

Ueber die Risalet des Koschairi.

U e b e r d i e R i s a l e t

d e s

K o s c h a i r i .

V o n

Hrn. geistl. Rath und Professor Allioli.

RV 0005 37421

1106 072

Ueber die Risalet des Koschairi.

Unter den arabischen Handschriften der hiesigen königl. Sammlung befindet sich eine, welche rücksichtlich ihres Inhalts sowohl als ihrer Seltenheit gleich wichtig ist. Sie enthält eine Abhandlung über den Ssufismus der Moslemin, verfasst von Koschairi, mit einem Comen-tare darüber von Sakarja Ansari. Wenn dieser Gegenstand an und für sich schon viel Anziehendes für die Forschung hat, indem gerade die neuere Zeit es sich ernstlicher zur Aufgabe gemacht hat, die orientalisch - moslemitische Mystik ihrem innern Wesen und ihren äussern Gebilden nach in nähere Untersuchung zu ziehen, so dürfte eine genauere Kenntniss des oben bezeichneten Werkes auch noch aus dem Grunde interessant seyn, weil es ein Schatz ist, der in den Handschriftensammlungen von Europa nicht zum zweitenmale gefunden wird, wenn man nur die Bibliotheken Konstantinopels ausnimmt, wo es in mehreren Abschriften vorhanden ist. Dieser Seltenheit wegen konnte die Handschrift von den Gelehrten, die in der neuesten Zeit über orientalische Mystik schrieben, von v. Hammer, v. Sacy, Tholuk nicht benützt werden, und diess scheint eine Aufforderung mehr zu seyn, selbe ans Tageslicht zu bringen, und zu zeigen, wie eine genauere Einsicht in dieselbe die Wissenschaft weiterzufördern im Stande sey.

Was die äussere Geschichte der Handschrift betrifft, so scheint die Erwerbung derselben, für unsere Bibliothek weder in die Periode des Ankaufes der Widmanstadtschen Sammlung, noch in die des Türkenkrieges zu fallen; denn Widmanstadt zeichnete in alle ihm zugehörige Handschriften seinen Namen mit einer Titelangabe des Werkes, und die aus jener Kriegsperiode erbeuteten Handschriften sind dadurch kenntlich, dass die damaligen Besitzer zur Erinnerung an jene böse Zeit erbauliche Bemerkungen beischrieben; unser Manuscript trägt aber keines dieser Merkmale an sich. Dafür steht auf der Kehrseite des ersten Blattes: *Ex libris Caroli Josephi Comitiss Hrzañ ab Harras*. Noch ist eine Familie Harras in Wien, die der orientalischen Literatur vielen Schutz angedeihen lässt, und ein Mitglied derselben hat mehrere Aufsätze in die Fundgruben geliefert. Der in dem Manuscripte genannte Harras ist wahrscheinlich ein älterer Ahnherr dieser Familie, in der sich die Vorliebe für das Studium des Orients fortgeerbt zu haben scheint. Wie das Manuscript aus seinen Händen in die hiesige Hofbibliothek gelangte, ob unmittelbar durch ihn, oder durch eine dritte Hand, ist wohl nicht leicht auszumitteln. Ich will nur noch bemerken, dass auf dem letzten Blatte die Worte *Johann Christian Struve* mit Bleistift geschrieben stehen. Der äussern Beschaffenheit nach gehört das Manuscript zu den vorzüglicheren. Es ist schön und grösstentheils deutlich geschrieben; nur hie und da ist es nachlässiger besorgt, und manchmal fehlen selbst die diacritischen Punkte der Buchstaben. Sonst ist das Ganze theilweise roth und schwarz geschrieben, so dass die schwarze Schrift den Commentar, die rothe den Text der Risalet enthält, welcher nicht fortlaufend gegeben, sondern nur stückweise den Commentar angehängt ist, und gleichsam darin schwimmt. Die Blätter an der Zahl 275 enthalten die ganze Schrift in goldener Einfassung; nur auf dem ersten Blatte befindet sich der Titel in Goldbuchstaben geschrieben mit drei Arabesken Vignetten; das ganze Manuscript ist von Einer Hand geschrieben; nur auf dem, vor dem Titel sich befindlichem Blatte, befindet

sich eine Inhaltsanzeige von einer andern, und sehr schwer lesbaren Hand. Von derselben Hand sieht man einige Worte an den Rand der ersten, zweiten und dritten Seite geschrieben. Sonst ist die Handschrift sehr gut erhalten; wenn man einige Flecken und Wurm-löcher, die sich aber ausserhalb des Textes befinden, ausnimmt.

Der Titel des Manuscriptes ist:

كِتَابُ أَحْكَامِ الدَّلَالَةِ عَلَى تَحْرِيرِ الرِّسَالَةِ

D. i. Buch gründlicher Wegweisung zur nähern Bestimmung der Ri-
salet*). Das Wort Risalet hat zunächst die Bedeutung von Brief,
Sendschreiben, wird aber dann von jeder kürzern, auch wissenschaft-
lichen, Abhandlung gebraucht, und steht hier von der Abhandlung des
Koschairi. Unter dem Titel ist eine Vignette, welche die Bemerkung
trägt, dass das herrliche Exemplar aus Auftrag seiner Excellenz des
Herrn Murad Pascha gefertigt worden sey. Sie enthält die Worte:

