

Kult.-foly. 0.192

DER ISLAM

ZEITSCHRIFT
FÜR GESCHICHTE UND KULTUR
DES ISLAMISCHEN ORIENTS



HERAUSGEGEBEN

VON

C. H. BECKER

MIT UNTERSTÜTZUNG DER
HAMBURGISCHEN WISSEN-
SCHAFTLICHEN STIFTUNG



VIERTER BAND

MIT 11 ABBILDUNGEN UND 1 TAFEL

STRASSBURG 1913
VERLAG VON KARL J. TRÜBNER

HAMBURG: C. BOYSEN

Al-Husejn b. Manşūr al-Hallāğ.

Unter den Momenten des erfreulichen Fortschrittes, den unsere Islamwissenschaft aus den jüngsten Jahren verzeichnen kann, darf an hervorragender Stelle die geschärfte Einsicht erwähnt werden, die uns in das Wesen und in die Entwicklung des Ş ū f i s m u s immer mehr ermöglicht wird. Während wir vor noch nicht langer Zeit auf die » T h e o s o p h i a P e r s a r u m p a n t h e i s t i c a «, wie sie 1831 THOLUCK, der erste wissenschaftliche Erforscher dieses historischen Elementes des Islam, bezeichnete, nicht viel mehr als gleichsam aus der Vogelperspektive blickten und uns auf Grund ihrer literarischen Erzeugnisse und ihrer praktischen Betätigung eine allerdings nicht unzutreffende Vorstellung von ihrem Durchschnitt, von den allen ihren Kundgebungen g e m e i n s a m e n Motiven und Tendenzen bildeten, wird uns jetzt die Differenzierung des Ş ū f i s m u s, nach seinen verschiedenen Entwicklungsschichten, nach den Wirkungen der Bestrebungen und Lehren seiner hervorragendsten Meister, die in entscheidenden Zügen der ş ū f i s c h e n Begriffswelt zuweilen untereinander wesentliche Varietäten aufweisen, immer näher gebracht. Auch auf dem Gebiete des Ş ū f i s m u s können wir jetzt tiefer in die den Anfängen nahe stehende Literatur blicken, als uns dies der bisher zugängliche Apparat möglich machte.

Namentlich sind es zwei unserer Fachgenossen, denen wir in der Förderung dieses Fortschritts viel verdanken: der Cambridger Professor REYNOLD A. NICHOLSON und der französische Gelehrte LOUIS MASSIGNON. Die jüngste Veröffentlichung des letzteren ¹⁾ ist die Veranlassung gegenwärtiger Anzeige.

M. hat sich zur Aufgabe gesetzt, die Lehre und Wirkung des zu Bagdad 309/922 unter der Beschuldigung der Blasphemie grausam hingerichteten Ḥ a l l ā ğ auf Grund der authentischen Daten seiner Selbstbezeugung darzustellen. Während der letzten vier Jahre hat er in wertvollen Vorstudien einige spezielle Punkte seines umfassenden Forschungsgegenstandes behandelt. In den *Mélanges Derenbourg* (1909) untersucht er die nach der Passion des Ḥ a l l ā ğ hervorgerufenen Richtungsverschiedenheiten unter seinen Anhängern; in *Revue de l'Histoire des Religions* 1911. LXIII 195—207 legt er die doketistischen Gesichtspunkte der *Ḥ a l l ā ğ i j j a* dar und erforscht fernere Anknüpfungen für dieselbe; die *Leser d i e s e r* Zeitschrift (III 248—257) konnten hier seinen Athener Kongreßvortrag über Sinn, Tragweite und verschiedene Deutungen des dem Ḥ a l l ā ğ zugeeigneten und so übel vermerkten Dictum *Ana al-ḥ a ḳ ḳ* kennen lernen. Auch das vorliegende Werk wird als Vorarbeit für eine demnächst erscheinende Ḥ a l l ā ğ-Monographie vorgelegt. Uns freilich erscheint sie auch an sich als selbständig abgeschlossene Studie über die Lehren dieses wunderbaren (die Schüler selbst nannten ihn *al-ṣ e j k h a l-ḡ a r i b*) Mannes. Was wir bisher über ihn wußten, ist außer den betreffenden, nicht eben erschöpfenden Artikeln in den Ş ū f i -Biographien und den apologetischen Exkursen über sein von der Orthodoxie verfehmtes *Ana al-ḥ a ḳ ḳ* zumeist auf die Nachrichten der Historiker gegründet, die in mehr oder minder ausführlicher Weise bei Gelegenheit der Jahresnotierung seiner Hinrichtung einige Allgemeinheiten über seine Selbstglorifizierung mitteilen und dieselbe im besten Falle mit einigen ihm zugeschriebenen mystischen Versen belegen. Solche Gedichtchen scheinen auch in weiten Kreisen Popularität erlangt zu haben. Als Zeichen dafür können wir die Tatsache erkennen, daß eins dieser poetischen Stücke, dasselbe, das auch im *Arṭ* ed. DE GOEJE 106—107 von ihm angeführt wird, in einer *Genṣah*-Handschrift in h e b r ä i s c h e r Transskription anonym vorhanden ist (JQR. XV 180, vgl. *ibid.* 528).

