

Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Şûfismus.

Von

Ignaz Goldziher.

I.

In der Entwicklungsgeschichte des Şûfismus unterscheidet man, nach dem Vorgange des Ibn Chaldân, zwei Schichten: die mit der muhammedanischen Rechtgläubigkeit enge zusammenhängende asketische Richtung, die ihre Nahrung vorzüglich aus dem christlichen Mönchtum erhält; dann die zu dieser Richtung später hinzutretende, von neuplatonischen und buddhistischen Theorien beeinflusste speculative Schichte.¹

Der historisch entwickelte Şûfismus, in seiner vollendeten Ausgestaltung, vereinigt beide Elemente in sich; sie sind einander ergänzende Bestandtheile desselben, je nach seiner praktischen oder theoretischen Bethätigung.

Die an zweiter Stelle erwähnten Einflüsse sind bereits vielfach Gegenstand analytischer Betrachtung gewesen. Während man in früheren Zeiten im contemplativen System der Şûfi's zumeist die buddhistischen Elemente hervortreten liess und zuweilen geneigt war, den Şûfismus geradezu als indisches, speciell buddhistisches Erzeugniss zu betrachten,² hat man in neuerer Zeit begonnen,

¹ KREMER, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams* 67, *Culturgeschichtliche Streifzüge* 45. 54. — SCHREINER, *Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam*, *ZDMG*, LII, 513.

² DOZY, *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, 317 not. 2.

immer mehr auf neuplatonische Anknüpfungspunkte zu achten.¹ In der Reihe solcher Forschungen ist besonders auf die anregende Studie von ADALBERT MERX zu verweisen, der in einer akademischen Rede, im System des syrischen Häretikers des v. Jahrhunderts, Stephanus bar Sudaili, eine bishin unbeachtete Quelle des Mysticismus, auch des muhammedanischen, aufgedeckt hat.²

Einiges ist aber auch noch für die genauere Analyse der Elemente jener ersteren, von solchen Einflüssen noch nicht berührten Stufe des Šūfismus zu thun, auf welcher sich die auf das Mystische gerichteten Köpfe zur Aufnahme der aus der Fremde her eindringenden Ideen erst vorbereiten. Sie bewegen sich noch immer streng innerhalb der Lehren des Islam, ebnen aber durch die praktische Bethätigung eines Systems der Verachtung alles Irdischen und Endlichen die Wege von Doctrinen, welche auf die metaphysische Negation alles Individuellen abzielen, die im Grunde materialistische Weltanschauung des echten Islam durch die Einführung der Eīnationslehre, des Pantheismus und der Nirvana-Trunkenheit zersetzen.

Nicht zu unterschätzen ist der fremde Einfluss auf die asketischen Bestrebungen, die den Inhalt der ersten Schicht des Šūfismus bilden. Sie finden ihr Vorbild vielfach im christlichen Mönchthum, mit dem die frühesten Ausbreitungsgebiete des Islam durchsäet waren und das schon in den ältesten Zeiten des Islam in einzelnen exaltirten Individuen das sporadische Streben nach Nach-eiferung wachgerufen hat.³ Waren es ja bereits vor der Zeit des Muhammed die in den alten Gedichten erwähnten herumwandernden

¹ Siehe die Einleitung und die Noten zu REYNOLD A. NICHOLSON, *Selected Poems from the Dīwāni-Shamsi Tabrīz*. (Cambridge, 1898.)

² *Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik*. (Heidelberg 1893.)

³ Darüber vergleiche meine Abhandlung: ‚De l'ascétisme aux premiers temps de l'Islam‘ (*Revue de l'histoire des religions*, xxxvii, 314—324). Die asketischen Uebungen werden gewöhnlich als Nachahmungen jüdischer und christlicher Asketen-gewohnheiten aufgefasst, so z. B. das im angeführten Aufsätze erwähnte Durchstechen der Nasenflügel. Bei Ibn al-Atfīr, Nihāja s. v. زَمَامٌ finden wir folgendes Hadīth: لَا زَمَامَ وَلَا جَزَامَ فِي الْإِسْلَامِ ' اراد ما كان عِبَادَ بَنِي إِسْرَائِيلَ يَفْعَلُونَهُ مِنْ زَمِّ الْأَنْفِ وَهُوَ أَنْ يُخْرِقَ الْأَنْفَ وَيُعْمَلَ فِيهِ زَمَامٌ كَزَمَامِ النَّاقَةِ يَقَادُ بِهِ

christlichen Büsser,¹ die den Arabern die Anschauung der asketischen Lebensweise boten. Solche sind wohl auch die Vorbilder der *šā'ihîn* und *šā'ihât* des Koran. Der Tradition gilt Jesus als *imâm al-šā'ihîn*; *siġâha*, ein Synonym von *tabattul*, ist eine der ältesten Benennungen für die asketische Richtung.² Der Mönch Euphemion,³ der zuerst als Missionär des Christenthums nach Negrân kam, wird als Šā'ihġ geschildert, der unerkannt von Ort zu Ort wanderte.³ Und wenn man von der Bekehrung des Königs No'mân von Ĥira zum Christenthum berichtet, wird dies so ausgedrückt: Er kleidete sich in härene Gewänder, wurde Christ, nahm asketische Gebräuche an und ging aus, um herumzuwandern.⁴

In der ältesten Periode des muhammedanischen Asketismus ist es die Exageration des Sündenbewusstseins und des Bussbedürfnisses, was die vorwiegende Triebfeder der asketischen Bewegung bildet. Auch in der weiteren Entwicklung werden die immer neu hinzukommenden Attribute der stetig anwachsenden pietistisch-asketischen Richtung durch die einseitige Ausarbeitung von Ideen hervorgerufen, die — wie auch das Sündenbewusstsein und Bussbedürfniss — in koranischen Lehren und Anschauungen wurzeln. Während sie aber im Koran als anderen gleichwerthige Ringe in der Kette der islamischen Lehre gelten, werden sie in den Kreisen, denen der muhammedanische Asketismus seine Ausbildung verdankt, mit centraler Bedeutung ausgestattet; neben ihnen treten alle anderen Elemente in den Hintergrund.

Der Charakter der alten muhammedanischen Asketik liegt also in der einseitigen Ausbildung, Schätzung und Bethätigung einzelner specieller Momente der muhammedanischen Religionslehren und religiösen Uebungen. In der daraus nothwendig folgenden Herabdrückung anderer, von der orthodoxen Lehre als ebenso hauptsächlich betrachteten Aeusserungen des Islam lag bereits

¹ WELSHAUSEN, *Heidenthum* 1 201.

² Dies ist ausführlich belegt in *Revue de l'histoire des religions*, xxviii, 113.

³ Tab. I, 920, 6 f.

⁴ Ag. II, 34 ult. Vgl. ROTHSTEIN, *Die Dynastie der Lachmiden in al-Ĥira*, 66.

der Keim des später hervorbrechenden Zwiespaltes zwischen diesen Bestrebungen und dem Lehrbegriff des muhammedanischen *Igmâ'*.