بِرِسْمِ خَزِينَةِ الْمَقَامِ الْعَالِيِّ الْكَوْكَبِ الْمُنِيرِ الْإِلَهِيِّ
امِيرِ الْأَمْرَاءِ الْكَرَامِ نِي الْقُدْسِ وَالْأَحْشَامِ خُضْرَتِ مَوْلَانَا
مُرَادٍ بِأَمْرِهِ يَسَّرَهُ اللَّهُ تَعَالَى لَهُ مِنَ الْحَبِيرَاتِ مَا يَشَاءُ

Auf Befehl des Bewahrers der hohen Würde**); des die Nächte er-

*) Nicht wie Flügel (Katalog der Münchner arab., pers. und türk. Handschriften
Wien. Jahrb. 1829 47 B. Nr. 63) gibt: Bestimmungen des Beweises zur nähern

Bezeichnung des Sendschreibens, denn es heisst nicht, أَحْكَامِ الدَّلِيلِ oder

الدَّلِيلِ sondern الدَّلَالَةُ, welches Freitag (Lex. T. II. p. 17) nach Dscheu-
hari ductus viae gibt.

**) Nicht wie Flügel am angeführten Orte (Einl. z. d. Handsch.) gibt: Aus Auftrag

leuchtenden Sternes*), des Emirs der Emire, des Gnädigsten, des Grössten der Grossen, des Hochberühmten, des Gewaltigen, des höchsten Beschützers Seiner Excellenz unsers Herrn Murad Pascha. Gott der Höchste erfreu ihn mit allem Guten, was er wünscht. Auf dem Titelblatte erblickt man noch einige, von der erwähnten andern Hand geschriebene Worte, die, so viel sich abnehmen lässt, den Namen eines spätern Besitzers tragen, wenigstens liest man nicht undeutlich den Namen حافظ أحمد. Derselbe Besitzer hat sich auch zur Bequemlichkeit die obenstehende Inhaltsanzeige des Manuscripts geschrieben. Sie ist sehr fehlerhaft und nachlässig besorgt, daher auch am Rande einige Auslassungen bemerkt werden mussten. Die roth geschriebenen Worte darin zeigen die Kapitel und Abschnitte mit den Zahlen an, wo sie zu finden, die schwarz geschriebenen geben die Inhaltsanzeige der Abschnitte und Kapitel. Dieselbe spätere Hand hat auch auf die zwei ersten Seiten des Textes die Worte geschrieben مَنْ وَقَعَ حُسْرَةً جَلَّمَ Wer ausharrt, erhält Einsicht, wahrscheinlich eine Ermunterung zum Lesen.

Eine Lebensskizze des Koschairs (geb. 376 d. H. 986 — 87 n. Chr.) gab Flügel in seiner Einleitung zu den arabischen Handschriften unserer Bibliothek, wie er sagt, aus handschriftlichen Quellen.

des Schmuckes der erhabenen Herrlichkeit; denn es heisst nicht زينة des Schmuckes sondern deutlich خزينة der Schatzkammer, des Aufbewahrers المقام العالی, welches auch nicht höchste Herrlichkeit, sondern höchster Stand, Würde bedeutet.

*) Nicht wie Flügel angibt: des mit Edelsteinen besetzten helleuchtenden Sternes. Von den Worten, mit Edelsteinen besetzt hat der Text nichts, aber wohl منير الالهي die Nächte beleuchtend.

Ueber den Commentator der Risalet, Sakarja Ansari, gab er keine Auskunft. Da in unserer Manuscriptensammlung sich keines der biographischen und bibliographischen Werke von Mola Jahja, Hadschi Chalifa und Taschköprisa findet, so ist mir eine genauere Nachricht über Sakarja zu geben unmöglich, und ich muss mich mit dem begnügen, was ich in Herbelots Bibliotheque orientale auffinden konnte. Herbelot führt S. 911 einen Al Khadi Zakarja Ben Mohammed Al Ansari einen Aegyptier auf, der 910 d. H. 1504 — 5 n. Chr. starb. Dieses so wie die übrigen Nachrichten, welche Herbelot von Sakarja gibt, stimmen wohl zu den Sakarja unserer Handschrift. Nach Herbelot hat Sakarja verschiedene Werke verfasst. Er führt deren folgende an: den Commentar über das Buch Scharef Algasis betitelt Ildab al Khadi, Pflichten des Richters nach Schafeischen Prinzipien *) — das Buch betitelt Eelam u ehtemam von der Rechtswissenschaft der Moslemin, und das Buch betitelt Alfetawi, Rechtsentscheidungen. Unsern Commentar führt Herbelot nicht an, weil wahrscheinlich ihm unbekannt, seiner Seltenheit wegen. Er ist eine ausführliche Erklärung der Risalet, und begnügt sich nicht den Sinn der schweren Stellen zu erläutern, sondern geht auch in grammatische Analysen ein.

Es ist kein Zweifel, dass unser Sakarja derselbe sey, den Herbelot unter diesem Namen anführt; denn er trägt denselben Vor- und Zunamen, und auch die im Manuscripte bemerkte Abfassungszeit des Commentars stimmt mit dem, was Herbelot von dem Todesjahre seines Sakarja sagt, vollkommen überein. Im Eingange nämlich dieses Manuscripts führt der Schreiber desselben den Commentar mit den

*) Auch nach unserm Manuscript S. 2 ist Sakarja ein Schafei, Anhänger Schafeis. Schafei geb. 150, † 204 d. H. 819 — 20 n. Chr. hat zuerst über das mohammedanische Recht geschrieben das Werk Ossual, Gründe des Mahommedanismus. — Er hatte so viel Ansehen, dass Saladin verbot einem andern Lehrer zu folgen. Einige zogen ihm jedoch Abu Hared Achmed vor, und später entstanden noch andere Sectenstifter. (S. Annal. Mosl. II. p. 129. 666. Saey Pend. N. p. 17.