¹⁾ *Kitāb al-Tawāṣiṭ* par al-Ḥ a l l ā ğ Texte arabe publié pour la première fois d'après les Manuscrits de Stamboul et de Londres avec la version persane d'al-Baqli, l'analyse de son commentaire persan, une introduction critique, des notes et trois indices, par LOUIS MASSIGNON (Paris, P. Geuthner, 1913) XXIV + 223 SS. gr. 8°.

Zu allererst erhalten wir durch MASSIGNON die Möglichkeit, in ein zusammenhängendes schriftstellerisches Produkt des Ḥallāğ Einblick zu nehmen und daraus einen unmittelbaren Eindruck von seiner mystischen Lehre zu gewinnen. M. hat mit eiserner Ausdauer alle Reste aufgesucht, die an Reden, Briefen, mystischen Dichtungen und sonstigen Kundgebungen des Ḥallāğ in arabischem Original oder in persischer Übersetzung Baḳlī's (st. 606/1209), in dessen Werken sie erst entdeckt werden mußten, mühsam aufzustöbern waren. Die Mitteilung dieser Reliquien des Corpus Ḥallāgianum hat M. für seine spätere Monographie zurückgelegt. Den Kern des vorliegenden Bandes bildet die Ausgabe und Erklärung eines der merkwürdigsten Produkte des Ḥ., des *Kitāb al-Ṭawāṣīn*. (so genannt nach den an der Spitze dreier Koransuren stehenden, als mystisch betrachteten Buchstaben Ṭā-Sīn), in welchen sich Ḥ. in 11 Abschnitten über die zentralen Lehrstücke seiner mystischen Weltanschauung ausspricht. Außer einer Hschr. des arabischen Originals im British Museum, in der M. das *Ṭawāṣīn*-Buch erkannte, ist es ihm geglückt, in einer Stamtuler Hschr. der *Saḥījjāt* des Baḳlī ein Kapitel zu entdecken, das eine im Verhältnis zum arab. Original nicht ganz lückenlose persische Übersetzung und Interpretation dieses Werkes des Ḥallāğ enthält. Um die Edition dieser beiden Texte (9—79) gruppieren sich die gründlichen und scharfsinnigen Erörterungen des Verf. Nach seinem Nachweis von 17 Zitaten aus diesem Werke seit dem 4. Jahrh. d. H., die sich in den von M. bearbeiteten Texten wiederfinden, kann an der Authentie der auch durch Baḳlī kontrollierbaren *Ṭawāṣīn*-Schrift nicht gezweifelt werden, wenn auch die Annahme gelegentlich durch Anhänger des Ḥ. geschehener kleinerer Einschübe nicht vollends ausgeschlossen ist.

