sup>394</sup> Ein Überblick bei A.Ğ. Luqmān: *as-Sayyid Šiddīq Ḥasan*, 66, der eine Zusammenfassung von ‘Alī Ḥasan Ḥān: *Ma‘āṭir-e Šiddīqī* iii, 112 ff. bietet.

<sup>395</sup> Zum Vergleich: die erste "Public library" in Lucknow hatte 1876 knapp 4000 Exemplare, die in erster Linie durch Spenden der örtlichen Verleger zusammenkamen. Vgl. U. Stark: "Lucknows *Jalsa-i Tahzib*: Urbane Elite, organisierte Handlungskompetenz und frühe "associational culture" in Britisch-Indien", in Harald Fischer-Tiné (Hg.): *Handeln und Verhandeln. Kolonialismus, transkulturelle Prozesse und Handlungskompetenz*. Münster 2002, 51-73, hier 69.

<sup>396</sup> Dieser Abschnitt erschien in leicht überarbeiteter und gekürzter Fassung unter dem Titel: "Dispute, Debatten, Druckerzeugnisse: einige Bemerkungen zur Publikationsstrategie Šiddīq Ḥasan Ḥāns" in dem Überblick über die abgeschlossenen und laufenden Forschungsarbeiten der Nachwuchsgruppe, Bochum 2002, 91-93.

<sup>397</sup> Siehe auch die Werke Dale F. Eickelmann/ Jon W. Anderson: "Print, Islam and the prospects for civic pluralism". *Journal of Islamic Studies* 8 (1997), 43-62. Zur Kritik daran siehe Muhammad Qasim Zaman: "Commentaries, print and patronage: ḥadīṭh and the madrasas in modern South Asia". *JOAS* 62 i (1999), 60-81. Bei ihm auch einige Bemerkungen zu Šiddīq Ḥasan Ḥān, 63 f. Zum Gebrauch "moderner" Medien durch die Reformisten im Osmanischen Reich vgl. auch St. Reichmuth: "Islamic reformist discourse in the Tulip Period (1718-30): Ibrahim Mütefferriqa and his arguments for printing", in: A. Çaksu: *Proceedings of the International Congress on Learning and Education in the Ottoman World, Istanbul 12.-15. April 1999*. Istanbul 2001, 149-161.

<sup>398</sup> Als Standardwerke in diesem Bereich gelten I. Šābirī: *Ta‘rīḥ-e šihāfat-e Urdū*. Vol. 1-2. Dihlī, ca. 1953; N.‘A. Ḥān: *Hindustānī Press 1556 tā 1900*. Lakhna‘ū 1990, sowie ders. (Nadīr Ali Khan): *A History of Urdu journalism (1822-1857)*. New Delhi 1991.

Walīullāhs und die *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* war es beispielsweise kein Widerspruch, religiöse Texte mittels eines neuen Mediums zu vervielfältigen.<sup>399</sup> Die Erfindung der Presse war für sie keine

---

<sup>399</sup> H.O. Pearson: *Islamic reform*, 126 ff.; G.W. Shaw: "Maṭba'ā - in Muslim India", in EI (2), CD-ROM-Edition.

unislamische Neuerung (*bid'a*) im negativen Sinne.<sup>400</sup> Im Gegenteil, gerade neu entstehende Gruppierungen wie Deobandīs und *Ahl-e ḥadīṭ* sahen ihre Chance gekommen, möglichst große Publikumskreise zu erreichen. Man kann sagen, dass die Druckerpresse den Kampf um die religiöse Autorität im kolonialen Indien nur verschärfte und die Unterschiede der einzelnen Gruppen noch schärfer zur Geltung brachte. Vergleichbar ist die indische Situation durchaus mit den Verhältnissen im Europa des 16. Jahrhunderts. Dort standen die Erfolge der Reformation in einem direkten Zusammenhang mit der Entwicklung des Buchdrucks mit beweglichen Lettern. Möglich waren nunmehr "Flugschriften", auf denen sich die Ideen der Reformatoren verbreiteten. Doch auch die Gelehrten der Gegenreformation griffen auf das neue Medium zurück, so dass gelegentlich in einigen Druckerei sowohl katholische als auch "verbotene protestantische" Literatur gedruckt wurde.

Wie im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts war auch Indien im 19. Jahrhundert eine Gesellschaft in Zeiten des Umbruchs und Wandels. Hier wie dort schufen gesellschaftliche Umwälzungen ein Klima, das Innovationen begünstigte. Zunächst wurden auch in Indien im islamischen Kontext religiöse Schriften publiziert. Später weiteten sich die Verlagsprogramme auch in Richtung Literatur und medizinisches Schrifttum aus. Wichtig ist, dass der Buchdruck in Indien, genau wie in Europa, andere Formen der Schriftkultur nicht verdrängte, sondern sie ergänzte. Neben gedruckten Büchern florierte, wie am Beispiel Ṣiddīq Ḥasan eindrücklich demonstriert, auch der Handel mit und das Kopieren von Manuskripten.

Der Buchdruck wirkte sich noch in einem anderen Feld besonders aus: waren zuvor Persisch (und Arabisch) die Sprachen der Gelehrten gewesen, brachte der Buchdruck regelmäßig neue Publikationen in Urdu hervor. Auch diese Situation ist durchaus mit Europa vergleichbar, wo Latein die Sprache der Gebildeten war, bis religiöse Werke in deutscher Sprache auch den Laien den Zugang zu (religiöser) Literatur ermöglichte. In beiden Kulturen unterstützte die Entwicklung des Buchdrucks die Entstehung konkurrierender religiöser Bewegungen, die sich über Schrifterzeugnisse der Öffentlichkeit mitteilten. Auf die gesteigerte Rolle der Polemik ist schon an anderer Stelle dieser Arbeit hingewiesen worden.

Der zunehmende Legitimationsdruck, unter dem einzelne Gelehrte, wie auch Ṣiddīq Ḥasan Ḥān standen, führte zu einem geradezu explosionsartigen Anstieg von Schriften, Repliken und Zusammenfassungen mündlicher Dispute. Verbreitung von Wissen, Wissenschaft und eigenen Glaubensinterpretationen war nun nicht mehr den *ʿulamā* vorbehalten. Oder, um es mit Francis Robinson zu sagen: "Increasingly from now on any Ahmad, Mahmud or Muhammad could claim to speak for Islam."<sup>401</sup>

<sup>400</sup> Muhammad Kh. Masud: "The Definition of *bid'a* in the South Asian Fatawa literature". *AI* 27 (1993), 55-75.

<sup>401</sup> F. Robinson: "Technology and religious change: Islam and the impact of print". *Modern Asian Studies* 27 (1993), 229-251.

Şiddīq Ḥasan Ḥān sah in der Tat eine große Chance, seine Interpretation des Islam zumindest in Bhopal durchzusetzen. Berührungssängste mit dem relativ neuen Medium kannte er unterdessen nicht. Nach seiner Heirat mit Šāh Ğahān Begum standen ihm sogar mehrere Druckereien zur Verfügung, alle ausgestattet mit einem Team von Lektoren und Korrektoren, zusätzlich zu den Druckern – eine Gelegenheit, die Şiddīq Ḥasan ausführlich nutzte. Jede der vier Begums (mit Ausnahme Qudsīyas) hatte während ihrer Regierungszeit eine nach ihr benannte Druckerei gegründet. Diese Druckereien, die das Image der Herrscherinnen als "Modernisiererinnen" Bhopals unterstützten, wurden für Druck und Vertrieb verschiedener Produkte genutzt. Die *Maṭba‘-ye Sikanderī*<sup>402</sup> bestand bereits seit der Regierungszeit Sikander Begums. Unter ihrer Nachfolgerin wurde sie in erster Linie zur Herstellung der offiziellen Dekrete und Formulare des Hofes benutzt. Der Druck von Briefmarken wurde über die *Maṭba‘-ye Sulṭānī* abgewickelt, die jährlich große staatliche Zuwendungen erhielt. Sulṭān Ğahān Begum wiederum wertete unter ihrer eigenen Regierungszeit diese Druckerei auf, indem sie alle Werke, die sie selbst verfasst hatte, dort veröffentlichte.

Unter Šāh Ğahāns Regierung jedoch erreichte die *Maṭba‘-ye Šāh Ğahānī* ihre größte Berühmtheit, da sie die erste Adresse zur Veröffentlichung reformistischer Literatur aus Bhopal war. Eine überwältigende Mehrheit der Werke Şiddīq Ḥasans wurde in der *Maṭba‘-ye Šāh Ğahānī* gedruckt, bei einigen wenigen Werken griff Şiddīq Ḥasan auf die Ressourcen der *Sikanderī*-Druckerei zurück. Die Kapazitäten der bestehenden Druckereien reichten Ende der 1870er Jahre nicht mehr aus, um die Flut von Publikationen Şiddīq Ḥasans zu bewältigen. Aus diesem Grunde entschied Şiddīq Ḥasan sich, seine eigene Druckerei in Bhopal zu begründen, die *Maṭba‘-ye Şiddīqī*. Da diese Druckerei allerdings in der Wirren um Şiddīq Ḥasans Absetzung durch die Briten zwischen 1881 und 1885 entstand, konnten nur noch sieben Schriften in ihr publiziert werden. Zwei Ausweichmöglichkeiten boten sich in dieser Situation: Şiddīq Ḥasan schloss zunächst einen Kooperationsvertrag mit der Druckerei *Mufīd-e ‘Āmm*<sup>403</sup> in Agra ab, die immerhin insgesamt elf Publikationen Şiddīq Ḥasans herausbrachte. Şiddīq Ḥasan soll jeweils eine hohe Gebühr für die Drucklegung seiner Werke gezahlt haben.<sup>404</sup> Eine zweite und besonders bedeutende Kooperation ging Şiddīq Ḥasan mit dem *Ahl-e ḥadīṭ*-Publizisten Muḥammad Sa‘īd a Banārsī (1858-1905)<sup>405</sup> ein. Dieser war im Punjab als Sohn eines Sikh geboren worden, im Alter von zwanzig Jahren jedoch zum Islam konvertiert. Anschließend folgte ein Studium an der *Madrasa al-‘Arabīya* in Deoband. Erst eine Begegnung mit ‘Abdullāh Ğāzīpūrī (st. 1918)<sup>406</sup> in dessen *Madrasa-ye Imām Baḥş*

<sup>402</sup> N.‘A. Ḥān: *Hindustānī Press*, 121 ff. Für diesen Hinweis danke ich Prof. Dr. Ulrike Stark (Chicago).

<sup>403</sup> Die *Mufīd-e ‘Āmm* Druckerei ließ für das Jahr 1890/91 insgesamt 10 Publikationen registrieren, alle im religiösen Bereich. Von diesen 10 Publikationen handelt es sich bei 4 Werken um Schriften um Şiddīq Ḥasans. Vgl. *Selection from the Records of the Government of India, Home Department, No. CCXCV: Report on Publications issued and registered in the Several Provinces of British India during the year 1891*, 63.

<sup>404</sup> A.Ğ. Luqmān: *as-Sayyid Şiddīq Ḥasan*, 66.

<sup>405</sup> NḤ viii, 431 f.; T‘UḤH, 288-290.

<sup>406</sup> NḤ viii, S. 287; T‘UḤH, 359-366; ‘Azīz ul-Ḥasan Şiddīqī Ğāzīpūrī: *Tadkira-ye mašāhīr-e Ğāzīpūr*, 241 ff.

(Ğaunpūr)<sup>407</sup> brachte ihn zu den *Ahl-e ḥadīṭ*. Die beiden Gelehrten brachen zusammen zum *ḥağğ* auf, wo sie vom Šaukānī-Schüler Mu‘ammar ‘Abbās b. ‘Abd ar-Raḥmān eine *iğāza* im *ḥadīṭ* erhielten. Nach ihrer Rückkehr nach Indien hörte Šiddīq Ḥasan Ḥān von ihnen und ihren Studien bei dem Jementiten und lud sie nach Bhopal ein. Muḥammad Sa‘īd erhielt einen mit 50 Rupien dotierten Posten in der Verwaltung. Mit finanzieller Unterstützung Šiddīq Ḥasans ließ sich Muḥammad Sa‘īd später in Benares nieder. Dort gründete er eine Druckerei, die er nach seinem Gönner *Šiddīqīya* nannte. Neben den insgesamt sieben Schriften Šiddīq Ḥasans gab er die monatlich erscheinende Schrift *Naşrat us-sunna* ("Unterstützung der *sunna*") heraus, in der religiöse Fragen kontrovers diskutiert wurden. Muḥammad Sa‘īd selbst verfasste zahlreiche Schriften gegen die Hanafiten, die ebenfalls in der *Šiddīqīya* gedruckt wurden. Muḥammad Sa‘īds Familie blieb über mehrere Generationen den *Ahl-e ḥadīṭ* verbunden und betrieb die *Šiddīqīya* noch über lange Jahre.

In zwei weiteren Druckereien, die als ausgesprochene *Ahl-e ḥadīṭ*-Verlage galten, wurden einige wenige Schriften Šiddīq Ḥasans veröffentlicht: die *Maṭba‘ al-Anşārī*<sup>408</sup> in Delhi zählte zu den ersten *Ahl-e ḥadīṭ*-Druckereien überhaupt. Wichtige *ḥadīṭ*-Werke und Kommentare wie *Şaḥīḥ Buḥārī*, *Sunan Abū Da‘ūd* oder *Fatḥ al-bārī* wurden dort erstmals in Indien gedruckt. Der Begründer der *Anşārī*-Druckerei, ‘Abd ul-Mağīd Ḥān<sup>409</sup> (st. ?), war einer der von Šiddīq Ḥasan beauftragten Stellvertreter (*wakīl* oder auch *nā‘ib*), der sich auch für den Vertrieb der Werke Šiddīq Ḥasans zuständig zeigte. Er vertrieb die Bücher Šiddīq Ḥasans hauptsächlich in Delhi und Umgebung. Zudem war er einer der Mitbegründer und Finanziers der *Madrasa-ye Riyāḍ ul-‘ulūm*<sup>410</sup> in Delhi, die mit vier oder fünf Lehrern eine Schülerzahl von etwa zwanzig Studenten in den Lehren der *Ahl-e ḥadīṭ* unterwies.

Muḥyī ud-Dīn Lāhorī war ebenfalls ein Agent Šiddīq Ḥasan Ḥāns. Auch seine *Maṭba‘-ye Aḥmadī*<sup>411</sup> in Lahore zählte zu den *Ahl-e ḥadīṭ*-Druckereien der ersten Stunde. Nach Muḥyī ud-Dīns Tod übernahm sein Sohn Aḥmad die Druckerei. Das Verlagsprogramm hatte seinen Schwerpunkt in Qur‘ān-Ausgaben und Übersetzungen, *tafsīr*- und *ḥadīṭ*-Werken. Bei der Auswahl der Autoren hatte sich Muḥyī ud-Dīn für drei berühmte *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrte entschieden: Šiddīq Ḥasan Ḥān, Waḥīd uz-Zamān Ḥaidarābādī und dessen Bruder Badī‘ uz-Zamān, die beide Verbindungen nach Bhopal hatten (s. u.). Muḥyī ud-Dīn und seine Druckerei leisteten also einen wesentlichen Beitrag zur Verbreitung der bhopalesischen *Ahl-e ḥadīṭ*-Literatur in Lahore und im gesamten Punjab. Nach der Teilung Indiens stellte diese Druckerei ihren Betrieb ein.

<sup>407</sup> Zu dieser *madrasa* gibt es keine weiteren Angaben.

<sup>408</sup> Saif, 550.

<sup>409</sup> Zu ihm ließen sich keine weiteren biografischen Daten ermitteln.

<sup>410</sup> Die beiden Mitbegründer waren Talaṭṭuf Ḥusain und Faḍlullāh Dihlawī, Verwalter (*ra‘is*) des Habšī Tores (s.o.). TADRĪS, 17 f.

<sup>411</sup> Ibid.

Eine Druckerei, die nicht mit Sicherheit als ausschließlich *Ahl-e ḥadīṭ*-zentriert zu gelten hat, war die *Maṭba‘-ye Niẓāmī* in Kanpur. Diese Stadt war schnell zum Fluchtpunkt der Druckereibesitzer geworden, nachdem der Nawwāb von Awadh die Schließung der Druckpressen in der Hauptstadt Lucknow angeordnet hatte.<sup>412</sup> Die *Niẓāmī*-Druckerei war von dem ehemaligen *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya*-Anhänger ‘Abd ur-Raḥmān b. al-Ḥāḡ Roṣān (st. ?) begründet, der auch für die Errichtung der *Faiḍ-e ‘Āmm-Madrassa* durch ‘Ināyat Aḥmad Kākorwī verantwortlich zeichnete.<sup>413</sup> Muṣṭafā Ḥān<sup>414</sup> (st. ?), Besitzer der *Niẓāmī* in den 1870er Jahren, war einer der Buchagenten Ṣiddīq Ḥasans. In der *Niẓāmī* wurden immerhin 11 Schriften Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns publiziert und vor allem in Awadh und den Central Provinces vertrieben.

Der Buchvertrieb Ṣiddīq Ḥasans beschränkte sich jedoch nicht nur auf Indien. Es war ja bereits erwähnt worden, dass sein großes Ziel war, gleichzeitig mit seinen eigenen Werken diejenigen Ṣaukānīs in der gesamten islamischen Welt zu verbreiten. Aus diesem Grunde wählte er die wichtigsten Städte in arabischen Ländern aus, um dorthin seine seine Agenten zu entsenden: Mekka und Medina (Aḥmad b. ‘Īsā, s.o.), Jiddah (Ṭāhir Afandī), Aden (‘Abdallāh Ḥasan ‘Alī Raḡab Beg), Bagdad (‘Abd al-Qādir Beg Ḥaṣmat) und Damaskus.

Bemerkenswert waren auch Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns Kooperationen mit einigen wirklichen Größen des arabischen Druckereiwesens: so hatte er einen Kooperationsvertrag mit dem berühmten Verlag Aḥmad al-Bābī al-Ḥalabī<sup>415</sup> (st. 1899) für den Vertrieb in Kairo und Ägypten (ohne Alexandria) abgeschlossen. Ḥalabī, der ursprünglich aus der Nähe Aleppos stammte, hatte nach seiner Umsiedlung nach Ägypten unter anderem an der Azhar in Kairo studiert. Später unterrichtete er auch dort, baute aber gleichzeitig ab 1860 seinen Buchverlag auf. Leider erwies sich gerade die Kooperation zwischen ihm und Ṣiddīq Ḥasan Ḥān als nicht besonders glücklich: bei Ṣiddīq Ḥasans Tod im Jahr 1890 hatte Aḥmad al-Bābī al-Ḥalabī noch mehr als 100 Kopien von *Faḥ al-bārī* und Ṣaukānīs *Nail al-auṭār*<sup>416</sup> übrig. Diese Exemplare konnte oder wollte er die er nach Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns Tod nicht mehr absetzen. So beschenkte er großzügig die Bibliotheken Mekkas und Medinas und machte Ṣiddīq Ḥasans Namen dort posthum bekannt.

Interessant sind in diesem Zusammenhang auch die Kontakte zu dem ägyptischen Publizisten Ibrāhīm ‘Abd-al-Ġaffār ad-Dasūqī<sup>417</sup> (1811-1883), dem Herausgeber der Zeitung *al-*

<sup>412</sup> Zu Kanpur vgl. C.E. Bosworth: "Kanpur/Cawnpore", in EI (2) iv, 251 und J. Malik: *Islamische Gelehrtenkultur*, 203.

<sup>413</sup> Vgl. M.I. an-Nadwī: *Ṣiddīq Ḥasan Ḥān*, 171.

<sup>414</sup> Zu beiden genannten Gelehrten ließen sich keine weiteren Angaben ermitteln.

<sup>415</sup> Muḥammad Rāḡib aṭ-Ṭabbāḡ: *I‘lām an-nubalā‘ bī ta’rīḥ Ḥalab as-Ṣahbā‘*, i-vii. Ṭab‘a 2. Ḥalab 1988, hier vii, 434-436. Ich danke Thomas Eich für diesen Hinweis.

<sup>416</sup> Das Bemerkenswerte an dieser Ausgabe ist, dass sie ein Vorwort Ḥusain b. Muḥsins enthält.

<sup>417</sup> Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Qurrat al-a’yān*, 22. GAL II, 185.

*Waqā'i' al-miṣrīya*. Durch derartige Verbindungen konnte Ṣiddīq Ḥasan Ḥān mit der Rezeption seiner Werke und der Gedanken der *Ahl-e ḥadīṭ* in vielen Ländern rechnen.<sup>418</sup>

Ebenso interessant erscheint die Kooperation Ṣiddīq Ḥasans mit dem berühmten Besitzer des *Ġawā'ib*-Verlages in Istanbul, Aḥmad Fāris aš-Šidyāq (st. 1886).<sup>419</sup> Šidyāq, wurde in eine maronitische Familie im heutigen Libanon hineingeboren. Seine Vorfahren waren als Gelehrte und Sekretäre tätig. Bedingt durch die Verfolgung seiner Familie durch den maronitischen Patriarchen und den Tod seines Bruders Assād (st. 1830), der zum Protestantismus konvertiert war, führte Aḥmad Fāris ein unstetes Leben zwischen einigen Städten des Libanon und Ägypten. Zwischen 1825 und 1848 war er sowohl in Kairo als auch auf Malta tätig. Seine Kontakte zu amerikanischen Missionaren hatte ihm die Position als Herausgeber der *al-Waqā'i' al-miṣrīya* (s.o.) verschafft. Anfang der 1840er Jahre konvertierte Aḥmad Fāris zum Protestantismus und wurde daraufhin von amerikanischen Missionaren auf eine längere Europareise geschickt. Nachdem er in England an einer Übersetzung des Neuen Testaments mitgearbeitet hatte, lebte er längere Zeit in Paris. Dort trat er zum Islam über. Anschließend ging er nach Istanbul, wo er am Hofe Sulṭān 'Abd al-Ḥamīds als Reformator und Vertreter der panislamischen Ideen galt.<sup>420</sup> Von 1860 bis 1883 war Šidyāq als Herausgeber der zur damaligen Zeit bedeutendsten arabischen Zeitung *al-Ġawā'ib* tätig. In dieser Funktion kam er auch in Kontakt mit den Schriften Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns, der 'Abd ul-Ḥamīd einige seiner Werke zugesandt hatte. 1877 hatte Ṣiddīq Ḥasan durch seinen *wakīl* Muḥammad Amīn, der von seiner Heimat Medina nach Istanbul reiste, dem Sulṭān ein Paket mit vier Bänden seines *tafsīrs Faṭḥ al-bayān* sowie seiner eschatologischen Schrift *Ḥuḡaḡ al-kirāma* überbringen lassen. Beigefügt war ein langer Brief,<sup>421</sup> in dem die Taten des Sulṭāns als Bewahrer des Islam überschwänglich gelobt werden.

'Abd al-Ḥamīd reagierte erfreut auf den Brief und übersandte mit einem Dankeschreiben auch den *Meḡīdī*-Orden,<sup>422</sup> sowohl für Ṣiddīq Ḥasan<sup>423</sup> als auch für Šāh Ġahān Begum. Auch wenn man die Verleihung des Ordens aufgrund seiner geradezu inflationären Vergabe seit den späten 1870er Jahren nicht als Zeichen einer panislamischen Propaganda des Sulṭāns überbewerten darf, spricht sie aber immerhin dafür, dass 'Abd al-Ḥamīd Ṣiddīq Ḥasan zumindest kurzfristig

<sup>418</sup> Andere Gelehrte, die sich in *Qurrat al-a'yān* finden lassen, sind Ḥair ad-Dīn Ālūsī (s.o.), 'Abd-al-Ġanī Afandī al-Ġanīmī al-Madānī (gest. 1284- vgl. Baġdādī: *Hidāyat al-'arifīn*, I, 594), oder Abū Afandī b. Šāliḥ b. Maṣṣūr at-Ṭarābulūsī (vgl. GAL II, 297; S II, 408), was eindeutig belegt, dass Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns Schriften in der gesamten islamischen Welt rezipiert wurden.

<sup>419</sup> A.G. Karam: "Fāris al-Shidyāq", in EI (2) ii, 800-802; GAL II, 505; A.J. Arberry: "Fresh light on Ahmed Faris al-Shidyāq". IC (1952), 155-168; Geoffrey Roper: "Faris al-Shidyāq and the transition from scribal to print culture in the Middle East", in George N. Atiyeh (ed.): *The Book in the Islamic world: the written word and communication in the Middle East*. Albany 1995, 209-231; N. al-Baġdādī: "Print, Script and Free-thinking in Arabic Lettres of the 19th century. The case of al-Shidyāq". *al-Abḥath* 48-49 (2000-2001): 99-122.

<sup>420</sup> Zu seiner Biografie und der Beurteilung als Vertreter panislamischer Tendenzen siehe: A. Hourani: *Arabic thought in the liberal age: 1798-1939*. Cambridge 1991 [Reprint], 97 ff. und M. Hartmann: *The Arabic Press in Egypt*. London 1899, 29.

<sup>421</sup> Der arabische Text findet sich in Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Ḍuḥr al-muḥtī*, 209 ff., eine englische Übersetzung bei Sa'edullah: *Life*, 211-213.

<sup>422</sup> *Meḡīdī-Nišān* auch genannt *Meḡīdīye*-Orden. Siehe J.M. Landau: "Nishān" in EI (2), CD-ROM-Edition.

<sup>423</sup> Der Orden und das Begleitschreiben werden auch heute noch von Ṣiddīq Ḥasans Nachkommen Sayyid Ali Hasan Mujib in Bhopal aufbewahrt. Fotos davon siehe im Anhang dieser Arbeit.



wahrgenommen hat. Auch in den Hofkreisen wurde der indische Gelehrte nun bemerkt: Šidyāq und sein Sohn Salīm Fāris besprachen in der *Ġawā'ib* wohlwollend Leben und Werk Šiddīq Ḥasan Ḥāns.<sup>424</sup> Vor allem Šiddīq Ḥasans Rolle als "Helfer der *sunna* des Propheten" (*nāšir li-sunna sayyid al-mursilīn*) und seine Ablehnung des *taqlīd* wurde positiv begutachtet. Besonders anerkannt wurden auch seine Fähigkeiten in der arabischen Sprache: Wenn man seine Aussprache hörte, so Salīm Fāris' Worte, erschien es einem, als ob Šiddīq Ḥasan im Jemen aufgewachsen wäre<sup>425</sup> – zumindest in dieser Hinsicht schien also Šiddīq Ḥasans Bestreben, sich mit der jemenitischen Gelehrtentradition zu verbinden, erfolgreich gewesen zu sein.

1879, also knapp zwei Jahre nach Šiddīq Ḥasans Brief an 'Abd ul-Ḥamīd, veröffentlichte Šidyāq im *Ġawā'ib*-Verlagshaus mehrere Schriften Šiddīq Ḥasans. Doch bereits ein Jahr später wurde die Geschäftsbeziehung empfindlich gestört, als nämlich Šidyāq einen ausgesprochen negativen Artikel über Šiddīq Ḥasan publizierte – den er allerdings nicht persönlich verfasst hatte. Dabei handelte es sich um einen arabischsprachigen Artikel, verfasst von Sayyid 'Abdullāh 'Aidarusī (aus Surat), Munšī Luṭfullāh und Sayyid Ḥasan.<sup>426</sup> Šiddīq Ḥasan war umso enttäuschter, als er feststellte, dass sich der Besitzer der *Ġawā'ib*, den er mit nicht unbeträchtlichen Summen unterstützt hatte,<sup>427</sup> zum Druck eines solchen Artikels hatte hinreissen lassen. Er führte diese Affäre auf eine Intrige Qudsīya Begums und anderer interessierter Hofkreise Bhopals zurück.<sup>428</sup> Das Beispiel der gescheiterten Kooperation Šiddīq Ḥasan Ḥāns mit Aḥmad Fāris zeigt, dass diejenigen Netzwerkbeziehungen besonders störanfällig sind, die lediglich auf "Geschäftsbeziehungen" über eine weite Distanz funktionierten. Sobald jemand auf der Bühne erschien, der für die Publikation seiner eigenen Sichtweise mehr Geld (oder anderer Vergünstigungen?) versprach, zerriss die Zweckgemeinschaft zwischen Aḥmad Fāris und Šiddīq Ḥasan. Šidyāq wollte zudem wohl nicht in dem Ruf stehen, die im Osmanischen Reich so unpopuläre *Wahhābīya* zu unterstützen.

Nach 1880 wurden dann auch nur noch wenige Schriften Šiddīq Ḥasans bei *Ġawā'ib* verlegt. Šiddīq Ḥasan Ḥān suchte in den Jahren nach seiner Absetzung bis zu seinem Tod 1890 auch nicht mehr den Kontakt nach Istanbul. Mit der Familie Šidyāq blieb Šiddīq Ḥasan indes noch verbunden, da Bišāra Afandī aš-Šidyāq (st. ?) weiterhin sein *wakīl* in Beirut blieb.

Bis zum heutigen Tage erscheinen in regelmäßigen Abständen in Beirut Nachdrucke der Werke Šiddīq Ḥasans, zumeist in Verlagshäusern, die der *Salafiya* nahestehen. Auf diese Weise geht Šiddīq Ḥasans Wunsch von der großflächigen Verbreitung seiner Schriften posthum in Erfüllung.

<sup>424</sup> *al-Ġawā'ib*, Nr. 985, 990, 992 und 994, Zusammenfassung bei M.I. Nadwī: *al-Amīr Sayyid Šiddīq Ḥasan Ḥān*, 134 ff.

<sup>425</sup> *Ibid.*, 135.

<sup>426</sup> TW, 62 ff.

<sup>427</sup> G. Roper: "Fāris al-Shidyāq", 223. Dabei berief er sich auf eine mir nicht zugängliche Dissertation von M.B. Alwan: *Aḥmad Fāris ash-Shidyāq and and West*. Ph.D., Univ. of Indiana, 1970.

<sup>428</sup> TW, 62 f.

Doch Şiddīq Ḥasan Ḥān strebte nicht nur den Vertrieb seiner Werke in den arabischen Ländern an. Aus diesem Grunde hatte er einen hohen Prozentsatz seiner Bücher entweder in der persischen Sprache oder auf Urdu verfasst. Persisch, als Sprache an den muslimischen Höfen in den 1870ern immer noch nicht völlig verdrängt, wurde einerseits von einem Großteil der 'ulamā' Nordindiens verstanden. Es ermöglichte aber auch Publikationen im heutigen Iran, Afghanistan sowie Russisch-Mittelasien und zum Teil auch bei den Muslimen Russlands. In all diesen Gebieten ist die Verbreitung der Schriften Şiddīq Ḥasan Ḥāns belegt – und war von ihm auch so gewollt. Bis heute liegen allerdings keine Daten zur Rezeption Şiddīq Ḥasans in diesen Gebieten vor. Wahrscheinlich wurden nur wenige Schriften Şiddīq Ḥasans von anderen Gelehrten kommentiert, so dass wir keine Aussagen zu seinem Bekanntheitsgrad, beispielsweise im Kasan des ausgehenden 19. Jahrhunderts machen können.

Şiddīq Ḥasan Ḥāns Buchvertrieb in der gesamten islamischen Welt fußte allein auf der Tatsache, dass er in Bhopal über einen Stab loyaler Mitarbeiter des Druckereiwesens verfügte. Die Herausgabe eines Manuskriptes folgte für gewöhnlich den folgenden Regeln: Şiddīq Ḥasan Ḥān ließ sich von seinen Agenten ein Manuskript, beispielsweise aus Kairo, beschaffen. Dieses Werk wurde von einem seiner Mitarbeiter kopiert, und Şiddīq Ḥasan verwendete Teile daraus in seinen eigenen Manuskripten. Obwohl seitens einiger *Ahl-e ḥadīṭ* behauptet wird, dass Şiddīq Ḥasan Ḥān täglich mehrere Stunden lang mit dem Verfassen seiner Werke zubrachte, konnte zwischenzeitlich festgestellt werden, dass die große Anzahl seiner Werke auf die gemeinschaftliche Tätigkeit seiner Mitarbeiter zurückzuführen ist.<sup>429</sup> In der höfischen Kultur galt es zudem als Ehre, ein Werk zu verfassen, das anschließend unter dem Namen des Herrschers veröffentlicht wurde.

Im Falle der Schriften Şiddīq Ḥasans waren es zwei Gelehrte, die offensichtlich mehrere Schriften im Namen des Nawwāb verfassten. Zum einen fungierte 'Abd uş-Şamad Peşāwarī<sup>430</sup> als Korrektor in den Druckereien Bhopals, verfasste selbst aber auch das Buch *Ṭalab al-adab min Adab aṭ-ṭalab*,<sup>431</sup> in dem er Richtlinien der islamischen Bildung gemäß der *Ahl-e ḥadīṭ*-Vorstellungen herausarbeitete. Dabei bezog er sich eindeutig auf Şaukānīs *Adab aṭ-ṭalab wa-muntahā al-arab*.<sup>432</sup> Das Buch wurde an den *madāris* Bhopals als Lehrbuch eingesetzt, wobei deutlich ist, wie sehr Vorstellungen von islamischer Bildung, das Schulsystem in Bhopal und der Druck islamischer Werke miteinander verflochten waren.

<sup>429</sup> Saeedullah: *Life and works*, 85; Interview mit Prof. S.M. Hasan in Bhopal am 20.11.1999.

<sup>430</sup> NH vii, 297 f.; Saeedullah: *Life and works*, 86.

<sup>431</sup> 'Abd uş-Şamad Peşāwarī: *Ṭalab al-adab min Adab aṭ-ṭalab*. Bhopāl 1295/1878.

<sup>432</sup> "Die Etikette des Studiums und das Erreichen des höchsten Ziels". Zu diesem Buch siehe ausführlich B. Haykel: *Revival and reform*, 102-108.

‘Abd uş-Şamad, der in Peshawar geboren und ausgebildet worden war, reiste eigens nach Bhopal, um Şiddīq Ḥasan seine Dienste im Verlagswesen anzubieten. Obwohl sich ‘Abd uş-Şamad ursprünglich ganz dem ḥanafitischen *madḥab* verpflichtet sah, leistete er Şiddīq Ḥasan bis zu seinem Tod im Jahr 1880 treue Dienste, ganz im Sinne der *Ahl-e ḥadīṭ*. Auch Şiddīq Ḥasans zweiter Mitarbeiter, Sayyid Dū l-Fiqār Aḥmad Bhopālī,<sup>433</sup> hatte keinen klassischen *Ahl-e ḥadīṭ*-Hintergrund. Geboren 1846 in Bhopal, hatte er zunächst bei einigen ḥanafitischen Gelehrten wie ‘Abd ul-Ḥaqq Kābulī studiert und war in die *Naqşbandīya-Muğaddidiya* initiiert worden. Zeit seines Lebens blieb er Aḥmad‘Alī Muğaddidī und seiner *takīya* in Bhopal verbunden. Später dann erhielt er mehrere *iğāzāt* von Ḥusain b. Muḥsin und ‘Abd ul-Qayyūm. Während seiner Pilgerfahrt studierte er auch beim Şaukānī-Schüler Muḥammad b. Nāşir al-Ḥāzimī, aber auch bei Aḥmad Zainī Daḥlān, später ein Hauptgegner der *Ahl-e ḥadīṭ* im Streit um den Heiligenkult. Außerdem erhielt er eine *iğāza* von Ya‘qūb Dihlawī al-Muhāğir. Seine Verwurzelung mit den *Ahl-e ḥadīṭ* zeigte er in mehreren Schriften, in denen er sich mit den Jenseitsvorstellungen beschäftigte und die Möglichkeit der Wunderkraft eines Heiligen oder *pīrs* nach dem Tode negierte.<sup>434</sup> Sein Hauptwerk war indes die Fortsetzung des *tafsīrs* seines Schülers Şiddīq Ḥasan, *Tarğumān al-Qur‘ān*. Dieses Werk erschien zwischen 1889 und 1901 unter dem Namen des Nawwāb, in Wirklichkeit hat es aber drei verschiedene Autoren. Band 1-6 und 16-17 sind eindeutig von Şiddīq Ḥasan Ḥān, während Band 7-11 von einem nicht näher bekannten Muḥammad Ḥāşim Lāhorī geschrieben und auch unter dessen Namen publiziert wurden. Band 14-15 wurden unter Dū l-Fiqār Namen veröffentlicht. Zudem verfasste Dū l-Fiqār zahlreiche Gedichte auf Arabisch, Persisch und Urdu, was ihn zu einem der bedeutendsten Literaten am Hofe Bhopals machte. Sein Name erschien in unzähligen Schriften Şiddīq Ḥasans im Nachwort (*ḥātima*), und für sieben Schriften seines Förderers schrieb er Lobgedichte (*taqārīz*).<sup>435</sup> Er starb 1922 in Bhopal und wurde auch dort begraben. Als Rezensent und Korrektor fungierte auch der *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrte Munşī ‘Alī Ḥusain.<sup>436</sup> Er verfasste ebenso viele *taqārīzāt* auf Şiddīq Ḥasans Werke wie der Vorstand der *Maṭba‘-ye Şiddīqī*, ‘Abd ul-Mağīd Ḥān.

Auch wenn Şiddīq Ḥasan Ḥān auf all diese Gelehrte und ihre Aktivitäten angewiesen war, war auch umgekehrt ein Abhängigkeitsverhältnis gegeben. Dieses war einerseits natürlich finanzieller Natur, andererseits war der Stab von Gelehrten auf Şiddīq Ḥasans koordinierenden Fähigkeiten angewiesen. Die Manuskripte mussten besorgt, Kopie und Druck organisiert und der anschließende Vertrieb geplant werden. Şiddīq Ḥasans Verdienste um die Neuorganisation des islamischen Druckerei- und Verlagswesen sind somit nicht zu unterschätzen. Er spielte auch insofern eine Rolle, als dass er klare Regelungen traf, unter denen der Buchdruck überhaupt

<sup>433</sup> NH viii, 140; S.Ḥ. Riḍwī: *Urdū adab*, 253; R. Ḥāmid: *Nawwāb Şiddīq Ḥasan Ḥān*, 167 f. und M.I. Nadwī: *as-Sayyid Şiddīq*, 183 ff.

<sup>434</sup> Dū l-Fiqār Aḥmad Bhopālī: *Maḥāsin ba‘d al-maut und Waṭṭā al-farāsiḥ fi manāzil al-barāziḥ*. Keine Publikationsdaten bekannt. NH viii, 140.

<sup>435</sup> Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān: *Qurrat al-a‘yān*, 100 ff.

<sup>436</sup> T‘UḤH, 238 ff.

erfolgen könnte. Das könne nämlich nur dann gestattet sein, wenn die Produktion und der Verkauf von Büchern unter religiösen Gesichtspunkten organisiert sei.<sup>437</sup>

So erachtete Şiddīq Ḥasan es als *bid'a*, Ungläubige in einer Druckerei bei der Herausgabe eines Qur'āns mitarbeiten zu lassen. Ebenso sei es für einen Muslim verboten, Bücher der *Ahl-e bid'a* zu drucken. Und drittens dürften Bücher religiösen Inhalts (*kutub dīnīya*) nicht mit solchen profanen Inhalts zusammen verkauft werden. Sollte das doch der Fall sein, ist es *ḥarām*, den Gewinn aus solchen Buchverkäufen als *ḥalāl* zu erachten. Şiddīq Ḥasan schuf mit Hilfe seiner genannten Mitarbeiter alle Bedingungen, unter denen auch die *Ahl-e ḥadīṭ* die Buchproduktion als erlaubt und (in religiöser Hinsicht) gewinnbringend betrachten konnten. Seine Mitarbeiter mussten nicht nur die technischen Fähigkeiten haben, eine Druckerpresse zu bedienen, sondern mussten auch in ideologischer Hinsicht zu den Zielen und Vorstellungen der *Ahl-e ḥadīṭ* passen.

### 3.4.0.3 Zeitungen und Zeitschriften<sup>438</sup>

Neben dem expandierenden Druck- und Verlagswesen gab es in Bhopal unter Şāh Ğahān auch erste zaghafte Versuche, ein Pressewesen auf Urdu zu etablieren. Die erste Zeitung im Staat, *ʿUmdat al-aḥbār*, wurde 1877 begründet. *ʿUmdat ul-aḥbār* war eine Art *State Gazetteer*, sie enthielt Daten und Fakten aus dem politischen Geschehen des Staates. Gelegentlich wurden auch Artikel publiziert, die aus der englischsprachigen Presse Indiens ins Urdu übersetzt worden war. Begründet und herausgegeben wurde *ʿUmdat ul-aḥbār* von Aşgar Ḥusain b. Ğulām Ğauṭ Ḥanafī Farrūḥābādī (st. 1897).<sup>439</sup> Dieser hatte nach seinen Elementarstudien zunächst Medizin studiert. Er erhielt eine Einladung von Şiddīq Ḥasan Ḥān, der ihn zum obersten Mediziner im Staat Bhopal (*ra'īs ul-aṭibbā'*) machte. Gleichzeitig studierte er bei Şiddīq Ḥasan Ḥān und bekannte sich zunächst zu den Zielen der *Ahl-e ḥadīṭ*. Dann überwarf er sich mit seinem Mentor und einstigem Lehrer aufgrund einiger theologischer Positionen. Es erscheint wahrscheinlich, dass die Konflikte der beiden Gelehrten darauf zurückzuführen waren, dass Aşgar Ḥusain der Barelwī-Bewegung nahestand, in die *Qādirīya* initiiert war und dem hanafitischen *madḥab* angehörte. Als er nicht bereit war, von seinen Positionen abzurücken, entließ Şiddīq Ḥasan ihn bereits 1878 kurzerhand. Das Projekt einer Urdu-Zeitschrift war damit zunächst einmal gescheitert. Erst Mitte der 1880er Jahre gab es zaghafte Versuche, das Zeitungswesen in Bhopal wieder aufzubauen. Zwei Männer,

<sup>437</sup> Die folgenden Regelungen zum Buchdruck finden sich bei Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān: *Ḥuḡāğ al-kirāma*, 330 f. Prof. Dr. Ulrike Stark (Chicago) wies mich darauf hin, dass auch in der Newal Kishore-Druckerei (Lucknow) derartige Regelungen für diejenigen Mitarbeiter bestanden, die am Druck des Qur'ān beteiligt waren. Ihnen war beispielsweise Tabak- und Pan-Genuss untersagt. Die Newal Kishore Druckerei druckte im Übrigen auch drei Schriften Şiddīq Ḥasans und die Biografie Şiddīq Ḥasans, verfasst von ʿAlī Ḥasan Ḥān. Vgl. auch den Artikel in EI (2) von G.W. Shaw: "Maṭba'a - In Muslim India." Zu Kishore als Förderer der Kultur in Lucknow vgl. U. Stark: "Hindi publishing in the heart of an Indo-Persian cultural metropolis: Lucknow's Newal Kishore Press (1858-1895)", in V. Dalmia/S. Blackburn (eds.): *New literary histories for nineteenth century India*. Delhi 2004: ibid: "Lucknows Jalsa-i Tahzīb", 69, 71 und *An Empire of Books: The Naval Kishore Press and the Diffusion of the Printed Word in Colonial India*. New Delhi: Permanent Black, 2007

<sup>438</sup> In den National Archives of India / Bhopal und den anderen in Bhopal von mir aufgesuchten Bibliotheken ließen sich keine Exemplare der im folgenden Abschnitt erwähnten Zeitschriften nachweisen.

<sup>439</sup> NH viii, 61 ; S.Ḥ. Riḍwā: *Urdū adab*, 138 f.; R. Ḥamid: *Nawwāb Şiddīq Ḥasan Ḥān*, 184 f.

beide Schüler Şiddīq Ḥasans und Hofdichter, lieferten sich geradezu einen Kampf um den Neuaufbau des Pressewesens. Sayyid Amğad ‘Alī Aşharī (oder Amğad)<sup>440</sup> galt als der erste Journalist und Publizist in Bhopal. Geboren 1851 als Sohn eines Angestellten der *East India Company*, kam er zur Regierungszeit Sikander Begums nach Bhopal. Vor allem mit seiner Tätigkeit bei der von Newal Kishore herausgegebenen *Awadh Aḥbār*<sup>441</sup> in Lucknow qualifizierte er sich für den journalistischen Bereich. Er stieg schnell in der Beamtenhierarchie Bhopals auf und wurde Mīr Munşī. Unter Şāh Ğahān gehörte Amğad ‘Alī zum Kreis derjenigen Hofdichter, die mit ihren Werken wie *Hadīqa-ye Şāh Ğahānī*, *Şāh Ğahān-nāme* oder *Şahīfa-ye Walağāhī* den von Şāh Ğahān eingeschlagenen Reformkurs billigten und sogar unterstützten.

Mit *Dabīr ul-mulk*, die von Amğad ‘Alī herausgegeben wurde und von 1881 bis 1883 erschien, und *Mauğ-e zubda*, die 1885 publiziert wurde, erschienen in Bhopal gleich zwei "Lokalzeitungen", die die Belange Şiddīq Ḥasans und der *Ahl-e hadīṭ* unterstützten. Letztgenannte Zeitung wurde auf Betreiben des zweiten einflussreichen Dichters und Publizisten, ‘Abd ul-Karīm Ḥān, eingestellt. Dieser brachte stattdessen mit *Şadāqat-e haft* (1883) ein Konkurrenzprodukt auf den Markt. Auch in dieser Zeitung wurden hauptsächlich Panegyriken auf das Herrscherpaar und Landschaftsbeschreibungen Bhopals publiziert. 1885 kamen die Wochenzeitungen *Aḥtar-e Hind* und *Şağīr-e ‘Āmm* auf den Markt. Mit *al-Hilāl* (1893) und *Haft-e Mużaffarī* (1896) brachte Arğand Muḥammad Ḥān noch unter Şāh Ğahān Begum die wohl populärsten Urdu-Zeitschriften ihrer Zeit heraus. Diese beiden Zeitschriften können allerdings nicht als *Ahl-e hadīṭ*-Publikationen gewertet werden.

Die von G. Vobis in ihrer Arbeit über die jüdischen Salons in Berlin verwendeten Kategorien von Netzwerkbeziehungen möchte ich im folgenden erweitern. Dabei möchte ich den Begriff "konstruierte Netzwerkbeziehungen" verwenden. Werner Kraus<sup>442</sup> hatte bereits in seiner Untersuchung der Biografie des westjavanischen *şūfīs* ‘Abd al-Muḥyī Pamijahan (st. 1715?) darauf hingewiesen, dass um ihn spirituelle Netzwerkverbindungen konstruiert wurden, die ihn mit ‘Abd al-Qādir al-Ğilānī (s. o.) verbanden. Letzterer soll ‘Abd al-Muḥyī an seinem Grab in Bagdad den Auftrag gegeben haben, eine bestimmte Höhle aufzusuchen, die als Überlieferung des "wahren Islam" galt. Durch Meditation an diesem Ort war ‘Abd al-Muḥyī gemäß der Überlieferung zu einer direkten Kommunikation mit ‘Abd al-Qādir in der Lage. Diese Legende führte in der religiösen Praxis der Heimat ‘Abd al-Muḥyīs zu einer Legitimierung lokaler Islamkonzepte und Theorien.<sup>443</sup> Kraus benutzte dafür den Ausdruck imaginiertes Netzwerk, beziehungsweise *invented network*. Damit meinte er, "dass ein islamischer Heiliger, ein Sufi oder ein lokaler Ahn in ein spirituelles

<sup>440</sup> S.Ḥ. Riḍwī: *Urdū adab*, 164-168.; R. Ḥāmid: *Nawwāb Şiddīq Ḥasan Ḥān*, 191-195.

<sup>441</sup> U. Stark: "Lucknows Jalsa-i Tahzīb", 61 f; sowie ihr Vortrag "Politics, public issues and the promotion of Urdu literature: Avadh Akhbar, the first Urdu daily in northern India", auf der 17th ECMSAS in Heidelberg 2002.

<sup>442</sup> Werner Kraus: "Imaginierte und reale Netzwerke in Südostasien", in Roman Loimeier (Hrsg.): *Die Islamische Welt als Netzwerk*, 289-310, hier 291.

<sup>443</sup> *Ibid.*, 301.

Netzwerk eingebunden wurde, um dessen Prestige zu erhöhen".<sup>444</sup>In den meisten Fällen "spannte sich dieses Netzwerk jenseits jeder historischen Kontinuität und biographischen Wahrscheinlichkeit".

Auch Ṣiddīq Ḥasan Ḥān versuchte, sich ein derartiges legitimierendes Netzwerk aufzubauen. Dieses sollte dem Zweck dienen, sich selbst als Teil der jemenitischen *ḥadīṭ*-Tradition zu etablieren. Der Anschluss an diese Tradition sollte direkt durch einen Traum über Ṣaukānī erfolgen, der zu diesem Zeitpunkt bereits mehrere Jahrzehnte verstorben war. Ṣiddīq Ḥasan Ḥān suchte aber nicht nur die spirituelle Verbindung an eine einzige Person, sondern gleich an eine ganze Gruppe von *ḥadīṭ*-Gelehrten.

Da über Ṣiddīq Ḥasans Lehrer 'Abd ul-Ḥaqq, Ḥusain b. Muḥsin, die Ahdal-Familie und Muḥammad b. Nāṣir al-Ḥāzimī eine reale Anbindung an das jemenitische Gelehrtennetz vorlag, kann man bei Ṣiddīq Ḥasan nicht von einem komplett imaginierten und erfundenen Netzwerkverbindungen sprechen. Deshalb möchte ich den Begriff "konstruierte Netzwerkverbindungen" verwenden. Auf die Konstruktion dieser spirituellen Anbindung an Ṣaukānī verwendete Ṣiddīq Ḥasan viel Energie, er wurde nicht müde, sie in allen seinen Schriften zu betonen. Seine Verbindungen zu Ṣaukānī und ihre Einbettung in die lokale bhopalesische Tradition sind vor allem in seinen Schriften und seiner Islaminterpretation fassbar.

Bei der Rekonstruktion von Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns konstruierten Netzwerkverbindungen ist die Tatsache, dass er selbst einen intensiven Blick auf seine Buchbestände ermöglichte, von erheblichem Vorteil. In seinem Werk *Silsilat al-'asḡad*,<sup>445</sup> das erstmalig 1876 in Bhopal veröffentlicht wurde, versuchte er, sich als unabhängiger *muḡtahid* in der Tradition Ṣaukānīs hinzustellen, der über ausreichend Bildung verfügte, eigenständig Rechtsurteile fällen zu können. Als "Beweis" führte er zuerst alle *iḡāzāt* der von ihm studierten Werke an, inklusive der Überlieferungsketten (*isnād*) seiner Lehrer bis hin zum Autor des Werkes. Der Akzent liegt hierbei eindeutig auf den Werken der Traditionswissenschaften (*ḥadīṭ* und *tafsīr*) mit ihrer Überlieferung durch die jemenitische Gelehrtentradition. Derselbe Eindruck ergibt sich auch bei der Ansicht der von Ṣiddīq Ḥasan gegebenen Bücherliste im Anhang von *Silsilat al-'asḡad*. Bücher von jemenitischen Autoren bilden einen Großteil dieser Bücherliste, die weit über 500 Schriften umfasst. Diese Bücherliste ist einerseits als Versuch Ṣiddīq Ḥasans zu verstehen, sich in die Tradition Ṣaukānīs zu stellen, andererseits als Lektüreempfehlung an seine Schüler und die *Ahl-e ḥadīṭ*.

<sup>444</sup> Ibid., 291.

<sup>445</sup> Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Silsilat al-'asḡad fī dīkr mašā'ih as-sanad*. Bhopāl 1293/ 1876.

Mit seinen Empfehlungen orientierte sich Ṣiddīq Ḥasan Ḥān an zwei Schriften Ṣaukānīs: nämlich an *Ithāf al-akābir bi-isnād ad-dafātir*<sup>446</sup> und *Adab aṭ-ṭalab*.<sup>447</sup> Ṣaukānī hatte in *Ithāf al-akābir* eine Liste der von ihm studierten Schriften inklusive der zugehörigen *isnāde* bis zurück zum Verfasser des Werkes gegeben. Eigentlich ist Ṣiddīq Ḥasans *Silsilat al-‘asğad* sogar eine Nachahmung des *Ithāf* mit einer Ergänzung durch *Adab aṭ-ṭalab*. Dort hatte Ṣaukānī zunächst grundsätzlich seine Richtlinien zu einer Pädagogik, die möglichst viele *muğtahidūn* produzieren sollte, aufgestellt und dann in einer separaten Aufzählung die Schriften aufgelistet,<sup>448</sup> die er in den einzelnen Disziplinen für empfehlenswert hielt.

Ṣiddīq Ḥasan Ḥān übernahm in *Silsilat al-‘asğad* Ṣaukānīs Modell von Legitimation und Lektüreempfehlung. Auch er listete zunächst seine *asānīd* auf, um dann anschließend eine ausführliche Liste zu machen, in der er die von ihm empfohlenen Schriften notierte. Diese Empfehlungen wollte er sowohl an seine Mitstreiter der *Ahl-e ḥadīṭ* als auch an seine Nachwelt gerichtet wissen.

Ṣiddīq Ḥasans Bücherliste kann uns Auskunft geben, welchen Autoren und Disziplinen er den Vorzug gab, aber auch darüber, in welcher Tradition er sich selbst verorten wollte. Dabei wird deutlich, mit Hilfe welcher Beziehungen und Überlieferungen er sich selbst als wichtigste religiöse Autorität in Bhopal legitimiert wissen wollte. Zudem gibt sie einen Überblick über die in Bhopal zum Ende des 19. Jahrhunderts vorhandenen Manuskripte und Drucke.

Ṣiddīq Ḥasans Bücherliste umfasste folgende Disziplinen:<sup>449</sup>

Qur’ān – tafsīr – uṣūl-e tafsīr – ḥadīṭ – uṣūl-e ḥadīṭ – asmā’ ar-riğāl – ṭabaqāt – sīrat – fiqh al-Qur’ān – fiqh al-ḥadīṭ – ‘aqā’id – kalām – fiqh – farā’id – uṣūl-e fiqh – luğat – uṣūl-e luğat – ṣarf – naḥw – adab – ma’ānī wa-bayān – ‘urūd wa-qāfiya – manṭiq – ḥikmat – ha’yat – aḥlāq – taṣawwuf – mawā’iz – ‘ilm al-āḥira – radd at-taqlīd – fārsī – ta’rīḥ.

Zunächst einmal fällt bei dieser Auflistung die ungewöhnlich hohe Anzahl an Spezialthemen auf, die ansonsten in keinem offiziellen Curriculum erscheinen, beziehungsweise Bestandteil anderer Wissensgebiete sind: so sind die von Ṣiddīq Ḥasan Ḥān erwähnten Disziplinen "gegen den *taqlīd*" (*radd at-taqlīd*) oder die "Wissenschaft vom Jenseitigen" (*‘ilm al-āḥira*) neben Predigten (*mawā’iz*) ansonsten fester Bestandteil der Gebiete Dogmatik (*‘aqīda*) und Theologie (*kalām*). Sowohl die Ablehnung des *taqlīd* als auch die Furcht vor der Endzeit waren zentrale Elemente der Werke der *Ahl-e ḥadīṭ*. Da diesen Themen an anderer Stelle dieser Arbeit eine eingehende inhaltliche Untersuchung gewidmet werden soll, werden die Schriften dieser Themen hier nicht ausführlich behandelt.

<sup>446</sup> Interessanterweise in Hyderabad/ Indien 1910 publiziert. Siehe B. Haykel: *Revival and reform*, 21.

<sup>447</sup> Siehe oben, verwendete Ausgabe des *Adab aṭ-ṭalab wa-muntahā al-arab*. Ṣan‘ā’ 1419/1998. Dazu siehe B. Haykel: *Revival and reform* 102-108 ff. Vgl. ebenso die Einleitung bzw. die Autobiographie Ṣaukānīs in der Einleitung zu *Nail al-auṭār*.

<sup>448</sup> Muḥammad b. ‘Alī aṣ-Ṣaukānī: *Adab aṭ-ṭalab*, 195-204.

<sup>449</sup> Bei der Benennung der Disziplinen verwendete Ṣiddīq Ḥasan sowohl die persischen als auch die arabischen Bezeichnungen.

Zweitens fällt in Şiddīq Ḥasans Liste die Betonung der Überlieferungswissenschaften (*manqūlāt*) auf, die bei einem Mitglied der *Ahl-e ḥadīṭ* nicht ungewöhnlich war. Im Mittelpunkt der Untersuchung der einzelnen von Şiddīq Ḥasan studierten Schriften soll die Frage stehen, auf welchen Fundamenten er sein Gedankengebäude aufbaute. Dabei soll sein persönlicher Bildungsgang mit dem Curriculum kontrastiert werden, was zuvor im *Dars-e Niẓāmī*, beispielsweise am Farangī Maḥall bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, unterrichtet wurde. Daran werden sich gewisse Tendenzen der Veränderung im Curriculum an den *Ahl-e ḥadīṭ* nahestehenden *madāris* Bhopals kenntlich machen lassen.

### 3.4.1 *Tafsīr* (Qur'ān-Exegese)

Die *Ahl-e ḥadīṭ* wollten und wollen bis heute die Auslegung des Qur'ān auf eine bestimmte Methode beschränkt wissen, die unter der Bezeichnung *tafsīr bil-ma'tūr*, Qur'ān-Exegese<sup>450</sup> "anhand der Überlieferungen", bekannt war. Darunter verstanden die *Ahl-e ḥadīṭ* die wortwörtliche Auslegung des Qur'ān anhand der Prophetenaussprüche und der Aussagen der *ṣaḥāba*.<sup>451</sup>

Kritisch stehen die *Ahl-e ḥadīṭ* hingegen bis zum heutigen Tage dem *tafsīr bir-ra'y* (Auslegung durch persönliche Meinung) gegenüber, der ihrer Ansicht nach zu viele Interpretationen aufgenommen hätte, die der *sunna* des Propheten entgegenstünden. In der Generation der *taba' at-tābi'in* sei es geschehen, dass sich der *ra'y* in die Qur'ān-Auslegung eingeschlichen habe. Derartige *tafsīre* seien voll von unerlaubten Neuerungen (*bida'*). Besonders Mu'taziliten, Schiiten, Sufis und "Philosophen" hätten den Qur'ān immer wieder falsch interpretiert. Ihre Werke seien voll von Interpretation (*ta'wīl*) und falschen Aussagen über die Eigenschaften Gottes.<sup>452</sup>

Als Negativbeispiele werden heutzutage von den *Ahl-e ḥadīṭ* wie 'Abd ul-Wahhāb Ḥiğāzī unter anderem die folgenden *tafsīre* betrachtet:<sup>453</sup>

*Ḥadā'iq al-azhār*<sup>454</sup> von 'Abd ar-Raḥmān Abū Bakr al-'Āşim (st. 1426), *al-Kaşşāf 'an ḥaqā'iq at-tanzīl*<sup>455</sup> von az-Zamaḥşarī (st. 1144), *Mafātīḥ al-ğaib*<sup>456</sup> von Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (st. 1209), da "dieser zu viel *kalām* (spekulative Theologie) enthalte", *al-Baḥr al-muḥīṭ*<sup>457</sup> von Abū Ḥayyān at-Tauḥīdī (st. 1345), *Anwar at-tanzīl wa-asrār at-ta'wīl*<sup>458</sup> von Abū Sa'īd al-Baiḍāwī (st. 1286), "da dieser zu viele Stellen von ar-Rāzī und Zamaḥşarī" enthalte, und *Tafsīr al-Ġalālain*.<sup>459</sup>

<sup>450</sup> Dazu im Allgemeinen siehe A. Rippin: "Tafsīr", in EI (2), x, 83-88; ders.: *Approaches to the history of the interpretation of the Quran*. Oxford 1988; G.R. Hawting/A.A. Shareef: *Approaches to the Quran*. London 1993.

<sup>451</sup> 'Abd ul-Wahhāb Ḥiğāzī: "Tafsīr bil-ma'tūr aur tafsīr bir-ra'y ek taqābilī muṭālī'a", in: Rafīq Aḥmad Ra'īs Salafī (Hg.): *Ulūm al-ḥadīṭ*, 242-273, hier 242. Da dieses Werk von den *Ahl-e ḥadīṭ* herausgegeben wurde, kann man davon ausgehen, dass Ḥiğāzīs Empfehlungen für die gesamte Gruppierung gelten sollten.

<sup>452</sup> Ibid.

<sup>453</sup> Ibid., 246 f.

<sup>454</sup> GAL II, 264.

<sup>455</sup> GAL I, 290 und ABĠAD iii, 30 f.

<sup>456</sup> GAL I, 506.

<sup>457</sup> GAL II, 110.

<sup>458</sup> GAL II, 417.

<sup>459</sup> Begonnen von Ġalāl ad-Dīn Muḥammad al-Maḥallī (st. 1459) und von seinem Schüler Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī (st. 1505) fortgesetzt. Siehe GAL II, 114 und 145 ; S II, 179 ff.



Die beiden letztgenannten Werke waren genau diejenigen, die der *Dars-e Niẓāmī* als Standardwerke in dieser Disziplin vorsah. Zu Studienzeiten Ṣiddīq Ḥasan Ḥān hatte sich diese Negativliste noch nicht in der sich gerade erst formierenden *Ahl-e ḥadīṭ* durchgesetzt. Die Fronten zwischen den einzelnen Gruppierungen unter den Muslimen Indiens waren noch nicht so verhärtet, dass jede einzelne Gruppe starr an einem bestimmten Curriculum festhielt und alle nicht genehmen Schriften aus dem Lehrplan strich. Aus diesem Grunde hatte Ṣiddīq Ḥasan Ḥān auch fast alle genannten Bücher des *tafsīr bir-ra'y* studiert.<sup>460</sup> Wegen der umfangreichen Zitate aus den *tafsīren* Rāzīs und Zamahšarīs in seinem eigenen Werk *Faṭḥ al-bayān* erntete Ṣiddīq Ḥasan die Kritik des wahhabitischen Gelehrten Ḥamad b. 'Atīqs (s. o.). Ṣiddīq Ḥasan bezog seine Grundlagen in dieser Disziplin jedoch keineswegs ausschließlich aus den oben genannten *tafsīr*-Schriften, sondern hatte auch alle folgenden, von heutigen *Ahl-e ḥadīṭ* empfohlenen, Werke des *tafsīr al-ma'tūr* studiert:

*Ġāmi' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān* von aṭ-Ṭabarī (st. 923),<sup>461</sup> *Tafsīr al-Qur'ān* von Ibn Kaṭīr (st. 1301),<sup>462</sup> *Ma'ālim at-tanzīl*<sup>463</sup> von al-Bağawī, (st. 1117) der laut *Ahl-e ḥadīṭ* keine *bida'* und schwachen *aḥādīṭ* enthält, und *al-Ġāmi' al-muḥarrar aṣ-ṣaḥīḥ al-wağīz fī tafsīr al-Qur'ān al-azīz*<sup>464</sup> von Ibn 'Aṭīya (st. 1151).

Ṭabarīs *tafsīr* wird von den *Ahl-e ḥadīṭ* auch heute noch als bestes Werk seiner Gattung betrachtet, da es die frühen Überlieferungen der *ṣaḥāba* habe mit einbeziehen können.<sup>465</sup> Für das Curriculum (*minḥağ*) der *madāris* der *Ahl-e ḥadīṭ* sei es deshalb besonders empfehlenswert. Aber auch alle anderen der zuletzt erwähnten Werke werden als "frei von den Ansichten der *Mu'tazila*" angesehen.<sup>466</sup> In diesem Punkt dürfte Ṣiddīq Ḥasan Ḥān den heutigen *Ahl-e ḥadīṭ* beigepflichtet haben.

Darüber hinaus wollte Ṣiddīq Ḥasan Ḥān aber auch die Qur'ān-Auslegungen der jemenitischen Gelehrten einbezogen wissen. Von den 21 Empfehlungen Ṣiddīq Ḥasans aus dem Bereich des *tafsīr* stammte genau ein Drittel aus dem Jemen. Dabei bezeichnete Ṣiddīq Ḥasan die *tafsīre* Šaukānīs als die besten Schriften dieser Disziplin zu seiner Zeit.<sup>467</sup> Genauer gesagt handelte es sich bei Ṣiddīq Ḥasans Empfehlung um die folgenden vier Bücher Šaukānīs: erstens *Faṭḥ al-qadīr al-ğāmi' baina fannai ar-riwāya wad-dirāya min 'ilm at-tafsīr*,<sup>468</sup> sowie zweitens *aṭ-Ṭaud al-munīf fil-in-*

<sup>460</sup> ABĠAD ii, 172-187.

<sup>461</sup> GAL S I, 217, 731; C. Gilliot: "The commentary of the Qur'ān". *SI* 69 (1989), 86-89; H. Horst: "Zur Überlieferung im Korankommentar aṭ-Ṭabarīs". *ZDMG* 103 (1953), 290-307.

<sup>462</sup> GAL II, 49.

<sup>463</sup> GAL I, 364. G. Steinberg weist darauf hin, dass dieser eigentlich "wegen seiner vielen unorthodoxen Thesen" nicht so recht in das wahhabitische Curriculum passe (G. Steinberg: *Religion und Staat*, 123n292). Dasselbe gilt auch für das Curriculum der *Ahl-e ḥadīṭ*. Der Grund, dieses Werk dennoch zu verwenden, könnte darin bestehen, dass es sich um eine "von erfundenen *aḥādīṭ* und jüdischen Legenden und Erzählungen (*isrā'iliyāt*) bereinigte Fassung" von aṭ-Ṭa'ālibīs (st. 1035) *al-Kaṣf wal-bayān 'an tafsīr al-Qur'ān* (GAL S I, 592) handelte.

<sup>464</sup> GAL I, 412.

<sup>465</sup> 'Abd ul-Wahhāb Ḥiğāzī: "Tafsīr bil-ma'tūr", 244.

<sup>466</sup> *Ibid.*

<sup>467</sup> ABĠAD ii, 187.

<sup>468</sup> GAL S II, 819.

*tiṣāf lis-Sa'd* (Taftazānī) 'alā aš-Šarīf (Ğurğānī), über die Fragen, die die beiden Gelehrten vor Tīmūr kontrovers diskutierten.<sup>469</sup>

Drittens kamen *Risālat ǧayyid an-naqd*, eine Kritik an den *tafsīr*-Werken Zamaḥšarīs und Taftazānīs<sup>470</sup> und schließlich viertens *Wabl al-ǧanām*, eine Glosse zu *Šifā' al-'awāmim* von Amīr Ḥusain b. Muḥammad al-Imām,<sup>471</sup> hinzu. Šiddīq Ḥasan Ḥān fasste Šaukānīs *Faḥ al-qadīr* in seinem eigenen Werk *Faḥ al-bayān fī maqāšid al-Qur'ān* zusammen und legte einen umfangreichen Kommentar dazu vor.

Zwei weitere von Šiddīq Ḥasan Ḥāns empfohlene *tafsīr*-Werke stammten ebenfalls aus dem Jemen, nämlich *al-Īdāḥ wal-bayān*<sup>472</sup> von Muhammad Ismā'īl al-Amīr, und *an-Nahr al-maurūd*<sup>473</sup> von dessen Sohn (?) Ğamāl ad-Dīn 'Alī b. al-Amīr.<sup>474</sup>

Außerdem ist auffällig, dass Šiddīq Ḥasan Ḥān sich Šaukānīs positiver Beurteilung von Suyūṭīs *tafsīr*-Werken anschloss: Suyūṭīs Schriften *ad-Durr al-manṭūr*<sup>475</sup> und *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*<sup>476</sup> wurden sowohl von Šaukānī in *Adab aṭ-ṭalab* als auch von Šiddīq Ḥasan Ḥān in dieser Kategorie besonders empfohlen.<sup>477</sup>

Die indische *tafsīr*-Tradition<sup>478</sup> war indes in Šiddīq Ḥasans Bibliothek nur mit wenigen Büchern vertreten. Dazu zählten Šāh Walīullāhs *Faḥ ar-Raḥmān*,<sup>479</sup> *Faḥ al-'Azīz* von 'Abd ul-'Azīz (s. o.) und der Ergänzung (*takmila*) dazu von Ḥaidar 'Alī Faiḍābādī. Letztgenannte Schrift war von Sikander Begum in Auftrag gegeben worden (s. o.). Dazu kam noch Šāh Walīullāhs *al-Fauz al-kabīr*<sup>480</sup> in der Disziplin der Prinzipien der Qur'ān-Auslegung, *uṣūl at-tafsīr*. Darunter verstand Šiddīq Ḥasan zum einen die Erklärung der Namen Gottes und seiner Eigenschaften, zweitens die Erklärung der Titel der Suren und drittens die Erläuterung der *asbāb an-nuzūl*, der Situationen, in denen die Qur'ān-Verse offenbart wurden.<sup>481</sup> *Al-Fauz al-kabīr* wurde von Šiddīq Ḥasan Ḥān in seiner eigenen Schrift *al-Iksīr fī uṣūl at-tafsīr* nachgeahmt. Die Liste der genannten Schriften in dieser Disziplin verdeutlicht, dass Šiddīq Ḥasan insgesamt Schriften zur Qur'ān-Auslegung aus arabischen Ländern bevorzugte. Die wenigen indischen Werke entstammten ausschließlich der Schule von Delhi. Ihrer Tradition fühlte sich Šiddīq Ḥasan nach wie vor verpflichtet.

<sup>469</sup> ABĜAD iii, 208.

<sup>470</sup> Ibid.

<sup>471</sup> Zu Šaukānīs Werk siehe ABĜAD iii, 208. Zu dem kommentierten Werk ließen sich keine Angaben ermitteln.

<sup>472</sup> GAL 00.

<sup>473</sup> GAL 00.

<sup>474</sup> Ğamāl ad-Dīn 'Alī b. al-Amīr: *as-Sitr al-mašūn*. GAL 00.

<sup>475</sup> Eigentlich: *Tarǧumān al-Qur'ān fī-tafsīr al-musnad*. GAL S II, 179, Nr. 2.

<sup>476</sup> GAL S II, 179, Nr. 1.

<sup>477</sup> *Silsilat al-'asǧād*, *Tafsīr*-Werke Nr. 9, 10; B. Haykel: *Revival and reform*, 105.

<sup>478</sup> Zu den indischen *tafsīr*-Werken siehe Ḥasanī: *Ṭaqāfa*, 164 ff. Eine Aufzählung moderner Schriften zum *tafsīr* aus Indien findet sich bei: J.M.S. Baljon: *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)*. Leiden 1961.

<sup>479</sup> Ḥasanī: *Ṭaqāfa*, 165.

<sup>480</sup> GAL S II, 614.

<sup>481</sup> Saeedullah: *Life*, 158.

### 3.4.2 Ḥadīṭ (Traditionswissenschaften)

Es wird wohl kaum überraschen, dass ein Großteil, nämlich 154 von insgesamt knapp 600 Büchern aus Ṣiddīq Ḥasans Bibliothek aus Sammlungen von *aḥādīṭ* und Schriften zur *ḥadīṭ*-Kritik<sup>482</sup> bestand. Den Traditionen und Taten des Propheten und seiner Gefährten kam zur Bestimmung eines Idealbildes der Gemeinschaft eine besonders große Bedeutung zu. Für die *Ahl-e ḥadīṭ* waren *ḥadīṭe* das Mittel, um ihr Idealbild der muslimischen *umma* zur Zeit Muḥammads zu rekonstruieren. *Aḥādīṭ* galten ihnen nicht nur als die einzig wahren, authentischen Geschichtsquellen, sondern dienten auch als Grundlage des islamischen Rechts. Gemäß ihrer Bedeutung war die Beschäftigung mit dem *ḥadīṭ* die wichtigste Disziplin der *Ahl-e ḥadīṭ*.

Die sechs kanonischen *ḥadīṭ*-Sammlungen (*al-ummahāt as-sitta*; *al-kutub as-sitta*) hatte Ṣiddīq Ḥasan Ḥān, wie oben bereits erwähnt, bei den jemenitischen Gelehrten Bhopals studiert. Darüber hinaus hatte er sich auch mit dem in Indien durch den *Dars-e Niẓāmī* am weitesten verbreiteten *ḥadīṭ*-Werk, *Miškāt al-maṣābīḥ*,<sup>483</sup> beschäftigt. Diese Schrift war im frühen 19. Jahrhundert an der *Madrasa-ye Raḥīmīya* in Delhi zugunsten des bis dahin wenig gelesenen *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* fallen gelassen worden. Die reformistischen Gelehrtengruppen wie Deobandīs und *Ahl-e ḥadīṭ* behielten seitdem Buḥārīs Werk als wichtigstes und authentischstes *ḥadīṭ*-Werk in ihren Curricula bei.

Ṣiddīq Ḥasan selbst räumte Buḥārī als Sammler und Überlieferer von *aḥādīṭ*<sup>484</sup> einen besonderen Rang ein: zum einen sah er sich durch die Vergangenheit seiner eigenen Familie an Buḥāra persönlich mit der Stadt und dem Verfasser verbunden. Nicht ohne Stolz führte er seine eigene *nisba* al-Buḥārī in jeder seiner Schrift an. In seinen *asānīd* bemühte er sich, die Überliefererkette auf Buḥārī in möglichst wenigen Schritten zurückzuführen.<sup>485</sup> Darin spiegelt sich sein eigenes Bemühen um größtmögliche Authentizität bei der Überlieferung wider.

*Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* war für Ṣiddīq Ḥasan das wichtigste *ḥadīṭ*-Werk überhaupt – er schätzte es sogar so sehr, dass er Preise für das vollständige Memorieren der Schrift aussetzte. ‘Abd ut-Tawwāb Ġaznawī<sup>486</sup> (geb. 1871, s. u.), Student der *Madrasa-ye Ṣiddīqī* in Bhopal, erhielt für die Erledigung dieser verdienstvollen Aufgabe um 1884 eine Sonderzahlung von 1000 Rupien. Auch andere Titel Buḥārīs wurden von Ṣiddīq Ḥasan so sehr geschätzt, dass er einige Kommentare zu dessen Werken schrieb. Neben *al-Ġāmi‘ aṣ-ṣaḥīḥ*<sup>487</sup> kommentierte er ferner Buḥārīs *al-Adab al-*

<sup>482</sup> Dazu siehe allgemein: J. Robson: "Ḥadīth", in EI (2), CD-ROM Edition; M.Z. Siddīqī: *Hadīth literature: its origin, development, special features and criticism*. Calcutta 1961; J. Burton: *An Introduction to the Hadīth*. Edinburgh 1994.

<sup>483</sup> Muḥammad al-Ḥaṭīb at-Tibrīzī: *Miškāt al-maṣābīḥ*, verfasst ca. 1336. GAL II, 195.

<sup>484</sup> Zur Bedeutung Buḥārīs für die *Ahl-e ḥadīṭ* siehe: Rašīd Aḥmad Salafī: "Imām Buḥārī aur un kī faqāhat", in R.A. Raīs Salafī (Hg.): *‘Ulūm al-ḥadīṭ*, 330-339.

<sup>485</sup> Beispielsweise: Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Silsilat al-‘asğad*, 9 f.

<sup>486</sup> Zu einer Biografie siehe T’UHH, 208-210.

<sup>487</sup> Bereits sein Großvater mütterlicherseits hatte einen Kommentar dazu verfasst. Inwieweit dieser Kommentar von Ṣiddīq Ḥasan in seinem eigenen Werk verwertet wurde, lässt sich nicht mehr nachvollziehen. Ḥasanī: *Taqāfa*, 151.

*mufrad*<sup>488</sup> und dessen *Kitāb at-Tulāṭīyāt*.<sup>489</sup> Die Liste der Kommentare zu den als *al-ummahāt as-sitta* bezeichneten Schriften durch Mitglieder der *Ahl-e ḥadīṭ* umfasst mehrere Dutzend und kann an dieser Stelle nicht komplett wiedergegeben werden. Schon früh taten sich die Schüler der bhopalischen *ḥadīṭ*-Gelehrten bei der Kommentierung dieser wichtigsten Bücher des gesamten Genres hervor. Es sei an dieser Stelle auf Waḥīd uz-Zamān Ḥaidarabādī (st. 1919, s. o.) und seine Übersetzungen, Kommentare und Glossen zu Abū Daʿūd,<sup>490</sup> Tirmidī,<sup>491</sup> Ibn Māğā<sup>492</sup> und Nasāī<sup>493</sup> verwiesen. Diese Schriften wurden im übrigen alle auf Geheiß Şiddīq Ḥasans und mit seiner Finanzierung begonnen.<sup>494</sup> Was aus dieser begonnenen finanziellen Unterstützung nach dem Tod Şiddīq Ḥasans wurde, lässt sich an dieser Stelle nicht klären.

Mit den *ummahāt as-sitta* favorisierten Şiddīq Ḥasan Ḥān und die *Ahl-e ḥadīṭ* diejenigen Schriften, die als *muşannaf* (klassifizierte) *ḥadīṭ*-Werke bekannt wurden. Diese Schriften sind nach Themen geordnet und eignen sich deshalb auch als Nachschlagewerke, beispielsweise bei der Erstellung eines Rechtsgutachtens (s. u.). Aufgrund ihrer einfachen Handhabung setzten sich im Allgemeinen die *muşannaf*-Werke in der *ḥadīṭ*-Literatur durch. Neben den sechs kanonischen Sammlungen erfreute sich in Indien vor allem Mālik b. Anas<sup>495</sup> (st. 796) *Muwaṭṭaʿ* in dieser Kategorie einer großen Beliebtheit. Das ist auch auf Şāh Walīullāh zurückzuführen, der *Muwaṭṭaʿ* für eine der besten *ḥadīṭ*-Sammlungen überhaupt hielt.<sup>496</sup> Er selbst verfasste mit *Muşaffaʿ* und *Musawwaʿ*<sup>497</sup> zwei nicht nur in Indien weit verbreitete Kommentare zum *Muwaṭṭaʿ*.

Weniger weit verbreitet und auch seltener kommentiert als die bereits genannten *ḥadīṭ*-Werke waren die *sunan*-Schriften ad-Dārimīs (st. 869),<sup>498</sup> ad-Dāraquṭnīs<sup>499</sup> (st. 995) und al-Baihaqīs (st. 1065).<sup>500</sup> Dārimīs *Sunan* war in 1408 Kapitel eingeteilt, die mehr als 3550 Traditionen umfassten und größtenteils als *ṣaḥīḥ* galten. Şiddīq Ḥasan Ḥān versuchte, diese bis 1870 in Indien eher unbekannt Schrift zu popularisieren. Zu diesem Zweck ließ er dieses Werk erstmalig in Indien auf seine Kosten drucken und umsonst in den *madāris* Bhopals verteilen.<sup>501</sup>

Im Gegensatz zu den *muşannaf*-Schriften, zu denen alle bisher genannten Bücher zählen, sind die *musnad*-Werke nach den Überlieferer-Ketten (*isnād*, *sanad*) eines *ḥadīṭ* geordnet. Diese

<sup>488</sup> Buḥārī *al-Adab al-mufrad* (GAL S I, 264); Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān: *Taufīq al-bārī li-tarğamat al-Adab al-mufrad lil-Buḥārī* (Urdu). Āgra: Mufīd-e ʿĀmm, 1306/1889.

<sup>489</sup> GAL S I, 264.

<sup>490</sup> Ḥasanī: *Taqāfa*, 152 f.

<sup>491</sup> Abū l-ʿĀş Waḥīdī vergleicht in seinem Beitrag "Ġāmiʿ at-Tirmidī kī tīn şurūḥ", in R.A. Raşīd Salafī (Hg.): *Ulūm al-ḥadīṭ*, 350 - drei Kommentare von Autoren der Deobandīs und *Ahl-e ḥadīṭ* miteinander und hebt die Bedeutung des Werkes Tirmidīs unter den kanonischen *ḥadīṭ*-Sammlungen hervor. Waḥīd uz-Zamāns Urdu-Kommentar in sechs Bänden zählt zu den wichtigsten Kommentaren aus Indien. Siehe auch Ḥasanī: *Taqāfa*, 152.

<sup>492</sup> Ḥasanī: *Taqāfa*, 153.

<sup>493</sup> *Ibid.*, 155.

<sup>494</sup> Saif, 468.

<sup>495</sup> GAL I, 171 f.; S I, 297 f.

<sup>496</sup> Abul Hasan Ali Nadwi: *Savious* iv, 143.

<sup>497</sup> Zu beiden siehe Ḥasanī: *Taqāfa*, S. 150. GAL 00.

<sup>498</sup> *Kitāb as-sunan*. Dārimī war ein Lehrer von Muşlim und Tirmidī. GAL I, 163 f.

<sup>499</sup> *Kitāb as-sunan*. GAL I, 165. Dāraquṭnī war ein Şafīī. Zu seinem *Sunan* s.a. M.Z. Siddiqī: *Hadīth literature*, 116 f.

<sup>500</sup> *Kitāb as-sunan*. GAL I, 363, 446. J. Robson: "al-Bayhaqī", in EI (2) i, 1130; Nağm ʿAbd ar-Raḥmān: *al-Imām al-Bayhaqī*. Dimaşq 1994.

<sup>501</sup> M.Z. Siddiqī: *Hadīth literature*, 114.

Methode der Klassifizierung erschwert die Suche nach einem *ḥadīṭ* zu einem bestimmten Thema. Dennoch war das bekannteste Werk dieser Gattung, der *Musnad*<sup>502</sup> von Ibn Ḥanbal (st. 855), in Indien sehr populär.

Eine dritte Gruppe von *ḥadīṭ*-Schriften, die für die *Ahl-e ḥadīṭ* von Bedeutung waren, stellten die *musalsal*-Werke (Arab.: ununterbrochen) dar. Diese *aḥādīṭ* wurden seit Jahrhunderten unverändert überliefert, wobei die Überlieferung zumeist mit einer Geste verbunden ist. Vorbild war die Überlieferung, dass der Prophet, wenn er etwas Gewichtiges zu sagen hatte, seine Worte mit einem Handschlag beschloss.<sup>503</sup> Die *musalsalāt* wurden wie das Original mit einem Handschlag weitergegeben. Die aus dem 18. Jahrhundert stammenden *Musalsalāt bil-awwalīya*<sup>504</sup> des mekkanischen *ḥadīṭ*-Gelehrten Muḥammad Saʿīd Sunbul waren im Lehrbetrieb von entscheidender Bedeutung. Auch heute noch beginnt ein *ṣaiḥ* den Unterricht im *ḥadīṭ* zumeist mit dem *musalsal bir-raḥma* (über die Gnade), auch genannt *ḥadīṭ ar-raḥma*.<sup>505</sup> In diesem *ḥadīṭ* hat der Prophet die Menschen zu einem gnädigen, nachsichtigen Miteinander aufgerufen, in der Übersetzung lautet der Text: Der gnädige Gott ist gnädig zu denen, die gegenüber anderen Gnade walten lassen. Sei gnädig zu denen auf der Erde und Gott wird sich gegenüber Euch im Himmel gnädig erweisen".<sup>506</sup>

Dieses ist dann das erste *ḥadīṭ*, welches der einzelne Schüler von seinem *ṣaiḥ* hörte, und die entsprechende arabische Formel *wa-huwa awwal ḥadīṭ samiʿtuhu ʿanhu* (das ist das erste *ḥadīṭ*, das ich von ihm hörte) zählt zu den Standardformeln der *iğāza*.<sup>507</sup> Die Überlieferkette des *musalsal bir-raḥma* führte sich, in so wenig Schritten wie möglich, u.a. über Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī und Tirmīdī auf Sufyān b. ʿUyaina (st. 813) zurück.

Ṣiddīq Ḥasan erhielt die Überlieferung verschiedener *musalsalāt*<sup>508</sup> wie "über die Liebe" (*musalsal bil-maḥabba*); "über das Paradies" (*musalsal bil-ğanna*) oder "über die muslimischen Feiertage" (*musalsal bil-ʿīd*) inklusive Handschlag (*bil-muṣāfaḥa*) von Ḥusain b. Muḥsin. Er verfestigte auf diese Weise die Bindung an seinen *ṣaiḥ* und die jemenitische Tradition. Außerdem studierte Ṣiddīq Ḥasan die *musalsalāt*-Sammlung von Nāṣir al-Ḥāzīmī, einem Schüler Ṣaukānīs und gleichzeitig auch Lehrer von Ḥusain b. Muḥsin. Dafür erhielt er allerdings nur eine "gewöhnliche," schriftliche, *iğāza* ohne Handschlag.<sup>509</sup> Die genannten *musalsalāt* nahmen für die indischen *ḥadīṭ*-Gelehrten einen besonderen Rang ein. Ṣāḥ Walīullāh stellte die ihm geläufigen in seinem Werk *al-Faḍl al-mubīn fil-musalsal min ḥadīṭ an-nabī al-amīn* zusammen.<sup>510</sup>

<sup>502</sup> GAL 00.

<sup>503</sup> Hinweis von Abu Suhban Ruhul Quds Nadwī (Nadwat ul-ʿulamāʾ / Lucknow).

<sup>504</sup> Interessant ist, dass Kattānī in *Fihris* i, 85-94 auffallend viele Überlieferungsketten der *musalsalāt* anführt, die zurück an die *Madrasa-ye Raḥīmīya* in Delhi führen - zu Ṣāḥ Walīullāh und seinen Söhnen.

<sup>505</sup> *Silsilat al-ʿasqad*, 22. Dazu auch St. Reichmuth: "Murtaḍā az-Zabīdī". *WI* 39 i, 64-102, hier 74.

<sup>506</sup> Arabisch: *Ar-Raḥīmūn yarḥamuhum ar-raḥmān. Irḥamū man fil-ard yarḥamkum man fis-samāʾ*.

<sup>507</sup> *Silsilat al-ʿasqad*, 24. Äquivalent dazu Ishāq b. ʿAbd ar-Raḥmān Āl aš-Ṣaiḥ von Muḥammad Maḥlišahrī. ʿA. Bassām: *ʿUlamāʾ Nağd* i, 557-564.

<sup>508</sup> Vgl. diverse *musalsalāt* bei Kattānī: *Fihris al-fahāris* i, 85-94.

<sup>509</sup> *Silsilat al-ʿasqad*, 24.

<sup>510</sup> GAL 00, Abul Hasan Ali Nadwi: *Saviours of Islamic spirit* iv, 296.

Besondere Bedeutung im Curriculum der *Ahl-e ḥadīṭ* (wie auch bei der *Wahhābīya*)<sup>511</sup> kam den *muṣannaf-ḥadīṭ*-Werken zu, auf deren Grundlage eine schnelle Erstellung von Rechtsurteilen möglich war, da die enthaltenen *ḥadīṭe* nach Sachfragen angeordnet waren (s. o.). Die dort zusammengestellten *ḥadīṭe* bezeichnet man als *aḥādīṭ al-aḥkām*, die daraus resultierende Wissensdisziplin trägt die Bezeichnung *fiqh al-ḥadīṭ*. Es gab drei Standardwerke auf diesem Gebiet, die allesamt in Bhopal unterrichtet und studiert wurden.

Wie fast jeder Studienanfänger der Disziplin *fiqh al-ḥadīṭ* hatte Ṣiddīq Ḥasan zunächst mit dem Studium von ‘Abd al-Ġanī al-Maqdisīs (st. 1203) *‘Umdat al-aḥkām*<sup>512</sup> begonnen. Maqdisī hatte sich bemüht, ausschließlich "gesunde" (*ṣaḥīḥ*) *aḥādīṭ* aus Buḥārī und Muslim zusammen zu stellen, was für die *Ahl-e ḥadīṭ* den Wert dieser Sammlung ausmachte.

Als elementar betrachteten die *Ahl-e ḥadīṭ* jedoch das zweite *aḥādīṭ-al-aḥkām*-Werk, Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānīs (st. 1149) *Bulūḡ al-marām min ḡam‘ adillat al-aḥkām*.<sup>513</sup> Der Grund für die außerordentliche Beliebtheit dieses Werkes ist gemäß der *Ahl-e ḥadīṭ* darin zu sehen, dass Ibn Ḥaḡar glaubwürdige *aḥādīṭ* aller sechs kanonischen Werke, aber auch die Aussagen der Rechtsschulgründer (*a‘imma*) mit einbezogen habe. Er habe jedoch niemals fanatisch auf den Grundlagen eines einzigen *madḥabs* beharrt. Außerdem habe er es unterlassen, die ansonsten zu seiner Zeit üblichen Äußerungen der *mutakallimūn* (s. u.) mit zu berücksichtigen.<sup>514</sup> Die ansonsten unter Muslimen viel diskutierte Frage,<sup>515</sup> ob Ibn Ḥaḡar selbst ein *mutakallim* der aš‘arītischen Denkschule gewesen sei, stellte sich für die *Ahl-e ḥadīṭ* erst gar nicht: er wird von ihnen einfach als *Salafī* vereinnahmt, also als ein Gelehrter, der stets den frommen Altvorderen nachfolgte.<sup>516</sup> Für Ṣiddīq Ḥasan Ḥān war *Bulūḡ al-marām* eines der wichtigsten Werke seiner eigenen Ausbildung. Er hatte bereits in frühester Jugend von dem *Ṭarīqa-ye Muḥammadīya*-Führer Wilāyat ‘Alī (s. o.) ein Exemplar davon erhalten.

Betrachtet man die Liste der Kommentare zu *Bulūḡ al-marām* im Allgemeinen, so stellt man fest, dass sich Jemeniten<sup>517</sup> sowie Inder überproportional häufig mit der Anfertigung von Kommentaren und Glossen zu diesem Werk beschäftigten. Indische Gelehrte fertigten dabei zumeist Kommentare oder Superkommentare zu Schriften jemenitischer Autoren an. Das sei als ein weiterer Beweis für die Bedeutung der jemenitischen Tradition für Indien und für das gesteigerte Interesse sowohl an *Bulūḡ al-marām* als auch an einem jemenitisch-indischen Austausch von Manuskripten seit dem 18. Jahrhundert gewertet.

<sup>511</sup> G. Steinberg: *Religion und Staat*, 120 f.

<sup>512</sup> GAL I, 357; *Silsilat al-‘asḡad*, 117. Es handelt sich um einen Auszug aus Maqdisīs Werk *al-Aḥkām al-kubrā*.

<sup>513</sup> GAL II, 69. Zu dem Autor siehe F. Rosenthal: "Ibn Ḥadjar al-Asqalānī", in EI (2) iii, 776 ff.

<sup>514</sup> Abū Ṣādīq ‘Āṣiq ‘Alī Aṭarī (Abū Kalām Azād Islamic Awakening Center, New Delhi): "Bulūḡ al-marām, āṭār as-sunan aur i‘lā‘ as-sunan ek taqābilī ḡā‘iza", in R.A. Ra‘īs Salafī (Hg.): *Ulūm al-ḥadīṭ*, 404-443, hier 439.

<sup>515</sup> Zumindest wird von heutigen Autoren wie Aṭarī der Eindruck erweckt, als ob diese Frage von außerordentlicher Bedeutung sei.

<sup>516</sup> Ibid.

<sup>517</sup> Siehe auch B. Haykel: *Revival and reform*, 106.

Einer der frühesten jemenitischen Kommentare zu *Bulūġ al-marām* überhaupt, *al-Badr at-tamām*,<sup>518</sup> stammte vom zaiditischen *qādī* Ṣan‘ā’s, Ḥusain b. Muḥammad aṣ-Ṣan‘ānī (st. 1707). Sein Werk wurde wiederum in der Folgezeit von Muḥammad Ismā‘īl al-Amīr in seinem *Subūl as-salām*<sup>519</sup> zusammengefasst. Al-Amīr schrieb auch einen weiteren gedichteten Kommentar unter dem Titel *Manẓūmat bulūġ al-marām*.<sup>520</sup> Muḥammad b. Yūsuf al-Ahdals (st. ?) Kommentar zu *Bulūġ al-marām* trug den Titel *Iḥām al-afhām*.<sup>521</sup> Ṣiddīq Ḥasan Ḥān waren alle diese Titel geläufig und in seiner Privatbibliothek vorhanden. Er selbst reihte sich gleich mit drei eigenen Kommentaren in die Liste der Kommentatoren ein, nämlich mit *Misk al-ḥitām*, *ar-Rauḍ al-bassām* und *Fatḥ al-‘allām*,<sup>522</sup> wobei letzterer Titel wahrscheinlich der Feder seines Sohnes Nūr ul-Ḥasan Ḥān entstammte. Das von Ṣiddīq Ḥasan Ḥān selbst angefertigte Manuskript einer Urdu-Übersetzung des *Bulūġ* von Muḥyī ud-Dīn Lāhorī war ebenfalls in seiner Bibliothek vorhanden.<sup>523</sup>

*Bulūġ al-marām* genoss bei Ṣiddīq Ḥasan einen ähnlichen Stellenwert der wie *Ṣaḥīḥ* von Buḥārī: für das Erlernen dieser Schrift setzte er immerhin einen Preis von 100 Rupien aus. ‘Abd ul-Wahhāb Dihlawī (st. 1932) und ‘Abd ut-Tawwāb Ġaznawī (s. o.) erhielten die Auszeichnung aus der Hand Ṣiddīq Ḥasans, während sie sich in Bhopal zum Studium aufhielten.<sup>524</sup>

Das dritte für die *Ahl-e ḥadīṭ* wichtige *aḥādīṭ al-aḥkām*-Werk, ‘Abd as-Salām b. Taimīyas (st. 1254) *Muntaqā al-aḥbār*,<sup>525</sup> war Ṣiddīq Ḥasan Ḥān ebenso geläufig wie die anderen beiden genannten Schriften und ebenfalls in seiner Bibliothek vorhanden. *Muntaqā al-aḥbār* ist eine Auswahl von für die Rechtsprechung relevanten *aḥādīṭ*, die ‘Abd as-Salām Ibn Taimīya primär aus den *ḥadīṭ*-Werken Buḥārīs und Ibn Ḥanbals ausgesucht hatte. Ṣiddīq Ḥasan zog dem Originalwerk jedoch den von Šaukānī angefertigten Kommentar dazu, das voluminöse *Nail al-auṭār*,<sup>526</sup> vor. Seine Präferenz begründete er damit, dass Šaukānīs Auswahl mehrere *ḥadīṭ*-Kollektionen berücksichtigte und vor allem damit, dass - im Gegensatz zu ‘Abd as-Salām Ibn Taimīyas Werk - zwischen gesunden und schwachen *ḥadīṭen* unterschieden wurde. *Nail al-auṭār* gilt als das Hauptwerk Šaukānīs und fand Eingang in die Curricula von *šarī‘a*-Fakultäten in der gesamten islamischen Welt.<sup>527</sup> Vor allem in Indien erfreute es sich großer Beliebtheit und wurde immer wieder neu aufgelegt. Ṣiddīq Ḥasan Ḥān behauptete gar von sich, für *Nail al-auṭār* eine persönliche *iğāza* des damals bereits über 50 Jahre verstorbenen Šaukānīs innezuhaben:

<sup>518</sup> GAL S II, 74. Dazu auch Muḥammad b. ‘Alī aš-Šaukānī: *Badr at-ṭālī* i, 229-231.

<sup>519</sup> GAL S II, 74.

<sup>520</sup> Ibid.

<sup>521</sup> GAL 00.

<sup>522</sup> Siehe ebenfalls GAL S II, 74.

<sup>523</sup> *Silsilat al-‘asjad*, Nr. 150.

<sup>524</sup> M.I. Nadwī: *al-Amīr*, 126 ; GAL S I, 690.

<sup>525</sup> GAL I, 399 ; S I, 6. ‘Abd as-Salām war der Großvater Taqī ad-Dīn b. Taimīyas. *Muntaqā al-aḥbār* wird häufig fälschlicherweise dem Enkel zugeschrieben, weil dieser einen höheren Bekanntheitsgrad hat.

<sup>526</sup> GAL S I, 690.

<sup>527</sup> Siehe auch H. al-‘Amrī: *The Yemen*, 174.

"Es zählt zu den glücklichen Ereignissen, dass ich ihn (aš-Šaukānī), während ich mein Buch *Misk al-ḥitām* schrieb, in der sechsten Nacht des 6. Rabī al-Awwal 1298/25. Januar 1881 im Traum (*dar ḥāb*) sah. Ich las ihm aus dem *Šarḥ Muntaqā* [gemeint ist *Nail al-auṭār*, C.P.] vor, das ich in der Hand hielt. Er gab mir direkt (*bi-lā wāsiṭa*=ohne Zwischenglied in der Überlieferungskette) eine *igāza*. Danach fiel kein Wort zwischen uns. Drei Jahre lang sah ich ihn immer wieder im Schlaf, denn er beehrte mich, um mich für meine Werke zu loben."<sup>528</sup>

Es wird deutlich, dass Ṣiddīq Ḥasan mit der Überlieferung dieses Traumes sich eindringlich bemühte, sich selbst als Schüler Šaukānīs zu legitimieren. Eine *igāza* von dem Autor eines Werke persönlich in einem Traum oder einer Vision verliehen, ließ Ṣiddīq Ḥasan zum direkten Schüler des Jemeniten werden. Die Zwischenglieder der kompletten *silsila*, und seien sie noch so wenige, fielen einfach auf diesem Wege einfach weg. Interessant, dass Ṣiddīq Ḥasan im Traum nicht nur den Propheten sah, der ihn aufforderte, sich auf die Pilgerfahrt zu begeben,<sup>529</sup> sondern eben auch Šaukānī.

Es mag vielleicht überraschen, dass eine reformistische Gruppierung wie die *Ahl-e ḥadīṭ* sich über Träume legitimieren wollte,<sup>530</sup> zumal Traumdeutung auch nicht auf dem Lehrplan der Gruppierung in den *madāris* stand oder steht. Unter den *Ahl-e ḥadīṭ* ist auch kein Gelehrter bekannt, der die Disziplin der Traumdeutung unterrichtete. Träumen haftete der Ruh des Obskuren an, vor allem, wenn die Beschäftigung mit ihnen in die Nähe der Astrologie rückte. Dennoch muss man feststellen, dass sich sogar die wahhabitischen Gelehrten mit der Traumdeutung befassten.<sup>531</sup> Gerechtfertigt wurde das ihrer Meinung nach mit einem authentischen *ḥadīṭ* aus Buḥārī, in dem davon die Rede ist, dass auch Träume von Gott kommen.<sup>532</sup> Und letztendlich war der Prophet Muḥammad das größte Vorbild, hatte er doch die ersten Offenbarungen des Qurʾān von Ġibrīl im Traum erhalten und später die *ṣaḥāba* aufgefordert, ihm ihre Träume zu berichten und diese interpretiert. Auch die Überlieferung Muḥammads, "wer mich im Traum sah, sah mich wirklich - der Teufel kann meine Gestalt nicht annehmen"<sup>533</sup> trug zur Legitimation der Träume bei, in denen der Prophet selbst gesehen wurde.

Sowohl im indischen als auch im afrikanischen Kontext sind sowohl Traum als auch Erteilung von *igāzāt* häufig mit sufischen Riten der Initiation verknüpft.<sup>534</sup> *Iḡāzāt*, die im Traum erteilt wurden, betonen eine besondere Freundlichkeit (*taburruk*) und einen besonderen Segen (*baraka*)

<sup>528</sup> TM, 449 f.

<sup>529</sup> Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Riḥlat aš-Ṣiddīq*, 87 und *al-Farʿ an-nāmī*, 177, letzteres zitiert nach Saedullah: *Life and works*, 42 f.

<sup>530</sup> L. Kinberg: "Literal dreams and prophetic hadīṭs in classical Islam: a comparison of two ways of legitimation". *Islam* 70 (1993), 279-300 ; F.M. Douglas: "Dreams, the blind and the semiotics of the biographical notice". *SI* 51 (1980), 137-162.

<sup>531</sup> G. Steinberg: *Religion und Staat*, 120 f.

<sup>532</sup> T. Fahd: "Ru'ya", *EI* (2) viii, 645-ff., hier 645.

<sup>533</sup> M.K. Hermansen: "Dreams and dreaming in Islam", in K. Bulkeley (ed.): *Dreams: a reader in the religious, cultural and psychological dimensions of dreaming*. New York 2001, 73 ff. Sowie: K. Bulkeley: *Dreaming in the world religions*. New York 2008. Islam: 192-212, hier 199.

<sup>534</sup> K.P. Ewing: "Dream of spiritual initiation and organization of self representations among Pakistani sufis". *American Ethnologist* 16 (1989), 56-74; M.C. Jedrej / R. Shaw (eds.): *Dreaming, religion, and society in Africa*. Leiden 1993.



seitens des Erteilers an den Empfänger und heben gleichzeitig das Prestige des Empfängers. Neben dem Propheten Muḥammad erschienen sowohl *šaiḥs* als auch sufische Lehrer in Träumen. A. Hofheinz hat von zahlreichen Träumen berichtet,<sup>535</sup> in denen der sudanesischer *šaiḥ* Muḥammad Maḡdūb (st. 1831)<sup>536</sup> seinen Lehrern begegnete und von ihnen *iğāzāt* erhielt. Träume von wichtigen *šuyūḥ* und dem Propheten Muḥammad sind seit dem 19. Jahrhundert den unter *Ṭarīqa Muḥammadiya* zusammengefassten Bewegungen Nordafrikas bekannt. Träume und Visionen waren für die dort genannten Gruppierungen eine wichtige Quelle der Legitimation.<sup>537</sup>

Im Gegensatz dazu bestanden Ṣiddīq Ḥasan Ḥān und die *Ahl-e ḥadīṭ* eigentlich darauf, dass von bereits Verstorbenen keine Anleitung für die Lebenden ausgehen könne. Wie die bereits mehrfach erwähnte *Ṭarīqa Muḥammadiya* Birkawīs lehnten die *Ahl-e ḥadīṭ* Träume und Visionen als Erkenntnisquelle ab.<sup>538</sup> Während Erscheinungen im Traum (sprich im Schlaf) durch die oben genannten *ḥadīṭe* zu rechtfertigen waren, waren Erscheinungen im Wachzustand problematisch und laut *Ahl-e ḥadīṭ* auch nicht zu rechtfertigen. Der nächtliche Traum von Šaukānī erhöhte jedoch Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns Prestige als Lehrer des *Nail al-auṭār*. Einige Gelehrte kamen eigens nach Bhopal, um von ihm eine Lehrerlaubnis für dieses Werk zu erlangen. Ṣiddīq Ḥasan ahmte im übrigen auch in Bezug auf die "Traum-*iğāzāt*" sein Vorbild Šaukānī nach. Dieser hatte ebenfalls in einem Traum eine *iğāza* von Muḥammad b. Ismā'īl al-Amīr für *Šaḥīḥ Buḥārī* erhalten - 24 Jahre nach dessen Tod.<sup>539</sup> Die Erteilung der *iğāza* im Traum illustriert nochmals den großen Stellenwert, den Šaukānī für Ṣiddīq Ḥasan genoss. 1881, auf dem Höhepunkt seiner Macht, stellte sich Ṣiddīq Ḥasan als Vorbild und Autorität dar. Šaukānī, sein erklärtes Vorbild, ließ Ṣiddīq Ḥasan im Traum wissen, dass er dessen religiöse Ausrichtung für gut befinde und somit die Ausrichtung der *Ahl-e ḥadīṭ* legitimiere. Zudem stärkte die *iğāza* Ṣiddīq Ḥasans Rolle als *ḥadīṭ*-Überlieferer und als *muğtahid*.

Bei der Durchsicht der Schriften der Disziplin *ḥadīṭ* in Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns Bibliothek ist zudem auffällig, dass er eine Vorliebe für die Gattung der *Arba'ūn ḥadīṭan* hatte. Darunter verstand man eine Sammlung von vierzig *aḥādīṭ*, im Falle der *Ahl-e ḥadīṭ* zumeist den kanonischen Sammlungen entnommen, die zu einem bestimmten Thema zusammengestellt wurden.<sup>540</sup> Der Vorteil dieser kleinen Schriften war, dass sie leicht im Unterricht an den *madāris* eingesetzt werden konnten. Ṣiddīq Ḥasan hatte insgesamt sechs Werke dieser Gattung studiert. Dazu zählten

<sup>535</sup> A. Hofheinz: *Internalising Islam: Shaykh Muḥammad majdhūb scriptural Islam and local context in the early nineteenth-century Sudan*. Vol 1-3. Universität Bergen, 1996.

<sup>536</sup> Die Vergabe von *iğāzāt* im Traum wurde primär gerechtfertigt von 'Abd al-Ġanī an-Nābulusī in *Rauḍ al-anām fī bayān al-iğāza fil-manām*, erwähnt bei A. Hofheinz: *Internalising Islam*, 171.

<sup>537</sup> B. Radtke: "Sufism in the 18th century: an attempt at a provisional appraisal". *WI* 36 iii (1996), 326-364, hier 355.

<sup>538</sup> M. Kemper: *Sufis und Gelehrte*, 152.

<sup>539</sup> Dazu die Biographie al-Amīrs in *Badr* II. die Traum-*iğāza* wurde vor allem für *ḥadīṭ*-Werke (primär al-Buḥārīs) erteilt.

<sup>540</sup> Die Entstehungsgeschichte dieser Gattung entstammt einem *ḥadīṭ*, in dem Muḥammad sagte, dass derjenige, der meinen Anhängern vierzig *ḥadīṭe* nenne, die in Beziehung zu seiner Religion stehen, unter allen Theologen hervorgehoben werde", und dass er, Muḥammad, "am Tag des jüngsten Gerichts Fürsprache bei Gott für ihn einlegen werde." Übersetzung aus dem Französischen aus der Einleitung zu Abū Zakarīya an-Nawawī: *Kitāb al-arba'ūn: Les quarantes hadīths*. Algier 1954. (Der arabische Text der Einleitung ist in dieser Ausgabe nicht genannt).

die *Arba'ūn* von Qāsim b. Muḥammad<sup>541</sup> und die *Arba'ūn fī iṣṭinā'*<sup>542</sup> von Abū Muḥammad al-Mundirī (st. 1258). Alle diese Schriften fussten auf dem berühmten Werk von an-Nawawī (st. 1278). Dessen *Kitāb al-arba'in*<sup>543</sup> gilt als der Ursprung dieser Gattung und zugleich als ihr wichtigstes Werk. Es wurde auch gerne im Nağd gelesen und zählte zum Curriculum der *Wahhābiya*.<sup>544</sup> Şiddīq Ḥasan kopierte das in den *madāris* so erfolgreich eingesetzte Format in seinen eigenen Schriften *Arba'ūn ḥadītan* und *Arba'ūn ḥadītan fī faḍā'il al-ḥağğ wal-'umra*. Auch Ğazālī's *Kitāb al-Arba'in fī uṣūl ad-dīn* wurde von Şiddīq Ḥasan Ḥān in seiner eigenen Schrift *'Ain al-yaqīn tarğamat al-Arba'in* auf 276 Seiten verwertet.<sup>545</sup> Von Nawawī's Originalschrift lag Şiddīq Ḥasan zudem eine Übersetzung ins Urdu in gedruckter Form vor, die unter dem Titel *aż-Zafar al-mubīn*<sup>546</sup> von mehreren indischen Gelehrten angefertigt worden war.

Im Zusammenhang mit den *aḥādīṭ* und ihrer Überlieferung betonte Şiddīq Ḥasan Ḥān drei Disziplinen, die als Hilfswissenschaften und für die *Ahl-e ḥadīṭ* fast dieselbe Rolle spielten wie die *ḥadīṭ*-Wissenschaften selbst. Zum einen fasste er unter *asmā' ar-riğāl*<sup>547</sup> die Bücher zusammen, die von Namen und Biografien der Prophetengefährten berichteten. Die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit dieser Wissenschaft ergibt sich gemäß der *Ahl-e ḥadīṭ* unter anderem aus der Tatsache, dass zum einen keine Verfälschung in ihrer Überlieferung liege, da sie die ersten genannten Personen in den *isnāden* waren, bevor sich eine Spaltung (*fitna*) der Gemeinschaft ereignete.<sup>548</sup> Die Generation der Prophetengefährten verfügte nach Überzeugung der *Ahl-e ḥadīṭ* über eine besondere Glaubwürdigkeit und Vertrauenswürdigkeit (*'adl*) bei der Überlieferung von *aḥādīṭ*, wie sie von den späteren Generationen nicht wieder erreicht wurden.<sup>549</sup> Aus diesen Gründen halten es die *Ahl-e ḥadīṭ* für essentiell, sich mit den wichtigsten, glaubwürdigsten 126 *ḥadīṭ*-Überlieferern zu beschäftigen. In Şiddīq Ḥasans Bibliothek befand sich Ibn al-Aṭīrs (st. 1233) *Usd al-ğāba fī ma'rifat aṣ-ṣaḥāba*<sup>550</sup> in einem ägyptischen Druck ebenso wie gleichartige Werke Ibn Ḥağar al-'Asqalānīs,<sup>551</sup> an-Nasā'īs<sup>552</sup> und Buḥārīs.<sup>553</sup>

<sup>541</sup> GAL 00.

<sup>542</sup> GAL S II, 627.

<sup>543</sup> GAL I, 396. Alle indischen Kommentare bei Ḥasanī: *Taqāfa*, 149.

<sup>544</sup> Siehe auch G. Steinberg: *Religion und Staat*, 97.

<sup>545</sup> al-Ğazzālī: (*Kitāb*) *al-Arba'in fī uṣūl ad-dīn* (GAL I, 421). Şiddīq Ḥasan Ḥān: *'Ain al-yaqīn fī tarğamat al-Arba'in* (Urdu). Delhi: Maṭba'a-ye Muṣṭafā'ī, 1373/1954. Wahrscheinlich wurde dieses Werk von 'Alī Ḥasan Ḥān verfasst.

<sup>546</sup> *Silsilat al-'asğad*, Nr. 149, ohne Angaben zur Publikation.

<sup>547</sup> G.H.A. Juynboll: "Ridjāl", in EI (2) viii, 514; B. Scarcia Amoretti: "Ilm al-ridjāl", in EI (2) iii, 1150-1152; M.Z. Siddīqī: *Hadīth literature*, 165 ff. Zu den indischen Werken dieser Gattung: Ḥasanī: *Taqāfa*, 160 f.

<sup>548</sup> Arşad Faḥīm ud-Dīn Salafī (Ğāmi'at-e Ibn Taimīya/Bihār): "Ṭabaqāt-e riğāl-e ḥadīṭ ke istinād meñ un kī aḥammīyat", in R.A. Ra'īs Salafī (Hg.): *'Ulūm al-ḥadīṭ*, 107-117, hier 109, wo zwischen den eigentlich zu unterscheidenden *ṭabaqāt* und *asmā' ar-riğāl*-Werken keine Unterscheidung gemacht wird. Die Deobandīs betonen ebenfalls die Wichtigkeit der Disziplin *asmā' ar-riğāl* für die *ḥadīṭ*-Wissenschaften, vgl. As'ir Adrawī: *Fann asmā' ar-riğāl*. Deoband 1416/1995. Ich danke J.-P. Hartung für den Hinweis auf dieses Werk.

<sup>549</sup> E. Tyon: "Adl", in EI (2) i, 209.

<sup>550</sup> GAL I, 346.

<sup>551</sup> *al-Iṣāba fī tamyīz aṣ-ṣaḥāba* (GAL II, 68; *Silsilat al-'asğad* Nr. 19) und *Taqrīb at-tahḍīb* (GAL S I, 606; S II, 73, *Silsilat al-'asğad*, Nr. 192).

<sup>552</sup> *Asmā' ar-riğāl* (GAL I, 166, *Silsilat al-'asğad*, Nr. 199).

<sup>553</sup> *Asāmī aṣ-ṣaḥāba*, GAL 00; R.A. Salafī: "Imām Buḥārī aur un kī faqāhat", in: R.A. Ra'īs Salafī (Hg.): *'Ulūm al-ḥadīṭ*, 333; *Silsilat al-'asğad*, Nr. 198.

In der zweiten Gruppe der Hilfswissenschaften stellte Şiddīq Ḥasan Ḥān die *ṭabaqāt*<sup>554</sup>-Schriften - primär von *ḥadīṭ*-Gelehrten - zusammen. Unter *ṭabaqāt* werden Personen nach bestimmten Kriterien, beispielsweise der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gelehrtengruppe, in Klassen eingeteilt.<sup>555</sup> Şiddīq Ḥasan Ḥān hatte Werke wie Ibn Taimīyas *Risāla fī ṭabaqāt*<sup>556</sup> oder 'Abd ul-Azīz *Bustān al-muḥaddiṭīn*<sup>557</sup> studiert. Aber auch in dieser Disziplin stechen neben indischen Schriften zwei Werke aus der jemenitischen Gelehrtschaft hervor, nämlich erstens das bereits erwähnte *an-Nafas al-Yamānī* von 'Abd ar-Raḥmān b. Sulaimān al-Ahdal, das zwar kein *ṭabaqāt*-Werk im eigentlichen Sinne ist, von Şiddīq Ḥasan unter dieser Kategorie erwähnt wurde. Es gibt einen Überblick über die Lehrer von 'Abd ar-Raḥmāns Vater Sulaimān b. Yaḥyā (st. 1783). In drei Stufen erwähnt 'Abd ar-Raḥmān, wer bei seinem Vater und Großvater studierte und ihn selbst unterrichtete. Darunter sind auch diejenigen Gelehrten erwähnt, die seine Heimatstadt Zabīd aufsuchten und sich längere Zeit bei der Familie aufhielten. Wichtig ist dabei die Biographie von Murtaḍā az-Zabīdī, die Şiddīq Ḥasan Ḥān in *Abḡad al-'ulūm* übernahm.<sup>558</sup> Zudem edierte er einen Brief Zabīdīs an Sulaimān al-Ahdal.<sup>559</sup>

Von besonderer Bedeutung für Şiddīq Ḥasan Ḥān war allerdings die *iğāza* 'Abd ar-Raḥmān b. Sulaimān für die Söhne Şaukānīs, mit der er sich ein weiteres Mal mit der jemenitischen Gelehrtentradition verbinden konnte. Wie der Untertitel des *an-Nafas* bereits verrät, kommt dieser *iğāza* eine entscheidende Bedeutung zu. Über sie verbanden sich nicht nur die Ahdals, sondern eben auch die *Ahl-e ḥadīṭ* mit Şaukānī. Über 'Abd ar-Raḥmān al-Ahdal, dessen Tugenden und seine Verdienste als *ḥadīṭ*-Gelehrter schrieb Sa'd b. 'Abdallāh Sahl al-Yamānī das Werk *Faṭḥ ar-raḥmān fī manāqib Sayyidī 'Abd ar-Raḥmān b. Sulaimān*.<sup>560</sup> Dieses Werk war in Indien vor Şiddīq Ḥasan Ḥāns Empfehlung völlig unbekannt. Durch die Verbreitung von al-Ahdals Überliefererkette in *Faṭḥ ar-raḥmān* wollte sich Şiddīq Ḥasan Ḥān sich mit in eine Reihe mit den Berühmtheiten der jemenitischen *ḥadīṭ*-Gelehrsamkeit stellen. Nach Şiddīq Ḥasan Ḥāns Tod waren derartige Verbindungen zur jemenitischen Gelehrsamkeit für die nachfolgenden Generationen nicht mehr so entscheidender Bedeutung wie für die ersten Vertreter der Bewegung. *An-Nafas al-Yamānī* wird zwar in Indien heutzutage noch gedruckt, ist aber in keinem Curriculum einer islamischen Gruppierung zu finden.

<sup>554</sup> Cl. Gilliot: "Tabakāt", in EI (2) x, 7 ff; A.F. Salafī : "Ṭabaqāt-e riḡāl-e ḥadīṭ", passim.

<sup>555</sup> Beispielsweise gibt es die *Ṭabaqāt al-ḥuffāz* von ad-Ḍahabī (GAL II, 47) oder *Ṭabaqāt aṣ-ṣūfiya* von as-Sulamī (GAL S I, 362).

<sup>556</sup> GAL 00.

<sup>557</sup> Storey I ii, 1157.

<sup>558</sup> ABĠAD iii, 12-29. Dabei wird Zabīdī unter der Kategorie "Sprache" (*luḡa*) aufgeführt. Şiddīq Ḥasan übernimmt in dieser Biographie mehrere Male das Wort *ṭabaqāt*, was eine Einordnung des *Nafas* in diese Kategorie seines Erachtens rechtfertigte.

<sup>559</sup> Abd ar-Raḥmān b. Sulaimān al-Ahdal: *an-Nafas al-Yamānī*, 239-252. Zu ihm auch *Badr* II, 114.

<sup>560</sup> GAL 00.

Die dritte Hilfswissenschaft ist die Disziplin der *sīra*.<sup>561</sup> Der Begriff bezeichnet für gewöhnlich einen Bericht über Verhalten und Lebensweise eines Menschen bzw. eine Biografie im Allgemeinen. Für die *Ahl-e ḥadīṭ* kennzeichnet *sīra* allerdings ausschließlich das Leben Muḥammads, ist also als "Leben des Propheten" (*sīrat an-nabī, as-sīra an-nabawīya*) zu verstehen. Da dem Propheten in den Augen der *Ahl-e ḥadīṭ* unbedingt eine Vorbildfunktion eingeräumt wurde, waren Berichte über sein Leben und Wirken sehr wichtig. Aus diesem Grund ist der Ausgangspunkt einer jeden Beschäftigung mit dem Leben des Propheten die Lektüre des Buches von Ibn Ishāq<sup>562</sup> (st. 768), das nur in der Überlieferung und Bearbeitung Ibn Hišāms<sup>563</sup> (st. 834) vorliegt.

Einen besonderen Rang unter den Werken der *sīra* nehmen die Gedichte zum Lob des Propheten (*madḥ*) ein, welche in Ṣiddīq Ḥasans Buchempfehlungsliste in der Gruppe der Literatur (*adab*) geführt werden. Vor allem die "Mantel-*qaṣīda*" (*Qaṣīdat al-burda*)<sup>564</sup> von al-Būṣīrī (st. 1294)<sup>565</sup> war in Indien sehr verbreitet und wurde anlässlich des Todestages des Propheten häufig zitiert. Vom selben Autor, al-Būṣīrī, stammte auch die *al-Qaṣīda al-hamzīya fī madḥ ḥair al-barīya*.<sup>566</sup> Außerdem war Ṣiddīq Ḥasan im Besitz von 'Abd ul-Ḥaqq Dihlawīs *Madāriğ an-nubuwwa*<sup>567</sup> und *Ğadb al-qulūb ilā diyār al-maḥbūb*,<sup>568</sup> beide in persischer Sprache. Beide Schriften beschäftigten sich mit der Einzigartigkeit des Propheten und seiner Sonderstellung unter den Menschen, aber auch unter den Propheten. Genau diese Frage entwickelte sich zum Streitpunkt zwischen den Bewegungen der *Ahl-e ḥadīṭ* und den Barelwīs. Der Rückgriff auf die traditionellen Texte zur *sīra* könnte insgesamt auch eine Erwiderung der indischen Muslime auf die Muḥammad-Biographien der Orientalisten Alois Sprenger<sup>569</sup> und William Muir<sup>570</sup> sowie die Schriften der Gelehrten der Aligarh-

<sup>561</sup> W. Raven: "Sīra", in EI (2) ix, 660-663; ders.: "The Sīrah literature", in: *Cambridge History of Arabic literature*, vol. i: *Arabic literature to the end of the Umayyad period*. Cambridge 1983, 352-367. Zu der umfangreichen *sīra*-Literatur aus Indien siehe Ḥasanī: *Taqāfa*, 90 ff. Dort wird vor allem die Himmelsreise des Propheten (*mi'rāğ*) erwähnt: *Muḥtaṣar fil-mi'rāğ* von Zuhūr b. Ḥaidar al-Lakhnawī; *Muḥtaṣar fil-mi'rāğ* von Ğān Muḥammad Lāhorī u.a.

<sup>562</sup> GAL S I, 205.

<sup>563</sup> *Sīrat Muḥammad rasūl Allāh*. GAL S I, 206.

<sup>564</sup> Der vollständige Titel lautete *al-Kawākib ad-durrīya fī madḥ ḥair al-barīya*. GAL I, 264. Zu den indischen Kommentaren dazu siehe Ḥasanī: *Taqāfa*, 56 f. Die *Qaṣīdat al-burda* führt der Legende nach ihren Namen auf folgende Geschichte zurück: während er die *Qaṣīda* schrieb, erlitt Būṣīrī eine Lähmung der rechten Körperhälfte. Er wickelte sich in einen Mantel ein und rezitierte im Schlaf die *Qaṣīda* zum Lob des Propheten. Als er aufwachte, war er geheilt. Diese Geschichte in der wohl frühesten deutschen Übersetzung zu lesen: *Funkelnde Wandersterne zum Lobe des besten der Geschöpfe: ein arabisches, insgemein unter dem Nahmen Qaṣīdat al-Burda bekanntes Gedicht / übers. von Vincenz von Rosenzweig*. Wien 1824. Es liegen auch zahlreiche Übersetzungen ins Englische oder Französische vor.

<sup>565</sup> 'Alī Nağīb al-'Atāwī: *al-Būṣīrī: ṣā'ir al-madā'ih an-nabawīya wa-'alamuhā*. Bairūt 1995. Siehe dazu ausführlich: T. Nagel: *Allāhs Liebling*. München 2008, 316-326.

<sup>566</sup> Ḥasanī: *Taqāfa*, 56 f.

<sup>567</sup> Storey I i, 48; *Silsilat al-'ağad*, Nr. 212.

<sup>568</sup> Eine Geschichte der Stadt Medina, die 'Abd ul-Ḥaqq ca. 1590 auf seiner Pilgerfahrt begann und später in Delhi beendete. Im Rahmen dieser Arbeit konnte nicht geklärt werden, inwieweit dieses Werk ein Vorbild für Ṣiddīq Ḥasans eigenen Reisebericht war. Siehe Storey I i, 427.

<sup>569</sup> Alois Sprenger: *Life of Mohammad from original sources* (1851). Die deutsche Originalausgabe erschien unter dem Titel *Das Leben und die Lehre des Moḥammad nach bisher grösstenteils unbenutzten Quellen*. 2. Ausg. Berlin 1869.

<sup>570</sup> William Muir: *The Life of Mahomet*. 3rd ed. London 1894. (Originalausgabe 1858-61). M. Riexinger schreibt, dass die breite muslimische Öffentlichkeit Indiens die antimuslimischen Schriften nicht wahrgenommen und somit auch nicht rezipiert habe. Siehe M. Riexinger: *Sanā ullāh Amritsarī*, 629.

Bewegung<sup>571</sup> sein, die ab den 1850er Jahren in Indien publiziert worden waren. Unter den Muslimen Indiens hatte sich heftiger Widerstand gegen die ihrer Meinung nach erfolgten "Schmähungen der Person des Propheten" geregt. Es ist wahrscheinlich, dass Şiddīq Ḥasan Ḥān zumindest von den Kontroversen um diese Schriften Notiz genommen hatte, auch wenn sich dafür keine Beweise in seiner Bibliothek finden lassen.

Der Vollständigkeit halber sei darauf verwiesen, dass die Gattungen der genannten *ḥadīṭ*-Hilfswissenschaften *asmā' ar-riḡāl*, *ṭabaqāt* und *sīra* im *Dars-e Niḡāmī* gar nicht vertreten waren.<sup>572</sup>

### 3.4.3 Islamisches Recht (*fiqh*)

In dieser Kategorie wollte Şiddīq Ḥasan eine Unterscheidung zwischen *fiqh al-Qur'ān*, also der Rechtsprechung aufgrund des Qur'ān, der Rechtsprechung auf Grundlage der Überlieferungen des Propheten (*fiqh al-ḥadīṭ*), *fiqh*, also der Rechtswissenschaft schlechthin, und schließlich der Methodenlehre (*uṣūl al-fiqh*) vornehmen. Mit dieser Differenzierung machte er deutlich, dass sich die gesamte Rechtsprechung und die Rechtsmethodik seiner Ansicht nach auf die Überlieferungen zu stützen habe. Den *taqlīd*, die Befolgung einer einzigen Rechtsschule, lehnte er bekanntlich ab. Schon durch die Aufteilung des *fiqh* in diverse Unterkategorien zog er eine Trennlinie zur gängigen Auffassung der Hanafiten. Diese wollten im Allgemeinen ihre Rechtsprechung nicht direkt auf den *ḥadīṭ*-Korpus zurückführen, sondern auf die Standardwerke ihrer Rechtsschule, d.h. die Werke Abū Ḥanīfas und alle im Laufe der Jahrhunderte dazu entstandenen Glossen und Kommentare.

Wie in Indien unter dem starken Einfluss der hanafitischen Rechtsschule üblich, hatte auch Şiddīq Ḥasan Ḥān die im *Dars-e Niḡāmī* vorgesehenen hanafitischen *fiqh*-Werke zumindest studiert, auch wenn er gegen die strikte Befolgung einer einzigen Rechtsschule war. Üblicherweise begann ein Student des *fiqh* sein Studium mit der *Hidāya* von Burhān ad-Dīn al-Marḡīnānī<sup>573</sup> (st. 1197), ging dann zur *Wiqāya fī masā'il al-Hidāya*<sup>574</sup> von Şadr aṣ-Şarī'a al-Awwal über, um dann den Kommentar dazu (*Şarḥ-e Wiqāya*)<sup>575</sup> von Şadr aṣ-Şarī'a aṭ-Ṭānī (st. 1346), dem Enkel des *Wiqāya*-Verfassers, zu studieren. Dazu kamen dann weitere Glossen und Kommentare, die zur Grundausrüstung eines hanafitischen *muftī* in Indien gehörten.<sup>576</sup>

<sup>571</sup> Syed Ameer Ali: *A Critical examination of the life and teachings of Mohammed* (1873); Sayyid Aḥmad Ḥān: *A Series of essays on the life of Muhammad and subjects subsidiary thereto* (1879-80). Zu all diesen Werken siehe A.A. Powell: "Reciprocities and divergences concerning religious traditions in two families of scholars in North India", in J. Malik (ed.): *Perspectives on mutual encounters*, 188-222.

<sup>572</sup> F. Robinson: *Ulamā of Farangi Mahall*, 249 ff.

<sup>573</sup> GAL I, 376; s.o.

<sup>574</sup> GAL I, 377; 468 ; zu Şadr aṣ-Şarī'a siehe 'Abd ul-Ḥayy Lakhnawī: *Fawā'id al-bahīya*, 26 f.

<sup>575</sup> GAL I, 377; 468; zum Verfasser siehe 'Abd ul-Ḥayy Lakhnawī: *Fawā'id al-bahīya*, 25.

<sup>576</sup> 'Abd ul-Ḥayy nennt die umfangreiche Glossen- und Kommentarliteratur dazu in *Ṭaqāfa*, 105 ff. Die Autoren dieser Glossen und Kommentare werden auch bei 'Abd ul-Ḥayy: *Fawā'id al-bahīya* im gesamten Werk besonders hervorgehoben.

Obwohl die *Ahl-e ḥadīṭ* und vor allem Ṣiddīq Ḥasan Ḥān eine problematische Beziehung zur hanafitischen Rechtsschule hatten,<sup>577</sup> wurden die genannten Kompendien von ihnen in Bhopal auch noch nach der Übernahme der religiösen Autorität im Staat studiert und unterrichtet. Vor allem Muḥammad Baṣīr Saḥsawānī, der ja zuerst dem Farangi Maḥall angehört und in dessen (hanafitischer) Lehrtradition gestanden hatte, tat sich als Lehrer der hanafitischen Klassiker hervor. Für ihn, einen der Cheftheologen der *Ahl-e ḥadīṭ*, war es scheinbar kein Widerspruch, die wichtigsten *uṣūl-e fiqh* Werke des *Dars-e Niẓāmī* und einige Schriften der hanafitische Standardliteratur auch weiterhin in Bhopal zu unterrichten. Somit fielen diese Schriften nicht aus dem Curriculum in Bhopal heraus - und von den Hanafiten wurden sie sowieso weiterhin unterrichtet. So handelte es sich auch bei den in Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns Buchempfehlungsliste erwähnten drei wichtigsten Schriften des *uṣūl al-fiqh* um hanafitische *uṣūl*-Werke: erstens um *Nūr al-Anwār*<sup>578</sup> von Mullā Ġiwān Amethī (st. 1718), einem Kommentar zu Nasafīs *Manār al-anwār fī uṣūl al-fiqh*,<sup>579</sup> zweitens um den Kommentar Taftazānīs zu Ibn Mas‘ūds *Tauḍīḥ* unter dem Titel *at-Talwīḥ*,<sup>580</sup> und schließlich drittens um Muḥibbullāh Bihārīs *Musallam at-ṭubūt*.<sup>581</sup> Neben diesen Schriften, die mit ihren Kommentaren und Glossen die Hauptwerke der *Ḥanafīya* in Indien ausmachten, las der fortgeschrittene Student die *Fatāwā-ye ‘Ālamgīrī*,<sup>582</sup> auch genannt *al-Fatāwā al-hindīya*. An der Zusammenstellung dieser *fatwā*-Sammlung während der Herrschaft ‘Ālamgīrs war neben vielen anderen Gelehrten auch der Vater Niẓām ud-Dīn Sihālwīs beteiligt. Hanafitische ‘*ulamā*’ benutzten die *Fatāwā-ye ‘Ālamgīrī* gerne zur Erstellung ihrer Rechtsgutachten, sie zählten aber nicht explizit zum Curriculum des *Dars-e Niẓāmī*.

Unter der Rubrik *fiqh al-Qur’ān* nannte Ṣiddīq Ḥasan lediglich ein einziges Werk, das wiederum aus dem Jemen stammte: ‘Abdallāh b. ‘Abd al-Bārī al-Ahdals (st. 1668)<sup>583</sup> *as-Saif al-battār ‘alā man yuwallī al-kuffār wa-yataḥḥiḍuhum min dūn Allāh wa-rasūlihi wal-mu’minīn min al-anṣār*. Darin beschäftigte sich al-Ahdal mit dem Verhältnis von nicht-muslimischen Herrschern und ihren muslimischen Untertanen sowie der Kooperation mit ihnen. Al-Ahdal lehnte zu enge freundschaftliche oder nachbarschaftliche Verhältnisse zu Ungläubigen ab. Zuden erklärte er, dass eine Auswanderung (*hiğra*) in ein islamisches Land notwendig sei, wenn ein Land durch die Besetzung durch Ungläubigen zum *dār al-ḥarb* wurde. Augenscheinlich entstand dieses Werk jedoch nicht als anti-christliche Polemik, sondern im Kontext der osmanischen Besetzung des Jemen seit dem 16. Jahrhundert und dem jemenitischen Widerstand dagegen: so hatte Ende des 16. Jahrhunderts al-

<sup>577</sup> Siehe auch das Kapitel über den *iğtihād* in der vorliegenden Arbeit.

<sup>578</sup> GAL S II, 264.

<sup>579</sup> GAL S II, 263. In Bhopal wurden einige Glossen zu diesem Werk gedruckt, augenscheinlich in der Zeit vor der Machtübernahme der *Ahl-e ḥadīṭ*.

<sup>580</sup> GAL II, 214; S II, 300. Der Titel lautet vollständig *at-Talwīḥ fī kaṣf ḥaqā’iq at-Tanqīḥ* und ist ein Kommentar zu ‘Ubaidallāh b. Mas‘ūds (st. 1347) *at-Tanqīḥ al-uṣūl*, welches wiederum ein Kommentar zu seinem eigenen Werk *at-Tauḍīḥ fī ḥall ḡawāmi’ at-Tanqīḥ* ist.

<sup>581</sup> GAL II, 421; S II, 263.; Ḥasanī: *Taqāfa*, 126 f.

<sup>582</sup> GAL II, 417; Ḥasanī: *Taqāfa*, 110 f.

<sup>583</sup> GAL S II, 996.

Qāsim (st. 1620) sich selbst zum Imam ausgerufen und einen *ġihād* gegen die osmanischen "kuffār" ausgerufen. Obwohl sich Ahdals Text wie erwähnt nicht gegen die den Umfang mit Christen richtete, wurde der Besitz gerade dieser Schrift Şiddiq Ḥasan Ḥān in der Absetzungsaffäre zum Verhängnis. Nach Ansicht der Briten beschrieb sie nach die Situation in Bhopal unter ihrer Herrschaft und den Widerstand der Muslime dagegen. Şiddiq Ḥasan hatte zahlreiche Passagen aus dem Werk *as-Saif al-battār* zum Thema "ġihād" und "Kampf gegen die Ungläubigen" zitiert, ohne sie als Zitate kenntlich zu machen. Angeblich habe er zudem Indien zum *dār al-ḥarb* erklärt.<sup>584</sup> An anderer Stelle dieser Arbeit wird nochmals deutlich, dass dieses weder für die *Ahl-e ḥadīṭ* im Allgemeinen noch für Şiddiq Ḥasan im Besonderen korrekt ist. Interessant ist allerdings, dass der Text *as-Saif al-battār* Ende des 19. Jahrhunderts auch von *şūfīs* im heutigen Somalia benutzt wurde - dort aber eindeutig im anti-christlichen, anti-kolonialen Kontext: Muḥammad 'Abdallāh Ḥasan (st. 1920) setzte al-Ahdals Werk gegen die Herrschaft der Briten und der Italiener ein und warnte die Muslime davor, sich in Sitten und Gebräuchen zu sehr den Christen anzugleichen.<sup>585</sup> Es ist allerdings nicht nachzuweisen, dass Şiddiq Ḥasan über Kontakte zu diesem sufischen Netzwerk verfügte.

In der Rubrik *fiqh al-ḥadīṭ* bzw. *fiqh* bestimmten die Jemeniten erneut das Bild, genauer gesagt Şaukānī mit *ad-Durar al-bahīya fil-masā'il al-fiqhīya* und seinem eigenen Kommentar dazu, *ad-Darārī al-maḍīya*.<sup>586</sup> In *ad-Durar al-bahīya*, das Şiddiq Ḥasan zu den drei wichtigsten Schriften Şaukānīs zählte,<sup>587</sup> lehnte Şaukānī den *taqlīd* als blinde Nachahmung ab und betonte die Wichtigkeit der authentischen *aḥādīṭ* für die Rechtsprechung. Zu *ad-Durar al-bahīya* verfasste Şiddiq Ḥasan Ḥān Kommentar unter dem Titel *ar-Rauḍa an-nadīya*, in denen er Şaukānīs Thesen nachhaltig befürwortete.<sup>588</sup> Zudem legte er mit *Faṭḥ al-muġīṭ bi-fiqh al-ḥadīṭ* eine Urdu-Übersetzung desselben Werkes für das indische Publikum vor.<sup>589</sup> Mit *ad-Darārī al-muḍī'a* verfasste Şiddiq Ḥasan einen zweiten Kommentar zu Şaukānīs *ad-Durar al-bahīya* in arabischer Sprache.

Auch Muḥammad b. Ismā'īl al-Amir war mit zahlreichen Titeln in Şiddiq Ḥasan Ḥāns Bücherliste der Kategorie *fiqh* vertreten. Dabei handelte es zu großen Teilen um Traktate zu bestimmten juristischen Problemen, beispielsweise zum Gebet,<sup>590</sup> zu bestimmten Kaufverträgen<sup>591</sup> und anderen relevanten Fragen der Rechtsprechung.

<sup>584</sup> N.N.: *Affairs in Bhopal*, 7.

<sup>585</sup> B.G. Martin: *Muslim brotherhoods in 19th-century Africa*. Cambridge 2003, 196.

<sup>586</sup> Zu beiden Werken GAL S II, 818.

<sup>587</sup> ABĠAD iii, 209.

<sup>588</sup> Muḥammad Şiddiq Ḥasan Ḥān: *ar-Rauḍa an-nadīya šarḥ durar al-bahīya* (Lucknow 1873) sowie *ad-Darārī al-muḍī'a* (Lucknow 1876?), GAL S II, 818.

<sup>589</sup> In der Ausgabe von 1294/1877 wird der Erscheinungsort nicht genannt.

<sup>590</sup> Muḥammad Ismā'īl al-Amir: *I'lām al-anbāh bi-'adam šarṭiya al-'adāla lil-imām fi ṣalāt*. (Über die Frage der Rechtmäßigkeit des Gebetes hinter einem Imam, der die Bedingung der Gerechtigkeit nicht erfüllt). *Silsilat al-'asġad*, Nr. 322.

<sup>591</sup> Muḥammad Ismā'īl al-Amir: *Risāla fi bai' al-fuyūl* (über den Verkauf von Elefanten). *Silsilat al-'asġad*, Nr. 327.

Die Standardwerke der ḥanbalitischen Rechtsliteratur, nämlich die Ibn Taimīyas und Ibn Qayyim al-Ğauzīyas, waren zwar auf Şiddīq Ḥasans Liste vertreten, zahlenmäßig machen sie jedoch in den meisten Disziplinen einen eher geringen Teil aus.<sup>592</sup> Zitate aus diesen Werken lassen sich in Şiddīq Ḥasans Schriften häufig finden, sie stellen jedoch nicht die "letzte Instanz" in der Argumentation Şiddīq Ḥasans dar, untermauerten deutlich aber seine Position. In erster Linie aber galt das Rechtswerk Şaukānīs als Basis der Schriften Şiddīq Ḥasans und der meisten anderen *Ahl-e ḥadīt*. Von ihm übernahmen die Inder die Disziplin *fiqh al-ḥadīt*, die zuvor in Indien nahezu unbekannt war. Die Schriften indischer Autoren, die bei Şiddīq Ḥasan Ḥān unter dieser Kategorie subsumiert werden, stammten allesamt aus der Feder von *Ahl-e ḥadīt*-Autoren, die diese Kategorie in Indien einführten.<sup>593</sup>

Einen besonderen Teilbereich des *fiqh* bildete das Erbrecht (*farā'id*).<sup>594</sup> Für einen Gelehrten wie Şiddīq Ḥasan Ḥān, der am Hofe an den entscheidenden Hebeln der Macht saß, war es wichtig, sich mit dieser Disziplin zu beschäftigen. Häufig musste in Bhopal über die Erblichkeit eines *ğāğīrs* entschieden werden, gegebenenfalls mussten *ğāğīrs* neu aufgeteilt werden. Als Handbuch in diesen Angelegenheiten diente Aḥmad b. Yahyā b. Marīds (st.?) *al-Qāmūs al-fā'id fi 'ilm al-farā'id*<sup>595</sup> sowie der Kommentar dazu von Aḥmad b. Muḥammad al-Qāṭin (st.?).<sup>596</sup> In *Abğad al-'ulūm*<sup>597</sup> nannte Şiddīq Ḥasan noch weitere Werke, die allesamt dem schafiitischen *maḏhab* zuzuordnen sind und ihm wahrscheinlich über seine jemenitisch-schafiitischen Lehrer geläufig gewesen sein dürften.

Insgesamt bleibt kein Zweifel, dass Şiddīq Ḥasan die Grundlagen seiner eigenen Werke aus dem Jemen und nicht aus dem heutigen Saudi-Arabien, genauer gesagt der neo-ḥanbalitischen Tradition, bezog, die heutzutage Grundpfeiler der wahhabitischen Glaubenslehre ist.

### 3.4.4 Dogmatik ('*aqā'id*) und spekulative Theologie (*kalām*)

Şiddīq Ḥasan Ḥān definierte in *Abğad al-'ulūm*<sup>598</sup> die Wissenschaft des *kalām*<sup>599</sup> gemäß der traditionellen Definition, dass "der *kalām* zur Bestätigung der religiösen Glaubensgrundsätze (*iṭbāt al-'aqā'id ad-dīniya*) dient, im Bestreben, Beweise dafür zu erbringen und Zweifel abzuwenden".<sup>600</sup>

Im Folgenden trat Şiddīq Ḥasan Ḥān jedoch immer wieder als heftiger Kritiker des *kalām* auf. In Anlehnung an al-Ğazālīs *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*<sup>601</sup> hielt er eine Trennung der Wissenschaft von der Einheit Gottes (*'ilm at-tauḥīd*) von der Disziplin der spekulativen Theologie (*kalām*) für

<sup>592</sup> Drei Schriften Ibn Taimīyas (*Silsilat al-'asğad*, Nr. 371-373) und ein Werk Ibn Qayyims (*Silsilat al-'asğad*, Nr. 382).

<sup>593</sup> Ḥasani: *Taqāfa*, 119 f.

<sup>594</sup> Th.W. Juynboll: "Farā'id", in EI (2) ii, 782. David S. Powers: *Studies in Quran and Ḥadīth: the formation of the Islamic law of inheritance*. Berkeley 1986. Zu einer großen Anzahl von *farā'id*-Werken aus Indien siehe Ḥasani: *Taqāfa*, 129 ff.

<sup>595</sup> GAL 00.

<sup>596</sup> GAL 00.

<sup>597</sup> ABĞAD ii, 398.

<sup>598</sup> ABĞAD ii, 440-453, hier 440.

<sup>599</sup> P. Morewedge: "Theology", in OEMIW iv, 214-218.

<sup>600</sup> Siehe auch L. Gardet: "Kalām", in EI (2) iv, 470 f.; N.N.: "'ilm al-kalām", in EI (2), CD-ROM Edition.

<sup>601</sup> *Silsilat al-'asğad*, Nr. 508.



unabdingbar.<sup>602</sup> Der *tauḥīd* müsse, so Ṣiddīq Ḥasan, von der Spekulation über die Eigenschaften Gottes, wie sie von verschiedenen Gruppen betrieben würde, separiert werden.

Als Gegner des *tauḥīd* machten die *Ahl-e hadīṭ* die *Šī'a*, die *Mu'tazila*, die *Ġahmīya* und andere Gruppen aus, die sich ihrer Ansicht nach nicht an die Einheit Gottes (*tauḥīd*) hielten. Als *Mu'tazila* bezeichnete Ṣiddīq Ḥasan Ḥān alle Gruppen, die einer rationalistischen Theologie anhängen, vor allem aber die Aligarh-Bewegung Sayyid Aḥmad Ḥāns.<sup>603</sup> Sie alle seien in ihren Spekulationen über die Eigenschaften Gottes zu sehr von der griechischen Philosophie (*falsafa*) beeinflusst. Die ursprüngliche Gruppe der *Ġahmīya* war den *Ahl-e hadīṭ* gleich wegen zwei ihrer Glaubensgrundsätze ein Gräuel. Zum einen lehrte sie, dass der Qur'ān geschaffen sei und dass man die Gotteseigenschaften (*ṣifāt Allāh*) rationalistisch interpretieren müsse.<sup>604</sup> Zum anderen wollte die *Ġahmīya* Gott sowohl in räumlicher als auch in zeitlicher Hinsicht nicht an Grenzen gebunden wissen. Konsequenterweise bedeutete das, dass Gott an allen Orten gleichsam vorhanden sein müsse und allen Dingen innewohne.<sup>605</sup> Ṣiddīq Ḥasan Ḥān hatte aufgrund dieser zweiten Ansicht der *Ġahmīya* mit Sicherheit die Vertreter der *waḥdat al-wuġūd*, also vor allem die Vertreter verschiedener sufischen Bruderschaften, als Anhänger der *Ġahmīya* des 19. Jahrhunderts in Indien im Auge. Bereits Ibn Qayyim al-Ġauzīya hatte mit *aṣ-Ṣawā'iq al-mursala*<sup>606</sup> ein polemisches Werk gegen die *Ġahmīya* vorgelegt. Diese Schrift verwendete Ṣiddīq Ḥasan als Grundlage seiner eigenen Argumentation.<sup>607</sup>

Die oben erwähnten Gruppen sah Ṣiddīq Ḥasan als Verletzter des *tauḥīd*, denen man argumentativ etwas entgegensetzen müsse. Vor allem Tāqī ad-Dīn Ibn Taimīya hatte sich nach Ansicht Ṣiddīq Ḥasans mit Schriften wie *al-'Aqīda al-wāsiṭiyya*<sup>608</sup> oder *al-'Aqīda al-Ḥāmawīya al-kubrā* als Verteidiger des *tauḥīd* erwiesen. Vor allem das erstgenannte *'aqīda*-Werk wurde zu Lehrzwecken verwendet, da es Ibn Taimīyas theologische Positionen zusammenfasste. Dabei waren vor allem seine Ansichten zu den Eigenschaften Gottes von Bedeutung. Zudem beschrieb er, welche Gruppe der Muslime die *Ahl as-sunna wa-ġamā'a* ausmache, also die Gruppe, die vor dem Höllenfeuer gerettet werde. Im Gegensatz zu vielen seiner anderen Werke verfolgte Ibn Taimīya in dieser Schrift einen "mittleren Weg" in der Argumentation, das heißt, er referierte zwei gegenteilige Positionen, um wie ein Vermittler die Mitte (*wāsiṭa*) zu wählen.

<sup>602</sup> ABĠAD ii, 445.

<sup>603</sup> Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Huġaġ al-kirāma*, 127.

<sup>604</sup> M. Watt: "Djahmīya", in EI (2) ii, 388.

<sup>605</sup> T. Nagel: *Geschichte der islamischen Theologie*. München 1994, 103 ff. Zu den verschiedenen Gruppierungen vergleiche das umfassende Werk von J. Van Ess: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* (s.o.).

<sup>606</sup> GAL II, 106; *Silsilat al-'asġad*, Nr. 253; s.a. G. Steinberg: *Religion und Staat*, 90.

<sup>607</sup> Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Ḥabī'at al-akwān*, 265 ff.

<sup>608</sup> GAL S II, 121. Zu einer englischen Übersetzung Merlin Swartz: "A Seventh-century (A.H.) Sunni creed: The al-'Aqīda Wāsiṭiyya of Ibn Taymīya". *Humaniora Islamica* 1 (1973), pp. 91-131. Eine französische Übersetzung liegt vor durch Henri Laoust: *La Profession de foi d'Ibn Taymiyya: La Wāsiṭiyya*. Paris 1986.

Im Gegensatz dazu griff Tāqī ad-Dīns Großvater 'Abd al-Ḥalīm in seinem Buch *Kitāb Iqtidā' aṣ-ṣirāt al-mustaqīm*<sup>609</sup> die Verletzung des *tauḥīd* scharf an. Diese sei bei vielerlei Begebenheiten, wie bei den Feiern des Geburtstages des Propheten (*maulid*) gegeben. Auch bei der Begehung einiger muslimischer Feiertage machten sich Muslime zahlreicher *bida'* schuldig. Außerdem hatte er gefordert, die "polytheistischen" Bräuche der Christen, Juden und Animisten nicht in Sitten und Gebräuche der Muslime einfließen zu lassen. Auf keinen Fall dürfe man derartige Feiern zusammen mit anderen Religionsgemeinschaften begehen.

Die strikte Einhaltung des *tauḥīd* stand auch im Mittelpunkt von Tāqī ad-Dīn Ibn Taimīyas *Risāla fil-kalām 'alā ḥaqīqat al-islām wal-īmān*<sup>610</sup> und *Risāla fil-istiwā'*<sup>611</sup>. In diesen Schriften betonte Ibn Taimīya die Wichtigkeit des *tauḥīd al-asmā' waṣ-ṣifāt*, der Einheit der Namen Gottes und seiner Eigenschaften. Sowohl die rationalistische Interpretation der *Mu'tazila* als auch der Anthropomorphismus (*tašbīh*) wurden von Ibn Taimīya abgewiesen (s. u.). Şiddīq Ḥasan schloss sich der Argumentation Ibn Taimīyas an. Als elementar in seiner Argumentation gegen die Abweichler wurde von Şiddīq Ḥasan Ḥān das "Glaubensbekenntnis" *al-Fiqh al-akbar*<sup>612</sup> des ḥanafitischen Gelehrten 'Alī al-Bazdawī (st. 1089, s. o.), einem Maturiditen, angesehen. Obwohl Şiddīq Ḥasan Ḥān für gewöhnlich die Positionen von *Ḥanafīs* im *fiqh* völlig ablehnte, befürwortete er die Ansichten des Hanafiten Bazdawīs im *kalām*. Genau wie das gleichnamige Werk Abū Ḥanīfas ist Bazdawīs Schrift eine *'aqīda* in zehn Abschnitten, in der gegen *Ḥārīğiten*, *Ğahmīya* und *Şī'a* polemisiert wird. Eine solche Polemik wurde von Şiddīq Ḥasan befürwortet. Zudem war Bazdawī bei *kalām*-Kritikern dafür bekannt, dass er sich des scholastischen Disputes und Spekulationen enthalten und sich auf wesentliche Diskussionspunkte beschränkt habe.<sup>613</sup>

Dadurch unterschied sich Bazdawī in den Augen der *Ahl-e ḥadīṭ* vom Gros der *kalām*-Gelehrten (*mutakallimūn*): anstatt sich wie die frommen Altvorderen (*as-salaf aṣ-ṣāliḥ*) mit relevanten theologischen Fragen zu beschäftigen, hätten diese sich in der Streiterei (*munāzara*) über philosophische Fragen (*masā'il al-falsafa*) verloren.<sup>614</sup> Das Resultat sei eine Spaltung der *umma* in verschiedene Sekten, die sich gegenseitig zu Ungläubigen erklärten.

In der Tat kreisten seit Jahrhunderten die Diskussionen der *mutakallimūn* in der Hauptsache um die Eigenschaften Gottes, die Beweise seiner Existenz, die Kosmologie und das Verhältnis zwischen Offenbarung und Verstand.<sup>615</sup> Şiddīq Ḥasan forderte von den Gelehrten, dass die diese

<sup>609</sup> GAL S II, 121; eine englische Übersetzung bei Muhammad U. Memon: *Ibn Taimyya's struggle against popular religion: with an annotated translation of his Kitāb iqtidā' aṣ-ṣirāt al-mustaqīm fi mukhālafat aṣḥāb al-jaḥīm*. The Hague 1976.

<sup>610</sup> GAL S II, 123.

<sup>611</sup> GAL 00.

<sup>612</sup> GAL S I, 285.

<sup>613</sup> M. Kemper: *Sufis und Gelehrte*, 256.

<sup>614</sup> ABĠAD ii, 450.

<sup>615</sup> P. Morewedge: "Theology", in OEMIW iv, 215; einen Überblick über die verschiedenen *kalām*-Schulen des sunnitischen Islam liefert auch Harvey A. Wolfson: *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge 1976.

Themen betreffenden Verse des Qurʾān keiner Interpretation unterzogen, sondern im wörtlichen Sinne verstanden werden sollten.<sup>616</sup>

In den meisten seiner Werke trat Ṣiddīq Ḥasan Ḥān, wie die Mehrheit der *Ahl-e ḥadīṭ* insgesamt, als vehementer Kritiker der spekulativen Theologie (*kalām*) auf. Grundsätzlich hielten es die *Ahl-e ḥadīṭ* mit Ṣāh Walīullāh, der die Disziplin des *kalām* als Spekulation und leeres Geschwätz betrachtete und sie gerne aus dem Curriculum eliminiert hätte.<sup>617</sup> Auch Ṣiddīq Ḥasan Ḥān äußerte sich in *Abḡad al-ʿulūm*<sup>618</sup> dahingehend, dass er das Studium des *kalām* für einen Studenten seiner Zeit aufgrund der vorhandenen Ketzereien (*mulḥida wal-mubtadiʿa*) für nicht notwendig (*ḡair-e ḡarūrī*) erachte. Die Mehrheit der *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrten entschied sich, vielleicht auf Grundlage solcher Aussagen Ṣiddīq Ḥasans, für die ḥanbalitische Position. Die *Ḥanbalīya* lehnte jegliche Spekulation und Interpretation (*taʿwīl*), vor allem bei den Gotteseigenschaften, ab und vernachlässigte den *kalām* im Curriculum völlig.<sup>619</sup>

Ṣiddīq Ḥasan Ḥān mochte sich der Diskussionen des *kalām* seinen eigenen Äußerungen zum Trotz selbst niemals gänzlich enthalten. Er schloss sich der Position Ṣaukānīs an, der in seinem Werk *Adab aṭ-ṭalab* von einem *muḡtahid* forderte, sich mit den *kalām*-Werken der unterschiedlichen Schulen zumindest so weit auseinander zu setzen, dass er einzelne Positionen verstehen und gegebenenfalls zurückzuweisen könne.<sup>620</sup>

Ṣiddīq Ḥasan folgte diesem Ratschlag Ṣaukānīs und beschäftigte sich in einigen seiner Schriften zumindest marginal mit dem Verhältnis zwischen *Aṣʿarīya*, *Māturīdīya* und *Ḥanbalīya*.<sup>621</sup> Dabei habe er festgestellt, dass zwischen *Ḥanbalīya* und *Aṣʿarīya* lediglich in 3-4 Fragen Unterschiede bestünden. Es handele sich um Unterschiede in der Praxis (*ḥilāf-e taṭbīq*) und terminologische Streitigkeiten (*nizāʿ-ye lafaẓī*), die gar nicht so gewichtig seien.<sup>622</sup> Die Schriften der *Māturīdīya* fehlten in Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns Bibliothek völlig, anders als es Ṣaukānī noch in *Adab aṭ-ṭalab* empfohlen hatte. Das mag darin begründet sein, dass die *Māturīdīya* traditionell der ḥanafitischen Rechtsschule zugeneigt war, während sich die *Aṣʿarīya* dem schafiitischen *maḡhab* verbunden sah. Die Auseinandersetzungen zwischen den Schulen führte im Laufe der Jahrhunderte zu regelrechten Verfolgungen der *Aṣʿarīya* durch eine Allianz zwischen *Ḥanafīya* und *Māturīdīya*, beispielsweise unter Tuḡril-Beg (st. 1063).<sup>623</sup> Ṣiddīq Ḥasan Ḥān missbilligte eine

<sup>616</sup> Muḡammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Huḡaḡ al-kirāma*, 465 f.

<sup>617</sup> Zumindest beurteilen heutige *Ahl-e ḥadīṭ* das so: Saif, 198.

<sup>618</sup> ABḠAD ii, 452.

<sup>619</sup> Zur Position der Hanbaliten vgl. Mohammad al-Hashash: *Zwischen Tradition und Aufbruch: die Ablehnung und Verleumdung der spekulativen Theologie - Damm al-kalām wa-ahlih- in der Frühzeit des Islam. Ursachen und Folgen*. Dissertation, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn 1999, vor allem 237-287. Eine innerhalb der *Ḥanbalīya* abweichende Position im *kalām* vertrat Ibn al-Ḡauzī. Vgl. Merlin Swartz: *A medieval critique of anthropomorphism- Ibn al-Jauzi's Kitāb Akhbār aṣ-Ṣifāt*. Brill 2002.

<sup>620</sup> Siehe auch B. Haykel: *Revival and reform*, 104 f.; Muḡammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Fatāwā al-Amīr*, 15 f.

<sup>621</sup> Hier: Muḡammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Huḡaḡ al-kirāma*, 122: "*Ḥaḡiqat maḡhab al-Aṣʿarī*".

<sup>622</sup> Dennoch war Ṣiddīq Ḥasan Ḥān im Besitz von Ibn Taimīyas Schrift gegen die *Aṣʿarīya* (*Silsilat al-ʿaṣḡad*, S. 58, Nr. 252. In *Ḥabīʿat al-akwān* (274) äußerte er sich zudem dahingehend, dass Ibn Taimīya der *Aṣʿarīya* nicht durchgängig positiv gegenüber stand.

<sup>623</sup> W. Madelung: "Der Kalam", in GAP II, 326-337, hier 335.

derartige Spaltung der *umma* in verschiedene Gruppen. Mit Raḥīq ud-Dīn Dihlawī stellte er fest, dass die Differenzen zwischen den drei Gruppen in jedem Falle nicht ausreichend seien, um eine der Schulen als Ungläubige zu bezeichnen, wie es im oben geschilderten Fall geschehen war.<sup>624</sup> Aufgrund der Angriffe der in Indien vorherrschenden *Ḥanaḥīya* auf seine eigene Person wollte Ṣiddīq Ḥasan Ḥān die *Māturīdīya* nicht unterstützen. Er kritisierte den *takfīr*, den die Maturiditen gegenüber einigen führenden Ašʿarīs aussprachen. Doch auch die Ašʿarīya wurde von ihm wegen Spekulationen in theologischen Fragen kritisiert. Obwohl ihm die Ašʿarīs und ihre Dogmatik dennoch akzeptabel erschienen, war mit al-Īǧī nur ein einziger Vertreter der Ašʿarīya in Ṣiddīq Ḥasans Bücherliste vorhanden.

Im Grunde genommen blieb Ṣiddīq Ḥasan Zeit seines Lebens auf Seiten der ḥanbalitischen *ḥadīṭ*-Gelehrten (*muḥaddīṭūn*), die in Anlehnung an Aḥmad b. Ḥanbal jegliche allegorische Interpretation des Qurʾān ablehnten. Ḥanbaliten wollten, im scharfen Gegensatz zur *Muʿtazila*, den Qurʾān als Bestandteil des Wesens Gottes begriffen wissen, das sich jeder menschlichen Interpretation entziehe. Bereits Šaukānī hatte die Position der *Ḥanbalīya* als Vermittler zwischen *Māturīdīya* und Ašʿarīya angesiedelt und ihre Zurückhaltung gegenüber der Interpretation der Eigenschaften Gottes weitestgehend positiv beurteilt.<sup>625</sup> Ṣiddīq Ḥasan Ḥān schloss sich erneut der Position Šaukānīs an und empfahl neben den *kalām*-Kritikern al-Ġazzālī und Ibn al-Ḥaṭīb vor allem die Schriften von Muḥammad b. Ibrāhīm al-Wazīr und Ibn Taimīya.<sup>626</sup> Deren Modell von einer Theologie, die sich eng an Qurʾān und *sunna* orientiert, war für Ṣiddīq Ḥasan Ḥān die Ideallinie.

In der Disziplin *kalām* listete Ṣiddīq Ḥasan Ḥān neben den Polemiken gegen andere muslimische Gruppen auch solche Werke auf, die sich gegen die Christen richteten. Durch die dort erwähnten Titel wird evident, dass sich Ṣiddīq Ḥasan Ḥān sehr wohl um eine intensive Auseinandersetzung mit dem Christentum bemühte. In der ersten genannten Schrift, *Tuḥfat al-arīb fī radd ʿalā ahl aš-šalīb*<sup>627</sup> von ʿAbdallāh at-Tarǧumān ging es generell um eine Ablehnung der christlichen Lehre.<sup>628</sup> Tarǧumān wurde 1352 oder 1354 in Palma de Mallorca als Anselmo Turmeda geboren. Nach einem Studium der Theologie (unter anderem in Bologna) wurde er Franziskaner-mönch. Schließlich entsandte man ihn nach Tunis, wo er zum Islam konvertierte. Durch die Protektion höchster Kreise in Tunis erhielt er einige hohe Ämter. Er schrieb zunächst in mallorquinischer Sprache, später sogar auf Arabisch. Tarǧumān starb etwa 1430. *Tuḥfat al-arīb* zählt bis heute zu den einflussreichsten antichristlichen Traktaten überhaupt.

<sup>624</sup> Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Ḥuǧaǧ al-kirāma*, 127.

<sup>625</sup> B. Haykel: *Revival and reform*, 105.

<sup>626</sup> Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Silsilat al-ʿasǧad*, Nr. 293-298; 307 f.

<sup>627</sup> Abdullāh b. ʿAbdullāh at-Tarǧumān: *Tuḥfat al-arīb fī radd ʿalā ahl aš-šalīb*. Rūm (Druck), *Silsilat al-ʿasǧad*, Nr. 298.

<sup>628</sup> GAL II, 250; S II, 352. Siehe auch M. de Epalza: *La Tuḥfa, autobiografía y polémica islámica contra el Christianismo de ʿAbdallāh al-Tarǧumān*. Roma 1971.

Besonders interessant sind jedoch die anti-christlichen Polemiken des prominenten *Ahl-e ḥadīṭ*-Mitglieds Sayyid Imdād ul-Alī Murādābādī (st. ca. 1886),<sup>629</sup> der die Position eines Zoll- und Steuer-Eintreibers ("Deputy Collectors") innehatte. Er galt als besonders loyaler Untertan der britischen Krone, blieb das auch während der "Mutiny" und genoss das Vertrauen hoher Regierungsbeamter.<sup>630</sup> Von den Briten wurde er mit dem "Star of India"-Orden ausgezeichnet. Dennoch verfasste er zwei Schriften, die sich gegen die *Ahl-e kitāb*, also Juden und Christen, richtete. In beiden Werken, *Mazāhir al-ḥaqq fī man' al-mu'ākala ma'a ahl al-kitāb* und *Imdād al-iḥtisāb 'alā al-mudāhinīn fī aḥkām ṭa'ām ahl al-kitāb*,<sup>631</sup> warnte Imdād ul-'Alī davor, mit den Christen vertraulichen Umgang zu pflegen, mit ihnen zusammen Mahlzeiten einzunehmen oder mit ihnen Geschäfte zu machen. Beide Schriften befanden sich in Şiddīq Ḥasan Ḥāns Bibliothek.

Wie passte Imdād ul-'Alīs Loyalität gegenüber den Briten zu seiner ausgesprochen anti-britischen Haltung in besagten Schriften? Vielleicht läßt sich seine Haltung am besten damit erklären, dass er ein ausgesprochener Gegner Sayyid Aḥmad Ḥāns und des *Muhammadan Anglo-Oriental College* in Aligarh war. Mit seiner Kritik an Sayyid Aḥmad ging eine Missbilligung dessen "kriecherischen Verhaltens"<sup>632</sup> gegenüber den Briten einher. Es war also weniger eine grundsätzliche Ablehnung der britischen Herrschaft in Indien als vielmehr Sayyid Aḥmads "Anbiederei" bei der Kolonialmacht, die Imdād ul-'Alī zu seinen Schriften bewegte. Dabei stand Imdād ul-'Alīs Befürchtung im Vordergrund, die Muslime könnten sich durch den intensiven Kontakt mit den Christen an deren Sitten und Gebräuchen so sehr anpassen, dass sie ihre eigene Identität vergäßen. Seine Bedenken diesbezüglich erläuterte er auch in seiner dritten Schrift, die sich unmittelbar gegen Sayyid Aḥmads Zeitschrift *Tahdīb al-aḥlāq* richtete. Um dieser Zeitschrift entgegenzuwirken, hatte Imdād ul-'Alī 1881 sogar seine eigene monatliche Publikation, *Ta'yīd al-Islām*, herausgebracht. Dort rief er die Muslime Indiens zum Boykott der Ideen Sayyid Aḥmads auf.<sup>633</sup> In seiner Schrift *Imdād al-āfāq bi-zaḥm ahl al-infāq bi-ḡawāb Tahdīb al-aḥlāq*<sup>634</sup> kritisierte er nochmals ausführlich die Reformansätze Sayyid Aḥmads. Auch dieses Werk befand sich in Şiddīq Ḥasans Bibliothek.

Şiddīq Ḥasan Ḥān unterstützte Imdād ul-'Alīs Forderung nach einem "kritischen Dialog" mit den Briten. Eine Kooperation mit ihnen war auch in seinen Augen möglich, eine Verletzung der *ṣarī'a* durch Teilnahme an christlichen religiösen Festen, das Tragen europäischer Kleidung und das Adaptieren europäischer Tischsitten kam allerdings auch für ihn nicht in Frage (vgl. Kapitel 4.4.3). Für Şiddīq Ḥasan Ḥān waren die Ideen Sayyid Aḥmads bezüglich der engen Anlehnung an

<sup>629</sup> B.K. Sinha: "Syed Imdad Ali Khan, the eminent educationist of Bihar". *Journal of the Bihar Research Society (Patna)* 56 (1970), 241-44.

<sup>630</sup> Siehe auch B.D. Metcalf: *Islamic revival*, 325 f.; D. Lelyveld: *Aligarh's first generation*, 131 f.; Chr. Troll: *Sayyid Ahmad Khan*, 21.

<sup>631</sup> *Silsilat al-'asqad*, Nr. 300 (Urdu) und 301. Beide lagen Şiddīq Ḥasan als gedruckte Ausgaben vor.

<sup>632</sup> B.D. Metcalf: *Islamic revival*, 326.

<sup>633</sup> Siehe auch D. Lelyveld: *Aligarh's first generation*, 132.

<sup>634</sup> *Silsilat al-'asqad*, Nr. 299 (Urdu).

die Briten in bestimmten Lebensbereichen inakzeptabel, da man gerade dort zeigen sollte, dass man ein Muslim ist. Die Einführung britischer Bildungsvorstellungen in Bhopal lehnte Şiddīq Ḥasan indes niemals ab. Sayyid Aḥmad jedoch propagierte am *Muhammadan Anglo-Oriental College* nach Şiddīq Ḥasans Ansicht nichts weiter als die Vorstellungen der *Mu'tazila* und aller anderen von den *Ahl-e ḥadīṭ* angefeindeten Gruppen.

Ob Şiddīq Ḥasan Ḥān Imdād ul-'Alīs Boykott aller sozialen Beziehungen zu den Briten - beispielsweise bezüglich gemeinsamer Mahlzeiten - jemals unterstützt hat, lässt sich nicht klären. In jedem Falle wäre ein vollständiger Abbruch aller Kontakte zu britischen Beamten für ihn als Gemahl der Herrscherin Bhopals praktisch nicht durchführbar gewesen. Aus den Quellen ist auch bekannt, dass Şiddīq Ḥasan Ḥān stets an Festbanketten und Empfängen teilgenommen hat, die in Bhopal zu Ehren britischer Gäste gegeben wurden.

Interessant ist indes die große Anzahl der Bücher eines weiteren Gelehrten in Şiddīq Ḥasans Bibliothek, dessen Einfluss auf die indische Gelehrtentradition bis heute nicht eingehend untersucht wurde: die des hanafitischen Gelehrten 'Alī al-Qārī al-Harawī (st. 1606). Seine Bedeutung als hanafitischer *ḥadīṭ*-Gelehrter ist erst jüngst von Islamwissenschaftlern entdeckt worden,<sup>635</sup> während seine Rolle für das Oeuvre Şiddīq Ḥasan Ḥāns von Seiten der *Ahl-e ḥadīṭ* völlig unerwähnt bleibt. Von Bedeutung ist auch, dass es ausgerechnet Şiddīq Ḥasans Gegner 'Abd ul-Ḥayy Lakhnawī war, der die Werke 'Alī al-Qārīs nach Indien brachte und popularisierte. Zudem betrachtete er 'Alī Qārī als "Erneuerer der Religion" (*muğaddid*).<sup>636</sup>

Auf den ersten Blick mag es tatsächlich als Widerspruch erscheinen, dass Şiddīq Ḥasan Ḥān nahezu fünfzig Schriften eines Ḥanafiten in seinem Besitz hatte, der für die Verteidigung eben dieser Rechtsschule bekannt war. Bei einem zweiten Blick auf die Liste der Titel stellt man hingegen fest, dass es sich schwerpunktmäßig um Schriften zur *ḥadīṭ*-Kritik handelt. Vor allem die Schriften 'Alī al-Qārīs bezüglich der "erfundenen *ḥadīṭe*" (*al-aḥādīṭ al-mauḍū'āt*<sup>637</sup>) wurden von Şiddīq Ḥasan rezipiert und auch in seinen eigenen Schriften verarbeitet. Auffällig sind außerdem identische Titel bei Şiddīq Ḥasan und 'Alī al-Qārī, um mit 'Arba'ūn *ḥadīṭan fī faḍā'il al-ḥağğ wal-'umra* (s. o.) ein Beispiel zu nennen, mit *Şarḥ Mişkāt al-maṣābīḥ* ein weiteres.<sup>638</sup>

<sup>635</sup> So verfasste Patrick Franke an der Universität Halle seine Habilitation zum Thema: *Mullā 'Alī al-Qārī: Textproduktion und Gedankenwelt eines mekkanischen Religionsgelehrten der islamischen Jahrtausendwende*, die er mir freundlicherweise zur Verfügung gestellt hat. Zudem ließ er mir ein Exemplar Franke hat mir des Manuskriptes seines Vortrages auf dem Deutschen Orientalistentag 2001 (Bamberg) unter dem Titel "Mullā 'Alī al-Qārī (st. 1014/1606) und seine Schriften gegen Ibn 'Arabī" zur Verfügung gestellt. Zu diesem Gelehrten siehe außerdem: 'A.A. As'ad 'Awda: "Risālat al-adāb fī Rajab by 'Alī al-Qārī". *JSAI* 18 (1994), 128-145.

<sup>636</sup> 'Abd ul-Ḥayy Lakhnawī: *Ta'liqāt as-saniya bi-ḥāmis al-fawā'id al-bahīya*, zitiert nach P. Franke: *Mullā 'Alī al-Qārī*, 7.

<sup>637</sup> *al-Hibāt as-saniya fī tabyīn al-aḥādīṭ al-mauḍū'āt* (GAL II, 394, Nr.10, bei Şiddīq Ḥasan in *Silsilat al-'asğad*, 73, Nr. 94) oder *al-Mauḍū'āt fī muṣṭalah al-ḥadīṭ* (GAL II, 394, Nr. 11, in *Silsilat al-'asğad* Nr. 95).

<sup>638</sup> 'Alī al-Qārīs Schrift *Arba'ūn ḥadīṭan* unter GAL 394; Nr. 7, *Silsilat al-'asğad* 73, Nr 92.

Neben etlichen weiteren *ḥadīṭ*-Kommentaren von ‘Alī al-Qārī<sup>639</sup> besaß Ṣiddīq Ḥasan Ḥān in erster Linie Werke zu rituellen Fragen, wie beispielsweise der korrekten Durchführung des *ḥağğ*.<sup>640</sup> Aus diesen Schriften zitierte Ṣiddīq Ḥasan häufiger, ohne ausdrücklich die Belegstelle zu nennen.<sup>641</sup>

Besonders wichtig wurde ‘Alī al-Qārī für Ṣiddīq Ḥasan Ḥān in der Frage des rituellen Gebetes. So soll ‘Alī al-Qārī, obwohl strikter Hanafit, sich für das Heben der Hände während des Gebetes (*raf al-yadain*) und damit für die von den *Šāfi’īs* beeinflusste Praktik der *Ahl-e ḥadīṭ* ausgesprochen haben.<sup>642</sup> Die *Ahl-e ḥadīṭ* halten den Deobandīs bis zum heutigen Tage vor, dass sie mit ‘Alī al-Qārī einen "Abweichler" in ihren eigenen Reihen gehabt hätten, der (zumindest teilweise) die Aussagen der *Ahl-e ḥadīṭ* unterstützte.<sup>643</sup> Diese Vereinnahmung der Figur ‘Alī al-Qārīs durch die *Ahl-e ḥadīṭ* funktionierte auch bei anderen Fragen muslimischer Rituale. In *al-Qaul al-ğā’iz fī ṣalāt al-ğanā’iz*<sup>644</sup> stellte sich ‘Alī al-Qārī gegen die Mehrheit des ḥanafitischen *maḏhabs* und gestattete Trauergebete in der Moschee, sogar in dem *Masğid al-Ḥaram*. Die Ḥanafīs Indiens hingegen wollten das *ğanā’iz* nicht in der Öffentlichkeit, sondern im Haus des Verstorbenen abhalten. Damit befanden sie sich im Widerspruch zur rituellen Praxis der *Ahl-e ḥadīṭ* (nicht nur) in Bhopal, die ein *ğanā’iz* in der Gemeinschaft der gesamten muslimischen Gemeinschaft des Ortes in einer Moschee abhielten.

Gemeinsamkeiten zwischen ‘Alī al-Qārī und Ṣiddīq Ḥasan Ḥān ergaben sich auch dort, wo ersterer besonders heftig gegen gemeinsame Gegner polemisierte. Seine gegen die *Šī’a* ("*Rāfiḏīya*") gerichtete Polemik<sup>645</sup> wurde von Ṣiddīq Ḥasan genauso rezipiert wie seine Schriften gegen Ibn ‘Arabī.<sup>646</sup> Diese Gemeinsamkeiten in der Ablehnung bestimmter Gelehrtengruppen wie auch in etlichen rituellen Fragen resultieren scheinbar aus dem übereinstimmenden Rekurs auf die Ansichten Ibn Taimīyas. Deutlich wird der Rückgriff auf Ibn Taimīya durch Ṣiddīq Ḥasan und ‘Alī Qārī gleichermaßen durch den Vergleich der Haltung zum *maulid*, dem Geburtstag des Propheten.<sup>647</sup> Heutzutage wird ‘Alī al-Qārīs Rolle von reformistischen Gelehrten wie den Nadwīs sogar dahingehend beurteilt, dass er (und nicht Šāh Walīullāh!) der erste Gelehrte war, der Ibn Taimīyas Schriften nach Indien brachte und der "die Courage hatte, den Shaikh-ul-Islām Ibn

<sup>639</sup> *al-Aḥādīṭ al-Qudsīya* (*Silsilat al-‘asğad* Nr. 82), oder *I’rāb al-Qārī ‘alā awwal bāb al-Buḥārī* (*Silsilat al-‘asğad* Nr. 79).

<sup>640</sup> *Bayān qaul al-ḥair idā daḥala Makka man ḥağğa ‘an al-ğair* (GAL II, 396, Nr. 64; *Silsilat al-‘asğad* Nr. 357), *al-‘Afāf ‘an waq’ al-yad ‘alā aš-šadr ḥāl at-tawāf*, (GAL II 397, Nr. 66, *Silsilat al-‘asğad* Nr. 345) Außerdem Schriften ‘Alī al-Qārīs über das korrekte Tragen des Pilgergewandes (siehe P. Franke: *Mullā ‘Alī Qārī*, 1) oder über die Frage, ob ein Einwohner Mekkas den *ḥağğ* vollzogen hat, wenn er im Wallfahrtsmonat als Pilger von einer Reise zurückkehrt. (Ibid.)