Worten ein: Im Namen Gottes etc. Es spricht der Scheich, der Imam, der Weise, der ganz einzige Weise, der Doctor, das Verstandes Meer, der ganz einzige Gelehrte, unser Herr und Meister, der Kadi der Kadi, der Scheich der Scheiche des Islams, der Mufti des Menschengeschlechts, der Beleber des Traditionsgesetzes unter den Weisen, die Zierde der Religion und des Staates, Abu Jachja Sakarja, Sohn des Scheichs Mohammed, der ein Sohn Achmeds, der ein Sohn Sakarja's, der Anserite. Der Commentator trägt also den Namen Sakarja und den Beinamen Ben Mohammed Ansari, wie Herbelot sie gibt. Ferner ist gegen das Ende des Manuscripts die Zeit der Vollendung des Commentars das Jahr 893 d. H. gesetzt, welches sich mit dem Todesjahre Sakarjas, nach Herbelot 910 d. H., gut combiniren lässt, denn darnach hätte unser Sakarja, wenn er der des Herbelot war, seinen Commentar 17 Jahre vor seinem Tode vollendet, was keine Unwahrscheinlichkeit enthält. Sakarja selbst gibt über seine Arbeit folgenden Aufschluss S. 2.

Im Namen Gottes etc. Lob sey Gott, der den Weg des Geistes offenbart den Weisen und den Pfad der Frömmigkeit einebnet für die Gottesfürchtigen, der die Blicke der Gerechten richtet auf die Geheimnisse der Weisheit und die Gründe der Religion, der ihnen mittheilt die Geheimnisse des Glaubens, die Lichter des schönen Handelns und Wissens, Gnade und Friede sey über den ersten Gesandten, unsern Herrn Mohammed, und über seine Verwandtschaft, und über alle seine Genossen. — Was aber die Risalet über die Wissenschaft des geistlichen Lebens betrifft, so ist der Verfasser der Imam der Weise, der das äussere Gesetz mit dem innern Leben verbindet, Abul Kasem Abdul Karim Harasin der Koschairite. Weil sich die fleissigen Forscher damit beschäftigen, und der tiefe Sinn derselben einer Erklärung bedarf, so habe ich einen Commentar darüber verfasst, der den Sinn der Ausdrücke des Werkes angibt, die Fragen desselben genauer bestimmt, dessen Beweise deutlicher aus-

einandersetzt, den innern Verstand der Reden gibt und strenge die Begriffe begränzt nach feiner Weise und besonderer Methode, hoffend, damit den Lohn des ewigen Lebens zu erhalten von dem Gnadenstrome unsers Herrn, der der beste Geber ist. Ich bitte Gott, dass er meine Arbeit unschuldig seyn lasse vor seinem erhabenen Angesicht, und sie mir zum gnädigen Verdienst anrechne, dadurch das Paradies zu erhalten. Der angezeigten Beschaffenheit meines Commentars wegen nannte ich ihn: Gründliche Wegweisung zur nähern Erklärung der Risalet. Meine Ausgabe der Risalet stützt sich auf verschiedene Handschriften insbesondere die des Imam Abul Fatch Mohammed ben Merai in Mecca, der sie von Saleh, Saleh von Salehi, Salehi von Nawani, Nawani von dem Verfasser Koschairs nahm. — So Sakarja.

Was Einrichtung und Inhalt des Werkes betrifft, so ist folgendes die Oekonomie desselben.

Nachdem der Kopist des Manuscripts den Commentator der Risalet eingeleitet hat, beginnt die Risalet mit dem Lobe Gottes, Mohammeds und seiner Genossen, einem Eingange, der an der Spitze jedes moslemitischen Werkes steht. Daran knüpft Koschairs noch das Lob der Ssufi, der Anhänger des beschaulichen Lebens. Nach diesem Eingange folgt eine Einleitung (فصل) Abschnitt genannt, welche die spekulative Grundlage der ganzen Abhandlung bildet. (Blatt 36.) Sie heisst:

فَصْلٌ فِي بَيَانِ اعْتِقَادِ هَذِهِ الطَّائِفَةِ فِي مَسَائِلِ الْأَصُولِ

D. i. Abtheilung, Darlegung des Glaubens der Ssufis in Bezug auf die Grundlehren.

Nach dieser spekulativen Einleitung folgt das eigentliche Corpus des Buches von 53 Kapiteln über die Geisteszustände, Tugenden und

Tugendmittel der Ssufis (vom Blatt 11 b bis 271 a); das Ganze beschliessen fünf kleine Paragraphe, enthaltend noch einige Ermahnungen an die Ssufis.

Ich theile von den einzelnen hier bezeichneten Theilen so viel mit, als zur Kenntniss des Werkes und insbesondere zur Einsicht in die Wichtigkeit desselben für den gegenwärtigen Stand der Wissenschaft erwünschlich ist.