Wir glauben uns keiner Überschätzung schuldig zu machen, wenn wir unserer Bewunderung dafür Ausdruck geben, was M. in der Erklärung dieses von Rätseln überströmenden Buches (»das Zend und Pāzend der mit Gnade erfüllten Seele« nennt es Baḳlī, S. 107) geleistet, das er durch seine Vertiefung in dieses uferlose Gedankenmeer dem Verständnis näher gebracht hat (125—199). Er hatte wohl an persischen Kommentare Baḳlī's, den er zur Erklärung benutzt (79—108), einige Hilfe; jedoch die verschlungene Exposition dieses mystischen Erklärers hat nicht weniger Schwierigkeiten zu überwinden gegeben als die exaltierte Sprache seiner Vorlage selbst, die — wie mir scheint — zuweilen auch die Grenzen des arabischen Wortvorrats überschreitet, um in jene Ausdrucksart zu verfallen (die Ṣūfis selbst bezeichnen sie als *سرپائیة*)¹⁾, die jenseits der lexikalischen Überlieferung liegt. Die Ṣūfi-Ṭabakāt enthalten manche Beispiele solcher mystischen Unsprache (vgl. ZDMG. XXVI 771—775; *Nöldeke-Festschrift* 319); auch Ḥallāğ, *Ṭawāṣīn* VI, 32, XI 22 läßt sich zu solcher Glossolalie hinreißen.

Man erwarte nicht, daß wir nach Anleitung M.s hier einen Abriß auch nur der Grundlehren, zu denen die Schwärmerci Ḥallāğ's führte, folgen lassen. Dafür

¹⁾ Ibn 'Arabī, *Tāğ al-rasā'il* (in *Mağmū'at al-rasā'il*, ed. Ṣabri al-Kurdi, Kairo 1328) 556, 7 *لعوة سرپائیة خرساء*; *وإن نظرت في أشاراتها قلت سرپائیة خرساء*; 564, 1 *لعوة سرپائیة* 626, 5 v. u. *فاسمع الروم السرپائیة*. Vgl. Kettānī, *Saḥat al-anfās* (Fes 1316) II 198 s. v. 'Abdal-'Azīz al-Dabbāğ; dieser verkehrte mit einem Aḥmed b. 'Ubejd *وكان غوثًا وهو الذي علمه اللغة السرپائیة بعد اجتماعه به Allāh al-Miṣrī سنة خمس وعشرين في نحو شهر وهذه اللغة قال في الابريز أنه لا يعرفها إلا الغوث والاقطاب السبعة الذين هم تحته قال وعلمها له سيدي أحمد المذكور لعلمه بآته سيصير قطبًا فآته تقطب بعده ألا يقليل*

muß ich auf das Buch selbst verweisen, das jedem, der an der islamischen Mystik interessiert ist, reichen Ertrag bringt. Ḥallāg leistet die anschaulichste Vergegenwärtigung der Synthese zweier scharf gegensätzlicher Anschauungen; einerseits der von der schroffsten Transzendenz, ja sogar der intellektuellen Unerreichbarkeit der Gottheit (S. 188. 192), andererseits der von der Infusion ihres Geistes in den menschlichen Geist, wodurch der Träger des letzteren dazu gelangt, eine Vergegenwärtigung des ersteren zu werden. Nicht, wie bei gewöhnlichen Ṣūfīs, wird durch die Abstreifung der Persönlichkeit das Aufgehen in die Gottesidee angestrebt; oder wie in der *Conjunctio (ittiṣāl)* des Ibn Rōšd von der Möglichkeit des Eingehens des individuellen Geistes in den Weltintellekt gesprochen. Der Fall des Ḥallāg zeigt eben einen umgekehrten Vorgang. Der auf die höchste Stufe emporgestiegene menschliche Geist nimmt den göttlichen Geist in sich ein: ein erhöhter Seelenzustand, der den, der ihn erlebt (und Ḥallāg hatte die Sicherheit davon in seinem Bewußtsein), zum Ausruf *ana al-ḥakk* befähigt. Letzteres; *ḥakk* ist nicht im Sinne des Gottessynonyms (es ist sonst einer der 99 *asmā ḥusnā*) gemeint; M. hat die Evolution dieses Begriffes S. 174 (und öfters, vgl. Index s. v.) dargestellt. Die Ṣūfīs lehnen ihre verschiedenartigen Theorien über diesen Begriff zumeist an ihre Exegese zu Sure 24 V. 25 an. Daran möchte ich die Notiz anknüpfen, daß auch in einem ganz trocken grammatischen Texte aus dem 6. Jahrh. d. H. die Bezeichnung Gottes als *حقّ الخلق* anzutreffen ist (Anbarī, *Kiṭāb al-inṣāf fī masā'il al-chilāf*, ed. GOTTHOLD WEIL 199, 10).

