

## As-Sulamī's *Risālat al-Malāmatīja*.

Von

Richard Hartmann.

'Abū 'Abd ar-Raḥmān Muḥammad b. al-Ḥusain as-Sulamī an-Nisābūrī (330/941—412/1021), der Lehrer des Ḳuschairī, ist bekannt als der eigentliche Historiker des Ṣūfitums (vgl. BROCKELMANN, *Geschichte der arab. Lit.* I, 200 f.). Auf sein Leben braucht hier nicht eingegangen zu werden, um so weniger, als MASSIGNON, *Quatre textes inédits relatifs à . . . al-Ḥallāj* (Paris 1914), S. 10 bald eine eingehende Biographie zu geben verspricht. As-Sulamī hat aber nicht bloß im eigentlichen Sinn geschichtliche Werke verfaßt, wie den leider verlorenen großen *Tārīḥ as-Ṣūfiya*, aus dem MASSIGNON in der erwähnten Schrift die erhaltenen Stücke über al-Ḥallādsch veröffentlicht hat, und die *Ṭabaqāt*, die offenbar die Hauptquelle für die spätere biographische *Ṣūfi*-Literatur bilden, sondern eine ganze Reihe von anderen Werken ṣūfischer Schriftstellerei, unter denen sein *Kor'ān*-Kommentar die erste Stelle einnimmt.

In der aus der Zeit um 1000 = 1600 stammenden Berliner Sammelhandschrift Spr. 851, die ich in den Räumen der Kieler Universitätsbibliothek benutzen konnte, wofür ich hiermit der K. Bibliothek zu Berlin meinen Dank ausspreche, finden sich neben einer Reihe von anderen ṣūfischen Abhandlungen u. a. von al-Ḳuschairī, Ibn al-'Arabī, as-Suhrawardī auch einige kleine Traktate von as-Sulamī, darunter auf S. 47<sup>b</sup>—58<sup>a</sup> die *Risālat al-Malāmatīja* (vgl. AHLWARDT, III, 235, Nr. 3388).

Auf den ersten Blick scheint die Schrift as-Sulamī's nicht viel zum Verständnis der seltsamen Eigenart des Malāmatitums beitragen zu können. Sie atmet durchaus den Geist der orthodoxen gemäßigten Richtung der asketisch-mystischen Bewegung. Dies letztere ist ganz zweifellos, übrigens bei as-Sulamī auch nicht anders zu erwarten. Aber bei näherem Zusehen erkennt man in dem Traktat doch eine besondere Prägung des islamischen Ṣūfitums, eine Prägung, die, wie ich glaube, das Recht auf den Namen der *Malāma* hat.

Es ist im folgenden zunächst der Inhalt der *Risāla* in Übersicht mitgeteilt, die, wie as-Sulamī in der Einleitung sagt, bestimmt ist, Leuten, die ihn nach dem Wesen des Malāmatitums gefragt hatten, Aufklärung zu geben. Dann wird versucht, ein Bild von der Erscheinung zu gewinnen, die as-Sulamī als Malāmatitum zeichnet, und anschließend daran wird die Berechtigung seiner Anwendung dieses Namens an den Wurzeln, aus denen die von ihm geschilderte Richtung erwachsen ist, und an der Umgebung, aus der sie sich heraushebt, geprüft. Zum Schluß werden in allgemein gehaltener Form die Ergebnisse der Einzeluntersuchung zusammengefaßt und auf ihre Bedeutung eingeschätzt.

Die Arbeit schließt sich also eng an die Schrift as-Sulamī's an. Sie führt, was hier ausdrücklich hervorgehoben sein möge, nicht etwa den Titel »Das Malāmatitum« oder ähnlich. Es handelt sich hier zunächst also wirklich nur um den Inhalt von as-Sulamī's Traktat. Ich glaube, daß eine solche Beschränkung es gestattet, zu sichereren, wenn auch gewiß zu bescheideneren Resultaten zu kommen. Erst der letzte Abschnitt geht über den eng gezogenen Rahmen etwas hinaus, soweit es eben nötig ist, um die Ergebnisse des Vorhergehenden zu verwerten. Falls es, wie ich hoffe, gelungen ist, hier das Problem des Malāmatitums zu präzisieren oder zu modifizieren, so ist dieses Resultat gerade die Frucht der Beschränkung des Themas auf as-Sulamī's Schrift <sup>1)</sup>.

## I.

Der Inhalt der *Risālat al-Malūmatīja*.

As-Sulamī beginnt seine *Risāla* mit der Bestimmung des Begriffes der *Malūmatīja*.

Die *'Arbāb al-'Ulūm wal-'Aḥwāl*, d. h. die, deren Lebensinhalt die theoretische oder praktische Beschäftigung mit der Religion ausmacht, zerfallen in drei Klassen: 1. die *'Ulamā' asch-Schar' wa 'A'immat ad-Dīn*; 2. die *'Ahl al-Ma'rifā* und 3. die *Malūmatīja*.

Die erste Klasse sind die Gesetzesgelehrten und Führer im Glauben, deren Wissenschaft die gesetzliche Kasuistik ist, während sie von den besonderen »Zuständen« <sup>2)</sup> der Mystiker nichts zu sagen

<sup>1)</sup> Kleine Ungenauigkeiten der Transkription bitte ich zu entschuldigen; sie erklären sich aus dem Fehlen gewisser Typen.

<sup>2)</sup> *أحوال*: über den mystischen Begriff *حَال* vgl. mein *Al-Ḥūschairīs Darstellung des Šāfi'tums (Türkische Bibliothek, 18)*, S. 80 ff. Näher umschrieben werden sie im Text als *أحوال المعاملات والمنازلات والمشاهدات*: über die verwandte Dreigliederung *Mu'āmalāt, Munāzalāt, Muwāṣalāt* vgl. ebendort S. 86, Anm. 3.

haben. Ihr Gebiet ist das Äußere. Sie haben es mit den Unterscheidungslehren der verschiedenen Riten und mit den Problemen zu tun, durch deren Lösung die Einhaltung der Fundamente des Gesetzes und der Grundlagen des Glaubens bedingt ist, so daß sie Autorität sind in der Beurteilung der Gültigkeit der Handlungen und ihrer Bestimmung durch *Korān* und *Sunna*.

Die zweite Klasse sind die »Besonderen« *al-Chawāṣṣ*, die Gott durch seine Erkenntnis ausgezeichnet und von den Beschäftigungen und Bestrebungen der Welt losgemacht hat. Ihr Geschäft ist Gott; ihr Wille ist auf ihn gerichtet. Sie haben keinen Teil an den Dingen dieser Welt *'Asbāb ad-Dunjā*; ja es sind die »Ganz Besonderen« *Chawāṣṣ al-Chawāṣṣ*, die er durch Charismata *Karāmāt* aller Art ausgezeichnet hat und deren Herz er von den geschaffenen, endlichen Dingen freigemacht hat, so daß sie für ihn, durch ihn und zu ihm sind — so zwar, daß sie zuvor in ihren Handlungen und frommen Übungen Genüge getan haben: ihre Herzen schauen also auf Gott und wissen um die Dinge der verborgenen Welt, und ihre Glieder tragen den Schmuck der frommen Handlungen; in ihrem Äußern stehen sie mit keiner gesetzlichen Satzung in Widerspruch und in ihrem Innern sind sie in steter Betrachtung der verborgenen Welt.

Die dritte Klasse hat Gott in ihrem Innern mit allen Arten von Charismata, wie Gottes Nähe und Vereinigung, ausgezeichnet, so daß sie im Innersten das »Zusammensein« erleben und die »Trennung«<sup>1)</sup> bei ihnen keinen Zutritt mehr hat. Nach dieser Vereinigung aber hält Gott ihr wahres Wesen eifersüchtig verborgen; er läßt die Welt nur ihr Äußeres sehen, das in äußerlicher Gesetzlichkeit den Stempel der »Trennung« trägt. So bleibt also ihr Zustand bei Gott in dem vollsten Zusammensein<sup>2)</sup> (geheim) bewahrt.

Veranschaulicht wird dieser Zustand durch den Propheten, der nach der *Korān* 53, 93) angedeuteten Erhebung doch wieder mit den Menschen gesprochen habe, ohne daß Spuren davon an ihm sichtbar waren, während der Zustand der *Ṣūfi's*, d. h. der zweiten Klasse, dem des Mose vergleichbar sei, dessen Anblick nach seiner Unterredung mit Gott niemand ertragen konnte.

Wenn sich Novizen an die *'Ahl al-Malāma* anschließen, so verweisen sie ihnen jeden Anspruch *Da'wā*, alles Reden von Wundern

<sup>1)</sup> *Dscham'* und *Iftirāk*: zum Gegensatz von *Dscham'* und *Farḡ*, *Tafriḡa* vgl. mein *Al-Kuschairi* (s. oben), S. 92 ff.

<sup>2)</sup> *Dscham'* *al-Dscham'* vgl. ebendort S. 93.

<sup>3)</sup> Eine Hauptstelle für die Mystik! Vgl. al-Hallādsch, *Tawāsin*, ed. MASSIGNON (Paris 1913), S. 109.

und Charismata und das Sichverlassen auf dergleichen, vielmehr weisen sie sie auf richtige Ausführung des Handelns und Anhaltens in frommen Übungen hin. Wenn sich ein Novize auf eine Handlung oder einen mystischen Zustand etwas einbildet, so machen sie ihn auf seine Gebrechen aufmerksam. Erhebt er auf Grund eines solchen vermeintlichen Vorzugs Ansprüche, so suchen sie ihn denselben als unwesentlich erkennen zu lassen. Sie prägen ihm ihren Grundsatz ein, die mystischen Zustände geheimzuhalten und einen wohlanständigen, Gott wohlgefälligen Wandel an den Tag zu legen. So die Malāmatī's. Die Novizen der *Ṣūfī's* dagegen tragen nach einem Ausspruch des 'Abū Ḥafṣ törichte Ansprüche und Charismata zur Schau, über die jeder Bewährte (*Mutahaḳḳik*) nur lachen kann um der Menge der Ansprüche <sup>1)</sup> und der Geringfügigkeit der ihnen zugrunde liegenden Tatsachen <sup>2)</sup> willen.

Sulamī gibt nun zur Verdeutlichung der Begriffsbestimmung eine Reihe von Aussprüchen von Autoritäten der Malāmatī's, die teilweise geradezu die Form von Definitionen haben, teilweise aber auch zur Sonderart der *Malāmatīja* in recht loser Beziehung stehen (S. 48<sup>b</sup>—51<sup>b</sup>).

So hat 'Abū Ḥafṣ († nach 260) folgende Umschreibung gegeben: »Es sind Leute, die in ihrem Verhältnis zu Gott über ihre jeweiligen Empfindungen (*'Aukāt*) <sup>2)</sup> wachen und auf ihr Innerstes (*'Asrār*) achten, so daß sie sich selbst tadeln für jedes Kundwerdenlassen einer Erfahrung von Gottesnähe oder einer gottesdienstlichen Handlung, und die die Menschen ihre schlechten Eigenschaften sehen lassen, ihre guten aber verbergen, so daß die Menschen sie tadeln um ihres Äußern willen, während sie sich selbst tadeln um dessen willen, was sie von ihren inneren Zuständen sichtbar werden lassen: so begnadigt sie Gott mit der Enthüllung der Geheimnisse und der Kunde der verschiedenen Dinge der verborgenen Welt <sup>3)</sup>, mit sicherer Durchschauung (*Firāsa*) <sup>4)</sup> der Menschen und Erweisung von charismatischen Gaben (*Karāmāt*) an ihnen: sie halten also die Erweisungen Gottes an ihnen geheim, indem sie ihre prinzipielle Selbstverweisung und Selbstbekämpfung zur Schau tragen und die Men-

<sup>1)</sup> Es ist der Gegensatz حقایق — دعاوی

<sup>2)</sup> Zum Begriff vgl. mein *Al-Ḳuschairī*, S. 81 f.

<sup>3)</sup> [الغیوب] یكشف الاسرار والاطلاع على انواع العیوب: diese Auffassung scheint mir wahrscheinlicher als die auch nicht unmögliche Fassung von *'Asrār* und *'Ujūb* [dann sol] im Sinn von »das Innerste der Herzen« und »Gebrechen«, was freilich zu der folgenden Erwähnung der *Firāsa* in näherem Zusammenhang stünde.

<sup>4)</sup> S. mein *Al-Ḳuschairī*, S. 148 ff. und *Der Islam*, VI, 57.

schen sehen lassen, was sie abstößt, auf daß diese sie ablehnen und ihnen ihr Zustand gegenüber Gott bewahrt bleibt. Das ist der Pfad (*Ṭarīq*) der 'Ahl al-Malāma.«

Hamdūn al-Ḳaṣṣār († 271) hat gesagt: »Der Pfad der *Malāmātija* ist der Verzicht auf das Prunken vor den Menschen mit einem »Zustand« (*Ḥāl*) und der Verzicht auf das Streben nach Anerkennung in irgendeiner Eigenschaft oder Handlungsweise, und daß dich in keinem Zustand ein Tadel eines Tadlers<sup>1)</sup> treffe in einer Sache, die Gott von dir zusteht.«

Von 'Abdallāh b. al-Mubārak<sup>2)</sup> wird die Bestimmung des Begriffes der *Malāmātija* überliefert: »Es sind Leute, die äußerlich kein Wunderzeichen haben gegenüber den Menschen und im Innern keinen Anspruch Gott gegenüber, und über deren Geheimnis zwischen ihnen und Gott ihre Herzen keinen Aufschluß haben.«

Von seinem Großvater 'Ismā'il b. Nudschaid († 366) überliefert Sulamī den Ausspruch: »Der Mann erreicht keinen »Standpunkt« (*Maḳām*)<sup>3)</sup> der »Leute« (*Ḳaum*)<sup>4)</sup>, bis alle seine Handlungen ihm Augendienerei (*Rijā'*)<sup>5)</sup> und seine »Zustände« ihm (leere) Ansprüche erscheinen.«

Von einem Ungenannten: »Das Prinzip ihrer Sache ist Geringschätzung und Verachtung der eigenen Seele (*Naḟs*), ihre Zurückhaltung von dem, worauf sie sich verläßt, worin sie Befriedigung findet und worauf sie stolz ist, Hochschätzung und Gutdenken von den Menschen, Beschönigung ihrer schlechten Eigenschaften und Verachtung, Geringschätzung und Schlechtdenken vom eigenen Ich.«

Die Aneinanderreihung von Aussprüchen von Vätern des Sūfismus wird mehrere Seiten lang fortgesetzt. Im großen Ganzen ist ihr wesentlichster Kern die Abweisung der Vorstellung, daß der Mensch durch eine fromme Handlung oder einen mystischen Zustand Gott gegenüber irgendwelchen Anspruch (*Da'wā*) habe, und die Ablehnung des Handelns aus dem Motive des *Rijā'*, der Rücksicht auf das, was die Leute sagen. Wir werden gelegentlich wohl auf den einen oder andern dieser Aussprüche zurückkommen und geben hier als be-

1) *لومة لايم* Anspielung auf *Ḳor'ān*, 5, 58.

2) Vermutlich nicht der bekannte, 181 gestorbene Vorläufer des Sūfismus, s. S. 185.

3) *Maḳām* ist in der mystischen Terminologie eine im Unterschied vom *Ḥāl* durch Mitwirkung des Menschen selbst erworbene Eigenschaft, vgl. mein *Al-Ḳuschairi*, S. 79 f.

4) *al-Ḳaum* bezeichnet prägnant stets die Angehörigen der Klasse von Menschen, zu der sich der Sprechende selbst rechnet: »unsere Leute«, die *Ṣūfi's*, hier genauer die *Malāmātī's*.

5) Zu diesem Begriff vgl. H. BAUER, *Islamische Ethik*, I (Halle 1916), S. 2, Anm. 1.

sonders kennzeichnende Beispiele nur noch die beiden letzten Sätze wieder, die gewissermaßen die Quintessenz des Vorhergehenden zusammenfassen:

»Die meisten ihrer Scheiche warnen ihre Gefährten davor, an gottesdienstlichen Handlungen oder frommen Taten Geschmack zu finden; denn das gehört nach ihrer Anschauung zu den großen Sünden. Wenn der Mensch nämlich etwas süß und angenehm findet, so ist es in seinen Augen etwas Großes; wer aber etwas von seinen Werken schön oder angenehm findet oder mit Wohlgefallen darauf blickt, der ist schon von der Stufe der Größten herabgesunken.

Ich habe gehört von 'Abd al-Wāḥid b. 'Alī as-Sajjārī nach seinem Onkel al-Kāsim b. al-Kāsim as-Sajjārī nach Muḥammad b. Mūsā al-Wasīṭī († nach 320): Hütet euch vor der Seele in allen Zuständen, so sehr, daß einer den Friedensgruß bietet dem, der ihn nur widerwillig erwidert, und ihn dem gegenüber unterläßt, der ihn gern zurückgibt, daß er die Gesellschaft dessen meidet, der ihm freundlich begegnet, und die desjenigen erwählt, der ihn verachtet, daß er den bittet, der ihm abschlägt, und nicht den, der ihm gibt, daß er dem entgegenkommt, der sich von ihm abwendet, und sich von dem abwendet, der ihm entgegenkommt, daß er dem gibt, den er nicht liebt, und nicht dem, den er liebt, daß er sich niederläßt, wo es ihm nicht paßt, und nicht da, wo es ihm paßt, daß er umgeht mit dem, den er haßt, und nicht mit dem, den er gern hat, daß er ißt mit dem, den er nicht austehen kann, und nicht mit dem, den er mag, daß er reist, wenn er bleiben möchte, und bleibt, wenn er reisen möchte! So wählen sie in allen Zuständen das, was ihrer Seele zuwider ist, und lassen das, worin ihre Seele Befriedigung und Zufriedenheit findet, und mühen sich aufs äußerste um das Aufgeben jeden Ranges und Ansehens in den Augen der Menschen und begehen äußerlich Dinge, wofür sie Tadel ernten, sei es auch Kleidung und unschicklicher Aufenthalt, die äußerlich im Verkehr mit Außenstehenden Ablehnung finden; all das, um den *Ḥāl* zu verdecken und ihren *Waqt* zu wahren, wenn ihnen etwas begegnet; ja, sie geben ihr äußeres Ansehen daran zum Zweck höherer Ziele und zur Selbsterniedrigung, halten aber ihre Zustände und ihr Innerstes damit gewahrt davor, daß es erkannt werde. Das gehört zu den Anweisungen ihrer Scheiche an sie.«

Den größten Teil von as-Sulamī's Schrift, den ganzen Rest, nimmt eine Aufzählung der *'Uṣūl*, der Fundamente, Prinzipien der Richtung ein. Es wird darin nicht ein geschlossenes, einheitlich gegliedertes System gegeben, sondern eine lose Folge einzelner besonders wichtiger Leitsätze des ṣūfischen Lebens in Malāmātī-Auffassung.

Häufig ist eine kurze Begründung des Grundsatzes aus *Korʿān*, *Sunna* oder den Sprüchen der ṣūfischen Autoritäten beigefügt. Gelegentlich nimmt diese Begründung größeren Umfang an und droht dann bisweilen, im Lauf der Rede ihre enge Beziehung auf den *ʿAṣl*, unter dem sie steht, zu verlieren. Wir geben hier nur die *ʿUṣūl* selbst wieder.

1. Zu ihren Grundsätzen gehört, daß sie das Prunken mit einer <sup>51b</sup> gottesdienstlichen Handlung (*ʿIbāda*) im Äußern für Abgötterei (*Schirk*) und das Prunken mit einem Zustand (*Ḥāl*) im Innern für Abfall (*Fritidād*) ansehen.