<sup>641</sup> Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Ḥuğāğ al-kirāma*, 232 ff.

<sup>642</sup> *al-Fuṣūl al-muhimma fī ḥuṣūl al-mutimma* (GAL II, 396, Nr. 43; *Silsilat al-‘asğad* Nr. 346) über die richtige Gebetshaltung und *İṣāl as-sālik fī irsāl Mālik* über das *raf al-yadain* (GAL II, 396, Nr. 46; *Silsilat al-‘asğad* Nr. 347).

<sup>643</sup> Raḥmatullāh Rabbānī: *Mas’alat raf al-yadain*. Dihlī 1983, 32.

<sup>644</sup> GAL II, 396, Nr. 50, *Silsilat al-‘asğad* Nr. 344.

<sup>645</sup> *Šayam al-‘awāriḏ fī ḍamm ar-Rawāfiḏ* (GAL II, 395, Nr. 26; *Silsilat al-‘asğad*, 88, Nr. 291).

<sup>646</sup> *al-Wuğūḏīya fī nail mas’alat aš-šuhūdīya* (GAL II, 395, Nr. 40; *Silsilat al-‘asğad*, 73, Nr. 87 (?), teilweise unleserlich!).

<sup>647</sup> Ṣiddīq Ḥasan zitiert in *Ḥuğāğ al-kirāma*, 232 Ibn Taimīya durch ‘Alī al-Qārī. Dessen Werk *al-Maurid ar-rabawī fil-maulid an-nabawī* dürfte Ṣiddīq Ḥasan geläufig gewesen sein.

Taimīyah zu verteidigen und zu versichern, dass der Shaikh-ul-Islām ein Gelehrter mit frommer Seele war, der zu den Heiligen des Islam gezählt werden sollte."<sup>648</sup>

Der Rückbezug Şiddīq Ḥasans auf Ibn Taimīya ist also in erster Linie so zu verstehen, dass sich die *Ahl-e ḥadīṭ* dadurch von ihren bereits erwähnten Widersachern, Šī'a, Ğahmīya, *Ahl-e bid'a* und *Mu'tazila* abgrenzen wollten. Ibn Taimīya lieferte ihnen durch seine polemischen Werke das Handwerkszeug dazu. Auch wenn Şiddīq Ḥasan Ḥān im Besitz der Originaltexte Ibn Taimīyas oder Ibn al-Qayyim war, belegte er gerne seine Argumentation mit den Ibn Taimīya-Zitaten aus den Schriften 'Alī Qārīs und Šaukānīs. Letzterer hatte sich im übrigen mehrfach sehr positiv über 'Alī Qārī und seine Streitbarkeit geäußert.<sup>649</sup> Wohl nur aufgrund positiver Aussagen Šaukānīs hatte Şiddīq Ḥasan die Werke 'Alī al-Qārīs überhaupt für seine Bibliothek angeschafft.

### 3.4.5 Arabische und persische Sprache (*luġat*), Literatur (*adab*) in der religiösen Ethik (*aḥlāq*)

Betrachten wir nun den zweiten großen Bereich des Curriculum, die *ma'qūlāt* oder "rationalen Wissenschaften." Schriften in diesen Disziplinen blieben in der Anzahl der von Şiddīq Ḥasan empfohlenen Bücher weit hinter denen der Traditionswissenschaften zurück.

In der ersten Kategorie Sprache (*luġat*) sammelte Şiddīq Ḥasan in erster Linie Wörterbücher und Schriften in arabischer und persischer Sprache und in Urdu. Als wichtigstes Werk der Disziplin *luġat* betrachtete er das monumentale *Tāġ al-'arūs* von Murtaḍā az-Zabīdī (st. 1791)<sup>650</sup> auf Arabisch.<sup>651</sup> *Tāġ al-'arūs* steht ganz in der Tradition der arabischen Lexikografie, ergänzt durch wichtige Disziplinen wie Medizin oder Geografie.<sup>652</sup> Weniger verbreitet war hingegen *Nafā'is al-luġāt* von Auḥad ud-Dīn Bilgrāmī (st. ?) auf Urdu, das ebenfalls von Şiddīq Ḥasan Ḥān angeschafft worden war.<sup>653</sup>

Auf eine korrekte Beherrschung der arabischen Sprache in *şarf* und *naḥw* (Morphologie und Syntax) wurde von Seiten Şiddīq Ḥasans großer Wert gelegt, bildete sie doch die unabdingbare Grundlage zum Studium des Qur'ān und der *aḥādīṭ*. Beide Disziplinen wurden sowohl von ihm als auch von allen anderen *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrten als wichtig erachtet. Da auch die Farangī Maḥallīs immensen Wert auf die Beherrschung dieser beiden Fächer legten, ergeben sich konsequenterweise bei *şarf* und *naḥw* die größten Übereinstimmungen im Curriculum der *Ahl-e ḥadīṭ* und der Farangī Maḥallīs. Für beide Gruppen bildeten die beiden Schriften Ibn Ḥāġibs<sup>654</sup> (st.

<sup>648</sup> Abul Hasan Ali Nadwi: *Saviours of Islamic spirit* iv, 125.

<sup>649</sup> P. Franke: "Mullā 'Alī al-Qārī", 2.

<sup>650</sup> St. Reichmuth: "Murtaḍā az-Zabīdī", 64 f.; mit umfangreicher Bibliografie. Şiddīq Ḥasan Ḥān fokussiert in ABĠAD iii, 12-28 f. auf Zabīdī als *ḥadīṭ*-Gelehrten.

<sup>651</sup> GAL II, 287; 'Abd al-Ḥayy: *Taqāfa*, 32.

<sup>652</sup> St. Reichmuth: "Murtaḍā az-Zabīdī", 65.

<sup>653</sup> 'Abd al-Ḥayy: *Taqāfa*, 34.

<sup>654</sup> ABĠAD iii, 34; H. Fleisch: "Ibn al-Ḥādijib", in EI (2) iii, 367; M.G. Carter: "Ibn al-Ḥājib", in J.S. Meisami / P. Starkey: *Encyclopedia of Arabic Literature* I, 328 f.



1249), *Kāfiya*<sup>655</sup> und *Šāfiya*,<sup>656</sup> die elementare Grundlage von *naḥw* respektive *šarf*. Dazu kamen dann die entsprechenden Kommentare und Glossen.<sup>657</sup>

Von ‘Abd al-Qāhir al-Ġurġānī<sup>658</sup> (st. 1081) stammten zwei weitere berühmte Schriften in diesen beiden Kategorien, *Šarf al-Mīr*<sup>659</sup> und *Naḥw al-Mīr*. Sie machten neben Schriften Ibn Ḥāġibs den Grundstock des Studiums von Grammatik und Syntax des Arabischen aus. Das Besondere an den beiden Standardwerken ist, dass es sich um persisch-sprachige Einführungen in die arabische Grammatik und Syntax handelt. Auch diese beiden Werke wurden in unzähligen Glossen und Kommentaren erläutert, die wiederum von Šiddīq Ḥasan zur Lektüre mit Nachdruck empfohlen wurden.<sup>660</sup> Das galt außerdem für das dritte Standardwerk in der Disziplin des *naḥw*, Ibn Hišāms (st. 1360?) *al-Muġnī al-labīb*.<sup>661</sup> Sowohl der Originaltext in einer gedruckten arabischen Ausgabe als auch eine arabische Glosse<sup>662</sup> dazu von Mušṭafā ad-Dasūqī (st. 1815) lagen Šiddīq Ḥasan als Lehrbücher vor.

Aus Šiddīq Ḥasans Heimatstadt Qannauḡ kamen mit Iṣḥāq b. Ibrāhīm (st.?),<sup>663</sup> dem Verfasser von *Miṣbāḥ as-šarf*,<sup>664</sup> und Bašīr ud-Dīn Qannauḡī (s. u.) zwei Experten für die sprachlichen Disziplinen nach Bhopal. Auch Šiddīq Ḥasan beschäftigte sich wenn auch nur am Rande mit Grammatik oder Syntax. Dabei betätigte er sich aber lediglich als Kommentator der Klassiker dieser Gattungen *naḥw* und *šarf*. So verfasste er beispielsweise *Šāfiya šarḥ aš-šāfiya*<sup>665</sup> oder einen Kommentar zu Bahā’ ud-Dīn al-‘Āmilīs *Tahḏīb an-naḥw*.<sup>666</sup>

In Bhopal war es zunächst schwierig, an Experten der arabischen Sprache zu kommen. Durch die schwierigen Reisebedingungen und fehlende Kontakte in die arabischen Länder gab es in den ersten 150 Jahren nach der Staatsgründung nur wenige Möglichkeiten, Arabisch von muttersprachlichen Lehrern zu erlernen. Mit der Pilgerfahrt Sikander Begums, dem beginnenden Austausch mit arabischen Gelehrten und der daraus resultierenden Ankunft von Zain al-‘Ābidīn in Bhopal änderte sich die Situation grundlegend. Zain al-‘Ābidīn galt, neben seinen Qualitäten als *qāḏī*, als Spezialist im *naḥw* und unterrichtete neben Šiddīq Ḥasan Ḥān auch zahlreiche andere *Ahl-e hadīṭ*, unter anderem aus dem Sahsawānī-Clan, in dieser Disziplin. Die Qualität der Unterweisung in der arabischen Sprache konnte somit am Hofe Bhopals über einen längeren Zeitraum gesichert werden. Zudem vollzogen immer mehr Gelehrte aus Bhopal den *ḥaġġ*, so dass

<sup>655</sup> GAL I, 367.

<sup>656</sup> Ibid.

<sup>657</sup> Ḥasanī nannte zahlreiche Glossen und Kommentare indischer Autoren in *Taqāfa*, 20 ff. (*Kāfiya*) und 23 ff. (*Šāfiya*). Siehe auch ABĠAD iii, 51 (Riḏā ad-Dīn Astārābādī) oder 53 (‘Abd ar-Raḥmān al-Ġāmī).

<sup>658</sup> ABĠAD iii, 48.

<sup>659</sup> Zu beiden Schriften Storey III i, 156.

<sup>660</sup> *Silsilat al-‘asġad*, Nr. 426; 429, 435 ff.

<sup>661</sup> GAL II, 23. H. Fleisch: "Ibn Hishām", in EI (2) iii, 801 f.

<sup>662</sup> GAL S II, 737.

<sup>663</sup> NH vii, 50; R. Ḥāmid: *Šiddīq Ḥasan Ḥān*, 158 f.

<sup>664</sup> GAL 00.

<sup>665</sup> Ḥasanī: *Taqāfa*, 25.

<sup>666</sup> Muḥammad Šiddīq Ḥasan Ḥān: *Tahḏīb šarḥ at-tahḏīb* (Persisch) zu *Tahḏīb an-naḥw* (Arabisch). Siehe auch ‘Abd al-Ḥayy: *Taqāfa*, 23; *Silsilat al-‘asġad*, Nr. 453.

das Studium von arabischer Sprache und Literatur nun auch in Mekka oder Medina bei arabischen Lehrern absolviert werden konnte.

Aus diesem Grund konnten sich die Gelehrten an eines der sprachlich schwierigsten Werke der arabischen Literatur wagen, das den Abschluss des Studiums der arabischen Sprache darstellte: die Gattung der *maqāmāt* (Arab.: "Sitzungen").<sup>667</sup> Zwei ähnlich aufgebaute und konstruierte Werke waren die Vorbilder, nach denen sich alle spätere Autoren richteten - jedoch ohne an die sprachlichen Extravaganzen der älteren *maqāmāt* herankommen zu können: das erste bedeutende Werk des Genres waren die *Maqāmāt al-Hamaḍānīs*<sup>668</sup> (st. 1008), die bis heute bekanntesten sind die *Maqāmāt al-Ḥarīrīs*<sup>669</sup> (st. 1122). In den letztgenannten *Maqāmāt* trifft der Erzähler Ḥarīṭ b. Ḥammām immer wieder in verschiedenen Städten auf den Protagonisten der Erzählungen Abū Zaid as-Sarūḡī.<sup>670</sup> Dieser verblüfft seine Zuhörerschaft in ständig neuen Situationen und Verkleidungen durch seine Wortgewandtheit.

Ḥarīrī und auch Hamaḍānī schrieben ihre *maqāmāt* in Reimprosa (*saǧʿ*).<sup>671</sup> Sowohl die Schwierigkeit der Sprache als auch das *setting* in den damals bedeutendsten Städten der islamischen Welt machten die *maqāmāt* zu einem "Sittengemälde der städtischen Kultur."<sup>672</sup> Wahrscheinlich erfreute sich deshalb auch in Indien gerade dieses Genre einer großen Beliebtheit unter den Gelehrten der Stadt Lucknow.<sup>673</sup> Der Geschmack in Bhopal, wo sich urbane Gelehrtenkultur erst langsam seit der Mitte des 19. Jahrhunderts entwickelte, war augenscheinlich anders gelagert. Ṣiddīq Ḥasan Ḥān nannte nämlich nicht die *maqāmāt* Ḥarīrīs, sondern diejenigen as-Suyūṭīs<sup>674</sup> an erster Stelle seiner Empfehlungen. Dieses Werk, das allerdings nicht das sprachliche Niveau und den Witz seiner Vorgänger erreichte, war eher zur moralischen Instruktion denn zur simplen Erbauung des Lesers geeignet. Dafür fehlten auch alle Schlüpfrigkeiten und derben Geschichten über Weinkonsum und Prostitution, die einen nicht geringen Teil der *maqāmāt* Ḥarīrīs und vor allem Hamaḍānīs<sup>675</sup> ausmachten. Eventuell zog es Ṣiddīq Ḥasan Ḥān vor, seine Schüler nicht noch zu der Lektüre dieses in seinen Augen moralisch stark fragwürdigen Werkes zu ermuntern. Die *maqāmāt* Ḥarīrīs, in denen der Held Abū Zaid am Ende seines Lebens seine Sünden bereut, setzten sich im Laufe der Jahrhunderte gegen diejenigen Hamaḍānīs weitge-

<sup>667</sup> C. Brockelmann / Ch. Pellat: "Maḳāma", in EI (2), CD-ROM Edition; R. Drory: "Maḳāma", in J.S. Meisami / P. Starky (eds.): *Encyclopedia of Arabic literature*, ii, 507 f.; A.F.L. Beeston: "Al-Hamadhānī, al-Ḥarīrī and the maḳāmāt genre", in *The Cambridge history of Arabic literature*. Cambridge 1990, 125-135.

<sup>668</sup> R. Blanchet: "al-Hamadhānī", in EI (2), CD-ROM-Edition. ABĠAD iii, 64. Übersetzung der *maqāmāt* von G. Rotter: *Vernunft ist nichts als Narretei*. Tübingen 1982. Rotter bemühte sich, in seiner Übersetzung, möglichst nahe an der Reimprosa zu bleiben.

<sup>669</sup> GAL I, 276. D.S. Margoliouth / Ch. Pellat: "al-Ḥarīrī", EI (2), CD-ROM-Edition. ABĠAD iii, 63 f. Übersetzung von René R. Khawam: *Le Livre des malins: séances d'un vagabond de genie*. Paris 1992.

<sup>670</sup> Bei Hamaḍānī heißen die Personen ʿIsā b. Ḥiṣām und Abū l-Faḥ al-Iskandarī.

<sup>671</sup> Siehe A. Dietrich: "Sadj", in EI (2), CD-ROM-Edition.

<sup>672</sup> Zur Popularität der *Maḳāmāt* Ḥarīrīs unter den städtischen Alufas Nigerias siehe auch St. Reichmuth: *Islamische Bildung*, 133.

<sup>673</sup> J. Malīk: *Islamische Gelehrtenkultur*, 73 f.

<sup>674</sup> Die *Maḳāmāt* Suyūṭīs erschienen 1298 / 1880 bei Ġawāʾib in Konstantinopel. Das war zur selben Zeit, in der auch die Schriften Ṣiddīq Ḥasans dort vorrangig publiziert wurden. GAL S II, 197.

<sup>675</sup> Siehe die 50. *Maḳāma* (*al-Ḥamriya*), in der von Weinkonsum und christlichen Schankmädchen die Rede ist.

hend durch. Sie wurden zum Bestandteil von Curricula der Disziplin *adab* in der gesamten Welt. In Indien waren Ḥarīrīs *Maqāmāt* zur Lektüre im Bereich der arabischen Prosa des *Dars-e Niẓāmī* vorgesehen. Zu dieser Schrift liegen mindestens acht Kommentare indischer Autoren in persischer und arabischer Sprache vor,<sup>676</sup> von denen Ṣiddīq Ḥasan Ḥān allerdings keinen einzigen empfehlen wollte.

Heutzutage wird die Lektüre der *maqāmāt* augenscheinlich nicht mehr so positiv beurteilt wie noch im 18. und 19. Jahrhundert: Abū l-Ḥasan ‘Alī Nadwī äußerte sich sogar dahingehend, dass es nicht so gravierend sei, die *maqāmāt* nicht gelesen zu haben. Der komplizierte, teils unverständliche Stil habe über Jahrhunderte Autoren dazu veranlasst, sich in der arabischen Sprache unverständlich auszudrücken. Der Einfluss Ḥarīrīs sei sogar so weit gegangen, dass die Juristen den manirierten arabischen Stil übernommen hätten.<sup>677</sup>

Dennoch wundert einen der doch große Anteil von Lyrik- und unterhaltenden Prosawerken in Ṣiddīq Ḥasans Literaturliste. Aufgrund der Ausrichtung der Mehrheit seiner Schriften zu den Themen *hadīṭ*, *fiqh* und *tafsīr* erwartet man von ihm kaum eine Beschäftigung mit arabischer und persischer Liebeslyrik, wie sie in den *Diwān*en verschiedener Dichter durchaus gängig war. Ṣiddīq Ḥasan Ḥān empfahl in erster Linie die Liebeslyrik des berühmten *gazāl*-Dichters Ġālib (st. 1869).<sup>678</sup> Seine Dichtung wurde nicht nur von der Beschreibung der Beziehung zu verschiedenen Frauen, zumeist Kurtisanen und Tänzerinnen, geprägt, sondern drehte sich auch um die Liebe zu Gott in den "mystischen und quasi-mystischen Versen"<sup>679</sup>

Einen großen Einfluss hatte die persische Literatur auf die Disziplin der Ethik (*aḥlāq*).<sup>680</sup> Der Begriff *adab* kennzeichnete ja nicht nur die Literatur im engeren Sinne, sondern ein System der feinen Bildung und guten Sitten. Während *aḥlāq* für moralisches Handeln und Ethik im Allgemeinen steht, bezeichnet *adab* die Etikette, die den Lebensstil des Einzelnen regelt und ihn zum kultivierten Menschen macht. Vor allem die persische Literatur kennt zahlreiche Schriften zur Bildung verschiedener Gruppen (Schreiber, Sufis), aber vor allem zur Ethik der Fürsten und Herrscher. Diese Schriften spiegeln das Ideal eines gebildeten, gerechten Herrschers wider.<sup>681</sup> Auch Ṣiddīq Ḥasan favorisierte in der Gattung Ethik die Schriften des persischen Dichters Sa‘dī (st. ca. 1292).<sup>682</sup> Dessen Prosawerk *Gulestān*<sup>683</sup> ("Rosengarten") ist mit zahlreichen Anekdoten und moralisierenden Gedichten versehen. Sa‘dīs Werke reflektieren den Einfluss des Sufismus, den

<sup>676</sup> Ḥasanī: *Taqāfa*, 55.

<sup>677</sup> Abul Hasan Ali Nadwi: *Saviours* iv, 72 f. Abul Hasan bedauerte es nicht, dass Šāh Walīullāh die *maqāmāt* Ḥarīrīs nicht gelesen hatte: nur aus diesem Grunde sei er in der Lage gewesen, sich in einfachem Arabisch auszudrücken.

<sup>678</sup> Mirzā Asadullāh Ḥān Ġālib: *Diwān* (Persisch; Storey 00) und *Kīlīyāt-e naṭr-e Ġālib* (siehe Storey I i, 27). *Silsilat al-‘asḡad*, Nr. 540 und 541.

<sup>679</sup> Ralph Russell: *The Famous Ghalib*. New Delhi 2000, 152. Zu Ġālib siehe außerdem: S. Saran: *Mirza Ghalib: the poet of poets*. Delhi 1976.

<sup>680</sup> R. Walzer / H.A.R. Gibb: "Aḥlāk", in *EI* (2) i, 326. F. Rahman: "Aḥlāq", in *Iran* i, 723 ff.

<sup>681</sup> Vgl. den Sammelband von B.D. Metcalf (ed.): *Moral conduct and authority*. Berkeley 1984. Hier vor allem G. Böwering: "The Adab literature of classical sufism", 62-87, hier 63 mit zahlreichen Beispielen zu Fürstenspiegeln.

<sup>682</sup> R. Davis: "Sa‘dī", in *EI* (2) viii, 719-723; Jan Rypka: *History of Iranian literature*, 250 ff.

<sup>683</sup> Sa‘dī: *Gulestan or Rose Garden* / trad. J.T. Platts. 2nd ed. London 1889.

Suhrawardī, aber auch 'Abd al-Qādir al-Ġilānī als Lehrer auf Sa'dī hatten. *Bustān*<sup>684</sup> ("Garten") ist ein langes Lehrgedicht, das den Leser über die Themen wie Gerechtigkeit, Güte, Liebe, Leidenschaft und Erziehung anleiten, aber auch unterhalten will. Als Ausdruck der höfischen persischen *adab*-Kultur wandten sich beide Schriften an den Fürsten und Herrscher. Eine ähnliche Intention verfolgte auch der weniger bekannte *Gulestān* von al-Ḥakīm Qā'ānī (st ?).<sup>685</sup> Diese Schriften zeigen eine besondere Verknüpfung von persischer Literatur und Moral.

Als besonders geeignet zur moralischen Bildung sah Ṣiddīq Ḥasan *Waṣāyā-ye Wazīr*<sup>686</sup> an. Dieses "Testament" Muḥammad Wazīr Ḥāns, des Herrschers von Tonk, entstammte dem Umfeld der *Ṭarīqa-ye Muḥammadīya* Sayyid Aḥmad Barelwīs, als deren politisch einflussreichster Anhänger Muḥammad Wazīr galt. An dieser Stelle sei noch einmal auf die Verbindung von Ethik, Bildung und wirtschaftlicher Tätigkeit verwiesen, die sich scheinbar in den "reformistischen" Traditionen ergibt. An dieser Stelle soll noch einmal auf das Hauptwerk Birkawīs, *aṭ-Ṭarīqa al-muḥammadīya was-sīra al-aḥmadīya* ("Der Muḥammadanische Pfad und das Leben des Propheten"), eingegangen werden. Bisher konnte die Rezeption dieser Schrift im indischen Kontext nicht so deutlich wie bei Ṣiddīq Ḥasan Ḥān und der *Ṭarīqa-ye Muḥammadīya* nachgewiesen werden. Im Werk Birkawīs rückten Ethik und Moral in den Mittelpunkt der Betrachtung. Der Mensch, so forderte Birkawī, solle Gottesfurcht (*taqwā*, 35 ff) als wichtigste Tugend an den Tag legen, Abstand nehmen solle er hingegen von Heuchelei, Hochmut, Geiz und vor allem Neid (*ḥasad*, 79 ff). Wenn ein Mensch sich in seinem Leben immer am Vorbild des Propheten orientiere, könne daraus nur eine gottgefällige Existenz resultieren. Das schließe mit ein, dass ein Mensch sich von *bida'* fernhalten müsse, welche die islamische *umma* zu verderben drohten. Wer sich nicht daran halte, der werde gemäß Birkawī in die Hölle kommen.

Schon in dieser kurzen Zusammenfassung werden die Parallelen zur indischen *Ṭarīqa-ye Muḥammadīya*, aber auch zu den *Ahl-e ḥadīṭ*, deutlich. Interessant wäre vor allem ein Vergleich der Haltung Birkawīs zum Thema Wirtschaft und Geld mit der der *Ahl-e ḥadīṭ*. Im heutigen Pakistan zählen *Ahl-e ḥadīṭ*, häufig zu den Händlern und Kaufleuten - eine Verbindung zu muslimischen Händlern aus dem Punjab ist hier schon häufig verwiesen worden.<sup>687</sup> M. Riexinger beurteilt die wirtschaftlichen Aktivitäten der *Ahl-e ḥadīṭ* allerdings anders. Seiner Ansicht nach sind eher ländlich gelegenen *qaṣbas* und Dörfer Zentren der Bewegung. Ein überproportional hoher Anteil von Händlern unter den *Ahl-e ḥadīṭ* wird von ihm nicht gesehen. Im Gegenteil in den "modernen" kommerziellen Zentren wie Allahabad, Kanpur oder Mumbai seien kaum Vertreter der *Ahl-e ḥadīṭ*

<sup>684</sup> ders.: *Morals pointed and tales adorned. The Bustān of Sa'dī* / transl. G.M. Wickens. Leiden 1971.

<sup>685</sup> Hasani: *Taqāfa*, 182.

<sup>686</sup> *Silsilat al-'asḥad*, Nr. 501, persischer Druck, Publikationsdaten unbekannt, keine weiteren Nachweise. Auch Birkawī verfasste eine *Waṣīya* (GAL S II, 655.), zur den Themen "Glaubenslehre, ethisch-moralischen Fragen und zu rituellen Fragen wie Begräbniszeremonien und das Gebet am Grabe". Dazu M. Kemper: *Sufis und Gelehrte*, 155. Die Schrift des Amīr von Tonk könnte eine Adaption dieser *Waṣīya* sein.

<sup>687</sup> S.J. Malik: *Islamisierung in Pakistan*, 9 f. Dieses wird von Riexinger negiert: M. Riexinger: *Sanā'ullāh Amritsarī*, 195 ff.; ders.: "How favourable", 150.

zu finden. In der Tat stammen nur wenige *Ahl-e ḥadīṭ* aus diesen Städten, jedoch waren und sind dort zahlreiche *madāris* der Gruppierung zu finden.<sup>688</sup> Zu beachten ist, dass gerade in Kanpur zahlreiche Schriften Ṣiddīq Ḥasans gedruckt wurden, primär in der Druckerei *Nizāmī*. Heutzutage werden zahlreiche Schriften der *Ahl-e ḥadīṭ* sowohl in Delhi als auch in Mumbai gedruckt. Selbst wenn also die Gelehrten selbst nicht aus den kommerziellen Zentren stammten, kooperierten sie mit Händlern und Gewerbetreibenden. Diese enge Verflechtung von Reformislam und wirtschaftlicher Aktivität, die seit den Anfängen der *Ahl-e ḥadīṭ* besteht, hat die Entwicklung einer Handelsethik nötig gemacht. In der Tat finden sich in den Lehren Birkawīs zahlreiche Punkte, die auch für die *Ahl-e ḥadīṭ* vorbildlich sind. Wie für Birkawī ist auch für die *Ahl-e ḥadīṭ* Wohlstand eine göttliche Gnade (*niʿmat Allāh*). Nicht zu billigen sei hingegen ein Vermögen, das mit dem Handel von Dingen erzielt wurde, die *ḥarām* sind, beispielsweise mit Schweinefleisch oder Alkohol.<sup>689</sup> Außerdem sei es wichtig, dass jeder Gläubige seinen Verpflichtungen zur Zahlung des *zakāt* oder der *ṣadaqa* (Almosensteuer) auch auf Juwelen,<sup>690</sup> nachkommt. Nur auf diese Weise könnte das Leben der Gemeinde, beispielweise durch Moscheebau und Errichtung von *madāris*, aufrecht erhalten werden.<sup>691</sup> Jeder Einzelne trage dabei die Verantwortung für sein persönliches Streben, aber auch für den Fortschritt in der Gemeinschaft. Sowohl Birkawī als auch den *Ahl-e ḥadīṭ* sind übermäßiges Anhäufen von Geld, aber auch seine Verschwendung (*isrāf*, 99-102) ein Gräuel. Wichtig ist beiden das richtige Maß im Umgang mit Geld und die Verwendung des Geldes für fromme Zwecke. Beklagt wurde sowohl von Birkawī als auch von Ṣiddīq Ḥasan Ḥān das rücksichtslose Gewinnstreben einiger Menschen, die die religiösen Belange verletzen. In der Konsequenz versuchten sowohl Birkawī als auch Ṣiddīq Ḥasan Ḥān, Handel und Gewerbe auf islamische Grundpfeiler zu stellen oder zumindest die Vereinbarkeit der beiden zu beweisen. M. Kemper hat in seiner Arbeit über die Wolga-Ural-Region deshalb zurecht die Frage aufgeworfen, ob man in Anlehnung an Max Weber, von Birkawīs Ethik als "Geist des islamischen Kapitalismus" sprechen könnte.<sup>692</sup> Lässt sich diese These auch auf eine reformistische Bewegung in Indien, wie die *Ahl-e ḥadīṭ* es sind, übertragen?

Max Weber hatte bei der Analyse der Entstehung des Kapitalismus in Europa die calvinistische Ethik als einen Grundpfeiler ausgemacht. Weber definiert die Einstellung des Protestantismus als "innerweltliche Askese." Damit meint er das aktive Streben des Einzelnen, in der Gesellschaft gemäß ethischer Vorstellung zu handeln. Dabei ist der Gläubige stets in der Unsicherheit, ob er zu den Auserwählten Gottes zählt oder nicht, er handelt aber immer danach,

<sup>688</sup> Vgl. TADRĪS unter den jeweiligen Städten.

<sup>689</sup> Siehe auch das Kapitel über *bidaʿ* in der vorliegenden Arbeit. Außerdem M.A. Mirpuri: *Fatawa Sirat-e-Mustaqeem*, 207 ff.

<sup>690</sup> *Ibid.*, 209.

<sup>691</sup> Muḥammad al-Birkawī: *at-Ṭarīqa al-muḥammadiya*, 87.

<sup>692</sup> M. Kemper: *Sufis und Gelehrte*, 168.

als ob er ausgewählt worden wäre.<sup>693</sup> Die göttliche Gnade zeigt sich für den Calvinisten in seinem weltlichen, wirtschaftlichen Erfolg, den er durch Disziplin und Strebsamkeit erzielen kann. Ethisches Handeln, Propagierung des einfachen Lebensstils und Arbeit als höchste Berufung sind die wichtigsten Elemente des Calvinismus.

Weber sprach dem Islam die Existenz einer innerweltlichen Askese ab, weshalb sich seiner Ansicht nach in den muslimischen Gesellschaften kein Puritanismus und damit keine kapitalistische Ethik entwickelt habe. Zum einen begründete er das damit, dass jedem Gläubigen sein Schicksal (*qadar*) von Gott vorbestimmt sei (Prädestinationslehre), und dass dem Einzelnen die Rettung im Jenseits versprochen worden sei, wenn er sich in seinem Leben der *šarī'a* konform verhalte. Das nähme dem einzelnen Muslim den Anreiz, sich im täglichen Leben als Erretteter zu bewähren. Zum anderen habe der Islam als feudale Kriegerreligion nur noch Wert auf "Weltanpassung" gelegt, was schließlich zu "nicht-innerweltlichem und irrationalen Derwisch-Mystizismus" geführt habe.<sup>694</sup> Auch wenn dieses Bild Webers vom Islam heutzutage als überholt betrachtet werden kann, ist die Frage nach einer Interdependenz von reformistischen, asketischen Lehren und einer entstehenden kapitalistischen Gesellschaft Indiens legitim. B. Metcalf<sup>695</sup> hält im indischen Kontext zwar die Bezeichnung "Muslimische Puritaner" für die von ihr untersuchten Deobandī-Bewegung für unangebracht, sie sieht aber in Webers Thesen durchaus fruchtbare Ansätze für die Untersuchung islamischer Ethik "skriptualistischer" Bewegungen, zu denen sie scheinbar auch die *Ahl-e ḥadīṭ* zählt, in der gesamten islamischen Welt. Vor allem fordert sie eine genaue Untersuchung der "Mentalität," die zunächst erzeugt wird, um anschließend "unter besonderen ökonomischen und politischen Umständen" auf die ökonomische Entwicklung Einfluss zu nehmen.<sup>696</sup>

Fakt ist, dass der Einfluss der *Ahl-e ḥadīṭ* Bhopals in eine Zeit fällt, in der die wirtschaftliche Aktivität des Staates massiv verstärkt wurde und Handel nun auch mit China oder Großbritannien begann.<sup>697</sup> Auf die Rolle des Opiumhandels für Bhopal ist bereits zu Beginn dieser Arbeit hingewiesen worden, auf die Einführung des Postsystems, der Eisenbahn und des elektrischen Stroms ebenfalls. Diese Tätigkeiten sollten jedoch nur mit Vorsicht als Anschluss der indischen Muslime an das kapitalistische Wirtschaftssystem gewertet werden. Vergleichbar mit Tatarien könnte eine Untersuchung der Verhältnisse Bhopals (parallel zu den Untersuchungen Kempers) ergeben, dass der "nicht *ṭarīqa*-gebundene Sufismus mit der Moral des Birgevi [...] die Interessen der Unternehmer stärker berücksichtigt" zu haben schien "als die Lehren der *ṭarīqa* [i.e. die

<sup>693</sup> Zusammenfassung nach R. Peters: "Islamischer Fundamentalismus", in W. Schluchter (Hg.): *Max Webers Sicht des Islams*. Frankfurt 1987, 217-241, hier 228 f.

<sup>694</sup> R. Peters: "Islamischer Fundamentalismus", 219.

<sup>695</sup> B.D. Metcalf: "Islamische Reformbewegungen". In: W. Schluchter (Hg.): *Max Webers Sicht des Islam*, S. 242-255. Besonders kritisierte sie J. Peacock: *Muslim puritans: reformist psychology in Southeast Asian Islam*. Berkeley 1978.

<sup>696</sup> *Ibid.*, 250.

<sup>697</sup> C.E. Luard: *Bhopal State Gazetteer* iii, 69.

*Naqšbandīya*] dies zu tun vermochte.<sup>698</sup> Starke Netzwerkbeziehungen zu dem Händler Aḥmad b. ʿĪsā und zu Mitgliedern der Familie Ġaznawī<sup>699</sup> zeugen in jedem Falle von einem Interesse an ökonomischer Teilhabe. Mit der in Amritsar tätigen Familie Ġaznawī, die sich als *Ahl-e ḥadīṭ*-Mitglieder und Händler seit Beginn des 20. Jahrhunderts hervortat, ergab sich erst recht die Notwendigkeit eigenständigen Lehre von Wirtschaftsethik. Inwieweit sich zu diesem Zeitpunkt die moralische Grundlage noch bewusst an Birkawī ausrichtete, müsste an anderer Stelle geklärt werden. Es ist in dem Kontext von wirtschaftlichen Aktivitäten noch erwähnenswert, dass die Theorien des britischen Nationalökonomen und Reformers John Stuart Mill (st. 1873) bereits Ende des 19. Jahrhunderts in einer "Hindustani"-Übersetzung vorlagen. Zu einer Rezeption dieser Schrift liegen allerdings keine Daten vor.<sup>700</sup>

Doch als wichtigste Anleitung für den Gläubigen begriff Ṣiddīq Ḥasan seine zahlreichen eigenen Schriften (ca. 45), die sich unter der Rubrik *aḥlāq* klassifizieren lassen und moralisch einwandfreies Verhalten von jedem Einzelnen fordern. In *Ḥint al-insān ʿalā mā yūǧibu duḥūl al-ǧinān*<sup>701</sup> ermahnte er die Menschen zu gottgefälligem Verhalten, um später ins Paradies einziehen zu können. In *Ṣalāḥ dāt al-bain bi-bayān mā liz-zauǧain*<sup>702</sup> forderte er beispielsweise einen vernünftigen Umgang der Ehepartner mit gegenseitigem Respekt voreinander. Das setzte in seinen Augen rationales, ethisches Handeln beider Ehepartner voraus. Dabei bestimmten Ṣiddīq Ḥasans Vorstellungen des weiblichen Verhaltens (Züchtigkeit, Verschleierung in der Öffentlichkeit) das Werk.

Dieselbe Intention der beständigen Ermahnung und Instruktion der Gläubigen anhand des Beispiels von Muḥammad verfolgten die *waʿz* (Predigt)-Schriften, welche Ṣiddīq Ḥasan Ḥān anführte. Neben Predigten zu allgemeinen Themen<sup>703</sup> bestimmte das Thema des drohenden Welteneendes und die Auseinandersetzung mit dem Tod die Liste dieser Disziplin. Beispielsweise enthielt die Schrift *Tadkirat al-mautā wal-qubūr*<sup>704</sup> des Ṣāḥ Walīullāh-Schülers Ṭanāʿullāh Pānīpatī (s. o.) ausführliche Hinweise zur Befragung des Toten durch die Engel *Munkar* und *Nakīr*.<sup>705</sup> Dem Muslim wird deutlich gemacht, dass sein eventuelles Fehlverhalten zu seiner Abstrafung im Fegefeuer führt. In einer anschließenden ausführlichen Ermahnung werden die Lebenden nachdrücklich zur Unterlassung des Grabkultes aufgefordert.

Ṣiddīq Ḥasan begriff sich selbst als derjenige, der seine Mitmenschen vor den Gefahren eines unmoralischen Lebens warnen wollte, als derjenige, der gute Sitten und Tugenden

<sup>698</sup> M. Kemper: *Sufis und Gelehrte*, 170 f.

<sup>699</sup> Vor allem Daʿūd Ġaznawī (1896–1963) hatte als Händler beste Beziehungen zu Saudi-Arabien und war der *Wahhābīya* zugetan. siehe auch Saif, 347 f.

<sup>700</sup> Vgl. die Übersetzung von Mills Hauptwerk *Principles of political economy* unter dem Titel *Muʿallim as-siyāsāt* aus dem Jahr 1890. Der Übersetzer war ein gewisser Abū l-Ḥasan.

<sup>701</sup> Keine genauen Publikationsdaten.

<sup>702</sup> Publiziert in Benares 1309 / 1891.

<sup>703</sup> Auch hier wieder ein Werke der Ahdal-Familie: *al-Muntaḥab* von Muḥammad b. Aḥmad ʿAbd al-Bārī al-Ahdal (GAL 00; *Silsilat al-ʿasjad* Nr. 519).

<sup>704</sup> Saif, 180.

<sup>705</sup> A.J. Wensinck: "Munkar wa-Nakīr", in EI (2) vii, 576 f.

anmahnt. Seine Rolle als Lehrer und Gelehrter, die er als eine herausragende in derer Gesellschaft begriff, fand Şiddīq Ḥasan Ḥān in az-Zarnūğīs (st. ca. 1202)<sup>706</sup> *Ta'lim al-muta'allim ṭarīq at-ta'allum*<sup>707</sup> geschildert. Zarnūğī hatte gefordert, dass der einzelne Mensch den Willen zum Lernen (*nīyat at-ta'allum*) besitzen müsse, denn sein Wissen befähigt den Menschen zum Handeln. Die Wahl der richtigen Wissensdisziplin und des Lehrers müsse mit Bedacht getroffen werden. Jurisprudenz und Medizin seien indes die besten Disziplinen, auf deren Beherrschung Zarnūğī gesteigerten Wert legte. Dem Lehrer müsse wegen seiner Kompetenz Respekt gezollt werden. Auch mit seinen Mitschülern (Sg: *şarīk*) müsse man vernünftig umgehen. Gelehrter Disput (*munāzara*) ist zwar ausdrücklich erwünscht, müsse sich aber im Rahmen des höflichen Umgangs halten. Neid und Missgunst seien schändliche Eigenschaften eines Schülers. Jeweils ein ganzes Kapitel ist dem Vertrauen auf Gott (*tawakkul*; 23 ff.) und der Gottesfurcht (*wara'*, 27 f.) gewidmet. Gott alleine Sorge für das Wohl des Menschen, auch während des Studiums. Beachtet der Studierende auch noch die medizinischen Hinweise zur Hygiene, die bereits der Prophet gegeben hatte, stehe einem erfolgreichen Wissenserwerb nichts mehr entgegen. *Ta'lim al-muta'allim* ist insofern ein ungewöhnlicher Eintrag in Şiddīq Ḥasan Ḥāns Liste, als dass er der hanafitisch-māturīditischen Position zuzurechnen ist, die zwar in Indien sehr verbreitet war, von Gelehrten der *Ahl-e ḥadīṭ* aber nicht sehr geschätzt wurde. Diese Schrift fällt in Şiddīq Ḥasans Bibliothek also aus dem Rahmen. Die Tatsache, dass Şiddīq Ḥasan sie dennoch zum Studium empfahl, kann nur darin begründet liegen, dass er die Rolle des Wissens hervorhob und die Stellung des Lehrers gestärkt wissen wollte. Vor allem der Punkt des Respekts vor der Person des Lehrers sowie das Konzept des "lebenslangen Lernens" mochten Şiddīq Ḥasans Gefallen gefunden haben.

Eine derartige Ermahnung an den Einzelnen, sein Leben nach der *şarī'a* auszurichten, und die Warnung, dass den vermeintlichen Sünder die Strafe nach seinem Tode ereilen würde, war in den Kreisen der *Farangī Maḥallīs* nicht vertreten. Entsprechende Werke, die die Angst vor der Endzeit schürten, kamen im *Dars-e Niẓāmī* überhaupt nicht vor.

### 3.4.6 *Manṭiq* (Logik) und *Ḥikmat* (Philosophie)

*Manṭiq*<sup>708</sup> zählte zu den Hauptdisziplinen des *Dars-e Niẓāmī*, dementsprechend umfangreich war die Liste der Bücher dieser Disziplin, die von den Schülern des *Farangī Maḥall* studiert wurden.<sup>709</sup> Von den dort erwähnten sechzehn Schriften hatten bei Şiddīq Ḥasan Ḥān lediglich zwei Aufnahme in seine Bibliothek gefunden. Das waren die beiden, die auch von Şaukānī empfohlen

<sup>706</sup> Zu Burhān ad-Dīn az-Zarnūğī siehe 'Abd ul-Hayy Lakhnawī: *Fawā'id al-bahīya*, 25.

<sup>707</sup> Vorliegende Ausgabe in Arabisch und Türkisch: *Talīm ül-Müteallim*. Istanbul 1993; *Silsilat al-ʿaşjad*, Nr. 478 (Druck aus Ägypten). Englische Übersetzung G.E. von Grunebaum / T. M. Abel: *Instruction of the student: the method of learning*. New York 1947. Zum Inhalt siehe GAL I, 462; F. Rosenthal: *Knowledge triumphant*. Leiden 1970, 295 f.; St. Reichmuth: *Islamische Bildung*, 125 f.

<sup>708</sup> A.M. Goichen: "Ḥikma", in EI (2) iii, 377.

<sup>709</sup> F. Robinson: *ʿUlama of Farangi Mahall*, 250 f.



wurden: die *Šamsīya*<sup>710</sup> des Ṭūsī-Schülers al-Qazwīnī (st. 1099) sowie Taftazānīs *Tahdīb al-mantiq*.<sup>711</sup> Das bekannteste indische Werk aus dem Bereich der Logik, Muḥibbullāh Bihārīs (st. 1708) *Sullam al-‘ulūm*,<sup>712</sup> hatte Ṣiddīq Ḥasan zwar gelesen (s. o.), empfahl es aber nicht weiter. Auch die unzähligen Glossen und Kommentare, die im Laufe der Zeit zu dieser Schrift angefertigt wurden, ließ er unberücksichtigt. Stattdessen riet er zu Ilāhī Baḥš Kandhelāwīs (s. o.) *Tuḥfa-ye Šāhghānī*, einem auf Anweisung der Begum verfassten Kommentar zu Taftazānīs *Tahdīb*. Außerdem empfahl er zwei Werke von Rafī‘ ud-Dīn Dihlawī. Er machte damit in dieser vom *Dars-e Niẓāmī* dominierten Disziplin deutlich, dass seine eigene Orientierung bei den *ḥadīṭ*-orientierten Reformisten lag. Letztere machten ihm wahrscheinlich eine Disziplin erträglich, die in seinen Augen von schiitischen und "philosophischen" Einflüssen dominiert war.<sup>713</sup> In diesem Zusammenhang hatte Ṣiddīq Ḥasan vor allem die Werke Ibn Sīnās (s. o.), al-Farābīs (st. 966)<sup>714</sup> und Abū Hayyān at-Tauḥīdīs<sup>715</sup> (st. 1009) kritisiert.<sup>716</sup>

Als gerade noch akzeptabel, aber nicht wirklich empfehlenswert,<sup>717</sup> betrachtete Ṣiddīq Ḥasan al-Abharīs *al-Īsāgūǧī*, dessen Studium Šaukānī dem *muǧtahid* ausdrücklich nahegelegt hatte. Dabei handelte es sich um eine in Indien wie auch in der gesamten islamischen Welt sehr populäre Bearbeitung der *Eisagoge* des Porphyros (st. ca. 304).<sup>718</sup> Diese Schrift, die in den Augen der *Ahl-e ḥadīṭ* zu sehr der Ruf anhaftet, von der griechischen Philosophie beeinflusst zu sein, war kein Bestandteil von Ṣiddīq Ḥasans Bibliothek, obwohl er sie immer wieder erwähnte und Teile davon selbst studiert hatte (s. o.). Ähnlich verhielt es sich mit der Disziplin der Philosophie (Urdu: *ḥikmat*). *Ḥikmat* ging über das hinaus, was gemeinhin als Philosophie (*falsafa*) bezeichnet wird, und wird im Allgemeinen als "universelle Weisheit" übersetzt.

Während der *Dars-e Niẓāmi* in der Rubrik *ḥikmat* sechs Schriften auflistete, führte Ṣiddīq Ḥasan nur eine einzige an, die vom berühmtesten Vertreter dieser Disziplin im Indien des 19. Jahrhunderts stammte: Faḍl-e Ḥaqq Ḥairābādī (st. 1862). Faḍl-e Ḥaqq<sup>719</sup> b. Faḍl-e Imām<sup>720</sup> (der ebenfalls ein *ma‘qūlī* gewesen war) vereinigte gleich mehrere Eigenschaften, die ihn eigentlich als Gegner der *Ahl-e ḥadīṭ* qualifizierten: zum einen war er der hanafitisch-maturiditischen Tradition des *kalām* zuzuordnen, zum anderen war er in die *Čištīya* initiiert und vor allem stand er der Bar-elwī-Bewegung nahe. Somit bestanden zwischen *Ahl-e ḥadīṭ* und Faḍl-e Ḥaqq etliche Differenzen, unter anderem in Bezug auf die Bedeutung der rationalen Wissenschaften im Bildungskanon.

<sup>710</sup> Naǧm ad-Dīn al-Qazwīnī: (*ar-Risāla*) *aš-Šamsīya fil-qawā'id al-mantiqīya*. GAL I, 466.

<sup>711</sup> GAL II, 215.

<sup>712</sup> GAL II, 421.

<sup>713</sup> Ṣiddīq Ḥasans umfangreiche Kritik der Disziplin *mantiq* in ABĠAD ii, 521-530.

<sup>714</sup> GAL I, 210. Bekannt war er vor allem als Kommentator von Aristoteles.

<sup>715</sup> GAL I, 244.

<sup>716</sup> ABĠAD ii, 525.

<sup>717</sup> Ibid.

<sup>718</sup> G. Endreß: "Isagogik: die Einteilung der Wissenschaften", in GAP iii, 47-52.

<sup>719</sup> A.S. Bazmee Ansari: "Faḍl-i Ḥaqq", in EI (2), CD-ROM-Edition; NH vii, 374 ff.; ABĠAD iii, 254 f.; T'UḤH, 98 (Randnotiz). Weitere umfangreiche Angaben bei M. Pernau: *Bürger mit Turban*, 91 ff.

<sup>720</sup> Muḥammad Ikrām: *Rūd-e kauṭar*, 616.

Faḍl-e Ḥaqq's Rolle als Vermittler der persischen Tradition Mīr Dāmāds ist bereits erwähnt worden. Trotz aller Divergenzen in religiöser Hinsicht genoss Faḍl-e Ḥaqq eine besondere Stellung unter den unterschiedlichsten Gelehrten seiner Zeit, die ihn als Autorität in den Disziplinen *kalām*, *ḥikmat* und *manṭiq* betrachteten. Wie im Falle seines Schülers Ṣiddīq Ḥasan Ḥān umspannten auch Faḍl-e Ḥaqq's Kontakte die verschiedensten muslimischen Gruppierungen und reichten bis zu den britischen Behörden. Seine Aussagen zur britischen Herrschaft über Indien oszillieren zwischen Kooperation und Ablehnung: zum einen hatte er eine Position als Oberster Richter (*ṣadr-e ṣudūr*) in Delhi inne, zum anderen war er aktiv an dem Aufstand von 1857 beteiligt.<sup>721</sup> Die Unterschrift unter ein gegen die Briten gerichtetes *fatwā* kostete ihn seine berufliche Stellung, und er wurde deswegen später von den Briten zu einer lebenslangen Haftstrafe auf den Andamanen verurteilt.<sup>722</sup> Seine nur schwer einzuordnende Haltung machte es indischen Historikern leicht, ihn als Helden der Unabhängigkeitsbewegung einzuordnen.<sup>723</sup>

Insgesamt bleibt die Figur Faḍl-e Ḥaqq's genau so schwierig einschätzbar wie die Ṣiddīq Ḥasans, und eine Netzwerk-orientierte Studie könnte ihn greifbarer machen. Seine vielfältigen Kontakte ließen ihn jenseits der Grenzen der muslimischen Gruppierungen Indiens zu einem über die Barelwī-Bewegung hinaus akzeptierten Gelehrten werden. Neben seinen Fähigkeiten als Lehrer machten ihn sein *ḥikma*-Werk *Hadīya sa'īdiya fil-ḥikma aṭ-ṭabī'iya*<sup>724</sup> sowie sein Kommentar zu Ibn Sīnā populär. Sein Ruf als *ma'qūlī*-Spezialist war so gut, dass sogar viele spätere *Ahl-e ḥadīth*-Gelehrte bei ihm studierten, bevor sie sich gänzlich der Gruppierung anschlossen, *ḥikma* ablehnten und letztendlich gegen die Barelwī-Bewegung und ihre Hauptvertreter polemisierten. Faḍl-e Ḥaqq konnte sich nicht nur selbst als *ma'qūlī*-Spezialist etablieren, sondern sicherte auch seiner Familie in Delhi ein großes Ansehen und finanzielle Sicherheit. Sein Sohn 'Abd ul-Ḥaqq<sup>725</sup> wurde als Lehrer der Philosophie berühmt und verfügte wie Faḍl-e Ḥaqq über einen großen Schülerkreis aus den verschiedenen Gelehrtenbewegungen. Sogar Ṣiddīq Ḥasan stand in Kontakt mit 'Abd ul-Ḥaqq: als er 1877 nach Delhi reiste, traf er sich mit 'Abd ul-Ḥaqq, der einen Kommentar zu Ṣiddīq Ḥasans *uṣūl al-fiqh*-Schrift *Ḥuṣūl al-ma'mūl* verfasste. Ṣiddīq Ḥasan äußerte sich positiv über das Wissen 'Abd ul-Ḥaqq's sogar in dieser Disziplin, warf der Familie insgesamt aber vor, fanatisch den philosophischen Disziplinen anzuhängen, anstatt sich mit den *manqūlāt* zu beschäftigen.<sup>726</sup>

<sup>721</sup> Muftī Intizam Shahabi: "Allamah Fadl-i-Haqq". *Journal of the Pakistan Historical Society* 1 (1953), 157-163; J. Malik: "Briefe, autobiographische Aufzeichnungen und Gefängnisliteratur", in A. Eckert/G. Krüger (eds.): *Lesarten eines globalen Prozesses. Quellen und Interpretationen zur Geschichte der europäischen Expansion. Festschrift für Dietmar Rothermund zu seinem 65. Geburtstag*. Hamburg 1998, 52-66.

<sup>722</sup> Zur "Gefängnisliteratur" Indiens vgl. drei Büchern von Clare Anderson: *Convicts in the Indian Ocean: transportation from South Asia to Mauritius, 1815-53*. New York 2000; *Legible bodies: race, criminality and colonialism in South Asia*. London 2004; *The Indian uprising of 1857-8: prisons, prisoners and rebellion*. London 2007.

<sup>723</sup> Ibid.

<sup>724</sup> GAL S II, 854.

<sup>725</sup> ABĠAD iii, 254 u. 255.

<sup>726</sup> Ibid.

Şiddīq Ḥasan Ḥān empfahl seinen eigenen Lesern, sich statt mit den Schriften der Logiker (*manṭiqīyūn*) eher mit deren Kritikern, allen voran Ibn Taimīya, zu beschäftigen. Wer dessen Bücher kenne, bedürfe einer Disziplin wie *manṭiq* nicht mehr.<sup>727</sup> Überhaupt sei das Studium der rationalen Wissenschaften (*al-‘ulūm al-‘aqlīya*) äußerst kritisch zu betrachten. Sie enthielten seiner Ansicht nach zuviel aus den griechischen Wissenschaften. Aristoteles und Platon seien vor allem im Iran rezipiert worden, ohne, dass die genau Bedeutung ihrer Schriften erfasst worden wäre. Şiddīq Ḥasan kritisierte gleichzeitig den Einfluss der griechischen Philosophie auf das christliche Abendland. Die Beschäftigung mit Aristoteles und dessen Schüler Alexander dem Großen sei dafür verantwortlich, dass sich die Lehre der Juden und Christen mit der der Ketzer (*mulāḥida*) vermischt habe.<sup>728</sup> Letztere glaubten nicht an die "Existenz von Engeln und dafür mehr an die Lehren Avicennas." Aus dieser Mischung von Ideen seien dann die Abirrungen der christlichen Lehre hervorgegangen, beispielsweise, dass man nach seinem Tod in den Himmel gehoben werde, oder dass Gott Himmel und Erde in sechs Tagen erschaffen habe. Der Höhepunkt der Vermischung ketzerischer Lehren mit dem Islam sei dann mit der Zeit des Polytheisten aṭ-Ṭūsī (s. o.) gekommen, dessen Namen Şiddīq Ḥasan von Naşīr ad-Dīn (Helfer der Religion) in Naşīr aš-Şirk (Helfer des Polytheismus) abänderte. Auf seine Veranlassung seien viele Gelehrte (*fuqahā'*) getötet worden, und an ihrer Stelle hätten die Philosophen und Sterndeuter die Vorherrschaft übernommen. Der Islam habe nur noch aus einer eigentümlichen Vermischung von Christentum und Judentum bestanden. Die Muslime aßen beispielsweise kein Schweinefleisch, hätten sich aber auch an andere Ge- und Verbote aus der Thora gehalten. Die Anzahl der rituellen Gebete sei auf zwei reduziert worden. Dieser Zustand habe mehr als dreihundert Jahre angehalten, dann hätte glücklicherweise eine erneute Reform des Islam eingesetzt.

Aus den genannten Gründen hielt es Şiddīq Ḥasan nicht für angezeigt, sich mit muslimischen Autoren zu beschäftigen, die ihre eigenen Schriften auf der Grundlage der Werke der griechischen Philosophie angefertigt hatten. Auch das Studium von Übersetzungen, die von Schriften der griechischen Wissenschaft angefertigt wurden, hielt Şiddīq Ḥasan nicht für empfehlenswert: aufgrund der sprachlichen Defizite der Übersetzer hätte man diese Texte niemals richtig erschließen können.<sup>729</sup> Somit sei es besser, sich erst gar nicht ausführlich mit den Disziplinen *ḥikma* und *manṭiq* zu beschäftigen.

<sup>727</sup> ABĠAD ii, 523.

<sup>728</sup> Der folgende Abschnitt ist eine Zusammenfassung von Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān: *ad-Dīn al-ḥālīş* ii, 456-470.

<sup>729</sup> *Ibid.*, 255.

### 3.4.7 Hay'a (Astronomie)

Während die Disziplin der Mathematik (*riyādāt*) keine Aufnahme in Ṣiddīq Ḥasans Buchempfehlungsliste fand, besaß er immerhin zwei Werke aus der Disziplin der Astronomie (*hay'a*)<sup>730</sup>. Astronomische Werke waren wichtig zur Festsetzung derjenigen Feiertage, deren Beginn vom Stand des Mondes abhängig war, beispielsweise der Beginn des Ramaḍān oder die Festsetzung der 'īd-Feierlichkeiten und vor allem die Gebetszeiten. Außerdem musste für die islamische Gemeinschaft die Gebetsrichtung (*qibla*) jeweils genau berechnet werden. Auf Experten in dieser Disziplin konnte also in keinem Fall verzichtet werden. Ṣiddīq Ḥasans Bücherliste wies die folgenden zwei Schriften in dieser Disziplin aus: zum einen as-Suyūṭī's *al-Hay'a as-sanīya fil-hay'a as-sunnīya*,<sup>731</sup> die sich ausschließlich an der *sunna* orientieren wollte, und zweitens Šaukānīs *Ġawāb as-sā'il 'an taqrīr al-qamr manāzil* zur Bestimmung der Mondphasen. Ṣiddīq Ḥasan wollte auch in dieser für ihn so "unwichtigen" Disziplin nicht auf ein Werk Šaukānīs verzichten. M. Riexinger ist in seinen Untersuchungen detailliert auf die Weltbilder und kosmologischen Vorstellungen der *Ahl-e ḥadīṭ* eingegangen. Diese sorgten zu Beginn des 20. Jahrhunderts für große Dispute, die sich am *tafsīr* Tanā'ullāh Amrīsarīs entzündete. In der Kritik stand vor allem dessen Haltung in Bezug auf Wunder: "er selbst betonte, dass er die Existenz von Wundern nicht bestreite, sie aber im Koranertext nicht wiederfinde." Riexinger macht deutlich, dass die Disziplin des *tafsīr* wie kaum eine andere die verschiedenen Weltansichten verdeutlichte. Das Vertreten einer bestimmten Tradition in der Qur'ān-Exegese weist deutlich auf die jeweilige Weltansicht des Verfassers hin. Dabei prallten die Gegensätze zwischen Vertretern des geozentrischen und des heliozentrischen Weltbildes aufeinander. Wie erwähnt stehen bei Ṣiddīq Ḥasan Ḥān häufig mehrere kosmologische Erklärungsmodelle nebeneinander. In *Abġad al-'ulūm* und *Luqṭat al-'aġlān* beschreibt er die Erde als Kugel, die allerdings flach erscheint, desto mehr erscheint ihre Wölbung als Gerade. Auch Beschreibungen des Äquators und Erklärungen zur Entstehung des Regens durch Dämpfe existieren in seinen Werken.<sup>732</sup> In seinen Schriften existiert also ein an dieser Stelle nicht aufzulösender Widerspruch zwischen Überlieferungen der islamisch-hellenistischen Tradition der Astronomie, der "sunna-Kosmologie" und westlicher Modelle, der an dieser Stelle nicht aufgelöst werden kann. Dennoch ist das Bemühen um eine Versöhnung dieser Modelle nicht zu übersehen. Von einer grundsätzlichen Ablehnung "moderner" Wissenschaften kann nicht gesprochen werden. Mögliche Erklärungen für das Vorbringen verschiedener kosmologischer Vorstellungen könnten unterschiedliche Auftraggeber für die entsprechenden Schriften sein. Umgekehrt impliziert das Vorbringen traditionell islamischer Erklärungen der Welt nicht automatisch eine generelle Ablehnung der Mode-

<sup>730</sup> D. Pingree: "Ilm al-Hayā", in EI (2) iii, 1135; S. Nomanul Haq: "Astronomy", in OEMIW i, 145-148; D.A. King: *Astronomy in the service of Islam*. Aldershot 1993.

<sup>731</sup> GAL II, 148. Eine partielle Übersetzung mit Kommentar von A.M. Heinen: *Islamic cosmology: a study of Suyūṭī's al-Hay'a as-sanīya fil-hay'a as-sunnīya*. Beirut 1982.

<sup>732</sup> ABĠAD i, 150 ff.; 437 ff., *Luqṭat al-'aġlān* 151 ff., zu allen Stellen siehe auch M. Riexinger: *Sanā'ullāh Amrīsarī*, 133.

rne und kann auch nicht automatisch auf andere Bereiche des Lebens (Ökonomie oder Technik) übertragen werden.

### 3.4.8 *Ta'riḥ* (Geschichtswissenschaft)

Einen erstaunlich breiten Raum von nochmals annähernd vierzig Schriften nimmt die Gruppe der Bücher der Geschichtsschreibung<sup>733</sup> in Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns Bücherliste ein. Bereits Šaukānī hatte in *Adab aṭ-ṭalab*<sup>734</sup> den Zaidīs generell ihre mangelnde Genauigkeit in dieser Disziplin vorgeworfen und die Gelehrten zu einer vermehrten Beschäftigung mit der Vergangenheit aufgefordert. Ṣiddīq Ḥasan Ḥān nahm sich Šaukānīs Forderung nach einem genauen Studium der Geschichte zu Herzen und widmete beispielsweise einen großen Teil seines endzeitlichen Werkes *Ḥuḡaḡ al-kirāma* der Einteilung der Zeit, der islamischen Geschichte im allgemeinen und der indischen und bhopalesischen Geschichtsschreibung im Besonderen. Zum Einstieg in diese Wissenschaft empfahlen sowohl Šaukānī als auch Ṣiddīq Ḥasan speziell aṭ-Ṭabarīs (st. 923) *Kitāb aḥbār ta'riḥ ar-rusul wal-mulūk*,<sup>735</sup> das auch heute noch als "wahrhaftigstes Geschichtswerk" (*aṣaḥḥ at-tawārīḥ*) gilt. Ṭabarī wird, nicht nur von *Ahl-e ḥadīṭ*, gerne als "Imam der *ḥadīṭ*-Geschichtsschreibung" beschrieben.<sup>736</sup>

Zu Ṣiddīq Ḥasans Buchempfehlungen im Bereich Geschichte zählten ebenso Ibn al-Aṭīrs (st. 1233) *al-Kāmil fī ta'riḥ*<sup>737</sup> sowie Ibn Kaṭīrs *al-Bidāya wan-nihāya*.<sup>738</sup> Beide sind, wie die Schrift Ṭabarīs, als Schriften der muslimischen Universalgeschichte anzusehen. G. Steinberg hat bereits darauf hingewiesen, dass Ibn Kaṭīrs *Bidāya* auch unter den Wahhabiten des Naḡd eine gern gelesene Unterrichtsschrift war.<sup>739</sup> Das lag daran, dass Ibn Kaṭīr zum einen wie die *Wahhābīya* und die *Ahl-e ḥadīṭ* den *taqlīd* ablehnte und die Tore des *iğtihād* nach wie vor für geöffnet hielt. Zum anderen war vor allem der Teil der *Bidāya*, der die Biografie des Propheten enthielt, sehr komplex angelegt und enthielt umfangreiches Quellenmaterial. Auch über diesen Aspekt hinaus erkannten die *Ahl-e ḥadīṭ* den Wert dieses Geschichtswerkes mit seiner umfassenden Beschreibung der Ereignisse bis kurz vor Ibn Kaṭīrs Tod an. Drittens war Ibn Kaṭīr den Lehren Ibn Taimīyas sehr zugetan, was eine wichtige Grundlage des gemeinsamen Geschichtsverständnisses von Šaukānī, *Ahl-e ḥadīṭ* und *Wahhābīya* bildete.

Neben den genannten Schriften zur islamischen Universalgeschichte schätzte Ṣiddīq Ḥasan Ḥān Werke zur Lokalgeschichte verschiedener Städte und Regionen, vor allem der arabischen

<sup>733</sup> Div. Autoren: "Ta'riḥ", in EI (2), 257-302, darin besonders M. Athar Ali: zur Geschichtsschreibung "In Muslim India". Außerdem F. Rosenthal: *A History of Muslim historiography*. Leiden 1968; B. Lewis / P.M. Holt (eds.): *Historians of the Middle East*. London 1962.

<sup>734</sup> B. Haykel: *Revival and reform*, 107.

<sup>735</sup> GAL I, 142; ABĠAD iii, 90 f. Ḥasanī: *Ṭaqāfa*, 57. C.E. Bosworth: "al-Ṭabarī" in EI (2) x, 16 f.

<sup>736</sup> T. Khalidi: *Arabic historical thought in the classical period*. Cambridge 1995, 81 ff.

<sup>737</sup> GAL I, 345; Ḥasanī: *Ṭaqāfa*, 57; F. Rosenthal: "Ibn al-Aṭīr", in EI (2) iii, 723; D.S. Richards: "Ebn al-Aṭīr", in *Iran* vii, 671 f.

<sup>738</sup> GAL II, 60 f.; S II, 49; Ḥasanī: *Ṭaqāfa*, 57. Zu Ibn Kaṭīr siehe H. Laoust: "Ibn Kathīr", in EI (2) iii, 817; ders: "Ibn Kathir historien. *Arabica* 2 (1955), 42-88.

<sup>739</sup> G. Steinberg: *Religion und Staat*, 132 ff.

Länder. Suyūṭī's Geschichte Ägyptens,<sup>740</sup> Mağīd ad-Dīn (st. ?) Geschichte Jerusalems<sup>741</sup> und dessen persischsprachiges Pendant<sup>742</sup> wurden ebenso von Şiddīq Ḥasan angeschafft wie eine Geschichte Mekkas mit einer Beschreibung der Heiligen Stätten des Islam.<sup>743</sup> Damit wollte Şiddīq Ḥasan ausdrücken, dass er sich den wichtigsten Städten der islamischen Welt verbunden fühlte, über ihre Geschichte informiert war und sich vor allem als Teil der islamischen *umma* begriff.

In der indischen Geschichtsschreibung dominierten neben 'Abd ul-Ḥaqq Dihlawī's *Aḥbār al-aḥyār*<sup>744</sup> die Schriften Ġulām 'Alī Āzād Bilgrāmī's<sup>745</sup> (st. 1786). Dieser hatte sich als Biograf von Dichtern und Poeten einen Namen gemacht.<sup>746</sup> Mit *Subḥat al-marğān fī āṭār Hindustān*<sup>747</sup> legte er eine weitere Biografiesammlung prominenter Inder in arabischer Sprache vor. In *Ma'āṭir al-kirām fī ta'rīḥ Bilgrām*<sup>748</sup> ging es schließlich um die Lokalgeschichte von Ġulām 'Alī's Heimatstadt Bilgram<sup>749</sup> und ihre Notabeln. Bilgrāmī leitete mit seinem Werk eine Phase ein, in der lokale Geschichtsschreibung immer wichtiger wurde. In diesem Zusammenhang sind auch die frühen Schriften der lokalen Geschichtsschreibung Bhopals zu sehen, die Anfang des 19. Jahrhunderts entstanden und mit Şiddīq Ḥasan Ḥān's eigenem *Tāğ al-iqbāl* (s. o.) einen Höhepunkt fanden. Gleichzeitig mit Şiddīq Ḥasan's Werken entstand *Āṭār as-sanādīd*, eine Beschreibung der Stadt Delhi, von Sayyid Aḥmad Ḥān. Neben den archäologischen Sehenswürdigkeiten der Stadt fanden auch detaillierte Beschreibungen ihrer wichtigsten religiösen Autoritäten Aufnahme in dieses Werk.<sup>750</sup> Obwohl Sayyid Aḥmad zur Zeit der Abfassung von *Āṭār as-sanādīd* den *Ahl-e ḥadīṭ* und ihren Lehren noch nahe stand, mochte Şiddīq Ḥasan diese Schrift nicht empfehlen.

An dieser Stelle sei auf eine besondere Disziplin der Geschichtsschreibung hingewiesen, die in Şiddīq Ḥasan's Oeuvre zwar keinen besonderen Niederschlag fand,<sup>751</sup> für andere *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrte als Instrument der eigenen Legitimation aber immer bedeutsamer wurde: die Genealogie und die Untersuchung des eigenen *nasabs*. Wie erwähnt hatte Ġulām 'Alī Āzād Bilgrāmī in seinen Schriften damit begonnen, die Notabeln seiner Heimat Bilgram aufzulisten. Dabei konzentrierte er sich vor allem auf die Ḥusainī-sayyids, denen er wie übrigens auch Murtaḍā az-Zabīdi

<sup>740</sup> as-Suyūṭī: *Husn al-muḥāḍara fī aḥwāl Mişr wal-Qāhira* (GAL II, 156; 279), Şiddīq Ḥasan besaß davon einen Druck aus Kairo (Nr. 559).

<sup>741</sup> Mağīd ad-Dīn: *Uns al-ğalīl fī ta'rīḥ al-Quds wal-Ḥalīl*, Kairiner Druck (Nr. 562). GAL 00.

<sup>742</sup> Abū l-Barakāt: *Barakāt al-uns fī ta'rīḥ al-Quds* (Persisch; Druck aus Kalkutta; Nr. 566).

<sup>743</sup> *al-İlām bi-faḍl bait Allāh al-ḥarām, ta'rīḥ Makka al-mu'azama* von an-Nahrawālī (st. 1582). Druck aus Patna, GAL II, 352; *Silsilat al-'asğad*, Nr. 570.

<sup>744</sup> In dieser Biografiesammlung finden sich hauptsächlich Angaben zu indischen *şūfīs*, in erster Linie aus der *Qādirīya*, der auch der Verfasser angehörte. Storey I ii, 979.

<sup>745</sup> Zu ihm A.S. Bazmee Ansari: "Āzād Bilgrami" in EI (2) i, 808; ABĞAD iii, 250-252; İTHĀF 530; TIQŞĀR, 223 f.; NH vi, 201-205; M. İkrām: *Rūd-e kauṭar*, 611; A. Schimmel: *Islamic literatures of India*. Wiesbaden 1973, 45-47.

<sup>746</sup> Ġulām Āzād Bilgrāmī: *Ḥizāna-ye 'āmira* (eine Sammlung von Biografien von 132 Poeten (s. Storey I ii, 864); *Sarw-e Āzād* (Storey I ii, 864) und *Yad-e baidā* (eine Biografiesammlung von ca. 520 Dichtern; Storey I ii, 863); Ḥasanī: *Taqāfa*, 45-47.

<sup>747</sup> Storey I ii, 979.

<sup>748</sup> Biografien von den berühmtesten Familien und *şūfīs* von Bilgram. Ein Teil dieser Biografien wurde von Şiddīq Ḥasan in *Tiqşār* ab Seite 218 übernommen

<sup>749</sup> A.S. Bazmee Ansari: "Bilgrām", in EI (2), CD-ROM Edition; J. Malik: *Islamische Gelehrtenkultur*, 54.

<sup>750</sup> N. Gupta: "From architecture to archeology", in J. Malik (ed.): *Perspectives*, 49-64, hier 55 ff. A.B.M. Habibullah: "Historical writing in Urdu: a survey of tendencies", in C.H. Phillips (ed.): *Historians of India, Pakistan and Ceylon*, S. 481-496, hier 482.

<sup>751</sup> Einzige Ausnahme: *al-Far' an-nāmī min al-aş l as-sāmī*. Bhopāl 1291/1874.

entstammte. Quasi als Legitimation der "Gegenseite", nämlich der 'Uṭmānī-šuyūḥ, verfasste Ġulām Ḥusain Bilgrāmī *Šarā'if 'Uṭmānī fi ansāb Banī 'Uṭmān*.<sup>752</sup>

Ähnliche Streitigkeiten entbrannten unter den Notablen Qannauḡs, der Heimatstadt Ṣiddiq Ḥasans. Nicht weniger als sieben *nasab*-Schriften von 'ulamā' aus Qannauḡ listete 'Abd ul-Ḥayy auf,<sup>753</sup> unter denen die schiitischen Autoren wie Ġulām 'Alī Āzād und Yūsuf 'Alī b. Karāmat 'Alī Šīrī (st. ?) den Großteil ausmachten. Derartige Schriften dienten dem Nachweis der eigenen arabischen Herkunft und idealerweise der direkten Abstammung vom Propheten oder zumindest von einem der *ṣaḥāba*. Doch es ging nicht nur um die religiöse Legitimation, sondern auch um den Kampf um Pfründe und Zuwendungen der Nawwābs und den Erhalt der Steuerbefreiung der *sayyids* in vielen muslimischen Kleinstaaten.<sup>754</sup>

Vor allem die Barelwīs erkannten den *sayyids* im Allgemeinen wegen ihrer Prophetenabstammung einen bevorzugten Status innerhalb der muslimischen Gemeinde zu. Für sie war die Genealogie deshalb eine besonders wichtige Disziplin. Die *Ahl-e ḥadīṭ* hingegen lehnten die Zuschreibung religiöser Autorität nur aufgrund der Abstammung ab, obwohl die überwiegende Mehrheit von ihnen selbst aus *sayyid*-Familien entstammte. Šaukānī war auch in diesem Punkt Vorbild der *Ahl-e ḥadīṭ*. Dieser hatte die Gleichheit der Abstammung (*kafā'a fil-nasab*)<sup>755</sup> bei der Eheschließung nicht mehr für notwendig erachtet und das Heiratsverbot zwischen Prophetennachfahren und Nicht-*sayyids* im Jemen aufgehoben.<sup>756</sup> In Bhopal war die *kafā'a* vor allem unter der Herrschaft Šāh Ġahān Begums ebenfalls kein Kriterium bei der Eheschließung, Einschränkungen bestanden lediglich für die Verheiratung von Minderjährigen<sup>757</sup> bzw. für die Heirat von Sklaven.<sup>758</sup>

Unter den *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrten ist nur ein einziger bekannt, der sich Zeit seines Lebens intensiv mit Geschichte und Genealogie befasste: Muḥammad Mačḥlišahrī, der *qāḍī* Bhopals (s. o.). Als einziger *Ahl-e ḥadīṭ* war er ein Ġa'farī-šaiḥ, der seine Abstammung auf Ġa'far b. Abī Ṭālib (st. 629), den älteren Bruder 'Alīs, zurückführte und wie Ṣiddīq Ḥasan einer schiitischen Konvertiten-

<sup>752</sup> Ḥasanī: *Ṭaqāfa*, 79. Ich danke St. Reichmuth für den Hinweis auf derartige Streitigkeiten um die Genealogie.

<sup>753</sup> Ḥasanī: *Ṭaqāfa*, 81. Ġulām 'Alī Āzād al-Ḥusainī: *ar-Risāla az-zaidīya fi ansāb al-mabsūt*; Yūsuf 'Alī b. Karāmat 'Alī Šīrī: *Šādiq ar-riwāya*; Muḥammad Dā'im al-Qannauḡī: *Nasab nāma* etc.

<sup>754</sup> U. Sanyal: *Devotional Islam*, 100.

<sup>755</sup> Zur indischen Interpretation der *kafā'a* vgl. Mona Siddiqui: "Law and desire for social control: an insight into the Hanafi concept of *kafā'a* with reference to the Fatawa 'Alamgiri", in Mai Yamani (ed.): *Feminism and Islam: legal and literary perspectives*. Rading 1996. Die Autorin beschreibt die Haltung der indischen Hanafiten, dass grundsätzlich zwar eine Frau ohne die Zustimmung ihres Vormund (*walī*) heiraten könne, fügt aber hinzu, dass genau dieses moralisch missbilligt würde. Auf diese Weise könnten indische Musliminnen ihren Ehemann nicht frei wählen und müssten einen ihrem eigenen Status entsprechenden Kandidaten ehelichen. Siddiqui fordert die Musliminnen Indiens auf, ihre Rechte wahrzunehmen und sich über die *kafā'a* hinwegzusetzen.

<sup>756</sup> B. Haykel: *Revival and reform*, 4 f..

<sup>757</sup> Führende *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrte waren an der Ausformulierung des *Child Marriage Restraint Act* (genannt *Sarda Bill*) vom 1. Okt. 1929 beteiligt. Dieser sah die Verheiratung von Jungen ab 18, für Mädchen ab 16 vor. Vgl. M. Riexinger: *Sanā'ullāh Amrīsarī*, 427 f. Die paschtunischen Familien Bhopals verheirateten ihre Töchter häufig schon kurz nach dem Einsetzen der ersten Menstruation. So bekam Sulṭān Ġahāns Schwiegertochter ihre drei Töchter im Alter zwischen 12 und 15 Jahren. An dieser Stelle sei noch darauf verwiesen, dass die *Ahl-e ḥadīṭ* den *Child Marriage Restraint Act* nicht aus humanitären Gründen oder zum Schutz der Gesundheit der Frau unterstützten, sondern auf Grundlage des *ḥadīṭ*.

<sup>758</sup> Siehe Šāh Ġahān Begum: *Tahḍīb an-niswān*, passim.

familie entstammte. Mačhlišahrī verfasste mehrere Schriften zum *nasab* Ğa'far b. Abū Ṭālib<sup>759</sup> und interessanterweise während seiner Zeit in Bhopal ein Werk zum *nasab* Abū Bakr aš-Šiddīq,<sup>760</sup> dem "Ahnherren" Šiddīq Ḥasans. Wahrscheinlich handelte es sich um eine Auftragsarbeit von Šiddīq Ḥasan Ḥān. Mit diesen Werken zur Genealogie wollten Šiddīq Ḥasan und Muḥammad Mačhlišahrī mit Sicherheit keine Erhöhung ihres sozialen Status oder materiellen Reichtum erreichen, es ging ihnen mehr um die Authentizität durch die Nähe zum Propheten. Durch ihre Abstammung vom Propheten wurden die genannten *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrten in den Augen ihrer Anhänger selbst zu glaubwürdigeren Überlieferern.

### 3.4.9 Zusammenfassung

Mit Einbeziehung der jemenitischen Tradition entfernte sich Šiddīq Ḥasan Ḥān immer weiter von dem indischen Lehrkanon seiner Zeit. Lediglich die meisten Schriften zur arabischen Grammatik und Dichtung sowie einige ausgewählte Titel aus dem Bereich der Logik und Philosophie des *Dars-e Niẓāmī* befürwortete Šiddīq Ḥasan Ḥān. Diese Schriften empfahl der auch anderen *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrten zum Studium. Jemenitische Autoritäten rückten allerdings zunehmend in den Vordergrund. Insgesamt orientierte sich Šiddīq Ḥasan Ḥān an Šaukānīs Empfehlungen zur Lektüre aus dessen *Adab aṭ-ṭalab*. Šaukānīs Ziel war es, möglichst viele *muğtahidūn* heranzubilden, die unabhängig in ihrer richterlichen Entscheidung waren, aber ihn selbst als oberste Autorität im zaiditischen Staate anerkannten. Dieses Ziel schien auch in Šiddīq Ḥasans Augen unterstützenswert zu sein - in Bezug auf die Situation im Staat Bhopal und auf seine eigene Person. Auf der Grundlage seiner Literaturliste sollte die nächste Generation von *Ahl-e ḥadīṭ* zu *muğtahidūn* ausgebildet werden. Weitere Unterstützung in dieser Richtung versprach sich Šiddīq Ḥasan von 'Abd us-Šamad Pešawārīs *Ṭalab al-arab min Adab aṭ-ṭalab*,<sup>761</sup> das auf Betreiben des Nawwāb verfasst wurde. Wahrscheinlich handelt es sich bei diesem Werk um eine Zusammenfassung der Schrift Šaukānīs, was sich allerdings nicht eindeutig belegen lässt, da kein Exemplar dieses Werkes auffindbar ist.

Für die *Ahl-e ḥadīṭ* bildete Šiddīq Ḥasans Literaturliste eine Orientierung an der arabischen, zumeist jemenitischen Gelehrtentradition, deren Werke bis zu dieser Zeit in Indien unbekannt waren. Šiddīq Ḥasan Ḥān bemühte sich mit der Auflistung seiner *iğāzāt* und seiner Bücher, den *Ahl-e ḥadīṭ* diese Gelehrtentradition und ihre Glaubwürdigkeit näherzubringen. Die Tradition Šāh Walīullāhs und Sayyid Aḥmad Barelwīs verschwand niemals aus den bhopalesichen Curricula, ihr Einfluss wurde dennoch aber deutlich eingeschränkt. Dieselbe Tendenz spiegelte sich in Šiddīq Ḥasans persönlichen Netzwerken wieder. In der Phase, in der er sich aktiv um Aufbau und Pflege

<sup>759</sup> Muḥammad Mačhlišahrī: *Aẓhar al-maṭālib fī nasab Āl Ğa'farī li-Ibn Abī Ṭālib* (A.). Keine Publikationsdaten. Siehe T'UḤH, 309.

<sup>760</sup> Muḥammad Mačhlišahrī: *Risāla fī nasab Šiddīq wa-'adad aulādihi* (A.). Siehe T'UḤH, 309.

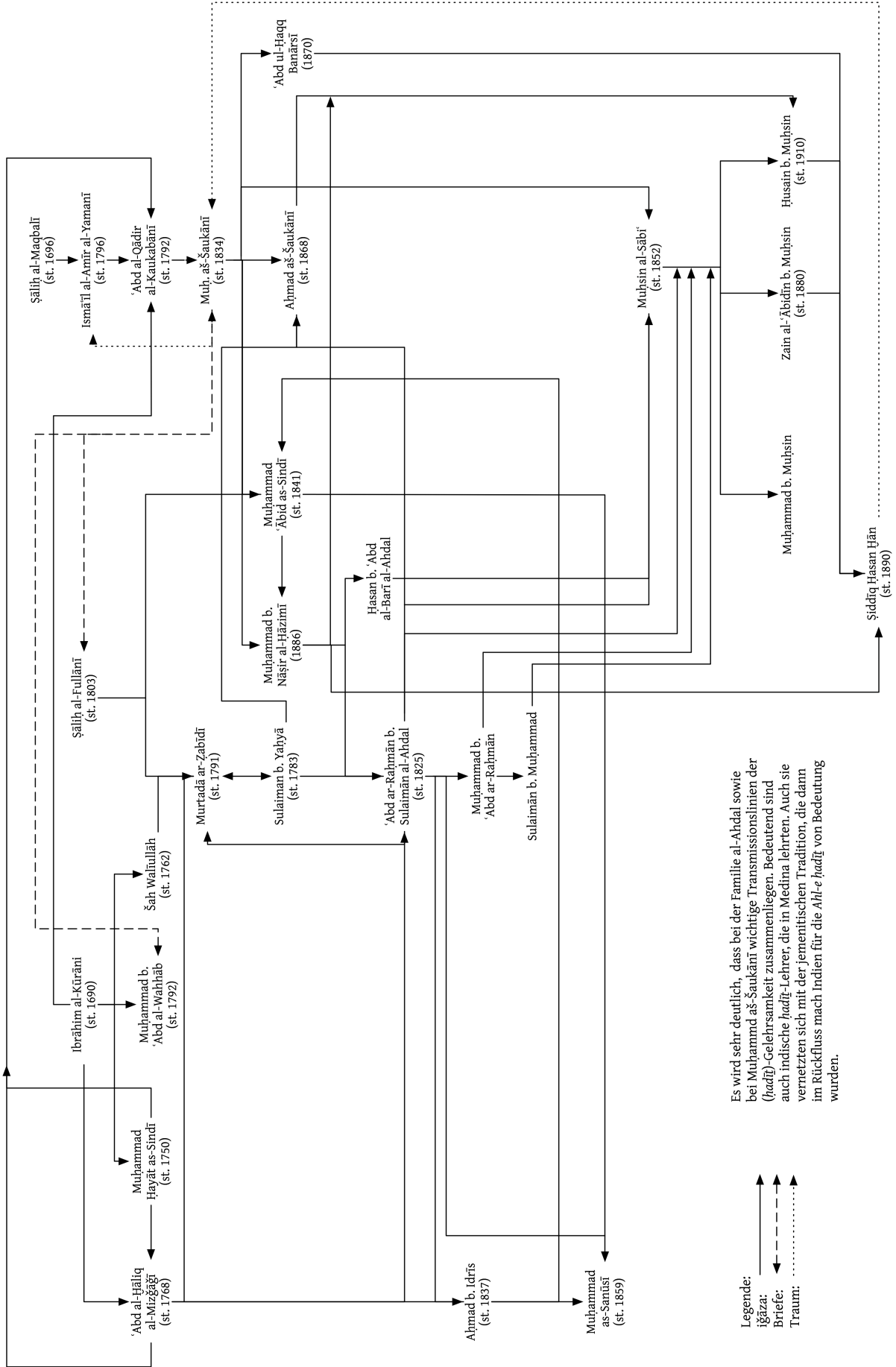
<sup>761</sup> Saeedullah: *Life*, 194.



seiner Netzwerkverbindungen kümmerte, bemühte er sich eindeutig um diejenigen Gelehrten, die in der jemenitischen Tradition standen, Šaukānīs Werke rezipiert hatten und sich der Sache der *Ahl-e ḥadīṭ* verpflichtet fühlten.

Die Überlieferungskette, in die sich Šiddīq Ḥasan Ḥān als neues Glied einklinkte, lässt sich folgendermaßen bildlich darstellen: (Siehe Abb. 8)

Abb. 8: Šiddiq Hasan Hān Netzwerkverbindungen in den Jemen



Šaukānī blieb für Šiddīq Ḥasan immer seine wichtigste Autorität, zu der er sich in einer besonderen Beziehung wählte – schließlich hatte er im Traum sogar eine *iğāza* von ihm erhalten. Auf diese Weise wird ein geistig-spiritueller Netzwerk mit Šaukānī im Zentrum aufgebaut – die Fäden dieser Verbindung reichen bis nach Bhopal, bleiben über den Tod des Lehrers bestehen und lassen auch Šiddīq Ḥasan Ḥān ein wenig im Lichte seiner Autorität erstrahlen. Das Element der Traum-*iğāza* wurde von Šiddīq Ḥasan geschickt mit seinen realen Netzwerken und seinen *silsilat* verknüpft. Diese dreifache "Absicherung" der Linien seines persönlichen Netzwerkes stellte zumindest in Bhopal eine einmalige Ausnahme dar. In seinen Schriften berief er sich ständig auf die Autorität Šaukānīs, stellenweise übernahm er weite Passagen aus dessen Werk, ohne diese als Zitate kenntlich zu machen. Diese Arbeitsweise fiel ihm insofern leicht, als er der einzige Gelehrte seiner Zeit in Indien gewesen sein dürfte, der über eine derartig große Anzahl an Manuskripten Šaukānīs verfügte. In *Abğad al-‘ulūm* listete er über dreißig Schriften Šaukānīs auf, die sich in seinem persönlichen Besitz befanden. Zu sechs Werken Šaukānīs schrieb Šiddīq Ḥasan Kommentare oder Zusammenfassungen (*muḥtaṣarāt*) oder fertigte Übersetzungen ins Urdu oder Persische an. In all seinen Werken finden sich lange Zitate des jemenitischen Gelehrten. Die Entdeckung und vor allem die Verbreitung der Texte Šaukānīs mag heute als der wesentliche Beitrag Šiddīq Ḥasan Ḥāns zur Entstehung der *Ahl-e ḥadīṭ* gewertet werden. Das beurteilte Šiddīq Ḥasan selbst auch so:

"Die Konsequenz meiner Aktivitäten ist, dass sich seine [i.e. Šaukānīs] wertvollen Forschungen durch meine eigenen Schriften in der arabischen und persischen Sprache verbreiten. Sie werden in die gesamte Welt gelangen, an nahe wie auch an ferne Orte."<sup>762</sup>

Bei keinem anderen indischen Gelehrten, weder zu seiner Zeit noch zu einem späteren Zeitpunkt, war die Netzwerkverbindung zu Šaukānī und in den Jemen so deutlich spürbar wie bei Šiddīq Ḥasan Ḥān. Dabei wandte er sich jedoch niemals vollständig von der indischen Tradition Šāh Walīullāhs und der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* ab. Bhopal blieb immer ein Ort, an dem sich Gelehrte aus der Šāh Walīullāh-Familie aufhielten. Šiddīq Ḥasan schätzte die Mitglieder dieser Familie außerordentlich und stellte sie, ganz innerhalb der *Ahl-e ḥadīṭ*-Tradition, als Begründer der *ḥadīṭ*-Wissenschaften in Indien dar. Die *Madrassa-ye Raḥmānīya* war für die *Ahl-e ḥadīṭ* der Ausgangspunkt des islamischen Reformismus und die Familie Šāh Walīullāhs die ersten Protagonisten der indischen *Salafīya*. Šāh Walīullāh sei ein "würdiger Nachfolger ‘Abd ur-Raḥīms gewesen", ein großartiger *ḥadīṭ*-Gelehrter unter den Hanafiten, der zu den *Ahl-e sunnat wa-ğamā‘at* zählte.<sup>763</sup> Er habe die Rituale der Muslime analysiert, gebot das Gute und untersagte das Schlechte. Seine Verdienste um die Etablierung der *ḥadīṭ*-Wissenschaften in Indien seien unbestritten und nur von wenigen erreicht. Aus diesen genannten Gründen müsse man Šāh Wal-

<sup>762</sup> TM, 450.

<sup>763</sup> Hier ist gemeint, dass er ein Sunnī innerhalb der "wahren" Sunniten war. Der Begriff der *Ahl-e sunnat wa-ğamā‘at* ist hier also keinesfalls im Sinne der Barelwī-Bewegung zu sehen.

ullāh zu den Erneuerern des Islam (*muğaddidūn*) des Islam im 13. Jahrhundert zählen. Dieselbe Würdigung ließ Şiddīq Ḥasan Ḥān jedoch auch den führenden Köpfen der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya*, Sayyid Aḥmad Şahīd und Muḥammad Ismāʿīl zukommen, denen er sich in hohem Maße verpflichtet sah. Muḥammad Ismāʿīl sei derjenige gewesen, der mit seinem enormen Wissen über den Islam in der Lage gewesen sei, die Grundsätze der *şarīʿa* richtig zu interpretieren. Er habe sogar etliche polytheistische Praktiken eliminieren können, die die islamische *umma* in dieser Welt und im Jenseits hätten gefährden können. Dieses behauptete Şiddīq Ḥasan zwar auch von Aḥmad Şahīd, erkannte dennoch aber Muḥammad Ismāʿīl als geistigen Führer der Bewegung an. Das wird auch in der Tatsache deutlich, dass Şiddīq Ḥasan Muḥammad Ismāʿīls Werk in seiner eigenen Schrift *al-Idrāk li-taḥrīğ aḥādīt radd al-işrāk*<sup>764</sup> nachahmte.

Şiddīq Ḥasan wies allerdings die These weit von sich, dass die *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* ein Resultat der wahhabitischen Mission in Indien sei. Schon früh hatte er auch die *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* von diesem Ruf zu befreien gesucht. Muḥammad Ismāʿīl hätte die wahhabitische Propaganda niemals zur Kenntnis genommen und sei immer seinen eigenen Weg gegangen.<sup>765</sup> Da Şiddīq Ḥasan sich selbst in der Tradition der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* sah, lehnte er die Konnotation "Wahhābī" für diese Bewegung und gleichzeitig für die *Ahl-e ḥadīt* ab. Sowohl bei der Auswahl seiner Bücher als auch bei seinen eigenen Aussagen zu seinem intellektuellen Hintergrund hat Şiddīq Ḥasan eine Nähe zu Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb abgestritten. Das *Kitāb at-tauḥīd* von Muḥammad ʿAbd al-Wahhāb hat er (angeblich) niemals besessen, es findet sich weder in Şiddīq Ḥasans Bibliothek noch unter der Liste der von ihm studierten Werke. In *Maqālat al-faṣīḥa* soll Şiddīq Ḥasan geäußert haben, dass er sich in seinen Schriften immer an den Vorbildern der *Aḥāmīd wa-Maḥāmīd* orientiert habe.<sup>766</sup> Nach Ansicht Saedullahs handelte es sich dabei um Aḥmad Ibn Taimīya, Aḥmad Şāh Walīullāh, Aḥmad Barelwī, Muḥammad b. ʿAlī aš-Şaukānī, Muḥammad Ismāʿīl sowie Muḥammad b. Alī al-Amīr al-Yamanī. Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb hätte durchaus noch zu dieser Aufzählung gepasst, aber Şiddīq Ḥasan Ḥān distanzierte sich vielmehr deutlich von dem Reformier aus dem Nağd, der ihm aus vielerlei Gründen suspekt blieb.

Weiterhin fällt an der Aufzählung Şiddīq Ḥasans auf, dass einige wenige Namen die gesamte Liste bestimmten. Das war zum einen Şaukānī, Ismāʿīl al-Amīr mit 7 Werken, Suyūṭī mit 15 Schriften, und vor allem ʿAlī al-Qārī mit 17 Schriften. Während Suyūṭīs Werke in Indien größtenteils geläufig gewesen sein dürften, waren die Schriften aller anderen genannten Gelehrten - mit Ausnahme vielleicht al-Qārīs - in indischen Curricula ursprünglich nicht vertreten. Der Einfluss Suyūṭīs auf Şiddīq Ḥasan als Universalgelehrter und *ḥadīt*-Überlieferer ist in jedem Falle

<sup>764</sup> Auch genannt *Radd şirk*, gedruckt 1873 in Kanpur bei Nizāmi.

<sup>765</sup> Zu diesem Themenkomplex siehe das Kapitel über den *ğihād* und die Wahhabiten in der vorliegenden Arbeit.

<sup>766</sup> Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān: *Maqālat al-faṣīḥah*, 171, zitiert nach Saedullah: *Life*, 36.

unbestritten. Einige Inder gingen soweit, in Şiddīq Ḥasans Bestrebungen zur Sammlung und Kommentierung wichtiger *ḥadīṭ*-Werke einen ähnlichen Eifer wie bei Suyūṭī festzustellen, weshalb man ihn auch "unseren indischen Suyūṭī"<sup>767</sup> nannte.

Insgesamt sah Şiddīq Ḥasan Ḥān in den Werken der jemenitischen Gelehrsamkeit seine größte Inspirationsquelle: Alleine von Şaukānī besaß er über dreißig Werke, dazu kamen unzählige weitere Titel der jemenitischen Gelehrten Ibn al-Wazīr und Ismāʿīl al-Amīr. Alle genannten Gelehrten waren dafür bekannt, den *taqlīd* in den *uṣūl al-fiqh* abgelehnt zu haben. Auch zu zwei der prominentesten Gelehrtenfamilien des Jemen führt uns Şiddīq Ḥasan Ḥāns Bücherliste: zu den Ahdals, die bereits im Kontext mit Ḥusain b. Muḥsin erwähnt wurden, und zu den Mizğāğīs. Şiddīq Ḥasan besaß unter anderem das *ḥadīṭ*-Werk *Ḥayāt an-nufūs*<sup>768</sup> von ʿAbd al-Ḥāliq al-Mizğāğī. Dieser war Lehrer Murtaḍā az-Zabīdīs gewesen, während dieser sich in zum Studium in Zabīd aufhielt. Kaum ein anderer Lehrer hatte einen so großen Einfluss auf Zabīdī wie ʿAbd al-Ḥāliq, der von Zabīdī respektvoll *şaiḥī* ("mein *şaiḥ*") genannt wurde.<sup>769</sup> ʿAbd al-Ḥāliq war zudem Schüler von Muḥammad Ḥayāt as-Sindī, der ja wiederum ein Lehrer Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhābs war. Şiddīq Ḥasan Ḥān überlieferte ausführlich die Biografie Zabīdīs und brachte damit seine eigene Verbundenheit mit den *ḥadīṭ*-Tradenten um Zabīdī, die Mizğāğīs und die Ahdals zum Ausdruck.

Es lässt sich mithin keinesfalls behaupten, dass Şiddīq Ḥasan bei der Beschreibung seiner Netzwerkkontakte darauf abzielte, sich in die Nähe Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhābs zu bringen. Die Gesamtkonstruktion seines Netzwerkes war darauf ausgerichtet, sich als *ḥadīṭ*-Gelehrter über die jemenitische Tradition zu legitimieren.

Durch die Konstruktion seiner eigenen Netzwerke über die Nennung seiner legitimierenden Verbindungen zur jemenitischen Tradition machte Şiddīq Ḥasan seine Kontakte und seine *asānīd* zum Thema des islamischen Diskurses in Bhopal. Sie waren auch das kulturelle Kapital, das Şiddīq Ḥasan Ḥān einsetzte. Die Veränderung des Curriculums in Bhopal zu Gunsten der jemenitischen Überlieferung war das Ergebnis dieser Änderung des kulturellen Kapitals: nur diejenigen, die im Besitz des neuen kulturellen Kapitals in Form von jemenitischen *asānīd* waren, konnten diese Gewinn bringend in soziales Kapital (z.B. in Form von Posten) umsetzen.

Sein eigenes kulturelles Kapitals konnte Şiddīq Ḥasan Ḥān zunächst dadurch umsetzen, dass er ein *opinion leader* wurde und den Diskurs in Bhopal nachhaltig bestimmte. Dass er sich letztendlich mit der Konstruktion seines eigenen Netzes nicht durchsetzen konnte und seine Verdienste um die Rezeption Şaukānīs völlig in den Hintergrund traten, mag man fast schon als tragisch bezeichnen. Die Ursache dafür ist darin zu suchen, dass die Vertreter der indischen

<sup>767</sup> M. Ishaq: *India's contribution to the study of hadīth*, 175.

<sup>768</sup> GAL 00.

<sup>769</sup> J.O. Voll: "Mizjaji family", 78

Nationalgeschichtsschreibung die Rolle der indigenen indischen Einflüsse auf die *Ahl-e ḥadīṭ* betonen wollten. Mit dem Verlust der Macht in Bhopal gerieten die Verbindungen der *Ahl-e ḥadīṭ* zu den Jemeniten in den Hintergrund. Stattdessen wollte man die *Ahl-e ḥadīṭ* nunmehr als Nachfolger der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* begriffen wissen.

Um die Verbindungen Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns und der indischen *Ahl-e ḥadīṭ* zu den anderen muslimischen Gruppierungen Indiens und der gesamten arabischen Welt zu aufzuzeigen, soll im folgenden zweiten Teil dieser Arbeit der islamische Diskurs in Bhopal und darüber hinaus analysiert werden. Dabei steht die Frage im Mittelpunkt, ob sich Verbindungen im Netzwerk in der im Diskurs vertretenen Position niederschlugen. Zunächst aber soll die Frage geklärt werden, warum Ṣiddīq Ḥasans Netzwerk zerriss und seine Karriere scheiterte.

### 3.5 Ṣiddīq Ḥasans Netzwerk zerreisst

Im Rahmen dieser Arbeit ist bereits dargestellt worden, dass Ṣiddīq Ḥasan sich mit den Vertretern der Briten am Hofe Bhopals arrangiert und sogar positive Aspekte der britischen Herrschaft über Indien ausgemacht hatte. Während also zunächst sein Einfluss seitens der Briten wenig Beachtung fand, wuchs die Anzahl seiner Gegner sowohl unter den Muslimen Indiens als auch am Hof Bhopals.

Bereits im Januar des Jahres 1880 gab es einen ersten Versuch von Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns indischen, muslimischen Gegnern, ihn von seinen Positionen zu verdrängen und eine harte Bestrafung durch die Briten zu erwirken. Angeblich soll Ṣiddīq Ḥasan Ḥān seinen in der gesamten islamischen Welt publizierten Werken alle Muslime zum offenen Kampf gegen die britischen oder französischen Kolonialherren aufgerufen haben. Neben diffusen Gerüchten über Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns angebliche Illoyalität gegenüber den Briten fussten alle weiteren Vorwürfe auf einem Zeitschriftenartikel, der in Istanbul in der arabischsprachigen Zeitung *al-Ğawā'ib* publiziert wurde: am 8. Januar 1880 veröffentlichten ein gewisser Sayyid Aḥmad, Sayyid Ḥasan, Munšī Luṭfullāh und Sayyid 'Abdullāh 'Aidarūsī aus Surat<sup>770</sup> ihre Vorwürfe gegen Ṣiddīq Ḥasan und titulierten ihn als "Wahhābī".<sup>771</sup> Der Name des letztgenannten sowie der Gebrauch des Wortes "Wahhābī" lassen darauf schließen, dass es sich bei seinen Gegnern um Gelehrte mit sufischen Verbindungen handelte, denen die Position der *Ahl-e ḥadīṭ* in Bezug auf Verehrung von Heiligen und auf sufische Praktiken zu "extrem" war.

Ṣiddīq Ḥasan Ḥān war über diese Anschuldigungen insofern betroffen, als dass Aḥmad Fāris Ṣidyāq, der Herausgeber von *al-Ğawā'ib*, schließlich sein Vertriebsagent in Istanbul gewesen war

<sup>770</sup> Hierbei handelte es sich wahrscheinlich um einen Vertreter der *Ṭarīqa 'Alawīya* oder auch der *'Aidarūsīya*, die primär im Hadramaut und in Gujarat verbreitet war. Zu den 'Aidarūsī vgl. Esther Peskes: *Al-'Aidarus und seine Erben: eine Untersuchung zu Geschichte und Sufismus einer ḥaḍramitischen Sāda-Gruppe vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*. Stuttgart 2005. Zu Gujarat siehe 79-83.

<sup>771</sup> Zu diesem Artikel siehe Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Tarġumān-e Wahhābīya*, 63.

und bereits einige seiner Schriften gedruckt hatte. Durch die Publikation dieses Artikels hatte Šiddīq Hasan Ḥān sich in den Augen Šiddīq Ḥasans zur Marionette der *Ahl-e ḥadīṭ*-Gegner gemacht

Der besagte Artikel in *al-Ğawā'ib* war der Auslöser für weitere Schmähschriften gegen Šiddīq Ḥasan Ḥān und die Er widerungen darauf, die sich durch die Urdu-sprachigen Zeitungen *Koh-e Nūr*, *Rāfiq ul-Aḥbār*, *Šāfiq ul-Aḥbār*, *Urdu Guide*, *Mufīd-e 'Āmm*<sup>772</sup> und andere Publikationen Lucknows, Agras und Benares' zogen. Durch diesen zunächst internen Diskurs unter rivalisierenden muslimischen Gruppen wurde die Aufmerksamkeit der Briten auf die Person Šiddīq Ḥasan Ḥān, seine Verbindungen und seine Schriften gelenkt. Die Briten gelangten nach Prüfung der Angelegenheit zu der Ansicht, dass die Vorwürfe von muslimischer Seite tatsächlich berechtigt seien und Šiddīq Ḥasan Ḥān ein Aufrührer sei. Drei Werke Šiddīq Ḥasan Ḥāns standen plötzlich im Mittelpunkt der Kritik durch britische Behörden: *al-Mau'iza al-ḥasana*, *Iqtirāb as-sā'a* und *Hidāyat as-sā'il*, die sich allesamt mit dem Themenkomplex der muslimischen Endzeitvorstellungen beschäftigten (s. u.), standen nunmehr in dem Ruf, hetzerische Passagen zu enthalten.

Nicht nur die Muslime Indiens, sondern auch ihre Glaubensbrüder auf der Arabischen Halbinsel und in Ägypten würden, so waren die Briten überzeugt, durch Šiddīq Ḥasan Ḥāns Propaganda zum *ġihād* aufgerufen. Die Besorgnis der Briten ist in der Korrespondenz des britischen Vizekönigs Lord Ripon (st. 1909)<sup>773</sup> an den Marquess of Hartington (st. 1908)<sup>774</sup> deutlich spürbar:

"...it has lately come to our knowledge that Muhammad Sadiq Husain, the husband of the Begum of Bhopal, has been for some time actively engaged in the propagation of religious pamphlets of a kind calculated to encourage religious fanaticism."<sup>775</sup>

Die auf Grund dieser Anschuldigungen durchgeführten Untersuchungen durch die britischen Behörden ergaben allerdings keine konkreten Beweise für die Vorwürfe. Da sich Šāh Ğahān Begum auch weiterhin um eine Kooperation mit den Briten bemühte, verliefen die Ermittlungen gegen Šiddīq Ḥasan Ḥān im Sande. In der politischen Korrespondenz britischer Vertreter fanden die erwähnten Vorwürfe in der Folgezeit zunächst keine Erwähnung mehr.<sup>776</sup> 1885 flammten die Anschuldigungen gegen Šiddīq Ḥasan Ḥān umso heftiger wieder auf. Im August 1885 wurde er als Konsequenz aller seiner Ämter enthoben. Die Vorwürfe gegen ihn bezogen sich diesmal nicht nur auf seine aufrührerischen Schriften, mit denen er angeblich die

<sup>772</sup> Auch in dieser Druckerei waren zahlreiche Schriften Šiddīq Ḥasan Ḥāns publiziert worden.

<sup>773</sup> George Frederick Samuel Robinson, Sohn des britischen Premierministers Frederick John Robinson (st. 1859), 1866 *Secretary of State for India*, von 1880–1884 Vizekönig Indiens, von 1892–1895 *Secretary of State for the Colonies*. Anthony F. Denholm: *Lord Ripon 1827-1909*. London 1982; Sarvepalli Gopal: *The Viceroyalty of Lord Ripon*. London 1953.

<sup>774</sup> Spencer Compton Cavendish, Marquess of Hartington, hatte von 1880 bis 1882 das Amt des *Secretary of State for India* inne.

<sup>775</sup> *Political and Secret Correspondence with India* (L/P&S/7), 1881, XXVII, 15, 581, siehe auch Saeedullah: *Life*, 54.

<sup>776</sup> Saeedullah: *Life*, 53.

Wahhabiten Saudi-Arabiens unterstützte, sondern es entstand ein ganzer Katalog von Anklagepunkten:

- Die einseitige Vergabe von Ländereien und Ämtern an Muslime.
- Die Bevorzugung der *Ahl-e ḥadīṭ* in allen Bereichen des öffentlichen Lebens. Daraus seien Korruption und Misswirtschaft im gesamten Staat entstanden.
- Die Einmischung in die religiösen Angelegenheiten von Hanafiten, Schiiten und Hindus.
- Die Einmischung in die dynastischen Gegebenheiten und der Versuch, Šāh Ğahān an der Ausübung der Macht zu hindern.<sup>777</sup>

Erneut wurde ein publizistischer Schlagabtausch zwischen Befürwortern und Gegnern Šiddīq Ḥasan Ḥān durch alle Gazetten Indiens geführt. Höhepunkt dieser Presseschlacht, die für die damalige Zeit ungewöhnliche Ausmaße zeigte, war allerdings ein Artikel in der Londoner *Times*, der am 27.12.1886 veröffentlicht wurde.<sup>778</sup> Der Autor dieses Artikels gab sich nicht zu erkennen, aber die vorgebrachten Argumente lassen auf jemanden schließen, der Sulṭān Ğahān Begum nahestand. Die Version der Vorgänge am Hofe Bhopals konnte nur jemand mit Insiderwissen gegeben haben, zudem erinnerte die Schilderung der Ereignisse sehr an Sulṭān Ğahāns Memoiren *Account of my life*. Es erscheint denkbar, dass dieser Artikel sogar von Sulṭān Ğahān in Auftrag gegeben wurde.

Der Artikel fokussierte auf Šiddīq Ḥasans kometenhaftem Aufstieg, bei dem es nach Meinung des Verfassers nicht mit rechten Dingen zugegangen sei.<sup>779</sup> Als Šiddīq Ḥasan Ḥān als junger Habenichtes nach Bhopal gekommen sei, hätte er sogar *itr* (Parfüm) zur Sicherung seines Lebensunterhaltes verkaufen müssen.<sup>780</sup> Gezielt habe er sich der verwitweten Herrscherin Šāh Ğahān aufgedrängt und sie schließlich zur Ehe gezwungen. Dadurch habe er den Nawwāb-Titel erlangt. In der Folgezeit habe er versucht, die Macht in Bhopal zu ergreifen, indem er immer mehr Macht über die Begum erhielt. Das Andenken Sikander Begums habe er genauso in den Schmutz gezogen, wie er versucht habe, Qudsīya Begums Einfluss in Hofkreisen zu beschneiden und sogar Sulṭān Ğahāns Thronansprüche zu negieren. Lediglich Ğamāl ud-Dīn Ḥān habe seine Ambitionen noch beschränken können. Zwischen den Männern sei es immer wieder zu Streitigkeiten gekommen. Nach Ğamāl ud-Dīns Tod 1882 habe Šiddīq Ḥasan dann endlich sein wahres Gesicht gezeigt. Er habe nunmehr versucht, Šāh Ğahān Begum zur Verschleierung zu zwingen und ihr damit das Regieren unmöglich gemacht. An alle Schaltstellen der Macht habe er dann seine Anhänger gesetzt, so dass die *Ahl-e ḥadīṭ* Bhopal eigentlich regierten. Dadurch habe er den guten Ruf Bhopals sowie die Kooperation mit den Briten gefährdet und sei damit politisch

<sup>777</sup> N.N.: *Affairs in Bhopal*, 1; R. Ḥāmīd: *Nawwāb Šiddīq Ḥasan Ḥān*, 154 ff; BTĀ, 196-205.

<sup>778</sup> *The Times of London*, 27.12.1886, 6 ff.

<sup>779</sup> Diese Version der Schilderung der Ereignisse deckt sich in weiten Teilen mit dem ersten Band von Sultan Jehan Begum: *Account of my life*.

<sup>780</sup> Hintergrund dieses Vorwurfes ist, dass die Stadt Qannauḡ als Zentrum der Parfümöle und Duftessenzen Indiens galt und bis heute gilt.



untragbar geworden. Unmittelbar mit den genannten Vorwürfen gingen Gerüchte einher, dass Şiddīq Ḥasan Ḥān einen *ġihād* gegen die Briten plane, und aus diesem Grunde seine Verbindungen zu anderen Gelehrten genutzt habe, um Gleichgesinnte in Bhopal um sich zu versammeln. Tatsächlich kamen zu der Zeit, in der Şiddīq Ḥasan über Einfluss in Bhopal verfügte, zahlreiche Gelehrte in die Stadt, die zuvor aus ihrer Heimat vertrieben worden waren.

### 3.5.1 Bhopal als Fluchtpunkt und Exil

Muḥammad Başīr Saḥsawānī, Ḥusain b. Muḥsin und natürlich auch Şiddīq Ḥasan Ḥān verliehen Bhopal den Ruf eines Staates, in dem der Islam noch Grundlage der Herrschaft war – anders als in anderen Staaten, die sich in den Augen vieler *‘ulamā’* nur noch *pro forma* islamisch nannten. Dieser Ruf zog etliche Gelehrte nach Bhopal, die in anderen Staaten aufgrund ihrer Islaminterpretation in ihrer Heimat verfolgt wurden. Einer der bekanntesten Exilanten in Bhopal war der afghanische *şaiḥ al-ḥadīṭ* ‘Abdullāh Ġaznawī, der einer der wichtigsten *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrten seiner Zeit werden sollte.

‘Abdullāh Ġaznawī (st. 1881)<sup>781</sup> wurde in der Nähe Ġaznās (auch Ġaznī) in Afghanistan geboren. Er zählte zu einem dortigen Paschtunenstamm und wurde auch als solcher in dem Zensus der Region geführt. Seine Nachkommen beanspruchen jedoch den *sayyid*-Status. Zunächst studierte ‘Abdullāh *ḥadīṭ* bei Ḥabībullāh Qandahārī (st. 1848), einem bedeutenden *Naqşbandī-şaiḥ*, dem Verbindungen zur *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* nachgesagt wurden. Nach seiner Rückkehr in seine Heimatstadt geriet er in Konflikt mit lokalen Gelehrten. Er verließ Afghanistan und zog sich nach Amritsar, auf britisches Herrschaftsgebiet zurück. Ein dortiger Schüler Naḍīr Ḥusains verwies ihn zu weiteren Studien nach Delhi. Anschließend kehrte ‘Abdullāh in seine Heimat zurück, wo er allerdings bei der Verbreitung der Thesen der *Ahl-e ḥadīṭ* auf Widerstand stieß. Er verließ daraufhin Afghanistan endgültig, um sich dauerhaft in Indien niederzulassen. Zunächst bemühte er sich unter anderem am Hofe Bhopals um eine Anstellung. Es könnte auf seine paschtunische Herkunft zurückzuführen sein, dass Şiddīq Ḥasan sich gegen ihn bei der Besetzung der vakanten *qāḍī*-Stelle entschied und Muḥammad Maḥlīşahrī vorzog. Zu diesem Zeitpunkt wollten Şiddīq Ḥasan und die Begum ja gerade den Einfluss der Paschtunen am Hof begrenzen. ‘Abdullāh verließ deshalb Bhopal schon nach kurzer Zeit wieder und ließ sich endgültig in Amritsar nieder. Nicht zuletzt durch die Aktivitäten der Familie Ġaznawī wurde die Stadt zum wichtigsten Zentrum der *Ahl-e ḥadīṭ* im Punjab.<sup>782</sup>

<sup>781</sup> NH yii, 202 ff.; TAH, 445 ff.; Saif, 331-338; BŞPH, 232; I. Aṭarī: *Pak wa-Hind*, 33 ff. Vgl. ebenso M. Riexinger: *Sanā ullāh Amritsarī*, 179-181.

<sup>782</sup> Siehe auch das *Dār ul-‘ulūm taqwiyat al-Islām Ġaznawīya* in Amritsar. Die Leiter der Schule waren - in chronologischer Reihenfolge - Sayyid ‘Abd ul-Ġabbār - Sayyid Aḥmad ‘Alī - Sayyid Dā‘ūd - Professor Sayyid Abū Bakr - Sayyid ‘Umar Fārūq - Sayyid ‘Uṭmān b. Sayyid Ḥāfiẓ Muḥammad Salmān. Saif, 500 f.

Von seinen zwölf Söhnen<sup>783</sup> und fünfzehn Töchtern hielten sich einige zumindest kurzzeitig in Bhopal auf. Neben *iğāzāt* von Naḍīr Ḥusain hatten die meisten Ġaznawīs auch eine *iğāza* von Muḥammad Bašīr oder Ḥusain, beispielsweise Muḥammad b. ‘Abdullāh.<sup>784</sup> ‘Abd ul-Ġabbār<sup>785</sup> (st. 1913) und Abd ul-Wahhāb führten die *madrassa* ihres Vaters weiter und gliederten ihr einen Verlag an. ‘Abd ul-Wāḥid (st. 1930) wurde *imām* einer großen Moschee in Lahore. Alle Ġaznawīs setzten sich mit rituellen Fragen des Gebetes auseinander, wobei vor allem ‘Abd ul-Ġabbār zunehmend die Schriften Ibn Taimīyas und Ibn al-Qayyim verbreitete.<sup>786</sup> Bereits ‘Abdullāh hatte einige Werke der beiden Autoren übersetzt - vermutlich eher ins Pashto als ins Urdu, denn noch mehr als zwanzig Jahre später benutzten Familienmitglieder diese Sprache bei öffentlichen Reden.<sup>787</sup> Auch ‘Abd ul-Aḥad, weiterer Sohn ‘Abdullāhs, gründete einen Verlag in Delhi und vertrieb dort Werke bekannter *Ahl-e ḥadīṭ* sowie Schriften von Ibn Taimīya und Ibn al-Qayyim.

Diese Tendenz wurde auch von ‘Abd ul-Ġabbārs Sohn Dā’ūd<sup>788</sup> (1895-1963) fortgesetzt, der ideologisch die *Ahl-e ḥadīṭ* des Punjab mit der *Wahhābīya* verband. Dā’ūd hatte nach den Elementarstudien bei seiner Familie ‘Abdullāh Ġāzīpūrī in Delhi aufgesucht, um bei ihm *ḥadīṭ* und *tafsīr* zu studieren. Nach seiner Rückkehr nach Amritsar leitete er die *madrassa* der Familie bis zur Teilung Indiens. Dabei soll er sich immer wieder politisch gegen die englische Herrschaft über Indien geäußert haben. Das zeigte sich zum einen in seiner Tätigkeit als Mitglied der *Ḥilāfat*-Bewegung,<sup>789</sup> zum anderen in seiner Unterstützung für Gandhis *Congress Party*, deren Vorsitzender im Punjab Ġaznawī von 1936 bis 1946 war. 1919 war er außerdem ein Gründungsmitglied der *Ġam’īyat-e ulamā’-ye Hind*,<sup>790</sup> in der einige *Ahl-e ḥadīṭ* mit Deobandīs und Farangī Maḥallīs zusammenfanden, um die Kalifats-Frage zu diskutieren und die Befreiung von der britischen Herrschaft durchzusetzen.<sup>791</sup> 1929 war Ġaznawī eine der treibenden Kräfte hinter der Gründung der *Maḡlis-e Aḥrār-e Islam*,<sup>792</sup> die zunächst dem *Indian National Congress* nahestand und sich auch verstärkt an Aktionen gegen die *Aḥmadīya* (s. u.) beteiligte. Von Gandhis Politik enttäuscht, wandte sich Ġaznawī später der *Muslim League*<sup>793</sup> zu. Er zählte damit zu den politisch aktivsten Gelehrten der *Ahl-e ḥadīṭ*.

<sup>783</sup> Muḥammad, ‘Abdullāh, Aḥmad, ‘Abd ul-Ġabbār, ‘Abd ul-Wāḥid, ‘Abd ur-Raḥmān, ‘Abd us-Sattār, ‘Abd ul-Qayyūm, ‘Abd ul-Aḥad, ‘Abd ul-Ḥayy, ‘Abd ul-Quddūs und ‘Abd ur-Raḥīm. Saif, 348.

<sup>784</sup> NḤ vii, 317.

<sup>785</sup> NḤ viii, 218; BŞPH, 232 f.; Saif, 338 ff.

<sup>786</sup> Ibid.

<sup>787</sup> M. Riexinger: *Sanā’ullāh Amritsarī*, 181.

<sup>788</sup> Ibid.; T UHH, 366; ‘A.Ġ. Salafī: *Da’wat al-Amīr*, 70 f.; BŞPH, 245 f.; A. Rāhī: *Tadkīra-ye ‘ulamā’-ye Punḡāb* i, 180-182. Mir lagen die folgenden Werke nicht vor: Abū Bakr Ġaznawī: *Ḥaḍrat Maulānā Dā’ūd Ġaznawī*. Lāhor 1974; Muḥammad Ḥanīf Yazdānī: *Maqālāt-e Maulānā Muḥammad Dā’ūd Ġaznawī*. Lāhor 1979 und die Arbeit von M. Riexinger: *Sanā’ullāh Amritsarī*, vor allem 480-486 über die politischen Aktivitäten des Gelehrten.

<sup>789</sup> G. Minault: *Khilafat Movement*, 82; 92, 182.

<sup>790</sup> Dazu vgl. Y. Friedmann: "The Attitude of the Jam'iyyat-i 'Ulama-i Hind to the Indian National Movement and the Establishment of Pakistan". *Asian and African Studies* vii (1976), 157-180; ders.: "The Jam'iyyat al-'ulama-i Hind in the wake of partition". *Asian and African Studies* xi, 2 (1976), 181-211; P. Hardy: *Partners in freedom and true Muslims*. Lund 1971.

<sup>791</sup> P. Hardy: *Muslims of British India*, 189 ff.

<sup>792</sup> K.W. Jones: *Socio-religious reform movements*, 201.

<sup>793</sup> D. Taylor: "All-India Muslim League", in OEMIW i, 74-81; Matiur Rahman: *From consultation to confrontation: a study of the Muslim League in British Indian politics 1906-1912*. London 1970.

Dā'ūd Ġaznawī leistete einen wesentlichen Beitrag zur Etablierung der *Ahl-e ḥadīṭ* in Pakistan, vor allem durch die Gründung der *Ġam'iyat-e Ahl-e ḥadīṭ-e Markazīya*, der Nachfolgeorganisation der *All India Ahl-e-ḥadīṭ Conference* in seiner neuen Heimat Lahore. Außerdem war er maßgeblich an der Gründung der islamischen Universität *Ġāmi'at ul-Salaḥīya* in Lā'īlpūr beteiligt, einem der wichtigsten Zentren der Bewegung in Pakistan.

Vor allem seine Kontakte nach Saudi-Arabien machten Dā'ūd Ġaznawī zu einer international bedeutsamen Gestalt der *Ahl-e ḥadīṭ* über Indien hinaus. Auf dem "Islamischen Weltkongress" (*al-Mu'tamar al-Islāmī*) vom 7.6.-5.7.1926 in Mekka war er wie sein Cousin Muḥammad Ismā'īl (s. u.) und Ṭanā'ullāh Vertreter Indiens.<sup>794</sup> Mit seinem Onkel 'Abd ul-Wāḥid war auch noch ein Vertreter der älteren Generation der Familie bei dieser Konferenz anwesend.<sup>795</sup> 1961 zählte Dā'ūd Ġaznawī zu den Gründern der Islamischen Universität in Medina,<sup>796</sup> die später zu einer der wichtigsten Ausbildungsstätten der indische *Ahl-e ḥadīṭ* wurde. Zum Zeitpunkt ihrer Gründung diente sie vornehmlich der Stärkung der wahhabitischen Lehre auch innerhalb Saudi-Arabiens, so dass man davon sprechen kann, dass Ġaznawī maßgeblich die Bindungen zwischen *Wahhābīya* und *Ahl-e ḥadīṭ* förderte.

Seine pro-wahhabitische Haltung legte Dā'ūd Ġaznawī auch in seiner Schrift *Tuḥfat-e Nağd*<sup>797</sup> dar. Darin rechtfertigte er unter anderem das Vorgehen der wahhabitischen Truppen bei der Eroberung Mekkas im Jahr 1803, was eine komplette Abkehr von der Kritik an der *Wahhābīya* durch die erste Generation der *Ahl-e ḥadīṭ* bedeutete. Diese veränderte Ausrichtung der Bewegung zugunsten Saudi-Arabiens wird in Kapitel 4.7. über die "indische *Wahhābīya*" noch ausführlich erläutert.

Auch Da'ūd Ġaznawīs Cousin Muḥammad Ismā'īl b. 'Abd ul-Wāḥid (st. 1960)<sup>798</sup> stellte sich mit seinen pro-wahhabitischen Schriften gegen die Linie der ersten Generation der *Ahl-e ḥadīṭ*, wie sie beispielsweise noch Ṣiddīq Ḥasan Ḥān vertreten hatte. Im Gegensatz zu den ersten Vertretern der Bewegung beurteilte Muḥammad Ismā'īl in Werken wie *Istiqlāl Ḥiğāz* (1928), *Iṣlāḥāt Ḥiğāz* (1928), *Ġalālat al-Malik Ibn Sa'ūd wa-ḥidmat al-Ḥaramain aš-Šarīfain* (1936) oder *Tuḥfat-e Wahhābīya* (1927) die Entstehung des zweiten saudischen Staaten durchweg positiv. Durch seine guten Beziehungen zu Malik 'Abd al-'Azīz konnte Ġaznawī seine Schriften sowohl in Saudi-Arabien als auch in Indien publizieren. Er verfestigte damit die Kontakte zwischen Saudi-Arabien bzw. der *Wahhābīya* und den *Ahl-e ḥadīṭ*, die seitdem ein so wichtiges Element der indischen Bewegung darstellen.

<sup>794</sup> R. Schulze: *Islamischer Internationalismus*, 82.

<sup>795</sup> Ḥalīl 'Arab arrangierte, dass auch er selbst und 'Abd ul-'Alī, Bruder von 'Abd ul-Ḥayy Ḥasanī, die Pilgerfahrt nach Mekka vollziehen konnten und anschließend an der Konferenz teilnahmen. Dieses zeigt die ausgezeichneten Kontakte der *Ahl-i ḥadīṭ* zum saudischen Königshaus. Vgl. J.-P. Hartung: *Viele Wege*, 213.

<sup>796</sup> *Ibid.*, 158.

<sup>797</sup> 'A.Ġ. Salafī: *Da'wat al-Amīr*, 71.

<sup>798</sup> 'A.Ġ. Salafī: *Da'wat al-Amīr*, 63-78.

Ein weiteres Mitglied der Gruppe um die Ġaznawī-Familie, ‘Abd ut-Tawwāb b. Abd ul-Aḥad Ġaznawī (1887-1923),<sup>799</sup> suchte zur Regierungszeit Šāh Ġahān Begums Bhopal auf. Hier erhielt er einige *iğāzāt* von Ḥusain b. Muḥsin und Muḥammad Bašīr. Aufgrund seiner Verdienste im Auswendiglernen von *aḥādīṭ* empfing er mehrfach Zahlungen von Šiddīq Ḥasan und zählte eine Zeit lang sogar zu dessen Beraterstab. Später war er als Prediger und Lehrer an diversen *Ahl-e ḥadīṭ*-Institutionen in Aligarh und Amritsar tätig. Er machte sich außerdem als heftiger Kritiker der *Aryā Samāj* einen Namen, wobei es ihm gelungen sein soll, einige Mitglieder dieser Gruppierung zum Islam zu bekehren. Für Bhopal blieben diese Auseinandersetzungen allerdings ohne Bedeutung, so dass ‘Abd ut-Tawwāb einer der vielen Gelehrten war, die Zahlungen aus der Staatskasse empfingen, ohne Einfluss auf die Politik des Staates zu nehmen.

Auch ein weiterer Gelehrter der *Ahl-e ḥadīṭ* aus dem Punjab kam in einer Frühphase seiner Karriere nach Bhopal: der blinde Šaiḥ ‘Abd ul-Mannān Wazīrābādī (st. 1916),<sup>800</sup> später einer der prominentesten *muḥaddiṭūn* seiner Zeit. Er entstammte einer Familie von Landwirten aus dem Distrikt Jhelum im Punjab. In einigen seiner Schriften soll er später behauptet haben, dass er ein Quraišī war, also dieselbe Stammeszugehörigkeit hatte wie der Prophet Muḥammad. Obwohl ‘Abd ul-Mannān im Alter von acht Jahren erblindete, begann er seine religiöse Ausbildung. Nach Beendigung erster Studien, brach er zu seiner Pilgerfahrt auf. Bevor er jedoch in Mekka eintraf, hatte er sich längere Zeit an muslimischen Fürstenhöfen aufgehalten und dort unterrichtet. Auch nach seiner Rückkehr nach Indien lehrte er an diversen *madāris*.

In Benares lernte er Šiddīq Ḥasans Lehrer ‘Abd ul-Ḥaqq Banārsī kennen, der ihn mit den Lehren der *Ahl-i ḥadīṭ* bekannt machte. Er gab ‘Abd ul-Mannān auch die Empfehlung, bei Šiddīq Ḥasan zu studieren. In der Tat reiste ‘Abd ul-Mannān nach Bhopal, wo *ḥadīṭ*-Studien bei einigen Lehrern (jedoch nicht bei Šiddīq Ḥasan!) belegt sind. Nach kurzer Zeit in Bhopal reiste ‘Abd ul-Mannān nach Delhi weiter, wo er eine *iğāza* von Naḍīr Ḥusain erhielt. In Delhi war ‘Abd ul-Mannān als Lehrer an der *Madrasa-ye Riyāḍ ul-‘ulūm*<sup>801</sup> (gegr. 1885), an der er selbst auch Absolvent war. Naḍīr Ḥusain soll von ‘Abd ul-Mannāns Fähigkeiten im *ḥadīṭ* so beeindruckt gewesen sein, dass er ihn kurz vor seinem Tod zu seinem *ḥalīfa* im Punjab machte. ‘Abd ul-Mannān kehrte daraufhin nach Amritsar zurück, wo er die letzten 14 Jahre seines Lebens als Lehrer tätig war. Seine Bedeutung liegt vor allem in seiner Autorität für fast alle wichtigen Gelehrten der *Ahl-e ḥadīṭ* im Punjab. Er prägte nachhaltig das Werk Tanā’ullāhs. Trotz seiner Bedeutung ist seine Biographie sehr schwierig zu rekonstruieren, da kaum gesicherte Daten vorliegen.

<sup>799</sup> T ‘UHH, 208-210.

<sup>800</sup> NH viii, S. 311, Saif, 357 ff., TAḤ, 435-438; A. Rāhī: *Taḍkira-ye ‘ulamā’-ye Punḡāb* i, 358-360; BŞPH, 235 f. Siehe außerdem M. Riexinger: *Sanā’ullāh Amritsarī*, passim.

<sup>801</sup> TADRĪS, 17 f.

Anhand der britischen Quellen ist allerdings sehr deutlich, dass man 'Abd ul-Mannān unter ständiger Beobachtung hatte, da man ihn als einen Anführer der "Wahhābīs" für gefährlich hielt.<sup>802</sup>

'Abd ul-Mannāns Altersgenosse Ġulām Ḥasan Siyālkoṭī (st. 1918)<sup>803</sup> kam ebenfalls vom Punjab aus nach Bhopal. In seiner Heimatstadt war es zu Unruhen gekommen, nachdem 'Abd ul-Mannān eine öffentliche Auseinandersetzung (*munāzara*) mit lokalen Hanafiten geführt hatte. Ṣiddīq Ḥasan nahm Ġulām Ḥasan in Bhopal auf und unterrichtete ihn sogar. Im Gegensatz zu allen vorher genannten Gelehrten aus dem Punjab erhielt er ein *sanad* im *ḥadīṭ* von Ṣiddīq Ḥasan Ḥān persönlich. In seinen Werken, die alle unmittelbar nach seinen Studien in Bhopal entstanden, griff Ġulām Ḥasan exakt die Themen auf, die auch in Bhopal von den wichtigsten Protagonisten der *Ahl-e ḥadīṭ*-Bewegung aufgebracht worden waren. Damit war Siyālkoṭī als wichtiger Multiplikator der bhopalesischen Transmissionslinie der *Ahl-i ḥadīṭ* im Punjab tätig.

Insgesamt blieben die *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrten des Punjab jedoch marginale Figuren in Ṣiddīq Ḥasans persönlichem Netzwerk. Sie suchten in Bhopal Schutz und (finanzielle) Protektion in Phasen der eigenen Unsicherheit oder sogar Verfolgung. Die Beziehung zu Ṣiddīq Ḥasan ging dabei über ein reines Patronageverhältnis eher selten hinaus. Aus diesem Grunde konnte Ṣiddīq Ḥasan später nicht auf Unterstützung und Hilfe dieser Personen zurückgreifen.

Interessant ist, dass unter der Herrschaft Nawwāb Ḥamīdullāh Ḥāns (1926-1960) zahlreiche Punjabis Bhopal aufsuchten und angeblich überproportional viele Punjabis hohe Staatsämter erhielten.<sup>804</sup> Ḥamīdullāh hatte die Mehrheit von ihnen während seines Studiums an der *Aligarh Muslim University* kennengelernt. Die Reaktion der Muslime Bhopals darauf war 1934 die Gründung einer neuen Bewegung, der *Anḡumān-e ḥuddām-e waṭān*, auch genant *Mulkī Movement*. Ziel war es, dem Einfluss der Punjabis Einhalt zu gebieten und die Position der Muslime Bhopals im Staat zu stärken. Ḥamīdullāh reagierte schließlich ein Jahr später auf die anhaltenden Proteste der Gruppe in den Medien, indem er ein Komitee ins Leben rief, das die vorrangige Einstellung von Bhopalis zum Ziel hatte.

Der Einfluss der Gelehrten aus dem Punjab wurde indes auch schon zuvor am Hof Bhopals kritisch gesehen. Die Briten vermuteten gerade im Punjab eine Unterstützung anti-britischer Aktivitäten. Dort waren einige Gelehrte der *Ahl-e ḥadīṭ* unter Beobachtung der Behörden. Als nun beispielsweise 'Abd ul-Mannān vom Punjab nach Bhopal reiste, befürchteten die Briten eine Ausdehnung von "ḡihād"-Aktivitäten. Ṣiddīq Ḥasan erregte also durch seine Kontakte und Netzwerkverbindungen den Argwohn der Briten. Nicht zuletzt durch die Aufnahme der erwähnten Gelehrten und die Gewährung von Exil wurden Ṣiddīq Ḥasans Netzwerkverbindungen zum Thema des

<sup>802</sup> M. Riexinger: *Sanā'ullāh Amritsarī*, 211.

<sup>803</sup> A. Rāhī: *Tadkīra-ye 'ulamā'-ye Punḡāb* i, 423; M. Riexinger: *Sanā'ullāh Amritsarī*, 227.

<sup>804</sup> K. Mittal: *History of Bhopal State*, S. 153 f.; S.A. Ashfaq: *Bhopal past and present*, MLXXXVII.

indischen Diskurses. Durch die Einbeziehung der Briten als weitere Konfliktpartei erhielt die Affäre um seine Absetzung zudem eine deutlich politische Komponente.

### 3.5.2 Gegner am Hof Bhopals: die Paschtunen

Lässt man die politische Ebene des Konfliktes beiseite, erkennt man, dass die Affäre um die Absetzung Şiddīq Ḥasans von persönlichen Motiven, Neid, Eifersucht und dem Kampf verschiedener Gruppierungen bestimmt wurde. Der zentrale Konflikt in diesem Intrigenspiel war jedoch die Auseinandersetzung zwischen Şāh Ğahān Begum und ihrer Tochter Sulṭān Ğahān Begum. Nach und nach wurden alle anderen Parteien am Hof Bhopals - und teilweise darüber hinaus - in diesen Konflikt mit hineingezogen. Eine zentrale Rolle bei der Absetzung Şiddīq Ḥasan Ḥāns spielten die paschtunischen Clans in Bhopal.

Der Ursprung des Konfliktes lag bereits bei der Wahl Bāqī Muḥammad Ḥāns als Ehemann für Şāh Ğahān Begum durch Sikander Begum im Jahr 1854. Als Bāqī 1867 überraschend starb, sahen die Miştī-Ḥail und die Bāqī-Ḥail ihren Einfluss bei Hofe arg beschnitten. Ihnen wurde klar, dass Şāh Ğahān versuchte, eine neue Verwaltungselite ohne Rücksicht auf Jahrhunderte alte Loyalitäten aufzubauen. Die Einflussnahme durch die paschtunischen Familien in Hofkreisen wurde nach und nach von den Begums eingeschränkt. Sulṭān Ğahān Begum als Bāqīs Tochter stellte nunmehr die einzige Verbindung der Miştī-Ḥail zur Macht dar. Argwöhnisch beäugten die Miştī-Ḥail und die Bāqī-Ḥail Şiddīq Ḥasan Ḥāns wachsenden Einfluss bei Hofe. Als Gerüchte über die bevorstehende Heirat der Herrscherin aufkamen, versuchten die Paschtunen mit den altbekannten Argumenten des Verbotes der Witwenheirat, die Eheschließung zu verhindern (s. u.). Vor allem Qudṣīya Begum redete ihrer Urenkelin Sulṭān Ğahān ein, dass im Falle der Geburt eines (männlichen) Nachkommens Şāh Ğahāns und Şiddīq Ḥasans ihre, Sulṭān Ğahāns, Thronansprüche beiseite geschoben würden. Sulṭān Ğahān lebte in den Jahren nach der Wiederverheiratung ihrer Mutter beständig in der Angst, dass die Verbindung einen weiteren Anwärter um die Thronfolge hervorbringen würde. Das war nicht der Fall, und Sulṭān Ğahāns Ansprüche auf die Thronfolge waren gesichert und von den Briten bestätigt. Die Angst der Thronfolgerin, von der Familie Şiddīq Ḥasans beiseite gedrängt zu werden, wurde indes von den Bāqī-Ḥail, den Nachkommen Bāqī Muḥammad Ḥāns, geschürt. Bāqīs Söhne Laṭīf Muḥammad Ḥān und Maġīd Muḥammad Ḥān<sup>805</sup> bemühten sich eifrig um gute Kontakte mit ihrer Halbschwester Sulṭān Ğahān Begum und ihrem Ehemann Aḥmad ‘Alī Ḥān (st. 1901).<sup>806</sup> Letzterer war, durchaus vergleichbar mit Şiddīq Ḥasan Ḥāns Ambitionen, bestrebt, seinen Einfluss im Staat zu vermehren. Der Ehevertrag, den Aḥmad ‘Alī Ḥān auf Geheiß Şāh Ğahān Begums bei seiner Eheschließung im

<sup>805</sup> Die beiden Söhne entstammten Bāqī Muḥammad Ḥāns Verbindung mit Sardār Bībī von den Wazīr-Ḥail. Die beiden hatten noch eine Schwester namens Amātullāh Begum, zu der jedoch keine weiteren Informationen vorliegen. Zu den anderen Nachkommen Bāqīs vgl. Sulṭān Ğahān Begum: *Tadkīra-ye Bāqī*, 87.

<sup>806</sup> Sh. M. Khan: *Begums of Bhopal*, 131.

Jahr 1875 unterschreiben musste, sah zwar vor, dass im Falle seiner Konversion zur *Šī'a* die Ehe annulliert würde,<sup>807</sup> dass er keine zweite Ehefrau nehmen dürfte, und dass er und seine Sippschaft von dem Versuch Abstand zu nehmen hätten, aktiv in die Staatsgeschäfte einzugreifen. Aḥmad 'Alī Ḥān beachtete allerdings diesen Punkt des Vertrages genau so wenig, wie es Šiddīq Ḥasan Ḥān getan hatte. Auch er mobilisierte einen Großteil seines persönlichen Netzwerkes in Bhopal, um seine Interessen und diejenigen seiner Familie durchzusetzen.

Sikander Begum hatte Aḥmad 'Alī Ḥān einst an den Hof Bhopals gebracht, um den Einfluss ihres eigenen Clans in Bhopal zu schmälern (s.o.). Sie hatte aus diesem Grund bei der Suche nach einem Ehemann für Sulṭān Ğahān auf die Ğalāl-Ḥail aus Jalalabad zurückgegriffen. Aḥmad 'Alī war als Zwölfjähriger nach Bhopal gekommen, wo er von Sikander Begum nach ihren Vorstellungen zum Prinzgemahl geformt wurde. Seine Mutter Muḥammadī Begum, die weit von Sikanders dominantem Auftreten entfernt war, und seine Schwester Čanda Bī ließen sich ebenfalls in Bhopal nieder und erhielten ein großzügiges *ǰāgīr*. Čanda Bīs sieben Töchter aus der Ehe mit einem Ğalālābādī namens Wilāyat 'Alī Ḥān galten als die ideale Heiratskandidatinnen des Staates. Obwohl Sulṭān Ğahān Begum die politischen Ambitionen der Ğalāl-Ḥail in keiner Weise schätzte, griff sie auf deren Mithilfe bei der Absetzung Šiddīq Ḥasans zurück. Gleichsam aus Dankbarkeit für die geglückte Allianz gegen ihren ungeliebten Stiefvater, stimmte Sulṭān Ğahān der von Aḥmad 'Alī Ḥān forcierten Heirat zwischen den beiden Familienzweigen zu: ihr ältester Sohn Naṣrullāh (geb. 1876) heiratete Čanda Bīs Tochter Qaisar Dulhan und ihr jüngerer Sohn 'Ubaidullāh (geb. 1878) Qaisars Schwester Shāharyār Dulhan. Die Hochzeitsfeierlichkeiten fanden im Januar 1902 statt, waren aber seit den Kindheitstagen der Brautleute eine beschlossene Sache. Als die Ğalāl-Ḥail erst einmal am Hofe zu Einfluss gekommen waren, erhofften sie sich außerdem eine Verbindung zwischen Čanda Bīs jüngster Tochter und Ḥamīdullāh (geb. 1894), dem jüngsten Sohn Sulṭān Ğahān Begums.

Die Begum wollte nach der Durchsetzung ihrer Ziele bezüglich Šiddīq Ḥasan die Fraktion von Bāqī-Ḥail und Ğalāl-Ḥail nicht noch weiter unterstützen. Es ist sehr wahrscheinlich, dass Sulṭān Ğahān ihr paschtunisches Netzwerk in Bhopal nur mobilisierte, um Šiddīq Ḥasans Stellung völlig zu unterminieren. Nachdem sie ihr Ziel erreicht hatte, ließ sie allerdings keine weitere Verfestigung der Netzwerkstruktur - z.B. durch Heirat- zu. Das hatten sich die Paschtunen bei Hofe anders vorgestellt, waren sie doch an einer Verfestigung einmal geschaffener Netzbeziehungen und damit an der Macht im Staat interessiert. Sulṭān Ğahān brüskierte die Ğalāl-Ḥail später jedoch dadurch, dass sie für Ḥamīdullāh (geb. 1894) Maimūna Sulṭān Šāh Bano Begum als Braut aussuchte. Maimūna Sulṭān (st. 1982) zählte zu den Šāhzāda-Ḥail der Durrānīs,

<sup>807</sup> Diese Klausel reflektierte unzweifelhaft die in Bhopal vorherrschende anti-schiitische Haltung des Hofes, die höchstwahrscheinlich durch den Einfluss der *Ahl-e ḥadīṭ* noch verstärkt wurde. Zu dem Vertrag siehe u. a. Sh.M. Khan: *Begums of Bhopal*, 128; C. Preckel: *Begums of Bhopal*, 142 f.

die sich auf Aḥmad Šāh ‘Abdalī (st. 1773),<sup>808</sup> den "Vater des modernen Afghanistan" zurückführte. Ihr Urgroßvater Šāh Šuḡā (st. 1842)<sup>809</sup> war von 1803-1809 und von 1839 bis zu seiner Ermordung 1842 König von Afghanistan - allerdings von Gnaden der Briten. Nicht nur deshalb war Maimūna Sulṭān eine ideale Verbindung: die Ehe mit Ḥamīdullāh bevorzugte keine der bereits in Bhopal ansässigen Clans und schuf auch keine neuen Verpflichtungen. Die Bāqī-Ḥail und Ğalāl-Ḥail heirateten indes untereinander und versuchten weiterhin, ihren Einfluss in Bhopal zu vergrößern. Hätten nicht Šāh Ğahān Begum und Sulṭān Ğahān Begum versucht, ihre jeweiligen Anhänger in den Konflikt zu involvieren, hätte Šiddīq Ḥasan Ḥān wohl eine politische Zukunft gehabt. So wurde jedoch Sulṭān Ğahān Begum zur Wortführerin aller Gegner Šiddīq Ḥasans, die sich im Besonderen unter den Paschtunen befanden. In allen Tageszeitungen Bhopals, Lucknows, Agras und sogar in der Londoner *Times* war von der Unterdrückung zu lesen, die Bhopals Bevölkerung unter Šiddīq Ḥasan Ḥān zu erleiden hatte.<sup>810</sup> Sulṭān Ğahān Begum und die Paschtunen prägten nicht nur das negative Image Šiddīq Ḥasan Ḥāns in den Jahren 1881 bis 1885, sondern sorgten durch ihre zahlreichen Publikationen dafür, dass ihn die Nachwelt bis heute in weitestgehend in schlechtem Licht betrachtet. Sulṭān Ğahāns Version der Ereignisse wurde auch von ihrer Enkelin ‘Abida Sulṭaan<sup>811</sup> und von deren Sohn Sh. M. Khan und anderen Historikern Bhopals weitestgehend übernommen.

### 3.5.3 EXKURS: Die Debatte um die Verschleierung

Der größte Vorwurf, den die Paschtunen gegen Šiddīq Ḥasan Ḥān richteten, war, dass er Šāh Ğahān Begum von allen Regierungsgeschäften zurückgedrängt hätte, um sich und den *Ahl-e ḥadīt* die Macht im Staat zu sichern. Deshalb habe er laut Aussage Sulṭān Ğahāns bei öffentlichen Auftritten Šāh Ğahān Begum den Schleier aufgezwungen:

"It was, however, like all his other plans unavailing, for even had he been able to show that, by remaining purdah, my Mother was seriously hampered in the work of administration, he would have still required the consent of the heir-apparent before he, or any one else, could be appointed regent."<sup>812</sup>

Besonders deutlich seien seine Absichten 1877 während des *durbars* anlässlich der Krönung Königin Victorias zur *Qaisar-i Hind* gewesen. Dort habe er Šāh Ğahān zur Verschleierung

<sup>808</sup> Das Gebiet des heutigen Afghanistan war seit dem 16. Jahrhundert unter wechselnder Kontrolle des Mogulreiches und der Perser. Unter Aḥmad Šāh ‘Abdalī Durrānī, der ab 1747 diese Gebiete zurückeroberte, erreichte Afgahnistan seine größte Ausdehnung: von Zentralasien bis Delhi und von Kaschmir bis zum Arabischen Meer. M. Ewans: *Afghanistan: a new history*. London 2002, 5 ff.; 23 ff.

<sup>809</sup> Er war der Enkel Aḥmad ‘Abdalīs, der sich gegen seine Konkurrenten zunächst durchsetzen konnte, dann aber Šāh Maḥmūd (reg. 1800-1803; 1809-1818) und Dost Muḥammad Ḥān (1826-1863) weichen musste. Erst als die Briten 1835 die Herrschaft über Afghanistan erlangten, installierten sie Šāh Šuḡā erneut auf dem Thron. Dazu vgl. Chr. Noelle: *State and tribe in nineteenth-century Afghanistan*. Surrey 1997, 14 ff.; 40-58. M.E. Yapp: *Strategies of British India: Britain, Iran and Afghanistan, 1798-1850*. Oxford 1980.

<sup>810</sup> Vgl. Saeedullah: *Life*, 67.

<sup>811</sup> ‘Abida Sulṭaan: *Memoirs*, 150, 154.

<sup>812</sup> Sultan Jehan Begum: *Account of my life* I, 75.



gezwungen und sich an ihrer Stelle mit den Vertretern der Briten getroffen.<sup>813</sup> Nachdem er sich auf diese Weise das Vertrauen der Briten erschlichen hatte und Bhopal quasi selbständig regierte, habe er Bhopal durch seine falsche Politik an den Rand des Abgrundes gewirtschaftet.<sup>814</sup>

Sultān Ğahān Begums Behauptung, es sei Ṣiddīq Ḥasan Ḥān gewesen, der Šāh Ğahān Begum hinter den Schleier verbannte, ist allerdings nicht korrekt. Šāh Ğahān Begum zeigte sich nämlich nur vor ihrer Heirat mit Bāqī Muḥammad Ḥān unverschleiert in der Öffentlichkeit. Danach nahm sie ausschließlich in *purda* an *durbārs* und anderen öffentlichen Veranstaltungen teil. Sultān Ğahān indes erweckte jedoch den Eindruck, dass ihre Mutter erst nach ihrer zweiten Eheschließung verschleiert auftrat, was sie dem wachsenden Einfluss der *Ahl-e ḥadīṭ* zuschrieb. Sie begriff die Verschleierung ihrer Mutter als Beschränkung ihrer Freiheit durch Ṣiddīq Ḥasan Ḥān.

Šāh Ğahān Begum jedoch brachte immer wieder zum Ausdruck, dass sie selbst - auch gegen den Widerstand ihrer eigenen Mutter - die Verschleierung gewählt habe. Sie sah darin auch keine Beschränkung in ihren Aufgaben als Herrscherin. In dieser Funktion wollte Šāh Ğahān Begum ihre weiblichen Untertanen sogar ermutigen, mit Hilfe des *ḥiḡāb* am öffentlichen Leben teilzuhaben. So ließ sie eine Schule für Mädchen in *purda* errichten, ein Teil des *bazārs*<sup>815</sup> und eine öffentliche Parkanlage waren ausschließlich für verschleierte Frauen gedacht,<sup>816</sup> und auch das neugegründete Krankenhaus bot nun die Behandlung von Frauen an.<sup>817</sup> Der *ḥiḡāb* bot auf diese Weise den Frauen Bhopals die Möglichkeit, öffentlich aufzutreten, eigene Bildungschancen und neue ökonomische Chancen wahrzunehmen. Somit trug der Schleier in Šāh Ğahāns Augen zur Emanzipation der Frauen, nicht zu ihrer Unterdrückung durch die Männer bei. Diese Sichtweise wird heute, einhundert Jahre später, auch von vielen muslimischen Frauen geteilt.<sup>818</sup>

Šāh Ğahān Begums versuchte aufzuzeigen, dass die Vorurteile der Briten, der Schleier sei ein Zeichen von Rückständigkeit und nur das Ablegen des Schleiers ermögliche die Befreiung der Frauen, nicht unbedingt zutreffen müssen. Šāh Ğahān Begum wollte somit verdeutlichen, dass

<sup>813</sup> Ibid., 88.

<sup>814</sup> Sultān Ğahān Begum berichtete bei ihrer Regierungsübernahme 1901, dass ihr ihre Mutter einen großen Schuldenberg hinterlassen habe. Diese Behauptung wurde gleichsam wie die Regierungsgewalt von Generation zu Generation weitergegeben, ohne dass sich genaue Zahlen zur Überprüfung finden lassen. Vgl. Sultan Jehan Begum: *Account of my life I*, 80; S.A. Ashfaq: *Bhopal past and present*, 80.

Vgl. außerdem die Schrift von Ziyā'ul-Shaikh: *The reign of terror in Bhopal State*. Agra 1886. In diesem Werk wird allerdings Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān nicht als Urheber der Misswirtschaft angesehen, sondern es werden andere Hofbeamte genannt, deren Aufgaben im Rahmen dieser Arbeit nicht geklärt werden konnten.

<sup>815</sup> Die Läden in diesem Teil des *bazārs* wurde auch ausschließlich von Frauen betrieben. Vgl. S.A. Ashfaq: *Bhopal past and present*, 62.

<sup>816</sup> Sultan Jehan Begum: *Hayat-i Shahjehani*, 91.

<sup>817</sup> S.A. Ashfaq: *Bhopal past and present*, 63.

<sup>818</sup> Zur Veränderung weiblicher Interpretationen zum Thema Schleier bis hin zu einer Bewegung, die ausdrücklich den Schleier anlegt, schildert aus anthropologischer Perspektive Fadwa El Guindi: *Veil: Modesty, privacy and resistance*. Oxford 1999. Zu der Haltung "islamischer Feministinnen", das Anlegen des Schleiers zu unterstützen, siehe Salim el-Bahnassawi: *Woman between Islam and world legislations*. Kuwait 1985; Aisha Lemu / Fatima Heeren: *Woman in Islam*. London 1978; Mohammad Nadvi: *Modesty and chastity in Islam*. Kuwait: Islamic Book, 1982. Für den indischen Kontext vgl. die Schriften von Maryam Jameelah, einer amerikanischen Jüdin, die zum Islam konvertierte. Sie stand vor allem den Ideen Maudūdis - mit dem sie regelmäßig korrespondierte - nahe. Vgl. M. Jameelah: *Islam and the Muslim woman today*. Lahore 1978. Hinzuweisen wäre noch darauf, dass auch von diesen Frauen unterschiedliche Formen der Verschleierung gefordert werden. Auf diesen Punkt wird am Ende dieses Abschnitts noch ausführlich eingegangen.

islamische Reform und Modernisierung kein Gegensatz sein müssen. Der *hiğāb* war für sie eine - wenn nicht die einzige- Möglichkeit, sich in der Öffentlichkeit aktiv zu zeigen und ihre Rolle als Herrscherin auszufüllen. Ihre Einstellung untermauerte Šāh Ğahān Begum in ihrem bereits erwähnten Buch *Tahdīb an-niswān*, in dem sie die korrekte Kleidung einer Muslima - inklusive Verschleierung- beschrieb und das Tragen eines Schleiers nicht nur für sich als Notwendigkeit erachtete (s. u.). Auch wenn über die tatsächliche Motivation Šāh Ğahān Begums, sich ausschließlich in *purda* in der Öffentlichkeit zu zeigen,<sup>819</sup> nur spekuliert werden kann, ist klar, dass sie selbst die Verschleierung der Frau nachdrücklich befürwortete. Aus diesem Grund erscheint Sulṭān Ğahān Begums Behauptung, Šiddīq Ḥasan Ḥāns sei allein für das Auftreten ihrer Mutter in *purda* verantwortlich, als nicht korrekt.

Besonders interessant sind im Kontext von Sulṭān Ğahāns Darstellung der Verschleierung ihrer Mutter die Widersprüche, die sich in Sulṭān Ğahāns Ansichten selbst finden. Obwohl sie den *hiğāb* bei ihrer Mutter so heftig kritisiert hatte, trat sie selbst in der Öffentlichkeit nie unverschleiert auf. Ihre Reisen, die sie sowohl durch Indien als auch durch Europa<sup>820</sup> machte, trat sie immer in Vollverschleierung an. Noch wichtiger als dieser äußerliche Beweis ihrer Einstellung ist das Buch, das sie zur Verteidigung des *hiğāb* schrieb, und dessen Titel allein ihre Einstellung illustriert: *Hijab, or why Purdah is necessary*, das im Jahr 1922 als Übersetzung ihres Urdu-Werkes *ʿIf-fat al-muslimīn*.<sup>821</sup> In diesem Werk vertrat sie erstaunlicherweise dieselbe Einstellung zum Schleier, die ihre Mutter gehabt hatte: erst der Schleier ermögliche den Zugang der muslimischen Frauen zu mehr Rechten und Bildung, da er den Frauen in der Öffentlichkeit Schutz und Respekt verschaffe. Aus denselben Gründen wie ihre Mutter eröffnete Sulṭān Ğahān Begum später in Bhopal weitere Schulen für Mädchen in *purda* und setzte sich für eine Verbesserung der Rechte der Frauen in ihrem Staat ein. Erst 1928, im Alter von 70 Jahren, legte Sulṭān Ğahān ihre *burqa* ab. Zwei Jahre nach ihrer Abdankung war sie der Ansicht, dass sie ein Zeichen für die jüngeren Frauen setzen sollte - dass nämlich *purda* nicht mehr notwendig für eine muslimische Frau sei.<sup>822</sup> In der Tat trugen ihre Schwiegertochter Maimoona und ihre drei Enkelinnen weder eine *burqa* noch die Verschleierung im "türkischen Stil". Auf Familienaufnahmen sind alle vier lediglich mit einer *dupatta* zu sehen.

Zwischen diesen beiden scheinbar gegensätzlichen Ansätzen liegt die lange Regierungszeit der Begum, in der diese - genau wie ihre Mutter - die *purda* in Bhopal institutionalisierte und den Frauen somit die Möglichkeit gab, aus der häuslichen Isolation herauszukommen. Angebote, die

<sup>819</sup> Leider liegen keine Aufnahmen der Form der *purda* vor, die von Šāh Ğahān in der Öffentlichkeit vorzog.

<sup>820</sup> 1329/1911 und 1344/1925 hielt sich Sulṭān Ğahān Begum für einige Zeit in England auf. ʿĀbida Sulṭān veröffentlichte zusammen mit ihrem Aufsatz ein Bild ihrer Großmutter bei einem Besuch des India Office in London. Sulṭān Ğahān Begum war auch bei diesem Anlass tief verschleiert. Zu diesen Reisen vgl. die Aufzeichnungen, die Sulṭān Ğahāns Schwiegertochter Maimūna Sulṭān über diese Reise machte und unter dem Titel *A Trip to Europe* (Calcutta 1914) veröffentlichte.

<sup>821</sup> Sultan Jehan Begum: *Hijab, or: Why Purdah is necessary*. Calcutta 1922.

<sup>822</sup> C. Preckel: *Begums of Bhopal*, 194; Sh.M. Khan: *Begums of Bhopal*, 224 ff.

in Bhopal wahrgenommen wurden, waren die Errichtung von weiteren *purda*-Schulen für die Töchter der Notabeln, die Behandlung von Frauen durch Unani-Mediziner. Im *Princess of Wales Ladies' Club* wurden Themen wie *purda* und Frauenrechte (*ḥuqūq-e niswān*) diskutiert. Dabei hatte Sulṭān Ğahān Begum stets die Notwendigkeit der *purda* gegen andere Frauen verteidigt, die "Lockerungen" des *purda*-Systems forderten oder gar dessen Abschaffung. S. Lambert-Hurley betont in ihren Arbeiten immer wieder den scheinbaren Gegensatz zwischen den Positionen der Reformer der Aligarh-Schule (Sayyid Aḥmad Ḥān, Naḍīr Aḥmad) und denen der Begum, "die den heutigen Lesern als erkennbar islamistisch" erscheint. Demgegenüber muss aber festgehalten werden, dass auch die Reformer der Aligarh-Schule nicht vor Mitte der 1920er Jahre an die Abschaffung einer Kopfbedeckung dachten. Die Schleierfrage wurde in vielen anderen Regionen der islamischen Welt kontrovers diskutiert. 1923 legte die ägyptische Frauenrechtlerin Huda al-Sharawi (Hudā aš-Ša'rāwī, st. 1947) nach ihrer Rückkehr von einer Konferenz in Rom ihren Schleier ab.<sup>823</sup> In der Türkei sah Ziya Gökalp (st. 1924) den Schleier als Symbol der Unterdrückung der Frau.<sup>824</sup> Gökalp übte maßgeblichen Einfluss auf Kemal Atatürk aus, dessen Frau Latife Uşşaki (st. 1975) - eine in Frankreich ausgebildete Anwältin - ebenfalls bei öffentlichen Auftritten unverschleiert, jedoch zumeist mit einer Kopfbedeckung, erschien. Sowohl im ägyptischen als auch im türkischen Umfeld bewegte sich die Diskussion in nationalistischen Zirkeln, deren Reformziele in die Schaffung der jeweiligen Nationalstaaten eingingen. Zwar gab es in den jeweiligen Programmen der Reformer immer wieder auch die (Auf-)Forderung, sich komplett des Schleiers zu entledigen, jedoch wird in der Diskussion der Verschleierungsfrage nicht immer deutlich, um welche Art der Verschleierung es geht. R. Paret hatte in seiner Untersuchung festgestellt, dass es für die Komplettverschleierung inklusive Gesicht und Händen eigentlich keine Grundlage in den Texten gäbe.<sup>825</sup> Die Abschaffung des Schleiers müsse sich also zunächst primär auf das Tragen von Gesichtsschleier und von Handschuhen beziehen. Wenn Sulṭān Ğahān nun von einer Abschaffung des *purda*-Systems sprach, meinte sie augenscheinlich lediglich die *burqa* beziehungsweise die Vollverschleierung, trug jedoch weiterhin eine Kopfbedeckung. Zudem wandte sie sich auch gegen die Abgeschlossenheit ("seclusion") von Frauen, die ebenfalls unter dem Begriff *purda* bekannt ist. Stattdessen wollte sie, dass Frauen und Mädchen eine Ausbildung erhalten und ihnen ein gesellschaftliches Leben in der Öffentlichkeit ermöglicht wird.

<sup>823</sup> Bilder zeigen Ša'rāwī auch am Ende ihres Lebens immer mit einer Kopfbedeckung - von einer vollständigen Entschleierung, wie sie häufig in der Literatur erwähnt wurde, kann nicht die Rede sein.

<sup>824</sup> Emel Doğramaci: "Ziya Gökalp and women's rights". *WI* 18 iii-iv (1978), 212-220. In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu erwähnen, dass die Autoren der Aligarh Muslim University in ständigem Austausch mit den Reformern des Osmanischen Reiches und der Nationalisten standen. Zu nennen ist hier Sayyid Sağğad Ḥaidar (st. 1943). Siehe G. Minault: *Secluded scholars*, 269 f.

<sup>825</sup> R. Paret: *Schriften zum Islam: Volksroman, Frauenfrage, Bilderverbot* / Hrsg. von J. van Ess. Wiesbaden 1981.

Doch nur knapp zehn Jahre später war es ein Vertreter des politischen Islam, nämlich Abū-l-A'ālā Maudūdī (st. 1979) der in Schriften wie *Purdah and the status of women in Islam*<sup>826</sup> die Verschleierung als absolut unabdingbar gemacht hatte. Maudūdī begriff die Verschleierung nicht nur als religiöses, sondern auch als politisches Symbol. Spätestens seit der Iranischen Revolution im Jahr 1978 wird auch im Westen über die Frage debattiert, ob es sich bei der Verschleierung um eine religiöse Pflicht oder ein politisches Zeichen handele, das ein Signal gegen die moralische Verkommenheit "des Westens" sei. Damit einher geht auch eine Kritik des westlichen Kapitalismus, der falsche Werte vermittelte und die Frau als Ware betrachte. Von einer derartigen Kritik westlicher Werte war Sulṭān Ğahān Begum jedoch weit entfernt. Zwar finden sich in den Berichten über ihre Europareise durchaus kritische Bemerkungen zur Stellung der Frau in Europa, jedoch bleiben diese die Ausnahme.<sup>827</sup>

Die Auseinandersetzung über die Verschleierung wurde und wird bis zum heutigen Tage heftig weitergeführt. Debattiert wurde jedoch nicht nur über das System der *purda* an sich, sondern auch über die Art der Verschleierung. Wie bereits erwähnt, plädierten viele Frauen für eine Lockerung der vorherrschenden Art: so sollten Frauen nunmehr nur ihre Haare mit der *dupatta* bedecken dürfen. Diese Methode der Bedeckung wurde bereits von Sulṭān Ğahān Begums Schwiegertochter und deren Töchtern angewendet - nachdem die Begum vergeblich versucht hatte, ihre Enkelinnen zu einer Vollverschleierung anzuhalten.<sup>828</sup> Eine neue Mode, die *burqa* im "türkischen Stil", wurde in Bhopal populär: ein langer Mantel mit abnehmbarem Schleier, der unterhalb des Kinns verknotet wird und leicht durch eine *dupatta* zu ersetzen ist. Diese Form der Verschleierung wurde in den Zeitschriften Bhopals, wie in der *Zill us-Sulṭān*, veröffentlicht.<sup>829</sup> Diese Form der Verschleierung wird auch heute noch mehrheitlich in Indien getragen. Sulṭān Ğahān Begum jedoch zog eine *burqa* vor, wie sie heutzutage in Afghanistan üblich ist. Auf einigen Photographien (beispielsweise anlässlich des Besuches des Prince of Wales in Bhopal) trägt sie eine helle *burqa*, die nur die Augen freilässt. Handschuhe trug sie allerdings nicht.

Gerade über das Tragen von *burqas* im indischen Kontext gab es jüngst (2006) heftige Auseinandersetzungen: im Zuge des Disputes um das Auftreten der (muslimischen) Schauspielerin Shabana Azmi (geb. 1950) äußerte diese, dass der Qur'ān keine bestimmte Form der Verschleierung vorschreibe, und schon gar keine *burqa*. Diese sei auch nicht in der indischen Kultur verwurzelt. Zudem schreibe der Qur'ān vor, dass Frauen sich "sittsam" zu kleiden hätten, von Gesichtverschleierung sei jedoch nicht die Rede.<sup>830</sup> Daraufhin attackierten einige Gelehrte unter der Füh-

<sup>826</sup> Lahore 1972.

<sup>827</sup> S. Lambert-Hurley: *Muslim women*, 106.

<sup>828</sup> *Ibid.*, 121, Zitat von *Memoirs of a rebel princess*, 72 ff., wo beschrieben wird, wie 'Abīda Sulṭān von ihrer Großmutter gezwungen wird, die *burqa* zu tragen.

<sup>829</sup> S. Lambert-Hurley: *Muslim women*, 100.

<sup>830</sup> Exakt diese Argumentation war auch von den Aligarh-Reformern vorgebracht worden.

rung von Syed Ahmed Bukhari, dem *imām* der Freitagsmoschee in Delhi, die Schauspielerin.<sup>831</sup> Er bezeichnete Azmi als "Frau, die singt und tanzt" verglich sie somit mit einer Prostituierten. Die Schriftstellerin Taslima Nasreen aus Bangladesh, die seit Jahren in Indien lebt (geb. 1962) entgegnete Azmi in einem längeren Artikel im Magazin *Outlook India*, dass ihrer Ansicht nach der Qur'ān sehr wohl eine Verschleierung vorschreibe - pflichtete Azmi aber bei, dass Frauen sich diesem Diktat nicht unterwerfen sollten: weder eine *burqa*, noch ein *niqāb* oder ein *ḥiğāb* seien vorgeschrieben. Sie seien nichts weiter als ein Zeichen mangelnden Respekts vor Frauen.

Doch auch die gegenteilige Ansicht ist in Indien durchaus präsent. Vertreterinnen der *Aḥmadīya* Bewegung präsentieren sich während der Sendungen für den *Aḥmadīya*-eigenen Sender *mta* in schwarzer Vollverschleierung (inklusive Gesichtsschleier und Handschuhen). In Kaschmir kämpft Asiya Andrabi mit ihrer Organisation *Duḥtarān-e millat* ("Töchter des Glaubens" / DeM) bereits seit den 1990ern für das Tragen des Schleiers.<sup>832</sup> Andrabi zieht eine schwarze Vollverschleierung inklusive Handschuhe vor. Bekannt wurden Andrabis Aktionen, in denen sie Frauen, die keinen Schleier trugen, mit Farbe besprühte. Sie bezeichnet sich selbst als Feministin.

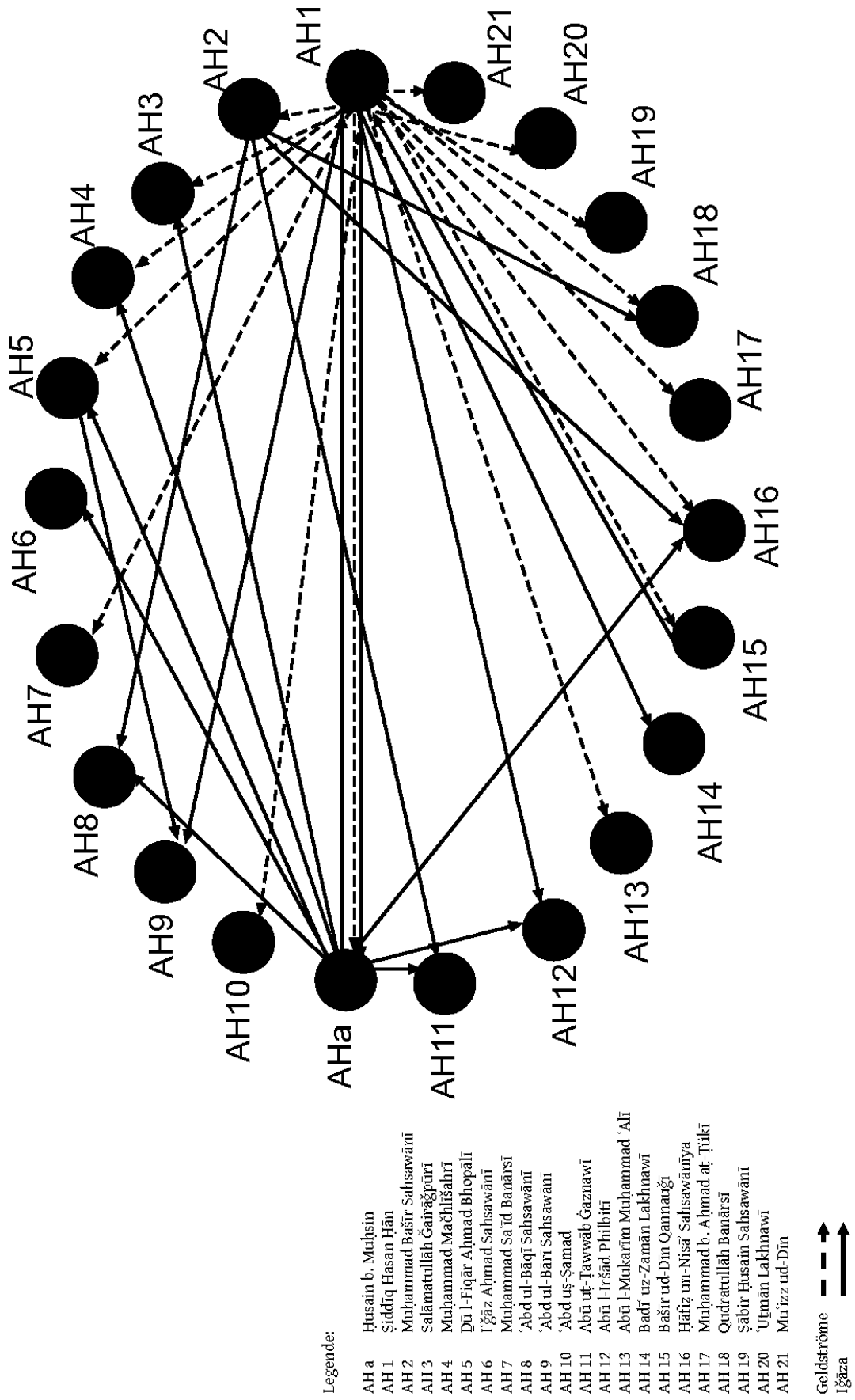
Seit den Tagen Sulṭān Ḡahāns ist somit die Frage nach der "sittsamen" und "anständigen" Kleidung muslimischer Frauen in Indien umstritten. Die Debatte zeigt das große Spektrum weiblicher Ansichten und Interpretationen zu diesem Thema. Zweifelsfrei erhöhte sich seit Beginn der 1920er Jahre der Anteil von Frauen, die nach dem System der *purda* lebten. M. Pernau hat zutreffend darauf hingewiesen,<sup>833</sup> dass sich durch die Kooperation mit den britischen Behörden mehr Frauen den Regelungen der *purda* anpassten (oder anpassen mussten). Galten die Regelungen der Verschleierung nur für eine kleine Gruppe muslimischer Adelliger, weitete sich der Kreis der *purdanašīn* nun sichtbar aus. Dieses Phänomen kann durchaus auch in Bhopal beobachtet werden: hatte unter Šāh Ḡahāns Herrschaft nur ein kleiner Zirkel um die Herrscherin die Verschleierung gewählt, stiegen die Zahlen der *purda*-tragenden Frauen und Mädchen unter Sulṭān Ḡahān an nicht zuletzt deshalb weil durch die Islamisierung bei gleichzeitiger Kooperation mit den Briten neue Möglichkeiten für Frauen in *purda* geschaffen wurden. Diese Möglichkeiten galten in Bezug eine eigenständige Berufstätigkeit der Frau wie auf den Zugang zu Bildung oder dem Gesundheitswesen. Dabei legten Šāh Ḡahān Begum und ihre Tochter eine nahezu identische Argumentationsweise zur Befürwortung der *purda* an den Tag, was wiederum darauf schließen lässt, dass es sich bei Sulṭān Ḡahāns Kritik an Šāh Ḡahāns Verschleierung um ein vorgeschobenes Argument zur Diffamierung Šiddīq Ḥasan Ḥāns handelte. Dass diese Kritik mit den Machtansprüchen der paschtunischen Familien Bhopals in engstem Zusammenhang stand, ist durch die Tatsache bewiesen, dass sich der Konflikt um so mehr verschärfte, je heftiger Šiddīq Ḥasan Ḥān in die

<sup>831</sup> Details zu der Debatte auf <http://noburka.blogspot.com> (12.8.2008).

<sup>832</sup> [http://www.satp.org/satporgtp/countries/india/states/jandk/terrorist\\_outfits/dukhtaran.htm](http://www.satp.org/satporgtp/countries/india/states/jandk/terrorist_outfits/dukhtaran.htm) (16.8.2008).

<sup>833</sup> M. Pernau: *Bürger mit Turban*, 124, mit Berufung auf die K. Sangari / S. Vaid (eds.): *Recasting women*. Delhi 1989; S. Chandra: *Enslaved daughters*. Delhi 1998.

Abb. 9: Der Reformzirkel der Ahl-e ḥadīth



Heiratspolitik der Paschtunen einzugreifen versuchte. Zunächst einmal versuchte Şiddīq Ḥasan Ḥān, die von Sikander Begum geplante Ehe von Aḥmad 'Alī Ḥān und Sulṭān Ğahān Begum zu verhindern.<sup>834</sup> Der wahrscheinliche Grund dafür war, dass Sulṭān Ğahān einen anderen Bewerber heiraten sollte, der besser zur Politik ihrer Mutter Šāh Ğahān gepasst hätte. Diese plante nämlich zum einen, die beiden Zweige der Dynastie der Herrscherfamilie wieder zu vereinen, um diesen Zweig ihres eigenen Clans für ihre eigenen Ziele zu gewinnen. Der wachsende Einfluss der Ğalāl-Ḥail war ein Störfaktor für die Versöhnung mit ihrer eigenen Familie. Aus diesem Grund sollte einer ihrer Enkel mit einer Enkelin Wazīr Muḥammad Ḥāns verheiratet werden.<sup>835</sup> Zweitens wollte Šāh Ğahān den *Ahl-e ḥadīṭ* im Allgemeinen und ihrem Ehemann im Besonderen zu noch mehr Einfluss verhelfen. Şiddīq Ḥasan Ḥān sollte deshalb einen seiner Söhne mit Sulṭān Ğahāns Tochter Bilqīs Ğahān verheiraten.<sup>836</sup> Dieser Plan scheiterte nur, weil Bilqīs Ğahān 1885 plötzlich verstarb. Die auch von ihm angestrebte Heiratspolitik zeigt deutlich, dass Şiddīq Ḥasan Ḥān selbst nicht ohne dynastische Ambitionen war, und dass Šāh Ğahān diese billigte.

Sulṭān Ğahān Begum fürchtete nach dem Tod ihrer Großmutter Sikander und der zweiten Eheschließung ihrer Mutter um ihre eigenen Thronansprüche und die ihrer Kinder. Sie musste miterleben, wie der Einfluss von Şiddīq Ḥasan Ḥān, seinen Söhnen und der *Ahl-e ḥadīṭ* in Bhopal immer weiter anwuchs. Die neue Politik Šāh Ğahān Begums förderte primär die *Ahl-e ḥadīṭ* und nahm keine Rücksicht auf alte Loyalitäten und Verbindungen der Paschtunen. Şiddīq Ḥasan Ḥān wurde deshalb von den Paschtunen als Gefahr für ihre Machtstellung gesehen. Sulṭān Ğahān Begum, die eng mit den Bāqī-Ḥail und den Ğalāl-Ḥail verbunden war, suchte zur Lösung des Problems das Bündnis mit den Briten. Dabei setzte sie die religiöse Ausrichtung der *Ahl-e ḥadīṭ* mit der arabischen *Wahhābīya* und Aufrührertum gleich. Selbst das Werk *Tarġumān-e Wahhābīya*, das von Şiddīq Ḥasan Ḥān ja eigens zu seiner Verteidigung geschrieben worden war, wurde nun von seinen Gegnern zu seinen Ungunsten ausgelegt.<sup>837</sup> Auch die Übersetzung dieses Werkes ins Englische und die Veröffentlichung einiger Exzerpte in englischer Sprache vermochten nicht, Şiddīq Ḥasan Ḥān in den Augen der britischen Administration zu rehabilitieren.