Dies Einströmen des göttlichen Geistes in den menschlichen, wodurch der begnadete Mensch »zum Zeugen wird, den Gott erwählt um ihn gegenüber aller übrigen Kreatur zu vergegenwärtigen« (S. 175), ein Hochgefühl, dem Ḥallāg in den aufs höchste gestimmten Tönen jubelnder Exaltation in dem am Vorabend seiner Hinrichtung gesprochenen Gebet (M. teilt es in fünf Versionen mit, S. 201—208, mit Übersetzung) Ausdruck gibt, steht für ihn nicht im Widerspruch mit den äußersten Forderungen des *tanzīh*. Es wird uns Profanen schwer, zu begreifen, wie die Ausgleichung dieses Widerspruchs, der in verschiedenen Formeln durch den gesamten Ṣūfismus zieht (vgl. hier III 251), von den Lehrern desselben verstanden wird. Ihr *tanzīh*-Begriff ist im allgemeinen ein anderer als der der philosophischen Spiritualisten. Wie die Ṣūfīs überhaupt stets darauf Gewicht legen, daß ihre Wahrheiten nicht Ergebnisse spekulativer Arbeit, sondern intuitiver Selbstvertiefung sind (vgl. meine *Vorlesungen* 172 f. und besonders noch die *Rubā'ijjāt des Abī Sa'īd ibn abi-l-Chejr* nr. 291. 364. *Journal of the Asiat. Soc. of Bengal* VII 654. 663), so ist auch ihr *tanzīh*-Begriff von dem der Rationalisten grundsätzlich verschieden. Ich möchte den

Spruch bei M. 187, unten, in diesem Sinne anders deuten als ihn M. versteht: *المعتزلة تزعموا*

الله من حيث العقل فاختصموا والصفوية تزعموا الله من حيث

فاصدبوا العلم; nicht »Les mo'tazilah ont poussé le t. jusqu'à retirer à Dieu l'intellect — et ils ont péché en cela; les soūfiyah ont poussé le t. jusqu'à retirer à Dieu la science et en cela ils ont vu juste«, sondern: »Die Mu'taziliten haben das *tanzīh* Gottes aus Vernunftgründen erschlossen und sind dadurch in die Irre geraten; die Ṣūfīs haben das *tanzīh* Gottes aus (intuitivem) Wissen (*ilm* die höchste Wissenschaft, höher als *ma'rifa*, S. 194) erkannt und haben dadurch das Richtige getroffen«. Die Stufen im Vordringen zur höchsten Erkenntnis sowie andere mystische Vorgänge hat Ḥallāg in den *Tawāsūtīn* durch geheimnisvolle geometrische Figuren veranschaulicht; M. gibt hierfür östliche und westliche Parallelen (S. 166), wozu noch die Darstellung des neuplatonischen Emanationsprozesses in den *dawā'ir wahmijja* des Ibn Sīd al-Baṭaljūsī (st. 521/1127) (hebr. Übersetzung ed. KAUFMANN) hinzugefügt werden könnte.