In welcher Reihenfolge die einseitige Ausbildung solcher Einzel-elemente in den Kreis der *şûfischen* Lehre und *şûfischen* Uebung trat, liesse sich jetzt, da uns die ältesten Litteraturproducte des *Şûfismus* abhanden gekommen sind, kaum noch mit einiger Sicherheit erschliessen. Viel sicherer liesse sich diese Frage behandeln, wenn uns mindestens das Buch *Tabakât al-nussâk* von Abû Sa'îd al-A'râbî, einem Zeitgenossen des *Ġunejd*, (st. 297) erhalten wäre; in diesem Buche war, wie wir aus einem Citate folgern können,¹ viel Material für die Entwicklungsgeschichte der *şûfischen* Ideen gegeben, deren Verfall der Verfasser bereits in seiner Zeit constatirt. Die nach ihm (*Ġunejd*) diese Sache vertreten, sind Leute, deren Gesellschaft Zorn hervorruft.²

So viel zeigen uns aber die bekannten Thatsachen des älteren *Şûfismus*, dass in der Reihe jener Momente des religiösen Lebens, denen die asketische Richtung in der ältesten Zeit ihrer Ausbildung eine einseitige Entwicklung auf Kosten der übrigen Uebungen des muhammedanischen Lebens gab, eine der hervorragendsten Stellen die Uebertreibung des Lippencultus, des Gebetes einnimmt. Die Beschränkung des Ritus auf bestimmte Zeitpunkte des Tages und der Nacht hat die Asketik des Islam dadurch durchbrochen, dass sie die Mahnung des Koran ‚Allâhs häufig zu gedenken‘ (Sure 33, 14) in den Mittelpunkt ihrer Religionsübung stellte, und anknüpfend an diese und ähnliche Koranstellen, die in ihrer ursprünglichen Bedeutung gar nicht auf besondere rituelle Handlungen abzielen, die Andachtsübungen, denen sie den Namen *Dikr* gaben, zur Hauptsache der praktischen Religion machten, neben welcher andere Uebungen tief zurückgedrängt werden, die Befolgung anderer Gebote zur gleichgiltigen Nebensache zusammenschrumpfte. Der Verkehr mit Gott

¹ Abû Tâlib al-Mekkî, *Ġûl al-ġulûb* (Kairo 1310), I, 162 unten.

² *Ibid.* وما بقى بعده إلا من مجالسته غيظ.

könne nicht an festgesetzte Zeit gebunden sein.¹ Und die Vertreter dieser Bestrebung haben es selbst in Haditform ausgedrückt, dass das Dikr höher steht als alle anderen religiösen Werke, selbst als Almosenspenden, als der Religionskrieg, als das Martyrium. Nichts könne den Menschen vor Gott mehr rechtfertigen, ihn bei Gott auf eine höhere Stufe erheben.²

Sie vertreten in diesem Punkte dieselbe religiöse Anschauung wie eine im iv. Jahrhunderte n. Chr. in Mesopotanien aufgekommene christliche Secte, welche besonders in Syrien stark verbreitet war, wo sie noch bis zum ix. Jahrhunderte fortbestand, die der Euchiten, oder wie sie syrisch genannt wurde *صبيحتين* d. h. ‚Betbrüder‘. Ihre Lehre bestand darin, dass sie die Vorzüglichkeit des Gebetes verkündeten, um dessentwillen alle anderen Religionstübungen vernachlässigt werden können. Ihre Lebensrichtung offenbarte sich darin, dass sie alle weltlichen Güter aufgaben und sich in den Strassen als Bettler herumtrieben.³ Als sehen wir nach der positiven, sowie nach der negativen Seite die Vorbilder der Derwische vor uns.

Damit wollen wir nicht bestimmt behauptet haben, dass diese Seite des alten muhammedanischen Šūfiwesens eine directe Uebernahme der messalianischen Lehre und Lebensweise sei. Aber bei der grossen Bedeutung, die gerade Syrien und Trak in der Ausbildung des älteren Šūfismus haben, bei dem unbestrittenen Einfluss,

¹ Dies Verhältniss des Dikr zum *Salât* ist den šufischen Systematikern vollkommen bewusst. Dies sehen wir aus al-Kusejrî, *Risâla fî 'ilm al-tašawwuf* (Kairo 1304) 132: *ومن خصائص الذكر أنه غير موقت بل ما من وقت من الاوقات ألا والعبد مأمور بذكر الله تعالى إما فرضاً وإما ندباً والصلاة وإن كان أشرف العبادات فقد لا تجوز في بعض الاوقات.*

² Dies Hadit hat al-Hâkin al-Nisâbüri in sein *Mustadrik als hadit sahih* aufgenommen; wir citiren es nach Kalâbâdî, *Kitâb al-ta'arruf li-nuadhhab al-tašawwuf* (Handschrift der Wiener Hofbibliothek, N. F. 289), fol. 140^a: *عن ابي الدرداء رَضَهُ قال رسول الله صلعم ألا أخبركم بخير اعمالكم وأزكاها عند مليككم وأرفعها في درجاتكم وخير لكم من إنفاق الذهب والورق وخير لكم من أن تلقوا عدوكم فتضربوا أعناقهم ويضربوا أعناقكم قالوا بلى يا رسول الله قال ذكر الله تعالى فلاذروني اذركم (Suro 2, 147) وصحح الحاكم فيما استدرى على الصحيحين هذا الحديث. Vgl. das Had. Muwatta' i 379, Tirm. ii 243, Usd al-gâba ii 362, v 143.*

³ *Journal asiatique*, 1896, II, 84.

den das christliche Mönchthum auf die alten Phasen des muhammedanischen Asketismus übte, läge es sehr nahe vorauszusetzen, dass diese wandernden Betbrüder mit zu den Anschauungsobjecten gehörten, die — ebenso wie einstens die *sâ'ilhîn* — zu der einseitigen Ausbildung des *Dikr*-Cultus beitrugen.

Theoretisch wurde er freilich auf einer fortgeschritteneren Stufe überwunden. Nicht nur die orthodoxe Theologie widersetzte sich dem *Dikr*-Wesen, indem sie immer wieder darauf hinwies, dass das ‚Verrichten der fünf *ṣalawât* mit Einhaltung ihrer Regeln‘ das rechte *Dikr* sei,¹ sondern auch die *Ṣūfi*'s selbst besannen sich auf die Uebelstände, die der Lippencultus hervorrief. Sie bemerkten recht bald, dass er die Heuchelei in seinem Gefolge habe. ‚Früher konnte man — so erzählt ein *Ṣūfi* selbst — Nachts durch die Strassen gehend, die Stimmen jener hören, die fleissig ihre Litaneien lasen, als ob man Daehinnen tröpfeln hörte;² die Leute liebten dies und schöpften daraus eine Aneiferung zum Beten und Koranrecitiren. Da kamen die *Bagdâder* mit ihren feinen Erläuterungen über Heuchelei und die Subtilitäten über Gefahren der Seele; dadurch verstummten die nächtlichen Andachtsübungen, sie wurden immer weniger; in unseren Tagen haben sie soviel wie völlig aufgehört.³ Die Zeit dieser Aeusserung lässt sich nicht genau bestimmen; sie scheint jedoch aus dem iii. Jahrhundert zu stammen; da kommt die *bagdâder* Schule auf.

¹ Kalâbâdî fol. 140^b: وقال عطاء من صلى الصلوات الخمس بحقوقها فهو ؛ داخل في قول الله تعالى والذاكرين الله كثيرا والذاكرات Sure 3, 35. Jedoch wird dem *Dikr* als liturgischer Handlung bereits in alten Hadithen Rechnung getragen, B. Da'awât Nr. 63, Muslim v, 293 فضل مجالس الذكر

² Anderswo wird das andächtige Summen mit einem Bienenkorbe verglichen: وكان في قصر زبيدة مائة جارية تقرأ القرآن فكان يُسمع من قصرها نوى كدوى والقراءة من النحل من القراءة, Abu-l-Mahâsin, I, 632, 4.

³ Kût al-kulûb, I, 60 unten: وقال بعض عباد البصريين لها وضع بعض البغداديين كتابا في معاني الرياء ودقائق آفات النفوس قال لقد امشى بالليل اسمع اصوات المتبهجدين كأنها اصوات الميازيب فكان في ذلك انسى وحث على الصلاة والتلاوة حتى جاء البغداديون بدقائق الرياء وخفايا الآفات فسكت المتبهجون فلم يزل ذلك يتنقص حتى ذهب وانقطع وترك الى اليوم.

II.

