ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN · BAND 16

Zur Theologie der Schiʿa

Eine Untersuchung des Ǧāmiʿ al-asrār wa-manbaʿ al-anwār von Sayyid Ḥaidar Āmolī

von
Peter Antes

KLAUS SCHWARZ VERLAG · FREIBURG IM BREISGAU

1971

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000001

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000002

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000003

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000004

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000005

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000006

Peter Antes · Zur Theologie der Schiʿa

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000007

ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN · BAND 16

KLAUS SCHWARZ VERLAG · FREIBURG IM BREISGAU

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000008

Zur Theologie der Schiʿa

Eine Untersuchung des Ǧāmiʿ al-asrār wa-manbaʿ al-anwār von Sayyid Ḥaidar Āmolī

von
Peter Antes

KLAUS SCHWARZ VERLAG · FREIBURG IM BREISGAU

1971

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000009

U. LANDESBIBLIOTHEK HALLE (SALE) SACHS.-ANH.

Leihgabe an d. d.
Deutsche Morgenländ. Gesellschaft

1974 IDMG 1478

Alle Rechte vorbehalten

Druck: Offsetdruckerei Johannes Krause, Freiburg i.Br.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000010

Vorwort

Während zahlreiche Islamkundler mit großem Interesse die politische und kulturelle Bedeutung der Schiʿa erforschen, sind Arbeiten über ihre Dogmatik noch selten. Die Gründe hierfür sind zahlreich. Vor allem aber schrecken die Mannigfaltigkeit der Richtungen innerhalb der Schiʿa sowie die Vielfalt von Theologien bei den einzelnen Richtungen manchen ab, seinen Beitrag zur Religionsgeschichte der Schiʿa zu leisten. Diese Arbeit will anhand eines Werkes des bisher kaum bekannten schiʿitischen Theologen Sayyid Ḥaidar Āmolī (geb. 1320 n.Chr.) einen bescheidenen Beitrag zur Erhellung dieser noch sehr dunklen Religionsgeschichte der Schiʿa leisten.

Dankbar darf ich erwähnen, daß ich mich bei der Durchführung der Arbeit manches wertvollen Hinweises von Frau Dr. Erika Glassen erfreuen konnte. Sehr beeindruckte mich auch eine längere Unterredung, die mir Herr Professor Dr. Henry Corbin freundlicherweise in Paris gewährte. Sie erlaubte mir, einige für mich fragliche Stellen mit Hilfe seiner hervorragenden Kenntnisse der Manuskripte und unveröffentlichten Werke zu klären. Dafür sage ich hier meinen verbindlichsten Dank.

Vor allem aber möchte ich meinem verehrten Lehrer, Herrn Professor Dr. Hans R. Roemer, aufrichtig danken. Er gab mir den Rat, mich mit der Religionsgeschichte der Schiʿa zu befassen. Durch zahlreiche Gespräche mit ihm erwuchs der konkrete Plan dieser Arbeit. Ohne seinen kundigen Rat und seine unentbehrliche Mithilfe bei der Erlangung brieflicher, fachgelehrter Auskunft zu wichtigen Fragen hätte die Arbeit nicht in der vorliegenden Fassung entstehen können. Stets brachte er ihrem Fortgang großes Interesse entgegen und trug so nicht unerheblich zu ihrer Vollendung bei.

Freiburg i. Br., im Oktober 1971

Peter Antes

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000011

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000012

Inhaltsverzeichnis

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000013

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000014

A. Einleitung

Die Beschäftigung mit dem Islam führt jeden Wißbegierigen zu der Feststellung, daß sich neben der großen Schar der muslimischen Gläubigen, die man zur Sunna rechnet, noch eine beachtliche Zahl von Gläubigen zum Islam bekennt, deren Orthodoxie im Laufe der Geschichte vielfach Gegenstand heftiger Dispute war. Immer wieder fällt in diesem Zusammenhang die Bezeichnung Schiᶜa. Wurde auch wohl nie die Zugehörigkeit der Schiᶜiten zum Islam grundsätzlich bestritten[1], so galt ihre Lehre dennoch, vom Standpunkt der sunnitischen Orthodoxie des Kalām aus gesehen, als suspekt.

Diesen Standpunkt hat sich auch die in Europa greifbare Einleitungsliteratur zum Islam weitgehend zu eigen gemacht, die gewöhnlich recht summarisch die Schiᶜa zusammen mit dem übrigen Sektenwesen des Islam abhandelt[2]. In ähnlicher Weise verfahren die Einführungen zur islamischen Theologie[3]. Wer daher mehr

---

1) Dennoch war ihre Zugehörigkeit zum Islam nicht so gesichert, daß Überlegungen auf sunnitischer Seite hinsichtlich eines möglichen ǧihād gegenüber dem safawidischen Persien nicht hätten aufkommen können. Vgl. dazu bei Elke Eberhard, Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften, Freiburg 1970, im Index S. 249 die Verweise unter "heiliger Krieg", oder die vorbildliche Erörterung dieser Frage durch den Zeitgenossen Faḍlallāh ibn Rūzbihān Ḫunǧī, Kitāb-i Sulūk al-mulūk, Ḥaidarābād 1386/1966 S. 451 ff.

2) Zum Vergleich dienen u.a. Frédéric Le Blanc Hackluya, Histoire de l'Islamisme et des sectes qui s'y rattachent, Paris 1852 S. 98-115; Louis Gardet, Der Islam, Aschaffenburg 1961 S. 84-88; Ignaz Goldziher, Vorlesungen über den Islam, Heidelberg ²1925 S. 315 f.; Alfred Guillaume, Islam, Harmondsworth 1956 S. 111-127 (S. 125 wird bezeichnenderweise die Muᶜtazila unter die "sects" gerechnet); Richard Hartmann, Die Religion des Islam, Berlin 1944 S. 154-160; Rašid Rahmatullovič Mavljutov, Islam, Moskva 1969 S. 66-77 (dabei behandelt der Autor interessanterweise "Sufizm" S. 74-77 unter den Sekten des Islam); Youakim Moubarac, L'Islam, Paris 1962 S. 106-108; A.S. Tritton, Islam, London ²1954 S. 72-88.

3) Man denke an F.M. Pareja, Islamologie, Beyrouth 1957-63 S. 818-844; A.S. Tritton, Muslim Theology, London 1947 S. 20-53; nur sporadisch taucht die Schiᶜa auf bei Morris S. Seale, Muslim Theology. A Study of Origins with Reference to the Church Fathers, London 1964 S. 14, 29 u. 78; nahezu ausschließlich beziehen sich auf die Sunna Louis Gardet - Georges Anawati, Introduction à la Théologie Musulmane, Paris 1948 und Hermann Stieglecker, Die Glaubenslehren des Islam, Paderborn 1962 sowie v.a.m.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000015

über Schiʿa erfahren will, muß sich spezielleren Studien über das Sektenwesen des Islam[1] zuwenden, ohne jedoch damit ausreichend in die Denk- und Glaubenswelt der Schiʿiten[2] eingeführt zu werden. Eine solche Einführung aber wäre dringend erforderlich, um Einheit und Mannigfaltigkeit des Islam[3] sowie das rechte Verhältnis der Sunna zur Schiʿa in der heutigen Welt[4] neu zu beleuchten. Vieles nämlich, was uns heute im Blick auf Iran etwa im Unterschied zu anderen islamischen Ländern auffällt, hat seine Wurzel in der Geistesgeschichte der Schiʿa[5], die - was angesichts der meist einseitig mit der Sunna sympatisierenden Forschung leicht übersehen wird - zahlreiche bedeutende Gelehrte[6] hervorgebracht hat, die ihren sunnitischen Glaubensbrüdern

---

1) Als allgemeine Beispiele können dienen: Jevgenij Aleksandrovič Beljaev, Musul'manskoe Sektanstvo, Moskva 1957; Henri Laoust, Les Schismes dans l'Islam, Paris 1965; Julius Wellhausen, Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam, Berlin 1901; Klaus E. Müller, Kulturhistorische Studien zur Genese pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien, Wiesbaden 1967 (Das Buch behandelt allerdings nur die einzelnen Sekten und führt noch nicht einmal im Index den Begriff Schiʿa oder Schiʿiten auf).

2) Vgl. dazu Dwight M. Donaldson, The Shi'ite Religion. A History of Islam in Persia and Irak, London 1933; A.F. Badsha Husain, "Shiah Islam", in MW 31(1941) S. 185-192; G.E. Zoeckler, "What the Shiahs teach their Children", in MW 16(1926) S. 378-398.

3) Dazu Pierre Rondot, "Les Chiites et l'Unité de l'Islam d'aujourd'hui", in Orient 12(1959) S. 61-70.

4) In etwa wird die Frage erörtert bei F.R.C. Bagley, "The Azhar and Shī'ism", in MW 50(1960) S. 122-129; evtl. auch R.N. Frye, "Islam in Iran", in MW 46(1956) S. 5-12. Für ein gegenwärtig tolerantes Verhältnis zwischen Sunna und Schiʿa spricht, daß Muḥammad Ǧawād Muǧniya, Ahl al-bait, Beirut 1956 S. 65-67 die taqīya als historisches Problem hinstellt, da heute die Schiʿiten keine Furcht mehr zu haben brauchen. Früher jedoch war dies anders, vgl. dazu Ignaz Goldziher, "Das Prinzip der taḳijja im Islam", in ZDMG 60(1906) S. 213-226, besonders S. 217 ff.

5) Man denke etwa an Nikki R. Keddie, "The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran", in Studia Islamica 29(1969) S. 31-53.

6) Muǧniya, a.a.O. S. 100 schreibt diese einseitig nur der Imāmīya oder Zwölfer-Schiʿa zu.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000016

durchaus ebenbürtig sind.

Doch auch wenn wir von dem vielschichtigen Komplex dessen absehen, was man unter Schiᶜa verstehen könnte, und uns ausschließlich der Imāmīya oder Zwölfer-Schiᶜa zuwenden, wird die Problemstellung nicht erheblich erleichtert. Denn "die Religionsgeschichte der Šīᶜa ist noch zu unbekannt, als daß man sie in definitiver Weise periodisieren könnte"[1]. Auch bei der Geschichte der Imāmīya stehen wir an einem ersten Anfang. Es wäre ein Irrtum zu glauben, daß die unter Šāh Ismāᶜīl zu Beginn des 16. Jahrhunderts begonnene Schiᶜitisierung Persiens sich rasch und konsequent vollzogen hätte. Ein bei Iskandar Munšī (1560-1633/4) erhaltener Brief läßt erahnen, wie langsam und mühsam die Schiᶜitisierung voranging[2].

Manch einer mag vielleicht versucht sein anzunehmen, das theologische Lehrgebäude der Imāmīya hätte aufgrund angestammter Tradition einer freundlichen Resonanz im Volksglauben im Wege stehen können. Doch auch hier gilt es, Vorsicht walten zu lassen. Als nämlich "Ismāᶜīl im Jahre 1501 die Schiᶜa als Staatsreligion verkündet hatte, wurde er nicht etwa von Theologen umringt, die solange taqīya hatten üben müssen und nun froh waren, ihr wahres Glaubensbekenntnis offenbaren zu dürfen. Es sind keine Träger berühmter Namen in der islamischen Religionsgeschichte zu nennen, die seine Lehre nun fördern und verbreiten wollen. Vielmehr scheint eine gewisse Unsicherheit zu herrschen. Die Bühne ist leer. Man muß ziemlich weit in die Geschichte zurückgreifen, um theoretische Gewährsmänner für das schiᶜitische Regime zu finden. Muṭahhar al-Ḥillīs Qawāᶜid al-aḥkām, zufällig in der Bibliothek eines Tabrīzer Qāżīs entdeckt, muß als Lehrbuch

---

1) Karl-Heinz Pampus, Die Theologische Enzyklopädie Biḥār al-Anwār des Muḥammad Bāqir al-Maǧlisī, phil. Diss. Bonn 1970 S. 7 Anm. 2.

2) Iskandar Bēk Turkmān (Munšī), Tārīḫ-i ᶜālam ārā-yi ᶜAbbāsī, 1. Bd. Tihrān 1334-35/1956-57 S. 392 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000017

des neuen Glaubens dienen"[1].

Diese Anlehnung an Muṭahhar al-Ḥillī (648/1250-726/1325)[2], die Erika Glassen durch beachtliche Quellenbelege überzeugend als rein zufällig dartut, verleitete bisher dazu, die Zeit zwischen Muṭahhar al-Ḥillī und Šāh Ismāʿīl I. teils ganz zu vernachlässigen oder in ihr nur eine relativ unbedeutende Übergangszeit in der sonst kontinuierlich gedachten Theologie der Imāmīya zu sehen. Erst in neuester Zeit beginnt sich ein anderes Bild dieser Epoche abzuzeichnen.