Sulṭān Ğahān Begum hingegen verfügte offensichtlich über bessere Kontakte zu den Briten als ihre Mutter und Şiddīq Ḥasan Ḥān. Voller Bewunderung für Königin Victoria<sup>838</sup> nannte sie diese "ihre wirkliche Mutter."<sup>839</sup> In dem Maße, in dem sich das Verhältnis zwischen Sulṭān Ğahān

<sup>834</sup> S.A. Ashfaq: *Bhopal past and present*, 81.

<sup>835</sup> Saeedullah: *Life*, 69.

<sup>836</sup> Sultan Jehan Begum: *Account of my life I*, 13.

<sup>837</sup> Vgl. Saeedullah: *Life*, 69.

<sup>838</sup> Folgendes Zitat verdeutlicht wohl, wie Sulṭān Ğahān Begum die britische Herrschaft in Indien beurteilte: "*The year 1858 is a memorable one in the annals of India. It witnessed the restoration of peace, the abolition of the Company, and the assumption by Her Majesty, Queen Victoria of the reins of government. It witnessed the arrival of Her Majesty's Dispatch, the Magna Charta of India, which like a sun rising in the West, brought life and vigour to the fainting East, and dispensing the clouds of ignorance, insecurity, and distrust, spread instead the light of peace, progress, and knowledge.*"

Sultan Jehan Begum: *Account of my life I*, 101.

<sup>839</sup> Vgl. Abida Sultaan: "Begums of Bhopal", 35.

Begum und ihrer Mutter verschlechterte, suchte sie Anschluss an die Briten und pflegte ihre Kontakte mit ihnen.<sup>840</sup> Im Laufe der Zeit versammelte Sulṭān Ğahān Begum immer mehr Gegner ihres Stiefvaters um sich. Zu den größten Feinden Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns unter den Briten zählte Lepel Griffin,<sup>841</sup> der sich im Zuge der Auseinandersetzungen sogar dafür einsetzte, den Nawwāb zum Tode zu verurteilen oder ihn lebenslang aus Bhopal zu verbannen.<sup>842</sup>

Letztendlich entschieden sich die Briten dafür, Ṣiddīq Ḥasan Ḥān seines Amtes und seiner Titel zu entheben, obwohl sie sich bewusst waren, dass die gegen ihn erhobenen Vorwürfe wahrscheinlich unberechtigt waren. Dieses wird auch durch den folgenden Brief des Vizekönigs Lord Dufferin deutlich:

"We have given the matter our close attention and have come to the conclusion that we had better not take any action against Nawab on ground of seditious writings. We also think it doubtful whether there is sufficient proof of gross misgovernment to justify us in so strong a measure as deportation of Begum's husband. Such proof could only be obtained by formal inquiry, which is open to many objections. The Begum has now undertaken to relieve him of all authority, and to prevent him from interfering in future with state administration. We should deprive Nawab of salutes and titles, and would insist upon appointment of suitable ministers."<sup>843</sup>

Anhand der aufgeführten Quellen zeigt sich, dass die Behauptungen, Ṣiddīq Ḥasan Ḥān habe aufrührerische Schriften gegen die Briten verfasst, zumindest zweifelhaft waren. Es fanden sich auch keine substantiellen Beweise für die Verstrickung des Nawwāb in andere konspirative Aktivitäten. Die Briten entschlossen sich zu seiner Absetzung, obwohl ihnen dieser Umstand voll bewusst war. Das Resultat war die Stärkung der Partei Sulṭān Ğahān Begums und damit die Anerkennung ihrer Rechte als Thronerbin. Die Tatsache, dass man keine offiziellen Untersuchungen durchführen wollte, deutet wohl darauf hin, dass die gesamte Affäre vor der Öffentlichkeit verschwiegen werden sollte. Dennoch gab es im Laufe des Jahres 1885 von Šāh Ğahān Begum geleitete Untersuchungen über die angebliche Misswirtschaft im Staat Bhopal.<sup>844</sup> Der Name Ṣiddīq Ḥasan Ḥān erschien in diesem Zusammenhang allerdings nur am Rande, so dass man vermuten kann, dass er zumindest in diesen Punkten entlastet wurde.

<sup>840</sup> Als ein Beispiel sei an dieser Stelle die Frau des britischen Colonel Ranken, Ada Ranken genannt, die lange Zeit in Bhopal lebte und mit Sulṭān Ğahān Begum ständigen Kontakt pflegte. Als die Rankens wieder nach London zurückgekehrt waren, führte Ada Ranken einen langjährigen Briefwechsel mit Sulṭān Ğahān. Sie veröffentlichte in einer britischen Zeitschrift einen Artikel mit dem Titel "*The Veiled ruler*." Das Manuskript dieses Artikels ist in der *India Office Library* in London einzusehen.

<sup>841</sup> Die Rolle von Griffin - von 1881 bis 1888 *Political Agent* in Bhopal- bei der Entmachtung Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns ist nach wie vor ungeklärt. Es könnte durchaus sein, dass sich Griffin lediglich im Hinblick auf seine weitere Karriere als besonders hart gegenüber dem Nawwāb erweisen wollte. Eine Rücknahme der Vorwürfe hätte zudem eine Schwächung seiner Position bedeutet. Vgl. auch Saeedullah: *Life*, 69. Griffin attackierte in einem Gespräch mit Šāh Ğahān Begum Ṣiddīq Ḥasan Ḥān heftig, bezeichnete ihn als Wahhābī und Magier und machte ihn für den Tod von Bilq hān verantwortlich. Anschließend setzte er die Herrscherin unter Druck, doch endlich von der *purda* abzulassen, da dieses ein Zeichen von Schwäche sei. Vgl. *Bhopal affairs: an appeal to His Excellency the Viceroy and Governor-General of India in Council*. Calcutta 1889, zitiert bei C. Preckel: *Begums of Bhopal*, 172.

<sup>842</sup> *Political and Secret Home Correspondence*, 1885, LXXVIII, 1147, zitiert nach Saeedullah: *Life*, 69.

<sup>843</sup> *Political and Secret Home Correspondence*, 1885, LXXVIII, 1147, zitiert nach Saeedullah: *Life*, 71.

<sup>844</sup> Ziyā ul-Shaikh: *The Reign of terror in Bhopal state*. Agra 1886.



Şiddīq Ḥasan Ḥān wurde nach seiner Absetzung in seiner Privatresidenz *Nūr Maḥall* unter Hausarrest gestellt. Nach acht Monaten versuchte Šāh Ğahān Begum, den neuen Vizekönig Lord Dufferin um eine "Hafterleichterung" zu bitten. Diese wurde nur in der Form gewährt, als dass Şiddīq Ḥasan Ḥān komplett in den *Tāġ Maḥall* Palast umsiedeln durfte. Er versuchte, seine Tätigkeiten als Gelehrter fortzusetzen, konnte aber aufgrund einer schweren Erkrankung kaum noch tätig werden. Er starb am 20. Februar 1890. Unter den Nachkommen Şiddīq Ḥasan Ḥāns kursiert nach wie vor die Legende, dass dieser Opfer eines Mordkomplotts geworden sei. Eine Woche vor seinem Tod habe man ihm und Šāh Ğahān Begum Gift in ihr Essen gemischt. Während die Dosis für ihn tödlich gewesen sei, habe die Herrscherin aus Zufall überlebt.<sup>845</sup>

So wie über seinen Tod existieren auch viele andere Legenden und Geschichten über das Leben Şiddīq Ḥasan Ḥāns, die eine Einordnung der historischen Figur schwierig machen. Tatsächlich blieb seine Persönlichkeit über die klare Einordnung seiner Person als Gelehrter der *Ahl-e ḥadīṭ* hinaus schwer greifbar. Zwar bestimmte seine Zugehörigkeit zu der Bewegung seine eigene grundsätzliche Haltung im Diskurs, war allerdings in einigen Punkten von Widersprüchen gekennzeichnet. Ebenso widersprüchlich waren seine Netzwerkkontakte - als ein Beispiel seien seine Verbindungen sowohl zu Unterstützern als auch zu Gegnern der arabischen *Wahhābiya* genannt. Die fast ausschließliche Förderung von Gelehrten der *Ahl-e ḥadīṭ* stieß vor allem bei den Paschtunen Bhopals auf erheblichen Widerstand. Sie waren diejenigen, die von Sulṭān Ğahān mobilisiert wurden, um Şiddīq Ḥasan Ḥāns Einfluss zu beschränken. Gleichzeitig versuchte Sulṭān Ğahān Begum, die Briten zur Unterstützung ihrer eigenen Ziele zu gewinnen. Der Allianz dieser Gruppierungen hatte Şiddīq Ḥasan Ḥān nicht viel entgegenzusetzen. Außer bei seiner Frau Šāh Ğahān Begum verfügte Şiddīq Ḥasan Ḥān über keinerlei Rückhalt unter den Paschtunen. Bei ihnen war er alles andere als ein Meinungsmacher. Die Gelehrten jedoch, die Şiddīq Ḥasan Ḥān nach Bhopal geholt hatte - allen voran Ḥusain b. Muḥsin - konnten ihm auf Grund ihres Status als "Auswärtige" auch keine Hilfe sein. Da sie sich zudem in Abhängigkeit ausschließlich von Şiddīq Ḥasan Ḥān befanden und keinen Zugang zu dem paschtunischen Netzwerk in Bhopal hatten, waren sie in dieser Situation für Şiddīq Ḥasan Ḥān nicht hilfreich. Einflussreiche Amtsinhaber unter den *Ahl-e ḥadīṭ* wie Salāmatullāh Ğairāġpūrī oder Muḥammad Bašīr Saḥsawānī, die wie Şiddīq Ḥasan Ḥān als *opinion leader* der *Ahl-e ḥadīṭ* fungierten, konnten sich nicht für Şiddīq Ḥasan Ḥān verwenden, ohne ihre eigenen Positionen zu gefährden und ebenfalls bei den Briten in Ungnade zu fallen. Dass sich Sulṭān Ğahāns Feldzug gegen die *Ahl-e ḥadīṭ* ausschließlich gegen ihren Stiefvater richtete und sie etliche *Ahl-e ḥadīṭ* nach ihrer Machtübernahme 1901 im Amt beließ, legt die Vermutung nahe, dass Şiddīq Ḥasans Karriere aus persönlichen und dynastischen

<sup>845</sup> Interview mit 'Ali Hasan Mujib in Bhopal (2001).

Gründen ausgebremst wurde. Dieses war insofern von besonderer Bedeutung für die Zukunft der *Ahl-e ḥadīṭ*, als dass die Gruppierung selbst als Ganzes nicht betroffen war.

### 3.5.4 Die Auswirkung von Ṣiddīq Ḥasans Absetzung auf die *Ahl-e ḥadīṭ*

Die Absetzung von Ṣiddīq Ḥasan Ḥān zeigt zudem, dass vor allem Muḥammad Baṣīr Saḥsawānī, Ḥusain b. Muḥsin und Muḥammad Maḥlīšahrī in der Lage waren, sich als Meinungsführer in Bhopal zu etablieren. Da sie auch die Paschtunen um Sulṭān Ğahān Begum erreichten, konnten sie nach Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns Absetzung weiterhin die Thesen der *Ahl-e ḥadīṭ* ungestört propagieren. Sie stellten in den Augen der paschtunischen Familien auch keine Gefahr für ihren Einfluss dar und blieben deshalb unbehelligt. Da sowohl Muḥammad Baṣīr als auch Ḥusain b. Muḥsin selbst noch stärker als Ṣiddīq Ḥasan Ḥān die Lehren der *Ahl-e ḥadīṭ* beeinflussten, waren sie auf seine Protektion keinesfalls angewiesen. Um sich selbst weiterhin als Autoritäten behaupten zu können, mussten sie Ṣiddīq Ḥasan auch nicht unterstützen. Einer weiteren Karriere als Vertreter der *Ahl-e ḥadīṭ* stand nichts im Wege.

Obwohl diese Darstellung Ṣiddīq Ḥasan als eine eher schwache Person im Netzwerk erscheinen lässt, gibt es auch weiterhin gute Gründe, ihn als Meinungsbildner in Bhopal einzustufen. Zum einen verfügte er wie die meisten *opinion leaders* über ein weitreichendes, sogar mehrere Länder umspannendes Netzwerk. Bei dieser Gruppe der Meinungsführer im Allgemeinen und bei Ṣiddīq Ḥasan Ḥān ist zu beobachten, dass diese Kontakte häufig nicht so eng sind wie bei weniger einflussreichen Personen.<sup>846</sup> Man kann sogar sagen, dass Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns Beziehungen zu den meisten Gelehrten der *Ahl-e ḥadīṭ* nicht auf seiner persönlichen Autorität oder auf Freundschaft,<sup>847</sup> sondern auf seinen finanziellen Ressourcen beruhten.

Einige Verbindungen gingen über eine bloße einseitige Patronage nicht hinaus, andere Gelehrte verfassten etwa als Gegenleistung für die Protektion Schriften zur Unterstützung der Lehren der *Ahl-e ḥadīṭ*. In solchen Beziehungen blieb Ṣiddīq Ḥasan Ḥān eindeutig Meinungsmacher, die geförderten Gelehrten waren Meinungsempfänger und Multiplikatoren zugleich. Zur Verdeutlichung mag eine Grafik dienen (Siehe Abb. 9), die Ṣiddīq Ḥasan Ḥān (AḤ1) als Verteiler von Geldzuwendungen zeigt. Diese Geldströme sind zahlreicher als die Verteilung von Lehrerlaubnissen (*iğāzāt*) an andere *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrte. Auffällig ist demgegenüber in diesem Zusammenhang die hohe Anzahl von *iğāzāt*, die Ḥusain b. Muḥsin (AḤa)<sup>848</sup> erteilte. Muḥammad Baṣīr

<sup>846</sup> Wobei die Frage, ob Meinungsbildner eher starke oder viele schwache Kontakte haben, auch von M. Schenk: "Die ego-zentrierten Netzwerke von Meinungsbildnern", 268, nicht eindeutig geklärt werden konnte.

<sup>847</sup> St. Reichmuth widmet in seiner Untersuchung über Zabīdī ein ganzes Kapitel über Freundschaftsbeziehungen. Dazu siehe auch Stefan Reichmuth: "Freundschaft und Liebe im Werk von Murtaḍā az-Zabīdī", in ders./ Florian Schwarz (Hrsg.): *Zwischen Alltag und Schriftkultur: Horizonte des Individuellen in der arabischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts*. Würzburg 2008, 101-130. Derartige enge Bindungen sind für Ṣiddīq Ḥasan nicht nachweisbar, obwohl auch er ein Werk über (sufische) Liebe verfasste, das unter dem Titel Naṣwat as-sakrān erschien. Dieses Werk war mir nicht zugänglich.

<sup>848</sup> Ḥusain b. Muḥsin erhält hier die Bezeichnung AḤa, da er zwar eindeutig die Thesen der *Ahl-e ḥadīṭ* vertrat, aber nicht bekannt ist, ob er sich auch wirklich selbst dazu zählte.

wiederum verfügte über eine große Anhängerschaft, die aus seiner Heimat Sahṣawān stammte. Als Lehrer war Ṣiddīq Ḥasan Ḥān somit bei weitem nicht so populär wie andere Gelehrte der *Ahl-e ḥadīṭ*. Dafür verfügte er aber als einziger über die finanziellen Mittel, andere *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrte protegierten.

Auf den ersten Blick beschränkte sich Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns Rolle also auf sein finanzielles Potenzial beschränkt. Jedoch kann er auch als *opinion leader* gelten, weil er in seiner Position als Nawwāb über einen Zugang zu seltenen und wichtigen Informationen verfügte. Vor allem seine Kontakte zu den britischen Behörden verschafften ihm einen Informationsvorsprung, der von keinem anderen Gelehrten der *Ahl-e ḥadīṭ* eingeholt werden konnte. Auf Grund seiner Stellung war ihm zudem die Kontaktaufnahme zu anderen wichtigen Personen der Zeitgeschichte - als nur ein Beispiel sei hier ‘Abd al-Ḥamīd genannt- ermöglicht. Auch dieses war nur ihm in Bhopal vorbehalten. Zudem konnte er wegen seiner Finanzmittel als einziger Gelehrter Bhopals Bücher und Handschriften sogar aus dem Ausland beschaffen. Diese für seine Zeit rege Mediennutzung konnte Ṣiddīq Ḥasan Ḥān fast als einziger Gelehrter Bhopals in seiner eigenen Publikationsstrategie fortführen und somit seine Stellung als *opinion leader* weiter festigen.

Anders verhielt sich der Sachverhalt bei Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns religiöser Autorität. Es muss festgestellt werden, dass Ṣiddīq Ḥasan Ḥān nicht nur Meinungsbildner, sondern in großem Maße auch Meinungsempfänger war. Meinungsbildner waren in vielen Bereichen der Lehre der *Ahl-e ḥadīṭ* Muḥammad Baṣīr und in erster Linie Ḥusain b. Muḥsin, der die jemenitische Tradition nach Bhopal brachte. Ḥusain b. Muḥsin trat jedoch kaum öffentlich und offensiv als Meinungsbildner auf, sondern überließ Ṣiddīq Ḥasan Ḥān diese Rolle. Muḥammad Baṣīr beeinflusste ebenfalls durch sein offensives öffentliches Auftreten (Predigten, Teilnahme an großen Debatten) die Meinungen der *Ahl-e ḥadīṭ* maßgeblich. Auch er muss, wie Ḥusain b. Muḥsin, letztendlich als bedeutsamer für die Ausprägung der *Ahl-e ḥadīṭ* gesehen werden als Ṣiddīq Ḥasan Ḥān. Obwohl dabei die Rolle Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns im Einzelnen relativiert wird, kann man den Reformprozess in Bhopal nur durch das Zusammenwirken aller genannter Gelehrten begreifen. Denn wie M. Schenk<sup>849</sup> bereits feststellte, erfolgen Diskussionen zur Meinungsbildung in einem weitgehend homogenen sozialen Milieu - im Falle der *Ahl-e ḥadīṭ* in einer Gruppe von Sayyids beziehungsweise *ṣuyūḥ* mit ähnlichem Bildungshintergrund. Die drei wichtigsten Meinungsbildner - Ṣiddīq Ḥasan Ḥān, Muḥammad Baṣīr, Ḥusain b. Muḥsin - tauschten beständig mit anderen *opinion leadern* (wie Salāmatullāh Ğairāġpūrī und Muḥammad Maḥlīṣahrī) Meinungen über die Auslegung des Islam miteinander aus, wobei die Rollen zwischen "Meinungsführern" und "Meinungsgeführten" wechselten. Die hohe Konzentration von starken Meinungsführern in Bhopal trug zu einer Meinungskongruenz bis hin zur Konformität in allen wichtigen Fragen der Lehren der *Ahl-e ḥadīṭ*

<sup>849</sup> M. Schenk: "Die ego-zentrierten Netzwerke von Meinungsbildnern", 267.

bei. Die "Troika" oder auch dieses "Triumvirat"<sup>850</sup> aus Şiddīq Ḥasan, Muḥammad Bašīr und Ḥusain b. Muḥsin schuf eine Meinungskonformität, die innerhalb der sich formierenden Bewegung als Nukleus der *Ahl-e ḥadīṭ* diente. Die drei waren nicht durch starke Familienbeziehungen oder Freundschaft miteinander verbunden, sondern hatten eher schwache Beziehungen zueinander - vergleichbar mit heutigen Arbeitsbeziehungen. Gleichsam ihren historischen Vorbildern, herrschte auch in diesem "Triumvirat" eine deutliche Rollenverteilung, in die Şiddīq Ḥasan seine finanziellen Mittel, Ḥusain b. Muḥsin seine Autorität als Lehrer und Muḥammad Bašīr seine rhetorischen Fähigkeiten einbrachte. In ihrer Funktion als Lehrer und Gelehrte der *Ahl-e ḥadīṭ* übten die genannten Meinungsführer einen beträchtlichen vertikalen Einfluss auf die Meinungsempfänger in Bhopal und darüber hinaus aus. Innerhalb der *Ahl-e ḥadīṭ* kann man von der beschriebenen Kongruenz der Meinungen ausgehen.

Eine Meinungskonformität würde in jedem Fall bedeuten, dass sich an einer geäußerten Meinung die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe erkennen lässt. In den folgenden Kapiteln soll untersucht werden, ob alle *Ahl-e ḥadīṭ* Bhopals dieselbe Position im Diskurs vertreten. Als Diskurs wird dabei die Gesamtheit aller Äußerungen verstanden, die die *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrten und ihre Gegner in mündlichen Debatten oder in ihren Werken machten. Während es im ersten Teil der Arbeit um die Kontakte der Gelehrten zueinander ging, sollen also im zweiten Teil der Arbeit die Quellen im Mittelpunkt der Analyse stehen. Dabei werden zunächst die Meinungen der *Ahl-e ḥadīṭ* und ihrer Gegner aus den Lagern der Deobandīs, der *Aḥmadīya* und der Barelwīs in den wichtigsten Streitfragen einander gegenüber gestellt und miteinander verglichen. Abschließend soll hinterfragt werden, ob es einen Zusammenhang zwischen der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gelehrtengruppe und der im Diskurs vertretenen Ansicht gibt.

<sup>850</sup> Der Begriff Troika geriet durch die Troika Kommissionen der Bolschewikischen Organisationen in der ehemaligen Sowietunion in Verruf. Diese Troikas waren außerhalb des eigentlichen Rechtssystem stehende Organisationen von drei Personen, die eine schnelle Aburteilung von "Anti-Sowjetischen Elementen" ermöglichen sollten. Sowohl im Russischen als auch im Deutschen wird er heute als Synonym für Triumvirat benutzt. Sie symbolisieren eine dreiteilige politische Führungsspitze, wie in der SPD der 1970er Jahre Willy Brandt - Herbert Wehner - Helmut Schmidt. Der Begriff Triumvirat bezieht sich auf das erste Triumvirat in der römischen Geschichte, das im Jahr 60 v. Chr. von Julius Caesar, Gnaeus Pompeius Magnus und Marcus Licinius Crassus beschlossen wurde.

## 4 Şiddīq Ḥasan Ḥān und der islamische Diskurs

M. Riexinger hat in seiner Untersuchung über Tanā'ullāh Amritsarī darauf hingewiesen, dass die *Ahl-e hadith* keine eigenen Schriften zur Rechtstheorie hervorbrachte, sondern, bis auf eine Ausnahme, nur ältere Schriften, beispielsweise von aš-Şaukānī, übersetzten oder kommentierten. Dieses ist zwar weitestgehend zutreffend, berücksichtigt aber nicht, dass es sich dabei bereits um eine gewichtige Änderung im islamischen Diskurs Indiens handelte. Diese Veränderung reflektiert wiederum, wie an den vorherigen Kapiteln deutlich geworden sein sollte, neue Verbindungen in den Netzwerken indischer Gelehrter. Diese neuen Netzwerkstränge, vor allem in den Jemen, bedingten die Neuauflage bereits lang existierender theologischer oder rechtlicher Debatten. Mithilfe dieser Debatten verhandeln die muslimischen Gruppierungen ihre Autorität in Glaubensdingen. Im folgenden Kapitel soll untersucht werden, welche Entwicklung der Diskurs anhand der wichtigsten Themen nahm, die von den *Ahl-e ḥadīṭ* und ihren Gegnern diskutiert wurden.

### 4.1 Die Diskussion um den *ijtihād* und den *taqlīd*

Bis zum heutigen Tag ist für die *Ahl-e ḥadīṭ* die Ablehnung des *taqlīds*,<sup>1</sup> also des ihrer Ansicht nach blinden Befolgens von Rechtsautoritäten, der Grundpfeiler ihrer Lehre. Sie betrachten den *taqlīd* als eine der größten *bida'*, da er die islamische Gemeinschaft spalte und damit das Herannahen der Endzeit weiter beschleunige.<sup>2</sup> Statt des *taqlīd* fordern die *Ahl-e ḥadīṭ* den *ijtihād*<sup>3</sup> in den *uṣūl*, also das selbständige Interpretieren der Rechtsquellen anhand von Qur'ān und *sunna*. Zudem sollte der *ijtihād* auch in den *furū'*, den Regeln des angewandten *fiqh*, angewendet werden.

Ihre strikte Ablehnung des *taqlīd* brachte die *Ahl-e ḥadīṭ* schnell in Konflikt mit den Deobandīs, den Gelehrten des Farangī Maḥall sowie später auch mit den Barelwīs, die allesamt der hanafitischen Rechtsschule angehörten und alle auf deren strikte Befolgung beharrten. Von den gegnerischen Gruppierungen erhielten die *Ahl-e ḥadīṭ* die Bezeichnung *ḡair muqallid*, "diejenigen, die keiner Rechtsschule anhängen". Was von ihren Gegnern eigentlich als Schimpfname gemeint war, wurde von den *Ahl-e ḥadīṭ* aber als Auszeichnung und besonderes Kennzeichen zur Abgrenzung von den Hanafiten angesehen. Auch Şiddīq Ḥasan Ḥān verwendete dem Begriff in *Tarḡumān-e Wahhābiya* durchgängig, um die *Ahl-e ḥadīṭ* zu bezeichnen. So setzte sich im Laufe der Zeit der Begriff *ḡair muqallid* für die *Ahl-e ḥadīṭ* durch und findet sich bis heute sowohl in der Literatur der Bewegung als auch in Polemiken gegen sie.

<sup>1</sup> N. Calder: "Taqlīd", in EI (2) x, 137 f.; T.P. Hughes: "Taqlīd", in *Dictionary of Islam*, 628.

<sup>2</sup> Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān: *Ḥuḡaḡ al-kirāma*, 338.

<sup>3</sup> D.B. Macdonald: "Ijtihād", in EI (2) iii, 1026 f.; T.P. Hughes: "Ijtihād", in *Dictionary of Islam*, 197-199. Ein wichtiges moderneres Werk zum Thema ist Muḥammad Ḥanīf Nadwī: *Mas'ala-ye ijtiḥād*. Lāhor 1983. Im Gegensatz zu Şiddīq Ḥasan Ḥān argumentierte Nadwī (1908-1987) sehr stark mit den Werken Gazzālīs, Ibn Ḥazms und Şāh Waliullāhs. Şaukānī hingegen spielt bei ihm keine Rolle. Zu seiner Biografie vgl. BŞPH, 247; Saif, 422-424, wo auch seine Schriften zu Gazzālī und Ibn Ḥazm erwähnt werden.

#### 4.1.1 Die Kritik am *taqlīd*: Vorläufer der *Ahl-e ḥadīṭ*

Die Entstehung der *Ahl-e ḥadīṭ* als eigenständige Denkschule, die sich in erster Linie durch ihre Ablehnung des *taqlīd* definierte, kam durch die sich ausweitenden Kontakte indischer Gelehrte im ausgehenden 18. Jahrhundert und zu Beginn des 19. Jahrhunderts zustande. Dabei flossen wie erwähnt zwei reformistische Strömungen zusammen, die sich gegenseitig ergänzten. Das war zum einen die indische Tradition der *ḥadīṭ*-Gelehrten aus der *Madrassa-ye Raḥīmīya* in Delhi und zum anderen die Tradition der jemenitischen *sunna*-orientierten Gelehrten der *Zaidīya*. Nicht zu unterschätzen ist auch die Tatsache, dass viele der Vorläufer und ersten Vertreter der *Ahl-e ḥadīṭ* während ihrer eigenen Studien in Kontakt mit den Theorien aš-Šāfi'īs (st. 820) kamen.<sup>4</sup> Aš-Šāfi'ī gilt als derjenige der vier Rechtsschulgründer, der für eine "Traditionalisierung" des *fiqh* stand: als Grundlage des islamischen Rechts wollte er die Traditionen des Propheten genannt wissen. Er stand also auf der Seite der *Ahl al-ḥadīṭ*, der Traditionarier im engeren Sinne.<sup>5</sup> Aš-Šāfi'īs Methoden der Rechtsfindung wurden von allen Befürwortern des *iqṭihād* angewandt, sowohl in Indien wie auch im Rest der islamischen Welt. Wie erwähnt kam die Rezeption der Methoden aš-Šāfi'īs durch Kontakte zu schafiiitischen Lehrern in Medina oder im Jemen zustande. Prominenteste Vertreter der Forderung nach dem *iqṭihād* von indischer Seite aus waren Šāh Walīullāh Dihlawī, seine Söhne und Enkel, von jemenitischer Seite Muḥammad al-Amīr al-Yamanī, Ibrāhīm al-Wazīr und natürlich Muḥammad b. 'Alī aš-Šaukānī. Zusätzlich kann man die afrikanischen Gelehrten Šāliḥ al-Fullānī und Muḥammad b. 'Alī as-Sanūsī als *taqlīd*-Gegner zu den Vorvätern der *Ahl-e ḥadīṭ* zählen. Ihr Einfluss auf die Entstehung der *Ahl-e ḥadīṭ*-Bewegung in Indien ist unbestreitbar, denn vor allem Šiddīq Ḥasan zitierte Schriften aller genannter *taqlīd*-Kritiker.

Diese bereits erwähnten Gelehrten hatten sich für die Verbreitung des *iqṭihād* und die Beseitigung des *taqlīd* stark gemacht. Doch ihre Gegner - sowohl in ihren Heimatländern als auch in Indien - hatten sich in zahlreichen Schriften für die Beibehaltung des *taqlīd*-Systems ausgesprochen. Zentrales Argument der *iqṭihād*-Gegner war, dass kein Gelehrter seit Etablierung der vier islamischen Rechtsschulen (*maḏhab*, pl. *maḏāhib*) mehr in der Lage sei, die Quellen des islamischen Rechts selbständig zu interpretieren. Die Konsequenz daraus sei, dass alle nachfolgenden Generationen (*tābi'ūn* und *tābi'ī at-tābi'īn*) für alle Zeiten den Rechtsdoktrinen folgen müssten, die von den Rechtsschulgründern aufgestellt wurden. Man müsse somit vom "Geschlossensein des Tores des *iqṭihād*" (*insidād bāb al-iqṭihād*) ausgehen. Ihre Einstellung sahen die *taqlīd*-Anhänger durch einen Qur'ān-Vers legitimiert: "Und wir haben vor dir immer nur Männer (als unsere Gesandten) auftreten lassen, denen wir Offenbarung eingaben. Fragt doch die Leute der früheren Mahnung (*ahl al-dīkr*), wenn ihr es nicht wißt."<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Wael B. Hallaq: "Was al-Shafi'ī the master architect of Islamic jurisprudence?". *IJMES* 25 iv (1993), 587-605.

<sup>5</sup> Knut S. Vikør: *Between God and the Sultan: a history of Islamic law*. Oxford 2005, 27-37; W.B. Hallaq: *History*, 16-37.

<sup>6</sup> Sure 16, Vers 43 und ähnlich Sure 21, Vers 7.

Diese These vom "geschlossenen Tor des *ijtihād*" ist nicht ohne Widerspruch geblieben, und ihre Verbindlichkeit ist von einigen islamischen Rechtstheoretikern heftig kritisiert worden. Auch unter den Orientalisten hat sich in den letzten knapp zwanzig Jahren eine Diskussion über das geschlossene Tor des *ijtihād* entwickelt, ausgelöst von Wael B. Hallaq's viel zitiertem Aufsatz "Was the gate of ijthihad closed?".<sup>7</sup> Dieser hatte Joseph Schachts<sup>8</sup> These vom Ende des *ijtihād* nach der Etablierung der vier Rechtsschulen im frühen zehnten Jahrhundert angegriffen und damit eine Diskussion über die Abstufungen von *ijtihād* und *taqlīd* in Gang gesetzt. Auf diese Diskussion unter westlichen Orientalisten soll an späterer Stelle eingegangen werden. Zunächst soll aber ein Abriss des innerislamischen Diskurses gegeben werden, der sich immer wieder aufs Neue an der Frage des "geschlossenen Tors des *ijtihād*" entzündete. Denn tatsächlich war das Ende des *ijtihād* längst nicht so weitläufig akzeptiert, wie Schacht es darstellte. Im Laufe der Zeit hatte es nämlich immer wieder islamische Gelehrte gegeben, die Kritik am *taqlīd* geübt hatten. So wollte beispielsweise der *Zāhirī*<sup>9</sup> Ibn Ḥazm (st. 1064)<sup>10</sup> den *taqlīd* sogar durch eine überwiegende Mehrheit der Gelehrten abgelehnt wissen.

Von den Gegnern des *taqlīd* wurde zudem angeführt, dass zahlreiche Gelehrte für sich den Rang eines *muḡtahids* beanspruchten oder von anderen 'ulamā' als *muḡtahidūn* bezeichnet wurden. Als ein Beispiel dafür sei Ḡalāl ad-Dīn as-Sūyūṭī (st. 1505) genannt, dem sowohl der Rang als *muḡtahid* als auch als "Erneuerer der Religion" (*muḡaddid*) zugebilligt wurde. Suyūṭī's Ansicht nach war es zwar absolut erforderlich für jeden Muslim, einem anerkannten *madḡhab* zu folgen, um die Gefahr der Fehlinterpretation der Quellen zu umgehen, aber der Rang eines *muḡtahid fil-madḡhab* könne durchaus zugebilligt werden. Damit sei der *ijtihād* innerhalb einer Rechtsschule möglich. Der *muḡtahid* sei dann verpflichtet, nach den Rechtsgrundsätzen (*qawā'id*) seines Imāms zu suchen. Auf Grundlage solcher Argumentationen entwickelten sich zahlreiche Abstufungen des Ranges eines *muḡtahids*, die auch im indischen Diskurs diskutiert wurden.

#### 4.1.2 Die Debatte in Bhopal - Ṣiddiq Ḥasan Ḥāns Position

Maßgeblich verantwortlich für das Aufflammen des Diskurses um das Thema *ijtihād-taqlīd* ist die erstmalige Verbreitung der Schriften aš-Šaukānīs in Indien durch seine indischen Schüler, die als erste Vertreter der *Ahl-e ḡadīṭ* gelten können. Im Zuge der äußerst polemisch geführten Kontroverse entstanden im Umfeld der *Ahl-e ḡadīṭ* zahlreiche Schriften zur Verteidigung des *ijtihāds*. Eine der frühesten Schriften dieser Art war das Werk *ad-Durr al-farīd fī man' at-taqlīd* von Ṣiddīq

<sup>7</sup> Wael B. Hallaq: "Was the gate of ijthihad closed?" *IJMES* 16 (1984), 3-41.

<sup>8</sup> Joseph Schacht: *The Origins of Islamic jurisprudence*. Oxford 1950.

<sup>9</sup> Abdel-Magid Turki: "Zāhiriyya", in *EI* (2) xi, 394-396; Ignaz Goldziher: *Die Zahiriten: ihr Lehrsystem und ihre Geschichte; Beitrag zur Geschichte der muhammedanischen Theologie*. Leipzig 1884, engl. Übersetzung Leiden 1971. Die *Zāhiriyya* versucht, das islamische Recht von der subjektiven Interpretation der Menschen zu befreien. Vielmehr solle man sich auf die Bedeutung des vorhandenen Textes konzentrieren.

<sup>10</sup> R. Arnaldez: "Ibn Hazm", in *EI* (2) iii, 750-755. Als Ibn Ḥazms wichtigstes Werk, auch in den Augen der *Ahl-e ḡadīṭ*, gilt *al-Iḡkām fī uṣūl al-ḡikām*. al-Qāhira 1992. GAL I, 400.

Ḥasan Ḥāns Lehrer (und Šaukānīs Schüler) ‘Abd ul-Ḥaqq Banārsī aus dem Jahr 1246/1830.<sup>11</sup> Nach der Veröffentlichung dieser Schrift ‘Abd ul-Ḥaqq wurden die *Ahl-e ḥadīṭ* von ihren Gegnern erstmalig als Sekte (als die sie sich selbst ja nicht sahen) der *gair muqallid* wahrgenommen.<sup>12</sup> Danach entstand im Umfeld der *Ahl-e ḥadīṭ* eine große Anzahl an Werken, die den *taqlīd* ablehnten und stattdessen die Rückführung der Rechtsbeweise auf Qur’ān und *sunna* forderten. Besonders bekannt wurde das Buch *Taqīd aur ‘amal bil-ḥadīṭ*<sup>13</sup> von Sayyid Mahdī ‘Alī Ḥān, bekannt als Muḥsin ul-Mulk (st. 1907). Muḥsin al-Mulk hatte sich von den Lehren der Aligarh-Bewegung abgewandt und den *Ahl-e ḥadīṭ* angeschlossen, da er sich mit Sayyid Aḥmad Ḥān uneinig über die Interpretation des Qur’ān in Bezug auf Engel, Teufel und Wundererscheinungen war.

Bhopal erschien den Deobandīs als besonderes Zentrum der *taqlīd*-Kritik, Šiddīq Ḥasan Ḥān als einer ihrer heftigsten Verfechter. Denn dort waren auf dem Höhepunkt der Macht Šiddīq Ḥasans und der *Ahl-e ḥadīṭ* zahlreiche Werke über das Thema *ig̃tihād-taqīd* entstanden.<sup>14</sup> Die Mitglieder der ‘Arab-Familie waren bereits im Jemen Verteidiger des *ig̃tihād* gewesen, und Muhammad Bašīr Saḥsawānī soll laut Ansicht seiner Anhänger sogar den Status eines *muḡtahid muṭlaq* eingenommen haben.<sup>15</sup>

Šiddīq Ḥasan Ḥān war jedoch selbst der Gelehrte, der in Bhopal die meisten Schriften gegen den *taqlīd* verfasste.<sup>16</sup> Sein Gesamtwerk umfasste zehn *fiqh*-Werke, von denen sich die hier herangezogenen *al-Iqlīd li-adillat al-ig̃tihād wat-taqīd*,<sup>17</sup> *aṭ-Ṭarīqa al-muṭlā*,<sup>18</sup> und *Duḥr al-muḥtī min ādāb al-muḥtī*<sup>19</sup> ausschließlich mit der *ig̃tihād-taqīd* Kontroverse befassten. Außerdem enthielten unzählige weitere Werke kurze Bemerkungen über die Notwendigkeit des *ig̃tihād*.<sup>20</sup>

Im Besonderen widmete sich das *uṣūl al-fiqh*-Werk *Ḥuṣūl al-ma’mūl min ‘ilm al-uṣūl*<sup>21</sup> in jeweils einem Kapitel dem *ig̃tihād* (100-107) und den *taqlīd* (107-111). Erstmals wurde diese Schrift 1289 / 1872 in Konstantinopel gedruckt, also unmittelbar ein Jahr nach Šiddīq Ḥasans Eheschließung mit Šāh Ğāhān Begum. Es erschien somit einige Jahre vor den oben genannten Werken Šiddīqs, die sich ausschließlich dem Thema *ig̃tihād / taqlīd* widmeten, und war eine der ersten publizierten Schriften Šiddīq Ḥasans überhaupt. Bei *Ḥuṣūl al-ma’mūl* handelte es sich um eine Zusammenfassung bzw. Kompilation verschiedener *uṣūl*- und *furū’*-Werke. In der Hauptsache ver-

<sup>11</sup> Auch einfach *Radd at-taqīd* genannt.

<sup>12</sup> Muḥammad Safarāz Ḥān Šafdar: *al-Kalām al-muḥtī*. Saḥārānpūr 1404 / 1984, ḥ.

<sup>13</sup> Publiziert in vierter Auflage in Benares 1993.

<sup>14</sup> Zur Literatur über diesen Themenkomplex vgl. Ḥasanī: *Taqāfa*, 128 f.

<sup>15</sup> NH viii, 418; Saif, 380 sowie alle weiteren genannten Quellen.

<sup>16</sup> Eine Zusammenfassung seiner Ansichten zum Thema *ig̃tihād/taqlīd* bei A.Ĝ. Luqmān: *as-Sayyid Šiddīq Ḥasan*, 120-125.

<sup>17</sup> Muḥammad Šiddīq Ḥasan Ḥān: *al-Iqlīd li-adillat al-ig̃tihād wat-taqīd*. Quṣṭantīniya 1295 / 1878. Das Werk ist eine Zusammenfassung von Muḥammad b. ‘Alī aš-Šaukānīs *at-Taškīk ‘alā at-taškīk* (GAL S II, 819). *al-Iqlīd* wurde von ‘Alī Ḥasan Ḥān verfasst, aber unter dem Namen seines Vaters veröffentlicht.

<sup>18</sup> Muḥammad Šiddīq Ḥasan Ḥān: *aṭ-Ṭarīqa al-muṭlā fil-iršād ilā tarak at-taqīd wa-ittibā‘ mā huwa al-ūlā*. Quṣṭantīniya: al-Ğawā‘ib, 1296 / 1879. Dieses Werk wurde von Nūr ul-Ḥasan Ḥān verfasst, aber ebenfalls unter Šiddīq Ḥasans Namen veröffentlicht. GAL S II, 860.

<sup>19</sup> Muḥammad Šiddīq Ḥasan Ḥān: *Duḥr al-muḥtī min ādāb al-muḥtī*. Bairūt: Dār Ibn Ḥazm, 2000. GAL S II, 860, dort allerdings unter *Duḥr al-muḥtī*.

<sup>20</sup> Muḥammad Šiddīq Ḥasan Ḥān: *Fatāwā al-Amīr*, 185-226.

<sup>21</sup> Muḥammad Šiddīq Ḥasan Ḥān: *Ḥuṣūl al-ma’mūl min ‘ilm al-uṣūl*. Quṣṭantīniya 1301 / 1884. GAL S II, 860.



arbeitete Şiddīq Ḥasan Ḥān dabei Šaukānīs berühmte Schrift *Iršād al-fuḥūl ilā taḥqīq al-ḥaqq min ‘ilm al-uṣūl*. Gerade in diesem Werk ging er ungewohnt kritisch mit Šaukānī ins Gericht. Es sei nämlich, so erläuterte er in der Einleitung von *Ḥuṣūl al-ma’mūl*, seine Intention, Šaukānīs Schrift zusammenzufassen, "ihre Rechtsbeweise (*dalā’il*) vom bloßen *ra’y* zu befreien (!)"<sup>22</sup> und dem Leser somit den Sachverhalt zu verdeutlichen.

Trotz dieser Kritik kam Şiddīq Ḥasan Ḥān jedoch zumeist über eine bloße Paraphrase von Šaukānīs Werk nicht hinaus, so dass sich seine Argumentationsweise selbstverständlich mit der Šaukānīs vollständig deckte. An vielen Stellen, an denen Šaukānī zum weiteren Beleg seiner Thesen Werke anderer Autoren ausführlich zitierte, verwies Şiddīq Ḥasan Ḥān lediglich auf die Titel seiner eigenen Schriften.

Seine Arbeitsweise als Kompilator, der gerne seine eigenen Werke mehrmals verwendete, machte Şiddīq Ḥasan in der Einleitung von *Duḥr al-muḥtī* deutlich: dieses Werk bezeichnete er als Bruder (*aḥ*) und somit Ergänzung seines Buches *Zafar al-lādī bi-mā yağibu fil qaḍā’ ‘alā al-qāḍī*. Das sei wiederum ein Zwilling (*şinw*) seines Werkes *Iklīl al-karāma fī tibyān maqāşid al-imāma*.<sup>23</sup> In allen diesen Schriften hatte er sich seinen eigenen Angaben nach in erster Linie auf Ibn Qayyim al-Ğauzīyas *I’lām al-muwaqqi’īn*<sup>24</sup> bezogen. Weitere Grundlagen für seine Schriften erhielt Şiddīq Ḥasan nach seinen eigenen Aussagen neben den genannten Werken Šāh Walīullāhs, al-Amīrs, Šaukānīs und Fullānīs aus den Werken der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya*,<sup>25</sup> denjenigen seiner eigenen Familie<sup>26</sup> und aus dem Werk *Manzūma fī ittibā’ as-sunna wa-tarak at-taqlīd* des medinensischen ‘ālim Muḥammad b. Sa’īd Şafar al-Madanī.<sup>27</sup> An dieser Stelle soll Şiddīq Ḥasan Ḥāns Einstellung zum Thema *iğtihād*, die sich nicht zuletzt wegen der vielen Zitate fast vollständig mit der Šaukānīs deckt, nochmals kurz dargestellt werden.

#### 4.1.2.1 Die Quellen des islamischen Rechts

Für Şiddīq Ḥasan existierten grundsätzlich fünf Quellen des islamischen Rechts: erstens die Texte (*nuṣūṣ*) von Qur’ān und *sunna* und zweitens die Rechtsgutachten der Prophetengefährten (*fatāwā aṣ-şahāba*), die aber nicht mit ihrem *iğmā’* (Konsensus)<sup>28</sup> gleichzusetzen seien. Ergäbe sich hieraus keine einheitliche Meinung, müsse man drittens das aus ihren Aussagen herausziehen, was dem Qur’ān und der *sunna* am nächsten käme. Viertens könne man dann auf die schwachen *ḥadīṭe* und die Traditionen, deren *isnāde* nur auf die zweite Generation nach dem Propheten zurückreichten

<sup>22</sup> Ibid., 2.

<sup>23</sup> Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān: *Iklīl al-karāma fī maqāşid al-imāma*. Bhopāl 1294 / 1877.

<sup>24</sup> GAL S II, 126. Dieses Werk war auch grundlegend für die *taqlīd*-kritischen Schriften al-Fullānīs. Vgl. R. Peters: "Idjtiḥād and taqlīd", 143.

<sup>25</sup> *Minḥāğ as-sadīd fī radd at-taqlīd* (in persischer Sprache) von ‘Abdullāh Ḥān ‘Alawī Šāhābādī, einem Schüler Muḥammad Ismā’īls. Keine weiteren bibliografischen Angaben bekannt.

<sup>26</sup> *Ḥadīṭ al-adkiyā’* seines Bruders Aḥmad Ḥasan Ḥān. Auch dazu liegen keine weiteren Angaben vor.

<sup>27</sup> Zu ihm liessen sich keine biografischen Daten ermitteln.

<sup>28</sup> M. Bernard: "Idjmā'", in EI (2) iii, 1023-1026. T.P. Hughes: "Ijmā'", in *Dictionary of Islam*, 197. Wael B. Hallaq: *A History*, 75-81.

(*mursal*), zurückgreifen. Als fünfte Rechtsquelle bliebe noch der *qiyās* (Analogieschluss).<sup>29</sup> Aber dieser könne, wenn durch den Einsatz von zuviel *ra'y* nicht richtig angewandt, zu Fehlern führen, wie auch schon Aḥmad b. Ḥanbal betont habe.<sup>30</sup> Dann könnte es vorkommen, dass der *qiyās* Qur'ān und *sunna* entgegenstünde, wodurch er in diesem Falle als gegenstandslos zu betrachten sei. Mit den Hanbaliten stimmte Ṣiddīq Ḥasan darin überein, dass es besser sei, den *qiyās* nur anzuwenden, wenn er absolut notwendig (*ḍūrūrī*) sei, und ihn ansonsten von den Quellen des islamischen Rechtes auszuschliessen.

Was den *ig̃mā'* anging, so war Ṣiddīq Ḥasans Meinung in seinen verschiedenen Schriften zum Thema nicht einheitlich. In seinem Werk *al-Ḥiṭṭa* tendierte Ṣiddīq Ḥasan wie die Mehrheit der Ḥanbaliten dazu, den *ig̃mā'* auf den Konsensus der Prophetengefährten<sup>31</sup> einzuschränken. In anderen Schriften soll er das noch auf den *ig̃mā'* der vier rechtgeleiteten Kalifen (*al-ḥulafā' ar-rašidūn*) limitiert haben.<sup>32</sup> Wenn sich Differenzen innerhalb der Meinung der *al-ḥulafā' ar-rašidūn* ergäben, könne man unter den Meinungen diejenige wählen, welche am angemessensten erscheint.<sup>33</sup> Der *ig̃mā'* der *'ulamā'* aller späteren Epochen wurde von Ṣiddīq Ḥasan jedoch als ineffektiv betrachtet. Dieses erläuterte er am Beispiel des Verbotes des *taqlīd*. Gelehrte wie Ibn Ḥazm hätten zutreffend behauptet, dass es einen *ig̃mā'* hinsichtlich des Verbotes des *taqlīd*s gäbe,<sup>34</sup> aber seiner Meinung nach sei das Problem, dass dieser *ig̃mā'* nur von *muqallidūn* stamme. Der *ig̃mā'* sei eigentlich aber nur dann wirksam, wenn es sich um einen Konsensus handle, der von *muḡtahidūn* getroffen wurde. Somit sei die Untersagung des *taqlīd* zwar kein "richtiger" *ig̃mā'*, aber immerhin werde er von der Mehrheit der Gelehrten vertreten.<sup>35</sup>

So fanden sich bei Ṣiddīq Ḥasan Ḥān durchaus dieselben *ig̃mā'*-kritischen Äußerungen, die auch die Zāhiriten bekannt gemacht hatten. Ṣiddīq Ḥasan bemühte zur Untermauerung seiner *ig̃mā'*-Kritik häufiger die Schriften Ibn Ḥazms, in erster Linie dessen Hauptwerk im Bereich *uṣūl al-fiqh*, *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*.<sup>36</sup> Wie Ibn Ḥazm sah Ṣiddīq Ḥasan Ḥān<sup>37</sup> das Grundproblem des *ig̃mā'* in dessen mangelnder Verbindlichkeit zu allen Zeiten an allen Orten der islamischen Welt. Man könnte schließlich nicht die Rechtsentscheidungen einer bestimmten Gruppe von *'ulamā'* einer bestimmten Epoche oder einer bestimmten Gegend der islamischen Welt als bindend erachten, da sich auch in anderen Gegenden und zu anderen Zeiten *'ulamā'* fänden, die zur selben

<sup>29</sup> Zum *qiyās* im Allgemeinen vgl. T.P. Hughes: "Qiyās", in *Dictionary of Islam*, 482; K. Vikør: *Between God and the sultan*, 53 ff.; Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Ḍuḥr al-muḥtī*, 31 f.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 58.

<sup>31</sup> Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *al-Ḥiṭṭa fī ḍikr ṣiḥāḥ as-sitta*, 213.

<sup>32</sup> Saeedullah: *Life*, 97. Anhand der mir vorliegenden Quellen konnte ich diese Aussage nicht verifizieren.

<sup>33</sup> Siehe auch Saeedullah: *Life*, 98.

<sup>34</sup> Längere Zitate aus den Werken Ibn Ḥazms zum Verbot des *taqlīd* bei M.Ḥ. Nadwī: *Mas'ala-ye iḡtihād*, 106.

<sup>35</sup> Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Ḥuṣūl al-ma'mūl*, 109.

<sup>36</sup> GAL I, 400. Dazu auch K. Vikør: *Between God and the sultan*, 116-119.

<sup>37</sup> Besonders in *Ḥuṣūl al-ma'mūl*. Zu Ibn Ḥazm ein kurzer Abschnitt in Saif, 79.

Entscheidung oder einer gegensätzlichen Meinung gelangten, ohne dass dadurch eine Meinung bewiesen worden wäre.<sup>38</sup>

Mit genau dieser Interpretation des *ig̃mā'* und der Verwendung von *zāhiritischen* Quellen stießen die *Ahl-e ḥadīṭ* auf harsche Kritik bei den Deobandīs. Diese wollten sowohl den *qiyās* als auch den *ig̃mā'* in jedem Fall als Rechtsquelle berücksichtigt wissen. Ibn Ḥazm und den Gebrauch seiner Werke hielten sie als Lektüre für verboten (*maḥrūm*).<sup>39</sup> In der Tat ist es den Gelehrten der *Ahl-e ḥadīṭ* wie Ṣiddīq Ḥasan Ḥān zu verdanken, dass die Schriften Ibn Ḥazms wieder Verbreitung - auch in der arabischen Welt - erfuhren.<sup>40</sup> Nicht umsonst erschienen einige Nachdrucke der *fiqh*-Werke Ṣiddīq Ḥasans im Beirut Verlag *Dār Ibn Ḥazm*.

Im Gegensatz zu den Deobandīs und in Übereinstimmung mit Ibn Ḥazm und Šaukānī rückte Ṣiddīq Ḥasan Ḥān aber nicht vom Ausschluss des *ig̃mā'* und *qiyās* als Grundlage für eigene Rechtsgutachten ab. Diese beiden Rechtsquellen sahen die *Ahl-e ḥadīṭ* als zu sehr von der subjektiven Meinung (*ra'y*) des einzelnen Gelehrten beeinflusst an. Bezüglich der Ablehnung des *ra'y* äußerte sich Ṣiddīq Ḥasan folgendermaßen:

"Wir - die Menschen - sind nicht damit beauftragt, die Gesetze Gottes auf den menschlichen *ra'y* zurückzuführen, sondern wir sind vielmehr angehalten, gemäß Gottes Worten zu handeln: 'Wenn ihr mit ihnen über eine Sache im Streit liegt, so führt sie auf Gott, den Propheten, den Qur'ān und die sunna zurück!'"

"Schon der Prophet pflegte diejenigen, die er von den *ṣaḥāba* aussandte, zu beauftragen, anhand des Qur'ān Recht zu sprechen, und wenn sie es dort nicht fänden, anhand der *sunna*. Wenn derjenige, der Recht sprechen solle, es dort nicht fände, dann anhand dessen, wie es ihm durch seinen *ra'y* einfiel, so wie es im *ḥadīṭ* Mu'ād<sup>41</sup> erwähnt ist."

Insgesamt wollte Ṣiddīq Ḥasan Ḥān die Auslegung des Rechts eindeutig auf die Rechtsgrundsätze von Qur'ān und *sunna* zurückführen. Da man schon auf Grundlage dieser beiden Rechtsquellen in der Regel zu einer vernünftigen Entscheidung kommen könne, sei der *ra'y* völlig zu vernachlässigen. Diese negative Wertung des *ra'y* schlägt sich in der Bewertung ihrer Gegner im Diskurs nieder: dort bezeichneten die *Ahl-e ḥadīṭ* sowohl Deobandīs als auch Barelwīs als *Ahl-e ra'y*. Im Gegensatz dazu charakterisierten sie sich selbst als *Ahl-e ḥadīṭ* oder *Ahl-e sunnat*, die den *ig̃tihād* praktizierten.

<sup>38</sup> Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Šam' -i anḡuman*, 485, vgl auch Saedullah: *Life*, 149

<sup>39</sup> Maṣṣūr 'Alī Ḥān: *Fath al-mubīn*, 25 ff.

<sup>40</sup> Auch unter Islamwissenschaftlern wurde die Rolle der *Zāhirīya* unterschiedlich diskutiert. Äußerte sich Hallaq teilweise negativ über sie, finden sich bei R. Peters eher positive Einschätzungen Ibn Ḥazms.

<sup>41</sup> Mu'ād b. Ġabal soll auf die Frage Muḥammads, was er denn tun würde, wenn er in der *sunna* keinen Rechtsbeweis fände, geantwortet haben: *aḡtahidu bi-ra'yī*, d.h. "Ich werde den *ig̃tihād* in meinem eigenen Verstand ausüben." Interessant ist, dass für gewöhnlich diese Überlieferung als Rechtfertigung des *qiyās* gilt. Ṣiddīq Ḥasan trennte an dieser Stelle allerdings *qiyās* und *ra'y* voneinander, Den *ra'y* sollte man seiner Ansicht nach erst nach dem *qiyās* bemühen. Zu dem Streit um dieses *ḥadīṭ* und Šaukānī siehe B. Haykel: *Revival and reform*, 90, 93.

#### 4.1.2.2 Definition des *iğtihād* und: Wer ist ein *muğtahid*?

Şiddīq Ḥasan Ḥān hob in seinen eigenen Schriften immer wieder die Wichtigkeit des *iğtihād* ohne Einsatz des *ra'y* hervor. In seinem Werk *Ḥuṣūl al-ma'mūl*<sup>42</sup> definierte er den Begriff des *iğtihād* folgendermaßen: *iğtihād* leite sich vom Arabischen *ğahd* (Mühe, Anstrengung) ab. *Per definitionem* bedeutet es das völlige Ausschöpfen der Fähigkeit des Strebens nach Vermutung (*ẓann*) in den *šarī'a*-Urteilen. Der *taqlīd*, das bloße Befolgen einer Rechtsautorität ohne eigenständige Untersuchung der Quellen (*bi-lā ḥuğğā*), sei hingegen nichts weiter als ein Halsband (*qilāda*), mit dem jemand gefesselt werde. Zum *taqlīd* zähle auch die Übernahme der bloßen Meinung (*ra'y maḥḍ*) eines anderen, ohne dessen *dalā'il* zu überprüfen. Schließlich behaupte der *muqallid* nicht, dass er sein Rechtsgutachten auf Grund von Gottes Offenbarung gefällt habe, sondern er versichere, dass er sein Rechtsgutachten aufgrund der Aussagen irgendeines Gelehrten getroffen habe. Dabei wisse er gar nicht, ob dessen Urteil nur auf seinem bloßen *ra'y* beruhe, oder ob es durch einen Rechtsbeweis gefällt worden sei. Außerdem wisse er nicht, ob der Gelehrte durch Beweisführung (*istidlāl*) oder durch einen Irrtum (*ḥaṭa'*) zu seinem Urteil gekommen sei. Wenn der Gelehrte durch den Rechtsbeweis zu dem Urteil gelangt sei, wisse man letztendlich aber nicht, ob der *dalīl* ein starker oder bloß ein schwacher Beweis sei.

Welche Kenntnisse wiesen denn nun laut Şiddīq Ḥasan Ḥān einen *muğtahid* aus, oder kurz gefragt: wer darf sich *muğtahid* nennen? In seinem Werk *Ḥabī'at al-akwān*<sup>43</sup> stellte Şiddīq Ḥasan Ḥān fünf Anforderungen an einen *muğtahid*. Zunächst einmal müsse er die arabische Sprache beherrschen, so dass er zur Auslegung der Qur'ān-Verse in der Lage sei. Ausserdem müsse er sich in den *ḥadīṭen* so weit auskennen, dass er zur *ḥadīṭ*-Kritik in Text und *isnād* in der Lage sei. Damit gehe einher, dass er die Ansichten der Prophetengefährten kenne.

Noch minimaler sind die fünf Anforderungen an den *muğtahid*, die Şiddīq Ḥasan Ḥān in *Ḥuṣūl al-ma'mūl* stellte. Dort führte er zunächst al-Ġazzālīs und Ibn 'Arabīs Anforderungen an das Wissen des *muğtahid* an: dieser müsse zunächst einmal 500 Qur'ān-Verse beherrschen. Er solle die sechs kanonischen *ḥadīṭ*-Werke kennen, sowie jene Autoren, die richtige Aussagen für sich beanspruchten. Dabei müsse er der arabischen Sprache mächtig sein und zur Auslegung (*tafsīr*) dessen fähig sein, was in Qur'ān und *sunna* überliefert wurde. Nicht erforderlich hingegen sei, dass der *muğtahid* alle diese Werke auswendig beherrsche. Bei Bedarf müsse er jedoch Exzerpte davon anfertigen können. Die im Originaltext von Şaukānī gestellten weiterführenden Bedingungen, - beispielsweise, dass der *muğtahid* verständig in der Wissenschaft von den *uṣūl al-fiqh* sein müsse - wurden von Şiddīq Ḥasan Ḥān einfach ausgelassen, so dass seine Anforderungen an den *muğtahid* minimal erschienen.

<sup>42</sup> Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān: *Ḥuṣūl al-ma'mūl*, 100 ff.

<sup>43</sup> Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān: *Ḥabī'at al-akwān*, 305-307

Das hatte zur Konsequenz, dass Şiddīq Ḥasan Ḥān den *ig̃tihād* von jedem einzelnen Gelehrten und darüber hinaus auch von Laien forderte.

Nach Şiddīq Ḥasan Ḥāns Ansicht legte dem einzelnen *muğtahid* die Verpflichtung zum eigenständigen *ig̃tihād* eine große Verantwortung auf. Die Angst vor möglichen Fehlern dürfe ihn aber keinesfalls von seinem *ig̃tihād* abhalten, denn eigentlich handele jeder *muğtahid* richtig (*kull muğtahid muşīb*).<sup>44</sup> Dem *muğtahid* winke in jedem Falle Gottes Lohn: er erhält nämlich, wenn er in seinem *ig̃tihād* die richtige Entscheidung trifft, zwei Belohnungen, in dem Fall, dass er eine falsche Entscheidung trifft, erhält er nur eine Belohnung.<sup>45</sup> Diese Aussicht solle doch einen jeden zum *ig̃tihād* ermuntern.

Şiddīq Ḥasan Ḥān schloss einige Fragen aus, in denen jeder *muğtahid* eine richtige Entscheidung treffen könne. Hierzu gehören erstens rationale Fragen (*masā'il aqlīyāt*), die die Gotteserkenntnis (*ma'rifat Allāh*), den Propheten, den Qur'ān und die *sunna* sowie die Einheit Gottes (*tauḥīd*) betreffen. Derjenige *muğtahid*, der in seinem *ig̃tihād* nicht die richtige Entscheidung treffe, sei ein Ungläubiger (*kāfir*), da er die Grundätze des Glaubens verletze. Dasselbe gelte auch für denjenigen, der in den Fragen der korrekten Überlieferung (*masā'il rawīyāt*), der Erschaffung des Qur'ān, oder der Rettung der Bekenner der Einheit Gottes aus dem Höllenfeuer einen Fehler begeht: auch er werde als *kāfir* bezeichnet. An dieser Stelle richtete sich Şiddīq Ḥasan Ḥān in erster Linie gegen die *Mu'tazila*. Trotz all dieser Möglichkeiten, sich in seinem *ig̃tihād* zu irren, sah Şiddīq Ḥasan den *muğtahid* gegenüber dem *muqallid* im Recht und wollte den *ig̃tihād* durchgesetzt wissen.

#### 4.1.2.3 *Taqīd* und seine verschiedenen Arten

Şiddīq Ḥasan Ḥān betrachtete den *taqīd* als eine Ursache für die Spaltung der *umma*. Die Anhänger des *taqīd* seien von Gott im Qur'ān mehrfach getadelt worden, und alleine deshalb müsse *taqīd* für jeden Gläubigen tabu sein.

So wie Şāh Walīullāh und andere den *ig̃tihād* in mehrere Stufen einteilte, sahen die *Ahl-e ḥadīṭ* auch den *taqīd* in verschiedenen Abstufungen: zum einen der *taqīd*, der für jeden *muğtahid* notwendig (*wāğīb*) sei: das sei der *taqīd*, der eigentlich "frei von *taqīd*" (*muṭlaq-e taqīd*) sei. Der *muğtahid* müsse dabei den *Ahl-e sunnat*, also den rechtgläubigen Muslimen, folgen, ohne sich jedoch an einen bestimmten Gelehrten zu binden. Die zweite Stufe des *taqīd* sei erlaubt (*mubāḥ*). Dieses sei der Fall, wenn der *muqallid* einer bestimmten Rechtsschule in einer Frage wie beispielsweise dem Heben der Hände während des Gebetes (*raf al-yadain*) folge, ohne sich jedoch an diese Rechtsschule fest zu binden. Eine *bid'a* und verboten (*ḥarām*) sei es aber, wenn der *muqallid*

<sup>44</sup> Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān / Nūr ul-Ḥasan Ḥān: *Tarīqa al-muṭlā*, 18; 44; Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān: *Fatāwā al-Amīr*, 225; zu dieser Diskussion sowohl in Bezug auf den *ig̃tihād* in den *uşūl* und den *furū'* in Başra vgl. J. van Ess: *Theologie und Gesellschaft* II, 53 ff., besonders 160-164.

<sup>45</sup> Diese Aussage, die auf einem *ḥadīṭ* fusst, bei Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān in ABĠAD iii, 204 und *Ḥabīrat al-akwān*, 305.

sich dauerhaft an eine Rechtsschule binde, mit der Rechtfertigung, dass dieses für ihn erforderlich sei. Die vierte Stufe des *taqlīd* ist nach Ansicht der *Ahl-e ḥadīṭ* besonders tadelnswert. Der *muqallid* könne dadurch sogar zum Ungläubigen (*mušrik*) werden: Das sei bei einem *muqallid* der Fall, der zwar einem *muḡtahid* folge, dessen *iḡtihād* aber in Zweifel zieht – und das, obwohl der *muḡtahid* vertrauenswürdige und nicht abrogierende *ḥadīṭe* verwendet habe.<sup>46</sup> Insgesamt sei der *taqlīd* also eine *bid'a* und ein fanatischer Glaube (*ta'aṣṣub*), der zur Spaltung der *umma* geführt habe.

#### 4.1.2.4 Ratschläge an *qāḍī* und *muftī*

Um diese Spaltung der Muslime zumindest in Bhopal zu vermeiden, legte Ṣiddīq Ḥasan Ḥān fest, dass jeder Anwärter für ein Amt im Staatsapparat ein *muḡtahid* sein müsse. *Taqlīd* und ein Richteramt schlossen sich seiner Ansicht nach völlig aus, denn bereits der Prophet habe gesagt, dass es drei Arten von Richtern gäbe: Der erste gelange ins Paradies, und das ist derjenige, der die Wahrheit kenne und dessen Urteil auf der Wahrheit basiere. Der zweite sei dem Höllenfeuer ausgeliefert, und das sei derjenige, der die Wahrheit kenne, in seinem Urteil aber davon abirre. Der dritte sei derjenige, der aus Unwissenheit ein Rechtsurteil abgibt, und auch er werde im Höllenfeuer landen.<sup>47</sup> Schon auf Grundlage dieser Aussage sei es inakzeptabel, einem *muqallid* einen Posten als *muftī* oder *qāḍī* zu verschaffen. Für einen *muftī*, der ein Rechtsgutachten abgeben wolle, sah Ṣiddīq Ḥasan fünf obligatorische Eigenschaften: den festen Willen (*nīya*), Einsicht (*ḥilm*), Stärke, Tüchtigkeit (*kifāya*) und Menschenkenntnis. Diese Voraussetzungen seien gemäß seiner Ansicht einfach zu erfüllen, weshalb auch andere *muḡtahidūn* als beispielsweise ein *qāḍī* zum Abgeben eines Rechtsgutachtens qualifiziert seien.<sup>48</sup> Ṣiddīq Ḥasan Ḥān betonte weiterhin, dass in der Zeit der *salaf* jeder ein Rechtsurteil fällen durfte, auch ohne, formell ein Amt innezuhaben. Mit gerade dieser Forderung nach dem *iḡtihād* ging Ṣiddīq Ḥasan Ḥān weiter als beispielsweise Ṣāh Walīullāh. Er sah nämlich auch den Laien zum Rechtsgutachten berechtigt, wenn dieser die Rechtsbeweise (*dalā'il*) in einer Sache erkannt habe. Dann würde der *taqlīd* für ihn hinfällig, und jeder Laie könne als *muftī* auftreten.

In seinem Werk *Duḥr al-muḥtī* stellte Ṣiddīq Ḥasan Ḥān Verhaltensregeln für den *muftī* auf.<sup>49</sup> So solle der *muftī* nach bestem Wissen und Gewissen urteilen. Wenn er die Frage eines Fragenden (*mustaftī*) nicht beantworten könne, dürfe er ihm kein Wissen vorspielen. Immer müsse er eine Begründung für seine Rechtsentscheidung vorlegen, dürfe aber den Fragenden auch nicht durch übermäßige Information verwirren. Dem *mustaftī* hingegen wurde auferlegt, die Rechtsbeweise des *muftī* im Rahmen seiner Möglichkeiten genau zu überprüfen und ihnen nicht blind zu folgen.

<sup>46</sup> Die Ansichten Ṣiddīq Ḥasans und Naḍīr Husains zum *taqlīd* werden bei ihren Gegnern aus den Reihen der Deobandis ausführlich zitiert. Muḥammad Safāraz Ḥān: *al-Kalām al-mufīd*, 207.

<sup>47</sup> Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Iklīl al-karāma*, 49 und ders. / Nūr ul-Ḥasan Ḥān: *Ṭarīqa al-muṭlā*, 25.

<sup>48</sup> Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Duḥr al-muḥtī*, 100 ff.

<sup>49</sup> *Ibid.*

Habe man sich aber einmal an einem *iğtihād* eines *muğtahid* orientiert, solle man nicht plötzlich seine Meinung ändern und sich weiteren *muğtahidūn* zuwenden.

Ähnliche Regeln ließen sich an dieser Stelle beliebig auflisten. Zusammenfassend sei hier nur gesagt, dass Şiddīq Ḥasan ein lebendiges, aktuelles Brevier schreiben wollte, an dem sich sowohl *muftī* als auch *mustaftī* schnell orientieren konnten. Es ist gleichsam als Şiddīq Ḥasan Ḥāns Ermutigung zu verstehen, den *iğtihād* anzuwenden und den *taqlīd* beiseite zu lassen.

#### 4.1.2.5 Von der "Vereinfachung des *iğtihād*"

Şiddīq Ḥasan Ḥān kritisierte in fast allen Werken die These, dass den nachfolgenden Generationen nichts anderes übrigbleibe, als denjenigen zu folgen, die dem Qur'ān und der *sunna* dienten, und die späteren Generationen wiederum denjenigen Männern folgten, die Qur'ān und *sunna* dienten und so fort.<sup>50</sup> Die Konsequenz davon sei ja, dass jeder Muslim seiner Zeit an die Aussagen eines *madhab* gebunden sei. Den Muslimen der späteren Generationen sei damit die Möglichkeit zum *iğtihād* verwehrt. Diese Auffassung vom geschlossenen Tor des *iğtihād* (*insidād bāb al-iğtihād*) sei völlig zu verwerfen. Der *iğtihād* sei nämlich im Gegenteil für die späteren Generationen (*muta'ahhirūn*) sogar einfacher geworden als für die vorhergehenden (*mutaqaddimūn*), da die Worte der Imāme im *tafsīr* (Qur'ān-Exegese), im *ta'rīḥ* (Geschichtsschreibung) und in der *ḥadīṭ*-Kritik (*taṣḥīḥ* und *tağrīḥ*) aufgezeichnet wurden. Im Gegensatz dazu hätten frühere Generationen für ein einzelnes *ḥadīṭ* mehrere Länder bereisen müssen. Der heutige *muğtahid* verfüge aber sogar über mehr als das, was er zu seinem *iğtihād* benötigt. Şiddīq Ḥasan verwies in Bezug auf die Vereinfachung des *iğtihāds* auf Muḥammad b. Ismā'īl al-Yamanīs *Iršād an-naqqād ilā taysīr al-iğtihād*<sup>51</sup> und sein eigenes Werk *al-Ğunna fil-uswa al-ḥasana as-sunna* und untermauerte damit seine Forderung nach dem *iğtihād*.

Im Hinblick auf das kontinuierliche Vorkommen von *muğtahidūn* stellte sich eine weitere Frage: Ist es möglich, dass ein Zeitalter völlig frei von *muğtahidūn* ist? Şiddīq Ḥasan tendierte im Einklang mit den Hanbaliten und einem Teil der Schafiiten dazu, dass es nicht möglich sei, dass in einem Zeitalter gar kein Führer (*qā'im*) vorhanden sei. Vor allem die *Ḥanbalīya* bestritt, dass die islamische *umma* jemals ohne Anleitung sein könne. Prominente Schafiiten wie Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (s. o.) oder Abū l-Qāsim ar-Rāfi'ī (gest. 1226) behaupteten hingegen, dass es möglich sei, dass ein Zeitalter frei von *muğtahidūn* sei, oder zumindest ihre Auslöschung kurz bevor stehe. Şiddīq Ḥasan Ḥān verwarf diese These jedoch völlig. Sie sei insofern widersprüchlich, als dass zu Lebzeiten der genannten Gelehrten zahlreiche *muğtahidūn* von hohem Rang gelebt hätten. Als Beispiele für das Vorhandensein von *muğtahidūn* in jedem Zeitalter führt Şiddīq einige schafiitische Gelehrte an, beispielsweise Ibn Daqīq al-Īd,<sup>52</sup> Ibn 'Abd as-Salām, Ibn Ḥāğar al-

<sup>50</sup> M.b. 'A. aš-Şaukānī: *Iršād al-fuḥūl*, 377.

<sup>51</sup> GAL 00.

<sup>52</sup> Taqī ad-Dīn Abū l-Faḥ Muḥammad al-Quşairī b. Daqīq al-Īd al-Manfalūṭī (gest. 1302) unterrichtete schafiitischen *fiqh* an der *Madrasa Faḍiliya* in Kairo. Siehe GAL II, 63. Zu ar-Rāfi'ī vgl. GAL I, 393.

‘Asqalānī oder Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī. Diese Gelehrten seien durch Lehrer-Schüler-Beziehungen und eine ununterbrochene Überlieferung miteinander verbunden gewesen, und ein jeder von ihnen sei bewandert gewesen in der Wissenschaft des *iğtihād*. Man könne somit keinesfalls davon sprechen, dass ein Zeitalter jemals frei von *muğtahidūn* gewesen sei, denn viele weitere Gelehrte, die nach den oben erwähnten gelebt hätten, hätten ihren Rang erreicht.

Um seine These weiterhin zu untermauern, verwies Şiddīq Ḥasan auf die Gelehrten, deren Biographien er in seinem Werk *Ithāf an-nubalāʾ* zusammengestellt hatte und mit denen er die Existenz von *muğtahidūn* belegen wollte. Hier zeigte sich erneut die Bedeutung von biografischer Literatur für die reformistischen Gelehrten, die sich selbst als ‘*ulamāʾ*’, Historiker und *muğtahidūn* betrachteten. Eng damit verknüpft war die Kritik an den zeitgenössischen Verhältnissen und der Verderbtheit einiger ‘*ulamāʾ*’. Schon Fullanī hatte in seinem Werk *Īqāz al-himam* die hohe Anzahl der *muqallidūn* und den Mangel an qualifizierten *muğtahidūn* zu seiner Zeit beklagt, deren Auslöschung aber auch nicht für möglich gehalten.

Obwohl Şiddīq Ḥasan Ḥān davon überzeugt war, dass kein Zeitalter frei von *muğtahidūn* sein könne, stellte er fest, dass die Menschen, die *taqlīd* betrieben, zu seinen eignen Lebzeiten in der Mehrheit seien. *Taqlīd* bedeutete für ihn eine *bidʿa*, darüber hinaus aber sogar Polytheismus (*şirk*). Den Grund dafür sah Şiddīq Ḥasan darin, dass die *muqallidūn* ihren Anführern genauso anhängen, wie es die Juden und die Christen seit jeher bei ihren Gelehrten getan hätten. Das führe dazu, dass die Endzeit mit noch schnelleren Schritten auf die Menschen zukäme. Dieses bevorstehende Ereignis war in Şiddīq Ḥasans Augen unausweichlich – aber es gab ja noch die Mahner und Warner, die *muğaddidūn*, die die Endzeit und das Jüngste Gericht zwar nicht abwenden, aber die Menschen darauf vorbereiten können. Die Grundvoraussetzung des *muğaddid* sei, dass er ein *muğtahid* sei.

Wie sein großes Vorbild Şaukānī sah Şiddīq Ḥasan Ḥān sich in der Reihe dieser *muğtahidūn*. B. Haykel vermutet,<sup>53</sup> dass Şaukānī sich über den *muğtahid* hinaus auch als *muğaddid* ("Erneuerer") betrachtete. Um seine diesbezüglichen Ansprüche zu legitimieren, verfasste Şaukānī *Ithāf al-akābir bi-isnād ad-dafātir*, das wiederum dem Muster von Ibn Ḥağar al-Asqalānīs *al-Mağmaʾ al-muʾassas bil-muğam al-mufahras* folgte.<sup>54</sup> In diesem Werk listete Şaukānī alle Werks-Titel auf, deren Überlieferung er von seinen *şuyūḥ* gehört hat, oder von denen er eine *iğāza* erhalten hatte. Ḥusain b. Muḥsin adaptierte diesen Gedanken und schrieb seine eigenen *isnāde* zu den wichtigsten *hadīṭ*-Werken in einem nicht gedruckten Werk mit dem Titel *Sanad kutub ummahāt as-sitta al-maḥrūr as-suṭūr* auf.<sup>55</sup> Şiddīq Ḥasan griff diese Idee ebenfalls auf und verfasste sein Werk *Silsilat al-ʿasğad*, auf das in Kapitel 3 schon ausführlich eingegangen wurde. Zu diesem Zwecke hatte er sich auch schon

<sup>53</sup> B. Haykel: *Revival and reform*, 89 ff.

<sup>54</sup> GAL S II, 818 und GAL II 69; S II, 73.

<sup>55</sup> Siehe Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān: *Silsilat al-ʿasğad*, Nr. 197.



von Ḥusain dessen *isnāde* diktieren lassen und sie in mehreren Handschriften veröffentlicht.<sup>56</sup> Besonderen Raum nahmen dabei die *ḥadīṭ*-Werke ein, wodurch die Bedeutung von *ḥadīṭ*-Studien für die *Ahl-e ḥadīṭ* ausführlich hervorgehoben wurde. Mit dieser Vorgehensweise versuchte Ṣiddīq Ḥasan Ḥān sich selbst als *muğtahid* darzustellen, der über ein besonderes Wissen in den authentischen *ḥadīṭen* verfügte.

#### 4.1.2.6 Die Gegner Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns aus den Reihen der Deobandīs

Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns Fähigkeiten im Bereich des *fiqh* und *ḥadīṭ* wurden von seinen Gegnern jedoch in Zweifel gezogen. Sie kritisierten in erster Linie die Methode, auf deren Grundlage Ṣiddīq Ḥasan zu seinen Rechtsentscheidungen gekommen war: den *iğtihād*. Denn wie fast überall, wo es zu Auseinandersetzungen über *iğtihād* und *taqlīd* kam, war das Aufkeimen eines Konfliktes zwischen Anhängern des reformistischen Milieus und dem hanafitischen *maḏhab* fast unvermeidlich. M. Kemper hat das in seiner Arbeit über die Wolga-Ural-Region bereits gezeigt.<sup>57</sup> Dasselbe gilt für Indien und somit für den Diskurs, der sich von Bhopal ausgehend über Indien und hinaus verbreitete. Als Folge davon sollen *iğtihād* und *taqlīd* im Kontext des gesamten Reformbestrebens in Bhopal gesehen werden. Es ging nämlich nicht um eine Abschaffung des Rechtsschulsystems, wie von den Gegnern der *Ahl-e ḥadīṭ* oft behauptet, sondern lediglich um das Relativieren der Absolutheitsansprüche der einzelnen *maḏhabs*. Vor diesem Hintergrund müsste eine Neubewertung der verschiedenen Positionen im Diskurs auf Grundlage der bhopalesischen Quellen vorgenommen werden.

Als Kritiker der Position der *Ahl-e ḥadīṭ* und vor allem Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns taten sich zwei seiner Zeitgenossen aus den Reihen der Deobandīs besonders hervor. Rašīd Aḥmad Gangohī (st. 1905)<sup>58</sup> griff in seiner *fatwā*-Sammlung Ṣiddīq Ḥasan Ḥān mehrmals direkt an. Der zweite Vertreter Deobands, Maṣṣūr ‘Alī Ḥān Murādābādī (st. ?),<sup>59</sup> bezog in seinem Werk *Faṭḥ al-mubīn fī kašf makā'id ġair al-muqallidīn*<sup>60</sup> ausführlich Stellung gegen Ṣiddīq Ḥasan Ḥān und Naḏīr Ḥusain Dihlawī. Maṣṣūr ‘Alī Ḥān ließ sich seine *fatāwā* gegen die Vertreter der *Ahl-e ḥadīṭ* sogar von prominenten indischen Gelehrten, aber auch von ‘*ulamā*’ aus den Ḥaramain unterzeichnen. Die Siegel der Unterzeichnenden tragen Daten zwischen 1869 und 1895. Aus Medina unterzeichneten beispielsweise mehrere Lehrer des *Masğid an-Nabawī*, der *qāḏī* der Stadt Muḥammad Ğalāl ad-Dīn, der ḥanbalitische *muftī* ‘Abd al-Ğabbār sowie mehrere Lehrer (*mudarrisūn*). Das macht deutlich, dass die Deobandīs vor allem in Medina Unterstützung für ihre Polemiken gegen die *Ahl-e ḥadīṭ* suchten. Natürlich wurden nur Gelehrte angesprochen, die fest einer Rechtsschule, hier der ḥanbalitischen, angingen und die Aktivitäten der *ğair muqallid* im fernen Indien als Erschütterung der

<sup>56</sup> Ḥusain b. Muḥsin: *Asānīd aš-Šaiḥ Ḥusain b. Muḥsin*. 18 Seiten zu finden in der Bibliothek der *Nadwa*, Lucknow.

<sup>57</sup> M. Kemper: *Sufis und Gelehrte*, 299-307.

<sup>58</sup> B.D. Metcalf: "Rashid Ahmad Gangohi", in M. Gaborieau (ed.): *Dictionnaire biographique*, 21 f.

<sup>59</sup> Mehrfache Erwähnung - jedoch ohne biografische Daten - bei B.D. Metcalf: *Islamic revival*, 193 f., 228, 328. Murādābādī studierte bei allen führenden Lehrern Deobands und wurde später Lehrer für *ṭibb* in Hyderabad.

<sup>60</sup> Nachdruck erschienen in Deoband, ca. 2000.

Grundfesten des Rechtsschulsystems betrachteten. Der Bruch mit dem bestehenden System konnte nur zum Konflikt zwischen *Ahl-e ḥadīṭ* und Anhängern des *madḥab*-Systems führen – ein Konflikt, der über Indien weit hinausging und bis zum heutigen Tag von den jeweiligen Parteien fortgeführt wird.

Auch moderne Autoren der Deobandīs ziehen Ṣiddīq Ḥasan Ḥān's Schriften gerne zum Beleg ihrer Kritik an der *ḡair muqallidīn*-Position heran. So griff der Deobandī Muḥammad Sarfarāz Ḥān Ṣafdar in seinem Werk immer wieder Naḍīr Ḥusain und Ṣiddīq Ḥasan Ḥān an. Ṣiddīq Ḥasan Ḥān zog er besonders häufig heran, um die falsche Auslegung der relevanten *ḥadīṭe* zum Thema *iqṭihād* / *taqlīd* durch die *Ahl-e ḥadīṭ* zu belegen. Zudem kritisierte er auch Ṣaukānīs Haltung zum *iqṭihād* in den Fragen der rituellen Praxis. Interessant ist, dass Ṣiddīq Ḥasan's Werke, selbst von *Ahl-e ḥadīṭ* heutzutage oft vernachlässigt, von den Gegnern der Gruppe gerne benutzt werden. Ṣiddīq Ḥasan Ḥān bleibt somit bis zum heutigen Tage ein Hauptgegner der Deobandīs. Letztere versuchen heutzutage, Ṣiddīq Ḥasan Ḥān's Positionen noch posthum zu negieren und ihn zum Hanafiten zu machen, der seine Fehler als *ḡair muqallid* eingesehen und bereut habe: so behaupteten einige Deobandīs in der *Nadwat ul-‘ulamā’*, dass Ṣiddīq Ḥasan Ḥān eine Art Testament verfasst habe, in dem er dem *ḡair muqallid*-Dasein entsagt und seine Treue zum hanafitischen *madḥab* geschworen habe. Dieses Testament werde in der Bibliothek der Aligarh-Universität aufbewahrt.<sup>61</sup>

Der größte Vorwurf der Deobandīs an Ṣiddīq Ḥasan Ḥān war aber derjenige, dass er die *ḥadīṭe* nicht richtig interpretiert habe, oder, was noch schlimmer wiege, sich immer auf abrogierte *ḥadīṭe* berufen habe. Statt die Antworten von denjenigen, die im Recht sind (*ahl-e ḥaqq*) zu erfragen, hätten die *Ahl-e ḥadīṭ* sich auf das Abenteuer *iqṭihād* eingelassen, ohne zu wissen, ob ihnen dabei nicht Fehler unterlaufen würden. Umkehrt argumentierten die *Ahl-e ḥadīṭ*, dass zwar Fehler im *iqṭihād* gemacht werden könnten, diese aber niemals zum Unglauben (*kufr*) führten. Dafür wisse man aber beim *taqlīd* nicht, ob der *muḡtahid*, auf den man sich berufe, nicht auch Fehler gemacht habe. Die Deobandīs hielten das zwar auch nicht für ausgeschlossen, empfahlen aber dennoch die Variante des *taqlīd-e ṣaḥṣī* (Befolgung einer einzigen Rechtsautorität). Diese Position sah nicht nur vor, dass der Gläubige sich der Position einer einzigen Rechtsschule anschloss, sondern einem einzigen Gelehrten. Raṣīd Aḥmad empfahl, sich den Positionen von Ṣāḥ ‘Abd ul-‘Azīz und Muḥammad Isḥāq anzuschließen, da diese beiden als äußerst qualifiziert galten.<sup>62</sup> Es sei einem *muqallid* aber nur gestattet, sich einem einzigen ‘*ālim* anzuschließen, bei dessen Position er dann bleiben müsse. Dieser *taqlīd-e ṣaḥṣī* ist gemäß der Deobandīs erforderlich (*wāḡib wa-ḍūrūrī*). Er sei in jedem Falle durch den oben bereits erwähnten Qur’ān-Vers: "Fragt die *Ahl al-ḍikr*..." gerechtfertigt. Alle *ḡair muqallidīn* seien hingegen vom rechten Pfad der *sunna* abgewichen (*ḥārīḡ*

<sup>61</sup> (Nicht überprüfte) Aussagen zweier namentlich nicht bekannter Gelehrter der *Nadwat ul-‘ulamā’* im März 2001.

<sup>62</sup> B.D. Metcalf: *Islamic revival*, 144.

az *rāh-e sunnat*).<sup>63</sup> Wer ihren Weg beschreite, stelle sich abseits des vom Propheten vorgegebenen Weges. Die Menschen, besonders der Laie, müssten eine Rechtsschule befolgen, da es nicht jedem Menschen gegeben sei, den Herleitungen (*istinbāt*) ihres *faqīh* zu folgen oder sie gar zu überprüfen. Betreibe der Laie keinen *taqlīd*, sehe der Islam seinem baldigen Ruin (*ḥarābiyān*) entgegen.

Rašīd Aḥmad Gangohī war innerhalb der Deobandīs als besonderer Verfechter des *taqlīd-e šaḥṣī* bekannt. Es gab jedoch auch andere Vertreter, die eine Form des *taqlīd* betreiben, die sich eher dem *iḡtihād* annäherte: nämlich der *taqlīd* innerhalb der hanafitischen Rechtsschule (*taqlīd fil-madḥab*). Maṣṣūr ‘Alī Ḥān war ein wichtiger Vertreter dieser Richtung. Er rechtfertigte zwar auch den *taqlīd-e šaḥṣī*, nutzte selbst aber ein großes Spektrum der hanafitischen Standardliteratur. Zu den zumeist von ihm herangezogenen Werken zählten vor allem *al-Hidāya*, fast alle zugehörigen Glossen und Kommentare, az-Zarkānīs *Šarḥ Muwaṭṭā’*<sup>64</sup> und Šāh Walīullāhs *Faṭḥ al-qadīr*. Den Idealzustand eines Rechtsgutachtens sah Maṣṣūr ‘Alī Ḥān jedoch dann erreicht, wenn er seine Argumentation direkt auf Abū Ḥanīfa zurückführen konnte. Dessen Kenntnisse seien unerreicht. Dennoch akzeptierte Maṣṣūr ‘Alī Ḥān auch die Rechtsgutachten derjenigen Gelehrten, die Abū Ḥanīfa gefolgt waren.

Ein weiterer Streitpunkt zwischen den Deobandīs und *Ahl-e ḥadīṭ* war die Frage der Unterscheidung von *ittibā’* ("Befolgen") und *taqlīd* ("blindes Befolgen"). Die Deobandīs negierten eine Trennung dieser beiden Begrifflichkeiten, während die *Ahl-e ḥadīṭ* eine deutliche Unterscheidung machen wollten. *Ittibā’* war gemäß Šiddīq Ḥasan Ḥān das strikte Befolgen der Grundsätze, die vom Propheten vorgegeben waren. *Taqlīd* sei hingegen die Rückführung auf das, was ein anderer gesagt habe, ohne einen Beweis zu haben. Schon bei der Generation der Nachfahren der *ṣaḥāba* höre die Verpflichtung zur strikten Befolgung auf.<sup>65</sup> Aus diesem Grunde sei *ittibā’* erlaubt (*musawwağ*), *taqlīd* hingegen verboten (*mamnū’*).<sup>66</sup> Die Deobandīs bestehen hingegen bis zum heutigen Tage darauf, dass *ittibā’* und *taqlīd* eins sind (*taqlīd aur ittibā’ ek he*).<sup>67</sup> Da die Prophetengefährten dem Propheten und die Rechtsschulgründer wiederum den *ṣaḥāba* folgten, sei es essentiell, den vier Rechtsschulgründern zu folgen. Die Ablehnung dieser Gefolgschaft durch die *Ahl-e ḥadīṭ* liefe unweigerlich auf eine Zerstörung der Religion (*dīn kī taḥrīb*) hinaus.

Ein weiterer Diskussionspunkt zwischen Deobandīs und *Ahl-e ḥadīṭ* war die Frage der Quellen für die jeweilige Lehre. Vor allem Rašīd Aḥmad wehrte sich explizit gegen die Vereinnahmung von Šāh Walīullāh durch die *Ahl-e ḥadīṭ*, nur weil dieser in einigen seiner Werke auf dem *‘amal bil-ḥadīṭ* bestanden hatte. Šāh Walīullāh gehörte seiner Ansicht nach vielmehr zu denjenigen, die niemals das Rechtsschulsystem verworfen – und sich schon gar nicht den *ğair mu-*

<sup>63</sup> Rašīd Aḥmad Gangohī: *Fatāwā Rašīdiya*, 236 ff.

<sup>64</sup> GAL 00.

<sup>65</sup> Muḥammad Šiddīq Ḥasan Ḥān / Nūr ul-Ḥasan Ḥān: *Ṭarīqa al-muṭlā*, 16 f.

<sup>66</sup> Muḥammad Šiddīq Ḥasan Ḥān: *Duḥr al-muḥtī*, 61 f.

<sup>67</sup> M.S. Ḥān Šafdar: *al-Kalām al-mufīd*, 32.

*qallidīn* angeschlossen hätten. *Ḥuǧǧat Allāh al-bāliǧa* sei kein Werk, das die Position der *Ahl-e ḥadīṭ* unterstütze, sondern das genaue Gegenteil sei der Fall. Zwar habe Šāh Walīullāh dort gesagt, dass sich die Menschen des ersten und zweiten Jahrhunderts nicht auf die Befolgung einer Rechtsschule geeinigt hätten, aber diese Aussage impliziere keinesfalls die Ablehnung des *taqlīd*. Vielmehr sei damit gemeint, dass man sich eben nicht auf eine einzige Rechtsschule geeinigt habe. Die *Ahl-e ḥadīṭ* wie Šiddīq Ḥasan und Naḍīr Ḥusain hätten diese Äußerungen falsch ausgelegt.

In diesen heftigen Debatten über die Auslegung der rituellen Praxis verfolgte die Auseinandersetzung mit den Deobandīs natürlich auch praktische Zwecke: es ging um die Frage der religiösen Autorität unter den Gelehrten Indiens. Beide Gruppen versuchten gleichsam, sich als legitime Nachfolger des "Übervaters des indischen Reformismus", Šāh Walīullāh, zu etablieren. Beide Gruppen sprachen durch ihre Beziehungen zu dem Kreis Šāh Walīullāhs dieselbe Klientel an, nämlich reformistisch gesinnte Gelehrte mit einem elitären Bildungshintergrund aus 'Uṭmānī-, Šiddīqī oder anderen *šaiḥ*-Familien. Diese Auseinandersetzungen zwischen *Ahl-e ḥadīṭ* und den Deobandīs wurden vor dem Hintergrund der *iǧtihād / taqlīd*-Debatte geführt. Die Auseinandersetzungen um die Praktiken des *iǧtihād / taqlīd* fanden nicht im luftleeren Raum statt, sondern drehten sich vielmehr um die rituelle Praxis. Denn die *Ahl-e ḥadīṭ* wie Šiddīq Ḥasan Ḥān sahen das Haupteinsatzfeld des *iǧtihād* in erster Linie in den abgeleiteten Rechtsfragen (*masā'il aš-šar'īya*). Hinter der aufkommenden Diskussion standen also nicht nur Nebensächlichkeiten oder in den Augen der Briten irrelevante Dinge, sondern ein tiefgreifender Konflikt um die *furū'*, in dem es um die Methodik der Rechtsfindung ging. Diese Diskussion wurde nicht nur mit den Deobandīs, sondern ebenso mit den Gelehrten des *Farangī Maḥall* in Lucknow geführt. In den folgenden Kapiteln sollen die Streitigkeiten zwischen den Kontrahenten anhand ausgewählter *furū'*-Fragen dargestellt werden.

#### 4.1.3 Auseinandersetzungen mit Deobandīs

Eigentlich standen die *Ahl-e ḥadīṭ* in der Frage des *iǧtihād* zu allen hanafitischen Gruppierungen des ausgehenden 19. Jahrhunderts in Opposition, wobei aber die Deobandīs besonders offensiv als Gegner hervortraten. Die Differenzen der *Ahl-e ḥadīṭ* mit den Deobandīs lassen sich grob in zwei Themenkomplexe gliedern:<sup>68</sup> zum einen wurden rituelle Fragen des Gebetes kontrovers diskutiert, zum anderen Fragen des Familienrechts wie die dreifache Verstoßungsformel (*tīn ṭalāq*).

<sup>68</sup> Eine Liste aller strittigen Punkte findet sich bei Saif, 315 f. Im Unterschied zu den bhopalesischen Gelehrten des 19. Jahrhunderts argumentieren die heutigen *Ahl-e ḥadīṭ* nicht mit der jemenitischen Tradition, sondern mit Šāh Walīullāhs *Ḥuǧǧat Allāh al-bāliǧa*. Vgl. auch die *Ahl-e ḥadīṭ*-Schrift *The Prayer as offered by Allah's messenger (PBUH)*, die den dem bekannten Salafī Nāṣir ad-Dīn al-Albānī verfasst und von den *Ahl-e ḥadīṭ* ins Urdu und dann ins Englische übersetzt und gedruckt wurde (Delhi 2002).

### 4.1.3.1 Die Frage des *raf al-yadain*

Die Auseinandersetzungen um die korrekte Ausübung des Gebetes sind ein Topos, der sich durch die gesamte islamische Geschichte zieht. M.I. Fierro hat Streitigkeiten über dieses Thema innerhalb der malikitischen Schule im Andalus bereits im 5./10. Jahrhundert nachgewiesen.<sup>69</sup> Während die Schafiiten, die Hanbaliten und Teile der Malikiten das *raf al-yadain* (Heben der Hände während des Gebetes) praktizierten, sahen sich die Hanafiten der Tradition der Stadt Kufa verhaftet, in der das *raf al-yadain* niemals angewendet wurde. Immer wieder, wenn zwei Gruppen in Konflikt über die Methode des *ig̃tihād / taqlīd* gerieten, entzündete sich die Debatte von Neuem an solchen rituellen Dingen.

In Indien, wo die Hanafiten bis zum heutigen Tag die Mehrheit der Muslime stellen, war es Šāh Walīullāh, der nach seinem Studium in Mekka die schafiitische Tradition angewandt wissen wollte, da er dort bei prominenten Schafiiten studiert hatte. Nach seiner Rückkehr nach Indien soll er damit begonnen haben, in seinen Schriften die Praxis des *raf al-yadain* zu rechtfertigen.<sup>70</sup>

Seine Nachfolger propagierten mehr oder minder erfolgreich das *raf al-yadain* unter den Paschtunen in den NWFP. Das Thema des "richtigen" Gebetsstils wurde zu dem Zeitpunkt relevant, als ‘Abd ul-Qayyūm (s. o.) aus dem Jemen zurückgekehrt war, wo er bei Šaukānī studiert hatte. Es ist trotzdem schwierig, den direkten Einfluss der jemenitischen Tradition durch Šaukānī<sup>71</sup> auf die Mitglieder der *Ṭarīqa-ye muḥammadiya* nachzuweisen. Die Anhänger der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* waren aber in jedem Falle führend bei der Propagierung des *raf al-yadain* in Indien. Das zeigt sich beispielsweise daran, dass Muḥammad Ismā‘īl Dihlawī bereits kurz nach dem Studium im Jemen seine Schrift *Tanwīr al-‘ainain fī it̃bāt raf al-yadain*<sup>72</sup> verfasste. Es sollten zahlreiche Werke der *Ṭarīqa* und der *Ahl-e ḥadīṭ* zu diesem Thema folgen. Bis zum heutigen Tag ist die Befürwortung *raf al-yadain* und die dahinter stehende Methode zur Rechtsfindung - nämlich die des *ig̃tihād* - ein elementares Differenzierungsmerkmal zwischen Deobandīs und *Ahl-e ḥadīṭ*.<sup>73</sup> Wie stellten sich letztere nun die korrekte Gebetsweise vor?

Für die *Ahl-e ḥadīṭ* bedeutete ein rituell korrektes Gebet, dass der Betende zu Beginn des Gebetes, während der *takbīrat al-iḥrām* (der Lobpreisung Gottes), beim Vorbeugen (*rukū‘*) und beim Erheben des Kopfes nach dem Vorbeugen seine Hände bis zu den Ohren erhob.<sup>74</sup> Diese Praxis sahen die *Ahl-e ḥadīṭ* durch das Vorbild des Propheten, aber auch durch die *ṣaḥāba* hinreichend gerechtfertigt. Die Hanafiten waren dem gegenüber der Ansicht, dass die Hände nur zu Beginn

<sup>69</sup> M.I. Fierro: "La Polémique à propos de raf al-yadain fī l-ṣalāt dans al-Andalus". *SI* 65 (1987), 69-90.

<sup>70</sup> J.M.S. Baljon: *Religion and thought*, 166 ff.; G.N. Jalbani: *Life*, 26 ff., Šāh Walīullāh Dihlawī: *Ḥuḡḡat Allāh al-balīḡa* ii, 10.

<sup>71</sup> Šaukānī zum *raf al-yadain* in *Nail al-auṭār* ii, 207.

<sup>72</sup> Das Werk ist augenscheinlich eine Urduübersetzung des gleichnamigen Werkes von al-Buḥārī (GAL S I, 264 f.). Diese Schrift wird von den *Ahl-e ḥadīṭ* für sich vereinnahmt.

<sup>73</sup> Raḥmatullāh Allāhābādī: *Mas‘ala-ye raf al-yadain ma‘a āmin bil-ḡahr*. Dihlī 1983.

<sup>74</sup> ‘An Salīm b. ‘Abdallāh ‘an abīhi anna rasūl Allāh ... kāna yarfa‘a yadaihu... *iḏā aftaḥa aṣ-ṣalāt wa-iḏa kabara lil-rukū‘ wa-iḏā rafa‘a rāsahu min ar-rukū‘*.

des Gebetes erhoben werden sollten, und nicht während des Gebetes. Allein diese Praxis sei durch das Vorbild des Propheten gerechtfertigt.

Während Şiddīq Ḥasan Ḥān keine eigene Schrift zum *raf al-yadain* verfasste und sich eigentlich nur am Rande mit diesem zentralen Thema der *Ahl-e ḥadīṭ* auseinandersetzte,<sup>75</sup> war es Ḥusain b. Muḥsin, der ausführliche Erläuterungen zu allen strittigen Punkten des Gebets in seiner *fatwā*-Sammlung *Nūr al-‘ain*<sup>76</sup> gab. Die Hälfte des ersten Bandes dieser zweibändigen *fatwā*-Sammlung beschäftigte sich mit dem korrekten Verhalten der Gläubigen in der Moschee und beim Gebet. Wie üblich argumentierte Ḥusain b. Muḥsin mit mehreren *ḥadīṭen*, die die Richtigkeit des *raf al-yadain* belegten und gleichzeitig die von den Hanafiten angeführten Traditionen als schwach kennzeichneten. Wie heutige *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrte verwies Ḥusain b. Muḥsin auf alle *ḥadīṭe*, die im *Şaḥīḥ Buḥārī* im *Bāb aṣ-ṣalāt*, Kapitel über das korrekte Gebet, überliefert wurden.<sup>77</sup> Die Richtigkeit dieser *ḥadīṭe* wurde laut Ḥusain b. Muḥsin von namhaften Gelehrten wie Ibn Ḥağar al-‘Asqalānī und Şaukānī bestätigt. Das *raf al-yadain* während des *ṣalāt* war für Ḥusain wie für alle anderen *Ahl-e ḥadīṭ* eine Selbstverständlichkeit, die nicht weiter diskutiert wurde. So machte Ḥusain b. Muḥsin seine Position deutlich, dass er das *raf al-yadain* auch während des *witr* (freiwilliges Nachtgebet) oder während der Totengebete (*ğanā‘iz*, Sg. *ğanāza*) für erforderlich hielt.

Die von Ḥusain b. Muḥsin angeführten *ḥadīṭe* wurden von den Deobandīs<sup>78</sup> strikt abgelehnt. Sie zitierten stattdessen eine Überlieferung nach Ibn Mas‘ūd, wo es heißt, dass "der Prophet betete und seine Hände nur beim ersten Mal erhob."<sup>79</sup> Dieses *ḥadīṭ* sei von Abū Īsā [gemeint ist Tirmidī, C.P.] ausdrücklich als *ḥasan ṣaḥīḥ* (sehr glaubwürdig) bewertet worden. Außerdem hat das *ḥadīṭ* gemäß der Deobandī-Lehre andere Überlieferungen über die frühere Praxis des *raf al-yadain* des Propheten abrogiert.<sup>80</sup> In seinen letzten Lebensjahren habe Muḥammad - nach Aussage der Deobandīs - das *raf al-yadain* gar nicht mehr praktiziert.<sup>81</sup>

Dieses Argument wollten die *Ahl-e ḥadīṭ* nicht unwidersprochen lassen: die Behauptung der Abrogation der relevanten *ḥadīṭe* sei völlig irrig, denn niemals habe Muḥammad vom *raf al-yadain* abgelassen. Darauf deutete die Formulierung "er pflegte seine Hände zu heben" (*kāna yarfa‘u yadaihi*) hin.

Das größte Zugeständnis der Deobandīs den *Ahl-e ḥadīṭ* gegenüber war die Aussage, dass das *raf al-yadain* ja vielleicht von den *ṣaḥāba*, den *tābī‘ūn* und den nachfolgenden Generationen noch ausgeübt wurde, noch nachdem es vom Propheten in seinen letzten Lebensjahren aufgegeben worden war. Wer aber die Praxis des Propheten nicht befolge, sei ein Sünder (*‘āṣī*) und ein Aufrüh-

<sup>75</sup> Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān: *Fatāwā al-Amīr*, 521 ff.; *Huğāğ al-kirāma*, 339.

<sup>76</sup> Ḥusain b. Muḥsin al-Anṣārī: *Nūr al-‘ain*, 150 ff. zum Thema *raf al-yadain*.

<sup>77</sup> R. Allāhābādī: *Mas‘ala raf al-yadain*, 10, 13, 17.

<sup>78</sup> R.A. Gangohī: *Fatāwā Raşīdīya*, 238 f.; 310 f.

<sup>79</sup> *Fa-şallā wa-lam yarfa‘u yadaihi ilā fī awwal marra*. Zitiert bei R.A. Gangohī: *Fatāwā Raşīdīya*, 248.

<sup>80</sup> Ablehnung der Abrogation bei R. Allāhābādī: *Mas‘ala-ye raf al-yadain*, 11 (Kapitel: *raf al-yadain mansūḥ nahīn hotī*).

<sup>81</sup> Zusammenstellung der für die Deobandīs relevanten *ḥadīṭe* bei M.S. Ḥān: *al-Kalām al-muḥīd*, 213 ff.

rer gegen Gott (*ʿiṣyān*).<sup>82</sup> Dagegen polemisierten die *Ahl-e ḥadīṭ*, dass auch die Ḥanafīs in dieser Frage niemals zu einer einheitlichen Meinung gekommen seien. Innerhalb der hanafitischen Rechtsschule habe es schon immer Abweichler gegeben, die für das *raf al-yadain* plädiert hätten. Beispielsweise hätte ‘Alī Qārī in seinem Werk *Mauḍū‘āt kabīr* ebenso wie der Farangī Maḥallī ‘Abd ul-Ḥayy Lakhnawī in seinem Kommentar zu Mālik’s *Muwattaʿa* darauf hingewiesen, dass das *ḥadīṭ* Ibn Mas‘ūds äußerst schwach in der Überlieferung und die Argumentation zudem unzutreffend sei.<sup>83</sup>

Zur Abgrenzung von den Deobandīs bemühten sich die *Ahl-e ḥadīṭ* nicht nur in Bhopal, ihr Verhaften in der jemenitischen Gelehrtentradition zu betonen. Dabei bezogen sie sich auch gleichzeitig auf die schafiitische (jemenitische) Rechtsschule, in deren Rechtstradition in Bhopal vor allem Ḥusain b. Muḥsin stand. Dieser ständige Bezug auf die schafiitische Rechtsschule veranlasste führende Deobandīs wie Rašīd Aḥmad Gangohī zu der Aussage, dass die *Ahl-e ḥadīṭ* sich nicht an ihren ureigensten Grundsatz zu halten, keine Rechtsschule streng zubeziehen: in Wirklichkeit seien *Ahl-e ḥadīṭ* "verkappte Schafiiten",<sup>84</sup> die sehr wohl den *taqlīd* übten, dann aber die Erkenntnisse des Rechtsschulgründers verfälschten. Schon für Ḥusains Vorbild Šaukānī hatte das *raf al-yadain* einen Bruch mit der hadawitischen Rechtsschule seines Heimatlandes bei gleichzeitiger Annäherung an die schafiitische Sunniten bedeutet. Doch er wollte sich nicht explizit auf eine Rechtsschule berufen und behauptete, sich beim *raf al-yadain* auf alle Rechtsschul-*imāme*, und damit ausdrücklich auch auf Abū Ḥanīfa beziehen zu können. So wie für Šaukānī die Veränderung einen Bruch mit der rituellen Praxis des zaiditischen Imamats im Jemen bedeutete, war die Einführung des *raf al-yadain* durch die *Ahl-e ḥadīṭ* in Bhopal der Bruch mit dem seit Staatsgründung praktizierten hanafitischen Ritual. Dieser Bruch mit den zuvor ausgeübten Traditionen wurde im Fall von Bhopal von den Herrschern selbst vollzogen und dann als Regelung in den Moscheen durchgesetzt.

Diese Situation musste fast zwangsläufig - allerdings nicht nur in Bhopal - zu Konflikten mit den Hanafiten führen. Sowohl *Ahl-e ḥadīṭ* als auch Deobandīs sahen sich durch die von ihnen herangezogenen Überlieferungen in ihrer jeweiligen Praxis bestätigt. Da sowohl Šāh Walīullāh als auch Šaukānī und der Amīr al-Yamanī lange Jahre lang die Praxis des *raf al-yadain* (mit Berufung auf den Propheten) praktiziert hatten, schienen die *Ahl-e ḥadīṭ* ihrem Selbstverständnis nach die "richtige" Gebetsweise auszuüben. Da die Ḥanafīs jedoch die Mehrheit der Muslime Indiens stellten, sah der Alltag in den Moscheen Nordindiens häufig ganz anders aus. Dort wurde heftig über die Praxis des rituellen Gebetes gestritten wurde. Vor allem in den letzten 30 Jahren des 19. Jahrhunderts kam es immer wieder zu tätlichen Auseinandersetzungen zwischen Anhängern des

<sup>82</sup> M.‘A. Ḥān: *Fath al-mubīn*, 411.

<sup>83</sup> R. Allāhābādī: *Mas‘ala-ye raf al-yadain*, 32-34.

<sup>84</sup> B.D. Metcalf: *Islamic revival*, 152.

*raf al-yadain* und ihren Gegnern. Die Ausschreitungen führten in etlichen Fällen zur Vertreibung der *Ahl-e ḥadīṭ* aus den von Hanafiten dominierten Gebetshäusern. Diese wichen daraufhin sogar "in den Dschungel (*ḡangal meṇi*)"<sup>85</sup> aus, um die Gebete auf ihre Art durchführen zu können. Teilweise gingen die Auseinandersetzungen sogar so weit, dass die Familien der Moscheestifter aus ihren Moscheen vertrieben wurden. Die Briten nahmen zunächst diese Konflikte gar nicht wahr, machten sich teilweise sogar über Dispute über "Kleinigkeiten" lustig. Später, als sie erkannten, dass die Situation mancherorts in Gewalttätigkeiten ausuferte, wurden Entscheidungen über den Gebetsstil vor Gericht ausgetragen.<sup>86</sup> Häufig trugen die *Ahl-e ḥadīṭ* den Sieg davon, was wiederum für ihre Gegner ein Grund war, sie der angeblichen Unterwürfigkeit gegenüber den Briten zu bezichtigen.

In Bhopal hingegen stellte der Gebetsstil der *Ahl-e ḥadīṭ* kein Problem dar, im Gegenteil, seitdem die *Ahl-e ḥadīṭ* die vorherrschende Gruppierung in Bhopal waren, bestimmten sie den Gebetsstil im gesamten Staat. Ob dieses allerdings vor Ṣiddīq Ḥasans Heirat mit Šāh Ḡahān Begum bereits der Fall war, oder ob er selbst das *raf al-yadain* und *āmīn bil-ḡahr* zum Standard erklärte, lässt sich heutzutage nicht mehr klären. In jedem Fall wurde von Ṣiddīq Ḥasan Ḥān dafür gesorgt, dass dieser Stil eingehalten wurde. Zu diesem Zweck stellte er Salāmatullāh Ḡairāḡpūrī als seinen Nachfolger im Amt des Moschee-Kontrolleurs im Staat Bhopal ein und machte ihn außerdem zum Obersten Prediger (*mīr wā'iz*). Kein *imām* konnte seine Tätigkeit ohne Salāmatullāhs Zustimmung aufnehmen – und dieser dürfte auf die Einhaltung der *Ahl-e ḥadīṭ*-konformen Gebetsweise peinlichst geachtet haben. Aus genau diesem Grund suchten auch so viele *Ahl-e ḥadīṭ* aus ganz Indien Bhopal auf. Wenn sie Bhopal wieder verließen und versuchten, dass *raf al-yadain* auch in anderen Moscheen durchzusetzen, endete das oft mit der bereits oben genannten Vertreibung.

Heutzutage sind die *Ahl-e ḥadīṭ* Bhopals nicht mehr in der Position, über den Gebetsstil zu bestimmen. Längst haben sich auch dort die Deobandīs und mit ihnen die Ablehnung des *raf al-yadain* durchgesetzt. Die Hauptmoschee *Tāḡ ul-Masāḡid*, heute fest in Händen der Deobandīs, ist mit der *Nadwat ul-'ulamā'* affiliert. Sowohl in der *Nadwa* als auch in Bhopal haben sich die *Ahl-e ḥadīṭ* mit der Situation arrangiert und bestehen nicht auf eigenen Moscheen.<sup>87</sup> Täten sie dies, käme dadurch ihrer Ansicht nach nur eine unnötige Spaltung unter der Muslimen auf, die ja sowieso in der Minderheitensituation lebten.<sup>88</sup> Ende des vorletzten Jahrhunderts waren die *Ahl-e ḥadīṭ* frei von derartiger Rücksichtnahme, und so war die Auseinandersetzung über das *raf al-yadain* nur einer der zahlreichen Punkte, in denen *Ahl-e ḥadīṭ* und Ḥanafiten differierten. Bis heute haben sich die beiden Gruppen in dieser Frage nicht kompromissbereiter gezeigt. Strittig bleibt

<sup>85</sup> B.D. Metcalf: *Islamic revival*, 28, sie nennt Muḡammad Sa'dullāh Mauī (st. 1903), der mit seinen Anhängern das Freitagsgebet im Dschungel verrichten musste. T'UHH, 337.

<sup>86</sup> über derartige Prozesse in Benares u.a. siehe B.D. Metcalf: *Islamic revival*, 286 ff.

<sup>87</sup> Interviews mit Raḡī 'Arab in Bhopal und mit Abu Suhban Ruh ul-Quds Nadwī in Lucknow.

<sup>88</sup> Interview mit mehreren *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrten Bhopals im März 2001.



somit, ob ein Gebet eines Hanafiten hinter einem *imām*, der das *raf al-yadain* praktiziert, überhaupt gültig ist.

#### 4.1.3.2 Das Falten der Hände während des Gebetes

Ein weiterer Streitpunkt zwischen Deobandīs und *Ahl-e ḥadīṭ* ist die Frage, wie beim Gebet die Hände zu falten seien. Die Deobandīs betonten, dass Abū Ḥanīfa seine Hände während des Gebetes unterhalb des Nabels faltete, und hielten sich an diese Überlieferung. So stellte Rašīd Aḥmad fest, dass es "empfehlenswert" sei, die Hände unterhalb des Nabels zu falten (*pīč-e nāf hāth bāndhnā mustaḥabb he*), alle diejenigen, die sagten, sie sollten auf dem Nabel (*nāf ūpar*) oder gar oberhalb (sprich auf der Brust) gefaltet werden, gehörten den *gair-e muqallidīn* an.<sup>89</sup> Die *Ahl-e ḥadīṭ* wollten hingegen, dass die Betenden ihre Hände über der Brust falten.<sup>90</sup> Dies tun bei den Hanafiten nur die Frauen, bei den *Ahl-e ḥadīṭ* aber beide Geschlechter. Keinen Unterschied zwischen Männern und Frauen machten die *Ahl-e ḥadīṭ* auch in der Art und Weise des Verbeugens während der *rukū'*: Ḥusain b. Muḥsin äußerte sich dahingehend, dass sowohl Männer als auch Frauen sich bis zu den Oberschenkeln vorbeugen dürften. Die Schafiiten, auf deren Vorbild er sich dabei berief, machten nämlich im Gegensatz zu den Hanafiten keinen Unterschied zwischen den Geschlechtern beim Gebetsstil.<sup>91</sup> Deobandīs bzw. Hanafiten im Allgemeinen lehnen eine tiefe Verbeugung von Frauen hingegen aus Schicklichkeitsgründen ab.

#### 4.1.3.3 Das *āmīn bil-ğahr*

Der zweite besonders gewichtige Streitpunkt zwischen Deobandīs und *Ahl-e ḥadīṭ* war das *āmīn bil-ğahr*, also das laute Aussprechen des *āmīn* (Amen) nach der Rezitation der *fātiḥa*. Die *Ahl-e ḥadīṭ* sind der Auffassung, dass das *āmīn* von allen Betenden gemeinsam mit dem *imām* ausgesprochen werden muss.<sup>92</sup> Die *Ahl-e ḥadīṭ* führten knapp zehn *ḥadīṭe* an, die das *āmīn bil-ğahr* als Praxis des Propheten propagierten. Dabei handelte es sich nach Ansicht der *Ahl-e ḥadīṭ* um glaubwürdige Überlieferungen.<sup>93</sup>

Dem stellten die Hanafiten das *āmīn ḥāfi / ḥafi* (das leise gesprochene, "verborgene" *āmīn*) gegenüber und bezogen sich auf das von Ibn Ḥağar überlieferte *ḥadīṭ*, in dem es heisst, dass der Prophet beim *āmīn* die Stimme zu senken pflegte (*ḥafaḍa ṣauṭahu*<sup>94</sup>). Gestützt wurde ihre Position maßgeblich durch einen Qur'ān-Vers, in dem es heisst: "Und wenn der Qur'ān vorgetragen wird, dann hört zu und haltet Ruhe!" (Sure 7, Vers 204). In diesem Punkt zeigen sich *Ahl-e ḥadīṭ* heutzutage kompromissbereiter als noch zu Lebzeiten Šiddīq Ḥasans. M.A. Mirpuri weist darauf hin, dass

<sup>89</sup> R.A. Gangohī: *Fatāwā Rašīdīya*, 309.

<sup>90</sup> Siehe dazu auch das Werk Muḥammad Mačhlīšahrīs: *Raf aš-šurūr 'an wādī al-yadai 'alā aš-šudūr*, das mir allerdings nicht vorlag. T'UḤH, 307.

<sup>91</sup> Ḥusain b. Muḥsin: *Nūr al-'ain*, 148 ff.

<sup>92</sup> Ibid., 106-120; R. Allāhābādī: *Mas'ala-ye raf al-yadain*, 38-48; Abū l-Wafā' Ṭanā'ullāh: *Fatāwā Ṭanā'īya* i, 454; Abū l-Barakāt Aḥmad: *Fatāwā Ahl-e ḥadīṭ*, 46.

<sup>93</sup> Ibid., 40 ff. In der Argumentation und den relevanten *ḥadīṭen* folgen die *Ahl-e ḥadīṭ* hier Šaukānīs *Nail al-auṭār* ii, 237 (*bāb at-tā'mīn wal-ğahr bihi ma'a al-qirā'a*).

<sup>94</sup> R.A. Gangohī: *Fatāwā Rašīdīya*, 249, 311; M.'A. Ḥān: *Faṭḥ al-mubīn*, 410.

niemand einen *Ahl-e ḥadīṭ*-Anhänger von seiner Art des Gebetes abhalten soll, umgekehrt, aber dass auch das laut ausgesprochene *āmīn* kein Grund sei, jemanden vom Gebet auszuschließen.<sup>95</sup> Auf der anderen Seite sei es aber auch nicht angeraten, hinter einem Imam zu beten, der das "leise *āmīn*" praktiziere. Hier sollten die *Ahl-e ḥadīṭ* Überzeugungsarbeit dahingehend leisten, dass das *āmīn bil-ğahr* ein Brauch des Propheten gewesen sei und damit der richtige Gebetsstil.

#### 4.1.3.4 Die Rezitation der *fātiḥa*

Dasselbe Argument - dass nämlich während des Gebetes Ruhe zu halten sei- wurde von den Deobandīs auch beim nächsten Streitpunkt mit den *Ahl-e ḥadīṭ* angewandt: der Frage, ob die Gläubigen hinter dem *imām* die *fātiḥa*<sup>96</sup> laut zu zitieren hätten (*fātiḥa ḥalfa l-imām*).<sup>97</sup> Die Deobandīs lehnten das kategorisch ab.<sup>98</sup> Demgegenüber vertraten die *Ahl-e ḥadīṭ* die Position, bereits im Qurʾān sei überliefert worden, dass der Gläubige während des Gebetes etwas zu rezitieren habe. Damit könne nur die *fātiḥa* gemeint sein.<sup>99</sup> Auch die *ḥadīṭe* würden eindeutig belegen, dass "ein Gebet keines war, wenn die *fātiḥa* nicht gelesen wurde" (*lā ṣalāt illā bil-fātiḥa*). Ḥusain b. Muḥsin, der in seiner eigenen *fatwā*-Sammlung die Betenden zum Zitieren der *fātiḥa* aufforderte, bezog sich in seiner Argumentation auf die *fatāwā* mehrerer jemenitischer Gelehrter. So hätte bereits sein eigener Vater Muḥsin unter Berufung auf Šaukānīs *fatwā*-Sammlung *al-Fatḥ ar-rabbānī fī fatāwā al-imām aš-Šaukānī* zum dem Problem folgendermaßen Stellung bezogen: Wer es unterlasse, die *fātiḥa ḥalfa l-imām* durchzuführen, der habe gar kein Gebet vollzogen – und zwar solange, bis er sie (die *fātiḥa*) lese. Dabei reiche es nicht, die *fātiḥa* nur zu Beginn des Gebetes zu lesen, sondern die Rezitation muss nach jeder *rakʿa* erfolgen.<sup>100</sup> Ḥusain b. Muḥsin berief sich jedoch nicht nur auf Šaukānī, sondern auch auf Muḥammad b. Ismāʿīl Buḥārīs Schrift zu diesem Thema, in dem dieser alle glaubwürdigen Traditionen zusammengetragen habe.<sup>101</sup> Außerdem sei nach Auffassung der *Ahl-e ḥadīṭ* das Gebet mit einer laut ausgesprochenen *basmala* sowohl zu beginnen als auch zu beenden (*basmala bil-ğahr*).<sup>102</sup> Auch dieser Brauch wird von den Deobandīs abgelehnt.<sup>103</sup>

<sup>95</sup> M.A. Mirpuri: *Fatawa Sirat-e-Mustaqeem*, 137.

<sup>96</sup> R. Paret: "Fātiḥa", in EI (2) ii, 840; M. Arkoun: "Lecture de la fātiḥa", in P. Salmon: *Mélanges d'Islamologie*. Leiden 1974, 18-44.

<sup>97</sup> Als Standardwerk gilt *Iršād al-anām fī farīdat al-fātiḥa ḥalfa l-imām* von ʿAbd ul-Ğabbār ʿUmrīpūrī (st. 1916), das mir allerdings nicht zugänglich war. Wahrscheinlich aus Bhopal finanziert wurde der Druck des Werkes *Fātiḥa aṣ-ṣawāb fī qirāʿat fātiḥa al-kitāb* von Ğalāl ud-Dīn Banārsī (s.o.), das in der von Šiddīq Ḥasan unterstützten *Maṭbaʿ-ye Saʿīd* gedruckt wurde. Vgl. TʿUḤH, 281.

<sup>98</sup> M. ʿA. Ḥān: *Fatḥ al-mubīn*, 423; R.A. Gangohī *Fatāwā Rašīdīya*, 309. Von dem *Ahl-e ḥadīṭ*-Gegner Muḥammad Sarfarāz Ḥān Šafdar stammte auch das Werk: *Aḥsan al-kalām fī tarak al-qirāʿa ḥalfa l-imām*; gedruckt in der *Maktaba ʿilmīya*, Šahārānpūr. In diesem Werk habe der Autor nachgewiesen, dass das Verbot des *ḥalfa l-imām* auf Grundlage von Qurʾān und *sunna* fusst.

<sup>99</sup> Im folgenden eine Zusammenfassung von Ḥusain b. Muḥsin: *Nūr al-ʿain*, 145-148. Eindeutig sein Bezug dabei auf Šaukānī: *Nail al-auṭār* ii, 234 (*bāb wuğūb qirāʿa al-fātiḥa*). Ebenso der Bezug darauf bei Muḥammad Šiddīq Ḥasan Ḥān: *Fatāwā al-Amīr*, 474; 557.

<sup>100</sup> Ḥusain b. Muḥsin: *Nūr al-ʿain*, 146; Ebenso Abū l-Wafāʾ Tanāʿullāh: *Fatāwā Tanāʿīya* i, 556; Abū l-Barakāt Aḥmad: *Fatāwā Ahl-e ḥadīṭ*, 147 f.

<sup>101</sup> Muḥammad b. Ismāʿīl al-Buḥārī: *Hair al-kalām fil-qirāʿa ḥalfa l-imām*. al-Qāhira 2001.

<sup>102</sup> Ḥusain b. Muḥsin: *Nūr al-ʿain*, 106 ff.

<sup>103</sup> R.A. Gangohī: *Fatāwā Rašīdīya*, 192; 319.

Durch die Aktivitäten der *Ahl-e ḥadīṭ* verbreitete sich diese jemenitische Tradition und die Praxis der *fātiḥa ḥalfa l-imām* in ganz Indien. Dem öffentlichen Zitieren der *fātiḥa*, nicht nur während des *ṣalāt*, wurde von den *Ahl-e ḥadīṭ* eine große Bedeutung zugesprochen, da sie die wichtigste Sure des Qurʾān sei. So schrieb Faqīrullāh Karhohī (geb. ca. 1863) in seiner *Risāla fī iṭbāt al-ḡahr bil-fātiḥa*<sup>104</sup> über die öffentliche Rezitation der *fātiḥa* während des Totengebets (*ḡanāza*).<sup>105</sup> Faqīrullāh war lange Zeit in Bhopal gewesen und hatte bei den dortigen Größen der *Ahl-e ḥadīṭ* (Ḥusain b. Muḥsin, Muḥammad Baṣīr Saḥsawānī und ʿAbd ul-Mannān Wazīrabādī) studiert. Dann verbreitete er deren Lehren in Bangalore / Südindien, wo er auch starb. Faqīrullāh stand mit dem genannten Werk ganz in der jemenitischen Tradition Šaukānis, der in *Nail al-auṭār* die Notwendigkeit der *fātiḥa* und des *raf al-yadain* während des *ḡanāza*-Gebetes betont hatte.<sup>106</sup>

In Bhopal wurde die öffentliche Rezitation während der *ḡanāza* aber nicht nur theoretisch diskutiert, sondern auch praktisch durchgeführt. Šiddīq Ḥasan rezitierte sowohl bei der Bestattung seines Schwiegervaters als auch bei der Beerdigung seiner ersten Frau öffentlich die *fātiḥa* – und Ḥusain b. Muḥsin tat es ihm bei mehreren Gelegenheiten gleich.<sup>107</sup> Im übrigen verfasste Šiddīq Ḥasan einen *tafsīr* der *fātiḥa*, in der er deren Rolle als wichtigste Sure des Qurʾān, die bei allen Gebeten rezitiert werden sollte, nochmals betonte.<sup>108</sup>

#### 4.1.3.5 Das korrekte Freitagsgebet (*ḡumʿa*)

Eine der bedeutendsten Differenzen zwischen Deobandīs und *Ahl-e ḥadīṭ* ergab sich durch die Frage nach der Rechtmäßigkeit des Freitagsgebets (*ḡumʿa*)<sup>109</sup> in Indien. Die Hanafiten vertraten in dieser Frage die Position, dass das Freitagsgebet nur in großen Orten mit einer Freitagsmoschee (*miṣr-e ḡāmiʿ*) oder einer großen Stadt erlaubt sei.<sup>110</sup> Dieselbe Diskussion wurde, wie M. Kemper zeigt, auch von den Muslimen Wolgabulgariens geführt. Auch dort ist die Debatte im Kontext der *iḡtihād / taqlīd*-Kontroverse zu sehen.<sup>111</sup> Sowohl in Wolgabulgarien als auch in Indien müsse außerdem ein *imām* bestimmt werden, der die Freitagspredigt (*ḥuṭba*) halten könne – oder diese Aufgabe müsse zumindest von dessen Stellvertreter übernommen werden. Diese Aussage sei auch schon von Abū Ḥanīfa selbst getätigt worden. In der damaligen Situation hielt Rašīd Aḥmad Gangohī in Indien jedoch die Ernennung eines solchen *imāms* "wegen der Herrschaft der Ungläubigen" (*tasalluṭ-e kuffār*) nicht für möglich, da es sich bei Indien eigentlich rechtlich betrachtet um *dār al-ḥarb* handele.<sup>112</sup> Diese Diskussion ist für Indien keinesfalls neu – so diskutier-

<sup>104</sup> NH viii, 365.

<sup>105</sup> Zum Totengebet im Allgemeinen siehe T.P. Hughes: "Burial of the dead", in *Dictionary of Islam*, 44-47; A.S. Tritton: "Djanāza", in EI (2) ii, 441-442.

<sup>106</sup> Šaukānī: *Nail al-auṭār* iv, 78 (*qirāʿa*) und 87 (*raf al-yadain*). Auch Šāh Walīullah befürwortete diese Praxis. Saif, 326 mit einem ausführlichen Zitat aus Walīullāhs *Ḥuḡḡat Allāh al-bāliḡa*. Zur Argumentation heutiger *Ahl-e ḥadīṭ* siehe Šahīd Sittār: "Namāz-e ḡanāz kī duʿāʾīn" auf [www.ahlehadees.com](http://www.ahlehadees.com) (16.11.2003).

<sup>107</sup> ʿAlī Ḥasan Ḥān: *Maʿāṭir-e Šiddīqī* ii, 43.

<sup>108</sup> Muḥammad Šiddīq Ḥasan Ḥān: *Tafsīr al-kull bi-tafsīr al-Fātiḥa*. Bhopāl., s.d., in der *Nadwa / Lucknow*.

<sup>109</sup> Th.W. Juynboll: "Djumʿa", in EI (1) i, 1108 f.; S.D. Gotein: "Djumʿa", in EI (2) ii, 594 f.

<sup>110</sup> M.ʿA. Ḥān: *Fath al-mubīn*, 102 f.; R.A. Gangohī: *Fatāwā Rašīdiyya*, 397 ff.

<sup>111</sup> Siehe Michael Kemper: *Sufis und Gelehrte*, 294 ff.

<sup>112</sup> R.A. Gangohī: *Fatāwā Rašīdiyya*, 421.

ten die indischen Schiiten darüber, ob es ein gültiges Freitagsgebet in Abwesenheit des Zwölften Imam und ohne seine Autorität geben könne. Rituale in der Moschee wurden zudem als Beweis der sunnitischen Überlegenheit interpretiert. Zudem fürchteten einige schiitische *‘ulamā’*, eben diese Mehrheit der Sunniten durch offen praktiziertes schiitisches Gemeindeleben zu provozieren. Da die Schiiten (nicht nur) in dieser Frage in mehrere Fraktionen gespalten waren, wurde ein nach schiitischer Auffassung korrektes Freitagsgebet (*ḡum‘a*) erst ab Ende des 18. Jahrhunderts beispielsweise in Awadh abgehalten.<sup>113</sup>

Obwohl die von der hanafitischen Rechtsschule gestellten Bedingungen nicht erfüllt werden konnten, hielten die Deobandīs unter britischer Herrschaft in Orten mit Freitagsmoscheen Freitags- und *‘īd*-Gebete ab. Die hanafitische *Farā‘idī*-Bewegung<sup>114</sup> ging noch einen Schritt weiter als die Deobandīs: sie sah gar keine Möglichkeit, im Indien des 19. Jahrhunderts überhaupt Freitagsgebete abzuhalten. In der Freitagspredigt wird ja der Name des amtierenden Herrschers genannt und somit anerkannt. Nun stellte sich die Frage, ob ein Freitagsgebet noch als solches gewertet werden könne, wenn wie in British India ein Ungläubiger über das Land herrsche und den *imām* ernennt. Für die *Farā‘idīs* war es zudem essentiell, dass ein Ort neben einem islamischen Herrscher über einen *qāḏī* und einen *muftī*, also ein islamisches Rechtssystem verfügte.<sup>115</sup> Unter der Herrschaft der Briten sei die Etablierung eines solchen Rechtssystem nicht möglich, und die Gebete am Freitag seien keine. Mit demselben Argument wurde von den *Farā‘idīs* die Durchführung der *‘īd*-Gebete in bengalischen Dörfern abgelehnt. Die "loyalistische" Haltung der *Ahl-e ḡadīṭ*, die die unter britischer Herrschaft ernannten *imāme* etc. anerkannten, stieß einigen *Farā‘idīs* auf, und es kam in Bengalen zu zahlreichen öffentlichen Debatten zwischen den Gruppen.

Die *Ahl-e ḡadīṭ* betonten immer wieder, dass das Freitagsgebet für alle Muslime und somit auch für diejenigen in kleineren Städten und Dörfern verpflichtend sei.<sup>116</sup> Die Gültigkeit des Freitagsgebetes sei nicht an besondere Bedingungen geknüpft.<sup>117</sup> Der Freitag sei ein besonderer Tag, ja sogar der "Herr aller Tage" (*ḡuma‘a sayyid al-ayyām*). Somit gälte es, das Gebet auch in Orten mit geringer muslimischer Bevölkerung und vor allem in Dörfern (*qariya*, Sg.: *qarya*) abzuhalten.<sup>118</sup> Eine Freitagsmoschee werde dafür nicht benötigt. Es sei auch nicht entscheiden, wie viele Betende denn die Gemeinde beim Freitagsgebet umfasse. Die schafiitische Rechtsschule

<sup>113</sup> J.R.I. Cole: *Roots of North Indian Shi‘ism*, 124 ff. Die Kontroverse durchzieht auch die schiitischen Gelehrtenbiographien des siebten Bandes der Biografiesammlung *Nuzhat al-ḡawāṭir*. Auf diese Diskussion, die auch in Indien im Kontext der Auseinandersetzungen zwischen *Uṣūlīs* und *Aḡḡbārīs* stattfindet, verweist Cole auch in seinem Werk: *Sacred space and holy war: the politics, culture and history of Shi‘ite Islam*. London 2002.

<sup>114</sup> Muin ud-Dīn Ahmad Khan: *History of the Farā‘idī Movement in Bengal (1818-1906)*. Karachi 1965.

<sup>115</sup> M.A. Khan: *History of the Farā‘idī Movement*, 77 ff.

<sup>116</sup> Ḥusain b. Muḡsin: *Nūr al-‘ain*, 198 ff.; Muḡammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Fatāwā al-Amīr*, 592 ff.; Abū l-Wafā’ Ṭanā‘ullāh: *Fatāwā Ṭanā‘iya* i, 510-515.

<sup>117</sup> Ibid. Zur heutigen *Ahl-e ḡadīṭ*-Interpretation siehe auch M.A. Mirpuri: *Fatawa Sirat-e-Mustaqeem*, 151. Mirpuri besteht auf der Verbindlichkeit des Freitagsgebetes und sagt, dass es anhand der Quellen keine Bedingungen zu erfüllen gibt.

<sup>118</sup> Die Diskussion, wieviele Gläubige zusätzlich zum *imām* anwesend sein müssten, wird von Ḥusain b. Muḡsin an dieser Stelle nicht geführt. Ṣiddīq Ḥasan Ḥān bestritt in *Fatāwā al-Amīr*, 590, dass eine bestimmte Anzahl von Gläubigen vorgeschrieben sei.

geht von mindestens vierzig Teilnehmern aus. *Ahl-e ḥadīṭ* wie Naḍīr Ḥusain bemerkten in einer von Rašīd Aḥmad Gangohī zitierten *fatwā*, dass die Anzahl der Betenden in den Überlieferungen nicht genau festgelegt sei, aber man von mindestens zwei Personen ausgehen müsse.<sup>119</sup>

Die *Ahl-e ḥadīṭ* forderten von jedem Gläubigen, dass er den Freitag gemäß dem Vorbild des Propheten als Feiertag betrachte, an dem er sich besonders zu reinigen habe und schöne Kleidung anzuziehen habe. Man sollte sich am besten an diesem Tage nicht zu sehr mit weltlichen (vor allem materiellen) Dingen befassen. Treibe man dennoch Handel, sei dieser unmittelbar nach dem Gebetsruf sofort auszusetzen. Ḥusain b. Muḥsin bestand darauf, dass ein Gläubiger sich auch erst nach dem Gebetsruf zum Freitagsgebet in der Moschee einzufinden habe und sich nicht vorher in der Moschee befinden solle. Damit wollte er sagen, dass der Gläubige am Freitag das *ṣalāt-e ḡum‘a* (Freitagsgebet) dem Mittagsgebet (*zuhr*) vorzuziehen habe: er habe nicht – wie das bei den Deobandīs häufig der Fall war – das früher stattfindende Mittagsgebet anstatt des Freitagsgebets durchzuführen. An Freitagen entfiel für die *Ahl-e ḥadīṭ* das Mittagsgebet, und es war nach Ansicht der *Ahl-e ḥadīṭ* auch völlig falsch, dieses nach dem *ḡum‘a* nachzuholen.

Die genannten Regelungen galten jedoch nicht nur für Männer: Eine Besonderheit der *Ahl-e ḥadīṭ*, mit denen sie sich von den Hanafiten abgrenzten, war ihre Forderung, dass Frauen in jedem Falle am Freitags- sowie am Feiertagsgebet teilnehmen sollten.<sup>120</sup> Alle anderen Gruppierungen Indiens halten das nicht für eine Pflicht (*farḍ*), denn die Teilnahme am Gebet sei nur für Männer verpflichtend. Dementsprechend wird die Teilnahme von Frauen am Freitagsgebet nicht befürwortet und zumeist sogar verhindert. Ganz anders war die Situation durch den Einfluss der *Ahl-e ḥadīṭ* in Bhopal. Seit der Regierungszeit Sikander Begums hatte der Freitag eine besonderer Bedeutung im Staat. Die Begum hatte selbst auch in einem abgetrennten Teil der Moschee am Freitagsgebet teilgenommen.<sup>121</sup> Sie dürfte dabei nicht die einzige Frau gewesen sei. Šiddīq Ḥasan Ḥān befürwortete generell die Praxis des Gebetes von Frauen in der Moschee, so dass sich diese Praxis in Bhopal unter Šāh Ğahān Begum durchsetzte.<sup>122</sup> Obwohl Sulṭān Ğahān bekanntermaßen keine sonderlichen Sympathien für die *Ahl-e ḥadīṭ* hegte, bestand auch sie während ihrer eigenen Herrschaft weiterhin darauf, am Freitagsgebet in ihrer eigenen Moschee teilzunehmen, von der aus sie die Freitagspredigt in der Privatmoschee ihres Sohnes ‘Ubaidullāh verfolgen konnte. Auf diese Weise konnte sich die Praxis des Moscheebesuchs von Frauen dauerhaft in Bhopal durchsetzen. Für die Erlaubnis des Moscheebesuchs führten die *Ahl-e ḥadīṭ* zahlreiche *ḥadīṭe* an, beispielsweise mehreren Überlieferungen wie: "Hindert die Frauen nicht daran, die Moscheen zu

<sup>119</sup> R.A. Gangohī: *Fatāwā Rašīdīya*, 405.

<sup>120</sup> Allerdings sprach auch Šiddīq Ḥasan Ḥān in *Husn al-uswa* (223) davon, dass der Moscheebesuch von Frauen am Freitag nicht zwingend notwendig (*wāḡib*) sei (*bāb mā warada fī ‘adam wuḡūb al-ḡum‘a ‘alā al-mar‘a*).

<sup>121</sup> Ada Ranken, *Private Papers* aus der India Office Library, London, zusammengefasst bei C. Preckel: *Begums of Bhopal*, 196.

<sup>122</sup> Siehe auch Muḥammad Šiddīq Ḥasan Ḥān: *Ḥuḡaḡ al-kirāma*, 327.

betreten",<sup>123</sup> oder die ausdrückliche Mahnung an die Ehemänner: "Wenn Eure Frauen Euch um Erlaubnis ersuchen (in die Moschee zu gehen), dann verbietet es ihnen nicht".<sup>124</sup> Zudem habe Muḥammad bis zu seinem Tod immer den Moscheebesuch von Frauen unterstützt und niemals eine Frau am Betreten einer Moschee gehindert. Besonderen Widerstand riefen die *Ahl-e ḥadīṭ* mit ihrer Forderung hervor, dass selbst menstruierende Frauen an den Gebeten teilnehmen sollten. Auch eventuelle Ausreden, dass einzelne Frauen zu ärmlich gekleidet sein könnten, ließen die *Ahl-e ḥadīṭ* keinesfalls gelten: schließlich könnten sich Frauen gegenseitig *burqas* verleihen.<sup>125</sup> Die Deobandīs hingegen halten bis zum heutigen Tage die Teilnahme von Frauen an Gebeten in den Moscheen für nicht erlaubt.<sup>126</sup> Nach und nach erstreiten sich Frauen jedoch die Teilnahme an den Gebeten in einigen Moscheen Indiens.<sup>127</sup> Es wäre zu untersuchen, inwieweit das auf den Einfluss der *Ahl-e ḥadīṭ* zurückgeht.

Über das Freitagsgebet gab es noch weitere Streitpunkte zwischen Deobandīs und *Ahl-e ḥadīṭ*. Zum einen vertraten letztere den Standpunkt, dass eine einzelne Person das Gebet anführen und auch die Freitagspredigt (*ḥuṭba*) halten könne. Die Hanafiten wollten diese Aufgaben getrennt wissen. Die Position der *Ahl-e ḥadīṭ* führte somit dazu, dass es keine Trennung von *waʿz* und *ḥuṭba* mehr gab.<sup>128</sup> Eventuell ist diese Einheit von *waʿz* und *ḥuṭba* in der Frühzeit der *Ahl-e ḥadīṭ* auch lediglich darauf zurückzuführen, dass die *Ahl-e ḥadīṭ* außerhalb ihrer Hochburgen nicht über genügend Prediger verfügten, um die beiden Predigtformen getrennt auszuüben. Die geringe Anzahl von Betenden, die die *Ahl-e ḥadīṭ* für ein Freitagsgebet für nötig hielten, wäre ebenfalls ein Indiz für diese Behauptung.

Daneben gab es noch Streitigkeiten über die Frage, in welcher Sprache denn die *ḥuṭba* abgehalten werden solle. Führende *Ahl-e ḥadīṭ* in Bhopal, darunter Abū l-Makārim Muḥammad al-Mauṭī (st. 1933), hatten sich in einigen Traktaten für die *ḥuṭba* auf Urdu oder Persisch ausgesprochen.<sup>129</sup> Deobandīs wie Rašid Aḥmad Gangohī plädierten aber weiterhin striktestens dafür, die *ḥuṭba* in arabischer Sprache abzuhalten. Er erkannte Freitagspredigten auf Persisch oder

<sup>123</sup> *Lā tamnaʿū an-nisāʿ min ḥurūǧ ilā al-masāǧid* (Ṣaḥīḥ Buḥārī, Kitāb aṣ-ṣalāt, Nr. 832; Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb aṣ-ṣalāt). Siehe auch M.A. Mirpuri: *Fatawa Sirat-e-Mustaqeem*, 151.

<sup>124</sup> Ṣaḥīḥ Buḥārī, Kitāb aṣ-ṣalāt, Nr. 832

<sup>125</sup> Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Ḥusn al-uswa*, 283, diese Diskussion findet auch Erwähnung bei M. Riexinger: *Sanāʿullāh Amritsari*, 162.

<sup>126</sup> Für Aufsehen sorgte im Mai 2008 eine Gruppe von etwa Frauen, die trotz einer *fatwā* des *Dār ul-ʿUlūm* in der "Amber Mosque" Lucknows betete. Vgl. [http://www.thaindian.com/newsportal/uncategorized/women-offer-prayers-at-mosque-defy-seminarys-edict\\_10047027.html](http://www.thaindian.com/newsportal/uncategorized/women-offer-prayers-at-mosque-defy-seminarys-edict_10047027.html) (16.10.2008). Die Moschee dürfte nach Shaista Amber, Mitglied des *All India Muslim Women Personal Law Board* benannt sein, die die Moschee wohl auch gestiftet hat.

<sup>127</sup> So beispielsweise in Tamil Nadu, wo der Einfluss der *Ahl-e ḥadīṭ* seit einigen Jahren besonders stark ist: [http://news.bbc.co.uk/2/hi/south\\_asia/3429695.stm](http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/3429695.stm), die Moschee wurde zwischenzeitlich eröffnet. Siehe auch den Bericht über 700 Frauen (darunter auch Nicht-Musliminnen (!)), die das Gebet in Nagpur (Maharashtra) durchführten:

[http://timesofindia.indiatimes.com/Nagpur/700\\_women\\_offer\\_namaz\\_at\\_city\\_mosque/articleshow/3367112.cms](http://timesofindia.indiatimes.com/Nagpur/700_women_offer_namaz_at_city_mosque/articleshow/3367112.cms).

<sup>128</sup> R.A. Gangohī: *Fatawā Rašīdiyya*, 430.

<sup>129</sup> Abū l-Makārim Muḥammad ʿAlī Mauṭī: *Ġawāb al-aṣḥāb ʿan masʿilat al-ḥuṭba bil-ǧair lisān al-ʿarab*. Dieses Werk war mir nicht zugänglich. Siehe TʿUḤH, 340-342. Deutlich sprach sich der *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrte Abū l-Wafāʾ Ṭanāʿullāh für die *ḥuṭba* in Urdu aus: *Fatāwā Ṭanāʿīya* i, 554. Eine frühe Schrift zu demselben Thema von ʿAbd ul-Ġabbār ʿUmrīpurī (s.o.): *Tadkīr al-ihwān fī ḥuṭbat al-ǧumʿa fī kull lisān*. TʿUḤH, 160.

Urdu nicht an – Übersetzungen aus dem Arabischen seien "verabscheuungswürdig" (*makrūh*).<sup>130</sup> Er erregte sich weiterhin darüber, dass bhopalesische Gelehrte wie Muḥammad Bašīr Saḥsawānī in einer *fatwā* von 1878 diese Praxis gebilligt hätten. Bašīr ud-Dīn Qannaūḡī – damals *qāḍī* Bhopals – hätte, nach Untersützung durch diese *fatwā*, sogar die *ḥuṭbāt* anlässlich des *ʿīd* und auch an regulären Freitagen auf Hindi (wohl eher Urdu) abgehalten.<sup>131</sup> Das war in der Betrachtungsweise der Deobandīs *bidʿa*.

Die Liste der Streitpunkte über zwischen *Ahl-e ḥadīṭ* und Deobandīs ließe sich noch beliebig verlängern. Debattiert wurde unter anderem noch über den adäquaten Sonnenstand zur Bestimmung der Gebetszeiten. Die Debatte führte dazu, dass die *Ahl-e ḥadīṭ* einige Gebete früher als die Ḥanafīs abhielten. Streit gab es auch über die korrekte Ausführung des *tarāwīḥ*-Gebetes (freiwilliges Nachtgebet in der Moschee während des Ramaḍān), das die *Ahl-e ḥadīṭ* nur mit elf statt mit zwanzig *rakʿāt* wie die Ḥanafīs ausübten. Dabei berufen sie sich auf das Vorbild des Propheten,<sup>132</sup> der keinen Unterschied zwischen dem *taḥaḡḡud*-Gebet<sup>133</sup> und dem *tarāwīḥ* Gebet im Ramaḍān gemacht habe. Der Prophet habe häufig die ganze Nacht mit seinen Gefährten in der Moschee gebetet, ob im Ramaḍān oder in einem anderen Monat. Aus diesem Grunde unterscheiden die *Ahl-e ḥadīṭ* nicht zwischen den beiden Formen des Nachtgebetes. Dieselbe Argumentation greift für sie deshalb bezüglich der *rakʿāt*: im Ramaḍān müsse man keine zusätzlichen *rakʿāt* ausüben, sondern elf Verbeugungen reichten aus. Es ist allerdings unklar, ob bereits die frühen *Ahl-e ḥadīṭ* in Bhopal diese Praxis des Nachtgebetes eingeführt hatten, oder ob es sich um eine spätere Entwicklung handelte.

#### 4.1.3.6 Der Streit um die Scheidungsformel

Der zweite große Streitpunkt<sup>134</sup> zwischen *Ahl-e ḥadīṭ* und allen anderen muslimischen Gruppen Indiens (mit Ausnahme der *Šīʿa*) war die Frage nach der korrekten Praxis der Scheidung.<sup>135</sup> In Indien ist seit der Kolonialzeit das Personenstandsrecht gemäß der Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft geregelt. Das bedeutet, dass bei Scheidungen sunnitischer Muslime der *Muslim Marriage Act* greift,<sup>136</sup> der den Regelungen des hanafitischen *madḥabs* folgt. Für die Schiiten

<sup>130</sup> R.A. Gangohī: *Fatāwā rašīdīya*, 431.

<sup>131</sup> Ibid.

<sup>132</sup> Abū ʿAdnān Muḥammad Munīr Qamar: *Namāz-e tarāwīḥ: faḍāʿil wa-barakāt wa-taʿdād-e rakʿāt*. Bangalor: Tauḥīd Publīkīšenż 2002, passim. Abū l-Wafā ʿTanāʿullāh: *Fatāwā ʿTanāʿīya* i, 653 u. 682; M.A. Mirpoori: *Fatawa Sirat-e-Mustaḡeem*, 179-182.

<sup>133</sup> Das *taḥaḡḡud*-Gebet bezeichnet das Gebet, das der Gläubige durchführt, wenn er in der Nacht bereits geschlafen hat und dann aufsteht, um zu beten.

<sup>134</sup> J. Schacht/A. Layish: "Ṭalāk", in EI (2), CD-ROM-Edition; T.P. Hughes: "Divorce", in *Dictionary of Islam*, 87-91. Dazu auch C. Preckel: "Interpretations of widow remarriage and divorce: Šāh Ḡahān Begum's (d. 1901) *Tahḡīb an-niswān* and the *Ahl-e ḥadīṭ* movement in 19th century Bhopal". *Pakistan Journal for Women's Studies - Alam-e Niswan* 11 i (2004), 41-52.

<sup>135</sup> Allgemein: Amira El Azhary Sonbol: *Women, the family, and divorce laws in Islamic history*. Syracuse 1996. Für Indien: F. Ahmad: *Triple talaq: an analytical study*. New Delhi 1994; F. Ali / F. Ahmad: *Divorce in Mohammedan Law: the law of "triple divorce"*. New Delhi 1988; Z. Shaukat Ali: *The Empowerment of women in Islam with special reference to marriage and divorce*. Mumbai 1997; Imtiaz Ahmad (ed.): *Divorce and remarriage among Muslims in India*. New Delhi 2003.

<sup>136</sup> Der *Indian Divorce Act* (1869) erfuhr seine letzte maßgebliche Reform im *Dissolution of Muslim Marriages Act* von 1939 und einige kleine Modifikationen durch den *Muslim Women Protection of Rights on Divorce Act* von 1986.

gelten eigene Regeln. Spätestens seit dem spätakulären *Shah Bano Case* von 1985, in dem der *Supreme Court* nach siebenjährigen Streitigkeiten der 62-jährigen Shah Bano (Šāh Bāno) lebenslangen Unterhalt zusprach und damit gegen das *Muslim Personal Law* entschied,<sup>137</sup> plädieren *Ahl-e ḥadīṭ* an der Seite islamischer Frauenverbände für eine verbindliche Reform des Scheidungsrechts. Dabei geht es nicht nur um den eigentlichen Fall, sondern auch um die Rechte religiöser Minderheiten im (verfassungsgemäß) säkularen Indien. Zudem stellt sich die Frage nach der Gewichtung von Bürger-/Frauen-Rechten und eben den Rechten der verschiedenen Religionsgruppen. Obwohl *Ahl-e ḥadīṭ*, Schiiten und Frauenrechtlerinnen unterschiedliche Motivationen für ihr Handeln haben, decken sich ihre Ziele: die Reform des Scheidungsrechtes.

Besonders im Mittelpunkt der Kritik der *Ahl-e ḥadīṭ* steht die Gültigkeit des dreimaligen Aussprechens der Verstoßungsformel (*tīn ṭalāq*).<sup>138</sup> Indiens Frauenrechtlerinnen kritisieren diese Praxis, die ihrer Ansicht nach die Frauen häufig in einer Notlage alleine lässt, da verstoßene Frauen sofort die eheliche Wohnung verlassen müssen und ihre Unterhaltsansprüche nur schwer durchzusetzen sind.<sup>139</sup>

Das Recht zum *ṭalāq* (Arab.: "Freilassen") hat lediglich der Ehemann, der Ehefrau steht keinerlei Widerspruchsrecht zu. Das islamische Recht<sup>140</sup> unterscheidet dabei grundlegend zwischen zwei Formen des *ṭalāq*, zum einen die Scheidung, die im Einklang mit *sunna* steht, (*ṭalāq-e sunnat*), zum anderen die eigentlich zu missbilligende Form (*talāq-e bid'at*), bei der es sich aber dennoch um einen rechtmäßigen Akt handelt.<sup>141</sup>

Für die *Ahl-e ḥadīṭ* - wie für alle anderen muslimischen Gruppierungen - zählt die Scheidung zu den erlaubten Dingen (*mubāḥāt*), die Allāh nicht gefallen (*nā pasand*), und die er verabscheut. Šāh Ğahān Begum war der Ansicht, dass beide Ehepartner eine Scheidung vermeiden sollten. Für den Fall jedoch, dass eine Frau schlechtes (=unislamisches) Benehmen (*bad ḥū*) zeige, solle der Mann sie vernünftig behandeln. Ändere sie ihr Verhalten nicht, solle der Mann sich von ihr im Einklang mit der *sunna* scheiden lassen.

In der Kategorie des *ṭalāq-e sunna* unterscheidet man wiederum in zwei Kategorien, die von den *Ahl-e ḥadīṭ* beide anerkannt werden: die beste Form der Scheidung (*ṭalāq-e aḥsan*) wäre dann

<sup>137</sup> Asghar Ali Engineer: *The Shah Bano controversy*. Hyderabad 1987; J.-P. Hartung: *Viele Wege*, 173-182.

<sup>138</sup> Die anderen Formen der Auflösung einer Ehe, beispielsweise die "delegierte Scheidung" durch die Ehefrau (*talāq-e tafwid*) und Scheidung im gegenseitigen Einvernehmen (*ḥul'* und *mubāra'a*) werden hier nicht ausführlich behandelt. Einen Überblick bietet A.A.A. Fyze: *Outlines of Muhammadan Law*. 2nd ed. Oxford 1955, 126 ff. Siddīq Ḥasan zur Form des *ḥul'* in *Ḥusn al-uswa*, 16 ff. Das Thema *ḥul'* war Ende des 19. Jahrhunderts noch nicht so umstritten wie seit den 1930er Jahren. Frauen müssen nach Ansicht der *Ahl-e ḥadīṭ* nur den Grund für ihren Scheidungswunsch an einen Rechtskundigen übermitteln, nach Ablauf eines Menstruationszykluses ist die Frau als frei zu betrachten. Während die Hanafiten von der Frau die Zahlung einer hohen Summe verlangen, wollen die *Ahl-e ḥadīṭ* nur die Mitgift an den Ehemann gezahlt wissen. Vgl. auch M. Riexinger: *Sanā'ullāh Amritsari*, 162.

<sup>139</sup> Mariam Allana: *Muslim women and Islamic tradition*. New Delhi 2000.

<sup>140</sup> Die klassische hanafitische Position in den *Fatāwā-ye 'Ālamgīrī* ii, 378-620. An der Länge des *Kitāb at-ṭalāq* lässt sich schon die Bedeutung des Themas ableiten. Genannt werden alle wichtigen Autoren der Hanafiten, bis hin zu Abū Ḥanīfa.

<sup>141</sup> Ein Überblick über die jeweiligen Definitionen bei J. Schacht / A. Layish: "Ṭalāk", in EI (2), CD-ROM-Edition; T.P. Hughes: "Divorce", in *Dictionary of Islam*, 87-91; Šāh Ğahān Begum: *Tahdīb an-niswān*, 297.



gegeben, wenn der Ehemann zu seiner Ehefrau einmal sagt: "*anti ṭāliq*" (du bist frei). Die Frau muss sich dabei im Zustand der Reinheit (*tuhr*) befinden, sie darf weder schwanger sein noch menstruieren. Hat der Mann die Scheidungsformel einmal ausgesprochen, beginnt für die Frau die *‘iddat*, die Wartezeit. Während dieser Zeit, die drei Monate bzw. *qurū‘* (Menstruationszyklen) umfasst, ist es den Eheleuten verboten (*ḥarām*) Geschlechtsverkehr zu haben.

Ist die *‘iddat* abgelaufen und hat der Mann die Scheidung nicht zurückgenommen, gilt die Ehe als endgültig geschieden. Nimmt der Ehemann während der *‘iddat* seine Entscheidung zurück, ist die Ehe nach wie vor gültig. Eine erneute Heirat der Partner ist nicht erforderlich.

Die zweite Form des *ṭalāq-e sunna* wird auch die "gute" Form der Scheidung (*ṭalāq-e ḥasan*) genannt.<sup>142</sup> Wieder spricht der Mann die Scheidungsformel aus, und die Frau beginnt ihre *‘iddat*, die allerdings nach Auffassung der meisten *‘ulamā‘* nur einen Menstruationszyklus beträgt.<sup>143</sup> Während der Warteperiode ist Scheidung jederzeit widerrufbar (*rāǧi‘ī*). Möchte der Mann aber die Scheidung nicht zurücknehmen, muss er nach Ablauf der *‘iddat* die Scheidungsformel wiederholen. Die Frau beginnt die zweite *‘iddat*. Gesetzt den Fall, dass der Mann immer noch die Scheidung möchte, muss er die Scheidungsformel zum dritten Mal wiederholen, und der Prozess der *‘iddat* beginnt von Neuem. Nach Ablauf dieser dritten *‘iddat* ist die Scheidung endgültig und unwiderrufbar (*bā‘in*). Möchte der Mann sich doch noch mit seiner Frau versöhnen, wird eine komplett neue Eheschließung (*nikāḥ*) inklusive der Zahlung einer erneuten Mitgift (*mahr*) erforderlich.

Wie bereits erwähnt befürworten die *Ahl-e ḥadīṭ* diese beiden Formen des *ṭalāq*. Dafür lehnen sie die dritte Form der Scheidung, *ṭalāq-e bid‘ī* entschieden ab.<sup>144</sup> Bei dieser Form der Scheidung spricht der Mann "*ṭalāq, ṭalāq, ṭalāq*" bei einer Gelegenheit (*ek maǧlis meñ*) aus. Er kann alternativ auch sagen: "Ich verstoße dich drei Mal." Diese Art der Scheidung ist nicht widerrufbar, tritt sofort in Kraft und erlaubt der Frau auch nicht, sich mit ihrem Exmann in einem Haus aufzuhalten. Wünscht der Mann später eine Versöhnung, ist eine einfache Wiederverheiratung nicht möglich. Vielmehr muss die Frau einen anderen Mann heiraten, mit ihm die Ehe vollziehen und von ihm verstoßen werden. Erst wenn diese Bedingungen erfüllt sind, kann sie ihren ersten Ehemann erneut heiraten. Die Ehe mit dem zweiten Mann nennt man *muḥallal* oder auch *ḥalāla*, da sie den Effekt hat, die Frau wieder "erlaubt" (*ḥalāl*) für ihren ersten Mann zu machen. Šiddīq Ḥasan Ḥān kritisierte diese Form der Eheschließung, da es nicht Absicht der Eheleute sei, als

<sup>142</sup> Während die *Ahl-e ḥadīṭ* der Ansicht sind, dass der Ehemann die Scheidungsformel in drei aufeinanderfolgenden Reinheitsperioden (*tuhr*) auszusprechen hat, schrieb Ašraf ‘Alī Thānawī in *Bihīštī Zewār*, dass sogar mehrere Monate oder Jahre zwischen dem Aussprechen des *ṭalāq* liegen können. Siehe F. Ahmad: *Triple talaq*, 20.

<sup>143</sup> *Ahl-e ḥadīṭ* bemessen hier eine *‘iddat* von drei Monaten mit der Begründung, dass ja eine rechtsgültige Scheidung stattgefunden hat, die allerdings widerrufbar ist (s.u.). Zur gegenläufigen Ansicht, dass die *‘iddat* nur einen Monat beträgt, siehe F. Ahmad: *Triple talaq*, 19.

<sup>144</sup> Šiddīq Ḥasan Ḥān: *Husn al-uswa*, 16-18 (mit deutlichem Bezug auf Šaukānī). Eine modernes *Ahl-e ḥadīṭ*-Werk zum Thema ist: Šams Pīrzāda: *Ikaīthī tīn talāqīn kitāb wa-sunnat kī rošanī meñ*. Bambaṭī 1997; Muḥammad Isrā‘īl Nadwī: *Ṭalāq: Qur‘ān wa-ḥadīṭ kī rošanī meñ*. Dihlī 1993. Siehe auch den Vortrag des *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrten Ḥāfiẓ Ḥamīdullāh zum Thema "*Ṭalāq*" auf der Internetseite <http://www.islamway.com> (1.2.2003).

Mann und Frau miteinander zu leben, wie es eigentlich Sinn einer Ehe sei, sondern diese Ehe nur im Hinblick auf eine Wiederverheiratung mit dem ersten Ehemann abzielte. Das sei eine Sünde.<sup>145</sup>

Für die *Ahl-e ḥadīṭ* und die *Iṭnā* 'Aṣarīya waren die Quellen, die die Hanafiten zur Gültigkeit des dreifachen *ṭalāqs* anführen, in ihrer Überlieferung verfälscht worden. Sie werteten das dreifache *ṭalāq* lediglich als EIN - widerrufbares - *ṭalāq*. Sie lehnten entschieden die Gültigkeit eines in einer Sitzung (*maǧlis*) ausgesprochenen *ṭalāq* ab. Für sie stellte sich die Sache dahingehend dar, dass das dreimalige Aussprechen des *ṭalāq* nur als einmalige Verstoßung gewertet werden darf. Sie leiteten ihre Argumentation zum einen aus den folgenden Qur'ān-Versen<sup>146</sup> ab:

"Die Entlassung (mit dem Recht, die Frau zurückzunehmen), ist zweimal (*marratān*) erlaubt. ... Und wenn ihr Frauen entlaßt und sie dann ihren Termin (das Ende der Wartezeit, der *'iddat*) erreichen, dann behaltet sie in rechtlicher Weise oder gebt sie in rechtlicher Weise frei."

Für die *Ahl-e ḥadīṭ* geht aus diesen Versen eindeutig hervor, dass das Wort *marratān* nicht nur die simple Wiederholung des Wortes *ṭalāq* ist, sondern sich auf zwei unterschiedliche, zeitlich auseinanderliegende Situationen bezieht.<sup>147</sup> Zum anderen berufen sich die *Ahl-e ḥadīṭ* auf verschieden *ḥadīṭe*, die ihrer Meinung nach die DREI gleich DREI-Regelung, d.h. die Gültigkeit des in kurzer Folge ausgesprochenen dreimaligen *ṭalāq*, verurteilten.

Zum einen betrachteten sie das folgende *ḥadīṭ* als bindend:

"Ich hörte Maḥmūd b. Labīd sagen: Der Prophet wurde darüber informiert, dass ein Mann die drei *ṭalāqs* gegenüber seiner Frau alle zusammen (*ǧamī'an*) ausgesprochen habe. Darauf stand der Prophet ärgerlich auf und sagte: Will er mit dem Buch Gottes spielen, solange ich noch am Leben bin?"<sup>148</sup>

Ein besonderer Streitpunkt zwischen den *Ahl-e ḥadīṭ* und den Deobandis bleibt in der *ṭalāq*-Frage die Interpretation des folgenden *ḥadīṭ*:

"Ma'mar berichtete nach Ibn Ṭāwūs nach Ibn 'Abbās, dass das dreifache *ṭalāq* zu Lebzeiten des Propheten, zur Zeit Abū Bakrs und in den ersten beiden Jahren des Kalifats von 'Umar als EIN *ṭalāq* galt. Danach sagte 'Umar, dass die Menschen zu schnell handeln (*istaǧalū*) würden, und zwar in einer Sache, in der sie Bedächtigkeit zeigen sollten (*kānat lahum anāt*). Was wäre, wenn wir das (dreifache *ṭalāq*) gegen sie verwenden würden? Und er verwendete es gegen sie."<sup>149</sup>

Die *Ahl-e ḥadīṭ* interpretierten diesen Vers folgendermaßen: 'Umar wollte diejenigen bestrafen, die dachten, dass das dreifache *ṭalāq* eine einfache und bequeme Lösung wäre, um sich einer Ehefrau zu entledigen. 'Umar wollte deshalb das dreifache *ṭalāq* verbindlich machen, in der Hoffnung, dass es eine abschreckende Wirkung haben würde und die Leute von dieser Praxis

<sup>145</sup> Muḥammad Ṣiddīq Ḥaṣan Ḥān: *Ḥuṣn al-uswa*, 18 f.

<sup>146</sup> Sure 2, Verse 229-231; Ṣāḥ Ḡahān Begum: *Tahdīb an-niswān*, 297.

<sup>147</sup> Zur Interpretation des Wortes *marratān* siehe auch F. Ali/F. Ahmad: *Divorce in Mohammadan Law*, 45 f.

<sup>148</sup> Ṣams Pīrzāda: *Ikāthī tīn talāqīn*, 26, mit Berufung auf *Sunan Nasā'ī, Kitāb at-ṭalāq*.

<sup>149</sup> Ṣams Pīrzāda: *Ikāthī tīn talāqīn*, 21-22, mit Berufung auf *Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb at-ṭalāq*.

ablassen würden. Die Prophetengefährten hätten nur aus dem Grunde nicht der Einführung der DREI gleich DREI-Regelung widersprochen, weil sie davon ausgingen, dass es nur für eine bestimmte Zeit gültig sein sollte. In einigen *ḥadīṭ*-Kollektionen soll sogar davon die Rede sein, dass ‘Umar die Regelung wieder rückgängig machte und das dreifache *ṭalāq* wieder nur einfachwerten ließ.<sup>150</sup> Dadurch fühlten sich die *Ahl-e ḥadīṭ* in ihrer Interpretation erneut bestärkt.

Die Deobandīs behaupteten immer, dass die *Ahl-e ḥadīṭ* mit ihren Ansichten zum *ṭalāq* Fehlinterpretationen der relevanten Qur’ān-Verse und *ḥadīṭe* vorgenommen hätten. Auch Rašīd Aḥmad Gangohī betonte in seinen *fatāwā* die Rechtmäßigkeit des dreifachen *ṭalāq* in einer Sitzung (*ek maḡlis meṅ tīn ṭalāq kā ḥukm*).<sup>151</sup> Drei Mal ausgesprochen gelte als drei Mal ausgesprochen, davon könne nicht zurückgetreten werden. In den *fatāwā* der Deobandīs gelten Ehen selbst dann als geschieden, wenn der Mann die Verstoßungsformel im Zorn, im trunkenen Zustand, unter Zwang oder in der Weise getätigt hat, dass die Frau sie nicht hören oder lesen konnte. Für die *Ahl-e ḥadīṭ* und die *Šī‘a* sind diese Fälle nicht durch das islamische Recht abgedeckt, da ihrer Ansicht nach die Ehefrau die Scheidungsformel mündlich oder schriftlich zur Kenntnis nehmen muss.

Für den Staat Bhopal formulierte Ḥusain b. Muḥsin in seiner *fatwā*-Sammlung die Richtlinien für Heirat und Scheidung und alle damit zusammenhängenden Probleme.<sup>152</sup> Das Spektrum der abgehandelten Themen reichte von der Frage, ob es erlaubt sei, dass eine Frau ihren Milchbruder heiratet, über das Verbot der übermäßigen Feier der *ṣauṭhī*-Zeremonie<sup>153</sup> und die korrekte Bemessung der *‘iddat* bis hin zum Thema *ṭalāq*. Schon anhand des Inhaltsverzeichnisses des zweiten Bandes,<sup>154</sup> der allerdings nicht erhalten ist, wird deutlich, dass Ḥusain b. Muḥsin derjenige seiner Familie (in Indien) war, der die Ablehnung des dreifachen *ṭalāq* besonders betonte. Er machte damit seine Autorität als *ḥadīṭ*-Gelehrter und Kopf der *Ahl-e ḥadīṭ* in Bhopal deutlich. Dass die Ablehnung des dreifachen *ṭalāq* in Bhopal letztendlich sogar direkt auf Ḥusain b. Muḥsin zurückgeht, kann vermutet, aber im Rahmen dieser Arbeit nicht eindeutig belegt werden.

<sup>150</sup> Ibid.

<sup>151</sup> R.A. Gangohī: *Fatāwā Rašīdīya*, 475-479.

<sup>152</sup> Von Šiddīq Ḥasan Ḥān liegt kein eigenständiges Werk zu diesem Thema vor. Ein Blick in seine private Bibliothek verrät jedoch, dass er sich intensiv mit dem Thema Scheidung beschäftigte. Die folgenden Werke um den Themenkomplex Verstoßung befanden sich in seinem Besitz: *aṣ-Ṣawā‘iq al-muḥriqat li-man yaḥallu lin-nisā’ al-ḥurūġ al-mutabarriġāt* vom Šāfi‘ī Muḥammad b. Aḥmad b. ‘Abdallāh Abū Ra‘īs (?) al-Makkī (Nr. 379); *Risāla fī ḥaramat ḥurūġ an-nisā’* von Šaiḥ Ġamāl b. ‘Abdallāh gegen die ḥanafitische Praxis (Nr. 380) sowie *Risāla fī ḥukm ḥurūġ an-nisā’* von einigen Gelehrten aus dem Ḥiġāz, die die Rechtspraxis der vier Rechtsschulen darstellen (Nr. 381). Muḥammad Šiddīq Ḥasan: *Silsilat al-‘asġād*, 94 f.

<sup>153</sup> Wörtlich: der vierte (Tag). Es handelt sich um eine Zeremonie, bei der die Brautleute am vierten Tag nach der Hochzeit in Begleitung der männlichen unverheirateten Verwandten des Bräutigams das Haus der Brauteltern aufsuchen. Dabei werden Süßigkeiten übergeben, und zumeist findet ein großes Essen statt. Höhepunkt sind die "Scheingefechte", die sich Braut und Bräutigam (häufig wohl auch alle nicht verheirateten männlichen und weiblichen Verwandten) mit blumengeschmückten Stöcken liefern. Dabei wird der Bräutigam von seinen Schwägerinnen unter anderem mit Süßigkeiten und Obst beworfen. Dazu und zur Ablehnung dieser Sitte durch die Deobandīs siehe B. Metcalf: *Perfecting women*, S. 132 ff; 395 n50. Außerdem J. Shurreef: *Qanoon-e-Islam*, 93. Wie auch im nächsten Kapitel ersichtlich, sind sich *Ahl-e ḥadīṭ* und Deobandīs bei der Bekämpfung solcher Volkssitten durchaus einig. Derartige "Belustigungen" und das Zusammentreffen beider Geschlechter hielten beide Gelehrtengruppen nicht für adäquat.

<sup>154</sup> Ḥusain b. Muḥsin: *Nūr al-‘ain*, Inhaltsverzeichnis von Bd. 1 und 2 im ersten Band.

Auf Grund seiner Autorität in der Disziplin des *ḥadīṭ* konnte Ḥusain b. Muḥsin nicht nur eingeschworene *Ahl-e ḥadīṭ* von der Richtigkeit seiner Position zum dreifachen *ṭalāq* überzeugen, sondern konnte sogar Gelehrte, die weit außerhalb der Gruppe standen, für deren Ziele gewinnen. Beispielsweise konnte er den einflussreichen *saḡḡāda naṣīn* Salons (U.P.), Šāh Panāh 'Aṭā', durch eine *ḥadīṭ-iḡāza* an sich binden. Sufis, und besonders die *Čištīya*, stammten ja gewöhnlich nicht gerade aus dem Milieu, aus dem sich die *Ahl-e ḥadīṭ* rekrutierten. Durch seine Autorität als *ḥadīṭ*-Lehrer war Ḥusain b. Muḥsin jedoch in der Lage, solche Gegensätze im Netzwerk seiner Schüler zu überbrücken. Die Familie 'Aṭā' hielt den *Ahl-e ḥadīṭ* auch über Generationen die Treue. So konnte Šāh Na'im 'Aṭā' sogar zu einem Buchprojekt veranlasst werden, in dem er den *iḡtihād* und die Ansicht der *Ahl-e ḥadīṭ* zur Scheidung vehement verteidigte. Die arabische Version des Werkes (mit nicht genanntem Titel) wurde von der *Ġāmi'at us-Salaḡīya* in Benares veröffentlicht, und die *Jamia Milia Islamia / Delhi* druckte die Urdu-Version in ihrer Publikation *Islām aur aṣr-e ḡadīd (Islam and the Modern Age)*.<sup>155</sup>

Interessant ist auch, dass die Auslegung der *Ahl-e ḥadīṭ* bezüglich des *tīn ṭalāq* die Gelehrten des Naḡd maßgeblich beeinflusste. 'Abd al-'Azīz b. Ḥamad b. 'Atīq (s. o.) vertrat nach seiner Rückkehr aus Indien und seinem Studium bei Ḥusain b. Muḥsin vehement die These, dass das dreifache Aussprechen der Verstossungsformel nur einfach zu werten sei. Er bezog sich - wie die *Ahl-e ḥadīṭ* - in dieser Frage auf Ibn Taimīya.<sup>156</sup> Später argumentierte auch sein Schüler Ibn Bāz (st. 1999)<sup>157</sup> in seinen *fatāwā* in dieser Frage in Übereinstimmung mit Ibn Taimīya gegen die bestehende wahhabitische Rechtspraxis, welche die DREI gleich DREI-Regelung favorisierte.<sup>158</sup> An diesem Beispiel zeigt sich so deutlich wie in kaum einer anderen Frage der Weg der Überlieferung: von Šaukānī lief die Transmissionslinie vom Jemen über Ḥusain b. Muḥsin nach Indien und **dann zurück** auf die Arabische Halbinsel. Die wahhabitischen Gelehrten haben ihre Position zum *ṭalāq* von den Bhopalīs bezogen und nicht umgekehrt. Mit ihrer Ablehnung des *tīn ṭalāq* konnten sich allerdings bis zum heutigen Tag weder die *Ahl-e ḥadīṭ* noch die Anhänger Ibn Bāz' in ihren jeweiligen Ländern durchsetzen.

Bis zum heutigen Tage praktizieren die *Ahl-e ḥadīṭ* (nicht nur) in Bhopal die "DREI gleich EINS"-Regelung - wenn sie nicht sogar das *ṭalāq as-sunna* vorziehen. Mann und Frau leben nach dem dreifachen *ṭalāq* drei Monate unter einem Dach (aber zumeist in getrennten Bereichen des Hauses). Die beiden Familien versuchen währenddessen, eine Versöhnung der Eheleute zu erwirken. Scheitert diese und spricht der Mann erneut die Verstoßungsformel aus, leben die Eheleute weiterhin drei Monate im gleichen Haus. Das wiederholt sich auch ein drittes Mal. Ist nach insgesamt neun Monaten keine gütliche Einigung zu erzielen, gilt die Ehe erst dann als

<sup>155</sup> C. Liebeskind: *Piety on its knees*, 258 f.

<sup>156</sup> F. Vogel: *Islamic law and legal system: studies of Saudi Arabia*. Leiden 2000, 167 ff.; G. Steinberg: *Religion und Staat*, 310.

<sup>157</sup> 'A'id b. 'Abd al-'Azīz al-Qarnī: *al-Mumtāz fī manāqib aš-Šaiḡ Ibn Bāz*. ar-Riyāḡ 1991.