Der einseitigen Pflege eines weiteren Momentes der religiösen Sittenlehre des Islam verdankt eine andere hervorstechende Charaktereigenthümlichkeit des Šūfi-Wesens ihre Ausbildung. Ich meine: das den Gläubigen im Koran mit grossem Nachdruck zur Pflicht gemachte Gottvertrauen (al-tawakkul). Im Šūfi-Wesen wurde diese Disposition der frommen Seele zu einem der Angelpunkte der Weltanschauung und Lebensführung, die es von seinen Anhängern fordert; sie ist eine der zehn unerlässlichen ‚Standorte‘ (maḳāmât) auf ‚dem Wege der Derwische‘ (ṭarīq-i-derwischân), wie sie auch Sa’dî, selbst dieser Weltanschauung ergeben, benennt.¹

Der chorasaniſche Šūfi, Abû ‘Alî al-Šaḳīḳ al-Balchî (st. 194) galt als einer der beredtesten Vertreter dieser Sinnesrichtung,² die fast jeder der älteren Schejche des eben in Entwicklung begriffenen Šūfithums in irgend einer Definition dem Verstande näher zu bringen suchte. Denn eben die excessive Bethätigung dieses besonderen Elementes einer jeden theistischen Religion, hat der Šūfismus zu seiner differentia specifica gegenüber anderen, realistischeren Ausprägungen der religiösen Moral erhoben. Diese Definitionen³ haben alle das gemeinsame Kennzeichen, dass sie vom Menschen die völlige Zurückweisung der eigenen Kraft, des eigenen Entschlusses,⁴

¹ Gulistan, Buch II, ḫikâja 47 (ed. GLADWIN, 92).

² Kušejrî, Risâla fi ‘ilm al-tašawwuf 16, 19 له لسان فى التوكل. Mit demselben Ausdruck wird von einem anderen (Abû Zakarijja Jahjâ b. Mu‘âd al-Râzî) gesagt: لسان فى الرجاء (20, 16).

³ Darunter gibt es auch einige, die sich einer vernünftigen Erklärung verschliessen. Unter ihnen erwähne ich folgende, die bei Kalâbâdî, fol. 134^b, und bei Suhrawardî, ‘Awârif al-ma‘ârif, IV, 307, von Sahl [b. ‘Abdallâh al-Tustarî, st. 273] angeführt wird: ‚Jede der asketischen maḳâmât hat Antlitz und Hinterkopf; nur das Gottvertrauen nicht, denn es ist ein Antlitz ohne Hinterkopf‘ كل المقامات لها وجه وفقاً غير التوكل فإنه وجه بلا قفا.

⁴ Kušejrî 99, 13: ترك تدبير النفس والانخلاع (التبرق) من (Kût al-ḳulûb الحول والقوة).

der eigenen Wahl¹ fordern: alles müsse Gott überlassen,² ihm anheimgestellt werden.³ Der Mensch habe sich seiner Initiative vollends zu entäußern; und in dieser Verbindung tritt auch zuerst das in die asketische Weltliteratur eingedrungene Gleichniss vom Verhältniss des Leichnams zum Leichenwäscher auf.⁴

Alles dies gilt in hervorragender Weise zunächst von den Gelegenheiten der Ernährung und des Lebensunterhaltes. Hier ist es vornehmlich das Beanspruchen der sogenannten *asbâb* (Mittel), was verpönt wird. Was man unter diesem Worte verstand, zeigt sich uns am besten, wenn wir es an folgendem Beispiele betrachten. Al-Aṣma'î erzählt: „Ich habe mich wegen der *asbâb* an der Pforte des Rašîd herumgetrieben, in der Hoffnung, Zutritt zu ihm zu gewinnen.“⁵ Die Ṣūfi's lehren, dass jegliche Art, sich durch eigene Initiative die nothdürftigsten Mittel zum Lebensunterhalt zu verschaffen, genieden werden müsse;⁶ ja sogar jede Gelegenheit, die ein ‚Mittel‘ zugänglich machen könnte.⁷ Dazu gehört nach ihrer echten Lehre auch das erbetene Almosen — wie man weiss, seit langer Zeit die spezifische Ernährungsart der ausübenden Ṣūfileute. „Das Unterlassen des Bittens und Verlangens“ gehört mit zu den Attributen des Tawakkul.⁸ Zumal

¹ Kût al-kulûb, II, 4 unten: ترك الاختيار, Kušejrî 163, 14: انتفاء الاختيار. وقال ابن مسروق التوكل الاستسلام: Kalâbâdî 133: والرضا بما تجزيه الحق جريان القضاء في الأحكام.

² Kušejrî 99, 22: الاسترسال مع الله على ما يريد.

³ Kalâbâdî ibid. von Abû 'Abdallâh al-Kurašî: ترك الايواء الاله، Commentar: الايواء الإنزال اى لا ينزل حاجته الاله ولا يرفعها الاله لعله بائه قاضى الحاجات ومسبب الاسباب العاليات والساقلات.

⁴ Ibid. zu istirsâf: هو معنى قولهم ان يكون بين يدي الله كالميت بين يدي الغاسل.

⁵ Al-Šerîf al-Murtaḏâ, Gurar al-fawâ'id (ed. Teheran 1277), 250: قال الاصمعيّ: تصرفت في الاسباب على باب الرشيد مؤملاً الطفر به والوصول اليه.

⁶ Kušejrî 160, 22: عدم الاسباب كلها; ibid. 32, 1: الخروج عن الاسباب; al-Umawî, Hajât al-kulûb, II, 142: فان غاية ما يظهر على المتوكل ترك التعاطى للاسباب.

⁷ Kušejrî 100, 2: ترك كل سبب يوصل الى سبب.

⁸ Kalâbâdî, fol. 133: وهذا المقام من التوكل يسمى ترك الدعاء والسؤال: ثقة بكرم الله تعالى وعنايته وهو مقام ابراهيم على نبيتنا وعليه افضل الصلاة والتسليم حيث قال حسبي من سؤالي علمه بحالى.

die Beschäftigung mit Handwerk und Gewerbe wird durch den Begriff des Šūfi geradezu ausgeschlossen.¹ Als Vorbilder haben die *ahl al-šoffa*² zu dienen, die von den Šūfi's gerne als die Begründer ihrer Lebensart betrachtet wurden. Diese aber lebten in völliger Armuth ohne jeden Erwerb, ohne dass diese ihre Lebensführung eine Missbilligung von Seiten des Propheten nach sich gezogen hätte. Sahl al-Tustari gibt die Möglichkeit, den ‚Erwerb‘ mit dem Gottvertrauen zu vereinigen, nur vom Gesichtspunkte der Befolgung der Sunna zu;³ insofern man nämlich damit jenen Propheten und Genossen nachzuahmen beabsichtigt, von denen die Ueberlieferung berichtet, dass sie irgend ein Handwerk betrieben haben. Es wird eine strenge Scheidung festgestellt zwischen dem thätigen Erwerb (كسب) und dem tawakkul.⁴ ‚Die mutawakkilün erlangen ihre Nahrung durch die Hände ihrer Mitmenschen, ohne dass sie selbst Hand anlegen müssen; andere beschäftigen und plagen sich für sie. Alle Menschen erhalten ihre Nahrung von Gott. Aber manche nähren sich durch Selbsterniedrigung, das sind die Bettler; andere durch Mühe und Erwartungen, das sind die Handeltreibenden; andere mit Demüthigung, das sind die Handwerker; andere endlich mit Erhabenheit, das sind die Šūfi's: sie erfahren den Hoherhabenen, und erhalten ihre Nahrung unmittelbar aus seiner Hand, ohne dass sie die Vermittlung sehen.⁵ Der Šūfi dürfe zu keiner Zeit darüber nachdenken, wie er in der Zukunft sein irdisches Leben werde fristen können; dieser Gedanke gehöre in den Kreis des verpönten

¹ Kût al-kulûb, II, 17, 18: صوفى لا يكون بحريف.