In dieser Neuorientierung, die sich anzubahnen scheint, ist Sayyid Ḥaidar Āmolī[3] an erster Stelle zu nennen. Dank der Edition seiner Werke "Ǧāmiʿ al-asrār wa-manbaʿ al-anwār" und "Risālat naqd an-nuqūd fī maʿrifat al-wuǧūd"[4] werden wir mit einem Theologen konfrontiert, dessen Werk zeigt, daß diese Zeit ein zweifellos gegenüber Muṭahhar al-Ḥillī eigenständiges und keineswegs minder bedeutendes Denken verrät. Sind wir auch noch weit davon entfernt, die bereits von Henry Corbin und Osman Yahia entdeckten Handschriften seiner sonstigen Werke, die ihrerseits nur einen Bruchteil des Gesamtwerkes unseres Sayyid darstellen, zu kennen, so eröffnet uns bereits die Beschäftigung mit den

---

1) Erika Glassen, "Schah Ismāʿīl I. und die Theologen seiner Zeit". Der Artikel soll noch 1971 in Der Islam erscheinen. Für das freundliche Überlassen des Manuskripts sei Frau Dr. Glassen hier herzlich gedankt.

2) S.H.M. Jafri, "al-Ḥillī", in EI² III S. 390.

3) Wegen der Parallelen mit Corbin belassen wir ausnahmsweise die Vokalisierung von Corbin (also statt Āmulī: Āmolī).

4) Henry Corbin und Osman Yahia edierten diese Werke in dem Band: Sayyed Haydar Amoli, La Philosophie Shi'ite, Bibliothèque Iranienne Bd. 16, Teheran - Paris 1969. Im folgenden wird dieser Band, da er bisher die einzige Edition einiger Werke Āmolīs darstellt, für das "Ǧāmiʿ al-asrār wa-manbaʿ al-anwār" als "Āmolī" und die "Risalat naqd an-nuqūd fī maʿrifat al-wuǧūd" als "Āmolī, R" zitiert. Da Henry Corbin eine Übersetzung beider Werke vorbereitet, beziehen sich die Zahlenangaben auf die jeweiligen Paragraphen der Werke, um die mühelose Benutzung der künftigen Übersetzung zu gewährleisten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000018

beiden bisher edierten Werken, vor allem mit "Ǧāmiᶜ al-asrār wa-manbaᶜ al-anwār", den Weg zu einer Theologie der Imāmīya, die für eine Geschichte der Dogmatik der Schiᶜa von außerordentlicher Bedeutung ist.

Selbstverständlich müssen wir es uns versagen, aufgrund dieses kleinen Bruchteils des Werkes von Āmolī Abschließendes über den Autor und seine Zeit sagen zu wollen. Aus diesem Grunde wäre auch ein Versuch über die theologische Gedankentradition des Autors verfrüht. Hingegen glauben wir, daß eine werkimmanente Interpretation, die Āmolīs theologische Gedankenführung aufweist, gewisse Schlüsse auf die Schiᶜa seiner Zeit nahelegt, wobei wir die Vorläufigkeit dieses ersten Versuches stets vor Augen haben wollen. Dabei kommt es vor allem darauf an, dieses dogmatische Werk der Imāmīya hinsichtlich seiner Glaubensaussagen zu befragen und so einen nützlichen Beitrag für eine künftige Hinführung zur Dogmatik der Schiᶜa in Geschichte und Gegenwart zu leisten. Ein solches Werk wird wohl noch lange auf sich warten lassen, doch kann es nicht entstehen ohne eine recht große Zahl solcher Vorarbeiten. Gerade diese Erkenntnis aber ermutigt uns, trotz aller Ungesichertheiten und Vorläufigkeiten einige erste Untersuchungen zur Theologie des Sayyid Ḥaidar Āmolī nach dem Werk "Ǧāmiᶜ al-asrār wa-manbaᶜ al-anwār" zu beginnen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000019

B. Sayyid Ḥaidar Āmolī und seine Zeit

I. Leben und Werk des Autors

Sayyid Ḥaidar Āmolī, mit seinem vollen Namen Sayyid Ḥaidar ibn ʿAlī ibn Ḥaidar ʿUbaidī Ḥusainī Āmolī wurde 720 d.H., d.i. 1320 n.Chr.[1] in Āmul[2] in der Nähe des Kaspischen Meeres, der Hauptstadt der Dynastie der Bāwandiyān[3], geboren und stammte aus einer Sayyid-Familie.

Über sein Leben und sein literarisches Werk geben neben zahlreichen autobiographischen Hinweisen in seinen Werken[4] vor allem zwei Autobiographien Auskunft. Zunächst ist am Ende des Tafsīr ʿirfānī (777/1376 geschrieben), von dem Osman Yahia

---

1) Alle Angaben beziehen sich ausschließlich auf die Einleitungen in französischer Sprache von Henry Corbin (zit. "Corbin") und in arabischer Sprache von Osman Yahia (zit. "Yahia") zu dem Buch Sayyed Haydar Amoli, La Philosophie Shi'ite. Ein Rückgriff auf frühere Studien wie Henry Corbin, "Le Combat spirituel du Shîʿisme", in Eranos-Jahrbuch XXX (Zürich 1961) S. 69-125, besonders S. 86 ff.; ders., "De la Situation philosophique du Shîʿisme", in Islamic Sutdies 2(1963) S. 75-94 und ders., "Sayyed Haydar Amolî, Théologien shî'ite du Soufisme", in Mélanges Henri Massé, Téhéran 1963 S. 72-101, ist unnötig, da sie durch die Einführungen überholt sind.
   Für die Datierung gibt Corbin S. 17 das Jahr 720 d.H. gegenüber 719 d.H. als das wahrscheinlichere an. Yahia S. 14 hingegen läßt offen, ob 719 oder 720 d.H. anzunehmen ist.

2) Corbin S. 9 u. 12; L. Lockhart, "Āmul", in EI² I S. 459. Für alle Ortschaften, die in der ersten Phase des Lebens von Āmolī von Bedeutung sind vgl. Guy Le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate. Mesopotamia, Persia and Central Asia from the Moslem Conquest to the Time of Timur, Cambridge 1905.

3) Dazu R.N. Frye, "Bāwand", in EI² I S. 1110; Āmul wurde jedoch erst in der Mongolenzeit statt Sārī die Hauptstadt, vgl. M. Rabino, "Les Dynasties du Māzandarān", in Journal Asiatique 1936 S. 409-437.

4) Für "Ǧāmiʿ al-asrār wa-manbaʿ al-anwār" vgl. Corbin S. 38.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000020

das Autograph auffinden konnte, ein sehr ausführlicher autobiographischer Bericht (A) enthalten, der leider am Schluß einer Seite brüsk abbricht. Der zweite Bericht (B) ist knapper in den Einzelheiten, aber vollständig und findet sich in den Prolegomena des Naṣṣ an-Nuṣūṣ, eines Kommentars, den Sayyid Ḥaidar Āmolī 782 d.H. in Naǧaf zu den Fuṣūṣ al-ḥikam des Ibn ʿArabī geschrieben hat. Mit Hilfe dieses autobiographischen Materials läßt sich ziemlich gut und lückenlos zumindest bis 787 d.H., d.i. 1385 n.Chr., sein Leben nachzeichnen. Danach fehlt bis zur Stunde jede weitere Spur, die uns etwa sichere Aussagen über die näheren Umstände seines Lebensendes sowie das genaue Todesjahr machen ließen.

Für unseren Zusammenhang allerdings ist die Biographie hauptsächlich bis zum Jahre 752 d.H. von Bedeutung, da um diese Zeit etwa, also ungefähr um 1351 n.Chr., unser Sayyid sein Werk "Ǧāmiʿ al-asrār wa-manbaʿ al-anwār" abgefaßt hat. Zu beachten ist dabei nur, daß es sich zwar um ein frühes, aber sicher nicht das erste Werk von Āmolī handelt. In etwa hat die Biographie für uns dann noch eine gewisse Bedeutung bis zum Jahre 768 d.H., in dem Āmolī die "Risālat naqd an-nuqūd fī maʿrifat al-wuǧūd" abgefaßt hat. Mit diesen beiden Fixpunkten im Leben des Sayyid entsprechen wir auch ungefähr den drei Perioden, die H. Corbin und O. Yahia in ihren Einleitungen jeweils vorgeschlagen haben.

Die erste oder iranische Periode umfaßt im wesentlichen den Zeitraum, bis Āmolī etwa dreißigjährig seine Heimat verließ, um Ṣūfī zu werden. Zwar verließ Āmolī damals Āmul nicht zum ersten Mal, doch war dieser Weggang für sein weiteres Leben von größter Bedeutung. Schon früher nämlich hatte Āmolī seine Heimatstadt zu Studienzwecken verlassen, um nach einem ersten Grundunterricht in Āmul zur Fortbildung nach Astarābād und Iṣfahān zu gehen. Er brachte dort geraume Zeit zu, ja es scheint, daß er sogar relativ lange in Iṣfahān studierte. Wohl für

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000021

damalige Verhältnisse gut ausgebildet[1] kehrte er etwa 25jährig nach Āmul zurück, wo er von Faḫr ad-daula Ḥasan, dem letzten Vertreter der Dynastie der Bāwandiyān[2], mit hohen Ehren ausgezeichnet und einem Wezīr-Amt betraut wurde. Merkwürdigerweise ist das Jahr der Ermordung von Faḫr ad-daula Ḥasan zugleich das Jahr von Āmolīs Aufbruch. Mit keinem Wort allerdings erwähnt er in seiner Vita dieses politische Ereignis, sondern gibt für seine Entscheidung rein religiöse Gründe an, nämlich er wolle nicht mehr ein Leben in Annehmlichkeiten und Ehren führen, sondern gottergeben die heiligen Stätten der Religion aufsuchen und ein Leben des Gebets und religiöser Meditation führen. Dennoch stimmt nachdenklich, daß Āmolī in seiner Autobiographie rein religiöse Beweggründe für sein folgendes Wander- und Pilgerleben anführt. Wir glauben hier eine gewisse Parallelität mit der berühmten Autobiographie des Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ġazālī erkennen zu können. Dieser verließ 1095 n.Chr., im Jahre des Sturzes seines Gönners Niẓām al-Mulk Bagdad, wobei er als einzigen Grund seine religiöse Entscheidung nennt und die politischen Ereignisse mit keinem Wort erwähnt[3]. Sollte Sayyid Ḥaidar Āmolī den Munqiḏ min aḍ-ḍalāl des Ġazālī gekannt oder vielleicht sogar als Vorlage für seine Autobiographie benutzt haben? Zumindest ist es unwahrscheinlich, daß er im Laufe seines Lebens nie etwas von dieser berühmten Autobiographie gehört hat. Wie dem auch sei, fest steht, daß Āmolī 750 d.H. seine Heimat endgültig verläßt.

Mit diesem Aufbruch aus Āmul geht die iranische Periode zu Ende.

---

1) Als erste Orientierungshilfe kann dienen: Abdolkarim Golschani, Bildungs- und Erziehungswesen Persiens im 16. und 17. Jahrhundert, Hamburg 1969.

2) Vgl. oben S. 6 Anm. 3.

3) Die Ehrlichkeit dieser autobiographischen Passage im Munqiḏ ist bekanntlich bestritten worden; vgl. J.M. Abd El-Jalil, "Autour de la sincérité d'al-Ġazzālī", in Mélanges Louis Massignon 1.Bd. Damas 1956 S. 57-72. Zur gesamten Stelle vgl. Peter Antes, Prophetenwunder in der Aš^carīya bis al-Ġazālī (Algazel), Freiburg 1970 S. 3 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000022

Nach einer kurzen Übergangszeit ausgedehnter Pilgerreisen beginnt etwa um das Jahr 751 d.H. ein zweiter Abschnitt oder die erste Phase der irakischen Periode. In dem einen Jahr der Übergangszeit führen ihn Pilgerfahrten zu schiᶜitischen Heiligtümern, dann nach Jerusalem und schließlich nach Mekka und Medina. Aus gesundheitlichen Gründen muß er den Ḥiǧāz sehr rasch wieder verlassen und sucht erneut schiᶜitische Heiligtümer im Irak und in Persien auf, vor allem Qazwīn, Ray und Iṣfahān. Überall besucht er neben den heiligen Stätten auch die Ṣūfīs am Ort, um sich von ihnen belehren zu lassen. Seine religiöse Erfahrung prägt von nun an entscheidend seine Persönlichkeit und beeinflußt seine erstaunlich schöpferische Tätigkeit[1].