2. Zu ihren Grundsätzen gehört, daß sie nicht annehmen, was ihnen dargeboten wird, in Selbsterhöhung, sondern bitten mit Selbsterniedrigung.

3. Zu ihren Grundsätzen gehört Erfüllung der Pflichten und Verzicht auf Einforderung der Rechte <sup>1</sup>).

4. Zu ihren Grundsätzen gehört, daß sie es gern haben, wenn ihnen etwas mit Gewalt entzogen wird, auch wenn sie es gern hergeben würden (zur Bekämpfung der Eigenliebe und Eitelkeit).

5. Zu ihren Grundsätzen gehört, daß es nur die Unachtsamkeit <sup>52a</sup> (*Ghafla*) <sup>2</sup>) ist, die die Menschen (mit Wohlgefallen) auf ihre Werke und Zustände blicken läßt, daß sie vielmehr, wenn sie sehen würden, was ihnen von Gott zufließt <sup>3</sup>), ihren Anteil an allen Zuständen niedrig beurteilen und gering einschätzen würden, was ihnen zusteht, gegenüber dem, was ihnen obliegt <sup>4</sup>).

6. Zu ihren Grundsätzen gehört, daß man dem Bedrucker mit Selbstbeherrschung (*Ḥilm*) <sup>5</sup>), Geduld, Demut, Entschuldigung und Gutestun begegnet.

7. Zu ihren Grundsätzen gehört das Mißtrauen gegen die eigene Seele in allen Zuständen.

8. Zu ihren Grundsätzen gehört, daß die Zustände des Geistes (*Rūḥ*), die dem Innersten (*Sirr*) kundwerden, im Innersten Augendienerei (*Riḥā*) werden, daß die Zustände des Innersten, die dem Herzen (*Ḳalb*) kundwerden, im Innersten Abgötterei (*Schirk*) werden,

<sup>1</sup>) قضاء الحقوق وترك اقتضاء الحقوق

<sup>2</sup>) *Ghafla* — opp. von *Dhikr* — »Unachtsamkeit«, »Nachlässigkeit«, »Gleichgültigkeit« kann wie hier auch etwa mit »Gedankenlosigkeit« wiedergegeben werden, vgl. mein *Al-Ḳuschairi*, S. 37.

<sup>3</sup>) ما فى الحق اليهم

<sup>4</sup>) ما لهم فى جنب ما عليهم

<sup>5</sup>) Über diesen schwer übersetzbaren Begriff vgl. LAMMENS, *Règne de Moḥawia* I, S. 66 ff.; ders., *Berceau de l' Islam*, I, 217 ff.; H. BAUER, *Islamische Ethik*, I, 77, Anm. 2.

daß, was vom Herzen der Seele (*Nafs*) kundwird, ein Nichts wird, und daß die Werke und Zustände, die der Mensch kundwerden läßt, Torheit der Natur und Spiel des Satans mit ihm sind. Wer solche Dinge verachtet, der ist im Zunehmen begriffen und steigt in den »Zuständen« unaufhörlich auf, bis der Zustand des Innersten zum Zustand des Geistes gelangt, ohne daß das Herz es merkt, und der Zustand des Herzens zum Zustand des Innersten, ohne daß die Seele es merkt, und der Zustand der Seele zum Zustand des Herzens, ohne daß die Natur es merkt: dann ist er ein Eingeweihter (*Mukāschaf*), der mit seinem Auge blickt, worauf er will, so daß er es entsprechend seiner wirklichen Lage schaut (*juschāhiduhu*) und mit seinem Herzen blickt und Kunde hat von den Orten der verborgenen Welt, indem Geist und Innerstes zum Schauen (*Muschāhada*) gelangen, so daß sie in keinem Zustand zu Herz und Seele zurückkommen; und dabei bleibt er äußerlich an die (äußere Gesetzes-) Wissenschaft gebunden, ausgesetzt dem Mißtrauen, zu seiner Seele sagend, daß sie im Zustand der Unaufmerksamkeit und Täuschung sei, damit er nicht der Gewohnheit erliegt und von den Stufen der *Ṣiddiqūn* herabsinkt \*).

Diese Übertragung von Ev. Mth. 6, 3 auf das psychologische Gebiet, ein ins Extrem verinnerlichter Gegensatz gegen das *Rijāʿ*, ist so ziemlich der einzige Abschnitt der Schrift as-Sulamī's, der einen Einblick in die Theorie der Mystik gewährt. Wenn diese an sich schon schwer verstandesmäßig zu erfassen ist, so wird diese Schwierigkeit hier — wenn man von

ومن اصولهم ان ما ظهر من احوال الروح للسرّ صار رياء في السرّ وما (١)  
 ظهر من احوال السرّ الى القلب صار شركا في السرّ وما ظهر من القلب  
 الى النفس صار هباء وما اظهر الانسان من افعاله واحواله فهو رعونة الطبع  
 ولعب الشيطان به والذي يكون يحقرها يكون في زيادة ولا يزال يترقى  
 في الاحوال حتى يعلو حال السرّ الي حال الروح والقلب لا يشعر بذلك  
 ويترقى حال القلب الي حال السرّ والنفس لا يشعر بذلك ويترقى حال  
 النفس الي حال القلب والطبع لا يشعر بذلك فحينئذ يكون مكاشفا ينظر  
 بعينه الي ما يشاء فيشاهده على ما هو عليه وينظر بقلبه فيخبر عن  
 مواضع الغيب والروح والسرّ حصلا في المشاهدة فليس لهما الي القلب والنفس  
 رجوع بحال ومع ظاهره ملازم للعلم مظهر للتهمة مخاطب لنفسه بانها في  
 حال الاغترار والاستندراج ليلا يالفه فيسقط عن درجات الضديقين



der sehr naheliegenden Frage nach Fehlern im Text ganz ab-  
sieht — durch eine Schwerfälligkeit des Ausdrucks noch gesteigert,  
die fast auf eine gewisse Ungelenkheit in der Behandlung von  
Fragen der mystischen Theorie schließen läßt. Jedenfalls reicht  
der Passus nicht aus, um ein genaues Bild der zugrunde liegenden  
süfischen Theorie zu gewähren. Ganz im allgemeinen kann man  
freilich sagen, daß Sulamī hier jedenfalls im wesentlichen nicht  
aus dem Rahmen der sonst von den Mystikern vertretenen Theorie  
herausfällt. Nur einige Züge erfordern besondere Hervorhebung.  
Die Psychologie weist, wie auch der nächste 'Asl zeigt, eine Viergliederung  
auf im Unterschied z. B. von al-Ḳuschairī, der durchweg die  
Dreigliederung bevorzugt, gerade hier aber, da er dieselben vier  
Begriffe hat, wie as-Sulamī, in eine gewisse Verlegenheit kommt;  
vgl. mein *Al-Ḳuschairī*, S. 76 ff. Ein deutlicher Unterschied von  
jenem aber ist es, daß as-Sulamī *Rūh* über *Sirr* stellt. Tiefere  
Bedeutung hat ein solches Schwanken aber kaum, da die Psychologie  
der Mystiker nicht so sehr auf eigener Beobachtung beruht, als aus  
Elementen verschiedener Herkunft zusammentheoretisiert ist. —  
Das ununterbrochene Aufsteigen der Mystiker von niederen zu  
höheren »Zuständen« ist gemein-mystische Anschauung (s. ebenda  
S. 84), wenn die Form, in der es hier geschildert wird, auch von  
anderen Darstellungen abweicht. Die Endstufe des *Mukāschaf* ist,  
wie das einzelne auch zu fassen sein mag, jedenfalls so vorgestellt,  
daß der Mystiker mit seinen innersten Organen in der unmittelbaren  
Anschauung des Unendlichen begriffen ist (s. ebenda S. 72—75),  
ohne daß seine äußeren Organe aus der Gebundenheit durch Gesetz  
und Regeln befreit wären: auch für den *Ṣiddīk* — zum Begriff  
vgl. mein *Al-Ḳuschairī*, S. 14 und *Der Islam*, VI, 47 — gilt, was  
sich aus dem das äußere Leben regelnden 'Ilm ergibt: auch er ist  
der Notwendigkeit der Beobachtung und Bestreitung der niederen  
Seiten der Psyche nicht entwachsen, hat keinen Anspruch (*Da'wā*)  
gegenüber Gott.

Es darf wohl hier noch darauf hingewiesen werden, daß die  
süfischen Termini großenteils noch nicht die prägnante Bedeutung  
haben wie später im System der mystischen Theorie. So sind hier  
*Mukāschafa* und *Muschāhada* nicht, wie in al-Ḳuschairī's Theorie,  
relative Gegensätze, und auch 'Ilm hat nicht den besonderen  
technischen Sinn, wie oft bei al-Ḳuschairī (vgl. mein *Al-Ḳuschairī*,  
S. 74). As-Sulamī scheint, wenn man so rasch urteilen darf,  
eben weniger Systematiker als sein berühmterer Schüler.

53<sup>b</sup> 9. Zu ihren Grundsätzen gehört, daß es vier Arten von *Dhikr* gibt, *Dhikr* mit der Zunge, *Dhikr* mit dem Herzen, *Dhikr* mit dem Innersten (*Sirr*) und *Dhikr* mit dem Geist (*Rūḥ*). Wenn der *Dhikr* des Geistes richtig in Ordnung ist, so feiern Innerstes und Herz vom *Dhikr*: das ist der *Dhikr* des »Schauens« (*Muschāhada*). Wenn der *Dhikr* des Innersten richtig in Ordnung ist, so feiern Herz und Geist vom *Dhikr*: das ist der *Dhikr* der »Ehrfurcht« (*Ḥaiba*)<sup>1)</sup>. Wenn der *Dhikr* des Herzens richtig in Ordnung ist, so setzt die Zunge mit *Dhikr* aus: das ist der *Dhikr* der »Gnade« (*ʿAlāʾ wa Naʿmā*). Und wenn das Herz den *Dhikr* versäumt, so hebt die Zunge mit *Dhikr* an: das ist der *Dhikr* der Gewohnheit (*ʿĀda*).

Jeder solche *Dhikr* hat nach ihrer Ansicht sein besonderes Gebrechen. Das Gebrechen des *Dhikr* des Geistes ist, daß das Innerste darum weiß; das Gebrechen des *Dhikr* des Herzens ist, daß die Seele darum weiß; das Gebrechen des *Dhikr* der Seele (*Nafs*) ist es, mit Wohlgefallen darauf zu blicken und ihn hoch einzuschätzen oder damit eine Belohnung zu erstreben, daß man dadurch irgendeine Station (*Maḳām*, s. oben S. 161 Anm. 3) erreiche. Die geringwertigsten Leute sind die, die die Menschen ihn sehen lassen und sich damit an sie heranmachen wollen. Das sind die mit der niedrigsten und geringsten Natur.

10. Zu ihren Grundsätzen gehört die Bekämpfung der Empfindung von Lust an guten Taten; denn sie enthält tödliches Gift.

54<sup>a</sup> 11. Zu ihren Grundsätzen gehört es, was irgend bei ihnen Gottes ist, hoch anzuschlagen, gering aber die von ihnen ausgehenden Akte der Fügsamkeit (*Muwāfaḳa*) und Frömmigkeit und der Einhaltung ihrer Grenze gegenüber Gott, ohne darauf auszugehen, sich in Worten darüber auszulassen oder einen Zustand zur Schau zu tragen, der verborgen bleiben müßte.

54<sup>b</sup> 12. Zu ihren Grundsätzen gehört, was mir von Sahl b. ʿAbd-allāh (at-Tustarī, † 283 oder 273) überliefert ist: daß er gesagt habe: Der Gläubige hat keine Seele (*Nafs*), weil seine Seele dahingegangen ist (*dhahaba*)<sup>2)</sup>. Auf die Frage: Wieso ist seine Seele dahingegangen? erwiderte er: Bei dem Vertrag (*Mubājaʿa*)! Sagt doch Gott (9,112): Gott hat von den Menschen ihre Seele gekauft und ihre Habe dadurch, daß ihnen das Paradies gehört.

13. Zu ihren Grundsätzen gehört, was mir durch Muḥammad b. ʿAbdallāh ar-Rāzī von ʿAbū ʿAlī al-Dschurdschānī (l. wahrscheinlich

<sup>1)</sup> Vgl. mein *Al-Ḳuschairī*, S. 10 und 85.

<sup>2)</sup> Zum Gebrauch des Wortes in der *Ṣūfī*sprache vgl. auch *Der Islam*, VI, 60, Anm. 4.

al-Dschūzadschānī) <sup>1)</sup> überliefert ist: Gute Meinung von Gott ist der Gipfel der Erkenntnis (*Ma'rifā*) und schlechte Meinung von der eigenen Seele ist die Grundlage der Erkenntnis von ihr.

14. Zu ihren Grundsätzen gehört, daß man sich durch einen von den Leitern der »Leute« (*Ḳaum*, s. oben S. 161 Anm. 4) ausbilden läßt und ihn in allen vorkommenden Fällen zu Rate zieht, ob es sich um eine Frage der Wissenschaft handelt oder um einen Zustand.

15. Zu ihren Grundsätzen gehört, daß jedes Werk und jede <sup>55<sup>a</sup></sup> fromme Tat, auf die dein Blick mit Wohlgefallen fällt oder die du von dir aus gut findest, nichtig ist.

16. Zu ihren Grundsätzen gehört, daß man die eigene Seele als im Rückstand befindlich erkennt, und daß man die Menschen in ihrer Lage als entschuldbar ansieht.

17. Zu ihren Grundsätzen gehört, daß man Gott gegenüber das <sup>55<sup>b</sup></sup> Herz wahr <sup>2)</sup> in schönem »Schauen« (*Muschāhada*) und den Menschen gegenüber einhält, was der Augenblick fordert <sup>2)</sup>, in gutem korrektem Verhalten, und die an einem auftretenden Gunsterweisungen (*Muwāfaqa*) <sup>3)</sup> geheim hält, außer denen, deren Sichtbarwerden unvermeidlich ist.

18. Zu ihren Grundsätzen gehört, daß das Prinzip der Untertänigkeit (*ʿUbūdīja*) <sup>4)</sup> zwei Dinge sind, schönes Bedürfen Gottes (*Iṭtikār ʿila ʾllāh*) und schöne Nachahmung des Propheten.

19. Zu ihren Grundsätzen gehört, daß der Mensch ein Gegner seines selbstischen Ich (*Nafs*) sein muß, der keinen Gefallen findet an irgendeinem Zustand.

20. Zu ihren Grundsätzen gehört, daß das (wohlgefällige) Schauen auf ein Werk und die Selbstgefälligkeit von geringem Verstand und Torheit der Natur herrühren. Wie kannst du dich denn einer Sache rühmen, an der du keinen Teil hast, die dir vielmehr von einem andern her zufließt, so daß sie dir dabei nur leihweise zugeschrieben werden kann, die in Wahrheit gar nicht von dir herzuleiten ist, da du dabei der (göttlichen) Leitung unterliegst und dabei unter Zwang handelst.

<sup>1)</sup> Vgl. Schaʿrānī, *Lawāḳih* (Kairo 1315), I, 77.

<sup>2)</sup> Die Ausdrücke *حفظ القلب* und *حفظ الوقت* lassen sich noch schwerer als viele andere der *Ḥifẓ*-Sprache befriedigend übersetzen. Obige Übersetzung ist denn auch nichts als ein Notbehelf.

<sup>3)</sup> *Muwāfaqa* kann von Gott oder dem Menschen als logischem Subjekt ausgesagt sein. Dementsprechend ist es natürlich verschieden wiederzugeben. Der zweite Fall liegt deutlich in Grds. II vor.

<sup>4)</sup> Vgl. *Al-Ḳuschairī*, S. 5 ff.

21. Zu ihren Grundsätzen gehört das Unterlassen des Disputierens über wissenschaftliche Fragen, des Prunkens damit und des Kundgebens der darauf bezüglichen Geheimnisse Gottes vor solchen, die dessen nicht würdig sind.

56<sup>a</sup> 22. Zu ihren Grundsätzen gehört, daß beim *Samä'* <sup>1)</sup>, wenn es auf einen wirkt, der seine Wirkung wirklich erlebt <sup>2)</sup>, dessen <sup>3)</sup> Ehrfurcht (*Haiba*, s. oben S. 166) Bewegung (*Ḥaraka*) und Schreien an ihnen verhindert wegen der Vollkommenheit seiner Ehrfurcht.

23. Zu ihren Grundsätzen gehört es, daß die Armut ein Geheimnis ist, das Gott dem Menschen anvertraut hat; wer also seine Armut an sich zutage treten läßt, der hat schon die Schranke der Treue übertreten. Der Arme (*Faḫīr*) unter ihnen ist nach ihrer Ansicht arm, wenn niemand um sein Armsein (*Tafaḫḫur*) weiß außer dem, dem gegenüber er sich arm fühlt (*iftākara*) <sup>4)</sup>. Weiß ein anderer darum, so ist er schon nicht mehr im Bereich der Armut, sondern dem des Bedürfnisses. Der Bedürftigen sind viele, der Armen aber wenige.

24. Zu ihren Grundsätzen gehört es, die Veränderung der Kleidung zu unterlassen und mit den Menschen äußerlich zu sein, wie sie sind, sich aber darum zu mühen, das Innerste in gute Ordnung zu bringen.

25. Zu ihren Grundsätzen gehört es, sich nicht mit den Fehlern der Menschen zu beschäftigen wegen der Beschäftigung mit den Fehlern der eigenen Seele, die ihnen Vorsicht vor ihrem Schaden, dauernde Prüfung und Arbeit an ihrer Besserung zur Pflicht machen.

26. Zu ihren Grundsätzen gehört, daß der da gibt, was er gibt, nicht für etwas (Großes) ansieht, da er doch nur gibt, was Gott bei ihm (deponiert) hat, und dem sein Recht zukommen läßt, der darauf ein Recht hat. Wenn er also gibt, worauf ein anderer ein Recht hat, wie könnte er das hoch einschätzen?

56<sup>b</sup> 27. Zu ihren Grundsätzen gehört, daß der Geringste der Men-

<sup>1)</sup> Über diese für das *Ṣūfi*wesen charakteristische Methode, durch das »Hören« von (musikalischen) Vorträgen mystische Zustände herbeizuführen, vgl. D. B. MACDONALD in JRAS. 1901, S. 195 ff., 705 ff.; 1902, S. 1 ff. (*Ghazālī*), sowie mein *Al-Kuschairī*, S. 134 ff. *Ḥaraka* ist der technische Ausdruck für die (in sog. Tanz usw.) äußerlich sichtbar werdende Wirkung der Ekstase.

<sup>2)</sup> من يتحقق فيه

<sup>3)</sup> Gen. subj. oder obj.?

<sup>4)</sup> dessen er bedarf, d. h. natürlich Gott.  $\sqrt{\text{fkr}}$  VIII ist hier nicht so übersetzt, einmal um das Spielen mit den Formen des Wortes anzudeuten, vor allem aber zum Unterschied von dem folgenden, an sich synonymen, hier aber im Gegensatz dazu stehenden *ihādāsha*.

schen einer ist, der hinsichtlich seines Herrn in der Irre ist<sup>1)</sup>, ein Mensch, der meint, daß sein Werk und seine Frömmigkeit Gottes Gabe nach sich ziehe, und daß seine Gabe seinem Vorzuge entspreche. Nach ihrer Ansicht kommt ihm noch nichts vom Standpunkt der Erkenntnis wirklich zu, bis er weiß, daß alles, was ihm irgend von Gott zuteil wird, Gnade sonder Verdienst ist.