² Ganz eigenthümlich ist die Nachricht bei Kalâbâdî (oder seinem Commentator 'Alâ al-din al-Kunawî?), dass mit Berufung auf die *ahl al-šoffa* auch die Secte der Karrâmijja vom weltlichen Erwerb dasselbe gelehrt haben solle; fol. 94^a: **قيل عن الكرامية إنكار الكسب مستدلين بأحوال أصحاب الصفة وعدم إنكار النبي صلعم عليهم تركهم الكسب**.

³ Kalâbâdî, fol. 95^b: **قال سهل لا يصح الكسب لأهل التوكل إلا لا تباع السنة.**

⁴ Vgl. Al-Sarâni, *Lawâqih al-anwâr*, I, 154, wo dieser Gegensatz durch viele Aussprüche berühmter Šūfi's veranschaulicht wird.

⁵ Šūfisprüche bei al-Gazâlî, *Ihjâ*, IV, 256.

طول الأمانى, der weitausblickenden Hoffnung.¹ Man habe nur an die Nahrung des gegenwärtigen Tages zu denken und die Sorge für den Morgen völlig fallen zu lassen.² Man beruft sich in diesen Kreisen gerne auf das Wort des Sufjân al-Şâ'in: ‚Wer am Beginne des Tages sich um den Abend sorgt, dem wird dies als eine Sünde aufgeschrieben.‘³ Der Şûfi ist ‚der Sohn seiner Zeit‘ (d. h. er denkt nur an den unmittelbar gegenwärtigen Augenblick); er habe sich weder mit den Dingen, die da kommen sollen, noch mit Grübeleien über das Vergangene zu beschäftigen.⁴ Ganz besonders wird aber von diesem Gesichtspunkte aus das Sammeln von Vorräthen oder gar von Schätzen verurtheilt.⁵

Damit hängt auch die völlige Gleichgültigkeit gegen die Aussenwelt und ihr Urtheil zusammen. Der Gedanke an Gott und die Zuversicht auf ihn verträgt nicht das Beachten der Welt und die Rücksicht auf sie. Die Şûfi betrachten diese Indifferenz als ein unerlässliches Merkmal des tawakkul.⁶ Sein eigener körperlicher Zustand müsse dem mutawakkil vollständig gleichgültig sein; seine Leiden dürfen ihm nicht den Gedanken eingeben, dieselben lindern zu wollen. Ein Şûfi, der nach fünftägigem Darben sich wegen seines Hungers beklagt, ist kein rechter Şûfi und möge lieber ausscheiden und ein Handwerk ergreifend in die profane Welt eintreten.⁷ Ist ja eine der Benennungen der Şûfi-Leute in Syrien: ‚die Hungerer‘ *al-ğû'ijja*.⁸

¹ Was durch Ibn Tibbon in den ‚Herzspflichten‘ des Bachja b. Pağûda, iv. Pforte (Einleit. gegen Ende, § 5 Ende; ed. Wien 1856, 195. 244) mit אִיכִיּוֹת הַחַמּוֹת übersetzt wird.

² Kuşejrî 99, 22: رَدَّ العَيْشِ إِلَى يَوْمٍ وَاحِدٍ وَاسْقَاطَ هَمِّ غَدٍ.

³ Kût al-kulûb, II, 9 Mitte: إِذَا اهْتَمَّ فِي أَوَّلِ النَّهَارِ بِعِشَائِهِ كَتَبَ عَلَيْهِ خَطِيئَةٌ.

⁴ Kuşejrî 39 ult.: وَيَقُولُونَ الصُّوفِيُّ ابْنُ وَقْتِهِ oder: der Şûfi ist بِحَكْمِ الْوَقْتِ; vgl. hierzu NICHOLSON in Diwâni Shamsi Tabrîz 234.

⁵ Kût al-kulûb, II, 20 Mitte, gegen إِخْيَارَ.

⁶ Ibid. 8 ult.: لَا يَثْبُتُ لِأَحَدٍ مَقَامٌ فِي التَّوَكُّلِ حَتَّى يَسْتَوِيَ عِنْدَهُ الْمَدْحُ.

وَالذَّمُّ مِنَ الْخَلْقِ.

⁷ Kuşejrî 87 von Abû 'Alî al-Rûdabâri (st. 323): إِذَا قَالَ الصُّوفِيُّ بَعْدَ خَمْسَةِ أَيَّامٍ أَنَا جَائِعٌ فَالزُّمُوهُ السُّوقِ وَمَرُوهُ (وَأَمْرُوهُ) بِالْكَسْبِ.

⁸ Kalâbâdi, fol. 11^b: وَأَهْلُ الشَّامِ يَسْمَوْنَهُمْ جَوْعِيَّةً لِأَنَّهُمْ يَنَالُونَ مِنَ الطَّعَامِ قَدْرَ مَا يَقِيمُ الصَّلْبَ لِلضَّرُورَةِ.

Daran wollen wir anfügen, dass man schon vor Entwicklung der šūfischen Systematik diese Art des tawakkul als ein Erforderniss des richtigen monotheistischen Glaubens aufzufassen versucht hat. Wuhejb b. al Ward (st. 153) sagt: ‚Wäre der Himmel Kupfer und die Erde Blei,¹ und ich würde mich wegen meiner Nahrung bekümmern, so würde ich mich für einen mušrik halten.‘² Das Bekennen Gottes schliesst die Herbeiziehung weltlicher Mittel aus. Später hat man das tawakkul vollends als ein Corollarium des tauhīd entwickelt. Al-Ġazālī legt seiner Darstellung des Gottvertrauens den Zusammenhang desselben mit dem Glauben an die Einzigkeit Gottes (tauhīd) zugrunde und baut seine Definition jenes šūfischen Postulates auf dieses Dogma.³ Nur der Gottvertrauende, der alle Mittelursachen aus seinem Herzen reisst, ist ein eigentlicher Muwahhīd, so lautet das schliessliche Resultat der Folgerungen dieser Schule.⁴

Auch in der Entwicklung dieses Elementes in der ältesten Periode des muhammedanischen Asketismus kann der Einfluss des Christentums nicht übersehen werden. Grosse Wirkung scheint die Belehrung in Matth. 6, 25—34, Luc. 12, 22—30 auf die ersten Anfänge der Ausbildung dieser Anschauung und ihre praktische Bethätigung geübt zu haben. Ihr Ideengang kehrt immerfort wieder in den muhammedanischen Aussprüchen über diese Verhältnisse. Ja sogar eine wörtliche, freilich in ihrem letzten Satze missverständene und in Anknüpfung daran um einen Passus erweiterte Uebersetzung von Matth. 6, 26 ist in diese Litteratur eingedrungen und wird allenthalben als Beweisstelle für das richtige Tawakkul in muhammedanischem Sinne citirt: *والله يرزقها [يوما بيوم فان قلتهم] نحن اكبر بطونا من الطير [فانظروا الى الانعام*

¹ Vgl. Levit. 26, 19; Deut. 28, 23. Aehnliche Ausdrücke für Regenlosigkeit: der Himmel ist wie Leder, Nāb. 25, 2; wie Glas, B. Manākib, Nr. 23 (ed. KREHL, II, 14).

² Kūt al-ḡulūb, II, 9 Mitte.

³ Ihjā', IV, 231 ff.

⁴ Al-Umawī, Hajāt al-ḡulūb, II, 138: *فالمتموكل على الله وحده هو الموحد الذي لا يوجه وجهه الا الى الله تعالى ويخضع جميع الاسباب والوسائط من قلبه*; vgl. Kast., IX, 299 zu B. Riḡāḡ, Nr. 21 Ende.