Nach unstetem Suchen in der kurzen Übergangszeit gelangt er schließlich nach Bagdad, das - von einigen späteren Reisen abgesehen - sein Hauptwohnsitz wird. Er nutzt seine Bagdader Zeit zunächst zur Vertiefung seiner theologischen Kenntnisse und studiert bei Maulānā Naṣīr ad-dīn Kāšānī Ḥillī (gest. 755/1354) und Faḫr ad-dīn Muḥammad ibn Ḥasan ibn Muṭahhar Ḥillī, genannt Faḫr al-Muḥaqqiqīn (gest. 771/1370), dem Sohn des berühmten Muṭahhar al-Ḥillī. In diese Iraker Zeit, die zur leichteren Orientierung von Corbin und Yahia in zwei Phasen mit der Zäsur des Jahres 768 d.H. unterteilt wird, fällt das literarische Schaffen Āmolīs.

Allein die Tatsache, daß das edierte Werk mit 710 Seiten arabischen Textes nur einen Bruchteil der bereits aufgefundenen Handschriften darstellt, die ihrerseits nur ein Sechstel der autobiographisch gesicherten Werke von Āmolī ausmachen, läßt erkennen, welch riesiges Werk er hinterließ. Ein kurzer Blick schon in die Liste seiner umfangreichen Bibliographie[2] mit all den Werken,

---

1) Wir können nur zustimmen, wenn Corbin S. 23 feststellt: "A rechercher ce qui caractérise au mieux sa personnalité, il faut signaler encore la vivacité de l'imagination active, c'est-à-dire la capacité de percevoir le monde suprasensible au niveau du monde imaginal."

2) Corbin S. 36-57; Yahia S. 19-35.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000023

teils in Persisch, teils in Arabisch, muß jeden davon überzeugen, daß wir auf allgemeine Aussagen über unseren Autor völlig verzichten müssen. Deshalb muß auch die Frage außer acht bleiben, was und wieviel er von Ibn ʿArabī übernommen hat, von dem er zweifellos stark beeinflußt ist und auf den er sich auch immer wieder bezieht[1], und in welchem Maße er ihn "schiʿitisiert" hat[2].

Das Fragen nach der "Schiʿitisierung" muß aber zugleich auch deshalb unterbleiben, weil uns gerade unsere werkimmanente Interpretation dabei helfen soll, ein wenig besser e i n e schiʿitische Dogmatik kennenzulernen. Denn dieser Versuch soll ja gerade dazu beitragen zu ergründen, was Schiʿa ist, um einmal festzustellen, was die Schiʿa letztlich d o g m a t i s c h von der Sunna unterscheidet. So besteht angesichts des gegenwärtigen Standes der Forschung eine doppelte Notwendigkeit, eine werkimmanente Interpretation zu versuchen, um abschließend ein paar herausstechende Charakteristika in einer Art Zusammenfassung für weitere Arbeiten dieses Typs vorläufig zu notieren.

Wie schon mehrfach erwähnt, ist das literarische Werk unseres Sayyid beachtlich. Uns können hier aus der Fülle der Quellen nur die beiden edierten Werke näher interessieren, da alle übrigen Schriften noch nicht zugänglich sind und wir uns bezüglich ihres Inhalts lediglich auf eine zum Verständnis der beiden Werke wenig ergiebige Wiederholung der Erläuterungen beschränken

---

1) Man denke nur daran, daß Naṣṣ an-nuṣūṣ ein Kommentar zu Ibn ʿArabīs Fuṣūṣ al-hikam ist.

2) Diese Frage ist umso schwieriger, wenn man in Anlehnung an Corbin S. 8 f schiʿitische Elemente bei Ibn ʿArabī selbst annimmt. Zur allgemeinen Orientierung über ihn vgl. A. Reschid, La Quintessence de la Philosophie d'Ibn Arabi, Paris 1926; A. Ateş, "Ibn al-ʿArabī", in EI² III S. 707-711; R. Landau, "The Philosophy of Ibn ʿArabī", in MW 47(1957) S. 46-61, 146-160; Henry Corbin, L'Imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn ʿArabî, Paris 1958; Osman Yahia, Histoire et Classification de l'Oeuvre d'Ibn ʿArabī, 2 Bde, Damas 1964; Muhjī 'd-Dīn Ibn ʿArabī, Fuṣūṣ al-hikam. Das Buch der Siegelringsteine der Weisheitssprüche. Übersetzt von Hans Kofler, Graz 1970. Letzteres Buch wurde anscheinend öfter von schiʿitischen Ṣūfis zur Zeit Āmolīs gelesen; vgl. Jean Aubin, Matériaux de la Biographie de Shâh Ni'matullah Walî Kermânî, Teheran-Paris 1956, pers. Text S. 31.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000024

müßten, die H. Corbin und O. Yahia in der Einleitung gegeben haben[1].

Rein formal muß dem Leser bei den beiden edierten Werken der außerordentlich klar durchkonstruierte Aufbau der Schriften auffallen. Er bereits verrät, daß der Verfasser dieser Schriften nach einem wohl bis ins Letzte durchdachten Plan vorgegangen sein muß, bei dem auch die Zahlensymbolik keine unbedeutende Rolle gespielt haben dürfte. So besteht das Ǧāmiᶜ al-asrār wamanbaᶜ al-anwār aus drei großen Teilen (uṣūl), die ihrerseits in je vier Grundkapitel (qawāᶜid) aufgeteilt sind. Daraus wird schon ersichtlich, daß dem Werk eine Zwölfer-Einteilung zugrunde liegt. Wer aber würde Zufälligkeit annehmen, wenn er den inhaltlich streng durchgeführten Parallelismus vor allem im dritten Buch mit in Betracht zieht? Bereits aus den Überschriften läßt sich eine spezifische Theologie ablesen. Āmolī behandelt jeweils 3 Begriffe in jedem der 4 Grundkapitel des dritten Buches:

1) šarīᶜa --- ṭarīqa --- ḥaqīqa
2) risāla --- nubūwa --- walāya
3) waḥy --- ilhām --- kašf
4) Islām --- īmān --- īqān.

Dieser dritte Teil schließt sich organisch an die beiden voraufgehenden an. Im ersten Teil (aṣl) widmet Āmolī seine Überlegungen dem Bekenntnis der Einzigkeit Gottes (tauḥīd). Dabei sucht er diese Wahrheit von innen her zu begreifen. Alle Wahrheit, die formelhaft im Bekenntnis des Muslim wiederkehrt, hat nach Āmolī eine äußere (ẓāhir) und eine innere (bāṭin)[2] Seite.

Die innere Seite aber kennenzulernen, ist das Verlangen des wahren Gläubigen. Sein Streben richtet sich darauf, die innere

---

1) Vgl. dazu Corbin S. 36-57 und Yahia S. 19-35, wobei unter Nr. 7 (Corbin S. 38, Yahia S. 21 f) das Ǧāmiᶜ al-asrār wamanbaᶜ al-anwār und unter Nr. 25 (Corbin S. 44 f, Yahia S. 27) die Risālat naqd an-nuqūd fī maᶜrifat al-wuǧūd aufgeführt werden. Eine ausführlichere Darstellung widmet Corbin S. 58-64 dem ersten und Corbin S. 64-69 dem zweiten der genannten Werke.

2) Henry Corbin übersetzt bāṭin grundsätzlich mit "ésotérique". Um falsche Analogien zu vermeiden, belassen wir vorzugsweise die wörtliche Übersetzung.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000025

Wahrheit (ḥaqīqa) der Religion kennenzulernen, einer Religion, die ihm allzu leicht nur in äußeren Gesetzesvorschriften (šarīᶜa) zu begegnen droht. Aber erst demjenigen, der den tiefen Sinn der Innenseite (bāṭin) der šarīᶜa zu enthüllen (kašf) vermag, erschließen sich die wahren Geheimnisse (asrār) der Religion, so daß er das Eigentliche in neuem Lichte zu schauen beginnt. Zu diesem inneren Verstehen (anwār) jedoch muß der Gläubige erst hingeführt werden (walāya). So nimmt es nicht wunder, daß Āmolī den 2. Teil seines Werkes der Stützung und Erklärung des Tauḥīd durch die Tradition widmet. In ebenfalls streng gehaltener Reihenfolge beginnt er mit Versen aus dem Koran, dann folgen Aussprüche der Propheten und heiligen Imame und schließlich einiger großer Mašāyiḫ. Die so gewonnene Einsicht führt den Gläubigen endlich zu einer Glaubensgewißheit (īqān), die zugleich Pistis und Gnosis ist. Schwerlich hätte unser Sayyid für dieses große Unterfangen einen geeigneteren Titel finden können als den, den er selbst seinem Werk gegeben hat: Ǧāmiᶜ al-asrār wa-manbaᶜ al-anwār, d.i. Summe der Geheimnisse und Quelle der Erleuchtung[1].

Blickt man auf den äußeren Aufbau des Werkes und die kurze Inhaltsangabe, so merkt man schon, daß es sich um ein Werk besonderer Art handelt. Man spürt sofort die Schwierigkeit, es einer klassischen Dogmatik der Sunna[2] gegenüberzustellen. Denn die Theologie des Kalām ist sehr verschieden von dieser "Theologie", die sich selbst ḥikma ilāhīya nennt. In der Tat bereitet es außerordentliche Schwierigkeiten, eine geeignete Übersetzung für diesen Begriff zu finden, der weder mit Theologie noch mit Philosophie genau wiedergegeben werden kann[3].

---

1) Corbin S. 58 übersetzt: "Somme des doctrines ésotériques et Source des Lumières".

2) Als Beispiele könnten etwa al-Baġdādī, Kitāb Uṣūl ad-dīn, Istanbul 1928 oder al-Bāqillānī, Kitāb at-Tamhīd, hrsg. von Richard McCarthy, Beyrouth 1957 dienen.

3) Corbin schlägt eine wörtliche Rückübersetzung ins Griechische vor und wählt "Theosophia". Zur oben angedeuteten Schwierigkeit der Übersetzung sagt er S. 58 f mit Recht: "Il ne s'agit donc exactement ni de philosophie ni de théologie au sens que l'usage courant donne à ces mots en Occident. Mais il est

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000026

Dennoch werden wir im folgenden, wenn wir die ḥikma ilāhīya meinen, von "Theologie" sprechen, wobei wir uns stets der Gefahr der Begriffsverengung bewußt bleiben, zumal wir den gleichen Terminus Theologie auch für den Kalām der Sunna mangels anderer Begriffe verwenden müssen. Im Gegensatz jedoch zu allen anderen möglichen Übersetzungen ist das Wort Theologie wohl noch am wenigsten derart vorbelastet, daß sich mit ihm sofort eine präzise Vorstellung verbände, die es erst abzubauen gilt[1]. Es eröffnet hingegen ein weites Begriffsfeld, das jeweils unserer Präzisierung bedarf und eben deshalb auch ohne allzu große Schwierigkeit neu von uns bestimmt werden kann.

Der kurze Überblick, der einen ersten Kontakt mit dem Ǧāmiʿ al-asrār wa-manbaʿ al-anwār ermöglichte, erinnert stark an ṣūfische Züge. Sayyid Ḥaidar Āmolī verleugnet dies auch an keiner Stelle, sondern betont ganz im Gegenteil an manchen Stellen des Werkes[2] die tiefe innere Zusammengehörigkeit von Ṣūfik und Schiʿa, deren gemeinsame Wurzel für ihn fraglos ist, wenn sie auch leider, so meint er, nicht immer den einzelnen Vertretern der jeweiligen Richtungen genügend präsent war. Seine gesamte Theologie versucht bis in die Methode hinein diese beiden Strömungen zu vereinen. Dieses Anliegen, das bei der Lektüre des Werkes deutlich

---

parfaitement arbitraire de limiter le sens de la 'philosophie' au concept auquel s'est arrêté l'homme occidental de nos jours, quitte à exclure de l'histoire de la philosophie des provinces entières de la philosophie, sous prétexte que cet homme n'y retrouve pas son propre concept. Cette exclusive, par parti pris, tourne au burlesque. Remarquons simplement que, n'étant ni philosophie ni théologie au sens étroit de ces mots, 'irfân-e shî'î surmonte la dualité entre l'une et l'autre, dualité tournant facilement au dualisme qui a passé longtemps pour conditionner l'existence de l'une et de l'autre".