<sup>158</sup> G. Steinberg: *Religion und Staat*, 311; 330 ff.

gescheitert und geschieden.<sup>159</sup> In der Praxis, so die 'Arab-Familie, käme eine derartige Scheidung so gut wie nicht vor.

#### 4.1.3.7 Der Konflikt um die "Ehe auf Zeit" (*mut'a*)

Ende des 19. Jahrhunderts und zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde im Zuge zunehmender sunnitisch-schiitischer Polemik erneut um die *mut'a*,<sup>160</sup> die sogenannte Ehe auf Zeit, gestritten,<sup>161</sup> die von der *Šī'a* mehrheitlich legalisiert<sup>162</sup> und in Indien vereinzelt auch praktiziert wird.<sup>163</sup> Die *mut'a* hat nur eine begrenzte Gültigkeit, die von den Partnern selbst in einem *mut'a*-Vertrag festgelegt wird. Die Zeitspanne kann theoretisch von 15 Minuten bis zu 50 Jahren reichen. Ein *mut'a*-Vertrag wird - im Gegensatz zur "regulären" Heirat (*nikāḥ*)- nur zwischen den Partnern geschlossen, ohne Zeugen, ohne Zustimmung durch die Bevollmächtigten der Braut und ohne Brautgeld. Die Frau hat kein Anrecht auf Unterhalt, Versorgung durch den Mann oder einen Erbanteil nach dessen Tod.<sup>164</sup> Aus diesem Grunde ist es üblich, dass die Frau nicht mit dem Mann unter einem Dach lebt, sondern beispielsweise in ihrem Elternhaus verbleibt.

Über die statistische Verbreitung der *mut'a* unter den Schiiten in Indien liegen keine zuverlässigen Daten vor. Den Sunnīs gilt die *mut'a* im Allgemeinen als Form der Unzucht (*zinā*), wenn nicht gar als Prostitution und deshalb als absolut inakzeptabel. Am Mogulhof, so beispielsweise während der Regierungszeit Akbars, waren alle Kurtisanen (*ṭawai'f*) durch die Zeitehe mit dem Herrscher verbunden.<sup>165</sup> Dieses hatte eine größere Rechtssicherheit der Frau zur Folge als die Prostitution. Auch und vor allem in Awadh am schiitisch geprägten Hof von Lucknow war die Zeitehe zwischen Kurtisane und Herrscher üblich.<sup>166</sup>

W. Ende hat in seinem Aufsatz über die *mut'a* festgestellt, dass es auch unter den Sunnīs ab dem Ende des 19. Jahrhunderts im Zuge der *iğtihād* / *taqlīd*-Debatte Tendenzen gab, die *mut'a* zu legitimieren.<sup>167</sup> Nach einigen Artikeln zum Thema *mut'a* in Rašīd Riḍās Zeitschrift *al-Manār*, in denen von dem angeblichen Vorteil die Rede war, den die *Šī'a* durch Verbreitung der *mut'a* in Hinsicht auf ihr Bevölkerungswachstum genoss, fürchteten einige Sunnīs augenscheinlich um die

<sup>159</sup> Interview mit der 'Arab-Familie (Bhopal) im März 2001.

<sup>160</sup> W. Heffening: "Mut'a", in EI (2) vii, 787; Sachiko Murata: *Temporary marriage (mut'a) in Islamic law*. Qum 1986; Arthur Gribetz: *Strange bedfellows: mutat al-nisā' and mutat al-ḥajj: a study based on Sunnī and Shīī sources of tafsīr, hadīth and fiqh*. Berlin 1994.

<sup>161</sup> Einen sehr guten deutschsprachigen Überblick über dieses Thema gibt auch Werner Ende "Ehe auf Zeit (*mut'a*) in der innerislamischen Diskussion der Gegenwart". *WI* 20 i-ii (1980), 1-43. Ende vertritt die These, dass die Sunniten eine große Anzahl von Konvertiten zur *Šī'a* durch die Verbreitung der *mut'a* fürchteten und schon allein deswegen der Zeitehe ablehnend gegenüber stehen.

<sup>162</sup> Shahla Haeri: *Law of desire: temporary marriage in Iran*. London 1989.

<sup>163</sup> A.A.A. Fyze: *Outlines*, 99 ff.

<sup>164</sup> Z. Shaukat Ali: *Empowerment of women*, 78 f., 176-179.

<sup>165</sup> Zum Versuch der Briten, die Kurtisanen den kolonialen Moralvorstellungen zu unterwerfen vgl. M: Pernau: *Bürger mit Turban*, 133-140. Zur besonderen Sprache der Kurtisanen, dem *begamatī zabān* ("Sprache der Frauen"), vgl. M. Ḥasan: *Dihlī kī begamatī zabān*. Delhi 1976; zur Repräsentation der Kurtisanen in indischer Literatur und vor allem im indischen Kino vgl. C. Preckel: "Tawaif, traditional women and terrorists: sexuality, gender and Islam in Bollywood" (in Bearbeitung).

<sup>166</sup> Ratnabali Chatterjee: "Prostitution in Nineteenth Century Bengal: Construction of Class and Gender". *Social Scientist* 21, 9/11 (Sep. - Oct., 1993), 159-172.

<sup>167</sup> W. Ende: "Ehe auf Zeit", 23.

sunnitische Vorherrschaft in einigen Ländern. Aufgeweicht wurde die strikte Ablehnung der *mut'a* - und dieser Punkt ist in Indien wohl relevanter - durch die Diskussion über den *iğtihād*. Durch die Neuinterpretation der Quellen erschien das generelle *mut'a*-Verbot gar nicht mehr so eindeutig, zumal die *mut'a* zu Lebzeiten Muḥammads praktiziert und erst während des Kalifats von 'Umar verboten worden war.

In diesem Kontext ist wohl auch 'Abdullāh Sūrātī (st. 1892)<sup>168</sup> Forderung nach Erlaubnis der *mut'a* für Sunnīs zu sehen. Er war einer der wenigen *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrten, die es wagten, die Legitimität der *mut'a* öffentlich zu propagieren. Da allerdings kein Werk 'Abdullāhs zu diesem Thema erhalten ist, kann über seine Argumentationsweise nur spekuliert werden. Mit Sicherheit dürfte sie sich im Rahmen der *iğtihād/taqlīd*-Debatte und der Forderung nach der Ausrichtung an der Praxis des Propheten bewegt haben.

Sicher ist auch, dass 'Abdullāh Sūrātī, als er die *mut'a* öffentlich für legitim erklärte, sofort heftig von allen anderen sunnitischen Gruppierungen angegriffen wurde. So sehr uferten die Streitigkeiten aus, dass Muḥammad Bašīr Saḥsawānī es für angeraten hielt, 'Abdullāh nach Bhopal zu holen. 'Abdullāh verließ daraufhin tatsächlich Rāndīr, um in Bhopal Zuflucht zu suchen. Auf Geheiss Muḥammad Bašīrs, aber auch auf Betreiben seiner eigenen Anhänger, unterließ 'Abdullāh Sūrātī es dann auch, sich weiter öffentlich für die *mut'a* einzusetzen. Er stellte somit wahrscheinlich selbst unter den *Ahl-e ḥadīṭ* eine Minderheitenposition dar.

Vielleicht war 'Abdullāh Sūrātī Einfluss auf die spätere Debatte in Ägypten oder im Irak größer als bisher angenommen. Immerhin wurden bereits andere Themen, wie z.B. *tawassul*, die in Indien kontrovers diskutiert wurden, von Riḍā rezipiert und in seiner Zeitschrift *al-Manār* einem breiten Publikum vorgestellt. Letztendlich kann aber eine Verbindung von Riḍā zu anderen indischen *mut'a*-Befürwortern bislang nicht nachgewiesen werden.

#### 4.1.4 Der Konflikt mit 'Abd ul-Ḥayy Farangī Maḥallī

In der Debatte um das Thema *iğtihād / taqlīd* kam es zu einer Allianz von Gelehrten gegen die *Ahl-e ḥadīṭ*, die ansonsten nicht unbedingt übereinstimmende Positionen vertraten. So verbündeten sich Deobandīs mit den Gelehrten des Farangī Maḥall gegen Šiddīq Ḥasan Ḥān. Die energische Verteidigung des *taqlīd* wurde in diesem Diskurs von dem berühmten ḥanafitischen Gelehrten 'Abd ul-Ḥayy Lakhnawī (st. 1887) übernommen. Der Deobandī Maṣṣūr 'Alī Ḥān zitierte 'Abd ul-Ḥayy sogar mehrmals in seinen eigenen *fatāwā*, obwohl die beiden Gelehrten ansonsten in Fragen zum Thema Šufismus erheblich divergierten.<sup>169</sup> Dennoch waren ihnen die Übereinstimmungen bezüglich des *taqlīd* im Disput mit den *Ahl-e ḥadīṭ* wichtiger als alle Differenzen. Dieses zeigte sich

<sup>168</sup> NH viii, 294.

<sup>169</sup> M. A. Ḥān: *Faṭḥ al-mubīn*, 134; M.S. Ḥān: *al-Kalām al-mufīd*, 181.

auch bei der Allianz der beiden Gruppen im Kampf gegen die *Ahl-e ḥadīṭ*-Praxis in Bezug auf die Verstoßungsformel oder andere rituelle Fragen.<sup>170</sup>

‘Abd ul-Ḥayy Lakhnawī<sup>171</sup> – nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen Verfasser des Werkes *Nuzhat al-ḥawāṭir*<sup>172</sup> – war einer der prominentesten Vertreter des Farangī Maḥall im ausgehenden 19. Jahrhundert und ein wichtiger Gegenspieler Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns. Obwohl er nur 40 Jahre alt wurde, konnte er sich durch ein großes Oeuvre (110 Werke, 80 davon in arabischer Sprache<sup>173</sup>) und seine Tätigkeit als Lehrer einen Namen als wichtigste hanafitische Autorität seiner Zeit- zumindest in Indien- machen. Vor allem seine Kommentare zu den hanafitischen Standardwerken und seine *ṭabaqāt* der *Ḥanafīya*<sup>174</sup> erlangten einen hohen Bekanntheitsgrad und werden bis heute in Lucknower Druckereien aufgelegt. In seinen biografischen Werken berief er sich in erster Linie auf Muhammad b. Ḥasan aš-Šaibanīs *al-Ġāmi‘ aṣ-ṣaġīr*<sup>175</sup> und ließ die indische *Ḥanafīya* weitestgehend unberücksichtigt. Sein Werk wurde später von Faqīr Muḥammad Ġahlumī (st. 1915) mit dem biografischen Lexikon *Ḥadā’iq al-Ḥanafīya*<sup>176</sup> fortgesetzt. Einen besonderen Beitrag für die Hanafiten Indiens, der allerdings bisher fast vollständig von der Islamwissenschaft unbeachtet blieb,<sup>177</sup> leistete ‘Abd ul-Ḥayy dadurch, dass er die Schriften Mullā ‘Alī al-Qārīs in Indien bekannt machte. Dadurch trug er auch wesentlich zu den Auseinandersetzungen um die Feierlichkeiten des *mawlid* und um den Unglauben der Propheteneltern bei. Schließlich dürfte er auch dafür verantwortlich sein, dass sich sein Kontrahent Ṣiddīq Ḥasan Ḥān ausführlich mit al-Qārī beschäftigte.

‘Abd ul-Ḥayy wurde 1847 in Bānda geboren und studierte zunächst bei seinem Vater ‘Abd ul-Ḥalīm (st. 1873).<sup>178</sup> Als besonders prägend erwies sich seine Pilgerfahrt, die er mit seinem Vater durchführte. Während eines anschließenden Mekka-Aufenthaltes studierte ‘Abd ul-Ḥayy bei Muḥammad Ġamāl ud-Dīn al-Ḥanafī (st. 1867), bei ‘Abd ul-Ġanī Dihlawī und vor allem beim schafiitischen *muftī* der Stadt, Aḥmad b. Zainī Daḥlān. Nach seiner Rückkehr nach Indien nahm er eine Tätigkeit als Lehrer am *Farangī Maḥall* auf und publizierte erste Kommentare zu hanafitischen Standardwerken.<sup>179</sup> Schon bald darauf geriet er in Konflikt mit einigen prominenten Vertretern der *Ahl-e ḥadīṭ*, an erster Stelle Muḥammad Bašīr Saḥsawānī. Doch auch andere *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrte griffen ‘Abd ul-Ḥayy heftig an, denn für seine Gegner war er die Verkörperung eines *muqallid*

<sup>170</sup> R.A. Gangohī zitierte ausführlich ‘Abd ul-Ḥayys strikt hanafitische Position: *Fatāwā Rašīdiya*, 476.

<sup>171</sup> NH viii, 234-237; M.I. Nadwī: *al-Amīr*, 187-189; M.A. Qādirī: *Tadkīra-ye ‘ulamā’-ye Ahl-e sunnat*, 114; Sh. Inayatullah: "‘Abd al-Ḥayy", in EI (2), CD-ROM-Edition; F. Robinson: *‘Ulama of Farangi Mahall*, 72 ff., 108 f., 121 ff.; J. Malik: *Islamische Gelehrtenkultur*, 67 ff.

<sup>172</sup> Wie es Brockelmann passierte GAL S II, 857, wobei Titel 18 und 19 ‘Abd ul-Ḥayy falsch zugewiesen sind.

<sup>173</sup> Siehe Abul Ḥasan Ali Nadwī: *Muslims in India*, 28 ff. Fast identische Angaben bei Ġamāl Aḥmad: *Ḥarakat at-ta’līf*, 378-390.

<sup>174</sup> Muḥammad ‘Abd ul-Ḥayy Lakhnawī: *al-Fawā’id al-bahīya fi tarāġim al-Ḥanafīya*. Lakna’ū 1895.

<sup>175</sup> GAL I, 172.

<sup>176</sup> 4. Aufl. Lāhor s.d. (Exemplar in der *Nadwat ul-‘ulamā’/Lucknow*).

<sup>177</sup> Nun P. Franke: *Mullā ‘Alī al-Qārī*, 19.

<sup>178</sup> NH vii, 247 f.; M.A. Qādirī: *Tadkīra-ye ‘ulamā’-ye Ahl-e sunnat*, 115 ff.; GAL S II, 856.

<sup>179</sup> Obwohl sich ‘Abd ul-Ḥayys Gegnerschaft primär aus Gelehrten Bhopals rekrutierte, wurde sein Werk *an-Nāfi‘ al-kabīr li-man yuṭālī‘ al-Ġāmi‘ aṣ-ṣaġīr* 1874 in Bhopal gedruckt.

schlechthin. Abū l-Mukārim Muḥammad Mauī war einer der schärfsten Kritiker ‘Abd ul-Ḥayys. In seiner Schrift *al-Ġawāb as-sadīd ‘an maqālāt ahl at-taqlīd*<sup>180</sup> wandte er sich energisch gegen jene *fatāwā*, in denen ‘Abd ul-Ḥayy seinerseits die *ġair muqallidīn* kritisiert hatte. Das Werk wurde wahrscheinlich auf Veranlassung Ṣiddīq Ḥasan Ḥān in Abū l-Mukārim's Zeit in Bhopal verfasst und auch dort gedruckt.

Als Reaktion auf die Polemiken der genannten bhopalesischen Gelehrten griff ‘Abd ul-Ḥayy seinerseits in mehreren kleineren Pamphleten Ṣiddīq Ḥasan Ḥān und seine *taqlīd*-Kritik heftig an, da er Ṣiddīq Ḥasan Ḥān augenscheinlich als wichtigsten Vertreter der *Ahl-e ḥadīṭ* begriff. Dessen Anhänger verfassten daraufhin eine Replik unter dem Titel *Ṣifā’ al-‘ayy ‘an mā auradahu aš-šaiḥ ‘Abd ul-Ḥayy*<sup>181</sup> zur Verteidigung Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns. ‘Abd ul-Ḥayy sah sich darauf veranlasst, mit seinem Werk *Ibrāz al-ġayy al-wāqī’ fī ṣifā’ al-‘ayy* zu kontern.<sup>182</sup>

Wie bereits zuvor in diversen Auseinandersetzungen verteidigte Ṣiddīq Ḥasan Ḥān sich nicht selbst gegen die Anschuldigungen. Es war vielmehr Muḥammad Bašīr Sahawānī, der in mehreren kleinen Schriften Ṣiddīq Ḥasan Ḥān unterstützte. Aufgrund seiner eigenen Studien bei Gelehrten des Farangī Maḥall war Muḥammad Bašīr wohl besonders geeignet, gegen deren prominentesten Vertreter ‘Abd ul-Ḥayy anzutreten. Außerdem hatte er im Umgang mit ‘Abd ul-Ḥayy bereits Erfahrung, da die beiden Gelehrten schon Jahre zuvor über die Frage der Rechtmäßigkeit des Besuchs des Grabes Muḥammads heftigst gegeneinander polemisiert hatten (siehe auch Kapitel 4.5.). ‘Abd ul-Ḥayy glaubte anhand des Stils und der Argumentationsweise einiger Werke Ṣiddīq Ḥasan Ḥān herausgefunden zu haben, dass in Wirklichkeit Muḥammad Bašīr ihr Verfasser sei – was tatsächlich nicht völlig ausgeschlossen werden kann. Vor allem hinter *Ṣifā’ al-‘ayy* vermutete ‘Abd ul-Ḥayy seinen vormaligen Kontrahenten Muḥammad Bašīr und sprach Ṣiddīq Ḥasan Ḥān damit gleichzeitig jegliche Kompetenz in der Apologetik ab. Der Ton zwischen dem Nawwāb, seinen Anhängern und ‘Abd ul-Ḥayy verschärfte sich daraufhin zusehends, und vor allem ‘Abd ul-Ḥayy beklagte den harschen Ton seines Gegners.<sup>183</sup> Eine Einigung der Kontrahenten in der *iġtihād / taqlīd* Frage wurde – im Gegensatz zum vorherigen Streit über den *tawassul* – diesmal nicht erzielt. ‘Abd ul-Ḥayy verstarb im Jahr 1886, ohne dass die Streitigkeiten beigelegt werden konnten. Ṣiddīq Ḥasan Ḥān soll im übrigen auf den Tod des Gegners mit großer Bestürzung reagiert haben. Er hatte ‘Abd ul-Ḥayy als ebenbürtigen Kontrahenten schätzen gelernt und zudem in seiner Zeit in Delhi sogar kurzzeitig bei dessen Vater ‘Abd ul-Ḥalīm studiert.<sup>184</sup> In Bhopal wurde auf Veranlassung Ṣiddīq Ḥasans eine dreitägige Trauerperiode angesetzt, er selbst

<sup>180</sup> über dieses Werk ließen sich keine weiteren bibliografischen Daten ermitteln. Siehe T’UHH, 341.

<sup>181</sup> Es ist nicht bekannt, wer wirklich Autor dieses Werkes war. Unter Muḥammad Bašīr's Schriften wird es nicht erwähnt. In jedem Falle dürfte die Drucklegung der Schrift von Ṣiddīq Ḥasan Ḥān finanziert worden sein.

<sup>182</sup> Siehe Abū l-Ḥasanāt ‘Abd ul-Ḥayy al-Lakḥnawī: *Ibrāz al-ġayy al-wāqī’ fī ṣifā’ al-‘ayy*. Lakḥna’ū 1301/1884. Ein Nachdruck erschien unter dem Titel *Naqd auḥām Ṣiddīq Ḥasan Ḥān*. ‘Ammān 2000. Siehe auch GAL S II, 803.

<sup>183</sup> Siehe auch Saeedullah: *Life*, 93.

<sup>184</sup> Zumindest hatte er einige Vorlesungen in den *ma’qūlāt* gehört. Siehe M.I. Nadwī: *al-Amīr*, 64.



soll diese Zeit mit Fasten verbracht haben – als Geste der Ehrerbietung gegenüber dem verstorbenen Gegner.

Was waren nun die genauen Vorwürfe, die von ‘Abd ul-Ḥayy erhoben wurden?<sup>185</sup> ‘Abd ul-Ḥayy kritisierte primär Ṣiddīq Ḥasan Ḥān Ungenauigkeiten im Umgang mit den Quellen. So sei das Geburtsdatum Abū Ḥanīfas nicht, wie von Ṣiddīq Ḥasan behauptet, das Jahr 80 der *hiğra*,<sup>186</sup> sondern das Jahr 71.<sup>187</sup> Hinter dieser Frage stand das Problem der Einstufung der Abū Ḥanīfas in den *ṭabaqāt*-Werken und somit der Authentizität der hanafitischen Überlieferung im Allgemeinen. Grundsätzlich hatte Ṣiddīq Ḥasans Abū Ḥanīfa in seinen biographischen Werken *Itḥāf an-nubalā*, *Tāğ al-mukallal* und *Abğad al-‘ulūm* als einen der *tābi‘ūn* (d.h. den auf die *ṣahāba* folgenden Generationen) eingestuft. Dem fügte er allerdings hinzu, dass Abū Ḥanīfas Zeitgenossen unter den *aṣḥāb al-ḥadīṭ* –also diejenigen, die authentische Überlieferungen weitergegeben hatten– geleugnet hätten, dass Abū Ḥanīfa einer von ihnen sei. Zur Steigerung dieses Vorwurfs bezichtigte Ṣiddīq Ḥasan Ḥān Abū Ḥanīfa, lediglich ein Nachahmer (*muqtadī*) der *ahl al-ra’y* gewesen zu sein. Außerdem ergänzte er, dass Abū Ḥanīfa zwar noch Zeitgenosse mehrerer *ṣahāba* gewesen sei, diese aber niemals persönlich gesehen habe. Zwar habe er in Medina einige *ḥadīṭ*-Wissenschaftler getroffen, aber die Überlieferungen seien nicht in korrekter Weise erfolgt. Und zudem seien seine Fähigkeiten in der arabischen Sprache mehr als zweifelhaft gewesen.<sup>188</sup> Ṣiddīq Ḥasan Ḥān stellte mit dieser kurzen und polemischen Biografie also die gesamte Glaubwürdigkeit der Überlieferung der hanafitischen Rechtsschule in Frage. Als Konsequenz daraus hatte sich in seinen Augen jeder Gelehrter, der unkritisch der Überlieferung des hanafitischen *madḥabs* folgte, des *taqlīds* und somit einer *bid‘a* schuldig gemacht.

Diese Vorwürfe der *Ahl-e ḥadīṭ* an die Adresse der Hanafiten und ihren großen Imam (*al-imām al-a‘zam*) konnte ‘Abd ul-Ḥayy nicht unkommentiert lassen. Er warf Ṣiddīq Ḥasan Ḥān vor, nicht zwischen "Gehorsam gegenüber einem Kranken" (*taqlīd al-marīḍ*) und dem "Gehorsam gegenüber einem Mediziner" (*taqlīd aṭ-ṭabīb*) unterscheiden zu können. Der richtig angewandte *taqlīd* sei gerecht (*inṣāf*) und richtig, wer ihn nicht achte, entferne sich von der in Indien vorherrschenden Lehrmeinung und gehe in die Irre. ‘Abd ul-Ḥayy galt mit dieser Ansicht zwar als einer der vehementesten Befürworter des *taqlīd* seiner Zeit, doch dennoch nicht als fanatischer Anhänger des Rechtsschulsystems.<sup>189</sup> Zudem bemühte er sich – selbst nach Ansicht seiner Geg-

<sup>185</sup> Zum Verlauf der Diskussion vgl. auch M. I. Nadwī: *al-Amīr*, 192–201.

<sup>186</sup> Das genaue Geburtsdatum Abū Ḥanīfas ist nicht bekannt, es liegt "um das Jahr 80". Dieses entspricht dem Jahr 700 christlicher Zeitrechnung. Vgl. J. Schacht: "Abū Ḥanīfa", in EI (2), CD-ROM-Edition. Ṣiddīq Ḥasan Ḥān berichtete, dass es auch Überlieferungen gäbe, die das Jahr 71 annähmen, hielt aber das Jahr 80 für wahrscheinlicher.

<sup>187</sup> ‘Abd ul-Ḥayy al-Lakḥnawī: *Ibrāz al-ğayy*, 11; Sa‘eedullāh: *Life*, 92.

<sup>188</sup> ABĠAD iii, 121 ff.; ITHĀF, 421 ff.; TM, 136 ff.

<sup>189</sup> NḤ vii, 235.

ner-, Rechtsbeweise von Qur'ān und *sunna* abzuleiten.<sup>190</sup> Aus diesem Grunde stand seine Version des *taqlīd* dem *ig̃tihād* der *Ahl-e ḥadīṭ* näher, als es von diesen anerkannt wurde.

Umgekehrt schätzte 'Abd ul-Ḥayy Ṣiddīq Ḥasan Ḥān nicht als *muḡtahid* ein, wie dieser von sich immer behauptete, sondern er sei selbst nichts weiter als ein *muqallid*. 'Abd ul-Ḥayy warf Ṣiddīq Ḥasan Ḥān vor, *taqlīd* gegenüber aš-Šaukānī, Ibn Taimīya und allen anderen, die den beiden blind folgten, zu betreiben.<sup>191</sup> Ihre Meinung hätten für Ṣiddīq Ḥasan verwerflicherweise mehr Gewicht als die aller Rechtsschulgründer. Ṣiddīq Ḥasan Ḥān bestünde allerdings weiterhin auf seiner Behauptung, *ig̃tihād* in Qur'ān und *sunna* zu betreiben. Durch diese unkorrekte Anwendung des *ig̃tihād* habe sich Ṣiddīq Ḥasan Ḥān der Sünde schuldig gemacht, die Imame der Rechtsschulen geschmäht und herabgewürdigt zu haben. Ṣiddīq Ḥasan Ḥān und seine Vorbilder seien, so polemisierte 'Abd ul-Ḥayy weiter, keine wirklichen '*ulamā'*, sondern *mustaḥadītūn*, Leute, die sich ungerechtfertigterweise für *ḥadīṭ*-Gelehrte hielten. Das habe schon so weit geführt, dass Ṣiddīq Ḥasan sogar in seinem Werk *Nafḥ at-ṭīb*<sup>192</sup> in einem längeren Gedicht Šaukānī um Hilfe in allen theologischen Angelegenheiten angefleht habe (*istimdād aš-Šaukānī*). Dabei habe er doch in fast allen anderen Werken behauptet, dass genau dieses *kufr* sei. Mit diesem blinden Gehorsam gegenüber Šaukānī und Ibn Taimīya habe Ṣiddīq Ḥasan Ḥān die gesamte Gruppe der *Ahl-e ḥadīṭ* in die Irre geleitet. Sie alle seien durch ihre Fehlinterpretationen der relevanten Quellen vor allem in der Frage des Freitagsgebetes zu völlig falschen Schlussfolgerungen gelangt.

Das schlimmste Vergehen von Ṣiddīq Ḥasan aber waren in 'Abd ul-Ḥayys Augen die genannten Ungenauigkeiten in der Darstellung der Entstehung der hanafitischen Rechtsschule. Er führte insgesamt siebenundneunzig Belege an, in denen er Ṣiddīq Ḥasan Ḥān Fehler in seinen biografischen Werken *al-Ḥitta*, *Abḡad al-'ulūm* und *Iḥāf an-nubalā'* nachweisen konnte.<sup>193</sup> Diese "Entgleisungen" hätten Ṣiddīq Ḥasan Ḥān und seine Anhänger seiner Meinung nach schnellstens korrigieren sollen – eine Forderung, der die *Ahl-e ḥadīṭ* nicht nachkamen.

Nicht nur die Haltung Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns, sondern die der gesamten Gruppierung der *Ahl-e ḥadīṭ* gegenüber Abū Ḥanīfa ist bis zum heutigen Tage zwiespältig. Auch wenn heutzutage noch immer seine Überlieferungen im Vergleich zu denen aš-Šāfi'īs von den *Ahl-e ḥadīṭ* geringer geschätzt werden,<sup>194</sup> wird dennoch seine Stellung als *imām* einer der vier Rechtsschulen geachtet und akzeptiert.<sup>195</sup> Wenige, besonders kritische *Ahl-e ḥadīṭ* wie Abū Yaḥyā Šāḡḡahānpūrī (st. 1920),

<sup>190</sup> Ibid.

<sup>191</sup> 'Abd ul-Ḥayy al-Lakḡnawī: *Ibrāz al-ḡayy*, 8.

<sup>192</sup> Muḡammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Nafḥ at-ṭīb min dīkr al-manzil al-ḡabīb*. Āgra: 1299 / 1882 (P.). Vgl. Saeedullah: *Life*, 188.

<sup>193</sup> 'Abd ul-Ḥayy al-Lakḡnawī: *Ibrāz al-ḡayy*, 11-13.

<sup>194</sup> Interview mit der 'Arab-Familie in Bhopal, März 2001.

<sup>195</sup> Auf das zwiespältige Verhältnis der *Ahl-e ḥadīṭ* zu Abū Ḥanīfa deutet alleine die Tatsache hin, dass ihm – im Gegensatz zu allen anderen Rechtsschulgründern – kein besonders ausführliches Kapitel in *Tahrīk-e Ahl-e ḥadīṭ* von M.A. Saif gewidmet ist. Dagegen fand Abū Ḥanīfas Schüler Abū Yūsuf (st. 798) durchaus Gnade vor Augen des Verfassers – sein Verdienst um die Zusammenstellung der *ḥadīṭe* soll angeblich besonders groß gewesen sein. Saif, 80. Zu Abū Yūsuf vgl. J. Schacht: "Abū Yūsuf", in EI (2) i, 164; GAL I, 177. Ebenfalls keine ausführliche Würdigung Abū Ḥanīfas in TAḤ.

bezeichnete Abū Ḥanīfa als Angehörigen der *Ahl-e ra'y* und führte aus, dass eine Nähe zur Zeit des Propheten nicht automatisch eine besondere Authentizität nach sich ziehe.<sup>196</sup> Einen wesentlichen Beitrag zur positiveren Beurteilung Abū Ḥanīfas mag hingegen Šiblī Nu'mānīs<sup>197</sup> (st. 1914) Werk über Leben und Wirken Abū Ḥanīfas geleistet haben,<sup>198</sup> in dem Abū Ḥanīfas Verdienste als *muḥaddiṭ*, aber auch als *muḡtahid* gewürdigt werden.

Die Kritik 'Abd ul-Ḥayys an Šiddīq Ḥasan Ḥān war indes insofern von erheblicher Bedeutung, als dass 'Abd ul-Ḥayys Anschauungen Eingang in die Beurteilung Šiddīq Ḥasans durch einige europäische Orientalisten fanden: der amerikanische Missionar der *Syrian Protestant Church* und Orientalist Edward Van Dyke<sup>199</sup> (st. 1915?) kritisierte beispielsweise in seinem Werk *Iktifā' al-qunū' bi-mā huwa al-maṭbū'*<sup>200</sup> Šiddīq Ḥasan Ḥān genau in der Weise, wie es 'Abd ul-Ḥayy getan hatte. M.I. Nadwī hat in seiner Biografie Šiddīq Ḥasan Ḥāns auf die Übernahme genau dieser (Vor-?) Urteile gegenüber dem Nawwāb durch einige Orientalisten hingewiesen,<sup>201</sup> die sich auf Van Dyke und somit auf 'Abd ul-Ḥayy beriefen. Der einhellige Vorwurf seiner Kritiker lautete, dass Šiddīq Ḥasan Ḥān nur durch die Heirat mit Šāh Ġahān Begum die Mittel an die Hand gegeben wurden, Manuskripte in der gesamten islamischen Welt aufzukaufen, Teile aus diesen Schriften zusammen zu kopieren und dann unter seinem Namen zu vertreiben.<sup>202</sup> Bis heute wird das Bild Šiddīq Ḥasans, selbst in den von muslimischen Gelehrten geschriebenen Bewertungen, durch diesen Vorwurf bestimmt. Auch wenn dieser Vorwurf teilweise der Wahrheit entspricht, sollte doch die Meinung, er sei "kein origineller Gelehrter" gewesen, durch die Tatsache revidiert werden, dass er die jemenitische Tradition in den indischen indigenen Diskurs eingebracht hat. Dies ist insbesondere insofern berechtigt, als genau diese jemenitische *taqlīd*-Kritik bis zum heutigen Tage den Grundpfeiler der *Ahl-e ḥadīṭ*-Dogmatik ausmacht.

#### 4.1.5 Die *iḡtihād* / *taqlīd*-Debatte vom bhopalesischen Standpunkt

Šiddīq Ḥasan Ḥān versuchte sich als von den Rechtsschulen unabhängiger *muḡtahid* (*muḡtahid muṭlaq*) an der Spitze des islamischen Staates Bhopal zu etablieren. Er stand an der Seite einer Frau und Herrscherin, die durch ihre eigenen Schriften zwar den Ruf einer *muḡtahida* genoss, aber eben doch eine Frau war. Sie konnte sich allein deshalb zwar als weltliche, nicht aber als religiöse Autorität in Bhopal etablieren. Hier sah Šiddīq Ḥasan Ḥān die Chance, in seiner Person beide

<sup>196</sup> M. Riexinger: *Sanā' ullāh Amritsarī*, 145.

<sup>197</sup> Zu Šiblīs Haltung gegenüber der *Ḥanafīya* vgl. NH viii, 174-177 und J.A. Haywood: "Šiblī Nu'mānī, in EI (2) ix, 433 f. Zu ihm als Historiker vgl. J.-P. Hartung: *Viele Wege*, 76-80.

<sup>198</sup> Šiblī Nu'mānī: *Sīrat-e Nu'mānī*. Engl. Übersetzung von M. Hadi Hussain: *Imam Abu Hanifah: Life and work*. New Delhi 1988.

<sup>199</sup> Zu ihm siehe A. Hourani: *Arabic thought*, 223.

<sup>200</sup> Edward Fandaik (Edward van Dyke): *Kitāb iktifā' al-qunū' bi-mā huwa al-maṭbū' min ašhar at-ta'ālīf al-'arabīya fil-maṭābī' aš-šarqīya wal-ġarbīya*. al-Qāhira 1897.

<sup>201</sup> M.I. Nadwī: *al-Amīr*, 195; 216. Das einzige Werk Šiddīq Ḥasan Ḥāns, das Gnade vor Van Dykes Augen fand, war sein *tafsīr Fath al-bayān*. Vgl. I. Fandaik: *Iktifā' al-qunū'*, 397.

<sup>202</sup> Anklänge an diese Vorwürfe auch schon in 'Abd ul-Ḥayy al-Lakhnawī: *Ibrāz al-ġayy*, 7-8, wo 'Abd ul-Ḥayy von Šiddīq Ḥasans zweiter Eheschließung berichtete.

Bereiche zu vereinen. Der Aufbau seiner persönlichen Autorität innerhalb der *Ahl-e ḥadīṭ* musste anders erfolgen als bei anderen Gruppierungen, die den *taqlīd-e šaḥṣī* oder die sufische *pīrī-murīdī*-Beziehung befürworteten. Der *iq̄tihād* und die dadurch gegebene Möglichkeit, sich als *muḡtahid* zu etablieren, waren für Ṣiddīq Ḥasan Ḥān ideal. Zur Anerkennung seines *iq̄tihād* benötigte Ṣiddīq Ḥasan Ḥān authentische *ḥadīṭe* und anerkannte Überlieferungsketten, die ihm Ḥusain b. Muḥsin lieferte. Da dieser auch nicht nach öffentlichen Ämtern und Titeln strebte, war Ṣiddīq Ḥasan Ḥān in seiner Position ungefährdet. Da der *iq̄tihād* außerdem den Spielraum für mehrere nebeneinander stehende Meinungen lässt - solange sie ebenfalls durch *iq̄tihād* zustande kommen konnte Ṣiddīq Ḥasan Ḥān sogar andere starke *muḡtahidūn* wie Muḥammad Bašīr Saḥsawānī oder Muḥammad Mačhlīšahrī neben sich in Bhopal dulden.

Um dennoch als bedeutendster *muḡtahid* Bhopals dazustehen, zeigte sich Ṣiddīq Ḥasan Ḥān besonders aktiv bei der Schaffung und Verbreitung seiner eigenen Werke. Vor allem seine Schriften über den *iq̄tihād* wurden auch in den arabischen Ländern publiziert, in denen das Thema *iq̄tihād/taqlīd* ebenfalls kontrovers diskutiert wurde.

Das galt vor allem für Ägypten. Erst dadurch, dass sein Name auch Gelehrten anderer Länder geläufig wurde, konnte sich Ṣiddīq Ḥasan Ḥān am Hofe Bhopals legitimieren.

Der innerislamische Diskurs um die Frage des *iq̄tihād* erregte auch wegen der Heftigkeit, mit dem er geführt wurde, die Aufmerksamkeit der Briten - nicht nur in Bhopal. Die Haltung der britischen Kolonialbeamten in dieser Frage war durchaus zwiespältig. Zum einen sahen sie in den *ḡair muqallidīn* die wahhabitischen Aufrührer, die die britische Herrschaft über Indien beenden wollten (vgl. Kapitel 4.7.).

Zum anderen aber übernahmen die Briten die Position der *Ahl-e ḥadīṭ* im innerislamischen Diskurs: galt ihnen doch der *taqlīd* als Beweis für den geistigen Stillstand der Muslime und als eine Hemmschwelle für die Entwicklung und Modernisierung islamischer Gesellschaften. So schrieb D.B. Macdonald:

"If there is to be a chance for a future development in Islam, some necessary conditions must be fulfilled. Education must be widely extended... Again, the slavery of the disciple to the master must cease. It must always be possible for the student, in defiance of taqlid, to go back to first principles or to the primary facts and to disregard what the great Imāms and mujtahids have taught."<sup>203</sup>

Nach den britischen Kolonialbeamten waren es europäische Orientalisten, die von der Vorherrschaft des *taqlīd* überzeugt waren und die bis heute seine nachteiligen Auswirkungen auf die Muslime betonen. J. Schacht und sein *Introduction to Muhammadan Jurisprudence* war nur ein Beispiel dafür, dass *taqlīd* zum Synonym für Rückständigkeit und *iq̄tihād* gleichbedeutend mit Fortschritt geworden war. Hallaq hat in seinem bereits erwähnten Aufsatz hinterfragt, ob denn

<sup>203</sup> Duncan B. Macdonald: *Development of Muslim theology*, 286 f., hier zitiert nach Saeedullah: *Life*, 127.

die Tatsache des geschlossenen Tores des *iğtihād* tatsächlich einfach so hingenommen wurde. Er zeigte, dass das verneint werden müsse, da immer wieder *muğtahidūn* und *muğtahid- muğaddidūn* wie as-Suyūṭī in der islamischen Welt aufgetreten seien.

Neuere Forschungen zeigen hingegen, dass es sinnvoll wäre, einen Versuch der Neubewertung sowohl des *iğtihād* als auch des *taqlīd* zu versuchen, da beide Formen der Interpretation des Rechtes sich im Laufe der Geschichte aufeinander zu bewegten. So schrieb Norman Calder über den *iğtihād*-Begriff Nawawīs, dass dieser sich im Falle des affilierten *muğtahids* an den *taqlīd* angenähert hatte. Der *taqlīd* sei, genau wie der *iğtihād*, ein "Prinzip der Vitalität innerhalb der hermeneutischen Tradition."<sup>204</sup> So ähnlich sah das auch Sh.A. Jackson in seinen Untersuchungen über den Šāfiīten al-Qarāfī (st. 1285).<sup>205</sup> Qarāfī habe den *taqlīd* neu entdeckt und ihm einen neuen Rang in der Rechtsentwicklung lange nach der Etablierung der Rechtsschulen im 11. / 12. Jahrhundert zugewiesen.

Sein Verständnis vom *taqlīd* als Element des "Aufbau des Rechtes" (legal scaffolding) machte mit seiner ausgefeilten Ausgestaltung der bestehenden Bestimmungen den *iğtihād* quasi überflüssig.

Für die Diskussion um *iğtihād* / *taqlīd* im Indien des ausgehenden 19. Jahrhunderts bedeutet das, dass sowohl *iğtihād* als auch *taqlīd* jede beliebige Rechtsposition rechtfertigen könne. Bereits M. Kemper hatte in seiner Arbeit über die wolgabulgarischen Gelehrten Qūrṣāwī (st. 1812) und Ūtiz-Īmānī (st. 1834) auf diesen Umstand hingewiesen.<sup>206</sup> Seine Interpretation lässt sich fast vollständig auf die Verhältnisse Indiens übertragen. Die scheinbaren Grenzen zwischen *iğtihād* und *taqlīd* wurden sowohl hier als dort verwischt, weil "beide Varianten der Auslegung eine flexible Reaktion auf aktuelles Tagesgeschehen in Religion und Politik"<sup>207</sup> ermöglichten.

Kemper wies auch zurecht darauf hin, dass die Vertreter beider Fraktionen eine konservative Position einnahmen, wie es auch in Indien der Fall war. Šiddīq Ḥasan Ḥān und die *Ahl-e ḥadīṭ* meinten ihr Ideal im Medina des 7. Jahrhunderts in der frühislamischen Gemeinschaft Muḥammads zu finden. Aber auch die nachfolgende Zeit der *ṣaḥāba* war noch eine "gute Zeit," da die "Prophetengefährten nach den Propheten am besten über die Belange der Gemeinschaft Bescheid wussten."<sup>208</sup> Die Deobandīs hingegen sahen ihr Vorbild zu Lebzeiten Abū Ḥanīfas und der Gründungszeit der hanafitischen Rechtsschule. "Modern" im Sinne der Interpretation von Muḥammad ‘Abduh und anderen "Modernisten"<sup>209</sup> waren gewiss beide Varianten nicht. Beiden Gruppen war jedoch gemein, dass sie mit der Überhöhung der Vergangenheit ihre eigene Epoche

<sup>204</sup> N. Calder: "Al-Nawawī's typology", 137.

<sup>205</sup> Sherman A. Jackson: "Taqlīd, legal scaffolding and the scope of legal injunctions in post-formative theory". *ILAS* 3 ii (1996), 165-192.

<sup>206</sup> Michael Kemper: *Sufis und Gelehrte*, 299-307.

<sup>207</sup> Ibid.

<sup>208</sup> Saif, 98.

<sup>209</sup> Zu den Modernisten und ihrer Interpretation des *iğtihād*/*taqlīd* vgl. A. Hourani: *Arabic thought*, 150-153; I. Weismann: *Taste of modernity*, 66 ff.

als Zeit des Niedergangs des Islam empfanden. Die Ursache dafür sahen beide in dem Auftreten von unqualifizierten Gelehrten, die den Islam falsch interpretierten. Dem wurde von der einen Seite der *ig̃tihād*, von der anderen Seite der *taqlīd* entgegengesetzt. Mit beiden Methoden sollte es möglich sein, bestimmte Einstellungen zu stützen und damit die Argumente der Gegnerschaft zu entkräften.

Die Gegner der *Ahl-e ḥadīṭ* waren durch ihre Position im Diskurs genau definiert: die ḥanafitischen Deobandīs, in geringem Maße die Farangī Maḥallīs und vor allem die Barelwīs. Obwohl alle genannten gegnerischen Gruppen sich der hanafitischen Rechtsschule zugehörig fühlten, kamen sie beim Fällen ihrer Urteile zu unterschiedlichen Positionen. Deobandīs und *Ahl-e ḥadīṭ* hingegen rekrutieren sich aus Gelehrten, die weitgehend das traditionelle Curriculum des *Dars-e nizāmī* genossen, aber den Schwerpunkt auf die Traditionswissenschaften gelegt hatten. Aus diesem Grunde waren beide Gruppen in der Lage, ihre Rechtsgutachten mit *ḥadīṭen* zu untermauern. Die sufisch orientierten Barelwīs argumentierten zumeist mit dem Vorbild des Propheten, ohne jedoch ausführliche *ḥadīṭ*-Belege anzuführen. In ihren Augen war ihre Nähe zu Muḥammad im Gebet und die Stellung, die sie dem Propheten einräumten, Grund genug, sich ihm näher zu fühlen, als es die *Ahl-e ḥadīṭ* ihrer Ansicht nach jemals gekonnt hätten. Diese unterschiedliche Herangehensweise musste zwangsläufig zu Auseinandersetzungen um die religiöse Autorität führen. Auf Widerstand stießen die *Ahl-e ḥadīṭ* bei den traditionell hanafitischen Paschtunen Bhopals. Alleine schon durch die Zugehörigkeit zu den Paschtunen war ein gemeinsames Band zu den Barelwīs geknüpft, deren Anhänger sich größtenteils ebenfalls aus dieser Gruppe rekrutierten.<sup>210</sup> Waren die Paschtunen in den NWFP schon von Muḥammad Ismā'īls durch *ig̃tihād* gewonnene Einstellungen zum Thema Wiederverheiratung von Witwen nicht angetan, lehnten auch die bhopalesichen Paschtunen dieses sowohl inhaltlich ab, als dass sie auch die Quelleninterpretation der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* missbilligten. Die *Ahl-e ḥadīṭ* stießen mit derselben Verknüpfung von *ig̃tihād* mit dem Thema Witwenheirat Jahre später auf dieselbe Ablehnung unter den Paschtunen. Dennoch setzten die *Ahl-e ḥadīṭ* in der Rechtspraxis mithilfe der Anwendung des *ig̃tihād* ihre Rechtsinterpretationen in die Praxis um. So legitimierten sie wie erwähnt durch den *ig̃tihād* die Wiederverheiratung von Witwen. Als Konsequenz war es auch einem Nicht-Paschtunen wie Šiddīq Ḥasan möglich, in die Kreise der Herrscherfamilie vorzudringen. Šāh Čahān Begum praktizierte den *ig̃tihād* und schaffte in Folge dessen die Privilegien der *ḡāgīrdārs* ab. Sie ermöglichte damit eine schnellere Aberkennung eines *ḡāgīrs* sowie eine flexiblere Vergabep Praxis von Landbesitzümern. Zwangsläufig befürchteten die paschtunischen hanafitischen Amtsträger am Hofe, die sich auch aus dem Kreis der Herrscherfamilie rekrutierten, einen Verlust ihrer Ämter, Titel und Autoritäten – eine Befürchtung, die sich bewahrheiten sollte.

<sup>210</sup> U. Sanyal: *Devotional Islam*, 15; 28-31.

Ein Teil der Herrscherfamilie am Hofe gab denjenigen Gruppierungen den Vorzug, die sich auf den hanafitischen *maḏhab* beriefen. So soll beispielsweise Qudsīya Begum Zeit ihres Lebens Anhängerin der *Qādirīya* und der *Ḥanafīya* geblieben sein. Ihre Unterstützung für die örtlichen Sufis soll sie bei *maulid*-Veranstaltungen immer bewiesen haben. Ohne den Bildungshintergrund, den bereits die ihr nachfolgende Generation am Hofe Bhopals besaß, mussten ihr die gelehrten Dispute um *iğtihād* und *taqlīd* in der Gelehrtengruppe um ihre Enkelin Šāh Ğahān befremdlich vorkommen. Als dann Šāh Ğahān auch noch alle Hanafiten, die unter Qudsīya gedient hatten, langsam aus den Hofkreisen entfernte, war der Konflikt zwischen den beiden Frauen und ihren Unterstützern vorprogrammiert. Šiddīq Ḥasan Ḥān war allerdings nur indirekt für diese Situation verantwortlich. Der Kampf um Autorität und Pfründe war zwar schon mit der Ernennung Ğamāl ud-Dīns zum Premierminister und der Förderung anderer ehemaliger *Ṭarīqa-ye Muḥammadīya*-Anhänger eingeläutet worden. An Šiddīq Ḥasan Ḥāns Auseinandersetzung mit den Ḥanafīs entzündete sich die Auseinandersetzung zwischen Befürwortern und Gegnern des *iğtihād* und des *taqlīd* aber erstmals öffentlich. Das islamische Recht und seine Interpretation wurde somit zum ersten Feld der Auseinandersetzung zwischen *Ahl-e ḥadīṭ*, Deobandīs und Barelwīs in Bhopal.

In der Auseinandersetzung um die religiöse Autorität in Bhopal konnten sich die Deobandīs dauerhaft durchsetzen. Sulṭān Ğahān Begum installierte zügig nach ihrer Ernennung zur Herrscherin Deobandīs und einige Absolventen der *Aligarh Muslim University* an den Spitzenpositionen des Staates. Diejenigen Gelehrten, die sich in der hanafitischen Rechtsschule verwurzelt sahen und nicht über eine *Qādirīya*-Affiliation verfügten, hatten sich in den Jahren der Herrschaft der *Ahl-e ḥadīṭ* zurückgezogen und unterstützten nach Sulṭān Ğahāns Machtübernahme die Deobandīs. Auf diese Weise erlangten ab 1926 genau jene Gruppen in Bhopal den größten Einfluss, die Šiddīq Ḥasan Ḥān zwei Jahrzehnte zuvor in Bhopal bekämpft hatte.

Heutzutage wird der Konflikt zwischen Deobandīs und *Ahl-e ḥadīṭ* zur Regierungszeit Šāh Ğahān Begums von den Deobandīs heruntergespielt. So behaupten diese im Nachhinein, dass Šiddīq Ḥasan Ḥān die Ziele der Deobandīs dadurch gestützt habe, dass er eine Schule von ihnen finanzierte.<sup>211</sup> Die Gründung dieser Schule sei anlässlich einer Einladung Šiddīq Ḥasans an den Deobandī Muḥammad Qāsim Nanautawī erfolgt. Šiddīq Ḥasan Ḥān habe 300 Rupien zur Errichtung der *madrassa* beigesteuert. Wağdī ul-Ḥusainī behauptete weiterhin, dass Šiddīq Ḥasan Ḥān sowohl *Ahl-e ḥadīṭ* als auch Deobandīs gleichwertig als Nachfolger Šāh Walīullāhs betrachtet habe.<sup>212</sup> Mit dieser Argumentation negierte Wağdī ul-Ḥusainī die Unterschiede und Kämpfe zwischen den Gruppierungen, die zweifellos bestanden.

<sup>211</sup> BTĀ, 187 ff. Ob diese Unterstützung der Wahrheit entspricht, konnte bisher nicht anhand von Gründungs- bzw. Stifungsunterlagen verifiziert werden.

<sup>212</sup> Ibid.

Die Polemiken zwischen *Ahl-e ḥadīṭ* und Deobandīs setzen sich indes bis zum heutigen Tage unvermindert fort. Keine der beiden Parteien hat ihre Haltung in der Frage des *ig̃tihād* aufgegeben, und für beide Gruppen ist dieses Thema nach wie vor der größte Streitpunkt. Als Grund für verschärfte Polemiken zwischen Deobandīs und *Ahl-e ḥadīṭ* seit dem Jahr 1998 gilt ein in Riyad publiziertes arabisches Werk mit dem Titel *ad-Deobandīya* eines gewissen Šaiḥ Tuwaiḡirī,<sup>213</sup> in dem die angeblich falschen Glaubenseinstellungen der Deobandīs angeprangert werden. Die *Ahl-e ḥadīṭ* wehren sich gegen die ihnen gegenüber erhobenen Vorwürfe, dieses Werk verfasst zu haben und damit vorsätzlich Öl ins Feuer der Auseinandersetzungen gegossen zu haben. Der damalige *Secretary General* des *Markazī Ġāmi'at-e Ahl-e ḥadīṭ* in Delhi, 'Abd ul-Wahhāb Ḥilḡī, bestritt die Autorenschaft der *Ahl-e ḥadīṭ* und rief die Muslime Indiens - egal welcher Gruppierung sie angehörten - zur Einigkeit auf. Denn nur auf diese Weise könne die Gemeinschaft der Muslime in Indien überleben.<sup>214</sup>

Die Deobandīs ließen die Streitschrift *ad-Deobandīya* zu großen Teilen ins Urdu übersetzen<sup>215</sup> und kommentierten die Schwachstellen in der Argumentation ihrer Gegner. In einem zweiten Teil des Buches warfen die Deobandīs ihrerseits den *gair muqallidīn* Schwächen in den Glaubensgrundsätzen (*aqīda*) vor und bezeichneten sie als "Wahhābīs". Dabei zogen die Deobandīs häufig die *taqlīd*-kritischen Schriften Šiddīq Ḥasan Ḥāns heran, um die Widersprüchlichkeiten in der Dogmatik der *Ahl-e ḥadīṭ* zu beweisen.<sup>216</sup>

Trotz aller Aufrufe zur Einheit der Muslime und der Aufforderung, die Frage des *ig̃tihād* / *taqlīd* im wissenschaftlichen Stil zu behandeln, gehen die Polemiken zwischen Deobandīs und der *Ahl-e ḥadīṭ* unvermindert weiter. Die *Ahl-e ḥadīṭ* betrachten den *taqlīd* nach wie vor als schlimmste *bid'a*, welche die *umma* entzweit.<sup>217</sup> Das hatte bereits Šiddīq Ḥasan Ḥān so gesehen: der *taqlīd* sei ein deutliches Zeichen für die herannahende Endzeit. Welche weiteren Anzeichen für das Ende der Welt er sah, und wie Šiddīq Ḥasan sich selbst in diesem Endzeitdrama verortete, soll im Mittelpunkt des nächsten Kapitels stehen.

## 4.2 Šiddīq Ḥasan Ḥān und die Endzeiterwartungen zu Beginn des 14. Jahrhunderts

### 4.2.1 Endzeiterwartungen in der islamischen Welt

Šiddīq Ḥasan Ḥāns gelehrte Aktivitäten fielen in eine Zeit, in der diverse muslimische Gruppen chiliastische Lehren vertraten und sogar eigene *mahdī*<sup>218</sup>-Prätendenten präsentierten. Das

<sup>213</sup> Dieses Werk lag mir nicht im Original vor. Über den Autor liessen sich keine weiteren Angaben ermitteln.

<sup>214</sup> Maulana Abdul Wahab Khilji: "We will have to sort out problems". Interview in *The Milli Gazette* vom 15. 7. 2001, Online Edition.

<sup>215</sup> Ibn Iḥsan 'Abbās / Abū Bakr Ġāzīpūrī: *Kuḥ dīr gair muqallidīn ke sāth*. Sahārānpūr 1998.

<sup>216</sup> *Ibid.*, 93, 196 ff. u.a.

<sup>217</sup> Vgl. Predigt von Shaikh Meraj Rabbani: "Status of Sahabah" (Urdu), www.ahlehadees.com (14.2.2003).

<sup>218</sup> W. Madelung: "Mahdī", in *EI* (2), 1230 ff.; D.S. Margoliouth: *On Mahdis and mahdism*. Paper, read December 8, 1915. London; J.O. Blichfeldt: *Early mahdism: politics and religion in the formative period of Islam*. Leiden 1985.



Phänomen beschränkte sich nicht nur auf Indien, sondern erfasste zahlreiche muslimisch dominierte Gebiete, vom heutigen Iran bis Westafrika.

Der Glaube an den Messias (*masīh*),<sup>219</sup> und / oder einen *mahdī*, der die Welt wieder in Ordnung bringen werde, bevor die Endzeit endgültig beginnt und das Jüngste Gericht die Menschheit ereilen wird, war nicht nur traditionell unter schiitischen Gruppierungen verbreitet,<sup>220</sup> sondern erfasste auch sunnitische Gruppen. Diese Heilserwartungen waren immer dann besonders verbreitet, wenn sich gesellschaftliche Umwälzungen ereigneten oder wenn ein Jahrhundertwechsel anstand. Bereits für das Jahr 1200 / 1785 gab es Prophezeiungen, die das nahe Zeitenende vorhersagten und dafür viele Anzeichen sahen.<sup>221</sup> In Daghestan trat um 1200 beispielsweise ein gewisser Šaiḥ Maṣūr auf, der sich als Erneuerer (*muğaddid*)<sup>222</sup> des Glaubens präsentierte.<sup>223</sup> Im heutigen Nigeria wurde ein Prediger der *Qādirīya*, ‘Uṭmān Dan Fodio<sup>224</sup> (st. 1817), als Erneuerer der Religion seines Jahrhunderts angesehen, manche seiner Anhänger betrachteten ihn sogar als den *mahdī*. Letzteres bestritt Dan Fodio bis zu seinem Tode.<sup>225</sup> Dennoch war die Furcht vor der bevorstehenden Endzeit ein wichtiger Bestandteil der Werke Dan Fodios. In seinen Schriften wie *Sirāğ al-iḥwān*<sup>226</sup> forderte er seine Glaubensbrüder zur strikteren Befolgung der *šarī’a* auf, da sich ansonsten der Prozess des Verfalls beschleunigen und die Endzeit noch schneller eintreten würde. Dan Fodio beanspruchte im folgenden nicht nur die religiöse, sondern auch die militärische Autorität und führte einen *ḡihād* zur Reform der Gesellschaft gegen einige lokale muslimische Herrscher. Das Resultat war die Errichtung des sogenannten Sokoto-Kalifates,<sup>227</sup> dessen Einfluss auf andere reformistische Bewegungen nicht nur in West-Afrika enorm war. Die bedeutendste unter den neu entstehenden Gruppierungen war die des *Tiğānī-Šaiḥs Ḥāğğ ‘Umar* (st. 1864),<sup>228</sup> der in die Familie ‘Uṭmān Dan Fodios eingeheiratet hatte. Auch er wurde als *muğaddid* betrachtet und galt einigen sogar als *mahdī*. Dasselbe gilt für einige weitere Gelehrte, die alle von ‘Uṭmān und Ḥāğğ ‘Umar beeinflusst wurden und *ḡihād*-Bewegungen in Westafrika anführten: beispielsweise Muḥammad al-Ġailānī (st. 1840) um nur einen von ihnen zu

<sup>219</sup> C.E. Bosworth: "Masīh", in EI (2 vi, 726; A. Sachdina: "Messianism", in OEMIW iii, 95-98; T.P. Hughes: "al-Masīh", in *Dictionary of Islam*, 328; ibid: "al-Masīhu 'd-Dajjal."

<sup>220</sup> A.A. Sachdina: *Islamic messianism: the idea of the Mahdi in Twelver Shi'ism*. New York 1981.

<sup>221</sup> Einen Überblick über die Endzeitbewegungen in Afrika gibt M.A. al-Hajj: "The Thirteenth century in Muslim eschatology". *Research Bulletin, Centre of Arabic Documentation* 31 ii (1967), 100-115; M. Last: "Reform in West Africa: the jihād movements of the nineteenth century", in: J.F.A. Ajayi / M. Crowder (eds.): *History of West Africa*. Vol ii, 15-25.

<sup>222</sup> E. van Donzel: "Mudjaddid", in EI (2) vii, 291.

<sup>223</sup> Dazu Michael Kemper: *Herrschaft, Recht und Islam*, Kapitel 3 über Šaiḥ Maṣūr, der um 1200 als Prediger auftrat. In Zentralasien trat auch um 1300 ein Prediger der *Naqšbandīya* auf, der endzeitliche Erwartungslehren verbreitete: Bahā' ud-Dīn "Vaisov". Dazu siehe M. Kemper: *Sufis und Gelehrte*, Kapitel: "Ziviler Ungehorsam und apokalyptisches Sendungsbewusstsein: Bahā'addīn Wayszāda (Vaisov, st. 1893)".

<sup>224</sup> D.M. Last: "Uṭmān b. Fūdī", in EI (2) x, 949-51; M. Hiskett: "Dan Fodio, Usuman", in OEMIW i, 336; ALA II, 55-85; M. Hiskett: *The Sword of truth: the life and times of the Shehu Usuman dan Fodio*. Evanston 1994; L. Brenner: "Muslim thought in eighteenth-century West Africa: the case of Shaykh Uthman b. Fudi", in: N. Levtzion / J.O. Voll: *Eighteenth-century renewal and reform in Islam*. Syracuse 1987, 39-67.

<sup>225</sup> Ibid., 121 ff.; P. Heine: "I am not the Mahdi, But...". *Studies in the History of Religions* (2000), 68-79.

<sup>226</sup> ALA II, 60 ff.

<sup>227</sup> J.N. Paden: "Sokoto Caliphate", in OEMIW iv, 91; Murray Last: *The Sokoto Caliphate*. London 1966.

<sup>228</sup> J.C. Froehlich: "Ḥādīdj 'Umar", in EI (2), CD-ROM-Edition; D. Robinson: *The Holy War of Umar Tal*. Oxford 1985.

nennen.<sup>229</sup> Erst die französische Besetzung fast aller von den *ġihād*-Bewegungen eroberten Gebiete beendete die militärischen Auseinandersetzungen.

Damit waren allerdings die Endzeiterwartungen keineswegs beendet, im Gegenteil, denn im Jahr 1883 stand erneut ein Jahrhundertwechsel an. In den letzten zwei Jahrzehnten vor dem Termin erschienen wie bei dem Wechsel zum 12. Jahrhundert unzählige Publikationen, die vor dem unmittelbar bevorstehenden Zeitenende warnten und die (wie auch immer definierte) Reform der Gesellschaft forderten. Auf die nicht nur für die Muslime Afrikas bedeutende mahdistische Bewegung im Sudan wird in diesem Kontext besonders eingegangen.

Besonderes Aufsehen in der islamischen Welt erregte Sayyid ‘Alī Muḥammad (hingerichtet 1850), besser bekannt als Bāb<sup>230</sup> (wörtlich "das Tor") und als Begründer des Bābismus. Sayyid ‘Alī, selbst in der Tradition der Zwölferschia stehend, predigte die ununterbrochene Verbindung der Gläubigen zum Verborgenen *imām*. Sich selbst verstand er als *bāb*, was er als "Mittler zum *imām*" interpretierte.<sup>231</sup> Sein Nachfolger wurde Bahā’ullāh<sup>232</sup> (st. 1892), der zusammen mit seinem Sohn ‘Abd ul-Bahā’ die Lehren des Bāb fortführte und zum Gründer der Bahā’ī-Bewegung wurde. Während die frühe Bewegung des Bābismus einen durchaus militanten Reformansatz verfolgte, der erst mit Verhaftung, der Inhaftierung des Bāb in Aserbaidschan und schließlich seiner Hinrichtung endete, sind die späteren Bewegungen des Bāb und ‘Abd ul-Bahā’s als "eher pazifistisch" bekannt. Sie lehnten einen *ġihād* zur Durchsetzung ihrer Ziele völlig ab. In dieser Hinsicht glichen sich die Ansätze der Bahā’īs und der *Aḥmadīya* Ġulām Aḥmads, des größten Gegners der *Ahl-e ḥadīṭ* ab dem Ende des 13. Jahrhunderts islamischer Zeitrechnung. In diesem Kapitel soll es um genau diese unterschiedlichen Erwartungen und Befürchtungen indischer Gelehrter anlässlich des Jahrhundertwechsels gehen, die aus verschiedenen Interpretationen der islamischen Quellen resultierten. Zudem geht es um einen Vergleich zwischen den *Ahl-e ḥadīṭ* und der zeitgleich im Sudan auftretenden mahdistischen Bewegung.

Kein anderer Gelehrter beschäftigte sich in Bhopal so intensiv mit dem Thema Endzeit wie Ṣiddīq Ḥasan Ḥān. In zahlreichen Werken<sup>233</sup> setzte er sich mit der Spaltung der Muslime und dem Tag des Jüngsten Gerichts auseinander. Eschatologische Werke machten mit 17 Schriften immerhin knapp zehn Prozent seines Gesamtwerkes aus. Neben den Schriften, die sich dezidiert mit dem Ablauf der Endzeit beschäftigen, schrieb Ṣiddīq Ḥasan noch etliche Bücher, in denen es

<sup>229</sup> I.M. Lapidus: *History of Islamic societies*, 513-523.

<sup>230</sup> A. Bausani: "Bābīs", in EI (2), CD-ROM-Edition; D. McEoin: "Bāb", und "Bābism", in OEMIW i, 173-176.

<sup>231</sup> Zur Interpretation des Begriffes Bāb in diversen schiitischen Strömungen s. B. Lewis: "Bāb", in EI (2), CD-ROM-Edition.

<sup>232</sup> A. Bausani: "Bahā’īs", in EI (2); CD-ROM-Edition; B.T. Lawson: "Bahā’ī", in OEMIW i, 176-178. Nach eigenem Bekunden ist die Bahā’ī-Gemeinde in Indien zahlenmäßig weltweit die größte, sogar vor der des Weltzentrums in Haifa. Der 1981 in Tughluqabad im Süden Delhis errichtete *Lotus Temple* - architektonisch den Lehren der Bahā’īs angepasst, - bietet Platz für 1300 Gläubige. Der *Lotus Temple* wird von Angehöriger aller Religionen aufgesucht. Ähnlich wie die *Aḥmadīya* werden auch die Bahā’īs von der Mehrheit der sunnitischen ‘ulamā’ angegriffen, da sie das "Siegel der Propheten" verletzen würden.

<sup>233</sup> Zu seinen wichtigsten Schriften aus diesem Bereich vgl. die Einleitung der vorliegenden Arbeit.

um die Spaltung der Muslime in verschiedene Gruppen und Sekten ging, beispielsweise *Luq̄at al-‘aġlān*.<sup>234</sup>

Auch in anderen Büchern, die sich nicht schwerpunktmäßig mit der Endzeit beschäftigten, sprach Ṣiddīq Ḥasan die Verderbtheit seiner Zeit und den drohenden Niedergang des Islam immer wieder an. Warum sah Ṣiddīq Ḥasan Ḥān den Beginn der Endzeit ausgerechnet am Anfang des 14. Jahrhunderts?<sup>235</sup> In einigen Schriften gab er Begründungen für den genauen Zeitpunkt, die er durch eigene Berechnungen gestützt sah. Zudem lieferte er Erklärungen zum Aufbau der Erde und des Universums,<sup>236</sup> denen allerdings von verschiedener Seite widersprochen wurde. Beispielsweise monierte die Barelwī-Bewegung seine Beschreibung, dass es sieben Erdschichten gäbe,<sup>237</sup> die durch einen Zeitabstand von jeweils 500 Jahren<sup>238</sup> voneinander getrennt seien. Außerdem behauptete er, dass es Adam war, der von Gott als erster Mensch geschaffen wurde. Schon mit dieser Auffassung befand sich Ṣiddīq Ḥasan Ḥān im Gegensatz zu den Barelwīs, die ja der Auffassung waren, dass Muḥammad der erste Prophet war, der geschaffen wurde (vgl. Kapitel 4.6.3.).

Zwischen der Schaffung Adams und seiner Aussendung als Prophet sei nach Ansicht Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns eine bestimmte Zeit vergangen, die sich mit der Zeitfolge deckte, in der die Aussendung der Propheten im Allgemeinen erfolgte.<sup>239</sup> Berechne man nun die Zeitabstände, mit denen Gott seine Propheten ausgesandt habe, sei es laut Ṣiddīq Ḥasan Ḥān unabdingbar, dass im Jahre 1300 der *mahdī* erscheinen werde. Sein Auftreten werde endgültig die beginnende Endzeit einläuten.<sup>240</sup> Bemerkenswert an dieser Berechnung ist, dass Ṣiddīq Ḥasan Ḥān zu demselben Ergebnis kommt wie Ġulām Aḥmad, der Begründer der *Aḥmadīya*-Bewegung. Dieser hatte ebenfalls diverse Berechnungen angestellt, die ergaben, dass Jesus (‘Īsā) genau 1400 Jahre nach Moses erschienen wäre. Somit sei im 14. muslimischen Jahrhundert nach dem Propheten Muḥm-

<sup>234</sup> Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Luq̄at al-‘aġlān mim mā tamassu ilā ma‘rifatihi ḥāġat al-insān*. al-Qusṭanṭīniya. 1296 / 1879 (A).

<sup>235</sup> Zur Auffassung von Zeit und End-Zeit im Islam siehe A. Ahmad: "Time and eschatology". *Islamic Studies* 39 i (2000), 77-79.

<sup>236</sup> Auf seine kosmologischen Vorstellungen geht er besonders in ABĠAD i, 437 ff., ein, wobei erkennbar ist, dass er auch westliche Vorstellungen rezipiert hat. M. Riexinger, der die kosmologischen Erklärungsmodelle zahlreicher indischer Gelehrter untersucht hat, referiert Ṣiddīq Ḥasans Einstellungen in *Sanā‘ullāh Amrītsarī*, 131 ff.

<sup>237</sup> Dieses Modell, dass die Erde aus sieben übereinander liegenden Schichten besteht, wird von Ṣiddīq Ḥasan grundsätzlich nicht bestritten - es geht lediglich darum, die Theorie der Barelwīs zu widerlegen, dass es in jeder dieser sieben Schichten einen Muḥammad wie den Propheten gäbe.

<sup>238</sup> Gemeint ist, dass die Schichten in einer Entfernung, die ein Mensch, der 500 Jahre lang marschiert, zurücklegen kann, voneinander entfernt sind. Dabei ist 500 Jahre ein Topos, dessen Entstehung umstritten ist. In der jüdischen Wissenschaftstradition betont unter anderem Moses Maimonides (st. 1204) in seinem Werk *Dalālat al-ḥā‘irīn* ("Führer der Unschlüssigen") diese Entfernung. Vgl. A. Altmann: *Von der mittelalterlichen zur modernen Aufklärung: Studien zur jüdischen Geistesgeschichte*. Tübingen 1987, vor allem 42-69. Zu den 500 Jahren als Topos vgl. B. Radtke: *Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam*. Stuttgart 1992, 28, 160.

<sup>239</sup> In der christlich-jüdischen Tradition existiert die Vorstellung, dass die Welt insgesamt 7000 Jahre alt werde. Weiterhin sind 1000 Jahre für Gott als ein Tag (Psalm 90:4). Die menschliche Geschichte dauert also 6000 Jahre, gefolgt von weiteren 1000 Jahren "an denen Gott ruht". Dieses bedeutet, dass das letzte Jahrtausend mit der messianischen Herrschaft Jesu beginnt. Zur jüdischen Tradition, dass die Erde nach 7000 Jahren erneuert wird, siehe das Mischna-Traktat *Sanhedrin*. Einer der berühmtesten *Sanhedrin*-Kommentare stammt von Moses Maimonides. Vgl. auch A.I. Baumgarten: *Apocalyptic time*. Brill 2000, vor allem der Artikel von O. Irshai: "Dating the Eschaton", 113-154. Vgl. zur Übernahme dieser Vorstellungen im islamischen Kontext auch P. Franke: *Mullā ‘Alī al-Qārī*, 298 ff.

<sup>240</sup> Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Tarġumān-e Wahhābīya*, 12 ff.

mad die Zeit gekommen, dass der verheißene Messias (*al-masīḥ al-mau'ūd*) erscheinen werde.<sup>241</sup> Ṣiddīq Ḥasan Ḥān sah sich außerdem in Übereinstimmung mit von ihm nicht näherbezeichneten jüdischen Gelehrten, die den Weltuntergang ebenfalls für das islamische Jahr 1300 erwarteten, 7704 Jahre nach Schöpfung Adams. Berechne man, so Ṣiddīq Ḥasan weiter, die bereits vergangene Erdenzeit, könne man das Jahr 1300 als genaues Datum des Weltenendes festmachen. Als Ṣiddīq Ḥasans Voraussagen über das Erscheinen des *mahdī* und die Erfüllung seiner Endzeiterwartungen nicht eintraten, hoffte er immer noch auf eine Erfüllung der Prophezeiungen in der Überlieferung innerhalb der nächsten vier bis sechs Jahre.<sup>242</sup> Doch zunächst sollen die Werke, die von ihm vor dem Jahrhundertwechsel 1300 / 1883 verfasst wurden, im Mittelpunkt der Analyse stehen.

Die ausführlichste Schrift, die Ṣiddīq Ḥasan Ḥān zum Thema Endzeit vorlegte, war das bereits im vorangegangenen Kapitel erwähnte 550 Seiten umfassende Buch *Ḥuḡağ al-kirāma fī ātār al-qiyāma* in persischer Sprache. Das Werk erschien erstmals in Bhopal im Jahre 1291 / 1874, also neun Jahre vor dem islamischen Jahr 1300, das in vielen islamischen Ländern mit endzeitlichen Erwartungen zugleich befürchtet und erhofft wurde. In einer langen Einleitung erläuterte Ṣiddīq Ḥasan Ḥān zunächst seine Vorstellung von Geschichte (*ta'rīḥ*), die Erstellung einer Zeitrechnung, und die Einteilung in Jahre, Tage und Stunden zur Datumsberechnung (32 ff.). Dieses verknüpfte er mit einem Überblick über die Geschichte der islamischen *umma*, die durch ihre zahlreichen Spaltungen (*fitan*, sg. *fitna*) unabwendbar auf den Untergang zusteure. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch der Abriss der Geschichte Indiens auf der einen Seite (79-89) und der Überblick über die Geschichte Bhopals auf der anderen Seite (90 ff.), denn auch in Indien zeige sich der Niedergang des Islam.

Für das herannahende Weltenende gäbe es laut Ṣiddīq Ḥasan Ḥān Ḥasan zahlreiche Anzeichen (*'alāmāt*): zunächst einmal kleinere wie die Spaltung der *umma* in *Sunna* und *Š'r'a* und das Auftreten einiger Sekten (153-267). Zu den mittleren Anzeichen (268-343) für das kommende Ende der Welt zählte Ṣiddīq Ḥasan das fehlende Verständnis seiner Zeitgenossen für die islamischen Wissenschaften (268 ff.) und die fehlende Beachtung der fünf Säulen des Islam im alltäglichen Glauben (286 ff.). Außerdem machten sich unislamische Neuerungen (*bida'*) überall bemerkbar (321-342). Schließlich seien die folgenden Dinge große Anzeichen für die Endzeit: das Erscheinen des *mahdī* ("der Rechtgeleitete", 351-399), des "Anti-Christen" (*dağğāl*, 400-415)<sup>243</sup> und das Herabsteigen Jesu (*Īsā*, 422-433)<sup>244</sup> auf die Erde. Außerdem würden sich zum Zeitenende Hungersnöte, Naturkatastrophen und Kriege ausbreiten (440-450).

Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns *Ḥuḡağ al-kirāma* enthält zudem eine ausführliche Schilderung aller dieser Anzeichen der nahenden Endzeit. Diese Darstellungen fussen zum einen auf der Kompilation aller

<sup>241</sup> S. Lavan: *Ahmediyya movement*, 44.

<sup>242</sup> Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Iqtirāb as-sā'a*. s.l.: Maṭba'a-ye Mufīd, 1301 / 1883, 221.

<sup>243</sup> A. Abel: "Dadjdjal", in EI (2) ii, 75.

<sup>244</sup> G.C. Anawati: "Isa", in EI (2) iv, 81 ff.

themenrelevanten *ḥadīṭe* aus den sechs kanonischen Sammlungen. Zum anderen handelt es sich bei *Ḥuḡaǧ al-kirāma* um einen Kommentar des berühmten endzeitlichen Werkes *al-Iṣā'a fī ašrāṭ as-sā'a* von Muḥammad al-Barzanǧī (st. 1691).<sup>245</sup> Seiner eigenen Zusammenfassung von Barzanǧī publizierte Ṣiddīq Ḥasan Ḥān noch einmal in einer arabischen Schrift unter dem Titel *al-Idā'a li-mā kāna wa-mā yakūnu baina yadai as-sā'a*.<sup>246</sup> Dort setzte sich Ṣiddīq Ḥasan Ḥān hauptsächlich mit dem Herannahen der *sā'a al-kubrā*<sup>247</sup> (wörtlich: "die grosse Stunde") auseinander. Wo *Ḥuḡaǧ al-kirāma* durch die zahlreichen *ḥadīṭe* zu vielen Themen sehr umfangreich ist, bleibt *al-Idā'a* in vielen Bereichen eher bruchstückhaft. Dennoch lässt sich Ṣiddīq Ḥasan Ḥān Position zum nahenden Weltende auch aus diesem Werk ableiten. Grundsätzlich unterschied er dabei zwischen der *as-sā'a al-kubrā*, in der alle Menschen für ihre Taten zur Rechenschaft gezogen werden, der *as-sā'a al-wuṣṭā* ("der mittleren Stunde"), in der nur die Menschen eines einzigen Zeitalters sterben, und der *as-sā'a aṣ-ṣuǧrā* ("der kleinen Stunde"), die den Tod eines einzelnen Menschen markiert.

Die Endzeit für die gesamte Menschheit beginnt laut sunnitischer Auffassung mit dem Erscheinen des *mahdī*, sein Auftreten läutet endgültig und unabwendbar die *sā'a al-kubrā* ein. Der Überlieferung zufolge wird der Ablauf der Ereignisse der folgende sein: Chaos und Unruhen werden die *umma* heimsuchen, welche deutliche Zeichen für das herannahende Ende seien. Eines dieser großen Anzeichen werde der "Anti-Christ" (*daǧǧāl*) sein. Er ist an den Buchstaben k-f-r auf seiner Stirn zu erkennen, die das Wort *kufṛ* (Unglauben) bilden. Das Erscheinen des "Erdtieres"<sup>248</sup> (*dābbat al-'arḍ*), das die Ungläubigen mit einem schwarzen Zeichen, die Gläubigen mit einem weissen Kennzeichen markiert, gehört ebenfalls zu den großen Vorzeichen des Jüngsten Tages. Schließlich steigt der Überlieferung gemäß der erwartete Messias (*al-masīḥ al-mau'ūd*) vom Himmel hinab, der nach Vorstellung der sunnitischen Mehrheit mit ʿĪsā b. Maryām (Jesus) identisch ist. Der *masīḥ* stellt sich seinen Gegnern: zuerst bekämpft er die beiden Volksstämme Gog und Magog,<sup>249</sup> die gemäß koranischer Überlieferung bereits Angst und Schrecken über das Land Alexanders des Großen gebracht hatten.

Dann besiegt er unter Mithilfe des *mahdī* den Anti-Christen in einer großen Schlacht. Schließlich errichtet er ein Reich der Gerechtigkeit, welches tausend Jahre überdauern soll. Erst dann wird das Jüngste Gericht erfolgen und die Menschen werden entweder ins Paradies oder ins Höllenfeuer einziehen.

Die Anzeichen für das nahende Ende der Welt, die so zahlreich seien, dass man sie nicht zusammenfassen könne, und die Prüfungen, welche die islamische Gemeinschaft bereits

<sup>245</sup> GAL II, 389, 403.

<sup>246</sup> GAL S II, 860.

<sup>247</sup> U. Rubin: "Sā'a", in EI (1) viii, 656 ff.

<sup>248</sup> A.S. Fulton: "Dābba", in EI (1) i, S. 921; A. Abel: "Dābba", in EI (2) ii, 71.

<sup>249</sup> A.J. Wensinck: "Yādjudj wa-Mādjudj", in EI (1) iv, 1236 f. Erwähnung in der Bibel bei Hesekiel 38 und im Qur'an in Sure 18, Vers 94 und Sure 21, Vers 96 -97.

heimgesucht haben, beschäftigten Ṣiddīq Ḥasan Ḥān so sehr, dass er ihnen einen Großteil des Buches *Ḥuǧaǧ al-kirāma* und sogar mehr als drei Viertel des Buches *al-Idā'a* widmete.

Wie die Mehrheit der sunnitischen Muslime vertrat Ṣiddīq Ḥasan in *al-Idā'a* die These, dass bereits mit dem Tod des Propheten Muḥammad der Prozess des Niederganges der islamischen *umma* begann, der auf die Endzeit hinauslaufe (67 ff.). Danach spalteten unter anderem die Ermordung des Kalifen ʿUṣmān, die Schlacht von Ṣiffīn, der Tod ʿAbdallāh b. Zubairs, die Zerstörung der Kaʿba durch Ḥaǧǧāǧ b. Yūsuf (79), die Entstehung der Muʿtazila, ihrer "Irrlehre von der Erschaffung des Qurʾān" und die damit verbundene *miḥna* (Prüfung) von Aḥmad b. Ḥanbal (80) die Muslime. Weitere eschatologische Anzeichen seien die Ermordung der Anhänger ʿAlīs, aber auch die Spaltung der Muslime durch die Entwicklung verschiedener Rechtsschulen (*maǧāhib*) und Sekten, die Entstehung der *Šīʿa*, die Herrschaft der Fāṭimīden<sup>250</sup> über Ägypten (81) und weite Teile des Maghrib und die falschen Lehren der Qarmaṭen<sup>251</sup> mit ihrer "Geringschätzung der Religion" (*istiḥānuhum bil-dīn*; 82). Das größte Unglück (*aṭ-ṭāmma al-kubrā*) sei jedoch der Einfall der Mongolen unter Dschingis Khan gewesen, die eine Spur der Verwüstung in den von ihnen eroberten Ländern zurückliessen. Seit Erschaffung der Erde, so Ṣiddīq Ḥasan Ḥān (nach Tāǧ ad-Dīn as-Subkī<sup>252</sup>), habe es keine grössere Katastrophe gegeben (83). Vergleichsweise positiv beurteilte Ṣiddīq Ḥasan die Herrschaft der Ayyubiden, der Seldschuken und Mamluken, deren Herrschaft von den Osmanen abgelöst wurde. Besondere Bedeutung maß Ṣiddīq Ḥasan Ḥān dem damaligen osmanischen Sulṭān ʿAbd ul-Ḥamīd II. (st. 1908) bei, "dem Gott gegen die russischen ungläubigen Götzenanbeter beistehen möge" (82). Hintergrund dieser letztgenannten Bemerkung ist der Krieg zwischen Russland und dem Osmanischen Reich 1877-1878, bei dem es um den Zugang Russlands zum Schwarzen mehr ging, zudem aus russischer Sicht auch um die Befreiung der orthodoxen Christen der Balkanstaaten von der Herrschaft des Islam.

Somit bezog sich Ṣiddīq Ḥasan Ḥān in seinem Werk nicht nur auf historische Ereignisse, sondern knüpfte auch immer wieder aktuelle Verbindungen. So schrieb er über seine eigene Zeit:

"Ja, alle Bedingungen sind eingetroffen, und so bleibt nichts mehr ausser der *sā'a al-kubrā*, deren erstes Anzeichen das Erscheinen des *mahdīs* ist, dem die übrigen Begebenheiten folgen, und die der Welt den Untergang ankündigen. Die gegenwärtige Zeit und ihre Menschen sind von zahlreichen Unruhen (*fitan*) umgeben, und ganz besonders das Verschwinden des Herrschaftsgebietes des Islam (*daulat al-Islām*), der Regierungen des Glaubens (*ḥukūmāt al-īmān*) sowie die Fremdheit der Religion (*ǧurbaṭ ad-dīn*) sind unzählbar. Es breiten sich *bida'ī*, irregeleitete Menschen, Mangel an Wissenschaft, eine grosse Menge Unwissenheit, die Bevorzugung der Schöpfung (*ḥalq*) gegenüber der Wahrheit (*ḥaqq*) und des Flüchtigen (*al-āǧala*) gegenüber dem Jenseitigen (*al-āǧila*), die Unterlassung von Glaubenskampf (*tarak al-ǧazw*), und die Zufriedenheit mit den Besitztümern aus, sowie das Begnügen mit den Dingen des (diesseitigen) Lebens

<sup>250</sup> M. Canard: "Fāṭimids", in EI (2) ii, S. 850-862; F. Daftary: "Fatimids", in EI ix, 423-426; H. Halm: *The Empire of the Mahdi: the rise of the Fatimids*. Leiden 1991.

<sup>251</sup> W. Madelung: "Qarmaṭī", in EI (2) iv, 660; ders.: "Fatimiden und Bahrainqarmaṭen". *Islam* 34 (1959), 34-88.

<sup>252</sup> Hier bezog er sich auf einen nicht näher bezeichneten Text Tāǧ ad-Dīn Subkīs.

und das Ablehnen des Jenseits, und die Menge des Neids und der Sünden, welche Freuden des Herzens eingeflüstert haben, und die Herzen der Gläubigen gesunden in ihrer Brust (*ṣuyūb*)."(191) Bereits in seinem Werk *at-Tāğ al-mukallal* hatte Ṣiddīq Ḥasan Ḥān in seiner Autobiografie die Zustände seiner Zeit und seine Zeitgenossen heftig kritisiert:

"[...] genauso verhält es sich mit den Menschen in den islamischen Staaten, den Machthabern und Herrschern dieses Zeitalters; sie sind alle- ausser Gott will es so- Narren und Dummköpfe, die keinen Verstand haben und in deren weltlichen Angelegenheiten weder Religion (*dīn*) noch ein klarer Gedanke (*fikra*) ist. Sie begreifen keinen *ḥadīṭ* und verstehen überhaupt nichts. Sie beschreiten nicht den rechten Weg, so lange, bis sie zu Idioten werden und gerade nicht von ungerade unterscheiden können. Die Unwissenheit ist ihnen viel lieber als die Wissenschaft. Sie sind eine weite Strecke und einen langen Weg von den Menschen der Wissenschaft (*ahl al-ilm*) entfernt, und dennoch betrachten sie sich als verständigste Leute ihrer Zeit. Sie blicken mit Verachtung auf jeden anderen. [...] Es bekümmert mich, dass ich in einer Zeit lebe, die frei von Wissenschaft (*ilm*) und Gelehrten (*ulamā*) ist.

Ich geriet unter Menschen, die unverschämte Schurken sind. Ich wurde in einer Zeit geboren, in die Menschen der schlechten Neuerungen (*ahl al-bid'a*) diejenigen zahlenmäßig übertreffen, die die Religion befolgen (*ahl al-ittibā*). Diejenigen mit Vorzügen und Vollkommenheit verbergen sich in dieser Zeit, und wer von ihnen außergewöhnlich ist, der bekommt Schwierigkeiten (*aṣ-ṣadā*). Ich kam in einer Zeit zur Welt, in der die Liebe der Menschen zum Geld größer ist als zur Vollkommenheit, und das Böse überwiegt ungehemmt das Gute. In diesem Zeitalter wird die Flagge der islamischen Staaten vernichtet und stattdessen erscheinen die Banner der Ungläubigen. [...]

Das Zeitalter des Propheten rückte in weite Ferne, die Spaltung der Muslime (*fitna*) ist heraufgezogen, Heimsuchungen breiten sich immer weiter aus, während Ritterlichkeit (*futūwa*) und Stärke dahingegangen sind. Die Ableger der Philosophie und der Schmutz des Materialismus kamen hervor, und ihre Zungen schmähen der Religion und fügen den Muslimen Schaden zu. Lügen breiten sich aus und flößten den Menschen die Liebe zum Vergänglichen ein. Siehst Du diese Leute, deren Kleidung die der *ṣūfīs* ist, die in ihrem Inneren jedoch der Schlimmste aller Feinde sind? Ihr vorrangiges Bestreben ist es, ihre Nahrung, ihre Getränke, ihre Bekleidung, ihre Fahrzeuge und ihre Behausungen zu vermehren. Vergnügungsstätten und deren Ausschmückung rangieren unter ihren Vorlieben höher als die Erlangung von Wissen und das Streben nach Tugenden und Vervollkommnung."<sup>253</sup>

Als Konsequenz davon sei das Wissen seiner Zeit, so Ṣiddīq Ḥasan Ḥān, rein diesseitig geworden, religiöses Wissen sei auf dem Rückmarsch, und in den Moscheen seien sogar keine Imāme mehr zu finden. Promiskuität und Unzucht hingegen breiteten sich aus, und durch die Unmoral der Frauen vermehre sich die Anzahl der unehelichen Kinder. Zudem steige die Anzahl der Frauen überproportional an, bis das Verhältnis von Männern zu Frauen 1:50 betrage. Derartige Beobachtungen habe man laut Ṣiddīq Ḥasan schon in Kairo, Kufa und in Delhi, Agra,

<sup>253</sup> TM, 548-560.

Surat und Bombay machen können.<sup>254</sup> Doch nicht nur Indien sei von dieser Situation betroffen, sogar in den Heiligen Stätten Mekka und Medina seien die Zustände unhaltbar für islamische Gelehrte geworden:

"Und sogar Mekka und Medina! Wahrlich, sogar in diesen beiden Städten gibt es Hindernisse für denjenigen, der sich auf die Rechtsbeweise (*adilla*) beruft und vom irrigen *taqlīd* ablässt, so dass er nicht das tun kann, was er eigentlich soll. Sogar in diesen beiden Städten gibt es davon [von den Hindernissen] mehr als in den indischen Gebieten, obwohl diese sich doch unter britischer Herrschaft befinden, allerdings voll von Sicherheit für das Volk der Muslime sind.

Ich habe gehört, dass die Lage in anderen Ländern des Westens genau so [wie in Mekka und Medina] ist, beispielsweise in den Königreichen ar-Rūm oder dem der Russen (*al-urusīn*). Wer die *sunna* befolgt, gemäss der Rechtsbeweise (*dalā'il*) handelt, die *ḥadīṭe* befolgt, am Qur'ān festhält, den *taqlīd* beiseite lässt, der kann das in ihrer Mitte nicht machen. Er spricht vielmehr so, wie es ihm die oberste Befehlsgewalt auferlegt.

Es ist unabwendbar, eine Auswanderung (*hiğra*) von diesen genannten Gebieten an einen sicheren Ort (*dār al-āmān*) zu vollziehen, wobei die Sicherheit in dieser Zeit an jedem Ort verschwunden ist. Es erreichten mich sogar einige vertrauenswürdige Überlieferungen, nach denen ein indischer *faqīh* in Mekka ein *fatwā* gegeben hat, nach dem jemand, der gemäss der Rechtsbeweise (*adilla*) handelt oder die *sunna* befolgt, getötet werden muss. Solche Tötungen geschehen aus politischen Machtgründen, aus Unwissenheit, Sünde und Irrtum in der Öffentlichkeit. Dort wird die Sprache von jemandem, der einen Fehler in der Wissenschaft gemacht hat, viel lieber gesprochen als von jemandem, der sich darin auskennt. [...] Oh bei Gott, es ist verwunderlich, dass ein Mensch getötet wird, der zu sagen pflegt: "Allāh ist mein Herr, mein Prophet ist Muḥammad, meine Religion ist der Islam", und sein Blut wird scheinbar sündlos vergossen."<sup>255</sup>

Es erscheint im folgenden für den Leser äußerst verwirrend, dass Ṣiddīq Ḥasan Ḥān seine kritischen Äusserungen zum Thema Mekka und Medina mit folgendem Satz relativierte: "Das Ganze [diese Überlieferung] wird nur von jemandem geglaubt, der nur einen kleinen Anteil Wissenschaft hat." Dieser Satz steht im völligen Kontrast zu Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns Einleitung zum zitierten Abschnitt: "Mich haben vertrauenswürdige Überlieferungen erreicht," so dass eine zuverlässige Aussage über seine Position bezüglich der Zustände in Mekka und Medina nicht getroffen werden kann.

Einen Großteil des Werkes *al-Idā'a* macht allerdings eine lange Liste weiterführender Literatur aus, aus der auch Ṣiddīq Ḥasan Ḥān seine Kenntnisse bezogen hat. Diese Literaturliste konzentrierte sich thematisch auf vier Themen. Die Autoren der genannten Werke hätten sich alle um die Verhinderung eines weiteren Niedergangs des Islam verdient gemacht und seien deshalb als *muğaddidūn* im besten Sinne des Wortes "Erneuerer" zu bezeichnen. Zunächst lobte

<sup>254</sup> Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *al-Idā'a*, 160.

<sup>255</sup> TM, 561.



Şiddīq Ḥasan Ḥān die Schriften, die die steigende Anzahl der Polytheisten (*muşrikūn*) angeprangert hätten:<sup>256</sup> zum einen Muḥammad Ismā'īl Şahīds *Radd al-işrāk*<sup>257</sup> und die Werke der jemenitischen Gelehrten Şaukānī und al-Amīr al-Yamanī.<sup>258</sup> Außerdem nannte er die "*tauḥīd*-Werke der *Ahl an-Nağd*" vorbildlich. Es ist anzunehmen, dass hier auf das *Kitāb at-tauḥīd* von Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb angespielt wird, ohne es jedoch explizit zu nennen.

Für den Niedergang des Islam zu seiner Zeit waren gemäß Şiddīq Ḥasan Ḥān in erster Linie die Gelehrten verantwortlich, die das übel des *taqlīd* praktizierten und es somit dem Islam auf der Erde schwer machten. Solche 'ulamā' verstießen in ihren *fatāwā* gegen die *salaf*, da sie lieber den *ra'y* anwenden als in die Texte von Qur'ān und *sunna* zu schauen. Als besonders nützlich im Kampf gegen die *muqallidūn* hätten sich - so Şiddīq Ḥasan - die Schriften Şaukānīs,<sup>259</sup> Ibn Qayyim's<sup>260</sup> und al-Amīr's<sup>261</sup> erwiesen (108-109). Er hob an dieser Stelle aber nicht nur die Bücher der arabischen Reformer hervor, sondern lobte auch die Werke indischer Gelehrter wie die von Muḥammad Ḥayāt as-Sīndī,<sup>262</sup> Muḥammad 'Abdallāh Ḥān 'Alawī<sup>263</sup> und seines eigenen Bruders Aḥmad Ḥasan Qannaūğī.<sup>264</sup>

Şiddīq Ḥasan Ḥān lobte im Folgenden außerdem die Schriften, die sich gegen schädliche Neuerungen im Allgemeinen und bestimmte sufische Bräuche im Besonderen richteten. Vor allem Ibn Taimīya,<sup>265</sup> Şaukānī<sup>266</sup> und 'Abd ul-'Azīz Dihlawī<sup>267</sup> hätten immer wieder zurecht die schädlichen Neuerungen des Sufismus (*bida' at-taşawwuf*) und die Irrglauben der *Şī'a* kritisiert.

Zum weiteren Beleg seiner These, dass die Endzeit unmittelbar bevorstehe, führte Şiddīq Ḥasan Ḥān die wichtigsten *ḥadīte* zum Thema Eschatologie an. Die von ihm verwendeten *ḥadīte* sind ausschließlich den sechs kanonischen *ḥadīt*-Werken entnommen und gelten im Allgemeinen als glaubwürdig (*ṣaḥīḥ*). In den Überliefererketten (sg. *isnād*) finden sich sehr häufig Abū Huraira, 'Ā'īša, und andere von den *Ahl-e ḥadīḥ* als vertrauenswürdig erachtete Überlieferer. Wie in fast allen seinen Werken zitierte Şiddīq Ḥasan Ḥān außerdem diejenigen *ḥadīte*, die bereits von Muḥammad b. 'Alī aš-Şaukānī als *ṣaḥīḥ* angesehen wurden. Das sind in erster Linie diejenigen Überlieferungen, die Şaukānī in seiner eigenen eschatologischen Schrift *at-Tawḍīḥ fī tawātīr mā*

<sup>256</sup> Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān: *al-Idā'a*, 109 f.

<sup>257</sup> GAL S II, 853. Siehe dazu auch Şiddīq Ḥasans Kommentar zu diesem Werk unter dem Titel *al-Idrāk li-taḥrīğ radd al-işrāk*.

<sup>258</sup> Muḥammad b. 'Alī aš-Şaukānī: *ad-Durr an-nağīd fī ihlāş at-tauḥīd* (GAL S II, 819) und Muḥammad b. Ismā'īl al-Amīr al-Yamanī: *Taḥīr al-i'tiqād 'an adrān al-ilḥād* (GAL 00).

<sup>259</sup> Muḥammad 'Alī aš-Şaukānī: *al-Qaul al-mufīd li-ḥukm at-taqlīd* (GAL S II, 819; ders.: *Adab at-ṭalab wa-muntahā al-arab* (GAL 00)).

<sup>260</sup> Ibn Qayyim al-Ğauzīya: *I'lām al-muwaqqi'īn 'an rabb al-'ālimīn* (GAL S II, 126).

<sup>261</sup> Muḥammad b. Ismā'īl al-Amīr al-Yamanī: *Irşād an-naqqād ilā taisīr al-iğtihād*.

<sup>262</sup> Muḥammad Ḥayāt as-Sīndī: *Tuḥfat al-anām fil-'amal bil-ḥadīḥ al-anām* (GAL 00).

<sup>263</sup> Muḥammad 'Abdallāh Ḥān 'Alawī (Schüler von Muḥammad Ismā'īl): *al-Minhağ as-sadīd fiğ-ğabb 'an at-taqlīd* (k.A.)

<sup>264</sup> Aḥmad Hasan Qannaūğī: *aš-Şihāb at-taqīb fir-radd at-taqlīd*. T'UHH, 235.

<sup>265</sup> *Kitāb al-furqān baina auliyā' ar-raḥmān wa-auliyā' aš-şaitān*. GAL II, 109, S II, 121.

<sup>266</sup> *Qaṭr al-walī fī ma'rīfat al-walī*. GAL 00.

<sup>267</sup> *Sirr aš-şahādātain*, über das Martyrium Ḥasans und Ḥusains. GAL S II, 615, pers. Übersetzung siehe Storey II, 223.

ḡā'a fil-aḥādīṭ fil-mahdī wad-dağğāl wal-masīḥ<sup>268</sup> über den "Anti-Christ" (dağğāl) zusammengestellt hatte.

Dem Themenkomplex des *mahdīs* und des Messias räumte Ṣiddīq Ḥasan Ḥān mit dem Rückbezug auf Šaukānīs Werk eine besondere Bedeutung ein.

#### 4.2.2 Falsche *mahdīs* und *muğaddidūn*

Sowohl in *al-Idā'a* als auch in *Ḥuğāğ al-kirāma* sind die Überlieferungen zum *mahdī*, dem islamischen Messias und dem Anti-Christen besonders zahlreich vertreten. Ausführlich wird auch auf die Theorie der *muğaddidūn* eingegangen. In den *ḥadīṭen* ist davon die Rede, dass dem Erscheinen des *mahdīs* gelehrte Männer vorangehen, die als Erneuerer (Sg: *muğaddid*) der Religion auftreten. An der Spitze eines jeden Jahrhunderts wird ein solcher *muğaddid* erscheinen (s. u.), der letzte dieser Erneuerer wird jedoch der *mahdī* selbst sein. In diesem Kontext ist die Frage interessant, ob sich Ṣiddīq Ḥasan vielleicht selbst als *muğaddid* oder gar als *mahdī* betrachtete, oder aber von seinen Anhängern als solcher angesehen wurde.

Sowohl in *al-Idā'a* als auch in *Ḥuğāğ al-kirāma* kann davon nicht die Rede sein. Im Gegenteil, Ṣiddīq Ḥasan Ḥān warnte in beiden Werken vor falschen *mahdīs* und Propheten und griff alle Personen an, die den Titel im Verlauf der islamischen Geschichte für sich beansprucht hatten (88 ff.) und damit die islamische Gemeinschaft spalteten. Schon zu viele Menschen hätten laut Ṣiddīq Ḥasan Ḥān von sich behauptet, der wahre *mahdī* zu sein. Dabei beurteilte Ṣiddīq Ḥasan Ḥān zahlreiche Personen der islamischen Geschichte sehr negativ, da sie mit Hilfe ihres *mahdī*-Anspruches neue Staaten errichteten und die Einheit der *umma* aufs Spiel setzten. In diesem Kontext nannte er 'Uбайдallāh (st. 934), den Gründer der Fāṭimīden-Dynastie, der den Beinamen "al-Mahdī" führte, sowie Muḥammad b. Tūmart<sup>269</sup> (st. 1130). Ersteren bezichtigte er (unkorrekterweise), Jude gewesen zu sein, der durch seinen Anspruch, ein Sayyid zu sein, fälschlicherweise zu Einfluss unter den Schiiten gelangt sei. Auch für die anderen Herrscher und Anhänger der Almohaden-Dynastie<sup>270</sup> in Marokko fand Ṣiddīq Ḥasan Ḥān keine positiven Worte.

In *Ḥuğāğ al-kirāma*<sup>271</sup> polemisierte Ṣiddīq Ḥasan außerdem heftigst gegen die schiitischen Positionen zum Thema *mahdī* und verwarf dabei die Ansprüche des 10. Imāms Abū l-Ḥasan 'Alī al-'Askarī<sup>272</sup> (st. 868) und seines Sohnes al-Ḥasan al-'Askarī (st. 874), der als elfter *imām* der 12er-Šī'a anerkannt wurde. Unglücklicherweise hätten nicht nur die Schiiten, sondern auch Sunniten die *mahdī*-Ansprüche al-'Askarīs unterstützt, beispielsweise der schafiitische ägyptische Gelehrte aš-Ša'rānī (st. 1565).<sup>273</sup> Ša'rānī, so beklagte Ṣiddīq Ḥasan Ḥān, habe sich bei seinen Überlieferungen

<sup>268</sup> GAL 00; ABĠAD iii, 204.

<sup>269</sup> J.F.P. Hopkins: "Ibn Tūmart", in EI (2) iii, 958-960; D. Urvoy: "La Pensée d'Ibn Tūmart" BEO 27 (1974), 19-44.

<sup>270</sup> M. Shtatzmiller: "al-Muwaḥḥidūn", in EI (2) viii, 301.

<sup>271</sup> Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Ḥuğāğ al-kirāma*, 112.

<sup>272</sup> B. Lewis: "al-'Askarī", in EI (2) i, 713; H. Halm: *Die Schia*, 40 ff.

<sup>273</sup> GAL II, 335.

zu sehr auf Ibn 'Arabī's *al-Futuḥāt al-makkīya* (s. o.) gestützt. Dadurch sei er zu falschen Ergebnissen gekommen und habe eine Person zum *mahdī* erklärt, dessen Ansprüche unbegründet seien.

Besonders negativ aber äusserte sich Ṣiddīq Ḥasan Ḥān in diesem Kontext über den Begründer der indischen *Mahdawīya*,<sup>274</sup> as-Sayyid Muḥammad al-Ġaunpūrī (st. 1505),<sup>275</sup> der seine Bewegung etwa 1495 nach Indien brachte:

"Zu den Beeinflussungen durch den Teufel gehört seine Aussage: "Ich lernte direkt von Gott ohne Vermittlung (*bi-lā wāsiṭa*) und sage nun, dass ich Diener Gottes und Anhänger des Propheten Gottes Muḥammad bin, Muhammad, der *mahdī* dieser Zeit, der Nachfolger des barmherzigen Propheten, wissend um die Wissenschaft von Qur'ān und Glauben, Erklärer der Wahrheit, der *ṣarī'a* und des Paradieses...

Er [al-Ġaunpūrī] bereiste diverse indische Länder, dann machte er die Pilgerfahrt, aber besuchte nicht das Grab des Propheten. Er wurde aus den meisten indischen Ländern auf Befehl ihrer Herrscher vertrieben, bis er 910 im Alter von 63 Jahren verstarb.

Von Abū r-Riġā' Muḥammad al-Hindī, der in Hydarabad lebt, gibt es ein Buch auf Urdu gegen al-Ġaunpūrīs Anhängerschaft unter dem Titel *al-Hadīya al-Mahdawīya*,<sup>276</sup> in dem er seine [al-Ġaunpūrīs] Biographie von seinem Auftreten bis zu seinem Tode erklärt. Abū r-Riġā' kritisiert im Besonderen die Spaltung der Muslime durch die *Mahdawīya*, und dadurch ist das Buch ist äusserst nützlich."<sup>277</sup>

Ṣiddīq Ḥasan Ḥān lehnte nicht nur den Anspruch Ḡaunpūrīs als *mahdī* ab, sondern missbilligte auch den Aufbau seiner Organisation, die strikt auf Ḡaunpūrī als *pīr* einer *ṣufī-ṭarīqa* ausgerichtet war. Dessen exklusiver Zirkel entzog sich trotz Repressalien jeglicher politischer Kontrolle durch den Mogul-Hof und war dadurch laut Ṣiddīq Ḥasan Ḥān verantwortlich für die Spaltung der *umma*.<sup>278</sup> Auch sein *mahdī*-Anspruch sei damit nichtig. Ṣiddīq Ḥasan Ḥān spielte mit dieser Aussage darauf an, dass viele Anhänger durch die Verfolgung durch den Sultan von Gujarat und den Mogul-Herrscher Aurangzīb ihren Glauben im Verborgenen ausübten. Dabei bildete diese Gemeinschaft besondere Riten und Zeremonien bei der Eheschließung und der Bestattung aus, die von vielen sunnitischen '*ulamā*' als "nicht islamisch" bezeichnet wurden. Vor allem aber störte Ṣiddīq Ḥasan Ḥān, dass die Anhänger der *Mahdawīya* sich angeblich nicht genau an die fünf Säulen des Islam hielten, was sie seiner Ansicht nach zu Ungläubigen machte.

Ṣiddīq Ḥasan Ḥān polemisierte außerdem gegen einige seiner eigenen aktuellen religiösen Gegner, die seiner Ansicht nach die Aufsplitterung der Muslime in verschiedene Sekten zu verantworten hätten. Während diese teilweise von sich selbst behaupteten, unter der

<sup>274</sup> T.W. Arnold / B. Lawrence: "Mahdawīs", in EI (2) v, 1230; S.A.A. Rizvi: *Muslim revivalist movements*, 68 ff.

<sup>275</sup> Zu seiner Biographie siehe EI (1) ii, 499-501.

<sup>276</sup> Über Autor und Werk liessen sich keine Angaben ermitteln.

<sup>277</sup> Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān : *al-Idā'a*, 90 f; derselbe Text in *Iqtirāb as-sā'a*, 115.

<sup>278</sup> S.A.A. Rizvi: *Muslim revivalist movements*, 68-134 und H.O. Pearson: *Islamic reform*, 294.

Bezeichnung *mahdī* die Menschen zu einen, würden sie in Wirklichkeit die Spaltung der Muslime verursachen. Als Beispiel nannte er Sayyid Aḥmad Ḥān und dessen Anhänger:

"Zu ihnen zählt ein Mann, der ursprünglich aus Kaschmir kommt und in Delhi aufgewachsen ist. Er bat die Christen, die heutzutage Indien beherrschen, um Unterstützung, und sein Name ist Sayyid Ahmad Ḥān. Er hat eine neue Gruppe begründet, die sich *Naḡarīya*<sup>279</sup> nennt und die Existenz von Engeln und Teufel negiert sowie die Bedeutung der Texte von Qur'ān und Sunna verfälscht. Er lebt heute noch. Seine Anhängerschaft zählt zu den Leuten, deren Herzen von der Liebe zur diesseitigen Welt getrunken haben, welche die Ursache für alle Vergehen ist. Gott hat uns dabei geholfen, ihn zu widerlegen, und eine große Gruppe von Muslimen und Wissenschaftlern hat den Aussagen seiner Gefolgschaft widersprochen und befolgt ihn in keinster Weise."<sup>280</sup>

In *Ḥuḡağ al-kirāma*<sup>281</sup> bestärkte Ṣiddīq Ḥasan Ḥān seine negative Haltung gegenüber Sayyid Aḥmad Ḥān und zählte ihn sogar zu den *dağāğila kāḏibūn*, den "lügnerischen Betrügnern", die im Laufe der islamischen Geschichte aufgetaucht seien. Insgesamt seien es dreißig gewesen, die für sich den Rang eines Propheten beanspruchten und damit gegen das Dogma des Prophetensiegels (*ḥatm-e nubuwwat*) verstoßen hätten. Nach al-Ḥallāğ, der sich in seiner Art des Sufismus zu sehr von jüdischen und christlichen Einstellungen habe beeinflussen lassen, sei zu seiner eigenen [i.e. Ṣiddīq Ḥasans] Zeit im Jahr 1273/1856 Sayyid Aḥmad Ḥān erschienen. Dieser habe die Existenz von Engeln, Teufeln und Geistern bestritten,<sup>282</sup> die Rechtmäßigkeit der Versklavung (*istirqāq*)<sup>283</sup> im Islam generell geleugnet und sich bei den Christen angebietert. Somit sei er ein Feind des Islam.

Ṣiddīq Ḥasan Ḥān polemisierte drittens gegen die Theorie einiger Hanafiten, dass ʿĪsā b. Maryam (Jesus) und der *mahdī* bei gewissen Ritualen wie beispielsweise dem Gebet dem Ritus der ḥanafitischen Rechtschule folgen würden. Diese Einstellung wurde von Ṣiddīq Ḥasan Ḥān völlig verworfen:

"In *al-Iṣāʿa*<sup>284</sup> wird gesagt, dass einige unwissende Hanafiten behaupten, dass der *mahdī* und ʿĪsā die Rechtsschule Abū Ḥanīfas befolgen würden, und diese Aussage stammt von ʿAlī al-Qārī al-Harawī,<sup>285</sup> der in Mekka lebte. Ich [i.e. Ṣiddīq Ḥasan Ḥān] besitze dieses Buch, *al-Maṣrab al-wardī fī maḏhab al-mahdī*, auch, und es verstößt gegen die Wahrheit der muḥammedanischen *umma* (*umma muḥammadīya*)."<sup>286</sup>

<sup>279</sup> Hier verwendet Ṣiddīq Ḥasan erneut den Urdu-Begriff *Neḡarīya*, um die "Materialisten" zu kennzeichnen.

<sup>280</sup> Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *al-Idāʿa*, 91.

<sup>281</sup> Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Ḥuḡağ al-kirāma*, 239.

<sup>282</sup> Siehe K.A. Nizami: "Djinn", in EI (2) ii, 546 ff; D. B. Macdonald: "Malāʾika", in EI (2) vi, 217 ff; T.P. Hughes: "Angel" in *Dictionary of Islam*, 15 f.

<sup>283</sup> T.P. Hughes: "Slavery", in: *Dictionary of Islam*, 596 f; R. Brunschvig: "ʿAbd", in EI (2) i, 24-40; D. Zeʿevi: "Slavery", in OEMIW iv, 79-81; Murray Gordon: *Slavery in the Arab world*. New York 1989; Kishori Saran Lal: *Muslim slave system in medieval India*. New Delhi 1994; William G. Clarence Smith: *Islam and the abolition of slavery*. London 2006, zu Indien 192f.

<sup>284</sup> Gemeint ist das oben erwähnte Werk Barzanğīs.

<sup>285</sup> GAL II, 395 und Kapitel 3.4 "Konstruierte Netzwerke."

<sup>286</sup> Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān : *al-Idāʿa*, 162 f.

Interessant ist, dass Ṣiddīq Ḥasan in der Frage des *mahdī* nicht konform mit 'Alī al-Qārī, dessen Standpunkte er an anderer Stelle (beispielsweise gegen Ibn 'Arabī) er so gelobt hatte. Bei der Auseinandersetzung um Ansprüche diverser *mahdī*-Prätendenten ging es also nicht nur um die Frage, ob der *mahdī* ein Ḥanafī sein werde oder nicht, sondern auch um eine Abrechnung Ṣiddīq Ḥasans mit den Hanafiten in Indien und ihre Auffassung vom *taqlīd*. Diese sei als unislamische Neuerung für den Niedergang des Islam und für das Herannahen der Endzeit verantwortlich. Der *mahdī* könne eine solche Spaltung der Muslime nicht verursachen und sei deshalb keinem bestimmten *maqḥab* zuzuordnen.

#### 4.2.3 Ṣiddīq Ḥasan und die Ansprüche des sudanesischen *mahdī*

Wie bereits erwähnt lehnte Ṣiddīq Ḥasan Ḥān den Anspruch aller historischen *mahdī*-Prätendenten ab. Auch zu seinen Lebzeiten gab es Personen, die für sich den Anspruch erhoben, der erwartete *mahdī* zu sein. Einer von ihnen war Muḥammad Aḥmad b. 'Abdallāh aus dem Sudan, der sich 1881 zum *mahdī* proklamierte und einen eigenen Staat ausrief.<sup>287</sup> In Indien verfolgten die Muslime aufmerksam den Aufstand der Sudanesen zunächst gegen die Ägypter, dann gegen die britischen Kolonialherren. Auch Ṣiddīq Ḥasan Ḥān beschäftigte sich in seinem Werk *Iqtirāb as-sā'a*<sup>288</sup> detailliert mit den Überlieferungen zum Thema *mahdī* und den Personen, die den Titel in der islamischen Geschichte für sich beansprucht hatten. Dabei ging er unter anderem auf Muḥammad Aḥmad ein, dessen Behauptung, er sei der erwartete *mahdī*, nicht in allen Teilen der islamischen Welt unwidersprochen blieb.<sup>289</sup> (116 ff.). *Iqtirāb as-sā'a* ist von den Briten - vielleicht auch auf Grund dieser Beschäftigung mit dem sudanesischen *mahdī* - als besonders aufrührerisches Werk gebrandmarkt worden. Bei eingehender Analyse der Argumentation Ṣiddīq Ḥasans ergibt sich allerdings, dass er im Gegensatz zur britischen Meinung die Ansprüche falscher *mahdīs*, den *mutamahdīs*, kritisierte und verwarf.

So schrieb Ṣiddīq Ḥasan Ḥān über den sudanesischen *mahdī* folgendes:<sup>290</sup> im Laufe der islamischen Geschichte habe es immer wieder sowohl moralisch gute als auch schlechte Männer gegeben, die als *mahdī* aufgetreten sei. Für viele sei aber der Titel *mahdī* nur eine Möglichkeit gewesen, politische Macht zu erlangen, vielleicht sogar das Kalifat. Leider hätten diese Männer häufig durch ihre Ansprüche der *umma* Schaden zugefügt. Unter diese Kategorie fiel nach Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns Ansicht auch der sudanesischen *mahdī*. Ṣiddīq Ḥasan stellte fest, dass man dem sudanesischen *mahdī* zugestehen könne, ein *mahdī* im wörtlichen Sinne, also ein "Rechtgeleiteter" zu sein, aber nicht DER *mahdī al-mau'ūd al-muntazar* (der in den Überlieferungen verheißene und

<sup>287</sup> G.Waburg: *Historical discord in the Nile Valley*. Evanston 1992; P.M. Holt: *The Mahdist State in the Sudan*. Oxford 1972.

<sup>288</sup> Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān (wahrscheinlich aber Nūr ul-Ḥasan Ḥān): *Iqtirāb as-sā'a*. Lakhna'ū 1301 / 1883.

<sup>289</sup> H.J. Sharkey: "Aḥmad Zaynī Dahlān's al-Futūḥāt al-islāmīya: a contemporary view of the Sudanese mahdī". *Sudanica Africa* 5 (1994), 67-75. Ṣiddīq Ḥasan Ḥān war sich in punkto Ablehnung des sudanesischen *mahdīs* mit dem *muftī* Mekkas einig, der in anderen Fragen als entschiedener Gegner der frühen *Ahl-e ḥadīṭ* auftrat. Beide waren der Ansicht, Muḥammad b. 'Abdallāh könne seinen *mahdī*-Anspruch nicht hinreichend begründen.

<sup>290</sup> Der folgende Abschnitt ist eine Zusammenfassung von Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Iqtirāb as-sā'a*, 116 ff.

erwartete *mahdī*). Muḥammad Aḥmad b. ‘Abdallāh sei nur einer unter vielen frommen Menschen, die von sich behauptet hätten: "Ich bin der Erneuerer der Religion des Islam (*meñ muġaddid-e dīn-e Islām huñ*)". Während diese Aussage Muḥammad Aḥmads noch vertretbar sei, habe er noch zu beweisen, ob seine *mahdī*-Ansprüche der Überprüfung anhand der Quellen standhielten. Daran seien bekanntlich schon andere *mahdī*-Kandidaten in der Geschichte gescheitert. Muḥammad Aḥmad müsse zunächst einmal nachweisen, dass er ein Sayyid sei, also die Abstammung von Fāṭima bint Muḥammad nachweisen könne. Alleine daran könnte sein Anspruch schon scheitern. Der zweite Punkt sei, dass der echte *mahdī* der Überlieferung gemäß in Mekka erscheinen wird, nicht wie Muḥammad Aḥmad im Sudan. Das dritte Punkt sei, dass Muḥammad Aḥmad die Muslime in einen aussichtslosen Kampf gegen die Briten geführt habe, was zu weiteren Spaltungen (*fitan*) der *umma muḥammadiya* geführt habe. Durch diese offensichtlichen Widersprüche zwischen den Aussagen Muḥammad Aḥmads und der islamischen Überlieferung sei der Anspruch des sudanesischen *mahdī* schon zunichte gemacht. Es könne - so Ṣiddīq Ḥasan Ḥān - mit ziemlicher Sicherheit ausgeschlossen werden, dass Muḥammad Aḥmad der wirkliche *mahdī* sei. Er ging sogar so weit zu sagen, dass Muḥammad Aḥmad ein "lügnerischer und falscher *mahdī*" (*mahdī kāḍib yā mutamahdī*) sei. Die Konsequenz davon sei, dass der *ġihād*, den der Sudanese führe, nicht auf Basis des Islam geführt würde und damit illegitim sei. Jeder, der diesen Kampf unterstütze, sei ein Ignorant.

Eigentlich hätten durch diese deutliche Abgrenzung vom sudanesischen *mahdī* alle Vorwürfe, Ṣiddīq Ḥasan Ḥān habe den Kampf des sudanesischen *mahdī* mitfinanziert und sogar in Bhopal Geld dafür eingetrieben, entkräftet worden sein müssen. Derartige Beschuldigungen waren von Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns wichtigstem britischen Gegner Sir Lepel Griffin aufgeworfen worden. Ṣiddīq Ḥasan Ḥān soll angeblich nicht nur durch seine Werke den sudanesischen *mahdī* unterstützt zu haben, sondern auch durch großzügige finanzielle Zuwendungen dessen Kampf gegen die Briten mitfinanziert haben.<sup>291</sup>

Verteidiger Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns wie der *Ahl-e ḥadīṭ*-Publizist Muḥammad Ḥusain Baṭālwī versuchten nachzuweisen, dass der Nawwāb Opfer einer Intrige geworden sei. In der von Baṭālwī herausgegebenen Zeitschrift *Iṣā‘at us-sunna* wurde behauptet, dass es ein Konvertit namens Dīn Muḥammad gewesen sei, der diese Intrige eingefädelt hatte und Gerüchte über sudanesische Kontakte Ṣiddīq Ḥasans in Umlauf gebracht habe.<sup>292</sup> Dīn Muḥammad gehörte zum Hofstaat Qudsīya Begums, die man wohl kaum als Gönnerin Ṣiddīq Ḥasans bezeichnen konnte. Als das Komplott von Ṣāh Ğahān Begum und den britischen Behörden aufgedeckt wurde, flüchtete Dīn Muḥammad

<sup>291</sup> N.N.: *Affairs in Bhopal*, 6 ff.

<sup>292</sup> *Ibid.*

in Richtung Kabul, wurde aber bereits in Lahore gefangen genommen, und ihm wurde der Prozess gemacht.<sup>293</sup>

Etwa zur selben Zeit wie die oben genannten Behauptungen wurden Gerüchte verbreitet, dass Ṣiddīq Ḥasan Ḥān sich in seinen Werken selbst als *mahdī* bezeichnet habe. Von wem diese Behauptung verbreitet wurde, ist unbekannt. Beide Theorien stehen in jedem Fall im Widerspruch zueinander, denn wenn Ṣiddīq Ḥasan auf der einen Seite den sudanesischen *mahdī* als DEN *mahdī* anerkannt haben soll, würde er sich selbst wohl kaum zum einzigen wahren *mahdī* ausgerufen haben.

In seinen Schriften finden sich weder für die eine noch die andere Theorie genügend Hinweise. In jedem Fall hat Ṣiddīq Ḥasan Ḥān es nicht verstanden, sich rechtzeitig (vielleicht auch in englischer Sprache) von den Gerüchten zu distanzieren, dass er mit dem sudanesischen *mahdī* sympathisiere. Somit mussten sogar Ṣiddīq Ḥasans Befürworter den britischen Kritikern zustimmen, dass es ungeschickt von ihm war, über das Thema Mahdismus zu schreiben, während die Briten gegen den sudanesischen *mahdī* kämpften. Wenn der Ehemann einer Begum so etwas tue, verhalte er sich politisch inkorrekt.<sup>294</sup>

#### 4.2.4 Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: der "echte" *al-mahdī al-muntazar*?

Da Ṣiddīq Ḥasan Ḥān immer wieder vorgeworfen wurde, sich selbst als *mahdī* bezeichnet zu haben, stellt sich die Frage, wie er in seinen eigenen Schriften über die bevorstehende Endzeit den *mahdī* beschrieb und ob man aus seiner Darstellung ersehen kann, dass er sich selbst mit der Beschreibung gemeint haben könnte.

In *Ḥuḡağ al-kirāma* diskutierte Ṣiddīq Ḥasan Ḥān die Eigenschaften des wirklichen *mahdī* sehr umfassend.<sup>295</sup> Zunächst warf er die Frage auf, wie der Name des wahren *mahdī* lauten werde. Ṣiddīq Ḥasan Ḥān berief sich auf ein *ḥadīṭ* (nach Tirmidī), in dem es heißt: "Abdallāh b. Mas'ūd berichtet, dass der Prophet gesagt habe: Die Welt wird nicht zu Ende gehen bis zu dem Tag, an dem Gott jemanden von meinem Volk hinabsendet, der meinen Namen trägt." Das bedeutete laut Ṣiddīq, dass der *mahdī* den Namen Muḥammad b. 'Abdallāh tragen werde; andere (schiitische) Interpretationen, sein Name werde Aḥmad b. 'Abdallāh sein, seien laut Ṣiddīq Ḥasan hingegen zu verwerfen. Glaubwürdige Überlieferungen berichteten weiterhin, dass die *kunyā* (Beiname mit dem Namen des ältesten Sohnes) des *mahdī* Abū 'Abdallāh sein werde. Sein *laqab* (Ehrentitel) werde Ġābir sein, da er die *umma muḥammadīya* wieder in ihren vorherigen Zustand versetzen werde, der dem Ideal von Muḥammads Urgemeinde entspräche.

<sup>293</sup> Ibid., 8.

<sup>294</sup> Ibid., 26.

<sup>295</sup> Diskussion über den Namen des *mahdī* 352f., weitere Merkmale (*nisba*, Aussehen, Lebenslauf) auf den folgenden Seiten.

Bezüglich des *nasab* des *mahdī* ist die wichtigste Feststellung Şiddīq Ḥasans, dass der echte *mahdī* aus der Nachkommenschaft Ḥasans stammen müsse, nicht von den Nachkommen Ḥusains. Die Begründung dafür war gemäß Şiddīq Ḥasan (in Anlehnung an Ibn Qayyim al-Ğauzīya), dass Ḥasan im Interesse der islamischen *umma* freiwillig das Kalifat aufgegeben hatte, während Ḥusain die Gemeinschaft dadurch spaltete, dass er einen Krieg führte, um das Kalifat zu erlangen.<sup>296</sup>

So wie Şiddīq Ḥasan die Ansprüche des sudanesischen *mahdī* negiert hatte, schloss er sich selbst mit der Beschreibung des *al-mahdī al-muntazar* aus dem Kreis der Personen aus, die den Titel *mahdī* hätten erhalten können. So war er weder ein Ḥasanī (sondern ein Ḥusainī), noch hießen seine Eltern Amīna und ʿAbdallāh. Sein öffentliches Auftreten begann bekanntermaßen auch nicht - wie von den Traditionen gefordert - in Mekka, sondern in Indien. Schon diese genannten Voraussetzungen erfüllte Şiddīq Ḥasan nicht - und hat auch niemals behauptet, sie zu erfüllen.

Obwohl Şiddīq Ḥasan von sich nicht behauptete, der erwartete *mahdī* zu sein, gedachte er sich dennoch selbst auch eine Rolle in dem bevorstehenden Endzeitdrama zu: und zwar als *muğaddid*, als Erneuerer der Religion, seiner Zeit.

#### 4.2.5 Şiddīq Ḥasan als *muğaddid al-ʿaşr*

Gemäß der islamischen Überlieferung wird "Allāh an der Spitze jedes Jahrhunderts dieser seiner Gemeinschaft jemanden senden, der ihre Religion erneuern wird."<sup>297</sup> Nicht immer ist dieses *ḥadīṭ* im Zusammenhang mit den Endzeiterwartungen zu sehen: einigen Gelehrten ging es lediglich darum, das Ideal des Goldenen Zeitalters des Islam, der Gemeinschaft zu Lebzeiten des Propheten wiederherzustellen, ohne dass chiliastische Erwartungen geäußert würden.<sup>298</sup> Das zeigt sich auch an der *tağdīd*-Interpretation heutiger *Ahl-e ḥadīṭ*, in der endzeitliche Gedanken nicht mehr den Platz finden, den sie zu Lebzeiten Şiddīq Ḥasans hatten.<sup>299</sup>

Die Fokussierung auf die Wiederherstellung des Goldenen Zeitalters ging im indischen Kontext nach Ansicht der *Ahl-e ḥadīṭ* auf Şāh Walīullāh zurück, aber auch auf den in Ägypten lehrenden Inder Murtaḍā az-Zabīdī, der Walīullāhs Schüler war, sowie auf einen weiteren Schüler

<sup>296</sup> Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān: *Ḥuḡağ al-kirāma*, 357: *Imām Ḥasan tarak ḥilāfat az ḥūd kard*. In dieser Begründung folgte Şiddīq Ḥasan genau der Argumentation Ibn Qayyim al-Ğauzīyas und vor allem Ibn Ḥağar al-Haitamīs (st. 1565) Werk *al-Qaul al-muḥtaşar fī ʿalāmāt al-mahdī al-muntazar* (GAL II, 388). Die ḥusainīdische Position wurde hingegen von ʿAlī Qārī al-Harawī in *al-Maşrab al-wardī fī madhab al-mahdī* (s.o.) und ʿAbd al-Raḥmān al-Aidarūsī (st. 1778) in *al-ʿUrf al-wardī fī dalāʿil al-mahdī* (GAL II, 352) vertreten. Vgl. auch den Artikel "al-Mahdī", von W. Madelung in EI (2) v, 1230-1238, vor allem 1235.

<sup>297</sup> "Inna Allāh yabʿatu li-ḥadīhi al-umma ʿalā raʿs kull miʿa sana man yuğaddidu lahā dīnahā". Abū Daʿūd: *Sunan ii, Kitāb al-malāḥim*.

<sup>298</sup> G.E. von Grunebaum: *Medieval Islam*, 240 f.

<sup>299</sup> Saif, 199 ff. und M.A. Mirpuri: *Fatawa Sirat-e-Mustaqeem*, 306, wo Mirpuri auf die Frage, ob das 14. Jahrhundert das letzte sei, antwortet, dass nur Allāh die genaue Zeit des Jüngsten Gerichts kenne. Dennoch beschäftigen sich die *Ahl-e ḥadīṭ* immer noch mit dem Thema Endzeit. So ist eine Urdu-Übersetzung des bekannten eschatologischen Werkes *ʿAlamāt as-sāʿa* von Yūsuf al-Wābil (st. 2001) in Indien erhältlich. Wābil, ursprünglich aus Indonesien stammend, studierte lange Jahre in Medina. Sein bekanntestes Werk wurde unter dem Titel *Qiyāmat kī nişāniyān* in der *Maktaba-ye Tarğumān* gedruckt. Es wäre interessant, diese Schrift im Vergleich zu älteren Schriften der *Ahl-e ḥadīṭ* zu analysieren, da al-Wābil die Zeichen der Endzeit mit aktuellen politischen Geschehnissen verknüpft.



Walīullāhs, Tanā'ullāh Pānipatī. Alle drei wurden von einigen Gelehrten der *Ahl-e ḥadīṭ* für *muğaddidūn* gehalten.<sup>300</sup>

Sie hatten gemäß der Betrachtung der *Ahl-e ḥadīṭ* die absolute Notwendigkeit der Erneuerung des Islam (*tağdīd-e Islām*) durch die "Wiederbelebung der Religion" (*iḥyā'-ye dīn*) und den "Rückgriff auf die *ḥadīṭe*" (*amal bil-ḥadīṭ*) betont. Auch wahhabitische Historiker versuchen bis heute, Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb als *muğaddid* seiner Zeit zu etablieren. Die Beanspruchung des Titels *muğaddid* hatte lediglich legitimatorische Wirkung ohne eine endzeitliche Komponente, mit der die *Wahhābīya* versuchte, ihre Reformen im Sinne der Orientierung an der *sunna* zu rechtfertigen.<sup>301</sup> In Şiddīq Ḥasans Interpretation jedoch ging *tağdīd* über diese Punkte hinaus, denn für ihn bestand ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen dem

Jahrhundert	Name des <i>muğaddid</i>
1	'Umar b. 'Abd al-'Aziz
2	Aš-Şafi'ī
3	Abu l-Hasan al-Aš'arī
4	al-Baihaqī
5	al-Ġazzālī
6	ar-Rāzī; an-Nawawī

Konzept des *tağdīd*, dem Erscheinen des *mahdī* und der bevorstehenden Endzeit.<sup>302</sup>

Die *muğaddidūn* gehen nämlich laut Şiddīq Ḥasan Ḥān dem Erscheinen des *mahdī* voran. Ihre Aufgabe ist es, die wahre Religion durch Wiederbelebung der *sunna* (*iḥyā' as-sunna*) zu propagieren und die weitere Ausbreitung der unislamischen Neuerungen (*bida'*) zu verhindern. Gemäß Şiddīq Ḥasan Ḥāns Verständnis ist der *muğaddid* ein *muğtahid*, der umfassende Kenntnisse des Qur'ān und der sechs kanonischen *ḥadīṭ*-Werke besitzt und selbstverständlich die Rechtsquellen selbständig auslegen kann. Ein *muğaddid* ist jedoch nicht in der Lage, den Prozess des Verfalls des Islam stoppen, denn der Ablauf der Endzeit ist nicht aufzuhalten. Der *muğaddid* übernimmt vielmehr nur noch die Rolle des Mahners, desjenigen, der die Menschen vor dem bevorstehenden Untergang warnt. Für die vergangenen Jahrhunderte benannte Şiddīq Ḥasan Ḥān diese *muğaddidūn* (nach islamischer Zeitrechnung!, siehe Tabelle oben).

Bei der Zusammenstellung dieser *muğaddid*-Liste berief Şiddīq Ḥasan sich ausschließlich auf Listen aus der klassischen islamischen Literatur. Die dort genannten schiitischen *muğaddidūn* der

<sup>300</sup> Vgl. Saif 201, wo explizit auf Zabīdīs Ḡazzālī-Kommentar *Ithāf as-sāda* Bezug genommen wird. Vgl. zudem Anm. 310.

<sup>301</sup> E. Peskes: *Muḥammad b. 'Abdalwahhāb*, 205 ff.

<sup>302</sup> Zu den unterschiedlichen Interpretationen des *muğaddid*-Begriffes siehe E. Landau-Tasseron: "The Cyclical reform: a study of the mujaddid tradition". *SI* 70 (1989), 79-117.

Šī'a-Imāmīya lehnte Šiddīq Ḥasan völlig ab. Ansonsten aber sind die von ihm genannten Namen auf fast allen *muğaddid*-Listen älteren Datums zu finden, über sie scheint weitgehende Einigkeit auch unter den sunnitischen Gelehrten des klassischen Islam zu herrschen. Lediglich die Frage, ob es in einem Jahrhundert nur einen *muğaddid* geben kann, wurde nicht einheitlich bewertet. Im Indien des 19. Jahrhundert setzte sich allerdings die Ansicht durch, dass es mehrere *muğaddidūn* in einem Jahrhundert geben könne, da die schwere Aufgabe der Erneuerung des Islam für eine Person alleine zu anspruchsvoll sei.<sup>303</sup>

Jahrhundert	Name des <i>muğaddid</i>
11	Aḥmad Sirhindī
12	Šāh Walīullāh Dihlawī, Muḥammad b. Ismā'īl al-Yamanī; Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb
13	Muḥammad aš-Šaukānī, 'Abd ul-Azīz Dihlawī, Muḥammad Ismā'īl Šahīd, Sayyid Aḥmad Šahīd
14	Šiddīq Ḥasan Ḥān (?)

Für die Zeit vom 7. bis zum 11. Jahrhundert nannte Šiddīq Ḥasan Ḥān keinen *muğaddid*, bestand aber darauf, dass auch in diesen Jahrhunderten mindestens einer existiert habe. Ab dem 11. Jahrhundert erwähnte er dann die Gelehrten, die er als Vorläufer der *Ahl-e ḥadīṭ* betrachtete und die seiner persönlichen Ansicht nach alle einen großen Beitrag für die Erneuerung des Islam gegeben hätten (siehe Tabelle oben).

Zwei Dinge sind bei dieser genannten Liste auffällig: Erstens nahm Šiddīq Ḥasan Ḥān nämlich -wie vor ihm bereits einige andere Gelehrte- eine Neuinterpretation des Ausdrucks "*alā ra's al-mi'a*" vor: der arabische Begriff *ra's* könne ja nicht nur Beginn, sondern auch Ende bedeuten. Der *muğaddid* sei nach dieser Interpretation jemand, der am Ende eines Jahrhunderts berühmt werde und zu Beginn des folgenden Jahrhunderts versterbe. Der Kalif 'Umar b. 'Abd al-'Azīz sei beispielsweise 101/720 verstorben, aber dennoch der *muğaddid* des ersten Jahrhunderts. Wäre er aber beispielsweise Tage vor dem Ende des Jahrhunderts verstorben, wäre klar gewesen, dass es sich nicht um den *muğaddid* gehandelt haben konnte.<sup>304</sup> Dahinter steckt die Vorstellung, dass der erste *muğaddid* nur am Ende des Jahrhunderts erscheinen könne, weil Muḥammad während der ersten Jahrzehnte der islamischen Zeitrechnung noch lebte - zu dieser Zeit brauchte der Islam keine Erneuerung und somit keinen *muğaddid*. Erst mit Muḥammads Tod bedurfte der Islam der Erneuerung - und zwar in Richtung des Goldenen Zeitalters, der *umma* in Medina.

<sup>303</sup> Siehe auch Y. Friedmann: *Prophecy continuous*, 99.

<sup>304</sup> 'A. aṣ-Ša'īdī: *al-Muğaddidūn fil-Islām*. al-Qāhira 1416 / 1996, 13.

Y. Friedmann hat in seinen Studien über Aḥmad Sirhindī klargestellt, dass erst mit dessen Person die Lehre des *taḡdīd* wieder einen eschatologischen Impetus erhielt.<sup>305</sup> Der *muḡaddid* des zweiten Jahrtausends (*muḡaddid alf-e t̄ānī*) sei zwar in der Lage gewesen, die Situation des Islam kurzfristig zu verbessern und den erwarteten Untergang zu verschieben. Ihn aufhalten konnte er aber nicht.

Şiddīq Ḥasan sah also die genannten *muḡaddidūn* als große Vorbilder, die unter den Gelehrten ihrer Jahrhunderte hervorstachen. Dennoch: sie konnten den bald zu erwartenden Tag des Jüngsten Gerichts und das Erscheinen des *mahdī* nicht verhindern, sie sind vielmehr diejenigen, die sein Erscheinen ankündigen. Şiddīq Ḥasan führte weiter aus: "Wenn die ersten zehn Jahre des vierzehnten Jahrhunderts vollendet sind, der *mahdī* erscheint und Jesus hinabgestiegen sein wird, dann werden die oben genannten ewig bleiben und *muḡaddidūn* und *muḡtahidūn* sein."<sup>306</sup>

Anhand dieser Aussage wird deutlich, dass Şiddīq Ḥasan Ḥān der Ankunft des *mahdī* innerhalb der nächsten neun Jahre nach Erscheinen seines Buches, also bis 1300, entgegensah. Der *muḡaddid* des 14. Jahrhunderts war als Vorgänger des *mahdī* laut Şiddīq Ḥasan Ḥān schon erschienen, um die Menschen vom bevorstehenden Erscheinen des *mahdī* zu unterrichten. Aus Şiddīq Ḥasans Beschreibung des *muḡaddid* wird aber klar, dass er sich selbst in dieser Rolle gesehen hat:

"Derjenige, der aus der Gruppe der indischen 'ulamā' oder einer anderen Gemeinschaft die *sunna* und das meiste der Kapitel des göttlichen Offenbarungsgesetzes durch seine Werke oder im (täglichen) Leben in den Ländern der Erde verbreitet und sich nicht davor fürchtet, von seinen Zeitgenossen bei der Verbreitung der wahren *sunna* durch das Verfassen von Büchern und Schriften einerseits unterstützt und andererseits aber auch abgelehnt zu werden, der ist der Erneuerer der Religion (*muḡaddid-e dīn*)."<sup>307</sup>

Da Şiddīq Ḥasan genau diese Verdienste in der Verbreitung der wahren Religion für sich beanspruchte und sich tatsächlich nicht vor den Anfeindungen seiner Zeitgenossen fürchtete, ist es deutlich, dass er sich selbst als *muḡaddid* betrachtete. Eine offene "Selbstnominierung" wäre in diesem Falle nicht möglich oder zumindest ungeschickt gewesen, da sie zuviel Polemik hervorgerufen hätte. Es ist offensichtlich, dass sich Şiddīq Ḥasan Ḥān sowohl in seiner Rolle profiliertes Autor und Förderer islamischer Literatur als *muḡaddid* begriff. Auch dafür gibt es ein interessantes Vorbild. Bereits im Osmanischen Reich wurde der *taḡdīd*-Anspruch durch Buchdruck und Vertrieb von Medien gefördert, was durch die Unterstützung des Herrschers noch zusätzlich gefördert wird. Der aus dem heutigen Ungarn stammende Konvertit Ibrāhīm Müteferriqa (st.

<sup>305</sup> Ibid., 101 und Saif, 200 f.

<sup>306</sup> Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān: *Ḥuḡaḡ al-kirāma*, 139.

<sup>307</sup> Ibid.

1745)<sup>308</sup> legte in seiner Schrift *Waṣīlat aṭ-ṭibā'a* mehrere islamische Begründungen zur Errichtung einer Druckerpresse vor: unter anderem führte er an, dass der Welt ständig zuviel an islamischem Wissen verloren ginge. Der Buchdruck sei als Medium bestens geeignet, dieses Wissen zu bewahren. 1727 wurde der Druck tatsächlich aufgenommen - allerdings wurde der Druck koranischer Texte, von *ḥadīṭ* und anderen "islamischen" Texten per *fatwā* nicht gestattet. Trotz der Einschränkungen bezeichnete Mütrefarriqa den Sulṭān Aḥmed III (r. 1703-1730) als *muğaddid*. Eine derartige Förderung muslimischer Kultur und des Buchdrucks wie in der osmanischen Tulpenzeit schien auch Şiddīq Ḥasan für Bhopal angedacht zu haben. Seine eigene Rolle sah er dabei nicht nur als *muğtahid*, sondern auch als *muğaddid*.

Wie wurde Şiddīq Ḥasans Anspruch, der *muğaddid* des 14. Jahrhunderts zu sein, von den Muslimen seiner Zeit und von seiner Nachwelt aufgenommen? Von indischer Seite her fand Şiddīq Ḥasans Anspruch Niederschlag in einem der bekanntesten Werke der *Ahl-e ḥadīṭ*-Bewegung, nämlich *ʿAun al-maʿbūd*, einem Kommentar zu Sunan Abī Daʿūd. Im elften Band benannte der Autor Şams ul-Ḥaqq ʿAzīmābādī<sup>309</sup> drei *muğaddidūn* für das 13. Jahrhundert (!!), die mit den drei bedeutendsten *Ahl-e ḥadīṭ*-Vertretern ihrer Zeit identisch waren: Naḍīr Ḥusain Dihlawī, Şiddīq Ḥasan Ḥān und Ḥusain b. Muḥsin.<sup>310</sup> Şams ul-Ḥaqq interpretierte dabei, im Gegensatz zu Şiddīq Ḥasan Ḥān, den Ausdruck "*alā ra's*" aus dem erwähnten *ḥadīṭ* dahingehend, dass er nur diejenigen Gelehrten als *muğaddid* anerkannte, die zum Ende eines Jahrhunderts aktiv waren. Gleichzeitig erkannte er, wie alle *Ahl-e ḥadīṭ* und auch die Mehrheit der Deobandīs, die Ansprüche mehrerer gleichzeitig auftretender *muğaddidūn* an. Somit war Şiddīq Ḥasan Ḥān für Şams ul-Ḥaqq nur einer unter drei *muğaddidūn*. Bemerkenswert ist zudem, dass auch Ḥusain b. Muḥsin die Rolle des *muğaddid* zugeordnet wird. *ʿAun al-maʿbūd* war somit eines der wenigen Werke, das das Wirken des arabischen Gelehrten in Indien würdigte. Es ist auch die einzige Schrift, in der Ḥusain b. Muḥsin wegen seiner Verdienste um die Reform des indischen Islam die Rolle des *muğaddid* zugestanden wird. Die geringe Würdigung der Rolle Ḥusain b. Muḥsins spiegelt sich auch in den neuesten

<sup>308</sup> Zu Mütrefarriqa vgl. St. Reichmuth: "Ibrahim Mütrefarriqa and his arguments for printing", in A. Çaksu (Hg.): *Proceedings of the International Congress on Learning and Education in the Ottoman World, Istanbul, 12-15 April, 1999*. Istanbul 2001, 149-162.

<sup>309</sup> Abū ṭ-Ṭālib Muḥammad Şams ul-Ḥaqq ʿAzīmābādī: *ʿAun al-maʿbūd šarḥ Sunan Abī Daʿūd*. Ṭabʿa 2. Ğild 1-14. al-Madīna 1388-89 / 1968-1969, Bd. xi, 395 (Nachdruck).

<sup>310</sup> ʿAzīmābādīs Liste der *muğaddidūn* unterschied sich in erheblichem Maße von der Şiddīq Ḥasan Ḥāns: Für das erste Jahrhundert nannte er Muḥammad b. Şihāb az-Zuhrī (st. 124, GAL I, 65), Qāsim b. Muḥammad, Sālim b. ʿAbdallāh, Ḥasan al-Baṣrī (st. 119, GAL I 65) und Muḥammad al-Bāqir. Für das zweite Jahrhundert erwähnte er an-Nasāī (s.o.). Für das vierte Jahrhundert nannte er den *ḥadīṭ*-Kommentator ʿAbd al-Ġanī b. Saʿīd al-Maṣrī (st. 409). Für das achte Jahrhundert erkannte ʿAzīmābādī as-Suyūṭī, für das zehnte Jahrhundert den *muhaddīṭ* Şams ad-Dīn b. Şihāb ad-Dīn ar-Ramlī (st. 1004, GAL II, 96) an. Für das elfte Jahrhundert erwähnte er den medinensischen *ḥadīṭ*-Gelehrten Ibrahim b. Ḥasan al-Kurdī al-Kurānī, für das zwölfte Jahrhundert Şāliḥ al-Fullānī und Murtaḍā az-Zabīdī. Die *muğaddidūn* des 13. Jahrhunderts waren ja bereits genannt worden.

Werken der *Ahl-e hadīṭ* wider.<sup>311</sup> Während Naḍīr Ḥusain und Ṣiddīq Ḥasan Ḥān noch als Erneuerer ihrer Zeit gewürdigt werden, wird Ḥusain nicht mehr erwähnt. Statt Ḥusain wird nun der afghanische Gelehrte ‘Abdullāh Ġaznawī (s. o.) genannt, der viele Jahre im indischen Exil verbrachte und dessen Nachkommen den Lehren der *Ahl-e hadīṭ* einen starken Impetus verschaffen sollten.

Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns *muğaddid*-Anspruch wurde tatsächlich über Indien hinaus in der gesamten islamischen Welt wahrgenommen. So schrieb beispielsweise der Azhar-Šaiḥ und Publizist Ibrāhīm ‘Abd al-Ġaffār ad-Ḍasūqī<sup>312</sup> in einer *taqrīza*, Ṣiddīq Ḥasan Ḥān sei jemand, "der die religiösen Angelegenheiten dieser *umma* erneuere" (*man yuğaddidu umūr ad-dīn li-hadīṭhi al-umma*). Auch in der Liste der *muğaddidūn*, die Rašīd Riḍā aufstellte, wurden Šāh Walīullāh und Ṣiddīq Ḥasan Erneuerer des indischen Islam ihrer Zeit genannt.<sup>313</sup> Doch seine *muğaddid*-Ansprüche waren - vor allem in Indien - nicht unumstritten und blieben auch nicht unwidersprochen.

### 4.3 Die Konflikte mit der Aḥmadīya

#### 4.3.1 Ablehnung des *muğaddid*-Anspruches Ṣiddīq Ḥasans

Einer der heftigsten Kritiker Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns und seines *muğaddid*-Anspruches war der Begründer der *Aḥmadīya*-Bewegung,<sup>314</sup> Ġulām Aḥmad Qādiyānī (st. 1908).<sup>315</sup> Zunächst sollen hier die Kontroversen zwischen *Aḥmadīya* und *Ahl-e hadīṭ* untersucht werden, die aufgrund von Ġulām Aḥmads erster Behauptung, er sei der Erneuerer seines Zeitalters, entstanden.

Ġulām Aḥmad war der schärfste Konkurrent Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns um den Titel des *muğaddid* seines Zeitalters, und somit um die Beanspruchung religiöser Autorität in Indien. Er war der Ansicht, dass der Titel nur **einem** Gelehrten des 14. Jahrhunderts (nämlich ausschließlich ihm!) zustehen könnte, und negierte alle Ansprüche von anderer Seite – seien sie nun von den jeweiligen Kandidaten selbst gestellt wie bei Ṣiddīq Ḥasan Ḥān und Naḍīr Ḥusain Dihlawī oder wie beim Deobandī Rašīd Aḥmad Gangōhī dem Betreffenden von seinen eigenen Anhängern verlie-

<sup>311</sup> Saif, 200. Erstaunlicherweise findet sich an eben dieser Stelle auch der Panislamist Ġamāl ud-Dīn al-Afġānī (st. 1897). Die Betonung von Afġānīs Rolle als *muğaddid* ist eine Entwicklung der jüngeren (nationalistischen) Geschichtsschreibung, denn zu Ṣiddīq Ḥasans Lebzeiten spielte er in Bhopal keine Rolle (s. Saeedullah: *Life*, 58), auch wenn er sich dort während seiner Indienreise mehrere Tage aufgehalten haben soll. Bei Ṣiddīq Ḥasan findet sich kein Hinweis auf eine positive Einschätzung von Afġānīs panislamischer Propaganda. Zu Afġānī siehe N.R. Keddie: *Sayyid Jamāl ad-Dīn "al-Afġhānī": a political biography*. Berkeley 1972; A. Ahmad: "Sayyid Aḥmad Khān, Jamāl al-Dīn Afġhānī and Muslim India". *SI* 13 (1960), 55-78.

<sup>312</sup> I. Goldziher: "al-Ḍasūqī", in EI (2), CD-ROM-Edition.

<sup>313</sup> ‘A. aš-Ša‘īdī: *al-Muğaddidūn*, 13. Riḍā nannte die folgenden *muğaddidūn* (in chronologischer Reihenfolge): ‘Umar b. ‘Abd al-‘Aziz; Aḥmad b. Ḥanbal; al-Aš‘arī; al-Ġazzālī (sowohl für das fünfte als auch für das sechste Jahrhundert!); Ibn Ḥazm; Ibn Taimīya und Ibn Qayyim al-Ġauzīya für das 7. und 8. Jahrhundert. Wie auch bei Ṣiddīq Ḥasan gibt es bei Riḍā eine Lücke von *muğaddidūn* zwischen dem 7. und dem 10. Jahrhundert: Riḍā betonte aber auch, dass es immer *muğaddidūn* gegeben habe, ohne jedoch Namen zu nennen. Riḍā zählte einige weitere *muğaddidūn* in den früheren Jahrhunderten auf, beispielsweise Walīullāh, aš-Šaukānī und Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb.

<sup>314</sup> W.C. Smith: "Aḥmadīya", in EI (2), CD-ROM-Edition; Y. Friedmann: "Aḥmadīyah", in OEMIW i, 54-57.

<sup>315</sup> Neben den in der Einleitung erwähnten Werken siehe: K.W. Jones: *Socio-religious reform movements*, 115-121; M. Ikram: *Mauğ-e kauṭar*, 177 ff. und das anti-Aḥmadī-Werk von Abul Hasan Ali Nadwī: *Qadianism: a critical study*. 6th ed. Lucknow 1980.

hen. Ġulām Aḥmad bestritt außerdem die von Rašīd Aḥmad aufgestellte These, dass sogar eine Gruppe (*mağmū‘-ye ‘ulamā’*) von Gelehrten die *muğaddidūn* ihrer Zeit sein könnten.<sup>316</sup>

Das entscheidende Argument Ġulām Ahmads, Şiddīq Ḥasans *muğaddid*-Anspruch zu bestreiten, wurde allerdings nach dessen Tod vorgebracht. Şiddīq Ḥasans Tod sei, so Ġulām Aḥmad, viel zu früh erfolgt, nämlich bereits im Jahr 1307 / 1890. Er habe somit nicht lange genug im 14. Jahrhundert gelebt, um dessen *muğaddid* zu sein.<sup>317</sup> Die *Ahl-e ḥadīṭ* wollten dieses Argument aber nicht anerkennen, und polemisierten später ihrerseits gegen Ġulām Aḥmad: er könne nicht der *muğaddid* des 14. Jahrhunderts sein, da er erst 1325 / 1908 verstorben sei - eine zu lange Zeit nach dem Jahrhundertwechsel. Diese Art der Argumentation hatten die Gegner al-Aş‘arīs (s. o.) angewandt, um dessen Anspruch zu bestreiten. Aş‘arī war 324 / 935 verstorben und hatte für seine späteren Kritiker zu viele Jahre im 3. Jahrhundert gelebt, um noch als dessen *muğaddid* zu gelten.<sup>318</sup>

Die stark polemischen Auseinandersetzungen zwischen *Ahl-e ḥadīṭ* und *Aḥmadiyya* begannen aber nicht erst bei der Diskussion um die Sterbedaten der beiden Protagonisten. Die Ursachen des Konfliktes waren vielmehr bereits zu Şiddīq Ḥasans Lebzeiten zu suchen. Dabei ging es nicht nur um die Rolle des Erneuerers, sondern um die Ansprüche Ġulām Aḥmads auf den Status des verheißenen Messias (*masīḥ*) oder sogar des erwarteten *mahdī*. Ich möchte im Folgenden die Entwicklung dieses Konfliktes zwischen den beiden Kontrahenten nachzeichnen.

### 4.3.2 Die frühe Karriere Ġulām Aḥmads

Zu Beginn seiner Karriere existierte eine gewisse intellektuelle Nähe zwischen Ġulām Aḥmad und den *Ahl-e ḥadīṭ*. Geboren etwa 1835 in Qādiyān im Punjab, entstammte Ġulām Aḥmad einer Familie von ehemaligen Landbesitzern (*zamīndārī*), die durch die Eroberungen der Sikhs sowohl ihren Status als auch ihr Vermögen eingebüßt hatte. In der Folgezeit hatte die Familie jedoch sich sowohl mit den Sikhs als auch mit den Briten arrangiert und ihren einstigen Status zumindest teilweise wieder erlangt. Zumindest konnte der junge Ġulām Aḥmad von Privatlehrern unterrichtet werden. Über seinen schiitischen Lehrer Gol ‘Alū Baṭālwī lernte er einen der späteren Hauptvertreter der *Ahl-e ḥadīṭ* im Punjab kennen, Muḥammad Ḥusain Baṭālwī<sup>319</sup> (st. 1920). Dieser "Schulfreund" wurde in der Folgezeit zu seinem erbittertsten Gegner, der in seiner in Lahore erscheinenden Zeitschrift *Işā‘at-e Sunna*<sup>320</sup> keine Gelegenheit ausließ, Ġulām Aḥmad und seine Lehren zu kritisieren.

<sup>316</sup> R.A. Gangōhī: *Fatāwā Rašīdīya*, 108. Siehe zu dieser Frage auch B.D. Metcalf: *Islamic revival*, 139; Y. Friedmann: *Prophecy continuous*, 107.

<sup>317</sup> *Ibid.*, 99.

<sup>318</sup> *Ibid.*

<sup>319</sup> NH viii, 427 f.; Saif, 408-410, wo besonders auf die Auseinandersetzung mit Ġulām Aḥmad fokussiert wird; M. Rie-xinger: *Sanā‘ullāh Amrisarī*, 212-222, wo besonders Muḥammad Ḥusains Aktivitäten als Publizist hervorgehoben werden, die ihn unzweifelhaft zu einem der bekanntesten Exponenten der *Ahl-e ḥadīṭ* werden ließen.

<sup>320</sup> Die Zeitschrift *Işā‘at-e sunna* erschien monatlich etwa dreißig Jahre lang von 1877 bis ca. 1905.

Mit seinem bis 1868 andauernden Studienaufenthalt in Siyālkoṭ begannen Ġulām Aḥmads Debatten mit christlichen Missionaren<sup>321</sup> über die Überlegenheit der Muslime gegenüber den Christen. Die Auseinandersetzungen mit ihnen betrachtete Ġulām Aḥmad ebenso als Lebensaufgabe wie die Konfrontation mit der hinduistischen Reformbewegung *Āryā Samāj*.<sup>322</sup> Polemische Artikel in den Zeitungen des Punjab folgten kurz aufeinander - als Gegner Ġulām Aḥmads traten dabei der zum Christentum konvertierte Pandit Kharak Singh und der Führer des *Brahmo Samāj*,<sup>323</sup> Shiv Narayan Agnihotri, auf.

Ġulām Aḥmads Verständnis von islamischer Reform war zu diesem Zeitpunkt, in den späten 1870ern, noch weitgehend identisch mit den Vorstellungen der *Ahl-e ḥadīṭ*. Er betrachtete damals den Grabkult (*qabr parastī*) als Polytheismus (*širk*) und lehnte die unter ḥanafitischen Muslimen verbreitete Scheidungspraktik des dreifachen *ṭalāq* (vgl. Kapitel 4.1.3.6.) ab. Es ist daher nicht verwunderlich, dass Ġulām Aḥmads erstes bedeutendes Werk *Barāhīn al-Aḥmadiya* ("Beweise der *Aḥmadiya*") in großen Auszügen inklusive lobender Besprechung in sechs Ausgaben von Muḥammad Ḥusain Baṭālwīs Zeitschrift *Išā'at-e sunna* erschien. Muḥammad Ḥusain Baṭālwī lobte in diesen Artikeln vor allem die Scharfsinnigkeit, mit der Ġulām Aḥmad die Angriffe des *Āryā Samāj*, des *Brahmo Samāj* und der Christen auf die Muslime in Bezug auf Muḥammad und Jesus konterte.<sup>324</sup> Zunächst waren auch die Beziehungen Ġulām Aḥmads zu Bhopal sehr freundlich. So bedankte dieser sich in seinem Vorwort zum *Barāhīn* bei Šāh Ġahān Begum für die großzügige Unterstützung bei der Drucklegung dieses Werkes.<sup>325</sup>

Noch stärker als Ġulām Aḥmads eigene Bindung an Bhopal war diejenige seines engsten Vertrauten und späteren Nachfolgers, Ḥakīm Nūr ud-Dīn Bhairawī<sup>326</sup> (st. 1914). Dieser hatte zunächst bei einigen schiitischen Lehrern seiner Heimat studiert, bevor er sich in Lucknow dem berühmten Ḥakīm 'Alī Ḥusain anschloss, von dem er seine medizinische Ausbildung erhielt. Schließlich entschied er sich, seine Studien in Arabisch und *ḥadīṭ* zu vervollkommen und wählte

<sup>321</sup> Hasanī hob in *Ṭaqāfa*, 228, die Bedeutung Ġulām Aḥmads und seines Werkes *Barahīn al-Aḥmadiya* für die Auseinandersetzung mit den Christen positiv hervor.

<sup>322</sup> Der *Āryā Samāj*, begründet von Swāmī Dayananda Saraswatī (st. 1883), trat für den reformierten, "reinen Hinduismus" ein. Im Zentrum der Kritik standen "überkommene Bräuche" wie die Sonderstellung der Brahmanen, Pilgerfahrten oder gar das Verbot der Witwenheirat. Siehe K.W. Jones: *Arya Dharm: Hindu consciousness in 19th-century Punjab*. Berkeley 1976; ders.: *Socio-religious reform movements*, 95 ff.; T.F. Jordens: *Dayananda Saraswati: his life and ideas*. Delhi 1978; W. Gould: *Hindu nationalism and the language of politics in late Colonial India*. Cambridge, 2004. Zur *Ahl-e ḥadīṭ*-Polemik gegen den *Āryā Samāj* siehe Saif, 626 f.; allgemein Ḥasanī: *Ṭaqāfa*, 230, wobei dieser die Aktivitäten der *Aḥmadiya* gegen die Hindus positiv hervorhob.

<sup>323</sup> S. Sastri: *History of the Brahmo Samaj*. Calcutta 1911; D. Kopf: *The Brahmo Samaj and the shaping of the modern Indian mind*. Princeton 1979; K.W. Jones: *Socio religious reform movements*, 30-39. Der *Brahmo Samāj* wurde von dem bengalischen Brahmanen R. Roy (st. 1833) begründet. Er kritisierte, auf Grundlage der Texte der Veden und Upanishaden, die Praktiken der Brahmanen, die im Widerspruch zum "wahren Hinduismus" stünden. Er forderte stattdessen die Unterlassung bestimmter Rituale, beispielsweise der Witwenverbrennung (*satī*). Durch Zugang zu Bildungseinrichtungen sollte der Status der Frauen in der Gesellschaft gestärkt werden. Zur Durchsetzung seiner Ziele übersetzte Roy die Heiligen Texte sowohl in einige Lokalsprachen als auch ins Englische.

<sup>324</sup> Zu der Auseinandersetzung zwischen *Ahl-e ḥadīṭ* und des *Āryā Samāj* vor allem im Punjab vgl. M. Riexinger: *Sanā'ullāh Amrisarī*, 281-295. Dort konnten die *Ahl-e ḥadīṭ* große Erfolge durch die Konversion einiger Prominenter des *Āryā Samāj* zum Islam verzeichnen. Ähnliche Berichte sind für Bhopal aus diesem Zeitraum nicht bekannt.

<sup>325</sup> Ġulām Aḥmad: *Barāhīn al-Aḥmadiya*, Vorwort, *alif*. Ich danke M. Riexinger (Göttingen), dass er mir diesen kleinen Text zukommen ließ.

<sup>326</sup> Im folgenden übernehme ich Abul Hasan Ali Nadwis Zusammenfassung der Biografie von Akbar Šāh Ḥān Naḡībābādī: *Mirqāt al-yaqīn fī ḥayāt Nūr ud-Dīn*, zitiert nach *Qadianism*, 15 ff.

- sicherlich nicht zufällig - Bhopal als weiteren Studienort. So habe er eine große Affinität zu den Thesen der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* gehabt, ohne jedoch persönlichen Kontakt zu deren Anhängern aufzunehmen. Nachdem er erfahren hatte, dass sich einige ehemalige Mitglieder der Bewegung in Bhopal aufhielten, reiste auch er dorthin.

In Bhopal suchte Nūr ud-Dīn ganz gezielt zunächst Munšī Ğamāl ud-Dīn Ḥān auf, der ihn - wie Jahre zuvor den jungen Ṣiddīq Ḥasan Ḥān - bei sich aufnahm und ihn protegierte. Seine Studien setzte Nūr ud-Dīn dann bei einer weiteren Größe der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya*, ‘Abd ul-Qayyūm, fort. Von ihm erhielt er eine *iğāza* im *Ṣaḥīḥ Buḥārī* und in der *Hidāyat al-fiqh*. Nach Erlangung dieser *iğāzāt* verließ Nūr ud-Dīn Bhopal wieder. Jahre später traf er während eines *durbars* in Delhi erneut auf Ğamāl ud-Dīn, der ihn zum zweiten Mal nach Bhopal brachte. Zu dieser Zeit war Nūr ud-Dīn bereits als *ğair muqallid* bekannt, beeinflusst sowohl von Ideen der *Ahl-e ḥadīṭ* als auch von Sayyid Aḥmad Ḥān und der Aligarh-Bewegung.

Nach Nūr ud-Dīns erster Begegnung mit Ğulām Aḥmad in Qādiyān im Jahr 1885 wandte dieser sich radikal von den beiden genannten Gruppierungen ab und wurde einer der getreuesten Anhänger Ğulām Aḥmads. Kritiker der *Aḥmadiya* und vor allem Ğulām Aḥmads sagen sogar, er sei in Wirklichkeit der intellektuelle Kopf hinter der *Aḥmadiya* gewesen.<sup>327</sup>

Durch die persönlichen Netzwerke der beiden Hauptfiguren Ğulām Aḥmad und Nūr ud-Dīn hätte es in der frühen Phase der *Aḥmadiya* aufgrund vieler gemeinsamer Gedanken eine Chance zur Kooperation mit den *Ahl-e ḥadīṭ* in Bhopal geben können. Durch die Ansprüche Ğulām Aḥmads, *muğaddid*, *masīḥ* und *mahdī* in einer Person zu sein, öffneten sich jedoch tiefe Gräben zwischen den Kontrahenten Ğulām Aḥmad und Ṣiddīq Ḥasan Ḥān. Die *Ahl-e ḥadīṭ* wurden im Laufe der Zeit zu den erbittertsten Gegnern der *Aḥmadiya*,<sup>328</sup> und die wichtigsten Vertreter der Bewegung aus Bhopal griffen immer wieder aktiv in die Debatte ein.

Wie bereits erwähnt war Ğulām Aḥmads Ambition auf den Titel *muğaddid* zunächst noch sein gemäßigster Anspruch. Der nächste Schritt war nämlich seine Behauptung, er sei der erwartete Messias (*masīḥ al-mau‘ūd*) und der *mahdī* in einer Person. Das sei ihm durch göttliche Inspiration offenbart worden. Diese Ansprüche bestimmten ab 1890 das Werk Ğulām Aḥmads. Auch als ihn weitere Gelehrte Indiens sowie Mekkas und Medinas zum Ungläubigen erklärten, rückte er nicht von seinen Ansprüchen ab, sondern bestärkte sie in zahlreichen weiteren Schrif-

<sup>327</sup> Abul Hasan ‘Alī Nadwi: *Qadianism*, 15.

<sup>328</sup> Die Liste der *Ahl-e ḥadīṭ*-Autoren, die gegen die *Aḥmadiya* publizierten, ist besonders lang und umfasst die prominentesten Vertreter der Bewegung. Besonders aktiv zeigten sich Ṭanā‘ullāh Amritsarī (st. 1948) und die Mitglieder der Ğaznawī-Familie, aber auch Muḥammad Ibrāhīm Siyālkoṭī (st. 1952), Muḥammad Ismā‘īl Salafī (st. 1968) und Muḥammad Sulaimān Maṣūrpūrī (st. 1930). Siehe Saif, 624 ff. Weitere Schriften gegen die *Aḥmadiya* (*radd-e Qādiyāniyat*) bei Ḥasanī: *Ṭaqāfa*, 231 f. Im Rahmen dieser Arbeit wurden neben den Schriften bhopalesischer Autoren die beiden Titel Ṭanā‘ullāhs ‘*Ağā‘ibāt-e Mirzā* (Gūğrānwāla 1985) und *Ta‘rīḥ-e Mirzā* (Gūğrānwāla 1985) herangezogen.



ten.<sup>329</sup> Sein Beharren auf seinem geoffenbarten Status als Messias und *mahdī* erweckte schon früh den Widerstand der Mehrheit der Sunniten Indiens.

Bereits kurz nach Bekanntwerden von Ġulām Aḥmads Thesen beteiligten sich von Bhopal aus einige Gelehrte an der Unterzeichnung einer *fatwā* Muḥammad Ḥusain Baṭālwīs, die dieser etwa 1890 erließ und in der Ġulām Aḥmad zum Ungläubigen (*kāfir*) erklärt wurde. Für die *Ahl-e ḥadīṭ* war Ġulām Aḥmad eines der größten Übel, das je über die Menschheit gekommen sei. Ġulām Aḥmad sei der *dağğāl*, oder sogar der "Anführer aller *dağğāls*" (*dağğāgila kā ra's-e ra'īs*).<sup>330</sup> Die *fatwā* wurde von zahlreichen *Ahl-e ḥadīṭ* aus den Fürstenstaaten Tonk, Bahalwapur und Bhopal unterschrieben. Von bhopalesischer Seite war Muḥammad Bašīr Saḥsawānī der prominenteste Unterzeichner.

Es war nur eine Frage der Zeit, wann Muḥammad Bašīr Saḥsawānī als einer der führenden Köpfe der *Ahl-e ḥadīṭ* seiner Zeit in einer öffentlichen Debatte seine Stimme zum Thema *Aḥmadiyya* erheben würde. Das geschah zu dem Zeitpunkt, als Ġulām Aḥmad nach Delhi reiste, um sich der persönlichen Auseinandersetzung mit Naḏīr Ḥusain als Hauptvertreter der *Ahl-e ḥadīṭ* zu stellen.<sup>331</sup> Die erste öffentliche Kontroverse zwischen diesen beiden Kontrahenten fand im Oktober 1891 in der *Ġāmi' Masǧid* Delhis statt. Muḥammad Bašīr war eigens von Bhopal angereist, um seinem Lehrer Naḏīr Ḥusain beizustehen. Neben zahlreichen anderen prominenten Vertretern der *Ahl-e ḥadīṭ* war auch Muḥammad Ḥusain Baṭālwī anwesend. In der heftigen Auseinandersetzung ging es um die viel diskutierte Frage (s. u.), ob Jesus (Īsā)<sup>332</sup> im Himmel wirklich tot sei. Ġulām Aḥmads Meinung zufolge war dieses durch den Qur'ān-Vers 3:55: "Jesus! Ich werde dich (nunmehr) abberufen und zu mir (in den Himmel) erheben..." belegt. Muḥammad Bašīr, zum Wortführer der *Ahl-e ḥadīṭ* ausgewählt, konterte daraufhin, dass Jesus in der Tat sterben werde. Zuvor sei er jedoch lebendig, werde auf die Erde zurückkehren, den *mahdī* unter-

<sup>329</sup> Ġulām Aḥmad: *Maktūb Aḥmad ilā 'ulamā' al-Hind wa-mašā'ih ḥadīhi al-bilād wa-ğairihā min al-bilād al-islāmīya*. Rabwa 1383/1963; ders: *Hamāmat al-buṣrā*. Rabwa 1379/1959.

<sup>330</sup> S. Lavan: *Ahmadiyya movement*, 60.

<sup>331</sup> Saif, 381 f.; K.W. Jones: *Socio-religious reform movements*, 119.

<sup>332</sup> G.C. Anawati: "Īsā", in EI (2) iv, 81-86; S.M. Zwemer: *The Moslem Christ*. Edinburgh 1912; G. Parrinder: *Jesus in the Qur'an*. London 1965; H. Räsänen: *Das Koranische Jesusbild: ein Beitrag zur Theologie des Korans*. Helsinki 1971; sowie die *Aḥmadiyya*-Schrift von M.A. Faruqi: *The Crumbling of the cross*. Lahore 1971. Die Jesus-Rezeption der *Aḥmadiyya*, dass Jesus in Indien gelebt habe, wurde weithin und bis heute von verschiedenen Gruppen rezipiert, von denen sich einige auf die Lehren der *Aḥmadiyya* stützen. Dabei wurde die "Jesus in Indien"-Lehre beispielsweise von Mathilde Ludendorff (st. 1966) zur Begründung der "arischen" Abstammung Jesu herangezogen. Ihre Thesen von der Erlösung von Jesus Christo und Von neuem Trug zur Rettung des Christentums legte die Begründerin der "Ariosophie" bis zu ihrem Tod in vielen Schriften dar. Bereits kurz nach der Gründung der *Aḥmadiyya* bereiste Louis Jacolliot (st. 1890) Indien und behauptete, er habe mehrere Zitate und Berichte über Wundertaten Jesu in Indien gefunden. Seine Thesen wurden von mehreren bedeutenden Indologen widerlegt, die nachwiesen, dass Jacolliot kein Sanskrit beherrschte. Ebenso erging es im 19. Jahrhundert dem russischen Journalisten Nikolaj Notowitsch (auch: Nicolas Notovitch), dem der bekannte deutsche Indologe Max Müller (st. 1900) nachwies, dass er Indien niemals bereist habe. Es folgten dennoch mehrere Bücher, die zu belegen versuchten, dass Jesus mit dem in vielen indischen Schriften erwähnten Yuz Asaf identisch gewesen sei. Zu den Exponenten dieser Theorie zählen unter anderem Erich von Däniken (geb. 1935) und Holger Kersten (geb. 1951). Sie beriefen sich auf Prof. Fida Mohammed Hassanein, einem Aḥmadī aus Srinagar, der u.a. das Buch *A Search for the historical Jesus* (1994) veröffentlichte. Der Indologe und Tibetologe Günter Grünbold (ehem. Mitarbeiter der Bayerischen Staatsbibliothek) setzte sich in seinem Buch *Jesus in Indien - Das Ende einer Legende* kritisch mit den Schriften der genannten Autoren auseinander und verwarf die These von einer Reise Jesu nach Indien. Der erwähnte Yuz Asaf sei nichts weiter als ein Begriff für Bodhisattva, eine buddhistischer Vorstellung ein "Erleuchtungswesen", also eine Person, die eine Vollkommenheit im Sinne Buddhas erreicht.

stützen und als Muslim vor seinem natürlichen Tod (*qabla mautihi*)<sup>333</sup> eine Rolle für den Ablauf der Endzeit spielen. Ġulām Aḥmad hatte nach Aussage der *Ahl-e ḥadīṭ* den von Muḥammad Bašīr zitierten Qurʾān-Versen nichts entgegenzusetzen und ging als Verlierer aus der Debatte hervor.<sup>334</sup>

Die erwähnte *munāzara* in Delhi über die Richtigkeit der ausgetauschten Argumente war sehr ausführlich und zog sich über mehrere Tage hin. Sie verlief sehr turbulent und hätte beinahe zu gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen den mehr als 5000 Zuhörern geführt. Nur mit Mühe konnten die Behörden das Übergreifen von Unruhen in der Bevölkerung verhindern. Das Protokoll der Debatte wurde später unter dem Namen Muḥammad Bašīr Saḥsawānīs veröffentlicht und ging unter dem Titel *al-Ḥaqq aṣ-ṣarīḥ fī itbāt ḥayāt al-masīḥ*<sup>335</sup> ("Die deutliche Wahrheit über die Bestätigung des Lebens des Messias") in die umfangreiche Geschichte der Kontroversen zwischen *Ahl-e ḥadīṭ* und *Aḥmadīya* ein.

Die zweite Auseinandersetzung zwischen den Hauptvertretern der *Ahl-e ḥadīṭ* und Ġulām Aḥmad fand 1318/1902 statt, also kurz vor dem Tode Naḍīr Ḥusains.<sup>336</sup> Dieser soll schon sehr geschwächt gewesen sein,<sup>337</sup> so dass er seinen designierten Nachfolger Muḥammad Bašīr Saḥsawānī um Hilfe in dieser Angelegenheit bat. Muḥammad Bašīr war nach dem Tode Šāh Ġahān Begums im Jahr zuvor mit seiner Situation am Hof Bhopals nicht sehr zufrieden und blieb nur auf Verlangen Sulṭān Ġahān Begums dort. Durch regelmäßige kurze Reisen nach Delhi sowie durch das Verfassen kleinerer Schriften (beispielsweise *Risāla fir-radd ʿalā al-Qādiyānī*<sup>338</sup>) nahm er aber aktiv an der Auseinandersetzung zwischen *Aḥmadīya* und *Ahl-e ḥadīṭ* teil. Anscheinend ließen die Streitigkeiten mit Mirzā Ġulām Aḥmad auch die neue Herrscherin Sulṭān Ġahān Begum nicht unberührt. Ihr, die sowohl von der Aligarh- als auch von der Deoband-Bewegung beeinflusst war, waren die Ansprüche der Qādiyānīs ein Dorn im Auge. Anscheinend hielt sie Muḥammad Bašīr, obwohl dieser ein enger Mitarbeiter und Unterstützer ihres Stiefvaters Šiddīq Ḥasan Ḥān gewesen war, für geeignet, Ġulām Aḥmad entgegenzutreten, und schickte ihn nach Delhi.<sup>339</sup>

Einigen Angaben zufolge fand keine persönliche Begegnung zwischen den Gruppen statt, sondern jede Gruppe hielt sich in ihrem eigenen Viertel Delhis auf.<sup>340</sup> Muhammad Bašīr saß in der *Madrasa-ye Miyān Šāhib* bei Naḍīr Ḥusain, dessen Nachfolger er werden wollte. Höchstwahrscheinlich waren beide Gruppen bestrebt, Ausschreitungen wie diejenigen zehn Jahre zuvor zu verhindern. Aus diesem Grunde wurde von den Teilnehmern beschlossen, keine öffentliche Sitzung zu veranstalten und die Anzahl der Teilnehmer auf zehn zu begrenzen. Auf

<sup>333</sup> Sure 4, Vers 159.

<sup>334</sup> Saif, 382.

<sup>335</sup> Ḥasani: *Taqāfa*, 232.

<sup>336</sup> Andere Quellen besagen, dass dieser Disput 1309/1893 stattgefunden hätte. Siehe Abū l-Wafā Ṭanāʿullāh Amritsari: *Taʾrīḥ-e Mirzā*, 42 f.

<sup>337</sup> Saif, 381.

<sup>338</sup> Urdu-Handschrift von 1906, Erstauflage Delhi 1909. Zu diesem Werk siehe NḤ viii, 415; TAŠNĪF, 100.

<sup>339</sup> MʿUN, 477.

<sup>340</sup> Ibid.

Muḥammad Bašīrs Seite nahmen Muḥammad Ḥusain Baṭālwī und ‘Abd ul-Mağīd Ḥān<sup>341</sup> teil, Ḥāğğī Muḥammad Aḥmad<sup>342</sup> (st. ?) unterstützte Ġulām Aḥmad. Thematisch betrachtet ging es erneut um die Rolle Jesu und des *mahdī*.

Gemäß der Aussagen der *Ahl-e ḥadīṭ* ging auch die zweite Auseinandersetzung zu Gunsten ihrer Gruppe aus - und selbstverständlich behauptete die *Aḥmadīya* von sich dasselbe. Auch wenn sich im Laufe der Jahrzehnte die Teilnehmer der polemischen Auseinandersetzungen veränderten, so ging es immer wieder um dasselbe Reizthema: die Rolle Jesu als erwarteter Messias und seine Bedeutung für das erwartete Zeitalter.