In den dem Texte und der Erklärung der *Tawāsīn* beigegebenen Exkursen hat M. eine Fülle von wichtigen Gesichtspunkten für das Verständnis der Formeln des Ḥallāḡ (*huwa huwa* u. a.) und der islamischen Mystik im allgemeinen eröffnet. Überraschend ist der Nachweis des Zusammenhanges der mystischen *Mutakallim*-Schule der *Sālimijja*, über die erst in jüngster Zeit wiederholt, freilich in tastender Weise, gehandelt wurde (ZDMG. LXI 73 ff. LXV 365, JRAS. 1912, 573 ff.) mit den Lehren des Ḥallāḡ, sowie die Zuweisung des Verfassers des *Kāf al-kulūb* zu jener Schule (s. die Stellen im Index s. vv.), wodurch ganz neues Licht für das Verständnis des Standpunktes des *Abū Ṭālib al-Mekki* gewonnen ist. Überaus wichtig ist der Nachweis christlicher Anknüpfungen des Ḥallāḡ (*lāhūt* und *nāsūt*, zwei Naturen, S. 131), sowie die Erklärung der in den *Tawāsīn* wiederholt vorkommenden Rechtfertigung des *Iblīs* in seiner Weigerung, dem Adam die Prostration zu leisten, und des Pharaos in seiner Selbstvergötterung; eine auch späteren ṣūfischen Schulen eigentümliche Anschauung (die Nachweise S. 173 ff.), die ihnen von der Orthodoxie als eine ihrer ketzerischen Verirrungen vorgeworfen wird. In einer Streitschrift des *Ibn Tejmijja* (*al-Furkān bejna-l-hakik wal-bāfil*, in der größeren *Maḡmūʿat al-rasāʾil*, Kairo 1324, I 146) wird eine Episode über die Pharaoverehrung der Ṣūfileute erzählt (vgl. ZDMG. LII 548).

Ein hervorragender Vorzug der Arbeitsmethode MASSIGNON's besteht in der staunenswerten Fülle des Quellenapparates, den er für die Darstellung seines Untersuchungsgegenstandes sammelt und mit kritischem Blick verwertet. Abgesehen von den europäischen Bibliotheken hat er z. B. die Handschriften der entlegensten Stambuler Bücherschätze durchforscht, um aus der Ḥallāḡtragödie zeitlich nahestehenden Werken Daten über Leben und Lehren des Märtyrers zu erreichen, die Rätsel seiner Lehre aufzuklären und die aus derselben hervorgegangenen ṣūfischen Richtungen (Ḥallāḡijja) nach ihren Varietäten zu kennzeichnen. Der Reichtum dieses Apparates wird erst in der noch ausstehenden Monographie voll zur Geltung kommen; er kommt jedoch selbstverständlich bereits vorliegender Schrift zugute, und von seiner Fülle kann uns beispielsweise der auf S. 178 angedeutete Quellschatz eine Ahnung geben. M. hat im Laufe dieser Studien wichtige ṣūfische Quellenwerke zu allererst verwertet. Wir nennen außer den Werken des *Kalābādī*, *al-Ḥakīm al-Tirmidī*, *Ibn Bāḡūjah*, *Baklī* u. a. vorzugsweise den nur noch in einer einzigen Stambuler Hschr. vorhandenen Korankommentar des *Sulamī* aus *Nisābūr* (st. 412/1021), vielleicht das älteste umfassende ṣūfische *Tafsīr*werk, das für die Kenntnis der ṣūfischen Lehren und ihrer Anpassung von großer Wichtigkeit ist und von M. in fruchtbarer Weise verwertet wurde. Es sollte doch trotz des üblen Leumundes, mit dem es von der Orthodoxie behaftet wurde (S. 110, n. 1., vgl. JRAS. 1912, 584, Anm. 5 v. u.), durch eine orientalische Druckerei zugänglich gemacht werden. Wie wir aus den vorläufigen Verweisungen M.s erschen, wird seine Ḥallāḡ-Monographie eine Bibliographie von mehr als tausend Nummern umfassen.

Wir gestatten uns zum Schluß noch einige wohl nur geringfügige Additamenta zu dem reichhaltigen Material des Verf. hinzuzutun:

S. 128. Über die Streitfrage: Präexistenz (قَدِيمُ الْخُرُوفِ) oder Erschaffensein der Buchstaben und die dogmatische Motivierung der verschiedenen Stellungnahme in dieser Frage, s. REJ, L 188 ff. und meine Anmerkung zu *Kitāb maʿānī al-naḥs* S. 26*; vgl. noch *Jāfiʿī*, *Raud al-raḡāʾim* (Kairo 1297) 328 unten.