1) Man denke etwa an Corbins Übersetzung "Théosophie". Um sie wirklich mit der Vorstellung der ḥikma ilāhīya zu füllen, gilt es zunächst all das abzubauen, was bei diesem Begriff durch Madame Blavatzky und die "Theosophische Gesellschaft" mitklingt. Ähnliche Schwierigkeiten lassen sich wohl bei allen anderen Übersetzungen wie etwa Philosophie, Seinsphilosophie, Metaphysik usw. anführen.

2) Vgl. z.B. Āmolī 4 ff, 74 ff, 428 f, 648 ff und 1284.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000027

ins Auge fällt, wirft drei Fragen für uns auf, denen wir nach einer kurzen Besprechung des zweiten edierten Werkes Āmolīs eigens nachzugehen haben.

Wir werden uns dann zunächst fragen, ob diese Sicht der Einheit von Ṣūfik und Schiʿa ein singuläres Phänomen für Āmolī darstellt. Dabei gilt es, trotz der relativ spärlichen Quellen zum 14. nachchristlichen Jahrhundert in Persien nach ähnlichen Zeittendenzen zu suchen. Lassen sich solche aufspüren - und sei es auch nur in bedenkenswerten Andeutungen - , so dürfen wir Āmolī als Repräsentanten seiner Zeit verstehen, so daß er auf einem solchen historischen Hintergrund noch plastischer in diesem Werk vor uns tritt, als es eine geschichtslose Betrachtung der Aussagen ermöglichen würde. In einer zweiten Fragestellung müssen wir danach versuchen, eine summarische, keineswegs die Schwierigkeiten harmonisierende Entwicklung der Schiʿa darzustellen. Dem Ziel unserer Untersuchung entsprechend richten wir dabei unser besonderes Augenmerk auf die dogmatische Entwicklung der Schiʿa. Nichts nämlich interessiert uns brennender, als zu erfahren, was Schiʿiten zu gewissen greifbaren und quellenmäßig belegten Zeiten geglaubt haben und inwieweit sie möglicherweise ein in Akzentsetzung oder Darstellung von der Sunna verschiedenes Bekenntnis hatten. Schließlich verlangt die tiefe Überzeugung Āmolīs von der inneren Einheit zwischen Ṣūfik und Schiʿa sodann, das zu betrachten, was wir gemeinhin zur Ṣūfik rechnen. Natürlich können wir beim gegenwärtigen Stand der Forschung über die Schiʿa und die Ṣūfik keine auch nur annähernd kontinuierlich gesehene Geschichte beider versuchen; dennoch ist ein fragmentarischer und immer vorläufiger Abriß dieser Art unerläßlich, um letztlich Āmolīs Behauptung und Postulat auf dem Hintergrund der Geschichte zu sehen. Doch bevor wir uns diesem dreifachen Fragenkomplex zuwenden, wollen wir noch kurz bei dem zweiten edierten Werk unseres Autors verweilen.

Die Risālat naqd an-nuqūd fī maʿrifat al-wuǧūd[1] stellt laut Āmolīs

1) Corbin S. 64 übersetzt "Examen des examens (ou examen en dernier ressort) concernant la connaissance de l'être". Die Risāla wird behandelt bei Corbin S. 64-69.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000028

eigener Aussage[1] die Kurzfassung eines anderen Werkes dar, das allerdings bisher noch nicht aufgefunden werden konnte. Āmolī schrieb die Kurzfassung auf Bitten eines Freundes und legte in ihr noch einmal die Hauptprobleme dar, wobei er die Einleitung über die šarīᶜa, ṭarīqa und ḥaqīqa nicht mehr mit aufnahm, da er sie wohl als bekannt voraussetzte. In drei Stufen entwickelt Āmolī in der hauptsächlich philosophisch gehaltenen Einleitung die Frage nach dem Sein und warum dieses mehr ist als das Nichts. In einem zweiten Kapitel (rukn) äußert er sich zur Notwendigkeit des Seins und zu seiner Einheit. Im dritten Kapitel schließlich spricht Āmolī von der Manifestation des Seins (ẓuhūr al-wuǧūd) und dem Problem der Vielfalt. Es ist das alte Problem, wie aus dem Einen die Vielen entstehen können.

Zur Beweisführung dienen ihm drei verschiedene Methoden[2], auf die wir noch einmal zurückkommen müssen. Es ist das vernünftige Nachdenken (ᶜaql), dann die Tradition (naql) und schließlich die spezifische Form seiner Weise des Theologisierens, die uns hier wie im Ǧāmiᶜ al-asrār wa-manbaᶜ al-anwār unter der Bezeichnung kašf[3] begegnet. Der ausgesprochen philosophisch gehaltene Ansatz der Schrift macht eine sehr detaillierte Analyse unabhängig vom Ǧāmiᶜ al-asrār wa-manbaᶜ al-anwār erforderlich, doch würde eine solche eigenständige und erneut werkimmanente Interpretation weit über den hier versuchten Rahmen hinausgehen.

Besonders wichtig für eine solche Interpretation wäre der Anfang der Schrift[4]. Denn Āmolī geht bei seinen Überlegungen vom Zweifel am Sein überhaupt aus und glaubt, daß ein solcher gar nicht möglich sei. "Denn jeder, der daran zweifelt, zweifelt an seinem eigenen Sein (wuǧūd). Ist es nämlich einerseits undenkbar, daß einer an seinem Sein zweifelt, so ist es andererseits unmöglich, daß einer überhaupt am Sein zweifelt."[5]

---

1) Āmolī, R 2.
2) Āmolī, R 5.
3) Vgl. oben S. 12.
4) Āmolī, R 6.
5) Āmolī, R 6.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000029

Jede Person nämlich kann erkennen, daß das Sein für sie notwendig ist. Erkennt sie aber eine Notwendigkeit, daß sie ist, dann ist, sofern ihr Sein notwendig ist, auch allgemein das Sein[1] notwendig, da es sich im ersteren um einen seiner Teile handelt.

Es wäre dringend erforderlich, daß einmal ein Forscher mit genügend philosophischen Kenntnissen und Fähigkeiten das Phänomen des Zweifels im Islam wenn möglich im Vergleich mit dem Zweifel im Christentum und in der neueren abendländischen Philosophie untersucht. Dabei müßte er wohl vor allem analysieren, wieweit der Zweifel jeweils vorangetrieben wurde und vielleicht auch werden kann, aber auch, wo er abgebrochen wurde und vielleicht werden muß, um noch eine Rückkehr zur Religion zu ermöglichen[2]. Es dürfte sicher sein, daß eine solche Studie einen kaum überschätzbaren Beitrag für das innere Verhältnis zwischen Religion und Philosophie bedeutete, indem sie veranschaulichen würde, wieweit philosophisches Fragen und Denken in die Religion integriert werden können.[3] Zum anderen aber wäre zu zeigen, wo die Religion ihrerseits dem philosophischen Fragen Einhalt gebieten muß, will sie sich als Religion nicht selbst verleugnen. Dieser kurze Hinweis deutet schon die Aktualität einer solchen Arbeit an, aus der vielleicht zu entnehmen wäre, weshalb der Islam nicht die moderne Welt hervorgebracht hat und weshalb diese sich auch in Europa oft gegen und nicht zuletzt trotz des

---

1) Āmolī, R 7 nimmt das al-wuǧūd muṭlaqan von Āmolī, R 6 als muṭlaq al-wuǧūd auf, das bei Āmolī, R 14 mit Gott gleichgesetzt wird.

2) Sehr weit trieb etwa al-Ġazālī den Zweifel in seiner Autobiographie Munqiḏ min aḍ-ḍalāl (Erreur et Délivrance), hrsg. u. übers. von F. Jabre, Beyrouth 1959, engl. Übersetzung von W. Montgomery Watt, The Faith and Practice of Al-Ghazālī, London ²1963. Jedoch gelang es al-Ġazālī, durch rechtzeitiges Abbrechen des Zweifels zu einer erneuten Gewißheit zu gelangen. Vgl. Farid Jabre, La Notion de Certitude selon Ghazali dans ses Origines psychologiques et historiques, Paris 1958. Zum Begriff Zweifel (shakk) vgl. Farid Jabre, Essai sur le Lexique de Ghazali, Beyrouth 1970 S. 131.

3) Vgl. dazu Peter Antes, a.a.O. S. 11 ff.; ders., "Der eine allmächtige Gott und das Böse, dargestellt an der frühen Aš'arīya des Islam", Referat beim XII. Internationalen Kongreß der IAHR im August 1970 in Stockholm.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000030

Christentums entwickelt hat, jedenfalls nicht in erster Linie als direkte Frucht des Christentums angesehen zu werden braucht. Zugleich aber würde diese Studie einen beachtlichen Beitrag zum Problem einer möglichen "Säkularisierung"[1] leisten, dessen Konsequenzen wir bisher nur vage erahnen.

So interessant diese Frage auch ist, müssen wir den Exkurs dennoch abbrechen und damit auch weitgehend die Beschäftigung mit der Risālat naqd an-nuqūd fī maʿrifat al-wuǧūd, diesem wertvollen Kleinod islamischen Denkens aufgeben. Im folgenden werden wir nur noch ab und zu darauf zurückkommen, wenn die Beschäftigung mit dem Ǧāmiʿ al-asrār wa-manbaʿ al-anwār dies als nützlich erscheinen läßt. Ansonsten jedoch werden wir uns nahezu ausschließlich dem letztgenannten Werk widmen. Rufen wir uns noch einmal seinen Inhalt ins Gedächtnis, so halten wir bereits zu Beginn inne, wenn der Autor uns wiederholt auf die innere Einheit zwischen Schiʿa und Ṣūfik verweist. Wir fragen uns, ob diese Sicht der besonderen Originalität Āmolīs entspringt oder ob er hierin lediglich Kind seiner Zeit ist.

II. Āmolīs Zeit

Das Leben und Denken unseres Sayyid legt sehr klar umrissen die Frage nach der Zeit Āmolīs nahe, da uns in ganz besonderer Weise die zeitgenössischen Gedanken zum Verhältnis zwischen Schiʿa und Ṣūfik interessieren. Natürlich entspricht der Zeitraum seines Lebens nicht genau den Zeiträumen, auf die wir die Frage ausdehnen müssen. Vielmehr zeichnet sich ab, daß seit der Eroberung Bagdads durch die Mongolen im Jahre 1258 eine Situation für den Islam geschaffen war, welche die bekannten spitzfindigen Diskussionen im Islam nur noch bedingt gestattete. Von dieser Zeit

1) Man würde dann wohl erkennen, daß sich die Frage viel radikaler stellt als es etwa anklingt bei Robert Caspar, "L'Islam et la Sécularisation", in Bulletin 15 (Déc. 1970) S. 150-160.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000031

an finden sich auch jene merkwürdigen Bestrebungen, die noch lange die Forschung dahingehend beschäftigen werden müssen, wie weit einzelne Ṣūfīorden etwa sunnitisch und wie weit sie bereits schiʿitisch waren[1]. Immer mehr machen sich nämlich vor allem in Ṣūfīmilieus starke Neigungen zur Schiʿa oder zumindest wenig orthodox dogmatisch anmutenden Richtungen bemerkbar[2]. Mit Recht sagt Erika Glassen: "Diese religiöse Empfindsamkeit, die nun weite Kreise der Gläubigen erfaßte, tendierte ihrem Wesen nach in die schiʿitische Richtung. Es waren schiʿitische Bilder und Themen, mit denen sich selbst die 'orthodoxe' Frömmigkeit durchsetzte. Dazu kann man zählen: Die Heiligenverehrung, den Wunderglauben und die Ablehnung des Dogmatismus. Auch das Bestreben der Gründer von Sufiorden, ihre geistliche Deszendenz durch eine Kette (silsila) der Lehrer von ʿAlī herzuleiten, um dadurch ihre Legitimität zu beweisen, ist ein schiʿitischer Zug"[3].