### 4.3.3 Die Diskussion um die Rolle Jesu

Ġulām Aḥmad verfolgte, ähnlich wie die meisten indo-muslimischen Gruppen des 19. Jahrhunderts, einen Reformanspruch, der dem in ihren Augen sinkenden Stern der Muslime entgegenwirken sollte. Der Verfall des Islam war seiner Auffassung nach unter anderem durch die Christen verursacht, die die Muslime in ihren Glaubensgrundsätzen angriffen. Beispielsweise war die mehrheitliche Auffassung der Muslime,<sup>343</sup> dass Jesus im Himmel lebendig sei und am Tag des jüngsten Gerichtes wieder auf die Erde komme, um gegen den Anti-Christen (*dağğāl*) zu Felde zu ziehen und ihn schließlich zu besiegen, in Ġulām Aḥmads Augen nichts weiter als eine Schwächung des Islam. Diese Auffassung bedeute das Eingeständnis der Unterlegenheit der Muslime gegenüber den Christen.

Gegen die Mehrheit der sunnitischen Muslime, welche die Hoffnung des Islam auf Jesus setzten, im Besonderen gegen die *Ahl-e ḥadīṭ*, wollte Ġulām Aḥmad mit seinen Werken zu Felde ziehen. Schon bald befand er sich damit in der absoluten Defensive, wie das folgende Beispiel zeigt.

### 4.3.4 Die *fatāwā* Ḥusain b. Muḥsins

Neben den oben erwähnten Auseinandersetzungen bhopalesischer Vertreter der *Ahl-e ḥadīṭ* mit Ġulām Aḥmad war es Ḥusain b. Muḥsin, der sich mit den Theorien der *Aḥmadīya* ausführlich in zwei *fatāwā* auseinandersetzte. Die erste *fatwā* erschien 1309 /1892 in der den *Ahl-e ḥadīṭ* nahe stehenden *Maṭba‘-ye Anṣārī* in Delhi unter dem Titel *al-Fatḥ ar-rabbānī fir-radd ‘alā al-Qādiyānī*.<sup>344</sup> Der 20-seitige Text der *fatwā* liegt sowohl auf Arabisch als auch auf Urdu vor; dass Ḥusain b. Muhsin selbst für die Übersetzung verantwortlich zeichnet, ist unwahrscheinlich. Die zweite *fatwā* ist ausschließlich in arabischer Sprache geschrieben und stammt aus dem Jahr 1311/1894. Sie wurde von

<sup>341</sup> Bei ‘Abd ul-Mağīd könnte es sich um den Besitzer der *Maṭba‘-ye Anṣārī* in Delhi handeln. Die Tatsache, dass genau dort Ḥusain b. Muḥsins *fatwā* gegen die *Aḥmadīya* erschien, könnte ein Beleg dafür sein.

<sup>342</sup> Zu diesem Gelehrten liessen sich keine biografischen Daten ermitteln.

<sup>343</sup> Sure 3, Vers 55.

<sup>344</sup> Ḥusain b. Muḥsin al-Anṣārī: *al-Fatḥ ar-rabbānī fir-radd ‘alā al-Qādiyānī*. Dihlī 1309/1892. Ḥasanī: *Taqāfa*, 231.

Ḥusain b. Muḥsin Sohn Muḥammad im ersten Band von *Nūr al-‘ain fī fatāwā Šaiḥ Ḥusain*<sup>345</sup> veröffentlicht.

Die beiden *fatāwā* haben inhaltlich gesehen unterschiedliche Akzente: in *al-Fatḥ ar-rabbānī* beschäftigte sich Ḥusain b. Muḥsin mit Ġulām Aḥmads Haltung zu Jesus und dem erwarteten Messias, während es in der zweiten *fatwā* um den Anspruch Ġulām Aḥmads ging, der erwartete *mahdī* zu sein. Anlass für Ḥusain b. Muḥsin, *al-Fatḥ ar-rabbānī* zu verfassen, waren nach seinen eigenen Aussagen einige Ketzler (*mulḥidūn fid-dīn*) gewesen, deren Texte von Qur‘ān und *sunna* abwichen. Diese würden die Tatsache leugnen, dass Jesus im Himmel noch lebendig sei und zur Erde herabsteigen werde. Außerdem behaupteten sie, dass Jesus nicht mit seinem Körper in den Himmel emporgehoben wurde, sondern nur mit seiner Seele. Diesen Abirrungen wolle Ḥusain b. Muḥsin durch Beweise aus Qur‘ān und *sunna* endlich entgegenreten und Ġulām Aḥmads Behauptungen Punkt für Punkt widerlegen. In seiner Argumentationsweise griff er, ganz in der jemenitischen Tradition stehend, oft auf Šaukānīs *tafsīr Fatḥ al-qadīr* (s. o.) und *Tauḍīḥ fī tawātīr mā ḡā‘a fil-aḥādīṭ fil-mahdī wad-daḡḡāl wal-masīḥ*<sup>346</sup> vom selben Autor zurück. Als weitere wichtige Belegstelle im Sinne der *Ahl-e ḥadīṭ* betrachtete Ḥusain b. Muḥsin das *hadīṭ*-Werk *al-Fatḥ al-bārī* von Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī. In den drei genannten Schriften seien die wichtigsten Argumente zur Entkräftung der Position Ġulām Aḥmads zu finden.

Zunächst befasste Ḥusain sich eingehend mit der Frage, ob Jesus im Himmel lebendig (*ḥayy*) oder tot sei. Als Beweis für erstgenannte Annahme führt er an, dass etlichen Qur‘an-Versen zu entnehmen sei, dass schon "die Juden nicht darin erfolgreich waren, ihn zu töten oder zu kreuzigen. Vielmehr erschien ihnen ein anderer ähnlich (so dass sie ihn mit Jesus verwechselten und töteten)."<sup>347</sup> Gott habe ihn in den Himmel erhoben (*bal rafa‘ahu Allāh ilaihi*), und dabei sei Jesus in jedem Falle lebendig gewesen. Den Beweis, dass Jesus im Himmel lebendig sei, habe der Prophet Muḥammad selbst geliefert. In allen glaubwürdigen *ḥadīṭ*-Sammlungen werde überliefert, dass Muḥammad während seines *mi‘rāḡ* Jesus im zweiten Himmel gesehen habe.<sup>348</sup> Dieses sollte als Beweis für seine Lebendigkeit genügen.

Anschließend referierte Ḥusain b. Muḥsin die von Ġulām Aḥmad vertretene Gegenposition. Dieser hätte fälschlicherweise behauptet, dass Gott niemals den Tod eines seiner Propheten zugelassen hätte - er habe interveniert und dafür gesorgt, dass Jesus vom Kreuz genommen und von seinen Kreuzigungswunden geheilt worden wäre. Schließlich habe sich Jesus auf den Weg

<sup>345</sup> Ḥusain b. Muḥsin al-Anṣārī: *Nūr al-‘ain fī fatāwā Šaiḥ Ḥusain*. Dihlī 1339/1921, 51-65.

<sup>346</sup> GAL 00.

<sup>347</sup> Sure 4, Vers 157; Ḥusain b. Muḥsin: *Fatḥ ar-rabbānī*, 3; Übersetzung nach R. Paret, 76. Ebenso Sure 5, Vers 110.

<sup>348</sup> Ḥusain b. Muḥsin: *Fatḥ ar-rabbānī*, 14. Vgl. Ibn Ishāq: *Das Leben des Propheten* / Übersetzung G. Rotter, 84 f.: "Sodann brachte er mich hinauf in den zweiten Himmel, und siehe da waren die beiden Vettern Jesus, der Sohn der Maria, und Johannes, der Sohn des Zacharias."

nach Indien gemacht, wo er über die zehn verlorenen Stämme Israels herrschte, die Bibel unterrichtete und schließlich im Alter von 120 Jahren in Srinagar / Kashmir verstorben sei.<sup>349</sup>

Der Beweis für diese Behauptung, dass Jesus gestorben sei, bevor er von Gott in den Himmel emporgehoben wurde, leitete sich gemäß der Lehre der *Aḥmadīya* aus Sure 3, Vers 55, ab: Gott sagte: "Jesus! Ich werde dich nunmehr sterben lassen und zu mir (in den Himmel) erheben" (*ʿĪsā! Innī mutawaffika wa-rāfiʿuka*).<sup>350</sup> Das belege deutlich den Tod Jesu vor seiner ersten Abberufung in den Himmel, nicht erst vor dem Tag des Jüngsten Gerichts.<sup>351</sup>

Ḥusain b. Muḥsin wies in seiner Erwiderung darauf hin,<sup>352</sup> dass das Wort *tawaffā* nicht zwangsläufig mit nur mit "sterben lassen" gleichgesetzt werden müsse, sondern auch für das Phänomen Schlaf (*naum*) stehen könne.<sup>353</sup> Gott nähme während des Schlafes die Seele des Schlafenden zu sich in den Himmel und gäbe sie ihm beim Aufwachen wieder zurück.<sup>354</sup> *Innī mutawaffika* stünde nach Ḥusains Interpretation also eindeutig dafür, dass Gott Jesus nur zu sich berufen (im Sinne von "sich etwas nehmen") und ihn lebendig in den Himmel gehoben habe. Dort erwarte er die Zeit, in der er seine Rolle im Endzeitdrama erfüllen werde.

Diese Interpretation des islamisch-sunnitischen Mainstreams wurde von Ġulām Aḥmad gänzlich abgelehnt. Ihm war die Vorstellung, dass Muḥammad tot sei, während Jesus nach Ansicht einiger Muslime ja noch lebte, ein Gräuelp. Seiner Ansicht nach spielten die Muslime, die diese Auffassung vertraten, den christlichen Missionaren in die Hände, denn "ein lebendiger Jesus sei nach christlichen Aussagen besser als ein toter Muḥammad."<sup>355</sup> Oder anders gesagt: "Ist Jesus lebendig und Muḥammad gestorben? Das wäre eine ungerechte Teilung (*qisma ḍīza*)."<sup>356</sup> Die Christen würden daraus ungerechtfertigterweise einen Überlegenheitsanspruch ihres eigenen Propheten über den Islam ableiten. Ġulām Aḥmads Konsequenz daraus lautete, dass "Jesus für tot erklärt werden muss, damit es Leben für den Islam geben könne."<sup>357</sup> Damit schloss er das erneute Erscheinen Jesu auf der Erde aus.<sup>358</sup>

Die *Aḥmadīya* präsentierte ihren Gegnern die unter dem Namen "Tomb of Jesus" bekannte Begräbnisstätte an der *Ḥān Yār Street* in Srinagar / Kashmir als Beweis für den Tod Jesu. Sie ist auch heute noch ein viel besuchtes Pilgerzentrum der Bewegung, das inzwischen sogar über einen eigenen (von der *Aḥmadīya* betreuten) Internetauftritt verfügt.<sup>359</sup>

<sup>349</sup> Ausführlich dazu M.A. Faruqi: *The Crumbling of the cross*, 66 ff.

<sup>350</sup> Ġulām Aḥmad: *Ḥamāmat al-buṣrā*, 11.

<sup>351</sup> *Ibid.*, 22 ff.

<sup>352</sup> Ḥusain b. Muḥsin: *Faḥ ar-rabbānī*, 11.

<sup>353</sup> *Ibid.*, 12.

<sup>354</sup> *Ibid.*, 12-13; Jane Dammen McAuliffe: *Qurʾānic Christians: an analysis of classical and modern exegesis*. Cambridge 1991, 182 ff; "Taken in sleep or death", G.C. Anawati: "ʿĪsā" in EI (2), iv, 84.

<sup>355</sup> Siehe auch Y. Friedmann: *Prophecy continuous*, 113; 116 f.

<sup>356</sup> Ġulām Aḥmad: *Ḥamāmat al-buṣrā*, 47.

<sup>357</sup> Ġulām Aḥmad: *al-Ḥudā wat-tabsīra*, zitiert nach Y. Friedmann: *Prophecy continuous*, 115; Wiederholung der These in Ġulām Aḥmad: *Ḥamāmat al-buṣrā*, 13.

<sup>358</sup> Ġulām Aḥmad: *Ḥamāmat al-buṣrā*, 18-20 (*qultu qaulan fī wafāt al-masīḥ wa-ʿadam nuzūlihi*).

<sup>359</sup> <http://www.tombofjesus.com>; M.A. Faruqi: *Crumbling of the cross*, 70.

Bei seiner Ablehnung des zweiten Erscheinens Jesu auf der Erde stützte sich Ġulām Aḥmad auf ein *ḥadīṭ*, das aus den kanonischen *ḥadīṭ*-Sammlungen stammte und somit gemäß Ġulām Aḥmad eine hohe Glaubwürdigkeit beanspruchen konnte: *kaifa antum idā nazala ibn Maryām fīkum wa-imāmukum minkum?* (wie werdet ihr sein, wenn der Sohn Maryams zur Erde hinabsteigt und euer Imām einer von euch ist?).<sup>360</sup> Dieses *ḥadīṭ* ist unter den muslimischen Gelehrten immer schon kontrovers diskutiert worden. Ġulām Aḥmad verband mit diesem Vers die Vorstellung, dass mit *imāmukum* ("euer Imām") Jesus gemeint sei - und dann wäre Jesus laut Interpretation des Verses ein Muslim. Auch der Qur'ān-Vers "Und es gibt keinen von den Leuten der Schrift, der nicht noch vor seinem [i.e. Jesus'] Tod an ihn glauben würde"<sup>361</sup> gehe in die Richtung, dass die Muslime Jesus als einen der ihren anerkennen würden.

Für Ḥusain b. Muḥsin war es in der Tat deutlich, dass Jesus bei seinem zweiten Erscheinen auf der Erde ein Muslim sein werde. Er stützte sich auf weitere *ḥadīṭe*, in denen davon die Rede ist, dass Jesus hinter dem *imām* bete (*ṣalla ḥalfa l-imām*), und seine siebenjährige Herrschaft auf Grundlage des Qur'ān und nicht der Bibel errichten werde.<sup>362</sup> Derartige *ḥadīṭe* waren auch von Ṣiddīq Ḥasan Ḥān in seiner Beschreibung des *masīḥ* gegeben worden.<sup>363</sup> Dort war sogar davon die Rede, dass 'Īsā den *ḥağğ* und die *'umra* vollziehen werde - deutlichere Beweise für seine Existenz als Muslim könne es kaum geben. Authentisch seien, so Ḥusain b. Muḥsin, auch diejenigen Überlieferungen, die behaupten, dass 'Īsā nach seinem Tode in einem Grab in der Nähe des Propheten Muḥammad begraben werden wird. Diese Ehre könne nur einem Muslim zuteil werden.

Diese letztgenannten Vorstellungen waren für Ġulām Aḥmad völlig undenkbar - schon alleine deshalb, weil Jesus der Verkünder, der Prophet des Christentums gewesen war. Durch die Annahme, er würde ein Muslim werden, würde man ihm diesen Rang des Prophetentums aberkennen - eine "Bestrafung" der Person und des Propheten Jesu vornehmen, die für Ġulām Aḥmad nicht vorstellbar war. Als Konsequenz dieser Ausführungen folgte Ġulām Aḥmad, dass die Person, von der in der prophetischen Tradition die Rede ist, nur jemand sein kann, der Jesus gleich ist (*maṭīl 'Īsā*). In dieser Rolle sah Ġulām Aḥmad sich selbst.

#### 4.3.4.1 Ġulām Aḥmad - ein Ebenbild Jesu ( *maṭīl 'Īsā* )?

Ḥusain b. Muḥsin versuchte, auf der Grundlage von Qur'ān und *ḥadīṭ* die Argumentationsweise Ġulām Aḥmads, er gleiche Jesus in jeder Beziehung, zu entkräften und zu widerlegen. Zunächst einmal bestünden durch die Überlieferung keinerlei Zweifel, dass es Jesus **persönlich** sein werde, der den *dağğāl* töten, die Kirchen und Synagogen als Symbole des Christentums und Judentums zerstören, Schweine als Symbol für die Unreinheit der christlichen Lebensweise töten und die Kopfsteuer (*ğizya*) abschaffen werde. Letzteres sei ebenso ein Beweis für die Existenz Jesu als

<sup>360</sup> al-Buḥārī: *Ṣaḥīḥ Buḥārī, Kitāb al-anbiyā'*, Nr. 568.

<sup>361</sup> Sure 4, Vers 159 (siehe den Abschnitt über die *munāzara* in Delhi).

<sup>362</sup> Ḥusain b. Muḥsin: *Fath ar-rabbānī*, besonders 7.

<sup>363</sup> Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Ḥuğāğ al-kirāma*, 366: *ḥadā al-walī huwā alladī yuṣallā an-nās ṣalāt az-ẓuhr...*

Muslim: die Kopfsteuer würde dann nicht mehr benötigt, wenn alle Menschen unter der Führung Jesu den Islam akzeptierten. Aus diesem Grunde werde Jesus sein Reich auf den Grundsätzen der *šarī'a* errichten, nicht aufgrund der Bibel. Durch seine Gerechtigkeit werde Friede auf Erden sein, Kriege und Auseinandersetzungen würden nie wieder notwendig sein. Er werde bei seinem zweiten Erscheinen ungefähr 40 Jahre auf der Erde verbleiben, von denen er die letzten 19 Jahre verheiratet ist und auch Kinder hat.<sup>364</sup> Insgesamt sei sein persönliches Erscheinen als ein Anzeichen für das nahende Jüngste Gericht zu werten:<sup>365</sup> "Und er ist ein Erkennungszeichen der Stunde (des Gerichts) (*wa-innahu la-‘alam as-sā‘a*)."

Anhand dieser genannten Überlieferungen meinte Ḥusain b. Muḥsin deutlich illustriert zu haben, dass Jesus selbst (*bi-dātihi*) auf der Erde erscheinen werde, und dass sein Erscheinen unmittelbar nach dem Erscheinen des *mahdī* und des *dağğāl* stattfinden werde.

Ġulām Aḥmad hingegen war in Ḥusains Augen nichts weiter als ein Verleumder (*rağul muftarī*), der ungerechtfertigterweise von sich behauptete, dass er Jesus beziehungsweise dem Messias gleiche. Er habe, um diese Behauptung zu untermauern, immer wieder die glaubwürdigen Schriften des Islam verfälscht und sich selbst in den Texten an die Stelle ʿĪsās gesetzt. Der Überlieferung nach sei es aber eindeutig, dass Jesus persönlich und nicht nur als "geistiges Wesen" auf die Erde herabkommen werde. Dafür gäbe es zahlreiche Beweise, die bereits in *al-Fatḥ al-bārī* zusammengestellt worden waren: Jesus werde unter den Muslimen (*fil-umma*) erscheinen, und zwar in der Nähe des weißen östlichen Minaretts in der Nähe von Damaskus. Dabei werde er in zwei gelbe Laken gehüllt sein. Ḥusain b. Muḥsin stellte pointiert fest, dass alleine diese Beschreibung die Behauptungen Ġulām Aḥmads nichtig werden ließe: schließlich könne man kaum behaupten, dass Ġulām Aḥmads Heimatort Qādiyān mit Damaskus identisch sei.<sup>366</sup>

Damit griff Ḥusain b. Muḥsin die auch heute noch von der *Aḥmadiyya* vertretene These an, der alte Name Qādiyāns sei Islampur Qadi Majjhi gewesen, was zu dem Wort Kadi verkürzt worden sei. Die Prophezeiung laute, dass der Messias in einem Ort namens Kadi‘ah erscheinen - damit könne nach Meinung der *Aḥmadiyya* nur Qādiyān gemeint sein.<sup>367</sup> Um 1900 hatte Ġulām Aḥmad sogar erklärt, dass sich das Minarett, an dem ʿĪsā herabsteigen werde, im Osten Qādiyāns befinde. Er begann für die Errichtung eines Minaretts zu sammeln, das dem der Überlieferung glich. Obwohl

<sup>364</sup> Aufzählung der *hadīte* über ʿĪsā in Ḥusain b. Muḥsin: *Fatḥ ar-rabbānī*, 5-14.

<sup>365</sup> Sure 43, Vers 61.

<sup>366</sup> Ḥusain b. Muḥsin: *Fatḥ ar-rabbānī*, 13.

<sup>367</sup> Siehe die offizielle Website der *Aḥmadiyya Anjuman Isha‘at-e-Islam*, Lahore ([www.aaail.org](http://www.aaail.org)), gesichert am 06.07.2001. Die *Anğumān* ist eine Abspaltung von den Qādiyānīs, die den Anspruch Ġulām Aḥmads, ein Prophet zu sein, nicht mittragen wollte und ihn nur als *muğaddid* betrachtete. Die Spaltung erfolgte bereits ab 1911, also kurz nach Ġulām Aḥmads Tod. Aufgrund ihrer relativ moderaten Einstellung hat die *Anğumān* in Pakistan nicht unter denselben Repressionen zu leiden wie die Qādiyānīs, die nach der Teilung 1949 ihren Hauptsitz nach Rabwa verlegten. S. Lavan: *Aḥmadiyyah movement*, 112 ff. und 125 ff. Vgl. auch Eric Germain: "The First Muslim Missions on a European scale: Ahmadi Lahori networks in the inter-war period", jüngst erschienen in E. Germain / N. Clayer (eds.): *Islam in inter-war Europe*. London 2008. Ich danke Eric Germain (Paris), dass er mir eine vorläufige Version dieses Papers bereits 2005 zur Verfügung gestellt hat.

der Grundstein bereits 1903 gelegt wurde, dauerte es mehrere Jahrzehnte, bis dieser Bau vollendet und zum Zentrum der Bewegung wurde.<sup>368</sup>

Auch für die beiden gelben Laken, in die ʿĪsā der Überlieferung nach gehüllt sein soll, gab Ġulām Aḥmad eine Erklärung, die wiederum von Ḥusain b. Muḥsin abgelehnt wurde: bei den beiden Laken, so führte Ġulām Aḥmad aus, handele es sich um die zwei Laken, die er immer bei sich habe. Er sei nämlich seit seiner Kindheit chronisch erkrankt, die Laken seien Symbole für die Krankheiten, die ihn einhüllten. Das eine Laken umhülle seine obere Körperhälfte, wodurch er ständig von Kopfschmerzen und Schlaflosigkeit gequält werde. Das andere Laken umhülle seinen Unterleib und symbolisiere die Krankheit, die diesen Körperteil befallen hätte. Durch die Diabetes, an der er schon seit seiner Kindheit leide, müsse er bis zu 100 Mal am Tag Wasser lassen. Insofern seien auch diese das Äußere des Messias betreffenden Beschreibungen zutreffend auf ihn.<sup>369</sup> Die gegebenen Beschreibungen träfen im übrigen nicht nur auf ihn als *masīḥ*, sondern auch auf den *mahdī* zu, mit dem er, Ġulām Aḥmad, ebenfalls identisch sei.

Diese Erklärungen Ġulām Aḥmads konnten Ḥusain b. Muḥsin selbstverständlich nicht überzeugen, er hielt sie für an den Haaren herbeigezogen. Neben diesen zwei Beispielen träfen auch alle anderen Überlieferungen über das Erscheinen den Messias, der im übrigen NICHT mit dem *mahdī* identisch sei, nicht auf Ġulām Aḥmad zu. Die in den glaubwürdigen *ḥadīthen* gegebene Beschreibung ʿĪsās sei folgendermaßen: Er sei ein Mann von mittlerer Statur (*marbūʿ*), der zur roten und weißen Farbe (seines Teints) neige und glattes Haar habe. Alle diese Eigenschaften habe man nicht an Ġulām Aḥmad feststellen können - und dadurch könne von einer Ähnlichkeit zu Jesus-*maṭīl ʿĪsā* - in keinem Fall die Rede sein. Dieser Ausdruck *maṭīl* käme im übrigen weder im Qurʾān, noch in der *sunna*, noch in den Worten der *ṣaḥāba* vor, er sei eine Neuerung (*muḥdat*) und somit eine *bidʿa*, die unweigerlich ins Höllenfeuer führe.

#### 4.3.4.2 "Das Siegel der Propheten" (*ḥatm an-nabīyīn* )

Der Anspruch Ġulām Aḥmads, Jesus in jeder Hinsicht zu gleichen, lief in den Augen der *Ahl-e ḥadīth* darauf hinaus, den Rang eines Propheten (*nabī*) zu beanspruchen. Es sei aber völlig ausgeschlossen, den Rang eines Propheten zu erreichen, da Muḥammad definitiv der letzte und das Siegel (*ḥatm/* oder auch *ḥātim, ḥātam*) der Propheten gewesen sei. Diese Aussage wird im sunnitischen Islam bereits seit der Frühzeit als Dogma betrachtet; alleine schon die Behauptung, dass es weitere Propheten geben könne, mache den Prätendenten zum Ungläubigen (*kāfir*).

Die Bereitschaft, das Dogma vom Siegel der Propheten notfalls gewaltsam durchzusetzen, wird am Beispiel des Gelehrten ʿAbd ar-Raḥmān Muḥammad al-Urdunnī deutlich, der Mitte des 2. Jahrhunderts hingerichtet wurde. Er hatte den Satz *lā-nabī baʿdahu* (es gibt keinen Propheten nach

<sup>368</sup> Siehe dazu auch Abul Hasan Ali Nadwi: *Qadianism*, 48.

<sup>369</sup> Ġulām Aḥmad: *Arbaʿīn*, Appendices 3 & 4, zitiert nach Abul Hasan Ali Nadwi: *Qadianism*, 48 f. In den von mir herangezogenen Werken Ġulām Aḥmads findet sich kein Hinweis auf diesen Anspruch.



ihm) mit dem Zusatz *in šā' Allāh* (so Gott will) versehen.<sup>370</sup> Das Dogma vom Siegel der Propheten begründet sich auf den Qur'ān, Sure 33, Vers 40: "Muḥammad war nicht der Vater von jemandem von Euch, aber der Gesandte Gottes und das Siegel der Propheten" (*mā kāna Muḥammad abā aḥad min riḡālikum wa-ḥātam an-nabīyīn*).<sup>371</sup>

Die sunnitischen islamischen Gelehrten sind im Laufe der Zeit darin übereingekommen, dass *ḥātam* nicht nur "Siegel" im Sinne der Bestätigung der Offenbarung, sondern auch "letzter" der Propheten bedeutet.<sup>372</sup> Muḥammad hat nach Auffassung der Sunniten den höchsten Rang unter den Propheten, nach ihm wird es bis zum Tag der Auferstehung (*ilā yaum al-qiyāma*) keinen Propheten geben.

In seinen Schriften gegen die *Aḥmadīya* untermauerte Ḥusain b. Muḥsin diese These mit zahlreichen *ḥadīten*, beispielsweise aus *al-Fatḥ al-bārī* "*laisa bainī wa-baina 'Īsā nabī*" (zwischen mir und Jesus gibt es keinen Propheten)," oder "*lā nabīya ba'dī*" (nach mir gibt es keinen Propheten). Auch die anderen relevanten *ḥadīte* wurden von Ḥusain b. Muḥsin herangezogen, wie das berühmte *ḥadīṭ*, mit dem Muḥammad selbst seine Position unter den Propheten erklärte. Er erzählte vom Haus Amāns, in dem dieser eine Nische freiließ, in der ein Ziegelstein fehlte. Die Menschen hätten dieses Haus bewundert, sich aber gefragt, warum der Stein fehlte. Daraufhin habe Muḥammad gesagt: "Ich bin dieser Ziegelstein und das Siegel der Propheten."<sup>373</sup> Das folgende *ḥadīṭ* war in den Augen der *Ahl-e ḥadīṭ* besonders authentisch:

"Ich bin Muḥammad, ich bin Aḥmad, ich bin der Auslöcher, mit mir tilgt Allāh den Unglauben. Ich bin derjenige, bei dem sich die Menschen am Tage der Versammlung (i.e. am Tag des Jüngsten Gerichts) zusammenfinden. Und ich bin der Letzte (der Propheten)."<sup>374</sup>

Daneben gebe es zahlreiche weitere *ḥadīte* wie beispielsweise: "Du bist der Gesandte Gottes und das Siegel der Propheten,"<sup>375</sup> die allesamt in Ḥusain b. Muḥsins Augen den Anspruch Muḥammads auf die Bezeichnung Siegel des Propheten bestätigten.

Ḡulām Aḥmad waren diese von Ḥusain b. Muḥsin genannten *aḥādīṭ* selbstverständlich geläufig. Er wollte jedoch nicht anerkennen, dass Gott seiner *umma* keinen Propheten mehr gesandt hatte und somit die göttliche Inspiration nach Muḥammads Tod abgeschnitten habe (*inqaṭa'a al-waḥy ba'da wafātihi*).<sup>376</sup> Gott könne nicht gewollt haben, dass die Menschen ohne die Anleitung eines Propheten bleiben müssten. Schon aus diesem Grund müsste die Möglichkeit eines weiteren Propheten bestehen.

<sup>370</sup> J. van Ess: *Islamische Theologie* i, 5 f.; 29 f.

<sup>371</sup> Ḥusain b. Muḥsin: *Fatḥ ar-rabbānī*, 9.

<sup>372</sup> J. van Ess: *Islamische Theologie* i, 5 f.; 29 f.

<sup>373</sup> al-Buḥārī: *Ṣaḥīḥ Buḥārī*, *Kitāb al-manāqib*, bāb 17, Nr. 735 ...*fa-anā al-labina wa-anā ḥātim an-nabīyīn*.

<sup>374</sup> al-Buḥārī: *Ṣaḥīḥ*, *Kitāb al-manāqib*, bāb 16, Nr. 732. *Qāla Rasūl Allāh: anā Muḥammad, anā Aḥmad, anā al-māḥī allaḍī yamḥū Allāh bihi al-kufr, wa-anā al-ḥāšir allaḍī yuḥšar an-nās 'alā qadamī, wa-anā 'aqīb*.

<sup>375</sup> *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Kitāb al-īmān*, Nr. 457: *Anta rasūl Allāh wa-ḥātim al-anbiyā'*.

<sup>376</sup> Ḡulām Aḥmad: *Ḥamāmat al-buṣrā*, 27.

Mit genau solchen Aussagen machte sich Ġulām Aḥmad in den Augen von Ḥusain b. Muḥsin des Verstosses gegen das Prinzip des Siegels der Propheten schuldig. In der Konsequenz bedeutete dieses, dass Ġulām Aḥmad sich außerhalb der islamischen *umma* befinde und damit zum Ungläubigen (*kāfir*) werde.

Ġulām Aḥmad selbst hingegen bestand Zeit seines Lebens darauf, dass er ein "Gläubiger und ein Muslim sei, der an Gott ... und seinen Propheten glaube."<sup>377</sup> Nun könnte man argumentieren, dass der Glaube der *Ahl-e ḥadīṭ* an ʿĪsās erneutes Erscheinen auf der Erde auch gegen die Theorie des "Siegel der Propheten" verstosse, denn immerhin gilt Jesus im Islam ebenfalls als ein Prophet (*nabī*) und Gesandter Gottes (*rasūl*). Das Erscheinen ʿĪsās berührte aber in den Augen der *Ahl-e ḥadīṭ* nicht den Status von Muḥammad als Siegel der Propheten. Jesus war für sie vielmehr ein Prophet aus der alten Zeit (*nabī qadīm*), der niemals vorhatte, die *ṣarīʿa* zu abrogieren.<sup>378</sup> Sein Kommen auf die Erde sei vielmehr durch die islamische Überlieferung legitimiert und stehe ganz im Zeichen des Islam. Aus diesen Gründen könne niemand anders als Muḥammad für sich beanspruchen, das Siegel der Propheten zu sein.

Der letzte Abschnitt der *fatwā* Ḥusain b. Muḥsins<sup>379</sup> beschäftigte sich mit der Behauptung Ġulām Ahmads, ihm sei seine eigene Identität als Messias und Ebenbild Jesu von Gott in einer Offenbarung (*mūḥan*)<sup>380</sup> aufgezeigt worden, beziehungsweise, er sei diesbezüglich von Gott inspiriert (*mulham*)<sup>381</sup> worden. Auch das sei ein kompletter Irrglaube (*ḍalāl*). Von diesen Begriffen sei, so Ḥusain b. Muḥsin, im Zusammenhang mit "normalen" Menschen in Qurʾān und *sunna* niemals die Rede gewesen. Vor allem den Begriff *waḥy* wollte Ḥusain b. Muḥsin auf die Person Muḥammads begrenzt wissen, dem die göttliche Offenbarung zuteil geworden sei.

Ḥusain b. Muḥsin sei von verschiedenen Gelehrten gefragt worden, ob diese genannten Verfälschungen des Qurʾān und der *sunna* durch Ġulām Aḥmad mit den Behauptungen der Juden, die das Wort Gottes verfälscht hätten, identisch seien. Ḥusain b. Muḥsin bestätigte das. Zur Untermauerung seiner Thesen führte er zwei Werke an: Ibn Qayyim al-Ġauzīyas *Iġāṭat al-lahfān*<sup>382</sup> und Ibn Taimīyas *Buġyat al-murād fir-radd ʿalā al-mutafalsifa wal-Qarāmiṭa wal-Bāṭiniya*.<sup>383</sup> Beide Autoren hätten zurecht eine unsachgemäße Interpretation des Qurʾān ohne Beweisführung (*taʿwīl dūn tadlīl*) durch die Philosophen (*mutafalsifa*) kritisiert. Dieses Vergehens hätten sich in erster Linie die Anhänger Ibn ʿArabīs schuldig gemacht.<sup>384</sup> Diese glaubten uneingeschränkt an die

<sup>377</sup> Ibid., 9.

<sup>378</sup> Ḥusain b. Muḥsin: *Faḥ ar-rabbānī*, 9

<sup>379</sup> Ḥusain b. Muḥsin: *Faḥ ar-rabbānī*, 19–20.

<sup>380</sup> A.J. Wensinck: "Waḥy", in EI (1) iv, 1181–1184. Dieser Begriff wird zumeist auf Muḥammad angewandt. Er bezeichnet die Kommunikation zwischen Gott und den Menschen durch einen Engel. Der Empfänger der Botschaft soll die gesamte Menschheit sein.

<sup>381</sup> D.B. Macdonald: "Ilhām", in EI (2) iii, 1119 f. Im Unterschied zu dem Begriff *waḥy* ist *ilhām* für den Einzelnen bestimmt. "Inspiriert" werden in der Literatur nicht nur Propheten, sondern auch *ṣūfīs*, Heilige und andere herausragende Persönlichkeiten.

<sup>382</sup> GAL 00.

<sup>383</sup> GAL 00.

<sup>384</sup> Zum Einfluss Ibn ʿArabīs auf Ġulām Aḥmad siehe Y. Friedmann: *Prophecy continuous*, 106 f.

Falschaussagen der Christen (*Naṣrānīya*). So hätte sich die These verbreitet, dass Muḥammad verkündet habe, dass das "geistige Wesen Jesu" (*rūḥānīyat ʿĪsā*) vom Himmel herabsteigen werde. Diese Theorie habe über die philosophischen Wissenschaften (*al-ʿulūm al-falsafīya*) Eingang in Askese und Sufismus (*zuhd wa-taṣawwuf*) gefunden. Ġulām Aḥmad sei in seiner Behauptung, dass es nicht Jesus selbst sei, sondern sein Geist, der zur Erde herabsteige, den Fehlinterpretationen Ibn ʿArabīs gefolgt und habe sich damit als Anhänger Ibn ʿArabīs entlarvt. Ḥusain b. Muḥsin summierte letztendlich, dass Ġulām Aḥmads Ansprüche auf falschen Fundamenten stünden und nur eine einzige Lüge seien.

#### 4.3.4.3 Ġulām Aḥmad als *mahdī*

In dieselbe Richtung - Ġulām Aḥmad als Lügner darzustellen - ging Ḥusain b. Muḥsins zweite *fatwā*, die im ersten Band der *fatwā*-Sammlung *Nūr al-ʿain* veröffentlicht wurde. Einige vorzügliche Gelehrte hätten ihm, Ḥusain b. Muḥsin, die Frage gestellt, was von Ġulām Aḥmads Anspruch zu halten sei, der erwartete *mahdī* (*al-mahdī al-mauʿūd al-muntaẓar*) zu sein. Genau wie zuvor Ṣiddīq Ḥasan Ḥān bei der Ablehnung der Anspüche des sudanesischen *mahdī* zählte Ḥusain b. Muḥsin zunächst einmal einen Großteil der zu diesem Thema überlieferten *ḥadīṭe* auf. Daraus zog er den Schluss, dass Ġulām Aḥmad nicht der erwartete *mahdī* sein könne. Die Gründe, die Ḥusain dafür anführte, waren folgende: Ġulām Aḥmads Name ist nicht erwartungsgemäß der Muḥammads, sein *nasab*, sein Aussehen und seine Taten stimmten nicht mit denen überein, die über den wahren *mahdī* überliefert wurden.

Der eigentliche Dreh- und Angelpunkt der Diskussion war aber der Anspruch Ġulām Aḥmads, zugleich Messias und *al-mahdī al-mauʿūd* zu sein. In seiner Person verkörperten sich seiner eigenen Meinung nach zugleich die Person ʿĪsās als auch die Muḥammads. Er sei eine "Ent-hüllung" (*burūz*) Muḥammads,<sup>385</sup> ein "Schatten" (*ẓill*) des Propheten. Es gäbe keinen anderen *mahdī*, die Überlieferungen schilderten nur eine einzige Gestalt. Dabei berief er sich auf ein *ḥadīṭ* aus dem *Sunan Ibn Māǧā*, in dem es heisst, dass ʿĪsā mit dem *mahdī* identisch sei.<sup>386</sup>

Ḥusain b. Muḥsin war jedoch der Meinung, dass er bereits in *al-Fatḥ ar-Rabbānī* hinreichend dargelegt habe, dass der Messias nicht der *mahdī* sei. Er verwies erneut mehrfach auf Šaukānīs Werk *Tauḍīḥ fī tawātir mā ǧāʿa fil-aḥādīṭ fil-mahdī wad-daǧǧāl wal-masīḥ*. Schon in dieser Schrift hatte Šaukānī dahingehend Stellung bezogen, dass sich die Überlieferungen bezüglich *mahdī* und ʿĪsā extrem von einander unterscheiden. über den Messias und sein zweites Kommen auf die Erde gäbe es alleine siebzig *ḥadīṭe*, so dass Ġulām Aḥmad seine ungerechtfertigten Ansprüche nach Ḥusains Meinung schon lange hätte aufgeben müssen. Dieses war selbstverständlich nicht der Fall. Im Gegenteil, ein weiterer Streitpunkt verschärfte die Auseinandersetzungen zwischen *Ahl-e ḥadīṭ*

<sup>385</sup> Ġulām Aḥmad: *Maktūb Aḥmad*, 9.

<sup>386</sup> Ibn Māǧā: *Sunan, Kitāb al-ḥadīṭ*, Nr. 3077.

und *Aḥmadīya*: die Frage nach der Legitimität eines *ḡihād* in Indien. Diese Frage ist eng mit der des *mahdī* verknüpft.

#### 4.3.5 Die Debatte über den *ḡihād*

Wie zahlreiche andere Muslime betrachtete Ṣiddīq Ḥasan Ḥān Ġulām Aḥmad infolge seiner Ansprüche als eine Verkörperung des Antichristen, des *daḡḡāl*. In der Geschichte des Islam habe es dreißig Männer gegeben, die als *daḡḡāl* aufgetreten seien. Ġulām Aḥmads Auftreten sei nur im Kontext der herannahenden Endzeit zu verstehen. Er habe dem Islam in Indien durch seine fehlgeleiteten Interpretationen erheblich geschadet und somit für seinen beschleunigten Niedergang gesorgt. In seinem Werk *Fatḥ al-maḡīd* soll Ṣiddīq Ḥasan Ḥān über Ġulām Aḥmad geschrieben haben:

"One of the impostors of our time is a foul person named Ghulam Ahmad Qadiyani, a European type of impostor. May Allahu ta'ala make him more abominable! May He make everybody hear of his evil. May He make also those who have drifted into his way of disbelief as bad as he is! For he engendered a grave fitna. First he claimed to be the Messiah. Then he attempted to claim that he was a prophet. He made himself a means for the Christian states' policy of breaking up the Muslims."<sup>387</sup>

Hinter diesem Zitat Ṣiddīq Ḥasans steht der bis zum heutigen Tage gegen die *Aḥmadīya* gerichtete Vorwurf, Ġulām Aḥmad hätte im Dienst der Briten gestanden, um den Muslimen zu schaden. Viel schlimmer noch, er sei von den Briten als Spion angeheuert worden, um die Ziele der Briten unter den Muslimen Indiens zu propagieren.<sup>388</sup>

Es ist sicherlich unbestreitbar, dass Ġulām Aḥmad unzählige Werke verfasste, um die Herrschaft der Briten in Indien zu legitimieren. Bereits in den ersten Bänden von *Barāhīn al-Aḥmadīya* hatte er seine Loyalität gegenüber den Briten zum Ausdruck gebracht, später folgten unzählige weitere Titel wie *Governement-e angrezi aur ḡihād* ("Die britische Regierung und der *ḡihād*"), *Istihār Governement kī tawaḡḡuh ke lā'iq* ("Ankündigung, sich der britischen Regierung vertrauensvoll zuzuwenden") sowie Briefe an die britischen Behörden im Punjab. Es ist zudem nicht zu bestreiten, dass umgekehrt zahlreiche britische Zeugnisse existieren, die die Verdienste der Familie Ġulām Aḥmads darstellen:

"The family [von Ġulām Aḥmad] did excellent services during the Mutiny of 1857. Ghulam Murtaza enlisted many men and his son Ghulam Qadir was serving in the force of General Nicholson when that officer destroyed the mutineers of the 46 Native Infantry who had fled from Sialkot at Trimughat. General Nicholson gave Ghulam Qadir a certificate stating that in 1857 Mirza family showed greater loyalty than any other in the district."<sup>389</sup>

<sup>387</sup> Zitiert [www.hizmetbooks.org/Endless\\_Bliss\\_Second\\_Fascicle/bliss2-36.htm](http://www.hizmetbooks.org/Endless_Bliss_Second_Fascicle/bliss2-36.htm), heruntergeladen am 6.7.01. Die Authentizität der Textstelle ist allerdings insofern umstritten, als dass *Fatḥ al-maḡīd* eigentlich nicht zu den authentisch belegten Schriften Ṣiddīq Ḥasans zählt.

<sup>388</sup> Saif, 625.

<sup>389</sup> Abdul Rahim Dard: *Life of Ahmad*. Lahore 1948, 13.

Tatsächlich stellten die Briten das Familienvermögen und das *ğāğīr* wieder her, das die Familie Ġulām Aḥmads unter der Herrschaft der Sikhs verloren hatte.<sup>390</sup> Vielleicht sah sich die Familie tatsächlich aus diesem Grund den Briten verpflichtet.

Eventuell ist der spätere Konflikt Lepel Griffins mit Şiddīq Ḥasan Ḥān um dessen angebliche Illoyalität gegenüber den Briten auch vor dem Hintergrund der positiven Beurteilung Ġulām Aḥmads durch die Briten zu sehen. In einer Auseinandersetzung zwischen zwei muslimischen Gelehrtengruppen ergriffen die Briten sicherlich gerne die Partei der Muslime, die sich bereits in der Vergangenheit mehr als loyal erwiesen hatte. Im Falle der Familie Ġulām Aḥmads war die Loyalität gegenüber den Briten hinreichend bewiesen worden, im Falle Şiddīq Ḥasan Ḥāns hegte Lepel Griffin Zweifel. Es lagen ihm und den Vertretern der Behörden im Punjab unzählige Schriftstücke vor, welche die ehrlichen Absichten der *Aḥmadiya* beteuerten. Auch von den *Ahl-e ḥadīṭ* gab es solche Versicherungen, aber trotzdem wurden sie von den Briten immer noch mit Misstrauen betrachtet.

Die positive Beurteilung der *Aḥmadiya* seitens der Briten ist unter anderem auf Ġulām Aḥmads Haltung zum Thema *ğihād* zurückzuführen. Genau das war auch der theologische Knackpunkt in der Auseinandersetzung zwischen *Ahl-e ḥadīṭ* und *Aḥmadiya*:<sup>391</sup> die Neuinterpretation des Begriffes *ğihād*,<sup>392</sup> die Ġulām Aḥmad in seinen Werken vornahm. In dieser Diskussion ging bei dem Wort *ğihād* nicht um "Anstrengung, Mühe", sondern um *ğihād* als "bewaffnete Auseinandersetzung" und die Frage der Legitimität des Widerstandes. Der Begriff *ğihād* wurde somit im indischen Kontext des 19. Jahrhunderts nur mit einer sehr eingeschränkten Bedeutung diskutiert. Differenzierungen zwischen dem "großen" und dem "kleine" *ğihād* entfielen. Eigentlich sah die islamische Dogmatik die differenzierte Deutung von großem *ğihād* als Kampf gegen seine innere Triebseele (*nafs*) und dem kleinem *ğihād* als dem bewaffneten Kampf (gegen die Ungläubigen) vor.<sup>393</sup> Die Befürworter der Definition des *ğihād* ausschließlich als militärischer Auseinandersetzung sahen sich durch mehrere Qurʾān-Verse bestätigt, in denen von *ğihād* als einem bewaffneten Kampf die Rede ist, so beispielsweise "Und kämpft allesamt gegen die Heiden, so wie sie allesamt gegen euch kämpfen."<sup>394</sup> Diejenigen, die hingegen für eine Unterscheidung zwischen den beiden Arten von *ğihād* plädierten, fühlten sich im Recht aufgrund der folgenden Überlieferung: im Recht: "Einige *şahāba* kamen von der Schlacht zurück und

<sup>390</sup> K.W. Jones: *Socio-religious reform movements*, 115.

<sup>391</sup> Zu dieser Debatte siehe Sayyid Abul Hasan Ali Nadwī: *Qadianism*, 87 ff sowie H.H. Işik: *The Religious reformers in Islam*. Istanbul, 1970, 16 ff.

<sup>392</sup> Dazu vergleiche Y. Friedmann: "Jihād in Aḥmadī thought", in M. Sharon (ed.): *Studies in Islamic History and civilization in honour of Professor David Ayalon*. Jerusalem 1986, 221-235. Sowie ders.: *Prophecy continuous*, 166-180.

<sup>393</sup> E. Tyan: "Djihād", in EI (2), CD-ROM-Edition; R. Peters "Jihād", in OEMIW ii, 369-373. Ders.: *Islam and colonialism: the doctrine of jihad in modern history*. The Hague 1979 und ders.: *Jihad in classical and modern Islam*. Princeton 1996.

<sup>394</sup> Sure 9, Vers 36.

erklärten: "Wir sind zurückgekehrt vom kleinen *ǧihād* (*al-ǧihād al-aṣḡar*) und beginnen nun den großen *ǧihād* (*al-ǧihād al-akbar*)."<sup>395</sup>

Dem großen Kampf gegen die eigenen niederen Instinkte maßen vor allem die Sufis große Bedeutung bei. Diese Form des Kampfes mit der Seele (*al-ǧihād bin-nafs*) schloss den Einsatz von Waffen gegen die Ungläubigen in den meisten Bruderschaften zunächst einmal aus. Ġulām Aḥmad kam in seiner Ablehnung des bewaffneten Kampfes gegen die Ungläubigen, genauer gesagt gegen die Briten, zu demselben Schluss: die islamischen Quellen definieren *ǧihād* ausschließlich als "geistige Anstrengung" zur islamischen Ausrichtung des eigenen Lebens. Ein bewaffneter Kampf sei hingegen für jeden Muslim auszuschließen, da er nicht dem Wesen des Islam entspräche.

Ġulām Aḥmad baute seine Argumentation bezüglich eines Verbotes der bewaffneten Auseinandersetzung mit den Briten auf zwei Pfeilern auf: zum einen auf der Theorie vom passiven, defensiven *ǧihād*, der vom Qurʾān immer wieder gefordert worden sei, zum anderen auf der These von der Abrogation der koranischen Verse in Bezug auf das Thema *ǧihād*.

Zum ersten Thema merkte Ġulām Aḥmad an, dass ein bewaffneter *ǧihād* nicht islamisch zu legitimieren sei, denn auch der Prophet habe immer nur dann zu den Waffen gegriffen, wenn es die Situation der Muslime unabdingbar machte. Niemals hätte der Prophet Ġulām Aḥmads Ansicht nach in aggressiver Absicht Auseinandersetzungen ausgetragen, es habe sich vielmehr um Notwehr gehandelt. Diese Auffassung Ġulām Aḥmads fand sah er im Qurʾān, Sure 22, Vers 39 bestätigt:<sup>396</sup> "Erlaubnis (sich zu verteidigen) ist denjenigen gegeben, die bekämpft werden, weil ihnen Unrecht geschah."

Das ist die Lesart, die bis zum heutigen Tag von der *Aḥmadīya* vertreten wird. Rudi Paret hat allerdings in seiner Übersetzung auf die unterschiedlichen Interpretationsmöglichkeiten dieses Verses hingewiesen. Die zweite ebenfalls überlieferte Lesart lautet nämlich: "Denjenigen, die gegen die Ungläubigen kämpfen, ist die Erlaubnis (zum Kämpfen) erteilt." Diese Variante wird von der *Aḥmadīya* als zu offensiv abgelehnt.

Wollte Ġulām Aḥmad seine Interpretation des Qurʾān durchsetzen, musste er zwangsläufig eine Änderung des Verständnisses von *tafsīr* vornehmen. Bei seiner Qurʾān-Interpretation lehnte er die Theorie von der Abrogierung (*nash*) der einzelnen Verse des Qurʾān ab, die die Aufhebung bestimmter Suren vorsah.<sup>397</sup> Gemäß der mehrheitlichen Auffassung der Sunniten - nicht nur in Indien - wurden die Verse, in denen vom bloßen Recht auf Selbstverteidigung die Rede ist, durch spätere Suren abrogiert, die eindeutig den *ǧihād* als aktiven Kampf gegen die Ungläubigen

<sup>395</sup> Ḥaṭīb al-Baġdādī: *Tārīḥ Baġdād*, zitiert nach S.A. Schleifer: "Understanding Jihād: definition and methodology". *IQ* 27 iii (1983), 118-131, hier S123; Kh. Duran: "Überall Pflicht: der Kleine und der Große Dschihad." *FAZ* (10.10.2001), 11-14, 11 und R. Peters: *Islam and colonialism*, 118. Wie Peters bereits bemerkt, ist dieses *ḥadīṭ* in keiner kanonischen Sammlung enthalten.

<sup>396</sup> *Der Heilige Quran- Taschenbuchausgabe*. Frankfurt 1989 (Ausgabe der deutschen *Aḥmadīya*).

<sup>397</sup> J. Burton: "Naskh", in *EI* (2) vii, 1029 f.

propagieren. Das sollte sogar für den Fall gelten, dass die Ungläubigen nicht mit den Kampfhandlungen beginnen.<sup>398</sup>

Ġulām Aḥmad lehnte diese Art des Abrogierens ab und stellte sich gegen die Mehrheit der sunnitischen Muslime Indiens. Zur Rechtfertigung seiner eigenen Theorie musste er auf ein Hilfskonstrukt zurückgreifen, das folgendermaßen aussah: es sei nicht entscheidend, zu welchem Zeitpunkt eine Sure offenbart worden ist, sondern ob sie die Lebensumstände desjenigen zum Ausdruck bringt, der sich in einer bestimmten Situation befindet. Und Ġulām Aḥmad war nun einmal der Ansicht, dass die Umstände in Indien keinen offensiven *ġihād* gegen die Briten zuließen. Der Grund dafür sei, dass der britische Staat gut zu Muslimen sei (*ad-daula al-briṭānīya muḥsina ilā muslimīn*, sic), denn die Muslime könnten dort in Sicherheit (*āmān*) leben.<sup>399</sup> In diesem Punkt war er sich zumindest mit einigen Gelehrten der *Ahl-e ḥadīṭ* einig. Der *ġihād* mit Waffen und das beständige Blutvergießen seien durch die koranischen Verse nicht länger legitimiert. Stattdessen könne ein *ġihād* nur noch so verstanden werden, dass Auseinandersetzungen mit Ungläubigen (beispielsweise mit Vertretern der *Āryā Samāj*) mit Wortgefechten ausgetragen werden sollten. Predigten und Mission (*tablīġ*) seien die adäquaten Mittel, die Menschen für den Islam zu gewinnen, der an sich eine friedliche Religion sei.

In Ġulām Aḥmads Augen hatten Gelehrte wie Şiddīq Ḥasan Ḥān und die anderen *Ahl-e ḥadīṭ* dafür gesorgt, dass der Begriff *ġihād* von den Europäern völlig falsch verstanden worden sei. Dafür seien in erster Linie Şiddīq Ḥasan Ḥāns Fehlinterpretation verantwortlich, die über den *mahdī* und dessen Einsatz von Gewalt publik gemacht wurden. Der *mahdī* führe, so habe es Şiddīq Ḥasan zumindest dargestellt, einen Krieg gegen alle Ungläubigen - damit auch gegen die britischen Kolonialherren. Solche Darstellungen hätten dazu geführt, dass sich die Europäer ein komplett falsches Bild vom Islam und den Muslimen machten und diese als Aufrührer betrachteten.

Şiddīq Ḥasan Ḥān habe in seinen Werken, so Ġulām Aḥmad weiter, die Menschen glauben lassen, dass der *mahdī* nicht mehr als ein blutrünstiger Kriegsherr sei, der seine militärischen Eroberungen mit einem gewaltigen Heer machen werde: so werde er den Andalus zurückerobern, Konstantinopel, den Irak und Syrien und nicht ruhen, bis er für die Muslime alle Länder erobert habe.<sup>400</sup> Sein Reich (*mulk*) werde sich von Osten nach Westen ausdehnen und sieben (nach einigen Überlieferungen neun) Jahre andauern. Weiterhin habe Şiddīq Ḥasan in mehreren seiner Werke behauptet, dass der echte *mahdī* die Muslime dazu bringen werde, den Qur'ān und die *sunna* getreu zu befolgen. Die Ungläubigen sollten notfalls mit Gewalt dazu gebracht werden, den Islam anzunehmen. Alle, die sich dem *mahdī* entgegenstellen, würden es später bereuen.<sup>401</sup>

<sup>398</sup> E. Tyan: "Djihād", in EI (2), CD-ROM-Edition.

<sup>399</sup> Ġulām Aḥmad: *Ḥamāmat al-buṣrā*, 55.

<sup>400</sup> Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān: *Ḥuġaġ al-kirāma*, 366 f.

<sup>401</sup> Ġulām Aḥmad: *Ḥamāmat al-buṣrā*, 55 f.

Tatsächlich hatte Ṣiddīq Ḥasan Ḥān in mehreren seiner Schriften Überlieferungen angeführt, in denen im Zusammenhang mit dem *mahdī* von gewaltsamen Aktionen berichtet wurde. Sogar gegen die Christen, genauer gesagt gegen die Briten, richtete sich die Gewalt des *mahdī*: die Königin von England und der Vizekönig würden nämlich eines Tages in Ketten vor den *mahdī* gezerrt werden. In der Tat findet sich in *al-Idā'a*<sup>402</sup> das folgende Zitat:

"Ich hörte unseren Ṣaiḥ Aḥmad b. Muḥammad, bekannt als Ibn Ḥuḡḡa [diese Person ließ sich nicht eindeutig identifizieren, C.P.], einige Male sagen: das sind die Nachrichten von der Herrschaft der Ungläubigen über die Länder der Muslime, genau wie in dieser Zeit, in der die Feinde über den Andalus, Ḥurāsān und andere Länder herrschen. Die Frau wird gefangengenommen und mit Stricken gefesselt werden, oder ihr kleiner Sohn. Die beiden werden getrennt werden, und ihr Sohn wird erwachsen. Vielleicht treffen die beiden zusammen und heiraten, wie es häufig passiert.... wenn die Frau durch ihren Fehler ein Kind gebärt, dann entspricht das den Anzeichen für die Bedingungen der *sā'a*, gemäss des Ausspruchs des Propheten: 'Die *sā'a* wird nicht kommen, bis die Bewohner Rūms [i.e. die Christen] die meisten Menschen auf der Welt stellen."

Diese Äußerungen wurden nicht nur von der *Aḥmadīya*, sondern auch von den Briten so ausgelegt, dass Ṣiddīq Ḥasan Ḥān einen bewaffneten Kampf, ja sogar einen *ḡihād* zur Beendigung der britischen Herrschaft in Indien für gerechtfertigt halte. Zwar hatte er in *Iqtirāb as-sā'a* noch ausgeführt,<sup>403</sup> dass die Europäer zu seiner Zeit unumstrittenermaßen als Herrscher über ganz Indien zu gelten hätten, auch wenn es einige hinduistische und muslimische Fürsten gäbe, die über kleine Staaten herrschten. Dennoch würden sich die Briten eines Tages für diese Herrschaft vor dem *mahdī* verantworten müssen. Vielleicht würde Indien aber auch von einem anderen Land beherrscht werden - Gott allein wüsste über diese Angelegenheit Bescheid.

In *Ḥuḡḡ al-kirāma* hatte Ṣiddīq Ḥasan tatsächlich von dem großen Heer des *mahdī* berichtet, das einer überwältigenden Mehrheit von knapp einer Millionen christlichen Soldaten gegenüber stehen würde und dieses schließlich vernichtend schlagen würde.<sup>404</sup> Daraus schlossen seine Gegner, dass Ṣiddīq Ḥasan den *mahdī* als Militärführer ansah, der das Ziel eines *dār al-islām* mit Hilfe des Schwerts erreichen wollte. Diese Sichtweise ist allerdings verkürzt, denn Ṣiddīq Ḥasan hatte den sudanesischen *mahdī* wegen seiner Gewaltanwendung kritisiert und ihn mit Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb verglichen. In *Iqtirāb as-sā'a* hatte Ṣiddīq Ḥasan beklagt, dass sowohl der *mahdī* als auch Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb ungerechtfertigterweise viel Blut vergossen hätten.<sup>405</sup> Im Gegensatz zu den Kämpfen Muḥammad b. 'Abd al-Wahhābs seien die Feldzüge eines - wenn auch nicht des sudanesischen - *mahdī* aber voll durch die islamische Theologie gerechtfertigt, denn sie dienten dem höheren Zweck, dass eines Tages alle Menschen unter der

<sup>402</sup> Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *al-Idā'a*, 104.

<sup>403</sup> Diese Ausführungen sind in der von mir konsultierten Auflage schon nicht mehr vorhanden und mussten deshalb dem Text *Affairs in Bhopal* (38 f.) entnommen werden.

<sup>404</sup> Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Ḥuḡḡ al-kirāma*, 347.

<sup>405</sup> Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Iqtirāb as-sā'a*, 56; 86.



gerechten Herrschaft eines *mahdī* leben würden. Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhābs Eroberungen stifteten hingegen nur Zwietracht (*fitna*) unter den Muslimen und führten zum Tod unschuldiger Menschen. Ṣiddīq Ḥasan Ḥān, so behaupteten zumindest seine Freunde, habe aber den Vergleich zwischen *mahdī* und Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb nur angestrengt, um den Nağdī als "blutvergießendes Monster" zu brandmarken, und nicht, um die Verdienste des wirklichen, erwarteten *mahdī* für den Islam zu schmälern.<sup>406</sup> Er habe außerdem auch den sudanesischen *mahdī* nicht als den erwarteten *mahdī* anerkannt.

Ṣiddīq Ḥasans Ausführungen zum Thema *ğihād* sind somit erwiesenermaßen völlig konträr zu denen Ğulām Aḥmads, auch wenn die beiden Gelehrten zu dem selben Ergebnis kommen: es gibt keine Rechtfertigung des *ğihād*. Ğulām Aḥmad hatte in seinen Werken immer wieder darauf bestanden, dass mit dem Erscheinen des *mahdī* ein neues Zeitalter anbrechen würde, das friedlich ohne militärische Auseinandersetzungen auskommen würde. Der *mahdī* würde auf friedvolle Weise erreichen, dass sich alle Menschen zum Islam bekehren. Ṣiddīq Ḥasan Ḥān und andere *Ahl-e ḥadīṭ* hätten hingegen dafür gesorgt, dass das Bild des *mahdī* das eines "blutrünstigen" *mahdī* sei, dessen vordringliche Mission der *ğihād* gegen die Briten sei.

Seine Aussagen, das mussten auch die Befürworter Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns zugestehen, klangen tatsächlich nach Anwendung von Gewalt durch den *mahdī*. Ḥusain Baṭālwī aber, der Herausgeber der *Ahl-e ḥadīṭ*-Zeitschrift *Iṣā‘at as-sunna* (Lahore), zeigte sich in dieser Frage als einer der vehementesten Verteidiger Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns. Immer wieder versuchte er in seiner Zeitschrift, Ṣiddīq Ḥasan vor den Vorwürfen sowohl von muslimischer als auch von britischer Seite reinzuwaschen. In Bezug auf den *mahdī* sagte Baṭālwī, dass Ṣiddīq Ḥasan Ḥān nichts weiter getan habe, als im allgemeinen über die Theorie des Mahdismus zu schreiben, er sei in keinster Art und Weise positiv auf den sudanesischen *mahdī* eingegangen. Von diesem könne man zwar behaupten, dass er ein *muğaddid* sei, von dem erwarteten *mahdī* dürfe man im Zusammenhang mit ihm aber nicht sprechen.<sup>407</sup> Die Aussagen zum Thema *mahdī* seien zum Großteil den Werken anderer Autoren entnommen. Beispielsweise sei *Iqtirāb as-sā‘a* nichts weiter als eine Übersetzung von al-Barzanğīs *Iṣā‘a li-aṣrāṭ as-sā‘a*. Für dessen Aussagen könne man Ṣiddīq Ḥasan nicht verantwortlich machen.

Abschließend kann man sagen, dass Ṣiddīq Ḥasan Ḥān nicht hinreichend darauf hingewiesen hat, dass er lediglich Quellen aus der islamischen Überlieferung referierte und zusammenfasste. Die Frage, was seine eigene Ansicht war, blieb zumeist unbeantwortet. Durch seine Vorgehensweise bleibt seine genaue Position im Diskurs über *mahdī*-Ansprüche und die Interpretation der britischen Herrschaft in Indien verschwommen. Abgesehen von der Anerkennung der Illegitimität eines *ğihād* in Indien waren sich *Aḥmadīya* und *Ahl-e ḥadīṭ* bei der

<sup>406</sup> N.N.: *Affairs in Bhopal*, 36 ff.

<sup>407</sup> N.N.: *Affairs in Bhopal*, 40.

Beurteilung der endzeitlichen Lehre völlig uneinig. Ġulām Aḥmad, Şiddīq Ḥasan und Ḥusain b. Muḥsin legten somit den Grundstein für einen Konflikt zwischen *Aḥmadīya* und *Ahl-e ḥadīṭ*, der bis zum heutigen Tage nicht ausgestanden ist.<sup>408</sup> Die *Ahl-e ḥadīṭ* sowie andere Gruppierungen, die der *Aḥmadīya* ablehnend gegenüber standen, versuchten, den Konflikt mit Ġulām Aḥmad auf der internationalen Bühne zu klären und die *Aḥmadīya* aus der Gemeinschaft der Muslime auszuschließen. 1319 / 1900 veröffentlichte Raşīd Riḍā in seiner in Kairo erscheinenden Zeitschrift *al-Manār* eine Rechtfertigung des Vorgehens gegen Ġulām Aḥmads,<sup>409</sup> wobei Riḍā heftig gegen die Ansprüche der *Aḥmadīya* polemisierte. Durch seinen beständigen Austausch mit Gelehrten aus der gesamten islamischen Welt, vor allem mit der damaszener *Salafīya*, und seine eigene Indienreise, war Riḍā stets bestens über die Entwicklungen in Indien informiert. Die Ansprüche Ġulām Aḥmads veranlassten Riḍā über einen Zeitraum von mehr als 30 Jahren, kontinuierlich Artikel gegen die *Aḥmadīya* zu publizieren.<sup>410</sup> Vielleicht waren es die umfassenden publizistischen Aktivitäten der *Aḥmadīya*-Gegner, die letztendlich auch die *Wahhābīya* auf den Plan rief. Im Rahmen ihrer Maßnahmen der Wahhabisierung schlossen sie in den Jahren 1933 und 1941 die Anhänger der *Aḥmadīya* von den *ḥağğ*-Zeremonien aus und verwiesen sie sogar des Landes.<sup>411</sup> Ihren vorläufigen Höhepunkt fand die Kontroverse um die *Aḥmadīya* im Jahr 1974, als die Regierung Pakistans ihnen den Status von Muslimen aberkannte und dadurch Tausende von *Aḥmadīs* zur Emigration zwang.

Auf Şiddīq Ḥasan Ḥāns Vorstellungen von *ğihād* und seiner Legitimität wird nochmals im Zusammenhang mit dem gegen ihn gerichteten Vorwurf des Wahhabismus und den Konflikten mit den Barelwīs eingegangen. Im folgenden Kapitel soll es es zunächst um die Auseinandersetzungen um das Eliminieren "unislamischer" Neuerungen aus der muslimischen Gesellschaft Indiens gehen. Diese führten später zum Konflikt zwischen den Mitgliedern der *Ahl-e ḥadīṭ* und der Barelwīs.

#### 4.4 Das Eliminieren von *bida'* aus der muslimischen Gesellschaft

Eng mit dem Themas der Endzeit verknüpft ist das der *bida'*<sup>412</sup> (unislamischen Neuerungen). Auch letzteres nahm in Şiddīq Ḥasan Ḥāns Werken nach dem Themenkomplex des *iğtihād* / *taqlīd* einen besonders großen Raum ein, wobei Şiddīq Ḥasan den *taqlīd* für die größte *bid'a* hielt. Das Auftreten so vieler verschiedener *bid'a* sah Şiddīq Ḥasan als weitere Anzeichen (*'alāmāt*) des herannahenden

<sup>408</sup> Vgl. zum *ğihād* auch M. Riexinger: *Sanā'ullāh Amritsarī*, 269 ff., zum Konflikt mit der *Aḥmadīya* ausführlich 295 ff.

<sup>409</sup> Raşīd Riḍā: "Radd maşīḥ al-Hind 'alā aṭ-ṭā'inīn" (Erwiderung des Messias' Indiens auf die Schmähungen). *al-Manār* 3 (1900), 671-674.

<sup>410</sup> Raşīd Riḍā: "Maşīḥ al-Hind wal-Manār" (Der Messias Indiens und die Manār). *al-Manār* 21 (1322/1904), 317 f.; ders.: "Maşīḥ al-Hind al-Qādiyānī ad-dağğāl", worin Riḍā die Polemik der indischen Gelehrten aufnahm, bei Ġulām Aḥmad handele es sich um den "Anti-Christen." *al-Manār* 31 (1931), 391-395, 379-380, 559-560; 751-752.

<sup>411</sup> G. Steinberg: *Religion und Staat*, 507.

<sup>412</sup> T.P. Hughes: "Bid'ah", in *Dictionary of Islam*, 42 f.; J. Robson: "Bid'a", in *EI* (2) i, 199; I. Zaman: "Bid'ah", in *OEMIW* i, 215 f. Für Indien speziell siehe M.K. Masud: "The Definition of bid'a in the South Asian Fatāwā literature". *Annales Islamologiques* 27 (1993), 55-75.

Endes der Welt. Dabei definierte er *bida'* nicht als "Neuerungen" im Sinne von Erfindungen, sondern als Sitten und Gebräuche, die von den Praktiken Muḥammads und der ersten islamischen Gemeinde abwichen. In einem Großteil seiner Schriften ging Ṣiddīq Ḥasan Ḥān trotz der Bedeutung, die er dem Thema *bida'* beimaß, nur sehr allgemein auf dieses Thema ein, ohne konkrete Beispiele einzelner *bida'* vorzubringen. Ganz anderes jedoch in seinem Werk *Ḥuḡağ al-kirāma fī aṭar al-qiyāma*.<sup>413</sup> Hier machen die konkreten Beispiele größerer oder kleinerer *bida'* immerhin vierzig Seiten des gesamten Werkes aus.

Ṣiddīq Ḥasan Ḥān versuchte den Lesern zu demonstrieren, dass ihr Fehlverhalten durch unzählige unislamische Neuerungen unweigerlich auf die Endzeit hinauslaufe. Dabei bestand er darauf, dass die genannten Unsitten zwar aus der islamischen Gesellschaft zu eliminieren seien, letztendlich der Prozess, der auf das Ende der Welt im Jahr 1300 zusteure, aber nicht mehr zu stoppen sei. Allerdings könne derjenige, der die unzähligen *bida'* vermeide, darauf hoffen, zu der von Gott zur Rettung ausgewählten und erretteten Gruppe (*al-firqa an-nāğiya*) zu gehören. Für Ṣiddīq Ḥasan waren die *Ahl-e ḥadīṭ* diese Gruppe, ihre Aufgabe sah Ṣiddīq Ḥasan Ḥān darin, alle anderen Muslime Indiens auf den unvermeidbaren Untergang hinzuweisen. Sich selbst begriff Ṣiddīq Ḥasan als *muğaddid*, als beständigen Mahner und Warner.

Die in dem betreffenden Kapitel von *Ḥuḡağ al-kirāma*<sup>414</sup> erwähnten *bida'*, die Ṣiddīq Ḥasan Ḥān in die Kategorie der "Kleinen und Mittleren Anzeichen für das nahe Weltenende" einordnete, behandelten eindeutig das Verhalten der muslimischen Bevölkerung Indiens. Die Bereiche, in denen die *bida'* nach Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns Ansicht überhand genommen haben, betrafen Totenkulte, Kleidungsstil und vor allem das Verhalten der Frauen. Besonders kritisiert wurden von Ṣiddīq Ḥasan Ḥān all jene Verhaltensweisen, die in dem Ruf stehen, nicht im Einklang mit der *ṣarī'a* und mit dem Beispiel der ehrwürdigen *salaf* zu stehen. Die *bida'*, die Ṣiddīq Ḥasan Ḥān in der Gesellschaft Indiens ausmachte, umfassten alle Lebensbereiche und betrafen nicht nur die sittlich-moralische Einstellung der Gläubigen, sondern auch den körperlichen Bereich, in dem einige Hygienevorschriften des Islam verletzt würden.

Ausführlich behandelte Ṣiddīq Ḥasan Ḥān Sitten und Gebräuche an islamischen Festtagen. Häufig sind derartige Sitten nur im indischen Kontext zu verstehen und haben lokale Traditionen aufgenommen. Aus diesem Grunde brandmarkte er diese Bräuche, nicht islamischen Ursprungs zu sein, und forderte, sie dringendst wieder aus der islamischen Gesellschaft Indiens zu entfernen. Dabei ging es nicht um tiefgreifende theologische Konzepte, sondern um einfache Richtlinien, die auch der Laie befolgen könne - und sogar müsse.

<sup>413</sup> Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Ḥuḡağ al-kirāma fī aṭar al-qiyāma*. Bhopāl 1291 / 1874.

<sup>414</sup> Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Ḥuḡağ al-kirāma*, 309-346. Soweit nicht anders erwähnt, beziehen sich alle Aussagen Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns auf dieses Kapitel.

So beklagte Ṣiddīq Ḥasan Ḥān, dass er in einer Zeit lebe, in der es schon um die Ausübung der grundsätzlichen Pflichten eines jeden Muslim schlecht bestellt sei. Alleine im Zusammenhang mit den Moscheen und den rituellen Gebeten existierten seiner Ansicht nach unzählige *bida'*, die von Muslimen begangen würden. Dieses fing schon mit dem Bau von Moscheen aus unreinen Rohziegeln (*be-ḥošt-e neḡs*)<sup>415</sup> an und gehe mit der prachtvollen Ausgestaltung von Moscheen und Gebetsnischen weiter, die sehr häufig vorkomme. Prunk beim Schmücken der Moschee sei aber ebenso wenig gestattet wie das Aufstellen von goldenen und silbernen Kerzenleuchtern an hohen Feiertagen. Gläubige, so führte Ṣiddīq Ḥasan Ḥān weiter aus, würden sich in der Moschee nicht angemessen verhalten, so sei das Ausspucken in der Moschee oder das Löschen brennender Kerzen an der Tagesordnung. Immer wieder würden sich Männer in der Moschee treffen, nur um über weltliche Dinge zu plaudern. Das sei auch dann zu kritisieren, wenn das Gespräch in arabischer Sprache geführt werde.

Als ebenso tadelnswert sei das Benehmen solcher Menschen einzustufen, die versuchten, in der Moschee Geschäfte zu betreiben. Beispielsweise gäbe es die schlechte Angewohnheit, dass einige Männer sich so in der Moschee plazierten, dass sie die Schuhe der Betenden im Blickfeld haben - und für diese Art der Bewachung sogar noch Geld kassierten. Auch der Verkauf von Wasser und die Bettelei müssten strikter unterbunden werden, letztgenannte besonders für den Fall, dass ohne wirtschaftliche Notwendigkeit gebettelt wird. Vor den Toren einer Moschee sollte darauf geachtet werden, dass sich Händler nicht dort niederlassen und ihre Waren zum Verkauf darbieten - schließlich handele es sich um eine Moschee und nicht um einen *bazār*. Dasselbe Argument gelte für Weber, Schneider, Kopisten und andere, die sich nicht zum Erwerb ihres Lebensunterhaltes in der Moschee niederlassen durften.

In der Moschee hat Ṣiddīq Ḥasan Ḥān weitere *bida'* während des Gebetes ausgemacht. So habe er bemerkt, dass einige Leute ihre Gebete statt in einer Moschee auf einem Müllhaufen, an einer Hauptstraße, in einem Badehaus (*ḥammām*) oder sogar in einer Schlachtereier verrichteten. Solche Praktiken habe der Prophet striktestens untersagt. Während des Gebetes ließen sich die Menschen immer wieder ablenken. So praktizierten sie Dinge, die das ganze Gebet ungültig machen, beispielsweise während des *namāz* über die Steine der Moschee zu streichen, den Blick ständig zum Himmel zu wenden oder sogar den Himmel mit in die Gebete einzubeziehen. Es sei auch nicht gestattet, während des *namāz* Scherze zu treiben und zu lachen.

Noch schlimmer sei es, dem Prediger während der *ḥuṭba* des Freitagsgebetes nicht genügend Aufmerksamkeit zu widmen, dieses sei sogar absolut verboten (*ḥarām*).

Anschließend wandte Ṣiddīq Ḥasan Ḥān sich gegen die unerlaubten Neuerungen, die bei der Pilgerfahrt auftreten. Diese bestünden alleine schon darin, dass einige Menschen es an der dem

<sup>415</sup> Darunter verstand Ṣiddīq Ḥasan Ḥān Ziegel, bei denen dem Lehm beispielsweise Kuhdung oder verunreinigtes Stroh beigemischt wurden. Siehe auch den Abschnitt über Reinheitsvorschriften in diesem Kapitel.

Anlass angemessenen Bescheidenheit fehlen ließen. So habe er immer wieder gesehen, dass manche Leute ihre Reittiere beim Aufbruch zur Pilgerfahrt verschwenderisch schmückten, beispielsweise die Sättel der Kamele mit Gold und Silber verzierten. Andere *bida'* traten laut Şiddīq Ḥasan während der Rituale an den verschiedenen Stationen des *ḥağğ* auf. Beispielsweise führten einige Pilger die Rituale nicht an den dafür vorgesehenen, festgelegten Orten durch. Zweitens hätten sich Gebräuche eingeschlichen, die nicht mit der *sunna* des Propheten übereinstimmten. So sei es zu vermeiden, bei der Umrundung der Ka'ba deren Mauern zu berühren und zu küssen. Auch eine Umrundung (*tawāf*) der Grabkuppel Adams sei eine schändliche Neuerung (*bid'a šanī'a*), die sofort unterbunden werden müsse.

Interessant ist, dass Şiddīq Ḥasan Ḥān nicht nur die Gläubigen anklagte, falsche Glaubenspraktiken auszuüben, sondern auch die Osmanen kritisierte, die zu seinen Lebzeiten die Herrschaft über Mekka und Medina innehatten. Diese hätten sich mit einigen einheimischen Beduinenstämmen verbündet und durch Gewalt die Pilger daran gehindert, zu den Wasserstellen zu gelangen. Das sei eine besonders schwere *bid'a*, da das Wasser allen Muslimen gehöre. Bereits Sikander Begum hatte in ihrem Bericht über ihre Pilgerfahrt auf derartige Vorkommnisse hingewiesen, und Şiddīq Ḥasan Ḥān konnte das auf Grund eigener Erfahrungen bestätigen. Obwohl beide Autoren grundsätzlich den Osmanen wohlgesonnen waren, wiesen beide auf deren Versäumnisse bei der Betreuung der Pilger hin. Şiddīq Ḥasan Ḥān beendete den Abschnitt über die *bida'* bei dem *ḥağğ* mit einem Hinweis auf seinen eigenen Reisebericht Werk *Riḥlat aṣ-Şiddīq*, aus dem man seiner Ansicht nach das korrekte Verhalten eines Pilgers entnehmen könne .

Die folgenden *bida'* betrafen den Bereich der Reinheit, im Speziellen die Vorschriften bei der Zubereitung von Mahlzeiten. So sei es absolut frevelhaft, Hammel und Ziegenböcke zu kochen, ohne sie ausbluten zu lassen. Diese Tat sei auch dadurch nicht zu verbessern, dass das gekochte Tier anschließend in einem großen Kupferkessel gewaschen und das unreine Blut ausgeschüttet werde. Keinesfalls dürfe das Fleisch derart zubereiteter Tiere auf dem *bazār* verkauft werden. Eine *bid'a* sei es auch, Essen in einem Ofen (*tanūr*; auch *tandūr*) zuzubereiten und den Ofendeckel mit unreiner Erde und Staub, der mit unreinen Substanzen vermischt ist, abzudecken. Nicht gestattet sei die Zubereitung von Essen auf dem Mist eines Tieres, wo doch allgemein bekannt sei, dass der Mist der zu verzehrenden Tiere unrein sei. Mit diesem Verbot grenzte Şiddīq Ḥasan Ḥān die Bräuche der indischen Muslime gegen die der Hindus ab: es ist unter Hindus allgemein üblich, den Dung der als heilig betrachteten Kühe als Brennmaterial oder zur Herstellung von Ziegeln zu verwenden.

Die Vorschriften bei der Behandlung von Lebensmitteln werden von Şiddīq Ḥasan durch Vorschriften zur persönlichen Körperhygiene ergänzt, zunächst durch Reinheitsvorschriften für den Besuch eines *ḥammāms*. Dort gelte alles als unrein, was Kontakt mit dem Boden des Bades

hatte. Somit sei es nicht erlaubt, sich mit Seife, die auf dem Boden des *ḥammām* gelegen habe, weiterhin zu waschen. Hintergrund dieses Verbotes ist, dass alles, was mit den Füßen berührt wurde, als unrein zu gelten habe. Übertreibung bei der körperlichen Hygiene und bei der rituellen Reinigung sei allerdings ebenfalls zu vermeiden, da das nichts weiter als Verschwendung (*isrāf*) sei. Schon der Prophet habe darauf hingewiesen, dass mit Wasser sparsam umzugehen sei. Die persönliche Hygiene dürfe dennoch nicht zu kurz kommen. So solle sich der Gläubige nach dem Erwachen am Morgen die Hände waschen, bevor er mit Gefäßen mit Lebensmitteln oder Wasser in Berührung komme. Unrein sei es auch, einen muslimischen Glaubensbruder anzuspucken oder ihn anderweitig mit unreinen Substanzen zu beschmutzen.

In jedem Fall ist interessant, dass *Ṣiddīq Ḥasan Ḥān* an jeden einzelnen Gläubigen den Anspruch stellte, nicht nur auf die Vorschriften des Islam in sittlich-moralischer Hinsicht zu achten, sondern auch seinen Körper rein zu halten. Die Reinheitsvorstellungen des Islam unterschieden sich aber nach Ansicht *Ṣiddīq Ḥasans* maßgeblich von denen der Hindus. Dieser Unterschied müsse sich durch die Verantwortung für seinen eigenen Körper bemerkbar machen.

Es ist ja bereits mehrfach darauf hingewiesen worden, dass die *Ahl-e ḥadīṭ* vor allem in Delhi und im Punjab über eine große Anhängerschaft unter Händlern und Kaufleuten verfügten. Aus diesem Grunde waren die Voraussetzungen für den Abschluss eines Kaufvertrages (*bai'*) besonders bedeutend. *Ṣiddīq Ḥasan Ḥān* betont, dass nicht der wirtschaftliche Gewinn einer Transaktion im Vordergrund stand<sup>9</sup>, sondern den Einklang des Geschäfts mit der *ṣarī'a*. Schon der Ort des Verkaufs müsse richtig gewählt sein, er dürfe sich nicht in unmittelbarer Nähe von oder gar in einer Moschee befinden. Nach dem zweiten *aḍān* dürfe überhaupt kein Verkauf mehr stattfinden. Auch für die zu verkaufenden Waren galten nach *Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns* Maßstab strenge Regeln. Dinge, die bereits vom Propheten missbilligt wurden, dürfen gar nicht verkauft werden. So sei die Aufzucht von Hunden mit dem Zweck, sie später zu verkaufen, nicht gestattet. Auch der Verkauf erwachsener Hunde oder kleiner Katzen sei *bid'a* und sogar *ḥarām*.

*Ḥarām* sei auch der Verkauf von Medikamenten, die auf der Basis von Trauben gewonnen wurden.<sup>416</sup> Diese Arzneien enthielten möglicherweise bereits vergorenen Saft (*ḥamr*), was ebenso *ḥarām* sei.<sup>417</sup> Verboten seien auch der Verkauf von Wolle mit Hautresten des Tieres oder von Rahm aus der Milch. Auf der Liste der durch einen Muslim nicht zu veräußernden Waren standen zudem mit Ornamenten verzierte Sachen, Perlen und alle Dinge, die die Eitelkeiten anderer Menschen befriedigen könnten.

<sup>416</sup> Siehe ebenso *Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: Fatāwā al-Amīr*, 711; wo er europäische (*angrīzī*) Medikamente auf Grund unbekannter Zusätze als *ḥarām* bezeichnet.

<sup>417</sup> M.A. Mirpuri war der Ansicht, dass der Verkauf und die Einnahme von Medikamenten, die Alkohol enthalten, zwar nicht gestattet sei, aber dass eine Ausnahme gemacht werden könne, wenn das Leben des Patienten ohne das Medikament gefährdet sei. Vgl. *Fatawa Sirat-e-Mustaqeem*, 277.

In dieselbe Kategorie fiel seiner Ansicht nach der Verkauf von Spielzeugen aller Art, im Besonderen aber der Verkauf und die Nutzung des Schachspieles (*šatranġ*). Gemäß *Şiddīq Ḥasan Ḥān* ist ja generell die Teilnahme an Spielen, Vergnügungen und Gesangsdarbietungen junger Knaben untersagt. Wer die Voraussetzungen für diese Tätigkeiten schaffe, mache sich mitschuldig am Verfall der Sitten.

Es sei außerdem verboten, Waren in Maßschalen zu verkaufen, deren Eichung in allgemein unbekanntem Maßen und Gewichten vorgenommen wurde, um einem Betrug vorzubeugen. Aus demselben Grund sei es auch verboten, Sauerteig nach Gewicht zu verkaufen und vor dem Abbacken noch etwas von dem Teig zu entfernen - dieses wäre *bid'a*. Unter Betrug falle zudem das arglistige Verschweigen von Mängeln einer Ware. Der Verkäufer solle sich weiterhin davor hüten, von anderen potentiellen Käufern befangene Ware oder unreine (*munābada* / "unberührbare") Dinge zu verkaufen.

Auch die Modalitäten des Verkaufes an Ungläubige waren nach Vorstellung der *Ahl-e ḥadīth* genau geregelt. Beispielsweise sei es nicht erlaubt, einen muslimischen Sklaven an Ungläubige zu verkaufen. Interessant ist auch, dass *Şiddīq Ḥasan Ḥān* es für unerlaubt hielt, religiöse Bücher und Zeitschriften, in denen Sachverhalte der *šarī'a* geschildert werden, an Ungläubige zu veräußern. Es ist vorstellbar, dass er damit verhindern wollte, dass sich hinduistische Gruppen derartige Schriften beschaffen - und anschließend anti-muslimische Propaganda betreiben. Gerade das war immer wieder im Indien des ausgehenden 19. Jahrhunderts vorgekommen: sowohl die *Aryā Samāj*-Bewegung als auch christliche Missionare verfügten über gute Kenntnisse des Islam, die sie gezielt gegen die Muslime einsetzten.

#### 4.4.1 *Bida'* bei der Segregation der Frauen

Obwohl *Şiddīq Ḥasan Ḥān* sich mit *Ḥuġaġ al-kirāma* nicht primär an ein weibliches Publikum wandte, betrafen die von ihm angesprochenen *bida'* zu einem großen Teil Frauen. Das liegt daran, dass *Şiddīq Ḥasan Ḥān* Frauen im Allgemeinen für anfälliger hielt, *bida'* zu begehen als Männer, da sie häufiger in Aberglauben und falschen Ritualen verhaftet seien. Dennoch sprach *Şiddīq Ḥasan Ḥān* seine eventuell weibliche Leserschaft nicht direkt an. Vielmehr sprach er allgemein von "einigen Frauen" (*ba'dī az zenān*) oder sogar einer "Mehrheit der Frauen" (*akṭar az zenān*), die für diesen oder jenen Verstoß gegen die *sunna* des Propheten verantwortlich seien.<sup>418</sup>

Bei *Ḥuġaġ al-kirāma* handelte es sich ja auch nicht, wie bei dem Werk *Bihīštī Zewār* des Deobandīs Maulānā Ašraf 'Alī Thānawīs oder bei Šāh Ġahān Begums *Tahdīb an-niswān*, um eine Schrift zur mündlichen oder schriftlichen Unterweisung von Frauen, sondern um eine Schrift über muslimische Endzeiterwartungen. Gegen die Verwendung des Buches zur Unterrichtung muslimischer Frauen würde beispielsweise schon die Tatsache sprechen, dass *Ḥuġaġ al-kirāma* in

<sup>418</sup> Besonders Muḥammad *Şiddīq Ḥasan Ḥān*: *Ḥuġaġ al-kirāma*, 314 ff.

persischer Sprache verfasst wurde, einer Sprache also, die von der Mehrheit der Urdu-sprachigen Frauen Indiens gar nicht beherrscht wurde. Das legt nahe, dass Şiddīq Ḥasan Ḥān über dieses Werke in erster Linie die Väter oder Ehemänner erreichen wollte, die ihren Einfluss auf die Frauen ihrer Familie geltend machen sollten.

Zum einen sollten die Männer dadurch ihr eigenes Verhalten verändern, zum anderen die Vorschriften beseitigen, die sie ihren Frauen fälschlicherweise auferlegten. Drittens sollte ein Mann die Frauen seiner Familie ganz davon abhalten, bestimmte Bräuche auszuüben. Şiddīq Ḥasan Ḥān erläuterte einige der schwerwiegendsten *bida'*, die nur von Frauen begangen würden und unbedingt wieder aus der muslimischen Gesellschaft Indiens entfernt werden müssten. Dabei wies Şiddīq Ḥasan Ḥān dennoch der Frau eine Verantwortung für ihr moralisches Handeln zu. Er sah es, wie viele andere Reformisten seiner Zeit, als Aufgabe an, Frauen so viel islamische Bildung zugute kommen zu lassen, dass sie sich an der *ṣarī'a* orientieren könnten und in der Lage seien, *bida'* zu vermeiden.

Für besonders wichtig hielt Şiddīq Ḥasan Ḥān die Eliminierung aller *bida'*, die die Segregation der Frauen betrafen, vor allem in der Zeit der Menstruation und nach der Entbindung.<sup>419</sup> Dahinter steckte der nicht offen ausgesprochene Vorwurf, dass die Muslime die hinduistischen Reinheitsvorstellungen übernommen hätten, die eine strikte Abtrennung der Menstruierenden von der übrigen Familie vorsahen.<sup>420</sup> Während ihrer Menstruation wurde (und wird teilweise heute noch) einer hinduistischen Frau quasi der Status einer Unberührbaren gegeben, die keiner Arbeit nachgehen durfte, keine Lebensmittel und vor allem keine anderen Menschen berühren sollte. Auch äußerlich ist sie in einem "unberührbaren", ja gleichsam "wilden" Zustand: sie sollte sich nicht baden oder die Haare kämmen und zusammenbinden. Nach der Regelblutung wird die Frau nach einem rituellen Bad wieder in die Gemeinschaft der Familie aufgenommen. Ähnliche Vorschriften gelten für den Zeitraum nach einer Geburt, den die Frau in einem separaten Teil des Hauses verbringt.

Alle die erwähnten Praktiken wurden von Şiddīq Ḥasan Ḥān, sofern sie von Muslimen begangen wurden, als *bida'* bezeichnet, da er sie eindeutig im hinduistischen Kontext betrachtete.

<sup>419</sup> Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān: *Ḥuḡağ al-kirāma*, 330-331; T.P. Hughes: "Menstruation", in *Dictionary of Islam*, 343.

<sup>420</sup> Zum Konzept und zur Symbolik der Unberührbarkeit einer hinduistischen Frau während ihrer Menstruation siehe: Susan C. Seymour: *Women, family, and child care in India: a world in transition*. Cambridge 1999, vor allem 85-87 und 252 ff. Susan Seymour führte ihre Langzeitstudie über eine Zeitspanne von dreißig Jahren in der Stadt Bhubaneswar / Orissa durch. Noch vor zwei Generationen war es dort üblich, ein Mädchen bei Einsetzen der ersten Menstruation für sieben Tage von der Familie zu trennen. Nach Ablauf der sieben Tage wird das Mädchen in einen neuen Sari gekleidet und es findet ein Fest zu ihren Ehren statt. Den Mädchen wird es auch in den folgenden Monaten während der Menstruation nicht erlaubt, zu kochen oder andere Hausarbeiten zu verrichten. Nach etwa einem Jahr siedeln sie in das Haus des Ehemannes über, mit dem sie zumeist schon Jahre zuvor verheiratet wurden. Derartige Praktiken wurden 1989 laut Aussage der Frauen in Bhubaneswar immer noch durchgeführt, aber die Frauen betonen, dass Menstruation zwischenzeitlich "etwas Privates" geworden sei. Dennoch betonen auch Frauen mit hohem Bildungsstandard, dass sie es für ungehörig betrachteten, während ihrer Menstruation einen Raum für das Gebet (*pūja*) aufzusuchen. Bezüglich der Segregation der Frauen nach der Geburt eines Kindes konnte Seymour feststellen, dass diese Praktik auch unter den Hindus seit den 1960er Jahren rückläufig ist. Die Frauen von Bhubaneswar bezeichneten eine Geburt im Krankenhaus als einfacher, da sie nicht mit derartigen Restriktionen verbunden sei.



Er hingegen berief sich auf die *sunna* des Propheten, die eine Trennung der Frauen von ihrer Familie während der Menstruation (*i'tizāl-e zann dar ḥālat-e ḥaiḍ*) nicht vorsah. Er erwähnte, dass es zahlreiche *ḥadīṭe* zu diesem Thema gebe, ohne jedoch auch nur eines näher auszuführen. In der Tat finden sich bei Buḥārī viele *ḥadīṭe*, die Ṣiddīq Ḥasans Ansicht belegen, dass den Frauen im Islam keine Trennung von ihrer Familie auferlegt worden sei. Der Prophet pflegte beispielsweise die Nacht mit seiner Frau ʿA'īša zu verbringen, auch wenn sie ihre Tage hatte, ohne allerdings den Beischlaf mit ihr zu vollziehen.<sup>421</sup> Zusätzlich ließ er sie während der Menstruation einen *izār* ("Lendenschurz") tragen.<sup>422</sup> Gemäß dem islamischen Recht gibt es Einschränkungen für die Frauen nur hinsichtlich der Gebete, des Fastens<sup>423</sup> oder der Pilgerfahrt.

So charakterisierte Ṣiddīq Ḥasan die Praktik einiger menstruierender Frauen, während des Ramaḍān das Fasten nicht zu unterbrechen, als *ḥarām*. Ebenso verhalte es sich mit der (Un-)Sitte einiger Frauen, während der Menstruation das Fasten für nur drei Tage zu unterbrechen und anschließend das Fasten erneut zu beginnen: auch das sei *ḥarām*, denn die Frau müsse für die gesamte Zeit der Menstruation das Fasten aussetzen.<sup>424</sup> Bei der Pilgerfahrt dürfe eine menstruierende Frau zwar alle Riten wie die übrigen Pilger durchführen, doch müsse sie auf den *ṭawāf*, die siebenfache Umrundung der Ka'ba, verzichten.<sup>425</sup> Sei die Blutung beendet, habe eine Muslima sich unverzüglich durch eine Waschung zu reinigen und das Gebet wieder aufzunehmen.<sup>426</sup> Ṣiddīq Ḥasan Ḥān kritisierte in diesem Kontext jene Frauen, die die Aufnahme der Gebete verzögerten und ihre Kleidung nicht sofort nach Beendigung der Menstruation wuschen und unverzüglich am Morgengebet teilnahmen. Stattdessen würden sie ihre Sachen erst noch lange zum Auslüften in die Sonne hängen. Das Waschen und Trocknen der Kleidung habe aber vor dem Morgengebet zu geschehen. Die Frau habe sich somit beim Waschen der Kleidung zu beeilen und ihre Gebete wieder aufzunehmen. Alles andere sei *bid'a*, denn die Frauen versäumten das Gebet.

Ṣiddīq Ḥasans Ansichten zum Thema der Menstruation sind allerdings noch nicht so weitreichend wie die späterer *Ahl-e ḥadīṭ*. Diese hielten es für erlaubt, dass Frauen sogar während ihrer Menstruation zwar nicht die Moschee, doch den Gebetsplatz an den ʿīd-Tagen aufsuchen.<sup>427</sup> Da andere Gruppierungen wie die Hanafiten den Besuch von Moscheen von Frauen schon generell als nicht üblich einstufte, erregte die Regelung der *Ahl-e ḥadīṭ* bezüglich der Menstruation noch mehr Befremden. In mehreren *fatawā* wurde seitens der *Ahl-e ḥadīṭ* festgestellt, dass es für menst-

<sup>421</sup> Auch Ṭanā'ullāh wies daraus hin, dass es einem Mann gestattet sei, mit seiner Frau in der Wohnung zusammenzusein (*ṣaḥī meñ mīla milāp*) und sie auch mit der Hand zu berühren. Vgl. *Fatawā Ṭanā'īya* ii, 139.

<sup>422</sup> M. b. I. al-Buḥārī: *al-Ġāmi' aṣ-ṣaḥīḥ* i, Buch 6, *Bāb mubāšarat al-ḥā'īḍ*, Nr. 298.

<sup>423</sup> *Ibid.*, *Bāb taqḍī al-ḥā'īḍ al-munāsik*, Nr. 301.

<sup>424</sup> Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Huḡaḡ al-kirāma*, 227.

<sup>425</sup> Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Huḡaḡ al-kirāma*, 317.

<sup>426</sup> M. b. I. al-Buḥārī: *al-Ġāmi' aṣ-ṣaḥīḥ* i, Buch 6, *Bāb ʿirq al-istiḥāḍa*, Nr. 327.

<sup>427</sup> Šams ul-Ḥaqq ʿAzīmābādī: *Aun al-ma'būd* xi, 440 ff., mit der Begründung, dass den Frauen nur Beschränkungen bezüglich des *namāz* auferlegt seien.

ruierende Frauen auch gestattet sei, den Qur'ān zu rezitieren und andere Bücher außer dem Qur'ān zu berühren und zu lesen.<sup>428</sup>

Insgesamt kann man jedoch sagen, dass Ṣiddīq Ḥasan eine rituelle Unreinheit der Frauen während der Menstruation und in der Zeit nach der Geburt als nicht von hoher Bedeutung einschätzt - was natürlich in einem Fürstenstaat mit einer Begum an der Spitze auch durchaus praktische Gründe gehabt haben mag. Es wäre wohl undenkbar, dass sich eine Regentin einmal im Monat in die Abgeschiedenheit ihres Palastes zurückzieht und die Regierungsgeschäfte einem (in diesem Fall wohl ihrem) Mann übergibt. Insgesamt sind die muslimischen Vorschriften bezüglich des Verhaltens der Frauen und ihrer rituellen Reinheit bei weitem nicht so restriktiv wie die hinduistischen. Dennoch befasste sich ein hoher Prozentsatz der Verbote und Verhaltensregelungen, die Ṣiddīq Ḥasan Ḥān aufstellte, mit der muslimischen Frau und ihrem Verhalten in der Öffentlichkeit.

Etlliche von Ṣiddīq Ḥasan Ḥān aufgezählte *bida'* betrafen den Bereich von Keuschheit und Anstandes der Frau und ihr Auftreten sowohl innerhalb der Familie als auch in der Öffentlichkeit. Dabei wäre es allerdings nach Ṣiddīq Ḥasans Ansicht am Besten, wenn Frauen ganz vom Verlassen ihres Hauses absehen würden.

Erstaunlich ist allerdings, dass Ṣiddīq Ḥasan Ḥān den Frauen die Möglichkeit einräumte, sich auf der Strasse zum Kauf oder Verkauf von Waren zu zeigen. Allerdings müsse das unter zwei Voraussetzungen stattfinden: zum einen dürfe die Frau nicht völlig alleine mit fremden Männern auf der Strasse sein, zweitens dürfe die Frau keine enganliegenden Kleider tragen, die ihren Körper nicht völlig bedecken. Ein *ḥiğāb* sei unter allen Umständen notwendig. Diese Vorstellungen Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns deckten sich mit den Aktivitäten und Anordnungen Ṣāh Ğahān Begums, die einen *bazār* für Frauen in *purda* im heutigen Marktviertel Bhopals errichten liess. Ṣāh Ğahān reagierte damit auf die Tatsache, dass nicht jede einzelne Frau einen Vater oder Ehemann habe, der sie beaufsichtige. Viele Frauen seien dadurch gezwungen, selbst für ihren Lebensunterhalt zu sorgen. Aus diesem Grunde sollte es ihnen gestattet sein, auf dem *pakā-bazār*, dem *bazār* für gekochte Speisen, selbst zubereitetes Essen zu verkaufen.<sup>429</sup> Solange sich die Frauen an die guten Sitten hielten, sei dagegen nichts einzuwenden. Um die Frauen Bhopals zu dieser Aktivität zu ermuntern, stellte die Begum das Gelände für den *bazār* zur Verfügung.

Der Abhandlung Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns über das Auftreten der Frauen als Händlerinnen auf den Märkten ist allerdings anzumerken, dass er generell das Zusammentreffen von Frauen und Männern, die nicht miteinander verwandt sind, gerne unterbunden hätte. So fand er es anstößig,

<sup>428</sup> Abū l-Wafā' Ṭanā'ullāh: *Fatāwā Ṭanā'īya* i, 535 u. 683. Den Qur'ān solle eine menstruierende Frau jedoch nicht anfassen. Abū l-Barakāt Aḥmad wies allerdings nach einer diesbezügliche Nachfrage darauf hin, dass die Gelehrten sich in dieser Frage nicht einig seien und verbot den muslimischen Studentinnen die Qur'ān-Lesung nicht explizit. Vgl. *Fatāwā Ahl-e ḥadīṭ*, 301.

<sup>429</sup> Ṣāh Ğahān Begum: *Tahḍīb an-niswān*, 205 ff.

wenn Frauen alleine die Händler von Lebensmitteln und anderen Gütern in den Höfen und Fluren des Hauses empfangen. Ebenso unschicklich sei es, mit Handwerkern wie Malern oder Zimmerleuten im Haus zusammenzukommen.

Vor allem nach Sonnenuntergang sei das Verlassen des Hauses gegen jegliche gute Sitte. Erst recht ungebührlich sei es für eine Frau, nach Einbruch der Dunkelheit und dem Entzünden der Lampen jemanden auf der Straße oder sogar im eigenen Haus zu begrüßen. Bei Gelegenheiten wie der Erkrankung einer Person aus dem Familien- oder Bekanntenkreis oder anlässlich islamischer Feiertage sei es besser, wenn die Frau den häuslichen Bereich erst gar nicht verlasse. Dort könnte sie nämlich mit Männern zusammentreffen, die nicht mit ihr verwandt (*ğair-e maḥram*) seien. Auch bei der Erfüllung ihrer Haushaltspflichten sei die Gefahr gegeben, dass Frauen ohne *hiğāb* an einer Wasserstelle von fremden Männern gesehen würden, was äußerst unschicklich sei. Eine Sünde (*ma'şīyat*) sei es erst recht, wenn Frauen freiwillig den Kontakt zu Männern suchten und sich mit ihnen in der Öffentlichkeit zeigten.

Vor allem der verheirateten Frau sind zahlreiche Beschränkungen auferlegt. Beispielsweise ist es ihr nicht gestattet, mit fremden Männern zu sprechen, sie sollte nur an ihren Ehemann das Wort richten. Einer Frau dürfe nach Şiddīq Ḥasan Ḥān's Ansicht auch nicht gestattet werden, alleine auf eine Reise zu gehen. Sie müsse immer in Begleitung ihres Gatten reisen oder zumindest eines anderen (verwandten!) Mannes, unter dessen Schutz sie stehe, beispielsweise ihres Vaters, Bruders oder Cousins. Eine andere Frau könne unter keinen Umständen die Rolle eines "vertrauenswürdigen Aufpassers" (*mu'tamid*) erfüllen. Auch bei der Erfüllung ihrer religiösen Pflichten sei eine verheiratete Frau von ihrem Mann abhängig: So dürfe sie während einer Schwangerschaft nicht ohne die Erlaubnis ihres Gatten fasten.

Ebenso sei es *bid'a*, wenn Frauen in Gesellschaft der Familie ihres Ehegatten (Schwager, Cousins etc.) und anderer Männer ihrer eigenen Familie übermäßig Schmuck anlegen. Sie sollten auch kein Parfum auftragen, bevor sie das Haus verlässt und mit Männern zusammentrifft. Überhaupt sollten Frauen in Gesellschaft von Männern keine übermäßige Aufmerksamkeit auf sich ziehen, die lediglich eine Ursache für Sünden sein könnte. Somit verbiete es sich von selbst für eine Frau, durch aufreizende Kleidung das Interesse eines Mannes zu erregen. Doch nicht nur zu enge Kleidung könnte zu lasziv wirken, sondern auch zu weite Kleidung ist laut Şiddīq Ḥasan Ḥān nicht angemessen: Frauen dürften seiner Vorstellung nach keine "sehr weiten" Hemden anziehen, da diese mehr vom Körper zeigten als verhüllten. Unter "weit" verstand Şiddīq Ḥasan Ḥān solche Hemden, die zuviel<sup>430</sup> Stoff verwenden. Selbstverständlich schieden auch Kleidungsstücke aus, die bevorzugt von Hindu-Frauen getragen werden. Das galt vor allem für den *sari*, mit dem das rituelle Gebet der Muslime nur schwerlich durchzuführen wäre. Bis heute argumentieren

<sup>430</sup> Şiddīq Ḥasan Ḥān spricht davon, dass die Stoffmenge des Obergewandes 3,6 m (4 *gaz*). nicht überschreiten dürfe: Zum Vergleich: ein Sari besteht aus 5-6 m Stoff.

Muslime - nicht nur der *Ahl-e ḥadīṭ* - auf diese Weise gegen das Tragen eines *sā,,rī*. Stattdessen sei ein *šalwār qamīš* eine angemessene Bekleidung, der in der Öffentlichkeit mit der *burqa* zu ergänzen sei. Doch Ṣiddiq Ḥasan warnte davor, dass es eine Frau mit der Verschleierung nicht übertreiben dürfe: so sei der Frau in der Öffentlichkeit die Verschleierung zur Pflicht gemacht, in der Privatsphäre des Hauses ist sie jedoch nicht nur unangemessen, sondern sogar *bid'a*. Dasselbe gelte bei einem Besuch des *ḥammāms* und den Waschungen nach der Menstruation: trüge die Frau dabei einen *ḥiḡāb*, könne sie sich nicht auf die vorgeschriebene Weise reinigen. Das sei in jedem Fall zu unterbinden.

Sowohl für Ṣiddiq Ḥasan als auch für Šāh Ğahān Begum gab es über die Beschaffenheit "richtiger muslimischer Kleidung" keinen Zweifel. Neben der obligatorischen *purda* habe eine Frau auch darauf zu achten, keine dünnen Stoffe ohne Ärmel zu tragen. Šāh Ğahān beklagte, dass sie in Indiens größeren Städten immer wieder Frauen mit ärmelloser Kleidung (nach westlicher Mode) gesehen habe.<sup>431</sup> Das sei für eine muslimische Frau *bid'a*. Doch es sei nicht damit getan, sich auf der Straße mit "korrekten" Kleidungsstücken zu zeigen, diese müssten auch die richtige Farbe haben. Erlaubt seien unter anderem Bekleidungsstücke im Farbton von Rosen, Dunkelgrün, Zwiebelnfarben, Meer- und Himmelblau. überhaupt seien alle Farben angenehm, die der Trägerin Würde (*āb wa-tāb*) verliehen. Zitronengelb hingegen beschrieb die Begum als hässlich, Indigo als problematisch und, genau wie bestimmte Brauntöne, nicht erwünscht. Ausschließlich verboten seien alle Stoffe, die mit Hilfe von Safran (*kasm* oder *za'farān*) gefärbt oder deren Farben mit Safran vermischt wurden. Diese Entscheidung der Begum lag in der Abgrenzung der *Ahl-e ḥadīṭ* von den Bräuchen der Hindus begründet.<sup>432</sup> Hinduistische Prediger, Hindus auf Pilgerfahrt und buddhistische Mönche tragen bis heute üblicherweise orangefarbene oder rote Gewänder, deren Färbung mit Hilfe von Safran erzielt wird. Diese Farben waren für die *Ahl-e ḥadīṭ* dadurch nicht akzeptabel. Šāh Ğahān Begum appellierte aber an jede einzelne Frau, sich selbst und ihre Kinder nicht in Gewänder zu kleiden, die den Grundsätzen der *šarī'a* widersprechen.

Doch nicht nur der Bereich der Öffentlichkeit, sondern auch das Verhalten der Frau innerhalb des häuslichen Kreises ist streng geregelt. Hier seien die Frauen besonders anfällig für alle Arten des Aberglaubens. Die Frauen seien der Ansicht, dass ihr Verhalten sehr verständig (*āqil*) sei, in Wirklichkeit sei es aber nichts weiter als Dummheit. Frauen würden Sachverhalte zu Rechtsgrundsätzen erheben, die in Wirklichkeit jeglicher Grundlage entbehrten. Beispielsweise gäbe es einige Frauen die ernsthaft glaubten, ihre Ehemänner aus dem Haus zu vertreiben, wenn sie abends Haushaltsgegenstände wie Kessel und den Sauerteig auf der Feuerstelle lassen. Das sei als schändliche Neuerung (*bid'a šanī'a*) zu bezeichnen.

<sup>431</sup> Zu dieser Frage vgl. Šāh Ğahān Begum *Tahdīb an-niswān*, 217 ff.; Interview mit der 'Arab-Familie in Bhopal (2001).

<sup>432</sup> Ganz in diesem Sinne urteile auch Ṭanā'ullāh, der feststellte, dass die *šarī'a* keine bestimmte Kleidung für Frauen vorschreibe, eine Muslimin sich aber von Ungläubigen abgrenzen müsse. Abū l-Wafā' Ṭanā'ullāh: *Fatāwā' Ṭanā'īya* ii, S. 89.

#### 4.4.2 Muslimische Feiertage, Bräuche und *bida'*

Eine weitere Gruppe der von Şiddiq Ḥasan Ḥān besonders heftig kritisierten unislamischen Neuerungen betrifft *bida'* beim Begehen von muslimischen Feiertagen. Über das Begehen muslimischer Feiertage in Indien liegen einige Reisebeschreibungen aus dem 19. Jahrhundert vor. Zwei der drei ausführlichsten und interessantesten Berichte muslimischer Feiertage stammen interessanterweise aus den 1830ern, nämlich die Beschreibungen des französischen Orientalisten Garcin de Tassy (st. 1878)<sup>433</sup> und die der Engländerin Mrs. Meer Hasan Ali, die mit ihrem Mann, einem schiitischen Muslim, in Lucknow lebte.<sup>434</sup> Bei der dritten Beschreibung handelt es sich um die Beschreibungen der Sitten und Gebräuche der indischen Muslime, verfasst von dem schiitischen Muslim Ğā'far Şarīf.<sup>435</sup>

Anhand dieser Beschreibungen konnte sich der europäische Leser ein Bild der zahlreichen Festivitäten machen, die von den Muslimen Indiens teilweise mit aller Pracht zelebriert wurden. Geografisch lag der Schwerpunkt dieser Beschreibungen in Nordindien, genauer gesagt in Lucknow. Für Bhopal existierte für den vergleichbaren Zeitraum zwar nur eine ähnliche Beschreibung,<sup>436</sup> aber es kann davon ausgegangen werden, dass sich bei den wichtigsten muslimischen Feierlichkeiten keinerlei Unterschiede feststellen liessen.

Mrs. Meer Hasan Ali konzentrierte ihren Bericht auf schiitische Bräuche und dabei auf die Muḥarram-Feierlichkeiten, denen sie immerhin drei große Kapitel ihres Werkes widmete. Thematisiert wurden auch die Auseinandersetzungen zwischen Schiiten und Sunniten, die anlässlich dieser Feierlichkeiten immer wieder aufflammten.

Garcin de Tassy hingegen setzte sich zunächst mit allen Feierlichkeiten auseinander, wobei er ihrer chronologischen Abfolge nach dem Mondjahr folgte. Anschließend behandelt er das Thema "Islamische Heilige", auf das ja noch an anderer Stelle dieser Arbeit eingegangen werden soll. Sehr auffällig an den Berichten Garcin de Tassys ist, dass er immer wieder Vergleiche zwischen muslimischen und hinduistischen Festivitäten zog. So erschienen ihm die prunkvollen Feierlichkeiten als dekadente Abweichungen von der Einfachheit des Urislam.<sup>437</sup> Die Ursachen dafür sah Garcin de Tassy in der fehlenden Abgrenzung der Muslime von ihrer hinduistischen Umwelt. Er habe muslimische Zeremonien beobachtet, in denen "hinduistische Heilige und brahmanische Gottheiten angefleht wurden."

<sup>433</sup> J.H. Garcin de Tassy: *Muslim festivals in India and other essays*. Delhi 1995; im französischen Original erschienen unter: "Mémoire sur quelques particularités de la religion musulmane en Inde d'après les ouvrages hindoustanis". *Journal Asiatiques* n.s. viii (1831), 81-107, sowie mehrmals in Buchform. Zu einer genauen Analyse dieses Werkes siehe Marc Gaborieau: "Muslims saints, faqirs and pilgrims in 1831 according to Garcin de Tassy", in: J. Malik (ed.): *Perspectives of mutual encounters*, 128-156.

<sup>434</sup> Mrs. Meer Hassan Ali: *Observations on the Mussulmans of India*. Karachi: Oxford University Press, 1974 [Reprint der Ausgabe 1917].

<sup>435</sup> Jaffur Shurreef: *Qanoon-e-Islam: or the customs of the Mussulmans of India comprising a full and exact account of their various rites and ceremonies from the moment of birth till the hour of death* / transl. by G.A. Herklots. Delhi 1991 [Reprint von 1863].

<sup>436</sup> L. Rousselet: *India and its Native Princes*, 456-459.

<sup>437</sup> J.H. Garcin de Tassy: *Muslim festivals*, 33 und vor allem Marc Garborieau: "Muslim saints", 151.

Garcin de Tassys Ansicht nach haben sich muslimische und hinduistische Sitten und Gebräuche im indischen Kontext gegenseitig so beeinflusst, dass sie sich inzwischen völlig miteinander vermischt hätten. Mit dieser Meinung rezipierte Garcin de Tassy eindeutig den indomuslimischen Diskurs und ergriff in weiten Strecken Partei für die reformistischen Bewegungen Indiens. Dieses verwundert nicht, wenn man weiss, dass Garcin de Tassy die Thesen Muḥammad Ismā'īl Šahīds durchaus ein Begriff waren. Er griff also in seinen Abhandlungen häufig auf die Aussagen reformistischer Gruppen zurück. Diese hatten immer wieder beklagt, dass die Muslime zahlreiche unerlaubte Neuerungen in der muslimischen Gemeinschaft Indiens eingeführt hätten.

Šiddīq Ḥasan Ḥān kritisierte genau diese Vermischung von hinduistischen und muslimischen Bräuchen beim Begehen der unten detailliert beschriebenen muslimischen Zeremonien. Im folgenden wird zunächst ein kurzer Überblick über die Tradition dieser Feierlichkeiten in Indien im Allgemeinen und in Bhopal im Besonderen gegeben. Anschließend geht es um die von Šiddīq Ḥasan Ḥān daran geäußerte Kritik und die *bida'*, die in seinen Augen dabei begangen wurden.

#### 4.4.2.1 Muḥarram-Feierlichkeiten und andere Feiertage

Der französische Reisende Louis Rousselet,<sup>438</sup> der Bhopal zur Regierungszeit Sikander Begums besuchte, hatte festgestellt, dass "an keinem Ort Indiens mit mehr Pomp gefeiert wurde als in Bhopal." Rousselet hatte an mehreren Tagen an den traditionellen Muḥarram-Prozessionen<sup>439</sup> teilgenommen, mit denen des Märtyrer-Todes Ḥusains und Qāsims (Ḥasans Sohn) in Kerbala gedacht wird. Dabei hatte er festgestellt, dass die Bevölkerung Bhopals zwar mehrheitlich hinduistisch sei, und es sich bei den Muslimen mehrheitlich um Sunniten handele, dass aber dennoch der Muḥarram derartig aufwändig begangen wurde.

Rousselet beobachtete auf den Straßen riesige Festzelte, vor denen sich die unterschiedlichsten Menschen wie Muslime, Brahmanen, hinduistische Tänzerinnen etc. tummelten. Schockiert war Rousselet von den Männern, die sich mit spitzen Dolchen Wunden zufügten und blutüberströmt an der Prozession teilnahmen. Sikander Begums Privatsekretär Munšī Ḥusain Ḥan erklärte dem faszinierten französischen Besucher, dass die Dolche in einer bestimmten Form verarbeitet seien, so dass die Wunden nicht schmerzten. Außerdem brächte man sich die Wunden nur an solchen Stellen des Körpers bei, wo es einem nicht schade und man schon gar nicht tödlich verletzt würde.

Rousselet war ebenso fasziniert von den sogenannten *tābūts* oder *ta'ziyas*, den Modellen der Gräber Ḥusains und Qāsims. Die von ihm in Bhopal beschriebenen *ta'ziyas* waren aus Papier und Leder gefertigt und mit verschiedenen Materialien reich verziert. Angeblich wurden sie von Hindus hergestellt. Diese *ta'ziyas* wurden in einer feierlichen Prozessionen durch die Straßen Bho-

<sup>438</sup> L. Rousselet: *India and its Native Princes*, 456 ff.

<sup>439</sup> Vgl. A. Schimmel: *Das Islamische Jahr*, 38-62.

pals getragen. Die Prozession wurde von einem weißen Pferd (*duldul*) angeführt, welches das Pferd symbolisierte, auf dem Qāsim auf seinem Hochzeitsumzug<sup>440</sup> ritt, kurz bevor die Schlacht von Kerbala stattfand. Der Mann, der bei diesem Umzug Qāsim darstellte, war laut Rousselet "von allen anderen Fanatikern angestachelt und kurz vor einem epileptischen Anfall".<sup>441</sup>

Die Menschen hätten ununterbrochen "*Dīn, dīn* (Religion), *Ḥusain, Ḥusain*" geschrien und sich klagend auf die Brust geschlagen. Außerdem wurden Speere und Lanzen herumgetragen, die den Speer symbolisierten, auf den Ḥusains Kopf auf Befehl Yazīds aufgespießt wurde. Für Rousselet verhielten sich die Menschen Bhopals unwahrscheinlich irrational, die ganze Szenerie wirkte auf ihn fast unwirklich:

"One seems to see the high towers of the tazeeas suspended in the air like mystic temples, glittering with gold and tinsel, and borne with grave and solemn steps of the elephants, who look like living pedestals, half lost in the shade. The procession halts on the borders of the lake, and everything subsides into darkness and silence."<sup>442</sup>

Traditionell wurden am Ende des 'Āšūrā-Tages die *ta'ziyas* (wie im Falle Bhopals) im Wasser versenkt oder in speziell zu diesem Zweck ausgehobenen Gräbern begraben. Am Abend des 12. Muḥarram hielten die Gläubigen Bhopals Nachtwache, zitieren den Qur'ān und führen Trauerspiele zu Ehren Ḥusains auf. Am 13. Tag des Monats Muḥarram wurden spezielle Speisen zubereitet, die, nachdem man die *Sūra al-fātiḥa* rezitiert hatte, an die Bedürftigen verteilt wurden. Mit dieser Zeremonie endeten die Muharram-Feierlichkeiten.

Interessant ist, dass Rousselets Eindrücke denen Garcin de Tassys in einem Punkt sehr ähneln: dass sich nämlich in Indien Hinduismus und Islam stark beeinflusst hätten und islamische Bräuche dadurch nicht mehr "unverfälscht muslimisch" seien. Genau das war ja auch der zentrale Kritikpunkt der *Ahl-e ḥadīṭ*. Diese kritisierten zunächst einmal, dass die Muḥarram-Feierlichkeiten mit einem derartigen Pomp zelebriert wurden. Der wesentliche Punkt war aber, dass so viele Sunniten an diesen - eigentlich schiitischen - Feierlichkeiten teilnahmen. Auch die Hindus Bhopals pflegten, wie schon von Rousselet berichtet, bei diesen Feierlichkeiten dabei zu sein. Das alleine war in Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns Augen schon Grund genug, die öffentliche Moral gefährdet zu sehen. Dass aber auch noch die muslimischen Frauen bei den Prozessionen mit Männern zusammentrafen, war seiner Meinung nach ein weiterer Angriff auf jegliche gute Sitten und Moral. Den Brauch vieler Sunniten, am 'Āšūrā'-Tag zu fasten und ihren Geschäften nicht nachzugehen, wollte Ṣiddīq Ḥasan Ḥān ebenfalls nicht gutheißen.

<sup>440</sup> Qāsim war mit Ḥusains Tochter Fāṭima verheiratet, die auch *Fāṭima aṣ-ṣuḡrā* genannt wird. Rousselet verwechselt sie allerdings mit Muḥammads gleichnamiger Tochter.

<sup>441</sup> L. Rousselet: *India and its Native Princes*, 459.

<sup>442</sup> *Ibid.*

Weitere Regelungen, die Şiddīq Ḥasan bezüglich des 'Aşūrā'-Festes nannte, betrafen wieder das Verhalten der Frauen. Diese seien dazu angehalten, sich am Aşūrā'-Tag nicht mit Henna zu schmücken und keine Süßigkeiten (*ḥalwā*) für diesen Feiertag zuzubereiten,<sup>443</sup> alles andere sei *bid'a*.<sup>444</sup> Hinter diesen Vorschriften steht die Vorstellung der *Ahl-e ḥadīṭ*, ihrer Umwelt zu signalisieren, dass der schiitische Feiertag für sie als Sunniten kein besonderer Feiertag ist. Aus diesem Grund gestattete ʿanāʿullāh den Sunniten auch an diesen Festtagen zu heiraten, da man auf die Feierlichkeiten der *Šīʿa* keine Rücksicht nehmen müsse.<sup>445</sup>

Symbol des den *Ahl-e ḥadīṭ* so verhassten 'Aşūrā'-Tages waren jedoch die *ta'ziyas*. Dabei schreckten die *Ahl-e ḥadīṭ* nicht vor der Zerstörung dieser Grabnachbildungen zurück. Aus mehreren indischen Städten wurde von der Störung der Muḥarram-Feierlichkeiten und von Angriffen auf Prozessionen durch radikale *Ahl-e ḥadīṭ* berichtet.<sup>446</sup> Auch in Bhopal kam es zu derartigen Zwischenfällen. In diesem Kontext wird immer der Name 'Abdullāh Sūrātī Salafī (st. 1892) erwähnt, über den 'Abd ul-Ḥayy folgendes berichtete:

"Man nannte ihn aus folgendem Grunde Bāgmārū (Löwentöter): *Bāg* ist das Hindi-Wort für Löwe, und im Muḥarram fertigen die Muslime Löwen aus Papier, Leder und anderen Stoffen, sowie Modelle von Gräbern, die sie durch die Straßen tragen. Die Menge kam nun zur Tür Şaiḥ 'Abdullāhs, und sie kannten seine Abneigung gegen diese Dinge. Er kam aus seinem Haus und setzte den Löwen in Brand. Da schlugen sie ihn so lange, bis er blutüberströmt am Boden lag. Dieser Fall wurde vor Gericht gebracht, und Şaiḥ Faḍlullāh<sup>447</sup> befreite ihn von dort."<sup>448</sup>

Diese Zwischenfälle zeigen, dass die *Ahl-e ḥadīṭ* in jedem Fall bereit waren, ihren Einstellungen wenn nötig auch mit Gewalt Ausdruck zu verleihen, und dass sie auch im innerislamischen Diskurs eine unerbittliche Haltung gegenüber ihren Gegnern an den Tag legten. Interessant ist auch, dass es im Falle 'Abdullāh Sūrātīs nicht Şiddīq Ḥasan Ḥān war, der von höchster Ebene in diesen Fall eingriff. Da die Quellen allerdings keine weiteren Informationen zu diesem Zwischenfall liefern, müssen die näheren Hintergründe des Zwischenfalls ungeklärt bleiben. Sicher ist allerdings, dass zur Regierungszeit Şāh Ğāhān Begums versucht wurde, die pompösen Muḥarram-Feierlichkeiten im gesamten Staat Bhopal zu unterbinden.

<sup>443</sup> Für ein Verbot der speziellen *ḥalwā* sprach sich auch Tanāʿullāh aus: *Fatāwā Tanāʿīya* i, 367.

<sup>444</sup> Eventuell bezog sich Şiddīq Ḥasan hier auf al-Ġazzālīs *Mukāşafat al-qulūb*. Būlāq 1300 / 1882-83, 206 (Kapitel 106), der wiederum im Zusammenhang mit den Feierlichkeiten am 'Aşūrā'-Tag Ibn Qayyim al-Ġauziya zitierte. Schon dieser hätte festgestellt, "dass es ein schweres Vergehen sei, sich am 'Aşūrā' Tag die Augen mit Khol zu schminken, *ḥubūb* zu kochen und sich zu parfümieren."

<sup>445</sup> Abū l-Wafā' Tanāʿullāh: *Fatāwā Tanāʿīya* ii, 144.

<sup>446</sup> P. Hardy: *Muslims of British India*, 245; S.A.A. Rizvi: *Wonder* ii, 273.

<sup>447</sup> Wahrscheinlich handelte es sich um den bekannten *ġāgīrdār* und *muftī* Faḍlullāh (st. ?), der der bekannten *muftī*-Familie Ḥairullāhs entstammte. Ḥairullāh, *muftī* von Ujjain, erlangte als erster *qādī* Bhopals Berühmtheit. Das Amt des *muftīs* wurde in dieser Familie quasi erblich. Ḥairullāhs Enkel Faḍlullāh zählte bereits zu Qudsīya Begums Regierungszeit zum engsten Mitarbeiterstab. Inwiefern Faḍlullāh mit den Ideen der *Ahl-e ḥadīṭ* sympathisierte, bzw. warum er 'Abdullāh half, konnte an dieser Stelle nicht geklärt werden. Unter Sulṭān Ğāhān Begum verfügte die Familie immer noch über großen Einfluss und mehrere *ġāgīrs*. *History of the existing Jagirs*, Reihe 7, Reg.-Nr. 51, 154 ff.

<sup>448</sup> NH viii, 294.



Şiddīq Ḥasan Ḥān befand aber auch, dass sich in das Begehen anderer muslimischer Festivitäten bereits einige *bida'* eingeschlichen hätten. So betrifft die erste von ihm beschriebene *bid'a* die Schlachtung des Tieres am Tage des Opferfestes. An diesem Tag müsse das Opfertier am Morgen (*dar ṣubḥ*) des Festtages geschlachtet werden, ansonsten sei es *bid'a*. Es sei zudem nicht gestattet, das Fleisch des Tieres nach dem Kochen zu zerteilen, das Fleisch müsse bereits vor dem Kochen in Einzelteile zerlegt werden. Außerdem widerspreche es der *sunna*, von dem Fleisch des zu diesem Fest als Almosen gespendeten Tieres selbst zu essen. Man dürfe auch nicht die Haut des Tieres verkaufen oder auf eine andere Weise mit dem Opfertier einen Gewinn erzielen. Die schlimmste *bid'a* sei es jedoch, nach dem Begehen der eigentlichen Feierlichkeiten die Gräber von Toten aufzusuchen, das Grab zu küssen und um die Erfüllung von Wünschen zu bitten.<sup>449</sup>

Şiddīq Ḥasan Ḥān hielt fast alle Feierlichkeiten des Monats Rağab für völlig überflüssig, wenn nicht gar für *bid'a*. Sowohl das Fasten in Gedenken an Maryam (*Maryam roza*) als auch Fasten in Gedenken an Ğa'far aš-Şādiq seien nicht angemessen.<sup>450</sup> Er erklärte, dass der eigentliche Feiertag des Monats Rağab der 27. ist, nämlich die Nacht der Himmelsreise (*mi'rāğ*) des Propheten Muḥammad. In dieser Nacht ist das Anzünden von Lampen und Laternen nicht nur in der *Masğid al-Aqṣā* in Jerusalem, sondern auch in allen anderen großen Freitagsmoscheen gestattet. Bis heute sind jedoch in Bhopal Feierlichkeiten anlässlich des *mi'rāğ* nicht weit verbreitet.<sup>451</sup>

Im Gegensatz dazu gab es große Feierlichkeiten in der *şab-e barāt*,<sup>452</sup> der Nacht vom 14. auf den 15. Şa'bān, in der laut islamischer Vorstellung Gott im Himmel den Engeln das Schicksal der Menschen für das kommende Jahr mitteilt. Die Menschen halten im Gebet Nachtwache, und die Straßen werden mit Kerzen und Lampen erleuchtet. Garcin de Tassy berichtet von einer *fātiḥa čiragān* ("Lampen-Fātiḥa"), einem Gebet, das bei dem Entzünden der Lampen und Kerzen rezitiert wird:

"O God, through the merit of the light of the apostolate, Our Lord Muhammad, may the lamp that we burn on this holy night, be for the dead a guarantee of the eternal light which we pray to you for. O God of ours! Deign to admit them in the room of unchanging felicity."<sup>453</sup>

In dieser Nacht wird in besonderer Weise der Toten gedacht. Manche Familien bereiten Süßigkeiten, Milchreis und Kuchen im Namen und zu Ehren ihrer verstorbenen Verwandten zu.<sup>454</sup> Diese Gaben werden dann an Freunde und Verwandte geschickt oder auf die Grabstätte des Verstorbenen gestellt. Şiddīq Ḥasan hielt den letztgenannten Brauch zwar für *bid'a*, befürwortete ansonsten aber das Anzünden der Kerzen und Lampen, das nächtliche Fasten und die Rezitation

<sup>449</sup> Vgl. Kapitel 4.5 über *tawassul* in dieser Arbeit.

<sup>450</sup> B.D. Metcalf: *Perfecting women*, 158; 401.

<sup>451</sup> A. Schimmel: *Islam in the Indian Subkontinent*, 122, eigene Beobachtungen in Bhopal im Jahr 1999.

<sup>452</sup> T.P. Hughes: "Shab-e barāt", in *Dictionary of Islam*, 570; A. Schimmel: *Das Islamische Jahr*, 32 f.

<sup>453</sup> J.H. Garcin de Tassy: *Muslim festivals*, 76 f.

<sup>454</sup> Zum Verbot dieses Brauches vgl. den Text von 'Abd as-Salām Qamar ad-Dīn ar-Raḥmānī: *Şa'bān ke ḥalwā kī ḥaqīqat*, heruntergeladen von [www.ahlehadées.com](http://www.ahlehadées.com) am 25.11.2002.

des Qur'ān. Das Aufstellen von Lampen hielt er allerdings nur in dieser Nacht für statthaft, und es dürfe auf keinen Fall in der Nähe von Felsen, Bäumen oder Quellen erfolgen. Ansonsten bestünde ja die Gefahr, dass an Stelle Gottes diese Naturdenkmäler verehrt werden würden.

Er wies jedoch darauf hin, dass es nicht gestattet sei, dass Frauen, Männer und Kinder in dieser Nacht in der Moschee zusammenkämen. Dort gehe man zahlreichen Vergnügungen nach, die den Ort der Moschee schänden würden. Nicht selten käme es sogar vor, dass eine Moschee durch Exkreme der Menschen oder gar von Tieren verunreinigt würde. Es sei zudem ja generell verwerflich, dass Frauen und Männer bei solchen Veranstaltungen in der Moschee oder auf der Straße zusammenkämen. Dabei ließen es die Menschen nämlich an Schamgefühl fehlen, was eine Quelle der Sünde sei. Neben derartigen moralischen Aspekten spreche gegen solche Feierlichkeiten, dass sie nichts weiter als eine reine Geldverschwendung seien. Dabei sei das Abbrennen von Feuerwerk, das in dieser Nacht üblich ist, besonders verwerflich und sinnlos.

#### 4.4.2.2 Die 'Aqīqa-Zeremonie

Doch nicht nur das Begehen einiger islamischer Feiertage steht in dem Ruf, *bid'a* zu sein, sondern auch einige Bräuche aus dem rituellen Bereich der indischen Muslime. Dabei gingen die *Ahl-e ḥadīṭ* sogar so weit, seit Jahrhunderten in Indien etablierte Feiern und Rituale verbieten zu wollen.

Zum einen hielten sie die *čuttī*-Zeremonie,<sup>455</sup> die am sechsten Tag nach der Geburt eines Babys gefeiert wird, für nicht statthaft. Am Morgen dieses Tages bestreicht die Hebamme das Geburtshaus mit gelber oder roter Erde und mit Kuhdung, alles Dinge, die von den Hindus als heilig geachtet werden. Anschließend werden der Mutter verschiedene Gegenstände übergeben, Mutter und Kind werden gebadet und eingekleidet. Am Abend werden verschiedene Speisen von den weiblichen Verwandten und Nachbarn dargebracht, und das Haus wird hell erleuchtet. Šāh Ğahān Begum behauptete in *Tahdīb an-niswān*, dass nur ignorante Menschen und solche, die fern der *šarī'a* stehen, die *čuttī*-Feier zelebrierten.<sup>456</sup> Sie wollte die *čuttī*-Zeremonie durch die 'aqīqa-Feier,<sup>457</sup> die ebenso am sechsten Tag nach der Geburt gefeiert wird, ersetzt wissen, was aber manchen *Ahl-e ḥadīṭ* auch nicht weit genug ging. So soll Šiddīq Ḥasan Ḥān aus religiösen Gründen am Hofe Bhopals das Feiern der 'aqīqa-Zeremonie<sup>458</sup> komplett untersagt haben. Als Folge davon soll es Sulṭān Ğahān Begum nach der Geburt ihrer drei Söhne nicht gestattet gewesen sein, diese Zeremonie abzuhalten.

<sup>455</sup> Zur *čuttī*-Feier vgl. J. Shurreef: *Qanoon-e-Islam*, 15 ff.

<sup>456</sup> Šāh Ğahān Begum: *Tahdīb an-niswān*, 73-75.

<sup>457</sup> Das Wort 'aqīqa leitet sich vom Arabischen 'aqqa / spalten ab.

<sup>458</sup> T.P. Hughes: "Aqīqah", in *Dictionary of Islam*, 17; Th.W. Juynboll / J. Pedersen: "Aqīqa", in *EI* (2) i, 337; J. Shurreef: *Qanoon-e-Islam*, 20. Für gewöhnlich stehen die *Ahl-e ḥadīṭ* den Zahiriten in ihren Entscheidungen nahe, doch bezüglich der 'aqīqa stehen sie eher den Hanafiten nahe, die diese Zeremonie weder als sunna noch als vorgeschrieben sahen. Vgl. Ibn Rušd: *Bidāyat al-muğtahid* (Engl.), 560.

Bei der 'aqīqa-Feier werden dem neugeborenen Baby im Alter von sechs Tagen die Kopfhare abrasiert. Bei wohlhabenden Eltern wird das Gewicht der dabei abrasierten Haare ermittelt und eine dementsprechende Menge an Silbermünzen an bedürftige Menschen verteilt. Außerdem ist es üblich, bei der Zeremonie im Falle der Geburt eines Mädchens eine Ziege zu schlachten, ist das Neugeborene ein Junge, werden zwei Ziegen geschlachtet. Das Fleisch der Tiere wird ebenfalls an Bedürftige verteilt.

Ṣiddīq Ḥasan Ḥān und die *Ahl-e ḥadīṭ* versuchten, die 'aqīqa-Zeremonie nicht nur am Hofe, sondern auch im gesamten Staat zu verbieten, was ihnen allerdings nicht gelang. Für sie war diese Zeremonie, wie so viele andere, mit Geldverschwendung und Übertreibung in Glaubensdingen verbunden. Auch Šāh Ğahān Begum sprach sich in *Tahdīb an-niwān* dafür aus, die 'aqīqa-Feierlichkeiten nicht als notwendige Glaubenshandlung (*wāğib*) zu betrachten, sondern lediglich als erwünscht (*muṣtaḥabb*).<sup>459</sup> Die 'aqīqa wäre demnach eine Handlung, deren Unterlassung nicht bestraft, aber deren Verrichtung belohnt würde. Das gälte nach Šāh Ğahāns Ansicht aber nur dann, wenn es nicht zu übertrieben großen Feierlichkeiten käme, an denen ein großer Kreis von Gläubigen beteiligt sei. Šāh Ğahān nahm dennoch, verglichen mit ihrem Mann, eine liberalere Position ein und wollte Feierlichkeiten anlässlich der Geburt eines Kindes nicht komplett verbieten. Sie ermahnte alle anderen muslimischen Frauen aber, sich in jedem Fall an die *šarī'a* zu halten.

Die Gründe des Verbots der 'aqīqa am Hof Bhopals waren allerdings nicht ausschließlich im religiösen Bereich zu suchen, sondern waren nur vor dem Hintergrund der sich immer mehr verschlechternden Beziehungen zwischen Sulṭān Ğahān Begum und ihrem Stiefvater zu sehen. Die religiösen Streitigkeiten um die Legitimität einzelner Familienfeierlichkeiten waren nichts weiter als ein Kräftemessen der einzelnen Parteien bei Hofe. Die Kinder Sulṭān Ğahān Begums und ihre korrekte religiöse Erziehung wurden zum Zankapfel der Gruppen: *Ahl-e ḥadīṭ* gegen die Ḥanafīs und Paschtunen gegen Nicht-Paschtunen. Zunächst behielten Šāh Ğahān Begum und die *Ahl-e ḥadīṭ* mit ihren Vorstellungen von der 'aqīqa und anderer Feierlichkeiten die Oberhand.

#### 4.4.2.3 *Walīma*-Feierlichkeiten

Auch mit dem Verbot der *walīma*<sup>460</sup> konnten sich die *Ahl-e ḥadīṭ* zunächst durchsetzen. Laut Ṣiddīq Ḥasan war es gegen die *sunna*, eine *walīma* zu besuchen oder gar zu veranstalten. Unter einer *walīma* versteht man das Hochzeitsbankett, das vom Bräutigam am dritten Tag der Hochzeitsfeierlichkeiten durchgeführt wird. Eingeladen sind Nachbarn und Freunde der Familie des Bräutigams, so dass auch dieser Teil der Festivität sehr ausgiebig und mit hohen Kosten verbunden gefeiert wird. Bereits al-Ġazzālī soll den Besuch einer *walīma* in seinem *Iḥyā' 'ulūm ad-*

<sup>459</sup> Šāh Ğahān Begum: *Tahdīb an-niswān*, 60-67. In Übereinstimmung damit der Deobandī R.A. Gangohī: *Fatāwā Rašīdiyya*, 554.

<sup>460</sup> W. Heffening: "'Urs", darin der Abschnitt über die *walīma* in EI (2) x, 906 f.; T.P. Hughes: "Walīmah", in *Dictionary of Islam*, 663.

*dīn* untersagt haben.<sup>461</sup> Şiddīq Ḥasan Ḥān bezog sich auf al-Ġazzālī, ohne jedoch eine genaue Textstelle zu benennen. Er war in Bhopal nicht der Einzige, der sich gegen die *walīma* ausspach: so soll der bereits erwähnte *Ahl-e ḥadīṭ*-Anhänger ‘Abdullāh Sūrātī quasi als "Kontrolleur" *walīma*-Veranstaltungen aufgesucht haben; immer, wenn "er etwas sah, das der *ṣarī’a* widersprach, protestierte er auf das Heftigste und verließ dann die Veranstaltung."<sup>462</sup> Ziel der *Ahl-e ḥadīṭ* war es augenscheinlich, derartige Zeremonien im Staat Bhopal völlig zu verbieten, was sich aber in der Bevölkerung nicht durchsetzen ließ. Allerdings lässt sich aufgrund des fehlenden Quellenmaterials keine genaue Aussage zur Haltung der bhopalesischen muslimischen Bevölkerung in dieser Frage machen.

#### 4.4.2.4 *Bismillāh*-Feiern und die *našra*-Zeremonie

Die dritte Festivität - nach der *walīma* und der *‘aqīqa*-Feier -, deren Begehung in Bhopal durch den Einfluss Şiddīq Ḥasan Ḥāns abgeschafft wurde, ist die *našra*-Feier.<sup>463</sup> Zumindest am Hofe Bhopals konnte er sich auch mit dieser Forderung zeitweise durchsetzen:

Qudsīya Begum hatte in ihrer Regierungszeit die *Bismillāh*-Zeremonie<sup>464</sup> eingeführt, die gefeiert wurde, wenn ein Kind mit dem Erlernen des Qur’ān begann. Dieses war zumeist der Fall, wenn ein Kind 4 Jahre, 4 Monate und 4 Tage alt wurde. Zudem gab es am Hofe Bhopals unter Qudsīya Begum und Sikander Begum eine *našra*-Zeremonie, die gefeiert wurde, wenn das Kind den kompletten Text des Qur’āns inklusive einer Übersetzung in die Muttersprache beherrschte.<sup>465</sup> Aufgrund der hohen Kindersterblichkeit am Hofe veränderte Šāh Ğahan den Brauch jedoch: nachdem 1864 ihre Tochter Sulaimān Ğahān Begum bereits kurz nach der *Bismillāh*-Feier verstorben war, wurde aus einer *našra*-Feier zwei Feiern: die erste fand statt, nachdem das Kind die *Sūrat al-baqara* auswendig beherrschte, die zweite Zeremonie wurde begangen, wenn das Kind den kompletten Qur’ān-Text inklusive der Übersetzung in seine Muttersprache memoriert hatte.

Die offizielle Begründung für die Trennung der beiden Feiern unter demselben Namen war, dass man nicht wüsste, ob ein Kind das vollständige Erlernen des gesamten Qur’āns noch erleben würde. Die *Bismillāh*-Zeremonie wurde nach der Aufwertung der *našra*-Feier in etwas kleinerem Rahmen als zuvor gefeiert: allerdings wurden immer noch Süßigkeiten verteilt, und der Lehrer erhielt ein Geschenk und Geld. Die Feiern nach der Beendigung des kompletten Qur’ān-Texts waren selbstverständlich und standen außerhalb jeglicher Diskussion. Die religiöse Begründung

<sup>461</sup> Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān: *Ḥuġaġ al-kirāma*, 320.

<sup>462</sup> NH vii, 294.

<sup>463</sup> Khusru Jahan Begum [alias Sardar Dulhan]: *An Account of the "Nashra" Ceremony of the Princesses Abida and Sajida Sultan Sahiba of Bhopal*. Bombay 1921; Abida Sulṭaan: *Memoirs*, 16-23.

<sup>464</sup> J. Shurreef: *Qanoon-e-Islam*, 27 f.

<sup>465</sup> J. Shurreef: *Qanoon-e-Islam*, 33.

für die Einführung einer zweiten *našra*-Feier war, dass der Prophet ein Kamel opferte,<sup>466</sup> wenn jemand die *Sūrat al-baqara* auswendig gelernt hatte - und dem Vorbild des Propheten wollte die Begum in jedem Falle folgen. Das Abhalten einer großen Zeremonie war also nach Auffassung der Begums fast unumgänglich.

Da es am Hofe Bhopals üblich war, dass Kinder von ihren Großmüttern erzogen wurden, veranstaltete Šāh Ğahān für ihre Enkelin Bilqīs Ğahān zwei *našra*-Zeremonien zu den oben beschriebenen Zeitpunkten. Als jedoch die *našra*-Zeremonien für die anderen Kinder Sulṭān Ğahāns abgehalten werden sollten, setzte Šiddīq Ḥasan Ḥān anscheinend Šāh Ğahān Begum dermaßen unter Druck, dass die Feiern für ihre Enkel nicht abgehalten wurden. Im Vordergrund stand wieder das Argument, dass auch die *našra*-Zeremonie mit zu vielen *bida'* behaftet sei: In Wirklichkeit wird allerdings auch hier der persönliche Konflikt Šiddīq Ḥasans mit Sulṭān Ğahān im Vordergrund gestanden haben. Fest steht, dass sich das Verbot der *našra*-Zeremonie in Bhopal allgemein und auch am Hof von Bhopal nicht durchsetzen konnte.

Für ihre Enkelinnen 'Ābida Sulṭān und Sayyida Sulṭān (die Töchter ihres jüngsten Sohnes Ḥamīdullāh Ḥān) veranstaltete Sulṭān Ğahān Begum die *našra* dafür mit aller Pracht - dreißig Jahre nach dem Tod Šiddīq Ḥasan Ḥāns. Diese *našra*-Zeremonie aus den 1920er Jahren zeigt, wie die *našra* in Bhopal vor und nach ihrer Abschaffung durch Šiddīq Ḥasan Ḥān gefeiert wurde. 'Ābida Sulṭān hatte sechs Jahre lang bei ihrer Großmutter studiert- und Sulṭān Ğahān nahm es mit der Qur'ān-Erziehung sehr ernst, so dass sie ihre Enkelinnen zur Genauigkeit anhielt.<sup>467</sup> Khusrau Jehan Begum schrieb über die Ansprüche der Begum:

"Her Highness the Begum Saheba takes a keen pleasure in all her religious studies, and it is her devout wish that every Mohammadan child should learn and know the Qoran, and be able to interpret its Arabic sentences into his or her mother-tongue, to enable the child to fully understand what God means - that is the same to do. She does not lay so much emphasis on a blind repetition [sic] of the texts; but lays great stress upon the pupil is being able to tell out what the texts mean."<sup>468</sup>

Nachdem 'Ābida Sulṭān diese harte Schule durchlaufen hatte, wurde die erste *našra* nach Beendigung der *Sūrat al-baqara* gefeiert. Zu diesem Anlass ließ Sulṭān Ğahān ein Kamel schlachten und Kleidung und Speisen an die Bediensteten des Hofes, die Kranken und die Bedürftigen des Staates Bhopal verteilen.

<sup>466</sup> In einigen islamischen Gebieten, so beispielsweise in Nigeria, wird gemäß dem Namen der Sure eine Kuh geopfert. Dieses war im indischen Kontext, in dem Kühe als heilige Tiere gelten, undenkbar. Tanā'ullāh wollte das Opfern einer Kuh (*gā'ī*) allerdings auf der Grundlagen von Qur'ān und *hadīṭ* erlaubt wissen. *Fatāwā' Tanā'īya* ii, 130. Zu Nigeria und den dortigen muslimischen Feiern vgl. St. Reichmuth: *Islamische Bildung*, 112.

<sup>467</sup> Interview mit 'Ābida Sulṭān Begum auf [www.harappa.com](http://www.harappa.com) (gesichert am 03.02.1999).

<sup>468</sup> Khusrau Jehan Begum: *Account*, 8-9

‘Ābida Sulṭān studierte ein weiteres Jahr und sieben Monate, und ihre zweite *našra* wurde im Juni 1921 gefeiert. Die gesamten Feierlichkeiten erstreckten sich über 40 Tage und umfassten zunächst die Henna (oder *mehndī*)-Zeremonie und eine *našra*-*"Party"*, die von den Frauen der Familie in einem der Gärten Bhopals mit Blick auf den großen See gefeiert wurde. Wenige Tage später beging man eine große Feier mit Freunden im Fort von Islāmnagar. Und schließlich wurde von der Begum eine große Teeparty gegeben, bei der auch britische Vertreter anwesend waren.<sup>469</sup>

Dabei ist interessant, dass die Begum versuchte, mit dieser Feier sowohl den islamischen Traditionen als auch den Kontakten zu den britischen Agenten bei Hof gerecht zu werden. Dabei beging sie die Feierlichkeiten so, dass sie sowohl von den *Ahl-e ḥadīṭ* als auch von den Deobandīs als *bid’a* bezeichnet worden wären. Obwohl Sulṭān Ğahān Begum den Deobandīs nahestand, stand ihre Art der *Bismillāh*- und der *našra*-Zeremonie am Hofe Bhopals diametral den Forderungen der Deobandīs entgegen. Beispielsweise bezeichnete Ašraf ‘Alī Thānawī es als *bid’a*, mit der Ausbildung eines Kindes zu einem bestimmten festgesetzten Zeitpunkt zu beginnen. In der Regel begannen Kinder ihre Studien im Alter von vier Jahren, vier Monaten und vier Tagen. Dieses war genau das Alter, in dem mit ‘Ābida Sulṭāns Ausbildung begonnen wurde. Für diesen Zeitpunkt gäbe es aber keinen Nachweis. Außerdem sei es nicht mit der *šarī’a* vereinbar, Kleidung und andere kostbare Geschenke anlässlich dieser Zeremonien zu verteilen. Alles dies diene nämlich nur dazu, sich selbst vor seinen Mitmenschen in ein günstiges Licht zu rücken. Die religiöse Veranstaltung habe damit ihre ursprüngliche Intention verloren.<sup>470</sup> Warum Sulṭān Ğahān Begum trotz ihrer Nähe zu den Deobandīs die *našra* auf diese von Thānawī kritisierte Weise beging, ist an dieser Stelle nicht mehr zu klären.

#### 4.4.3 Imitation anderer Religionsgemeinschaften

Doch es ging den *Ahl-e ḥadīṭ* nicht nur um die oben erwähnten muslimischen Feiertage, von denen man sich besser fernhalten sollte, sondern auch um die Unterbindung der Teilnahme von Muslimen an christlichen Feierlichkeiten. Denn es bedeute nach Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns Ansicht "eine Schwächung unserer Religion und eine Stärkung der ihrigen",<sup>471</sup> wenn man an christlichen Festen teilnähme. Das beziehe sich ausserdem auf die Teilnahme an allen Gebeten von Ungläubigen.<sup>472</sup> Verboten sei es auch, mit Hindus oder mit Christen Geschenke auszutauschen<sup>473</sup> und sie

<sup>469</sup> Eine ausführliche Beschreibung unter *Memoirs of a rebel princess*, 16-22, an der Abida Sulṭān als "Braut des Qur’āns" präsentiert wurde - die gane Zeremonie wurde von Sulṭān Ğahān wie eine Hochzeit arrangiert, was ihre Enkelinnen etwas verwundert zur Kenntnis nahmen.

<sup>470</sup> B.D. Metcalf: *Perfecting women*, 107.

<sup>471</sup> Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Huḡaḡ al-kirāma*, 236.

<sup>472</sup> In diesem Sinne auch Abū l-Wafā’ Ṭanā’ullāh: *Fatāwā Ṭanā’īya* ii,72.

<sup>473</sup> Gegenteiliges behauptete der Deobandī R.A. Gangohī, der das Annehmen von Hindu-Geschenken gestattete. *Fatāwā Rašīdiyya*, 574.

grundsätzlich in ihrem Verhalten,<sup>474</sup> ihren Essgewohnheiten<sup>475</sup> und in ihrer Kleidung zu imitieren.<sup>476</sup> Gerade letztgenannten Punkt, den Ṣiddīq Ḥasan als schwere *bid'a* betrachtet, habe er in Ägypten beobachten können.

Außerdem habe er gesehen, dass einige Muslime am 'īd der Christen teilnahmen (vermutlich ist an dieser Stelle das Weihnachtsfest gemeint) und sogar mit ihnen Geschenke austauschten. Auch an den Feierlichkeiten zur Taufe (*ġiṭās*) Marias, an dem die Christen rituelle Waschungen vollziehen, hätten bereits einige Muslime (vor allem Frauen und Kinder) teilgenommen. Sie alle befänden sich durch ihr Verhalten auf dem Weg des Teufels (*rāh-e šaiṭān*).

Insgesamt verurteilte Ṣiddīq Ḥasan Ḥān die Imitation anderer Religionsgemeinschaften, da dadurch der reine Islam verwässert würde. Interessanterweise divergieren die Vorstellungen Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns in Bezug auf die Eliminierung von bestimmten Bräuchen aus der muslimischen Gesellschaft Indiens nicht so sehr von denen der Deobandīs wie Ašraf 'Alī Thānawīs, wie es die Gruppierungen zum einen selbst darstellen und wie es anhand der Sekundärliteratur erscheint.<sup>477</sup> Anhand dieses Kapitels sollte deutlich geworden sein, dass es Übereinstimmungen bei den Gruppierungen vor allem bei islamischen Festivitäten und Sitten und Gebräuchen gab, in denen sich die Muslime von anderen Religionsgemeinschaften abgrenzen sollten.

Diese Gemeinsamkeiten zwischen *Ahl-e ḥadīṭ* und Deobandīs bestanden darüber hinaus vor allem in der Verurteilung des Kultes um islamische Heilige und ihre Gräber, wie sie nach Ansicht der *Ahl-e ḥadīṭ* vor allem von den Barelwīs praktiziert wurden. Der Kampf gegen die *Ahl-e bid'a*, wie die Barelwīs genannt wurden, führte häufig zu Allianzen zwischen Deobandīs und *Ahl-e ḥadīṭ*, die sich allerdings nur zur Erreichung kurzfristiger Ziele - z.B. bei einer Debatte mit gemeinsamen Gegnern - bildeten. Dieses wird im folgenden Kapitel deutlich, in dem es um das korrekte Verhalten in Bezug auf Gräber von Heiligen geht.

<sup>474</sup> Interessanterweise gestattete ʿanā'ullāh das Spielen von Sportarten wie Cricket und Fussball, obwohl es ja von den Europäern eingeführt worden sei. Er begründete das damit, dass Muḥammad das Training des Körpers ausdrücklich befürwortet habe. Abū l-Wafā' Ṭanā'ullāh: *Fatāwā Ṭanā'īya* ii, 74. Zur Ablehnung von Fußball als *bid'a* in Nigeria vgl. R. Loimeier: "Ist Fußball unislamisch?", in: ders. (Hg.): *Die Islamische Welt als Netzwerk*, 101-119.

<sup>475</sup> So wurde beispielsweise die Frage, ob es gestattet sei, englische Kekse (*angrezī biskit*) zu essen, in den *Fatwā*-Sammlungen diskutiert. Während R.A. Gangohī keine eindeutige Aussage darüber treffen wollte (*Fatāwā Rašīdīya*, 575), gestattete Ṭanā'ullāh den Verzehr europäischer Produkte unter der Voraussetzung, dass kein Schweineschmalz (*ḥanzīr kī ʿarbī*) enthalten sei (*Fatāwā Ṭanā'īya* ii, 90). Wenn man jedoch Zweifel über die Zutaten habe, solle man das Produkt nicht verzehren. Diese Haltung ist bis heute unter den *Ahl-e ḥadīṭ* verbreitet (M.A. Mirpuri: *Fatawa Sirat-e-Mustaqeem*, 315).

<sup>476</sup> Er spielte damit wahrscheinlich auf die berühmten *fatāwā* von Muḥammad 'Abduh an, in denen dieser das Tragen europäischer Kleidung befürwortet hatte - mit der Begründung, dass Muḥammad das Tragen der Kleidung von Christen nicht ausdrücklich und speziell untersagt hatte. Vgl. Charles Adams: *Islam and modernism in Egypt*. New York 1968, 78 f. Ebenso urteilte der Gelehrte al-Harā'irī aus Tunesien, der lange in Frankreich lebte und 1862 das Tragen "christlicher Hüte" in einer *fatwā* legitimierte. Zu diesen Diskussionen vgl. Wasif Shadid / Sjoerd van Koningsveld: "Loyalty to a non-Muslim Government", in: Dies. (eds.) *Political participation and identities of Muslims in non-Muslim states*. Kampen 1996, 84-115.

Dagegen sprach sich Ṭanā'ullāh - wie einige Gelehrte der al-Azhar - gegen Kleidung im westlichen Stil aus, vor allem aber gegen Perücken im westlichen Stil (sowohl für Männer als auch für Frauen), das verstoße seiner Ansicht nach gegen die *sunna* - ebenso wie die auch von Ṣiddīq Ḥasan Ḥān angesprochene Haarverlängerung bei Frauen. Abū l-Wafā' Ṭanā'ullāh: *Fatāwā Ṭanā'īya* ii, 78. Heutige *Ahl-e ḥadīṭ* lehnen auch westliche Kurzhaarschnitte ab (M.A. Mirpuri: *Fatawa Sirat-e Mustaqeem*, 264). Auch die Deobandīs lehnten die Imitation westlicher Kleidung (*tašabbuh*) ab. Vor allem Symbole wie Kreuze dürften nicht offen von Muslimen getragen werden. Vgl. R.A. Gangohī: *Fatāwā Rašīdīya*, 70.

<sup>477</sup> B.D. Metcalf: *Perfecting women*, 22 und 322n2.

## 4.5 Debatten um die Praktiken an Heiligengräbern

Anhand der Auseinandersetzungen mit den Barelwīs soll demonstriert werden, dass Ṣiddīq Ḥasan Ḥān und die *Ahl-e ḥadīṭ* vor allem diejenigen Praktiken ihrer Gegner missbilligten, die sie als "Grabkult" einstufte und die auf unterschiedlichen Vorstellungen der Einheit Gottes und des Jenseits basierten. Im Folgenden soll zunächst aufgezeigt werden, wie die *Ahl-e ḥadīṭ* in Bhopal das Thema Grabstätten und Heiligenverehrung handhabten. Anschließend werden die verschiedenen Standpunkte von drei *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrten kritisch betrachtet.

### 4.5.1 Ṣiddīq Ḥasan Ḥān und der Grabkult in Bhopal

Ṣiddīq Ḥasan Ḥān hielt es grundsätzlich für nicht gestattet, eine Grabkuppel (*maqbara*) über einem Grab errichten zu lassen. Hatten bisher alle Nawwābs von Bhopal ihre Gräber auf diese Art und Weise gestalten lassen, so war Sikander Begum die erste Herrscherin, die diese Praxis ablehnte. Sie wurde im *Farhat Afza Garden* bestattet, in einem schlichten Grab mit einer Marmorplatte, die mit Inschriften versehen ist. Für Sikander Begum bedeutete nur diese Form des Grabes den Einklang mit "dem wahren Glauben", wie ihre Tochter Ṣāh Ḡahān Begum berichtete.<sup>478</sup> Es ist wahrscheinlich - wenn auch nicht anhand der Quellen belegbar - dass Sikander Begum sich bei der Gestaltung ihres Grabes nach den Vorstellungen reformistischer Gelehrter wie Ḡamāl ud-Dīn Ḥān richtete.<sup>479</sup> Alle weiteren Nawwābs Bhopals folgten Sikander Begums Beispiel: von Ṣāh Ḡahān Begum bis Ḥamīdullāh Ḥān erhielten alle weiteren Herrscher Bhopals ein schlichtes Grab mit einer Marmorplatte als Abdeckung.

Ṣiddīq Ḥasan Ḥān hielt es außerdem für verwerflich und übertrieben, sich als einfacher Muslim "ohne Notwendigkeit" (*be-ġair-e ḍarūrat*) in einem Schrein (*tābūt*) bestatten zu lassen.<sup>480</sup> Solche Schreine seien nach Ṣiddīq Ḥasans Ansicht nur wenigen Menschen vorbehalten (wem, das verrät er allerdings nicht). Noch nicht einmal die *ṣaḥāba* hätten sich in einem Schrein bestatten lassen, denn dieser Brauch sei als *bid'a makrūha* (verabscheuungswürdige Neuerung) zu betrachten. Nicht gestattet und ebenso verabscheuungswürdig sei der Brauch, die eigene Beerdigung in derselben Grabstätte zu veranlassen, in der auch schon der Vater, die Söhne oder andere Verwandte bestattet sind.

Ṣiddīq Ḥasan behandelte in *Ḥuḡaġ al-kirāma*<sup>481</sup> ausführlich die Sitten und Gebräuchen am Grab. Das von den indischen Muslimen bei der Verehrung von Gräbern, insbesondere von Heiligengräbern, an den Tag gelegte Verhalten überschritt laut Ṣiddīq Ḥasan Ḥān die Grenzen der guten Sitten: schon bei der Bestattung eines Toten seien verschiedene verwerfliche Gebräuche zu

<sup>478</sup> Shah Jehan Begum: *Taj ul-ikbal*, 120.

<sup>479</sup> Diese Auffassung deckt sich völlig mit den Aussagen moderner *Ahl-e ḥadīṭ* zu diesem Thema. Muḥammad Ra'īs Nadwī: *Wirān-e maqābir aur auqāf ke badalte aḥkām*. Dihlī: Maktaba Tarġumān, 1998, 68 ff., über die Ablehnung von Grabbauten.

<sup>480</sup> Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Ḥuḡaġ al-kirāma*, 323.

<sup>481</sup> *Ibid.*



beobachten. So stufte Şiddīq Ḥasan Ḥān es beispielsweise als *bid'a* ein, Lesungen und Gesänge (*qirā'a wa-dīkr*) während der Leichenwäsche durchzuführen. Es sei außerdem *bid'a*, Lesungen für den aufgebahrten Toten oder in der Nähe seines Hauses durchzuführen. Dabei würden häufig Decken auf den Wegen ausgebreitet, auf denen sich die Menschen niederliessen und eine Art Großveranstaltung aus einer Beerdigungszeremonie machten. Dabei legten, so Şiddīq Ḥasan weiter, die Menschen ungebührliches Verhalten an den Tag: es würde laut miteinander geredet, gelacht und gekichert, manchmal sogar gestritten. Alles dies sei dem Anlass nicht angemessen. Verwerflich sei auch das Verhalten einiger minderjähriger Frauen und Frischvermählter. Sie erscheinen in kostbarer Kleidung und mit Juwelen geschmückt zu einer Trauerfeier und lenkten die Aufmerksamkeit unnötigerweise auf sich. Das ist ebenfalls nicht angemessen und somit *bid'a*.

Falsch sei es auch, seine Verehrung für bestimmte verstorbene Personen an einem Grab zu zeigen, denn das käme der Verehrung des Grabes gleich. Das gelte für die Gräber "einfacher Muslime" wie für diejenigen von Heiligen. Niemand solle zu Gräbern gehen, sich vor ihnen in den Staub zu werfen und sich mit dem Staub das Gesicht einreiben, in der Hoffnung, dass der Segen (*baraka*), der auf diesem Grab liegt, auf einen übergehen möge. Frauen sollte es untersagt werden, Süßigkeiten und Kuchen zuzubereiten und diese zu einem Grab zu bringen.<sup>482</sup> Auch die Schlachtung von Opfertieren und das Darbringen dieser Opfer am Grab sind nicht gestattet. Der Brauch, Gräber mit Kerzen, Blumen, Früchten, Seidendecken oder anderem Schmuck zu bedecken, falle ebenso unter die Kategorie *bid'a*.<sup>483</sup> Alle diese Bräuche stammten laut Şiddīq Ḥasan Ḥān noch aus der Zeit der *ğāhiliya*. Man sollte auch nicht in der Nähe eines Grabes sein Nachtlager aufschlagen oder überhaupt in der Nähe eines Grabes seine Wohnstätte errichten. Alle Handlungen, die der Verehrung von Grabstätten oder von Toten im Islam einen besonderen Platz einräumen, sollten also nach Ansicht der *Ahl-e ḥadīṭ* unterbunden werden.

Im dritten Band seines Werkes *ad-Dīn al-ḥālīş* kam Şiddīq Ḥasan nochmals ausführlich auf das Thema *bida'* an Gräbern zu sprechen.<sup>484</sup> Dabei ging er erneut detailliert auf die Errichtung von Kuppeln über einem Grab ein und untersagte den Bau von Moscheen an einem Grab.<sup>485</sup> Im besonderen erregte aber das Verhalten von Frauen an einem Grab sein Missfallen. So bestand er darauf, dass der Besuch von Frauen an einer Grabstätte noch mehr zu missbilligen sei als der der Männer. Das begründete er damit, dass die Frauen sich noch ungebührlicher als Männer verhielten, sich an und auf die Gräber setzen und sogar Gebete verrichten. Manche Frauen kämen nur zu einer Grabanlage, um sich dort mit anderen Frauen zu treffen. Einige Frauen würden die Gelegenheit sogar dazu nutzen, fremde Männer anzusprechen.

<sup>482</sup> Dieselben Richtlinien finden sich bei Şāh Ğāhān Begum in *Tahdīb an-niswān*, 435 f. in dem Kapitel *Qabrūn kī ziyārat ke ādāb*.

<sup>483</sup> M.R. Nadwī: *Wīrān-e maqābir*, 64 ff.

<sup>484</sup> Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān: *ad-Dīn al-ḥālīş* iii, 555 ff.

<sup>485</sup> M.R. Nadwī: *Wīrān-e maqābir*, 67 ff.

Bemerkenswert ist, dass Ṣiddīq Ḥasan in diesem Kontext nicht auf die (Un-)Sitten im Staat Bhopal eingeht, sondern heftig die Gepflogenheiten der Ägypterinnen am Grabe von Ṣaiḥ Aḥmad Badawī<sup>486</sup> (st. 1276) kritisierte. Dort trafen sich die Frauen, um wöchentlich, monatlich und jährlich Feste zu Ehren des Heiligen abzuhalten. Die Tatsache, dass Ṣiddīq Ḥasan einen ägyptischen *ṣūfī* als Beispiel auswählte, spricht zum einen dafür, dass er bereits beim Verfassen dieses Werkes eine arabische Leserschaft vor Augen hatte, denn den Indern dürfte Badawī unbekannt gewesen sein. Zum anderen könnte es auch dahingehend interpretiert werden, dass Ṣiddīq Ḥasan die offene Auseinandersetzung mit seinen indischen Gegnern scheute und deshalb keine indischen Heiligen erwähnte.

#### 4.5.2 *Tauḥīd, tawassul und taṣaffū'*

Wenn man Parallelen - aber auch die Unterschiede - in der Argumentation der *Ahl-e ḥadīṭ* und der *Wahhābīya* aufzeigen will, ist die Diskussion um Heiligenverehrung und die Praktiken an den Gräbern von Heiligen und Propheten besonders geeignet, verschiedene Interpretationen der Quellen darzulegen. Denn noch deutlicher als Ṣiddīq Ḥasan Ḥān sprachen sich der nağdische Gelehrte Sa'd b. Ḥamad b. 'Atīq und der bhopalesische *Ahl-e ḥadīṭ*-Anhänger Muḥammad Baṣīr Saḥawānī gegen den Grabkult aus. Deutlich wird dabei auch eine zunehmende Radikalisierung in den Positionen von Ṣiddīq Ḥasan über Muḥammad Baṣīr bis zur streng wahhabitischen Auslegung Sa'd b. Ḥamad b. 'Atīqs.

Die größte Gemeinsamkeit der drei untersuchten Autoren besteht in ihren Vorstellungen vom *tauḥīd*, der Einheit Gottes.<sup>487</sup> Alle drei Autoren folgten in ihren Werken der Definition Ibn Taimīyas,<sup>488</sup> der eine Zweiteilung des *tauḥīd* vornahm, nämlich in *tauḥīd ar-rubūbīya* und *tauḥīd al-ulūhīya*. Der *tauḥīd ar-rubūbīya* sah die Einheit Gottes in seinen Eigenschaften: Gott allein ist der Schöpfer der Welt und der Menschen, ihr Herr und Ernährer. Der *tauḥīd al-ulūhīya* sei hingegen, so Ṣiddīq Ḥasan Ḥān nach Ibn Taimīya, die "Einheit Gottes in allen Formen der Verehrung" (*ifrād Allāh waḥdahu bi-ḡamī anwā' al-'ibādāt*).<sup>489</sup>

In seinem arabischen Werk *ad-Dīn al-ḥālīṣ* kam Ṣiddīq Ḥān sowohl thematisch als auch terminologisch dem Gedankengut der *Wahhābīya* von all seinen Werken am nächsten. Das liegt zweifellos daran, dass es sich bei diesem Werk um einen Kommentar zu Ibn Taimīya handelte, auf den ja auch die Vertreter der *Wahhābīya* gerne zurückgriffen.<sup>490</sup> So definierte er beispielweise -

<sup>486</sup> Zu seiner Biografie siehe K. Vollmers / E. Littmann: "Aḥmad al-Badawī", in EI (2), i, 280-282 Außerdem C. Mayour-Jaouen: *Al-Sayyid Ahmad al-Badawī - un grand saint de l'Islam égyptien*. Le Caire 1994.

<sup>487</sup> D. Gimaret: "Tawḥīd", in EI (2) x, 384; T. Sonn: "Tawḥīd", in OMIW iv, 190-198.

<sup>488</sup> Als Standardwerk zu seiner *tauḥīd*-Interpretation gilt immer noch H. Laoust: *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Dīn Aḥmad b. Taimīya*. Le Caire 1939; Zusammenfassung der Interpretation Ibn Taimīyas durch die *Wahhābīya* bei G. Steinberg: *Religion und Staat*, 92 ff.

<sup>489</sup> Siehe Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *ad-Dīn al-ḥālīṣ*. Ġuz' i-iv. al-Qāhira 1379/1959, hier i, 236 und A.Ĝ. Luqmān: *as-Sayyid Ṣiddīq Ḥasan*, 58-66 sowie E. Peskes: "Wahhābiyya", in EI (2) xi, 40.

<sup>490</sup> GAL S II, 861. Es handelt sich um einen Kommentar zu Ibn Taimīyas *Iktifā' aṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm*. Brockelmann zweifelt die Autorenschaft Ṣiddīq Ḥasans an.

wie die anderen genannten Autoren in Anlehnung an Ibn Taimīya- sieben Stufen zur Erlangung des *tauḥīd*.<sup>491</sup> Zunächst müsse der Gläubige sowohl den *tauḥīd al-ulūhīya* als auch den *tauḥīd ar-rubūbīya* anerkennen. Drittens bedeute der *tauḥīd al-ulūhīya* Verehrung (*ibāda*), und *vice versa* die Verehrung Gottes *tauḥīd*. Viertens sei Gott der einzig zu verehrende (*ma'būd*) gemäß der Ansicht aller wissenden Menschen. Fünftens sei *du'ā* sowohl Herz- als Kopfstück (*muḥḥ wa-ra's*)<sup>492</sup> der Verehrung und somit das edelste (*aḫḫaluhā*). Sechstens sei das Anbeten von jemand anderem als Gott Polytheismus (*širk*) und mache denjenigen, der diese Tat begeht, zum Ungläubigen, dessen Leben und Vermögen vogelfrei sind. Bei der Beschreibung der siebten Stufe des *tauḥīd* übte Ṣiddīq Ḥasan aber sogleich Kritik an einer vorschnellen Praxis des *takfīr*.<sup>493</sup> Er stellte fest, dass *takfīr* nur durch sichere Beweise ausgesprochen werden kann. Aufgrund seiner bloßen Vermutung (*takfīr biḫ-ẓann*) dürfe niemand zum Ungläubigen erklärt werden. Es kann hier allerdings nicht geklärt werden, ob er an dieser Stelle ausdrücklich die Wahhabiten und ihre Praxis des *takfīr* meinte, die er ja an anderer Stelle schon für ungerechtfertigt erklärt hatte (s. o.). Das ist jedoch nur die eine Seite von Ṣiddīq Ḥasans Haltung in dieser Frage.

Denn absolut unvereinbar mit dem geschilderten Konzept des *tauḥīd* sah Ṣiddīq Ḥasan den Grabbkult, die Heiligenverehrung und die Praxis der Fürsprache<sup>494</sup> (*tawassul*). Ähnlich wie das Werk *Taqwiyat al-īmān* von Muḥammad Ismā'īl (und teilweise völlig identisch damit) gliedert sich der erste Band von Ṣiddīq Ḥasans *ad-Dīn al-ḫālīṣ* in die Beschreibung von *širk* in verschiedenen Lebensbereichen. Im ersten Kapitel wandte sich Ṣiddīq Ḥasan gegen Polytheismus bezüglich der Anerkennung von (menschlichen) Autoritäten (*Radd al-iṣrāk fī taṣarruf*; 5-51). Ṣiddīq Ḥasan war (wie Muḥammad Ismā'īl) der Ansicht, dass Gott die höchste Autorität für jeden einzelnen Menschen darstelle, er sei allein derjenige, der Gnade und Wohltaten erweisen könne. Nur ihm alleine gebühre Verehrung. Desweiteren richteten sich die nächsten Kapitel gegen Polytheismus bei der Verehrung Gottes (*širk fil-ibāda*; 52 ff.). In den Unterkapiteln ging Ṣiddīq Ḥasan auf diverse Formen des *širk* ein, beispielsweise den *širk* der Befragung von Sternendeutern (136 ff.), Zukunftsdeutern und Wahrsagern, die den Vogelflug deuten (139 ff.). Weitere Formen des Polytheismus sah Ṣiddīq Ḥasan in der Praxis, über einen Vermittler - z.B. einen Heiligen oder *ṣūfī* - Gott um Hilfe zu bitten (*istiṣfā' bi-Allāh*),<sup>495</sup> in dem Anfertigen von Bildern und Statuen (211 ff.), und in der Anbetung von Steinen und Felsen und Götzenbildern (344).

<sup>491</sup> Der folgende Abschnitt ist eine Zusammenfassung von Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *ad-Dīn al-ḫālīṣ* i, 236-240.

<sup>492</sup> Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Fatāwā al-Amīr*, 84.

<sup>493</sup> J.O. Hunwick: "Takfīr", in EI (2) x, 122; W. Björkman: "Kāfir", in EI (2) iv, 407-409; I.A. Karawan: "Takfīr", in OEMIW iv, S178 f. M. A. Mirpuri vertritt die These, dass man vorsichtig mit der Bezeichnung *kāfir* umgehen müsse. Für ihn ist derjenige ein *kāfir*, der zwar das Glaubensbekenntnis ausspreche, aber die Sünde begehe, wichtige Praktiken des Glaubens wie Gebet und Almosen dauerhaft zu unterlassen. Siehe M.A. Mirpuri: *Fatawa-Sirat-e-mustaqeem*, 28.

<sup>494</sup> T.P. Hughes: "Intercession", in *Dictionary of Islam*, 214.

<sup>495</sup> A.J. Wensinck / D. Gimaret: "Shafā'a", in EI (2) ix, 177-179 ("In official Islam") und A. Schimmel ("In popular piety"), 179. Zur Fürsprache Muḥammads für die Gläubigen am Tag des Jüngsten Gerichts siehe auch J. van Ess: *Theologie und Gesellschaft* iv, 524 ff.; 552. Zu den verschiedenen Arten von *ṣafā'a* vgl. auch Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Fatāwā al-Amīr*, 291 ff.

Şiddīq Ḥasan ging im vierten Band von *ad-Dīn al-ḥaliş* nochmals darauf ein, dass derjenige, der die Toten um Hilfe bitte und tatsächlich darauf hoffe, dadurch in dieser Welt Unterstützung zu bekommen, dem Pfad der Juden und der Christen folge und sich damit selbst zum Ungläubigen mache.<sup>496</sup> Diesen Ungläubigen sei so lange nicht zu helfen, bis man sie vom *tauḥīd al-ulūhīya* und vom *tauḥīd ar-rubūbīya* überzeugt hat. Bis dahin gelten sie als *kuffār*. Dabei bezeichne man ihren Unglauben in den *al-kufr al-ġāhili* (den Unglauben aus Unwissenheit), der genau so ein übel sei wie der Unglaube aus Überzeugung (*al-kufr al-i'tiqādi*). Schlimmer jedoch sei der Unglauben, der sich in den Taten der Menschen widerspiegele (*al-kufr al-'amalī*). Dieser zeige sich laut Şiddīq Ḥasan darin, dass jemand auf seine Abstammung stolz sei und damit prahle. Die schlimmste Form des Unglaubens in diesem Bereich seien aber die Praktiken der "Grabanbeter" (*muqabbirūn*). In ihrem Geist lauere der Teufel (*şaitān*). Deshalb sei eigentlich die Anwendung des folgenden *ḥadīṭ* geboten:

"Ich befahl, die Menschen solange zu bekämpfen bis sie bekräftigen, dass es keinen Gott gibt außer Gott und Muḥammad sein Prophet ist, bis sie beten, fasten und *zakāt* geben. Wenn sie das tun, werde ich ihr Blut und ihr Hab und Gut schützen."<sup>497</sup>

Dieses Zitat gleicht einem Aufruf Şiddīq Ḥasans zu einem *ġihād* (im Sinne des bewaffneten Kampfes) gegen die "Poytheisten" und "Ungläubigen", der nur enden könnte, indem die "Polytheisten" den Islam annähmen oder die *ġizyā* zahlten. Die Erwähnung eines derartigen *ḥadīṭ* verwundert allerdings sehr - hatte sich der Nawwāb immer gegen einen bewaffneten Kampf ausgesprochen. Auch in anderen Äußerungen hatte er niemals Konsequenzen gefordert, wie beispielsweise die Verfolgung der Menschen, die ein Heiligengrab besuchten. Auch ist aus Bhopal kein aktives Verbot der Verehrung von Heiligen beziehungsweise gar eine Zerstörung eines Heiligengrabes bekannt. Während also Şiddīq Ḥasan in der Praxis keine Konsequenzen gegen den Kult um Heilige und Gräber ziehen wollte, war Sa'd b. Ḥamad b. 'Atīq in dieser Frage wesentlich radikaler.