28. Zu ihren Grundsätzen gehört es, nicht auf das Gebrechen des Bruders zu schauen, es sei denn, um es zu verdecken.

29. Zu ihren Grundsätzen gehört die Ablehnung des Gebetes (*Du'ā*) außer für die, die in Not sind (*Mudtarr*). In Not ist nach ihrer Ansicht, wer keine Beziehung, keinen Anhaltspunkt und keinen Standpunkt bei Gott für sich findet noch bei den Menschen, so daß sein Zurückgreifen auf Gott in Zerknirschung und Schwäche geschieht, ohne daß er seine »Zustände« und Werke vorbringt, und so, daß es in Armut und Entblößung von allem geschieht. Dann ist ihm das Gebet erlaubt und darf Erhörung erhofft werden.

30. Zu ihren Grundsätzen gehört, daß das Vergessen<sup>2)</sup>, das göttliche Gnade ist, dem zukommt, dem jeder Augenblick in Selbstbekämpfung und Werken aufgeht. Wenn Gott es ihm leichter und angenehmer machen will, so schickt er ihm ein Vergessen, in dem er Erholung findet.

31. Zu ihren Grundsätzen gehört, daß vieles Sichmühen (*Haraka*) in Sachen der Welt (*ʿAsbāb*) ein Zeichen des Unheils ist und Vertrauen (*Tafwīd*)<sup>3)</sup> und Sichzufriedengeben unter den Schickungsläufen ein Zeichen von Glückseligkeit.

32. Zu ihren Grundsätzen gehört, daß sie es nicht gern haben, 57<sup>a</sup> daß man ihnen dient, sie hochstellt und sie aufsucht<sup>4)</sup>.

33. Zu ihren Grundsätzen gehört hinsichtlich der *Firāsa*, des Vermögens, die Menschen zu durchschauen<sup>5)</sup>, daß der Mensch es gerne hat, daß man vor seiner *Firāsa* auf der Hut sei, daß der Gläubige aber für sich keine *Firāsa* in Anspruch nimmt.

<sup>1)</sup> مغرور بربه vgl. *Korʿān*, 82,6 u. ö.

<sup>2)</sup> *Ghafla* s. oben S. 163. Gewöhnlich speziell in malam partem gewendet, steht es hier im neutralen Sinn. Die Übersetzung versucht das durch den Inf. Vergessen (im Unterschied von »Vergeßlichkeit«; etwa auch »Nachlassen« und »Nachlässigkeit«) anzudeuten, was freilich nur unvollständig gelingt.

<sup>3)</sup> Vgl. mein *Al-Kuschairī*, S. 25 ff.

<sup>4)</sup> d. h. in erster Linie von solchen, die von ihnen Rat (*Mauʿiza*) oder als Novizen Anleitung suchen, so daß sie, wie dies sonst wohl ausgedrückt wird, dem *Murīd* als *Murād* gegenüberstehen.

<sup>5)</sup> Vgl. *Al-Kuschairī*, S. 148 ff.

34. Zu ihren Grundsätzen gehört, was mir . . . überliefert ist von 'Abū Šalīḥ (d.h. Ḥamdūn al-Ḳaṣṣār, † 271): Der Gläubige möchte gern in der Nacht eine Leuchte sein für seine Brüder und ein Stab für sie bei Tag. Der Sinn ist, daß er ihnen schön hilft in ihrer Beschäftigung und dem, dessen sie bedürfen.

35. Zu ihren Grundsätzen gehört, was 'Abū 'Oṭmān (al-Hirī, † 298) von seinem Meister 'Abū Ḥafṣ (al-Ḥaddād, † nach 260) erzählt hat: daß er gesagt habe: Wessen Wissen viel ist, dessen Werk ist wenig; und wessen Wissen wenig ist, dessen Werk ist viel. Da wandte ich mich (fährt 'Abū 'Oṭmān fort) an 'Abū Ḥafṣ mit der Frage nach dem Sinn dieses Worts, worauf er erwiderte: Wessen Wissen viel ist, der schätzt sein vieles Werk gering ein, weil er weiß, daß er darin im Rückstand bleibt; wessen Wissen wenig ist, der schätzt sein geringes Werk hoch ein, weil er zu wenig einsieht, daß er darin im Rückstand bleibt und daß er Fehler hat.

36. Zu ihren Grundsätzen gehört, daß das Hören (*Samā'*) des Ohres das Schauen des Auges nicht überwältige, nämlich daß man gegenüber dem Hören des Lobes, das man von sich selbst hört, unbezungen bleibt durch den Gedanken und das Erschauen der von einem selbst erlebten Gebrechen des eigenen Ich.

37. Zu ihren Grundsätzen gehört es, das Diskutieren über die Feinheiten der Wissenschaften und die subtilen Andeutungen zu lassen, sich nicht tief darein zu verböhnen und zu dem schlichten Bereich von Gebot und Verbot zurückzukommen.

38. Zu ihren Grundsätzen gehört das Gottvertrauen (*Tawakkul*)<sup>1)</sup>.

57<sup>b</sup> 39. Zu ihren Grundsätzen gehört es, Zeichen und Wunder<sup>2)</sup> geheim zu halten und sie anzusehen, als seien sie Irreführung<sup>3)</sup> und Fernsein vom Pfade Gottes.

40. Zu ihren Grundsätzen gehört es, das Weinen beim *Samā'* (s. oben S. 168), beim *Dhikr*, bei der Wissenschaft<sup>4)</sup> usw. zu unterlassen und sich an die Traurigkeit zu halten, denn sie steht dabei dem Körper an.

<sup>1)</sup> Was im Sinn des *Šūfī* viel mehr heißt als in unserem Sprachgebrauch, vgl. *Al-Ḳuschairī*, S. 25—32.

<sup>2)</sup> *'Ajāt* und *Karāmāt*. *'Aja* ist der allgemeinste Ausdruck, spezieller auch von Gott als Subjekt ausgesagt. *Karāma* »Charisma« ist das Wunder des Heiligen im Unterschied von dem Prophetenwunder *Mu'dschiza*, dem Bezeugungswunder, das seiner Natur nach der Welt kund werden soll.

<sup>3)</sup> *Istidrādch* ist dann der Name eines unerklärlichen Vorganges ohne die Absicht einer göttlichen Bezeugung, also eines Wunders, das auch von Ungläubigen, ja dem Satan ausgehen kann.

<sup>4)</sup> Weinen bei *Samā'* und *Dhikr* ist verständlich; auffallend ist es beim *'Ilm*.

41. Zu ihren Grundsätzen gehört das Wort: Am Tage deines Todes soll es dein Haus sein, das für dich predigt<sup>1)</sup>, auf daß Zeit deines Lebens nichts kund wird von der Armut, sodaß, wenn du dann stirbst, dein Haus ein Schandfleck für den Dabingegangenen wäre<sup>2)</sup>.

Erläutert wird dieser im Wortlaut etwas dunkle Spruch durch den auch nicht viel durchsichtigeren: Du mußt Zeit deines Lebens Reichtum und Genüge zur Schau tragen; wenn du dann stirbst, so tut dein Haus deine Armut kund: so ist dein Tod eine Beruhigung für die, denen wohl ist<sup>3)</sup>, und eine Predigt, eine Vermahnung für die, die noch da sind<sup>3)</sup>.

42. Zu ihren Grundsätzen gehört es, darauf zu verzichten, zu einem der Geschöpfe Zuflucht zu nehmen und bei ihnen Hilfe zu suchen; denn du suchst sie da bei einem, der bedürftig und bedrängt ist, und vielleicht ist er mehr in Not und Bedrängnis als du.

43. Zu ihren Grundsätzen gehört das Folgende: Wenn sie sehen, daß ihnen ein Gebet erhört wird, so sind sie betrübt und bekümmert und sprechen: das ist eine List<sup>4)</sup> und Irreführung.

44. Zu ihren Grundsätzen gehört es, den Lebensunterhalt anzunehmen, wenn daran Erniedrigung hängt, und ihn zurückzuweisen, wenn Selbsterhöhung und Schlechtigkeit der Natur daran haftet<sup>5)</sup>.

45. Zu ihren Grundsätzen gehört das Wort des 'Abū 'Oṭmān (al-Ḥirī, † 298): Schöne Kameradschaft (*Ṣulḥa*) nach ihrem nächstliegenden Sinn ist, daß du deinem Bruder deinen eigenen Besitz zur Verfügung stellst, aber seinen nicht begehrt, daß du mit ihm teilst, aber von ihm die Teilung nicht verlangst, daß du ihm folgst, aber er dir nicht folgen muß, daß du von ihm Vergewaltigung erträgst, aber ihn nicht vergewaltigst, daß du das geringe Maß seiner Pietät hoch einschätzt, gering aber, was du ihm erweistest.

## II.

### Zu as-Sulamī's Schrift.

#### I. Das Malāmātium in as-Sulamī's Darstellung.

As-Sulamī's Darstellung des Malāmātiums gibt keine Theorie der Mystik. Gewiß ist ihm auch diese nicht fremd, aber sie ist ihm

<sup>1)</sup> الواعظ منك

<sup>2)</sup> هجئة على من سلف: wenn nämlich herauskäme, daß der scheinbare *Fakīr* doch Besitz hatte. — ? — Liegen hier und im folgenden Zitate oder bekannte Redensarten vor?

<sup>3)</sup> Das Begriffspaar *Rāḏūna* — *Bāḏūna* kann doch wohl hier nichts anderes ausdrücken als »die in die Seligkeit Eingegangenen« und »die Überlebenden«.

<sup>4)</sup> *Makr*, vgl. GOLDZIEHER, *Vorlesungen über den Islam*, S. 32 (10,4).

<sup>5)</sup> S. oben Grundsatz 2.

nicht die Hauptsache. In Wahrheit wurzelt das islamische Mönchtum, wenn man diesen freilich wenig adäquaten Ausdruck gebrauchen darf, in der Praxis. Gewiß hat sich die asketisch-mystische Praxis schon früh der Spekulation bemächtigt. Es hat schon recht bald pantheistische Dichter und Denker im Islam gegeben. Was die Weltliteratur diesen zu danken hat, ist bekannt genug. Auch die zünftige Theologie ist verhältnismäßig sehr früh mit der Mystik eine Vereinigung eingegangen. Aber in ihren Anfängen ist die asketisch-mystische Bewegung aus den nichtgebildeten Massen emporgewachsen — daher m. E. literarische Einflüsse nicht am Anfang stehen können — und sie war immer überwiegend von den unteren Schichten des Volkes getragen. In ganz besonderem Maß aber gilt dies von der Richtung, der as-Sulamī's kleine Schrift gewidmet ist, den *Malāmatīja*. Er hat also guten Grund, wenn er die Theorie gegenüber der Praxis in den Hintergrund treten läßt. Was seine Schrift an Theorie enthält, beschränkt sich auf die mehr andeutungsweisen Ausführungen des Grundsatz 9, zu denen schon oben S. 164f. einige Bemerkungen gemacht sind.

Die Frage nach dem Wesen des Malāmatītums will uns der Name beantworten. Die *Malāma*, der »Tadel«, ist das Prinzip dieser Richtung des Šūfītums. Freilich den genauen Sinn ergibt der Name noch lange nicht, daher die vielen Antworten von führenden Šūfis auf die Frage nach dem Wesen der *Malāma*. Der »Tadel« als Prinzip des Malāmatītums gilt in gewissem Sinne zwar auch der Welt, aber nicht in dem Sinn, daß es des Malāmatī Aufgabe wäre, die Welt zu schmähren. »Abū Ḥafṣ sah einst einen seiner Gefährten die Welt und die Weltleute tadeln, da sagte er zu ihm: Du hast kundgetan, was du hättest geheimhalten müssen. Du sollst hinfort nicht mehr mit uns zusammensitzen und uns vergesellen« (49<sup>b</sup>). Der Tadel soll vielmehr dem eigenen in der Welt befangenen Ich gelten. Ist denn der Mensch, dessen Natur — so fragt Ibn Nudschaid — mit den *Ḳorʾān*-Worten 21<sub>38</sub>, 12<sub>53</sub>, 17<sub>12</sub>, 100<sub>6</sub>, 70<sub>19</sub> gekennzeichnet wird, zu loben oder nicht vielmehr zu tadeln? (52<sup>a b</sup>). Die Seele hat den Tadel nötig, »weil sie eine Hülle von Selbstzufriedenheit ist über einem Model von Missetat, festgehalten durch die Zeugnisse der Menschen, und weil sie eine Hülle von Unwissenheit ist über einem Model von Torheit, festgehalten durch die Begierden, so daß ihre Arznei der Gegensatz gegen sie ist und ihre Anleitung ihre Bekämpfung und ihre Bewahrung der Tadel« (50<sup>b</sup> oben). Das eigene Ich, die Seele (*Nafs*) ist es doch, die unter allen Umständen (nach *Ḳorʾān* 12<sub>53</sub>) zum Bösen anreizt (49<sup>a</sup>). Das also ist das Prinzip des Malāmatītums, daß man das



eigene Ich der *Malāma* aussetzt, es zum Gegenstand der *Malāma*, des »Tadels«, macht. Der Malāmātī soll ein Gegner seines eigenen Ich, seiner eigenen Seele sein (Grds. 19, oben S. 167). Der Standpunkt des Malāmātī gegenüber dem eigenen Ich ist daher der der *Tuḥama*, des Verdachteten, des Mißtrauens (Grds. 7). »Abū Jazīd wurde einst gefragt: Wann erreicht man in dieser Sache die Stufe der Männer? Da erwiderte er: Wenn man die Fehler seiner selbst erkennt und das Mißtrauen dagegen stark geworden ist« (50<sup>a</sup>). Und ein Ungenannter hat auf die Frage nach dem Wesen der *'Ahl al-Malāma* die Antwort: »Dauerndes Mißtrauen, denn darin liegt dauernde Vorsicht *Muḥādhara*: wessen Vorsicht stark ist, dem fällt das Zurückweisen des Zweifelhaften und das Unterlassen des Schlechten leicht« (52<sup>a</sup>). Darum ist es ein Grundfehler, dem der eigentliche Kampf des Malāmātī gilt, die eigenen frommen Handlungen und religiösen Erfahrungen mit Wohlgefallen zu betrachten (vgl. Grds. 20). »Bei jeder deiner Handlungen, auf der dein Blick haftet, ist dies ein Hinweis darauf, daß sie nicht von dir (bei Gott) angenommen wird. Denn die Annahme ist gebunden an etwas, das vor dir verborgen ist; wenn dein Blick auf etwas nicht fällt, so ist dies ein Hinweis auf die Annahme« (55<sup>a</sup>). Wie könnte sich der Mensch denn guter Werke rühmen, er, der doch nicht nach freiem Willen handelt, sondern der Vorherbestimmung unterliegt? Und wer sagt ihm denn, ob seine inneren Erfahrungen etwas anderes sind als Irreführung *Istidrādsch*? »Je sicherer einem [von den Malāmātīs] sein *Hāl* im Verhältnis zu Gott war und je höher sein *Waqt*, desto mehr haben sie bei Gott ihre Zuflucht und Hilfe gesucht und desto mehr sich an den Pfad der Furcht und der Angst gehalten aus Furcht, sie könnten in der Lage des *Istidrādsch* sein« (52<sup>b</sup>). Ja, eine Gebetserhörung, die ihnen zuteil wird, erfüllt sie mit Besorgnis, es könnte eine »List« sein, die sie irreführt. Der Malāmātī ist also weit entfernt von der Heilsgewißheit <sup>1)</sup>. In diesem Sinne kann das bekannte Wort Ḥamdūn's verstanden werden, das Wesen der *Malāmātija* sei die Furcht der Ḳadariten und die Hoffnung der Murdschīten (53<sup>b</sup> oben). Eine solche Sicherheit wäre ja der allergrößte *Da'wā*, der größte »Anspruch« gegenüber Gott.

Unter diesem Gesichtspunkt, als ungerechtfertigte Erhebung eines Anspruchs gegenüber Gott erscheint dem Malāmātī jedes Bewußtwerden einer guten Handlung oder einer religiösen Erfahrung, wie sie ihm andererseits, sobald ein anderer davon merkt, in die Sphäre

<sup>1)</sup> Vgl. zu dieser Frage mein *Al-Ḳuscha'ir*, S. 167 f.

des *Rijā'*, des Geschenwerdenwollens, des Haschens nach dem Beifall der Menschen, fallen. Gegen *Da'wā* und *Rijā'* richtet sich die ganze Tendenz des Malāmatitums. Es gibt kaum einen Begriff, in dem sich das Wesen des Malāmatitums so knapp und klar ausdrückt, wie — freilich in negativer Weise — in diesem Wortpaar. Das kommt in mancherlei Formulierungen deutlich zum Ausdruck; am schärfsten in dem Ausspruch, den wir schon oben kennen gelernt haben, daß man den Standpunkt des wahren Šūfi, des Malāmatī erst erreiche, wenn einem alle seine Handlungen als *Rijā'* und alle seine »Zustände« als *Da'wā* erscheinen. Beides zusammen deckt sich etwa mit dem, was wir als Pharisäertum <sup>1)</sup> bezeichnen. Es ist begreiflich, daß der Bereich von *Da'wā* mehr Erscheinungen sind, bei denen der Mensch passiv ist, der von *Rijā'* mehr die, bei denen er als aktiv auftritt. Der Begriff des *Rijā'* wird aber noch verfeinert. Unter ihn fällt nicht bloß, was der Mensch tut, um von andern dabei gesehen und dafür gepriesen zu werden, sondern auch, was er ausführt, um vor sich selbst gut dazustehen. So nähert sich der Gesichtspunkt des *Rijā'* dem des *Da'wā*, und *Rijā'* allein wird zum Zentralbegriff: Der Malāmatī hat, wie Ibn Nūdschaid sagt, weder im Äußern *Rijā'*, noch im Innern (52<sup>a</sup> unten). Anschaulich bringt das der Spruch eines Ungenannten zum Ausdruck, in dem das Wort *Rijā'* allerdings gar nicht angewandt wird: »Wer die Torheit seiner Seele und die Verderbnis seiner Natur erkennen will, der höre seinem Lobredner zu; wenn er dann sieht, daß seine Seele auch nur ein klein wenig aus dem Zorn herauskommt, dann wisse er, daß sie keinen Weg hat zu Gott (*al-Ḥakk*), weil sie sich auf etwas verläßt, was keine wirkliche Grundlage für das Lob gibt, und sich über den Tadel von etwas erregt, was keine wirkliche Grundlage zum Tadel gibt; wenn er ihr dann zu allen Zeiten die verdiente Erniedrigung vorhält, so hat auf ihn kein Lob eines Lobredners Wirkung, noch kümmert er sich um den Tadel (*Dhamm*) eines Tadlers; dann kommt er in die Zustände des Tadels 'Aḥwāl al-Malāma« (50<sup>b</sup>).

Es mag auffallend erscheinen, daß sich das Wesen des Malāmatitums klarer negativ durch das, was es bekämpft, soll darstellen lassen als positiv. Nun kommt gelegentlich wohl das positive Gegenstück zu *Rijā'* vor. Es ist der 'Ichlās, die Ausschließlichkeit des Hinblicks auf Gott <sup>2)</sup>: Unter zahlreichen Väteraussprüchen, die das Wesen des Malāmatitums dem Leser näherbringen sollen, findet sich so das Wort

<sup>1)</sup> Es mag hier beiläufig daran erinnert werden, daß die Geschichte von Ev. Luc. 18, 10 ff., wenn auch stark verändert, in der Šūfiliteratur bekannt ist, vgl. *Al-Ḥuscharī Risāla* (ed. 1318), S. 73, 17 ff.

<sup>2)</sup> s. H. BAUER, *Islamische Ethik*, I, 45 ff.; mein *Al-Ḥuscharī*, S. 15 ff.

des Jahjā b. Mu'adh: »Wer sich Gott ausschließlich widmet<sup>1)</sup>, der sieht es nicht gern, daß man seine Person sieht und sein Wort weiter erzählt« (49<sup>a</sup> unten). Doch spielt diese positive Ergänzung des Gegensatzes gegen *Rijā'* in den Prinzipien des Malāmatitums keine wesentliche Rolle.