كيف قيض الله لها هذا الخلق¹ Man sieht, die Worte: ‚Seid ihr denn nicht viel mehr, denn sie?‘ sind durch folgende ersetzt: ‚Und wenn ihr sagen solltet, unsere Leiber sind grösser als die Vögel, so seht auf das Vieh, wie ihm Gott diese Schöpfung zugewiesen hat.‘ Selbst ein dem Muhammed zugeschriebener Traditionsspruch scheint unter dem Einflusse dieses evangelischen Wortes entstanden zu sein: ‚Würdet ihr in Wahrheit auf Gott vertrauen, so würdet ihr ernährt werden, wie die Vögel ernährt werden, die des Morgens voller Hunger erwachen und des Abends gesättigt sind.‘² ‚Sei in der Welt als ob du ein Fremder oder ein Reisender wärest.‘³ Und auch der Spruch des Ibn ‘Omar klingt an das Evangelium an: ‚Am Morgen denke nicht an den Abend und am Abend denke nicht an den Morgen . . . denn du weisst nicht, was morgen dein Name ist.‘⁴

In diesem Sinne ist nun den ältesten Benennungen der Asketen hinzuzufügen: المتوكلون oder اهل التوكل. In einer Erzählung, welche Abû Hilâl al ‘Askarî (st. 395) in seinem Ġamharat al-amtâl, al-Bejhaġi (384—458) in seinen Šu‘ab al-‘imân,⁵ Ahmed ibn Maskawejhi (st. 421) in seinem Ġâwidân chirad⁶ mittheilen, und welche ich hier nach der Version in letztgenannter Quelle wiedergebe, wird gegen Leute polemisiert, die sich solchen Namen beileigten, und welche, wie Ibn Maskawejhi hinzufügt, den Šūfî’s seiner Zeit ähnlich sind. ‘Omar, der solchen Leuten begegnete, rief ihnen zu: ‚Nicht Gottvertrauende seid ihr, sondern Schmarotzer.‘⁷ Ich will euch sagen, wer die Mutawakkilûn sind: die ihr Samenkorn in den Schoos

¹ Kût al-ġulûb, II, 4. Ġazâlî, Ihjâ, IV, 255.

² Al-Tirmidî, II, 55. Ibn Mâġa 317: لو انكم كنتم تتوكلون على الله حق توكله لبرزقتم كما تُرزق الطير تغدو خالصا وتروح بطانا.

³ Buch. Rikâġ, Nr. 3, wo auch der nachfolgende Spruch des Ibn ‘Omar abgeschlossen ist.

⁴ Tirm., II, 54; nach einigen Versionen ist der Spruch vom Propheten selbst.

⁵ Bei Dam. s. v. الطير, II, 119 unten.

⁶ Handschrift Leiden, cod. WARNER Nr. 640, fol. 169: لقي عمر بن الخطاب رضه ناسا يشبهون صوفية زماننا فقال من انتم فقالوا نحن المتوكلون قال بل انتم المستاكلون الا اخبركم بالمتوكلين من القى حبه في بطن الارض وتوكل على ربه.

⁷ Diese Antithese fehlt in den Quellen des Dam., wo nur كذبتم.

der Erde versenken und auf ihren Gott vertrauen.¹ Auch in einer, allem Anscheine nach, aus alter Zeit überlieferten casuistischen Frage erscheint dasselbe Wort mit terminologischem Werthe. Jemand hinterlässt in seinem Testamente einen Theil seiner Habe den Mutawakkilîn (اوصى للمتوكلين); wem gebührt nun der Anspruch auf dies Erbtheil? In Kreisen, welche gegen jene Art von arbeitscheuen Frommen nicht eben wohlwollend gestimmt waren, hat man in Bezug auf diese Frage dem Ibn 'Abbâs folgendes Fetwâ in den Mund gegeben: Das in Frage stehende Legat ist Ackerbauern auszufolgen; denn sie pflügen, legen das Saatkorn in die Erde und vertrauen das Gedeihen ihrem Gotte an.² Jedenfalls ist aus dieser Mittheilung ersichtlich, dass mutawakkilîn nicht bloss Epitheton, sondern wirklicher Terminus zur Bezeichnung einer ganz bestimmten Art von Menschen ist, die wegen der eigenartigen Richtung ihrer Weltanschauung und Lebensweise als besondere Classe betrachtet wurde.

Und noch in späterer Zeit (unsere Daten reichen bis zum v. Jahrhundert) dient dieser Ausdruck zur näheren Determinirung der Anhänger des Sûfismus. Von einem andalusischen Theologen, der seine Studien im Osten machte, 'Atijja b. Sa'id (st. in Mekka 407) berichten seine Biographen: وكان يتقلد مذهب الصوفية والتوكل ويقول وكان يتقلد مذهب الصوفية والتوكل ويقول وكان يتقلد مذهب الصوفية والتوكل ويقول (der Ausdruck ist von Ibn Ijâz).³ Desgleichen wird von einem anderen andalusischen Gelehrten, dem unter dem Namen Ibn al-Gurâb bekannten Muḥammed b. Mûsâ al-Anṣârî aus Badajoz (st. 460) erzählt, dass er die Richtung jener befolgte, die in Einsamkeit leben und sich von der Welt zurückziehen (على مذاهب أهل التفرّد والعزلة عن الدنيا) und dass er sich zu der Lehre der *ahl al-tawakkul* bekannte.⁴

In der Biographie berühmter Sûfi's ist demnach häufig der Zug zu finden, dass sie *mutawakkil* waren, d. h. speciell, dass sie wanderten,

¹ Bei Dam.: رجل القى حبه في التراب وتوكل على رب العباد.

² Damîrî, *ibid.*

³ Ibn Baṣkuwâl, ed. CODERA, Nr. 940 (440, 1), al-Dabbî, ed. CODERA, Nr. 1260 (420, 13).

⁴ Die Ausgabe unrichtig: التوكيل.

⁵ Ibn Baṣkuwâl (Appendix in *Bibl. arab. hisp.*, VII), Nr. 1762 (118, 13).

ohne für ihren Unterhalt zu sorgen, den sie vollends Gotte anheimstellten;¹ diese Bedeutung hat besonders der Ausdruck *بالمشي بالتوكل*² Bei al-Maḳḍisî (ed. DE GOEJE 255 oben) wird die (auch in gesetzlichen Büchern häufig behandelte und in der Regel in negativem Sinne entschiedene³) Frage der Zulässigkeit des *حج على التوكل* d. h. des Unternehmens der Pilgerreise ohne sich um die materiellen Mittel derselben zu kümmern, aufgeworfen und bei dieser Gelegenheit Beispiele von Asketen angeführt, die in dieser Weise durch öde Wüsteneien reisten. Der Verfasser kann von den Abenteuern einer eigenen Pilgerreise erzählen, die er selbst mit *tawakkul* unternommen.

Ein anderer Terminus für diese Art des Lebens ist: *على الفتوح* d. h. jemand gibt sich dem beschaulichen Müßiggang hin, hat keinen bestimmten Erwerb (*كسب* oder *عمل*), sondern verlässt sich darauf, was Gott ihm öffnet⁴ nämlich *من ابواب الرزق*, von den Thoren der Ernährung, ob nun Almosen oder andere, zuweilen wunderbare Zufälle, durch deren Schickung ihn Gott mit dem Nöthigen versorgt, ihn sogar oft in die Lage versetzt, auch noch anderen Nothleidenden zukommen zu lassen. Die höchste Art des *futūḥ* ist natürlich die letztere, aus Gottes geheimen Schatze⁵ *من الكون*, wie man dies aus-

¹ Kazwīnī, II, 253 penult.: *كان ابراهيم (بن احمد الحواص) متوكلاً يمشى في اسفاره بلا زاد*.

² Ibid., 218, 16 von Abū Sa'īd al-Charrāz.