Schon in der an der Spitze des Werkes stehenden Doxologie gibt der Verfasser nicht undeutliche Winke für die Beurtheilung der Art und Weise seiner mystischen Lehre. Gott ist darin der schlechthin Eine, geschieden von allem kreatürlichen Seyn, das sich als Vieles offenbart, die Ssufis sind ein heiliger Orden, der im Glauben an Mohammed durch Geistesläuterung und Geistesarmuth zur Einheit, aber keiner andern, als Willenseinheit mit Gott kömmt, und dadurch zum Sitze der göttlichen Geheimnisse wird. „Lob sey Gott, dem Einen, der seines Gleichen nicht hat in der Vielheit der Geschöpfe, Lob sey ihm! denn keine Grenze schliesst ihn ein, keine Zahl, kein Ort fasst ihn, keine Zeit erreicht ihn, kein Verstand bemächtigt sich seiner, und keiner kann sagen, wie, oder wer er ist, wenn er gleich Hervorbringer alles Schönen ist. Ich lobe ihn, den Helfer, ich danke ihm den Wohlthäter, und bin zufrieden mit allem, was er gibt, und nimmt. Kein Gott ist ausser ihm in seiner Einheit, nichts Gleiches hat er unter seinen Geschöpfen. Auch geb ich Zeugniß Mohammed, seinem auserlesenen Vertrauten, dem Apostel an alle Engel und Menschen, der Leuchte in der Finsterniss, dem Eröffner des Weges.

Diese Abhandlung schreibt der für Gott arm gewordene Diener Karim ben Harasin Koschairsi für alle Ssufi in allen Ländern des Islams im 437sten Jahre der Flucht. O ihr Ssufis, Gott sey euch gnädig. Gott hat diess Völklein zu seinem Ausbunde gemacht vor allen seinen Dienern, mit Ausnahme des Propheten. Sie pflegen Umgang mit

Gott, und er reinigt sie von den schwarzen Flecken des Fleisches, und erhebt sie in den Stand der Erleuchtung über die Wahrheit der Einheit, und kräftigt sie festzustehen in den guten Sitten seines Dienstes, und macht sie zu Fundgruben seiner Geheimnisse, zur aufgehenden Morgenröthe seiner Lichter, zu den Kanälen seiner herrlichen Weisheit. Sie sind emsig in der Erfüllung ihrer schweren Gebothe, aber ihren Willen haben sie in Gott, zu ihm kehren sie zurück in aufrichtiger Geistesarmuth. Wisset aber, dass dieses Völklein grösstentheils verschwunden ist, und in unserer Zeit kaum eine Spur zurück geblieben ist; denn wahr ist, was der Dichter sagt:

„Ist doch ein Zelt wie das andere, und die Weiber des Stammes sind nicht mehr die Weiber des Stammes.“ Zurück geblieben ist Lauigkeit, Lust, Liebe zu Geld und Gut, Hintansetzung des Ehrwürdigen, Ablegung der Scham, Geringachtung von Fasten und Gebeth Und weil fort dauert diese Prüfung, und die Richtung der Zeit ich erkenne, erbarmte ich mich über die Herzen, und hab euch diese Risalet zur Betrachtung aufgehängt. Ich erwähne darin die Lebensweise der Meister, ihre guten Sitten, die Begebnisse in dem innersten Grund ihres Herzens, die Art und Weise ihres Aufschwunges zu Gott, auf dass diese Risalet das fromme Leben fördere, und auch mir zum Lohne gereiche.

Auf diesen Eingang lässt Koschairs die Einleitung unter der Rubrik فصل Abschnitt folgen. Sie enthält wie bemerkt worden, die Darlegung des Glaubens der Ssufi in Bezug auf die Grundlehre der Einheit. Der Verfasser lehrt zuerst, aus welcher Quelle die wahre Lehre zu schöpfen sey, und zeigt, dass diese aus der Ueberlieferung geschöpft werde, und in der Ausscheidung des Alten von dem Neuen bestehe.

„Wisset, (Bl. 3. b) dass die Meister dieses Völkleins die Gründe ihrer Lehre auf den Grund der Einheit bauten, dass sie ihre Grund-

sätze vor Neuerungen bewahrten, und fest an dem hielten, was sie von den Alten empfingen, und unser Meister Dschoneid sagt: die wahre Religion besteht in der Scheidung des Alten vom Neuen. Immer sind es auch die Zeugnisse der alten Meister, womit sie ihre Lehre bekräftigen, wesshalb Dschorairi sagt: Wer in der wahren Religion nicht den Zeugnissen folgt, dessen Füße irren dem Verderben zu. Hierauf werden nun die Lehren der Einheit gegeben, wie sie der Koran in Bezug auf das Ausschliessen jeder Sohnschaft Vaterschaft in Gott und die Verschiedenheit Gottes von allem Geschöpflichen gibt. In dieser Hinsicht bietet der Abschnitt nichts Neues dar, aber bemerkenswerth ist, wie Koschairi an die Lehre von der Einheit das beschauliche und fromme Leben anknüpft, und worein er das Wesen desselben setzt. Die Einheit sagt er, ist der höchste Ruheort der Weisen, da wo er ausgeht; der wohin er wieder zurückkehrt; und weil Gott Einer ist, muss unser Denken und Wollen auf ihn, den Einen, gerichtet seyn; der Ssufismus ist also die Erkenntniss und das Wollen in und für den Einen, darum sagte auch Wasedi: Der Glaube, (der auch das beschauliche Leben einschliesst) ist von Gott, und zu Gott, und in Gott, und für Gott; von Gott, denn er fängt von Gott an; zu Gott, denn er kehrt zu Gott zurück; in Gott, denn er wohnt in ihm; für Gott, denn das Geschöpf ist nicht für sich, sondern für den Schöpfer. Aehnliche, wie diese Stellen, liessen sich noch mehrere anführen, aber sie reichen vollkommen hin, einzusehen, wie Koschairi einerseits seinen Ssufismus an die mohammedanische Einheit Gottes anknüpft, andererseits, wie er denselben in eine Willenseinheit des Menschen mit Gott setzt. Beides ist wichtig, denn es entscheidet über die Frage, ob der Ssufismus seine Quelle im Mohammedanismus habe, oder aber von den Persern oder Indern eingewandert sey. Tholuk in seinen Schriften Ssufismus sive Theosophia persarum pantheistica und Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik (Nr. 46) sucht zu beweisen, dass der Ssufismus im Schoosse des Mohammedanismus entstanden sey. Dagegen hat Sacy in der