---

1) Für das ganze Kapitel beziehen wir uns hauptsächlich auf folgende Darstellungen: I.P. Petruševskij, "Dviženie Serbedarov v Horasane", in Učenye Zapiski Instituta Vostokovedenija 14 (Moskva 1956) S. 91-162; Michel Mazzaoui, Shīʿism and the Rise of the Ṣafavids, phil. Diss. Princeton 1965 S. 57-216; Erika Glassen, Die frühen Safawiden nach Qāżī Aḥmad Qumī, Freiburg 1970 S. 21-52; Bertold Spuler, Die Mongolen in Iran, Berlin ³1968 S. 198-249; in The Cambridge History of Iran, 5. Bd. (Cambridge 1968) die Artikel: A. Bausani, "Religion in the Saljuq Period" S. 283-302, J.A. Boyle, "Dynastic and Political History of the Īl-Khāns" S. 303-421, M.G.S. Hodgson, "The Ismāʿīlī State" S. 422-482, I.P. Petrushevsky, "The Socio-Economic Condition of Iran under the Īl-Khāns" S. 483-537, A. Bausani, "Religion under the Mongols" S. 538-549; Biancamaria Scarcia Amoretti, Kapitel "Religion" in The Cambridge History of Iran, 6. Bd. (ungedruckt).

2) So lesen wir bei A. Bausani, "Religion under the Mongols" S. 545: "The trend towards Shīʿism in many circles was due above all to mysticism, which at this time revealed many interesting Shīʿī features". Und Scarcia Amoretti schreibt a.a.O., daß sich die Zeit kennzeichnen läßt durch "an attempt to fuse Ṣūfī-ism with the Shīʿa and by an increasing trend towards Alidism". Ähnlich Franz Babinger, "Schejch Bedr ed-dīn, der Sohn des Richters von Simāw; ein Beitrag zur Geschichte des Sektenwesens im altosmanischen Reich", in Der Islam 11(1921) S. 1-106, vor allem S. 93 ff. Ebenso Marijan Molé, "Les Kubrawīya entre Sunnisme et Shīʿisme aux huitième et neuvième siècles de l'Hégire", in Revue des Etudes Islamiques 29(1961) S. 61-142.

3) Erika Glassen, Die frühen Safawiden S. 28 f. Volle Unterstützung darf auch S. 29 Anm. 3 im Rahmen unserer Fragestellung finden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000032

Die Vorsicht, die aus einer solchen Umschreibung der Zeit zutage tritt, können wir nur loben und das deshalb abgewogene Urteil akzeptieren. Die Fülle der Phänomene, die uns in dieser Zeit begegnen, birgt nämlich die Gefahr, sie vorschnell mit Schiᶜa zu identifizieren und diese dann mit Hilfe sämtlicher Zeiterscheinungen definieren zu wollen. Nur aus dieser Sicht kann man etwa verstehen, daß Rudolf Strothmann pauschal urteilend schreibt: "Die Schīᶜa hat jene Seelen gewonnen, denen es Bedürfnis war, in den Tränen um Ḥusain und um die anderen Märtyrer das eigene und das Weltenleid hinwegzuweinen, und dabei ist sie so ganz politisch eingestellt. ... Mit der Stirn auf dem heiligen Boden der Gräbergnadenorte liegend; weinend allezeit das Sterben ihrer Herren an ihrem Leibe tragend; bei Verfolgungsgefahr ihr Bekenntnis durch Verstellung verhüllend; vom offiziellen Islam unbefriedigt gelassene Seelenaffekte fein witternd und in leisetretender, aber ebenso geschickter wie unermüdlicher Propaganda ausnutzend; an Fürstenhöfen mit feiner listiger Diplomatie arbeitend; im Eifer um ihre Märtyrer fremden 'Ketzern' den Märtyrertod bringend; in den Kriegslagern von Welteroberern brutale Kräfte nach ihren Zielen lenkend - das ist die Schīᶜa"[1]. Niemand wird leugnen, daß hier vorschnell Zeiterscheinungen zur Bestimmung der Schiᶜa geführt haben.

Solche Zeiterscheinungen aber hatten sehr verschiedene Ursachen und Ausprägungen. Zunächst zeichnet sich eine Aufnahme autochthoner Vorstellungen ab[2]. Diese verbinden sich mit religiösen Wünschen der Zeit, die vor allem in einer gewissen Befreiung vom orthodoxen Kalām bestehen. Eine solche Loslösung war nicht zuletzt politisch bedeutsam. I.P. Petruševskij[3] konnte klar vor Augen führen, daß in einem religiös-staatlichen Einheitsgebilde,

---

1) Rudolf Strothmann, Die Zwölfer-Schīᶜa. Zwei religionsgeschichtliche Charakterbilder aus der Mongolenzeit, Leipzig 1926 S. 6.

2) Über das Eindringen alt- und mittelpersischen Gedankengutes in die Schiᶜa vgl. Israel Friedlaender, "The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Ḥazm", in JAOS 28(1907) S. 1-80 besonders S. 2 und Marijan Molé a.a.O.

3) I.P. Petruševskij, "Dviženie Serbedarov v Horasane" S. 91-162.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000033

wie es eigentlich der Islam für die Umma vorsieht, politische Opposition wohl auch religiöse Opposition in mehr oder minder bedeutendem Maße fordert. Denn "für einen Sunniten lag immer die Gefahr vor, in innere Abhängigkeit von politischen Personen, oder doch in innere Zwiespältigkeit ihnen gegenüber zu geraten. Der Schīʿit kannte keine Bindungen"[1].

Diese Überlegung aber darf nicht zu rasch den Weg von der Sunna zur Schiʿa ebnen. Interessanterweise gibt es gerade in jener Zeit und vornehmlich in Ṣūfīkreisen Leute, die eine ausgeprägte ʿAlī-Verehrung pflegen, ohne jedoch trotz dieses auffallend schiʿitischen Zuges zur Schiʿa zu gehören. Gemeinhin pflegt man die Vertreter dieser Gruppe, die wohl weder politisch noch religiös ein einheitliches Konzept verfechten, ʿAlīden zu nennen. "Als ihre Förderer sind denn jene ṣūfīschen Männer zu betrachten, deren Auftreten bereits in der Mitte des 13. Jahrhunderts geschichtlich feststeht. Die Heimat der meisten war vermutlich Aserbeidschan, vor allem Tebrīz und Erdebīl, wo schon in alter Zeit ṣūfī-ḫāne's gestanden haben dürften"[2].

Neben den bisher angeführten Gruppen der Sunniten, Schiʿiten und ʿAlīden neigt die gegenwärtige Islamforschung dazu, noch eine vierte Komponente geltend zu machen, die das Bild jener Epoche entscheidend mitprägte: den Volksislam. Die zahlreichen Zeugnisse von Heiligenwundern, Levationen, Pilgerfahrten mit befremdlichem Zeremoniell - kurz: ein Großteil dessen, was Rudolf Strothmann als Charakeristika der Schiʿa aufführte, schreiben wir heute diesem Phänomen zu. Allerdings trägt die differenzierte Terminologie kaum zur inhaltlichen Füllung der Begriffe bei. Weder vermag jemand bis zur Stunde mit Sicherheit zu sagen, was in jener Zeit unter Schiʿa zu verstehen ist, zumal wenn man das Gemeinsame von Zaiditen, Ismāʿīliten und Imā-

---

1) Rudolf Strothmann, Die Zwölfer-Schīʿa S. 3.

2) Franz Babinger, "Schejch Bedr ed-dīn" S. 93. Der erweiterte Begriff der ʿAlīden, wie er im Folgenden verwendet wird, wird bei Babinger a.a.O. S. 91 eingeführt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000034

miten mit einer homogen vorgestellten Sunna vergleicht, noch gelingt es, den religiösen Standort der ʿAlīden zu bestimmen. Angesichts solch unpräziser Bezeichnungen kann es dann natürlich auch keineswegs verwundern, daß der vierte Begriff als Sammelbegriff aller Phänomene, die unter die anderen Begriffe schwerlich einzuordnen sind, nur noch äußerst vage zu fassen ist. Dennoch haben alle diese Begriffe ihre Berechtigung, weisen sie uns doch zumindest grob auf Strömungen hin, die als eigenständige Komponenten jener Zeit ins Auge gefaßt werden müssen.

Der schillerndste Begriff jener Zeit aber ist der des Ṣūfī. Trotz der ausdrücklichen Beteuerungen Āmolīs, daß Ṣūfik und Schiʿa gleichzusetzen seien[1], trotz der Tatsache, daß diese Begriffe im Fihrist des Muhammad b. Isḥāq für den berühmten Ḥallāǧ vertauschbar gebraucht werden - nach ihm nämlich "gab er sich den Vornehmen gegenüber als Schîʿit, bei dem Volke als Sûfî aus"[2] -, wollen wir mit Rudolf Strothmann[3] und Erika Glassen[4] an der Unvertauschbarkeit der Begriffe festhalten. Diese ist wohl allein deshalb schon zu vertreten, weil Einflüsse und Annäherungen von Seiten der Ṣūfīs nicht nur hinsichtlich der Schiʿiten[5], sondern auch der ʿAlīden[6] festzustellen sind. Ja bisweilen scheint Ṣūfī sogar nur noch ungefähr dasselbe wie "entschiedener, aktiver Muslim"[7] zu bedeuten. Zweifellos hat Michel Mazzaoui sehr recht, daß wir immer noch einer vertieften Studie über die Ṣūfik in der Mongolenzeit und den darauffolgenden Epo-

---

1) Āmolī 4 ff, 74 ff, 428 f, 648 ff und 1284.

2) zitiert nach Adam Mez, Die Renaissance des Islam, Heidelberg 1922 S. 287.

3) R. Strothmann, Die Zwölfer-Schīʿa S. 163.

4) E. Glassen, Die frühen Safawiden S. 29 Anm. 3.

5) vgl. I.P. Petruševskij, "Dviženie Serbedarov v Horasane" S. 99; ebenso A. Bausani, "Religion under the Mongols" S. 547: "In any case, Ṣūfism with a Shīʿī tinge remains the most religious feature in Iran at this time".

6) Franz Babinger, "Schejch Bedr ed-dīn" S. 93.

7) E. Glassen, Die frühen Safawiden S. 51.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000035

chen entbehren[1].

Der offensichtliche Einfluß, den die Ṣūfīs auf Schiʿiten und ʿAlīden ausübten, erklärt auch eine gewisse gemeinsame Grundtendenz im Denken zahlreicher Untergruppen. Es ist dies vor allem die starke inhaltliche Anlehnung an das Denken von Ibn ʿArabī[2]. Immer mehr findet sein Werk sowohl bei Ṣūfīs, als auch bei ʿAlīden und Schiʿiten jener Zeit Eingang. Deshalb nimmt es auch nicht wunder, daß schließlich Sayyid Ḥaidar Āmolī in ihm ganz selbstverständlich seinen Meister sieht. In der Epoche, während der Āmolī zur Feder griff, bedurfte es keiner Rechtfertigung dafür, daß Āmolī sich auf ihn bezog. Denn die voraufgehenden wie die unmittelbaren Zeitgenossen unseres Sayyid taten wie er.

Weiterhin fällt auf, daß die dargestellten Strömungen, will man sie lokalisieren, ein bezeichnendes Licht auf Āmolī werfen. So sind nahezu alle Strömungen im Nordosten und Osten Persiens, im großen und ganzen um das Kaspische Meer herum und östlich davon in Ḫurasān anzusiedeln. Dies aber ist im weiteren Sinne die Heimat Āmolīs während seiner iranischen Periode. Besonders die Forschungen von J.P. Petruševskij[3], B.Spuler[4] und R.N. Frye[5] vermitteln einen guten Eindruck von den heterodoxen Strömungen,

---

1) Michel Mazzaoui, Shīʿism and the Rise of the Ṣafavids, phil. Diss. Princeton 1965 S. 110: "The whole question of Ṣūfism or mysticism during the Mongol period has not been studied in full, and our knowledge about folk Islām during this period and afterwards is very sketchy. Conclusions on this matter, therefore, will be very difficult to draw definitely". Einige Gesichtspunkte zur Ṣūfik finden sich S. 107-179 ebd.

2) A. Bausani, "Religion under the Mongols" S. 545: "A characteristic of the Ṣūfism of this period is its deeper study of the philosophical and theoretical aspect of the doctrine, this being partly due to the influence of Ibn ʿArabī. ... Ecstati Ṣūfism was gradually being transformed into ʿirfān (gnose) and penetrating more and more into Persian lyric poetry, nearly all of which at this time was strongly influenced by Ṣūfism". In ähnlicher Weise I.P. Petrusevskij, "Dviženie Serbedarov v Horasane" S. 99.

3) I.P. Petruševskij, "Dviženie Serbedarov v Horasane" S. 95 ff.

4) Bertold Spuler, "Gīlān", in EI^2 II S. 1111 f.