Die Gefahr des *Rijā'* liegt naturgemäß bei Betätigungen oder Erscheinungen speziell religiöser Art am nächsten. Unermüdlich wird daher die Warnung wiederholt, sich auf solche nichts zugutezutun. Ja, sie können geradezu eine Gefahr für den Menschen werden. »Der beste Begleiter des Menschen ist das Wissen 'Ilm, weil es in Nachahmung besteht, das eigene Ich daran in keiner Weise teilhat und es sich in Gegensatz gegen die Natur vollzieht; der schlechteste Begleiter des Menschen ist seine gottesdienstliche Handlung *Nusk*<sup>2)</sup>, da sie untrennbar ist vom Prunken und Reden davon und leicht als etwas Großes und Stolz erscheint« (50<sup>a</sup>). Freilich erfreut sich das 'Ilm — wenigstens im Sinn der offiziellen Gesetzeswissenschaft — nicht durchweg derselben Wertschätzung, ist doch bei ihm ebenfalls die Gefahr des *Rijā'* besonders groß (vgl. Grds. 21 und 37). »Abū Jazīd hat gesagt: Der dichteste Schleier zwischen Gott und dem Menschen findet sich bei dreien: dem Wissenden 'Alīm durch seine Wissenschaft, dem Vertreter der kirchlichen praktischen Frömmigkeit<sup>3)</sup> 'Ābid durch sein frommes Tun 'Ibāda, dem Asketen Zāhid durch seine Askese. Wenn der Wissende wüßte . . ., daß die Wissenschaft aller Menschen und alles, was Gott den Menschen [an Wissen] zukommen ließ, keine Schrift von der verborgenen Tafel ist . . ., so würde er wissen, daß das Großtun und Prunken damit reine Sünde ist. Wenn der eigenmächtige Asket wüßte, daß Gott die ganze Welt wenig nennt, und [bedenken würde], wie viel er von diesem Wenigen in seinem Besitz hat, und auf wieviel von dem, was er in seinem Besitz hat, er Verzicht leistet, so würde er wissen, daß sein Verzicht, seine Askese das Rühmen nicht verdient. Und wenn der Mann der praktischen Frömmigkeit die Gnade Gottes in der Ausübung der Frömmigkeit, der er ihn würdigt, erkennen würde, dann würde der Stolz, mit dem er auf seine Frömmigkeit blickt, schwinden gegenüber den Gnadenerweisungen Gottes an ihm, die er gewahr wird« (51<sup>a</sup>). In demselben Sinn kann Ḥamdūn einem seiner Gefährten,

1) أخلص لله

2) *Nusk* bezeichnet im Islam schließlich speziell *Ḥaddsch* und 'Umra, hat hier aber deutlich noch weitere Bedeutung.

3) Hier könnte der Ausdruck nahezu mit »Werkgerechtigkeit« übersetzt werden.

der 'Abdallāh al-Ḥaddschām »der Schröpfer« hieß, sagen: »Daß du 'Abdallāh al-Ḥaddschām genannt wirst, ist mir lieber, als daß du 'Abdallāh al-'Arif oder 'Abdallāh az-Zahid genannt wirst« (50<sup>a</sup> oben). Der Sinn dieses Wortes ist der, daß die bürgerliche Berufstätigkeit der offensichtlichen Hingabe an ein der Religion geweihtes Leben vorzuziehen sei; denn voran geht die Frage des 'Abdallāh: »Gilt für mich die Forderung, den Erwerb *Kasb* zu lassen?« und die Antwort Ḥamdūn's: »Halte dich an das Erwerben!« Ganz ähnlich rät auch 'Abū Ḥafṣ einem Schüler: »Halte dich an den Markt und das Erwerbsleben« (52<sup>b</sup>) — freilich um den Erwerb den Armen zu geben.

Damit sind die Äußerungen der Frömmigkeit, um die es sich hier handelt, noch nicht ohne weiteres abgelehnt. Abgelehnt ist zunächst nur ihre Überschätzung und ihre Ausübung um des Urteils der Leute willen. Vielmehr fordert as-Sulamī doch die Einhaltung der 'Adāb, der Lebensregeln (vgl. oben S. 160). Vollkommen in seinen Handlungen ist nach as-Sulamī's Auffassung erst der, dessen Äußeres zur Nachahmung durch die Anfänger in den Regeln des Abhängigkeitsbewußtseins 'Ubūdīja verläuft, während er nach seinem Innern die Fähigkeit hat, in den Zuständen und Regeln des mystischen »Schauens« *Muschāhada* Vorbild und Anweisung zu geben auch für die Fortgeschrittenen<sup>1)</sup> (50<sup>a</sup> unten). 'Abū Ḥafṣ faßt die Stellung zu den Werken dahin zusammen: »Die Seele ist krank erschaffen; ihre Krankheit sind ihre frommen Taten *Tā'āt*; zu ihrer Arznei ist das Festhalten an der Vorherbestimmung gemacht, so daß der Mensch sich in frommen Taten bewegt und ist doch los von ihnen« (54<sup>a</sup>). Selbstverständlich aber ist es, daß die frommen Werke im stillen geschehen sollen (Grds. 1). Lieber als mit Gutem prunken, das er nicht hat, will der Malāmatī schlechter erscheinen als er ist. Der Malāmatī setzt sein eigenes Ich nicht bloß dem eigenen Tadel aus, sondern auch dem Tadel der andern. Das Wesen des Malāmatitums ist, »daß du nichts Gutes zur Schau trägst und nichts Schlechtes geheim hältst« (53<sup>a</sup>). »Ihre Scheiche liebten in der Gestalt von Übeltätern zu erscheinen und zu handeln als Fromme, und sie hatten auch an ihren Genossen gern, daß sie sich an das Marktleben hielten und mit ihren Herzen davon flöhen« (52<sup>b</sup>).

<sup>1)</sup> Im Text steht hier *al-'Arifūn*, ein Ausdruck, der in der Terminologie der *Risāla* keine Rolle spielt. 'Arif und *Ma'rifa* stellen bei den *Malāmatīja* nicht den Gipfel der Stufenleiter dar. Nach der Einleitung scheinen als 'Ahl *al-Ma'rifa* geradezu die gewöhnlichen Ṣūfī's charakterisiert zu werden. Das Zurücktreten dieser Begriffe entspricht dem wesentlich aufs Praktische beschränkten Gesichtskreis der Richtung. — An unserer Stelle verdankt das Wort seinen Platz offenbar eben der persönlichen Auffassung as-Sulamī's.

Ebenso wie eigene gute Werke sind religiöse Erfahrungen geheimzuhalten. »Die Zustände 'Aḥwāl sind anvertrautes Gut in den Händen derer, die sie haben; wenn sie sie kundtun, so sind sie schon nicht mehr treu« (49<sup>b</sup>). Ganz besonders gilt das von allen Wundern und Charismata (Grds. 39). »Abū 'Amr ad-Dimaschķi hat gesagt: Wie Gott den Propheten das Kundtun der Wunder zur Pflicht gemacht hat, so hat er den Heiligen das Geheimhalten derselben zur Pflicht gemacht, damit die Menschen dadurch nicht in Versuchung geführt werden« (57<sup>b</sup>). Ja, diese Auffassung ist es geradezu, die den Malāmātī vom gewöhnlichen Šūfī unterscheidet: »Gott hat die Menschen geschaffen und hat die einen von ihnen ausgezeichnet mit den Gnaden seiner Erleuchtungen und des Gottschauens und seiner Gunst und seiner Fürsorge und hat andere in den Ungerechtigkeiten ihrer Seele und Naturanlage und Begierden gemacht. Die einen, die er so ausgezeichnet hat, sind die 'Ahl at-Taṣawwuf; aber sie tun der Menge die Charismata kund, die Gott an ihnen erzeigt hat, und sie erwidern damit, daß sie damit prunken und davon Kunde geben und die Geheimnisse Gottes enthüllen. Eine dritte Gattung — das sind die Malāmātīja — tun den Menschen die mannigfachen Handlungen und Charaktereigenschaften kund, die ihrem Wesen entsprechen, und was die Früchte der Naturanlage sind, und wahren Gottes geheime Deposita bei ihnen davor, daß jemand darauf blickt oder die Menschen dazu Zugang hätten oder sie darum geehrt oder hochgeschätzt würden; und dabei wachen sie eifersüchtig über allen ihren Eigenschaften und guten Werken, nicht kund zu tun und zu zeigen, was die Seele dabei will; so lassen sie die Menschen sehen, was sie in deren Augen sinken läßt und ihnen Erniedrigung und Zurückweisung bei ihnen bringt, auf daß ihnen ihr Inneres und ihr Äußeres lauter sei« (53<sup>b</sup>). Ja, »die Methode *Tarīka* der *Malāma* ist das Zurschautragen des Standpunkts der Trennung *Tafrika* (s. oben S. 159) und das Geheimhalten des tiefsten Erlebens *Taḥkik*, d. h. der Vereinigung mit Gott *Dscham' ma'a'l-Ḥaḳḳ*« (53<sup>b</sup>). »Die meisten ihrer Scheiche lehnen es« darum »ab, daß ein Mann sich durch gottesdienstliche Übungen 'Ibādāt wie dauerndes Fasten, dauerndes Schweigen, im Offenbaren vorgetragene *Wird's* einen Namen mache« (55<sup>a</sup>).

Von diesem Standpunkt aus ist der Weg zur offenen Verwerfung der Werke nicht mehr weit. Und wenn as-Sulamī selbst diesen Schritt natürlich auch nicht macht, so kann er doch nicht leugnen, daß er gemacht worden ist. »Die Methode des 'Abū Ḥaṣṣ und seiner Genossen bestand darin, daß sie die Novizen begierig machten nach guten Werken und frommen Leistungen und ihnen die Vorzüge und

Schönheiten der Werke zeigten, auf daß sie eifrig auf die dauernde Übung von Werken und Leistungen und stete Mühe darum aus seien. — Die Methode des Ḥamdūn al-Ḳaṣṣār und seiner Genossen war es, die Werke bei den Novizen verächtlich zu machen und sie auf deren Mängel aufmerksam zu machen, damit sie nicht darum mit sich selbst eingenommen würden und dies bei ihnen Geltung hätte. — 'Abū 'Oṭmān aber hielt sich in der Mitte und schlug einen Mittelweg zwischen beiden Methoden ein und sagte: Beide Methoden sind richtig, und jede von ihnen hat ihre bestimmte Zeit. Zuerst, wenn der Novize zu uns kommt, weisen wir ihn an, die Werke richtig zu üben, damit er sich daran hält und darin beständig wird. Ist er dies und bleibt er dabei und findet seine Seele Ruhe darin, dann enthüllen wir ihm die Mängel seiner Werke und die Abneigung dagegen, damit er Bescheid weiß, daß er damit doch im Rückstand bleibt, und daß sie Gottes nicht angemessen sind, bis er beständig ist in seinen Werken, ohne dadurch irregeführt zu werden. Wie sollte er sonst auf die Mängel der Werke aufmerksam gemacht werden können, wenn er keine Werke tut? Es kann einem doch der Mangel einer Sache nur offenbar werden, wenn er sich daran gemacht und sie selbst erlebt hat. Das ist die ausgeglichene Methode« (53<sup>a</sup>).

Es bleibt nun noch zu konstatieren, wie sich der Malāmatī im Umgang des täglichen Lebens mit den Menschen und zu den Einrichtungen und Praktiken des Ṣūfītums im einzelnen stellt. Sein Verhalten ist, wie sich nunmehr von selbst versteht, von dem Gesichtspunkt geleitet, daß er von seiner besonderen Würde den Menschen nichts verrät. Er soll seinen Lebensunterhalt mit Demütigung gewinnen, nicht mit Selbsterhöhung, wird mehrfach eingeschärft (Grds. 2 und 44). Ein Beispiel macht das deutlich: »Iṣām al-Balchī sandte dem Ḥātim al-'Aṣamm († 237) etwas; da nahm der es von ihm an. Darüber zur Rede gestellt, sagte er: Ich finde darin, daß ich es annehme, eine Erniedrigung für mich und eine Erhöhung für ihn, und, wenn ich es zurückwies, eine Erhöhung für mich und eine Erniedrigung für ihn. Da gab ich seiner Erhöhung vor der meinigen den Vorzug und meiner Erniedrigung vor der seinigen« (58<sup>a</sup>). Eine andere Geschichte wird von einem Gefährten von 'Abū Ḥafṣ erzählt: der hatte ihm die Anweisung gegeben: »Halte dich an das Geschäfts- und Erwerbsleben, hüte dich aber, deinen Erwerb zu verbrauchen, verwende ihn vielmehr auf die Armen! Was du brauchst, das gewinne durch Bettel!« »Wenn ich nun«, so fährt dieser Schüler des 'Abū Ḥafṣ fort, »die Leute anbettelte, sagten sie: Dieser gierige Geizkragen arbeitet den ganzen langen Tag, dann bettelt er noch die Leute an —, bis sie erfuhren,

was mir 'Abū Ḥaḥṣ aufgetragen hatte; da gaben sie mir. Nun sagte 'Abū Ḥaḥṣ zu mir: Laß das Erwerben und das Betteln! Da ließ ich es beides« (52<sup>b</sup>). Das öffentliche Auftreten als Bettelmönch, als *Faḳīr*, ist eben auch eine Art Selbsterhöhung, ein geistlicher Hochmut. Die Armut soll vielmehr im Stillen getragen werden (Grds. 23). Schāh al-Kirmānī hat gesagt: »Die Armut ist ein von Gott dem Menschen anvertrautes Geheimnis; hält er es geheim, so ist er treu; tut er es kund, so hat er den Titel *Faḳīr* verwirkt« (56<sup>a</sup>). Selbstverständlich soll der Malāmātī aber auch nicht in Geschäft und Gelderwerb aufgehen (Grds. 31). Das eigentlich richtige Verhalten ist das Gottvertrauen *Tawakkūl* (Grds. 38), das auf das Hilfesuchen bei Menschen (Grds. 42) wie auf das Bittgebet zu Gott (Grds. 29) verzichtet.

Der Geheimhaltung der Besitzlosigkeit entspricht es auch, daß in der Öffentlichkeit das Šūfi-Kostüm nicht getragen wird. »Wenn 'Abū Ḥaḥṣ ins Haus kam, zog er die *Muraḳka'a*, das Wollkleid und die übrigen Abzeichen unserer Leute an; wenn er aber ausging unter die Menschen, tat er es in dem Gewand der Menschen auf dem Markt. Denn er sah im Anziehen von dergleichen Kleidung unter den Menschen *Riǰā'* oder dergleichen oder Mache« (54<sup>b</sup>). Selbstverständlich ist dann weiter, daß der Malāmātī es nicht gern hat, daß er bedient und verehrt wird (Grds. 32). »Dein Dienst 'Ibāda sei«, sagt 'Abū Ḥaḥṣ, »für dich kein Weg dazu, daß dir gedient wird« (54<sup>b</sup>). Vollends die Tätigkeit als Seelsorger paßt nicht für den Malāmātī. »Die meisten ihrer Scheiche lehnen das Sitzen für die Menschen zum Zweck der Herbeiführung des *Dhikr* und der Vermahnung<sup>1)</sup> ab« (55<sup>a</sup>). Das normale Verhalten unter den Menschen ist vielmehr stete Hilfsbereitschaft (Grds. 34). Im übrigen gebärdet sich der rechte Malāmātī möglichst so, daß er in keiner Weise auffällt. Das größte Wunder des Mystikers ist, wie 'Abū Jazīd sagt, »daß du ihn mit dir essen und trinken, scherzen, kaufen und verkaufen siehst, während sein Herz im Reiche der Heiligkeit *Malakūt al-Ḳuds* ist« (49<sup>b</sup>).

In diesen Regeln für das Verhalten des Malāmātī gegenüber der Umwelt ist seine Stellungnahme zu der üblichen Šūfi-*Tariqa* schon zu einem guten Teil enthalten. Doch kommt in der *Risāla* as-Sulamī's noch einiges zur Sprache, was sich mehr ausschließlich auf Stücke des internen Šūfi-Werdegangs bezieht. Über das Wandern genden bekanntlich die Meinungen der führenden Šufis stark auseinander<sup>2)</sup>. Auch unter den Autoritäten as-Sulamī's waren die Ansichten hier-

<sup>1)</sup> القعود للناس على وجه التذکر والموعظة

<sup>2)</sup> Vgl. mein *Al-Ḳuschairi*, S. 123—126.

über geteilt. »Abū Ḥafṣ verwies seinen Genossen das Reisen, abgesehen, wenn es sich um eine Pflicht handelte wie den *Ḥaddsch* oder einen Kriegszug <sup>1)</sup> oder den Besuch eines Scheichs oder die Suche nach der Wissenschaft <sup>2)</sup>. Das Reisen aus freiem Willen <sup>3)</sup> aber lehnte er ab und sagte: Die wahre Mannestugend <sup>4)</sup> ist das Ausharren an der Stelle, wo der Entschluß *ʿIrāda* statthat. Da widersprach ihm Ḥamdūn mit dem Hinweis auf *Ḳorʿān* 30<sub>8</sub>. Er aber entgegnete: Nur der wandert über die Erde, der nur auf der Wanderschaft etwas sieht <sup>5)</sup>, wem aber der »Pfad« *Ṭarīḳa* cröffnet ist an Ort und Stelle, für den ist das Wandern ein Verlassen des Pfades und ein Verderben« (49<sup>b</sup> unten).

Schließlich findet sich noch eine Reihe von Bemerkungen über die Stellung zu den Musikvorträgen zum Zweck der Erweckung ekstatischer Zustände, dem *Samāʿ*. Die Teilnahme an den *Samāʿ*-Sitzungen *Madschālīs as-Samāʿ* scheint vielfach überhaupt abgelehnt worden zu sein. Und die Begründung zeigt wieder ganz ausgesprochen den typischen *Malāmatī*-Geist. »Einer wurde gefragt: Was ist es mit euch, daß ihr nicht zu den *Samāʿ*-Sitzungen kommt? Da erwiderte er: Wir meiden sie nicht, weil wir sie ablehnen oder verwerfen würden, sondern aus Furcht, es könnte an uns irgendein Zustand offen zutage treten, den wir verbergen müssen. Und das ist uns eine wichtige Sache« (53<sup>ab</sup>). Wenn die Abneigung nicht so weit getrieben wurde, daß diese Sitzungen überhaupt nicht besucht wurden, so äußerte sich der *Malāmatī*-Standpunkt doch in dem Gegensatz gegen den lauten Ausbruch der Ekstase (Grds. 22). Richtiger ist eine gefaßte traurige Haltung als lautes Weinen (Grds. 40). »Abū Bekr Muḥammad b. ʿAbd al-ʿAzīz al-Makkī sagte zu einem Mann, der in seinem *Madschlis* weinte: Bruder, deine Lust am Weinen ist der Preis des Weinens <sup>6)</sup>. Und ʿAbū Ḥafṣ erlaubte seinen Genossen vom Weinen nur das Weinen der Trauer, indem er sagte: das ist lobenswert. Aber

<sup>1)</sup> Den *Dschihād* schloß ja bekanntlich das *Ṭaṣawwuf* keineswegs aus, s. GOLDZIER, *Vorlesungen*, S. 150; vgl. auch Geschichten wie z. B. die in al-Ḳuschaīrī's *Risāla* (ed. 1318), S. 72, 5 v. u. ff.; 75, 5 v. u. ff. erzählten.

<sup>2)</sup> Vgl. GOLDZIER, *Muhammedanische Studien*, II, 175 ff.