Beurtheilung des Werkes Ssufismus (Journal des Savans 1821 December-Heft) die Unwahrscheinlichkeit zu zeigen gesucht, dass aus dem ungeistigen Mohammedanismus sich eine so geistige Mystik entwickelt habe, wie sie in dem Ssufismus erscheint. Er ist vielmehr geneigt zu glauben, dass ein Ueberrest einer ältern persischen Sekte diese Mystik erhalten und im Muhammedanismus fortgepflanzt habe, wie denn der Dabistan unter den alten Persern mystisch - pantheistische Sekten erwähnt, die den Ssufis sehr gleich kommen. Die Meinung beider Gelehrten kann aus Koschairs Berichtigt werden. Ganz sicher ist nämlich jene mohammedanische Mystik, von der Tholuk in seinen beiden Werken die Charakteristik gibt, und Auszüge liefert, nicht auf mohammedanischen Boden entsprungen; denn jene pantheistische Alleinslehre, die den eigentlichen Charakter derselben ausmacht, ist der starren Einheitslehre Mohammeds, in der Schöpfer und Geschöpf so sehr auseinandergehalten wird, ganz entgegen; diese Alleinslehre ist entweder, wie Sacy meint, persisch, oder wie Langles, Malcolm, Reiske, Hammer wollen, die Lehre der indischen Veden. Dagegen ist aber gewiss auch Sacys Behauptung, dass die Mystik dem geistlosen Mohammedanismus vollends fremd sey, nicht richtig; denn wenn auch jene Alleinslehre dem Islam widerspricht, so doch nicht einer Mystik, wie Koschairs sie lehrt, und wie sie selbst in einigen spätern persischen Dichtungen, wie im Pend Nameh vorkömmt. In dieser ältern Mystik ist die göttliche Substanz nicht in das All verflossen, sondern ächt mohammedanisch ist Schöpfer und Geschöpf strenge auseinander gehalten, und die moralische Vervollkommnung besteht nicht in einer Vernichtung Auflösung ins All, (Quietismus, wirkungslosen Beschaulichkeit) sondern blos in Läuterung der Seele und Willenseinigung mit dem Einen Gott. So etwas braucht nicht etwa in christlichen oder persischen und indischen Lehren gesucht zu werden; es ist dem Islam vollkommen angemessen, und wenn auch Mohammed gesagt hat لا رهبانية في الاسلام (kein Mönchthum im Islam), und

wenn auch sein Koran und die Sunna vorzugsweise nur eine Summe von gottesdienstlichen Gebräuchen und äusseren Handlungen darstellen, so reicht schon die blosse Idee der Einheit Gottes, der Abhängigkeit des Menschen von ihm, der völligen Willenslosigkeit, wie diese offenbar von Mohammed schon in der Formel Istirtscha (Gottes sind wir, zu ihm kehren wir zurück) ausgesprochen ist, vollkommen hin, jenen älteren Ssufismus der Willensläuterung und Einigung in einigen Gemüthern hervorzurufen, wie ihn Koschairsi in der Einleitung zu seinem Werke aus der Lehre der Einheit Gottes ableitet, und im Verlaufe darstellt. —

Nach der Einleitung folgt das Corpus des Buches, darin die Art und Weise der Seelenläuterung, Willenseinigung, dargestellt wird, indem von allen Seelenzuständen, Tugenden und Tugendmitteln gehandelt wird, die zur Seelenläuterung und Willenseinigung führen. Koschairsi beginnt aber nicht unmittelbar jene Seelenzustände, Tugenden und Tugendmittel nach einander zu erklären, sondern schickt wieder zwei einleitende Kapitel voraus. Das erste ist Bl. 11. b.

باب في ذكر مشايخ هذه الطريقة وما يدل من سيرهم
واقى الهم علي تعظيم الشريعة

Aufzählung der Meister dieser Lebensweise, und Leben und Worte derselben die zur Verherrlichung und Anpreisung des Ssufismus dienen. Schon oben in der Einleitung hatte Koschairsi bemerkt, dass das Kennzeichen der wahren Lehre das Alter derselben sey, und dass man sie desshalb von den alten Lehrern entnehmen müsse. In diesem Kapitel nun macht er es sich zum eigentlichen Geschäft, jene alten Lehrer anzugeben, worauf seine Lehre sich stützt, und zu zeigen, wie diese in einer ununterbrochenen Reihe von alten Meistern auf eine Ueberlieferung sich gründet, die sich bis ins Zeitalter des Propheten hinaufführen lässt.