### 4.5.3 Die extreme Position - Sa'd b. Ḥamad b. 'Atīq

Der nağdische Gelehrte Sa'd b. Ḥamad b. 'Atīq wurde von den *Ahl-e ḥadīṭ*, wie bereits erwähnt, als einer der Ihren betrachtet. Seine im Zeitraum von 1902 bis 1930 in der Funktion als oberster Richter von Riyāḍ gegebenen Rechtsgutachten<sup>498</sup> (*fatāwā*) wurden ins Urdu übersetzt und in Indien publiziert.<sup>499</sup>

<sup>496</sup> Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān: *ad-Dīn al-ḥaliş* iv, 26 f.

<sup>497</sup> Şiddīq Ḥasan gibt als Quelle *Şaḥiḥ Muslim* an.

<sup>498</sup> Alle Zitate sind dem folgenden Werk entnommen: Ismā'īl b. Sa'd b. Ismā'īl b. 'Atīq (Hrsg.): *al-Mağmū' al-mufīd min rasā'il wa-fatāwā aš-şaiḥ Sa'd b. Ḥamad b. 'Atīq*. ar-Riyāḍ 1414 / 1995.

<sup>499</sup> Sa'd b. Ḥamad b. 'Atīq: *Mağmū'-ye rasā'il*. Lāhor 1396 / 1976.

Die erste von Sa'd b. Ḥamads *fatāwā* zum Themenkomplex *tawassul* (Fürbitten) und Heiligenkult entstand kurz nach seinem Indienaufenthalt, nämlich um 1302 / 1885,<sup>500</sup> die beiden anderen relevanten *fatāwā* sind schätzungsweise zur selben Zeit entstanden. Es ist ebenso wahrscheinlich, dass das Interesse Sa'ds an derartigen Fragen im indischen Kontext geweckt wurde, bezeichnete er doch Indien als ein "Land der Götzenanbeter."<sup>501</sup> Sa'd b. Ḥamad wusste aber, dass ihn in Bhopal Gleichgesinnte in der Frage des Grabkultes erwarteten, denn sein Vater Ḥamad b. 'Atīq hätte ihn mit Sicherheit nicht zum Studium nach Bhopal gesandt, wenn seine Einstellungen nicht in entscheidenden Punkten mit denen Ṣiddīq Ḥasans identisch gewesen wären. Vielleicht verfolgte Ḥamad b. 'Atīq aber auch die Absicht herauszufinden, wie in Indien über Themen wie Heiligenverehrung und Errichtung von Grabbauten umgegangen wurde. Festzuhalten ist aber auch *vice versa* das große Interesse der indischen *Ahl-e ḥadīṭ*, ihre eigenen Ansichten mit den Äußerungen eines prominenten waghābitischen Gelehrten zu untermauern. Sowohl in Indien als auch im heutigen Saudi-Arabien waren Rituale and Heiligengräbern ja immer ein Streitpunkt zwischen Gelehrtengruppen geblieben.<sup>502</sup>

Der Stil Sa'ds ist mit dem der Mehrheit der *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrten identisch: die Texte bestehen zum Großteil aus Qur'ān-Zitaten und *ḥadīṭen*, ansonsten werden häufig Ibn Taimīya und Ibn Qayyim al-Ğauzīya zitiert. Der - allerdings wichtige Unterschied - besteht darin, dass die *Ahl-e ḥadīṭ* primär jemenitische Quellen heranziehen. Dennoch eigneten sich die *fatāwā* Sa'd b. Ḥamads in den Augen der *Ahl-e ḥadīṭ* bestens zur Argumentation gegen die Barelwīs.<sup>503</sup> Die Streitpunkte waren der Gräberkult in Indien, die Frage des *tawassul* und die Frage nach dem Besuch des Prophetengrabes. Alle diese Fragen sind inhaltlich eng miteinander verknüpft, so dass Sa'd b. Ḥamad in seinen drei *fatāwā*<sup>504</sup> zu diesen Themen immer wieder auf dieselben *ḥadīṭe* als Beleg seiner Thesen zurückgreifen konnte.

Der wichtigste Streitpunkt war dabei der Punkt des *tawassul ilā Allāh*, die Frage, ob es erlaubt sei, am Grab eines verstorbenen Heiligen oder gar des Propheten Muḥammad eine Bitte um Fürsprache bei Gott zu äußern. Der Ausdruck *tawassul* leitet sich vom arabischen Wort *wasīla* ab, das eigentlich Annäherung bedeutet, hier aber als "Medium bzw. Mittelsmann zur Annäherung an Gott" zu interpretieren ist. Viele Gläubige seien nach Sa'd b. Ḥamad der Ansicht, dass sie durch Anrufung eines Mittelsmannes wie eines Heiligen oder Propheten ihr Anliegen besser und erfolgreicher an Gott herantragen könnten.<sup>505</sup>

<sup>500</sup> Datum der dritten Frage ist der 13. Šawwāl 1302 / 14. Juli 1885.

<sup>501</sup> G. Steinberg: *Religion und Staat*, 72 ff.

<sup>502</sup> *Ibid.*, 535 ff.

<sup>503</sup> Zu dieser Diskussion siehe G. Steinberg: *Religion und Staat*, 119 ff.

<sup>504</sup> Erste Frage über das, was die meisten Menschen am Grab des Propheten machen, über die Anbetung von Toten (*du'ā' al-amwāt*) und über das Anflehen um Hilfe im Unglück (32-40); die zweite Frage über das Aufbrechen zu einer Reise zum Zwecke des Besuches des Prophetengrabes (40-42) und die dritte Frage über den *tawassul* (43-46).

<sup>505</sup> Definition von *wasīla* in Qur'ān und *sunna* bei Sajid Abdul Kayum: *Jamaat Tableegh*, 111-113.

Derartige Fürbitten würden, so Sa'd b. Ḥamad, immer wieder von Menschen geäußert, die sich gerade in einer großen Notlage befänden, und die ein schreckliches Unglück ereilt hätte. Obwohl er einerseits Verständnis für die Motive der Menschen hatte, sprach sich Sa'd b. Ḥamad b. 'Atīq dennoch, wie die Mehrheit der wahhabitischen Gelehrten, völlig gegen den *tawassul* aus. Der *tawassul* stehe dem *tauḥīd*, der Einheit Gottes, diametral gegenüber. In seinen Definitionen griff Sa'd b. 'Atīq maßgeblich auf Muḥammad b. 'Abd al-Wahhābs Konzept vom *tauḥīd* zurück. Dieser bezog - im Rückgriff auf Ibn Taimīya - den *tauḥīd al-ulūhīya* und *tauḥīd al-'ibāda* eng aufeinander. Der *tauḥīd al-ulūhīya* ging nach Ansicht Sa'ds weit über das bloße Bekennen der Einheit Gottes hinaus. Nur durch die aktive Verehrung Gottes (*'ibāda*) zeige der Muslim, dass er ein wahrer Gläubiger sei und sich vom Ungläubigen (*kāfir*) abgrenze. Ein zentrales Element des *tauḥīd al-ulūhīya* sei zudem, dass ein einfaches Gebet (*da'ā* oder auch *du'ā'*), im Gegensatz zum rituellen Gebet (*ṣalāt*) nur an Gott zu richten sei. Denn: "*du'ā'* ist das Kernstück (*muḥḥ*) der Verehrung (*'ibāda*), und dieses ist ein Vorrecht Gottes (*ḥaqq Allāh*)." Verstoße jemand gegen den *tauḥīd al-'ibāda*, werde man dadurch nicht nur zum Ungläubigen (*kāfir*), sondern auch zum Polytheisten (*mušrik*). Zum Beleg seiner Behauptung zählte Sa'd b. Ḥamad etliche Qur'ān-Zitate auf, so beispielsweise: "Wenn jemand neben Gott einen anderen Gott anruft, ohne einen Beweis dafür zu haben, hat er allein bei seinem Herrn darüber abzurechnen. Dem Ungläubigen wird es nicht wohl ergehen."<sup>506</sup>

Sa'd b. Ḥamad b. 'Atīq argumentierte weiter, dass das Gebet an einem Grab oder an einem angegliederten Bau dieses Gebäude zu Moscheen mache. Das habe aber schon der Prophet Muḥammad durch folgendes *ḥadīṭ* missbilligt: "Der Fluch Gottes komme über die Juden und die Christen, die die Gräber ihrer Propheten zu Moscheen machen."<sup>507</sup> Ein Grab dürfe aber auf keinen Fall zu einer Gebetsstätte gemacht werden, dort sei weder das rituelle Gebet (*ṣalāt*) noch ein anderes Gebet (*du'ā'*) zu verrichten. Gebete seien aber ausschließlich an Gott und nur in einem dafür vorgesehenen Gebetshaus zu verrichten.

Sa'd b. Ḥamad berichtete weiterhin, dass er persönlich immer wieder Verstöße gegen die genannte Regel gesehen habe. Grabanbeter (*muqabbirūn*) zu seiner Zeit vornehmlich in Ägypten, Syrien, Irak und Indien hätten an Gräbern gerufen: "Oh, XYZ, hilf mir," "Befreie mich von meiner Krankheit" etc. Alles das zählt eindeutig zum Polytheismus und zur Abirrung vom rechten Pfad. So käme es ja zudem häufig vor, dass einige *šuyūḥ* die Menschen sogar mit folgenden Aussagen ermunterten: "Wenn Du ein Problem hast, dann frage mich um Hilfe oder erbitte Hilfe an meinem Grab (*In kāna laka ḥāḡa, fa-staḡit biya aw (qāla) istiḡāt 'inda qabrī*). All das seien Neuerungen

<sup>506</sup> Sure 23, Vers 117.

<sup>507</sup> M.I. al-Buḥārī: *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, kitāb aṣ-ṣalāt*, Nr. 48: *la'ana Allāh al-yahūd wan-naṣārā ittaḥadū qubūr anbiyā'ihim masā'id*.

(*muḥdaṭāt*) beziehungsweise unrechtmäßige Neuerungen (*bida'*), die erst nach dem Goldenen Zeitalter des Islam fälschlicherweise Popularität gewonnen hätten.

Der nächste Punkt ist der Besuch des Prophetengrabes (*ziyāra*, s. u.). Ein gängiger Vorwurf an die *Ahl-e ḥadīṭ* und an die Wahhabiten ist, dass sie den Besuch des Prophetengrabes völlig untersagt hätten. Das ist nicht ganz richtig. Beide Gruppierungen halten ihn - allerdings mit Einschränkungen - für erlaubt. Zu diesen Einschränkungen zählt, dass es dort nicht zu *bida'* kommen dürfe, beispielsweise durch das Erlehen von Hilfe (*istiḡāta*). Nach Ansicht der Wahhabiten und auch der *Ahl-e ḥadīṭ* ist auch eine Reise zum alleinigen Zweck des Besuches des Prophetengrabes untersagt. Dieses Verbot bezog sich auf das berühmte *ḥadīṭ*: "Es ist nicht gestattet, zu einer (Pilger)-Fahrt aufzubrechen, außer zu den drei Moscheen."<sup>508</sup> Gemeint sind damit die *Masǧid al-Ḥarām* (Mekka), die *Masǧid an-Nabawī* (Medina) sowie die *Masǧid al-Aqṣā*<sup>509</sup> (Jerusalem). Nach wahhabitischer Auffassung bezieht sich dieses Verbot einer speziell angetretenen Reise nicht nur auf Pilgerfahrten zu anderen Moscheen, sondern auch auf Fahrten zu anderen Orten, von denen der Gläubige annimmt, dass er dort Gott in besonderer Weise nahe käme. Besonders verwerflich sei daran, dass einige Leute die Reisen zu Heiligengräbern für wichtiger erachten als die Pilgerfahrt nach Mekka, die ja einem jeden Muslim als religiöse Pflicht auferlegt wurde. So sei es zwar nicht erlaubt, sich auf eine Reise zu den Gräbern der Prophetengefährten zu begeben, aber im Rahmen einer Fahrt zu den drei genannten Moscheen dürften auch ihre Gräber besucht und ein *ḍīkr* durchgeführt werden. Dennoch solle der Gläubige vorsichtig sein, denn von den Prophetengefährten habe niemand am Grab der Propheten oder am Grab einer anderen Person gebetet.

Vehement verteidigte Sa'd b. Ḥamad seine Position zum *takfīr* der Grabanbeter und vor allem die Taten Muḥammad b. 'Abd al-Wahhābs. Dieser sei nach Ansicht Sa'd b. Ḥamads nicht für das Blutvergießen, die Konfiszierung von Vermögen u.a. verantwortlich. Er habe alleine solche Menschen zu Ungläubigen erklärt, die schon von Gott zu Ungläubigen erklärt wurden. Sie hätten sich vor allem durch ihre Unkenntnis über die Namen Gottes, seine Eigenschaften, das religiöse Gesetz und seine Rechtsgrundsätze schuldig gemacht, was zu den größten Vergehen zähle. Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb hingegen habe, auch durch seine ablehnende Haltung zum *tawassul*, unter anderem zur Befreiung des *tauḥīd* und zur Bereinigung der Verehrung Gottes beigetragen. Seine Mission sei absolut gerechtfertigt gewesen, jeder Widerstand gegen ihn ein Vergehen, das auch militärische Aktionen gegen alle Gegner rechtfertige.

<sup>508</sup> M.I. al-Buḥārī: *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, kitāb Masǧid Makka*, Nr. 1: *lā tašaddū ar-riḥāl illā ilā ṭalāta masāǧid*.

<sup>509</sup> T.P. Hughes "Masǧid al-Aqṣā/Bait al-Muqaddas", in *Dictionary of Islam*, 332, zu den anderen beiden Moscheen die folgenden Seiten (333-346). Hughes zitiert zu den Bräuchen am Prophetengrab die Schilderungen R.F. Burtons, eines Reisenden aus dem 19. Jahrhundert, unter dem Titel *Personal Narratives of a pilgrimage to El-Medinah and Meccah*.

Sa'd b. Ḥamad nahm also im Vergleich zu Ṣiddīq Ḥasan Ḥān eine erheblich härtere Haltung gegenüber den Praktiken der sogenannten *muqabbirūn* ein. Vor allem billigte er eindeutig gewaltsame Aktionen zur Beendigung des Grabkultes. Eine mittlere Position zwischen Ṣiddīq Ḥasan Ḥān und Sa'd b. Ḥamad nahm Muḥammad Baṣīr Saḥsawānī ein.

#### 4.5.4 Muḥammad Baṣīr Saḥsawānī und sein Werk *Ṣiyānat al-insān*

##### 4.5.4.1 Zur Entstehungsgeschichte von *Ṣiyānat al-insān*

Muḥammad Baṣīr Saḥsawānī erlangte in Indien zunächst große Berühmtheit wegen seiner kompromisslosen Ablehnung des Kultes rund um die Gräber von *pīrs* und Heiligen und der *ziyāra*<sup>510</sup> (Besuch eines Grabes, vor allem des Propheten). Seine Haltung dazu war bereits von den Gelehrten der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* vorgezeichnet worden. So hatte bereits Sayyid Ismā'īl Ṣahīd den Brauch kritisiert, die "Mühen einer Reise zu einem Sufigrab auf sich zu nehmen, dort Tiere zu opfern, es zu umkreisen oder das Gebiet um ein Grab als quasi heiligen Ort zu betrachten, an dem beispielsweise nicht gejagt oder das Gras geschnitten werden dürfe." Alles das sei gegen die *ṣarī'a*, die dem gläubigen Muslim vorgebe, nur bestimmte Gebiete als heilig zu betrachten.<sup>511</sup>

Durch seine Kontakte zur *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* dürfte Muḥammad Baṣīrs Position zu Pilgerfahrten zu Heiligengräbern bereits vor seines eigenen *ḥaǧǧ* gefestigt gewesen sein. Durch die Begegnung mit dem schafiiitischen *muftī* der Stadt Mekka, Aḥmad Zainī Daḥlān, wurde Muḥammad Baṣīr jedoch zum aktiven Verfechter der *Ahl-e ḥadīṭ* außerhalb Indiens. Zwischen den beiden Gelehrten soll es zu mehreren Auseinandersetzungen über Fragen des *tauḥīd*, der Einheit Gottes, gekommen sein. Diese Frage stellt, wie bereits erwähnt, einen der Grundpfeiler der wahhabitischen Lehre dar, und Muḥammad Baṣīr soll sich sowohl als vehementer Verteidiger des *tauḥīd* als auch der *Wahhābiya* erwiesen haben. Gleichzeitig soll er sich schon bei dieser Gelegenheit ablehnend über die Praxis des *ziyāra* geäußert haben.<sup>512</sup> In welcher Art und Weise genau die persönlichen Auseinandersetzungen der beiden Gelehrten ausfielen, kann anhand der vorliegenden Quellen nicht rekonstruiert werden.

Muḥammad Baṣīr war nach seiner Rückkehr einer der ersten, wenn nicht gar der erste indische Gelehrte, der das Thema des Besuches des Prophetengrabes (*ziyārat qabr an-nabī*) in der *Masǧid an-Nabawī* in Medina durch eine größere Abhandlung in Indien in den Diskurs bracht - außerdem dürfte er der erste indische Gelehrte sein, der sich öffentlich dazu bekannte, nach der Pilgerfahrt das Grab des Propheten nicht aufgesucht zu haben. Die Idee des Verbots des *ziyāra* fand in Indien etliche Nachahmer unter den Anhängern der *Ahl-e ḥadīṭ*: in 'Abd ul-Ḥayy Ḥasanīs *Nuzhat al-ḥawāṭir* ist in einigen Biografien davon die Rede, dass jemand nur die Zeremonien der Pilgerfahrt (*ḥaǧǧ*) absolvierte, nicht aber davon, dass er die Pilgerfahrt vollzog und anschließend

<sup>510</sup> T.P. Hughes: "Ziyārah", in *Dictionary of Islam*, 713 ff.

<sup>511</sup> Muḥammad Ismā'īl: *Taqwiyat al-īmān*, 101 (Engl.)/ 110 (Arab.).

<sup>512</sup> M'UN, 467.



das Prophetengrab aufsuchte (*ḥağğa wa-zāra*). Obwohl sich scheinbar einige Schüler Muḥammad Bašīrs ihrem Lehrer in dieser Frage anschlossen, konnte sich die Praxis auf Dauer nicht durchsetzen: Ḥalīl ‘Arab, Enkel Ḥusain b. Muḥsins, soll beispiesweise seinen ersten *ḥağğ* 1926 noch ohne Besuch des Prophetengrabes absolviert haben,<sup>513</sup> später habe er allerdings auch mehrfach im Anschluss an den *ḥağğ* Medina aufgesucht. Heutige *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrte halten *ziyāra* unter bestimmten Voraussetzungen für erlaubt.

Zum damaligen Zeitpunkt war die Debatte um die Rechtmäßigkeit des Besuches des Prophetengrabes allerdings neu in Indien. Er ist auch im Kontext mit den Disputen der *Ahl-e ḥadīṭ* mit den Barelwīs und anderen sufisch geprägten Gruppierungen zu sehen und kann eigentlich nicht losgelöst davon betrachtet werden. Da aber Muḥammad Bašīr selbst sein Werk als Replik auf Aḥmad Zainī Daḥlān betrachtete, wird die Diskussion mit der Barelwī-Bewegung in der folgenden Analyse nur eine untergeordnete Rolle spielen.

Als Muḥammad Bašīr von dem *ḥağğ* nach Indien zurückkehrte und in seinen Predigten öffentlich verkündete, nach dem *ḥağğ* das Grab des Propheten nicht besucht zu haben, entbrannte über diese Frage ein heftiger Streit. Hauptvertreter der gegnerischen Position war der ḥanafitische Gelehrte ‘Abd ul-Ḥayy Lakhnawī Farangi Maḥallī, der später noch als heftiger Kritiker Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns auf den Plan treten sollte und interessanterweise mehrere *iğāzāt* von Ahmad Zainī Daḥlān (s. u.) innehatte.<sup>514</sup> Die Entstehung dieses ganzen Konfliktes geht höchstwahrscheinlich auf die Tatsache zurück, dass ‘Abd ul-Ḥayy seinen Lehrer Zainī Daḥlān vor den Angriffen der *Ahl-e ḥadīṭ* zu verteidigen suchte.

Stein des Anstoßes war, neben seinen mündlichen Aussagen zu diesem Thema, Muḥammad Bašīrs Werk *al-Qaul al-muḥaqqaq al-muḥkam fī ḥukm ziyārat qabr al-ḥabīb al-akram*.<sup>515</sup> ‘Abd ul-Ḥayy schrieb darauf *al-Kalām al-mabrūr* ("Die von Gottes Gnaden angenommene Erklärung"), worauf Muḥammad Bašīr mit *al-Qaul al-manṣūr* ("Die von Gott unterstützte Rede") konterte. Der Disput ging daraufhin in die nächste Runde mit ‘Abd ul-Ḥayys *al-madḥab al-ma’tūr* ("Die überlieferte Lehre"), worauf Muḥammad Bašīr wieder mit *Itmām al-ḥuğğa ‘alā man auğaba ziyāra ka-l-ḥiğğa* ("Vervollkommnung der Argumentation gegen denjenigen, der den Besuch des Prophetengrabes für so notwendig erachtet wie die Pilgerfahrt") antwortete, das allerdings in Indien keinen Verleger mehr fand. So versuchten auch einige Gelehrte, den Streit zu schlichten und zwischen den Kontrahenten zu vermitteln. Der *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrte und *Deputy Collector* Imdād ul-‘Alī bot sich als Schiedsmann an. Er lud die beiden Gelehrten zu sich ein und liess sich den kompletten Schriftwechsel der beiden aushändigen, um die Argumentation genauestens zu prüfen. Anschlie-

<sup>513</sup> NH viii, 132.

<sup>514</sup> Vgl. Sh. Inayatullah: "‘Abd al-Ḥayy", in EI (2) i, 66.

<sup>515</sup> Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Silsilat al-‘asğad*, Nr. 360 und 361. Zu diesem und den anderen in diesem Abschnitt genannten Werke liegen keine genauen Publikationsdaten vor. Vgl. T’UḤH, 213 f. und M’UN, 467 zur ausführlichen Darstellung dieses Konfliktes.

ßend ersuchte er Muḥammad Bašīr, nach Lucknow zu reisen, was dieser auch tat. Als Gast verbrachte er einige Zeit im Hause ‘Abd ul-Ḥayys, "der ihn mit Freundlichkeit und Respekt empfing". Muḥammad Bašīr hörte sich im Laufe der kommenden Tage etliche Predigten ‘Abd ul-Ḥayys an, was zumindest einige Streitpunkte zwischen den beiden aus dem Weg schaffen konnte und den Boden für eine Versöhnung der beiden Gelehrten bereitete. Diese Versöhnung hielt allerdings, wie zu sehen sein wird, auch nur einige Jahre - und zwar bis zu dem Zeitpunkt, als ‘Abd ul-Ḥayy als Gegner Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns auf den Plan trat. Infolge dieser Auseinandersetzung flammte auch der Konflikt zwischen Muḥammad Bašīr und ‘Abd ul-Ḥayy erneut auf. Das Resultat des Konfliktes war ein etwa 1890 verfasstes Werk Muḥammad Bašīrs, in dem dieser seine Auseinandersetzung mit Aḥmad Zainī Daḥlān aufnahm: *Ṣiyānat al-insān ‘an waswasat aš-Ṣaiḥ Daḥlān*.<sup>516</sup> Diese Schrift gilt als die erste aus Bhopal, in der die Lehren der *Wahhābīya* gerechtfertigt werden und verdient aus diesem Grund eine genaue Analyse.

#### 4.5.4.2 Die Vorlage: Aḥmad Zainī Daḥlāns *ad-Durar as-sanīya*

Aḥmad Zainī Daḥlān (st. 1886),<sup>517</sup> einer der profiliertesten Gelehrten in Mekka seiner Zeit, war ab 1871 der schafiitische *muftī* und *ṣaiḥ al-‘ulamā’* in seiner Heimatstadt. Er hatte in seiner Funktion einen großen Schülerkreis, der sich in erster Linie aus den schafiitischen Studenten aus Indonesien und Malaysia rekrutierte. Dort gilt Zainī Daḥlān bis zum heutigen Tag als die herausragende Gelehrtenpersönlichkeit des schafiitischen *fiqh* im 19. Jahrhundert. In zahlreichen anderen Gebieten der islamischen Welt genießt Aḥmad Zainī Daḥlān allerdings den Ruf des erbittertsten Gegner der *Wahhābīya* seiner Zeit. Er hatte nämlich in dreien seiner historischen Werke *Ḥulāṣat al-kalām ‘umarā’ al-balad al-Ḥarām min zamān an-nabī ‘ilā waqṭinā hādā bi-t-tamām*,<sup>518</sup> *ad-Daula al-‘Uṭmānīya* und *Fitnat al-Wahhābīya* die Eroberungspolitik des ersten wahhabitischen Staates und die damit verbundenen Massaker an Muslimen kritisiert. Seine Schrift *ad-Durr as-sanīya fir-radd ‘alā al-Wahhābīya*,<sup>519</sup> erschienen 1887, ist ein Angriff auf die *Wahhābīya* sowohl auf dogmatischer als auch auf theoretischer Ebene. Thematisch geht es in dieser Schrift um die Rechtmäßigkeit der Heiligenverehrung, des *tawassul* und des Besuches des Prophetengrabes. Das Buch löste einen heftigen Diskurs um diese Themen aus: Schriften und Gegenschriften folgten in kurzem Abstand aufeinander. Die bedeutendste Gegenschrift wurde mit *Ṣiyānat al-insān ‘an waswasat Ṣaiḥ Daḥlān*<sup>520</sup> von Muḥammad Bašīr Saḥsawānī verfasst. Geschrieben in Bhopal und 1890 in

<sup>516</sup> Eine kurze Erwähnung dieses Werkes auch bei R. Schulze: *Islamischer Internationalismus*, 197.

<sup>517</sup> Als Standardbiografien gelten vor allem die Beschreibungen Snouck Hurgronjes: "Een rector der Mekkaanse universiteit (met aanhangsel)". In: *Verspreide Geschriften* ii, 65-122; ders.: "Some of my experiences with the muftis of Mecca (1885)". *Asian Affairs* 8 (1977), 25-37; ders.: *Mekka in the latter part of the 19th century*. Leiden: Brill, 1931. Sowie auch J. Schacht: "Sayyid Aḥmad b. Zayni Daḥlān", in: EI (2) ii, 91; GAL II, 499-500, SII, 810-811; Kattānī: *Fihris al-fahāris* i, 290-292. Ulrike Freitag: "Der Orientalist und der Mufti: Kulturkontakt im Mekka des 19. Jahrhunderts." *WI* 43 i (2003), 37-60.

<sup>518</sup> Eine Chronik der Städte Mekka und Medina bis zum Jahr 1884. Siehe GAL II, 500, S II, 811.

<sup>519</sup> Aḥmad b. Zainī Daḥlān: *ad-Durar as-sanīya fir-radd ‘alā al-Wahhābīya*. Istanbul 1997.

<sup>520</sup> Brockelmann gibt als Autor dieser Schrift einen gewissen ‘Abdallāh b. ‘Abd ur-Raḥmān as-Sindī an, es ist allerdings eindeutig, dass Muḥammad Bašīr der Verfasser ist.

Delhi publiziert, fand dieses Werk eine überregionale Bedeutung und eine rasche Verbreitung in der islamischen Welt. Deshalb ist es so interessant für die Analyse des islamischen Diskurses in Bhopal und darüber hinaus. Bereits unmittelbar nach seinem Erscheinen erfolgte eine Erwiderung durch den Sohn von Aḥmad Zainī Daḥlāns Assistenten, Muḥammad Saʿīd b. Muḥammad Bābaṣṣel,<sup>521</sup> (st. ?) unter dem Titel *al-Qaul al-muḡdī*, worauf Sulaimān b. Saḥmān (s. u.) mit seinem *al-Bayān al-mubdī li-ṣanāʿat al-Qaul al-muḡdī*<sup>522</sup> konterte. Das letztgenannte Werk wurde 1897 bezeichnenderweise in einem der wichtigsten Zentren der *Ahl-e ḥadīṭ*, in Amritsar, gedruckt und weist wichtige Verbindungen von *Ahl-e ḥadīṭ* und pro-wahhabitischen Gelehrten nach.

Aufgrund seiner großen Wirkung in der islamischen Welt wurde eine dritte Auflage von *Ṣiyānat al-insān* mit einem Vorwort des prominenten Salafī-Gelehrten Rašīd Riḏā<sup>523</sup> (st. 1935) 1958 in der *al-Maṭbaʿa as-Salafīya* in Kairo gedruckt. Diese Tatsache alleine ist eine kurze Betrachtung wert.

#### 4.5.4.3 Rašīd Riḏās Vorwort zu *Ṣiyānat al-insān*

Der Salafī Rašīd Riḏā<sup>524</sup> verfügte als Herausgeber der Zeitschrift *al-Manār*<sup>525</sup> über zahlreiche internationale Kontakte. Diese reichten auch bis Indien, was sich zum einen darin zeigt, dass sich unter den Autoren von *al-Manār* Beiträge einige Inder finden, und zum anderen der Islam in Indien immer wieder dort thematisiert wird. Den Höhepunkt von Rašīd Riḏās Kontakten nach Indien markierte aber das Jahr 1912, als er auf Einladung Šiblī Nuʿmānīs (st. 1914)<sup>526</sup> von der *Nadwat ul-ʿulamāʿ* in Lucknow zu einer längeren Reise nach Nordindien aufbrach. Seine Erfahrungen auf dieser Reise und seine Reden vor den Gelehrten der *Nadwa* publizierte Riḏā in einer Artikelserie unter dem Titel *Riḥlat ṣaḥīb al-Manār ilā Hind* in seiner Zeitschrift *al-Manār*.<sup>527</sup>

In den beiden zitierten Reden<sup>528</sup> unterstrich Riḏā die Notwendigkeit zur Reform von Erziehung und Lehre (*ḥaḡḡatunā ilā iṣlāḥ at-tarbīya wat-taʿlīm*). Zu diesem Zwecke habe er sein *Dār ad-daʿwa wal-irṣād* ("Haus der Mission und Rechtleitung") gegründet, bei dem sich - nach Ansicht einiger Nadwīs - zahlreiche Parallelen zur *Nadwa* finden liessen.<sup>529</sup> Riḏās Meinung nach war es

<sup>521</sup> Zu ihm und seinem Sohn Muḥammad Saʿīd, der sich ebenfalls in die Debatte einschaltete, vgl. GAL S II, 811 ff.

<sup>522</sup> Kattānī: *Fihris al-fahāris* i, 290.

<sup>523</sup> W. Ende: "Rashīd Riḏā", in EI (2) viii, 446-448; E.E. Shahin: "Rashīd Riḏā, Muḥammad", in OEMIW iii, 410-412; Malcolm H. Kerr: *Islamic reform: the political and legal theories of Muḥammad ʿAbduh and Rashīd Riḏā*. Berkeley 1966; A. Hourani: *Arabic thought in the liberal age*, 222-244.

<sup>524</sup> Zur Rezeption Riḏās durch die *Ahl-e ḥadīṭ* siehe Saif, 599-601. Biographie Riḏās aus Sicht der *Wahhābīya* bei MʿUN, 497-505.

<sup>525</sup> J. Jomier: "al-Manār" in EI (2) vi, 350 f.

<sup>526</sup> J.A. Haywood: "Shiblī Nuʿmānī" in EI (2), CD-ROM-Edition; M. Ikrām: *Mauḡ-e kauṭar*, 221-247; J. Malik: *Islamische Gelehrtenkultur*, passim. Aus bhopalesischer Sicht interessant die Biografie von Muḥammad Zamīn Zubairī: *Tabṣira-ye ḥayāt-e Šiblī : ya nī Maulānā Šiblī kī zindagī*. Bhopāl 1946. Das Interesse der bhopalesischen Geschichtsschreibung ist auch darauf zurückzuführen, dass Sulṭān Ḡaḥān als Förderin Šiblīs auftrat. S. Lambert-Hurley weist auf den Skandal hin, den in Hofkreises Šiblīs Liason mit Atiya Tyabji aus dem Fyzee-Clan, die für ihr Engagement für weibliche Bildung bekannt war, auslöste. Sulṭān Ḡaḥān reagierte erstaunlicherweise damit, dass sie Atiya verbot, den Staat Bhopal jemals wieder zu betreten. Vgl. *Muslim women*, 59 ff.

<sup>527</sup> Zu seiner Indienreise vgl. Muḥammad Rašīd Riḏā: "Riḥlat ṣaḥīb al-Manār ilā al-Hind". *al-Manār* 15 (1315/1898-99), 225 f, 331 ff., 799 und 16 (1316/ 1899-1900), 18, 104, 396 sowie ein mir nicht zugängliches Werk von Yūsuf Ibiš: *Riḥlat al-Imām Muḥammad Rašīd Riḏā*. Bairūt 1971.

<sup>528</sup> Im Besonderen: *al-Manār* 15 (1315/1898-9), 331-341.

<sup>529</sup> Vgl. J. Malik: *Islamische Gelehrtenkultur*, 453.

zwingend erforderlich, das *madrassa*-Wesen dergestalt zu reformieren, dass die arabische Sprache wieder den ihr zustehenden Rang erhielt und das Band der islamischen Einheit zwischen Indien und der arabischen Welt nicht erschlaffe. Dieses müsse in jedem Fall verhindert werden, denn es gebe zahlreiche Gemeinsamkeiten zwischen Ägypten und Indien - nicht zuletzt durch die gemeinsame Kolonialmacht England. Die Bildungssituation sei in beiden Ländern aber noch deutlich besser als unter den Tataren, die in Russland durch strikte Beschränkungen an einer Wiederbelebung der arabischen Kultur (*nahḍa*) gehindert würden. Schon Afġānī habe auf die einigende Wirkung der arabischen Sprache verwiesen.<sup>530</sup>

Riḍā traf während seiner Indienreise nicht nur mit den Gelehrten der *Nadwa* zusammen, sondern besuchte - sehr zum Ärger der *Nadwīs* - auch die *Aligarh Muslim University*, wo er von einigen hochrangigen Vertretern empfangen wurde.<sup>531</sup> Riḍā lobte die Bemühungen der Universität um die Verbreitung der arabischen Sprache und bezeichnet sie sogar als Säulen der wissenschaftlichen Erneuerung (*arkān an-nahḍa al-ilmīya*). Durch seine Treffen mit unterschiedlichen Gelehrten während seiner Reise in Indien machte Riḍā klar, dass er keinesfalls gedachte, sich von einer der Gruppen für ihre Interessen vereinnahmen zu lassen. Es wird dennoch an seinen Aussagen während der Reise und in seinem Vorwort zu *Ṣiyānat al-insān* deutlich, dass Riḍā sich den reformistischen Gruppen Indiens und ihrer Auffassung von "*islah*" verpflichtet fühlte.

Sein Vorwort zur dritten Auflage von *Ṣiyānat al-insān* verfasste Riḍā im Jahr 1933, also etliche Jahre nach dem Tod Muḥammad Bašīrs und immerhin zwanzig Jahre nach seinem eigenen Indienaufenthalt. In diesem Vorwort zu *Siyānat al-insān* schnitt Riḍā immer wieder die Themen an, die die gemeinsame Basis der *Salafīya* und der *Ahl-e ḥadīṭ* bilden, nämlich die Feststellung, dass die *bida'* in der islamischen Welt überhand genommen hätten und die Muslime in verschiedene Gruppen gespalten seien. Dadurch sei, so Riḍā weiter, sogar die Bezeichnung *Ahl as-sunna wal-ḡamā'a* in Verruf geraten. Zur Zeit der *salaf* habe es noch keine Rechtsschulen und keine Differenz unter den '*ulamā'* gegeben, lediglich der Islam alleine sei wichtig gewesen. Doch dann habe sich die *umma* in zwei Zeile gespalten: die *Salafīya* und die *Ḥalafīya* ("Die Spalter"). Das sei soweit gegangen, dass einige der *mutakallimūn* der *Ḥalafīya* die *Ahl-e ḥadīṭ* angriffen. Er selbst hätte schon immer in seiner Zeitschrift *al-Manār* und auch in seinem gleichnamigen *tafsīr*<sup>532</sup> an die Menschen appelliert, dem *maḍhab* (hier: "Denkschule") der *salaf* die Treue zu halten. Auch wenn es in der

<sup>530</sup> Ibid., und Vorwort zu *Ṣiyānat al-insān*.

<sup>531</sup> Interessant ist auch die Begegnung Riḍās mit zwei weiteren Gelehrten, die länger in Indien lebten: zum einen der bagdadische Salafī 'Abd al-Ḥaqq al-A'zamī, der als Arabischlehrer in Deoband tätig war und später ein Werk über Riḍās Indienreise verfasste, und zweitens der naḡdische Händler Qāsim b. Muḥammad Āl Ibrāhīm. 'Abd al-Ḥaqq, geboren 1873 in Bagdad, studierte zunächst an der Azhar, ließ sich dann in Indien nieder, wo er als Arabischlehrer sowohl in Aligarh als auch in Deoband tätig war. Er betätigte sich außerdem als Vermittler von arabischer Literatur nach Indien. 1935 brach er zu einer Reise in den Ḥiġāz auf, wobei er auch seine Heimat Bagdad besuchte. Er starb im Ḥiġāz, seine Familie lebt aber bis heute in Pakistan. Vgl. H. al-A'zamī: *Ta'rīḥ ḡamī' al-A'zam wa-Mas'jid al-A'zamīya* i. Baġdād 1964, 112 ff. Ich danke Thomas Eich für den bibliografischen Hinweis.

<sup>532</sup> GAL II, 106; S III, 321.

Vergangenheit Fehler durch einzelne Gelehrte der *umma* gegeben habe, könne man niemanden von den Muslimen (*min ahl al-qibla*) zum Ungläubigen erklären. Ein solcher Mensch sei zwar ein Sünder (*muḥṭī*), aber kein Ungläubiger (*kāfir*). Es habe in der Geschichte der *umma* immer Spaltungen und Sektiererei gegeben, beispielsweise durch die Muʿtazila, aber das hätte nicht zur Spaltung der Muslime, dem Blutvergießen und zum gegenseitigen *takfir* führen dürfen. Als sich die *bidaʿ* immer mehr verbreiteten, ging das mit einer Schwächung der Wissenschaft einher. Die Situation habe sich so verschärft, dass die Bezeichnung "*sunna wa-ḡamāʿa*" zum Beinamen eines *madhabs* (erneut: "Denkschule") wurde, den sich einige *ʿulamāʿ* dreist anmaßten, ohne doch den *salaf* zu folgen. Auf der einen Seite stünden nun die Hanbaliten und die *Ahl-e ḡadīt*, auf der anderen die Anhänger des *kalām*, die in den *furūʿ* den vier Imamen blind folgten. Diese Aussagen Riḡās bezogen sich recht eindeutig auf die Auseinandersetzungen in Indien, die Aktivitäten der Barelwī-Bewegung und ihre Selbstbezeichnung *Ahl-e sunnat wal-ḡamāʿat*.

Doch so sehr sich *bidaʿ* auch in der islamischen Welt verbreiteten, so blieb nach Riḡās Ansicht jedoch kein Jahrhundert frei von "göttlichen Gelehrten" (*ʿulamāʿ rabbānīyūn*), die die Angelegenheiten der Religion durch Mission und Lehre für diese *umma* erneuerten. Muḡammad b. ʿAbd al-Wahhāb sei einer dieser Gelehrten gewesen, die zu den rechtschaffenen Erneuern (*min ʿudūl al-muḡaddidūn*) gezählt hätten. Dieser hatte die Menschen zum *tauḡīd* und zur Bereinigung der Verehrung Gottes aufgefordert. Leider sei Muḡammad b. ʿAbd al-Wahhāb immer wieder ungerechtfertigt von Kritikern angegriffen worden, die die Unwahrheit über ihn verbreiteten. Aufgrund der zahlreichen *bidaʿ* in der islamischen Gesellschaft sei nämlich die Mission des Naḡdīs völlig gerechtfertigt gewesen. Zu den erbittertsten Gegnern Muḡammad b. ʿAbd al-Wahhābs zählte Riḡā jedoch Aḡmad Zaini Daḡlān. Dieser habe im Jahre 1304 / 1887 seine Schrift *ad-Durar as-sanīya* verfasst, die sich um zwei Pole drehte: erstens um den Pol (*quṭb*) der Lüge und der Verleumdung gegenüber Muḡammad b. ʿAbd al-Wahhāb und zweitens um den Pol der Unkenntnis gegenüber allen Fehlern, die der Autor selbst begangen habe.

Raṡīd Riḡā beschrieb, dass er bereits in seiner Jugend von den Wahhabiten gehört habe, dass er aber seinen *ṡuyūḡ* in der Ansicht gefolgt sei, dass das Osmanische Reich mit seinen Militäraktionen gegen die Wahhabiten die Religion des Islam hinreichend verteidigte. Die Wahrheit über die Wahhabiten habe er erst bei seiner Reise nach Ägypten durch das Geschichtswerk al-ḡabartīs erfahren. Erst durch genauere Informationen habe er erkannt, warum die Osmanen die *Wahhabīya* bekämpften: sie fürchteten sich vor der Erneuerung der arabischen Vorherrschaft im Islam und vor der Rückgabe des Kalifats an die Araber. Allerdings hätten sie zu seiner Zeit ihre Religion äußerst fanatisch betrieben (*taṡaddadūn fid-dīn* (sic!)) Auch Muḡammad ʿAbduh, den er in Kairo getroffen habe, habe die Einstellung gehabt, dass die Vorgänger (*salaf*) der Wahhabiten rechtgeleitet gewesen seien, die *Wahhabīya* selbst aber fanatisch. Wenn dem nicht so gewesen

wäre, hätte ihre Reform bedeutungsvoll sein können, und es wäre wünschenswert gewesen, dass sie sich allgemein durchgesetzt hätte.

Rašīd Riḍā führte weiter aus, dass er sich durch weitere Schriften und *fatāwā* Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhābs, seiner Söhne und Anhänger, aber auch seiner Gegner über die Bewegung informiert habe. Er sei befremdet darüber, dass so viele Bücher in Mekka gedruckt worden seien, die anscheinend nicht bis zu Aḥmad Zainī Daḥlān vorgedrungen seien. Doch, so meint Rašīd Riḍā, auch wenn er sie gekannt hätte, hätte er weiterhin auf seiner ablehnenden Haltung beharrt. Schon Ḥalīl Aḥmad,<sup>533</sup> "ein besonders bewandeter Deobandī und Schüler Rašīd Aḥmad Gangohīs," habe über Aḥmad Zainī Daḥlān folgendes gesagt:<sup>534</sup> Der *šaiḥ al-ʿulamāʾ* in Mekka folgt in seinen Rechtgutachten der Ausrichtung Abū Ṭālib<sup>535</sup> und weicht von den richtigen *ḥadīthen* ab, weil er stattdessen zuviele Bestechungsgelder eines bagdader Schiiten (*min ar-rāfiḍī al-baḡdādī*) angenommen hat. Daḥlān hätte sich mehr der Kritik der zeitgenössischen ʿulamāʾ stellen und wichtige Korrekturen in sein Werk einfügen müssen. Das sei auch der Grund, warum die Entgegnung Muḥammad Bašīrs auf seine Werke völlig gerechtfertigt gewesen sei. Rašīd Riḍā resümierte, dass das Buch Muḥammad Bašīrs sich nicht nur gegen Aḥmad Zainī Daḥlān und diejenigen wende, von denen er seine Ideen bezogen hatte, sondern auch gegen alle "Grabanbeter", von denen es auch zu seiner Zeit noch zahlreiche Vertreter gäbe.

An dem Vorwort Rašīd Riḍās ist die Tatsache, dass die Ansichten der *Salafiya* und der frühen *Ahl-e ḥadīth* in Bhopal fast deckungsgleich waren, besonders interessant: beide Gruppen beklagten die Zersplitterung der Muslime in zahllose Sekten und Gruppen, beide plädierten für eine umgehende Reform (*iṣlāḥ*) des Islam. Doch beide Gruppen wollen eine derartige Reform ohne *takfir* und ohne Blutvergiessen unter Muslimen. Deshalb war die Haltung beider Gruppen zu den Wahhabiten durchaus zwiespältig. Sie warfen einerseits den Wahhabiten eine unnötige Härte und Fanatismus im Umgang mit ihren Gegnern vor. So spielte Rašīd Riḍā auf das Schicksal des Gelehrten Faiṣal Ibn Duwais (st. 1933)<sup>536</sup> an, der sich zum damaligen Zeitpunkt in Riyāḍ in Haft befand. Auf der anderen Seite befürworteten beide Gruppen den Reformwillen Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhābs und erkannten die Notwendigkeit einer Reform in der ihrer Meinung nach vorherrschenden Gesellschaftsform des Polytheismus. Zudem rezipierten beide Gruppen unter

<sup>533</sup> Gemeint ist hier höchstwahrscheinlich der bekannte Deobandī Ḥalīl Aḥmad Ambehtawī. Zu ihm siehe Siehe B.D. Metcalf: *Islamic revival*, 129; 131 ff.

<sup>534</sup> Hier zitierte Rašīd Riḍā aus Rašīd Aḥmad Gangohīs Buch *Baḍl al-maḡḥūd šarḥ sunan Abī Daʿūd*.

<sup>535</sup> Gemeint ist wohl Abū Ṭālib (st. ca. 619), der Onkel des Propheten und Vater Alīs, dem von seinen Gegnern nachgesagt wurde, er sei niemals ein überzeugter Muslim gewesen, sondern habe den Glauben nur angenommen, weil Muḥammad sein Neffe gewesen sei. Auf diesem Grunde sei er auch als *ḥadīth*-Überlieferer nicht glaubwürdig.

<sup>536</sup> Duwaiš war der vielleicht wichtigste Führer der sogenannten *Iḥwān* (= Brüder). Diese Bewegung bestand aus ehemaligen Beduinen, die in von Ibn Saʿūd in Siedlungskolonien (*hiḡar*) angesiedelt wurden. Zunächst unterstützten sie Ibn Saʿūd in religiöser und militärischer Hinsicht, später gerieten sie wegen ihrer Forderung nach strikterer Umsetzung der Lehren der *Wahhābiya* beim Herrscher und den anderen Gelehrten in Verruf. 1929/30 kam es zu einem Aufstand der *Iḥwān*, der blutig niedergeschlagen wurde und den Einfluss der *Iḥwān* komplett beendete. Zur *hiḡra* / *hiḡar* vgl. A.H. Kamal: "Hidjar", in EI (2) iii, 369 f. Zu den *Iḥwān* vgl. G. Steinberg: *Religion und Staat*, 431 f.; 432-470 f.

anderem die Werke Ibn Taimīyas oder Ibn Qayyim al-Ğauzīyas. Ein gravierender Unterscheid bestand jedoch in der Einstellung gegenüber dem Osmanischen Reich. Die indischen *Ahl-e ḥadīṭ* erkannten ‘Abd ul-Ḥamīd als Kalifen aller Muslime an<sup>537</sup>, was sich in den 1920ern in der Kalifatsbewegung widerspiegelte. Rašīd Riḍā hingegen betrachtete ihn im Zuge des arabischen Nationalismus als zentrale Figur des osmanischen Machtbestrebens, der sich mit militärischen Mitteln nicht nur gegen die Wahhabiten, sondern gegen alle Araber gewandt habe.

#### 4.5.4.4 Muḥammad Bašīr Entgegnung auf Aḥmad Zainī Daḥlān

Muḥammad Bašīr begründete in seinem Vorwort von *Şiyānat al-insān* zunächst, warum er dieses Werk verfasst habe. Er habe festgestellt, dass Aḥmad Zainī Daḥlān zu wenige *ḥadīṭe*, die als *ṣaḥīḥ* zu betrachten seien, zum Beleg seiner Thesen angeführt habe. Vielmehr berufe er sich unkritisch auf Taqī ad-Dīn as-Subkī *Fī šifā’ al-aqsām*.<sup>538</sup> Außerdem entstelle Zainī Daḥlān durch seine unkorrekte Zitierweise die Argumentation des hanbalitischen Gelehrten Abū ‘Abdallāḥ b. ‘Abd al-Hādī, dessen Schrift *aş-Şārim al-mubakkī*<sup>539</sup> sich gegen Subkī richtete. Muḥammad Bašīr kritisierte, dass sowohl Subkī als auch Zainī Daḥlān von sich behaupteten, ihre Argumentation auf den Rechtsbeweisen der *şarī’a* aufzubauen, dass sie allerdings in Wirklichkeit zu den *muqallidūn* gehörten, denen eine solche Beweisführung überhaupt nicht zustünde. Diese sei lediglich *muṭtahidūn* (wie ihm und den anderen *Ahl-e ḥadīṭ*) vorbehalten. Aus dem Grunde habe er, Muḥammad Bašīr, dieses Buch verfasst. *Şiyānat al-insān* ist in drei große Abschnitte gegliedert: eine Abhandlung über den Besuch des Prophetengrabes, ein Verbot des Totenkultes im allgemeinen und eine Verteidigung der Wahhabiten vom Vorwurf des unrechtmäßigen *takfīr*s von Muslimen.

#### 4.5.4.5 Der Besuch des Prophetengrabes (*ziyāra*)

Das Buch *Şiyānat al-insān* beginnt mit der Fragestellung, ob der Besuch des Prophetengrabes (*ziyārat qabr an-nabī*) immer und grundsätzlich in Einklang mit der *şarī’a* sei, wie das von Aḥmad Zainī Daḥlān behauptet wird. Muḥammad Bašīr gab zunächst einen längeren Abschnitt Ibn Taimīyas wieder, in dem dieser beschrieb, wie seines Erachtens ein Besuch des Prophetengrabes vor sich zu gehen habe. Der Gläubige betrete dabei nach seinem *ḥağğ* die Stadt Medina, wo er die rituelle Waschung vollzieht. Mit dem linken Fuß trete er in die *Masġid an-Nabawī* ein, wo er, mit dem Spruch *Bismillāh* beginnend, Gott um Vergebung für seine Sünden bitten soll. Schließlich gelange er zum Garten zwischen dem Grab und dem *minbar*, und dort mag er sowohl ein rituelles

<sup>537</sup> Siehe auch Brief Şiddīq Ḥasans an ‘Abd ul-Ḥamīd in Saeeedullah: *Life*, 211 ff.

<sup>538</sup> Taqī ad-Dīn as-Subkī (st. 1355): *Şifā’ al-aqsām*. GAL S II, 103.

<sup>539</sup> Muḥammad b. ‘Abd al-Hādī al-Muqaddasī al-Ḥanbalī: *aş-Şārim al-mubakkī fir-radd ‘alā Ibn as-Subkī*, das sich gegen Subkī (siehe vorhergehende Fussnote) *ad-Durra al-muḍī’a fir-radd ‘alā Ibn at-Taimīya* richtet. Zu beiden Werken siehe ebenfalls GAL S II, 103; Şiddīq Ḥasan hatte dieses Buch auf seinem *ḥağğ* kopiert (s.o.).

Gebet verrichten (*ṣalāt*) und beten (*du‘ā*), wie er es möchte. Dann erreiche er das Grab des Propheten, dessen Mauern er aber weder berühren noch küssen solle.<sup>540</sup>

Muhammad Bašīr kritisierte, dass Aḥmad Zainī Daḥlān in der Befürwortung des Besuches des Prophetengrabes etliche gedankliche Fehler begangen habe. So habe er sowohl Qur‘ān-Verse als auch *ḥadīth*e völlig falsch interpretiert: Schon der den folgende Qur‘ān-Vers sei falsch aufgefasst worden: "Wenn sie sündigen, dann sollten sie zu Dir kommen." die Ansicht der *Ahl-e ḥadīth*, dass der Gläubige durch die Aussicht auf Muḥammads Fürsprache bei Gott nicht dazu ermuntert werden solle, eine Sünde zu begehen. Vielmehr erfolge Muḥammads Fürsprache erst am Tag des Jüngsten Gerichts und sei ausschließlich für diejenigen bestimmt, die sich zu Lebzeiten vorbild

Zudem sei die Aufforderung, zum Propheten zu kommen, wohl schwerlich mit der Aufforderung gleichsetzen, zu seinem Grab zu kommen. Dieses sei ein schweres Missverständnis auf Seiten Zainī Daḥlāns. Es beruhe auf der nach Muḥammad Bašīrs Meinung falschen Ansicht, dass das irdische Leben (*ḥayātuhū ad-dunyawīya*) mit seinem "abgetrennten Leben" (*ḥayātuhū al-barzahīya*) identisch ist. Unter *barzah* versteht man eine Art Zwischenwelt, in der sich der Verstorbene vom Zeitpunkt seines Todes bis zum Tag des Jüngsten Gerichts befindet.<sup>541</sup> *Barzah* ist die Barriere zwischen der diesseitigen Welt (*ad-dunyā*) und dem Jenseits (*al-āhira*), die dafür sorgt, dass der Tote nie wieder in die diesseitige Welt zurückkehren kann. Manchmal wird mit diesem Begriff auch die Trennlinie zwischen Hölle und Paradies beschrieben. Die Definition ist von dem folgenden Qur‘ān-Vers abgeleitet: "Hinter ihnen (den Verstorbenen) ist eine Schranke (*barzah*) (die ihnen den Rückweg ins Leben verwehrt) bis zu dem Tag, da sie (allesamt vom Tod) erweckt werden."<sup>542</sup> Im Allgemeinen werden von Muslimen auch derartige Vorstellungen abgelehnt, dass es über die Barriere des *barzah* hinaus zu einer Reinkarnation kommen könnte. Auf dem indischen Subkontinent im vom Hinduismus geprägten Kontext entstanden aber auch unter Muslimen immer wieder Vorstellungen von Wiedergeburt und Reinkarnation.<sup>543</sup>

Gemäß der muslimischen Vorstellung befindet sich jeder Gläubige nach seinem Tode im *barzah*, besondere Bedeutung erhält der Begriff jedoch im Kontext der Verehrung islamischer Heiliger (*auliyā*) und vor allem im Zusammenhang mit dem Propheten Muḥammad. So sind viele Muslime, beispielsweise auch Aḥmad Zainī Daḥlān, davon überzeugt, dass der Tote im *barzah* weiterhin lebendig (*ḥayy*) ist. Dort führe er das Leben eines Muslim weiter. Aus diesem Grunde gelten für ihn gemäß dieser Vorstellung auch alle folgenden Rechtsgrundsätze, die schon zu seinen

<sup>540</sup> M.B. as-Sahsawānī: *Ṣiyānat al-insān*, 22 ff. Zu denselben Vorschriften beim Besuch des Prophetengrabes kommt auch der wahhabitische Gelehrte ‘A.b.‘A. Ibn Bāz: *Ziyārat-e Madīna munawwara, aḥkām wa-ādāb / mutarḡim* A.‘A. Muḥammad Qamar. Bangalor, 2002 (www.ahlehadees.com). Zur Haltung der *Wahhābīya* in dieser Frage G. Steinberg: *Religion und Staat*, 495 ff.

<sup>541</sup> B. Carra de Vaux: "Barzakh", in EI (2) i, 171 f. Zum *al-ḥayāt al-barzahīya* siehe Nu‘mān Ḥair ad-Dīn al-Ālūsī: *Ġilā’ al-ainain*, 528. Diese Position ist mit der unseres Autors Muḥammad Bašīr identisch - bis hin zu den angeführten *ḥadīthen*. Außerdem F. Meier: "Eine Auferstehung Muhammads bei Suyūṭī". *Der Islam* 62 (1985), 20-58.

<sup>542</sup> Sure 23, Vers 100.

<sup>543</sup> Siehe hierzu das von Smith und Haddad (S. 8) genannte Werk von Nadarbek K. Mirza: *Reincarnation and Islam*. Karachi, 1927.



Lebzeiten gegolten haben: das große und das kleine Imamāt,<sup>544</sup> der *ǧihād*, das rituelle Gebet, das Fasten, die Vorschriften zur Pilgerfahrt, zu Almosen, zum *amr bil-ma'rūf wan-nahy 'an al-munkar* und die Ausrüstung eines Heeres (*taǧhīz al-ǧuyūs*) und einige weitere *aḥkām*. Verstorbene seien in der Lage, zu anderen Verstorbenen im *barzaḥ*, aber auch zu den lebendigen Menschen der diesseitigen Welt Kontakt zu haben. Aus diesem Grund könnten die Toten auch die Wünsche der Lebenden wahrnehmen. Diese Interpretation des Begriffes *barzaḥ* ermöglichte erst die Verehrung der Heiligen an seinem Grab.

Muḥammad Bašīr negierte diese Interpretation von *barzaḥ* völlig. Er folgte vielmehr Taqī ad-Dīn b. Taimīya, der die Vorstellung ablehnte, der Prophet könne in seinem Grab noch lebendig sein.<sup>545</sup> Ibn Taimīya betrachtete den Propheten als tot und sah es als erwiesen an, dass dieser vom Tag seines Todes bis zum Jüngsten Gericht keine Aktivitäten wie das rituelle Gebet oder den *ḥaǧǧ* vollziehen wird. Diese Ansicht Ibn Taimīyas konnte sich in der islamischen Welt nicht durchsetzen, lediglich die *Salafīya*, die *Wahhābīya* und eben auch die *Ahl-e ḥadīṯ* hingen seiner Vorstellung an. Für sie war nach dem Tod eines Menschen die Verbindung zu seinen Taten abgeschnitten, (*inqaṭa'a 'amalahu illā min talāt*) mit Ausnahme der drei folgenden Dinge: *ṣadaqa ḡārīya* ("nachhaltig wirkende Almosen"), dem Wissen, von dem andere Menschen profitieren und den aufrichtigen Kindern, die Gebete für ihn verrichten können.<sup>546</sup>

So stimmte Muḥammad Bašīr mit Ibn Taimīya darin völlig überein, dass der Prophet erst am Tag des Jüngsten Gerichts für die Menschen *šafā'a* betreiben werde. Für die Zwischenzeit sprach auch Muḥammad Bašīr vom *al-ḥayāt al-barzaḥīya*, vom "abgetrennten Leben." Er verwies aber darauf, dass dieses Leben in keinem Fall mit dem irdischen Leben (*al-ḥayāt ad-dunyawīya*) identisch sei,<sup>547</sup> wie das von Zainī Daḥlān immer wieder behauptet würde. Somit könne logischerweise der Besuch des Propheten zu seinen Lebzeiten nicht identisch sein mit dem Besuch seines Grabes. Aḥmad Zainī Daḥlān könne nicht behaupten, dass ALLE Gelehrten (*ahl al-ilm*) der Ansicht seien, dass Muḥammad in seinem Grab noch lebe und dass sie dadurch den Besuch seines Grabes rechtfertigten. Das zentrale Argument Daḥlāns, dass die Propheten, Heiligen und Märtyrer in ihren Gräbern noch lebendig seien<sup>548</sup> und dadurch die Hilferufe der Menschen hören könnten, sei absolut nicht zutreffend. Dabei bezogen sich sowohl Ibn Taimīya als auch Muḥammad Bašīr auf den Qur'ān-Vers Sure 27, Vers 80: "Du kannst nicht bewirken, dass die Toten hören und aufnehmen, was du sagst", der in ihren Augen die Grundlage zu dieser Thematik darstellte. Abgelehnt wurde damit die Auffassung zahlreicher *ṣūfīs*, dass der Verstorbene im *barzaḥ* weiterhin

<sup>544</sup> Unter dem großen Imamāt wird das Kalifat verstanden, unter dem kleinen Imamāt das Imamāt im Gebet.

<sup>545</sup> F. Meier: *Eine Auferstehung Mohammeds*, 24.

<sup>546</sup> M.B. as-Sahsawānī: *Šiyānat al-insān*, 36; wörtlich zitiert bei M.A. Mirpuri: *Fatawa Sirat-e-Mustaqeem*, 168 f. Es handelt sich um ein Zitat aus dem *Šahīḥ Muslim*.

<sup>547</sup> Derselbe Argumentationsstrang bei M.A. Mirpuri: *Fatawa Sirat-e-Mustaqeem*, 53.

<sup>548</sup> Zu der Vorstellung, dass die Propheten und Märtyrer in ihren Gräbern lebendig sind, was sich daran zeigt, dass sie nicht verwesen siehe al-Buḥārī: *Šahīḥ al-Buḥārī, kitāb al-ǧanā'iz*.

mit allen Sinnen das wahrnehmen kann, was sowohl im Diesseits als auch im *barzah* passiert. Gemäß dieser Vorstellung kann der Verstorbene auch mit anderen Seelen im *barzah* und sogar in der diesseitigen Welt kommunizieren.<sup>549</sup> Es sei deutlich vorstellbar, dass es genau diese Vorstellungen vom *barzah* seien, die die Menschen dazu brächten, den Toten (vor allem den Heiligen) die Fähigkeit zuzuschreiben, die Wünsche der Lebenden wahrzunehmen und sogar zu erfüllen. Genau diese Fähigkeiten seien ja der Grund für einen Grabkult, der gerade in Indien sehr präsent sei. Die Negation eben dieser Vorstellung war das eigentliche Hauptargument Muḥammad Bašīrs für eine strikte Ablehnung der Verehrung des Prophetengrabes und, wie später gezeigt wird, für die Ablehnung des *tawassul*. Muḥammad Bašīr war der Meinung, dass der Prophet in seinem irdischen Leben selbstverständlich um Hilfe und Beistand gefragt werden durfte. Diese Erlaubnis erstreckte sich aber nicht auf die Zeit nach seinem Tod, in der sich der Körper in seinem Grab in Medina und seine Seele im *barzah* befände. Somit sei der Besuch des Prophetengrabes nicht grundsätzlich erlaubt und mit müsse mit der *šarī'a* in Einklang zu bringen sein. Trage man sich schon mit dem Gedanken, das Grab Muḥammads aufzusuchen, so habe man sich an bestimmte Formen zu halten, die im folgenden klarer definiert werden.

Das richtige Verhalten am Grabe des Propheten gehöre in jedem Fall zu den guten Sitten (*ādāb*), dessen Regelungen striktens eingehalten werden müssten. So sei das *salām* am Grabe des Propheten in jedem Falle als eine Begrüßung (*taḥīya*) aufzufassen, nicht als ein *salām*, das ein persönliches Gebet (*du'ā'*) einleitet. Ein solches *salām* ist laut Muḥammad Bašīr erlaubt, weil es keine Bitte um Vermittlung bei Gott begründe. Allerdings gebe es unter den Gelehrten einen Dissens darüber, ob man während dieses Grußes in die Richtung des Prophetengrabes schauen dürfe, oder ob man sich in Richtung der *qibla* zu wenden habe. Muḥammad Bašīr vertrat die Ansicht, dass man sich beim Verrichten eines persönlichen Gebetes niemals einem Grab zuwenden dürfe, sondern immer in Richtung *qibla* schauen müsse, denn ein Gebet müsse sich in jedem Fall an Gott richten. Zeige man ein vernünftiges Verhalten am Grab, spreche nur mit leiser Stimme und von Ferne zum Propheten und äußere man keine Bitte um Hilfe, dann entspreche der Besuch der *šarī'a* und sei gestattet. Der nächste Streitpunkt zwischen Muḥammad Bašīr und Aḥmad Zainī Daḥlān betraf die angemessene Form der Verehrung, die dem Propheten zustünde. Zainī Daḥlān bestand darauf, dass Muḥammad alle dem Menschen möglichen Verehrungsformen zustünden, inklusive derjenigen, die an seinem Grab stattfinden. Muḥammad Bašīr konterte mit der Auffassung, dass dem Propheten tatsächlich jegliche Verehrung zustünde, aber eben nicht in einer Art und Weise, die von Allāh untersagt worden ist. So habe man bei der Verehrung des Propheten immer darauf zu achten, dass man nicht gegen Gottes Vorschriften verstosse. Keinesfalls habe man die folgenden Verehrungsformen zu wählen, die von Aḥmad Zainī Daḥlān

<sup>549</sup> Zu den Vorstellungen der modernen "Spiritualisten", als deren Exponent in den 1940ern der *muftī* Ägyptens; Maḥmūd Ḥasanain al-Maḥlūf galt, siehe J.I. Smith / Y.Y. Haddad: *Islamic understanding of death*, 121 ff.

als unentbehrlich betrachtet würden: Festivitäten in der Nacht der Geburt des Propheten, Rezitation bestimmter Verse (*qirā'a*) anlässlich des *maulid*, Teilnahme an *Ḍikr*-Zeremonien an seinem Geburtstag oder das Essen bestimmter Speisen an diesem Tag. All das seien, so sagt Muḥammad Bašīr, Neuerungen (*muḥdatāt*), Neuerungen sind *bida'*, und *bida'* seinen ein Irrtum (*ḍalāla*). Die von Zainī Daḥlān genannten Dinge seien somit keine Verehrung, sondern vielmehr eine Erniedrigung des Propheten.

Die Verehrung des Prophetengrabes sei auch nicht mit der Verehrung der *ka'ba* gleichzusetzen. Bezüglich der *ka'ba* gäbe es Regelungen, die teilweise aus dem Qur'ān, teilweise aus der *sunna* stammten und Verehrungsformen wie das Küssen des schwarzen Steines (*al-ḥağar al-aswad*)<sup>550</sup> vorsahen, und zu den Eckpfeilern des Islam zählten. Was jedoch die Verehrung des Propheten angeht, so habe diese strikten Regeln zu folgen. Man dürfe dabei zwar seine Liebe zu Muḥammad (*maḥabbuhu*) sowie seine Verehrung (*ta'ẓīm*) zeigen. Der Eifer aber, den die Grabesambeter (hier: *qubūriyūn*) an den Tag legten, sei nur noch mit der Verehrung 'Alīs durch die Šī'a und die Verherrlichung Christi durch die Christen zu vergleichen. Das alles sei dem Propheten unangemessen.<sup>551</sup>

Dennoch, so gestand auch Muḥammad Bašīr seinen Gegnern zu, sei es nicht richtig, den einfachen Leuten den Besuch des Prophetengrabes komplett zu untersagen. Es gehe vielmehr darum, die Auswüchse des Polytheismus zu beschneiden, wie beispielsweise die Bitte um Erfüllung von Wünschen oder der Versuch, das Grab zu einer Moschee zu machen, in der das rituelle Gebet verrichtet wird. Selbst Tāqī ad-Dīn Ibn Taimīya habe zugestanden, dass das komplette Verbot des Besuches des Prophetengrabes auch zur *bid'a* führe.

#### 4.5.4.6 Muḥammad Bašīr und das Thema *tawassul*

Wie die anderen beiden untersuchten Autoren griff auch Muḥammad Bašīr das Thema des *tawassul* als einen der zentralen Punkte seines Werkes auf.<sup>552</sup> Interessant ist dabei, dass Muḥammad Bašīr im Unterschied zu Šiddīq Ḥasan Ḥān und Sa'd b. Ḥamad seine Argumentation nicht direkt auf Ibn Taimīya aufbaute. Er griff vielmehr beim Verbot des *tawassul* auf Muḥammad Ismā'īl al-Amīr al-Yamanī zurück. Bei dem von Muḥammad Bašīr zitierten Werk handelt es sich um Muḥammad al-Amīrs *Taṭhīr al-ī'tiqād 'an adrān al-ilḥād* ("Säuberung des Glaubens vom Schmutz der Ketzerei").<sup>553</sup> In diesem Werk wird der *tauḥīd*, ganz gemäß der Tradition Ibn Taimīyas in *tauḥīd ar-rubūbiya* und *tauḥīd al-'ibāda* unterteilt. Anschließend führte Muḥammad al-Amīr aus, dass der *tawassul* eine Form des *širk fil-'ibāda* (Polytheismus in den Glaubensgrundsätzen) sei. Genauso sei

<sup>550</sup> Im Gegensatz dazu hielt M.A. Mirpuri in *Fatawa Sirat-e-Mustaqeem*, 212 f., das Küssen des Schwarzen Steins für verboten.

<sup>551</sup> M.B. as-Sahsawānī: *Šiyānat al-insān*, 229-233.

<sup>552</sup> M.B. as-Sahsawānī: *Šiyānat al-insān*, 151 ff.

<sup>553</sup> GAL 00.

es absolut untersagt, Bäume, Steine, Gräber, Engel, Geister (*ǧinn*), die Lebenden oder die Toten zu verehren. Besonders letztgenanntes sei verwerflich, denn:

"das Geben von Geldgeschenken an einen Toten (*naḍr bil-māl 'alā al-mayyit*), das Opfern an seinem Grab, ihn gar um Fürsprache zu bitten (*tawassul bihi*) oder von ihm Dinge zu fordern, all das zählt zu den Dingen, die ihren Ursprung in der *ǧāhilīya* haben."<sup>554</sup>

Selbstverständlich bestritten die Anhänger des Grabkultes (hier: *muqabbirūn*) alle diese Vorwürfe und betonten, dass sie Gott allein verehrten, aber dennoch, so stellte al-Amīr al-Yamanī fest, wichen sie in ihren Gebeten immer wieder von der wahren Dogmatik (*i'tiqād*) ab. Dieses bewiesen sie in seinen Augen immer wieder durch die Praktik des *tawassul* oder das Spenden von Geldgeschenken am Grabe eines Toten.

In seiner Argumentation gegen die Praxis des *tawassul* blieb Muḥammad Bašīr Saḥsawānī innerhalb der jemenitischen Gelehrtentradition. So wählte er als zweite Quelle seines Argumentation aš-Šaukānīs *ad-Durr an-nadīd fī ihlāṣ kalimat at-tauḥīd* ("Die aufgereihten Perlen über die Reinigung des Wortes").<sup>555</sup> Dieses Buch, im Jahre 1801 verfasst, enthält Šaukānīs Antworten zum Thema *tawassul* an den damaligen *qāḍī* von Hodeida, Muḥammad b. Aḥmad Mašḥam (st. 1808).<sup>556</sup> Šaukānī erklärt zunächst die Wortbedeutung der arabischen Wörter *istiǧāta* und *istinšār*, die beide für "um Hilfe ersuchen" stehen. So sei es laut Šaukānī auch unbestritten, dass man Menschen (hier: *ḥulūq*), die einen in einer Angelegenheit unterstützen könnten, um Hilfe bitten darf - dessen bedarf es keines weiteren Beweises (*istidlāl*). Es gebe aber Dinge, in denen man nur Gott um Hilfe bitten könne: bei der Vergebung von Sünden, der Bitte um Rechtleitung (*hidāya*). Auch das Herabsenden von Regen und Lebensunterhalt (*inzāl al-maṭr war-rizq*) sei eine Sache, die man ausschließlich von Gott erflehen könne. Korrekterweise hätten bereits zahlreiche der *Ahl al-ilm* darauf hingewiesen, dass sich *istiǧāt* nur auf Gott beziehen könne, wie es auch die Gottesnamen "*al-Muǧīt*" und "*al-Ǧiyāt*" besagten.

Im Unterschied sei *isti'āna* das Erbitten um Hilfe in weltlichen Angelegenheiten (*umūr ad-dunyā*), und zwar beziehe sich dieser Begriff ausschließlich auf das Einfordern von Hilfeleistungen von einem Menschen. Als nächstes erläuterte Muḥammad Bašīr (nach Šaukānī) den Begriff *tašaf-fu' /šafā'a* (jemanden um Fürsprache bitten). So gebe es unter den Gelehrten keinerlei Differenz darüber, dass es erlaubt sei, in weltlichen Dingen einen anderen Menschen um Fürsprache zu bitten. Außerdem sei es unbestritten, dass der Prophet derjenige sei, der bei Gott am Tag des Jüngsten Gerichtes (*yaum al-qiyāma*) Fürsprache für diejenigen Menschen einlege, die ihn um Fürsprache bitten werden. Dieses werde nach Auffassung der *'ulamā'* in jedem Falle geschehen und sei auch erlaubt. Keinesfalls jedoch sei es gestattet, den Propheten nach seinem Tode, während er

<sup>554</sup> M.B. as-Saḥsawānī: *Šīyānat al-insān*, 152; identisch bei M.A. Mirpuri: *Fatawa Sirat-e-Mustaqeem*, 52.

<sup>555</sup> GAL S II, 819.

<sup>556</sup> B. Haykel: *Revival and reform*, 130.

sich in einer Art Zwischenwelt (*‘ālam al-barzāḥ*) befindet,<sup>557</sup> um Fürsprache zu bitten. Am Tag des Jüngsten Gerichtes werde der Prophet wieder zum Leben erweckt und somit sei es dann, wie zu Zeiten seines weltlichen Lebens, wieder gestattet, ihn um Fürsprache zu bitten. Erst an diesem Tag sei der Prophet wieder in der Lage, den Gebetsruf (*adān*) wahrzunehmen, denn vorher höre er ihn nicht. Eine Differenz in der Meinung der *‘ulamā’* bestünde in der Frage des *ṣafā‘a* lediglich darin, ob durch diese Fürsprache Muḥammads bei Gott es zur Vergebung aller Sünden der Frevler und der Belohnung für alle guten Taten der folgsamen Menschen kommen werde.

So kam Muḥammad Bašīr (immer noch Šaukānī zitierend<sup>558</sup>) zum zweiten wichtigen Thema seines Buches, dem *tawassul*. Dabei bezog sich Muḥammad Bašīr zunächst auf ein berühmtes *ḥadīṭ*, mit dem Befürworter des *tawassul* diese Praxis legitimieren. In diesem *ḥadīṭ* geht es um einen Blinden, der Muḥammad um Fürsprache bei Gott bittet, um von seiner Krankheit geheilt zu werden.<sup>559</sup> Dieses *ḥadīṭ* ist in den Augen der *Ahl-e ḥadīṭ* keinesfalls als generelle Erlaubnis des *tawassul* zu verstehen, wie es die Befürworter verstanden wissen wollten. Vielmehr sei es eine Erlaubnis des *tawassul* durch den Propheten Muhammad. Diese Erlaubnis habe sich aber nur auf die LEBENSZEIT des Propheten Muḥammad erstreckt, NACH seinem Tode aber sei es in keiner Weise gestattet, ihn um Fürsprache anzuflehen.

Als legale Formen des *tawassul* charakterisierte Muḥammad Bašīr nach dem Tod des Propheten die Lehren von Qur’ān und *sunna*, die Fürsprache durch die Namen Gottes, durch das Gebet eines aufrechten Gläubigen für einen lebendigen Menschen oder die *wasīla* durch die guten Taten eines Menschen.<sup>560</sup> Alles andere widerspäche dem *tauḥīd*. Muḥammad Bašīr fuhr, weiterhin Šaukānī<sup>561</sup> zitierend, fort, dass Allāh seinen Propheten und den Qur’ān nicht nur herabgesandt habe, um zu zeigen, dass er der Schöpfer (*ḥāliq*) und Ernährer (*rāziq*) sei. Vielmehr sei das auch geschehen, um den *tauḥīd* zu bereinigen (*li-iḥlāṣ at-tauḥīd*) und nur ihm, Gott, allein alle Verehrung zu widmen (*wa-ifrādihi bil-‘ibāda*<sup>562</sup>). Die Bereinigung des *tauḥīd* sei allerdings solange

<sup>557</sup> M.B. as-Sahsawānī: *Šiyānat al-insān*, 302 f. Nach der Vorstellung der *Ahl-e ḥadīṭ* ist die Seele des Propheten - wie die eines jeden Menschen - im *barzāḥ* zu finden, wo sie von dem Leben im Diesseits abgetrennt ist. Demgegenüber existiert die Vorstellung vieler sufischer Gruppen, wie der Barelwīs, dass auch der Prophet aus *rūḥ* und *dāt*, dem "materiellen Körper" bestehe, wobei sein Körper angefüllt mit Licht sei. Beim Propheten seien *rūḥ* und *dāt* nicht voneinander zu trennen. Aufgrund dieses Lichtes sei der Prophet in der Lage, als Vermittler zwischen Mensch und Gott zu agieren. Eine detaillierte Erklärung bei B. Radtke: "*Ibrīziana*", 120 ff.

<sup>558</sup> Zu Šaukānīs Position zum Thema *tawassul* vgl. B. Haykel: *Revival and reform*, 130-36.

<sup>559</sup> Uṭmān b. Ḥunaif berichtete, dass er anwesend war, als ein blinder Mann zum Propheten kam. Dieser bat den Propheten: "Oh, Prophet Gottes, bitte Gott für mich, meine Blindheit zu heilen. Der Prophet antwortete: "Wenn Du es wünschst, dann bist Du geduldig in Deinem Leiden, und wenn Du es wünschst, dann werde ich Gott bitten, Deine Blindheit zu heilen." Der blinde Mann sagte daraufhin: "Der Verlust meines Augenlichts ist schwer für mich, und ich habe niemanden, der mich führen kann." Daraufhin ordnete der Prophet an, der Mann solle sich zu dem Ort begeben, an dem die rituellen Waschungen stattfanden. Dort sollte er die rituelle Waschung vornehmen, zwei *rukū‘* vollziehen, das Gebet mit *as-salām ‘alaikum* beenden und dann die folgenden Worte sagen: "Allahum, innī asa‘aluka atawaḡḡahū bi-nabīnā Muḥammad, nabī ar-rahma. Yā Muḥammad innī atawaḡḡahū bika ilā rabbi fi ḥāḡati li-tuqḏā li (Oh Gott, ich frage Dich und wende mich an Dich durch unseren Propheten Muḥammad, den Propheten der Gnade. Oh Muḥammad, ich wende mich durch Dich an Gott in einer Sache XY)".

<sup>560</sup> M.B. as-Sahsawānī: *Šiyānat al-insān*, 308 ff., genauso bei M.A. Mirpuri: *Fatawa Sirat-e-Mustaqeem*, 39 ff. und Sajid Abdul Kayum: *Jamaat Tableegh*, 113-116.

<sup>561</sup> B. Haykel: *Revival and reform*, 130.

<sup>562</sup> M.B. as-Sahsawānī: *Šiyānat al-insān*, 108f. Die genannten Formulierungen sind augenscheinlich wortwörtlich Šaukānīs *ad-Durr an-nadīd* entnommen. Vgl. B. Haykel: *Revival and reform*, 130 ff.

nicht vollzogen, bis nicht jedes Gebet (*du'ā*), jede Anrufung (*nidā*), jede Bitte um Hilfe (*istiğāta*), jede Hoffnung (*riğā*), jede Herbeiführung des Guten (*istiğlāb al-ḥair*) und jede Abwehr des Bösen (*istidfā' aš-šarr*) an Gott allein gerichtet sei. Somit könne Aḥmad Zainī Daḥlān nicht bestreiten, dass jede Verehrung von Toten weder eine Bereinigung des *tauḥīd* darstelle, noch sich die Verehrung an Gott allein richte. Die Verehrung von Toten sei durchaus mit der Verehrung von Steinen, Götzenbildern, Engeln oder Teufeln vergleichbar. Diese Praktiken, die auch heute noch unter den Menschen zu beobachten seien, seien nichts weiter als Überbleibsel aus der *ğāhilīya*, der vorislamischen Zeit. Mit dieser Zusammenfassung des Thema *tawassul* wird bereits der nächste Themenkomplex angesprochen, nämlich die Verehrung verstorbener Heiliger und deren Schreine.

Auf die Besonderheiten des Grabkultes im indischen Kontext und die Kritik Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns ist ja bereits an anderer Stelle eingegangen worden. In *Ṣiyānat al-insān* ging es vielmehr um die theoretische Verurteilung der Praktiken. Muḥammad Bašīr stellte zunächst heraus, dass es sich bei der Praktik des Heiligenkultes in jedem Fall um einen Akt des Unglaubens handele. Die Frage sei lediglich, ob es sich um Unglauben in der religiösen Dogmatik (*kufr al-i'tiqād*) oder um den Unglauben in der religiösen Praxis (*al-kufr al-'amali*) handele. Die Annahme des letzteren, so Muḥammad Bašīr, würde das Problem doch erheblich herunterspielen. Denn wie könne man denn behaupten, dass hinter dem Umkreisen von Gräbern (*ṭawāf*),<sup>563</sup> dem Darbringen von Geschenken und Gaben oder dem Gebet (*du'ā*) um Hilfe keine feste Glaubensüberzeugung stecke? Sei denn diese Praxis ein bloßes Spiel oder Unfug ohne jegliche tiefergehende Überzeugung?

Auch beim Thema "Gräberverehrung" griff Muḥammad Bašīr auf Ṣaukānī zurück. Schon dieser habe festgestellt, dass die Verehrung von Götzenbildern (*aṣnām*) kein so schlimmes Vergehen sei wie der Dienst an einem Grab. Das sei nicht nur Polytheismus (*širk*), sondern ein blosses Abfallen vom Glauben (*kufr*). Ṣaukānī wusste sogar von Leuten zu berichten, von denen er gehört habe, dass sie eigens mit dem Schiff eine weite Reise bis Sanaa angetreten haben - nur um einige Heiligengräber zu besuchen. Außerdem sei ihm zu Ohren gekommen, dass es Leute gäbe, die einen großen Geldbetrag an einem Grab spendeten, weil ihnen ein Sohn geboren war. Andere hätten an den Gräbern um die Geburt eines Sohn gefleht, und dabei habe man sie nicht einmal den Namen Allāhs sagen hören. Und wenn dann später der endlich geborene Sohn die Volljährigkeit erreicht habe, seien es ausgerechnet diese Leute gewesen, die die Geldspenden an den Gräbern abgestritten hätten.

Im folgenden Abschnitt berief sich Muḥammad Bašīr nicht mehr auf Ṣaukānī, sondern auf seinen Zeitgenossen Nu'mān Ḥair ad-Dīn al-Ālūsī (vgl. Kapitel 3.3.5.5.). Dieser hatte in seinem Werk *Ġalā' al-'ainain* geschrieben, dass es selbstverständlich erlaubt sei, einen Menschen um Hilfe

<sup>563</sup> Zum ausdrücklichen Verbot des Umkreisens von Gräbern vgl. Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Fatāwā al-Amīr*, 662.

zu bitten - unter der Voraussetzung, dass dieser Mensch lebendig sei. Einen Toten jedoch um Hilfe zu bitten, sei eine unerlaubte Neuerung, die von keinem der *salaf* jemals begangen wurde. Was nun die *ahl al-qubūr* betreffe, so sei es grundsätzlich erlaubt, sie anzusprechen (*muḥāṭaba*). Was jedoch das Beschwören Gottes durch einen Mittelsmann angehe, so sei das nur durch den Propheten alleine erlaubt. Diese Erlaubnis erstrecke sich nicht auf andere Propheten, Engel oder Heilige, weil diese niemals den Rang Muḥammads erreichen können.

Aus diesem Grunde sei es, so Muḥammad Bašīr, absolut sinnlos, Menschen (seien sie nun tot oder noch lebendig) um Dinge zu bitten, zu denen nur Gott befähigt sei. So läge die Heilung von Kranken oder das Gewähren von Lebensunterhalt oder die Geburt eines Sohnes außerhalb der Fähigkeiten der Toten (*wa-zāhir annahum ġair qādirīn ‘alā tilka al-‘umūr*). Zudem sei nicht davon auszugehen, dass die Toten zu allen Zeiten und an allen Orten das wahrnehmen, was die Menschen an teilweise von den Gräbern weit entfernt liegenden Orten von ihnen erlehen.

#### 4.5.4.7 Muḥammad Bašīr, Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb und seine Anhänger

In der Praxis, Toten Geschenke und Gaben darzubringen, ging Muḥammad Bašīr mit den Wahhabiten konform, die die *muqabbirūn* direkt als Ungläubige bezeichnen und dazu auffordern, aktiv dagegen vorzugehen. Šaukānīs Traktat zu diesem Thema ist bei weitem nicht so radikal und lässt ein Hintertürchen für weitere Verehrung der Heiligengräber offen. Die wahhabitische Position lässt für solche Kompromisse gegenüber den Tätigkeiten der *muqabbirūn* keinen Platz. Wer sich in ihre Reihen begäbe, der ist nach wahhabitischer Auffassung ein *kāfir*, der sogar getötet werden darf. Dieses machen auch alle Passagen deutlich, in denen Muḥammad Bašīr wortwörtlich die Werke Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhābs zitierte. Während Šiddīq Ḥasan noch leugnete, jemals im Besitz der Werke Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhābs gewesen zu sein, zitierte Muḥammad Bašīr offen aus dessen Schriften.

Muḥammad Bašīrs erste Quelle ist ein Brief, den Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb an ‘Abdallāh b. Suḥaim<sup>564</sup> schrieb, um sich gegen die Vorwürfe zu verteidigen, er würde die vier Rechtsschulen ablehnen und in unangemessener Weise zum *ig̃tihād* auffordern. Ausserdem verwahrte sich Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb dagegen, dass er sich in verunglimpfender Weise über den Propheten oder Jesus geäußert habe. Mit der Nennung dieser Zeilen machte Muḥammad Bašīr klar, dass er Muḥammad ‘Abd al-Wahhāb für einen Gelehrten hält, der zurecht *ig̃tihād* betrieb und somit in seinen Rechtsurteilen anhand von Qur’ān und *sunna* die korrekten Entscheidungen traf. Muḥammad Bašīrs Sympathien für Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb waren in jedem Falle größer als die Šiddīq Ḥasan Ḥāns, der den Araber als bloßen *muqallid* Aḥmad b. Ḥanbals bezeichnet hatte. Muhammad Bašīr nahm ihn jedoch in die Reihen der *muḡtahidūn* auf und legitimierte auf diese

<sup>564</sup> Zu den Ibn Suḥaims vgl. E. Peskes: *Muḥammad b. ‘Abdalwahhāb im Widerstreit*, 50. ‘Abdallāh Ibn Suḥaim und Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb standen zumindest zu Beginn des Aufstiegs der *Wahhābiya* in Briefkontakt. Siehe *ar-Risāla at-ṭalāta*.

Weise dessen Meinung. Muhammad Bašīr lavierte mit seinem Traktat geschickt zwischen den jemenitischen und den saudischen Positionen hin und her. In den Fällen, in denen Šaukānīs Position mit der der Wahhabiten identisch ist, benutzte Muḥammad Bašīr Šaukānīs im Vergleich zu den Wahhabiten theologisch (und sprachlich) ausgefeilten Argumentationsstrang. Ging es jedoch um die Konsequenzen aus dem seiner Meinung nach grobem Verstoss der *muqabbirūn* gegen den *tauḥīd al-uluhīya*, dann folgte Muḥammad Bašīr eher den wahhabitischen Vorstellungen Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhābs bzw. Sa‘d b. Ḥamad b. ‘Atīqs. Es entsteht der Eindruck, dass Muḥammad Bašīrs Forderungen im Umgang mit denjenigen, die Heiligengräber aufsuchten, erheblich radikaler waren als die Šiddīq Ḥasan Ḥāns, und dass er sogar ein hartes Vorgehen in Bhopal unterstützt hätte.

In der religiösen Praxis Bhopals konnten sich radikalere Vorstellungen der Wahhabiten auch im Verbot des Grabkultes nicht langfristig durchsetzen, zu tief waren die Formen der Heiligenverehrung in der Bevölkerung Bhopals verwurzelt. Vor allem die *Qādirīya* und die *Naqšbandīya-Muğaddidīya* hatten eine starke Anhängerschaft. Vielleicht war es ja das persischsprachige Werk *al-Uṣūl al-arba‘a fī tardīd al-Wahhābīya*<sup>565</sup> aus der Anhängerschaft Aḥmad Sirhindīs gegen die Wahhabiten, das auf die Bhopalis einen größeren Einfluss auszuüben vermochte, als es Šiddīq Ḥasan Ḥān und die *Ahl-e ḥadīṭ* jemals zu tun vermocht hätten. Ausserdem erscheint es fraglich, ob die Mehrheit der muslimischen Urdu-sprachigen Bevölkerung Bhopals den theologischen weitverzweigten Auseinandersetzungen in der arabischen Sprache zu folgen vermochte.

#### 4.5.4.8 Muḥammad Bašīrs Verteidigung Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhābs

Den dritten und wichtigsten Teil des Werkes *Šiyānat al-insān*<sup>566</sup> machte eine Verteidigung Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhābs und seiner Anhänger aus. In diesem Teil wird zunächst die "Mission" des Šaiḥs und sein Kampf gegen den Polytheismus seiner Zeitgenossen geschildert. Der Biografie Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhābs merkte man deutlich an, dass Muḥammad Bašīr sich im Gegensatz zu Šiddīq Ḥasan Ḥān den Wahhabiten angenähert hatte.

Hatte sich Šiddīq Ḥasan Ḥān noch über Muḥammad ‘Abd al-Wahhābs Schwäche in der Disziplin *ḥadīṭ* mokiert, so findet sich bei Muḥammad Bašīr kein einziges Wort der Kritik an den Fähigkeiten des Šaiḥs. Muḥammad b. Bašīr setzte sich zudem intensiv mit der ebenfalls auch von Šiddīq Ḥasan geäußerten Kritik am *takfīr* auseinander, den Muhammad b. ‘Abd al-Wahhāb gegenüber Muslimen geäußert hatte, was zu blutigen Auseinandersetzungen zwischen den unterschiedlichen Gruppen geführt hatte. Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb habe außerdem muslimische Gebiete einfach zum "Land des Unglaubens" (*dār al-kufr*) erklärt und ihre Bewohner als

<sup>565</sup> Istanbul: Hakikat Kitabevi, 1978 (Nachdruck). Dieses Buch wird vom Verlag Aḥmad Sirhindī persönlich zugeschrieben.

<sup>566</sup> M.B. as-Sahsawānī: *Šiyānat al-insān*, 400 ff.



Ungläubige bezeichnet, die es zu bekämpfen gälte. Im Unterschied zu Şiddīq Ḥasan verteidigte Muḥammad Başīr Saḥsawānī jedoch diese Positionen der *Wahhābīya*.

Zur Verteidigung Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhābs zitierte Muḥammad Başīr ausführlichst dessen Briefe an seine Gegner, beispielsweise an ‘Abdallāh b. Suḥaim, an Sulaimān b. Suḥaim<sup>567</sup> oder an seinen eigenen Bruder Sulaimān b. ‘Abd al-Wahhāb, der als einer der schärfsten Kritiker des ersten Wahhabitenstaates bekannt wurde. Muḥammad Başīr zitierte wörtlich eine Auseinandersetzung über die Frage des *takfīr* zwischen den Brüdern, in der Sulaimān Muḥammad fragte: Wieviele Grundpfeiler hat der Islam, Muḥammad? Dieser antwortete: Fünf. Darauf erwiderte Sulaimān: Du hast sechs daraus gemacht. Die sechste lautet, dass derjenige, der sich Dir nicht anschließt, kein Muslim ist. Das ist bei Dir der sechste Grundpfeiler des Islam.<sup>568</sup> Sulaimān b. ‘Abd al-Wahhāb habe aber, so Muḥammad Başīr als Erwiderung gegen diesen Vorwurf, seine anfänglich kritische Haltung gegenüber den Wahhabiten aufgegeben und die Unrechtmäßigkeit seiner Vorwürfe gegenüber seinem Bruder eingesehen.

‘Abdallāh b. Suḥaim jedoch wird von Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb in seinen Briefen mehrfach als unwissender Mann verunglimpft, der daran beteiligt sei, den Menschen den Islam verhasst zu machen.

Muḥammad Başīr machte sich bezüglich des *takfīr* die Argumentationsweise Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhābs zu eigen: nicht Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb habe die Leute zu Ungläubigen gemacht, sondern diese durch ihr eigenes Verhalten. Er, Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb, habe nur solche Menschen zu *kāfirūn* erklärt, die ihre Väter und Vorfahren zu Vermittlern zwischen sich und Gott machten. Dasselbe gelte für solche Leute, die Heilige wie ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī höher erachten als Gott. Sie seien mit den Schiiten auf eine Stufe zu stellen, die ‘Alī eine ungehörliche Verehrung zuteil werden ließen. Wer diese Personen zu Vermittlern zwischen sich und Gott mache, oder sie um Hilfe anflehe, der sei ein polytheistischer Ungläubiger (*kāfir muşrik*), dessen Blut und Vermögen nicht länger geschützt seien. Alle diejenigen ‘*ulamā*’, die sich ihm zunächst nicht angeschlossen hatten, hätten später ihr Fehlverhalten eingestanden und bereut. Indem Muḥammad Başīr diese Argumente Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhābs seitenlang zitierte, stellte er heraus, dass er grundsätzlich die Ansichten des Nağdīs teilte.

Nach Ansicht Muḥammad Başīrs negierte Aḥmad Zainī Daḥlān die Zweiteilung des *tauḥīd* und stellte sich damit fast auf dieselbe Stufe wie die *muşrikūn*. Wer nämlich nicht daran glaube, dass Gott der alleinige Herr (*rabb*) und Schöpfer aller Dinge (*ḥāliq*) und gleichzeitig das einzige Objekt der Verehrung (*ma‘būd*) sei, der werde zum *muşrik*.<sup>569</sup> Das Gegenteil des *tauḥīd*, den *işrāk al-rubūbīya* bzw. *al-ulūhīya* habe Muḥammad Başīr mehrmals erlebt: so seien in Indien beispielsweise

<sup>567</sup> Ibid., 406 f.

<sup>568</sup> Ibid., 458.

<sup>569</sup> M.B. as-Saḥsawānī: *Şiyānat al-insān*, 436; diese Definition wurde fast wörtlich übernommen von M.A. Mirpuri: *Fatawa Sirat-e-Mustaqaem*, 30.

Polytheisten davon überzeugt, dass Propheten, Heilige oder Götzenstatuen verschiedene Dinge bewirken könnten. Sie verstießen damit gegen das Prinzip von Gott als alleinigem Schöpfer. Gott alleine sei derjenige, der alle Dinge erschaffe (*ḥāliq*), seien sie nun gut oder böse. Kein Prophet, kein Heiliger oder gar Götzenstatuen (*aṣṇām*) seien dazu in der Lage, irgendetwas zu erschaffen. Derjenige, der Götzenbildern, Heiligen oder Propheten die Fähigkeit zuschreibe, Dinge zu bewirken oder Gott zu einer Tat zu veranlassen, der stelle die Götzenbilder auf eine Stufe mit Gott. Einen solchen Menschen könne man nur *kāfir* nennen.

Aḥmad Zainī Daḥlān war hingegen der Ansicht, dass zwischen einem "Götzendiener" und jemandem, der Gott über einen "Mittelsmann" (einen Heiligen oder Propheten) um Hilfe anflehe, sehr wohl ein Unterschied bestehe. Schließlich sei der Letztgenannte immer noch ein Muslim. Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb und seine Anhänger hätten bewusst eine falsche Interpretation des Begriffes *muṣrik* vorgenommen und einen Großteil der muslimischen *umma* zu Ungläubigen erklärt. Dieses könne nicht so hingenommen werden.

Über die Frage des *takfir* stritten auch in den folgenden Jahrzehnten Befürworter und Gegner der *Wahhābīya* immer wieder heftig. Muḥammad Bašīr war in Bhopal jedoch der erste, der den *takfir*, wie ihn zuvor die *Wahhābīya* propagiert hatte, nachhaltig unterstützte. Šiddīq Ḥasan hatte diesen Punkt in der Dogmatik der *Wahhābīya* hingegen immer heftig kritisiert. In dieser Frage bestand bei ihm eher ein Konsens mit den Salafiten der Ālūsī-Familie aus Bagdad: Nu'mān Ḥair ad-Dīn hatte sich in *Ġilā' al-ainain* ebenso kritisch zum *takfir* der *Wahhābīya* geäußert wie Maḥmūd Šūkrī in *Ta'rīḥ an-Nağd* (s. u.). Gehen wir davon aus, dass Šiddīq Ḥasan zunächst die vorherrschende Ansicht der *Ahl-e ḥadīṭ* Bhopals vertrat, dann vollzog Muḥammad Bašīr mit *Šiyānat al-insān* einen deutlichen Bruch mit dieser Meinung. Er wandte sich mit diesem Werk eindeutig inhaltlich komplett den Wahhabiten zu.

Es sollte also deutlich geworden sein, dass es bereits innerhalb der frühen *Ahl-e ḥadīṭ* unterschiedliche Strömungen gab. Zum einen lässt sich die Gruppe um Ḥusain b. Muḥsin und Šiddīq Ḥasan Ḥān identifizieren, die wie Šaukānī zwar den Grabkult missbilligte, radikale Maßnahmen im Umgang mit denjenigen, die ihn praktizierten, allerdings ablehnten. Dagegen propagierte die Gruppe um Muḥammad Bašīr die umgehende und notfalls auch gewaltsame Beendigung aller unislamischer Praktiken. Durchsetzen konnten sich diese Fraktion innerhalb der bhopalesischen *Ahl-e ḥadīṭ* allerdings nicht. Wie weit sie bei der Umsetzung ihrer Ziele denn nun wirklich gegangen wären, lässt sich heute nicht mehr feststellen.

## 4.6 Die Debatten mit den Barelwīs

Auf die Auseinandersetzung zwischen Bašīr ud-Dīn Qannauḡī, dem qāḏī Bhopals, und Faḏl-e Rasūl Badayūnī um die Frage des *tawassul* in den 1820er Jahren war bereits an anderer Stelle dieser Arbeit hingewiesen worden. Diese Debatte hatte allerdings stattgefunden, bevor die Bewegung der *Ahl-e sunnat wa-ḡamā'at* im engeren Sinne entstand, und bevor ihr Anführer Aḡmad Riḏā Ḥān als Gelehrter aktiv wurde.<sup>570</sup> Auch die *Ahl-e ḡadīt*-Bewegung existierte zu diesem Zeitpunkt noch nicht unter dieser Bezeichnung. In den 1820ern waren es vielmehr die *Ṭarīqa-ye Muḡammadīya*-Anhänger gewesen, die gegen die "*Ahl-e bid'at*" polemisierten, die sie als "Grabanbeter" (Urdu: *qabr parastiyōn* / Arab.: *muqabbirūn*) bezeichneten.

Die Konflikte zwischen *Ṭarīqa-ye Muḡammadīya* und den Vorläufern der Barelwīs lösten sich nicht, und somit standen sie sich als *Ahl-e sunnat wa-ḡamā'at* und *Ahl-e ḡadīt* ab etwa 1860 in geschlossenen Fronten gegenüber. Die *Ahl-e ḡadīt* bezeichneten die *Ahl-e sunnat* als Bareilwīs oder *Bareilwīyat*, während umgekehrt die *Ahl-e ḡadīt* ihren Gegnern als "Wahhābīs" galten. Derartige Polemiken existieren bis zum heutigen Tage. Das bekannteste Buch, mit dem die *Ahl-e ḡadīt* gegen die Barelwīs polemisierten, erschien 1983 unter dem arabischen Titel *al-Bareilwīya*.<sup>571</sup> Verfasst wurde es von dem pakistanischen *Ahl-e ḡadīt*-Gelehrten Iḡsān Ilāhī Ṣāḡīr,<sup>572</sup> der 1986 einem Bombenattentat in Lahore zum Opfer fiel und deshalb den Beinamen *ṣahīd* (Märtyrer) erhielt. In seinen Schriften, die hauptsächlich polemischer Natur waren,<sup>573</sup> bezog sich Illāhī Ṣāḡīr immer wieder maßgeblich auf die Schriften Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns und Muḡammad Bašīr Saḡsawānīs. Insofern kann man durchaus sagen, dass die Schriften bhopalesischer Gelehrter die Grundlagen für spätere Auseinandersetzungen legten.

Unterstützung in der Argumentation erhielten und erhalten die *Ahl-e ḡadīt* von den Deobandīs, die bezüglich des "Grabkultes" der Bareilwīs und in diversen theologischen Fragen denselben Standpunkt wie die *Ahl-e ḡadīt* einnahmen.<sup>574</sup>

<sup>570</sup> Eine weitere Biografie Aḡmad Riḏā Ḥāns schrieb der Barelwī-Gelehrte Mas'ud Ahmad: *Neglected genius of the East: an introduction to the life and works of Imam Ahmad Raza Khan Qadiri of Bareilly (India)*. Lahore 1978 (Online-Version von [www.sunnirazvi.org](http://www.sunnirazvi.org), 31.07.2002).

<sup>571</sup> Ehsan Elahi Zaheer: *Bareilawis: history and beliefs* / transl. by Dr. Abdullah. Lahore: Idara Tarjuman al-Sunnah, o.J. [ca. 1983]. Eine Urdu-Übersetzung ("*Bareilwīyat*") war mir nur zur Einsicht in der *Nadwat ul-'ulamā'* zugänglich.

<sup>572</sup> Zur Biografie Iḡsān Ilāhīs siehe Saif, 445-450. Interessant sind die Verbindungen Iḡsān Ilāhīs zum saudischen Großmuftī Ibn Bāz (s.o.), der auch das *ḡanāza*-Gebet für Iḡsān Ilāhī in Riyadh abhielt. Ilāhī Ṣāḡīr war nach dem Attentat nach Saudi-Arabien zur medizinischen Versorgung ausgeflogen worden und in Riyadh gestorben. Das Ego-Netzwerk Iḡsān Ilāhīs spiegelt sehr deutlich den Anschluss der modernen *Ahl-e ḡadīt*-Bewegung an Saudi-Arabien wider. Zum Wirken Illāhī Ṣāḡīrs in Pakistan, wo er gleich mehrfach verhaftet wurde, vgl. M. Rixinger: *Sanāullāh Amritsarī*, 567-573.

<sup>573</sup> Erwähnenswert sind in erster Linie seine Schriften gegen die *Ahmadīya*, (*al-Qāḏīyānīyat* in Urdu oder *Mirzā'iyat aur Islām* in Urdu), gegen die *Šī'a* (*aš-Šī'a was-Sunna* in Arabisch oder *aš-Šī'a wal-Qur'ān* in Arabisch) und gegen die Bräuche der Sufis (*at-Taṣawwuf* in Arabisch).

<sup>574</sup> Abū 'Adnān Suhail: *Bareilwīyat ṭilasm farīb yā ḡaḡīqat?* ("*Bareilwīya* - fauler Zauber oder Wahrheit?") Deoband 1420 / 1999 ist eine Polemik der Deobandīs gegen Barelwīs. Ich danke J.-P. Hartung für seine Bereitschaft, mir dieses Buch zur Verfügung zu stellen. Die Barelwī-Position gegen die Deobandīs stellte der Barelwī-Gelehrte Kaukab Noorani Okarvi, bekannter Vertreter der *Ahl-e sunnat wa-ḡamā'at* in Südafrika, mit seiner Schrift *Deoband to Bareilly dar* (in der Onlineversion von [www.sunnirazvi.org](http://www.sunnirazvi.org), heruntergeladen am 31.07.2002).

Die zentralen Probleme und Konfliktpunkte zwischen *Ahl-e ḥadīṭ* und Barelwīs waren 1870 dieselben wie bereits fünfzig Jahre zuvor: Hauptpunkt war und blieb die Frage der Verehrung eines Heiligen an seinem Grab. Daraus resultierte der Disput darüber, ob ein Heiliger nach seinem Tode noch seine Wunderkräfte besitzt und für den Lebenden eine Hilfestellung bei ihren Problemen auf Erden sein kann. Ein zweiter Streitpunkt war die Rolle ‘Abd al-Qādir al-Ġilānīs und seiner Fähigkeit, bei Gott Fürsprache für die Menschen zu halten. Der dritte Diskussionspunkt bezog sich auf die *ig̣tihād / taqlīd*-Debatte im *fiqh*. Aḥmad Riḍā Ḥān bestand, genau wie die Deobandīs, auf der Durchführung des *taqlīd* innerhalb der hanafitischen Rechtsschule.<sup>575</sup> Den *ig̣tihād* lehnte er aus dem Grund ab, dass er keinen ‘*ālim* unter den ‘*ulamā*’ seiner Zeit sehe, der die Fähigkeiten eines *muḡtahid muṭlaq* besitze.<sup>576</sup> Da die verschiedenen Positionen dieser Debatte bereits im vorangegangenen Kapitel über den Konflikt zwischen Deobandīs und *Ahl-e ḥadīṭ* erläutert wurden, sollen in diesem Kapitel die rituellen und theologischen Dispute der *Ahl-e ḥadīṭ* mit den Barelwīs genauer untersucht werden.

Obwohl es sich grundsätzlich immer wieder um die drei oben erwähnten Hauptstreitpunkte handelte, debattierten Barelwīs und *Ahl-e ḥadīṭ* auch beständig auf diversen Nebenschauplätzen. Dabei ging es - wie auch bei den Debatten mit den Deobandīs - nicht nur um die Details in Ritualfragen oder wichtige theologische Debatten, sondern um die "einzig wahre" Interpretation des Islam. Denn nur, wer sich in Hofkreisen mit seiner Islam-Interpretation durchsetzen konnte, durfte auf die so wichtige Förderung durch einzelne muslimische Fürsten hoffen.

Um 1870, als Ṣiddīq Ḥasan Ḥān als Gelehrter in Bhopal zu Einfluss gelangte, war die Liste der Streitpunkte zwischen den Vorgängern der Barelwī-Bewegung und den *Ahl-e ḥadīṭ* bereits lang. Im Mittelpunkt der Untersuchung der Konfliktpunkte sollen zunächst die Dispute um rituelle Fragen stehen.

## 4.6.1 Rituelle Streitigkeiten

### 4.6.1.1 Der Streit um die Feier des *maulid*

Ṣiddīq Ḥasan Ḥān zählte die Geldverschwendung (*isrāf*) anlässlich der Feierlichkeiten des Geburtstages (*maulid*, *mīlād*, oder *maulūd*)<sup>577</sup> des Propheten am 12. *Rabīʿ al-awwal* nicht, wie die Menschen glaubten, zu den größten Beweisen der Frömmigkeit, sondern zu den größten *bidaʿ*. Der Geburtstag des Propheten (*īd-e milād*) fällt datumsmäßig mit dem Tod Muḥammads zusammen. So war in Indien ursprünglich am 12. *Rabīʿ al-awwal* ausschließlich des Todes Muḥammads gedacht worden. Im Volksmund war dieser Tag als *bārah wafāt* (etwa: der zwölfte Tod) bekannt, in Erinnerung daran, dass der Prophet zwölf Tage an seiner Krankheit litt, bevor er am 12. *Rabīʿ al-*

<sup>575</sup> Aḥmad Riḍā Ḥān: *Fatāwā al-Ḥaramain bi raḡf nadwat al-main*. Lāhor: Maktabat al-Ḥāmidīya, 2000 (Arabisch).

<sup>576</sup> U. Sanyal: *Devotional Islam*, 177 f.

<sup>577</sup> Einen allgemeinen Überblick dazu: H. Fuchs / F. de Jong: "Mawlid", in EI (2) vi, 896 f.; G.E. von Grunebaum: *Muhammadan festivals*, 73, 76 ff. und A. Schussmann: "The Legitimacy and nature of mawlid al-Nabi (analysis of a fatwā)". *ILAS* 5 (1998), 214-233; T. Nagel: *Allahs Liebling*, 303-315.

awwal verstarb. In Marokko waren die Feierlichkeiten anlässlich des *maulid an-nabī* bereits im 12./13. Jahrhundert eingeführt worden (unter dem Meriniden-Sultan Abū Ya‘qūb), in Ägypten wurden sie unter den Mamluken besonders pompös begangen.<sup>578</sup> In allen Ländern, in denen der *maulid* gefeiert wurde, rezitierte man zu diesem Anlass das berühmte Trauergedicht *al-Burda*<sup>579</sup> ("Der Mantel") von al-Būṣīrī (st. 1294, s. o.). In Indien hingegen haben die *maulid*-Feierlichkeiten keine so lange Tradition wie in den erwähnten Gebieten. Der *maulid* als Todestag des Propheten wurde erst ab dem 14. Jahrhundert in Indien eingeführt. Unter dem Einfluss des Osmanischen Reiches und der gesteigerten Aktivität der *ṣūfī-ṭuruq* begann man ab dem 15./16. Jahrhundert auch in Indien,<sup>580</sup> den 12. *Rabi‘ al-awwal* fast ausschließlich als Geburtstag Muḥammads zu feiern.

In den Städten und Dörfern mit muslimischer Bevölkerung hielt man zu Ehren Muḥammads Straßenprozessionen und Versammlungen in den Moscheen ab. Geschichten aus dem Leben des Propheten (*sīra*) wurden vorgetragen, in denen Muḥammad als Ideal für alle Gläubigen dargestellt wird. In Delhi beispielsweise pflegte man zu diesem Anlass einen Fußabdruck des Propheten (*qadam-e rasūl*), der in einer kleinen Kiste (in der *Ġāmi‘ Masġid*) aufbewahrt wird, auszustellen und mit Blumengirlanden zu schmücken. Ein weißes Pferd, das den *burāq* symbolisierte, mit dem Muḥammad der Legende nach seine Himmelsreise (*mi‘rāġ*) antrat, wurde in der Nähe des Fußabdruckes aufgestellt und mit Sandelholzpaste bemalt. In Bhopal fanden, wie in den meisten Städten mit muslimischer Bevölkerung, ebenfalls Prozessionen und Versammlungen statt. Gerade diese Versammlungen mit ihrem Pomp und der großen Anziehungskraft auf die Massen waren Ṣiddīq Ḥasan ein Dorn im Auge.

Islamische Reformbewegungen stehen in dem Ruf, sich vehement und teilweise unter Anwendung von Gewalt gegen die Feier des *maulid* engagiert zu haben. Im Falle der *Ahl-e ḥadīṭ* Bhopals ist das weitgehend richtig. Zur Regierungszeit Šāh Ġahān Begums wurden öffentliche *maulid*-Feiern untersagt, es soll auf den Strassen auch zu Rangeleien zwischen Gegnern und Befürwortern gekommen sein. Durchsetzen konnten sich die Gegner allerdings nicht. Ihr teilweise aggressives Vorgehen begründeten *maulid*-Gegner damit, dass sich bereits Ibn Taimīya gegen den *maulid* ausgesprochen hatte. Ṣiddīq Ḥasan berief sich in seiner Argumentation gegen den *maulid* auf Ibn al-Ḥāġġs (st. 1336) *Mudḥal*.<sup>581</sup> Ibn al-Ḥāġġ hat, wie Ibn Taimīya vor ihm, die "exzessiven" Feierlichkeiten mit der Begründung untersagt, dass es sich bei den *maulid*-Feierlichkeiten um einen Brauch handle, der eine Neuerung im Islam darstelle und von den *ṣaḥāba* keinesfalls

<sup>578</sup> Zur Einführung des *maulid* in Marokko und Ägypten vgl. N.J.G. Kaptein: *Muḥammads birthday festival: early history in the central Muslim lands and development in the Muslim West until the 10<sup>th</sup>/16<sup>th</sup> century*. Leiden 1993. Vgl auch die umfassende Untersuchung von M.H. Katz: *The Birth of the prophet Muhammad*. Leiden 2007.

<sup>579</sup> Muḥammad b. Sa‘īd al-Būṣīrī (st. 694/1294): *al-Kawākib ad-durrīya fī madḥ ḥair al-barīya*, auch genannt *Qaṣīda al-burda*. Siehe GAL I, 264, S I, 467; ‘U.R. Kaḥḥāla: *Mu‘ġam* x, 28; T. Nagel: *Allahs Liebling*, 326-326.

<sup>580</sup> Feiern des *maulid* als Geburtstag des Propheten sind ab wohl erst ab dem 15./16. Jahrhundert in Indien belegt. Dennoch beschreibt Garcin de Tassy noch im 19. Jahrhundert lediglich die Zeremonien anlässlich des Todestages Muḥammads. Siehe J.H. Garcin de Tassy: *Muslim festivals in India*, 59 f.

<sup>581</sup> GAL S II, 95.

praktiziert worden sei. Muḥammad hätte selbst noch zu seinen Lebzeiten Gedenkfeierlichkeiten an seinem Todestag untersagt. Dieses Verbot habe er mit Aussprüchen wie "Macht mein Grab bei Gott nicht zu einem Ort von Festlichkeiten"<sup>582</sup> untermauert. Zudem habe er den Muslimen nicht gestattet, an festgesetzten Daten zu seinem Grab zu pilgern.

Ṣiddiq Ḥasan Ḥāns Ansicht nach führten die Feierlichkeiten zu Ehren des Propheten zu Übertreibung, Verschwendung und zur Überschreitung aller moralischen Grenzen. Er kritisierte besonders das Zubereiten und Verteilen von Süßigkeiten zu Ehren Muḥammads, was in seinen Augen ebenfalls eine unnötige Geldverschwendung darstellte. Als ein Zeichen des moralischen Verfalls wertete er, dass Männer und Frauen in der Öffentlichkeit bei den Straßenumzügen zu Ehren Muḥammads zusammenträfen. Auch das Spielen von Instrumenten und der Auftritt weiblicher Sängerinnen, was man anlässlich der Prozessionen immer wieder beobachten könnte, sei nicht zu rechtfertigen. Er resümierte, dass diese Formen der Verehrung nicht dem Gedenken des Propheten dienten, sondern im Gegenteil sein Ansehen herabsetzten.<sup>583</sup>

Doch nicht nur die Feier des *maulid* an sich erregte die Gemüter in Bhopal, sondern es waren auch kleine Rituale und Praktiken der Barelwīs während des *maulid*, die die *Ahl-e ḥadīṭ* auf den Plan riefen.

#### 4.6.1.2 *Qiyām* und *taqbīl al-ibhāmāin*

In Baṣīr ud-Dīn Qannauḡī hatten Ṣiddiq Ḥasan und die *Ahl-e ḥadīṭ* einen streitbaren Vertreter ihrer Gemeinschaft gefunden, der der Bewegung Aḥmad Riḍā Ḥāns bereits in ihrer Frühphase entgegentrat.

Neben dem bereits erwähnten Werk gegen Faḍl-e Rasūl Badāyūnī verfasste Baṣīr ud-Dīn zwei weitere Schriften, in denen er konkret die Praktiken der Barelwīs angriff. Zum einen handelte es sich um das Werk *Ġāyat al-kalām fī ibṭāl ‘amal al-maulid wal-qiyām*.<sup>584</sup> In dieser Schrift kritisierte er neben der Praxis der Feier zu Ehren des Todestages / Geburtstages des Propheten Muḥammad den Brauch des *qiyām* (Aufstehen). *Qiyām* bedeutet, dass Aḥmad Riḍā Ḥān und die Barelwīs zur Ehrenbezeugung (*ta‘zīm*) aufzustehen pflegten, sobald während der Feierlichkeiten anlässlich der Geburt Muḥammads die Segenswünsche und die Ehrbezeugungen (*ṣalawāt wa-salāmāt*) erwähnt wurden.<sup>585</sup> Auch während des Freitagsgebets (*ḡum‘a*) steht in den Moscheen der Barelwīs der Imām nach der *ḥuṭba* auf, sobald der *mu‘addīn* die Stelle *Muḥammad rasūl Allāh* (Muḥammad ist der Gesandte Gottes) erreicht.<sup>586</sup>

<sup>582</sup> *Lā taġ‘alū wa-tataaḥḥidū qabrī ‘īdan*. Abū Da‘ūd: *Sunan, Bāb al-munāsik*, 97.

<sup>583</sup> Muḥammad Ṣiddiq Ḥasan Ḥān: *Ḥuġaġ al-kirāma*, Zusammenfassung von 234.

<sup>584</sup> In persischer Sprache, T‘UḤH, 273; Ḥasanī: *Taqāfa*, 248. Dieses Werk richtete sich gegen Schriften wie *Isbā‘ al-kalām fī ibṭāl al-maulid wal-qiyām* von Salāmatullāh Badāyūnī oder *Idāqat al-ātām li-māni‘ al-maulid wal-qiyām* von Aḥmad Riḍās Vater. Zu diesen Schriften vgl. ebenfalls Ḥasanī: *Taqāfa*, 248.

<sup>585</sup> Kritik daran von den *Ahl-e ḥadīṭ* bei Ehsan Elahi Zaheer: *Bareilawīs*, 186.

<sup>586</sup> M.A. Mirpuri referierte die drei Varianten, bei denen Barelwīs zu Ehren des Propheten aufzustehen pflegten, in *Fatāwa Sirat-e-Mustaqaem*, 63. Vgl. auch M.H. Katz: *Birth*, 128 f.

Bašīr ud-Dīn erklärte diesen Brauch zu einer *bid'a* und wurde darin in einer *fatwā* von Nađīr Ḥusain bestärkt. Eine weitere Verteidigung der Thesen Bašīr ud-Dīns zu diesem Thema stammte von Sibṭ Aḥmad Saḥsawānī (st. 1892), einem Schüler Muḥammad Bašīr Saḥsawānīs, der sich längere Zeit in Bhopal aufhielt und von Šiddīq Ḥasan protegirt wurde. Unter dem Titel *I'lā' kalimat al-ḥaqq fī naṣr as-sunna* fasste Sibṭ Aḥmad seine Bedenken gegen *maulid* und *qiyām* zusammen<sup>587</sup> und kommentierte dabei gleichzeitig Šiddīq Ḥasans Schrift *Kalimat al-ḥaqq*.<sup>588</sup> Einer der prominentesten Vertreter der Barelwī-Bewegung, 'Abd ul-Qādir Badāyūnī,<sup>589</sup> (s. u.), schrieb als Entgegnung auf alle genannten *Ahl-e ḥadīṭ*-Schriften sein Werk *Saif al-Islām 'alā al-mānī' li-'amal al-maulid wal-qiyām*, in dem er die Position der *Ahl-e sunnat wa-ḡamā'at* vehement verteidigte. Dazu zählt auch der Glauben der Barelwīs, dass der Prophet während der *maulid*-Zeremonien zur Zeit der *qiyāma* "anwesend und beobachtend" (*ḥāđir wa-nāzir*) sei.<sup>590</sup>

Dahinter steht die Vorstellung der Barelwīs, dass Muḥammad nach seinem Tod noch die Fähigkeit besitze, während der Gebete der Muslime mit seiner Seele (*rūḥ-e mubārak*) und wenn er es wüschte auch mit seinem Körper (*dāt*),<sup>591</sup> anwesend zu sein.<sup>592</sup> Die Betenden bekämen nach Ansicht der Barelwīs Muḥammads Anwesenheit nicht immer mit, sollten sich ihrer aber stets bewusst sein. Aḥmad Riđā Ḥāns Aussagen bezüglich der Eigenschaft Muḥammads, allgegenwärtig zu sein, ist im Kontext der Hindu-Muslim-Kontroversen zu sehen: denn, so führten etliche Barelwīs an, wie könne es sein, dass Krishna ominpräsent sein könne, muslimische Heilige aber einer Beschränkung unterworfen seien?<sup>593</sup>

Bašīr ud-Dīn und alle anderen *Ahl-e ḥadīṭ* vertraten ja wie erwähnt die Auffassung, dass der Prophet in seinem Grab nicht lebendig sei und somit auch nicht die Gebete und Fürbitten der *umma* erhören könne. Aus dem Grund sei es auch nicht obligatorisch, zur Ehrbezeugung gegenüber dem Propheten aufzustehen. Der zweite Grund der Ablehnung der Praktik des *qiyām* war die Überzeugung der *Ahl-e ḥadīṭ*, dass die *ṣaḥāba* diesen Brauch niemals praktiziert und auch nicht akzeptiert hätten. Aḥmad Riđā Ḥān rechtfertigte hingegen den *qiyām* in seiner Schrift *Iqāmat al-qiyāma* aus dem Jahr 1299 / 1882 und bezeichnet ihn dort als *mustaḥsan* (löblich) oder sogar *mus-*

<sup>587</sup> T'UHH, 217; NḤ viii, 156; Ḥasanī: *Taqāfa*, 248.

<sup>588</sup> T'UHH, 259; Ḥasanī: *Taqāfa*, 248. Keine Publikationsdaten bekannt.

<sup>589</sup> Zu ihm und diesem Werk siehe NḤ viii, 286.

<sup>590</sup> Über die Frage, ob der Prophet während der Gebete der Gemeinde körperlich anwesend sein kann, herrscht auch heute noch Uneinigkeit. Die Vertreter der südafrikanischen *Raza Academy* behauptet heute (<http://www.raza.co.za>), dass das Konzept von *ḥāđir wa-nāzir* lediglich auf die Omnipresenz Gottes anzuwenden sei, nicht auf die Person des Propheten. Dagegen sprechen allerdings einige Werke Aḥmad Riđā Ḥāns, wie B.D. Metcalf in *Islamic revival*, 301, bemerkte. U. Sanyal weist auf die widersprüchlichen Äußerungen der *Ahl-e sunnat wa-ḡamā'at* bezüglich dieser Frage hin: *Devotional Islam*, 163.

<sup>591</sup> Gegner der Barelwīs, in diesem Fall die Deobandīs, zitieren den Barelwī Aḥmad Yār Ḥān Barelwī Guḡarātī, der darauf bestand, dass der Prophet körperlich anwesend sein könne. Abū 'Adnān Suhail: *Bareilwīyat*, 40. Zahlreiche Belegstellen, die belegen sollen, dass die Barelwīs behaupten, Muḥammad könne körperlich omnipräsent sein, bei Ehsan Elahi Zaheer: *Bareilawīs*, 151-160. Zu dieser Diskussion auch B. Radtke: *Ibriziana*, passim.

<sup>592</sup> Gegenposition der *Ahl-e ḥadīṭ* zum Konzept des *ḥāđir wa-nāzir* in Muḥammad Ḥanīf Yazdānī: *Ta'līmāt-e Šāh Aḥmad Riđā Ḥān Bareilwī*. Ma'ū s.d., 47f.; Abū l-Barakāt Aḥmad: *Fatāwā Ahl-e ḥadīṭ*, 168. Dieselben Gegenargumente der Deobandīs bei Abū 'Adnān Suhail: *Bareilwīyat*, 71. Dieselbe Position bereits bei Rašīd Aḥmad Gangohī: *Fatāwā Rašīdīya*, 166-168. Zu einer Verteidigung des Gedankens, dass der Prophet an jedem Ort, an dem er erwähnt wird, anwesend sei (*huwa ḥāđir bi-ayyi maqām fīhi yudkar*) vgl. M.H. Katz: *Birth*, 134.

<sup>593</sup> Ehsan Elahi Zaheer: *Bareilawīs*, 153.

*taḥabb* (erwünschenswert). Als Beweis dafür zitiert er ein *ḥadīṭ* von Buḥārī, in dem berichtet wird, dass "Die Menschen der Banū Quraiṣa übereingekommen waren, ein Urteil von Sa'd b. Ma'ād zu akzeptieren, so dass der Prophet nach Sa'd schicken liess. Dieser kam auf einem Esel angeritten und näherte sich der Moschee. Der Prophet sagte daraufhin zu den Anṣār: "Erhebt Euch für Euren Obersten oder für den besten unter Euch!"<sup>594</sup> Dieses *ḥadīṭ*, obwohl *ṣaḥīḥ*, wurde von den *Ahl-e ḥadīṭ* nicht zur Erlaubnis des *qiyām* ausgelegt. Für die *Ahl-e ḥadīṭ* waren hingegen die folgenden *ḥadīṭe* für das Verbot des *qiyām* relevant: "Ḥaḍrat Anas berichtete: Es gab niemanden, den die *ṣaḥāba* so sehr liebten wie den Propheten. Wenn sie ihn sahen, standen sie nicht auf, weil sie wussten, dass er dieses nicht schätzte," und: "Wenn im Gebet *Iqāma* gesagt wird, steht nicht auf, bis Ihr mich seht."<sup>595</sup>

Über die Frage des *qiyām* divergieren die Ansichten der *Ahl-e ḥadīṭ* und der *Ahl-e sunnat wa-ḡamā'at* bis heute. Die *Ahl-e ḥadīṭ* werfen den Barelwīs vor, dass sie die Praxis des *qiyām* zur religiösen Pflicht (*farḍ*) machen wollen, und jeden, der den Brauch nicht befolgt, zum *kāfir* abstempelten. Zudem sei ein solcher Brauch nicht in der *sunna* verankert, da der Prophet nur nach Beendigung der Predigt aufzustehen pflegte, um das Gebet zu verrichten.<sup>596</sup> Die *Ahl-e sunnat wa-ḡamā'at* wehren sich gegen diese Vorwürfe. Sowohl der *qiyām* als auch das im folgenden beschriebene *taqbīl al-ibhāmāin* seien zwar keine religiöse Pflicht, aber eben doch *mustaḥabb* (erwünscht).

Die zweite relevante Schrift Baṣīr ud-Dīns, die sich gegen die Barelwīs richtete, erschien unter dem Titel *Baṣārat al-'ainain fī man' taqbīl al-ibhāmāin*,<sup>597</sup> "Erleuchtung der Augen bezüglich des Verbotes des Küssens der Fingerspitzen (der Daumen)." In dieser Schrift geht es um die Ablehnung der Sitte der Barelwīs, bei der Erwähnung des Namens des Propheten während des Gebetsrufes (*aḍān*) die beiden Daumenspitzen zu küssen und diese dann auf die Augenlider zu legen. Dadurch, so glauben die Gelehrten der *Ahl-e sunnat wa-ḡamā'at*, würde die Möglichkeit bestehen, zum einen dem Propheten besonders nahe zu kommen, zum anderen Krankheiten der Augen zu verhindern oder gar zu heilen.<sup>598</sup> Auch dieser Brauch wird von den *Ahl-e ḥadīṭ* als *bid'ā* abgelehnt, da die *ṣaḥāba* ihn niemals praktiziert hätten.

Gegen Baṣīr ud-Dīns *Baṣārat al-'ainain* verfasste Aḥmad Riḍā Ḥān eine Schrift unter dem Titel *Munīr al-'ain fī ḥukm taqbīl al-ibhāmāin*, in der er die Rechtmäßigkeit dieses Brauches betonte.<sup>599</sup>

<sup>594</sup> Kein Nachweis in Wensinck: *Concordance* unter q-w-m.

<sup>595</sup> *Idā uqimat aṣ-ṣalāt fa-lā taqūmū hattā taraūnī*. Buḥārī: *Ṣaḥīḥ Buḥārī: Kitāb al-ḡum'a*, bāb 18; *Kitāb al-aḍān*, bāb 22 u.a. M.A. Mīrpūrī: *Fatawa Sirat-e-Mustaḡeem*, 62 ff.; kein Nachweis für das erstgenannte *ḥadīṭ*.

<sup>596</sup> Ibid.

<sup>597</sup> Ḥasanī: *Taqāfa*, 249.

<sup>598</sup> Gespräch mit Abu Suhban Ruhul Quds Nadwi (März 2001). Zu dem *ḥadīṭ*, mit dem die Barelwīs den Brauch rechtfertigen und das sich auf *ḥidr* zurückführt, siehe Ehsan Elahi Zaheer: *Bareilawīs*, 207. Zum *ḥidr* siehe A. J. Wensinck: "Khidr", in EI (2), CD-ROM-Edition und P. Francke: *Begegnung mit Khidr: Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam*. Stuttgart 2000. Zur Ablehnung der These der Barelwīs, dass *ḥidr* immer noch lebendig sein könnte, siehe M.A. Mīrpūrī: *Fatawa Sirat-e-Mustaḡeem*, 76.

<sup>599</sup> Ibid.



### 4.6.1.3 Die Feierlichkeiten des *Giyārwīn-e šarīf*

Aufgrund der Tatsache, dass Ahmad Riḍā Ḥān und seine Familie den *sağğāda našīn* von Mararah sehr nahe standen, hielten sie 'Abd al-Qādir al-Ğilānī (st. 1166),<sup>600</sup> den Ordensgründer der *Qādirīya*, besonders in Ehren. Nahezu alle Mitglieder der Barelwī-Bewegung waren in diese *ṭarīqa* initiiert. Die *Ahl-e sunnat wa-ğamā'at* legten deshalb besonderen Wert auf die Feierlichkeiten des *Giyārwīn-e šarīf* (literarisch: "Der edle Elfte"). Gemeint sind die Feiern des Todestages 'Abd al-Qādir al-Ğilānīs am elften Tag des Monats *Rabī at-ṭānī*. Viele Menschen in Indien begehen bis heute am elften Tag eines jeden Monats diese Feierlichkeit. Kritisiert wird von den *Ahl-e ḥadīṭ* bis heute ein Gebet unter dem Namen *Ṣalāt al-ğauṭīya*,<sup>601</sup> mit dem 'Abd al-Qādir um Hilfe in allen Angelegenheiten angefleht wird. Gebete - so die *Ahl-e ḥadīṭ*- dürften jedoch nur an Gott allein gerichtet sein.

In Indien wird anlässlich des *Giyārwīn* die *fātiḥa* im Namen 'Abd al-Qādir rezitiert, und die Menschen bereiten Süßigkeiten in 'Abd al-Qādir's Namen zu. Diese Sitten erschienen den *Ahl-e ḥadīṭ* äußerst kritikwürdig. Im Besonderen kritisierten sie den Brauch vieler Menschen, den Heiligen um Vergebung der eigenen Sünden (*istiğfār*) zu bitten oder Dankesbekundungen (*tawāb*) an die Seele des Verstorbenen zu senden.<sup>602</sup> *Ahl-e ḥadīṭ* bezeichnen solche Gewohnheiten als *bida'*, die an der Grenze zum Polytheismus (*širk*) standen. Die Feier des *Giyārwīn* inklusive der erwähnten Rituale hatten in Indien allgemein eine lange Tradition zurück, die besonders in Nordindien fest verwurzelt war. In Bhopal existierte der Brauch allerdings erst seit der Regierungszeit Qudsīya Begums. Şiddīq Ḥasan Ḥān versuchte Ende des 19. Jahrhundert alles, um die Feiern zu unterbinden.

### 4.6.1.4 Die Auswirkungen des Streites um die Feier des *Giyārwīn* in Bhopal

Das Vorhaben Şiddīq Ḥasan Ḥāns, ein Verbot der Feiern in Bhopal durchzusetzen, scheiterte allerdings. Zumindest war der Widerstand der Bevölkerung gegen diese Maßnahme so groß, dass der Streit darüber sogar Einzug in die britischen Zeitungen hielt.<sup>603</sup>

Sogar in den eigenen Reihen fand Şiddīq Ḥasan Ḥān nicht unbedingt Unterstützung für seine Pläne: immerhin war 'Abd al-Qādir al-Ğilānī ein in Indien besonders verehrter Heiliger. Nicht nur, dass auch prominente Reformisten wie 'Abd ul-Qayyūm selbst in die *Qādirīya* initiiert waren und auch weiterhin in Bhopal Schüler in die *ṭarīqa* einwiesen, sondern es gab sogar das Bestreben, 'Abd al-Qādir selbst für die *Ahl-e ḥadīṭ* zu vereinnahmen. Die positive Beurteilung der Figur 'Abd al-Qādir durch Şiddīq Ḥasan Ḥān mag auf den ersten Blick verwundern. Er betonte zunächst die Überlieferungen, in denen von 'Abd al-Qādir als Anhänger der ḥanbalitischen Rechtsschule

<sup>600</sup> A. Demeerseman: *Nouveau regard sur la voie spirituelle d' 'Abd al-Qādir al-Jilānī et sa tradition*. Paris 1988. I. Boye: *Sayyidi Abdal Qadr Djilani, imam suprême de la "Walaya"*. Paris 1990; M.A. Aini: *Un Grand saint de l'Islam: Abd-al-Kādir Ğilānī; 1077-1166*. Paris 1998.

<sup>601</sup> Der arabische Text dieses Gebetes bei Ehsan Elahi Zaheer: *Bareilawis*, 86.

<sup>602</sup> Zur Feier des *Giyārwīn* in Indien allgemein siehe J. Shurreef: *Qanoon-e Islam*, 155 ff.

<sup>603</sup> B.D. Metcalf: *Islamic revival*, 280.

gesprochen wurde. Außerdem sei er ein energischer Verfechter des *ig̃tihād* gewesen, der seine Rechtsquellen in Qur'ān und *sunna* gesucht habe.<sup>604</sup>

Bereits eine Generation nach Şiddīq Ḥasan folgte Muḥammad Mīr Siyālkofltī in seinem Werk *Ta'riḥ-e Ahl-e ḥadīṭ* dieser Beurteilung 'Abd al-Qādir durch Şiddīq Ḥasan Ḥasan.<sup>605</sup> Siyālkofltī ging sogar einen Schritt weiter: er vertrat die Ansicht, dass 'Abd al-Qādir wie die *Ahl-e ḥadīṭ* bereits das *raf' al-yadain*, das Heben der Hände während des Gebete praktiziert habe und die *Fātiḥa* im Gebet rezitiert wissen wollte. Auch heutige *Ahl-e ḥadīṭ* wie M. A. Mirpuri würdigen 'Abd al-Qādir als großen Gelehrten des Islam, der vor allem in seinem Werk *Ġunyaṭ aṭ-ṭālibīn*<sup>606</sup> die Vorrangigkeit von Qur'ān und *sunna* in der Rechtsprechung betont habe.<sup>607</sup>

Die *Ahl-e ḥadīṭ* negierten allerdings nachdrücklich alle Überlieferungen, mit denen die Bar-elwīs die übernatürlichen Fähigkeiten 'Abd al-Qādir hervorhoben. Sie betrachteten solche Erzählungen als erfunden und der Person 'Abd al-Qādir nicht angemessen.<sup>608</sup> Wenn auch die Beurteilung der historischen Gestalt 'Abd al-Qādir sehr freundlich ausfiel, wurden die sufischen Praktiken rund um die Schreine der *Qādirīya* von den *Ahl-e ḥadīṭ* um so heftiger als *bida'* gebrandmarkt.

Nun hatte es Şiddīq Ḥasan aber nicht leicht, der im Laufe der Zeit größer gewordenen Gemeinde der *Qādirīs* in Bhopal die Erlaubnis zum *Giyārwīn* zu entziehen. Denn immerhin hatte er es mit einer einflussreichen Familie zu tun, die schon seit mehreren Generationen ein großes *ḡāḡīr* innehatte (s. o.). Außerdem beanspruchte die Familie direkte Abstammung von 'Abd al-Qādir und genoss deshalb eine große Reputation unter den Muslimen Bhopals. Trotz aller Widerstände, die es unter Şāh Ğahāns Herrschaft in Bhopal gegen die *Qādirīya* gegeben hat, war die Familie dazu in der Lage, ihr *ḡāḡīr* über mehrere Jahrhunderte zu verteidigen. Erst mit der offiziellen Auflösung des Staates Bhopal 1948 verliert sich die Spur der Familie.<sup>609</sup>

Es ist vorstellbar, dass die *Qādirīya* in Bhopal maßgeblich an der Organisation des Widerstands gegen Şiddīq Ḥasans Politik des Verbotes von Grabkult und *maulid* / *Giyārwīn*-Feiern beteiligt war. Schriftliche Quellen können diese Annahme allerdings bisher nicht stützen. An den rigiden Versuchen der *Ahl-e ḥadīṭ*, das *Giyārwīn*- und *maulid*-Verbot durchzusetzen, entzündete sich der Widerstand der Bevölkerung.<sup>610</sup> Letzten Endes konnten sich die *Ahl-e ḥadīṭ* mit ihrer Einstellung sogar in ihrer Hochburg Bhopal deshalb nicht durchsetzen, weil die Unterstützung für die *pīr*-Familien in der Bevölkerung, aber auch in Hofkreisen, größer war als vermutet.

<sup>604</sup> TIQŞĀR, 67 f.

<sup>605</sup> TAḤ, 150 ff.

<sup>606</sup> GAL I, 435; S I, 777; eigentlich: *al-Ġunya li-ṭālibīn ṭarīq al-ḥaqq*.

<sup>607</sup> M.A. Mirpuri: *Fatawa Sirat-e-Mustaqeem*, 258 f.

<sup>608</sup> Ehsan Elahi Zaheer: *Bareilawis*, 96 ff.

<sup>609</sup> *History of the Existing jagirs*, Vol II, Nos. 59-137 i.

<sup>610</sup> Siehe auch B.D. Metcalf: *Islamic revival*, 274.

#### 4.6.1.5 Über die Namensgebung

Über die Namensgebung eines Kindes hegten die *Ahl-e ḥadīṭ* genaue Vorstellungen, die mit denen der Barelwīs in etlichen Punkten kollidierten.<sup>611</sup> Den *Ahl-e ḥadīṭ* waren zunächst einmal diejenigen Namen genehm, die von den Propheten des Islam getragen wurden, z.B. Ibrāhīm, Mūsā oder Ayyūb. Für Mädchen hielten sie die Namen der Frauen dieser Propheten für angemessen, beispielsweise Sāra, Hāğira oder Bilqīs. Noch besser sei es, die eigenen Kinder nach den Prophetengefährten zu benennen, Şiddīq, Sa'd, 'Uṭmān bzw. Asmā' oder Salāma seien hier besonders angesehen. Noch verdienstvoller sei es, die Namen der *Ahl-e bait*, der direkten Verwandtschaft des Propheten zu wählen: Ḥasan, Ḥusain, Ğa'far für die Jungen, Fāṭīma, Şafīya oder Ḥadīğa für die Mädchen. Für einen Jungen sei der Name des Propheten in allen seinen Abwandlungen natürlich am verdienstvollsten, sei es nun Muḥammad, Aḥmad oder Ḥāmid. Ebenso vertretbar waren in den Augen der *Ahl-e ḥadīṭ* die Namen, die das Kind als Diener Gottes auswiesen: somit hielten sie eine Kombination von 'Abd (Diener) mit einem der 99 Namen Gottes für statthaft. Diese Regelung leitete sich aus einem *ḥadīṭ* ab, nach dem der Prophet gesagt habe, dass die besten Namen 'Abdallāh und 'Abd ar-Raḥmān seien.<sup>612</sup>

Für ausdrücklich verboten hielten *Ahl-e ḥadīṭ* den Brauch einiger Familien, bei der Erfüllung eines lang gehegten Kinderwunsches dieses Kind zum "Diener" ('*abd*) oder "Sklaven" (*ğulām*) eines bestimmten Heiligen zu machen, in dessen Namen man um Erfüllung des Kinderwunsches gebeten hatte. Deshalb sollten Eltern darauf achten, ihren Kindern keinesfalls bestimmte Namen wie Ğulām Čiştī oder 'Abd ul-Ğauṭ zu geben.<sup>613</sup> So bedeutete beispielsweise der Name Ğauṭ Baḥş "Geschenk des Helfers", und mit dem "Helfer" war 'Abd al-Qādir al-Ğilānī gemeint, der in Indien auch unter dem Titel *al-Ğauṭ al-a'zam* (der größte Helfer) bekannt war.<sup>614</sup> Bereits Sayyid Ismā'īl Şahīd hatte davor gewarnt, Kindern "polytheistische" Namen wie Nabī Baḥş, 'Alī Baḥş, Ganga Baḥş oder andere Namen zu geben, die an schiitische Namen oder den eines Heiligen erinnerten oder gar den Namen einer hinduistischen Gottheit zum Bestandteil hätten.

Şiddīq Ḥasan Ḥān übernahm bezüglich der Namensgebung die Vorstellungen Muḥammad Ismā'īls. Für ihn war ein Kindsname wie Ğulām Ğauṭ ein Zeichen von Polytheismus. Derartige Namensgebungen beruhten in seinen Augen auf dem bloßen Aberglauben, das Kind sei nur durch die Fürsprache eines Heiligen bei Gott geboren worden.<sup>615</sup> Die Verantwortung für die Geschicke der Menschen lag nach Ansicht der *Ahl-e ḥadīṭ* jedoch bei Gott allein.

<sup>611</sup> Der komplette Abschnitt ist eine Zusammenfassung aus Şāh Ğahān Begum: *Tahdīb an-niswān*, 67 ff.

<sup>612</sup> *Inna aḥabb asmā'ikum 'Abdallāh wa-'Abd ar-Raḥmān*. Muḥammad Ismā'īl Şahīd: *Taqwiyat al-īmān*, 142 (Arab.). Dieselbe Überlieferung nach Baiḥaqī bei M.A. Mirpuri: *Fatawa Sirat-e-Mustaqeem*, 242.

<sup>613</sup> Abū l-Barakāt Aḥmad: *Fatāwā Ahl-e ḥadīṭ*, 154. Bereits Muḥammad Ismā'īl Şahīd hatte in *Taqwiyat al-īmān* auf ein Verbot derartiger Praktiken hingewiesen. Muḥammad Ismā'īl Şahīd: *Taqwiyat al-īmān*, 143 (Arab.)/ 177 (Engl.).

<sup>614</sup> Kritik daran in TIQŞĀR, 67.

<sup>615</sup> Dazu siehe auch A. Schimmel: *Islam in the Indian subcontinent*, 111.

Außerdem kritisierte Şiddīq Ḥasan Ḥān den Brauch etlicher Muslime, ihre Kinder Fußketten oder Halsbänder tragen zu lassen, die einem Heiligen gewidmet sind. Die Kinder erhielten dann zumeist auch den Namen des betreffenden Heiligen. Frauen sollten nach Şiddīq Ḥasans Ansicht auf keinen Fall ihren Kindern (vor allem den Söhnen) die Nasen und Ohren piercen lassen und sie keinesfalls einen Ohrring tragen lassen, der einem Heiligen gewidmet worden war.<sup>616</sup> Şiddīq Ḥasan wollte in diesem Punkt nicht nur die Barelwīs kritisieren, sondern auch sich von den Praktiken der Hindus abgrenzen, die an den besonderen Segen und die besondere Magie von Halsketten und Armbändern nicht nur bei Kindern glauben.<sup>617</sup> Neben den *Ahl-e ḥadīṭ* fanden auch die Deobandīs die von den Barelwīs und den Hindus angewandten Bräuche bedenklich. Sie alle missbilligten ebenfalls Namensgebungen wie Nabī Baḥs oder die Ausstattung von Kindern mit Schmuck, der zuvor einem Heiligen gewidmet wurde.<sup>618</sup>

Aḥmad Riḍā Ḥān verfasste über das Thema der korrekten Namensgebung ein eigenes Werk unter dem Titel *Baččoṅ aur baččoṅ ke islāmī nām* ("Kinder und islamische Kindesnamen"),<sup>619</sup> in dem er die Praxis der Namensgebung der *Ahl-e sunnat wa-ğamā'at* nachdrücklich verteidigte. Die Angriffe waren nicht nur von *Ahl-e ḥadīṭ* gekommen, sondern sogar von dem prominenten Ḥanafī 'Abd ul-Ḥayy Lakhnawī (s. o.), der in seinen *fatāwā* den unter Schiiten gebräuchlichen Namen Hidāyat 'Alī (für Sunnīs?) für nicht erlaubt gehalten hatte.<sup>620</sup> Aḥmad Riḍā Ḥān rechtfertigte in seiner Schrift die Praxis, Kindern die Namen von Heiligen und Propheten, vor allem den 'Abd al-Qādir al-Ğilānīs zu geben. Auch den Namen Muḥammad in Verbindung mit 'Abd (Diener) bzw. Ğulām (Sklave) hielt Aḥmad Riḍā für gerechtfertigt. Denn schließlich gäbe es ein *ḥadīṭ*, nach dem 'Umar sagte: "Ich war mit dem Propheten zusammen und ich war dabei sein Knecht und sein Diener."<sup>621</sup> Aḥmad Riḍā und die Brelwīs sahen in ihrer Prophetenverehrung jeden einzelnen Muslim als Diener Muḥammads.

Obwohl die *Ahl-e ḥadīṭ* Namen wie Ğulām Rasūl oder Ğulām Aḥmad u.ä. als nicht gestattet ansahen, trug eine Reihe prominenter Gelehrter der Bewegung einen derartigen Namen, beispielsweise Ğulām Ğilānī Sahsawānī (st. 1903)<sup>622</sup> oder Ğulām Rasūl aus Guğrānwāla im Punjab (st. 1873).<sup>623</sup> In den folgenden Generationen wurde jedoch anscheinend strikter auf die Einhaltung der Linie der *Ahl-e ḥadīṭ* bezüglich der Namensgebung geachtet: es dominieren Namen der

<sup>616</sup> Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān: *Huğāğ al-kirāma*, 331.

<sup>617</sup> Zum Glauben an magische Kräfte von Ringen und Halsketten bei den Hindus und Muslimen Nordindiens siehe W. Crooke: *An Introduction to the popular religion and folklore in Northern India*. New Delhi 1994 [Nachdruck der Ausgabe von 1894].

<sup>618</sup> R.A. Gangohī: *Fatāwā Raşīdīya*, 69.

<sup>619</sup> Aḥmad Riḍā Ḥān Bareilwī: *Baččoṅ aur baččoṅ ke islāmī nām*. Lāhor s.J.

<sup>620</sup> Zitiert nach Aḥmad Riḍā Ḥān Bareilwī: *Baččoṅ aur baččoṅ ke islāmī nām*, 3.

<sup>621</sup> *Ibid.*, 24: *Kuntu ma'a rasūl fa-kuntu 'abdahu wa-ḥādīmahu*.

<sup>622</sup> T'UḤḤ, 218.

<sup>623</sup> TAḤ, 448.

Verbindung von 'Abd und einem Gottesnamen. Ġulām Aḥmad Ḥarīrī (st. 1990)<sup>624</sup> aus dem Punjab blieb eine Ausnahme.

Neben derartigen Fragen über bestimmte Bräuche und Rituale gab es aber auch Auseinandersetzungen zwischen *Ahl-e ḥadīṭ* und *Ahl-e sunnat wa-ḡamā'at* über theologische Themen.

#### 4.6.2 Bhopal versus Badāyūn : Bašīr ud-Dīn Qannaugīs *aṣ-Ṣawā'iq al-ilāhīya* und Faḍl-e Rasūls *Saif al-ḡabbār*

Bašīr ud-Dīn war wie erwähnt bereits in den 1820er Jahren als Gegner der "*Ahl-e bid'at*" aufgetreten. Neben den Debatten um rituelle Fragen beschäftigte sich Bašīr ud-Dīn auch mit theologischen Themen. Dabei war eines seiner vorgeblichsten Ziele die Verteidigung von Muḥammad Ismā'īls *Taqwiyat al-īmān*. Bereits in den späten 1820er Jahren gab es heftige Angriffe auf Muḥammad Ismā'īl. Unzählige Repliken aus der Feder späterer *Ahl-e sunnat wa-ḡamā'at*-Anhänger entstanden in dieser Zeit. Beispielsweise verfasste Aḥmad Riḍā Ḥāns Vater Tāqī 'Alī Ḥān (st. 1880) eine Erwiderung auf *Taqwiyat al-īmān* unter dem Titel *Tazkiyat al-īqān radd Taqwiyat al-īmān*, die allerdings erst 1876 veröffentlicht wurde.<sup>625</sup>

In besonderer Weise taten sich allerdings zwei Gelehrte der späteren Barelwī-Bewegung bei der Polemik gegen die *Ṭarīqa-ye Muḥammadīya* hervor: zum einen der *ma'qūli*-Spezialist Faḍl-e Ḥaqq Ḥairābādī, zum anderen Faḍl-e Rasūl b. 'Abd ul-Maḡīd Badāyūnī (st. 1872). Faḍl-e Rasūl war ein Lehrer Aḥmad Riḍā Ḥāns, und ihre Familien waren bereits seit Generationen verbunden. Er gehörte außerdem zu einem Kreis prominenter Lehrer am Farangī Maḥall um Faḍl-e Ḥaqq Ḥairābādī. Zeitweise hatte er das Amt des hanafitischen *muftīs* seiner Heimatstadt sowie die Position des Archivars inne.<sup>626</sup> In seinem literarischen Oeuvre, das zahlreiche kleine Schriften umfasste, hatte er sich dem Kampf gegen die "Wahhābīs" verschrieben. Neben den Anhängern Muḥammad b. 'Abd ul-Wahhābs im Naḡd zählte Faḍl-e Rasūl Mitglieder der *Ṭarīqa Muḥammadīya* zu den fanatischen "Wahhābīs." In mehreren seiner zahlreichen Schriften, wie *al-Bawāriq al-muḥammadīya li-raḡm aṣ-ṣayāṭīn an-naḡdīya*,<sup>627</sup> *Saif al-ḡabbār* und *Talḥīṣ al-ḥaqq* versuchte Faḍl-e Rasūl, die *Ṭarīqa-ye Muḥammadīya* als indischen Ableger der arabischen *Wahhābīya* darzustellen. Sowohl die eine als auch die andere Gruppierung sei als Unruhestifter und Aufrührer bekannt. Muḥammad Ismā'īl hätte - so Faḍl-e Rasūls Position- Aufruhr und *ḡihād* nach Indien getragen. Das stehe im Zusammenhang zu seinen Kontakten mit der *Wahhābīya*, denn zuvor hätten solche Strömungen in Indien nicht existiert.

<sup>624</sup> Saif, 453.

<sup>625</sup> Ḥasanī: *Taqāfa*, 246.

<sup>626</sup> Ū. Sanyal: *Devotional Islam*, 71.

<sup>627</sup> "Der muḥammadanische Blitz zur Steinigung der naḡdischen Teufel", alle genannten Titel bei Ḥasanī: *Taqāfa*, 246.

Obwohl nach Ansicht Faḍl-e Rasūls und seiner Anhänger aktives militärisches Vorgehen gegen alle Gegner ein Kennzeichen der "Wahhābīs" war,<sup>628</sup> ist die Tatsache bemerkenswert, dass sowohl Faḍl-e Rasūl als auch Faḍl-e Ḥaqq später aktiv an der *Mutiny* beteiligt waren<sup>629</sup> - wie andere Gelehrte der *Ahl-e sunnat wa-ğamā'at* auch. Den meisten *Ahl-e hadīṭ* konnten hingegen keine Aktivitäten während der *Mutiny* nachgewiesen werden.

Zu mehreren heftigen Debatten zwischen Faḍl-e Ḥaqq und Faḍl-e Rasūl auf der einen Seite und Muḥammad Ismā'īl und der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* auf der anderen Seite kam es um 1820 in Delhi. Die Macht Gottes (*qudrat Allāh*) und die herausragende Stellung des Propheten waren die zentralen Themen dieser Debatte.<sup>630</sup> Die hitzigen Wortgefechte erregten große Aufmerksamkeit unter den Muslimen Delhis.

Faḍl-e Ḥaqq versuchte im Laufe der Diskussion, seinen Freund, den berühmten Dichter Ġālib (s. o.) dazu zu bewegen, ein *maṭnawī* zu Gunsten seiner Position zu verfassen. Ġālib tat ihm diesen Gefallen nicht und schrieb stattdessen ein *maṭnawī*, das sehr wohl die Möglichkeit der Existenz eines Propheten wie Muḥammad allen sieben Erdenleveln einräumte. Erst auf Druck Faḍl-e Ḥaqq's zog Ġālib das strittige Stück Literatur zurück. Die Gruppe um Faḍl-e Rasūl versuchte danach stattdessen, Muḥammad Ismā'īl mit Hilfe der Behörden aus der Moschee fernzuhalten - was ihnen jedoch auf Grund seiner Reputation als Prediger nicht glückte.<sup>631</sup>

Bašīr ud-Dīn Qannaūğī war der einzig spätere *Ahl-e hadīṭ*-Vertreter Bhopals, der noch Zeuge der Debatten in Delhi gewesen war. Er nahm jedoch nicht nur an diesen öffentlichen Disputen teil, sondern verfasste zahlreiche Schriften gegen die entstehende *Ahl-e sunnat wa-ğamā'at*-Bewegung. Bašīr ud-Dīn's bekanntestes Werk heisst *aş-Şawā'iq al-illāhīya radd 'alā al-lahābīya*<sup>632</sup> und richtet sich thematisch gegen alle Formen von *şirk* und *bid'a*. Es handelte sich um eine der zahlreichen Gegenschriften zu Faḍl-e Rasūl b. 'Abd ul-Mağīd Qādirī Badāyūnīs<sup>633</sup> (st. 1873) Werk *Saif al-ğabbār al-maslūl 'alā al-a'dā' al-ibrār* aus dem Jahr 1265/1849.<sup>634</sup>

Bašīr ud-Dīn's *aş-Şawā'iq al-illāhīya* löste wiederum heftige Gegenreaktionen auf Seiten der Anhänger von Heiligenverehrung aus. Als Kontrahent Bašīr ud-Dīn's tat sich neben Faḍl-e Rasūl ein gewisser Muḥibb Aḥmad Badāyūnī (st. ?) mit seinem Buch *aṭ-Ṭawāriq al-aḥmadiya li-istişāl banā' ad-dīn an-nağdīya* in persischer Sprache aus dem Jahr 1288/1871<sup>635</sup> hervor.

<sup>628</sup> Dieser Vorwurf durchzieht die gesamte polemische Literatur der beiden Gruppen. Eine Zusammenfassung bei U. Sanyal: *Devotional Islam*, 240 ff.

<sup>629</sup> A.S. Bazmee Ansari: "Faḍl-i Ḥaqq" in EI (2), CD-ROM-Edition.

<sup>630</sup> Siehe auch U. Sanyal: *Devotional Islam*, 93; B.D. Metcalf: *Islamic revival*, 65 f.; H.O. Pearson: *Islamic reform and revival*, 87.

<sup>631</sup> Siehe R. Russell / Kh. Islam: *Ghalib*, 32 f.; B.D. Metcalf: *Islamic revival*, 66; S.A.A. Rizvi: *Shāh 'Abd al-'Azīz*, 517 f.

<sup>632</sup> Dieses Werk konnte im Gegensatz zu den meisten anderen Schriften im Rahmen dieser Arbeit ausgewertet werden. Es lag allerdings nicht im Original vor, sondern es konnten nur die langen Zitate und Textpassagen aus *Saif al-ğabbār* (siehe Anm. 65) herangezogen werden.

<sup>633</sup> NH vii, 377 ff.

<sup>634</sup> Šāh Faḍl-e Rasūl Qādirī Badāyūnī: *Saif al-ğabbār al-maslūl 'alā al-a'dā' al-ibrār*. Istanbul 1997 [Nachdruck der Originalausgabe von 1265/1849]. Ḥasanī: *Ṭaqāfa*, 244 f.

<sup>635</sup> Ḥasanī: *Ṭaqāfa*, 246.

Von Bašīr ud-Dīns *aš-Šawā'iq al-ilāhīya* konnte keine Handschrift herangezogen werden. Seine Ablehnung der *bida'* rund um den Grabkult kann aus diesem Grund nur über die Gegenposition Faḍl-e Rasūls erschlossen werden. Dessen Werk *Saif al-ġabbār* ist seit der Erstausgabe immer wieder neu aufgelegt worden und dient allen Gelehrten, die sich als Gegner der "*Wahhābīya*" verstehen, zur Widerlegung der wahhabitischen Position.

Faḍl-e Rasūl schrieb in der Einleitung<sup>636</sup> von *Saif al-ġabbār*, dass die mekkanischen Gelehrten im Jahr 1231/1816 von den Geschehnissen in Mekka und Medina aufgeschreckt wurden. Berichte über Mord und Plünderung durch die *Wahhābīya* hätten dort seit vielen Jahren die Runde gemacht. Besonders entsetzt seien die Gelehrten allerdings von der Zerstörung der Moschee 'Abdallāh b. 'Abbās' durch die Wahhabitischen gewesen. Letztere wurden von Faḍl-e Rasūl als die "Teufel des Nağd" (*šayāṭīn an-Nağd*) bezeichnet.

Aus diesem Grunde hätten die '*ulamā'* Mekkas beschlossen, sich nach dem Freitagsgebet zu versammeln, um sich anhand der Schriften Muḥammad b. 'Abd al-Wahhābs von dessen irrigen Meinungen zu überzeugen. Aḥmad b. Yūnis al-Bā'alwī (st. ?),<sup>637</sup> wurde damit beauftragt, ein genaues Protokoll der Aussagen der mekkanischen *šuyūḥ* anzufertigen. Dieses Protokoll wurde fast dreißig Jahre nach seiner Entstehung von dem indischen Gelehrten Faḍl-e Rasūl, der inzwischen nach Mekka emigriert war, ediert und unter seinem Namen herausgegeben. Interessant ist, dass Faḍl-e Rasūl bei der Überarbeitung des Originals zahlreiche persische Texte indischer Autoren einfügte, um die Widersprüche der Argumentation der "indischen Wahhābīs" aufzuzeigen. Faḍl-e Rasūl wollte damit verdeutlichen, dass die Gelehrten, die von der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* als Vorbilder begriffen wurden, sich für Motivgaben oder Fürbitten am Grab eines Heiligen ausgesprochen hätten. Damit seien die Argumente der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* und ihrer Nachfolger hinfällig. Bei den Texten, die Faḍl-e Rasūl für diesen Zweck auswählte, handelte es sich um Šāh Walīullāhs *al-Fauz al-kabīr*,<sup>638</sup> (18) sein *Anfās al-'ārifīn* (34), um den *Tafsīr-e 'Azīzī* von Šāh Walīullāhs Sohn 'Abd ul-'Azīz (4; 9 u.a.), um Ausschnitte von *Nuḍūr-e mazārāt-e auliya'*<sup>639</sup> seines Sohnes Raḥī ud-Dīns (37; 39) und um Ausschnitte aus den *Maktūbāt* Šaiḥ Aḥmad Sirhindīs (42). Alle diese maßgeblichen Autoritäten der "*Wahhābīya*" hätten in Wirklichkeit den Totenkult erlaubt. Beispielsweise habe Raḥī ud-Dīn in seinem oben genannten Werk gestattet,<sup>640</sup> im Namen eines Toten Speisen zuzubereiten, sie zu der Grabstätte des Verstorbenen zu bringen und dort die *fātiḥa* zu lesen. Faḍl-e Rasūl fühlte sich durch die scheinbaren Widersprüche in Raḥī ud-Dīns Werk bezüglich der Position zum Grabkult bestätigt. Immer wieder zitierte im folgenden Faḍl-e Rasūl

<sup>636</sup> Faḍl-e Rasūl Badāyūnī: *Saif al-ġabbār*, 2 ff.

<sup>637</sup> Zu ihm liessen sich keine biographischen Angaben ermitteln.

<sup>638</sup> Die angegebenen Seitenzahlen in Klammern kennzeichnen die Zitate aus den genannten Werken in Faḍl-e Rasūl: *Saif al-ġabbār*.

<sup>639</sup> Diese Schrift über den Grabkult in Indien ("Geschenkgaben an die Gräber von Heiligen") wäre alleine schon eine Analyse wert gewesen. Ein Exemplar dieses persischen Werkes war mir nicht zugänglich.

<sup>640</sup> Zitiert nach Faḍl-e Rasūl Badāyūnī: *Saif al-ġabbār*, 37.

Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb und machte deutlich, dass dieser ungerechtfertigterweise Muslime zu Ungläubigen abstempelte. Die indischen Gelehrten der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* seien dem Nağdī gefolgt, ohne dessen falsche Position zu überprüfen.

Gegen genau diese Vorwürfe richtete sich wiederum ašīr ud-Dīn Qannauğīs *aş-Şawā‘iq al-ilāhīya*. Bei Qannauğīs Werk handelte es sich deshalb nicht nur, wie von ‘Abd ul-Ḥayy behauptet,<sup>641</sup> um eine Verteidigung der Thesen der *Ṭarīqa-ye muḥammadiya* gegen die Angriffe Faḍl-e Rasūls, sondern in der Konsequenz um eine energische Bejahung der Positionen Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhābs. Das war auch der Grund, warum die Barelwīs schnell damit bei der Hand waren, ihre Gegner (in diesem Fall *Ṭarīqa Muḥammadiya* und *Ahl-e ḥadīṭ*) des Unglaubens und des Wahhabitentums zu bezichtigen. Aḥmad Ridā Ḥān machte selbst später seine ablehnende Position gegenüber der *Ṭarīqa Muḥammadiya* deutlich. In der Ablehnung des *tawassul* und des Grabkultes, wie sie von Muḥammad Ismā‘īl in *Sirāt al-mustaqīm* geäußert wurde, sah Ahmad Riḍā Ḥān einen Beweis für die fehlende Verehrung des Propheten.

So hatten sich bereits vor der Etablierung der *Ahl-e sunnat wa-ğamā‘at* die Fronten zwischen deren späteren Mitgliedern und den *Ahl-e ḥadīṭ* verhärtet: die Anhänger Aḥmad Riḍā Ḥāns bestanden auf den wundersamen Fähigkeiten des Propheten auch nach seinem Tod. Bašīr ud-Dīns und die *Ahl-e ḥadīṭ* propagierten weiterhin das Verbot des Kultes an Heiligenschreinen und Gräbern sowie die völlige Untersagung der Verehrung von steinernen Monumenten und anderen Götzenbildern.

Das Beispiel Faḍl-e Rasūls und der Gegenschrift Bašīr ud-Dīns zeigt zusammengefasst wieder einmal, dass die *Ahl-e ḥadīṭ* sehr wohl im Besitz wahhabitischer und anti-wahhabitischer Schriften waren. Zudem wird deutlich, dass einzelne *Ahl-e ḥadīṭ* sehr wohl hinter einigen Positionen der Wahhabiten standen und diese verteidigten. Das bedeutet allerdings nicht unbedingt, dass sie auch mit deren militärischer Vorgehensweise einverstanden waren. Aus diesem Grunde mag man von einer völligen Übereinstimmung zwischen *Ahl-e ḥadīṭ* wie Bašīr ud-Dīn Qannauğī und den Wahhabiten in der Haltung zu Grabkult und *tawassul* sprechen, über weitergehende Übereinstimmungen, beispielsweise in der Frage des *takfīr*, liegen uns in Bezug auf Bašīr ud-Dīn indes keine Quellen vor. Deutlich wird auch, dass die Debatten zwischen *Ahl-e sunnat wa-ğamā‘at* und die *Ahl-e ḥadīṭ* schon lange vor der Institutionalisierung der Gruppierungen mit Beteiligung bhopalesischer Gelehrter stattfanden - ein Beweis für die aktive Gelehrtenschaft des Fürstenstaates Bhopal.

Bhopalesische Gelehrte waren auch an einer Debatte beteiligt, die einen der Höhepunkte des Disputes zwischen Barelwīs und *Ahl-e ḥadīṭ* darstellte. Sie fand im September 1870 in Šaiḥūpūr (Badāyūn) stattfand.

<sup>641</sup> Ḥasanī: *Taqāfa*, 246.



### 4.6.3 Die *Munāzara Aḥmadiya*

Da zwischen den Gruppen der *Ahl-e ḥadīṭ* und der *Ahl-e sunnat wa-ḡamā'at* etliche Streitpunkte aufgekommen waren, entschlossen sie sich, ihre Standpunkte in einer großen öffentlichen Debatte auszutauschen. Das Treffen fand im Ġumādā II 1288 /September 1870 im Haus des Gelehrten und Notablen (*ra'īs*) Muḥammad Šaraf ud-Dīn in Šaiḥūpūr statt. Es wurde beschlossen, dass das Protokoll der Debatte von dem bekannten *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrten Muḥammad Naḍīr Saḥsawānī (st. 1882)<sup>642</sup> angefertigt wurde. Es wurde ein Jahr später, 1289/1871, unter dem Titel *Munāzara Aḥmadiya* in Kanpur veröffentlicht.

#### 4.6.3.1 Das Setting der Debatte

Für Bhopals *Ahl-e ḥadīṭ* war diese Debatte anscheinend von erheblicher Bedeutung, da, wie handschriftlich auf dem Titelblatt vermerkt ist, Šiddīq Ḥasan das Werk 1292 / 1874 für seine Bibliothek anschaffte. Bis zum heutigen Tag ist das Werk in der *Central Library* / Bhopal vorhanden und höchstwahrscheinlich eine der wenigen dort verbliebenen Schriften der *Ahl-e ḥadīṭ*. Šiddīq Ḥasans Interesse für die Debatte ist verständlich, nahmen doch einige prominente *Ahl-e ḥadīṭ* daran teil, von denen später einige (auf Einladung Šiddīq Ḥasans?) den Weg nach Bhopal fanden.

Der bekannteste von ihnen war Bašīr ud-Dīn Qannauḡī, später *qāḍī* Bhopals. Die Teilnehmerliste wies die folgenden Anwesenden bei dieser Versammlung auf, die sich über mehrere Tage erstreckte: Muḥammad Šaraf ud-Dīn,<sup>643</sup> Intizām ud-Dīn, Maḡīd ud-Dīn, Mumtāz ud-Dīn, Ġulām Muḥammad, Šāh Muḥammad Taqī (st. 1880), der Vater Aḥmad Riḍā Ḥāns, Munšī Murtaḍā Saḥsawānī, Fidā 'Alī Saḥsawānī, 'Abd ul-Ġafūr Rāmpūrī, Bašāratullāh Badāyūnī (st. 1902)<sup>644</sup> und, als Hauptvertreter der Barelwīs, 'Abd ul-Qādir Badāyūnī (st. 1901).<sup>645</sup> Dieser war einer der Söhne (*ḥalaf ar-rašīd*) des oben erwähnten Faḍl-e Rasūl Badāyūnī. Neben seinem Vater war der bereits erwähnte Faḍl-e Ḥaqq Ḥairābādī sein Lehrer. Wie sein Vater widmete sich auch 'Abd ul-Qādir dem Kampf gegen die "Wahhābīs", womit er in den 1870er Jahren vor allem die *Ahl-e ḥadīṭ* titulierte. In den 1880ern wurde 'Abd ul-Qādir in erster Linie dafür bekannt, ein erbitterter Gegner der *Nadwat ul-'ulamā'* zu sein, deren Lehren er ebenfalls als von den "Wahhābīs" dominiert betrachtete.<sup>646</sup>

'Abd ul-Qādir's Hauptgegner in in der *Munāzara Aḥmadiya* war der *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrte Sayyid Amīr Aḥmad Saḥsawānī (st. 1888).<sup>647</sup> Er entstammte der berühmten *Ahl-e ḥadīṭ*-Familie Amīr Ḥasans (vgl. Kapitel 3.3.1.6.), der sich schon in Debatten gegen Farangī Maḡallīs und Christen hervorgetan hatte. Amīr Aḥmad hielt diverse *salāsil* seines Vaters, die ihn mit Šaukānī verbanden. Er hatte zudem lange bei Naḍīr Ḥusain in Delhi studiert. Amīr Aḥmad hatte nach dem Tod seines

<sup>642</sup> T'UHH, 214.

<sup>643</sup> Vermutlich Šaraf ud-Dīn Rāmpūrī (st. 1853). NH vii, 207 f. und FPH i, 299 ff.

<sup>644</sup> M.A. Qādirī: *Taḍkira-ye Ahl-e sunnat*, 138.

<sup>645</sup> Zu ihm siehe TIQŠĀR, 199; NH viii, 27; M.A. Qādirī: *Taḍkira-ye Ahl-e sunnat*, 128; J. Malik: *Islamische Gelehrtenkultur*, 485, 487. Malik porträtiert ihn hauptsächlich in seiner Eigenschaft als Kritiker der Nadwa. Zu Aḥmad Riḍā Ḥāns Ablehnung der Nadwa siehe den Großteil von Aḥmad Riḍā Ḥān: *Fatāwā al-Ḥaramain*.

<sup>646</sup> Siehe U. Sanyal: *Devotional Islam*, 59 und J. Malik: *Islamische Gelehrtenkultur*, 485, 487.

<sup>647</sup> T'UHH, 216 f.

Vaters dessen *madrassa* in Sahsawān übernommen. Bedingt durch die geografische Nähe Sahsawāns zu den Zentren der Barelwī-Bewegung Badāyūn<sup>648</sup> und Bareilly trafen Gelehrte der *Ahl-e ḥadīṭ* und ihrer Gegnerschaft häufig aufeinander, was die Konflikte bereits vorprogrammiert erscheinen ließ.

Der Kreis mit einigen Vertretern der Verwaltung Sahsawāns bzw. Saharānpūrs<sup>649</sup> lässt darauf schließen, dass die teilnehmenden Gelehrten größere Summen von den Fürsten zu erwarten hatten, wenn sie geschickt argumentierten. Hier findet sich zudem ein weiterer Beweis für die gezielte Förderung einiger Gelehrten durch die Mächtigen.

Nach einer kurzen aber heftigen mündlichen Debatte (*munāzara lisānī*) über die Frage, ob Gott dieselben Fähigkeiten habe wie der Satan (*šaitān*) und Yazīd, kurzgesagt, die Gemeinschaft seiner Gegner (*iḡtimā' an-naqīdīn*), wurde beschlossen, dass die Teilnehmer der Debatte ihre Fragen bzw. die Antworten schriftlich niederzulegen hätten. Daraufhin wurden die folgenden unterschiedlichen Positionen dargelegt: Der zweite grundsätzliche Streitpunkt bestand in der Frage, ob es möglich sei, dass Gott einen Propheten wie Muḥammad in jeder der anderen sechs Himmelsphären (neben dieser siebten) geschaffen habe. Außerdem wurde darüber debattiert, ob Gott in der Lage sei zu lügen. Und letztendlich ging es um die Frage, inwieweit Gott seinem Propheten Muḥammad die Möglichkeit gegeben habe, Einsicht in das Verborgene (*ḡaib*) zu nehmen. Die fünf ausführlichen schriftlichen Erläuterungen der beiden Kontrahenten 'Abd ul-Qādir und Amīr Aḥmad wurden zusammengetragen. Ra'īs Muḥammad Šaraf ud-Dīn trug die Texte den Anwesenden vor.

#### 4.6.3.2 *Imkān-e nazīr*

Bei der Zusammenstellung der Themen wurde schnell deutlich, dass es sich inhaltlich bei der *Munāzara Aḥmadīya* um eine Wiederaufnahme der Auseinandersetzungen zwischen Faḍl-e Ḥaqq Ḥairārābadī und Muḥammad Ismā'īl Šahīd aus den 1820ern handelte. Auf diese Auseinandersetzung wird im Text immer wieder rekurriert. Muḥammad Ismā'īls Werk *Taqwīyat al-imān* wurde von Amīr Aḥmad Sahsawānī zur Unterstützung der *Ahl-e ḥadīṭ*-Position angeführt. Bereits in den 1820er Jahren war die grundsätzliche Debatte um die Frage des *imkān-e nazīr* (die Möglichkeit eines Äquivalents zu Muḥammad) geführt worden. Muḥammad Ismā'īl hatte in einigen Predigten und in *Taqwīyat al-imān* davon gesprochen, dass es Gott in seiner Allmacht möglich sein müsste, in jeder der sieben Himmelsphären ein Äquivalent zu Muḥammad zu schaffen. Zunächst ging es bei dieser Kontroverse um die Allmacht Gottes, die sich ja in der Schöpfung manifestiere. Auf diese Position stützte Amīr Aḥmad Sahsawānī seine Position in der *Munāzara Aḥmadīya*.<sup>650</sup> Er führte aus, dass jeder einzelne der Menschen (*ins*), Geister (*ḡinn*), Tiere

<sup>648</sup> A.S. Bazmee Ansari: "Badā'ūn" in EI (2) i, 855.

<sup>649</sup> T.W. Haig / C.E. Bosworth: "Saharānpūr" in EI (2), CD-ROM-Edition, dort ist vor allem der vorherrschende Einfluss der Deobandīs genannt.

<sup>650</sup> Muḥammad Naḍīr Sahsawānī: *Munāzara Aḥmadīya*, 15 (*Ḡawāb az ṭaraf-e Sayyid Amīr Aḥmad Sahsawānī*).

(*ḥayawān*) und Pflanzen (*nabāt*) ein Resultat (*aṭar*) der Allmacht Gottes (*qudrat Allāh*) sei. Diese Allmacht Gottes erstreckte sich eben auch auf alle Himmelsphären (*ḥaft āsmān*). An ihr dürften keine Zweifel aufkommen, denn sie sei unendlich (*be ġair-e nihāyat*).

‘Abd ul-Qādir hingegen beief sich in seiner Ablehnung dieser These in erster Linie auf Faḍl-e Ḥaqq Ḥāirābādī sowie seinen eigenen Vater Faḍl-e Rasūl Badayūnī. Letzterer habe bereits in *al-Bawāriq al-muḥammadiya* erklärt, dass es nicht möglich sei, dass nach Muḥammad ein Prophet existiere (*lā yumkinu an yūġada ba‘dahu nabī*). Diese Aussage implizierte, so folgte ‘Abd ul-Qadir, automatisch den generellen Mangel der Möglichkeit (*‘adam-e imkān*) der erneuten Schaffung eines Propheten wie Muḥammad.<sup>651</sup>

Den Barelwīs ging es in dieser Frage aber weniger um die Omnipotenz Gottes als um die Person des Propheten Muḥammad und seine herausragende Stellung unter den Propheten. Sie zweifelten daran, dass selbst Gott in der Lage sei, einen Propheten hervorzubringen, der Muḥammad in allen Aspekten seines Prophetentums gleichkommen könnte. Diese Position der Barelwīs ist deshalb auch als *imtinā‘-ye nazīr* (Unmöglichkeit eines Äquivalents) bekannt.<sup>652</sup> Sie sahen im *imkān-e nazīr* der *Ahl-e ḥadīṭ* nichts weiter als mangelnden Respekt gegenüber Muḥammad, was unweigerlich zum Unglauben führen müsse. Sie warfen den *Ahl-e ḥadīṭ* vor, das Prinzip der Einzigartigkeit des Propheten zu verletzen. Mit ihrer Einstellung hätten sie sich über den Grundsatz des *ḥātam an-nabiyīn* (Siegel der Propheten) hinweggesetzt.<sup>653</sup> Ironischerweise war das ja genau das Dogma, von dem die *Ahl-e ḥadīṭ* behaupteten, dass die *Aḥmadiya* es nicht befolge. Die *Ahl-e ḥadīṭ* erklärten die *Aḥmadiya* deshalb zu Ungläubigen, wurden aber gleichzeitig von den Barelwīs aus eben diesem Grund zu Ungläubigen erklärt. Natürlich bestritten alle Parteien diesen Vorwurf des *kufṛ* vehement.