5) R.N. Frye, "Astarābāḏh", in EI^2 I S. 720.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000036

die sich damals in Ḫurasān und um das Kaspische Meer herum bis nach Āẕarbāiǧān hin ausbreiteten. Es braucht also gar nicht zu verwundern, wenn Āmolīs Denken von einigen Ansätzen der Denkweise, die zu seiner Jugendzeit in seiner Heimat gang und gäbe war, so entscheidend geprägt wurde, daß sie noch in der Iraker Zeit sein Denken besonders auszeichnen.

Unter all den Strömungen aber, die in jener Gegend damals von Bedeutung waren, wollen wir noch etwas anachronistisch auf die Ḥurūfīya hinweisen[1]. Diese unorthodoxe islamische Sekte gnostisch-kabalistischer Tendenz wurde gegen Ende des 14. Jahrhunderts von Faḍl Allāh gegründet. Sie scheint uns deshalb so interessant, weil Faḍl Allāh 740 d.H., d.i. 1340 n.Chr. in Astarābād geboren wurde. Es handelt sich also ungefähr um dieselbe Zeit, in der Āmolī in Astarābād studierte. Mehr als eine Zeit- und Gedankenströmung war damals dort zuhause, unter denen der junge Āmolī wie kurz danach wohl der junge Faḍl Allāh in diesem Schmelztiegel der Ideen jeweils ihren Weg zu wählen hatten. Sicher jedoch ist zumindest soviel, daß die Grenzen zwischen Ṣūfik und Schiʿa dort fließend waren.

In den Wirren der damaligen Zeit - so ist wenigstens angesichts der Quellen und des gegenwärtigen Forschungsstandes zu vermuten - waren wohl auch die Zeitgenossen nicht imstande, eindeutig zwischen Ṣūfīs, Schiʿiten, ʿAlīden und der Volksfrömmigkeit huldigenden Sunniten zu unterscheiden. Weitgehend wird Tradition und Abstammung die Zugehörigkeit zu Sunniten, ʿAlīden oder Schiʿiten bestimmt haben. Im Falle vertiefter Studien, die damals ja stets auch Religionsdisziplinen umfaßten, wird dann eine spätere Entscheidung des einen oder anderen zum Leben als Ṣūfī gefallen sein. Dank alt- und mittelpersischer Gedankentraditionen und eventuell auch spezieller christlicher Einflüsse konnte allmählich die religiöse Spekulation, wie sie ein Ibn ʿArabī initiiert,

---

1) A. Bausani, "Ḥurūfiyya", in EI^2 III S. 600 f; Helmut Ritter, "Die Anfänge der Ḥurūfīsekte", in Oriens 7(1954) S. 1-54.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000037

die Gebildeten der damaligen Zeit in ihren Bann ziehen. Die Hochachtung, welche Schiʿiten, ʿAlīden und Sunniten gleichermaßen den Ṣūfīs entgegenbrachten, machten es wohl trotz der hochgelehrten Diskussionen der Theologen mit ihren spitzfindigen Unterscheidungen möglich, diese als die ihren zu betrachten.

Es ist in diesem Zusammenhang interessant, daß Āmolī wie ungefähr 250 Jahre vor ihm al-Ġazālī seine politische Tätigkeit nicht aufgab, um sich spitzfindigen theologischen Erörterungen über den scholastisch ausgefeilten Themenkatalog zu widmen, sondern um Ṣūfī zu werden[1]. Nicht eine hochentwickelte Koranexegese oder das intensive Studium zahlreicher mehrbändiger Kompendien der Theologie fehlte ihm, um die Tiefe der Religion auszuloten. Dies alles konnte Āmolī wie einst al-Ġazālī hinter sich lassen. Er bedurfte hingegen eines inneren Weges, der es ihm ermöglichte, durch ein Leben der Meditation fernab vom Treiben der geschäftigen Welt die tiefe Wahrheit (ḥaqīqa) der Religion über die šarīʿa zu enthüllen (kašf).

So war nun Āmolī als Schiʿit aus der innersten Überzeugung seines Herzens heraus Ṣūfī geworden. Zweifellos war diese Lebenserfahrung ausschlaggebend dafür, daß es ihm gelang, im Innersten seines Herzens die Wahrheit seines schiʿitischen Bekenntnisses zu erahnen und nachzuvollziehen. Deshalb stimmt es auch nicht verwunderlich, daß in seiner Lebensgeschichte Ṣūfik und Schiʿa zu vertauschbaren Begriffen werden. Doch lehrt auch hier gerade der Vergleich mit al-Ġazālī, dessen Lebensweg so faszinierend ähnliche Züge mit dem des Sayyid Ḥaidar Āmolī aufweist, daß auch für einen Sunniten das innere Erleben seines Bekenntnisses durch das Leben als Ṣūfī möglich wird. Schließlich verfocht al-Ġazālī ja die tiefe innere Vereinbarkeit von Sunna und Ṣūfik. "In den Fußstapfen seines Lehrers al-Ǧuwainī (gest. 1085), jedoch zutiefst originell entwertete al-Ghazzālī (gest. 1111) die religiöse Bedeutung gesetzlicher Haarspalterei und scholastischer Spitzfindigkeit und rief auf zu einer Erneuerung der religiösen Begeisterung, die aus dem Erleben des Herzens gespeist sein sollte. Die Prinzipien des islamischen Gesetzes gibt er keineswegs

1) Zum historischen Sachverhalt vgl. oben S. 8.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000038

auf - war er doch selbst einer der großen Rechtslehrer seiner Zeit -, doch gibt er dem Gesetz eine neue Deutung. Die šarīʿa wird ihm zu einem Instrument, einem Führer der Seele, die ihrer Erlösung entgegenarbeitet, indem sie ihren Teil an dem göttlichen Geheimnis erringt, das nur dann zugänglich wird, wenn man sich ihm in angstvollem Sehnen nach der Liebe des Herrn nähert. Mit Ausnahme von Ghazzālīs Gedanken durch den Konsensus der maßgeblichen Lehrer war die große mystische Bewegung, die ungeachtet des griechischen (und indischen) Ursprungs eines Gutteils ihres philosophischen Gerüsts und ihrer Terminologie den wichtigsten echt islamischen Beitrag zum religiösen Erleben der Menschheit darstellt, für die muslimische Orthodoxie gewonnen und gesichert."[1]

Gerade der Vergleich zwischen Āmolī und al-Ġazālī scheint deutlich zu machen, welchen Stellenwert das Leben als Ṣūfī für einen solchen Gottsucher hat. Das Ṣūfītum ist für ihn nämlich ein Weg (ṭarīqa)[2]. Damit allerdings ist noch gar nichts über Ausgangspunkt und Ziel dieses Gottsuchers ausgesagt. Lediglich der modus procedendi, die ṭarīqa, ist ihm in ganz bestimmter Weise anempfohlen und auch umschrieben. Wie er dann allerdings seine Erfahrungen hinsichtlich des Zieles, dem er sich immer mehr nähert, beschreibt, ist ihm überlassen. Dabei ist es allerdings sehr naheliegend, daß er sich mittels einer religiösen Sprache ausdrückt, mit der er selbst vertraut ist. Was aber liegt näher, als daß er diese Erfahrung in den Kontext sunnitischen bzw. schiʿitischen Denkens und Sprechens einordnet und somit den Weg (ṭarīqa) als Hinführung zu dieser Interpretation seiner Erfahrung wertet? Leuchtet jedoch nicht dabei auch unmittelbar die Gefahr ein, daß er letztlich sogar den Weg mit dem Ziel ver-

---

1) Gustav E. von Grunebaum, Der Islam im Mittelalter, Zürich 1963 S. 175 f.

2) Tatsächlich ist dies nämlich auch historisch die ursprüngliche Bedeutung. So heißt es etwa bei Pareja, Islamologie S. 762: "Ṭarīqa, pl. ṭuruq, est un mot qui dans son sens ordinaire signifie en arabe voie ou chemin. De cette signification on passe facilement à celle de règle de vie, et depuis le XIIe/VIe s. le nom de ṭarīqa s'emploie non seulement pour indiquer la règle de vie préscrite aux membres d'une association de ṣūfī, mais aussi pour désigner cette association même; ainsi ṭarīqa en vint à signifier confrérie, fraternité ou association de derviches."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000039

tauscht und somit den Weg für den ganz bestimmten Inhalt seiner Interpretation verantwortlich macht?

Unsere Überlegungen lassen verstehen, daß ein erfüllter Ṣūfī, wie Sayyid Ḥaidar Āmolī es sicher war, die Einheit zwischen seiner Glaubensform, also der Imāmīya, und seiner Ṣūfik postulieren kann. Sie weisen zugleich auf - geradezu als Bestätigung unserer allgemeinen Spekulation -, daß es durchaus natürlich ist, daß Āmolī sich mit Hilfe der Denkschemata der Schiʿa seiner Zeit, zu der auch die Rezeption von Ibn ʿArabī gehört, über seine ṣūfische Erfahrung äußert. Ganz Kind seiner Zeit, legt er als Schiʿit Zeugnis über den Weg ab, der ihn zur tiefsten Enthüllung der Geheimnisse der Religion geführt hat. Diese Erfahrung muß für ihn so stark gewesen sein, daß er sie für die einzig wahre hielt. All dies kommt im religiösen Bereich relativ häufig vor, und wir können es Āmolī bedenkenlos zugestehen.

Anders allerdings verhält es sich mit dieser Aussage, sobald er sie über das Verhältnis von Schiʿa und Ṣūfik allgemein, nämlich über die Geschichte und seine Zeit, macht. Zugleich spricht er mit der Frage nach der Schiʿa das Problem der Abgrenzung von der Sunna an. Weder die Dogmatik der Schiʿa in ihrem Unterschied zur Sunna noch die historische Stellung der Ṣūfik im Spielfeld von Schiʿa und Sunna können wir Āmolī aufgrund philosophisch-spekulativer Äußerungen abnehmen. Vielmehr gilt es, diesen Grundansatz von Āmolī durch eine kurze historische Replik auf seine Richtigkeit hin zu überprüfen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000040

C. Die dogmatische Entwicklung der Schiʿa

Das Bekenntnis, welches alle Schiʿiten untereinander verbindet, ist der Glaube an ʿAlī und die Imame, über deren Zahl bereits keine Einigung mehr erreicht werden kann. Alle Aussagen, die darüber hinausgehen, - so glaubt Ibn Ḥazm[1] - treffen nicht mehr für alle Schiʿiten zu, doch muß andererseits dieser gemeinsame Glaube so lange gefordert werden, als irgend jemand den Anspruch erhebt, Schiʿit zu sein. Dabei fällt auf, daß mit einer solchen Definition keine zentralen Dogmen, so will es zumindest scheinen, angesprochen sind. Vielmehr sind diese wohl Gegenstand des gemeinsamen Bekenntnisses der Umma, die ihre tiefste Einheit sicherlich im Tauḥīd findet. Dieser beinhaltet hinsichtlich der Eschatologie und Theologie den Glauben an einen allmächtigen Gott, Schöpfer und Herrn der Welt, der im Letzten Gericht die Menschen richten wird. Für die persönliche Lebensführung des Gläubigen offenbart der Tauḥīd das gemeinsame Ziel, welches letzten Endes all den verschiedenen Handlungen des menschlichen Lebens zugrunde liegt, ein Ziel, das Gott durch den Mund der Propheten den Menschen kundgetan hat. Schließlich hat der Tauḥīd noch eine gesellschaftliche Relevanz für die Umma, erwirkt er doch denen, die ihn bekennen, das beglückende Gefühl einer brüderlichen Einheit[2].

Trotz dieser stets verteidigten Einheit, der zuliebe man bisweilen sogar die Existenz von Sekten oder Untergruppen im Islam generell bestreitet[3], gibt es dennoch Gruppen, die bis in die

---

1) Vgl. Israel Friedlaender, "The Heterodoxies of the Shiʿites in the Presentation of Ibn Ḥazm" I S. 32: "He who agrees with the Shiʿites that ʿAli is the most excellent of men after the prophet, and that he and his descendants after him are worthier of the Imamate than any one, is a Shiʿite, though he differs from them in all other matters regarding which Muslims are divided in their opinions. He however who differs from them regarding the above mentioned points is no Shiʿite."

2) Vgl. dazu Henri Laoust, Les Schismes dans l'Islam, Paris 1965 S. 461.

3) Von einem solchen Buch berichtet etwa John Norman Hollister, The Shiʿa of India, London 1953 S. 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000041

Auslegung des Tauḥīd hinein beträchtliche Unterschiede vertreten. Eine historisch nie genau faßbare, jedoch immer wieder auftretende Gruppe ist die der Schiᶜa.