Diese Beweisführung aus der ununterbrochenen Tradition macht die Lehre Koschairis sehr verlässig, und lässt kaum einem Zweifel Raum, dass bei ihm die ächt mohammedanische Mystik zu finden sey, zumal den Bearbeitern der jüngern pantheistischen Mystik so wenig gelungen ist, die Lehrsätze derselben bis in die Zeit des Propheten hinaufzuführen, um ihr dadurch den Stempel der Aechtheit aufzudrücken. Tholuk führt (Blüthensammlung S. 53) als ältesten Schriftsteller, aus welchem er mystische Lehrmeinungen aushebt den Verfasser des Mesnevi Dschelal eddin Rumi an, der ums Jahr 1252 unserer Zeitrechnung lebte, und zu Konia starb. Die Lehren dieses Häuptlings der persisch-pantheistischen Mystik führt Dauletschah (Journal d. S. 1821 S. 724) in seiner Geschichte der persischen Dichter bis auf den Scheich Dschuneid zurück, der 297 d. H. starb, und von ihm bis Moruf Karkhi der 200 d. H. starb. Ueber das zweite Jahrhundert hinaus weiss Dauletschah die Ueberlieferer nicht zu verfolgen, sondern begnügt sich mit der nackten, weiter nicht begründeten Behauptung, dass hinter Karkhi die Scheiche sich in zwei Linien theilen, und in der einen bis auf den Imam Ali ben Musa, achten Abkömmling des Chalifen Ali, in der andern bis auf Ali selbst hinaufreichen. Es bleibt demnach selbst noch den Anhängern und Vertheidigern des Alters dieser Mystik eine Lücke von 200 Jahren. Tholuk fühlt auch wie sehr diese mit Tradition nicht ausgefüllte Lücke von 200 Jahren gegen seine Behauptung streiten müsse, dass die pantheistische Mystik, die er aus jüngern Schriftstellern mittheilt, die ächt mohammedanische sey; und bringt darum aus Ibn Chalikan und Ferid Eddin Attar die Aeusserung einiger frommen Gläubigen, die in dem ersten und zweiten Jahrhundert d. H. lebten, Hassans von Bossra, Maleks Dinar, Schakiks von Balkh, und insbesondere der frommen Matrone Rebia vor, aus welchen hervorgehen soll, dass die Art jener Mystik schon einigen ersten Gläubigen eigen gewesen sey; allein abgesehen davon, dass die genannten Ibn Chalikan und Ferid Eddin Attar Zeugen aus sehr späten Zeiten sind, indem der erste um das

Jahr d. H. 681 der zweite 600 starb, sind die Nachrichten, die sie von den erwähnten frommen Gläubigen geben, so legendenmässig mit Wundern ausgeschmückt, dass man ihnen wenig oder keinen Glauben schenken kann, wie Hr. von Sacy in dem erwähnten Journal bemerkt; demnach kann die Behauptung Tholuks, dass die pantheistische Mystik der spätern Muselmänner schon den ersten Zeiten des Glaubens angehört habe, nicht als in alten Zeugnissen begründet angesehen werden. Das neueste Werk über die Geschichte der mohamedanischen Mystik, Reschati Ainol Hajat — Tropfen des Lebensquells Konst. 1820, das wohl das vorzüglichste ist, was über diesen Gegenstand erschien, und wovon Hr. v. Hammer in d. Leipz. Litt. Zeitung Jahrg. 22 Nr. 252 ff. eine ausführlich unterrichtende beurtheilende Anzeige gegeben hat, ist in dieser Beziehung nicht glücklicher. Es macht sich auch zur Aufgabe den Faden der pantheistischen Lehre bis in die ältesten Zeiten zu verfolgen, und die Reihe der Scheiche anzugeben, in der er sich fortzog; allein es kommt damit nur bis ins fünfte Jahrhundert d. H. zurück. Der Verfasser gibt nämlich die Reihe der Scheiche an, die in dem berühmtesten Orden der pantheistischen Lehre, in dem Orden Naksch Bendi die Lehrsätze von Zeitalter zu Zeitalter sich überlieferten, und geht in der Aufzählung ihrer vorzüglichen Lebensschicksale und Lehrmeinungen mit historischer Genauigkeit zu Werke, aber er kömmt von dem Stifter des Ordens Beneddin Nackschbendi geb. 718 d. H. nur bis auf den Scheich Jusuf Hamadani zurück geb. 440 † 525 d. H. also bis ins fünfte Jahrhundert. Die einzelnen Scheiche, die er für die Zeit von 500 Jahren über Hamadan hinaus noch anführt, um seine Zeit an die Zeit des Propheten anzuknüpfen, sind so wenige, und stehen so weit auseinander, und die Lebensumstände der Lehrmeinungen derselben sind so wenig historisch verbürgt, dass sie als Traditoren der pantheistischen Lehre auf keine Weise angesehen werden können, und Hr. von Hammer bemerkt desshalb Nr. 252 d. Litt. Zt. S. 2012 „Wenn das vorliegende Werk die goldene Kette der grossen Scheiche Nakschbendi,

wie wohl 200 Jahre vor dem Stifter (Nakschbendi) dennoch erst 500 Jahre nach dem Propheten, mit Jussuf Hamadani beginnt, welcher mit Anfang des sechsten Jahrhunderts d. H. starb, so ist diese grosse Lücke eines halben Jahrtausends, welche kaum durch die Namen von einigen in grosser Entfernung von einander stehenden Scheichen angefüllt ist, der grösste Beweis von der Unzulänglichkeit der frühern historischen Nachrichten über den Geist und die frühern Ueberlieferer dieser ascetischen Lehre, welche erst in spätern Jahrhunderten des Islams durch den Verkehr mit Indien und Vorderasien ausgebildet, um so weniger aus der frühern Zeit des Islams in ununterbrochener Folge historisch und pragmatisch begründet werden kann, als dieselbe gar nicht im Geiste des ursprünglichen Islams liegt.“