Y. Friedmann hat in seinem Buch *Prophecy continuous* gezeigt, dass es sogar unter den strikten Sunniten eine Tendenz gab, die Theorie des *ḥātim an-nabiyīn* aufzuweichen (s. o.). Grund dafür war die zum Dogma gewordene These, dass Muḥammad als Siegel der Propheten gleichzeitig der letzte der Propheten gewesen sei. Dagegen wurde bereits im neunten Jahrhundert von Autoren wie Tirmidī geargwhnt, dass im Islam demjenigen, was an letzter Stelle steht, immer eine negative Rolle zugeordnet wurde (*wal-āḥir šarr*).<sup>654</sup> Immer wieder kritisierten Gelehrte, dass ausgerechnet Muḥammad definitiv der letzte der Propheten sein sollte, und die *umma* die letzte Gemeinschaft, welche eine göttliche Überlieferung erfahren werde.

<sup>651</sup> Muḥammad Naḍīr Saḥsawānī: *Munāzara Aḥmadiya*, 16.

<sup>652</sup> *Ibid.*, 18 (*Ġawāb az ṭaraf-e Maulawī ‘Abd ul-Qādir Ṣāḥib*). Siehe auch U. Sanyal: *Devotional Islam*, 236 f.; B.D. Metcalf: *Islamic reform*, 298.

<sup>653</sup> *Takfīr* derjenigen, die das Dogma nicht achteten, in Aḥmad Riḍā Ḥān: *Fatāwā al-Ḥaramain*, 15 ff.

<sup>654</sup> Siehe Y. Friedmann: *Prophecy continues*, 79; siehe auch Kapitel 4.3. über die *Aḥmadiya* in der vorliegenden Arbeit zusätzlich vgl. auch die folgenden Artikel: Y. Friedmann: "Finalty of prophethood in Sunni Islam". *JSAI* 7 (1986), 177-215; G.G. Stroumsa: "Seal of the prophets: the nature of a Manichean metaphor". *JSAI* 7 (1986), 61-74.

Im Indien des späten 19. Jahrhunderts sind diese Debatten wieder neu aufgeflammt. Interessanterweise nahmen die Deobandīs und die *Ahl-e ḥadīṭ* gegenüber den Barelwīs dieselbe Position ein. Beide Gruppierungen betonten, dass es für die Rolle des Propheten nicht von Bedeutung sei, ob Muḥammad der erste oder der letzte Prophet ist.<sup>655</sup> Der Begriff *ḥātīm an-nabiyīn* impliziere nämlich keineswegs eine Reihenfolge der Propheten, sondern sei losgelöst von der Aufzählung der Reihenfolge der Propheten zu betrachten (*‘adam-e ta‘addud*). Muḥammad sei der vorzüglichste aller Gesandten (*afḍal al-mursilīn*), eine Rolle, die nicht mit seinem zeitlichen Auftreten in Verbindung zu bringen ist. Oder, um es mit Amīr Aḥmad Sahṣawānī zu sagen:

Für seine Fähigkeit, alle anderen bereits existenten Offenbarungen (*ṣarā’i*) zu abrogieren und zu besiegeln, sei die Frage, wann er denn erschienen sei (*sarī‘at*) nicht notwendig, denn seine Außergewöhnlichkeit sei davon gesondert zu betrachten (*ḥuṣuṣīyat-e weh ḡudā ast*).<sup>656</sup>

#### 4.6.3.3 Das Nūr Muḥammadī

Die Barelwīs wollten Muḥammad jedoch in einer Sonderstellung unter den Propheten sehen. Er sei der letzte (*ḥātīm*), aber auch der erste (*awwal*) der Propheten gewesen. Gott habe während des Schöpfungsaktes zuerst Muḥammad aus seinem (i.e. Gottes) Licht geschaffen daraus dann später alles andere (*tamām-e maḥlūq*) generiert:<sup>657</sup> die Himmel, die Sonne, den Thron und alle anderen Dinge. Diese Vorstellung von Muḥammad als Medium, "durch das Gott Seiner Selbst in der Schöpfung bewusst wird,"<sup>658</sup> ist unter dem Begriff *nūr Muḥammadī*<sup>659</sup> bekannt worden. Formuliert wurde sie zunächst von dem Sufi Sahl at-Tustarī (st. 896),<sup>660</sup> der Muḥammad als dem ersten Menschen sprach, in dem sich das göttliche Licht in seiner irdischen Existenz manifestierte. Von Muḥammad aus strahle das Licht in das Innere der Menschen, vor allem in die Herzen der Heiligen, weshalb ihnen ein besonderer Rang unter den Menschen gebühre.<sup>661</sup> Als Hauptvertreter der Lichtmystik ist vor allem durch die Lehren al-Ḥallāḡs<sup>662</sup> (st. 922) bekannt geworden, der vor

<sup>655</sup> U. Sanyal: *Devotional Islam*, 236.

<sup>656</sup> Muḥammad Naḍir Sahṣawānī: *Munāzara Aḥmadīya*, 37 (*Ġawab az ṭaraf-e Amīr Aḥmad Sahṣawānī*).

<sup>657</sup> Die *Ahl-e sunnat* beziehen sich auf al-Qastallānīs (st. 1513) *al-Mawāhib al-ladunīya* (GAL II, 73), in dem das folgende *ḥadīṭ* nach Ġābir al-Anṣārī überliefert wird: "The first thing created was the light of your Prophet, which was from the light of God. This light of mine roamed about wherever God willed, and when the Almighty resolved to make the world, he divided this light of Muhammad into four portions : from the first he created the Pen, from the second the Tablet from the third, the highest heaven and the Throne of God; the fourth portion was divided into four sections: from the first were created the *Hamalatu l-Arsh*, or the eight angels who support the throne of God; from the second, the *kursi*, or lower throne of God; from the third, the angels; and the fourth being divided into four subdivisions, from the were created (1) the firmaments or seven heavens, (2) the earth, (3) the seven paradises and the seven hell, (4) and again from a fourth section were created (1) the light of the eyes, (2) the light of the mind, (3) the light of the love of the Unity of God, (4) the remaining portion of creation." Zitiert nach T.P. Hughes: *Dictionary of Islam*, 162 unter "*al-Haqiqatu l-Muḥammadīyah*" (das ursprüngliche Wesen Muḥammads, das identisch mit dem *nūr Muḥammadī* ist. Siehe dazu auch A. Schimmel: *Und Muhammad*, 108 f.

<sup>658</sup> A. Schimmel: *Mystische Dimensionen*, 317; T. Nagel: *Mohammed*, 176.

<sup>659</sup> Zur Vorstellung von Muḥammad als Licht und der Entwicklung dieser Theorie für die Prophetenverehrung siehe T.J. de Boer: "Nūr", in EI (2) viii, 121; T. Andrae: *Die person Muḥammads in lehre und glauben seiner Gemeinde*. Stockholm 1918, passim.

<sup>660</sup> G. Böwering: "Sahl at-Tustarī" in EI (2) viii, 840; ders.: *The Mystical vision of existence in classical Islam: the Qur'anic hermeneutics of the sufi Sahl at-Tustari*. Berlin 1980.

<sup>661</sup> A. Schimmel: *Mystische Dimensionen*, 305; J. van Ess: *Theologie und Gesellschaft* i, 303, 454; iv, 287, 387, 592, 613.

<sup>662</sup> L. Massignon / L. Gardet: "al-Ḥallādj" in EI (2) iii, 99; L. Massignon: *La Passion d'Al Ḥosayn ibn Mansour al-Ḥallaj*. 4 Bde. Paris 1976.

allem in Indien eifrig rezipiert wurden. Im Mittelpunkt von Ḥallāḡs Muḥammad-Verehrung stand das *ḥadīṭ* "Wärest du nicht, so hätte ich die Himmel nicht geschaffen," in dem Muḥammad als Ursache und Ausgangspunkt der Schöpfung beschrieben wurde.<sup>663</sup> Dieser Gedanke wurde von den Barelwīs aufgenommen und mit dem *ḥadīṭ* "*Awwal mā ḥalaqahu Allāh nūrī*" (das erste, was Gott schuf, war mein Licht) weiter untermauert.<sup>664</sup> Eine weitere Entwicklung der Lichtmystik wurde von Naḡm ad-Dīn Kubrā<sup>665</sup> (st. 1120), dem Begründer der in Indien weit verbreiteten Sufi-Bruderschaft der *Kubrāwīyya*, vorgenommen, und von den Barelwīs aufgenommen.

Für die Barelwīs war Muḥammad der erste Prophet, sogar der erste Mensch, er war der Ursprung jeglicher Schöpfung. Ihre Vorstellung von Muḥammad als Licht rechtfertigen sie mit dem Qurʾān-Vers: "Gott ist das Licht von Himmel und Erde. Sein Licht ist einer Nische zu vergleichen, mit einer Lampe darin... Sie brennt (mit Öl) von einem gesegneten Baum, ... dessen Öl fast schon Licht gibt, ohne daß (überhaupt) Feuer darangekommen ist, - Licht über Licht."<sup>666</sup>

Mit dieser Lampe war nach Ansicht der Barelwīs natürlich Muḥammad gemeint. Er existierte durch das *nūr Muḥammadī* bereits in seiner Funktion als Prophet, als "Ādam noch zwischen Lehm und Wasser war."<sup>667</sup> Das *nūr Muḥammadī* habe sich dann von Ādam über die Propheten bis zu hin zu Muḥammads Vorfahren verbreitet. Der jeweilige Träger des *nūr Muḥammadī* sei immer an einem Mal auf seiner Stirn zu erkennen gewesen.<sup>668</sup> Die Barelwīs legten Wert auf die Feststellung, dass sich Muḥammads Vorfahren immer von Unzucht und Unwissenheit der vorislamischen Zeit (*ḡāhiliyya*) ferngehalten hatten.<sup>669</sup> Muḥammad sei schließlich der Barelwī-Interpretation gemäß in die beste aller Gemeinschaften und in die beste aller Generationen gesandt worden.<sup>670</sup> Und jeder einzelne der Vorfahren Muḥammads war - laut den Barelwīs - der beste seiner Generation.<sup>671</sup> Zwar seien seine Vorfahren nicht zwangsläufig Muslime gewesen, doch das *nūr Muḥammadī* machte sie zu etwas Besonderem.

<sup>663</sup> *Laulāka, laulāka, mā ḥalaqtu al-aflāk*, siehe auch U. Sanyal: *Devotional Islam*, 212 ff; zur Ablehnung dieser Theorie Muḥammad Naḡir Saḥsawānī: *Munāzara Aḥmadiyya*, 34 f.

<sup>664</sup> Siehe zu dieser Frage fast das gesamte Manuskript der *Munāzara Aḥmadiyya*. Zur Ablehnung der *Ahl-e ḥadīṭ* siehe auch A.B. Ḡāzīpūrī / I.H. ʿAbbās: *Kučč dīr*, 265 und Abū l-Wafāʾ Ṭanāʾullāh: *Fatāwā Ṭanāʾiyya* i, 337.

<sup>665</sup> H. Algar: "Kubrā", in EI (2), CD-ROM-Edition; J.S. Trimmingham: *Sufi orders*, 55-58; F. Meier: *Bausteine* i, 344, GAL I, 440.

<sup>666</sup> Sure 24, Vers 35.

<sup>667</sup> *Kuntu nabīyan wa-Ādam baina māʾ waṭ-ṭīn*. Ibn Saʿds Überlieferung wurde bereits von Ibn Taimīya abgelehnt. Siehe auch U. Rubin: "Pre-existence and light", 70.

<sup>668</sup> T. Nagel: *Mohammed*, 96; ders.: *Allahs Liebling*, 351.

<sup>669</sup> Bei der Interpretation des *nūr Muḥammadī* und der Sündlosigkeit der Propheten bis zu Muḥammad folgte Aḥmad Riḏā Ḥān der schiitischen Position. Siehe U. Rubin: "Pre-existence and light", 65 ff.; A. Schimmel: *Und Muḥammad*, 88; U. Sanyal: *Devotional Islam*, 212 ff. Die *Šīʿa* führt ihrerseits *aḥādīṭ* an, in denen Muḥammad und ʿAlī vor Ādam erschaffen wurden, und die Schöpfung aus ihrer beider Licht erfolgte. Hughes zitiert in *Dictionary of Islam*, 162. Außerdem ein *ḥadīṭ* aus der schiitischen *ḥadīṭ*-Sammlung *Ḥayāt al-qulūb* (k.A.), in dem davon die Rede ist, dass das *nūr Muḥammadī* 73.000 Jahre unter dem Himmelsgewölbe verweilte, 70.000 Jahre im Paradies, anschließend 70.000 Jahre unter dem Himmlischen Baum (*sidrat al-muntahā*, i.e. der Lotusbaum im siebten Himmel) und dann von Himmel zu Himmel hinabzusteigen und am niedrigsten Himmel anzukommen, wo es bis zur Schöpfung Adams blieb.

<sup>670</sup> *Buʾittu min ḥair qurūn Banī Ādam qarnan ḥattā kuntu min al-qarn alladī kuntu minhu*. Buḥārī: *Ṣaḥīḥ Buḥārī*, *Kitāb al-manāqib*.

<sup>671</sup> U. Sanyal: *Devotional Islam*, 213. Sie weist darauf hin, dass diese Position besonders vehement von der *Šīʿa* vertreten wurde.

Interessant ist in diesem Kontext die Frage nach der Rolle der Eltern Muḥammads. In der Beschreibung der *Sīra* hatte Muḥammads Vater ʿAbdallāh das *nūr Muḥammadī* sichtbar auf seiner Stirn, in einer "reinen" Empfängnis gelangte das Licht dann in Āminas Gebärmutter.<sup>672</sup> So wie Muḥammad eine besondere Stellung unter den Menschen und den Propheten innehatte, kam nach Ansicht der Barelwīs auch seinen Eltern eine Sonderstellung zu. Die *Ahl-e ḥadīṭ* hingegen stimmten auch in diesem Punkt nicht mit den Barelwīs überein. In ihren Augen ist es eindeutig, dass Āmina als Ungläubige, als *kāfira*, gestorben sei. Für sie war eindeutig, dass Āmina Zeit ihres Lebens, aber sogar auch über den Tod hinaus, eine Ungläubige blieb, auch wenn sie die Mutter des Propheten war. Sie begründeten ihre Auffassung mit dem *ḥadīṭ*, in dem berichtet wurde, dass Muḥammad von Gott nicht gestattet wurde, um Vergebung für seine Mutter zu beten, dass er aber immerhin ihr Grab aufsuchen durfte.<sup>673</sup> In seinem Kommentar zu den *Sunan an-Nasāʾī* gab Waḥīd uz-Zamān Ḥaidarābādī, der sich einige Zeit in Bhopal als Protegé Ṣiddīq Ḥasans aufgehalten hatte, die folgende Erklärung für die Position der *Ahl-e ḥadīṭ*: Die Erlaubnis zum Gebet wurde dem Propheten nicht gegeben, weil Allāh den Götzenanbetern niemals vergeben wird. Warum sollte der Prophet für sie beten?"<sup>674</sup> Auch in Bezug auf Muḥammads Vater ʿAbdallāh zitieren die *Ahl-e ḥadīṭ* immer wieder Aussagen des Propheten, dass sich sein Vater "im Höllenfeuer" befinde. Interessanterweise deckt sich diese Position der *Ahl-e ḥadīṭ* mit der einiger prominenter Hanafiten Mekkas, die mit ihrer Verteidigung gegen die mehrheitliche Ansicht ihrer eigenen Rechtschule verstießen. Diese lautete nämlich, dass die Eltern des Propheten als Ungläubige gestorben seien (*mātā ʿalā al-kufr*). Grundlage der hanafitischen Position war das Abū Ḥanīfa zugeschriebene *al-Fiqh al-akbar*. Selbst einigen Hanafiten erschien diese Aussage über den definitiven Unglauben der Propheteneltern jedoch zu heikel, und dementsprechende Stellen des hanafitischen Textkorpus wurden nicht weiter erwähnt oder gar kommentiert. Eine zweite Position, die beispielsweise von as-Suyūṭī vertreten wurde, behauptete, dass niemand, der nicht zuvor von einem Propheten gewarnt wurde, von Gott bestraft würde.<sup>675</sup> Zudem hätten die Propheteneltern zu den "Menschen einer Interimszeit" (*ahl al-fatra*) gehört, die zwischen der Sendung zweier Propheten lebten und denen somit keine prophetische Mahnung zuteil wurde. Sie zählten damit zu den Erretteten.<sup>676</sup> Eine dritte, im übrigen von einigen Barelwīs unterstützte Position, sah es auf Grundlage einiger *ḥadīṭe* als erwiesen an, dass Muḥammad seine Eltern für eine kurze Zeit zum Leben erweckte, so

<sup>672</sup> In diesem Zusammenhang siehe die Episode aus der *sīra* (*ḍikr al-marʿa al-mutaʿarifa li-nikāh ʿAbdallāh*), in der sich die Schwester Warāqa b. Naufals ʿAbdallāh anbietet, dieser allerdings Āmina zur Frau nimmt. Āmina empfängt noch in derselben Nacht den Propheten. Am nächsten Tag begegnete ʿAbdallāh der oben genannten Frau erneut, die feststellt, dass das Licht, das ʿAbdallāh noch am Tag zuvor begleitet hatte, ihn verlassen hätte. Außerdem wird in der *sīra* berichtet, dass von Āmina während der Schwangerschaft ein Licht ausging, in dem sie die Schlösser von Busra in Syrien erblickte. Ibn Ishāq: *Das Leben des Propheten*, 27 f.

<sup>673</sup> A. Shourie : *The World of Indian fatwas*, 183.

<sup>674</sup> Ibid.

<sup>675</sup> Sure 17, Vers 15.

<sup>676</sup> Diese Position wurde von den Ašʿarīs und den Schafiiten eingenommen, während die Muʿatazila die Position vertrat, dass der Mensch es intellektuell erfassen müsste, dass er Gott zu verehren habe. Vgl. M.H. Katz: *The Birth*, 127.

dass sie offiziell den Islam annehmen konnten.<sup>677</sup> Auf diese Weise habe er seine Eltern vor dem Höllenfeuer retten können.

Der im Rahmen dieser Arbeit bereits mehrfach erwähnte Mullā ‘Alī al-Qārī war von der Mehrheit der Hanafiten abgewichen und hatte betont, dass die Eltern Muḥammads als Ungläubige verstorben seien.<sup>678</sup> Zahlreiche *ḥadīṭe* belegten diesen Unglauben. Al-Qārī legte in mehreren Schriften, die sich primär gegen as-Suyūṭī richteten,<sup>679</sup> seine Überzeugung dar und nahm sie auch in anderen Schriften wieder auf. Die Hanafiten Mekkas wehrten sich gegen diese Position al-Qārīs. Es ist interessant, dass in diesem Kontext die *Ahl-e ḥadīṭ* die Position eines bedeutenden Hanafiten einnahmen. Erklärbar wird diese Tatsache dadurch, dass aš-Šaukānī die Position al-Qārīs verteidigt haben und al-Qārī als *muḡtahid* bezeichnet haben soll. Dadurch wurde aš-Šaukānīs Ansicht in den Augen der Barelwīs untragbar.<sup>680</sup>

Die *Ahl-e ḥadīṭ* lehnten insgesamt die Argumentationsweise der Barelwīs bezüglich des *nūr Muḥammadī* ab. In ihren Augen verstieß die Vorstellung von der kompletten Schöpfung aus dem göttlichen Licht mit Muḥammad als "Mittler" gegen die Einheit Gottes (*tauḥīd*). Einige Gelehrte der ersten Generation der *Ahl-e ḥadīṭ*, wie beispielsweise Waḥīd uz-Zamān Ḥaidarābādī, waren noch davon überzeugt, dass das *nūr Muḥammadī* das Erste war, was Gott geschaffen hat. Im Gegensatz zu den Barelwīs war Waḥīd uz-Zamān der Meinung, dass nicht alle Dinge unmittelbar aus dem Licht geschaffen wurden. In seinem Werk *Hadīyat al-mahdī* legte er die Vorstellung der *Ahl-e ḥadīṭ* zur Schöpfung folgendermaßen dar: zuerst habe Gott das *nūr Muḥammadī* erschaffen, dann Wasser, dann seinen Thron, dann die Luft, den Stift (*qalam*) und die verborgene Tafel (*lauḥ*). Nachdem er diese Dinge vollendet hatte, erschuf er den Verstand (*‘aql*). Danach erschuf er aus dem *nūr Muḥammadī* die Himmel und die Länder und aus deren Mitte (*aur un ke dar miyān*) die Materie (*mādda*) für die anderen Dinge.<sup>681</sup>

Diese Darstellung des Schöpfungsaktes wird allerdings von heutigen *Ahl-e ḥadīṭ* wiederum abgelehnt. Die Theorie, dass Gott zunächst das *nūr Muḥammadī* erschuf, ist für heutige Gelehrte der *Ahl-e ḥadīṭ* nicht mehr relevant. Stattdessen beziehen sie sich auf eine Überlieferung Tirmīdīs, in der es heisst: "Das Erste, was Gott erschuf, war die Schreibfeder (*awwal mā ḥalaqa Allāh al-qalam*)."<sup>682</sup> Diese Position steht weiterhin derjenigen der Barelwīs gegenüber: diese behaupteten nicht nur, dass alle Dinge aus dem *nūr Muḥammadī* geschaffen wurden, sondern fügten hinzu, dass Muḥammad selbst aus Licht bestand und keinen eigenen Schatten gehabt habe.<sup>683</sup> Dafür brachten

<sup>677</sup> Eine Zusammenstellung der zu diesem Thema relevanten *ḥadīṭe* und Gedichte, die die Wiedererweckung und Konversion der Propheteneltern zum Islam in den Augen der Barelwīs belegen vgl. unter <http://alahazrat.free.fr/articles/Prophete/partsprophete.htm>. Bereits Ibn Taimīya bezeichnete diese *ḥadīṭe* als erfunden - die *Ahl-e ḥadīṭ* folgen ihm diesbezüglich.

<sup>678</sup> M.H. Katz: *The Birth*, 130; P. Franke: *Mullā ‘Alī al-Qārī*, 192 ff.

<sup>679</sup> P. Franke: *Mullā ‘Alī al-Qārī*, 192 ff.

<sup>680</sup> Siehe Anm. 659.

<sup>681</sup> A.B. Ġāzīpūrī / I.Ḥ. Abbāsī: *Kuḥ dūr*, 265 f.

<sup>682</sup> al-Buḥārī, *Bāb al-qadar*, zitiert nach M.A. Mirpuri: *Fatawa Sirat-e Mustaqeem*, 57.

<sup>683</sup> Ehsan Elahi Zaheer: *Bareilawis*, 149 f.

sie drei Argumente vor. Zum einen habe der Prophet gesagt: "Oh Gott, mache mich zu Licht,"<sup>684</sup> zum anderen habe Muḥammad Gott während seiner Himmelsreise Gott mit bloßem Auge sehen können, was einem normalen Menschen nicht vergönnt sei,<sup>685</sup> und drittens hätten die Prophetengefährten die Bestattung Muḥammads nicht mit der gesamten Gemeinde vorgenommen, weil Muḥammad *nūr* gewesen sei, und sich eine Bestattung mit allen "normalen Menschen" der Gemeinde nicht geziemt hätte.<sup>686</sup> Aufgrund der genannten Eigenschaften folgerten die Barelwīs, dass es sich bei Muḥammad nicht um einen normalen Sterblichen gehandelt haben könne. In den Augen der *Ahl-e ḥadīṭ* war Muḥammad jedoch ein Mensch (*bašar*) wie jeder andere, mit allen menschlichen Eigenschaften. Er habe als Mensch mit anderen Menschen zusammengelebt, Frauen und Kinder gehabt. Er selbst habe auch immer wieder betont, dass er ein Mensch sei: "Sag vielmehr, dass ich ein Mensch bin wie Ihr auch (*qul innamā anā bašar miṭlukum*)."<sup>687</sup>

Für die Barelwīs war Muḥammad jedoch der "erste der Propheten, der erschaffen wurde, und der letzte, der gesandt wurde (*kuntu awwal an-nās fil ḥalq wal-āḥiruhum fil ba't*)."<sup>688</sup> Dieser Anspruch Muḥammads als erster Prophet leitete sich ihrer Ansicht nach aus dem folgenden Qurʾān-Vers ab: "Und damals, als wir von den Propheten ihre Verpflichtung entgegennahmen, und von dir [i.e. Muḥammad], und von Noah, Abraham, Mose und Jesus, dem Sohn der Maria!"<sup>689</sup> In diesem Vers werde Muḥammad noch vor Noah genannt und ist somit gemäß Ansicht der Barelwīs eindeutig als erster Prophet legitimiert.<sup>690</sup> Somit sei Muḥammad nicht nur der erste, sondern auch der letzte unter den Propheten, das "Siegel der Propheten" (s. o.). Nach ihm, so 'Abd ul-Qādir, sei die Existenz eines weiteren Propheten für alle Zeit unmöglich.

Die *Ahl-e ḥadīṭ* erkannten den Begriff des *ḥātam an-nabīyīn* an, interpretierten ihn allerdings anders als die Barelwīs. Der Ausdruck "Siegel der Propheten" habe eine zeitlich limitierte Bedeutung: zu Lebzeiten Muḥammads habe es selbstverständlich keinen anderen Propheten geben können.<sup>691</sup> Aber auch über den Tod Muḥammads hinaus könne kein Mensch mehr als Prophet anerkannt werden - bis zum Tag des Jüngsten Gerichts und der Auferstehung Muḥammads. Erst an diesem Tag könne Muḥammad als Fürsprecher für die Menschen bei Gott eintreten. Nach dem Tag des Jüngsten Gerichts jedoch sei Gott in der Lage, eine Welt wie diese Welt

<sup>684</sup> "Wa-ağ'al lī nūran!" M.A. Mirpuri: *Fatawa Sirat-e Mustaqeem*, 57

<sup>685</sup> Ibid., 59 ; Muḥammad Naḍīr Saḥsawānī: *Munāzara Aḥmadiya*, 18 f.

<sup>686</sup> M.A. Mirpuri: *Fatawa Sirat-e Mustaqeem*, 59-61.

<sup>687</sup> Buḥārī: *Saḥīḥ Buḥārī: Kitāb al-ḥāl, bāb 10; Kitāb aṣ-ṣalāt, bāb 41; Kitāb al-mazālim, bāb 16; Kitāb al-aḥkām, bāb 220*. Auch die Deobandīs waren der Ansicht, dass Muḥammad ein Mensch sei, er sei aber der herausragende (*afḍal*) unter den Menschen. R.A. Gangohī: *Fatāwa Rašīdiyya*, 100 (*bašariyat-e rasūl kā maṭlab*).

<sup>688</sup> Muḥammad Naḍīr Saḥsawānī. *Munāzara Aḥmadiya*, 16 f. ('Abd al-Qādir)

<sup>689</sup> Sure 33, Vers 7.

<sup>690</sup> Für die *Ahl-e ḥadīṭ* ist Noah der erste Prophet Gottes und Muḥammad der vortrefflichste. Dazu die von den *Ahl-e ḥadīṭ* aus dem Arabischen übersetzte Schrift von Muḥammad Sāliḥ b. 'Uṭaimīn: *'Aqīda-ye ahl-e sunnat wa-ḡamā'at / mutarḡim Aḥmad b. Qamr uz-Zamān Nadwī*. Bamba 1997, 44 ff. (*Allāh ke rasūlon par imān lānā*). 'Uṭaimīn (st. 2000) war ein strikter Vertreter der reinen wahhabitischen Lehre und zweiter Mann hinter Ibn Bāz. G. Steinberg: *Religion und Staat*, 68.

<sup>691</sup> Zu diesem Punkt Amir Aḥmad Saḥsawānī in *Munāzara Aḥmadiya*, 20 ff.



hervorzubringen - und einen Propheten wie Muḥammad. Gott könne nämlich - so die *Ahl-e ḥadīṭ* weiter- alle Möglichkeiten ausschöpfen, und er kann neben dieser Welt unzählige (*alf alf*) Welten wie diese erschaffen, mit allen Dingen wie auf dieser Welt, wie seinem Thron, Sitz, Himmel, Sonne, Mond, und allen Erdenklimata. Das sei doch Beweis genug, dass seine Macht unbegrenzt (*ǧair muntahā*) sei. Wer diese Tatsache nicht anerkenne, sei ein *kāfir*.

‘Abd ul-Qādir hielt dagegen, dass selbst Gott nicht in der Lage sei, erneut eine Welt wie diese Welt (*‘ālam miṭl hādā al-‘ālam*) hervorzubringen, und somit auch keinen Propheten, der den Rang (*madāriǧ*) Muḥammads erreichen könne. Schließlich seien im Qur’ān nur ein Adam, ein Noah, ein Abraham und ein Muḥammad genannt. Amīr Aḥmad Sahawānī konterte daraufhin, dass der Glauben an diese eingeschränkte Macht Gottes zum Unglauben führe. Schließlich existiere das folgende *ḥadīṭ*: "Wahrlich, Gott hat sieben Erden geschaffen, und auf jeder Erde existiert ein Adam wie Euer Adam, und Noah wie Euer Noah, und Abraham wie Euer Abraham und Jesus wie Euer Jesus und ein Prophet wie Euer Prophet."<sup>692</sup> Für dieses *ḥadīṭ* führte Amīr Aḥmad eine lange Liste von Autoritäten an, die dieses *ḥadīṭ* als "gesund" betrachteten, von Tirmidī über Ibn Ḥāǧar al-Asqalānī bis zu Suyūṭī.<sup>693</sup>

Amīr Aḥmad Sahawānī beschloss seine Argumentation bezüglich der besonderen Fähigkeiten von Propheten und Heiligen mit einem Angriff auf ‘Abd ul-Qādir. Dieser habe behauptet, dass es für Gott notwendig (*lāzim*) gewesen sei, einen Propheten wie Muḥammad zu erschaffen, so dass eine Präsenz (*wuǧūd*) eines weiteren Propheten nach Muḥammad aber nicht mehr nötig erscheine. Der Grund dafür sei -laut Barelwīs- dass die Propheten wie Moses, Noah, Abraham und natürlich Muḥammad in der Zwischenwelt des *barzah* lebten, die der irdischen Welt gleiche. Sie seien lebendig, weil ihre Körper nicht verwesten und in Erde aufgingen, "weil Gott es für die Erde unmöglich gemacht hatte, die Propheten zu vernichten." Aḥmad Riḍā Ḥān drückte das in *Ihlāk al-Wahhābiyīn* ("Zerstörung der Wahhabiten") folgendermaßen aus:

"It is not permitted to any Muslim to break up and demolish another Muslim's grave and put up a building on that spot. As far as the *Ahl-e Sunnat* are concerned, the prophets (*anbiya*), saints (*auliya*) and martyrs (*shuhada*) are alive. They have sense perception (*ihsas*). Although an ordinary person's body decays after a few months or years of burial, the bodies of prophets, saints and martyrs don't decay. They remain in a state of perfect preservations, because Allah made it haram for any decay to take place."<sup>694</sup>

Mit dieser Argumentation rechtfertigen die Barelwīs den Brauch, am Grab der Toten um Hilfe für die Lebenden zu bitten. Gerade diese Bräuche hielten die *Ahl-e ḥadīṭ* für *bida’*.

<sup>692</sup> *Inna Allāh ḥalaqa sab‘ arḍīn fī kulli arḍ Ādam ka-Ādamikum wa-Nūḥ ka-Nūḥikum wa-Ibrāhīm ka-Ibrāhimikum wa-‘Īsā ka-‘Īsāikum wa-nabī ka-nabīkum*. Eine Kritik an der Argumentation mit diesem *ḥadīṭ* nach Ibn ‘Abbās lieferte auch ‘Abd ul-Ḥayy Lakhnawī in *Naqd al-auhām*, 158. Seine Begründung war, dass die *Ahl-e ḥadīṭ* immer behauptet hatten, dass dieses *ḥadīṭ* vom Propheten stamme. Muḥammad Naḍīr Sahawānī: *Munāẓara Aḥmadīya*, 39.

<sup>693</sup> Ibid.

<sup>694</sup> U. Sanyal: *Devotional Islam*, 258, zitiert nach *Ihlāk al-Wahhābiyīn*, 3.

#### 4.6.3.4 'Ilm al-ğāib

Die *Ahl-e sunnat wa-ğamā'at* wollten dem Propheten also besondere Fähigkeiten zusprechen, die nicht nur während seiner irdischen Existenz, sondern auch nach seinem Tod hatte. Heftige Diskussionen, nicht nur während der *Munāzara Aḥmadiya*, löste die Frage nach der Fähigkeit des Propheten aus, Einblick in das Verborgene ('ilm al-ğāib) zu erlangen.<sup>695</sup>

Wie die Deobandīs vertraten die *Ahl-e ḥadīṭ* in der *Munāzara Aḥmadiya* eine radikale Gegenpositionen zu den Barelwīs. Ihrer Ansicht nach war nämlich die Einsicht Muḥammads in das Verborgene beschränkt (*qaṭ'-e naẓar*).<sup>696</sup> Die Frage, die sich den *Ahl-e ḥadīṭ* stellte, war, ob nicht jeder Mensch in der Lage sei, dasselbe Wissen wie Muḥammad in Bezug auf die Überwindung der Hindernisse zum Verborgenen zu erlangen.<sup>697</sup> Derselbe Gedanke war vom Deobandī Ḥalīl Aḥmad Ambethawī in seinem Werk *Barāhīn-e qaṭ'īya* geäußert worden. *Ahl-e ḥadīṭ* und Deobandīs waren sich darin einig, dass in Qur'ān und *sunna* keine hinreichenden Beweise dafür existierten, dass Muḥammad über ein nahezu unbeschränktes Wissen verfüge, das sogar dem Gottes gleichkäme. Für den Satan gäbe es allerdings solche Textstellen.<sup>698</sup>

In eine ähnliche Richtung ging das Werk *Ḥifẓ al-īmān* des Deobandīs Ašraf 'Alī Thānawī, in dem dieser schrieb, dass der Prophet nur über das Wissen des Verborgenen ('ilm-e ğāib) verfüge, das jeder einzelne Mensch auch hat. Die *Ahl-e sunnat wa-ğamā'at* waren entsetzt über diese scheinbare Gleichsetzung der Person Muḥammads und des Satan durch Deobandīs und *Ahl-e ḥadīṭ*. Dieses zeugte ihrer Meinung nach vom Unglauben (*kufr*) der beiden Gruppen. Im Qur'ān und in der *sunna* gäbe es vielmehr zahlreiche Hinweise, dass Muḥammad, der ja unter den Propheten eine Sonderstellung einnehme, in der Lage sei, das Verborgene zu erkennen. Die Barelwīs sahen diese Position durch zahlreiche Qur'ān-Verse hinreichend belegt, beispielsweise "Er [i.e. Gott] ist es, der das Verborgene weiß. Er klärt niemand darüber auf, außer wenn ihm ein Gesandter genehm ist."<sup>699</sup>

Für die Barelwīs waren zudem mehrere "gesunde" *aḥādīṭ* relevant, in denen nach einer Überlieferung von Ibn 'Abbās davon die Rede ist, dass Gott und sein Prophet es am besten wissen (*Allāh wa-rasūluḥu a'lam*).<sup>700</sup> Genau diese Überlieferung von Ibn 'Abbās wird allerdings von den *Ahl-e ḥadīṭ* abgelehnt, wie Muḥammad Naḍīr in seiner Zusammenfassung der *Munāzara Aḥmadiya* nochmals bekräftigte.<sup>701</sup> Auch Ṣiddīq Ḥasan beschäftigte sich in seiner Schrift *Raf' al-iltibās 'an aṭar*

<sup>695</sup> Zur Diskussion über die Frage, ob Muḥammad allwissend sei, siehe J. van Ess: *Theologie und Gesellschaft* ii, 605; iv, 327, 392. Eine komplette Ablehnung der These, dass Muḥammad Einsicht in das Verborgene habe, bei Abū l-Wafā' Tanā'ullāh: *Fatāwā Tanā'īya*, 340-343.

<sup>696</sup> Muḥammad Naḍīr Saḥsawānī: *Munāzara Aḥmadiya*, 4, 19.

<sup>697</sup> Ibid.

<sup>698</sup> Ohne diese genau zu benennen.

<sup>699</sup> Sure 72, Vers 26-27.

<sup>700</sup> Buḥārī: *Ṣaḥīḥ Buḥārī*, *Kitāb al-īmān*, bāb 40; *Kitāb al-'ilm*, bāb 25 u.a. Siehe auch U. Sanyal: *Devotional Islam*, 238.

<sup>701</sup> Muḥammad Naḍīr Saḥsawānī: *Munāzara Aḥmadiya*, 44.

*Ibn 'Abbās*<sup>702</sup> mit der Ablehnung dieses *ḥadīṭ*. Er legte dar, dass Gott alle sieben Erdschichten nach dem selben Muster erschuf und nur er alleine in allen allwissend (*al-lam*) sei.

Ṣiddīq Ḥasan Ḥān und die *Ahl-e ḥadīṭ* bezogen sich in ihrer Ablehnung der Thesen der Bar-elwīs explizit auf Muḥammad Ismā'īl's *Taqwiyat al-īmān*. Dort hatte Muḥammad Ismā'īl in dem Kapitel *širk fil-ilm* dargelegt, dass das Wissen über das Verborgene bei Allāh alleine liegt (*maḥṣūṣ bil-lāh*). Neben einigen Qur'ān-Versen<sup>703</sup> führte Muḥammad Ismā'īl das folgende *ḥadīṭ* an: "Wenn jemand Dir sagt, dass er das Verborgene kennt, dann lügt er (*a-man ḥaddat̄aka annahu ya'limu al-ğaib kaḍaba*)."<sup>704</sup> Dieses bezog Muḥammad Ismā'īl auf Heilige, *ğinn*, Engel oder fromme Männer, die für sich in Anspruch nahmen, das Verborgene zu kennen. In den Augen der *Ṭariqa-ye Muḥammadiya* und der *Ahl-e ḥadīṭ* waren sie alle Polytheisten (*mušrikūn*).

Muḥammad habe selbst zu seinen Lebzeiten mehrfach eingestanden, dass er nicht über das Wissen des Verborgenen verfüge. Er könne nicht wissen, was am morgigen Tag geschehen werde (*mā fi ğad*), und er habe auch keine Kenntnis darüber, wann der Tag des Jüngsten Gerichts sein werde.<sup>705</sup> Für den Fall, dass einem Menschen etwas über das zukünftige Schicksal einzelner Personen geoffenbart oder eingegeben würde (*'an ṭarīq al-waḥy au al-ilhām*), sei das nur ein Bruchstück. Mehr ginge über die Kapazität der Menschen hinaus. In diesem Punkt gibt es bis heute keine Annäherung der Standpunkte der beiden Gruppen, denn sowohl *Ahl-e ḥadīṭ* als auch Bar-elwīs beharren auf der Richtigkeit der von ihnen angeführten *aḥādīṭ*.<sup>706</sup>

Auch wenn sich die Debatte zwischen den *Ahl-e ḥadīṭ* und den Bar-elwīs hauptsächlich um den Status des Propheten drehte, wurde zum Abschluss der *Munāzara Aḥmadiya* nochmals die Problematik der Omnipotenz Gottes angesprochen.

#### 4.6.3.5 Die Allmacht Gottes - ist Gott zur Lüge fähig?

Die letzte Frage, die in der *Munāzara Aḥmadiya* aufgeworfen wurde, behandelte die Eigenschaften Gottes und den Widerstreit zwischen seiner Handlungsfähigkeit (*qadar*) und seiner Gerechtigkeit (*'adl*). Die Diskussion um die Möglichkeit, dass Gott in der Lage sei, zu lügen, (*imkān-e kaḍb*) ging im Indien des 19. Jahrhunderts weit über die Problematik der Theodizee hinaus, denn es geht bei der Diskussion nicht darum, ob ein allmächtiger und gerechter Gott das Leid der Menschen oder den Tod unschuldiger Kinder verhindern könne.<sup>707</sup> Vielmehr brachten die *Ahl-e ḥadīṭ* den Streitpunkt zur Sprache, ob man einem allmächtigen Gott zugestehen müsse, die "Fähigkeiten" von

<sup>702</sup> Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan: *Raf' al-iltibās 'an aṭar Ibn 'Abbās* (A.). Bhopal 1895, 6 Seiten. Weitere Schriften zur Ablehnung dieser *aḥādīṭ* vom Nadwī 'Abd ul-Ḥayy: *Dāfi al-waswās fi aṭar Ibn 'Abbās* u.a. Ḥasanī: *Taqāfa*, 243 f.

<sup>703</sup> Sure 6, Vers 59; Sure 27, Vers 65 und Sure 31, Vers 34.

<sup>704</sup> Buḥārī: *Saḥīḥ Buḥārī, Kitāb at-tauḥīd, bāb 4*.

<sup>705</sup> Muḥammad Ismā'īl: *Taqwiyat al-īmān*, 76 ff. (Arab.) / 76 ff. (Engl.). Muḥammad Naḍīr Saḥsawānī: *Munāzara Aḥmadiya*, 44, U. Sanyal: *Devotional Islam*, 238.

<sup>706</sup> Ehsan Elahi Zaheer: *Bareilawis*, 121-1139, inklusive Aufzählung aller relevanten *ḥadīṭe*.

<sup>707</sup> Zur Theodizee-Problematik siehe Eric L. Ormsby: *Theodicy in Islamic thought: the dispute over al-Ghazālī's "Best of all possible worlds"*. Princeton 1984. Außerdem J. van Ess: *Theologie und Gesellschaft* iv, 506 f.

Lüge und Betrug anzunehmen, wie sie auch seine Gegner wie der Šaiṭān,<sup>708</sup> Yazīd<sup>709</sup> und Šamir<sup>710</sup> zeigen können.<sup>711</sup> Anders gefragt, wenn die Feinde Gottes (‘*aduww Allāh*) zu Bosheit und Falschheit in der Lage sind, kann dann ein allmächtiger Gott auch eine Sünde (‘*ṣyān*) begehen oder eine Lüge (*kaḍb*) aussprechen?

Die *Ahl-e sunnat wa-ğamā‘at* sprachen Gott generell die Fähigkeit ab, zu solchen Dingen fähig zu sein. Die *Ahl-e ḥadīṭ* hingegen hielten es wie zuvor Muḥammad Ismā‘īl Šahīd<sup>712</sup> für möglich, dass Gott als allmächtiger Herrscher dazu in der Lage ist, auch negative Dinge auszuführen - wie eben Lügen und Sünden. Er würde allerdings seine Fähigkeiten niemals ausüben und schon gar nicht zum Schaden der Menschen anwenden. In ihrer Annahme, dass Gott in seiner Allmacht auch zur Lüge befähigt ist, folgten die *Ahl-e ḥadīṭ* der Position der *Aš‘arīya*.

Abū l-Ḥasan al-Aš‘arī hatte nämlich bereits in seinem *Kitāb al-luma*<sup>713</sup> die polemische Frage gestellt, ob man annehmen müsse, dass Gott uns Menschen nur deshalb befohlen habe zu beten und unterwürfig zu sein, weil er das selbst nicht könne. Laut Aš‘arī könnte man ebenso sagen, dass er [Gott] nicht lügen könne, nicht weil es böse sei, sondern, weil er nicht dazu in der Lage sei. So könne er [Gott] weder die Macht zur Lüge befähigt haben noch die Macht, unwissend zu sein. Jemand könnte weiterhin behaupten, dass der Schöpfer die Macht zu lügen hat, aber nicht die Macht zur Unwissenheit habe,<sup>714</sup> ohne jegliche Unterscheidung [zwischen den beiden Eigenschaften] vorzunehmen. Darauf könnte ein anderer diese Behauptung umdrehen und sagen, dass der Schöpfer zur Unwissenheit befähigt ist, nicht aber die Macht habe zu lügen. Als Folgerung daraus muss Gott laut Aš‘arī sowohl über die Fähigkeit zur Lüge als auch zur Unwissenheit verfügen. Die Annahme, dass es für Gott möglich ist zu lügen, ist für die *Aš‘arīya* eine rein hypothetische Überlegung, für die es keine Beweise gäbe. Gott werde schon aus seinem eigenen freien Willen heraus die Entscheidung treffen, nicht zu lügen.

Die These der *Ahl-e ḥadīṭ*, Gott sei der Lüge fähig, erschütterte die Barelwī-Bewegung nachhaltig. Aḥmad Riḍā Ḥan fragte in seinen *Fatāwā Riḍwīya* polemisch, an was für einen Gott denn die *Ahl-e ḥadīṭ* glaubten, wenn sie ihm solche Eigenschaften zuschrieben – der Gott des Islam

<sup>708</sup> A. Rippin: "Shayṭān", in EI (2) ix, 406. Als Šaiṭān wird der "rebellische *ğinn*" bezeichnet, der die Menschen mit seinen Einflüsterungen in Versuchung führt. Im Gegensatz dazu ist Iblīs der gefallene Engel, der Gott den Gehorsam verweigert, als er sich vor Ādam verbeugen soll. Siehe auch A.J. Wensinck / L. Gardet: "Iblīs", in EI (2), CD-ROM-Edition.

<sup>709</sup> Yazīd, der zweite ‘Umayyāden-Kalif und Sohn Mu‘āwiyas, war das Sinnbild für das Böse, da er für die Tötung Hasans und Ḥusains sowie weiterer Prophetennachfahren in Karbala (680) verantwortlich zeichnete. H. Lammens: "Yazīd", in EI (1) iv, 1258 f. Zur Gleichsetzung Yazīds mit der Triebseele des Menschen (*nafs*) siehe A. Schimmel: *Mystische Dimensionen*, 82.

<sup>710</sup> Šamir war einer der Generäle Yazīds in der Schlacht von Karbala. Sein Name gilt als Synonym für "böseartig" und "hasserfüllt." J. Platts: *Hindustan dictionary*, 733.

<sup>711</sup> Muḥammad Naḍīr Saḥsawānī: *Munazara Aḥmadīya*, 4 ff.; A. Shourie: *The World*, 642 f.

<sup>712</sup> Muḥammad Ismā‘īl ist scheinbar der erste indische Gelehrte gewesen, der in *Yek rozī* die Möglichkeit beschrieb, dass Gott zur Lüge fähig sei. Die bekannteste Gegenschrift war *Ḥifẓ al-īmān* von Muḥammad Ḥusain. Daraufhin schrieb Šuhūd ul-Ḥaqq eine Replik unter dem Titel *Šiyānat al-īmān*, weitere Entgegnungen folgten. Dazu siehe das Kapitel *Fī mas‘ala imtīnā‘ kaḍb al-bārī wa-ḥimkānihi* bei Ḥasani: *Taqāfa*, 244.

<sup>713</sup> Abū l-Ḥasan al-Aš‘arī: *Kitāb al-luma‘* / transl. by R.-J. McCarthy, Beirut 1953, 71 (Arab.), 100 (Engl.).

<sup>714</sup> Die Unwissenheit Gottes betrifft nur Nonsense (*safah*) und Nichtigkeiten und keine Dinge, die die unmittelbare Zukunft angehen.

könne es in jedem Falle nicht sein.<sup>715</sup> Wie die Mehrheit der Ḥanafīs in Indien waren die Barelwīs *Māturīdīs*, während die *Ahl-e ḥadīṭ* eher der *Aš'arīya* zugeneigt waren. Die *Māturīdīya* lehnte wie die Mehrheit der *Mu'tazila* die Meinung ab, dass Gott zu Handlungen fähig ist, die konträr zu seinem Wesen sind.<sup>716</sup> Beispielsweise hatte der zaiditische *Mu'tazilī* Bišr al-Mu'tamir al-Ḥilālī (st. 825) behauptet, dass Gott sogar die Macht zur Unwissenheit über Dinge habe, die nicht die Zukunft betreffen.<sup>717</sup> Zur Lüge sei er aber nicht fähig. Bišr vertrat damit die von *Aš'arī* kritisierte Ansicht, dass Gott nur in Teilbereichen die Allmacht besitze. Die *Māturīdīya* wollte Gott gar gänzlich von allen negativen Eigenschaften freisprechen. Die Lüge sei ein Fehler, und Gott habe keine Fehler.

Die *Ahl-e ḥadīṭ* hielten den Barelwīs entgegen, dass sie mit der Übernahme der *māturīdīti*-schen Haltung Gott die Eigenschaften absprechen wollten, die der Mensch habe, i.e. die Fähigkeit zur Lüge und Sünde. Was aber in den Augen der *Ahl-e ḥadīṭ* noch schlimmer wog, war, dass die Barelwīs Gott eben jene Eigenschaften absprechen wollten, die der *Šaiṭān* als Verkörperung des Bösen schlechthin besitze. Damit würden die Barelwīs die Überlegenheit des Satan über Gott anerkennen. Diese Vorstellung war für die *Ahl-e ḥadīṭ* inakzeptabel.

Mit ihrer Ablehnung der Thesen der Barelwīs während der *Munāzara Aḥmadīya* standen die *Ahl-e ḥadīṭ* nicht allein da. Auch Der Deobandī Rašīd Aḥmad Gangohī hatte in seinen *Fatāwā Rašīdīya* die Möglichkeit eingeräumt,<sup>718</sup> dass Gott lügen könnte (*imkān-e kaḍb*). Er rechtfertigte das folgendermaßen: das Wort Lüge könne nur dahingehend gemeint sein, dass Gott die Macht habe, in seinen Taten von dem abzuweichen, was er angekündigt und verprochen (*wa'ada wa'id ... ke ḥilāf*) habe. Somit sei es Gott selbst möglich (*mumkin bi-dātihi*) zu lügen, aber das Auftreten einer Lüge müsse nicht notwendigerweise geschehen- es KÖNNTE aber eintreten (*imkān-e kaḍb ko wuqū' lāzim nehiñ balke ho saktā he...*). Rašīd Aḥmad belegte seine Ansicht, dass der Fall einer tatsächlichen Lüge niemals eintreten werde, mit zwei Qur'ān-Versen, zum einen "Wenn wir gewollt hätten, hätten wir einem jeden seine Rechtleitung gegeben. Aber das Wort von mir ist in Erfüllung gegangen, (das besagt): Ich werde wahrlich die Hölle mit lauter Dschinn und Menschen anfüllen,"<sup>719</sup> und zweitens mit "Wer wäre, wenn er etwas aussagt, glaubwürdiger als Er."<sup>720</sup> Dieses Verständnis von *imkān-e kaḍb* vorausgesetzt, kam Rašīd Aḥmad letztendlich zu dem Ergebnis, dass "die Fähigkeit zur Lüge unter die Allmacht Gottes (*kaḍb dāḥil taḥt qudrat-e bārī ta'āla*) falle." Trotz weitestgehend übereinstimmender Positionen der *Ahl-e ḥadīṭ* und Rašīd Aḥmads wollte dieser sich aber mit seiner Definition von *imkān-e kaḍb* von Amīr Aḥmad Sahawānī abgrenzen, dessen Verständnis von Lüge ihm insgesamt zu weitreichend war.<sup>721</sup>

<sup>715</sup> Zitiert nach U. Sanyal: *Devotional Islam*, 236.

<sup>716</sup> J. van Ess: *Theologie und Gesellschaft* iii, 140. Van Ess nannte vor allem den *Mu'tazilī* an-Nazzām als Vertreter dieser Position. GAL S I, 339 f.

<sup>717</sup> J. van Ess: *Theologie und Gesellschaft* iii, 140 f. GAL S I, 338.

<sup>718</sup> R.A. Gangohī: *Fatāwā Rašīdīya*, 93-96.

<sup>719</sup> Sure 32, Vers 13.

<sup>720</sup> Sure 4, Vers 87.

<sup>721</sup> R.A. Gangohī: *Fatāwā Rašīdīya*, 95.

Umgekehrt gab es in der negativen Beurteilung von *Ahl-e ḥadīṭ* und Deobandīs durch die Barelwīs keine Unterscheidung, denn die Barelwīs betrachteten beide gegnerischen Gruppen als "Wahhābīs". Die während zahlreicher Debatten entstandenen Divergenzen zwischen den einzelnen Gelehrten gipfelten darin, dass Aḥmad Riḍā in seinen *fatāwā* verschiedene Gruppen der Muslime zu Ungläubigen und "Wahhābīs" erklärte. Für die *Ahl-e ḥadīṭ* um Naḍīr Ḥusain Dihlawī sowie für die Deobandīs Rašīd Aḥmad Gangohī und Ašraf 'Alī Thānawī fand Aḥmad Riḍā Ḥān die Bezeichnung *Wahhābīya kaḍḍabīya*, weil sie die falsche Lehre eines lügenden Gottes aufrechterhielten.<sup>722</sup> Der Begriff *Wahhābīya* wurde indes zu einem Unwort, mit dem die Mitglieder der *Ahl-e ḥadīṭ* von den Barelwīs in allen Zeitungen Indiens und in unzähligen Polemiken bezeichnet wurden. Im folgenden Kapitel soll die Verwendung dieses Wortes Begriffes im indischen Kontext untersucht werden.

#### 4.6.4 Wahhābitentum und Aufruhr

Die Debatte über den sogenannten Grabkult und den *tawassul*, die jede Gruppierung ihrem Selbstverständnis nach für sich entschieden hatte, wurde in den folgenden Jahren heftig weitergeführt. Sie war nur eine in einer langen Reihe von Auseinandersetzungen, die zwischen *Ahl-e ḥadīṭ*, Deobandīs und Barelwīs im Laufe der Jahre stattfanden. Šiddīq Ḥasan Ḥān erlebte allerdings den Höhepunkt der Streitigkeiten im Jahr 1903 nicht mehr. Aḥmad Riḍā Ḥān war damals auf dem Klimax seines Schaffens und bereiste Mekka und Medina, wo er einen ausgiebigen Austausch mit den dortigen Gelehrten pflegte. Bei seiner Rückkehr veröffentlichte er seine *fatwā*-Sammlung *Ḥussām al-Ḥaramain*, die der Auseinandersetzung zwischen den Gelehrtengruppen Indiens eine neue Dimension verlieh.

Der Grund für diese Reise war, dass Aḥmad Riḍā Ḥān seine Gegner im indischen Diskurs, also *Ahl-e ḥadīṭ* und Deobandīs, mit Hilfe der 'ulamā' Mekkas und Medinas zu Ungläubigen und vor allem zu Wahhabiten erklären lassen wollte. In die Gruppe des absolut Ungläubigen fiel gemäß Aḥmad Riḍā Ḥāns Ansicht Ġulām Aḥmad (vgl. Kapitel 4.3.). Dieser sei in keinster Weise mehr der muslimischen *umma* zuzurechnen, vielmehr sei er die Verkörperung des Anti-Christ (*dağğāl*). Zumindest in dieser Beurteilung der Person Ġulām Aḥmad waren Barelwīs und *Ahl-e ḥadīṭ* einer Meinung.

Die Gemeinsamkeiten endeten jedoch bei der Benennung derjenigen Gruppen, die Aḥmad Riḍā Ḥān als "Wahhābīs" ansah. Seiner Ansicht nach waren "Wahhābīs" in vier unterschiedliche Gruppen einzuteilen.<sup>723</sup> Die ersten beiden Gruppen machten sich laut Aḥmad Riḍā Ḥān des Vergehens schuldig, die Einzigartigkeit des Propheten nicht hinreichend anzuerkennen: sie sahen die Möglichkeit, dass ein weiterer Prophet wie Muḥammad existieren könnte und verstießen so-

<sup>722</sup> U. Sanyal: *Devotional Islam*, 237 f. Eine harsche Kritik an den *Ahl-e ḥadīṭ* und den Anhängern des *imkān-e kaḍb* in Aḥmad Riḍā Ḥān: *Fatāwā al-Ḥaramain*, 10 f.

<sup>723</sup> Aḥmad Riḍā Ḥān; *Fatāwā al-Ḥaramain*, 9 ff.; U. Sanyal: *Devotional Islam*, 236 ff.

mit in Aḥmad Riḍā Ḥān's Augen gegen das Dogma vom Siegel des Propheten (*ḥatm-e nubuwwat*). Deshalb pflegte Aḥmad Riḍā Ḥān sie *Wahhābīya imṭālīya* oder *Wahhābīya ḥawātimīya* zu bezeichnen. Gemeint waren mit diesen Bezeichnungen neben den Vertretern der *Ahl-e ḥadīṭ* die Vertreter der Deobandīs, vor allem Qāsim Nanautawī. Deobandīs und *Ahl-e ḥadīṭ* machten auch die dritte Gruppe aus, die *Wahhābīya kāḍābiya / kaddābiya*, die behauptete, dass Gott lügen könnte. Neben dem Deobandī Rašīd Aḥmad Gangohī standen auch Muḥammad Ismā'īl und Amīr Aḥmad Sahawānī auf der Liste dieser Gruppe. Die Vertreter der vierten Gruppe, der *Wahhābīya šaiṭānīya*, folgten nach Aḥmad Riḍā Ḥān's Ansicht dem Pfad des Teufels. Neben Naḍīr Ḥusain gehörten die Deobandīs Ḥalīl Aḥmad Ambethāwī und Ašraf 'Alī Thānawī zu denjenigen, die die Macht Muḥammads im Verhältnis zu der Gottes als nur geringfügig einstufen und sogar dem Teufel mehr Fähigkeiten als dem Propheten zubilligten.<sup>724</sup> Letztendlich waren mit diesen unterschiedlichen Bezeichnungen aber immer dieselben Gegner der Barelwīs gemeint: *Ahl-e ḥadīṭ* und Deobandīs.

Für Aḥmad Riḍā Ḥān war das Wort "Wahhābī" der Begriff schlechthin, um mit seinen Gegnern abzurechnen. Aḥmad Riḍā Ḥān erachtete es als ein Synonym für Fanatismus und Aufruhr. Im indischen Kontext war die Bezeichnung "Wahhābī" seit Entstehung der *Ṭarīqa-ye Muḥammadīya* immer wieder als Schimpfwort benutzt worden. Es ist somit notwendig, einen ausführlichen Blick auf seine Verwendung in Indien zu werfen.

## 4.7 Debatten über den Begriff "Wahhābī"

### 4.7.1 Die Geschichte des Begriffes "Wahhābī" in Indien

Es war bereits darauf hingewiesen worden, dass der Begriff "Wahhābī" nicht von den Anhängern Muḥammad b. 'Abd al-Wahhābs selbst stammte, die sich vielmehr als *muwahḥidūn* oder *Ahl at-tauḥīd* bezeichneten, also als Befürworter der Einheit Gottes.<sup>725</sup> Der Ausdruck "Wahhābī" hingegen stammte aus der Feder ihrer Gegner - wahrscheinlich prägte Sulaimān b. 'Abd al-Wahhāb, der Bruder Muḥammad b. 'Abd al-Wahhābs, diesen Begriff zuerst.<sup>726</sup> Er verurteilte damit die seiner Meinung nach unnötige Härte Muḥammads im Umgang mit anderen Muslimen, die gewagt hatten, sich ihm entgegenzustellen. In dieser negativen Konnotation wurde der Ausdruck "Wahhābī" von den Gegnern der wahhabitischen Eroberungsfeldzüge aufgenommen - vor allem von den Muslimen des Osmanischen Reiches. Diese waren von militärischen Auseinandersetzungen betroffen, von Aktionen wie Zerstörung von Gräbern und dem *takfir*. Vor allem in der Zeit nach Muḥammad b. 'Abd al-Wahhābs Tod entwickelte sich der Begriff "Wahhābī" unter dem Einfluss der sufisch geprägten Gelehrten des osmanischen Reiches (beispielsweise Aḥmad Zainī Dahlān), die damit ihre Gegner und deren Fanatismus zu brandmarken suchten:

<sup>724</sup> Siehe U. Sanyal: *Devotional Islam*, 236 ff.; B.D. Metcalf: *Islamic revival*, 309 f.

<sup>725</sup> G. Steinberg: *Religion und Staat*, 17 f.

<sup>726</sup> Ibid. sowie B. Haykel: *Revival and reform*, 127 f.

"Wahhābī" wurde gleichbedeutend mit "Bandit" und "Feind des Islam". Vor allem die Zerstörung von Gräbern einiger *ṣaḥāba* wie 'Abdallāh b. 'Abbās und einiger *auliyā*' wie 'Abd al-Hādī Efendī<sup>727</sup> sowie der Abriss einiger Moscheen waren ein Schock für die Gelehrten Mekka und Medinas. Nach den erfolgreichen militärischen Aktionen der Wahhabiten in der ersten Dekade des 19. Jahrhunderts, bei denen Kerbala, Mekka und Medina erobert wurden, erlangten auch die Briten Kenntnis von der Gruppe "Wahhabees."<sup>728</sup> Zunächst fiel ihnen deren angeblich puritanische Islaminterpretation auf, so dass sie die *Wahhābīya* als "Protestanten des Islam" bezeichneten. Später rückten die Briten dann die ihrer Ansicht nach große Aggressivität der *Wahhābīya* und ihre Neigung zu Unruhen und Aufständen in den Mittelpunkt ihrer Aufmerksamkeit.<sup>729</sup>

Schon bald fanden sich auch in Indien die ersten Gruppen, auf die sich das Wort "Wahhābī" scheinbar passend anwenden ließ: die *Farā'idīs*,<sup>730</sup> die *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya*, die Brüder Karāmat und Wilāyat 'Alī aus Ṣādiqpur und schließlich die *Ahl-e ḥadīṭ*.

Nach Ansicht vieler indischer Muslime wie Ṣiddīq Ḥasan Ḥān war jedoch ein Brite verantwortlich für die Konnotation "Muslim - "Wahhābī" - Feind der Briten." William Hunter, ein Beamter des *Bengal Civil Service*, hatte ein scheinbar reißerisches Werk unter dem Titel *The Indian Musalmans: Are they bound in conscience to rebel against the Queen?*<sup>731</sup> verfasst. Dieses Werk war und ist nach Auffassung zahlreicher muslimischer Historiker verantwortlich dafür, dass der Ruf der Muslime Indiens ein denkbar schlechter war.<sup>732</sup> Die erste Ursache dafür sahen die Kritiker dieser Schrift darin, dass es sich um das Auftragswerk eines britischen Beamten handelte. Hunter hatte nämlich von Lord Mayo am 30. Mai 1871 den Auftrag erhalten, die Frage zu klären, die mehr als alles andere das politische Tagesgeschäft der Briten bestimmte: Waren die Muslime Indiens durch ihren Glauben gleichsam dazu gezwungen, einen Aufstand gegen die britische Krone zu planen? Lord Mayo hatte bereits als Beauftragter für Irland im Kabinett Disraelis Erfahrung mit Widerstand gegen die Briten gesammelt - er war fest entschlossen, dem Treiben der *muğāhidūn* ein Ende zu setzen, die in seinen Augen nichts weiter als "seditious Wahhābīs" waren. Hunters vorläufige Befunde über muslimische Aufständische schienen sich zu bestätigen, als im September 1871 ein Muslim aus dem Punjab, 'Abdullāh, den Obersten Richter des *Calcutta High Court*, Norman, erstach. Der Täter sei zwar selbst kein "Wahhābī" gewesen, hätte aber nach britischen Untersuchungen zufolge Verbindungen zur *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* und zu Ṣāh 'Abd ul-'Azīz nach Delhi. In den Augen der Briten gefährdeten also auch nach der Zerschlagung der

<sup>727</sup> H.H. Işık: *Advice for the Wahhabi*, 206 ff.

<sup>728</sup> Siehe auch J. Malik: "Introduction", in ders. (ed.): *Perspectives*, 11 f. und M. Hermansen: "Fakirs, Wahhabis and others", in J. Malik (ed.): *Perspectives*, 30.

<sup>729</sup> Zu dieser Entwicklung siehe T.P. Hughes: "Wahhabi", in *Dictionary of Islam*, 696 ff.

<sup>730</sup> A. Bausanī: "Farā'idīyya", in EI (2) ii, 783 f.

<sup>731</sup> W.W. Hunter: *The Indian Musalmans*. 3rd. ed. Delhi: Indological Bookhouse, 1969 [Repr.].

<sup>732</sup> Die Tatsache, dass Hunter und sein Buch noch heute in dem Ruf stehen, die Muslime Indiens schlecht zu machen, spiegelt sich allein in der Tatsache wieder, dass im Nachdruck der dritten Ausgabe darauf verzichtet wurde, den reißerischen Untertitel zu erwähnen.



*Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* die Anhänger dieser Gruppierung weiterhin die Sicherheit der britischen Herrschaft in den NWFP.

Der sogenannte *Hunter-Report* wurde 1871 erstmals veröffentlicht und erregte soviel Aufsehen, dass 1876 bereits die dritte Auflage erschien. In weiten Teilen ist dieses Buch der Beschreibung der Aktivitäten der *Ṭarīya-ye Muḥammadiya* und ihrer ideologischen Untermauerung durch Sayyid Aḥmad Barelwī gewidmet. Die Anhänger der Bewegung und auch ihre Nachfolger wurden von Hunter konsequent als Wahhabiten bezeichnet, und die bedeuteten eine Gefährdung der inneren Sicherheit British Indias. Nach dem Studium der relevanten Quellen des islamischen Rechts zum Thema *ḡihād* war Hunter zu dem folgenden Ergebnis gelangt:

‘It is not the Traitors themselves whom we have to fear, but the seditious masses in the heart of our Empire, and the superstitious tribes on our Frontier, both of whom the Fanatics have again and again combined in a Religious War against us. [...] no one can predict the proposition to which this Rebel Camp (i.e. on the NW Frontier) backed by the Muslim horde from the Westward, might attain under a leader who knows how to wield together the nations of Asia in a Crescentade”<sup>733</sup>

Es ist unverkennbar, dass Hunter im ersten Teil seines Werkes von einem gigantischen "Network of agitators" ausging, das vor allem Bengalen und die NWFP überzog. Hunter übertrug diese Sichtweise auf den gesamten indischen Subkontinent. Er stellte zudem die indischen "Wahhābīs" als "kleines Fragment einer großen Sekte"<sup>734</sup> dar. Die Vertreter dieser Sekte würden nicht davor zurückschrecken, den Propheten zu verleumden, indem sie Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb und Ibn Sa‘ūd für wichtiger als Muḥammad erachteten. Die Lehre, dass "Sa‘ūd der Prophet Gottes ist," sei auch in Indien, allerdings mit unterschiedlichem Erfolg, verbreitet worden.

Kritik an dieser Sichtweise Hunters kam von muslimischer Seite schnell. Die Muslime überschlugen sich förmlich darin, den Briten zu beweisen, dass sie keinerlei *ḡihād* in British India anstrebten, da ein solcher *ḡihād* auf indischem Boden vom islamischen Recht her nicht abgedeckt sei. In erster Linie kamen die Kritiken aus den Reihen der Gelehrten der Aligarh-Bewegung (s. u.). Doch auch Gelehrte wie Karāmat ‘Alī Ġaunpūrī (st. 1873)<sup>735</sup> hatten bereits 1870 während der Diskussionen der *Mahomedan Literary Society* in Calcutta, die der Veröffentlichung von Hunters Buch vorausgingen, ihre Position zum *ḡihād* dargelegt. Dort betonte Karāmat ‘Alī, dass die Bedingungen, Indien zum *dār al-ḡarb* zu erklären, so lange in Indien nicht gegeben seien, wie die Muslime Indiens unter dem Schutz der Briten ihre Religion frei ausüben dürften. Dabei berief er sich auf die Werke der hanafitischen Rechtsschule, die seiner Ansicht nach den *ḡihād* in Indien unmöglich machten und die "Aufrührer", also die Anhänger der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* und die Aktivisten der "Mutiny", ins Unrecht setzten.

<sup>733</sup> W.W. Hunter: *The Indian Musalmans*, 34 f.

<sup>734</sup> W.W. Hunter: *The Indian Musalmans*, 67.

<sup>735</sup> Siehe P. Hardy: *The Muslims of British India*, 110 f.

Nur ein Jahr nach der Veröffentlichung von Hunter, nämlich 1872, schrieb Sayyid Aḥmad Ḥān seine Replik auf Hunters Werk unter dem Titel *Dr. Hunter's Our Indian Musulmans*, das in London in einer englischen Übersetzung aus dem Urdu erschien. Noch heute wird Sayyid Aḥmads Kritik an Hunter allgemein über die Grenzen der unterschiedlichen Gruppierungen hinaus positiv beurteilt. Auch Sayyid Aḥmads Schüler Čirāg 'Alī (st. 1896)<sup>736</sup> bemühte sich in seinem umfangreichen Werk *A Critical exposition of the popular jihād*, das 1885 erstmalig in Calcutta erschien, die muslimische Position zum *ḡihād* zu verdeutlichen. Der Islam sei alles in allem seit Beginn seiner Geschichte eine friedliche Religion gewesen, alle militärischen Aktionen Muḥam-mads seien lediglich aus der Defensive heraus zu verstehen. Von einem aggressiven *ḡihād* könne man nicht sprechen.

Hunter hatte also mit seiner Schrift *Our Indian Musalmans* die Muslime British Indiens gegen sich aufgebracht. Er hatte, so die Meinung seiner Kritiker, die Rechtsgrundlagen des Islam nicht richtig beurteilt, dadurch alle Muslime Indiens "über einen Kamm geschoren" und zu *Wahhābīs* abgestempelt.<sup>737</sup>

Bei eingehender Analyse von Hunters Werk wird allerdings primär im zweiten Teil des Buches deutlich, dass der Autor die Briten immer wieder davon zu überzeugen suchte, dass die Situation in British Indien keine Einbahnstraße sei: Wolle man Loyalität von den Muslimen einfordern, müsse man auf der anderen Seite selbst Zugeständnisse machen:

"The Indian Musalmans, therefore, are bound by their own law to live peaceably under our Rule. But the obligation continues only so long as we perform our share of the contract, and respect their rights and spiritual privileges. Once let us interfere with their civil and religious status (Aman), so as to prevent the fulfilment of the ordiances of their Faith, and their duty to us ceases."<sup>738</sup>

Hunter vertrat sogar die Meinung, dass die Briten es versäumt hätten, ihre Verpflichtungen in Bezug auf die Muslime Indiens wahrzunehmen.<sup>739</sup> Er bezog das in erster Linie auf die Ausbildung der muslimischen Eliten und deren Übernahme in den Verwaltungsapparat. Dort gäbe es ein krasses Missverhältnis zwischen Hindus und Muslimen bei der Einstellung, vor allem in höheren Positionen. Diese Tatsache bezog Hunter auf das später auch gerne von den nationalistischen Hindus übernommene Vorurteil, dass sich die Hindus den neu gegebenen Verhältnissen nach der "Mutiny" weitaus besser anzupassen wussten.<sup>740</sup> Hunter suchte die Ursachen des muslimischen "Unbehagens unter der britischen Herrschaft" nicht nur unter den

<sup>736</sup> M. Ikrām: *Mauḡ-e kauṭar*, 166 ff. Vgl. A. Ahmad: *Islamic modernism*, 62; F. Robinson: *Seperatism among Indian Muslims*, 429.

<sup>737</sup> M.K. Masud: "The World of Shah 'Abd al-'Azīz," 298 ff. Zu einer Kritik des Hunter-Reports durch die *Ahl-e ḡadīṭ* siehe Saif, 297 f. Wie Masud auch schon feststellte, wurde der Hunter Report, wie hier auch von den *Ahl-e ḡadīṭ*, in den Dienst der nationalistischen Geschichtsschreibung gestellt. Das bedeutet, dass etliche Gruppen in dem Hunter Report eine Legitimation sahen, Widerstand gegen die Briten zu leisten.

<sup>738</sup> W.W. Hunter: *Our Indian Musalmans*, 139.

<sup>739</sup> *Ibid.* 190.

<sup>740</sup> Diese Ansicht ist sehr signifikant bei Ram Gopal: *Indian Muslims: a poitical history 1858-1947*. Bombay 1959, 27.

Muslimen. Er sprach auch eindeutig von den Versäumnissen der britischen Kolonialmacht, die die Muslime nur in die Arme der fanatischen Gruppen getrieben hätte. Dabei wird in Hunters Schrift deutlich, dass er das angebliche Schreckgespenst "Wahhabism" dazu benutzte, die Behörden zu einem auf die Belange der Muslime zugeschnittenen Kurs zu bewegen. Unglücklicherweise war es genau seine Schrift, die den Begriff "Wahhābī" fest im Sprachgebrauch des britischen Verwaltungsapparates verankerte. Er war allerdings nicht persönlich derjenige, der diesen Begriff prägte, sondern übernahm ihn lediglich von den Gegnern der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* beziehungsweise der *Ahl-e ḥadīṭ*. Wer das "Un-Wort" "Wahhābī" erstmalig benutzte, lässt sich heutzutage nicht mehr genau klären.

Şiddīq Ḥasan lieferte einen eigenen Beitrag zum Thema Wahhabiten, dem Ursprung des Begriffes und seiner unangemessenen Übertragung auf die *Ahl-e ḥadīṭ*, nämlich das Werk *Tarğumān-e Wahhābīya*.

#### 4.7.2 *Tarğumān-e Wahhābīya*

Şiddīq Ḥasan Ḥāns *Tarğumān-e Wahhābīya*<sup>741</sup> war ein Versuch zur Rehabilitierung der Muslime Indiens im Allgemeinen, der *Ahl-e ḥadīṭ*-Bewegung und seiner eigenen Person im Besonderen. Das Werk entstand im Jahr 1884, also in einer Situation, in der Şiddīq Ḥasan Ḥān selbst schon bei den Briten in Ungnade gefallen, aber noch im Besitz seiner Titel war. Sein in diesem Werk vertretener Standpunkt kann als eine der frühesten Darlegungen zu diesem Thema der *Ahl-e ḥadīṭ*-Bewegung gelten.

*Tarğumān-e Wahhābīya* ist unterscheidet sich deutlich von allen anderen Schriften Şiddīq Ḥasan Ḥāns, und zwar in mehrerer Hinsicht: zunächst einmal verzichtete er auf seine sonst übliche Herangehensweise an ein Thema, nämlich auf das Aneinanderreihen langer Zitate aus anderen Werken und die Untermuerung durch *ḥadīṭe*. Dem aktuellen und brisanten Thema angemessen schilderte er seine eigene Sichtweise zum Thema Wahhabiten, gab einen Überblick über seine Karriere und diejenigen Personen, die ihn seiner Ansicht nach zu Fall gebracht hatten. *Tarğumān-e Wahhābīya* ist zudem eine Abrechnung mit seinen muslimischen Gegnern, zu denen er in erster Linie die *Ahl-e sunnat wa-ğamā'at* / Barelwīs und die "Nečārīs" um Sayyid Aḥmad Ḥān zählte.

Außerdem kritisierte er den *Hunter Report*,<sup>742</sup> den er für den schlechten Ruf der Muslime verantwortlich machte. Hunter habe als erster indische Gruppen als "Wahhābīs" bezeichnet und diesen Begriff untrennbar mit dem *ğihād* gegen die Briten verbunden. Interessant in diesem Kontext ist, dass Şiddīq Ḥasan Ḥān das Buch *Hunter's Indian Muslims* von Sayyid Aḥmad Ḥān lobte. Dessen Kritik an Hunter wurde von Şiddīq Ḥasan ausdrücklich als ausgewogen bezeichnet. Şiddīq Ḥasan Ḥān und Sayyid Aḥmad waren beide zu dem Ergebnis gekommen waren, dass den

<sup>741</sup> Nawwāb Şiddīq Ḥasan Ḥān: *Tarğumān-e Wahhābīya*. Banāris: Maṭba' -ye Sa'īd, 1315 / 1898. Eine englische Übersetzung der ersten Ausgabe war bereits 1884 unter dem Titel *An Interpreter of Wahhabism* in Kalkutta erschienen.

<sup>742</sup> Şiddīq Ḥasan Ḥān: *Tarğumān-e Wahhābīya*, 64.

indischen Muslimen unter keinen Umständen der *ġihād* gestattet sei. Diese Gemeinsamkeit dürfte in erster Linie darauf zurückzuführen sein, dass beide Gelehrte den *iġtihād* als Methode der Rechtsfindung befürworteten. Daraus ergäbe sich kein Spielraum für eine Erlaubnis des *ġihād* in Indien.

Die Hauptverantwortung für den schlechten Ruf der *Ahl-e ḥadīṭ* und letztendlich seine eigene Lage wies Şiddīq Ḥasan Ḥān jedoch weder den Briten noch seinen Gegnern in Bhopal zu. Vielmehr seien es die *Ahl-e sunnat wa-ġamā'at* / Barelwīs, die unverantwortlicher Weise den Begriff "Wahhābī" ins Spiel gebracht hätten.<sup>743</sup> Die Ursache dafür sei in der Feindseligkeit (*'adāwat*) der *Ahl-e sunnat wa-ġamā'at* gegenüber den *Ahl-e ḥadīṭ* zu suchen. Der erste, der das Wort "Wahhābī" zur Verunglimpfung seiner Gegner in den Mund genommen habe, sei ein Vertreter der Barelwīs gewesen, nämlich Faḍl-e Rasūl Badāyūnī.<sup>744</sup> Dessen Schüler Aḥmad Šāh - gemeint ist Aḥmad Riḍā Ḥān - habe durch seine Tätigkeit als Prediger zahlreiche Anhänger (*murīdūn*) gewonnen, die nun Dienst im britischen Militärapparat taten. Diese hetzten, so Şiddīq Ḥasan Ḥān, die Briten nur weiter gegen ihre Gegner (die *Ahl-e ḥadīṭ*) auf, die nun als sogenannte "Wahhābīs" ihrerseits unter den Repressalien der Briten zu leiden hätten. Die *Ahl-e sunnat wa-ġamā'at* seien nichts weiter als eine Sekte (*firqa*), die die von ihnen als "Wahhābīs" betrachteten Gruppen zu Unrecht mit einem Krieg gegen die Briten (*ġihād*) in Zusammenhang gebracht hätten.

Faḍl-e Rasūl und seine Anhänger hätten die *šarī'a* in Bezug auf die Bedingungen des *ġihād* ohne jeglichen Sachverstand interpretiert.<sup>745</sup> Dann hätten sie die Briten dadurch getäuscht, dass sie behaupteten, dass sich in ihren eigenen Quellen, den Standardwerken der hanafitischen Rechtsschule, keinerlei Beleidigungen (*ġurm*) gegen die Briten finden ließen. Dadurch, dass Indien *dār al-islām* sei, ergäbe sich in ihren Augen keine Notwendigkeit zum *ġihād*.<sup>746</sup> Den Barelwīs sei es so gelungen, sich als Hanafiten, die nichts mit den "Wahhābīs" gemein hätten, darzustellen. Schließlich seien auch die Briten davon völlig überzeugt gewesen. Die Angriffe der Barelwīs auf ihre Gegner, die *Ahl-e ḥadīṭ*, indes wurden in Indien und Ägypten publiziert und verfestigten gemäß Şiddīq Ḥasan die Stimmung gegen die *Ahl-e ḥadīṭ*.

Şiddīq Ḥasan Ḥān und die anderen Gelehrten der *Ahl-e ḥadīṭ* wiederum seien durch das Studium der wichtigsten *ḥadīṭ*-Werke zu der Überzeugung gekommen, dass dort die Theorie des *ġihād* fest verankert sei. Ein fester Bestandteil dieser Theorie sei auch die alsbaldigst zu erwartende Ankunft des *mahdī*. Dieses ließe sich sowohl an den Glaubensgrundsätzen (*aṣl-e uṣūl*) als auch durch den Qur'ān verifizieren. Der Qur'ān sei in den vergangenen Jahren in viele

<sup>743</sup> Ibid., 65 ff.

<sup>744</sup> Dasselbe behauptet auch Muḥammad Ḥawāṣṣ Ḥān: *Rū'ūdād-e muġāhidīn-e Hind*. Lāhor, s.d., 344 f., der den schlechten Ruf (*bad nām*) der *Wahhābīya* und der indischen *muġāhidūn* ebenfalls von den Barelwīs verursacht sah.

<sup>745</sup> Şiddīq Ḥasan Ḥān: *Tarġumān-e Wahhābīya*, 44.

<sup>746</sup> Die Liste der hanafitischen Büchern, die der Ansicht einiger indischer Hanafiten nach die Möglichkeit eines *ġihād* in British Indien negieren umfasst unter anderem: *Kitāb al-ġihād*, *Muḥtaṣar al-ma'ānī*, *Fatāwā-ye 'Alamgirī*, *al-Hidāya*, *Šarḥ al-Wiqāya*, u.a. Şiddīq Ḥasan Ḥān: *Tarġumān-e Wahhābīya*, 45.

Sprachen - darunter auch europäische - übersetzt worden und auf der ganzen Welt verfügbar. Somit könnte sich jeder davon überzeugen, dass der *ǧihād* eine Pflicht eines jeden Menschen, egal ob jung oder alt, männlich oder weiblich, sei, die große Verdienste (*faḍīlat*) bringen werde.

Auf der anderen Seite seien die Bedingungen für einen *ǧihād* ebenso festgelegt. Prüfe man diese, könne man feststellen, dass die Gegebenheiten dafür zu dieser Zeit nicht vorhanden seien. Da Ṣiddīq Ḥasans Ansicht nach die Bedingungen im Jahre 1884 nicht erfüllt waren und auch zuvor niemals erfüllt waren, müsse man zu einer Neubewertung der "Mutiny" gelangen. Diese könnte durch die fehlenden Voraussetzungen niemals als *ǧihād* bezeichnet werden, sondern es handelte sich "nur" um eine Rebellion. Sie war in Ṣiddīq Ḥasans Augen nur ein weiterer Aufstand in der Geschichte Indiens, der sich durch die *šarī'a* nicht rechtfertigen ließ. Rajas und Nawwābs hätten, so Ṣiddīq Ḥasan weiter, die "Mutiny" ausgenutzt, um im Namen des Islam die Sicherheit und den Frieden in Indien zu stören. Durch ihr Unverständnis der *šarī'a* hätten sie das Leben unzähliger Menschen, vor allem von Frauen und Kindern, aufs Spiel gesetzt. All das sei nicht vom islamischen Recht abgedeckt.<sup>747</sup>

In Ṣiddīq Ḥasans Beurteilung war der Krieg Muḥammad b. Sa'ūds gegen seine Gegner genau wenig ein *ǧihād* gewesen wie der Kampf der Muslime gegen ihre muslimischen Eroberer, beispielsweise gegen Timur. Allerdings hätten auch diese Ereignisse eine Spur hinterlassen, da man von einer tiefen Spaltung der Muslime (*fitna*) reden müsste. Aus diesem Grunde sei es auch nicht verkehrt, von dem bevorstehenden Ende der Zeit zu sprechen. Ṣiddīq Ḥasans Berechnungen hätten immer wieder bestätigt, dass dieses Ende ganz nahe sei. Dafür spräche schon das Erscheinen des großen Kometen in Ägypten 1882.<sup>748</sup> Die Existenz zahlreicher reformistischer Bewegungen, die sich nicht nur auf den Islam beschränkten, sprächen ebenso eine deutliche Sprache. Nur in Krisensituationen würden derartig viele neue Gruppen auftauchen, die ein derartig breites Spektrum erfassten und die Muslime spalteten.<sup>749</sup>

Ṣiddīq Ḥasan Ḥān ließ sich nicht von seiner Überzeugung abbringen, dass das Weltenende kurz bevor stünde. Die Herrschaft der Briten über große Teile der islamischen Welt wurde von ihm in der Tat als ein Zeichen des bevorstehenden Unterganges gewertet. Sie sei genau so wie das Erscheinen des *mahdī* ein Anzeichen dafür. Ṣiddīq Ḥasan Ḥān habe jedoch niemals den Regierungsstil der Briten in Indien konkret beleidigen wollen.<sup>750</sup> Die Vorherrschaft der Ungläubigen gälte aber generell als Beweis des herannahenden Weltendes. Das sei keinesfalls so zu verstehen, dass die Muslime Indiens sich mittels eines *ǧihād* der Briten entledigen wollten.

<sup>747</sup> Ibid., 22.

<sup>748</sup> 1882 wurden zwei große Kometen beobachtet: zum einen der Große September-Komet, zum anderen der Tewfiq Komet, benannt nach dem damaligen Herrscher Ägyptens, auch unter dem Namen Eklipse-Komet bekannt.

<sup>749</sup> Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Tarǧumān-e Wahhābiya*, 61.

<sup>750</sup> Siehe auch N.N.: *Affairs in Bhopal*, 34.

#### 4.7.2.1 Şiddīq Ḥasan Ḥāns Konzepte von *ğihād*

Die Frage der Loyalität Şiddīq Ḥasan Ḥāns wurde von Seiten der Briten, aber auch von Seiten der muslimischen Gruppierungen Indiens daran festgemacht, wie denn die *Ahl-e ḥadīṭ* zum Konzept des *ğihād* stünden. Bereits bei der Darstellung der konträren Positionen von *Ahl-e ḥadīṭ* und *Aḥmadīya* sollte im Fall der *Ahl-e ḥadīṭ* deutlich geworden sein, dass diese das Konzept des *ğihād* fest in Qur'ān und *sunna* verankert sahen. Damit meinten sie durchaus die militärische Auseinandersetzung, wie es ihrer Ansicht nach mit dem Qur'ān-Vers "Führt den *ğihād*, wie es sich gezieht"<sup>751</sup> beschrieben stünde. Die These einiger *muğāhidūn*,<sup>752</sup> dass der *ğihād* sogar eine weitere, sechste Säule des Islam sei, lehnen die *Ahl-e ḥadīṭ* bis zum heutigen Tage ab, da es dafür keinen authentischen Textbeweis gäbe. Sie riefen die Gläubigen vielmehr dazu auf, zunächst die fünf Basislehren zu befolgen, bevor man sich dem *ğihād* zuwenden könne. Genauso wie die *Ahl-e ḥadīṭ* die Lehre von der sechsten Säule des Islam negierten, lehnten sie Ğulām Aḥmads Behauptung, ein *ğihād* könne niemals legitim sein, ebenfalls ab (vgl. Kapitel 4.3.). Eine Anerkennung der Abrogation der den *ğihād* betreffenden Stellen des Qur'ān, wie sie Ğulām Aḥmad propagiert hatte, kam für die *Ahl-e ḥadīṭ* auf keinen Fall in Frage.<sup>753</sup>

Für Şiddīq Ḥasan Ḥān, wie für viele andere Gelehrte, war die Rechtmäßigkeit eines *ğihād* davon abhängig, welchen Status Indien vom Stand des islamischen Rechts aus genieße: den des *dār al-islām* oder des *dār al-ḥarb*. In zahlreichen Werken, wie *Mawā'id al-awā'id*<sup>754</sup> und *Ḥuğāğ al-kirāma*, *Iqtirāb as-sā'a* und eben auch in *Tarğumān-e Wahhābiya* bezog Şiddīq Ḥasan dazu ausführlichst Stellung, ohne seine eigentliche Position ganz genau festzulegen.

Er stellte fest,<sup>755</sup> dass es unter den indischen Gelehrten erhebliche Divergenzen darüber gäbe, welche Stellung Indien rechtlich betrachtet nach der Eroberung durch die britischen General-Gouverneure habe: *dār al-ḥarb* oder *dār al-islām*. Es existierten laut Şiddīq Ḥasan mehrere ḥanafitische *fatāwā*, denen zufolge Indien als *dār al-islām* zu betrachten sei. Dagegen behaupteten andere 'ulamā' aus Delhi (gemeint sind natürlich 'Abd ul-'Azīz und seine Anhänger), dass Indien *dār al-ḥarb* sei. Dieser Einstellung brachte Şiddīq Ḥasan augenscheinlich mehr Sympathien als dem erst genannten Konzept entgegen, denn er bezeichnete die Einstellung der Gelehrten Delhis als "korrekt."<sup>756</sup> Zum anderen übernahm er - stellenweise sogar wortwörtlich<sup>757</sup> - die persischsprachigen Definitionen 'Abd ul-'Azīzs aus dem Rechtsgutachten, das Indien zum *dār al-ḥarb* erklärte. Für

<sup>751</sup> "Wa-ğāhidū fi Allāh ḥaqq ḡihādihī," Sure 22, Vers 78; hier zitiert nach M.A. Mirpuri: *Fatawa Sirat-e-Miustaqeem*, 218.

<sup>752</sup> Nicht erst seit den 1970ern behaupten Islamisten aus der gesamten islamischen Welt, dass der *ğihād* zu den Grundpfeilern des Islam gehöre. Einige Beispiele bei Kh. Duran: "Überall Pflicht," 12 f. Zur Ablehnung dieser These durch die *Ahl-e ḥadīṭ* siehe M.A. Mirpuri: *Fatawa Sirat-e-Miustaqeem*, 218.

<sup>753</sup> Das ist bis zum heutigen Tage so. M.A. Mirpuri: *Fatawa Sirat-e-Miustaqeem*, 218.

<sup>754</sup> Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān: *Mawā'id al-awā'id*, an dieser Stelle zitiert nach R. Hāmid: *Nawwāb Şiddīq Ḥasan Ḥān*, 103-104. Der (persische) Text ist wortwörtlich identisch mit dem in *Ḥuğāğ al-kirāma*, 91 f.

<sup>755</sup> Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān: *Ḥuğāğ al-kirāma*, 91 f.; Zusammenfassung bei Şiddīq Ḥasan Ḥān: *Tarğumān-e Wahhābiya*, 21-24.

<sup>756</sup> Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān: *Fatāwā al-Amīr*, 238 ff.

<sup>757</sup> Siehe dazu M. K. Masud: "World of Shah 'Abd al-'Aziz", 308, der sich meist an M. Haq: *Shah Abdul Aziz*, 35 ff. orientiert.

Indien als *dār al-ḥarb* spräche, dass die Rechtsgrundsätze der Briten (*aḥkām-e briṭānīya*) in Indien im Vordergrund stünden, welche mit den Rechtsgrundsätzen der Polytheisten (*ahl-e širk*) übereinstimmten. Kein Muslim und auch kein *ḍimmī* habe die ursprüngliche Sicherheitsgarantie (*amān awwal*) mehr, die früher gewährleistet wurde.

Hier zitierte Ṣiddīq Ḥasan Ḥān die *fatwā* von ‘Abd ul-‘Azīz in der offensichtlichen Absicht, Geschäftsbeziehungen vom *dār al-ḥarb* aus zu den Ungläubigen genauso wie die zu den Leuten des *dār al-islam* zu legitimieren - und vor allem das Erzielen von Profit (*ribā*) aus derartigen Geschäftsbeziehungen zu gestatten. Für die *Ahl-e ḥadīṭ* war diese Frage nach der Möglichkeit von Zinsgewinn wie bereits erwähnt sehr wichtig. Vor allem in Bengalen zählten zahlreiche Händler zu den *Ahl-e ḥadīṭ*. Ihre Geschäfte wollten auf eine solide Basis gemäß der *šarī‘a* gestellt werden. Neben Ṣiddīq Ḥasan Ḥān sprach sich von bhopalesischer Seite Muḥammad Bašīr Saḥsawānī für die Erlaubnis von Zinsen aus. Somit war auch im Staat Bhopal den Muslimen die Möglichkeit des Handelns nach islamischen Regeln gegeben. Der Status des *dār al-ḥarb* sei allerdings für das alltägliche Leben der Muslime insofern nicht weiter von Bedeutung, als dass es ihnen auch weiterhin gestattet war, Freitags- und ‘īd-Gebete auszuüben oder Schlachtungen (*dabḥ*) auszuführen.

Gesetzt den Fall, man nimmt Ṣiddīq Ḥasans Aussage, dass Indien *dār al-ḥarb* sei, für bare Münze, stellt sich schnell die Frage nach der Konsequenz dieser Einstufung. Oder kurz gefragt: hielten diejenigen, die Indien für *dār al-ḥarb* erklärten, einen *ǧihād* wirklich für unabdingbar? In vielen neueren Untersuchungen der *fatāwā* Šāh ‘Abd ul-‘Azīz ist darauf hingewiesen worden, dass die Forderung nach einem *ǧihād* nicht notwendigerweise die Folge der Entscheidung war, dass Indien als *dar al-ḥarb* einzustufen sei. Diese Schlussfolgerung sei immer nur von denjenigen gezogen worden, die Šāh Walīullāh, seine Söhne, Enkel und die Mitglieder der *Ṭarīqa-ye Muḥammadīya* zu Vertretern der indischen Nationalbewegung machen wollten.<sup>758</sup>

Diese Einordnung als Vorkämpfer der indischen Unabhängigkeit widerfuhr, wie schon erwähnt, auch Ṣiddīq Ḥasan Ḥān. Insofern ist die oben gestellte Frage angebracht, ob auch Ṣiddīq Ḥasan auf Grund seiner Einordnung Indiens als *dār al-ḥarb* die Notwendigkeit eines *ǧihād* in Indien forderte. Das ist ganz eindeutig zu verneinen. Letztendlich lavierte aber Ṣiddīq Ḥasan Ḥān um eine eindeutige Beantwortung der Frage herum, welche rechtliche Stellung Indien denn nun genoss, denn in *Tarǧumān-e Wahhābīya* schloss er sich den Positionen führender *Ahl-e ḥadīṭ* an und sprach von einem *dār al-amān* (Land des Schutzes).

Zunächst einmal stellte Ṣiddīq Ḥasan fest,<sup>759</sup> dass es in Qur‘ān und *sunna* hinreichend Rechtsgrundsätze gäbe, die festlegten, dass grundsätzlich jeder Muslim zu einem *ǧihād* verpflichtet sei. Diese Verpflichtung (*fard*) bestünde in dem Falle, dass Polytheisten sich weigerten, den

<sup>758</sup> Vor allem Mushir ul-Haqqs Arbeit zu diesem Thema, zitiert nach U. Sanyal: *Devotional Islam*, 270 f.

<sup>759</sup> Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Tarǧumān-e Wahhābīya*, 23.

Islam zu akzeptieren oder es ablehnten, die *ğizya* zu zahlen. Dann jedoch sei immer noch nicht jeder Muslim zu den Waffen gerufen, sondern der *ğihād* sei nur *farḍ kifā'ī*. Darunter versteht man, dass ein gewisser Prozentsatz der Bevölkerung eines Landes für die anderen eine Verpflichtung übernimmt, so dass diese für den Rest der Muslime keine Verpflichtung mehr darstellt.<sup>760</sup> Damit implizierte Şiddīq Ḥasan Ḥān, dass es beispielsweise für einen Muslim aus Bhopal nicht mehr verpflichtend sei, den *ğihād* gegen die Briten zu führen, da es ja die *muğāhidūn* im Norden Indiens gäbe, die dies für alle Muslime täten. Sollten sich die Muslime dennoch zum *ğihād* aufgerufen fühlen, gab Şiddīq Ḥasan Ḥān ihnen zu bedenken, dass die Bedingungen dafür in Qur'ān und *sunna* genau festgelegt wären. Wer annähme, dass er durch die Einstufung Indiens als *dār al-ḥarb* zum *ğihād* berechtigt sei, der irre.

Sowohl in der klassischen islamischen Rechtstheorie als auch von modernen Theologen sei ein *ğihād*, der vom Boden des *dār al-ḥarb* ausgehe, völlig ausgeschlossen. Dazu müssten die Menschen erst die Auswanderung (*hiğra*)<sup>761</sup> in ein islamisches Gebiet (*dār al-islām*) vornehmen.<sup>762</sup>

Um die Bedingungen eines *ğihād* zu erfüllen, müsste zudem ein *imām* gefunden werden, der die Voraussetzungen des Imamats vollständig erfüllt. Diese seien beispielsweise Gerechtigkeit (*ʿadl*) und Vollkommenheit (*kamāl*), und er müsse ein verständiger Mensch (*şāhib-e fahm*) sein. Außerdem, und das sei fast das wichtigste, müsse er aus den Reihen der Quraiş stammen. Bei dieser Auswahl des *imāms* müssten die *ahl al-ʿaqd wal-ḥall* (literarisch: "diejenigen, die lösen und binden")<sup>763</sup> die Menschen beraten und sie davon Überzeugen, nicht auf den schädlichen Einfluss der *ahl ar-ra'y* zu hören. Hätten die *ahl al-ʿaqd wal-ḥall* sich auf einen *imām* geeinigt, müssten die Menschen diesem zunächst die *ba'ā* leisten, das heißt, ihm huldigen und sich seinen Zielen verpflichten. Ein Mensch, der all diese Voraussetzungen erfülle und dem die Bevölkerung Indiens huldigen würde, ließe sich nach Şiddīq Ḥasans Überzeugung jedoch derzeit in den Reihen der Muslime Indiens nicht finden, so dass ein Streit unter den Muslimen vorprogrammiert wäre, wenn man einen Imam suchen würde.

Interessant ist, dass Şiddīq Ḥasan in seinem Werk *Iqtirāb as-sā'a* sogar erklärt hatte, dass sich in der gesamten muslimischen Welt kein solcher *imām* finden ließe. Zwar existierten zu seiner

<sup>760</sup> T.P. Hughes: "Farz kifā'ī", und "Farz al-ʿayn", in *Dictionary of Islam*, 124; A.K. Reinhart: "Farḍ al-ʿayn", und "Farḍ al-kifayah", in *OEMIW* ii, 1-3; Th.W. Juynboll: "Fard", in *EI* (2) ii, 790.

<sup>761</sup> W.M. Watt: "Hidjra", in *EI* (2) iii, 366 ff.; I. Yusuf: "Hijrah", in *OEMIW* ii, 111 f. Zur wahhabitischen Auslegung der Theorie der *hiğra* vgl. G. Steinberg: *Religion und Staat*, 80 ff. Zur Betonung der Notwendigkeit der Auswanderung der Muslime in ein von Muslimen beherrschtes Gebiet vgl. ʿUṭmān Dan Fodios *Bayān wuğūb al-hiğra*. Dazu vgl. M.K. Masud: "Shehu Usman dan Fodio's restatement of the doctrine of hijrah". *Islamic Studies* 25 i (1986), 56-77.

<sup>762</sup> Vgl. M.K. Masud: "The Obligation to migrate: the doctrine of hijra in Islamic law", in D. Eickelman / J. Piscatori (eds.): *Muslim travellers*, 29-48; Dietrich Reetz: *Hijrat: the flight of the faithful: a British file on the exodus of Muslim peasants from North India to Afghanistan in 1920*. Berlin 1995.

<sup>763</sup> Artikel: "Ahl al-ḥall wa'l-aqd", in *EI* (2); CD-ROM-Edition; W.B. Hallaq: "Ahl al-Ḥall wa-al-aqd", in *OEMIW* i, 53 f.



Zeit zwei muslimische Staaten in der Türkei und in Marokko,<sup>764</sup> dennoch seien beide Herrscher nicht hinreichend qualifiziert, um einen *ġihād* anführen zu können. Zum einen stammten beide Herrscher nicht von den Quraiš ab. Zum anderen sei es Muslimen eines bestimmten Landes nicht gestattet, einem *imām* in einem anderen Land zu huldigen und ihn als Anführer eines *ġihād* anzuerkennen.<sup>765</sup> Diese Aussage Ṣiddīq Ḥasans ist insofern von Bedeutung, als dass sie die Einstellung negiert, die im ersten Drittel des folgenden Jahrhunderts bedeutsam wurde. Zu diesem Zeitpunkt etablierte sich die *Ḥilāfat*-Bewegung in Nordindien. Unter der Federführung prominenter Farangī-Maḥallīs wie ‘Abd ul-Bārī (st. 1926), Abū l-Kalām Āzād und den ‘Alī-Brüdern erklärten etliche Muslime, dass das Kalifat ein essentielles Element ihres Glaubens sei. Sie bekundeten, dass sie den türkischen Sulṭān für den Kalifen aller Muslime hielten. Sie hielten die Briten für Feinde des Islam, die mitverantwortlich dafür seien, dass das Osmanische Reich große Gebietsverluste hatte hinnehmen müssen. Deshalb lautete eine ihrer wichtigsten Forderungen, dass die Souveränität des Kalifen wieder hergestellt werden müsse und er die Herrschaft über wichtige Gebiete, vor allem über die Heiligen Stätten des Islam in Mekka und Medina, wiedererlangen müsse.<sup>766</sup>

In Bhopal fand die Kalifatsbewegung große Unterstützung, was nicht zuletzt an Ḥamīdullāhs Kontakten zu führenden Aktivisten der Bewegung während seiner Studienzeit in Aligarh lag.<sup>767</sup> Im März 1920 wurde ein offizieller Kalifats-Tag in Bhopal ausgerufen, an dem die Bevölkerung zu einem Generalstreik aufgerufen war. Mehr als 300 Bhopalis reisten zudem nach Delhi, um die Forderungen des Kalifatskomitees zu unterstützen. Ḥamīdullāh stand auch während seiner eigenen Herrschaft in Bhopal immer in Kontakt mit wichtigsten Persönlichkeiten des *All Indian National Congress* und der *All India Muslim League*. Dr. Ansari (st. 1936),<sup>768</sup> ehemaliges Mitglied der Kalifats-Bewegung und späterer prominenter Congress-Führer, sowie Gandhi besuchten Bhopals mehrmals in den 1920er Jahren.

Die Abschaffung des osmanischen Sultanats im Jahr 1922 und vor allem die Abschaffung des Kalifats durch Kemal Atatürk im Jahr 1924 bereiteten den Hoffnungen der Kalifats-Anhänger allerdings ein jähes Ende. In Bhopal verfasste Sulṭān Ğāhān Begum ein langes Schreiben, in dem

<sup>764</sup> Interessant, dass Ṣiddīq Ḥasan den Herrscher von Marokko, zu seiner Zeit Maulāy al-Ḥasan (reg. 1873-1894), explizit als islamischen Herrscher lobend erwähnt. Kontakte zwischen den Herrschern oder auch Gelehrten Marokkos sind bisher nicht nachweisbar. Ebenso ist es nicht belegbar, dass Ṣiddīq Ḥasan an dieser Stelle Sympathien mit Maulāy Sulaimān (st. 1822) bekunden wollte, der als Vertreter der marokkanischen *Salafiya* galt. Genau wie Ṣiddīq Ḥasan war auch Maulāy Sulaimān geistige Nähe zur *Wahhābīya* unterstellt worden. Zu ihm vgl. Mohamed El-Manour: *Morocco in the reign of Maulay Sulayman*. Wisbech 1990; Rachid A. El-Nasser: *Morocco, from Kharijism to Wahhabism: the quest for religious purism*. PhD., University of Michigan 1983.

<sup>765</sup> Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *Iqtirāb as-sā‘a*, 55 ff.

<sup>766</sup> A.C. Niemeijer: "Khilāfa", in EI (2) v, 7; G. Minault: "Khilāfat Movement", in OEMIW ii, 420 f.; dies.: *The Khilafat movement: religious symbolism and political mobilization in India*. Oxford 1999; M. Naeem Qureshi: *Pan-Islam in British Indian politics: a study of the Khilafat Movement, 1918-1924*. Leiden 1999; Mushirul Hasan (ed.): *Communal and pan-Islamic trends in Colonial India*. New Delhi 1985.

<sup>767</sup> R. Verma: *Freedom struggle*, 32 ff.; K. Mittal: *History of Bhopal State*, 144 ff.

<sup>768</sup> Dr. Ansari war zudem in der Organisation des Roten Halbmondes aktiv. 1912-13 schickten die indischen Muslime eine Delegation des Roten Halbmondes in die Türkei, der Dr. Ansari vorstand. Die Delegation demonstrierte die Solidarität indischer Muslime mit dem Osmanischen Reich im Ersten Balkankrieg 1912-13. Vgl. Azmi Özcan: *Pan-Islamism: Indian Muslims, the Ottomans and Britain, 1877-1924*. Leiden 1997. Dr. Ansari agierte stets als inoffizieller Ratgeber Sulṭān Ğāhān Begums. Vgl. auch S. Lambert-Hurley: *Muslim women*, 58.

sie die Abschaffung des Kalifates beklagte und den Widerstand der indischen Muslime ankündigte. Die britischen Behörden setzten derartigen Anstrengungen der Begum jedoch ein Ende, so dass die Kalifats-Bewegung auch in Bhopal an Einfluss verlor.<sup>769</sup>

Die Entwicklung hin zu einer pro-osmanischen Haltung begann indes bereits Ende des 19. Jahrhunderts. Vor allem die militärischen Auseinandersetzungen, in die das Osmanische Reich verwickelt war, riefen deutliche Sympathien für den osmanischen Sulṭān hervor. Beispielsweise unterstützte Ṣiddīq Ḥasan den Kampf (*ḡihād!!*) der Kalifen ‘Abd ul-‘Azīz und ‘Abd ul-Ḥamīd gegen die "ungläubigen" Russen - allerdings nur rein theoretisch.<sup>770</sup> Dabei bezeichnete er den Sulṭān als Anführer der Gläubigen (*amīr al-mu‘minīn*), der den Ungläubigen (*kuffār*) entschieden entgegentrete. Trotz derartiger Lobreden auf den Sulṭān machte Ṣiddīq Ḥasan deutlich, dass die Inder durch Verträge an die Briten gebunden seien. Somit sei es nicht legitim, sich einem anderen, wenn auch islamischen, Herrscher anzuschließen.

Die Frage der Loyalität indischer Muslime gegenüber dem osmanischen Sulṭān war bereits zuvor zum Gegenstand heftiger Kontroversen zwischen Ġulām Aḥmad und Muḥammad Ḥusain Baṭālwī geworden. Letzterer hatte in seiner Zeitschrift *Iṣā‘at as-sunna* mehrfach behauptet, dass die Angehörigen der *Aḥmadīya* sich ständig über den Sulṭān abfällig geäußert, die Briten jedoch übertrieben gelobt hätten. Ersteres hielt Muḥammad Ḥusain für eine tatsächlich ablehnende Haltung gegenüber ‘Abd al-Ḥamīd, Ġulām Aḥmads Loyalität gegenüber den Briten bezeichnete er als "heuchlerisch" war. Genau das hielt umgekehrt die *Aḥmadīya* auch den *Ahl-e ḡadīt* vor: Ihre Loyalität gegenüber den Briten, wie sie unter anderem in Baṭālwīs *al-Iqtisād* zum Ausdruck kam, sei eine reine Farce. In Wirklichkeit würden die *Ahl-e ḡadīt* den Sulṭān sehr wohl für geeignet befinden, von der Türkei aus einen *ḡihād* gegen die Briten in Indien zu führen.<sup>771</sup> Tatsächlich hatten sich aber sowohl *Ahl-e ḡadīt* als auch *Aḥmadīya* gegen den Sulṭān als *imām* eines potentiellen *ḡihād* in Indien ausgesprochen.

In Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns Werk gibt es allerdings keine Hinweise, dass er einen - von wem auch immer angeführten - *ḡihād* der Muslime gegen die Briten für legitim hielt, zumal die Auseinandersetzungen mit Sicherheit auch die Zivilbevölkerung in Mitleidenschaft gezogen hätten. Das könne aber kein Gelehrter wirklich wollen. Aus diesem Grund richtete Ṣiddīq Ḥasan einen Appell an die Gelehrten Indiens, den Frieden und die Sicherheit zu bewahren. Kein Muslim in Indien habe das Recht, andere Menschen zum *ḡihād* aufzustacheln. Jeder, der das versuche, befinde sich im Gegensatz zur *ṣarī‘a*. Es sei zudem auch wenig förderlich, die Idee eines *ḡihād* weiter im Hinterkopf zu behalten und immer wieder zu versuchen, die Bevölkerung gegen die Briten aufzuwiegeln.

<sup>769</sup> K. Mittal: *History of Bhopal State*, 144.

<sup>770</sup> Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān: *al-‘Ibra mimmā ḡā‘a fil-ḡazw waš-šahāda wal-ḡiḡra*. Bhopāl 1294 / 1876, *Muqaddima*.

<sup>771</sup> S. Lavan: *Aḥmadīyya Movement*, 53.

In *Tarğumān-e Wahhābīya* zeigte somit Şiddīq Ḥasan (für seine Verhältnisse) unzweideutig, dass er einen *ğihād* nicht befürworten konnte und er eine quietistische Haltung gegenüber den Briten einnahm. *Tarğumān-e Wahhābīya* unterscheidet sich insofern von den Texten seiner Zeitgenossen anderer Gruppierungen, als dass Şiddīq Ḥasan Ḥān wie die anderen Vertreter der *Ahl-e ḥadīṭ* das Konstrukt des *dār al-amān aur amīn* ("Land der Sicherheit und des Vertrauens") benutzte, das in dieser Form nicht im islamischen Recht verankert ist.<sup>772</sup> Diese Formel implizierte, dass die Muslime unter dem Schutz der Briten stünden und von diesen gewisse Rechte garantiert würden. Im Gegenzug würden sich die Muslime verpflichten, sich nicht gegen die Kolonialmacht zu erheben. Mit der Formel des *dār al-amān aur amīn* umschiffte Şiddīq Ḥasan Ḥān geschickt die Klippe der endgültigen Entscheidung, ob Indien *dār al-ḥarb* oder *dār al-islām* sei. Nun bestand die Möglichkeit, die wirtschaftlichen Vorteile des *dār al-ḥarb* zu nutzen und gleichzeitig mit der britischen Kolonialmacht zu kooperieren. Die von den Briten garantierte Sicherheit und freie Religionsausübung, machte nach Şiddīq Ḥasan Ḥāns Interpretation des Begriffes *dār al-amān aur amīn* einen bewaffneten Widerstand unmöglich.

Dieses Konzept des *dār al-amān aur amīn* stammte jedoch nicht von Şiddīq Ḥasan Ḥān persönlich, sondern er berief sich Muḥammad Ḥusain Baṭālwī, der es wiederum von Naḍīr Ḥusain übernommen hatte. Dieser hatte in einer *fatwā*, die von Şiddīq Ḥasan Ḥān in *Tarğumān-e Wahhābīya* zusammengefasst wurde,<sup>773</sup> folgendes festgestellt: im zeitgenössischen Indien sei der Wunsch nach kriegerischen Auseinandersetzungen, die zwangsläufig die Bevölkerung in Mitleidenschaft ziehen würde, nicht vorhanden, noch seien die Waffen dafür existent. Mit anderen Worten: die Sicherheit (*amān*) durch Verträge mit den Briten sei garantiert. Unter derartigen Voraussetzungen seien die Bedingungen für einen *ğihād* nicht gegeben. Naḍīr Ḥusains Schüler, Talaṭṭuf Ḥusain, war sogar der Ansicht, dass die Herrschaft der Briten über Indien eine Gnade Gottes (*ḥudā kī raḥmat*) sei.<sup>774</sup> Diese *fatwā* Naḍīr Ḥusains wurde von mehreren Gelehrten unterzeichnet, die sich vor oder nach Abfassung dieses Rechtsgutachtens auch in Bhopal aufhielten, z.B. von ‘Abd uş-Şamād Peşāwarī oder auch ‘Abd ul-Ġafūr Dihlawī. Sie unterstrich die loyale Haltung der *Ahl-e ḥadīṭ* Bhopals.

Das zentrale Argument der *Ahl-e ḥadīṭ* zum Verbot des *ğihād* war also, dass mit den Briten Verträge (arab. Sg. *‘ahd*) abgeschlossen wurde, die als bindend zu betrachten seien (*wa-aufaū bil-‘ahdi; inna al-‘ahda kāna mas’ūlan*).<sup>775</sup> Interessant ist, dass die *Ahl-e ḥadīṭ* den Begriff *dār al-ahd* nicht

<sup>772</sup> Eine andere, weit ältere, Kategorie, die wahrscheinlich von aš-Şāfi‘ī eingeführt wurde, war die des *dār al-ahd* ("Haus des Vertrages"), also die Länder, die einen "Friedensvertrag" mit den Muslimen abgeschlossen hatten und sich zu einer religiösen Neutralität gegenüber dem Islam verpflichtet hatten. Es handelt sich also um Länder, in denen Muslime einen großen Einfluss, aber keine politische Kontrolle haben. In den letzten beiden Jahrzehnten wird der Begriff häufig für Muslime in Europa verwendet. So beispielsweise bei Ṭāriq Ramaḍān: *Western Muslims and the future of Islam*. Oxford 2005, 66 ff.

<sup>773</sup> Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān: *Tarğumān-e Wahhābīya*, 90 ff.

<sup>774</sup> Faḍl-e Ḥusain Bihārī: *al-Ḥayāt ba’d al-mamāt*, zitiert nach *Rasā’il Ahl-e ḥadīṭ i, Muqaddima*, 17.

<sup>775</sup> Sure 17, Vers 34: "Und erfüllt die Verpflichtung (die ihr eingeht)! Nach der Verpflichtung wird dereinst gefragt!"; Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān: *Tarğumān-e Wahhābīya*, 37.

verwendeten, sondern, wohl durch die Sondersituation der britischen Kolonialherrschaft, das Konzept des *dār al-amān*. Im Falle Bhopals bedeutete das, dass der 1818 vom Nawwāb Bhopals mit den Briten geschlossene Vertrag für alle Muslime des Staates seine Gültigkeit habe. Diese Verträge dürfe man auf keinen Fall verletzen. Auch unter der Herrschaft von hinduistischen Rajas außerhalb Bhopals, mit denen keine schriftlichen Verträge bestünden, habe man nicht die Erlaubnis zu einem *ǧihād*, solange diese Herrscher Frieden und Sicherheit gewährten. Wichtig sei auch, dass die freie Religionsausübung gesichert bleibe. Die Briten würden nicht nur in Bhopal sondern auch in ganz Indien die genannten Freiheiten garantieren und damit einen Aufstand nicht erforderlich machen.

Es waren genau solche Aussagen der *Ahl-e ḥadīṭ*, welche die Barelwīs zu Vorwürfen veranlassten, dass die *Ahl-e ḥadīṭ* den Briten gegenüber zu positiv, ja geradezu kriecherisch, gegenüber gestanden hätten. Dabei standen nicht nur die Werke der *Ahl-e ḥadīṭ* selbst im Mittelpunkt der Kritik, sondern auch Titel und Auszeichnungen, die prominente *Ahl-e ḥadīṭ* von den Briten erhalten hatten. Im Jahr 1300/1883 erhielt Naḍīr Ḥusain von den Briten 1300 Rupien, ein "Treuezertifikat" (*wafādārī ke sertīfīkīṭ (sic!)*) sowie den Ehrentitel *Šams ul-‘ulamā’* ("Sonne der Gelehrten"). Mit diesem Titel war jedoch nicht nur Naḍīr Ḥusain geschmückt worden, sondern auch etwa zehn weitere *‘ulamā’* aus der Maḥalla Šādiqpūr / Patna hatten diesen Titel erhalten. Die lange Liste von *‘ulamā’* aus Šādiqpūr, die von den Briten mit Zuwendungen und Titeln bedacht wurde, mag insofern verwundern, als dass Šādiqpūr von den Briten gemeinhin als Keimzelle der *muǧāhidūn* betrachtet wurde. Während der *Wahhābī Trials* wurden mehrere Gelehrte dieser *Maḥalla* von den Briten verurteilt.<sup>776</sup> Ein möglicher Grund für diesen augenscheinlichen Sinneswandel der Briten dürfte die Anwendung einer Beschwichtigungstaktik gegenüber den Muslimen sein - nachdem sich die Verdachtsmomente gegen zahlreiche Mitglieder der *Ahl-e ḥadīṭ* nicht erhärtet hatten. Zudem waren die *Ahl-e ḥadīṭ* schon ab den späten 1860ern nicht müde geworden, die Loyalität der indischen Muslime zu beweisen. Das galt auch für Šiddīq Ḥasan. Schon wenige Stunden nach seiner Hochzeit mit Šāh Ğahān Begum hatte er nicht nur geschworen, der Begum und der Thronfolgerin treue Dienste zu leisten, sondern auch die so erfolgreiche Kooperation mit den Briten wie zuvor fortzusetzen.<sup>777</sup>

Alle Versuche der Briten, die *Ahl-e ḥadīṭ* dauerhaft an sich zu binden, vermochten jedoch nicht darüber hinwegzutäuschen, dass gerade ihre Gruppe ständig mit wieder aufflammenden Misstrauen der Briten zu rechnen hatte. Ihre Post wurde geöffnet, ihre wurden Kontakte überwacht. Das beweisen britische Dokumente hinlänglich, in denen es um die Kontakte Naḍīr Ḥusains und seine Korrespondenz mit einigen auf den Andamanen inhaftieren *Ahl-e ḥadīṭ* ging.<sup>778</sup>

<sup>776</sup> W.W. Hunter: *Indian Musalmans*, 14 f., vgl. auch M. Riexinger: *Sanā’ullāh Amritsari*, 138 ff.

<sup>777</sup> Shah Jahan Begum: *Taj ul-Ikbal*, 154 ff.

<sup>778</sup> Das beweisen die Aufzeichnungen aus M.A. Khan: *Selections*, 61 ff.

Die Debatte um die Legitimität eines *ġihād* zeigt auch, wie einfach es für seine Gegner war, eine Gestalt wie *Şiddīq Ḥasan Ḥān* mit ihren widersprüchlichen Aussagen für die eigenen Zwecke zu missbrauchen. Obwohl in dieser Arbeit an vielen Stellen deutlich geworden sein sollte, dass *Şiddīq Ḥasan Ḥān* sich gegen einen *ġihād* aussprach, wurden von seinen Gegnern mehrdeutige Zitate aus dem Kontext genommen, um das Gegenteil zu beweisen. Seine in der Praxis jedoch offen pro-britische Haltung gegenüber den Briten diente wiederum den *Barelwīs* dazu, den *Ahl-e ḥadīṭ* eine unterwürfige Haltung gegenüber der Kolonialmacht zu unterstellen. Nach eigenem Bekunden hätten die *Barelwīs* selbst schon frühzeitig für die Unabhängigkeit Indiens gearbeitet. Der Zusammenhang zwischen der britischen Besetzung Indiens und der Loyalität der *Ahl-e ḥadīṭ* sei sogar so zu interpretieren, dass letztgenannte Bewegung ihre Existenz den Briten verdanke: vor dem Einmarsch der Briten in Indien habe es dort nämlich keinen einzigen *ġair muqallid* gegeben.<sup>779</sup>

Diese Vorwürfe sind allerdings nur die eine Seite der Medaille. Auf der anderen Seite waren es nämlich genau die *Barelwīs*, die den *Ahl-e ḥadīṭ* vorwarfen, die indischen Muslime zum *ġihād* gegen die Briten aufzustacheln. Sie seien die "Wahhābī" Indiens, die für Unruhe im Land gesorgt hätten. *Şiddīq Ḥasan Ḥān* wandte sich in *Tarġumān-e Wahhābīya* dezidiert gegen die Anwendung dieses Begriffes auf die *Ahl-e ḥadīṭ*.

#### 4.7.2.2 Was ist ein "Wahhābī"?

Zunächst einmal war *Şiddīq Ḥasan Ḥān* der Ansicht,<sup>780</sup> dass der Begriff "Wahhābī" ungenau und schwammig sei, da er im Laufe der Zeit regional unterschiedliche Bedeutung erhalten habe. In den Augen einiger Leute sei derjenige ein "Wahhābī", der den Grabkult, den Bau von *ta'ziyas*, die Versammlungen anlässlich des *maulid* und die Formeln: "*Yā Rasūl Allāh, yā 'Alī*", also zahlreiche schitische Bräuche ablehnte. In *Ḥaidarābād* / *Dekkan* sei ein "Wahhābī" derjenige, der keinen Palmwein (*sendhī*) trinke oder sich den Bart nicht rasiere. In *Bombay* gälte eine Person als "Wahhābī", die den *maḏhab*<sup>781</sup> 'Abd al-Qādir al-Ġilānīs ablehne. Es gäbe noch weitere Beispiele für den Begriff "Wahhābī", ohne dass ein Konsens darüber bestünde, was nun tatsächlich damit gemeint sei.

*Şiddīq Ḥasan Ḥān* schrieb verschiedenen Gruppen, die als Gegner der *Ahl-e ḥadīṭ* bekannt waren, nämlich den Schiiten (die er als *ta'ziya sāzīyōñ* - Erbauer von *ta'ziyas* - bezeichnete), Sufis (*pīr parastīyōñ*) und den Grabverehrern (*gor parastīyōñ*) zu, dass sie niemals Sympathisanten (*ḥair ḥwāh*) der Briten gewesen seien und für Unruhe und Meuterei (*ġadar*) in Indien verantwortlich gewesen seien. Schon *Nawwāb Wazīr Muḥammad Ḥān* sei seinerzeit in *Bhopal* gegen diese Gruppierungen vorgegangen und habe damit den Briten einen unschätzbaren Dienst erwiesen.

<sup>779</sup> Siehe *Rasā'il-e Ahl-e ḥadīṭ* i, 9.

<sup>780</sup> Der folgende Abschnitt ist eine Zusammenfassung aus: *Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān: Tarġumān-e Wahhābīya*, 6-7.

<sup>781</sup> Gemeint ist wohl eher die *ṭarīqa*. Gemünzt ist diese Beschreibung auf alle Gegner der entstehenden *Barelwīs*, die sich zum größten Teil aus Anhängern der *Qādirīya* rekrutierten (svgl. auch die Einleitung dieser Arbeit).

Auf diese Weise habe man in Bhopal Ruhe und Ordnung wahren können. Als in Bhopal im Jahre 1818 der Vertrag mit den Briten geschlossen wurde, sei im Nağd die Herrschaft der *Wahhābīya* bereits beendet gewesen. In Indien habe es zu dieser Zeit niemanden aus dieser Gruppe gegeben. Deshalb habe Bhopal den Vertrag mit den Briten in Ruhe abschließen und auch bewahren können.

Şiddīq Ḥasan Ḥān erkannte durchaus die Verdienste Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhābs als Reformers der nağdischen Gesellschaft zu seiner Zeit an (siehe auch unten). Für Indien sah Şiddīq Ḥasan einen ähnlichen Reformbedarf. Doch dort habe es eigene Reformer gegeben, nämlich ‘Abd ur-Raḥīm, Şāh Walīullāh und Muḥammad Ismā‘īl. Diese hätten sich für die Beseitigung der Übel in der muslimischen Gesellschaft eingesetzt, als da gewesen seien: der Bau von *ta‘ziyas*, Musik und Tanz, aber auch Dinge wie Korruption seien unter den Sünden gewesen, die in der Bevölkerung weit verbreitet gewesen seien.

Im indischen Kontext hielt Şiddīq Ḥasan Ḥān die Bezeichnung "Wahhābī" aus mehreren Gründen dennoch für völlig unpassend.<sup>782</sup> Zum einen sei doch hinreichend bekannt, dass die indischen Muslime entweder Schiiten waren, keinem *madḥab* folgten oder Hanafiten gewesen seien. Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb war seiner Ansicht nach eindeutig ein Hanbalit. Diese Rechtsschule sei den indischen Muslimen aber völlig fremd gewesen sei. Er betonte, dass es bis zum damaligen Zeitpunkt noch keinen Schüler Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhābs gegeben habe, der sich vom Nağd aus aufgemacht habe, um dessen Lehren in den Städten und Dörfern Indiens zu verbreiten. Für das Jahr 1881 stellte Şiddīq Ḥasan Ḥān fest, dass Indien frei von Wahhabiten sei. Schließlich existierten zwischen den *Ahl-e ḥadīṭ* und den Wahhabiten erhebliche Unterschiede, sowohl zeitlich als auch geografisch betrachtet. Die Mitglieder der *Ṭarīqa-ye Muḥammadīya* und auch die *Ahl-e ḥadīṭ*, was allerdings nicht explizit gesagt wird, kannten gemäß Şiddīq Ḥasan die Lehren Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhābs gar nicht und konnten dementsprechend dessen Lehren auch nicht unterrichten. Diese Behauptung Şiddīq Ḥasans ist allerdings nur die halbe Wahrheit. Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhābs *Kitāb at-tauḥīd*<sup>783</sup> wurde 1874 erstmalig in Indien gedruckt. Danach wurde es regelmäßig in diversen Kompilationen publiziert, beispielsweise ab 1895 in *Mağmū‘at at-tauḥīd an-Nağdīya*.<sup>784</sup> Şiddīq Ḥasan Ḥān besaß augenscheinlich selbst in seiner Bibliothek anti-wahhabitische Werke der jemenitischen Gelehrten-tradition, die die Schriften Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhābs rezipierten, so dass Şiddīq Ḥasan die Thesen der *Wahhābīya* hinlänglich bekannt waren. Ansonsten hätte er wohl auch keine genauen Darstellungen der wahhabitischen Lehre machen können.

<sup>782</sup> Şiddīq Ḥasan Ḥān: *Tarğumān-e Wahhābīya*, 29-31.

<sup>783</sup> GAL II, 390; S II, 530 ff.

<sup>784</sup> Ibid.

Şiddīq Ḥasan stellte heraus, dass die *Ahl-e ḥadīṭ* eine Gruppe seien, die niemandem blind folge (*ğair muqallidīn*). Da sie sich bisher keiner der vier anerkannten Rechtsschulen angeschlossen hätten, sei nicht nachzuvollziehen, warum sie dann einem Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb nachfolgen sollten. Dieser habe schließlich keine Rechtsschule begründet, sondern sei ein Ḥanbalit gewesen. Er habe auch keine neue Religion begründet, sondern nur eine weitere Sekte (*firqa*). In jedem Falle betonte Şiddīq Ḥasan Ḥān im Namen der gesamten *Ahl-e ḥadīṭ*, dass sie sich in keinsten Weise an Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb gebunden fühlten. Er stellte sogar heraus, dass sich die *Ahl-e ḥadīṭ* auch nicht streng an den Vorgaben ihrer eigenen Führer orientierten. So würde man auch den Größen der eigenen Bewegung (Muḥammad Ismā‘īl; ‘Abdullāh Ġāzīpūrī) nicht blind folgen, also keinen *taqlīd* ihnen gegenüber betreiben. Innerhalb einer Bewegung dürfe es auch Differenzen über gewisse Sachverhalte geben - anders, als es bei der Bewegung Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhābs der Fall gewesen sei.

Trotz seiner Kritik an der arabischen *Wahhābīya* und der von ihm vorgenommenen Trennung bezeichnete Şiddīq Ḥasan Muḥammad Ḥusain Baṭālwī, also einen wichtigen Gelehrten der *Ahl-e ḥadīṭ*, als Anführer der *muwahḥidīn* in Lahore (*sagard-e muwahḥidīn-e Lāhor*).<sup>785</sup> *Muwahḥidūn* war auch die Bezeichnung, die sich die Anhänger Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhābs selbst gegeben hatten. Auch wenn dieser Begriff nichts weiter bedeutet als "Bekenner der Einheit Gottes," erzeugte er nur weitere Verwirrung in der muslimischen Gemeinde mit ihren unzähligen Eigennamen und Schmähbegriffen. Obwohl Şiddīq Ḥasan Ḥān sich und die *Ahl-e ḥadīṭ* mit *Tarğumān-e Wahhābīya* eigentlich von der Bewegung des Nağdīs distanzieren wollte, schuf er mit der Bezeichnung *muwahḥidūn* wieder eine (ungewollte?) Nähe zu ihnen.

Seiner eigenen Meinung nach zog er aber eine scharfe Grenze zwischen den Gruppierungen, die er als Wahhabiten bezeichnete, und denen, die sich *muwahḥidūn* nannten. Letztgenannte Gruppe sah er auch in Indien angesiedelt. Er betonte, dass alle *muwahḥidūn* durch die *Ahl-e ra’y* - hier sind wieder die Barelwīs gemeint - einen schlechten Namen (*bad khward* oder *bad nām*) erhalten hätten. Dadurch seien die *Ahl-e ḥadīṭ* mit *ğihād* und Aufruhr gegen die Briten in Verbindung gebracht worden. Schon Muḥammad Ḥusain Baṭālwī habe in seinen *fatāwā* betont, dass ein *ğihād* durch die *şarī‘a* nicht legitimiert sei. Da Muḥammad Ḥusain die ‘*ulamā*’ im Punjab und viele andere Gelehrte Indiens gefragt habe, die dann seiner Auffassung zugestimmt hätten, könne man eindeutig festhalten: die Opposition oder gar der *ğihād* gegen die Briten seien gegen die Vorschriften der *sunna*, aber auch gegen den Glauben der *muwahḥidūn* (*īmān-e muwahḥidīn*) Indiens. Die arabischen *muwahḥidūn* seien zudem fälschlicherweise davon überzeugt, dass sie die errettete Gruppe (*al-firqa an-nāğīya*) der 73 Gruppen der *umma* sein werde, die am Tag des Jüngsten Gerichts ins Paradies eingehe.<sup>786</sup> Die anderen, nicht auserwählten Gruppen kämen hingegen

<sup>785</sup> Şiddīq Ḥasan Ḥān: *Tarğumān-e Wahhābīya*, 90.

<sup>786</sup> Zum genauen Text vgl. A.J. Wensinck: *Concordance* vi, 249.

in die Hölle. Die Erretteten seien aber nicht die "Wahhābīs", sondern die *Ahl as-sunna wal-ğamā'a* im engeren Sinne, die sich nach dem Vorbild Muḥammads richteten.

#### 4.7.2.3 Loyalität gegenüber den Briten

Şiddīq Ḥasan Ḥān bemühte sich, den Briten zu versichern, dass der Fürstenstaat Bhopal loyal zu ihnen stünde.<sup>787</sup> Diese Loyalität sei bei einigen Gelegenheiten hinlänglich bewiesen worden. So hätte Bhopal den Briten Hilfe bei der Niederschlagung des 'Urābī-Aufstandes in Ägypten (1882)<sup>788</sup> geleistet. Sowohl Truppen als auch Finanzmittel seien dafür zur Verfügung gestellt worden. Zum Dank habe die britische Regierung ein Dankschreiben (*harīṭa*) an Šāh Ğāhān Begum gesandt. Zur Unterstützung der Briten während des Krieges in Afghanistan habe Bhopal sowohl das *Bhopal Contingent* ausgesandt als auch insgesamt mehr als ein *lakh* Rupien zur Verfügung gestellt. Auch im Kampf widerstreitender Gruppen in anderen muslimischen Kleinstaaten habe der Staat Bhopal auf Seiten der britischen Regierung eingegriffen. Als es Auseinandersetzungen zwischen Anhängern der "Wahhābīs"<sup>789</sup> und dem Herrscher von Tonk gab, habe der bereits verstorbene bhopalesische Premierminister (gemeint ist wahrscheinlich Ğamāl ud-Dīn Ḥān) diese in einigen Schreiben zur Mäßigung aufgerufen.

Insgesamt ist *Tarğumān-e Wahhābīya* Şiddīq Ḥasans persönlichstes Buch und das einzige Werk, in dem er sich dezidiert mit der *Wahhābīya* auseinandersetzte. Auch wenn es apologetisch am Tiefpunkt seiner Karriere geschrieben wurde, bleibt spürbar, dass Şiddīq Ḥasan sich und die *Ahl-e ḥadīṭ* tatsächlich eindeutig von anderen Gruppen seiner Zeit abgrenzen wollte. Das galt vor allem für die *Wahhābīya*. Zum Thema Wahhabiten und ihrer "Begründers" Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb hatte sich Şiddīq Ḥasan Ḥān bereits in zahlreichen Schriften geäußert. Der Beurteilung der historischen Figur Muḥammad b. 'Abd al-Wahhābs durch Şiddīq Ḥasan Ḥān soll der folgende Abschnitt gewidmet sein.

#### 4.7.3 Şiddīq Ḥasan Ḥāns Beurteilung der Person Muḥammad b. 'Abd al-Wahhābs

Şiddīq Ḥasan verfasste mehrere Kurzbiografien Muḥammad b. 'Abd al-Wahhābs: diese finden sich in *Ithāf an-nubalā'*,<sup>790</sup> in *Tāğ al-mukallal*<sup>791</sup> und vor allem im dritten Band von *Abğad al-'ulūm*.<sup>792</sup> In allen genannten Werken kritisierte der Nawwāb Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb bezüglich mehrerer Punkte, er brachte seine Kritik allerdings nicht aus persönlicher Sicht hervor, sondern

<sup>787</sup> Şiddīq Ḥasan Ḥān: *Tarğumān-e Wahhābīya*, 60 f.

<sup>788</sup> Dazu vgl. M.I. Abū Salīm: *Naşīḥāt al-'awāmm wal-'alāqa baina at-ṭauratain al-mahdīya wal-'urābīya*. al-Ḥartūm [ca. 1998]; J.R. Cole: *Colonialism and revolution in the Middle East: social and cultural origins of Egypt's 'Urabi movement*. Princeton 1993.

<sup>789</sup> Interessant ist, dass Şiddīq Ḥasan Ḥān zugibt, dass es in Tonk *Wahhābīs* gegeben haben soll, während Bhopal ja angeblich immer frei von ihnen war.

<sup>790</sup> IḤĀF, 413-416.

<sup>791</sup> TM, 310 f. Auffällig ist, dass diese Biografie im Verhältnis zu der der Āl as-Şa'ūd sehr kurz ist.

<sup>792</sup> ABĞAD iii, 191-203, wobei die Biografie Muḥammad b. Ismā'īl al-Yamanīs, Şaukānīs und 'Abd al-Wahhābs ineinander übergehen.



"versteckte" sich und seine persönliche Meinung hinter Vorwürfen früherer Kritiker der Wahhabiten, an vorderster Front aš-Šaukānī.

Es ist bereits an anderer Stelle dieser Arbeit darauf hingewiesen worden, dass Muḥammad b. ʿAlī aš-Šaukānī zunächst wohlwollend die Entwicklung im Nağd beobachtet hatte: mit Bewunderung hatte er zunächst den Pakt (*baiʿa*) zwischen Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb und Muḥammad b. Saʿūd (st. 1765)<sup>793</sup> kommentiert, ebenso die folgenden Eroberungen unter Saʿūds Sohn ʿAbd al-ʿAzīz (st. 1802). Etwas zurückhaltender sah Šaukānī bereits die zweifache Eroberung Mekkas (1803 und 1806) und Medinas (1805) durch ʿAbd al-ʿAzīz' Sohn Saʿūd. Dennoch hielt Šaukānī zunächst eine enge Bindung an die *Wahhābīya* aufrecht. Ein wahrscheinlicher Grund dafür war, dass sowohl Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb als auch Šaukānī Bewunderer der Ibn Taimīya-Familie, d.h. sowohl ʿAbd as-Salāms als auch seines noch prominenteren Enkels Tāqī ad-Dīns waren.<sup>794</sup> Vor allem in Šaukānīs Werk *ad-Durr an-nadīd fī ihlāṣ kalimat at-tauḥīd* wird die Adaption der Position Taqī ad-Dīn Ibn Taimīyas in Bezug auf die Anhänger des Grabkultes (*muqabbirūn*) spürbar. Man kann also davon sprechen, dass Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb und Šaukānī bei der Behandlung bestimmter Themenkomplexe, wie der Eliminierung von *bidaʿ* aus der Gesellschaft auf einen gemeinsamen Textkorpus zurückgriffen (vgl. Kapitel 4.5.3.). Schon alleine aufgrund dieser Tatsache darauf zu schließen, dass Šaukānī ein *Wahhābī* gewesen ist,<sup>795</sup> ist allerdings unrichtig. Korrekt ist auf der anderen Seite, dass Šaukānī anlässlich des Todes Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhābs eine lange *qaṣīda* verfasste und an den Herrscher Dirīyas schickte, in der er nicht müde wurde, die Verdienste Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhābs zu betonen.<sup>796</sup>

Diese positive Einschätzung Šaukānīs änderte sich allerdings völlig, als die *Wahhābīya* erfolgreich versuchte, ihren Einflussbereich in den Jemen auszudehnen. Unter ʿAbd al-ʿAzīz erstreckte sich der Einflussbereich der *Wahhābīya* schließlich bis in das Küstengebiet der Tihāma. Šarīf Ḥammūd (st. 1818) sah die Chance, seine eigene Machtposition zu erweitern und schloss ein Bündnis mit den Wahhabiten. Wahrscheinlich war es eine Folge dieser Allianz, dass im Jemen schon bald die ersten *ṣūfī*-Gräber dem Erdboden gleichgemacht wurden.<sup>797</sup> Von der Situation in der Tihāma aufgerüttelt, änderte sich die Stimmung gegenüber der *Wahhābīya*: musste man in Šanʿāʿ nun doch nicht nur erhebliche Gebietsverluste des Imamats, sondern auch eine "Wahhabisierung" des Jemen befürchten. In dieser Situation wandte sich Šaukānī von der *Wahhābīya* ab und brachte nunmehr etliche Kritikpunkte an der Dogmatik der *Wahhābīya* vor, die zuvor für ihn nicht von Bedeutung gewesen waren.

<sup>793</sup> Biografien und kurze - relativ neutrale - Schilderung der Ereignisse in TM, 300 ff.

<sup>794</sup> B. Haykel: *Revival and reform*, 134, *Badr* i, 64 und TM, 456 f.

<sup>795</sup> B.D. Metcalf: *Islamic revival*, 278.

<sup>796</sup> ʿAbdallāh b. Muḥammad Abū Dāhiš: "al-Qaṣīda al-lāmīya fī riṭāʿ aš-Šaiḥ Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb lil-Qāḍī Muḥammad b. ʿAlī aš-Šaukānī". *Journal of Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University* 4 (Feb. 1991), 211-248.

<sup>797</sup> B. Haykel: *Revival and reform*, 137 f. R.S. O'Fahey: *Enigmatic saint*, 86 ff.

Auch andere direkte Schüler Šaukānī fühlten sich ebenfalls befeissigt, ihr Missfallen über die *Wahhābīya* auszudrücken. Vor allem der Šaukānī-Kommentator und *ḥadīṭ*-Gelehrte ‘Abd ar-Raḥmān al-Bahkalī<sup>798</sup> (1768-1832) kritisierte die Zustände in der Tiḥāma unter der Herrschaft Ḥammūds in seinem Werk *Nafḥ al-‘ūd bi-dīkr daulat aš-Šarīf Ḥammūd*.<sup>799</sup> Šiddīq Ḥasan zitierte lange Passagen aus diesem Werk,<sup>800</sup> in denen Bahkalī die blutige Eroberung Mekkas und Medinas durch Sa‘ūd b. ‘Abd al-‘Azīz schilderte. Bahkalī hielt, wie Šaukānī, ein vom *imām* verliehenes Amt inne: er war *qāḍī al-quḍāt* und dürfte sich wie Šaukānī von den wahhabitischen Eroberern bedroht gefühlt haben.

Zur erneuten Bedrohung der Macht des Imamats kam es ab 1812 durch eine osmanisch-ägyptische Allianz, deren Truppen, angeführt von Ibrāhīm Paša, zunächst den Nağd und den Ḥiğāz eingenommen hatten. 1818 schließlich kam es dann auch in der Tiḥāma zu militärischen Auseinandersetzungen, in deren Verlauf Ḥammūd getötet wurde. Nun musste der Imām al-Mahdī b. ‘Abdallāh befürchten, dass sein Herrschaftsgebiet ebenfalls von den Ägyptern überrannt würde. Aus diesem Grund wurde Šaukānī als Gesandter des Imāms ausgewählt, um die drohende Eroberung zu verhindern. Interessant ist, dass der Šaukānī-Schüler Muḥammad ‘Ābid as-Sindī ebenfalls als Unterhändler des Imamats nach Kairo entsandt wurde. Beide Diplomaten erreichten ihren Zweck: durch die Zahlung einer bestimmten Summe konnte sich das Imamats von der ägyptischen Eroberung freikaufen. Auch die Tiḥāma wurde wieder an den Imām zurückgegeben. 1824 musste Šaukānī dann allerdings die erneute wahhabitische Eroberung des Nağd miterleben. Seine negative Haltung zur *Wahhābīya* behielt er bis zu seinem Tod im Jahr 1834.

Bereits eine Generation vor Šaukānī hatte der prominente jemenitische Gelehrte Muḥammad b. Ismā‘īl al-Amīr einen deutlichen Gesinnungswandel bezüglich der *Wahhābīya* vollzogen. Die Ursache für die veränderte Einstellung Muḥammad b. Ismā‘īls wurde von Šiddīq Ḥasan Ḥān in *Abḡad al-‘ulūm* ausführlich und unkommentiert dargestellt. Der von Šiddīq Ḥasan Ḥān wörtlich übernommene Bericht Muḥammad b. Ismā‘īl al-Amīr al-Yamanīs<sup>801</sup> berichtete von einem Besuch eines gewissen Mirbad b. Aḥmad im Jahre 1170 / 1757 in Muḥammads Haus. Mirbad war ein Schüler Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhābs gewesen und sah sich durch eine Lob-*qaṣīda* auf die *Wahhābīya* des Muḥammad Ismā‘īls veranlasst, den Verfasser persönlich aufzusuchen. Er verweilte fast sieben Jahre bei Muḥammad b. Ismā‘īl, und bevor er in seine Heimat zurückkehrte, erwarb er von ihm einige Werke Ibn Taimīyas und Ibn Qayyim al-Ġauzīyas, um sie Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb zu übermitteln.

In der Folgezeit seien Muḥammad b. Ismā‘īl dann erstmals negative Berichte über Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb zu Ohren gekommen, die er (Muḥammad Ismā‘īl) nicht habe wahrhaben

<sup>798</sup> Badr i, 318-22; M. Zubāra: *Nail al-waṭar* ii, 23-25; R.S. O’Fahey: *Enigmatic saint*, 90 ff.

<sup>799</sup> GAL 00.

<sup>800</sup> ABĠAD iii, 201 ff. Siehe *Talḥiṣ Nafḥ al-‘ūd fī ayyām aš-Šaiḥ Ḥammūd*. MS, Nadwa / Lucknow.

<sup>801</sup> ABĠAD iii, 191 f.

wollen. Er habe aus diesem Grunde alles geaugnet, was über den *takfir*, den Raub von Eigentum und die Tötung von Menschen behauptet wurde. Dann allerdings sei Šaiḥ Mirbad, der mittlerweile über eine hohe Reputation verfügte, erneut zu ihm gekommen und habe einige Schriften Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhābs mitgebracht,

"in denen er sich mit dem *takfir* der Gläubigen (*ahl al-īmān*), ihrer Tötung und dem Raub ihres Eigentums beschäftigte. Wie sahen somit seinen Charakter (*aḥwāl*), seine Taten und seine Aussagen bestätigt. Wir erkannten, dass seine Angelegenheiten die Angelegenheiten eines Mannes sind, der [nur] einen Teil der *šarī’a* kennt. Er hatte die Angelegenheit nicht richtig geprüft, und hatte nicht diejenigen studiert, die ihn auf den richtigen Pfad geführt hätten[...], sondern kannte nur einige Werke des Šaiḥs Abū l-‘Abbās Ibn Taimīya und seines Schülers Ibn Qayyim al-Ġauzīya. Er folgte ihnen blind, und [dennoch] ungenau, obwohl sie doch beide den *taqlīd* untersagt hatten. Als wir uns über seine Angelegenheiten klar wurden und in den Schriften seine Aussagen erkannten, erinnerte ich mich daran, dass ich seine Sache gepriesen hatte, durch die Verse, die ich an ihn gerichtet hatte. Nun oblag es mir, mit dem zu brechen, was ich ihm geschickt hatte und das zu lösen, was mich mit ihm verbunden hatte."<sup>802</sup>

Seine nunmehr negative Haltung zum Thema *Wahhābiya* fasste der Amir in einer längeren *qaṣīda* zusammen, die sich ebenfalls in Šiddīq Ḥasans Besitz befunden haben soll. Darin kritisierte er nochmals sowohl den *taqlīd* der hanbalitischen Rechtsschule als auch den ungerechtfertigten *takfir*.<sup>803</sup>

Šiddīq Ḥasan Ḥān konnte sich mit diesen Kritikpunkten der jemenitischen Gelehrtenschaft völlig identifizieren. Obwohl er von der Richtigkeit der Reformbestrebungen Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhābs überzeugt war, war ihm die Radikalität der *Wahhābiya* zugleich ein Gräuel. Vor allem das Blutvergießen bei der Eroberung Mekkas 1803 und die dabei von den wahhabitischen Eroberern begangenen Massaker an der Zivilbevölkerung fanden bei Šiddīq Ḥasan keinerlei Rechtfertigung. Zur deutlichen Schilderung der Schreckenstaten zitierte er Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhābs schärfsten Kritiker: dessen eigenen Bruder Sulaimān. Zur weiteren Unterstützung seiner Missbilligung der Taten der *Wahhābiya* führte Šiddīq Ḥasan die Worte seines eigenen Lehrers Muḥammad b. Nāṣir al-Ḥāzimī, eines Schülers von Šaukānī an,<sup>804</sup> der zunächst folgendes geäußert hatte: "Er [i.e. Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb] ist ein gelehrter Mann, der das befolgt, wovon er in seiner Seele überzeugt ist."<sup>805</sup>

Dann warf Ḥāzimī Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb jedoch vor, ohne jeglichen Beweis *takfir* von Muslimen begangen zu haben und zudem sündloses Blut der Muslime vergossen zu haben. Zwischen Ḥāzimī und Da‘ūd b. Sulaimān b. Ğirġīs an-Naqšbandī<sup>806</sup> (gest. 1882) entbrannte darauf-

<sup>802</sup> ABĠAD iii, 196 f.

<sup>803</sup> Muḥammad Ismā‘īl aṣ-Šan‘ānī: *al-Qaṣīda ad-daiya*. Bairūt 1966.

<sup>804</sup> Siehe Kapitel 2.3.4.

<sup>805</sup> IḤĤĀF, 414.

<sup>806</sup> Zu Da‘ūd siehe: ‘A.R. Baiṭār: *Ḥilyāt al-baṣar* i, 610f.; Ḥ. Ziriklī: *al-A‘lām* ii, 332; G. Steinberg: *Religion und Staat*, 85; R. Schulze: *Islamischer Internationalismus*, 137; E. Peskes: *Muḥammad b. ‘Abdalwahhāb*, 126.

hin über die Frage der Radikalität der *Wahhābīya* ein Streit, der mittels eines sehr polemischen Schriftwechsels ausgetragen wurde: Da'ūd b. Sulaimān kritisierte die Wahhābiten in seiner Schrift *Ṣulḥ al-iḥwān fir-radd 'alā man qāla 'alā muslimīn biš-šakk wal-kufrān*,<sup>807</sup> worauf ihm Muḥammad b. Nāṣir mit seiner Schrift *Fatḥ al-mannān fī tarǧīḥ ar-rāǧiḥ wa-ta'zīf az-zā'if min ṣulḥ al-iḥwān* antwortete. Darin verteidigte er zwar das Vorgehen der Wahhābiten, musste allerdings die Richtigkeit der beiden oben genannten Kritikpunkte einräumen. Ṣiddīq Ḥasan stellte sich durch seine ausführlichen Zitate der Kritik hinter seinen Lehrer und die von ihm getätigten Aussagen.

Ṣiddīq Ḥasan stellte also den seiner Ansicht nach übertriebenen Fanatismus (*ǧulūw*) der *Wahhābīya* in den Mittelpunkt seiner Kritik. Doch er fand auch andere Punkte in der Dogmatik der *Wahhābīya*, die bereits Šaukānī moniert hatte. Beispielsweise zitierte er aus Šaukānīs *al-Badr aṭ-ṭālī'*:

"So denken einige Leute, dass er [i.e. Muhammad b. 'Abd al-Wahhāb] den Überzeugungen der Ḥārīǧiten anhängt (*i'tiqād-e ḥawāriǧ*), doch ich denke nicht, dass das zutreffend ist. So befolgen der Herrscher des Naǧd und seine Anhänger das, was Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb sie gelehrt hat, und der ist ein Ḥanbalit. Dann studierte er *ḥadīṭ* in Medina, kehrte in den Naǧd zurück, und er begann, gemäß der *iǧtihādāt* der späteren Generationen der Ḥanbaliten zu handeln, wie Ibn Taimīya und Ibn Qayyim. Doch dann verfälschte er sie beide."<sup>808</sup>

Diese von Šaukānī vertretene Ansicht deckte sich mit der von Ṣiddīq Ḥasan Ḥān in *Tarǧumān al-Wahhābīya* geäußerten Meinung, dass Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb nicht der Begründer einer neuen Sekte (*firqa*), sondern lediglich ein Ḥanbalit war, der auch noch fälschlicherweise blind den Meinungen Ibn Taimīyas und Ibn Qayyims folgte. Diese Einstellung Ṣiddīq Ḥasans beweist dessen Abgrenzung von Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb vor allem in der Frage des *iǧtihād* in den *furū'*. Die Haltung der frühen *Wahhābīya* zum Thema *iǧtihād* ist allerdings bis heute nicht umfassend erforscht und gilt als uneinheitlich.<sup>809</sup>

Verkompliziert wird die Rezeption der *Wahhābīya* in Indien in Bezug auf die Frage nach dem *iǧtihād* dadurch, dass die Deobandīs der festen Ansicht sind, dass alle *ǧair muqallidīn* sich auf Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb bezogen. Diesem sagen sie jedoch nach, dass er auch ein *muqallid* gewesen sei und sogar *taqlīd-e šaḥṣī*<sup>810</sup> geübt habe. Er sei in allen rechtlich relevanten Fragen ein Hanbalit gewesen. Das war von den Deobandīs insofern als Angriff auf die Dogmatik der *Ahl-e ḥadīṭ* gemeint, als dass sie den *Ahl-e ḥadīṭ* unterstellten, sich nicht an ihre eigenen Regeln zu halten und einem Ḥanbalī blind folgten. Ṣiddīq Ḥasan bestätigte diesen Vorwurf insofern, als dass er feststellte, dass Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb tatsächlich "nur" ein Hanbalit war, dessen Mei-

<sup>807</sup> GAL S II, S. 789-790

<sup>808</sup> G. Steinberg: *Religion und Staat*, 334.

<sup>809</sup> Eine ausführliche Darstellung dieser widersprüchlichen Haltung der *Wahhābīya* zum Thema *iǧtihād* bei G. Steinberg: *Religion und Staat*, 295-303.

<sup>810</sup> M.S. Ḥān: *al-Kalām al-mufīd*, k; M. Ikrām: *Mauǧ-e kauṭar*, 61, wo unterstellt wird, dass bereits Sayyid Aḥmad *taqlīd-e šaḥṣī* in Bezug auf die *Wahhābīya* betrieb.

nung allerdings in keiner Weise für die *Ahl-e ḥadīṭ* bindend gewesen sei. Wichtig ist, dass er sich in diesem Punkt der Lehren der *Ahl-e ḥadīṭ* von Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb abgegrenzt wissen wollte. Aus diesem Grund erscheint sein Gesamturteil zum Thema *Wahhābiya* zwar recht positiv, allerdings nicht überschwänglich.

Ṣiddīq Ḥasan Ḥān fasste seine Aussagen zum Thema Wahhabiten in *Abḡad al-‘ulūm* folgendermaßen zusammen.<sup>811</sup> Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb sei jemand, über den die Menschen unterschiedlicher Auffassung gewesen seien. Die einen, so Ṣiddīq Ḥasan Ḥān, lobten ihn, seine Aussagen, seine Taten, seine Schriften und alles, wozu er aufforderte. Sie kämpften für ihn, ergriffen seine Partei und schlossen sich ihm an. Dann gäbe es diejenigen, die ihm jede Kleinigkeit vorhielten und ihm Unglauben und *bida‘* vorwarfen. Die dritte Einstellung, nämlich die Bewegung Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhābs Bewegung ausgewogen und gerecht zu behandeln, scheint der Haltung Ṣiddīq Ḥasans am nächsten gekommen zu sein:

"Unter ihnen [i.e. den Wahhabiten] befinden sich solche, die dem Pfad der Gerechtigkeit folgen und es aus Furcht vor Gott unterlassen, ihm Abirrung vorzuwerfen. Sie akzeptieren das, was an seinen Aussagen richtig ist und verwerfen das, was Qur’ān und *sunna* widerspricht. In diesem unserem Zeitalter ist das der richtige Weg, den auch die Imāme und *salaf* der *umma* bei Meinungsverschiedenheiten und Streitigkeiten über die Religion beschritten haben. Wer von ihrem Pfad abweicht und sich ihrer Gruppe entzieht, der steht am Rande der Grube des [Höllens-] Feuers."<sup>812</sup>

Nur durch eine ausgewogene Haltung könne man die Fanatisierung einzelner Gruppen und weitere Spaltungen der muslimischen *umma* verhindern. Eine extremere Haltung bezüglich der Beurteilung des Verhaltens anderer muslimischer Gruppen, in diesem Fall gegenüber den Wahhabiten, verbiete sich nach Ṣiddīq Ḥasans Auffassung. So betonte er in seinen Schriften immer wieder, dass es beispielsweise einem Muslim nicht gestattet sei, andere Muslime wegen ihrer Taten zu Ungläubigen zu erklären, da dieses auf einen selbst zurückfalle und einen selbst zum *kāfir* mache. So verdeutlichte Ṣiddīq Ḥasan zum einen, dass er den *takfir* - auf der einen Seite VON Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb, auf der anderen Seite GEGEN ihn beispielsweise durch die Barelwīs - in keinem Falle dulden könne und als Gefährdung der *umma* ansah. Dadurch wird aber deutlich, dass Ṣiddīq Ḥasan sich und die frühen *Ahl-e ḥadīṭ* nicht völlig von den Wahhabiten abgrenzte. Lediglich in den Punkten *takfir* und des Tötens von Muslimen distanzierte er sich von den Wahhabiten und ergriff die Partei der jemenitischen Gelehrten Muḥammad b. Ismā‘īl al-Amīr und Muḥammad b. ‘Alī aš-Šaukānī. Die Distanzierung Ṣiddīq Ḥasans von den Wahhabiten erfolgte bereits 1878, als die Erstausgabe des Werkes *Abḡad al-‘ulūm* erschien- und nicht erst in den Jahren 1881 oder 1885, als es auf Druck der Briten politisch opportun wurde. Letztendlich bleibt seine

<sup>811</sup> ABḠAD iii, 200 f.

<sup>812</sup> Ibid., 201.

Meinung zu Muhammad b. 'Abd al-Wahhāb dennoch äußerst widersprüchlich. In Şiddīq Ḥasan Ḥāns Werken finden sich nämlich sowohl äußerst kritische Bemerkungen als auch Äußerungen, die Muḥammad b. 'Abd al-Wahhābs Verhalten eindeutig rechtfertigten.

#### 4.7.4 Şiddīq Ḥasan Ḥān und die *Wahhābīya* im Spiegel der Nachwelt

Interessant ist, dass die Netzwerke, die zwischen den saudischen Gelehrten und den *Ahl-e ḥadīṭ* von den frühen *Ahl-e ḥadīṭ* Bhopals geknüpft wurden, sowohl die innerislamischen Auseinandersetzungen in Saudi-Arabien als auch die in Indien überlebten und sich schließlich noch erheblich verfestigten. Trotz aller Kritik, die Şiddīq Ḥasan an Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb geäußert hatte, wurde er als einer von drei Indern in den (wahhabitischen) Biografiesammlungen *Maşāhīr 'ulamā' an-Nağd* und *'Aqīdat aš-Şaiḥ Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb as-salafīya wa-aṭaruhā fil-'ālam al-islāmī*<sup>813</sup> aufgenommen.

Auch in dem Werk *Da'wat al-imām Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb fī šibh al-qārra al-hindīya* von Abū l-Mukāram 'Abd al-Ġalīl as-Salafī<sup>814</sup> erscheint Şiddīq Ḥasan als ein Gelehrter, der in seinen Schriften die *Wahhābīya* immer unterstützte. Salafī tat sich an einigen Stellen seines Werkes schwer damit, mit der Kritik Şiddīq Ḥasan Ḥāns an Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb umzugehen. An einigen Stellen wirkt sein Versuch, jede positive Äußerung Şiddīq Ḥasans über Muḥammad b. 'Abd al-Wahhābs herauszufiltern, sehr aufgesetzt. Es erscheint wie der Versuch, Şiddīq Ḥasan in die Gruppe der "echten Wahhabiten" einzugliedern: Lediglich die widrigen politischen Umstände hätten Şiddīq Ḥasan Ḥān daran gehindert, sich so offen zu seiner Zugehörigkeit zu den Wahhabiten zu bekennen, wie es den späteren Generationen der *Ahl-e ḥadīṭ* möglich wurde. Şiddīq Ḥasan, so führt Salafī aus, habe sich nur gegen die *Wahhābīya* gewandt, weil das Wort *Wahhābīya* an sich zur damaligen Zeit automatisch implizierte, dass man sich gegen die Briten wandte - und das nicht nur auf politischem Wege, sondern durch den offenen Kampf. Ein Bekenntnis Şiddīq Ḥasans zu den Wahhabiten wäre einem politischen Selbstmord gleichgekommen - das sei wohl auch ihm selbst klar gewesen. So habe er sich mehr oder minder gegen seine ureigenste Überzeugung gegen die *Wahhābīya* gewandt. In derselben Weise interpretierte das auch der berühmte *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrte Mas'ūd 'Ālam Nadwī (st. 1954),<sup>815</sup> der in seiner Monografie über Muhammad b. 'Abd al-Wahhāb das Buch *Tarġumān-e Wahhābīya* folgendermaßen beurteilte: "darin schrieb Nawwāb Şiddīq Ḥasan einige widersprüchliche und negative Dinge. Vielleicht wurde er von den besonderen Umständen seiner Zeit verwirrt. Möge Gott ihm verzeihen."<sup>816</sup>

Mit den "speziellen Zeitumständen" (*apne waqt maḥşuṣ ḥalāt*) ist natürlich der politische Druck der Briten gemeint, der auf führende *Ahl-e ḥadīṭ*-Mitglieder, selbstverständlich nicht nur in

<sup>813</sup> Şāliḥ b. 'Abdallāh b. 'Abd ar-Raḥmān al-'Abūd: *'Aqīdat aš-Şaiḥ Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb as-salafīya wa-aṭaruhā fil-'ālam al-islāmī*. Ġuz' 1-2, al-Madīna, 1417 / 1996.

<sup>814</sup> Abū l-Mukāram 'Abd al-Ġalīl as-Salafī: *Da'wat al-imām Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb fī šibh al-qārra al-hindīya*. ar-Riyād: Maktabat Dār al-Islām, 1413 / 1993, 36-42.

<sup>815</sup> Zu seiner Biografie vgl. Abū l-Ḥasan 'Alī Nadwī: *Purāne čirāġ* i, 325-365.

<sup>816</sup> Mas'ūd 'Ālam Nadwī: *Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb*, 119.

Bhopal, ausgeübt wurde. Auch heute noch wird Şiddīq Ḥasan Ḥān unterstellt, dass er durch seine Position am Hofe seine wahren Einstellungen ständig habe verleugnen müssen.<sup>817</sup> Selbstverständlich sei er ein *Wahhābī* gewesen, der die britische Kolonialherrschaft keinesfalls dulden wollte. Muḥammad Bašīr Saḥsawānī und Şiddīq Ḥasan führten nach Ansicht einiger heutiger saʿūdischer Historiker die Lehren Muḥammad ʿAbd al-Wahhābs in Indien weiter. Dadurch wird eine starke intellektuelle Verbindung konstruiert, die, zumindest im Fall Şiddīq Ḥasan Ḥāns, in der dargestellten Form gar nicht bestanden hat.

Umgekehrt wurden Saʿd b. Ḥamads b. ʿAtīqs *fatāwā* von einer Gruppe indischer ʿulamāʾ ins Urdu übersetzt und Saʿd b. Ḥamad b. ʿAtīq dadurch zu einem Angehörigen der indischen *Ahl-e ḥadīṭ* gemacht.

Von einem komplexen Netzwerk mit all seinen Widersprüchlichkeiten und Konflikten bleiben auf diese Weise in der Betrachtung der Nachwelt nur die offenkundigen Gemeinsamkeiten der beiden Bewegungen: "Islamische Reform," "Rückgriff auf die *as-salaf aṣ-ṣāliḥ*" und "Rezeption der Werke Ibn Taimīyas". Aufgrund dieser Darstellungen ist es nicht weiter verwunderlich, dass Şiddīq Ḥasan bis zum heutigen Tag als *Wahhābī* angesehen wird.

Für heutige *Ahl-e ḥadīṭ*-Mitglieder stellt sich die Sache so dar: Şiddīq Ḥasan Ḥān als "Wahhābī" zu bezeichnen, ist in ihren Augen eigentlich überflüssig, da Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb, Muḥammad b. ʿAlī aš-Şaukānī, Şiddīq Ḥasan Ḥān sowie unzählige weitere Gelehrte alle dieselben Ziele verfolgt hätten: Rechtsfindung auf Basis des Qurʾān und der *ḥadīṭe*, Rückkehr zur *sunna* und zum Vorbild der islamischen Gemeinde in Medina. Umgekehrt sei es daher viel zutreffender, Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb als *Ahl-e ḥadīṭ* zu bezeichnen, denn dieser habe sich Zeit seines Lebens am Vorbild des Propheten orientiert. Bei einer derartigen Betrachtungsweise der *Ahl-e ḥadīṭ* wird eine inhaltliche Differenzierung zwischen den Gruppen fast unmöglich, alle Unterschiede werden - vielleicht auch ungewollt - verwischt. Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb war nach Ansicht der *Ahl-e ḥadīṭ* genau wie Ibn Taimīya, Qāḍī ʿIyāḍ (st. 1149),<sup>818</sup> Aḥmad Sirhindī und andere ein Vorbild für die indische Gruppierung, aber ohne dass man diesen Gelehrten strikt folgen würde oder *taqlīd* betreibe. Deshalb sahen sich die *Ahl-e ḥadīṭ* auch niemals als Gruppe, die zu irgend einem festen Zeitpunkt gegründet wurde, sondern als eine Bewegung, die auf den Propheten sowie die *ṣaḥāba* und die *salaf aṣ-ṣāliḥ* zurückgeht. Auf diese Weise versuchte Şiddīq Ḥasan Ḥān auch die Vorwürfe seiner Gegner zu entkräften, dass er bzw. die *Ahl-e ḥadīṭ* der *daʿwa* Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhābs folgten. Seiner Meinung nach war er immer nur ein Anhänger des Qurʾān und der *sunna*.

<sup>817</sup> A.M. as-Salafī: *Daʿwat al-imām*, 40.

<sup>818</sup> M. Talbi: "ʿIyāḍ b. Mūsā", in EI (2), CD-ROM-Edition. Saif, 79. Für Şiddīq Ḥasan spielte dieser ursprünglich aus dem Jemen stammende *muḥaddīṭ* und *faqīh* allerdings nur eine untergeordnete Rolle.

Insgesamt bestritt Şiddīq Ḥasan Ḥān vehement die Zusammenhänge zwischen den Bewegungen Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhābs und Sayyid Aḥmad Şahīds. So schrieb er beispielsweise über Muḥammad Ismā‘īl Şahīd:

"Doch die Feinde Gottes und seines Propheten schreiben seine [i.e. Muḥammad Ismā‘īl] Taten der Bewegung Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhābs zu, und behaupten, dass sie die *Wahhābiya* angenommen hätten. Dieses ist jedoch nicht richtig, weil sie weder den Nağd noch Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb kannten. Diese Bemerkungen liegen in den Ungereimtheiten der Zeit und in der Feindschaft einiger Menschen gegen diesen Glauben begründet."<sup>819</sup>

Diese Verteidigung von Muḥammad Ismā‘īl durch Şiddīq Ḥasan Ḥān ist gleichzeitig auch eine Verteidigung seiner eigenen Person. Der der Gegner Şiddīq Ḥasan Ḥān, dass dieser ein "Wahhābī" gewesen sei, beruht zum einen auf der simplifizierenden Annahme, dass einige wenige Gemeinsamkeiten ausreichen, ein Etikett für alle ähnlichen islamischen Gruppierungen zu vergeben. Zum anderen beanspruchten die Wahhabiten für sich selbst, mit Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb gleichsam den Erfinder aller reformistischen islamischen Bewegungen der gesamten islamischen Welt gestellt zu haben. Auch wenn die heutigen *Ahl-e ḥadīṭ* in finanzieller Hinsicht abhängig von den Wahhabiten sind und sich gerne und freiwillig in eine Reihe mit arabischen Gelehrten wie Ibn Qayyim etc. stehen, so beharren sie doch auf gewissen Eigenständigkeiten. Das lässt sich teilweise damit begründen, dass Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb nun einmal ein Araber war, die indischen Bewegungen sich auch aus nationalistischen Gründen zunächst lieber unabhängig gaben.

#### 4.7.5 "Wahhābīs": Eine Einschätzung aufgrund der bhopalesischen Quellen

Şiddīq Ḥasan beklagte in seinem Werk *Tarğumān-e Wahhābiya*, dass es die Barelwīs gewesen seien, die den Begriff *Wahhābiya* aufgenommen hätten, um die *Ahl-e ḥadīṭ* zu kritisieren und in einem schlechten Licht darzustellen.

Tatsächlich erfolgten derartige Diffamierungen sowohl im innerislamischen Diskurs als auch gegenüber den britischen Behörden, und Şiddīq Ḥasan Ḥān war ein Opfer einer regelrechten Hetzkampagne, in deren Mittelpunkt das Wort "Wahhābī" stand. Die Anschuldigung des Wahhabitentums schien bisweilen auszureichen, um eine ganze Gruppe unter britische Beobachtung zu stellen und regelrecht kaltzustellen. Sie reichte Ende des 19. Jahrhunderts völlig aus, um einen Gelehrten bei den Briten in Misskredit zu bringen und, wie im Falle Şiddīq Ḥasan Ḥāns, eine Karriere zu beenden. Şiddīq Ḥasans Nachfahr Sayyid ‘Alī Ḥasan Mujib war der Ansicht, dass die Ursache für die Unbeliebtheit der *Ahl-e ḥadīṭ* bei den Briten auch in in ihrer

<sup>819</sup> Muḥammad Şiddīq Ḥasan Ḥān: *al-Ḥiṭṭa fī dīkr aṣ-ṣihāḥ as-sitta*. Lāhor 1977. Die Erstausgabe dieses Werkes erschien bereits 1866 und enthält damit m.E. eine frühzeitige Abgrenzung der reformistischen Bewegungen Indiens von den arabischen Wahhabiten. Die Behauptung Şiddīq Ḥasans, dass die Anhänger der *Tariqa* den Nağd nicht kannten, entspricht wohl nur zum Teil der Wahrheit, da während der Pilgerfahrt Kontakte auch zu nağdischen Gelehrten geknüpft wurden und sich zahlreiche Nağdis später zum Studium in Indien aufhielten.



Organisationsstruktur zu suchen war: während sich die sufisch orientierten Gruppen nach Meinung der Briten durch ihre Ausrichtung auf einen *šaiḥ* leicht im Sinne der Kolonialherren kontrollieren liessen, akzeptierten die *ğair muqallidīn* in deren Augen scheinbar keine einheitliche Autorität - außer der Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhābs. Diese britische Interpretation des Auftretens der *Ahl-e ḥadīṭ* machten sich die Barelwīs und andere Gegner der *Ahl-e ḥadīṭ* im innerislamischen Diskurs zu Nutze und stellten die *Ahl-e ḥadīṭ* als "Wahhābīs" dar.

Sulṭān Ğahān Begum und ihre Urgroßmutter Qudsīya Begum waren sich wohl der Wirkung der Formel *Wahhābī* bewusst, als sie sie gegenüber Sir Lepel Griffin ins Spiel brachten. Griffin hatte mit wachsendem Misstrauen die Auseinandersetzungen und Debatten betrachtet, die die *Ahl-e ḥadīṭ* Bhopals mit der *Aḥmadīya* und dem Barelwīs führte. Die Haltung Griffins zur *Aḥmadīya*, von deren uneingeschränkter Loyalität er fest überzeugt war, ist bereits an anderer Stelle dieser Arbeit erwähnt worden. In jedem Falle war Griffin sofort dazu bereit, auf den Vorwurf des Wahhabitentums gegenüber Ṣiddīq Ḥasan Ḥān zu reagieren, und Ṣiddīq Ḥasan dafür hart zu bestrafen. Die Briten zeigten sich zu dieser Zeit nervös und gereizt bei allen Meldungen aus der islamischen Welt, die nur ein gewisses Maß an Aufruhr hätten bedeuten können. Nach den Erfahrungen im Sudan befürchteten sie nun ähnliche Vorkommnisse in allen Ländern mit muslimischer Bevölkerung. Aus diesem Grunde waren ihrer Ansicht nach alle Aufständischen "Wahhābīs".

Einmal mit diesem Etikett versehen, wurde Ṣiddīq Ḥasan Ḥān die Bezeichnung "Wahhābī" nicht mehr los. So schrieb N. Bano Ruhi, Lehrbeauftragte am *Saifia College* in Bhopal: "He was puritan in religious outlook which was nearer to Wahabi sect. The Wahabis are well known for their enmity against the British Government."<sup>820</sup> Auch Autoren der hinduistischen Geschichtsschreibung sehen Ṣiddīq Ḥasan Ḥān heute noch als wahhabitischen Fanatiker, der dem friedlichen Zusammenleben von Hindus und Muslimen in Bhopal negativ gegenüber gestanden hätte. "In the meantime it was widely believed that Siddiq Hasan Khan was a Wahhabi (...). Notwithstanding his denial, Siddiq Hasan Khan's intellectual roots were in the Wahhabi cult."<sup>821</sup> Wie an diesem Zitat zu sehen ist, ist auch die Verbindung von Wahhabitentum und *ğihād* gegen die Briten immer noch lebendig in den Köpfen vieler indischer Gelehrter bis zum heutigen Tage. Während die genannten Autoren die Rolle Ṣiddīq Ḥasans als "Wahhābī" durchaus negativ betrachten, wird die Konnotation "Aufrührer gegen die Briten" von anderen Gelehrten positiv betrachtet. Für sie ist das Label "Wahhābī" allerdings eher unangenehm, da es für sie Abhängigkeit (sowohl in ideologischer als auch in finanzieller Hinsicht) von Saudi-Arabien bedeutet.<sup>822</sup> Eine solche Abhängigkeit wird von den indischen und pakistanischen Nationalisten

<sup>820</sup> Nusrat Bano Ruhi: "The Peoples' movements in the Bhopal from 1847 to 1956", in S.A. Ashfaq: *Bhopal past and present*, Appendix no. 20.

<sup>821</sup> R. Verma: *Freedom struggle*, 21.

<sup>822</sup> Ph. Lewis: *Islamic Britain*, 84 f.; D. Joly: *Britania's crescent*, passim.

eher ungern gesehen.<sup>823</sup> So schrieb bereits M. Ahmad Khan in seiner Untersuchung über die *Farā'idīs*,<sup>824</sup> dass die modernen Gelehrten des indo-pakistanischen Subkontinents sich entschieden gegen die Verbindung indischer Bewegungen zu Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb wehrten. Sie beriefen sich vielmehr darauf, dass fast alle Reformbewegungen sich auf Šāh Walīullāh zurückführten. M. Gaborieau wies zurecht darauf hin, dass die Anhänger der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* und ihre Nachfolger "aus Gründen des nationalen Stolzes" eine Verflechtung mit Saudi-Arabien negieren.<sup>825</sup>

Dieses ist sicherlich auch im Falle der *Ahl-e ḥadīṭ* und Šiddīq Ḥasan Ḥāns korrekt. Allerdings wird mit der Ablehnung der Verbindung zu Saudi-Arabien dann von denselben Gelehrten gerne übersehen, dass es ja ein zweiter arabischer Einfluss - nämlich der Šaukānīs - war, der die Entstehung der *Ahl-e ḥadīṭ* in großem Maße bestimmte. Erst in den letzten Jahren hat Šaukānī wieder Eingang in die Geschichtswerke der *Ahl-e ḥadīṭ* gefunden. Dennoch ist insgesamt gesehen seine Rolle für die Entstehungsphase der *Ahl-e ḥadīṭ* und sein Einfluss auf Šiddīq Ḥasan bisher nur unzureichend berücksichtigt worden. Dieses ist auch darauf zurückzuführen, dass der indigene Einfluss durch Šāh Walīullāh immer wieder überbetont wurde, während der Šaukānīs dahinter völlig zurücktrat. Metcalf bezeichnete sogar Šaukānī als Wahhabiten und subsumierte dadurch ebenfalls die indischen Schüler des Jemeniten unter derselben Kategorie. Wenn sogar Šāh Walīullāh im Zuge der Suche nach dem Phänomen "Wahhābī" von einigen Gelehrten als Wahhabit betrachtet wurde, wundert es nicht, dass die *Ahl-e ḥadīṭ*, die sich ja bis heute auch als legitime Nachfolger Šāh Walīullāhs sehen, gegen diese Etikettierung wehren.<sup>826</sup> Die *Ahl-e ḥadīṭ* errangen zumindest einen Teilerfolg im Kampf gegen das von ihnen so ungeliebte Etikett "Wahhābī", als Muḥammad Ḥusain Batālwī erreichte, dass dieser Begriff im Zusammenhang mit den *Ahl-e ḥadīṭ* nicht mehr in der offiziellen Korrespondenz des britischen Verwaltungsapparates verwendet wurde. Dieses änderte allerdings nicht viel an der Haltung der Briten gegenüber den *Ahl-e ḥadīṭ*: gab es beispielsweise im Census Report für den Punjab 1881 höhere Zahlen für Wahhābīs als für *Ahl-e ḥadīṭ*, wurden ab 1921 keine Wahhābīs, sondern nur noch *Ahl-e ḥadīṭ* gezählt. Wie B.A. Khan feststellte, wurde nun der Begriff *Wahhābī* umgekehrt durch *Ahl-e ḥadīṭ* ersetzt, was auch keine wirkliche Trennung der beiden Begriffe bedeutete.<sup>827</sup>

Somit verbreitete sich die Kombination der "Wahhābī" und *Ahl-e ḥadīṭ* auch in Europa, wo er sich als eine Art Schreckgespenst in der westlichen Literatur über den Islam wiederfand.