I. Die Schiᶜa in der neueren Zeit

Eine erste Orientierung für das Glaubensbekenntnis der Schiᶜiten gestattet uns G.E. Zoeckler. Am Beispiel der religiösen Einführung, wie sie gewöhnlich Schiᶜiten ihren Kindern geben, versucht er, uns punktuell Übereinstimmung und Unterschied zwischen Sunna und Schiᶜa klarzulegen. Alle Muslim bekennen sich ihm zufolge nämlich zum Tauḥīd, glauben an das Prophetentum Muḥammads und erwarten die Auferstehung der Toten in einem allgemeinen Endgericht, in welchem sie von Gott entweder mit den ewigen Freuden des Paradieses bedacht oder zur ewigen Pein der Hölle verdammt werden[1].

In diesen Punkten, die zweifellos den Bereich der zentralen Dogmatik betreffen, unterscheiden sich also laut Zoeckler die Schiᶜiten keineswegs von den Sunniten[2]. Nur in zwei Punkten vermag Zoeckler einen grundsätzlichen Unterschied zwischen beiden Glaubensrichtungen anzugeben. Es ist dies einmal der Glaube an Gottes Gerechtigkeit. Nicht irgendwelche Allmacht, Willkür oder Barmherzigkeit bedingen ausschließlich Gottes Richterspruch im

---

1) Zum Problem des ewigen Himmels und der ewigen Hölle in der Sunna vgl. Louis Gardet, Dieu et la Destinée de l'Homme, Paris 1967 S. 326-330; vgl. zur Eschatologie im allgemeinen Al-Ašᶜarī, Kitāb aḥwāl al-qiyāma, Muhammedanische Eschatologie nach der Leipziger und Dresdner Handschrift, hrsg. u. übers. von M. Wolff, Leipzig 1872.

2) G.E. Zoeckler, "What the Shiahs teach their Children", in MW 16(1926) S. 378. Diese Ansicht vertritt auch Daud Rahbar, "The Relation of Shīᶜa Theology to the Qur'ān", in MW 51(1961) S.93: "We see that in all these descriptions the Shīᶜa theology is not different fundamentally from Ashᶜarī theology which later set lastingly the pattern for the whole of Muslim theology. Perhaps the only significant difference in the above list of descriptions is reflected by the inclusion of the attributes Ṣādiq (Veracious) and Mutakallim (Speaker)."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000042

Letzten Gericht ungeachtet der Taten, die man im Leben vollbracht hat, sondern Gott vergilt dem Menschen nach einer wohl erkennbaren, vollkommenen Gerechtigkeit. Zu diesem Wissen um Gottes unerschütterliche Gerechtigkeit fügt sich schließlich als zweites Unterscheidungsmal des Schiᶜiten Glaube an die Imame[1].

Betrachten wir formal die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Sunna und Schiᶜa, so neigen wir leicht dazu, sie tatsächlich im Peripheren zu sehen. Allein die beiden angeführten Punkte aber ermöglichen schon bezeichnende Rückwirkungen auf die zentralen Aussagen der Dogmatik. So führt uns das Bekenntnis zu Gottes Gerechtigkeit mitten in die zentrale Fragestellung der Dogmatik nach dem Gottesbild überhaupt. Zu eng nämlich sind mit dieser Frage - wie ein kurzer Blick allein schon in die Dogmengeschichte der Sunna beweist - die zentralen Themen der Kausalität und der menschlichen Freiheit verbunden. Damit aber verweist uns das Thema der göttlichen Gerechtigkeit auf das urislamische und wohl nie zu lösende Problem der Prädestination, das die islamische Theologie in immer neuen Variationen ihre ganze Geschichte hindurch beschäftigte. Zugleich legt diese Feststellung aber nahe, daß sich leicht manch verwandter Gedanke aus der Sunna als Parallele zum schiᶜitischen Theologisieren anbietet.

Vornehmlich zeigt sich die Parallelität hinsichtlich der göttlichen Gerechtigkeit bei der Muᶜtazila[2]. Wie in der muᶜtazilitischen Spekulation zeigt sich auch im schiᶜitischen Bereich, daß der Gedanke an die göttliche Gerechtigkeit sofort die Frage der menschlichen Freiheit im Handeln und damit indirekt die Allmacht Gottes tangiert. Es nimmt deshalb kaum wunder, daß wir bei den Darstellungen über den Glauben der Schiᶜiten immer wieder Bekenntnisse zur Willensfreiheit und Stellungnahmen gegen die Prädestination finden, die sehr an die der Muᶜtaziliten erinnern[3].

---

1) G.E. Zoeckler, ebd.

2) Louis Gardet u. G. Anawati, Introduction à la Théologie Musulmane, Paris 1948 S. 49; Louis Gardet, Dieu et la Destinée de l'Homme, Paris 1967 S. 88.

3) As-Sayyid Hāšim Maᶜrūf, ᶜAqīdat aš-šīᶜa al-imāmīya, Beirut 1376/1956 S. 55 f.; Muḥammad Ǧawād Muġniya, Maᶜa š-šīᶜa al-imāmīya Beirut²1956 S. 16; aṣ-Ṣadr, aš-Šīᶜa, Bagdad 1352/1933 S.114-119; A.F. Badsha Husain, "Shiah Islam", in MW 31(1941) S. 187.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000043

Historisch läßt sich diese frappierende Ähnlichkeit immer wieder feststellen[1]. Dabei bezog sich die Parallelität, ja teilweise Identifikation, etwa in der Imāmīya oft auch auf sämtliche zentralen Diskussionspunkte der Dogmatik[2].

Dennoch wäre es voreilig, diese starke Anlehnung an die Muᶜtazila, wie sie in zahlreichen Madrasas auch gelehrt wird, generell als die Denkrichtung der Schiᶜa ausgeben zu wollen. Eine detailliertere Beschäftigung mit einigen repräsentativen Schiᶜiten der letzten Jahrhunderte in Persien etwa kann zeigen, wie verschieden die metaphysischen Denkweisen und Positionen dieser Theologen sind, obwohl es sich bei allen um Schiᶜiten handelt[3]. Die Fülle von Standpunkten, wie sie sich offenbar in der Schiᶜa findet, verleitete bisweilen europäische Forscher dazu, die Schiᶜiten als die Protestanten im Islam zu bezeichnen - ein Standpunkt, den Dwight M. Donaldson wegen des wenig treffenden Vergleichs mit Recht zurückgewiesen hat[4].

---

1) Vgl. Edward G. Browne, A Literary History of Persia, 4. Bd. (Cambridge 1969) S. 386 f.; Ibnu 'l-Muṭahhar al-Ḥillî, Al-Bâbu 'l-Ḥâdî ᶜashar. A treatise on the principles of shîᶜite Theology, transl. by William McElwee Miller, London 1928 S. 42-44. (Es handelt sich dabei um einen Text, der laut Foreword S. VII bis in unsere Zeit in den Madrasas von Mašhad als Einführung in die scholastische Theologie dient.) Wilferd Madelung, Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen, Berlin 1965 S. 7-43.

2) Vgl. dazu Wilferd Madelung, "Imâmism and Muᶜtazilite Theology", in Le Shîᶜisme Imâmite, Paris 1970 S. 13-29. Es fällt weiterhin auf, daß etwa Muṭahhar al-Ḥillî, a.a.O. S. 41, 43 u.ö. sogar auch sprachlich die Muᶜtaziliten und die Imāmiten in einem Zug in der stark muᶜtazilitisch gestimmten Darstellung nennt. Zur Muᶜtazila vgl. A.N. Nader, Le Système philosophique des Muᶜtazila, Beyrouth 1956.

3) So ist etwa eine "Anthologie des Philosophes Iraniens depuis le XVIIᵉ siècle" in Vorbereitung. Laut Auskunft von Henry Corbin, der das Vorwort zum ersten Band schreiben wird, soll sie Texte von ungefähr 60 Schiᶜiten enthalten, deren Positionen jeweils sehr verschieden sind.

4) Dwight M. Donaldson, The Shi'ite Religion, London 1933 S. XXV: "To compare the two principal divisions in Islam with the Catholics and the Protestants in the Christian Church would be misleading, for both the Sunnites and the Shi'ites are essentially Catholic in theory, in that they both call for a vicegerent of the Prophet on earth. It may be remarked, however,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000044

Ein Unterschied, den Zoeckler nur indirekt mit dem Glauben an die Imame angesprochen hat, ist die Verehrung ʿAlīs bei den Schiʿiten[1], wenn sie auch keineswegs Sondergut der Schiʿiten darstellt[2]. Dennoch scheint die Schiʿa sich, wie manche Richtungen nahelegen, für ʿAlī wie für die Imame philosophischer Spekulationen zu bedienen, deren Herkunft wohl im Zweistromland zu suchen sind. Sogar jüdische und christliche Einflüsse sollen nach manchen Autoren bei der Genese dieser Richtung mitbestimmend gewesen sein[3]. In diesem Zusammenhang werden auch immer wieder die Vorstellungen erwähnt, daß der Imam eine Art Gott oder Teil eines göttlichen Seins sei[4]. Man verweist auf Emanationen und gewisse, geheimnisvolle Vorstellungen von einer Art Seelenwanderung. So häufig sind derartige Verweise, daß Sabatino Moscati sogar glaubt, in diesen Vorstellungen die Lehren der Schiʿa

---

that if the theoretical Imamate of the Shi'ites had ever come to its own in secular and spiritual authority, it would have outstripped the Papacy in its most golden age."

1) Vgl. dazu W.A. Rice, "ʿAli in Shiʿah Tradition", in MW 4(1914) S. 27-44; Muḥammad Ǧawād Muġniya, Ahl al-bait, Beirut 1956 S. 106; Dwight M. Donaldson, a.a.O. S. 27-53; Henri Laoust, "Le Rôle de ʿAlī dans la Sira chiite", in REI 30(1962) S. 7-26; über die Unterschiede in der Exegese über ʿAlī siehe Daud Rahbar, "The Relation of Shīʿa Theology to the Qur'ān" in MW 51(1961) S. 93 ff. und 211-216.

2) Man denke nur an die oben erwähnten ʿAlīden.

3) So etwa Sabatino Moscati, "Per una Storia dell' antica Šīʿa", in RSO 30(1955) S. 251-267, besonders S. 265-267. S. 266 stellt Moscati zusammenfassend fest: "La coincidenza della eterodossia con la partecipazione non araba e la sfavorevole reazione degli ʿAlīdi non possono qualificarsi casuali." Zur allgemeinen Aussage eines möglichen christlichen Einflusses auf die islamische Theologie vgl. C.H. Becker, "Christliche Polemik und islamische Dogmenentwicklung", in Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete 26(1912) S. 175-195.

4) Zum Imamat allgemein vgl. Wilferd Madelung, "Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre", in Der Islam XXXVII(1961) S. 43-135; Yves Marquet, "Imamat, Résurrection et Hiérarchie selon les Ikhwān aṣ-ṣafā' ", in REI 30(1962) S. 49-142; Charles Pellat, "L'Imāmat dans la Doctrine de Ǧāḥiẓ", in Studia Islamica XV(1961) S. 23-52.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000045

zusammenfassen zu können[1]. Wir allerdings glauben, daß solche Pauschalurteile sich nur schwer halten lassen. Mißt man Moscatis Characteristica etwa am Ǧāmiᶜ al-asrār wa-manbaᶜ al-anwār des Sayyid Ḥaidar Āmolī, so wird es kaum gelingen, diese Urteile zu verifizieren. Natürlich sind manche Punkte in diesem Einzelwerk gar nicht behandelt und entziehen sich so unserer Verifikation, doch spricht etwa die mögliche Gegenüberstellung von Āmolīs theologischen Aussagen über die Welt und den vermuteten Bekenntnissen zur Emanationslehre eindeutig gegen Moscatis Zusammenfassung.