Demzufolge nun kann als ausgemacht angesehen werden, dass die Ueberlieferung jener jüngeren ascetischen Lehre nicht bis in die erste Zeit des Propheten verfolgt werden und darum auch dem Verdachte der Unächtheit nicht entgehen könne. Anders verhält es sich mit der Mystik des Koschairsi. Dieser selbst noch den alten Zeiten des Islams angehörend und über Hamadani stehend (denn er vollendete die Risalet 437 d. H. und Hamadani ist 440 geboren) begründet seine Lehre noch überdiess durch eine Reihe von Scheichen, die bis ins Zeitalter des Propheten hinaufreichen. Von 83 Scheichen führt Koschairsi mit historischer ja diplomatischer Genauigkeit Zeitalter, Lebensumstände und nicht selten ausführliche, den Geist derselben charakterisirende Sprüche und Lehren in diesen Kapiteln an, so dass sich daraus ein vollkommenes Urtheil über die ascetischen Lehren fällen lässt, die Koschairsi aus alter Zeit überliefert. Da ich nicht durch das blossе Namensverzeichnis dieser Scheiche ermüden will, und mir eine genauere Darlegung ihrer Lebensumstände und Lehren zur Zeit zu geben nicht möglich ist, so will ich mir vorbehalten bei einer andern Gelegenheit den ganzen Faden derselben mit einigen

daran gefassten Perlen ihrer Weisheitssprüche aus dem Werke Kosschairs herauszunehmen, und den Orientalisten vorzulegen.

Das zweite Kapitel heisst:

باب في تفسير الفاظ تدور بين هذه الطائفة وبيان ما يشكل
منها

D. i. Erklärung der Ausdrücke, die bei den Ssufis üblich sind, und Anhellung dessen, was an ihnen dunkel ist; — oder Terminologie der Mystik Bl. 51. a.

Diess ist ohne Zweifel das wichtigste Kapitel des ganzen Werkes; denn kaum sind in irgend einem ascetischen Buche der Araber die schwierigsten technischen Worte, die auf mystisches und beschauliches Leben Bezug haben, auf eine so ausführliche Weise erklärt, wie in diesem Kapitel. Folgende Worte sind näher erklärt:

مقام Stand.

حال Zustand.

التقبض والتبسط Einengung und Erweiterung der Seele.

آلهية وآلانس Scheu vor Gott, Umgang mit ihm.

التواجد والوجد والوجود Seyn, Fülle des Seyns, Suchen nach der Fülle des Seyns.

الجمع والفرق Vereinigung und Trennung.

الغناء والبقاء Vergehen und Bleiben.

الغيبة والحضور Entrückung und Anwesenheit.

الصحور والسكر Zusichkommen und andauernde Abwesenheit.

الذوق والشرب Kost und Trank.

المحو والثبات Ausmerzung und Stärkung.

الستر والتجالي Verhüllung und Offenbarung.

المحاضرة والمكاشفة والمشاهدة Anschauung Gottes, Handeln Wandeln mit ihm.

اللوايح والطوالع والباواع Drei verschiedene Aufgänge zu Gott.

البوادة والهجوم Ueberfall und Einfall.

التلوين والتمكين Unbeständigkeit und Beständigkeit.

القرب والبعد Annäherung und Entfernung.

الشريعة والحقيقة والطريقة Das innere Leben als Weg, Wahrheit und Gesetz.

النفس Beruhigung der Seele.

الحواطر Gedanke.

علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين Wissen, Schauen, Erkennen des Gewissen.

لفظ الشاهد Object der Seele.

النفس Seele einer Sache.

الروح Leben.

السّر Seelengrund.

Die Erklärung dieser Ausdrücke ist um so wichtiger, als man bei einer Vergleichung derselben mit den dermaligen Wörterbüchern wahrnehmen muss, dass darin die Bedeutung vieler derselben entweder mangelhaft, oder ganz unrichtig gegeben ist, so dass eine genaue Benützung Koschairs ungemein zur Vervollständigung des Wörterbuchs beitragen muss. Ich behalte mir auch hier vor, solche Aufklärungen mitzutheilen, als sie zur Förderung der Wissenschaft erwünscht sind. Die auf das zweite folgenden 51 Kapitel geben in einer systematischen Ordnung eben so viele kleine Abhandlungen über verschiedene Geisteszustände, Tugenden und Tugendmittel. Der Verfasser beobachtet dabei in seiner Darstellung und Beweisführung den Gang, dass er immer zuerst den Begriff der fraglichen Gegenstände gibt, dann zum Beweise schreitet, den er ähnlich den christlichen Theologen zuerst aus dem geschriebenen Worte, dem Koran, dann aus dem mündlichen Worte d. i. den in der Ueberlieferung noch fortlebenden Worten und Thaten Mohammeds führt. Diese Ueberlieferungen werden häufig auf Ans Ben Malek zurückgeführt, einen Gefährten Mohammeds und zehnjährigen Diener desselben. Auf die Aussprüche des mündlichen Wortes folgen die Ansichten der Meister und den Beschluss macht gewöhnlich eine und die andere Geschichte oder Legende.