S. 129, Anm. 2. *Gazālī* führt die Tradition mit dem Text *علي صورته* an (*Miškāt al-anwār*, Kairo 1322, 7, 8); im selben Traktat 34—35 setzt er jedoch als einzig richtige Lesart *علي صورة الرحمان* voraus und knüpft mystische Erwägungen an dieselbe an.

S. 136, Anm. 2. Die Frage über Präexistenz oder Erschaffensein des *rūh* wird von Ibn Kaǰǰim al-Ġauzija, in seinen *Kitāb al-rūh* (ed. Haidarabad) 249 ff. mit Angabe der einander entgegenstehenden Meinungen eingehend behandelt. Unter den Bekennern der ersteren Ansicht (قدم) wird Ibn Ḥazm erwähnt. Dahabi, *Mizān al-i'tidāl* (ed. Lucknow 1884) I 36 s. v. Ahmed b. Tābit al-Ṭarķi: كان يقول الروح قديمة على رأى جهال الخنازلة. Eine interessante Nachricht darüber bei Jāfi'i I. c. 329 unten.

Das Verzeichnis S. 222 könnte noch um einige Kleinigkeiten vermehrt werden; doch dies kann getrost jedem Leser überlassen bleiben. Das der Behandlung der Texte beigegebene Glossar der termini technici und der selteneren Wörter (110—123) ist ein nützlicher Beitrag zur Kenntnis der Šūfīsprache, die ja in den Lexicis nur mangelhaft in Betracht gezogen ist.

Die in diesem Buche in so origineller Weise aufgezeigten neuen Gesichtspunkte lassen uns ahnen, welche erfreuliche Bereicherung die Geschichte des Šūfismus auf Grund der von MASSIGNON erschlossenen Materialien von ihm zu erwarten hat.

I. Goldziher.

Islamisches und modernes Recht in der kolonialen Praxis.

Im folgenden veröffentliche ich ein Gutachten, das ich für ein ostafrikanisches Gericht erstattet habe, da es sich mit allgemein interessierenden Fragen beschäftigt. Dem Fachmann wird zwar sachlich nichts Neues geboten, doch dürfte der Versuch, die Stellung des islamischen Rechtes im modernen Rechte zu präzisieren, manche Theoretiker wie Praktiker interessieren.

Gutachten

in Sachen N. N. gegen X. Y. über die strittige Behauptung der Parteien,

1. daß nach dem Rechte der Sultane von Zanzibar dem regierenden Sultan die Verfügung über das Krongut oder Staatsgut durch Verkauf oder Schenkung usw. entzogen war oder nicht zustand;
2. daß alles Vermögen, welches die regierenden Sultane mit den Einnahmen aus Zoll- oder sonstigen Steuererträgen durch Kauf usw. erwarben, Kron- oder Staatsgut wurde.

Die Beurteilung dieser Behauptungen hängt ab von der Vorfrage: »Welches Recht war für die Sultane von Zanzibar maßgebend?« Diese Frage ist nicht einfach mit der Antwort: »das islamische bzw. ibaditische Recht« gelöst; denn das Sultanat Zanzibar war kein Rechtsstaat, in dem das islamische Recht als autoritative Rechtsnorm der Gesetzkodifikation irgendeines europäischen Staates entsprach. Die Lage war viel primitiver und erscheint gerade deshalb für unser an europäische Rechtsverhältnisse gewöhntes Urteil nicht ohne weiteres durchsichtig. Vor allem wird man sich hüten müssen durch Übertragung europäischer staats- und privatrechtlicher Begriffe und Termini, wie Krongut, Vor- und Nacherben usw. auf orientalische Verhältnisse den wahren Sachverhalt zu verschleiern und zu verwirren.

Grundlegend für die Beurteilung der Rechtslage ist die richtige Stellung zum islamischen Recht, der *Scherī'a*. Durch die unglückliche Verdeutschung »islamisches Recht« bekommt die *Scherī'a*, die richtiger als »Pflichtenlehre« zu übersetzen ist, den Charakter einer normativen Gesetzsammlung wie Deutsches oder Römisches Recht, die aus dem