<sup>823</sup> M. Gaborieau: "Criticizing the sufis", 464.

<sup>824</sup> M.A. Khan: *History of the Farā'idī movement*, xxxix.

<sup>825</sup> M. Gaborieau: "Criticizing the sufis", 464.

<sup>826</sup> Vor allem Mas'ūd 'Ālam Nadwī: *Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb*, 98: "Es ist die nicht zu widerlegende Wahrheit, dass die *tağdīd*- und *ğihād*-Bewegung Sayyid Aḥmad Šahīds und Muḥammad Ismā'īl Šahīds keinen Ursprung in der nağdischen Bewegung hatte (...*ḥaqīqat he ke Ḥadrat Sayyid Aḥmad Šahīd aur Maulāna Ismā'īl Šahīd kī taḥrik-e tağdīd wa-ğihād par nağdī da'wat kā bil-kull aṭar nehiṅ pā*).

<sup>827</sup> Bashir Ahmad Khan: "Replacement of the term Wahhabi by Ahl-I-Hadith: a historical analysis". *Islam and the Modern Age* 32 iii (2001), 51-73.

Dabei war die Tendenz vorhanden, alle muslimischen Gelehrten mit bestimmten inhaltlichen Anliegen in die Kategorie "Wahhābī" zu stecken.<sup>828</sup> Die Diskussion um "Wahhābīs" und ihren Einfluss in der gesamten islamischen Welt erhielt durch zahlreiche Werke von Orientalisten einen deutlichen Impetus, beispielsweise durch Hamilton Gibbs Werk *Modern Trends in Islam*,<sup>829</sup> in dem er deutlich von der britischen Einstellung gegenüber der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* inspiriert wurde. Dieses drückte sich beispielsweise dadurch aus, dass er die Mitglieder dieser Bewegung als Wahhabiten bezeichnete. Daraus folgerte er, dass die saudischen Wahhābīs zahlreiche andere Bewegungen in der arabischen Welt beeinflusst hätten, darunter auch solche unterschiedlichen Bewegungen wie die *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* und die *Farā'īdīs* in Indien, die *Sanūsīya* in Nordafrika, aber auch andere Bewegungen in so geografisch voneinander getrennten Regionen wie Nigeria und Sumatra. Gibb bemühte sich allerdings nicht weiter um einen genauen Beleg seiner These in Bezug auf die Art der Beeinflussung und nahm auch keine inhaltliche Bewertung der Schriften der unterschiedlichen Bewegungen vor, um die Berührungspunkte aufzuführen. Er ist mithin der Versuchung erlegen, von den offensichtlichen Ähnlichkeiten der Lehren der reformistischen Bewegungen des 19. Jahrhunderts davon auszugehen, dass alle Gruppen durch den Kontakt zu Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb entstanden, weshalb er sie unter dem Label *Wahhābī* zusammenfasste. Diese Diskussion hat einen geradezu aktuellen Bezug, als dass der Begriff "Wahhābī" von westlichen Autoren auch heutzutage im Kontext mit dem "Terror der Taliban" und der *al-Qā'ida* gebraucht wird. Während das Wahhabitentum in Saudi-Arabien nicht erfolgreich gewesen sei, sei es unter kolonialen Bedingungen in Indien in den *madāris* ein Erfolgsmodell geworden, das bis zum heutigen Tage fortbestehe.<sup>830</sup>

Qeyamuddin Ahmad versuchte sich 1966 daran, substantiellere Verbindungen zwischen indischen reformistischen Gruppen (allen voran die *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya*) und den "echten Wahhābīs" aufzuzeigen.<sup>831</sup> Ahmad ging im Unterschied zu Gibb von den tatsächlichen Beziehungen der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* nach Mekka aus und schloss daraus, dass die offensichtlichen dogmatischen Ähnlichkeiten aller von ihm untersuchten Gruppen auf realen Zusammenhängen und Kontakten basieren und dass alle diese Gruppen die Bezeichnung *Wahhābī* verdienen. Als Dreh- und Angelpunkt für die Entstehung der indischen *Wahhābīya* soll das Mekka der *ḥaǧǧ*-Saison 1821/22 gedient haben. Zu diesem Zeitpunkt sollen sich sowohl Sayyid Aḥmad als auch die Anführer der *Farā'īdīs* (Tītū Mīr) und der *Padrī*-Bewegung<sup>832</sup> Indonesiens in Mekka

<sup>828</sup> Gegen solche Versuche der Etikettierung von muslimischen Widerstandgruppen als Wahhabiten oder Neo-Sufis wandte sich auch Alexander Knysh: "Sufism as an explanatory paradigm". *WI* 42 (2000), 139-173. Knysh kritisierte die Tendenz der Orientalistik, Sufis und "Neo-Sufis" mit "auführerischen Bewegungen" gleichzusetzen. Anstatt davon auszugehen, dass sie "Auführer waren, weil sie Sufis waren, sollte man die sufischen Bewegungen aus einer breiter angelegten Perspektive betrachten.

<sup>829</sup> H. Gibb: *Modern trends in Islam*. Chicago 1947.

<sup>830</sup> Charles Allen: *God's terrorists: the Wahhabi cult and the hidden roots of modern jihad*. London 2007.

<sup>831</sup> Q. Ahmad: *The Wahhabi movement in India*, passim.

<sup>832</sup> Werner Kraus: *Zwischen Reform und Rebellion: über die Entwicklung des Islams in Minangkabau (Westsumatra) zwischen den beiden Reformbewegungen der Padri (1837) und der Modernisten (1908)*. Wiesbaden 1984.

aufgehalten und Kontakte miteinander geknüpft haben. Zugleich sollen sie die wahhabitische Lehre verinnerlicht haben. Bei seinem Versuch die Verknüpfung der reform-orientierten muslimischen Bewegungen dieser Zeit aufzuzeigen, beachtete Ahmad allerdings nicht, dass zu diesem Zeitpunkt der Einfluss der *Wahhābīya* sogar in Mekka und Medina verschwindend gering war. Außerdem verfiel Ahmad immer wieder auf den Sprachgebrauch der innerislamischen Gegner der *Ṭarīqa*, so dass die Mitglieder der *Ṭarīqa-ye Muḥammadīya* und ihre Nachfolger für ihn Wahhabiten blieben. Wo Ahmad sich teilweise sicherlich zurecht bemühte, die gewollten Verbindungen der *muğāhidūn* um die 'Alī-Brüder in Šādiqpur zu den Wahhabiten aufzuzeigen, verabsäumte er es auf der anderen Seite, die Distanzierung der *Ahl-e hadīṭ* von den Wahhabiten durch Šiddīq Ḥasan Ḥān und den Gewaltverzicht großer Teile der Bewegung darzustellen.

Wie der Titel seines Buches *The Wahabi movement in India* bereits verriet, sah Ahmad in der *Ṭarīqa-ye Muḥammadīya* und in ihren Nachfolgern Ableger der saudischen *Wahhābīya*. Dies war für Ahmad nicht einmal als Diffamierung der Inder gemeint. Allerdings versuchte er, Gemeinsamkeiten dort zu entdecken, wo Übereinstimmungen nicht auf der ganzen Linie gegeben waren. Dadurch fielen für ihn auch Šiddīq Ḥasan Ḥān und sein Vater Aulād Ḥasan unter die Kategorie "Wahhābī" - eine Bezeichnung, die Šiddīq Ḥasan aufgrund seiner offensichtlichen Distanzierung zu den Wahhabiten nicht gerecht geworden wäre. Eine solche vorschnelle Einordnung vieler unterschiedlicher Strömungen des Islam in die Kategorie *Wahhābī* wurde von Ahmad Dallal heftig kritisiert.<sup>833</sup> Er untersuchte und verglich die Ansätze der *Wahhābīya*, der *Sanūsīya*, der Bewegung 'Uṭmān Dan Fodios und Šāh Walīullāhs und lehnte ein gemeinsames Etikett für alle Gruppierungen entschieden ab. Dallal forderte vielmehr diejenigen, die eine Bewegung aus einem anderen lokalen Kontext mit den Wahhabiten verglichen, dazu auf, die Inhalte der Hauptwerke aller Bewegungen einer genauen Analyse zu unterziehen, um die Gemeinsamkeiten und die Differenzen herauszuarbeiten.

Im Besonderen kritisierte Dallal auch John O. Volls Netzwerkansatz,<sup>834</sup> in dem dieser "an informal network of renewal-minded scholars that provides the basis for the connections of an inter-regional scale among the various movements that emerged during the 18th century"<sup>835</sup> ausgemacht hatte. Dallal monierte, dass Voll alleine auf Grund der Tatsache, dass Šāh Walīullāh und Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb in der Kurānī-Familie und Muḥammad Ḥayāt as-Sindī gemeinsame Lehrer hatten, geschlossen hätte, dass die indische reformistische Bewegung ihre Wurzeln im Wahhabismus habe.<sup>836</sup> Wie die heutigen *Ahl-e hadīṭ* vertrat Dallal vielmehr die Ansicht, dass sich die indische Tradition Šāh Walīullāhs und die Wahhabiten völlig unabhängig voneinander entwickelten, selbst dann, wenn gemeinsame Lehrer vorhanden waren. Dallals Kritik an Voll ist

<sup>833</sup> Ahmad Dallal: "Origins and objectives", passim.

<sup>834</sup> J.O. Voll: "Muḥammad Ḥayyā al-Sindī and Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb", passim.

<sup>835</sup> J.O. Voll: "Linking-groups", 69.

<sup>836</sup> A. Dallal: "Origins and objectives", 31 f.

insofern unberechtigt, als letzterer niemals behauptet hatte, dass diese gemeinsamen Lehrer ausgereicht hätten, um eine einheitliche Lehre zu entwickeln. Voll achtete, wie es auch im Rahmen dieser Arbeit versucht wurde, vielmehr darauf, wie die einzelnen Gelehrten in das weitere Umfeld der reformistischen Bewegungen eingebettet waren. Dennoch hätte auch Voll mehr auf die Inhalte der von ihm untersuchten Gruppierungen eingehen können. Dann hätte er - wie im Falle Şiddīq Ḥasans - auch die Differenzen zwischen den einzelnen Meinungen wahrnehmen können, die bei Şiddīq Ḥasan beispielsweise zur deutlichen Abgrenzung gegenüber der *Wahhābīya* und anderen Gruppierungen führten.

Insgesamt lässt sich feststellen, dass die Einordnung einer so schillernden Gestalt in Schubladen wie "Wahhābī", Neo-Sufi oder auch *Salafī* einer Person wie Şiddīq Ḥasan Ḥān nur unzureichend gerecht werden kann. Eine Einordnung in eine einzige Denkschule kann seine zahlreichen Beziehungen zu vielen Gruppierungen mit teilweise gegensätzlichen Interessen nicht erfassen. Eine so widersprüchlichen Figur wie Şiddīq Ḥasan Ḥān oszillierte zwischen "Loyalismus" und "Wahhabismus". Oder, um den Gedanken von Sh.M. Khan wieder aufzunehmen, Şiddīq Ḥasan Ḥān war weder ausschließlich Dr. Jekyll, noch war er nur Mr. Hyde. Das zeigt sich in gegensätzlichen und fast gleichzeitig etablierten Kontakten zu den "echten" Wahhabiten Ḥamad b. 'Atīq und den britischen Beamten in Indien. Das beweisen auch seine Verbindungen zur *Salafīya* und zu sufischen Gruppen wie der *Sanūsīya*, deren Einstellungen und Texte von Şiddīq Ḥasan Ḥān eifrig rezipiert und teilweise hinlänglich zitiert wurden.

Eine Analyse der Netzwerke und auch der Schriften Şiddīq Ḥasans beweist, dass die Einflüsse, die auch heute noch bestimmend auf die Lehren der *Ahl-e ḥadīṭ* wirkten, aus der jemenitischen, nicht der saudischen Tradition kamen. Es war Ḥusain b. Muḥsin, der all diese Lehren nach Indien brachte und der auch in den Überlieferungsketten des *ḥadīṭ* als Brücke zwischen indischer und arabischer Tradition fungierte. Eine notwendige Neubewertung der Geschichte Bhopals oder der *Ahl-e ḥadīṭ* in der Anfangsphase sollte dieser Rolle Ḥusain b. Muḥsins gerecht werden, ohne die Rolle Şiddīq Ḥasan Ḥāns als Agent eines großen, vielerlei Interessengruppen umspannenden Netzwerkes zu vernachlässigen.



## 5 Zusammenfassung

In der vorliegenden Arbeit wird Şiddīq Ḥasan Ḥāns Karriere anhand seines *Ego*-Netzwerkes und des Diskurses, in dem er sich verortete, rekonstruiert. Verschiedene Phasen seines Lebens korrespondierten dabei mit verschiedenen Arten sozialer Beziehungen. Einige erwiesen sich als stabil und haltbar, andere Kontakte verfestigten sich gar nicht oder rissen sogar ab. Dieses mag letztlich auch das Scheitern von Şiddīq Ḥasans Karriere erklären.

Der erste Teil dieser Arbeit (Kapitel 2) macht deutlich, dass zur Entstehung der *Ahl-e ḥadīṭ*-Bewegung zunächst einmal ein intellektuelles Klima geschaffen wurde, das die Rezeption von "islamischer Reform" begünstigte. Zunächst, bis etwa Mitte des 18. Jahrhunderts, waren die Gelehrten an den muslimischen Höfen Indiens in der schiitisch geprägten indo-persischen Kultur verwurzelt. Eine Änderung trat ein, als sich indische 'ulamā' zumeist nach ihrer Pilgerfahrt zu Studienzwecken länger in Mekka und Medina aufhielten oder sich dauerhaft dort niederließen. Das Resultat war, dass die Bedeutung von *ḥadīṭ*-Studien anstieg, mit der die Forderung nach einer "authentischen" Überlieferung einherging. Auch die schafiitische Rechtsschule, die die Bedeutung von der Texte von Qur'ān und *sunna* für die Rechtsfindung betonte, gewann an Gewicht. Diese Entwicklungen schlugen sich in den Curricula der indischen *madāris* nieder. Vor allem Delhi mit seinen zahlreichen Sufi-Schreinen wurde zu einem wichtigen Zentrum des Reformislam, wobei hier die *Ṭarīqa Naqşbandīya-Muğaddidiya* besonders erwähnenswert ist. An der *Madrassa-ye Raḥīmīya* des bedeutenden *Naqşbandī*, Rechts- und *ḥadīṭ*-Gelehrten Şāh Walīullāh liefen zahlreiche Stränge des Reformislam zusammen, die die oben erwähnten Entwicklungen bündelten und in Delhi sowie auch in Bhopal ein Klima schufen, die die Entwicklung neuer islamischer Bewegungen begünstigten. Als Protagonisten des Reformislam sind die Söhne und Enkel Şāh Walīullāhs, aber auch einzelne Gelehrte mit Verbindungen zur jemenitischen Tradition zu nennen. Die Reformbestrebungen sowie die häufig damit einhergehende Auseinandersetzung mit der britischen Kolonialmacht wurden maßgeblich von in Delhi lebenden muslimischen Händlern aus dem Punjab (finanziell) unterstützt. In diese Zeit der Veränderungen wurde Şiddīq Ḥasan Ḥān hineingeboren.

In Kapitel 3 dieser Arbeit steht der Aufbau von Şiddīq Ḥasans persönlichem Netzwerk im Mittelpunkt. Zu Beginn seines Lebens griff er auf die von seinem Vater geknüpften Kontakte zu den sunnitischen Gruppierungen Nordindiens und vor allem Delhis zurück. Dabei ist vor allem die *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* zu erwähnen, deren ehemalige Mitglieder und Unterstützer an islamischen Fürstenhöfen Zuflucht gefunden hatten. Şiddīq Ḥasan Ḥāns Vater war ebenfalls Mitglied der *Ṭarīqa-ye Muḥammadiya* gewesen und verfügte über beste Beziehungen zu vielen Gelehrten der oben genannten Bewegungen. Diese Kontakte "vererbte" er an Şiddīq Ḥasan Ḥān, welcher diese **angeborenen und geduldeten** Beziehungen ausnutzen wusste. Sie verschafften ihm beispiels-

weise den Vorteil eines fast kostenlosen Studiums bei bedeutenden *ḥadīṭ*-Lehrern seiner Zeit. Zunächst konzentrierten sich seine Netzwerkverbindungen primär auf indigene indische Reformbewegungen (Kapitel 3.1). *Ṣiddīq Ḥasans* religiöse Ausrichtung veränderte sich allerdings deutlich, als er **zufällig** in Delhi und Bhopal einige Gelehrte kennenlernte, die entweder mit der jemenitischen reformistischen Gelehrtentradition in Kontakt standen oder selbst aus dem Jemen nach Indien gekommen waren. Diese Kontakte beschleunigten ab etwa 1870 den von den Begums in Gang gebrachten Reformprozess in Bhopal (Kapitel 3.2). Nach seiner Heirat mit der Regentin *Šāh Ġahān Begum* war *Ṣiddīq Ḥasan Ḥān* nunmehr in der Lage, seine eigene Macht zu stärken und mit Hilfe der *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrten Bhopals eine Islamisierung Bhopals in seinem Sinne zu erwirken. Seine zu diesem Zeitpunkt wichtigsten Kontakte waren von ihm selbst **erarbeitete** Kontakte (Kapitel 3.3): sie beruhten auf Einladungen von Gelehrten aus ganz Indien, dem Akzeptieren oder Ablehnen von Empfehlungen, dem Aussenden von Buchagenten in die gesamte islamische Welt oder auf Lehrer-Schüler-Beziehungen. Nach und nach kamen immer mehr *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrte nach Bhopal, so dass die *Ahl-e ḥadīṭ* tatsächlich zur vorherrschenden muslimischen Gruppierung im Staat wurden. *Ṣiddīq Ḥasan Ḥān* war sich sehr wohl darüber im Klaren, dass er diesen Anstieg seiner eigenen Bedeutung und auch Autorität seinen Kontakten sowohl zu indischen Gelehrten der reformorientierten *madāris* Delhis als auch primär seinen Verbindungen zur jemenitischen Gelehrtentradition zu verdanken hatte.

*Ṣiddīq Ḥasan Ḥān* bemühte sich auf dem Höhepunkt seiner Karriere, in seinen eigenen Schriften diese Verbindungen zu betonen. Er wollte die Verbindung zu *Muḥammad b. ‘Alī aš-Šaukānī* möglichst kurz, also ohne viele Zwischenglieder in der Überlieferungskette, halten. Aus diesem Grunde konstruierte er eine direkte Verbindung zu *Šaukānī* durch eine *iġāza*, die ihm von dem Jemeniten im Traum überreicht wurde. Auch *Ṣiddīq Ḥasans* eigene Bibliothek wurde auf Grundlage dieser **konstruierten** Netzwerkverbindung zu *Šaukānī* bestückt: deutlich überwogen dort Schriften, die aus dem Jemen kamen. Von geringerer Bedeutung waren hingegen die Werke, die im Allgemeinen auch von den Gelehrten der arabischen *Wahhābīya* studiert wurden, nämlich die von *Ibn Taimīya* oder *Ibn Qayyim al-Ġauzīya*. Bücher beider Gelehrter befanden sich zwar ebenfalls in *Ṣiddīq Ḥasans* Bücheregal, wurden von ihm aber deutlich weniger zitiert, kommentiert oder übersetzt als die Schriften jemenitischer Autoren (Kapitel 3.4).

Trotz *Ṣiddīq Ḥasan Ḥāns* Bemühungen, seine Netzwerkverbindungen in den Jemen zu betonen, griffen seine Gegner seine angeblichen Kontakte zur arabischen *Wahhābīya* auf und benutzten sie dazu, *Ṣiddīq Ḥasan* als religiösen Fanatiker bei den Briten zu denunzieren - mit Erfolg. Im Jahr 1881 nahmen die Briten erste Ermittlungen gegen ihn aus, 1885 wurde er aller seiner Titel enthoben und unter Hausarrest gestellt. Bei näherer Betrachtung der Hintergründe der Affäre um *Ṣiddīq Ḥasans* Absetzung fällt auf, dass es sich bei seinen Gegnern fast ausschließlich



um paschtunische Gruppierungen aus dem Umfeld der Herrscherfamilie am Hofe Bhopals handelte. Dieses lässt auf eher persönliche denn politische oder religiöse Motive für die Anschuldigungen gegenüber Şiddīq Ḥasan Ḥān schließen (Kapitel 3.5).

Dafür spricht auch die Tatsache, dass andere wichtige Gelehrte der *Ahl-e ḥadīṭ* in Bhopal auch nach Şiddīq Ḥasans Absetzung nicht als *Wahhābīs* galten und in ihren Ämtern verblieben. Interessanterweise versuchten diese *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrten auch nicht, öffentlich für Şiddīq Ḥasan einzutreten, um seine Rehabilitierung zu erreichen. Dieses mag zum einen darauf zurückzuführen sein, dass die prominenten *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrten Bhopals nicht selbst in Konflikt mit den Briten geraten wollten. Zum anderen ist wohl auch Şiddīq Ḥasans Stellung innerhalb der *Ahl-e ḥadīṭ*-Bewegung geschuldet, dass sich die anderen Gelehrten nicht für ihn engagierten. In der indomuslimischen Historiographie erscheint Şiddīq Ḥasan zwar immer als der "Star" des *Ahl-e ḥadīṭ*-Netzwerkes, auf den sich alle Beziehungen konzentrieren, bei genauer Betrachtung des *Ahl-e ḥadīṭ*-Netzwerkes in Bhopal fällt jedoch auf, dass sich vielmehr die meisten Kontakte auf den (ursprünglich) jemenitischen *ḥadīṭ*-Gelehrten Ḥusain b. Muḥsin richteten. Er - und nicht Şiddīq Ḥasan Ḥān - galt als oberste *ḥadīṭ*-Autorität im Staat. Und obwohl unter dem Namen Şiddīq Ḥasan Ḥāns die Mehrheit der bhopalesischen *Ahl-e ḥadīṭ*-Werke publiziert wurden, kann man nicht davon reden, dass er - Şiddīq Ḥasan Ḥān - der "Chefideologe" der Bewegung war. Diese Aufgabe kam eindeutig Muḥammad Başīr Saḥsawānī zu. Auch andere wichtige Positionen im Staat Bhopal wurden von *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrten besetzt, ohne dass Şiddīq Ḥasans religiöse Autorität benötigt worden wäre.

Dennoch ist Şiddīq Ḥasans Rolle für die Durchsetzung der Lehren der *Ahl-e ḥadīṭ* nicht zu unterschätzen. Zum einen verfügte er wie kein anderer indischer Gelehrter seiner Zeit über Kontakte zu reformistisch orientierten Gelehrten in zahlreichen islamischen Ländern (Kapitel 3.3.5.1-6). Zweitens hatte auch kein anderer Gelehrter der *Ahl-e ḥadīṭ* einen derartigen finanziellen Hintergrund wie Şiddīq Ḥasan Ḥān. Dieser materielle Aspekt überwog meiner Ansicht nach den religiösen bei weitem, so dass man Şiddīq Ḥasan Ḥān als Finanzier und Geldgeber der *Ahl-e ḥadīṭ* bezeichnen kann. Seine Beziehungen beruhten allzu häufig darauf, dass er aufgrund seines (ökonomischen) Kapitals anderen Gelehrten zu Einfluss verhalf. Das verschaffte ihm zwar einen Ruf als Mäzen, verhalf ihm allerdings nicht zu einer religiösen Reputation, die die anderer *Ahl-e ḥadīṭ* in allen Fragen überstieg.

Die Repräsentation Şiddīq Ḥasan Ḥāns im islamischen Diskurs seiner Zeit steht im Mittelpunkt von Kapitel 4 dieser Arbeit. Dieser islamischen Diskurs wurde in Bhopal und manchmal auch von Bhopal ausgehend in Indien und darüber hinaus geführt. Şiddīq Ḥasan Ḥān war alleine schon durch die große Anzahl seiner Schriften ein aktiver Teilnehmer an diesem Diskurs. In der Anfangsphase seiner Karriere bestimmten in erster Linie Fragen des islamischen Rechts die

Diskussion. Als Gegner Şiddīq Ḥasans und der *Ahl-e ḥadīṭ* traten zunächst primär die Deobandīs auf (Kapitel 4.1.2.6). Über die korrekte Interpretation der islamischen Quellen entstanden ernsthafte Dispute über rituelle Fragen (Kapitel 4.1.3.1-7), wobei sich die beiden Gruppen deutlich im Ritus gegeneinander abgrenzten. Ähnliche Diskussionen gab es anschließend auch mit den Gelehrten des Farangī Maḥall (Kap. 4.1.4). Betrachtet man diese Diskussionen näher, erkennt man, dass es nicht nur um die Frage der "richtigen" Islaminterpretation ging, sondern vielmehr darum, welche Gelehrtengruppe sich den größten Einfluss in Nordindien sichern konnte. Eine derartige Vorherrschaft war mit dem Zugang zu islamischen Fürstenhöfen verbunden - und damit mit Macht, finanziellen Mitteln und beispielweise der Möglichkeit, die eigenen Schriften auf Kosten des Herrschers publizieren zu können. Wie wichtig eine solche Förderung sein konnte, zeigt sich deutlich am Hof von Bhopal.

In der zweiten Phase von Şiddīq Ḥasans Karriere wurde das herannahende Ende der Welt ein bedeutendes Thema in Şiddīq Ḥasans Schriften (Kapitel 4.3). Das Weltenende wurde von vielen muslimischen Gelehrten für das islamische Jahr 1300 (1883) erwartet. Şiddīq Ḥasan hatte für sich selbst im Endzeitdrama die Rolle eines Erneuerers der Religion (*muğaddid*) vorgesehen. Alle Vorstellungen, dass er sich für den erwarteten *mahdī* halten würde, wies er allerdings strikt zurück. Ebenso heftig lehnte er aber auch die Ansprüche der Gründers der *Aḥmadīya*, Ġulām Aḥmad, ab. Dieser behauptete von sich, nicht nur ein *muğaddid*, der erwartete *mahdī* und Messias zu sein, sondern auch ein Ebenbild Jesu. Şiddīq Ḥasan und alle anderen Gelehrten Bhopals traten den Ansprüchen Ġulām Aḥmads vehement entgegen (Kapitel 4.4). Im Gegensatz zum 20. Jahrhundert beschränkten sich jedoch diese Debatten auf den Austausch theologischer Argumente, und Ausschreitungen gegen die *Aḥmadīya* blieben eine Ausnahme.

Um die gewaltsame Beendigung des sogenannten "Grabkultes" (Kapitel 4.5) ging es bei den Debatten zwischen *Ahl-e ḥadīṭ* und Barelwīs. Die Barelwīs warfen den *Ahl-e ḥadīṭ* dabei immer Fanatismus bei dem Versuch eines Verbotes des Kults an Heiligenschreinen vor. Gerade Şiddīq Ḥasan Ḥān stand bei den Barelwīs in dem Ruf, ein fanatischer *Wahhābī* zu sein (Kapitel 4.6), obwohl er selbst nicht einmal die wichtigsten Schriften der *Ahl-e ḥadīṭ* zu diesem Thema verfasste. Es war auch nicht er persönlich, der die extremsten Positionen, so zum Beispiel die Zerstörung von Heiligengräbern, vertrat. Vielmehr ist gerade bei Muḥammad Başīr Saḥawānī eine Annäherung an die Positionen der *Wahhābīya* spürbar.

Doch nur anhand von Şiddīq Ḥasans Netzwerkverbindungen wurden die Verbindungen zwischen *Wahhābīya* und den indischen *Ahl-e ḥadīṭ* diskutiert. Im Kapitel 4.7 dieser Arbeit wurde dabei deutlich herausgestellt, dass Şiddīq Ḥasan sich selbst nicht als Anhänger Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhābs sah, sondern vielmehr in der Tradition der jemenitischen Gelehrsamkeit stehend. Şiddīq ḤasanḤān lehnte auch die Verbindung des Begriffes *Wahhābī* mit dem Konzept vom *ğihād* ent-

schieden ab. Vor allem in seiner Schrift *Tarğumān-e Wahhābīya* versuchte er nachdrücklich, seine Verbindungen zur arabischen *Wahhābīya* zu bestreiten. Auch wenn tatsächlich Kontakte zur *Wahhābīya* bestanden, so grenzte sich Şiddīq Ḥasan im Diskurs eindeutig vom Gedankengut der *Wahhābīya* ab. In diesem so entscheidenden Punkt divergierten Şiddīq Ḥasans Netzwerkverbindungen eindeutig von seiner Haltung im innerislamischen Diskurs, denn er übernahm die Haltung der *Wahhābīya* trotz intensiver Kontakte und Lehrer-Schüler-Beziehungen nicht. Somit war es wichtig, zur Überprüfung der Frage, ob sich Şiddīq Ḥasans Kontakte in seinen Schriften niederschlugen, die Untersuchung seines *Ego*-Netztes mit einer genauen Analyse seiner Werke zu kombinieren.

Insgesamt hat sich eine Kombination von Netzwerk- und Diskursanalyse bei dieser Arbeit bewährt, zumal Şiddīq Ḥasan Ḥāns Netzwerke auch ein wichtiges Thema des Diskurses wurden. Sie verhindert eine einseitige Einordnung der Figur Şiddīq Ḥasan Ḥāns in Kategorien wie "Nationalheld" oder "*Wahhābī*", wie sie in der bisherigen Literatur zu finden war. Mit Hilfe der Netzwerkanalyse konnte gezeigt werden, dass Şiddīq Ḥasan Ḥān sich nicht so sehr auf seine indischen Kontakte beschränkte, wie die indische muslimische Nationalgeschichtsschreibung behauptete. Vielmehr suchte er auf dem Höhepunkt seiner Karriere den Anschluss an die jemenitische Gelehrtentradition. Diese - in Bhopal vertreten durch Ḥusain b. Muḥsin - hatte in der Anfangsphase der *Ahl-e ḥadīṭ* eine größere Bedeutung als es in den heutigen Selbstdarstellungen der Bewegung den Anschein hat. Es ist ebenfalls deutlich geworden, dass die *Ahl-e ḥadīṭ* Bhopals keinesfalls eine so homogene Gruppierung war, wie in ihren Selbstdarstellungen behauptet wird. Vielmehr fand eine Art Aufgabenteilung innerhalb der Bewegung statt, die von Şiddīq Ḥasan Ḥān augenscheinlich koordiniert und finanziert wurde. Einmal von Şiddīq Ḥasan Ḥān in ein Amt gebracht, entwickelten die wichtigsten *Ahl-e ḥadīṭ*-Gelehrten allerdings eine Unabhängigkeit von ihrem Förderer. Sie verkehrten das Verhältnis sogar ins Gegenteil, denn Şiddīq Ḥasan Ḥān war umgekehrt sogar in gewissem Maße abhängig von seinen einstigen Protegés. Muḥammad Başīr Saḥsawānī verteidigte beispielsweise Şiddīq Ḥasan Ḥān in mehreren Werken gegen dessen Gegner und war überhaupt einer der vehementesten Verteidiger der Lehren der *Ahl-e ḥadīṭ*. Im innerislamischen Diskurs vertraten die *Ahl-e ḥadīṭ* zumindest in Bhopal Ende des 19. Jahrhunderts eine einheitliche Position. Man kann auch sagen, dass die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppierung bzw. zu einem bestimmten Gelehrtennetzwerk sich in den im Diskurs vertretenen Positionen widerspiegelte. Ganze Familien wie beispielsweise der Saḥsawānī-Clan, traten geschlossen den *Ahl-e ḥadīṭ* bei und propagierten dann auch die Thesen dieser Gruppierung. Man kann also, im Anschluss an die in der Einleitung dieser Arbeit erwähnten Theorien der Netzwerkforschung, beobachten, dass eine Hinwendung zu den *Ahl-e ḥadīṭ* geschah, weil Gelehrte Kontakte zu wichtigen Vertretern der Gruppierung hatten und ihre Normen übernahmen. Auch die Bedeu-

tung des Familiennetzwerkes für die Konversion zu den *Ahl-e ḥadīṭ* hervorzuheben. Zudem kann man von einer "infektionsartigen" Ausbreitung der Lehren der *Ahl-e ḥadīṭ* in bestimmten Zentren der Bewegung sprechen, die wiederum zu einer einheitlichen Meinung innerhalb der Bewegung und einer festgelegten Position im Diskurs führte.

Diese nach außen vertretene Einheit - wenn nicht gar Meinungskonformität - ist darauf zurückzuführen, dass die *Ahl-e ḥadīṭ* in Bhopal gleich über mehrere starke Meinungsführer verfügten. Unter ihnen war Ṣiddīq Ḥasan Ḥān eben nur einer von vielen *opinion leaders*. Für seine Rolle als Meinungsführer spricht, dass er selbst durch seine literarische Aktivität in Bhopal die Sache der *Ahl-e ḥadīṭ* ins Rollen brachte und die Thesen der *Ahl-e ḥadīṭ* zu Themen im innerislamischen Diskurs machte. Überhaupt wusste er, wie bei starken Meinungsführern üblich, die Rolle von "Medien" (in diesem Falle Buchdruck) für die Zwecke der *Ahl-e ḥadīṭ* auszunutzen. Das schloss nicht nur die Publikation der eigenen Werke ein, sondern beinhaltete auch den Erwerb von Schriften, die bis zum Ende des 19. Jahrhunderts in Indien kaum Verbreitung gefunden hatten. Mit anderen Worten: Ṣiddīq Ḥasan Ḥān hatte durch die Lektüre zahlreicher in Indien seltenen Schriften einen "Wissensvorsprung" in Bezug auf religiöse Theorien gegenüber indischen Gelehrten, die monetär bedingt keine Kontakte ins arabische Ausland hatten. Dieses machte ihn eindeutig zum Meinungsmacher gegenüber zahlreichen Meinungsempfängern, die sich zum Studium in Bhopal aufhielten und später eher marginale Rollen innerhalb der *Ahl-e ḥadīṭ* innehatten.

Gegen Ṣiddīq Ḥasan als alleinigen Meinungsmacher der *Ahl-e ḥadīṭ* spricht hingegen, dass wie bereits erwähnt mindestens zwei Gelehrte in Bhopal eine höhere islamische Autorität genossen als er selbst. Vielmehr erscheint es, als ob Ṣiddīq Ḥasan selbst sich die Unterstützung seiner Ziele mit seinem ökonomischen Kapital gleichsam erkaufen musste. Derartige Beziehungen in seinem Netzwerk erwiesen sich nicht als stabil und hielten der Krisensituation im Konflikt mit den Briten nicht stand. Die Tatsache, dass auch kein anderer der *opinion leader* in Bhopal in dieser Krise zugunsten Ṣiddīq Ḥasans eingriff, spricht auch dafür, dass alle Akteure ihre eigenen (Macht-)Interessen und Ziele erreichen suchten. Letztendlich scheiterte Ṣiddīq Ḥasan Ḥān auch mit seinem Versuch, seine jemenitischen (konstruierten) Netzwerkverbindungen und die aus dem Jemen stammenden Elemente des Diskurses für die Lehren der heutigen *Ahl-e ḥadīṭ* verbindlich zu machen. Zwar spielten sowohl die Schriften Ṣaukānīs als auch die der Familie 'Arab im heutigen Indien für die *Ahl-e ḥadīṭ* noch eine Rolle, jedoch ist diese gemessen an der Bedeutung für die Formierung der Lehren der *Ahl-e ḥadīṭ* nur noch als gering einzustufen. Stattdessen ist der Kontakt zu den Gelehrten Saudi-Arabiens wichtiger geworden - ganz, wie es beispielsweise Muḥammad Baṣīr Saḥsawānī bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts angestrebt hatte.

Ziel dieser Arbeit war es, mit Hilfe der Netzwerkbetrachtung und der Untersuchung des islamischen Diskurses eine Biographie Ṣiddīq Ḥasans zu erstellen, die auch sein soziales Umfeld in Bhopal berücksichtigt. Auch wenn es auf diese Weise nicht in allen Bereichen geglückt scheint, den "wahren" Ṣiddīq Ḥasan zu entdecken, konnten gängige Stereotypen in der Beurteilung seiner Person wie "Wahhābī" oder "Held des anti-britischen Widerstandes" entkräftet werden. Diese Arbeit konnte die Betrachtungsweise der indischen Nationalgeschichtsschreibung ebenso relativiert werden wie die Kritik an Ṣiddīq Ḥasan im innerislamischen Diskurs. Mit Hilfe des Netzwerkansatzes konnte hier gezeigt werden, dass sich die Figur Ṣiddīq Ḥasans einem "Schubladendenken" entzieht. Es ergeben sich somit interessante Ansätze, die wichtigsten Personen der muslimischen Gelehrtschaft auch außerhalb der nationalen Geschichtsschreibung zu interpretieren. Weitere Untersuchungen über die heutigen Mitglieder der *Ahl-e ḥadīth*, ihren Bildungsnetzwerken und ihren eventuellen Verbindungen zu Saudi-Arabien könnten einen weiteren interessanten Beitrag zur islamischen Gelehrtschaft Indiens leisten.



## 6 Quellen- und Literaturverzeichnis

### 6.1 Archive

*India Office Library, London*

*National Archives of India, Bhopal*

- Daftār-e inšā', 1880-1890
- Mutiny Papers, 1857-1860
- Jagir Department, 1880-1890

*Central Library, Bhopal*

*Šiblī Nu'māni Library, Nadwat ul-'ulamā', Lucknow*

*Privatsammlung Sayyid Ali Hasan Mujib, Bhopal*

### 6.2 Zeitschriften

American Journal of Sociology (AJS)

Annales Islamologiques (ANIS)

Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS)

Discover India

The Friday Times

History Today

International Journal of Middle Eastern Studies (IJMES)

ISIM Newsletter

Islam and the Modern Age

Islamic Culture (IC)

Islamic Law and Society (ILAS)

Islamic Quarterly (IQ)

Israel Oriental Studies

Jerusalem Studies in Arabic and Islam (JSAI)

Journal of the American Oriental Society (JAOS)

Journal of Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University

Journal of the Pakistan Historical Society

Journal of the (Royal) Asiatic Society, Bombay Branch

Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie (KZfSS)

al-Manār

The Muslim World (MW)

Orient

Pakistan Journal of Women's Studies: Alam-e Niswan

Revue du Monde Musulman (RMM)

Social Networks (SN)

Studia Islamica (SI)

Sudanic Africa

The Times of London

Die Welt des Islams (WI)

### 6.3 Weitere Abkürzungen

00 Kein bibliographischer Nachweis

s.d. sine dato

s.l. sine loco

## 6.4 Monografien und Zeitschriftenartikel

- ‘Abd ul-Ḥafīz, Čaudharī:** Ta‘ārif-e Ğamā‘at-e muğāhidīn. Lāhor: Nu‘mānī Kutub Ḥāne s.d.
- ‘Abd ur-Raḥmān:** Širāṭ al-mustaqīm / talḥīš wa-taqdīm Muḥtār Aḥmad Nadwī. Bambaī 1998.
- Abida Sulṭaan [‘Abida Sulṭān]:** "The Begums of Bhopal". *History Today* 30 (1980), 30-35.
- : Memoirs of a rebel princess. Karachi: OUP 2004.
- Abou Zahab, Mariam / Olivier Roy:** Islamist networks: the Afghan-Pakistan connection. London: Hurst 2004.
- Abū Dāhiš, ‘Abdallāh b. Muḥammad:** "al-Qašīda al-lāmīya fī riṭā‘ aš-Šaiḥ Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb lil-Qāḍī Muḥammad b. ‘Alī aš-Šaukānī". *Journal of Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University* 4 (Feb. 1991), 211-248. (A.).
- Abu-Manneh, Butrus:** "Khalwa and Rābiṭa in the Khālidi suborder". In Marc Gaborieau / Alexandre Popovic / Thierry Zarccone (eds.): Naqshbandis, 289-301.
- Abū l-Barakāt Aḥmad:** Fatāwā Ahl-e ḥadīṭ al-ma‘rūf bihi Fatāwā Barakātīya. Dihlī: al-Ḥamd Pa-blīkešanz 1996. (U.).
- ‘Abūd, Šāliḥ b. ‘Abdallāh b. ‘Abd ar-Raḥmān:** ‘Aqīdat aš-Šaiḥ Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb as-salaḥīya wa-aṭaruhā fil-‘ālam al-islāmī. Ğuz’ 1-2. al-Madīna 1417/1996. (A.).
- Agai, Bekim:** Zwischen Netzwerk und Diskurs: das Bildungsnetzwerk um Fethullah Gülen (geb. 1938) : die flexible Umsetzung modernen islamischen Gedankenguts. Schenefeld: EB-Verlag 2004.
- Ahdal, ‘Abd ar-Raḥmān b. Sulaimān al-:** an-Nāfas al-Yamānī war-rauḥ ar-raiḥānī fī iğzāt quḍāt Banī aš-Šaukānī. Šan‘ā’ 1979. (A.)
- Ahmad, Aziz:** An Intellectual history of Islam in India. Edinburgh 1969
- : Islamic modernism in India and Pakistan: 1857-1964. London 1967.
- : "Le Mouvement des Mujahidin dans l'Inde au XIX<sup>e</sup> siècle." *Orient* 4 (1960), 105-116.
- / G. E.von Grunebaum (eds.): Muslim self-statement in India and Pakistan. Wiesbaden 1970
- : Studies in Islamic culture in the Indian environment. Delhi 1999.
- Ahmad, Furqan:** Triple talaq: an analytical study with emphasis on socio-legal aspects. New Delhi: Regency Publications 1994.
- Aḥmad, Ğamīl:** Ḥarakat at-ta‘līf bil-luġa al-‘arabīya fil-iqlīm aš-šimālī al-hindī fil-qarnain 18 wa-19. Dimašq 1977.
- Ahmad, Imtiaz (ed.):** Divorce and remarriage among Muslims in India. New Delhi: Manohar 2003.
- (ed.): Family, kinship and marriage among Muslims in India. New Delhi: Manohar 1985.
- (ed.): Ritual and religion among Muslims in India. New Delhi: Manohar 1981.
- Ahmad, Mohammad Akhlaq:** Traditional education among Muslim: a study of some aspects in modern India. Delhi 1985.
- Ahmad, Qeyamuddin:** The Wahhabi Movement in India. Calcutta: Mukhopadhyay 1966.
- Ahmad, Zubaid:** The contribution of India to Arabic literature. Jullundur 1946
- Aḥmad Ḥasan Ḥān:** Qašā‘id Aḥmad Ḥasan Ḥān. MS, Nadwat ul-‘ulamā’ / Lucknow, Raḍīf 1462. (A., P. & U.).
- : Makātib Aḥmad Ḥasan Ḥān. MS, Nadwat ul-‘ulamā’ / Lucknow, Raḍīf 1443. (A., P. & U.).
- Ahmad Khan, Muin-ud-Din:** History of the Fara‘idi movement in Bengal (1818-1906). Karachi 1965.
- : Selections from Bengal Government records on Wahhabi trials (1863-1870). Dacca: Asiatic Society of Pakistan 1961.
- Aḥmad Riḍā Ḥān Barelwī:** Baččōn aur baččōn ke islāmī nām. Lāhor s.d.
- : Fatāwā al-Ḥaramain bi-raġf nadwat al-main. Lāhor 2000. (A.).
- Ahhuwalia, MM:** Freedom struggle in India: 1858 to 1909. Delhi 1968.
- Akwa’, Ismā‘īl b. ‘Alī al-:** Hiġar al-‘ilm wa-ma‘āquluḥu fil-Yaman. Ğuz’ 1-4. Bairūt 1995. (A.),
- Āl aš-Šaiḥ, ‘Abd-ar-Raḥmān b. ‘Abd-al-Laṭīf b. ‘Abdallāh:** Mašāhīr ‘ulamā’ Naġd wa-ġairuhum. Ṭab‘a 2. ar-Riyāḍ 1394/1974. (A.).



- Āl Salīm, Ibrahīm:** Riḡāl min al-Qaṣīm. Al-Qāhira 1993. [In anderen Ausgaben lautet der Autorenname al-Muslim oder as-Salīm]
- Albānī, Nāṣir ad-Dīn al-:** Ittibā'ye sunnat aur taqlīd-e a'imma arba'a ke naẓar meñ / mutarḡim Maḥfūẓ ur-Raḥmān Faiḏī; 'Abd ul-Wahhāb Ḥiḡāzī. Banāris 2000. (U.).  
-: The Prayer as offered by Allah's messenger (PBUH). Delhi 2002.
- Algar, Hamid:** "A Brief history of the Nashbandi order." In: Marc Gaborieau (et al.) (eds.) Naqshbandis, 3-44.  
-: "The Naqshbandī order: a preliminary survey of its history and significance." *SI* 44 (1976), 123-153.
- Ali, Firsat / Ahmad, Furqan:** Divorce in Mohammedan law: the law of "triple divorce". New Delhi: Deep & Deep Publ., 1983.
- 'Alī Ḥasan Ḥān:** Ma'āṭir-e Ṣiddīqī: sīrat-e Walāḡāhī. i-iv. Lakhna'ū: Newal Kishore Press 1924.
- Ali, Mrs. Meer Hasan:** Observations on the Mussulmauns of India. Karachi: OUP 1973 [Reprint der zweiten Ausgabe von 1917].  
Ali, Abdullah Yusuf (tr.): The Holy Qur'ān: text, translation and commentary. 3rd ed. Washington 1946.
- Allāhābādī, Raḥmatullāh Rabbānī:** Raf' al-yadain ma'a āmīn bil-ḡahr. Dihlī: Ḡāmī'at-e Ahl-e Ḥadīṭ-e Hind 1983.
- Allana, Mariam:** Muslim women and Islamic tradition: studies in modernisation. New Delhi 2000.
- Allen, Charles:** God's terrorists: the Wahhabi cult and the hidden roots of modern jihad. London: Abacus 2007.
- Allievi, Stefano / Nielsen, Jørgen:** Muslim networks and transnational communities in and across Europe. Leiden: Brill 2003.
- Ālūsī, Ḥair ad-Dīn al-:** Ḡalā' al-'ainain fī muḥākamat al-Aḥmadain. Bulāq 1881. (A.).
- Ālūsī, Maḥmūd Ṣukrī al-:** Ḡāyat al-imānī fir-radd 'alā an-Nabhānī. 1327/1909.  
-: Ta'rīḥ Naḡd. Ṭab'a 2. al-Qāhira s.d.
- 'Amilī, Muḥsin al-Amīn al-:** A'yān aš-Šī'a. 11 Bde. Bairūt 1406/1986. [CD-ROM- Edition, Maktabat an-Nūr].
- Amīn, Ḥusain al-Amīn b. Muḥsin:** Mustadarakāt a'yān aš-Šī'a. 7 Bde. Bairūt 1408 / 1987. [CD-ROM-Edition, Maktabat an-Nūr].
- 'Amri, Husayn b. 'Abdullah al-:** The Yemen in the 18<sup>th</sup> & 19<sup>th</sup> centuries: a political and intellectual history. London: Ithaca Press 1985.
- Anderson, Clare:** Convicts in the Indian Ocean: transportation from South Asia to Mauritius, 1813-1853. Basingstoke 2002.  
-: The Indian uprising from 1857-8: prisons, prisonders, and rebellion. London: Anthem Press 2007.  
-: Legible bodies: race, criminality and colonialism in South Asia. Oxford: Berg 2004.
- Anḡum, Ḥaliq:** Maktūbāt-e Mirzā Maẓhar Ḡān-e Ḡānān Ṣahīd. Lāhor 1997. (U.).
- Anṣārī, Ḥusain b. Muḥsin al-:** Asānīd aš-Šaiḥ Ḥusain b. Muḥsin. MS, Nadwat ul-'ulamā' / Lucknow, Raḏīf 490. (A.)  
-: al-Bayān al-mukammal fī taḥqīq aš-Šād wa-mu'allal. Banāris 1399/1979. (A.).  
-: Fatāwā Ḥusain b. Muḥsin. MS, Nadwat ul-'ulamā' / Lucknow, Raḏīf 607.  
-: al-Faḥ ar-rabbānī ar-radd 'alā al-Qādiyānī. Dihlī: Maṭba' al-Anṣārī, 1309/1892. (A.).  
-: al-Iḡāza li-Sayyid Ṣiddīq Ḥasan Ḥān. Anhang zu Raḏīf 401.  
-: Izālat aš-šakk wal-'ayy fī ḡawāb 'alā su'āl al-Allāma as-Sayyid 'Abd al-Ḥayy. MS, Nadwat ul-'ulamā' / Lucknow, Raḏīf 446. (A.).  
-: al-Musalsalāt. MS, Nadwat ul-'ulamā' / Lucknow, Raḏīf 401. (A.).  
-: Nūr al-'ain min fatāwā Ṣaiḥ Ḥusain. Lakna'ū [?]: Maṭba' Ṣams ul-Maṭābi' 1339/ 1921. (A.).
- Ashfaq, Syed Ali:** Bhopal - past and present: a brief history of Bhopal and Madhya Pradesh from the hoary past upto the present time. 3rd ed. Bhopal: Jai Bharat Publishing House 1986.  
-: A Guide to Bhopal: depicting a socio-cultural scene of Bhopal with special reference to the gas tragedy of Bhopal. Bhopal 1987.

- Aṭarī, Muḥammad Bahğat al-:** A'lām al-'Irāq. al-Qāhira: Maṭba'at as-Salafīya, 1345/ 1926. (A.).
- Atiyeh, George N.:** The Book in the Islamic world: the written word and communication in the Middle East. Albany 1995.
- 'Azīmābādī, Abū ṭ-Ṭayyib Muḥammad Šams ul-Ḥaqq:** 'Aun al-ma'būd šarḥ Sunan Abī Da'ūd. Ṭab'a 2.- Ğild 1& 11. Al-Madīna: al-Maktaba as-Salafīya 1388-89 /1968-69 (A.).
- Azimabadi, Badr:** Muslim saints- auliya-e Hind o Pak: life, spiritual status, lofty ideas and glittering acts of Muslim saints, divines and spiritual guides. New Delhi 1998.
- Badāyūnī, Šāh Faḍl Rasūl al-Qadīrī al-:** Saif al-ğabbār. Istanbul: Hakikat Kitābevi 1997 [Reprint der Ausgabe von 1265/1849]. (A.).
- Bağdādī, Ismā'īl Bāša al-:** Hadīyat al-'arifīn asmā' al-mu'allifīn wa-ātār al-muṣannifīn. Ğild 1-2. Istanbul 1951-1955. (A.).
- Baiṭār, 'Abd ar-Razzāq al-:** Ḥilyat al-bašar fī ta'rīḥ al-qarn aṭ-ṭālīṭ 'ašar. Ğild 1-3. Dimašq 1380-83/ 1961-63. (A.).
- Baiṭār Muḥammad Bahğat al-:** "Tarğamat aš-Šaiḥ 'Abd ar-Razzāq al-Baiṭār". *al-Manār* 21 (1919), 317-324. (A.).
- Baljon, J.M.S.:** Modern Muslim Koran interpretation (1880-1960). Leiden: Brill 1968.
- : Religion and thought of Shah Wali Allah Dihlawi: 1703-62. Leiden: Brill 1986.
- : "Shah Waliullah and the Dargah." In Christian W. Troll (ed.): Muslim shrines, 189-197.
- Baumgarten, Albert I.:** Apocalyptic time. Leiden: Brill 2000.
- Beckerlegge, Gwilym (ed.):** Colonialism, modernity, and religious identities : religious reform movements in South Asia. Oxford: OUP 2008.
- Bhargava, K.D.:** Descriptive list of Mutiny Papers in the National Archives of India, Bhopal. Vol. 1. New Delhi 1960.
- Bassām, 'Abdallāh b. 'Abd ar-Raḥmān b. Šāliḥ:** 'Ulamā' Nağd ḥilāla ṭamāniyat qurūn. Ğuz' 1-6. ar-Riyāḍ: Dār al-'Ašima 1419/1998. (A.).
- Berrenburg, Jeanne:** Eine Sache der Ehre: über die Grundlagen sozialer Prozesse bei den Pashtunen Pakistans und Afghanistans anhand ihrer Heiratsformen. Frankfurt: Lang 2002.
- Bhattī, Muḥammad Ishāq:** Fuqahā'-ye Pāk wa-Hind. Ğild 1-2. Lāhor: Idāra-ye Ṭaqāfat-e Islāmīya, 1982. (U.).
- Bilgrāmī, Ğulām Āzad:** Āṭār Hindustān. Bamba'ī 1303 / 1886. (A.).
- Birkawī, Muḥammad al-:** aṭ-Ṭarīqa al-muḥammadiya was-sīra al-aḥmadiya. al-Qāhira 1343/1924. (A.).
- Boissevain, Jeremy:** Friends of friends: networks, manipulators and coalitions. Oxford: Blackwell 1974.
- Bourdieu, Pierre:** Die feinen Unterschiede. Frankfurt 1992.
- Brockelmann, Carl:** Geschichte der arabischen Litteratur / 2., den Supplementbänden angepaßte Aufl. Bd. 1-2 [nebst] Supplementbd. 1- 3. Leiden: Brill 1943- 49; Suppl.: 1937-42.
- Brym, Robert J.:** "Structural location and ideological divergence: Jewish Marxist intellectuals in turn-of-the-century Russia." In Barry Wellman / S.D. Berkowitz (eds.): Social structures, 359-379.
- Buehler, Arthur F.:** "Charismatic versus scriptural authority: Naqshbandi response to deniers of mediational sufism in British India." In Frederick de Jong / Bernd Radtke (eds.): Islamic mysticism contested, 468-491.
- : Sufi heirs of the prophet: the Indian Naqshbandiyya and the rise of the mediating Sufi shaykh. Columbia: Univ. of South Carolina Press 1998.
- Buḥārī, Muḥammad b. Ismā'īl al-:** Šaḥīḥ Buḥārī: the translation of the meaning of Sahih al-Bukhari. Lahore: Kazi Publications 1979. (Arab.-Engl.). [Originaltitel: al-Ğami' aš-šahīḥ].
- Bulkeley, Kelly:** Dreaming in the world's religions: a comparative history. New York: New York University Press 2008.
- : Dreams: a reader on religious, cultural and psychological dimensions of dreaming. New York: Palgrave 2001.
- Burton, John:** An Introduction to the Hadīth. Edinburgh 1994.

- Çaksu, Ali:** Proceedings of the International Congress on Learning and Education in the Ottoman World. Istanbul 2001.
- Calder, Norman:** "Al-Nawawi's typology of muftīs and its significance for a general theory of Islamic law." *ILAS* 3 ii, (1996), 137-164.
- Cambridge history of Arabic literature.** 7 vols. Vol. 1: Arabic literature to the end of the Ummayyad Period / Ed. By A.F.L. Beeston. Cambridge 1983. Vol. 2 : Abbassid belles-lettres / ed. By Julia Ashtiany. Cambridge 1990.
- Caroe, Olaf:** The Pathans. Karachi: OUP 1976.
- Chakrabarti, Jadabchandra:** The Native States of India. London 1896.
- Čaudharī ‘Abd ul-Ḥafīz:** Ta‘ārif-e ġamā‘at-e muġāhidīn. Lāhor s.d. (U.).
- Clarence-Smith, William G:** Islam and the abolition of slavery. London 2006.
- Čišťi, Wahhāġ ud-Dīn:** Begamāt-e Bhopāl. Karāčī: Maktaba Qudsiya 1981.
- Cole, Juan:** Roots of North Indian Shi'ism in Iran and Iraq: religion and state in Awadh, 1722-1859. Berkeley 1988.
- : Sacred space and holy war: the politics, culture and history of Shi'ite Islam. London: IB Tauris 2002
- Commins, David Dean:** Islamic Reform: Politics and social change in late Ottoman Syria. Oxford: OUP 1990.
- : The Wahhabi mission and Saudi Arabia. London: IB Tauris 2006.
- Conermann, Stephan:** Historiographie als Sinnstiftung: indo-persische Geschichtsschreibung während der Mogulzeit (932-1118/ 1516-1707). Wiesbaden 2002.
- Cooke, Miriam / Lawrence, Bruce B.:** Muslim networks from Hajj to Hip Hop. Chapel Hill: Univ. of Carolina Press 2005.
- Copland, Ian:** The British Raj and the Indian Princes: paramountcy in Western India, 1857-1930. Bombay [u.a.] 1982.
- Corbet, M.E.:** A Pleasure trip to India, during the visit of H.R.H. The Prince of Wales. **Afterwards to Ceylon. London 1881.**
- Daechsel, Markus:** The Politics of self-expression: the Urdu middle-class milieu in mid-twentieth-century India and Pakistan. London: Routledge 2006.
- Dahlān, Aḥmad b. Zainī :** ad-Durr as-sanīya fir-radd ‘alā al-Wahhābīya. Istanbul: Hakikat Kitābevi 1997. (A.).
- : Fitnat al-Wahhābīya. Istanbul: Hakikat Kitābevi 1997. (A.).
- Dahnhardt, Thomas:** Change and continuity in Indian sufism: a Naqshbandi-Mujaddidi branch in Indian environment. New Delhi: D.K. Publishers 2002.
- Dallal, Ahmad:** "The Origins and objectives of Islamic revivalist thought, 1750-1850." *JAOS* 113 ii (1993), 341-359.
- Dallapiccola, Anna L. / Zingel-Avé Lallmant, S. (eds.):** Islam and Indian regions. Vol. 1-2. Stuttgart: Steiner 1993.
- Dalrymple, William:** The Last Mughal; the fall of a dynasty. London 2006.
- Dawwānī, ‘Alī:** Šarḥ-e zandagānī-ye Ġalāl ud-Dīn Dawwānī. Qum [ca. 1955]. (P.).
- Degenne, Alain / Michel Forsé:** Introducing social networks. London: Sage 1994.
- Diaz-Bone, Rainer:** Ego-zentrierte Netzwerkanalyse und familiale Beziehungssysteme. Wiesbaden 1997.
- Dittmer, Kerrin:** Die Indischen Muslims und die Hindi-Urdu-Kontroverse in den United Provinces. Wiesbaden: Harrassowitz 1972.
- Doğramaci, Emel:** "Ziya Gökalp and women's rights". *WI* 18 iii-iv (1978), 212-220
- Dujardin, Phillippe (ed.):** Du groupe au réseau: réseaux religieux, politiques, **professionnels.** Paris 1988.
- Eaton, Richard M.:** Sufis of Bijapur: 1300-1700; social roles of Sufis in medieval India. Princeton 1978.
- Eich, Thomas:** Abū l-Hudā aš-Šayyādī: eine Studie zur Instrumentalisierung sufischer Netzwerke und genealogischer Kontroversen im spätosmanischen Reich. Berlin: Schwarz 2003.

- Eickelman, Dale / Piscatori, James (eds.):** Muslim travellers. Pilgrimage, migration, and religious imagination. London: Routledge 1990.
- Elder, Earl Edgar:** A Commentary on the creed of Islam- Sa'd al-Dīn al-Taftazānī on the creed of Najm al-Dīn al-Nasafī. New York 1950.
- Encyclopaedia Iranica** / ed. by Ehsan Yarshater. Vol. 1- [10]. London: Routledge 1982-ff.
- Encyclopaedia of Islam:** new edition / ed. by P.J. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Vol. 1-16. Supplements and indices. Leiden: Brill 1954 ff.
- Encyclopaedia of Islam:** new edition- CD-ROM-Edition. Leiden: Brill 1999 ff.
- Encyclopaedia of Islam:** third edition / ed. by Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson: Vol. 1 ff. Leiden: Brill 2007.
- Encyclopedia of Arabic literature** / ed. by Julie Scott Meisami and Paul Starkey. Vol. 1-2- London: Routledge 1998.
- Ende, Werner:** "Ehe auf Zeit (mut'a) in der innerislamischen Diskussion der Gegenwart." *WI* 20 i-ii (1980), 1-43.
- : "Sollen Frauen schreiben lernen? Eine innerislamische Debatte und ihre Widerspiegelung in al-Manār". In D. Bellmann (Hrsg.): Gedenkschrift Wolfgang Reuschel, 49-57.
- / **Steinbach, Udo (Hrsg.):** Der Islam in der Gegenwart. 3. Aufl. München: Beck 1991.
- Engineer, Asghar Ali:** The Shah Bano controversy. Hyderabad: Orient Longman 1987.
- Enzyklopädie des Islam:** Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker / Hrsg. von Martin Theodor Houtsma... Bd. 1-4 [nebst] Ergänzungsband. Leiden: Brill 1913- 34; Ergänzungs-Bd. 1938. - Nachdruck 1987.
- Ernst, Waltraud (ed.):** Plural medicine, tradition and modernity, 1800-2000. London: Routledge 2002.
- Ess, Josef van:** Die Erkenntnislehre des 'Aḍudaddīn al-Īcī. Wiesbaden: Steiner, 1966.
- : Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam. Bd. 1-6- Berlin: De Gruyter 1991-1997.
- Ewing, Katherine P.:** Sharī'at and ambiguity in South Asian Islam. Berkeley: UCP, 1988.
- Fakhry, Majid:** Ethical theories in Islam. Leiden: Brill 1991.
- Farah, Caesar E.:** The Sultan's Yemen: nineteenth-century challenges to Ottoman rule. London: IB Tauris 2002.
- Faroqhi, Suraiya:** Herrscher über Mekka: die Geschichte der Pilgerfahrt. München: Artemis 1990.
- Faruqi, Mumtaz Ahmad:** The Crumbling of the cross. Lahore 1971.
- Faruqi, Ziya ul-Hasan:** "Muslim education in medieval Hindustan." *Islam and the Modern Age* 12 (1981), 205-219.
- Fatāwā 'Ālamgīrī** / mutarǧim Sayyid Amīr 'Alī. Ğild 1-10. Delhī: J.P. Press s.d. (U.).
- Fauǧiyānī, 'Aṭā'ullāh Ḥusain:** al-Muǧtabā' Sunan Nasā'ī ma'a at-ta'līqāt as-salafiya al-mutaḍamina al-ḥawāšī al-arba'a (sic!). Lāhor: al-Maktaba as-Salafiya, 1376/ 1956. (U.).
- Fierro, Maribel I.:** "La Polémique à propos de raf' al-yadain fī l-ṣalāt dans al-Andalus." *SI* 65 (1987), 69-90.
- Fischer-Tiné, Harald (Hg.):** Handeln und Verhandeln. Kolonialismus, transkulturelle Prozesse und Handlungskompetenz. Münster: LIT 2002.
- Fisher, Michael H.:** A Clash of cultures: Awadh, the British and the Mughals, New Delhi: OUP 1988.
- Flügel, Gustav:** Concordantiae corani Arabicae ad literum ordinem et verborum radices. Leipzig 1965 [Reprint].
- Franke, Heike:** Akbar und Gahangir. Untersuchungen zur politischen und religiösen Legitimation in Text und Bild. Schenefeld: EB-Verlag 2005.
- Franke, Patrick:** Mullā 'Alī al-Qarī: Textproduktion und Gedankenwelt eines mekkanischen Religionsgelehrten der islamischen Jahrtausendwende. Unveröffentlichte Habilitationsschrift an der Universität Halle (2007).
- Freitag, Ulrike:** "Der Orientalist und der Mufti: Kulturkontakt im Mekka des 19. Jahrhunderts". *WI* i (2003), 37-60.

- Friedmann, Yohanan:** "Finalty of prophethood in Sunni Islam." *JSAI* 7 (1986), 177-215.
- : "Jihād in Aḥmadī thought." In Mosche Sharon (ed.): *Studies in Islamic history and civilization in honour of Professor David Ayalon*, 221-235.
- : *Prophecy continuous: aspects of Aḥmadī religious thought and its medieval background*. Berkeley: UCP 1989.
- : *Shaykh Aḥmad Sirhindi- an outline of his thought and a study of his image in the eyes of posterity*. Montreal 1971.
- Fyzee, Asaf Ali Asghar:** *Outlines of Muhammadan law*. 2<sup>nd</sup> ed. Oxford: OUP 1955.
- Gaborieau, Marc:** "Criticizing the abuses of the sufis: the debate in early 19th century in India." In Frederick de Jong / Bernd Radtke (eds.): *Islamic mysticism*, 452-467.
- : (ed.): *Dictionnaire biographique des savants et grandes figures du monde musulman périphérique, du XIX<sup>e</sup> si<sup>m</sup>ecle á nos jours*. Paris, April 1992.
- : "Muslim saints, faqirs and pilgrims in 1831 according to Garcin de Tassy." In Jamal Malik (ed.): *Perspectives of mutual encounters*, 128-156.
- / **Popovic, Alexandre / Zarcone, Thierry (eds.):** *Naqshbandis-cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*. Istanbul [u.a.] 1990.
- : "A Nineteenth-century Indian 'Wahhabi' tract against the cult of Muslim saints: al-balagh al-mubin." In Christian W. Troll (ed.): *Muslim shrines*, 198-239.
- : "Les Oulémas / soufis dans l'Inde moghole: anthropologie historique de religieux musulmans." *Annales ESC* 5 (Sept./Oct. 1989), 1185-1204.
- Ġamī'at-e Ahl-e Sunnat (Hrsg.):** *Rasā'il Ahl-e ḥadīṭ*. Ḥiṣṣa 1. Lāhor 1983. (U.).
- Gangohī, Rašīd Aḥmad :** *Fatāwā rašīdīya*. Dihlī s.t. (U.).
- Garcin De Tassy, Joseph Heliodore:** *Histoire de la littérature hindouie et hindoustanie*. 2nd ed. Vol. 1-3. New York 1968 [Reprint].
- : *Muslim festivals in India and other essays / translated and edited by Mohammad Waseem*. Delhi: OUP 1995.
- Ġāzīpūrī, Abū Bakr/'Abbās Ibn ul-Ḥasan:** *Kučh dīr gair-e muqallidīn ke sāth*. Sahārānpūr: Maktaba Imādīya 1419/1998. (U.).
- Ġāzīpūrī, 'Azīz ul -Ḥasan Ṣiddīqī:** *Taḍkīra-ye mašāhīr-e Ġāzīpūr*. Dihlī s.d. (U.).
- Ġazzālī, Abū Ḥāmid Muḥammad al-:** *Iḥyā 'ulūm ad-dīn*. 5 Vols. al-Qāhira s.d. (A.).
- : *al-Mukāšafat al-qulūb*. Būlāq: Maṭba'at al-Mīṣrīya 1300/1883.
- Germain, Eric / N. Clayner (eds.):** *Islam in inter-war period*. London 2008.
- Gil-Mendieta, Jorge/ Schmidt, Samuel:** "The Political network in Mexico." *SN* 18 (1996), 355-381.
- Gommans, Jos J. L.:** *The Rise of the Indo-Afghan Empire, c.1710-1780*. Leiden: Brill 1994
- Gordon, Stewart:** *The Marathas: 1600-1818*. Cambridge: CUP, 1993.
- : *Marathas, marauders, and state formation in eighteenth-century India*, Delhi: OUP 1994.
- Graham, [..]:** *The Life and works of Sir Syed Ahmed Khan*. 2nd. ed. Karachi: OUP 1974.
- Granovetter, Mark:** "The Strength of weak ties." *AJS* 78 (1973), 1361-1380.
- : "The Strength of weak ties: a network theory revisited." In: Peter V. Marsden / Nan Lin: *Social structure*, S. 105-138.
- Green, A.H. (ed.):** *In quest of an Islamic humanism: Arabic and Islamic studies in memory of Mohamed al-Nowaihi*. Cairo 1984.
- Griffith, Malcolm:** *India's princes: short life sketches of the native rulers of India*. London 1884.
- Groenhout, Fiona:** "The History of the Indian princely states: bringing the puppets back onto the stage". *History Compass* 4 iv, 629-644.
- Guindi, Fadwa El:** *Veil: Modesty, privacy and resistance*. Oxford 1999.
- Ġulām Aḥmad:** *Ḥamāmat al-buṣrā*. Rabwa 1379/1959. (A.).
- : *Maktūb Aḥmad ilā 'ulamā' al-Hind wa-mašā'iḥ ḥaḍīhi al-bilād wa-ḡairihā min al-bilād al-islāmīya*. Ṭab'a 5. Rabwa 1383/1963. (A.).
- Gupta, Narayani:** *Delhi between two empires, 1803-1931: society, government and urban growth*. Delhi: OUP, 1998.
- Ḥaidar, Afḍal / Āḡā Amīr Ḥusain:** *Bābā Farīd Ganḡ Ṣakar*. Lāhor 1992. (U.).

**Hallaq, Wael B.:**

- : A History of Islamic legal theories: an introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh. Cambridge: CUP 2002.
- : "Iftā' and ijtihad in sunni legal theory: a developmental account". In: Muhammad Khaled Masud / Brinkley Messick / David S. Powers (eds.): Islamic legal interpretation, 33-43.
- : Ibn Taymiyya against the Greek logicians. Oxford 1993.
- : "Was al-Shafi'ī the master architect of Islamic jurisprudence?". *IJMES* 25 iv (1993), 587-605.
- : "Was the gate of ijtihad closed?" *IJMES* 16 (1984), 3-41.

**Halm, Heinz:** Die Schia. Darmstadt: WBG, 1988.

**Hāmid, Raḍīya:** Nawwāb Ṣiddīq Ḥasan Ḥān. Dihlī 1983.

**Haq, Mushirul:** Shah Abdul Aziz: his life and time. Lahore: Institue of Islamic Culture 1995.

**Harder, Cilja:** Staatsanalyse von unten: urbane Armut und politische Partizipation in Ägypten. Hamburg 2002.

**Hardy, Peter:** The Muslims of British India. Cambridge: CUP 1998.

**Hartmann, Martin:** The Arabic Press in Egypt. London 1899.

**Hartung, Jan-Peter:** "Die Mauer muss weg!", oder: Alles für sich ist singular. Gedanken zur islamwissenschaftlichen Beschäftigung mit Südasien in Deutschland", in Abbas Poya / Maurus Reinkowski (Hg.): Das Unbehagen in der Islamwissenschaft, 85-104.

-: Viele Wege und ein Ziel. Leben und Wirken von Sayyid Abū l-Ḥasan 'Alī al-Ḥasanī Nadwī (1914-1999). Würzburg: Ergon 2004.

-: / **Reifeld, Helmut:** Islamic education, diversity and national identity: dīnī madāris in India post 9/11.

**Hartwig, Friedhelm:** Hadramaut und das indische Fürstentum von Hyderabad: hadramitische Sultanatsgründungen und Migration im 19. Jahrhundert. Würzburg: Ergon 2000.

**Hasan, Mushirul (ed.):** Knowledge, power and politics: educational institutions in India. New Delhi: Roli Books 1998.

**Ḥasanī, 'Abd ul-Ḥayy:** Gol-e ḡinā': taḍkira-ye šu'arā'-ye urdū. Ṭab'a 4. Lakna'ū 1970. (U.).

-: Nuzhat al-ḥawāṭir wa-bahḡat al-masāmi' wan-nawāzīr / qāma bi-murāḡa'atihi wa-ikmālihi Abū l-Ḥasan 'Alī al-Ḥasanī an-Nadwī. Ṭab'a 2. Ġuz' 1-8. Ḥaidarābād 1402/1981. (A.).

-: at-Ṭaqāfa al-islāmīya fil-Hind: ma'ārif al-awārif fī anwā' al-'ulūm al-ma'ārif. Dimašq: Maṭbū'āt Maḡma' al-Luḡa al-'Arabīya 1403/1983. (A.).

**Haykel, Bernard A.:** "Al-Shawkānī and the jurisprudential unity of Yemen." *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 67: Le Yémen, passé et present de l'unité (1993) i, S. 53-65.

-: Revival and reform in Islam: the legacy of Muḥammad al-Shawkānī. Cambridge: CUP 2003.

**Hazārawī, Muḥammad 'Abd al-Qayyūm al-Qādirī al-:** at-Tawassul. Istanbul: Hakikat Kitābevi 1998. (A.).

**Hefner, Robert W. / Zaman, Muhammad Qasim:** Schooling Islam: the culture and politics of modern Muslim education. Princeton 2007.

**Heine, Peter:** "I am not the Mahdi, but...". *Studies in the History of Religions* (2000), 68-79.

**Helminski, Camille Adams:** Women of sufism: a hidden treasure. Boston: Shambhala Publications 2003.

**Hermannsen, Marcia:** The Conclusive argument from God. Shāh Walī Allāh of Delhi's *Hujjat Allāh al-Bāligha*. Leiden: Brill 1996.

-: "Dreams and dreaming in Islam." In Kelly Bulkeley (ed.): Dreams: a reader on the religious, cultural, and psychological dimensions of dreaming, 73-92.

-: "Fakirs, Wahhabis and Others: reciprocal classifications and the transformation of intellectual categories." In Jamal Malik (ed.): Perspectives of mutual encounters, 23-48.

**Heyworth-Dunne, James:** An Introduction to the history of education in modern Egypt. London: Cass 1968.

**Hofheinz, Albrecht:** Internalising Islam: Shaykh Muḥammad Majdhūb, scriptural Islam, and local context in the early nineteenth-century Sudan. Vol. 1-3. Bergen: University of Bergen 1996.

- Holmes-Eber, Paula:** Daughters of Tunis: women, family, and networks in a Muslim city. Boulder: Westview Press 2003.
- Hough, William:** Brief history of the Bhopal Principality. Calcutta 1845.
- Hourani, Albert:** Arabic thought in the liberal age: 1798-1939. Cambridge 1991. [Reprint].
- Hovannisian, Richard G.:** Ethics in Islam. Malibu: Undena Publications 1985.
- Hughes, Thomas:** A Dictionary of Islam being a cyclopaedia of the doctrines, rites, ceremonies, and customs, together with the technical and theological terms of the Muhammadan religion. London: Allen 1895.
- Hunter, William. W.:** The Imperial Gazetteer of India. 2nd ed. Vol. 1-12. London 1885.
- : Our Indian Musalmans: [Are they bound in conscience to rebel against the Queen?]. Delhi: Indological Book House 1969 [Reprint d. 3. Ed.]
- Hunwick, John O.:** "Şāliḥ al-Fullānī (1752/3-1803): the career and teachings of a West-African 'ālim in Medina". In A.H. Green (ed.): In Quest of an Islamic humanism, 139-154.
- Ḥusain, Mağīd (ed.):** Action (daily Urdu): Ta' rīḥ-e riyāsāt-e Bhopāl: Rāğā Bhōḡ se āḡtak kā Bhopāl. Bhopāl 1993. (U.).
- Husain, Syed Iftikhar:** Some major Pukhtoon tribes along the Pak-Afghan border. Peshawar: Area Study Centre 2000.
- Hussein, Asaf / Kashmiri, M.I.:** Sufi struggle against the British in India: the revolution of Imam Raza Khan of Bareilly. Stockport: Raza Academy 1995.
- Hutchins, Francis G:** Spontaneous revolution - the Quit India Movement. New Delhi : Manohar 1971.
- Ibn 'Atīq, Sa'd b. Ḥamad:** al-Mağmū' al-mufīd min rasā'il wa-fatāwā aš-Şaiḥ Sa'd b. Ḥamad b. 'Atīq. Ṭab'a 4. Ar-Riyād 1415/1995.
- Ibn Bāz, 'Abd al-'Azīz b. 'Abdallāh:** Ḥağğ wa-'umra aur ziyārat / mutarğim Muḥammad Luqmān as-Salafī. Na'ī Dihlī: Markaz Allāma Ibn Bāz 2000. (U.).
- : Muslimān kā 'aqīda / mutarğim Muḥammad Luqmān as-Salafī. Na'ī Dihlī: Markaz Allāma Ibn Bāz 2000. (U.).
- : Ziyārat-e Madīna munawwara, aḥkām wa-ādāb. (U.).
- Ibn Bišr; 'Uṭmān b. 'Abdallāh:** 'Unwān al-mağd fī ta' rīḥ Nağd. Ğild 1-2. Ar-Riyād 1391/1971. (A.).
- Ibn Ğannām:** Ta' rīḥ Nağd. Bairūt 1405/1985. (A.).
- Ibn Iḥsan 'Abbās / Abū Bakr Ğāzīpūrī:** Kučh dīr ġair-e muqallidīn ke sāth. Sahārānpūr: Maktaba Imdādīya 1998.
- Ibn Māğā, Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Yazīd:** Kitāb as-sunan. Ğild 1-2. al-Qāhira [ca. 1972.]. (A.).
- Ibn Marzūq, Abū Ḥāmid:** at-Tawassul bi-n-nabī wa-bi-ş-şāliḥīn. Istanbul: Hakikat Kitābevi, 1998. (A.).
- Ikrām, Muḥammad :** Āb-e kauṭar. Lāhor: Idāra-ye Ṭaqāfat-e Islāmīya 2000. (U.).
- : Mauğ-e kauṭar. Lāhor: Idāra-ye Ṭaqāfat-e Islāmīya 2000. (U.).
- : Rūd-e kauṭar. Lāhor : Idāra-ye Ṭaqāfat-e Islāmīya 2001. (U.).
- 'Irāqī, 'Abd ur-Rašīd:** Barr-e şağīr Pakistān wa-Hind meḥ 'ulamā'-ye Ahl-e ḥadīṭ ke 'ilmī kār nāme. Lāhor: 'Ilm wa-'Irfān Pablişerz 2001. (U.).
- Işik, Hüseyin Hilmi:** Advice for the Wahhabi. 2nd. ed. Istanbul: Işik Kitabevi 1978.
- : The Religious reformers in Islam. 6th ed. Istanbul: Işik Kitabevi 1970.
- Israel, Milton / Wagle, N.K. (eds.):** Islamic society and culture: essays in honour of Professor Aziz Ahmad. Delhi: Manohar 1983.
- Jackson, Sherman A.:** "Taqlid, legal scaffolding and the scope of legal injuktions in post-formative theory." *ILAS* 3 ii (1996), 165-192.
- Jacobson, Doranne:** "The Veil of virtue: purdah and the Muslim family in the Bhopal region of Central India." In: Imtiaz Ahmad (ed.): Family, kinship and marriage among Muslims in India, 169-215.
- : "Sequestered sovereigns: the ruling Begams of Bhopal." Unpubl. Paper for the Seminar on tradition & change in South & South Asia. Columbia University, Apr. 1984.

- Jain, Naresh Kumar (ed.): Muslims in India :** a biographical dictionary. Vol. 1- 2- New Delhi 1979-1983.
- Jalbani, G.N.:** Life of Shah Waliyullah. Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli 1980 [Repr.].
- Jansen, Dorothea:** Einführung in die Netzwerkanalyse: Grundlagen, Methoden, Forschungsbeispiele. 2. erw. Aufl. Opladen 2003.
- Jedrej, M.C. / Rosalind Shaw:** Dreaming, religion and society in Africa. Leiden: Brill 1992.
- Joly, Danièle:** Britannia's crescent: making a place for Muslims in British society. Aldershot 1995.
- Jones, Kenneth W.:** Socio-religious reform movements in British India. Cambridge: CUP 1999 [Reprint].
- Jong, Frederick De / Radtke, Bernd (eds.):** Islamic mysticism contested: thirteen centuries of controversies and polemics. Leiden: Brill 1999.
- J.R.C.:** Notice of the peculiar tenets held by the followers of Syed Ahmed, taken chiefly from the "Sirāt-úl-Mústaqīm", a principal treatise of that sect, written by Moulaví Mahommed Ismaíl. *Journal of the Asiatic Society, Bombay Branch* 11 (Nov. 1832), 479-498.
- Kaḥḥāla, 'Umar Riḍā:** Mu'ḡam al-mu'allifīn . Bd. 1-15 in 8. Dimašq: Maṭba'a at-Taraqqī 1376-8/ 1957-61.
- Kākōrwī, Zāhīr Aḥmad:** Ta'rīḥ-e Nadwat ul-'Ulamā'. Ḥiṣṣa 1-2. Lakhna'ū: Maktabat Dār ul-'Ulūm, Nadwat ul-'Ulama', 1403-1404 / 1983-1984. (U.).
- Kaptein, Nico J.G.:** Muhammads birthday festival: early history in the central Muslim lands and development in the Muslim West until the 10th/ 16th century. Leiden: Brill 1993.
- Kattānī, 'Abd al-Ḥayy b. 'Abd al-Kabir al:** Fihris al-fahāris wal-aṭḡbāt wa-mu'ḡam al-ma'āḡim wal-wašyaḡāt wal-musalsalāt. 1-3. Bairūt: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1986- 1989. (A.).
- Katz, Marion H.:** The Birth of the prophet Muhammad: devotional piety in Sunni Islam. London: Routledge 2007.
- Kemper, Michael:** Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan: von den Khanaten und Gemeindebünden zum ḡihād-Staat. Wiesbaden: Reichert 2005.
- : Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789-1889: der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft. Berlin: Schwarz 1998.
- Kesevan, B.S.:** The National bibliography of Indian literature 1901-1953. Vol. 1-6. New Delhi, s.d.
- Khalidi, Omar:** Haydarabad State under the Nizams. Wichita 1985.
- Khan, Bashir Ahmad:** "Replacement of the term Wahhabi by Ahl-I-Hadith: a historical analysis". *Islam and the Modern Age* 32 iii (2001), 51-73.
- Khan, Gulfishan:** Indian Muslim perceptions of the West during the 18<sup>th</sup> century. Oxford: OUP 1998.
- Khan, Shaharyar M.:** The Begums of Bhopal. London: IB Tauris 2000.
- Khare, Maheshwari D.:** Malwa through the ages. Bhopal: Archeology & Museum 1981.
- Khusru Jahan Begum [alias Sardar Dulhan]:** An Account of the "Nashra" Ceremony of the Princesses Abida and Sajida Sultan Sahiba of Bhopal. Bombay 1921.
- Knysh, Alexander:** Ibn 'Arabi in the later Islamic tradition: the making of a polemical image in medieval Islam. Albany 1999.
- : "Sufism as an explanatory paradigm". *WI* 42 (2000), 139-193.
- Kraus, Werner:** "Imaginierte und reale Netzwerke in Südostasien". In Roman Loimeier (Hg.): *Die Islamische Welt als Netzwerk*, 289-310.
- Krebs, Valdis E.:** "Mapping networks of terrorist cells." *Connections* 24 iii (2001), 43-52.
- Lakhnawī, 'Abd ul-Ḥayy:** al-Fawā'id al-bahīya fī tarāḡim al-Ḥanafīya ma'a ta'līqāt as-sunnīya 'alā Fawā'id al-bahīya. Lakhna'ū: Maṭba'-ye Yūsufī 1895. (A.)
- : *Ibrāz al-ḡayy al-wāqī' fī šifā' al-'ayy*. Lakhna'ū 1301/1884. (A.).  
Nachdruck unter dem Titel:  
-: *Naqd auḡām Ṣiddīq Ḥasan Ḥān*. 'Ammān 2000.
- Lambert-Hurley, Siobhan:** Muslim women, reform and princely patronage: Nawab Sultan Jahan Begam of Bhopal. London: Routledge 2007.



- : "Out of India: the journeys of the Begam of Bhopal, 1901-1930". *Women's Studies International Forum* 21 iii (1998), 263-276.
- Landau-Tasserou, Ella:** "The Cyclical reform: a study of the mujaddid tradition." *SI* 79 (1989), 79-117.
- Laoust, Henri:** *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taḳī-d-Dīn Aḥmad B. Taimiya*. Le Caire 1939.
- Lapidus, Ira M.:** *A History of Islamic societies*. Cambridge 1992.
- Lavan, Spencer:** *The Ahmadiyah Movement: a history and perspective*. 1<sup>st</sup> ed. New Delhi: Manohar 1974.
- Lehri, Chandralekha:** *Socio-demographic profile of Muslim: study of Bhopal State*. New Delhi 1997.
- Lelyveld, David:** *Aligarh's first generation*. Delhi: OUP 2003.
- Levtzion, Nehemiah/Voll, John O. (eds.):** *Eighteenth-century renewal and reform in Islam*. 6<sup>th</sup> ed. Syracuse: Syracuse University Press 1992.
- Lewisohn, Leonard:** *The Heritage of sufism*. Vol. 1: Classical Persian sufism from its origins to Rumi: 700-1300.  
Vol 2: The Legacy of medieval Persian sufism: 1150-1500.  
Vol. 3: Late classical Persianate sufism: 1501-1750. Oxford: Oneworld 1999.
- Litvak, Meir:** *Shi'i scholars of nineteenth century Iraq: the 'ulama' of Najaf and Karbala'*. Cambridge: CUP 1998.
- Loimeier, Roman:** *Islamische Erneuerung und politischer Wandel in Nordnigeria: die Auseinandersetzung zwischen den Sufi-Bruderschaften und ihren Gegnern seit den 50er Jahren*. Münster: LIT 1993.
- (Hrsg.):** *Die Islamische Welt als Netzwerk: Möglichkeiten und Grenzen des Netzwerkansatzes im islamischen Kontext*. Würzburg: Ergon 2000.
- /Reichmuth, Stefan:** "Zur Dynamik religiös-politischer Netzwerke in muslimischen Gesellschaften." *WI* 36 ii (1996), 145-185.
- Luard, Charles Eckford:** *Bhopal State Gazetteer: the Central India State Gazetteer Series, Vol. III*. Calcutta: Superintendent Government Printing, 1908.
- Luqmān, Aḥtar Ḡamāl:** *as-Sayyid Ṣiddīq Ḥasan al-Qannauḡī : ārā'ūhū al-i'tiqādīya wa-mauqifuhu min 'aqīdat as-salaf*. Ṭab'a 1. ar-Riyāḍ 1417 / 1997.
- Macdonald, Duncan B.:** *Development of Muslim theology, jurisprudence and constitutional theory*. London 1903.
- Madelung, Wilfred:** "Zaydi attitudes to sufism." In: Frederick de Jong / Bernd Radtke (eds.): *Islamic mysticism*, 124-144.
- Mainmoona Sultan, Shahbano Begum:** *A Trip to Europe*. Calcutta: Thacker & Spink, 1914.
- Malcolm, John:** *A Memoir of Central India*. 2 vols. London 1823
- Malik, Jamal:** "Briefe, autobiographische Aufzeichnungen und Gefängnisliteratur." In: A. Eckert / G. Krüger (eds.): *Lesarten eines globalen Prozesses*, 52-66.
- : *Islam in South Asia: a short history*. Leiden: Brill 2008.
- : *Islamische Gelehrtenkultur in Nordindien: Entwicklungsgeschichte und Tendenzen am Beispiel von Lucknow*. Leiden [u.a.]: Brill 1997.
- : *Islamisierung in Pakistan 1977-1984: Untersuchung zur Auflösung autochtoner Strukturen*. Wiesbaden 1989
- : *Madrasas in South Asia: teaching terror?* London: Routledge 2008.
- Malleson, G. B.:** *An Historical sketch of the native states of India: in subsidiary alliance with the British government*. London 1875.
- Mann, Michael:** *Bengalen im Umbruch: die Herausbildung des britischen Kolonialstaates 1754-1793*. Stuttgart: Steiner 2000.
- Mansūr 'Alī Ḥān Murādābādī :** *Fatḥ al-mubīn fī kašf maqāsid ḡair-e muqallidīn*. Deoband: Salmān 'Uṭmān Int. Kampanī s.d.

- Manṣūrī, Muḥammad ʿĪsā** : Barr-e ṣaġīr ke dīnī madāris. Landan: Worlt Islamik Fūrum, 2000.
- Margoliouth, David S.** On Mahdis and mahdism. Paper, read December 8, 1915. London.
- Marchioness of Dufferin** : Our viceregal life in India : selections from my journal 1881-1888. London 1890.
- Marsden, Peter V./ Nan Lin**: Social structure and network analysis. Beverly Hills: Sage 1982.
- Masud, Muhammad Khalid**: "The Definition of bid'a in the South Asian fatāwā literature." *ANIS* 27 (1993), 55-75.
- : Travellers in faith: studies of the Tablīghī Jamā'at as a transnational Islamic movement for faith renewal. Leiden: Brill 2000.
- / **Brinkley Messick / David S. Powers [eds.]**: Islamic legal interpretation : Muftis and their fatwas. Cambridge [u.a.]: Harvard University Press 1996.
- / **Rudolph Peters / David S. Powers**: Dispensing justice in Islam: Qadis and their judgements. Leiden: Brill 2006.
- Maudūdī, Abū l-'Alā** : Taḥrīk-e āzādī Hind aur muslimān. Ḥiṣṣa 1-2. Lāhor 1992. (U.).
- Mazandarānī, Abū Ġā'far Muḥammad b. Abū l-'Alī b. Šāhrašūb**: Ma'ālīm al-'ulamā'. Naġaf 1910. [ CD-ROM-Edition, Maktabat an-Nūr].
- Meier, Fritz**: Bausteine: ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft / hrsg. von Erika Glassen und Gudrun Schubert. 3 Bde. Stuttgart: Steiner 1992.
- : "Eine Auferstehung Mohammeds bei Suyūṭī." In Fritz Meier: Bausteine II, 797-836.
- : Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya. Stuttgart: Steiner 1994.
- Memon, Muhammad Umar**: Ibn Taimīya's struggle against popular religion: with an annotated translation of his Kitāb iqtidā' aṣ-ṣīrāt al-mustaqīm mukhālafat aṣḥāb al-jahīm. The Hague: Mouton 1976.
- Menant, D[...]**: "Quelques pages de l'histoire du Bhopal." *Revue du Monde Musulman* 15 (1911), 227-288.
- Metcalf, Barbara Daly**: Islamic revival in British India: Deoband, 1860-1900. Princeton: PUP 1982.
- : "Islamische Reformbewegungen." In W. Schluchter (Hg.): Max Webers Sicht des Islam, 242-255.
- (ed.): Moral conduct and authority: the place of ADAB in South Asian Islam. Berkeley: UCP 1984.
- : Perfecting women: Maulana Ashraf 'Ali Thanawi's Bihishti Zewar. Berkeley: UCP 1990.
- : "The Pilgrimage remembered. South Asian accounts of the hajj. In Dale F. Eickelman / James Piscatori (eds.): Muslim travellers, 85-107.
- Mihr, Ġulām Rasūl**: Sayyid Aḥmad Šahīd. Lāhor s.d.
- Minault, Gail**: "Hali's Majalis un-Nissa: Purdah and woman in nineteenth-century India". In Milton Israel / N.K. Wagle (eds.): Islamic society and culture, 41-49.
- : The Khilafat movement: religious symbolism and political mobilization in India. New York: Columbia University Press 1982.
- : Secluded scholars: women's education and Muslim social reform in colonial India. Delhi: OUP 1999.
- Mirpuri, Mahmood Ahmed**: Fatawa Sirat-e-Mustaqeem / transl. by Mohammed Abdul Hadi al-Oomeri. Riyadh: Darussalam Publishers 1998.
- Mittal, Kamla**: History of Bhopal state: development of constitution, administration and national awakening 1901-1949. New Delhi: Munshiram Manoharlal 1990.
- Muḥammad Ḥamīdullāh Ḥān** : Hidāyat-e Sulṭānī. Bhopāl: Maṭba'-ye Sulṭānī 1336/ 1916. (U.).
- Muḥammad Ḥasan Ġān Sirhindī Muġaddidī Fārūqī**: Ṭarīq an-naġāt. Istanbul: Hakikat Kitābevi 1997 (A.).
- Muḥammad Ismā'īl Šahīd**: Taqwiyat al-īmān / al-mutarġim 'Abd ul-Waḥīd Abū l-Qāsim. Banāres 1986. (A.).
- [Shah] **Muhammad Ismail Shaheed**: Taqwiyat-ul-Iman (Strengthening of the faith). Riyadh : Dar-us-Salam Publications 1995 (A./ E.).
- Muḥammad Šiddīq Ḥasan Ḥān**: Abġad al-'ulūm. Ġuz' 1-3. Ṭab'a 1. Lāhaur: al-Maktaba al-Quddūsiya 1403/1983. (A.).
- : 'Ain al-yaqīn fī tarġamat al-Arba'īn. Dihlī: Maṭba-ye Muṣṭafā'ī 1373/1954.

- : Arba'ūn ḥadīṭan fī faḍā'il al-ḥağğ wal-'umra. Bhopāl: Maṭba'-ye Šāhğahānī 1293/ 1876. (A.)
- : ad-Dīn al-ḥāliṣ. Ğuz' 1-4. Al-Qāhira. Maṭba' al-Madanī 1959.(A.).
- : Diwān-e Kalīm. MS, Nadwat ul-'ulamā' / Lucknow, Raḍīf 576.
- : Duḥr al-muḥtī min ādāb al-muftī. Bairūt: Dār Ibn Ḥazm 1421/2000. (A.).
- : Fatāwā al-Amīr aš-Šarīf Šiddīq Ḥasan Ḥān al-Qannauğī al-Buḥārī, al-musammā bi Dalīl aṭ-ṭālib 'alā arğaḥ al-maṭālib. ar-Riyāḍ: Dar ad-Dā'ī 1422/2001. (A.).
- : Faṭḥ al-bayān fī maqāšid al-Qur'ān. Ğuz' 1-10. al-Qāhira: Maṭba'a al-Kubrā al-Amīriya 1884-85.
- : Ğunyat al-qārī' fī tarğamat Tulāṭiyat al-Buḥārī. Bhopāl: Šāh Ğahānī, 1291/1874. (U.).
- : Ḥabī'at al-akwān fī iftirāq al-umam 'alā al-maḍāhib wal-adyān, zusammen mit Luqṭat al-'ağlān. Quṣṭantīniya: al-Ğawā'ib, 1879. (A.).
- : al-Ḥiṭṭa fī ḍikr aš-šihāḥ as-sitta. Lāhor: Islāmī Akai'dimī, 1977.
- : Ḥuğāğ al-kirāma fī aṭar al-qiyāma. Bhopāl: Maṭba'-ye Šāh Ğahānī 1874. (P.)
- : Ḥusn al-uswa bi-mā ṭabata min Allāh wa-rasūlihi fin-niswa. Quṣṭantīniya: al-Ğawā'ib 1301/1884. (A.).
- : Ḥuṣūl al-ma'mūl min 'ilm al-uṣūl. Ṭab'a 2. Quṣṭantīniya: al-Ğawā'ib 1301/1884. (A.).
- : Ḥūd niwišt sawāniḥ-e ḥayāt Nawwāb Muḥammad Šiddīq Ḥasan Ḥān (1832-1890) Ṭab'a 2. Lakna'ū 2004.
- : al-Ibra mimmā ğa'a fil-ğazw waš-šahāda wal-ḥiğra. Bhopāl 1294/1876.
- : al-Idā'a li-mā kāna wa-mā yakūnu baina yadai as-sā'a, [s.l.], (ca. 1980). (A.).
- : al-Idrāk li-taḥrīğ aḥādīṭ radd al-išrāk. Kānpūr: Niẓāmī 1290/1873. (A.).
- : Iklīl al-karāma fī maqāšid al-imāma. Bhopāl: Šiddīqī 1294/1877.
- : Īqāz al-wasnān bi-iğtimā' aš-širk ma'a al-īmān. Bhopāl: Šāh Ğahānī 1895. (A.).
- : al-Iqlīd li-adillat al-iğtihād wat-taqlīd. Quṣṭantīniya: al-Ğawā'ib 1295/1878.
- : Iqtirāb as-sā'a. Kānpūr: Mufīd-e 'Āmm 1301/1883. (U.).
- : Ithāf an-nubalā' al-muttaqīn bi-iḥyā' aṭar al-fuqahā' al-muḥaddiṭin. Kānpūr: Niẓāmī 1872. (P.).
- : Kitāb al-īmān. MS, Nadwat ul-'ulamā' / Lucknow, Raḍīf 129. (U.)
- : Luqṭat al-'ağlān mimmā tamass ilā ma'rifatihi ḥāğat al-insān. Quṣṭantīniya, 1296 / 1879. (A.).
- : Qaṭf aṭ-ṭimār fī bayān 'aqīdat ahl al-aṭār. Bairūt: 'Ālam al-Kutub 1404/1984. (A.).
- : Qurrat al-a'yān wa-masarrat al-adhān fī ma'āṭir al-malik al-ğalīl an-Nawwāb Muḥammad Šiddīq Ḥasan Ḥān. Quṣṭantīniya : al-Ğawā'ib 1298/1881. (A.)
- : Riḥlat aš-Šiddīq ilā bait Allāh al-'atīq. Lakna'ū 1289/1872. (A.)
- : Raf' al-iltibās 'an ḥadīṭ Ibn 'Abbās. Bhopāl: Šāh Ğahānī 1895. (U.).
- : Šalāḥ dāt al-bain bi-bayān mā li-z-zauğain. Āgra: Mufīd-e 'Āmm 1301/1884. (U.).
- : Silsilat al-'asğad fī mašā'ih as-sanad. Bhopāl: Maṭba'ye Šāhğahānī 1293/1876. (P. & A.).
- : Tafsīr al-kull bil-tafsīr al-Fātiḥa. Bhopāl (?) s.d. (U.).
- : at-Tāğ al-mukallal min ğawāhir ma'āṭir aṭ-ṭirāz al-āḥir wal-awwal. Ṭab'a 2. Bamba'ī: 1383/1963. (P. / A.).
- : Taḥrīğ al-wašāyā min ḥabāyā az-zawāya wa-wašāyā Allāh wa-wašāyā rasūlihi / taḥqīq 'Abdallāh al-Anšārī. Ṭab'a 1. Bairūt 1406/1986. (A.).
- : Talḥīṣ Nafḥ al-'ūd fī ayyām aš-Šarīf Ḥammūd. MS, Nadwat ul-'ulamā' / Lucknow, Raḍīf 1751.
- : Ta'līm aš-šalāt wa-ṣaum. Bhopāl 1315/1898. (U.).
- / **Nūr ul-Ḥasan Ḥān:** aṭ-Ṭarīqa al-muṭlā fil-iršād ilā tarak at-taqlīd wa-ittibā' mā huwa al-ūlā. Quṣṭantīniya: al-Ğawā'ib 1296/1879. (A.).
- : Tarğumān-e Wahhābiya. Banāris: Maṭba'-ye Sa'īd 1315/1898.
- : Taufīq al-bārī li-tarğamat al-Adab al-mufrad lil-Buḥārī. Āgra: Mufīd-e 'Āmm 1306/ 1889. (U.).
- : Ṭimār at-tankīt fī šarḥ abyāt at-taṭbīt. Bhopāl: Šāh Ğahānī 1293/1876. (P.).
- : Tiqšār ğuyūd al-aḥrār min-tidkār ğunūd al-abrār. Bhopāl: Maṭba'-ye Šāhğahānī 1298 /1881. (P.).
- Muḥsin ul-Mulk, Sayyid Mahdī 'Alī Ḥān:** Taqlīd aur 'amal bil-ḥadīṭ. Banāris 1988.
- Muin-ud-Din Ahmad Khan:** History of the Fara'idi Movement in Bengal, 1808-1906. Karachi 1965.
- Mujeeb, M.:** The Indian Muslims. New Delhi: Munshiram Manoharlal 1995.
- Mutawa, Abdullah M.:** The Ulama of Najd from the sixteenth century to the mid-eighteenth century. Los Angeles: University of California 1989

- Nadwī, Abū l-Ḥasan ‘Alī al-Ḥasanī an- [Nadwi, Abul Hasan Ali]:** Muslims in India. 3<sup>rd</sup> ed. Lucknow 1980.
- : Purāne čirāg. 1-3. Lakna’ū: Maktaba al-Firdaus 1994-98. (U.)
- : Qadianism: a critical study. 6<sup>th</sup> ed. Lucknow: Academy of Islamic Research and Publications 1980.
- : Saviours of Islamic spirit. Lucknow: Nadwa Press.
- Vol. 3: Shaikh Ahmad Mujaddid Alf Thani. 2<sup>nd</sup> ed. 1994.
- Vol. 4: Hakim-ul-Islam Shah Waliullah. 1<sup>st</sup> ed. 1993.
- : Sīrat-e Sayyid Aḥmad Šahīd. Ḥiṣṣa 1-2. Lakhna’ū: Mağlis-e Taḥqīqāt wa-Našriyāt-e Islām 1407-1410 / 1986-1990 (U.).
- : Tarğamat as-Sayyid al-Imām Aḥmad b. ‘Irfān aš-Šahīd muğaddid al-qarn at-tālīt ‘ašar. Ṭab’a 2. Rā’ī Barelī: Mağma’ al-Imām Aḥmad b. ‘Irfān aš-Šahīd 1420 / 1999. (A.).
- Nadwī, Abū Saḥbān Rūḥ ul-Quds:** Rawā’ī al-i’lāq šarḥ Tahdīb al-aḥlāq. Lakna’ū 1998.
- Nadwi, Mas’ūd ‘Ālam:** Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb: ek maẓlūm aur bad-nām muṣliḥ. Lāhor: al-Maktaba as-Salafiya s.d.
- : (engl. Übersetzung): Mohammad Bin Abdul Wahab: a slandered reformer / transl. by M. Rafiq Khan. Varanasi: Idaratul Buhoosil Islamia, Jamia Salafia 1982.
- Nadwī: Muḥammad Ḥanīf:** Mas’ala-ye iğtihād. Lāhor 1983. (U.).
- Nadwī, Muḥammad Iğtibā’ an-:** al-Amīr Sayyid Šiddīq Ḥasan Ḥān: hayātuhu wa- ātāruhū / qad-dama lahu Abū l-Ḥasan an-Nadwī. Ṭab’a 1. Dimašq: Dār Ibn Kaṭīr 1420/1999. (A.).
- Nadwī, Muḥammad Isrā’īl:** Ṭalāq: Qur’ān wa-ḥadīṭ kī rošānī meñ. Bamba’ī 1997.
- Nadwī, Muḥammad Ra’īs:** Wīrān-e maqābir aur auqāf ke badalte aḥkām. Dihlī: Maktaba Tarğumān 1998. (U.).
- Nadwī, Sayyid Sulaimān:** "Ṭulū’ ad-ḍiyā’." *al-Manār* 32 i (1931 / 32), 346-351.
- Nafi, Basheer M:** "Abu al-Thana’ al-Alusi: an alim, Ottoman mufti, and exegete of the Qur’an". *IJMES* 34 (2002), 465-494.
- : "Salafism revived: Nu’mān al-Alusi and the trial of two Ahmads". Erscheint demnächst in *WI* 48 iii-iv (2008).
- Nagel, Tilman:** Allahs Liebling: Ursprung und Erscheinungsformen des Mohammedglaubens. München: Oldenbourg 2008.
- : Geschichte der islamischen Theologie von Mohammed bis zur Gegenwart. München: Beck 1994.
- : Mohammed: Leben und Legende. München: Oldenbourg 2008.
- Naušahrawī, Abū Yaḥyā Imām Ḥān:** Hindustān meñ Ahl-e ḥadīṭ kī ‘ilmi ḥidmāt. Čičawaṭnī 1971.
- : Tarāğim-e ‘ulamā’-ye ḥadīṭ-e Hind. Dihlī 1937/38.
- Netton, Ian R.:** Seek knowledge: thought and travel in the house of Islam. London 1996.
- Nizāmi, Khaliq Ahmad :** "Shāh Walī Allāh Dehlawī and Indian politics in the 18th century." *IC* XXV (1951), 133 ff.
- N.N. [Muḥammad Ḥusain Batālwī?]:** Affairs in Bhopal: a defence of the Nawwab-Consort (Supplement to the "Advocate of India "). Bombay, 1887.
- N.N.:** Ta’rīḥ-e ḍil’-e Farrūḥābād. Allāhābād 1859. (U.).
- N.N.:** Ta’arīf-e maslak-e Ahl-e ḥadīṭ. Delhī: al-Ḥamd Pablīkīšanz 1996. (U.).
- Noorani, A.G.:** The Muslims of India: a documentary record. New Delhi: OUP 2003.
- O’Fahey, Rex S.:** Enigmatic saint. London: Hurst 1990.
- / **Radtke, Bernd:** "Neo-Sufism reconsidered." *Der Islam* 70 i (1993), 52-87.
- Ochsenwald, William:** Religion, society and the state in Arabia: the Hijaz under Ottoman control, 1840-1908. Columbus: Ohio State Univ. Press 1984.
- Özcan, Azmi:** Pan-Islamism: Indian Muslims, the Ottomans and Britain, 1877-1924. Leiden: Brill 1997.
- The Oxford encyclopedia of the modern Islamic world / ed. by John L Esposito. Vol. 1-4. Oxford 1995.**

- Padgett, John F. / Christopher K Ansell:** "Robust action and the rise of the Medici, 1400-1434." *AJS* 98 (1993), 1259-1319.
- Paret, Rudi:** Schriften zum Islam: Volksroman, Frauenfrage, Bilderverbot / hrsg. von J. van Ess. Wiesbaden 1981.
- Peacock, James L.:** Muslim puritans: reformist psychology in Southeast Asian Islam. Berkeley: UCP 1978.
- Pearson, Harlan Otto:** Islamic reform and revival in nineteenth century India: The "Tariqah-i Muhammadiyah". Ann Arbor: Univ. Microfilms Int. 1984.
- Pernau, Margrit:** Bürger mit Turban: Muslime in Delhi im 19. Jahrhundert. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008.
- : The Delhi college: traditional elites, the colonial state, and education before 1857. Oxford: OUP 2006.
- : The Passing of patrimonialism: politics and political culture in Hyderabad; 1911-1948. New Delhi: Manohar 2000.
- : / **Jaffrey, Yunus:** Information and the public sphere: Persian newsletters from Mughal Delhi. Oxford: OUP 2008.
- Peskes, Esther:** Al-ʿAidarūs und seine Erben: eine Untersuchung zu Geschichte und Sufismus einer ḥadramitischen Sāda-Gruppe vom fünfzehnten bis zum achtzehnten Jahrhundert. Stuttgart: Steiner 2005.
- : Muḥammad b. ʿAbdalwahrāb (1703-1792) im Widerstreit: Untersuchungen zur Rekonstruktion der Frühgeschichte der Wahhābiyya. Beirut: Steiner 1993.
- : "The Wahhābiyya and sufism in the eighteenth century." In Frederick de Jong/ Bernd Radtke (eds.): Islamic mysticism contested, 145-161.
- Peters, Rudolph:** "Idjtihad and taqlid in 18th century and 19th century Islam." *WI* 20 iii (1980), 132-145.
- : Islam and colonialism: the doctrine of Jihad in modern history. The Hague 1979.
- : "Islamischer Fundamentalismus: Glaube, Handeln, Führung." In: W. Schluchter (Hg.): Max Webers Sicht des Islam, 217-241.
- : Jihad in classical and modern Islam. Princeton 1996.
- Pīrzāda, Šams:** Ikatthī tīn talāqīn kitāb wa-sunnat kī rošanī meṅ. Bambaī: Idāra-ye Daʿwat-e Qurʾān 1997. (U.).
- Powell, Avril A.:** Muslims and missionaries in pre-Mutiny India. London 1993.
- : "Reciprocities and divergences concerning religious traditions in two families of scholars in North India." In Jamal Malik (ed.): Perspectives of mutual encounters, 188-222.
- : Rhetoric and reality: gender and the colonial experience in South Asia. New Delhi 2006.
- Poya, Abbas / Maurus Reinkowski (Hg.):** Das Unbehagen in der Islamwissenschaft: Ein klassisches Fach im Scheinwerferlicht der Politik und der Medien. Bielefeld: transcript Verlag 2008.
- Preckel, Claudia:** The Begums of Bhopal. New Delhi: Roli Books, 2000.
- : "Interpretations of widow remarriage and divorce: Shah Jahan Begum's (d. 1901) *Tahdhib an-Niswan* and the *Ahl-e hadith* movement in 19<sup>th</sup>-century Bhopal". *Pakistan Journal of Women's Studies: Alam-e Niswan* 11 i (2004), 41-51.
- : "The Roots of Anglo-Muslim co-operation and Islamic reformism in Bhopal". In Jamal Malik (ed.): Perspectives of mutual encounters, 65-78.
- : "Islamische Reform im Indien des 19. Jahrhunderts: Aufstieg und Fall von Muḥammad Šiddīq Ḥasan Ḥān, Nawwāb von Bhopal." In Roman Loimeier (Hg.): Die Islamische Welt als Netzwerk, 239-256.
- : "Wahhābī or Nationalist hero?" *ISIM Newsletter* 11 (Dec. 2003), 13.
- Qādirī, Maḥmūd Aḥmad:** Taḍkira-ye ʿulamāʾ-ye Ahl-e sunnat. Muḥaffarpūr: Ḥānqāh-e Qādirīya Ašarafīya 1971.
- Qamar, Abū ʿAdnān Munīr:** Namāz-e tarāwīḥ: faḍāʾil wa-barakāt wa-taʿdād-e rakʿāt. Bangalōr 2002. (U.).

- Qureshi, Ishtiaq Husain:** The Muslim community of the Indo-Pakistan subcontinent, 610-1947. 2nd edition. Delhi 1998.
- Rabasa, Angel / Bernard, Cheryl / Lowell H. Schwartz (et. al.) (eds.):** Building moderate Muslim networks. Santa Monica: RAND Corporation 2007.
- Radtke, Bernd:** "Birgiwīs Ṭarīqa Muḥammadiyya: einige Bemerkungen und Überlegungen". *Journal of Turkish Studies* 26 ii (2002), 159-174.
- : The Exoteric Aḥmad Ibn Idrīs: a Sufi's critique of the madhāhib and the Wahhābīs. Leiden: Brill 2000.
- : "Ibrīziana". *Sudanic Africa* 7 (1996), 113-158.
- : "Von des Chisers Händeln und schmutzigen Tricks". *Der Islam* 81 (2004), 96-114.
- : Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam. Stuttgart: Steiner 1992.
- : "Yeter-Gezeter oder Plus ultra!". *Der Islam* 83 i (2006), 198-208.
- Rāhī, Aḥtar:** Taḍkira-ye 'ulamā'-ye Puṅḡāb. Ğild 1-2. Ṭab'a 2. Lāhor: Maktaba-ye Raḥmānīya 1998. (U.).
- Raḥmān 'Alī:** Taḍkira-ye 'ulamā'-ye Hind. Lakhna'ū 1893. (P.).
- Raḥmānī, 'Abd us-Salām Qamar ud-Dīn:** Ša'bān ke ḡalwā kī ḡaḡīqat. Heruntergeladen von www.ahlehadees.com am 25.11.2002.
- Ranken, Ada:** The Veiled ruler. MS, India Office Library / London.
- Reetz, Dietrich:** Islam in the public sphere: religious groups in India 1900-1947. New Delhi: OUP 2006.
- : "Kenntnisreich und unerbittlich: der sunnitische Radikalismus der Ahl-i Ḥadīth in Südasien." In: ders. (Hrsg.): Sendungsbewußtsein oder Eigennutz, 79-105.
- (Hrsg.): Sendungsbewußtsein oder Eigennutz: zu Motivation und Selbstverständnis islamischer Mobilisierung. Berlin : Das Arabische Buch 2001.
- Rehatsek, E.:** "The history of the Wahhabys in Arabia and India." *Journal of the Royal Asiatic Society, Bombay Branch* 14 (1878-80), 274-401.
- Reichmuth, Stefan:** "Islamic reformist discourse in the Tulip Period (1718-30): Ibrahim Müteferriqa and his arguments for printing". In A. Çaksu (Hg.): Proceedings of the International Congress on Learning and Education in the Ottoman Worlds, 149-162.
- : Islamische Bildung und soziale Integration in Ilorin (Nigeria) seit ca. 1800. Münster: LIT 1998
- : "Murtadā az-Zabīdī (d. 1791) in biographical and autobiographical accounts : glimpses of Islamic scholarship in the 18th century." *WI* 39 i (1999), 64-102.
- : "Netzwerk" und "Weltsystem"- Konzepte zur neuzeitlichen "Islamischen Welt" und ihrer Transformation." In: Roman Loimeier (Hrsg.): Die Islamische Welt als Netzwerk, 53-86.
- : / **Florian Schwarz (Hrsg.):** Zwischen Alltag und Schriftkultur: Horizonte des Individuellen in der arabischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts. Würzburg: Ergon 2008.
- Riḍā, Rašīd:** "Masīḥ al-Hind al-Qādiyānī ad-daḡḡāl". *al-Manār* 31 (1931), 391-395; 379 f.; 559 f.; 751 f.
- : "Masīḥ al-Hind wal-Manār". *al-Manār* 21 (1904), 317 f.
- : "Radd masīḥ al-Hind 'alā aṭ-ṭā'inīn". *al-Manār* 3 (1900), 671-674.
- : "Riḡlat šāḡib al-Manār ilā al-Hind". *al-Manār* 15 (1898), 225 f.; 331 ff., 799; 16 (1899), 18, 104, 396.
- Riḍwī, Salīm Ḥāmid:** Urdū adab kī taraqqī meḡ Bhopāl kā ḡiṣṣa. Bhopāl 1965. (U.)
- Riexinger, Martin:** "How favourable is puritan Islam to modernity? A study of the Ahl-i Hadīs in late 19th/early 20th century South Asia". In Gwilym Beckerlegge (ed.): Colonialism, modernity, and religious identities, 147-165.
- : Sana'ullāh Amritsarī (1868-1948) und die Ahl-i-Ḥadīs im Punjab unter britischer Herrschaft. Würzburg: Ergon 2004.
- Rizvi, Saiyed Athar Abbas:** A History of sufism in India. Vol. 1-2. New Delhi: Munshiram Manoharlal 1997.
- : Muslim revivalist movements in Northern India. Delhi 1993
- : Shāh 'Abd al-'Azīz: Puritanism, sectarian polemics and jihād. Canberra: Ma'rifat Publishing House 1982.

- : Shah Wali-Allah and his times: a study of eighteenth-century Islam, politics and society in India. Canberra: Ma'rifat Publishing House 1980.
- : A Socio-intellectual history of the Isnā 'Ashari Shi'īs in India. Vol. 1-2. Canberra: Ma'rifat Publishing House 1986.
- : The Wonder that was India. Part II. 6th ed. Calcutta [u.a.] : Rupa 1997.
- Rizwi, MH:** Fort of Raisen. Bhopal s.d.
- Robinson, Francis:** Islam and Muslim History in South Asia. New Delhi : OUP 2000.
- : The Mughal Emperors and the Islamic dynasties of India, Iran and Central Asia, 1206-1925. London: Thames & Hudson 2007.
- : The 'Ulama of Farangi Mahall and Islamic culture in South Asia. Delhi: Permanent Black 2001.
- Rousselet, Louis:** India an its native princes: travels in Central India and in the presidencies of Bombay and Bengal. Delhi 1881.
- Rubin, Uri:** "Pre-existence and light: aspects of the concept of Nūr Muḥammad." *Israel Oriental Studies*, 62-117.
- Rudolph, Ulrich:** al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand. Leiden: Brill 1997.
- Sachedina, Abdulaziz A.:** Islamic messianism : the idea of the Mahdi in twelver Shi'ism. New York 1981.
- Saeedullah:** The Life and works of Muhammad Siddiq Hasan Khan, Nawab of Bhopal (1248-1307/1832-1890). Lahore : Muhammad Ashraf 1973.
- Şafdar, Muḥammad Sarfarāz Ḥān:** al-Kalām al-mufid fī iṭbāt at-taqīd. Sahārānpūr: Maktaba 'Ilmīya 1404 / 1984. (U.).
- Sageman, Marc:** Understanding terror networks. Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2004.
- : Leaderless jihad: terror networks in the 21st century. Philadelphia; University of Pennsylvania Press 2008.
- Şāh 'Abd ul -'Azīz Dihlawī:** Fatāwā-ye 'Azīzī. 1-2. Deoband: Kutubḥāna-ye Raḥīmīya s.d. (ca. 1900).
- Şāh Ğahān Begum:** Tahḍīb an-niswān wa-tarbiyat al-insān. Lāhor: Nu'mānī Kutub Ḥāne 1970. (U.).
- : [Shah Jahan Begam of Bhopal]: The Tāj-ul Ikbāl Tārikh Bhopal; or the history of Bhopal. Calcutta 1876.
- Şāh Walīullāh Dihlawī:** Ḥuḡgat Allāh al-bālīga. Ğuz' 1-2. al-Qāhira: Dār at-Turāt, 1977.
- : 'Iqd al-ġīd fī aḥkām al-iḡtihad wat-taqīd. Bamba'ī 1306/1889.
- Sa'idī, 'Abd al-Muta'ā aṣ-:** al-Muḡaddidūn fil-Islām. al-Qāhira: Maktabat al-Ādāb, 1416/1986.
- Saif Banarsī, Abū l-Qāsim :** Maslak-e Ahl-e ḥadīṭ par ek naẓar. Gūḡrānwāla: Skūl Buk Ḍapō s.t. [ca. 1960].
- Sahsawānī, Muḥammad Bašīr as-:** Siyānat al-insān 'an waswasat aš-Şaiḥ Daḥlān. Ṭab'a 3. al-Qāhira: al-Maṭba'a as-Salafīya, 1378/1958. (A.)
- Sahsawānī, Muḥammad Naḍīr:** Munāzara Aḥmadīya. Kānpūr 1289/1872. (U.)
- Sahsawānī, Sayyid Mahdī 'Alī :** Ta'rīḥ-e ulka Bhopāl. Gwālīor. 1313/1895. (U.)
- Saksena, Ram Babu:** A History of Urdu literature. Allahabad 2002.
- Salafī, Abū l-Mukāram 'Abd al-Ğalīl as-:** Da'wat al-imām Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb fī šībh al-qārra al-hindīya. ar-Riyāḍ 1413/1993. (A.)
- Salafī, 'Azīz ur-Raḥmān:** Ğamā'at-e Ahl-e ḥadīṭ kī tadrīsī ḥidmāt. Banāris: Idārat al-Buḥūt al-Islāmīya 1404/1984. (U.).
- Salafī, Muḥammad Mustaqīm:** Ğamā'at-e Ahl-e ḥadīṭ kī tašnīfī ḥidmāt. Banāris: Idārat al-Buḥūt al-Islāmīya 1992. (U.).
- Salafī, Rafīq Aḥmad Ra'īs (Hg.):** 'Ulūm al-ḥadīṭ: muṭālī'a wa-ta'ārif. 'Alīgarḥ 1999. (U.).
- Sanyal, Usha:** Devotional Islam and politics in British India : Ahmad Riza Khan Bareilwi and his movement, 1870-1920. Delhi: OUP 1999.
- Sarkīs, Yūsuf Ilyān:** Mu'ḡam al-maṭbū'āt al-'arabīya wal-mu'arraba. Ğuz' 1-2. Baḡdād: Maṭba'a at Sarkīs 1346 /1928 [Reprint]. (A.)

- Šaukānī, Muḥammad b. 'Alī aš-:** Adab aṭ-talab wa-muntahā al-arab. Ṣan'ā': Dār Ibn Ḥazm 1419 / 1998. (A.).
- : al-Badr aṭ-ṭālī' bi-maḥāsīn man ba'd al-qarn as-sābi'. Ğuz' 1-2. al-Qāhira: s.n., 1348 / 1929 [Reprint]. (A.).
- : Iršād al-fuḥūl ilā taḥqīq al-ḥaqq min 'ilm al-'uṣūl. Bairūt 1994. (A.).
- : Nail al-auṭār bi-šarḥ muntaqā al-aḥbār. Ğuz' 1-2. al-Qāhira s.d. (A.).
- : al-Qaul al-mufīd fī adillat al-iġtihād wat-taqlīd. al-Qāhira 1991. (A.).
- Schacht, Joseph:** The Origins of Islamic jurisprudence. Oxford 1950.
- Schenk, Michael:** "Die Ego-zentrierten Netzwerke von Meinungsbildnern ("opinion leaders")." *KZfSS* 45 ii (1993), 254-269.
- Schimmel, Annemarie:** Der Islam im indischen Subkontinent. 3. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995.
- : Islam in the Indian Subcontinent. Leiden: Brill 1980.
- : Das Islamische Jahr. München: Beck 2001.
- : Mystische Dimensionen des Islam: die Geschichte des Sufismus. München: Diederichs 1992.
- : Und Muhammad ist sein Prophet: die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit. 2. Aufl. München [u.a.]: Diederichs 1989.
- Schleifer, S. Abdullah:** "Understanding Jihād: definition and methodology." *IQ* 27 iii (1983), 118-131.
- Schluchter, Wolfgang:** Max Webers Sicht des Islams: Interpretation und Kritik. Frankfurt 1987.
- Schulze, Reinhard:** Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert: Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga. Leiden: Brill 1990.
- : "Was ist die islamische Aufklärung?" *WI* 36 iii (1996), 209-304.
- Schwarz, Florian:** "Unser Weg schließt tausend Wege ein": Derwische und Gesellschaft im islamischen Mittelasien im 16. Jahrhundert. Berlin: Schwarz 2000.
- Schweiger-Lerchenfeld, Amand von:** Die Frauen des Orients in der Geschichte, in der Dichtung und im Leben. Wien 1904
- Schweizer, Thomas (Hrsg.):** Netzwerkanalyse: ethnologische Perspektiven. Berlin: Reimer 1989.
- Schwerin, Kerrin Gräfin:** Indirekte Herrschaft und Reformpolitik im indischen Fürstenstaat Hyderabad 1853-1911. Wiesbaden: Steiner 1980.
- Scott, John:** Social network analysis: a handbook. London 1991.
- Seymour, Susan C.:** Women, family, and child care in India: a world in transition. Cambridge: CUP 1999.
- Shah, Ghanshyam:** Protest movements in two Indian states - a study of the Gujarat and Bihar movements. Delhi: Ajanda Publications 1977.
- Shahabi, Mufti Intizam:** "Allamah Fadl-i Haqq." *Journal of the Pakistan Historical Society* 1 (1953), 157-163.
- Sharif, Miḡyān Muḥammad (ed.):** A History of Muslim philosophy: with short accounts of other disciplines and the modern renaissance in Muslim lands. Vol. 1-2. Wiesbaden: Harrassowitz 1963-66.
- Sharkey, Heather J.:** "Aḥmad Zaynī Daḥlān's al-Futuḥāt al-islāmīya: a contemporary view of the Sudanese mahdī." *Sudanic Africa* 5 (1994), 67-75.
- Sharon, Mosche:** Studies in Islamic history and civilization in Honour of Professor David Ayalon. Jerusalem [u.a.]: Cana 1986.
- Shaukat Ali, Zeenat:** The Empowerment of women in Islam with special reference to marriage and divorce. Mumbai 1997.
- Shourie, Arun:** The World of Fatwas or: the shariah in action. 2<sup>nd</sup> ed. New Delhi : Harper Collins 1998.
- Shurreef, Jaffur:** Qanoon-e-Islam: or the customs of the Mussulmans of India; comprising a full and exact account of their various rites and ceremonies from the moment of birth till the hour of death / translated by G.A. Herklots. 2<sup>nd</sup> ed. New Delhi [u.a.]: Asian Educational Services 1991.



- Šiddīqī, Muhammad Zubayr** : Hadīth literature: its origin, development, special features and criticism. Calcutta 1962.
- Siegfried, Robert**: Bengalens elfter Kalif: Untersuchungen zur Naqshbandiyya Mujaddidiyya in Bangladesh. Würzburg: Ergon 2001.
- Sievert, Henning**: Zwischen arabischer Provinz und Hoher Pforte: Beziehungen, bildung und Politik des osmanischen Bürokraten Rāḡīb Meḡmed Paşa (st. 1763). Würzburg: Ergon 2008.
- Sikand, Yoginder**: Muslims in India since 1947: Islamic perspectives on inter-faith relations. London: Routledge 2004.
- : The Origins and development of the Tablighi Jama'at (1920-2000); a cross-country comparative study. London: Orient Longman 2002.
- Sikander Begum**: A Pilgrimage to Mecca / preceded by a letter from Shāh Jahān Begam and translated by E. L. Willoughby-Osborne. Calcutta 1906.
- : Neuauflage unter dem Titel: A Princess's Pilgrimage: Nawab Sikandar Begum's A pilgrimage to Mecca / ed. by Siobhan Lambert-Hurley. Bloomington: Indiana University Press 2008.
- Širwānī, Abū l-'Abbās b. Aḡmad**: Nafḡāt al-Yaman- "Breezes from Yemen, Part 1 / trans. D.C. Phillot. Calcutta 1907.
- : Tāḡ al-iqbāl fī ta'rīḡ Bhopāl. MS., Nadwat ul-'ulamā', Lucknow. (U.).
- Sirriyeh, Elizabeth**: Sufis and anti-sufis: the defence, rethinking and rejection of sufism in the modern world. London: Curzon 1999.
- Sittār, Šahīd**: Namāz-e ḡanāz kī du'ā'īn. (U.). Heruntergeladen von www.ahlehadees.com (21.8.2002)
- Siyālkoṡī, Muḡammad Ibrāhīm Mīr**: Ta'rīḡ-e Ahl-e ḡadīṡ. Na'ī Dihlī: Kitāb Internešnal 1995.
- Smith, Jane Idleman / Haddad, Yvonne Yazbeck**: The Islamic understanding of death and resurrection. Albany: State University of New York Press 1981.
- Snider, Nancy**: "Mosque education in Afghanistan." *MW* 68 (1968), 28-33.
- Sonia Rashid Begum**: "The Begums of Bhopal." *The Friday Times* (Jan. 10<sup>th</sup>-16<sup>th</sup> 1991), 15.
- : "A Breath of Bhopal." *Discover India* (April 1994), 40-42.
- Srivastarva, Khushhalilal**: The Revolt of 1857 in Central India - Malwa. Delhi s.t. [Nachdruck].
- Stark, Rodney/William S. Bainbridge**: "Networks of faith: Interpersonal bonds and recruitment of cults and sects." *AJS* 85 vi (1980), 1376-1395.
- Stark, Ulrike**: An Empire of books: the Naval Kishore Press and the diffusion of the printed word in colonial India. New Delhi 2007.
- : "Lucknows *Jalsa-i Tahzib*: Urbane Elite, organisierte Handlungskompetenz und frühe "associational culture" in Britisch-Indien". In Harald Fischer-Tiné (Hg.): *Handeln und Verhandeln*, 51-73.
- Steinberg, Guido**: "Material conditions, knowledge and trade in Central Arabia during the 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> centuries." Paper presented at the 2<sup>nd</sup> Mediterranean Social and Political Research Meeting, Florence, March 21-25, 2001.
- : *Der Nahe und der ferne Feind: die Netzwerke des islamistischen Terrorismus*. München: Beck 2005.
- : *Religion und Staat in Saudi-Arabien: die wahhabitischen Gelehrten 1902-1953*. Würzburg: Ergon 2002.
- Steul, Willi**: *Paschtunwali: ein Ehrenkodex und seine rechtliche Relevanz*. Wiesbaden: Steiner 1981.
- Storey, C. A.**: *Persian literature: a bio-bibliographical survey*. Vol. 1 i-ii. London 1927-53.
- Streck, Bernhard**: "Grenzen im Netzwerk: für eine multiperspektivische Betrachtung gesellschaftlicher Verhältnisse". In Roman Loimeier (Hrsg.): *Die Islamische Welt als Netzwerk*, 87-100.
- Suhail, Abū 'Adnān**: *Barelwīyat ṡilasm farīb yā ḡaḡīqat*. Deoband 1420 / 1999. (U.).
- Sulaimān b. 'Abd al-Wahḡāb**: *aṡ-Šawā'iq al-illāḡīya fir-radd 'alā al-Wahḡābīya*. Istanbul: Hakikat Kitābevi 1997. (A.).

- Sultan Jahan Begum [Sulṭān Ğahān Begum]:** An Account of my life: Gohur-i Ikbal. 3 vols. Vol. 1 translated by C.H. Payne. London 1912  
Vol. 2 translated by Abdus Samad Khan. Bombay 1922  
Vol. 3 translated by C.H. Payne. Bombay 1927.
- : Aḥlāq kī pehlī kitāb. Bhopāl: Maṭba‘-ye Sulṭānī 1337/1917. (U.).
- : Hayat-i Qudsi: life of Nawab Gauhar Begam alias the Nawab Begam Qudsiya of Bhopal / translated by W.S. Davis. London 1918.
- : Hayāt-e Šāhġahānī. Agra: Mufīd-e ‘Āmm 1332/1912. (U.)
- : Hayat-i Shahjahani: life of Her Highness the late Nawab Shahjahan Begum of Bhopal / translated by B. Ghosal. Bombay 1926.
- : Hijab, or: Why purdah is necessary. Calcutta 1922.
- : The Story of a pilgrimage to Hijaz. 2<sup>nd</sup> ed. Calcutta 1913.
- : Taḍkira-ye Bāqī. Bhopāl: Maṭba‘-ye Sulṭānī 1333/1915. (U.).
- : Tuzūk-e Sulṭānī. Bhopāl: Maṭba‘-ye Sulṭānī 1328/1910 [dieser Band war als 4. Band zu *Tāġ al-iqbāl ta’rīḥ-e Bhōpāl* von Šāh Ğahān Begum gedacht]. (U.).
- Sutherland, J.:** Sketches of the relations subsisting between the British Government in India and the different Native States. Calcutta 1837.
- Surya, Vasantha:** Behind the Burkha [Zeitungsartikel nicht mehr nachzuvollziehender Herkunft, als Kopie zur Verfügung gestellt von Dr. Doranne Jacobson].
- Ṭanā’ullāh Amritsarī, Abū l-Wafā’:** ‘Aġā’ibāt-e Mirzā. Ṭab’ 2. Gūġrānwāla: Nadwat ul-Muḥaddiṭīn 1985. (U.)
- : Fatāwā Ṭanā’īya. Ğild 1-2. Dihlī: Maktaba Tarġumān 2002. (U.).
- : Ta’rīḥ-e Mirzā. Ṭab’ 4. Gūġrānwāla: Nadwat ul-Muḥaddiṭīn 1985. (U.).
- Tehrānī, Muḥmaad Ḥasan b. ‘Alī [Šaiḥ Aġā Bozorg]:** aḍ-Ḍarī‘a ilā taṣānīf aš-Šī‘a. 25 Bde. Qum 1408/1987. [CD-ROM-Edition, Maktabat an-Nūr].
- Thompson, W.:** Practical philosophy of the Muhammadan people. London 1839.
- Titus, Murray T.:** Indian Islam: a religious history of Islam in India. 2nd edition. New Delhi: Munshiram Manoharlal 1979.
- Trimingham, J. Spencer:** The Sufi orders in Islam. Oxford: Clarendon 1971.
- Troll, Christian W. (ed.):** Muslim shrines in India: their character, history and significance. Delhi: OUP 1992.
- : Sayyid Ahmad Khan: a reinterpretation of Muslim theology. New Delhi: Vikas Publ. House 1978.
- ‘Ubaidullāh Ḥān / Sulṭān Ğahān Begum** : Ḥayāt-e Sikanderī. Bhopāl 1921.
- Umar, Mohammad:** Islam in Northern India during the eighteenth century. Delhi 1993.
- Urdū dā’ira-ye ma‘ārif-e Islāmīya** / ed. by Muḥammad Šafī‘. Bd. 1-24. Lāhor: Danišgah-e Punġāb 1959-1989.
- ‘Uṭaimīn, Muḥammad b. Šāliḥ:** ‘Aqīdat Ahl-e sunnat wal-Ğamā‘at. Dihlī: Maktaba Al-Darussalafiah 1997. (U.).
- Van Dyke, Edward [Edward Fandaik]:** Kitāb iktifā’ al-qunū‘ bi-mā huwa al-maṭbū‘ min ašhar at-ta’līf al-‘arabīya fil-maṭābi‘ aš-šarqīya wal-ġarbīya. al-Qāhira 1897.
- Verma, Rajendra:** The Freedom struggle in the Bhopal State: a gambit in the transfer of power. 1<sup>st</sup> ed. New Delhi: Intellectual Publishing House 1981.
- Vikør, Knut S.:** Between God and the Sultan: a history of Islamic law. Oxford 2005.
- : Sufi and scholar on the desert edge: Muḥammad b. ‘Alī al-Sanūsī (1787-1859). London: Hurst 1995.
- Vobis, Gertrud:** "Die Jüdische Minderheit in Westeuropa: die literarischen Salons im 19. Jahrhundert als Quelle für Netzwerkanalysen". In: Thomas Schweizer (Hrsg.): Netzwerkanalyse, 167-184.
- Vogel, Frank E:** Islamic law and legal system: studies of Saudi Arabia. Leiden: Brill 2000.
- Voll, John O.:** "Linking groups in the networks of eighteenth-century revivalist scholars :the Mizjaji family in Yemen". In Nehemiah Levtzion / John Voll (eds.): Eighteenth-century renewal and reform in Islam, 69-92.

- :"Muḥammad Ḥayyā al-Sindī and Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb: an analysis of an intellectual group in eighteenth-century Madīna". *BSOAS* 38 (1975), 32-39.
- Wābil, Yūsuf al-:** *Qiyāmat kī nišāniyān*. Delhī: Maktaba Tarḡumān 2002.
- Waḡdī ul-Ḥusainī, Sayyid 'Ābid 'Alī:** *Bhopāl taḥrīkāt-e āzādī ke ā'īna meṅ*. Bhopāl 1986. (U.).
- Waḡīh, 'Abd as-Salām b. 'Abbās al-:** *I'lām al-mu'allifīn az-Zaidīya*. Ṭab'a 1. Ṣan'ā' 1999.
- Wegener, Bernd:** "Vom Nutzen entfernter Bekannter". *KZfSS* 39 (1987), 278-302.
- Weismann, Itzchak:** *The Naqshbandiyya: orthodoxy and activism in a worldwide sufi tradition*. London: Routledge 2007.
- : *Ottoman reform and Muslim regeneration: studies in honour of Butrus Abu-Manneh*. London: Tauris 2005.
- : *Taste of modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus*. Leiden: Brill 2001.
- Wellman, Barry / Berkowitz, S.D. (eds.):** *Social structures : a network approach*. Cambridge: CUP 1991 [Reprint].
- Wensinck, Arent J. (et. al.) (Hrsg.):** *Concordance et indices de la tradition musulmane*. 8 Bde. Leiden: Brill 1936-1988.
- : *The Muslim creed- its genesis and historical development*. Cambridge: CUP 1992.
- White, Douglas R./ McCann, H. Gilman:** *Cites and fights: material entailment analysis of the eighteenth-century chemical revolution*. In: Barry Wellman / S.D. Berkowitz (eds.): *Social structures*, 380-400.
- A Woman of no importance :** *Joys of life*. London: Murray 1927.
- Yaduvansh, Uma:** *Administrative system of Bhopal under Nawab Sikander Begam (1844-1868)*. *IC* 41 i (1967), 205-231.
- Yazdānī, Muḥammad Ḥanīf:** *Maqālāt-e Maulānā Da'ūd Ġaznawī*. Dihlī: Maktaba Tarḡumān, 1992.
- Yusuf, Ṣalāḥ ud-Dīn:** *Taḥrīk-e ḡihād, ḡamā'at-e Ahl-e ḥadīṭ aur 'ulamā'-ye aḥnāf*. Dihlī: Dār al-Kutub al-Islāmīya 2000. (U.).
- Zaheer, Ehsan Elahi [Iḥsān llāhī Ṣahīr]:** *Bareilawis: history and beliefs / transl. by Dr. Abdullah*. Lahore: Idara Tarjuman al-Sunnah [ca. 1983].
- Zaheer, Ibtisam Elahi:** *Mosque Imam as an opinion leader*. Lahore 1998.
- Zaman, Muhammad Qasim:** "Commentaries, print and patronage: ḥadīṭ and the madrasas in modern South Asia." *BSOAS* 62 i (1999), 61-81.
- Zirīklī, Ḥair-ad-Dīn az-:** *al-A'lām: qāmūs tarāḡīm li-aṣḥar ar-riḡāl wan-nisā' min al-'arab wal-musta'ribīn wal-mustaṣriqīn*. Ṭab'a 3. Ġuz' 1-11 [wa-] *Mulḥaq* 2. Bairūt 1970. (A.).
- Ziyā ul-Shaikh:** *The reign of terror in Bhopal state*. Agra 1886.
- Zubāra, Muḥammad aṣ-Ṣan'ānī az-:** *Nail al-waṭar min tarāḡīm riḡāl al-Yaman fil-qarn at-ṭālīṭ 'aṣar*. Bd. 1-2 in einem Band. Bairūt: Dār al-'Auda [1980] (A.).
- Zubairī, Muḥammad Amīn:** *Begamāt-e Bhopāl*. Bhopāl: Maṭba'-ye Sulṭānī 1918. (U.).
- : *Asr-i jadid (The new epoch)*. Bombay: The Times of India Press 1929.

## 6.5 Interviews

Sayyid Ali Hasan Mujib, [Sayyid ‘Alī Ḥasan Muğṭib] Urenkel Şiddīq Ḥasan Ḥāns & Familie, Bhopal, März 2001.

Rafi Arab [Rafī ‘Arab], Nachkommen Ḥusain b. Muḥsins, Bhopal, März 2001.

Prof. S. M. Hasan, Bhopal, November 1999 und März 2001.

Abu Suhban Ruhul Quds Nadwi [Abū Saḥbān Rūh ul-Quds Nadwī], Nadwat ul-‘ulamā’ / Lucknow, März/ April 2001.

Muhammad Rabi‘ Nadwi [Muḥammad Rābi‘ Nadwī] Nadwat ul-‘ulamā’ / Lucknow, März/ April 2001.

Muhammad Haroon [Muḥammad Harūn] Nadwat ul-‘ulamā’ / Lucknow, März/ April 2001.

Şaiḥ Muḥammad Başīr ‘Aṭā’ b. ‘Abd al-Ḥalīm ‘Aṭā’, Nadwat ul-‘ulamā’ / Lucknow, März / April 2001.

Abdul Wahhab Khilji [‘Abd ul-Wahhāb Ḥilǧī], Ahl-e ḥadīṭ Manzil, Delhi, April 2001.

## Appendices

Abb. 10: Familienstammbaum Şiddîq Ḥasan Ḥāns 3 Kinder und deren Kinder

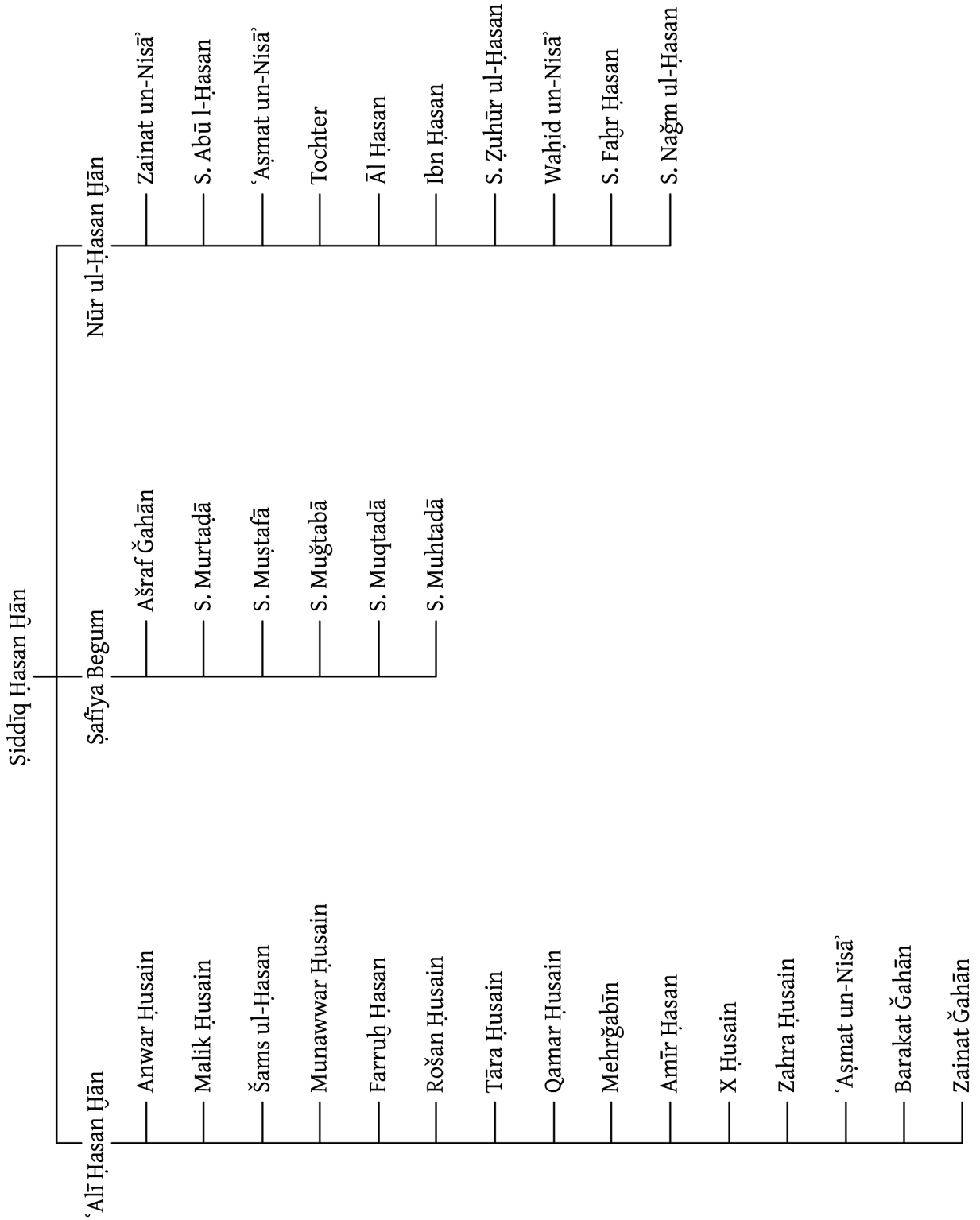


Abb. 11: Nachkommen von Siddiq'Alī Ḥasan Ḥāns Sohn 'Alī Ḥasan Ḥān

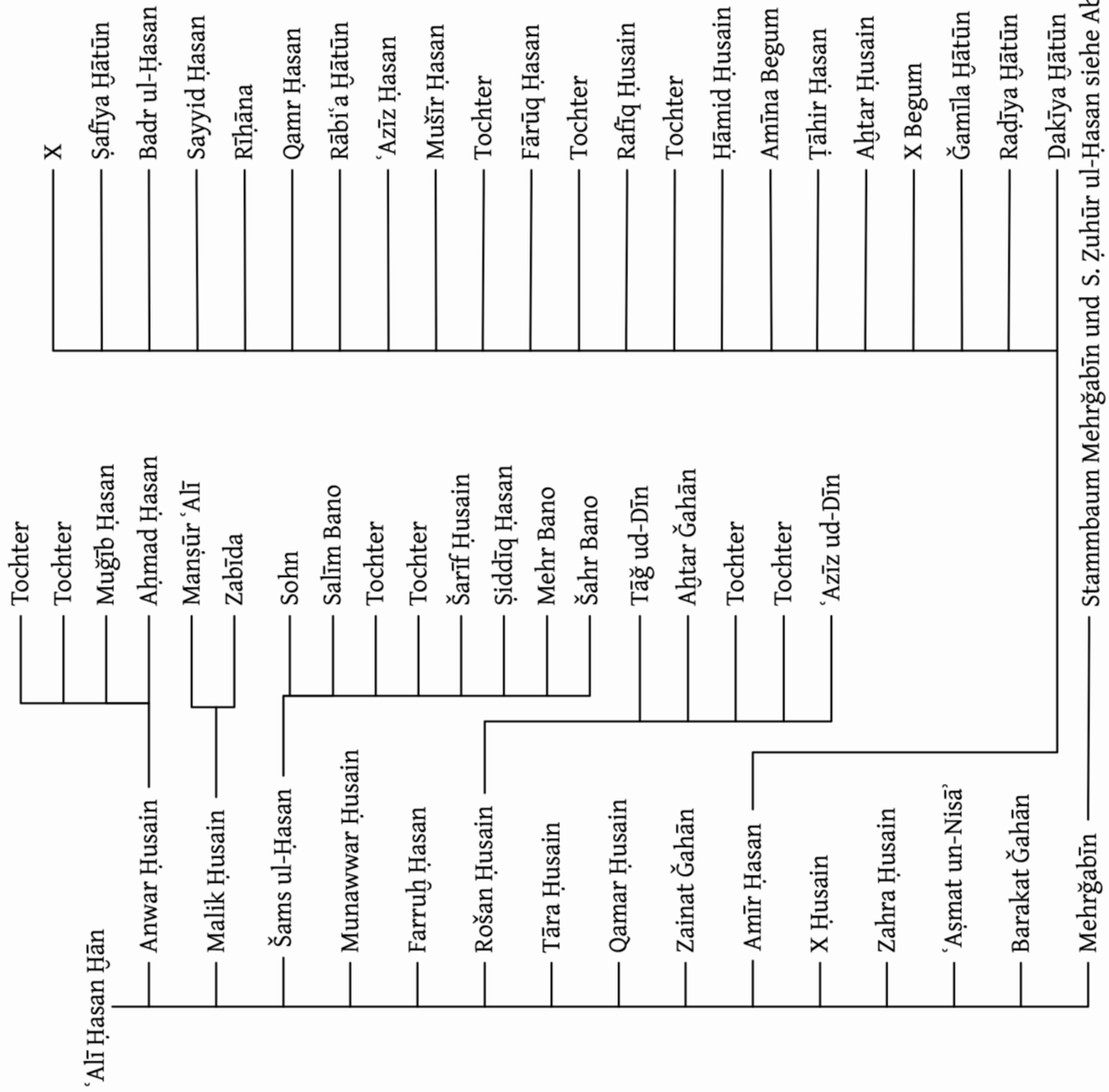
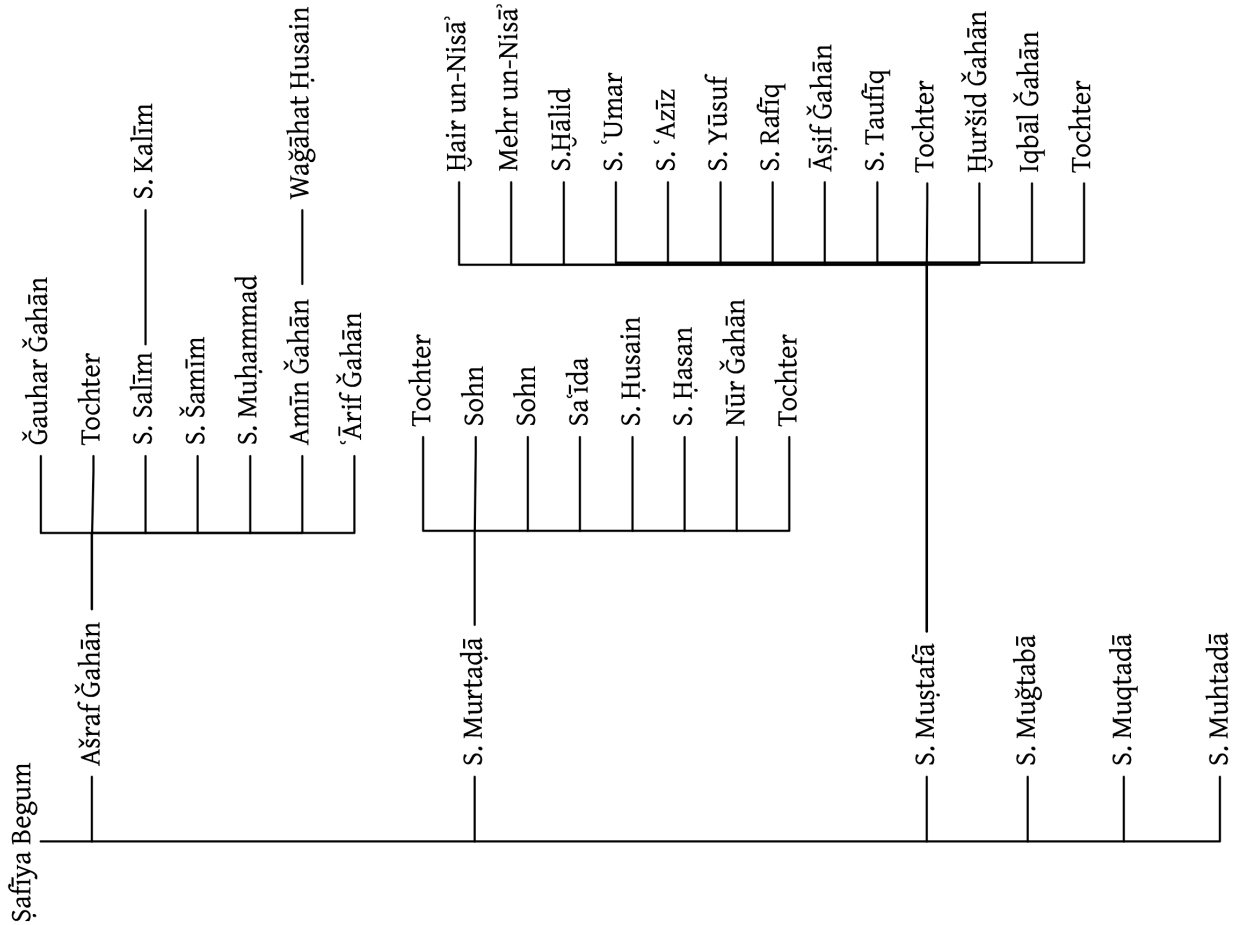


Abb. 12: Stammbaum von Şiddiq Ḥasan Ḥāns Tochter Şafiya Begum



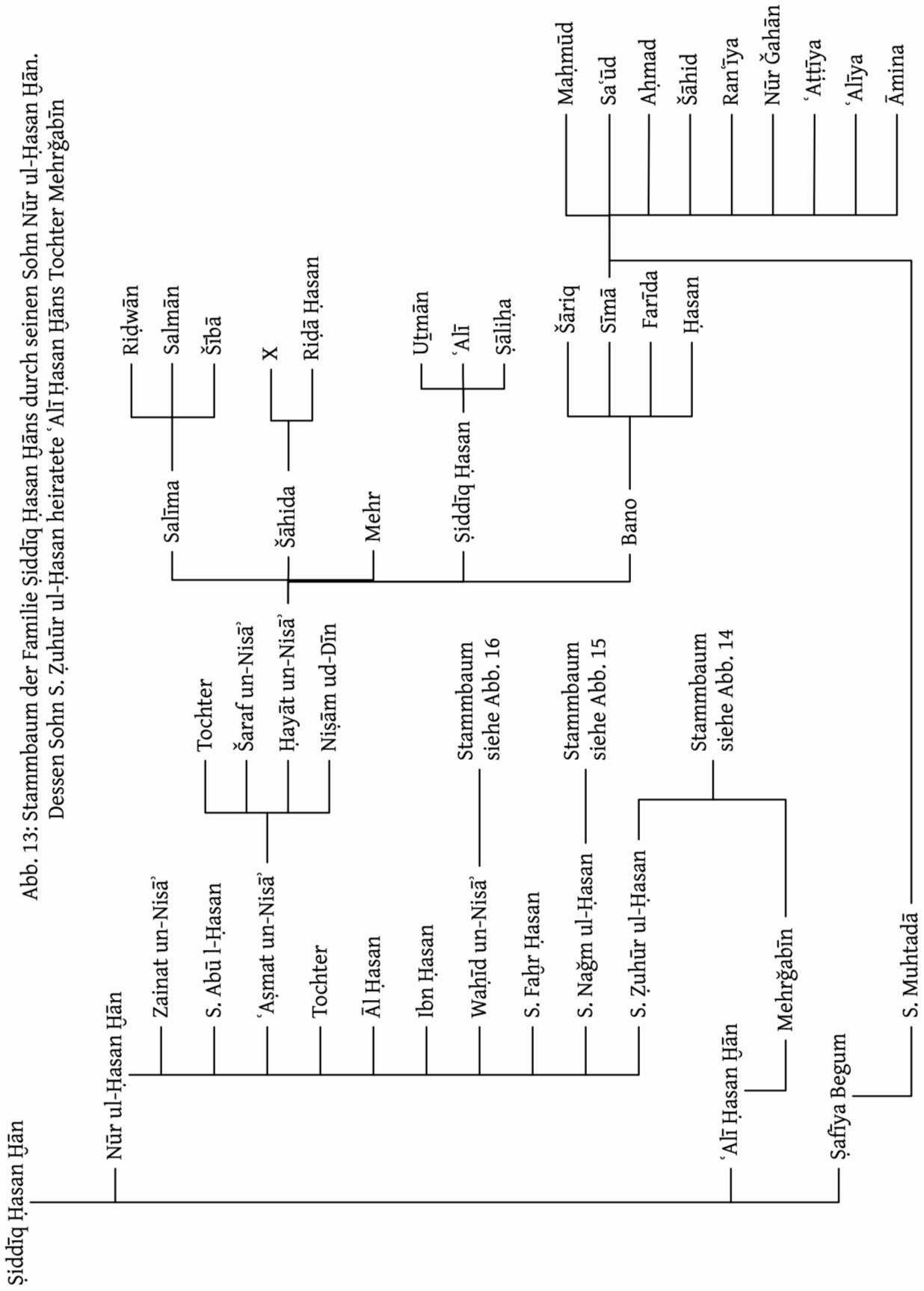


Abb. 13: Stammbaum der Familie Şiddîq Hasan Hân durch seinen Sohn Nür ul-Hasan Hân. Dessen Sohn S. Zuhūr ul-Hasan heiratete 'Alī Hasan Hân Tochter Mehrgabīn



Abb. 14: Nachkommen von Siqqiq Ḥasan Ḥans Enkel  
S. Zuhūr ul-Ḥasan (Sohn von Nūr ul-Ḥasan)  
und Mehrğabīn (Tochter von ‘Ali Ḥasan Ḥān)

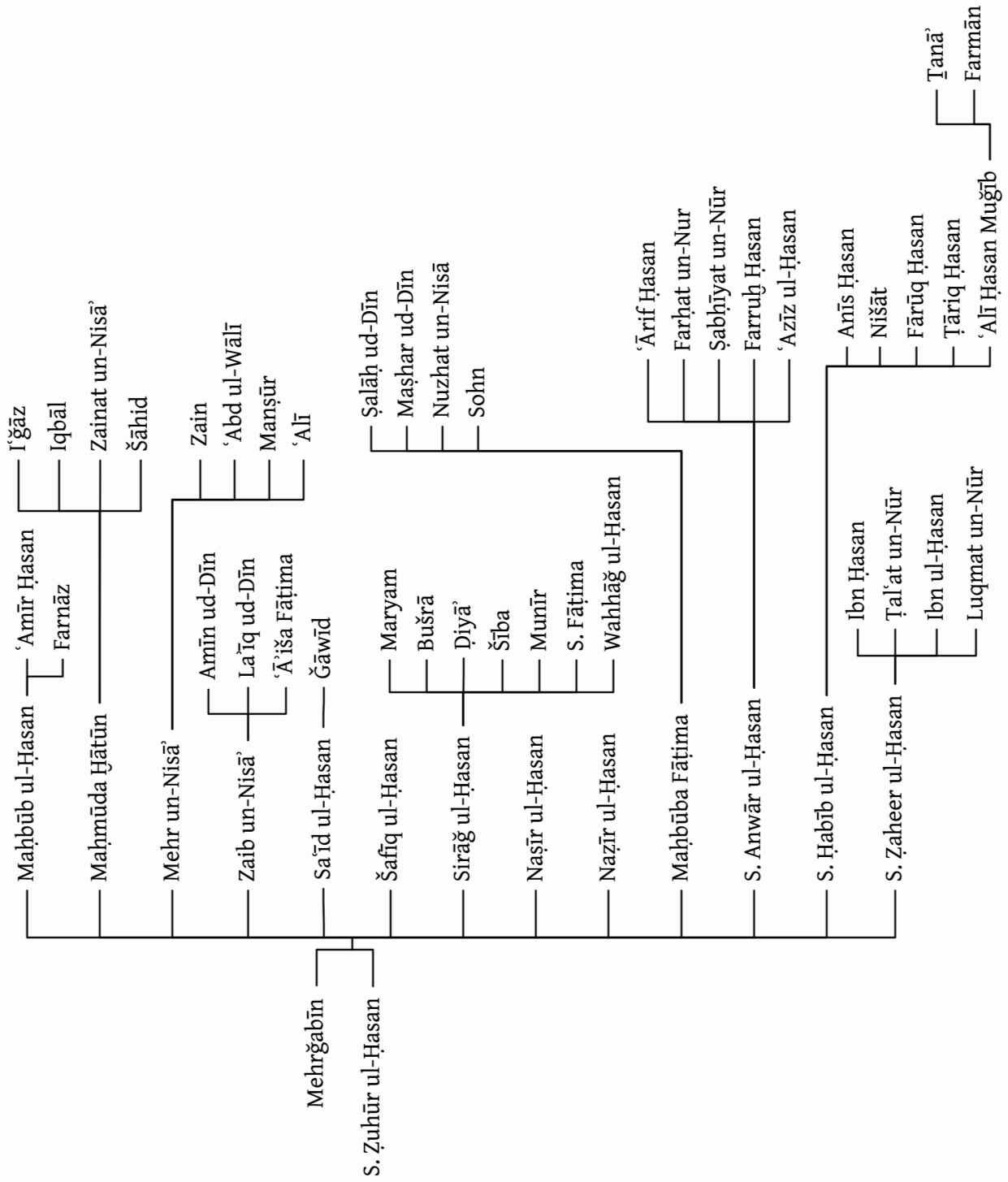


Abb. 15: Nachkommen von S. Nağm ul-Ḥasan,  
Sohn von Nūr ul-Ḥasan Ḥān

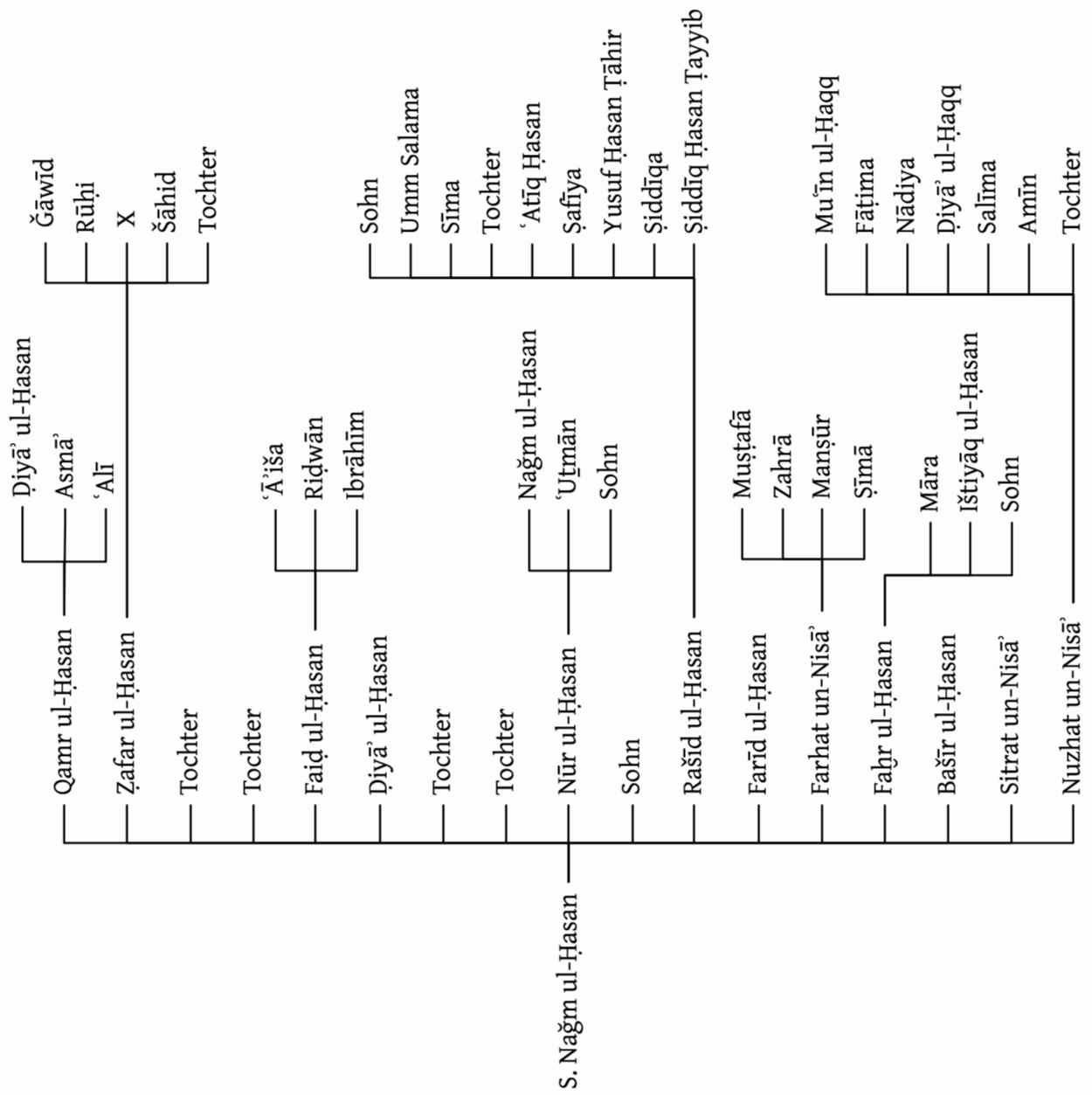
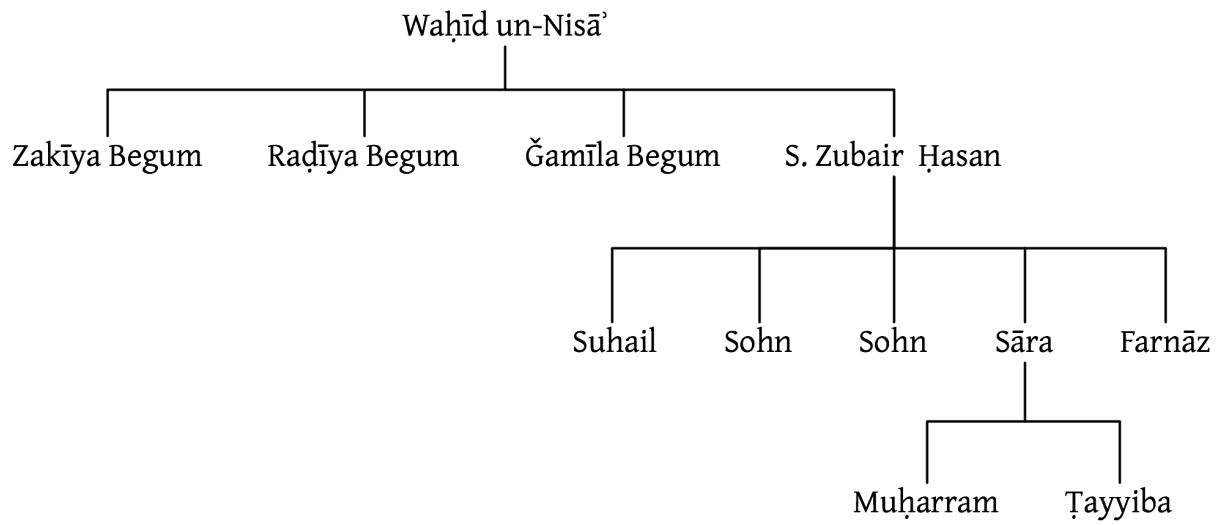
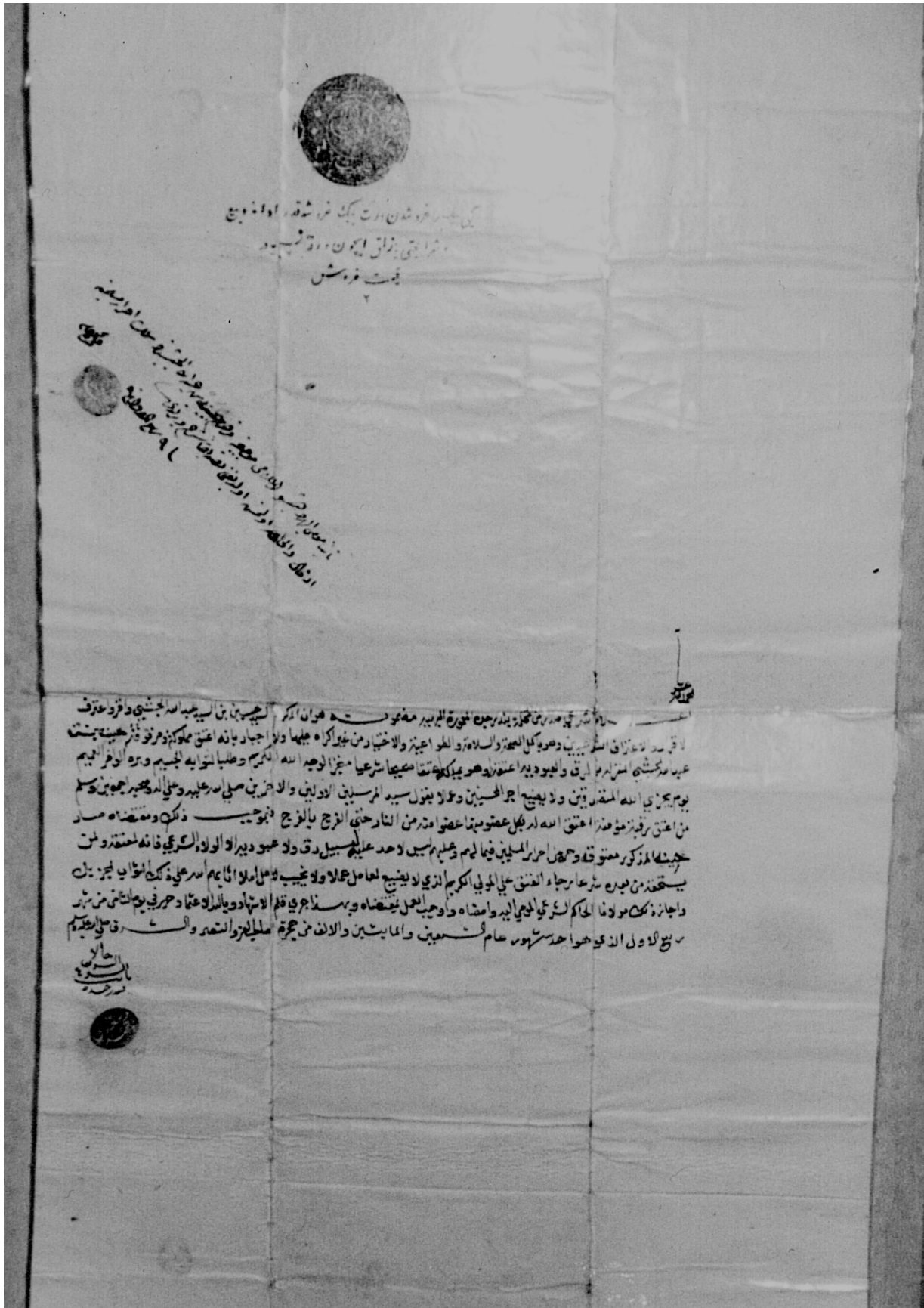
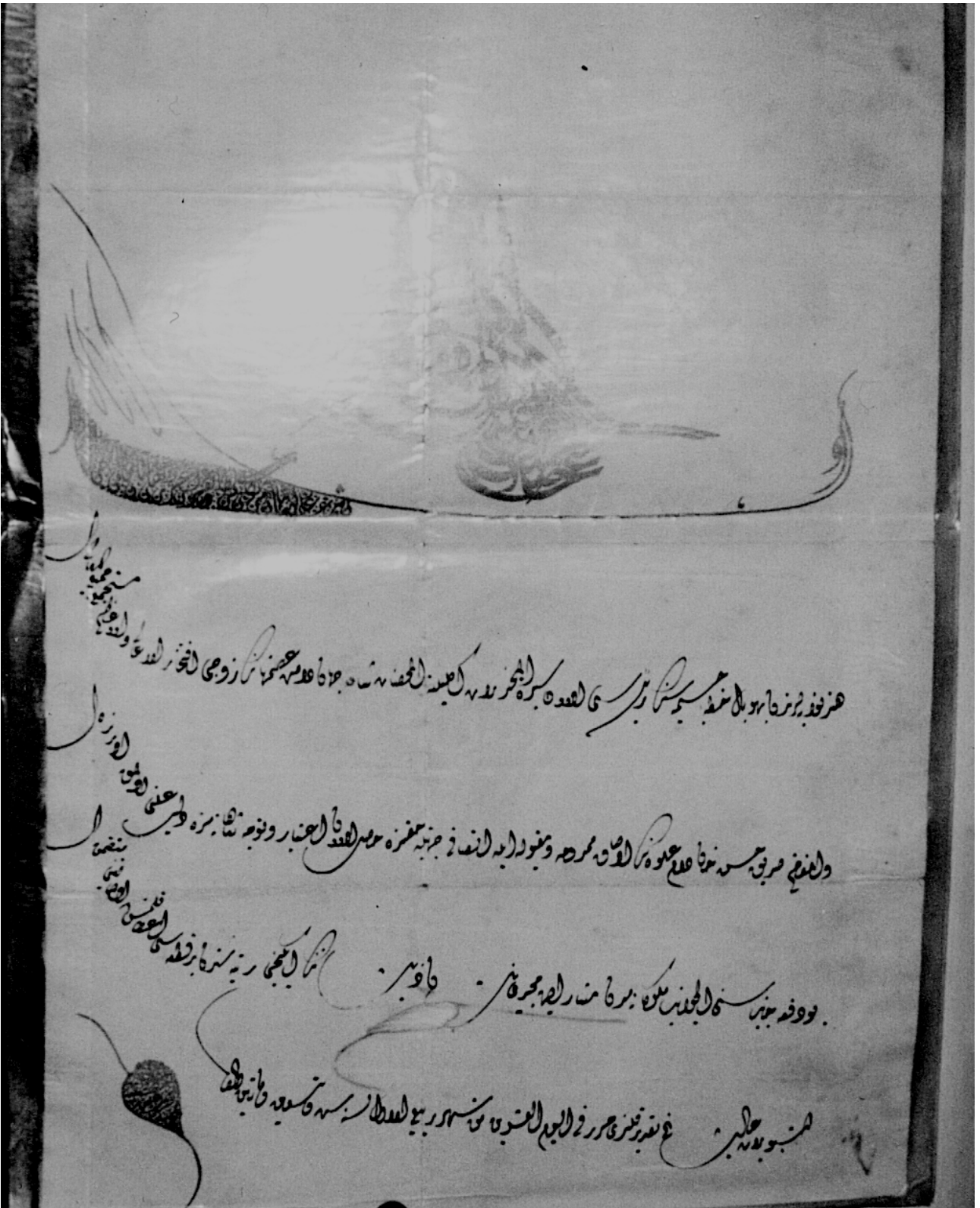


Abb. 16: Nachkommen von Waḥīd un-Nisā', Tochter von Nūr ul-Ḥasan Ḥan





F1: Urkunde über die Befreiung eines Sklaven nach Şiddîq Ḥasans ḥağğ  
 Privatsammlung Mr. Mujib, Bhopal  
 Copyright: H. Preckel



F2: Urkunde über die Verleihung des Meğdīye-Ordens, verliehen vom osmanischen Sultan  
 Privatsammlung Mr. Mujib, Bhopal  
 Copyright: H. Preckel



F3: Der *Meğdiye*-Orden  
Privatsammlung Mr. Mujib, Bhopal  
Copyright: H. Preckel



F4: Das Bhopal-House (Lucknow)  
Copyright: H. Preckel

## Lebenslauf von Claudia Preckel

**Geburtsdatum / Ort :** 05.07.1969 in Köln

### Schulbesuch

01.06.1989 Abitur am Thomas-Morus-Gymnasium, Oelde

### Ausbildung

08/1989 - 07/1991 Ausbildung zur Assistentin an Bibliotheken in der Stadtbücherei in Ahlen

### Studium

1991 - 1992 Studium der Arabistik, Geschichte und Interkulturellen Didaktik an der Georg-August-Universität Göttingen

1992 - 1997 Studium der Orientalistik, Islamwissenschaft und Pädagogik an der Ruhr-Universität Bochum

1.05.1997 Abschluss des Studiums; Magisterarbeit über die Islamisierung in Bhopal  
Gesamtnote: gut

### Wissenschaftliche Tätigkeit

07/1998 - Ende 06/2001 Promotionsstipendiatin der Nachwuchsgruppe (VW-Stiftung) *Islamische Bildungsnetzwerke im lokalen und transnationalen Kontext (18.-20. Jahrhundert)* am Seminar für Orientalistik und Indologie, Ruhr-Universität Bochum

10/2001-04/2002 Stipendiatin der Esser-Stiftung an der Ruhr-Universität Bochum

14/07/2005 Tag der Disputation

Seit 03/2008 Wissenschaftliche Mitarbeiterin im DFG-Projekt *Medizinisches Wissen und plurale Kultur: Die graeco-islamische Medizin tibb-i yunani) und ihre Darstellung in Südasien*, Seminar für Orientalistik und Islamwissenschaften an der Ruhr-Universität Bochum

### Freiberufliche Tätigkeit

Seit 04/2003 Freiberuflich tätig als Autorin, Trainerin und Dozentin zu Themen wie "Cultural Awareness" und "Business Etikette", Schwerpunkt Islamische Welt und Indien