Die Kapitel sind nun folgende:

1. Von der Busse. Sie heisst

der Grund des geistlichen Lebens und der Schlüssel zu den Geisteszuständen. Die Meister der Sunna geben drei Eigenschaften derselben an: Reue, Ablassen vom Bösen, Vorsatz nicht wieder zurückzukehren. Zuletzt steht ein Beispiel plötzlicher Busse. Es erzählt Abu Rachman Salmi, dass er gehört von Abu Bekr Rasi: Ali ben Isa der Vesir fuhr einst auf einem prächtigen Wagen, dass die Leute stehen blieben und sagten:

Seht da, seht! Wer ist das? Da antwortete ein Weib, das am Wege stund: wie lange frägt ihr so? Es ist ein Knecht der Gottes Hut entkam, und das, was ihr seht, ist Gottes Versuchung an ihm. Als diess Ben Isa hörte, kehrte er in sein Haus zurück, legte das Vesirat ab, und starb zu Mecca.

2. Von der Arbeit.

Mohammed wurde gefragt, welches das vorzüglichste Geschäft sey? Er antwortete: Ein gerechtes Wort bei einem ungerechten Fürsten. Dschoneid sagt: Wer sein äusseres Leben mit Arbeit ziert, dessen Inneres verschönert Gott mit seiner Gegenwart.

3. Von der Einsamkeit.

Was bringst du Bruder? — Antw. Ich will bei dir seyn! O Bruder, der Dienst Gottes will keine Gesellschaft, und wer nicht an Gott Genügen hat, findet's an nichts.

4. Furcht Gottes.

Es kam ein Mann zu dem Propheten und sprach: O Prophet, gib mir ein Gesetz. Er sprach: Fürchte Gott, denn das schliesst alles ein, und führe den heil. Krieg; das ist das Klosterleben der Moslemin.

5. Vom Aufgeben der Wünsche und der Friedigung des Herzens.

6. Enthaltbarkeit.

Bewahre deine Zunge o Mensch, lass sie nicht dich stechen. O wie viele liegen in den Gräbern, die getödet die Schlange der Zunge. Auch Helden fürchten ihr zu begegnen.

7. Beklommenheit des Herzens.

8. Hoffnung.
9. Traurigkeit der Seele.
10. Verlangen und Bezähmung desselben.
11. Demuth.
12. Aufruhr der Seele.
13. Neid.
14. Verborgenes Leben.
15. Zufriedenheit.
16. Vertrauen.
17. Dankbarkeit.
18. Gewissen.
19. Geduld.
20. Bewahrung Gottes.
21. Guter Wille.
22. Dienstbarkeit.
23. Streben nach Vollkommenheit.
24. Geradheit.
25. Aufrichtigkeit.
26. Freimüthigkeit.
27. Schamhaftigkeit.

Ibrahim, Sohn Mohammeds, Sohn Marasids, sang von sich selbst:

O wie vieles hätt' ich verlangt, das ich gewünscht, hätte mich nicht abgehalten Scham, Furcht Gottes und Verläugnung. Wie oft war ich allein bei dem Gegenstand meiner Wünsche, aber ich begnügte mich mit traurem Hosen, traurem Gespräch und Blicken; denn die Liebe darf nicht beflecken ein Verbrechen, und die Lust ist nicht reizend, in derer Gefolge ist die Hölle.

28. Freiheit des Herzens.

29. Andenken an Gott.

30. Freigebigkeit.

31. Abdruck der Frömmigkeit in Aeussern.

Wer den kräftigsten Glauben hat, der hat auch die schärfsten Züge.

32. Temperament.

33. Von der Abgabe eines Theils des Vermögens an die Armen, und von der Abgabe des grössten Theils.

34. Eifer.

35. Freundschaft.

36. Bittgebeth.

37. Armuth.

38. Ssufismus.

Koschairs verbreitet sich zuerst über die Ableitung dieses Wortes, und führt die darüber entstandenen Meinungen an. Er entscheidet sich für die Ableitung von صفا rein seyn. Die Herleitung von صوفى weisse Wolle, Wollenkleid der Derwische

oder von **صفتي** ordnen, findet er weniger wahrscheinlich. Für die erstere Ableitung hatte er sich schon zu Anfang des zweiten Kapitels erklärt, wo er die Ssufis die Reinen nennt. Sacy stimmt dieser Ableitung bei am a. O. p. 721 und erklärt sich auch über die Unwahrscheinlichkeit der Ableitung von dem griech. **σοφος** und **تصوف** wie Hommer annimmt.

39. Wirken des Geistes.
40. Reiseregeln.
41. Freundschaft mit Gott.
42. Wahre Religion.
43. Zustand der Weisen nach dem Tode.
44. Wissen Gottes.
45. Liebe zu Gott.
46. Verlangen.
47. Bewahrung des Herzens.
48. Vom standhaften Edelmuth der Freunde.
49. Vom Traumgesichte.

O Wunder der Liebe, wenn sie träumt, jeder Traum der Liebe ist ein Geheimniss.

Hierauf folgen die oben benannten fünf kleinern Paragraphe, auch Fassl genannt, welche noch einige kurze Ermahnungen an die Lehrlinge der Ssufis enthalten, und das Werk beschliessen.