<sup>3)</sup> So ist المراد علي hier gewiß aufzufassen, und *Murād* nicht im technischen Sinn als Gegenstück zum *Murīd*.

<sup>4)</sup> *Radschul* bezeichnet gelegentlich speziell den zur Reife gekommenen *Şūfī*; vgl. türkisch *Eren* (JACOB, *Türkisches Hilfsbuch* I, S. 54, Anm. 1). *Rudschūlīja* ist dann synonym mit *Muruwva*; vgl. THORNING, *Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens* (*Türkische Bibliothek*, Bd. 16), S. 189, Anm. 1; GOLDZIER a. a. O., I, S. 13, Anm. 3.

<sup>5)</sup> Nach den Ausdrücken von *Ḳorʿān* 30<sub>8</sub>.

<sup>6)</sup> d. h. so daß du keinen andern Lohn dafür zu erwarten hast.



'Abū 'Oṭmān widersprach ihm darin und sagte: Das Weinen der Trauergehtmitsamt der Trauer dahin; daß man dauernd trauert, aber hat ein rühmlicheres Ende, als daß man sich durch das Weinen tröstet, es sei denn, daß das Weinen ein Weinen der Auflösung des Geistes ist. Denn die Tränen dieses Weinens zersetzen den Körper und lassen ihn hinschwinden *tufnihi*« (57<sup>b</sup>).

Überblicken wir das freilich nicht völlig geschlossene Bild, das as-Sulamī vom Malāmatitum zeichnet, so fällt uns zunächst auf, daß aus der ganzen Gedankenwelt des Šūfitums, einseitig alles beherrschend, das eine negative Prinzip der *Malāma*, der Gegensatz gegen *Rijā'* herausragt, das eben als negativ sich auch nie wird als fruchtbar erweisen können. Bei diesem ziemlich an der Oberfläche hängenden Prinzip nimmt es nicht wunder, daß wir weniger von dem inneren Erleben des Mystikers als von den trotz des Gegensatzes gegen eine Art der Veräußerlichung eben doch selbst äußerlichen Eigentümlichkeiten der *Tariqa* hören. Dies dürfte übrigens durchaus dem Sachverhalt entsprechen; es paßt zu dem Bild, das wir auch sonst von den Malāmatī's gewinnen.

Gerade wenn das Schwergewicht auf relative Äußerlichkeiten fällt, so legt sich die Frage besonders nahe, ob wir es mit einer eigentlichen Organisation, einem Orden, zu tun haben. Diese Frage ist offenbar unbedingt zu verneinen. Das in HORTEN'S verdienstvoller Arbeit »*Mönchtum und Mönchsleben im Islam nach Scharani*« (Beiträge zur Kenntnis des Orients XII, 1915) gezeichnete Bild darf in dieser Hinsicht keinesfalls in die früheren Jahrhunderte übertragen werden, ja es scheint mir fast selbst für die spätere Zeit zu sehr zu systematisieren. Wohl haben sich schon fast von den Anfängen an verschiedene Richtungen im Šūfitum geschieden; wohl sind auch sehr früh Ansätze zur Organisation vorhanden. Als solchen dürfen wir auch in der *Risāla* des Sulamī die allgemeine Lehre ansprechen, daß der angehende Šūfī durch einen Meister eingeführt werden müsse (Grds. 14). Aber von einem Orden kann man nicht reden. Ein Orden setzt doch eine Regel voraus. Eine solche besteht aber offenbar so wenig wie für andere Richtungen des Šūfitums in den Tagen des Sulamī für das Malāmatitum. Gerade das typische Malāmatitum steht, scheint mir, einer solchen Bindung besonders entgegen.

Noch ein zweiter Punkt muß hier im Anschluß an HORTEN'S Darstellung ergänzend erwähnt werden. HORTEN stellt S. 82 die Vertreter der *Malāma* und die der *Futuwwa*<sup>1)</sup> als Gegensätze ein-

<sup>1)</sup> S. die oben S. 180, Anm. 4 genannte Arbeit von THORNING und dazu auch die Ergänzungen in SNOUCK HURGRONJE'S Besprechung in DLZ. 1916, Sp. 392.

ander gegenüber. So nützlich seine Ausführungen auch hierüber sind, so muß doch davor gewarnt werden, diesen Gegensatz — zumal für die Anfänge — zu hoch einzuschätzen. Gewiß steht das Zentralprinzip der *Futuwwa*, 'Itār, der Altruismus, in einem gewissen Gegensatz zu dem negativen Prinzip der *Malāmātīja*. Aber in der Praxis haben die *Fitjān* in der Frühzeit, wie z. B. al-Ḳuschairī deutlich erkennen läßt, gewiß meist nicht den Eindruck vornehmer Ritterlichkeit erweckt. Ja, sie mögen sich gelegentlich für den Fernerstehenden gar nicht so sehr von den Malāmātīs unterschieden haben. Es verdient jedenfalls Beachtung, daß as-Sulamī unter den Definitionen, die das Wesen des Malāmātītums deutlich machen sollen, auch eine Futuwwa-Definition aufführt, und daß auch sonst in der *Risāla* die Vertreter dieser Richtung gelegentlich als *Fitjān* bezeichnet werden. Feste Abgrenzungen waren eben nicht vorhanden, die verschiedenen Strömungen gingen in buntem Spiel durcheinander.

## 2. As-Sulamī's Gewährsmänner<sup>1)</sup>.

As-Sulamī's Darstellung ergibt — das ist nun freilich nicht zweifelhaft — in wesentlichen Stücken ein gemäßigteres als das uns geläufige Bild vom Malāmātītum. Entweder ist, was er uns zeichnet, ein idealisiertes Malāmātītum; oder, was wir unter dem Begriff verstehen, ist nur eine Karikatur, eine Verzerrung des wahren Malāmātītums. Beides wird bis zu einem gewissen Grad zutreffen. Was man — nicht bloß wir, sondern im allgemeinen auch die arabischen Autoren — unter einem Malāmātī versteht, ist in der Tat etwas anderes als der sich nur vor jeder Art von *Rijā'* hütende Ṣūfī: es ist nicht so sehr der Fromme, der jeden Beifall der Menge meidet, als der sonderbare Heilige, der durch schimpfliche Handlungen den Tadel der Menge herausfordert. Der Begriff hat sich offenbar auf eine extreme Gruppe eingeschränkt. Aber doch haben wir kein Recht, as-Sulamī, der sich hier als Malāmātī fühlt und als Malāmātī spricht, den Namen, auf den er offenbar Anspruch erhebt, abzuspochen. Etwas klarer

<sup>1)</sup> Für dies und das folgende Kapitel bin ich auf sehr bescheidene Hilfsmittel angewiesen; ich war auf al-Ḳuschairī's *Risāla* (ed. Cairo 1318) und asch-Scha'ranī's *Ṭabaḳāt Kubrā* (ed. Cairo 1315) beschränkt, wozu ich gelegentlich noch Hudschwirī's *Kaschf al-Maḥdschub* in NICHOLSON'S Übersetzung (*Gibb Memorial XVII*) beigezogen habe, der übrigens für biographische Dinge nur sehr mit Vorsicht zu benutzen sein dürfte. — Die beiden ersten sind zitiert als K. bzw. Sch. — Es versteht sich von selbst, daß eine Benutzung reicherer Literatur manches Mal noch weiter führen könnte. Doch hoffe ich, daß einstweilen auch bei dieser notgedrungenen Beschränkung sich aus der Untersuchung einiges ergibt.

können wir in dieser Frage vielleicht sehen, wenn wir einmal prüfen, wer die Männer sind, denen as-Sulamī als seinen Autoritäten folgt.

Es versteht sich fast von selbst, daß as-Sulamī im allgemeinen keine schriftlichen Quellen angibt, sondern — wenigstens der Form nach — mündlicher Tradition folgt. Nur einmal ist ein Wort des Ruwaim, † 303<sup>1)</sup> (54<sup>a</sup>), aus einer Schrift *Dalīl al-ʿArifīn* angeführt.

Im übrigen beschränkt sich as-Sulamī darauf, Aussprüche von Šūfi-Autoritäten zu zitieren, die er — sei es mit, sei es ohne *ʿIsnād* — mitteilt. Als solche letzte Autoritäten werden so eine ganze Reihe von großen Šūfi's des dritten Jahrhunderts erwähnt. Aber es ist immerhin beachtenswert, daß lange nicht alle, auch vielleicht gerade die berühmtesten nicht darunter sind. Gelegentlich hören wir Geschichten von Bischr al-Ḥafī, † 227<sup>2)</sup> (55<sup>a</sup>), von Ḥatim al-ʿAšamm, † 237<sup>3)</sup> (58<sup>a</sup>), und begegnen Aussprüchen von Jaḥjā b. Muʿadh, † 258<sup>4)</sup> (49<sup>a</sup>), Sahl b. ʿAbdallāh at-Tustarī, † 283 oder 273<sup>5)</sup> (54<sup>b</sup>), Schāh al-Kirmānī, † vor 300<sup>6)</sup> (55<sup>b</sup> und 56<sup>a</sup>). Aber während diese Namen nur ganz vereinzelt vorkommen, kehren drei andere Namen wohl zehn- oder mehrmal wieder, die Namen von ʿAbū Jazīd al-Biṣṭāmī, † 261 oder 234<sup>7)</sup>, von-Ḥamdūn al-Ḳaṣṣār, † 271<sup>8)</sup> und von ʿAbū Ḥafṣ al-Ḥaddād, † nach 260<sup>9)</sup>. Sie gelten as-Sulamī also unstreitig als die wahren Vorbilder seines Malāmātiums. Schließlich ist hier gleich ʿAbū ʿOṭmān al-Ḥirī, † 298<sup>10)</sup> zu nennen, der gelegentlich als selbständige Autorität am Ende eines *ʿIsnād* vorkommt, öfter aber an vorletzter Stelle vor ʿAbū Ḥafṣ. Wenn wir noch in das vierte Jahrhundert herabgehen, so treffen wir da al-Wāsiṭī, † nach 320<sup>11)</sup> (51<sup>a</sup>), ʿAbū ʿAmr (oder ʿOmar?) ad-Dimaschḳī, † 320<sup>12)</sup> (57<sup>a</sup>), vielleicht [ʿAbū Bekr b.] Muḥammad b. ʿAlī al-Kattānī, † 322<sup>13)</sup> (55<sup>b</sup>), weiter ʿIbrāhīm b. Schaibān al-Ḳir-

<sup>1)</sup> Vgl. K. 34; Sch. I, 75; s. auch GOLDZIEHER, *Zāhiriten*, S. 179 f.

<sup>2)</sup> Vgl. K. 12; Sch. I, 62.

<sup>3)</sup> Vgl. K. 18; Sch. I, 68; derselbe *ʿIsnād* findet sich K. 85, Z. 22.

<sup>4)</sup> Vgl. K. 19; Sch. I, 69.

<sup>5)</sup> Vgl. K. 17; Sch. I, 66.

<sup>6)</sup> Vgl. K. 26; Sch. I, 77.

<sup>7)</sup> Vgl. K. 16; Sch. I, 65.

<sup>8)</sup> Vgl. K. 21; Sch. I, 71.

<sup>9)</sup> Vgl. K. 20; Sch. I, 70.

<sup>10)</sup> Vgl. K. 22; Sch. I, 74.

<sup>11)</sup> Vgl. K. 29; Sch. I, 85; derselbe *ʿIsnād* wie bei as-Sulamī findet sich K. 6, Z. 11.

<sup>12)</sup> Vgl. Sch. I, 86.

<sup>13)</sup> Vgl. K. 31; Sch. I, 94.

misīnī, † 330<sup>1)</sup>) (55<sup>a</sup> und 57<sup>a</sup>) und 'Abū 'Amr b. Nudschaid as-Sulamī, † 366<sup>2)</sup>), den Großvater unseres as-Sulamī (52<sup>a</sup>). Aber auch von diesen gilt durchweg, daß nur vereinzelt auf ihr Zeugnis zurückgegriffen wird.

Von den meisten dieser berühmten Šūfi's kann as-Sulamī freilich nicht mehr unmittelbar schöpfen. So wird es denn von Interesse sein, zu sehen, durch welche Kanäle er mit ihnen in Verbindung steht, d. h. einen Blick auf die Zwischenglieder des 'Isnād zu werfen. Freilich, solange mehr Material nicht verarbeitet ist, wird uns dabei recht viel unklar bleiben. Immerhin begegnen gewisse Namen häufiger, und darunter treffen wir auch einzelne Bekannte, sodaß wir aus den 'Isnād's das Bild doch etwas vervollständigen können.

Es kommen nach dem vorstehend Ausgeführten in erster Linie die Ketten in Betracht, die von as-Sulamī zu 'Abū Jazīd, zu Ḥamdūn und zu 'Abū Ḥafṣ zurückführen.

Ein 'Isnād auf 'Abū Jazīd begegnet dreimal (zweimal 54<sup>a</sup>, sowie 57<sup>b</sup>), und zwar ist es alle dreimal derselbe, wenn auch mit auf Nachlässigkeit beruhenden Fehlern. Er lautet: 1. as-Sulamī nach 2. 'Abdallāh b. Maṣūr al-'Iṣfahānī (bzw. statt al-'Iṣfahānī: b. 'Abdallāh; 57<sup>b</sup> kurz: Ibn 'Abdallāh) nach 3. 'Ammī al-Biṣṭāmī nach 4. dessen Vater ابى (fehlt zweimal) nach 5. 'Abū Jazīd. Der gleiche 'Isnād kommt mehrfach bei al-Ḳuschairī vor, vgl. K. 16, Z. 11 ff.; 139, Z. 3 v. u. ff. Es ist also ein bekannter Überlieferungsweg. Das zweite Glied aber lautet hier: Maṣūr b. 'Abdallāh. Vermutlich ist diese Namensform die richtige; denn ein Mann dieses Namens begegnet bei al-Ḳuschairī auch sonst als Gewährsmann as-Sulamī's, vgl. K. 8, Z. 2; 22, Z. 19; 31, Z. 17, an letzterer Stelle z. B., was für uns von Interesse sein mag, als Zwischenglied zwischen as-Sulamī und 'Abū 'Alī at-Taḳafī, † 328<sup>3)</sup>). In dem dritten Glied würde man ohne weiteres einen Oheim des Maṣūr b. 'Abdallāh erblicken, wenn nicht K. 16, Z. 16 ein Ṭaifūr al-Biṣṭāmī überliefern würde nach dem [الشبيخ] المعروف بعمى البسطامي zugänglich wären, würden wir vielleicht über diese Persönlichkeit besser Bescheid wissen. Vorerst muß es an der Feststellung des 'Isnād genug sein.

Die Überlieferungsreihen von Ḥamdūn und 'Abū Ḥafṣ sind nicht so einheitlich. Sie enthalten eine bunte Fülle von Namen und

<sup>1)</sup> Vgl. K. 32; Sch. I, 97; mit demselben 'Isnād wie 55<sup>a</sup> bei K. 32, Z. 5 v. u.

<sup>2)</sup> Vgl. K. 34; Sch. I, 102.

<sup>3)</sup> Vgl. K. 31; Sch. I, 91.

kreuzen sich untereinander und mit anderen. Wir tun daher hier wohl besser, von den Endpunkten gesondert auszugehen, zu sehen, wer von Ḥamdūn und 'Abū Ḥafṣ weitertradiert, und dann, von wem as-Sulamī selbst die verschiedenen Nachrichten erhalten hat. Fast überall sind es zwei, selten drei Glieder zwischen Anfang- und Endpunkt.

Die Traditionen von Ḥamdūn sind weiter überliefert einmal von 'Abū 'Alī aṭ-Taḳafī, † 328<sup>1)</sup> (57<sup>b</sup>), ferner von Maḥfūz b. Maḥmūd, † 303<sup>2)</sup> (49<sup>b</sup>), von einem mir sonst nicht bekannten 'Abdallāh al-Ḥaddschām (50<sup>a</sup>), ebenso von einem gewissen al-Ḳannād 3) (49<sup>a</sup>, vgl. 58<sup>a</sup>). Sodann kommt in dieser Rolle noch (57<sup>a</sup>) ein Ibn al-Mubārak vor, der mit seinem ganzen Namen 'Abdallāh b. al-Mubārak an anderer Stelle (52<sup>a</sup>) als Endglied eines 'Isnād steht und auch Ḳ. 91, Z. 16 als Überlieferer eines Ḥamdūnwortes genannt ist. Er ist also nicht zu verwechseln mit seinem 181 gestorbenen berühmteren Namensvetter (Sch. I, 50 ff.). Endlich begegnet (53<sup>b</sup>) ein gewisser 'Aḥmed b. Ḥamdūn; ob das ein Sohn des Ḥamdūn al-Ḳaṣṣār oder etwa der Vater des Sch. I, 107 aufgeführten Muḥammad b. 'Aḥmed b. Ḥamdūn al-Ḳarrād ist, weiß ich nicht, möchte aber, da als Zwischenglied zwischen ihm und as-Sulamī ein ماکد بن احمد السلمي genannt ist, das letztere vermuten.

Von 'Abū Ḥafṣ tradieren die bereits als Überlieferer von Ḥamdūn erwähnten al-Ḳannād (48<sup>b</sup>), 'Abdallāh al-Ḥaddschām (57<sup>b</sup>), Maḥfūz (49<sup>b</sup> und 53<sup>a</sup>), weiter (48<sup>b</sup> und wohl 4) 54<sup>b</sup>) 'Aḥmed b. Ḥamdān, † 311 5), 'Abdallāh b. Muḥammad an-Nisābūrī, d. i. wahrscheinlich al-Murṭa'isch, † 328 6) (55<sup>b</sup>) und endlich oft 'Abū 'Oṭmān al-Ḥirī.

Viel unsicherer sind wir hinsichtlich der unmittelbaren Gewährsmänner as-Sulamī's. Vermutlich würden wir über diese besser Bescheid wissen, wenn wir as-Sulamī's *Tabaḳāt* einmal hätten. Angesichts der mehr als bescheidenen Hilfsmittel, die mir hier zur

1) S. oben S. 184, Anm. 3.

2) Vgl. Sch. I, 86.

3) Ḳ. 115, Z. 3 wird gelegentlich ein Mann dieses Namens genannt. Doch kommen offenbar verschiedene Träger dieses Namens vor. So ist bei MASSIGNON, *Quatre textes indûs* (Paris 1914), S. 17<sup>a</sup>; Anm. 4 ein 'Alī al Ḳ. erwähnt, während er bei uns 48<sup>b</sup> 'Abū 'I-Ḥasan, 49<sup>a</sup> 'Ibrāhīm heißt.

4) 54<sup>b</sup> findet sich der 'Isnād: أبو عمر بن ماکد بن احمد بن السلمي nach ابو حفص بن ابی حمدان zu streichen ist.

5) Vgl. Sch. I, 88.

6) Vgl. Ḳ. 30; Sch. I, 90.

Verfügung stehen, beschränke ich mich darauf, die am öftesten genannten nächsten Autoritäten as-Sulamī's anzuführen und etwa noch einzelne andere Namen, die ein besonderes Interesse bieten könnten, zu erwähnen.

Am häufigsten, nicht weniger als siebenmal scheint vorzukommen ein 'Abū Bekr Muḥammad b. 'Abdallāh b. Schādhān (so genannt *Ḳ.* 10, *Z.* 15), der auch bei al-Ḳuschairī unzähligermal als Gewährsmann as-Sulamī's vorkommt — scheint vorzukommen: unter der Voraussetzung nämlich, daß der Name Muḥammad b. 'Abdallāh ar-Rāzī dieselbe Person bezeichnet. Für diese Namensform, die wie noch andere, z. B. 'Abū Bekr ar-Rāzī, auch bei al-Ḳuschairī häufig ist, wird das allerdings so gut wie bewiesen durch einen Fall wie 58<sup>a</sup> = *Ḳ.* 85, *Z.* 22, wo an derselben Stelle desselben 'Isnād hier Muḥ. b. 'Abdl. b. Schādhān, dort Muḥ. b. 'Abdl. ar-Rāzī figuriert. Dieser häufigste Gewährsmann as-Sulamī's<sup>1)</sup> tradiert von den verschiedensten Ṣūfī's, aber — und das ist immerhin auffallend — er kommt in keinem 'Isnād von Ḥamdūn oder 'Abū Ḥafṣ vor.