³ Ich erwähne hier blos den Anfang eines hieher gehörigen Abschnittes aus einem relativ neuen theologischen Werke, dem ‚Kehrbesen der Bida‘ von Ahmed al-Rūmī al-Aḳḥisārī (st. 1041 d. H.) Handschriften der kais. Hofbibliothek in Wien, Mixt., 154, fol. 74^a: *ومن منكراتهم ايضاً ان بعض من لا يجب عليه الحج من الفقراء يخرجون معهم بلا زاد ويقولون نحن متوكلون فيكونون كلاً (السؤال) على الناس وثقلاً عليهم غير منفكين عن ابرامهم بالسؤال والسؤال حرام وهم يرتكبون ذلك الحرام لاداء ما لا يجب عليهم بل يتركون كثيراً من الصلوات الخمس ويقعون في انواع المعاصي u. s. w.; vgl. auch al-'Abdarī, Madchal, III, 237.*

⁴ Demselben Ideengang entspricht auch die Phrase *jiftaḥ Allāh* im orientalischen Handelsverkehre, *ZDMG.*, xxxv, 527 unten; vgl. ‚Tausend und eine Nacht‘ *Būlāk* 1297), IV, 123, 17: *يفتح الله على بغير بيعة الن*: d. h. Gott wird mir auch (ohne diesen Handel (die Pforte der Ernährung) öffnen.

⁵ Vgl. die *خزانه غيب* des Sa'dī (Gulistān, Dībāge).

zudrücken pflegt, den Auserwählten und Heiligen zukommende Versorgung.¹ Die Ernährung *من الفتوح*, die der Lebensweise *على التوكل* entspricht, begegnet ebensohäufig wie der letztere Ausdruck in Erzählungen über Heilige und Derwische. In einer biographischen Notiz über 'Omar b. al-Fāriḍ, den berühmten mystischen Dichter, wird erzählt, dass er für einen Ritt von der Moschee al-Azhar in Kairo nach der 'Amr-Moschee in Fostaṭ ein Reitthier miethete *على الفتوح* und in der That während des Rittes Leuten begegnete, die ihm ohne jede Andeutung von seiner Seite eine Menge Geldes zukommen liessen.² Ibn Baṭūṭa erzählt, dass in dem Rifā'i-Kloster in Mātschar, das er besuchte, ungefähr siebzehn Derwische lebten *وعيشهم من الفتوح* d. h. davon, was ihnen Gott zuschickt.³ In diesem Sinne befragt der berühmte Šūfi Abdalwahrāb al-Ša'rāmī seinen des Lesens und Schreibens unkundigen Schejch 'Alī al-Chawwāš, der sich in seinen šūfischen Fatāwī an diesen Schüler⁴ auch sonst als Gegner der die ehrliche Arbeit meidenden Tawakkul-Bettelei des Derwischthums zeigt:⁵ 'Ist es besser, dass ich befolge die Lebensart der Schejche, die ich kannte, wie z. B. 'Alī al-Maršafī, Abu-l-su'ūd al-Ġarīhī, Nūr al-dīn al-Šūnī und anderer Schejche ihres Schlages, in Bezug auf die Ernährung mit Dingen die Gott eröffnet, ohne dass ich in irgend einem Gewerbe arbeite, (*في الأكل مما يفتح الله به من غير*), oder ist es besser einem Broderwerb nachzugehen?'⁶ Leicht bekam nun dieser Ausdruck die specielle Bedeutung ‚Almosen‘.

¹ Ibn Baṭūṭa, II, 242, 7; III, 157, 6: *والناس يزعمون أنه ينفق من الكون*.

² Ibn Ijās, Ta'rīḥ Mišr, ed. Kairo 1894, I, 82, 6 ff.

³ Ibn Baṭūṭa, II, 375, 7.

⁴ In seinen ruhmredigen Memoiren *Laṭā'if al-minan*, in welchen er über die Wirkung, die diese sūfische Fetwa-Sammlung in Kairo hervorbrachte, spricht, bezeichnet al-Ša'rāmī den Titel als *الجواهر والدرر*. Die gedruckte Ausgabe Kairo 1277, herausgegeben von Schejch Ḥasan al-'Adawī und corrigirt von Našr al-Hūrīnī, führt den Titel: *درر الغواص على فتاوى سيدي على الغواص*; vgl. auch *ZDMG.*, xxvi, 770 unten.

⁵ Durar al-gawwāš 12: *أقول ابن السوقة وأرباب الحرف والصنائع اعظم نفعاً من المجازيب لقيامهم في الأسباب النافعة لغيرهم الخ* wo eine Verherrlichung der Handwerke zu finden ist.

⁶ *Ibid.* 41.

Von einem Derwischkloster in 'Abbâdân erzählt Ibn Baṭûṭa, dass ,dessen Bewohner sich ernähren من فتوحات الناس von den Eröffnungen, die ihnen die Leute zukommen lassen; jeder Vorüberziehende gebe ihnen ein Almosen'.¹ In dieselbe Reihe gehört eine Notiz, die uns Muhammed al-'Abdarî in seinem Werke über verschiedene Missbräuche im religiösen Leben der Muhammedaner² bietet. Ueber die Missbräuche des Derwischwesens sprechend, erwähnt er, dass fahrende Derwische in der unbescheidensten und anmassendsten Weise die Gastfreundschaft der Ortschaften erpressen, die sie besuchen. Obendrein fordern sie noch, unter dem Vorwand, dass sie dies für den Scheich und andere Würdenträger ihres Klosters thun, besondere Geschenke ein, die sie ,futuh' nennen³: ما يأخذونه من الهدايا ويستمنون: ذلك بالفتوح للشيخ واصحابه.

III.

Die Opposition gegen diese Lebensanschauung ist im orthodoxen Islam sehr früh bezeugt. Wie alle im religiösen Leben der alten Gemeinde auftauchenden Streitfragen, hat auch die Tawakkul-Frage sich in Form von Ḥadītsätzen ausgeprägt. Und der orthodoxe Islam lässt gegen die Auffassung der Bettel-Asketen ebenso gewichtige Sprüche des Propheten auf den Plan treten, wie deren die Vertheidiger ihrer Richtung und solche, die zwischen den beiden Thesen eine kluge Vermittlung suchten, zu zimmern bestrebt waren. Wie man von letzterer Seite aus selbst für das im Grunde missbilligte Bettel-derwischwesen die Autorität des Ḥadīt eintreten liess,⁴ kann z. B.

¹ Ibn Baṭûṭa, II, 19, 5.

² S. darüber ZDPV., XVII, 116.

³ Al-Madchal, II, 347.

⁴ Man hat es in der That nicht unterlassen, auch die Rechtfertigung der Bettelerei in einem Ḥadīt zu finden, und merkwürdigerweise gerade in einem solchen, dessen klarer Wortlaut gerade das Gegentheil verkündet, nämlich dass ,die obere (die gebende Hand) besser sei als die untere (die empfangende)'. Bereits Ibn Kutejba beklagt sich darüber, dass die Apologeten des Bettelwesens diesem Spruch die entgegengesetzte Interpretation geben: وقوله اليد العليا خير من اليد السفلى قال قوم يريد ان اليد المُعطية خير من الآخذة وقال آخرون العليا هي الآخذة والسفلى هي المُعطية قال ابن قتيبة ولا ارى هؤلاء الا قوما استطابوا السؤال فرمحتهم. Al-Sarîf al-Murtadâ, Gurar 162. Vgl. auch Zarq. zu Muw. IV, 240.

folgendes dem Propheten untergeschobene Wort zeigen: *مسئلة الناس* „Das Anbetteln des Menschen gehört zwar zu den schändlichen Dingen; nichtsdestoweniger aber ist es erlaubt“.¹