Schon bisher haben uns manche Beispiele gezeigt, wie schwierig bei der Häufigkeit derselben Namen und der stets in Betracht zu ziehenden Möglichkeit von Schreibfehlern die Identifikation meist ist. Sicherheit läßt sich da oft wohl gar nicht erreichen. Man muß zufrieden sein, mit einiger Wahrscheinlichkeit der Wahrheit nahezu kommen. So möchte ich einen Muḥammad b. 'Abdallāh b. Muḥammad b. 'Abd ar-Raḥmān ad-Dārānī, der einmal (58<sup>a</sup>) von 'Abū 'Oṭmān al-Ḥirī weitertradiert, am liebsten in einen 'Abū Muḥammad 'Abdallāh b. Muḥammad b. 'Abdallāh b. 'Abd ar-Raḥmān ar-Rāzī, bekannt unter dem Namen asch-Scha'rānī, † 353<sup>2)</sup> verwandeln. Denn eben der ist es offenbar, der zweimal als Überlieferer von Ṣūfī-Aussprüchen — das eine Mal (52<sup>a</sup>) seltenerweise von dem erst später verstorbenen Ibn Nudschaid, das andere Mal (55<sup>a</sup>) von einem gewissen 'Abū Bekr al-Fārisī — unter dem Namen 'Abdallāh b. Muḥammad al-Mu'allim erscheint. Unter dieser näheren Bezeichnung begegnet er auch bei *Ḳ.* 31, *Z.* 10 f.; 91, *Z.* 16; 108, *Z.* 17 f. als Gewährsmann as-Sulamī's für Aussprüche von Ḥamdūn über Ibn al-Mubārak, bzw. von Ibn Manāzil, † 329 oder 330<sup>3)</sup>. Die Bedenken, die sich aus dem

<sup>1)</sup> MASSIGNON, *Quatre textes inédits*, S. 12 verweist für ihn auf Dschāmī, *Nafahāt*, S. 257, was mir leider nicht zugänglich ist.

<sup>2)</sup> Vgl. *Ḳ.* 33; Sch. I, 102.

<sup>3)</sup> Vgl. *Ḳ.* 31; Sch. I, 92.

zeitlichen Abstand zwischen 'Abdallāh b. Muḥammad ar-Rāzī und as-Sulamī ergeben könnten, werden dadurch hinfällig, daß al-Ḳuschairī an anderen Stellen den Sulamī unzweifelhaft zum direkten Überlieferer von jenem 355 gestorbenen Rāzī macht (Ḳ. 23, Z. 13; 33, Z. 4 v. u.; 88, Z. 22).

Weiter ist der schon oben besprochene Manšūr b. 'Abdallāh auch hier nochmals zu erwähnen, da er noch zweimal erscheint, als Überlieferer von 'Abū Ḥafṣ über al-Murta'isch (55<sup>b</sup>) und von Ḥamdūn über 'Abū 'Alī at-Ṭakafī (57<sup>b</sup>, vgl. Ḳ. 31, Z. 17).

Viermal kommt endlich als Gewährsmann (einmal selbständig) Muḥammad (b. 'Aḥmed) b. al-Farrā' vor, und zwar einmal (54<sup>b</sup>) als Überlieferer von 'Abū Ḥafṣ über 'Abū 'Oṭmān und ein anderes Zwischenglied, einmal (52<sup>a</sup>) von 'Abdallāh b. al-Mubāarak, einmal (57<sup>a</sup>) über diesen und noch einmal (58<sup>a</sup>) über al-Ḳannād (?) von Ḥamdūn. Auch er kommt bei al-Ḳuschairī als as-Sulamī's Autorität für Aussprüche von Ḥamdūn, 'Abū Ḥafṣ und 'Abū 'Oṭmān oft vor (vgl. Ḳ. 59, Z. 4; 62, Z. 8; 78, Z. 16; 83, Z. 24). Da ein mit dem Ḳ. 78, Z. 16 vorkommenden ganz gleicher 'Isnād Ḳ. 23, Z. 15 f. an Stelle des Namens Muḥammad b. 'Aḥmed b. al-Farrā' den anderen: Muḥammad b. 'Aḥmed al-Malāmatī nennt, werden wir diesen Namen ohne weiteres auf dieselbe Person beziehen dürfen und vielleicht das 'Aḥmed b. 'Aḥmed al-Malāmatī, das as-Sulamī (49<sup>a</sup>) als Namen eines Überlieferers von Ḥamdūn über al-Ḳannād hat, nur für geschrieben ansehen können.

Im übrigen sind noch eine Anzahl Namen vereinzelt genannt, von denen nur einige hervorgehoben seien. Zweimal (48<sup>b</sup> und 54<sup>b</sup>) überliefert ein 'Abū 'Omar ('Amr?) Muḥammad b. 'Aḥmed b. Ḥamdān, † 376<sup>1</sup>), von seinem bekannteren Vater<sup>2</sup>) von 'Abū Ḥafṣ. Von berühmteren Šūfi's begegnet noch 'Alī b. Bundār<sup>3</sup>), der einmal (53<sup>a</sup>) von Maḥfūz von 'Abū Ḥafṣ tradiert, vermutlich auch (53<sup>b</sup>) Muḥammad b. 'Aḥmed al-Ḳar-rād<sup>4</sup>), wenigstens wenn der da genannte محمد بن أحمد السهبي wirklich dieser ist, als Überlieferer von einem gewissen 'Aḥmed b. Ḥamdūn, in dem wir oben S. 185 Z. 16 ff. seinen Vater vermutet haben, von Ḥamdūn al-Ḳaṣṣār, und mehrfach der uns bereits bekannte

<sup>1</sup>) S. oben S. 185, Anm. 4; vgl. dazu Ḳ. 107, Z. 9: أبو عمرو بن حمدان; ferner s. JRAS. 1912, S. 558.

<sup>2</sup>) Vgl. Sch. I, 88.

<sup>3</sup>) Vgl. Sch. I, 106.

<sup>4</sup>) Vgl. Sch. I, 107.

Großvater unseres Autors, Ibn Nudschaid. Wenn wir noch auf eine Reihe von 'Aḥmed b. 'Isā, 'Aḥmed b. 'Aḥmed und ähnlichen stoßen, so ist mit solchen Namen allein natürlich nicht viel zu beginnen. Es handelt sich aber, wie gesagt, auch eben nur um vereinzelt Vorkommen. Für unseren Zweck, die Kreise, die as-Sulamī bei dem Entwurf seines Bildes von den Malāmatis als Vorbild vorschweben, kennen zu lernen, können wir sie darum ohne Bedenken missen. Es kann sich ja hier nicht um lückenlose Vollständigkeit handeln, die übrigens für unseren Zweck auch nutzlos wäre. Einen gewissen Gesamteindruck vermag das gewonnene Bild, hoffe ich, doch zu geben, wenn es sich auch ungedrungenenerweise nur um Material handelt.

Suchen wir diesen Gesamteindruck zusammenzufassen, so ist zu sagen, daß der Einfluß des 'Abū Jazīd sich offenbar in einer einzelnen bestimmten Bahn geltend machte, während die Überlieferung von 'Abū Ḥafṣ (nebst 'Abū 'Oṭmān) und Ḥamdūn al-Ḳaṣṣār dem Sulamī von allen Seiten in reichstem Maße zuströmte. Daneben ist noch Einwirkung der weitesten Kreise des ältesten Šūfītums, wenn man für diese älteste Periode schon so sagen darf, des internationalen Šūfītums, zu konstatieren. Und diese Strömung scheint für as-Sulamī gewissermaßen zusammengefaßt zu sein in der Person des Muḥammad b. 'Abdallāh b. Schādhān.

### 3. Das Šūfītum in Nisābūr im 3. und 4. Jahrhundert.

Die Anfänge des Malāmātītums, so weit wir es zurückverfolgen können, weisen uns nach Nisābūr. Dorthin verweist uns auch as-Sulamī mit den Namen der Männer, die er uns als maßgebende Lehrer und Vorbilder erkennen lehrt. Die Ursprünge der *Malāmātīja* werden uns daher deutlicher werden, wenn wir (nach al-Ḳuschairī und asch-Scha'rānī) einen Überblick über die asketisch-mystische Bewegung dieses Zentrums im 3. und 4. Jahrhundert zu gewinnen versuchen.

Als erster großer Šūfī in Nisābūr wird uns Jaḥjā b. Mu'ādh ar-Rāzī, † 258 <sup>1)</sup>, genannt. Er wird als beredter Vertreter des Standpunktes der »Hoffnung« *Radschā* <sup>2)</sup> gekennzeichnet. Seine Praxis freilich würde eher auf das Gegenteil schließen lassen. Hat er doch ganz besonders das Hungern als ein Mittel auf dem Pfad des Šūfī angesehen, was aber andererseits wieder nicht hinderte, daß er den Wert des Geldes zu schätzen wußte. Berühmt war Jaḥjā auch als

<sup>1)</sup> Vgl. K. 19; Sch. I, 69 f.; Hudschw. 122.

<sup>2)</sup> Vgl. mein *Al-Ḳuschairī*, S. 24 f.



Verkünder der Theorie der Gnosis *Ma'rija* und als Volksprediger *Wā'iz*. Das Ansehen, dessen sich dieser Heilige erfreute, geht besser als aus allem anderen aus der von al-'Anṣārī, dem Kommentator al-Ḳūschairī's, mitgeteilten Tatsache hervor, daß bei seinem Grab in Nisābūr um Regen gebetet wurde<sup>1)</sup>.

Jaḥjā nimmt ohne Zweifel eine wesentliche Stelle im Werden des frühesten Ṣūfītums ein<sup>2)</sup>. Er gehört in die Gruppe von Vätern des Ṣūfītums hinein, in denen sich dieses aus einem praktischen Quietismus vollends zu einer ausgesprochenen pantheistischen Mystik entwickelt hat.

Aber er scheint nicht eigentlich Schule in Nisābūr gemacht zu haben. Wenn man aus der Überlieferung Schlüsse ziehen darf, so möchte man fast glauben: weil sein Ṣūfītum geistig noch zu hoch stand. Noch gleichzeitig mit ihm wirkten in Nisābūr zwei andere Männer, die, an geistiger Bedeutung Jaḥjā b. Mu'ādh wohl nachstehend, ihm an eigenartigem Charakter und populärer Originalität überlegen waren und vielleicht mit dadurch, daß sie selbst aus Nisābūr stammten, einen größeren persönlichen Einfluß ausübten und die Entwicklung des Ṣūfītums in ihrer Heimat stark bestimmten: 'Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād und Ḥamdūn al-Ḳaṣṣār.

'Abū Ḥafṣ 'Omar b. Maslama al-Ḥaddād<sup>3)</sup> stammte aus dem Dorf Kürdābādh vor den Toren von Nisābūr an der Straße nach Buchārā und starb im Jahre 264 oder 265. Als seinen Meister nennt Hudschwīrī einen gewissen 'Abū 'Abdallāh al-Bāwerdī, asch-Scha'rānī 'Abdallāh al-Mahdī und 'Alī (an-Naṣrābādhī), von denen der letztere also auch schon aus Nisābūr, genauer dem Stadtviertel Naṣrābādh, gestammt hätte. Auf etwas festeren Grund kommen wir mit der Nachricht, daß er mit 'Aḥmed b. Chiḍrūja, † 240<sup>4)</sup>, aus Balch, einem Hauptvertreter der *Futuwwa*<sup>5)</sup>, der eigens um ihn aufzusuchen nach Nisābūr kam, verkehrt haben soll<sup>6)</sup>. Auch von 'Abū Ḥafṣ werden Futuwwasprüche überliefert. Wenn 'Abū Ḥafṣ auch die Erscheinungen der Ekstase keineswegs fremd sind, so

1) Vgl. GOLDZIEHER, *Muhammedanische Studien*, II, 313.

2) S. *Der Islam*, VI, 69.

3) Vgl. K. 20; Sch. I, 70.

4) Vgl. K. 19; Sch. I, 70.

5) Nach Hudschwīrī, S. 119: der *Malāma*.

6) Wenn Hudschwīrī (S. 119 f.) 'Aḥmeds Frau 'Fāḫīma uns als Heilige darstellt, so liegt vielleicht eine Verwechslung mit der hochgepriesenen, aber uns nicht genauer bekannten Fāḫīma an-Nisābūrīja, die nach Sch. I, 56 223 in Mekka gestorben sei, vor. Beachtenswert ist jedenfalls, daß es in dieser ersten Zeit bereits heilige Frauen in oder aus Nisābūr gab, und welche Bedeutung ihnen zugemessen wird.

ist sein Enthusiasmus doch durch sein entschiedenes Festhalten an den Grundlagen der offiziellen Religion im Zaume gehalten. Die von ihm überlieferten Aussprüche würden seinen Einfluß kaum ahnen lassen. Trotzdem ist an al-'Anṣārī's Behauptung, er habe die *Tarīqa* der Ṣūfī's in Nīsābūr bekannt gemacht, kaum zu zweifeln. Das zeigt die Bedeutung der Schüler, die er an sich zu fesseln wußte, unter denen vor allem 'Abū 'Oṭmān al-Ḥirī seiner Schule Ehre machte, und vielleicht auch der kleine Umstand, daß bei seinem Grab in Nīsābūr auch andere Ṣūfī's zur letzten Ruhe bestattet wurden.

Weit volkstümlicher noch ist der zweite der genannten Männer, 'Abū Ṣāliḥ Ḥamdūn b. 'Aḥmed b. 'Omāra al-Ḳaṣṣār<sup>1)</sup>. Er war gelehrter Theologe und folgte als solcher der Rechtsschule des Sufjān aṭ-Taurī. Als sein Meister im Ṣūfītum wird allgemein 'Abū Turāb an-Nachsabī, der große Faster und Wanderer, † 245<sup>2)</sup>, genannt. Daneben erwähnt al-Ḳuschairī einen gewissen Salmān al-Bārūsī, al-Hudschwīrī und asch-Scha'rānī den schon als Lehrer des 'Abū Ḥafṣ bezeichneten 'Alī an-Naṣrābādhi. Ḥamdūn starb 271 und wurde in al-Ḥira, einem Viertel von Nīsābūr, begraben. Seine Bedeutung liegt darin, daß er es ist, von dem »die Richtung der *Malāmatīja* in Nīsābūr ausging«. Die von ihm überlieferten Aussprüche wenden sich mit Vorliebe gegen jede Art von Hochmut: »Wer seine Seele für besser hält als die des Pharao, der zeigt damit schon Überhebung«. — »Seit ich weiß, daß der Satan<sup>3)</sup> die Herzen der Schlechten durchschaut, ist die Furcht vor ihm nicht von mir gewichen.« — »Wenn du dich an jemand anschließen willst, so schließ dich an die Ṣūfī's an; denn sie haben für das Schlechte allerhand Entschuldigungen und das Gute steht bei ihnen nicht hoch im Wert, so daß sie dich darum hochstellen würden«. Seine Worte vertragen teilweise eine gewisse Kraft pointierter Ausdrucksweise. Aber sie würden uns doch nicht allzuviel von seiner Persönlichkeit sagen, wenn wir nicht wüßten, daß er eben der Begründer der *Malāmatīja* ist. Die Eigentümlichkeit seiner *Tarīqa* besteht, wie uns as-Sulamī ausdrücklich sagt, in der Verwerfung der »Werke«. Und das ist ja — vollends mit der positiven Ergänzung: dem absichtlichen Begehen von Handlungen, die verwerflich scheinen —, das, was den *Malāmatī* in der allgemein üblich gewordenen Fassung des Begriffes kennzeichnet.

Auf eine von Hudschwīrī S. 183 (und Ferid ad-Dīn 'Aṭṭār,

<sup>1)</sup> Vgl. Ḳ. 21; Sch. I, 72; Hudschw. 125.

<sup>2)</sup> Vgl. Ḳ. 20; Sch. I, 71.

<sup>3)</sup> Statt des سلطان des Druckes l. mit Handschriften شیطان.

*Tadhkirat al-'Auliġā'* (ed. NICHOLSON), I, 334) überlieferte Ḥamdūn-Anekdote sei hier noch ausdrücklich hingewiesen, weil sie nicht bloß über dessen Lebensweise einen gewissen Aufschluß gibt, sondern auch einen Einblick in das geistige Milieu, in dem er lebte, gewährt. Sie schildert eine Begegnung mit einem bekannten Vertreter der *Futuwwa*, Nūḥ al-'Ajjār. Dieser unterscheidet, nach deren Wesen gefragt, zwischen seiner und des Ḥamdūn »Ritterlichkeit« جوانمردی, was wohl nicht verschieden von فتوة ist: die seinige fordere die Anlegung der Ṣūfitracht und formelle Einhaltung des göttlichen Gesetzes, die des Ḥamdūn dagegen den Verzicht auf diese Kleidung und geistigen Gehorsam gegenüber Gottes Stimme im Innern.

Wir treffen also zu Ḥamdūn's Zeit in Nisābūr *Fitjān*. Der genannte Nūḥ tritt hier offenbar äußerlich als Ṣūfi auf. Im allgemeinen scheinen aber die *Fitjān*, soweit die alten Geschichtchen uns Auskunft geben, nicht ohne weiteres Ṣūfis gewesen zu sein. Deutlich ist zu erkennen, daß sie eine gesonderte Vereinigung bilden, über deren losere oder engere Organisation und näheren Charakter wir freilich nichts wissen. Auf die soziale Schicht, aus der sie stammen, kann der ständige Beiname jenes Nūḥ »al-'Ajjār«, was wohl etwa mit »Vagabund«, »Bandit« wiederzugeben ist, ein gewisses Licht werfen, um so mehr als auch sonst gelegentlich (K. 123, Z. 10) ein 'Ajjār als *Ra's al-Fitjān* in derselben Zeit genannt wird.

Mit der Einwirkung dieser Futuwwa-Brüderschaft auf die Entwicklung des Ṣūfitums in Nisābūr muß also als möglich gerechnet werden. Sie ist uns aber bisher so wenig deutlich erkennbar und ihre eigene Entstehung ist uns so völlig unbekannt, daß wir uns dabei vorerst bescheiden müssen.

Die beiden Namen 'Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād und Ḥamdūn al-Ḳaṣṣār sind für die weitere Gestaltung des Ṣūfitums in Nisābūr jedenfalls bezeichnend. An ihrem Vorbild hat sich eine starke Generation von Asketen und Mystikern geschult. Dabei bleibt freilich oft nicht klar zu sehen, wie weit die künftige Entwicklung wirklich schon von ihnen vorgezeichnet ist, wie weit ihre Schüler aus Eigenem dazu beigetragen haben. Das letztere ist jedenfalls in hohem Maß der Fall gewesen bei 'Abū 'Oṡmān Sa'īd b. 'Ismā'il al-Ḥīrī — so genannt nach dem Stadtviertel al-Ḥīra von Nisābūr — von dem nach den Worten asch-Scha'rānī's (I, 74) die *Tariġa* des Ṣūfitums in Nisābūr ausging, was von ihm tatsächlich kaum mit weniger Recht gesagt werden kann als von 'Abū Ḥafṣ. Nach al-Ḳuschairī (22) »stammte er aus Rajj, schloß sich an Schāḥ al-Kirmānī,

[† vor 300] <sup>1)</sup>, und Jaḥjā b. Mu‘adh ar-Rāzī an. Dann kam er mit Schāh al-Kirmānī nach Nisābūr zu ‘Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād, blieb bei ihm und genoß seine Ausbildung. ‘Abū Ḥafṣ gab ihm seine Tochter zur Frau. Er starb im Jahre 298<sup>e</sup>. Al-‘Anṣārī fügt dem noch bei, daß sein Grab in Nisābūr neben dem des ‘Abū Ḥafṣ bekennt sei und bei ihm um Regen gebetet werde, und gibt nach ‘Abū Nu‘aim († 430) die nähere Ortsbestimmung, daß die Gräber sich auf dem Friedhof von al-Ḥira befunden haben.

‘Abū ‘Oṭmān scheint entschieden gebildeter gewesen zu sein als ‘Abū Ḥafṣ. Er soll sich auch schriftstellerisch betätigt haben. Dem entspricht es, daß bei ihm die ekstatische Seite des Ṣūfītums vielleicht nur gedämpfter durchklingt als bei jenem. Dagegen tritt bei ihm die asketische um so stärker hervor. Er ist der typische Vertreter der Jammertal-Theorie <sup>2)</sup>: die Grundstimmung des Seelenlebens des wahren Ṣūfī ist für ihn die Traurigkeit *Ḥuzn*. Dieser Zug nähert ihn in manchem der Auffassung Ḥamdūn’s, von dem er freilich nicht unmittelbar beeinflußt zu sein scheint. So verhielt er sich — hierin wohl vor allem durch seinen eigenen Lebenswandel bestimmt — gegenüber dem Wanderleben des Ṣūfī weniger ablehnend als ‘Abū Ḥafṣ. Während der schlichtere Meister aus der Gebundenheit an das Gesetz nicht loskam, ist der Jünger hierin konsequenter und nähert sich damit dem Ḥamdūn (s. oben S. 177 f.). ‘Abū ‘Oṭmān war offenbar eine viel kompliziertere Natur. Seinem weiteren geistigen Horizont, verbunden mit einer ungewöhnlichen Energie, verdankt er wohl den bei weitem größeren Einfluß, den er auszuüben vermochte.

Abgesehen von ‘Abū ‘Oṭmān sind es nicht gerade sehr viele von den berühmten Ṣūfī’s der Blütezeit, die in den Ṣūfī-Biographien als ausschließlich oder doch vorwiegend von ‘Abū Ḥafṣ beeinflußt verzeichnet werden. Außer einem wenig hervortretenden gewissen ‘Abū ‘Abdallāh asch-Schadscharī, den asch-Scha‘rānī (I, 86) erwähnt, sind es eine Reihe von Männern, die zugleich als Schüler von Ḥamdūn und anderen gelten. Das zeigt auf jeden Fall, daß sich die Schulen des ‘Abū Ḥafṣ und des Ḥamdūn nicht gegensätzlich gegenüberstanden. Zu diesen Ṣūfīs gehört Maḥfūz b. Maḥmūd an-Nisābūrī <sup>3)</sup>, der gelegentlich in den ‘Isnāds bei as-Sulamī begegnet. Er gilt zunächst als Jünger des ‘Abū Ḥafṣ, er ist aber auch bei ‘Abū ‘Oṭmān in die Schule gegangen und ebenso bei Ḥam-

<sup>1)</sup> Vgl. K. 26; Sch. I, 77.

<sup>2)</sup> Vgl. mein *Al-Ḳuschairī*, S. 12.

<sup>3)</sup> Vgl. Sch. I, 86.

dūn al-Ḳaṣṣār und noch bei den als dessen Meister erwähnten Salmān (oder Salām) al-Bārūsī und 'Alī an-Naṣrābādhi, und starb 303 oder 304 in seiner Heimatstadt, wo er neben 'Abū Ḥafṣ bestattet wurde.

Wichtiger als er ist ein anderer gemeinsamer Schüler von 'Abū Ḥafṣ und Ḥamdūn, 'Abū 'Alī Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb at-Ṭaḳafī<sup>1)</sup>, ein gelehrter Theologe, der dann auf alle seine Wissenschaften verzichtete zugunsten des Ṣūfītums, das durch ihn in Nisābūr berühmt geworden sei. Auch er ist uns in den Überliefererketten bei as-Sulamī bereits begegnet. Er starb 328.

Daneben pflanzte sich die Sonderrichtung Ḥamdūns auch selbständig fort. Ihr vornehmster Träger ist 'Abū Muḥammad 'Abdallāh (asch-Scha'rānī: 'Abū 'Abdallāh Muḥammad) b. Manāzil<sup>2)</sup>, der nach asch-Scha'rānī seine eigene *Tariḳa* hatte, d. h. doch wohl die eigentliche Malāmātī-*Tariḳa*. Denn »keiner übernahm von Ḥamdūn seine *Tariḳa* in dem Maß wie Ibn Manāzil« (Sch. I, 72). Er war übrigens nach asch-Scha'rānī auch von 'Abū 'Alī at-Ṭaḳafī anerkannt. Auch er war ein gelehrter Mann und tat sich besonders als Ḥadīthkennner hervor. Er starb 329 oder 330. Die Sprüche, die die späteren Ṣūfibiographen von ihm überliefern, haben freilich kein besonderes Gepräge. Die gelegentliche Bekämpfung jedes *Da'wā* und jedes *Rijā'* kann schließlich in den Worten jedes Ṣūfi vorkommen.

Selbstverständlich fast ist es, daß 'Abū Ḥafṣ und 'Abū 'Oṭmān, wie wir schon oben gesehen haben, gemeinsame Schüler hatten. Unter ihnen ragt vor allem 'Abū Muḥammad (oder Dschafar) 'Abdallāh b. Muḥammad al-Murta'isch<sup>3)</sup> hervor, der aus Hira, nach anderen aus dem Stadtviertel Muḳābādh von Nisābūr stammte, aber nicht in seiner Heimat blieb, sondern — vielleicht durch den Ruf al-Dschunaid's<sup>4)</sup> angezogen — nach Baghdād übersiedelte, wo er 328 starb. Sein Beispiel zeigt, wie das Nisābūrer Ṣūfītum sich damals über das islamische Gebiet weiter verbreitet. Das ist freilich nichts ganz Neues. Denn das Ṣūfītum ist fast von Anfang an im Islam international. Aber es scheint immerhin, daß nun der Einfluß der großen Begründer der Nisābūrer Schule durch ihre Schüler auf den gewiesenen Hochstraßen des Verkehrs in die anderen Gebiete der islamischen Welt hinausdrang. Es mag in diesem Zusammenhang

1) Vgl. Ḳ. 31; Sch. I, 91 f.; s. auch GOLDZIEHER in ZDMG. LXII, 6.

2) Vgl. Ḳ. 31; Sch. I, 92.

3) Vgl. Ḳ. 30; Sch. I, 90; s. oben S. 185.

4) Vgl. Ḳ. 22; Sch. I, 72.

auch an den von Nisābūr stammenden 'Abū Ḥamza al-Chorāsānī erinnert werden, der sich an die Baghdāder Meister anschloß und weit im Gebiet des Islam herumkam, ehe er 290 starb 1).

Zählt al-Murta'isch neben 'Abū Ḥafṣ auch den 'Abū 'Oṭmān zu seinen Lehrern, so sind wir damit bereits zu dessen Schule hinübergeführt, die dem Nisābürer Ṣūfītum die größte Ausbreitung gab. Daß Leute, die eigentlich der Schule des 'Abū 'Oṭmān angehören, gelegentlich auch noch von 'Abū Ḥafṣ beeinflusst sind, ist, wie wir gesehen, nicht auffallend. Das hören wir z. B. von 'Abū Dscha'far 'Aḥmed b. Ḥamdān, »einem der großen Scheiche von Nisābūr«, »der die letzten zwanzig Jahre seines Lebens in Mekka zubrachte« († 311) 2).

Als Schüler des 'Abū 'Oṭmān werden weiter genannt 'Abu 'l-Ḥasan Muḥammad b. Sa'īd al-Warrāḳ, der vor 320 starb 3), ferner besonders 'Abū 'Amr 'Ismā'il b. Nudschaid as-Sulamī, der Großvater unseres as-Sulamī, der als letzter von den Schülern des 'Abū 'Oṭmān 366 in Mekka starb 4).

In der Zeit der großen Nisābürer Ṣūfīs war, wie wir bereits gesehen haben, auch der Ruhm der Baghdāder Richtung des Dschunaid weit hinausgedrungen. Und so treffen wir eine Reihe von führenden Männern, die bei diesem und 'Abū 'Oṭmān nebeneinander als ihren vornehmsten Meistern in der Schule gewesen sind. Dahin gehören 'Abū 'Amr Muḥammad b. 'Ibrāhīm az-Zaddschādschī 5), der 348 ebenfalls in Mekka starb, 'Abū ('Abdallāh) Muḥammad (b.) 'Abdallāh ar-Rāzī asch-Scha'rānī aus Nisābūr 6), einer der größten Schüler des 'Abū 'Oṭmān, † 353. Auch die weiteren Nisābürer Scheiche 'Abū Bekr Muḥammad b. 'Aḥmed b. Dscha'far an-Nisābūrī 7), ein Hauptvertreter der *Futuwwa*, † vor 360, und 'Abu 'l-Ḥasan 'Alī b. Bundār 8), haben bei 'Abū 'Oṭmān gelernt, der erstere, soweit wir hören, ausschließlich, der zweite daneben auch

1) Vgl. K. 30; Sch. I, 88. — Wenn ihn asch-Scha'rānī zur süfischen Autorität des 'Aḥmed b. Ḥanbal macht, so liegt hier eine Verwechslung mit 'Abū Ḥamza al-Baghdādī al-Bazzāz (s. K. 28 unten) vor. Dieser nachweisbare Einzelfall wirft auf die Zuverlässigkeit asch-Scha'rānī's kein günstiges Licht. Man vergleiche auch seinen Artikel über diesen letzteren S. 85, in den Stücke der Biographie des 'Abū Ḥamza al-Chorāsānī verwoben sind.

2) Vgl. Sch. I, 88; s. oben S. 185.

3) Vgl. Sch. I, 87.

4) Vgl. K. 34; Sch. I, 102; s. oben S. 184.

5) Vgl. K. 33; Sch. I, 100.

6) Vgl. K. 33; Sch. I, 102; s. oben S. 186.

7) Vgl. Sch. I, 106.

8) Vgl. Sch. I, 106; s. oben S. 187.

bei Maḥfūz und weiter den Scheichen von Baghdād, von Syrien und Ägypten.

Die Schüler 'Abū 'Oṭmān's, wie z. B. 'Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Muḥammad ar-Raughandī<sup>1)</sup>, † nach 350, »einer der großen Scheiche von Tūs«, trugen seinen Namen hinaus. So kamen denn bald auch bereits fertige Šūfis von auswärts nach Nisābūr, um noch von dem berühmten Meister zu lernen. Dies ist ausdrücklich überliefert von Muḥammad b. 'Uljān an-Nasawī<sup>2)</sup>. Wir dürfen es wohl auch vermuten von dem 348 verstorbenen 'Abu 'l-Ḥasan 'Alī b. 'Aḥmed b. Sahl al-Būschandschī, »einem der *Fitjān* von Chorāsān«<sup>3)</sup>. Nicht mehr er selbst, wohl aber sein Nachruhm dürfte den fast ebenso berühmten 'Abū 'Oṭmān Sa'id b. Salām al-Maghribī<sup>4)</sup> aus der Gegend von Ḳairowān nach Nisābūr geführt haben. Er war unter anderem Schüler von 'Abū 'Amr az-Zadschadschī und starb 373 in Nisābūr, wo er neben seinem Namensvetter begraben wurde. Nach seiner letztwilligen Verfügung sprach ihm der Theologe Ibn Fūrak<sup>5)</sup> das Totengebet.

Wir sehen so, daß die Bedeutung Nisābūrs auch Šūfis anzog, die höchstens indirekt zur Nisābūrer Schule in Beziehung standen. Gar nicht ist dies, soweit wir wissen, der Fall bei 'Abū Bekr aṭ-Ṭamastānī<sup>6)</sup>, der nach 340 in dieser Stadt starb, und 'Abu 'l-'Abbās 'Aḥmed b. Muḥammad ad-Dinawarī<sup>7)</sup>, der eine Zeitlang in Nisābūr predigte und nach 340 in Samarkand starb.

Noch einen Mann aus Nisābūr, der zu der eigentlichen Nisābūrer Schule Beziehung hatte, wollen wir hier erwähnen, weil er in der šufischen Sukzession ein wichtiges Zwischenglied bildet, 'Abu 'l-Ḳāsim 'Ibrāhīm b. Muḥammad an-Nasrābādī<sup>8)</sup>, † 369. Unter seinen Lehrern steht zwar an erster Stelle der Dschunaidschüler asch-Schibli<sup>9)</sup>, aber daneben wird auch al-Murta'isch genannt. Und er ist der Meister des Mannes, der — neben as-Sulamī — als der eigentliche mystische Lehrer des Ḳuschairī gilt, des 'Abū 'Alī al-Ḥasan ad-Daḳḳāk († 406 oder 412)<sup>10)</sup>.

<sup>1)</sup> Vgl. Sch. I, 106.

<sup>2)</sup> Vgl. Sch. I, 100.

<sup>3)</sup> Vgl. Ḳ. 34; Sch. I, 103.

<sup>4)</sup> Vgl. Ḳ. 35; Sch. I, 104.

<sup>5)</sup> Vgl. ZDMG. LII, 491 und 496; LXII, 13.

<sup>6)</sup> Vgl. Ḳ. 34; Sch. I, 104.

<sup>7)</sup> Vgl. Ḳ. 34; Sch. I, 104.

<sup>8)</sup> Vgl. Ḳ. 35; Sch. I, 105.

<sup>9)</sup> Vgl. Ḳ. 30; Sch. I, 89.

<sup>10)</sup> Vgl. MEHREN, *Exposé de la réforme de l'Islamisme . . . . par el-Ash'ari*, S. 62 f.; s. ferner die Silsile in meinem *Al-Ḳuschairī*, sowie den Index sub ad-Daḳḳāk.

. Neben der Hauptrichtung des Nisäburer Şūfītums, die durch die Namen von 'Abū Ḥafş und 'Abū 'Oṭmān gekennzeichnet ist, gehen aber auch Seitenströmungen her, vor allem die, die man im engeren Sinn mit dem Namen Malāmatītum zu bezeichnen pflegt. Zu ihr darf man in dieser Generation wohl den 'Abū 'Abdallāh Muḥammad b. 'Aḥmed b. Ḥamdūn al-Ḳarrād<sup>1)</sup> rechnen, einen Schüler von 'Abū 'Alī aṭ-Taḳafī, Ibn Manāzil und anderen, dessen Worte deutlich den Malāmatī-Standpunkt andeuten, wie der eine Ausspruch zeigt: »Das Geheimhalten der guten Werke ist besser als das Geheimhalten der schlechten Taten«.

Diese kurze Übersicht mag immerhin genügen, um ein allgemeines Bild von der Umwelt zu gewähren, aus der das Malāmatītum Nisäburs sich heraushebt.

#### 4. Zur religionsgeschichtlichen Beurteilung des Malāmatītums.

Ein Vergleich der beiden letzten Abschnitte ergibt klar, daß as-Sulamī's Malāmatītum offenbar im wesentlichen nichts anderes ist als die typische Nisäburer Form des Şūfītums. Er steht in seiner Darstellung völlig auf dem Boden der asketisch-mystischen Richtung, die durch die Namen der großen Nisäburer Şūfis der Frühzeit charakterisiert wird. 'Abū Ḥafş und 'Abū 'Oṭmān werden nun zwar von den Şūfibiographen nicht zu der Gruppe der Malāmatīs im engeren Sinn gezählt; wohl aber gilt Ḥamdūn al-Ḳaṣṣār allgemein als der Begründer der Malāmatīrichtung. Wir haben aber gesehen, daß die verschiedenen Schulrichtungen trotz deutlich erkennbarer Verschiedenheiten jedenfalls in alter Zeit einander nicht gegensätzlich gegenüberstanden. Und die häufige Berufung auf Ḥamdūn gibt as-Sulamī unbestreitbar ein historisches Recht, im Namen der Malāmatīja zu sprechen. Sachlich ist der Gedanke, den as-Sulamī in den Mittelpunkt seiner Ausführungen rückt, die Bekämpfung des *Rijā'*, soweit uns die erhaltenen Aussprüche der eigentlichen Begründer des Malāmatītums wie Ḥamdūn und Ibn Manāzil — man mag auch an des letzteren Schüler al-Ḳarrād noch erinnern — ein Urteil erlauben, wirklich das Ausgangsprinzip dieser Richtung. Auch die größte Verirrung des menschlichen Geistes pflegt ja nur einseitig extreme Ausprägung eines an sich vernünftigen Gedankens zu sein. Dieses an sich gesunde, nur durch die [geistlose Isolierung verhängnisvoll werdende Prinzip ist im Malāmatītum offenbar wirklich die Bekämpfung der Menschenfurcht und Augendienerei. Eine

<sup>1)</sup> Vgl. Sch. I, 107; s. o. S. 187.



Verirrung, aber immerhin noch eine achtenswerte Verirrung ist es, wenn sich die Heiligkeit in diesem Bestreben hinter der Maske verächtlichen Lebenswandels verstecken will. Schlimm werden die Auswüchse aber vollends, wenn — mit der dem Ekstatiker stets nahe liegenden Gefahr des Schwindens jedes sittlichen Urteils — aus diesem Schein Ernst wird, mit anderen Worten: wenn an Stelle des um Lob und Tadel unbekümmerten reinen Lebens nicht bloß die Sucht, sich unverdienten Demütigungen auszusetzen, tritt, wenn vielmehr die bereits von Ḥamdūn vertretene Verwerfung der »Werke« — weil eben bei ihnen das *Rijā'* zu nahe liegt — in eine Herausforderung des Tadels der Mitmenschen durch wirkliche schimpfliche Handlungen umschlägt. Diese Auswüchse sind es, die wir gewöhnlich im Auge haben, wenn wir vom Malāmātītum sprechen. Typische Vertreter dieser Richtung sind eine Reihe der Männer aus späteren Jahrhunderten, die HORTEN in *Beiträge zur Kenntnis des Orients*, XII, 80 ff. aus asch-Scha' rānī vorführt, oder auch jener seltsame Heilige aus Turkestan, Meschreb, den uns MARTIN HARTMANN, *Der islamische Orient*, I, 147 ff. kennen lehrte. Solche Fälle sind oft wohl kaum von denen des eigentlichen sittlichen Libertinismus, der *'Ibāhija*, zu unterscheiden. Es gibt natürlich genug Misch- und Übergangsformen. Doch kann m. E. kein Zweifel daran sein, daß dieser selbst in ein anderes Kapitel gehört. Dagegen ist dem Malāmātītum der Praxis wohl innerlich verschwistert die weit verbreitete Anschauung, daß Verrücktheit ein Zeichen der Berührung mit der Gottheit sei. Ob die Verrücktheit echt oder simuliert ist, macht keinen großen Unterschied: beides geht wohl bei dem psychopathischen Zustand des Ekstatikers ineinander über. Naturgemäß dringt dann mit der Degenerierung des Malāmātītums das Motiv des *Rijā'* in einer neuen, noch bedenklicheren Form wieder ein: gerade die schimpflichen Handlungen sollen die Heiligkeit erweisen.