Dem Widerspruch gegen den Missbrauch des Tawakkul dient eine grosse Reihe von Haditsprüchen, die zum Ruhme des thätigen Erwerbes der mit der Hände Arbeit beschäftigten Gottesdiener (*العبد المصترف*) und gleichzeitig zur Verpönung des gottvertrauenden Müssigganges erfunden wurden.² Dem fahrenden Heiligenvolke soll der Mann entgegengesetzt werden, der mit Plage und Arbeit als Handeltreibender seine Waaren von Ort zu Ort feilbietet und sie für den ehrlichen Tagespreis verkauft; der wird sogar dem Märtyrer gleichgeachtet.³ Dass solche Sprüche eine feindliche Spitze gegen entgegengesetzte Strömungen des religiösen Lebens haben, zeigt die Form, in welcher ein bei al-Tirmidî gebuchter Spruch abgefasst ist. In diesem Spruch lässt man den Genossen Anas b. Mâlik erzählen, dass einmal ein Mann mit folgender Frage vor den Propheten trat: „Soll ich mein Kameel frei laufen lassen und auf Gott vertrauen?“ „Binde es an und vertraue auf Gott“ antwortete der Prophet.⁴

Und die orthodoxen Autoritäten des Islam, die ja, wie wir aus vielen Zeichen wissen,⁵ dem Sûfithum niemals recht günstig waren,

¹ Kût al-kulûb, II, 17, 10. Aehnliches wird auch vom Talâk gesagt; s. die Hadite in den Abhandlungen zur arab. Philologie, II, Anmerkung 30 zu Nr. XLV.

² Eine Sammlung solcher Sprüche ist sehr reichlich bei Abšîhî, Mustafraf, II, 74 zusammengestellt.

³ Fachr al-dîn al-Râzî, Mafâtîh, VIII, 346: *عن ابن مسعود إيتا رجل جلب شيئا إلى مدينة من مدائن المسلمين صابرا محتسبا فباعه بسعر يومه كان عند الله من الشهداء.*

⁴ Al-Tirmidî, II, 84; *ان رجلا اتى النبي صلعم فقال يا رسول الله ارسل ناقتي واتوكل ام اعقلها واتوكل فقال صلعم بل اعقلها واتوكل* Bei Dam. s. v. *ناقته* II, 395 unten aus Kâmil des Ibn 'Adî, Su'ab al-fimân und Sunan des Bejhakî angeführt.

⁵ Muhammed, Stud., II, 290. ZDMG., XXVIII, 297. 295 ff., XLIII, 171 oben. Epigramme gegen Sûfiwesen, darunter vom Magrebiner Ibn Sejjid al-nâs (st. 659) u. A. bei al-Chaffâgî, Tirâz al-magâlis (Kairo 1284), 232; vgl. auch *ibid.*, 155. — Dem Sûfî wird der (ohne Zweifel unechte) Ausspruch zugeschrieben: *أفسد الناس ذوائب العلوقة ومرقعات الصوفية*, dass die Menschen corruptirt wurden durch die Stirn-

haben sich der letzteren These angeschlossen¹ und wie wir bereits sehen konnten, gegen gewisse Aeusserungen des Tawakkul unverholene Einsprache erhoben.

Aber auch in den Kreisen der Şûfi's und solcher, die sich von ihren Anschauungen beeinflussen liessen, musste, sobald man anfieng, die auf ihre Grundsätze basirte Ethik in systematischer Weise auszuarbeiten, die Unmöglichkeit empfunden werden, die alte Tawakkul-Lehre in der Weise, wie dieselbe in der Lebensführung im Sinne der Şûfis bethätigt werden sollte, gegenüber den wirklichen Erfordernissen des sittlichen Lebens, sowie auch vom Gesichtspunkte der muhammedanischen Religion, zu sanctioniren.

Namentlich sind es zwei Punkte, die einen ernsten Widerspruch hervorriefen.

Die Frage, ob der mutawakkil in einer Krankheit Heilmittel anwenden solle, war für die şûfische Theorie negativ entschieden durch die Thatsache, dass das Heilmittel ein سيب sei, der Gottvertrauende aber sich eines solchen unter allen Umständen entschlagen müsse. Dass solche Anschauungen in der alten Zeit des Islam nicht ungewöhnlich waren, könnte aus einem Hadîth gefolgert werden, in welchem, freilich auf gleicher Stufe mit abergläubischem Zauberspuk, das Anwenden des Glüheisens dem Gottvertrauen entgegengestellt wird.² Als Widersetzlichkeit gegen den vorherbestimmten Rathschluss Gottes betrachtet der Kâdî Ibn Surejh die von den Aerzten angerathene Amputation der Hand des omajjadischen Statthalters Zijâd ibn abîhi. „Dein Lebensunterhalt ist festgesetzt und deine Lebensgrenze vorherbestimmt; ich missbillige es, dass du, wenn dir noch ein Rest von Leben bestimmt ist, ihn mit abgeschnittener Hand

locken der 'Aliden (ihr vornehmes Geberden) und die Flickklappen der Şûfi's (aus ihnen blickt ihre Eitelkeit heraus), Gemâl al-dîn al-Kazwîni (Kairo 1310), Mufid al-'ulûm wa-mubîd al-humûm 176.

¹ Vgl. Dam., II, 119 ult.: *وبها أفتى بعض فقهاء بيت المقدس*

² Buch. Rikâk, Nr. 21, Tibb., Nr. 17: Diejenigen, die ohne frühere Abrechnung in das Paradies eingehen: *هم الذين لا يسترقون ولا يتطهرون ولا يكتوون وعلى ربهم يتوكلون*

verlebest.¹ Im II. Jahrhundert wird besonders Ḥasan b. Zījād al-Lu'lu'ī (st. 209), Genosse des Abū Ḥanīfa, als Vertreter der Lehre genannt²: ان التداوى لا يجوز لانه يمنع التوكل. Aus dem IV. Jahrhunderte haben wir eine Nachricht von einer in Persien sehr verbreiteten Richtung, deren Anhänger jede ärztliche Hilfe verpönten. An ihrer Spitze stand der christliche Philosoph Abu-l-chejr b. Bâbâ b. Behnâm, merkwürdigerweise selbst ein medicinischer Schriftsteller, durch dessen Lehren selbst der Pöbel gegen die Aerzte aufgehetzt wurde. Um ein Heilmittel gegen Kopfschmerz befragt, gab Abu-l-chejr dem Patienten den Rath, sein Werk, in welchem er gegen die Heilkunde zu Felde zieht, unter das Kopfkissen zu legen und im Uebrigen auf Gott zu vertrauen, der ihn heilen werde.³

Für den sunnatreuen Muhammedaner war diese Anschauung unso bedenklicher, als die Ḥadîth-Bücher voll sind von Nachrichten aus der alten Zeit des Islam, aus welchen man erfahren konnte, dass der Prophet und seine Genossen in ihren Krankheiten die Mittel der Heilkunst und des Aberglaubens in Anwendung brachten. ‚Der die Krankheiten gesendet hat, — sagt man — hat auch Heilmittel gegen dieselben gesendet.⁴ In den Tawakkul-Kapiteln der Systematiker finden wir denn auch in der Regel weite Ausführungen über das ‚Unterlassen der Anwendung von Heilmitteln‘ تترك التداوى, in welchen aus der Unterscheidung der verschiedenartigen Intention bei der Anwendung der Heilmittel, sowie durch Distinctionen zwischen den Heilmethoden selbst Argumente für die Ausgleichung

¹ Weitläufiger, Ibn Challikân, Nr. 289.

² Bei 'Alī al-Kāri, Commentar zum Musnad Abi Ḥanīfa (Lahore 1889) 293. Dieselbe Lehre wird den *غلاة الصوفية* zugeschrieben, Nawawī zu Muslim v, 42; jüdische Parallelen, L. Löw, *Gesammelte Schriften* III, 370 ff.