Der Gegensatz gegen das *Rijā'*, vor allem in seiner zwar bei den Malāmātī's nicht augenfällig im Vordergrund stehenden, aber doch als im Hintergrund wirksam anzunehmenden Wurzel, dem Prinzip des *'Ichlās*, ist ein eminent islamisches Motiv: es ist die praktische Ergänzung des theoretischen *Tauhīd* im Sinn der Orthodoxie. Aber damit ist natürlich noch nicht gesagt, daß das Malāmātītum in der Praxis, vollends mit seinen Auswüchsen, eine genuin islamische Erscheinung sei. Es ist schon öfter bemerkt worden, daß diese sonderbaren Heiligen gewissen populären Philosophen der ausgehenden Antike zum Verwechseln ähnlich sehen. Schon der moderne Enzyklopädist Samy vergleicht die Malāmīs den *Ḥukemā-i Kelbījūn*, d. h.

den Kynikern. Und von europäischer Seite ist mehrfach (s. *Der Islam*, VI, 55, Anm. 1) darauf hingewiesen worden, daß offenbar in manchen Zügen des Šūfītums wirklich einfach das Kynikertum fortzuleben scheint. In der Tat könnte mit ἀνοποδησία, τριβών und πύρα (vgl. REITZENSTEIN, *Hellenistische Wundererzählungen*, S. 42 f.) auch recht gut das Wesen mancher Vertreter des Šūfītums getroffen werden. Und GOLDZIEHER, *Vorlesungen*, S. 169, hat glücklich gerade die Sonderart des Malāmatītums auf den Kynismus zurückgeführt.

Es wird nützlich sein, dabei etwas länger zu verweilen. Es ist klar, daß der Kynismus sich, wie auch GOLDZIEHER betont, nur durch das Medium des Christentums in den Islam herübergerettet haben könnte. REITZENSTEIN, auf dessen oben zitiertes Buch er verweist, hat ja gerade das Fortleben des Kynikertums im christlichen Asketentum schlagend nachgewiesen. Es ist wohl der Mühe wert, die mannigfachen Ausprägungen des Malāmatītums zunächst einmal mit den verwandten Erscheinungen im Christentum zu vergleichen und dann auf ihre heidnische Wurzel zu untersuchen. Auch im Mönchtum finden sich ja natürlich recht verschiedene Abtönungen wieder, wie wir sie im Šūfītum kennen.

Daß der Heilige, wie as-Sulamī ausführt, als ein Gegner des *Rijā'* seine Heiligkeit geheimzuhalten hat, das ist ein Zug, der in einer Reihe der altertümlichsten Asketengeschichten, die REITZENSTEIN behandelt, scharf hervortritt (vgl. *Hellenistische Wundererzählungen*, S. 76, Anm. 2): so in der Geschichte vom »Aschenbrödel im Nonnenkloster« aus der *Historia Lausiaca* (REITZENSTEIN, *Hell. Wundererz.*, S. 75 ff.), der besonders heiligen »Jungfrau, welche Besessenheit und Stumpfsinn heuchelt« und unerkannt geschmäht und verachtet wird, und in der viel behandelten syrischen Erzählung von dem scheinbar der Unzucht ergebenden Mimenpaar Theophilus und Maria, das in Wahrheit ein heiliges keusches Leben führt (REITZENSTEIN, *Hell. Wundererz.*, S. 146; vgl. u. a. NÖLDEKE, *Orientalische Skizzen*, S. 247 ff.). Diese Geschichten tragen genau die Eigenart, die wir nach as-Sulamī als Malāmatīcharakter bezeichnen könnten. Auch der Malāmatī trägt ja nicht bloß kein Ordenskleid, er wählt eher die Tracht eines vom religiösen Standpunkt aus verächtlichen Standes. So erzählt Hudschwirī trad. NICHOLSON, (S. 119) von 'Aḥmed b. Chiḍrūja als ein Symbol der *Malāma*, daß er Soldatenkleidung getragen habe. Ja, die Malāmatīs lieben es ja, »in der Gestalt von Übeltätern zu erscheinen und zu handeln wie Fromme« (s. oben S. 176).

Ein Unterschied zwischen der christlichen und der muslimischen Auffassung ist hier schlechterdings nicht zu entdecken. Aber für die

Beurteilung von religionsgeschichtlichen Parallelen tut man jedenfalls gut, soweit möglich hinter die äußeren Erscheinungsformen zurückzugehen und nach den Motiven zu fragen. In dieser Hinsicht sind wir nun freilich für die christlichen Beispiele auf Schlüsse angewiesen. Man könnte bei den erwähnten Fällen zur Not bei der Beurteilung der gesuchten Selbstdemütigung als einer seltsamen Form der Askese stehen bleiben. Sehr viel wahrscheinlicher aber ist es doch, daß der merkwürdigen Haltung der Gedanke zugrunde liegt, daß das Verhältnis der Seele zu Gott ein Geheimnis zwischen ihr und Gott sei: ein, wie man zugeben wird, schöner christlicher Gedanke, aber zugleich auch — ein echter Süfi, ein Malāmätigedanke, im Grunde nichts anderes als das Prinzip des *'Ichlās* selbst. Also dieselbe uns so seltsam, wenn nicht gar traurig anmutende religionsgeschichtliche Erscheinung läßt sich aus christlichem, wie aus muslimischem Gedankenkreis selbst verstehen. Dann können die Erscheinungen ja in beiden Religionskreisen selbständig sich entwickelt haben! Gegen diese Möglichkeit läßt sich in der Tat nicht viel sagen, wenn man sie vielleicht auch nicht ganz wahrscheinlich finden wird. Ganz verblüffend mutet uns aber vollends der Fund REITZENSTEIN's an, daß genau dieselbe Erscheinung, die wir nun im Islam und im Christentum kennen gelernt haben, auch schon vorchristlich ist. Aus einem dürftigen Papyrusfragment gelang es ihm, einen höchst interessanten Text zu rekonstruieren, dessen Inhalt er folgendermaßen erläutert: »Der Redende hat einen Mann angetroffen, der einer bestimmten religiösen oder philosophischen Sekte angehört. Er steht im Rufe zügellosester Sinnlichkeit und wahrte doch aufs ängstlichste seine Reinheit« (*Hellen. Wundererz.*, S. 147). Angesichts dieser Tatsache wird man doch geneigt sein, so sehr die fremdartige Idee auch vom christlichen oder muslimischen Standpunkt aus begreiflich sein mag, ihr Hervortreten auf dem Boden der verschiedenen Religionen in geschichtlichen Zusammenhang zu bringen. Vermuten möchte man dann aber zugleich auch, daß wohl ein nicht mehr recht greifbares, aber unbewußt wirksames religiöses Motiv besonderer Art neben dem des *'Ichlās* mit im Spiele gewesen sei. Ob dem so sei, ob das Auftauchen derselben Erscheinung in so verschiedener Umgebung sich nur aus der ja doch vorhandenen gemeinsamen religiös-ethischen Unterlage erklärt, — beachtenswert ist die Tatsache auf jeden Fall, daß wir eine so seltsame Lebensmaxime aus der ausgehenden Antike über das Christentum in den Islam hinüberreichen sehen. Es wäre uns von unschätzbarem Wert, den weiteren Ideenkreis zu kennen, dem das wertvolle Fragment entstammt, das uns REITZENSTEIN wiedergewonnen hat.

Leider ist uns das versagt. Das immerhin wird gesagt werden können: die ursprüngliche kynische Gedankenwelt reicht zur Erklärung gewiß nicht aus. Und dann darf noch ein Weiteres vermutungsweise bemerkt werden: im Christentum und im Islam konnten wir ein ausgesprochen religiöses Motiv konstatieren; ist nicht dieselbe Erscheinung in der vorchristlichen Periode wohl ebenfalls am ehesten aus religiösen Gründen abzuleiten?

Schen wir uns weiter unter den christlichen Asketengeschichten um, die uns REITZENSTEIN als eigentlich nur aus dem Heidentum erklärbar besser verstehen gelehrt hat, so hebt sich von den oben besprochenen deutlich eine Gruppe von Erzählungen ab, in denen die Auffassung hervortritt, daß die Heiligkeit dazu bestimmt sei, bekannt zu werden (*Hellen. Wundererz.*, S. 76, Anm. 2). Besonders seltsam muten uns Geschichten an, wie die auch wieder in der *Historia Lausiaca* erhaltenen von Serapion, der in Rom eine heilige Jungfrau in dem Wettstreit in der Askese dadurch besiegt, daß sie es nicht über sich gewinnt, hinter ihm her völlig nackt durch die Straßen zu gehen (*Hellen. Wundererz.*, S. 66; ders., *Historia Monachorum und Historia Lausiaca* S. 68), Geschichten, die mit der ἀναισχυντία geradezu kokettieren. Die Forderung der ἀναισχυντία, die, wie REITZENSTEIN zeigt, in der christlichen Literatur nicht ganz vereinzelt ist, ja selbst in die apokryphe Evangelienliteratur eindrang (*Hellen. Wundererz.*, S. 67 f.), ist hier sonst zweifellos ganz überwiegend religiös motiviert, vielleicht aus dem ursprünglich heidnischen, im Prinzip recht drastisch sinnlichen Gedanken der Gottesbrautschaft. In den Serapiongeschichten aber scheint alles auf den Gesichtspunkt der ἀπάθεια eingestellt <sup>1)</sup>. In ihnen liegt in der Tat in Gedanken und Ausdrucksweise ein stoisch-kynisches Lebensbild vor. Der Gesichtspunkt der εὐτέλεια oder der Grundsatz des κατὰ φύσιν, ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, kann den Kyniker wohl folgerecht zum ἐπονεϊώτος βίως, zum ἀδιαφόρως βιοῦν führen. REITZENSTEIN ist es geglückt aufzuzeigen, daß sich in den Spuren antiker philosophischer Moralpredigt in christlichen Dokumenten geradezu literarische Beziehungen feststellen lassen. Aber diese Spuren treten hier zweifellos gegenüber religiösen Motivierungen zurück. Wo im Christentum etwa der Libertinismus vertreten wird, da erklärt er sich aus dem Bewußtsein des Pneumatikers, für den Natur und Gesetz keine Bedeutung mehr haben. Und dasselbe gilt vollends von dem Standpunkt der 'Ibāḥa in der islamischen Mystik, der oft genug mit dem der Malāma verbunden, verquickt und selbst verwirrt wor-

<sup>1)</sup> Vgl. auch REITZENSTEIN, *Historia Monachorum und Historia Lausiaca*. S. 26.

den sein mag, aber doch grundsätzlich davon zu scheiden ist. Überhaupt glaube ich nicht, daß man jene stoischen oder kynischen Motive, die doch auch im Christentum so auffallen, daß sie eben z. B. die Serapiongeschichten sogleich als fremdartig erkennen lassen, in der volkstümlichen Askese und Mystik im Islam als wesentliche Faktoren wird nachweisen können. Lebensprinzipien wie die ἀπάθεια und das κατὰ φύσιν ζῆν sind wohl klassisch, aber sie sind nicht so recht orientalisches.

Es wird ja nun freilich niemand einfallen, Erscheinungen des christlichen und islamischen Religionsbereichs unmittelbar auf einen Antisthenes zurückführen zu wollen. Selbstverständlich denkt man, wenn man von einem Fortleben kynischer Traditionen in Christentum und Islam spricht, an die Kyniker der Spätzeit, wie sie uns z. B. hinter der neupythagoräischen Polemik der an den Namen des Apollonius von Thyana anknüpfenden Literatur oder Lukian's Karikaturen erkenntlich werden: halbnackte Wanderasketen, die bald durch unanständiges Betragen sich den Namen eines jenseits von Gut und Böse stehenden Weltweisen verdienen wollen, sich bald als Aufseher *κατάσκοποι* und Moralprediger an die Leute herandrängen, bald auch als Wundertäter eines Gottes Ruhm zu künden oder selbst halbgöttlicher Ehren teilhaftig zu werden bestrebt sind. Aber damit ist schon ausgesprochen, daß diese Männer eben nicht mehr bloß Vertreter griechischer Philosophie, sondern ebenso sehr, ja vielleicht überwiegend Vertreter eines religiösen Glaubens sind. Und dieses religiöse Moment, das neben das philosophische getreten ist, trägt auf jeden Fall stark orientalische Färbung (REITZENSTEIN, *Hellen. Wundererz.*, S. 43 und 70). Wo wir im Christentum und vollends im Islam ein Fortleben kynischer Traditionen anzunehmen haben, da ist es, scheint mir, ganz überwiegend nicht jenes griechisch-philosophische Moment, sondern das religiös-orientalische Moment des Kynismus, das uns als noch wirksam entgegentritt.

Dieses religiöse Moment ganz genau zu bestimmen, dazu reichen unsere Kenntnisse mindestens vorläufig noch nicht aus. REITZENSTEIN denkt in erster Linie an ägyptischen Einschlag und versteht das m. E. wenigstens für die späteren Kyniker selbst recht wahrscheinlich zu machen. Er ist aber vorsichtig genug, um diese Frage mit der größten Zurückhaltung zu behandeln. Ganz gewiß mit Recht! Der orientalische Synkretismus ist uns eben trotz aller neuen Entdeckungen noch keineswegs durchsichtig. Für das Gebiet des Islam zum mindesten wird man wohl noch mehr an andere Religionskreise denken. Zu

REITZENSTEIN's Deutung der *ἀναστροφή* in christlichen Dokumenten läßt sich vielleicht eine Geschichte in Vergleich ziehen, die HUDSCHWIRĪ (trad. NICHOLSON, S. 120) von 'Aḥmed b. Chiḍrūja's Frau Faḩīma (s. oben S. 189) erzählt. Sie pflegte sich, obwohl ihr Mann daran Anstoß nahm, mit 'Abū Jazīd al-Biṣṩāmī ungeniert unverschleiert zu unterhalten, bis dieser eines Tages bemerkte, daß sie ihre Hand mit Henna gefärbt hatte. Seit er so gezeigt hatte, daß er in ihr doch noch die Frau sah, war es mit der Vertraulichkeit aus. Hier könnte — wenn auch nicht mehr verstanden — jene Anschauung von der Gottesbrautschaft noch anklingen. Doch ist es m. E. nicht nötig, so weit zu gehen, um eine Erklärung zu finden. Übrigens wird diese Geschichte nicht als ein Beispiel für den Standpunkt der *Malāma* mitgeteilt. Viel öfter wird man bei der Praxis des Malāmatitums, besonders in seinen entarteten Formen, an die Verbindung erinnert, in die im Orient — freilich gewiß nicht dort allein — Verrücktheit und Heiligkeit gebracht werden, vgl. z. B. DOUTRÉ, *Les Marabouts* (Paris 1900), S. 75 ff. Wir verzichten darauf, diese Linie weiter ins Einzelne zu verfolgen, so wichtig sie ist; es genügt hier die Feststellung der Tatsache. Noch auf eine Äußerlichkeit aber mag hingewiesen werden, die vielleicht doch nicht ganz ohne Gewicht ist, nämlich auf die Heimat des Malāmatitums. Daß gerade Chorāsān nebst Turkestan in der Entwicklung des Šūfitums so sehr im Vordergrund steht, mag sich bis zu einem gewissen Grad aus dem Ursprung unserer Überlieferung erklären, die eben zum guten Teil auf chorāsānischen Quellen beruht. Aber das reicht zur Erklärung doch bei weitem nicht aus. Es muß in den Tatsachen selbst begründet sein. Speziell für das Malāmatitum stimmen die Nachrichten durchaus darin überein, daß als sein eigentlicher Gründer ḩamdūn gilt. Ein Zweifel daran, daß diese Richtung zuerst in Chorāsān in Blüte stand, ist also kaum möglich. Und daß die seltsamen Heiligen, die ihre Heiligkeit durch allerhand unsinniges oder schmutziges Handeln zu erweisen trachten, noch in viel jüngerer Zeit gerade in Turkestan besonders auffallend ihr Wesen trieben, hat MARTIN HARTMANN mehrfach nachgewiesen (vgl. z. B. sein *Der Islamische Orient*, I, S. 328, Anm. 2). Hier im fernen Osten wird man aber an ein Fortleben griechischer Gedanken kaum glauben wollen. Man wird viel eher daran denken dürfen, daß sich Chorāsān mit seinen Nachbarländern in der islamischen Zeit seit jeher als ein Treibhaus für allerhand extravagante, religiös bestimmte Bewegungen erwiesen hat. Daß darin vorislamische Traditionen fortleben, wird man nicht bezweifeln. Aber leider wissen wir eben über die kulturellen Verhältnisse der iranischen

Länder in der Sasanidenzeit recht wenig. Hier bleibt ein Problem, das sich so bald nicht lösen lassen wird.

Zum Schluß sei noch eine Bemerkung über eine Erscheinung des modernen Islam gestattet. Die Geschichte des Malāmātismus kennen wir nicht. Und es ist fraglich, ob wir sie je genauer kennen lernen werden<sup>1)</sup>. Nun taucht der Name — in der Form *Melāmī* — in neuester Zeit in der Türkei als der einer besonderen Gruppe des Derwischismus wieder auf, die, auf einen 1888 verstorbenen Ägypter Moḥammad Nur zurückgehend, doch keine neuen Ideen zu verbreiten, sondern nur alte ṣūfische Gedanken wieder in Wirklichkeit umzusetzen vorgibt. Diese Melāmīs, von denen uns MARTIN HARTMANN in seinen *Unpolitischen Briefen aus der Türkei* Nachricht gegeben hat, haben nach seiner Schilderung, wie GOLDZIEHER, *Vorlesungen über den Islam*, S. 196 (Anm. 12, 3) sehr richtig bemerkt, nichts zu tun mit jenen extremen entarteten Formen von Malāmātismus, die wir herkömmlich unter diesem Namen begreifen. Die Melāmīs unterscheiden sich nach MARTIN HARTMANN's Mitteilungen von den anderen Ṭarīkas durch das Fehlen bindender Zeremonien, fesselnder Formen. Sie verweisen denen das Wertlegen auf das Dekorative, auf die veräußerlichende Zurschaustellung (a. a. O. S. 95 f.). »Ein Hauptzug der Melāmīs ist, daß sie sich grundsätzlich in Kleidung und äußerem Gebaren in keiner Weise von anderen Menschen unterscheiden, daß sie aber sich der größtmöglichen Einfachheit befleißigen . . .« (S. 177). Ich glaube, das genügt, um — soweit das doch dürftige Material ein Urteil gestattet — die innere Verwandtschaft — wenn nicht die Identität des ganz modernen türkischen Melāmītismus mit dem Malāmātismus, wie wir es aus as-Sulamī kennen lernen, zu erweisen<sup>2)</sup>. Der Anspruch der neuen Melāmīs, daß sie nichts Neues bringen, sondern nur ein Altes wieder aufnehmen, ist demnach völlig berechtigt. Und gleichzeitig sind die modernen Melāmīs, wie mir scheint, noch ein lebendiger Beweis dafür, daß as-Sulamī's Darstellung nicht etwa ein seinem Kopf entsprungenes Idealbild ist, sondern ein hohes Maß von Wahrheit enthält, mögen auch die Vertreter des Malāmātismus, mit denen wir am meisten bekannt geworden sind, eine gänzlich verwilderte Spielart vergegenwärtigen.

<sup>1)</sup> LE CHATELIER, *Confréries musulmanes du Hedjaz*, wo nach DEPONT et COPPOLANI, *Confréries religieuses musulmanes*, S. 532 von den Malāmātīs gesprochen wird, ist mir nicht zugänglich.

<sup>2)</sup> Es mag immerhin erwähnt sein, daß in einem nebensächlichen Punkt as-Sulamī den Gegnern der Melāmīs recht gibt, wenn diese (die Mewlewīs bei M. HARTMANN, S. 96) nämlich behaupten, daß *Melāmī* in jeder *Ṭarīka* der sei, »der die höchste Stufe errungen«; vgl. oben S. 158.