³ Ibn Abi Uşejbi'a, I, 323. Es ist jedoch kaum glaublich, dass die dem Ġāhiz zugeschriebene Schrift *في نقض صناعة الطب* gegen welche der medicinische Gelehrte Abū Bekr al-Rāzī eine Polemik schrieb (Ibn Abi Uşejb., I, 316), *an attack against medical aid* (H. HIRSCHFELD, *JRAS.* 1899, 178) zum Gegenstand hat. Sie richtete sich wohl eher gegen die Methoden der medicinischen Kunst und die Moralitäten ihrer Uebung, als gegen das Princip der ärztlichen Hilfeleistung.

⁴ Muwaṭṭa', IV, 157: انزل الدواء الذي انزل الادواء.

dieses Erfordernisses mit dem alten Tawakkul-Begriff begründet werden.¹

Die zweite Frage, deren Bearbeitung zur Zurückweisung der alten Šūfi-Lehren führte, bezieht sich auf die Anschauung der Šūfis über den Erwerb (كسب). Wenn die Leute, die hochmüthig vorgaben, ihre Nahrung unvermittelt von Gott zu erhalten, auf jedes Gewerbe mit andächtiger Verachtung herabblickten, so sagte ihnen bereits im III. Jahrhunderte der asketische Prediger Jahjâ b. Mu'âd aus Rejj, dass sie ja selbst mit ihren Derwischkleidern, mit ihrem Gerede über Weltverachtung nichts anderes thun als Handelsbuden halten, um ihre Waare an den Mann zu bringen.² Man konnte sich nicht verhehlen, dass der im Zusammenhang der Tawakkul-Lehre verkündeten Verachtung des thätigen Erwerbes, namentlich des Handwerkes, gewichtige Daten aus dem Leben der frömmsten Muhammedaner, ja sogar der ‚Genossen‘ entgegenstehen. Solche Bedenken brachten die vermittelnden Theoretiker ins Schwanken und ihre Unentschlossenheit kommt in ganz sonderbarer Form schon in folgendem alten Spruche³ zum Ausdruck: *من طعن على التكتسب فقد طعن على السنة ومن طعن في ترك التكتسب فقد طعن على التوحيد* ‚Wer gegen die Beschäftigung mit dem Erwerb Einwürfe macht, lehnt sich gegen die Sunna auf; und wer gegen die Unterlassung des Erwerbes Einwürfe macht, lehnt sich gegen das Einheitsbekenntniss auf‘.

Und in der That bleibt diese Frage einer der schwierigsten Stoffe der Šūfi-Wissenschaft, um welche sich die Systematiker seit dem IV. Jahrhunderte herumdrücken und deren Widersprüche sie durch feingesponnene Distinctionen auszugleichen gezwungen sind. Durch keine andere Frage wurden sie nur annähernd ähnlich in die

¹ Kût al-ḡulûb, II, 21 ff. Ihjâ', IV, 277 ff.: *بيان الرد على من قال تسرك* التداوى افضل بكل حال.

² Kušejrî 100, 18: *ليس الصوف حانوت والكلام في الزهد حرفة*.

³ Kût al-ḡulûb, II, 6 Mitte; gleichlautend bei Gazâlî, Ihjâ', IV, 258 von Sahl (b. 'Abdallâh al-Tustarî, st. 273 oder 283) angeführt.

⁴ Kušejrî 100, 22: *في الحركة*.

⁵ Kušejrî: *في التوكل*.

⁶ Kušejrî: *ايمان*.

Enge getrieben.¹ Nicht umsonst nennen sie die consequente Durchführung des ‚Gottvertrauens‘ einen schlüpfrigen Weg sowohl für die gemeinen Leute als auch für die Auserwählten. Sie geben zu, dass auf den niedrigen Stufen das tawakkul mit dem Streben nach Erwerb verbunden werden könne und dass man nur stufenweise vordringen könne in der Bethätigung der Erkenntniss, dass thätiges Suchen nach den Mitteln des Lebensunterhaltes ein Eingriff in die ausschliessliche Wartungssphäre Gottes ist.² Al-Ġazālī, der in der mystischen Vertiefung des Tawakkul-Begriffes weiter vordrang, als irgend einer der Vorgänger, polemisiert wiederholt in scharfer Sprache gegen den Missbrauch, den der Šūfismus, dem er doch auch selbst anhing, mit der thätigen Anwendung dieses Begriffes treibt. ‚Mancher von ihnen — sagt er — treibt Genügsamkeit und Gottvertrauen, indem er in Wüsteneien eindringt ohne für Nahrung zu sorgen, unter dem Vorwande, dass er damit sein Gottvertrauen bethätigt. Er weiss nicht, dass dies eine willkürliche Auffassung ist, die unsere Altvordern und die Genossen des Propheten nicht billigten, obwohl sie doch in das Wesen des Gottvertrauens besser eingeweiht waren. Sie sahen sich mit Nahrungsmitteln vor und waren dabei mutawakkilūn. Diese hingegen lassen wohl die Nahrung zu Hause, vertrauen aber trotzdem (nicht auf Gott, sondern) auf irdische Mittel.‘³ ‚Unwissende Leute

¹ Z. B. die Abhandlung darüber im Kūt al-Kulūb, II, 15 ff.

² ‚Abdallāh al-Anṣārī al-Ḥarawī (st. 481), Manāzil al-sā‘irīn (Handschriften der Wiener Hofbibliothek, N. F., Nr. 292^a), fol. 20^b: وهو من اصعب منازل العامة عليهم وأوهى سبيل عند الخاصة لأن الحق قد وكل الأمور كلها الى نفسه وأياس (أويس) (Handschrift) العالم من ملك شىء منها وهو على ثلاث درجات كلها تسير مسير العامة، الدرجة الاولى التوكل مع الطلب ومعاطاة السبب على نية شغل النفس ونفع الخلق وترك الدعوى، والدرجة الثانية التوكل مع إسقاط الطلب وغش العين من السبب اجتهادًا فى تصحيح التوكل، الدرجة الثالثة التوكل مع معرفة التوكل التازعة الى الخلاص من علة التوكل وهو ان نعلم ان ملكة الحق تعالى للأشياء ملكة غيرة لا يشاركه فيها مشارك فيكل شركته اليه فان من ضرورة العبودية ان نعلم ان الحق هو مالك الأشياء وحده‘.

³ وهذا ربما يتحرك الزاد وهو متوكل على سبب من الاسباب: Ijzā, III, 383: واثق به

meinen, die Bedeutung des tawakkul liege im Vermeiden des thätigen Erwerbes und des Sinnens über die Mittel desselben; darin, dass sie wie ein weggeworfener Lappen auf der Erde kauern und wie das Fleisch auf dem Hackbrett unthätig hingestreckt sind. Aber alles dies ist im religiösen Gesetz verboten.¹ Nicht die Sorge um die materiellen Mittel des Lebens sei verboten; hat ja auch der Prophet für seine Zehrung gesorgt, so oft er eine Reise vorhatte; verboten ist nur, dass man ‚sein Herz daran hänge und das Gottvertrauen vernachlässige‘ — so sagt er in einem Werke, das er dem Ihjâ folgen liess.²

Diese theologische Schule kam dann folgerichtig bald bei dem Lehrsatze an, dass das Beanspruchen der ‚Mittel‘ (asbâb) das tawakkul überhaupt nicht aufhebt.³

Bei dieser Zersetzung des ursprünglichen Tawakkul-Begriffes ist es nicht auffallend, dass der Name Mutawakkilûn aufhört, eine specielle Bezeichnung für Şûfi's zu sein.

¹ Ibid., iv, 253.

² Bidâjat al-hidâja 47 unten: *وَأَمَّا حَرَامُ تَعْلِيْقِ الْقَلْبِ بِالزَّادِ وَتَرْكِ التَّوَكُّلِ*.

³ *Hajât al-ḳulûb*, II, 152: *إِنَّ السَّبَبَ لَا يَنْفَى التَّوَكُّلَ*.