Alle unsere bisherigen Überlegungen gingen von einem monolithischen Gebilde aus, das sich irgendwie durch den Sammelbegriff Schiᶜa eingrenzen ließe. Sieht man aber näher zu, so erkennt man eine Fülle von Gruppen, die sich relativ eigenständig entwickelt haben und für den außenstehenden Betrachter einigermaßen greifbar sind[2]. Sabatino Moscati verweist uns dabei aber auf ein beachtenswertes Moment. Mit Recht stellt er fest, daß man bisher nur Klassifikationen der Häresien, nicht aber eine Geschichte der Schiᶜa versucht hätte. Zwei Kriterien nämlich erlaubten den islamischen Autoren, diese Klassifikation durchzuführen. Einerseits versuchte man, die Gruppen hinsichtlich ihrer Stellung zum Imam festzulegen, wobei vor allem die Auswahlkriterien, die Eigenschaften des Imam, dabei vornehmlich z.B. die Sündenlosigkeit[3], und schließlich die Zahl der Imame im Laufe der Geschichte eine beachtliche Rolle spielten. Als zweites Kriterium diente der Grad der Häresie, die jeweils für die entsprechende Gruppe von Bedeu-

---

1) Sabatino Moscati, a.a.O. S. 266: "Imām come profeta o dio; mahdī, ġayba, raǧᶜa; reincarnazione o metempsicosi; allegoresi e non osservanza dei precetti religiosi; negazione della vita futura; concezioni emanatistiche della creazione."

2) Typisch dafür ist Klaus E. Müller, Kulturhistorische Studie zur Genese pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien, Wiesbaden 1967, der nur noch die einzelnen Gruppen behandelt und jede Subsumtion unter einen Sammelbegriff wie etwa Schiᶜa tunlichst vermeidet (s. oben S. 2 Anm. 1).

3) Vgl. Dwight M. Donaldson, a.a.O. S. 305-356; Kemal Faruki, "Tawḥīd and the Doctrine of ᶜIṣmah", in Islamic Studies 4(1965) S. 31-43.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000046

tung war[1]. Es ist zweifellos das große Verdienst von Moscati, dies klar herausgestellt zu haben. Eine künftige Geschichte der Schiʿa ersieht daraus, welche Gefahren sie vermeiden muß, um wirklich über das Bisherige hinauszukommen. Andererseits jedoch scheinen die Vorarbeiten dafür bei weitem noch nicht ausreichend, so daß ein solcher Versuch wohl noch lange auf sich warten lassen wird.

Neben Gottes Gerechtigkeit nannte Zoeckler den Glauben an die Imame als unterscheidendes Characteristicum der Schiʿa zur Sunna. Nichts scheint für die zentrale Dogmatik ferner zu liegen als die Frage der Imame[2]. Gerade die Lehre von den Imamen und speziell die eschatologische Bedeutung des Mahdī aber gewährleisten, wie Henry Corbin wohl zu Recht vermutet[3], daß trotz des Glaubens,

---

1) Sabatino Moscati, a.a.O. S. 252 ff. S. 254 nennt er in einer vorläufigen Zusammenfassung die Kriterien und exemplifiziert sie sofort: "quello per imām e quello per grado di eresia. Al primo tipo appartengono le grandi distinzioni in z a y di y - y a, k a y s ā n i y y a ed i m ā m i y y a, che, con qualche interpretazione o riduzione, si ritrovano ovunque; al secondo tipo appartiene la differenziazione tra ġ ā l i y a e non ġ ā l i y a, pure usuale." Ähnlich auch Abdoldjavad Falaturi, "Die Zwölfer-Schia aus der Sicht eines Schiiten: Probleme ihrer Untersuchung", in Festschrift Werner Caskel, hrsg. von Erwin Gräf, Leiden 1968 S. 62-95.

2) Diese Meinung teilt auch Richard McCarthy, wenn er im englischen Vorwort S. 11 f. und im arabischen Vorwort S. 22 f. zur Edition von al-Bāqillānīs Kitāb at-Tamhīd, Beyrouth 1958, erklärt, er habe das lange Kapitel über den Imamat unter anderem auch deshalb bewußt weggelassen, da er es nicht zu den primär dogmatischen Fragen rechne; dazu Armand Abel, "Le Chapitre sur l'Imâmat dans le Tamhîd d'al-Bâqillânî", in Le Shîʿisme Imâmite, Paris 1970 S. 55-67. Die Frage des Imamats wurde somit auch in der Sunna diskutiert; vgl. dazu Louis Gardet, Dieu et la Destinée de l'Homme, Paris 1967 S. 428 ff. und evtl. H. Brentjes, Die Imamatslehre im Islam nach der Darstellung des Aschʿarī, Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, philolog.-hist. Klasse Bd. 54 Heft 5(1964); für die Schiʿa vgl. Dwight M. Donaldson, "The Shiah Doctrine of the Imamate", in MW 21(1931) S. 14-23 und M. Khodayyar Mohebbi, Imāma dar madhab-i šīʿa (noch ungedruckt).

3) Henry Corbin, Histoire de la Philosophie Islamique 1. Bd., Paris 1964 S. 15-19; ders., "Le Combat spirituel du Shîʿisme", in Eranos-Jahrbuch XXX, Zürich 1961 S. 83 ff. Vgl. auch Seyyed Ḥossein Naṣr, "Le Shîʿisme et le Soufisme", in Le Shîʿisme imâmite, Paris 1970 S. 219 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000047

Muḥammad sei "Siegel der Propheten", weiterhin theologisches Denken möglich ist. Es wäre interessant, diesen Gedanken philosophisch und historisch zu verfolgen. Denn die endgültige Wahrheit harrt bei solchem Ansatz immer noch ihrer Erfüllung in der Eschatologie. Die Offenbarung, obwohl historisch abgeschlossen, ist damit für eine weitere Vertiefung noch offen. Hier ist dem "Kašf", der theologischen Meditation, eine echte Möglichkeit gegeben, über das bereits Geoffenbarte hinauszugehen. Nicht die Vergangenheit ist somit endgültiger Zielpunkt theologischen Denkens, sondern dieses vermag sich auf eine offene Zukunft hin auszurichten.

Zwei philosophische Ansätze sollten einmal theoretisch und am historischen Befund durchdacht werden. Es ist dies zum einen der Gedanke des Monotheismus. Die Idee eines einzigen transzendenten Gottes allein dürfte bereits eine ganze Theologie implizieren, die es darzustellen gälte. Gelänge aber dieses Unterfangen, so ließe sich wohl zeigen, daß manche theologische Entwicklung somit echte philosophische Konsequenz des Ansatzes ist, ohne daß man paralleler Entwicklungen in anderen Religionen wegen nach Abhängigkeiten zu suchen brauchte. Zum anderen wäre die philosophische Konsequenz aus dem Gedanken einer Eschatologie zu ziehen, wie wir es oben anzudeuten versuchten.

Unsere bisherigen Überlegungen zeigten, wie sehr die zunächst peripheren Fragen bei näherem Zusehen die zentralen Aussagen der Dogmatik berühren können. Zugleich aber lassen sie erahnen, daß im Laufe der Geschichte wohl mehrere Deutungsmöglichkeiten für die einzelnen Fragen gefunden wurden, bedenkt man die Vielzahl der Untergruppen. Doch auch die Theologie der Imāmīya, die wohl noch die geschlossenste Theologie aufzuweisen hat, war keineswegs einheitlich. Schon eine erste flüchtige Betrachtung ihrer Geschichte legt eine Unterteilung in mehrere Epochen nahe. So unterscheidet Henry Corbin[1] vier Phasen. Die erste umfaßt den Zeitraum

---

1) Henry Corbin, Histoire de la Philosophie Islamique I S. 54-57; Corbin S. 7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000048

der Imame und ihrer unmittelbaren Schüler. Sie zeichnet sich vor allem durch das systematische Sammeln der Tradition aus und stellt somit für alle späteren Epochen eine wertvolle Quelle für die Argumentationsweisen dar. Die zweite Phase beginnt nach dem 12. Imam und erstreckt sich bis zu Naṣīr ad-dīn Ṭūsī (gest. 672/1273). In dieser Zeit entstehen die ersten großen Summen imāmitischer Theologie. Die für unseren Zusammenhang wichtigste Phase ist die dritte, die von Naṣīr ad-dīn Ṭūsī bis zur Schule von Iṣfahān mit Mīr Dāmād (gest. 1041/1631) reicht. Sie zeichnet sich durch zwei ganz verschiedene Strömungen aus. Einerseits ist diese Phase durch theologische Werke mit stark muʿtazilitischen Zügen gekennzeichnet, denkt man nur an einen Theologen wie Muṭahhar al-Ḥillī. Zum anderen fällt in diese Phase aber auch die imāmitische Rezeption von Ibn ʿArabī, wie wir bei Sayyid Ḥaidar Āmolī und den Strömungen seiner Zeit gesehen haben. Die vierte und letzte Phase, die Henry Corbin angibt, betrifft die Zeit von Mīr Dāmād bis zur Gegenwart.

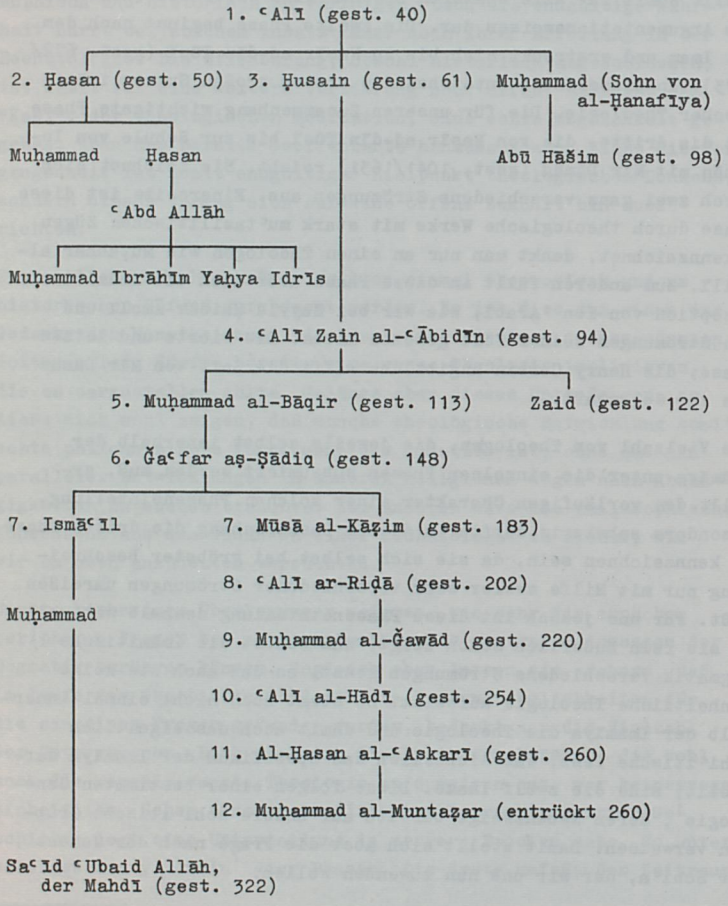
Die Vielzahl von Theologen, die jeweils selbst innerhalb der Imāmīya unter die einzelnen Phasen subsumiert werden muß, erhellt den vorläufigen Charakter einer solchen Phaseneinteilung. Besonders schwierig dürfte in diesem Zusammenhang die dritte Phase zu kennzeichnen sein, da sie sich selbst bei gröbster Beschreibung nur mit Hilfe zweier sehr verschiedener Strömungen umreißen läßt. Für uns jedoch ist diese Phaseneinteilung deshalb wertvoll, da sie rein äußerlich schon zeigt, daß selbst die imāmitische Dogmatik verschiedene Strömungen kennt, so daß auch sie keine einheitliche Theologie aufweist. So steht noch nicht einmal innerhalb der Imāmīya die Theologie und damit auch das eigentlich Schiʿitische fest. Was sicherlich das Spezifikum der Imāmīya darstellt, sind die zwölf Imame. Diese folgen einer bestimmten Genealogie[1], deren Nebenzweige bereits auf andere schiʿitische Gruppen verweisen. Damit stellt sich aber die Frage nach der Genese der Schiʿa, der wir uns nun zuwenden wollen.

---

1) Hassan Ibrahim Hassan, "Aspects of Shī'ah History", in MW 47 (1957) S. 271-282; die Genealogie von S. 36 befindet sich dort S. 282. Für das Todesjahr ist jeweils die muslimische Zeitrechnung gewählt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000049

Die schiᶜitische Genealogie



Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000050

II. Die Genese der Schiʿa

In den üblichen Nachschlagewerken wird immer darauf verwiesen, daß die Schiʿa in ihren Anfängen nicht nur religiösen, sondern auch politischen Charakter trägt[1]. Nach Strothmann ist es vor allem die Imamatsfrage, die zu den ersten Spaltungen führt. "Drei Hauptrichtungen lassen sich unterscheiden. Die mittlere Linie wird von den Sunniten innegehalten. In ihrem Leitsatz, daß das 'Imāmat den Ḳuraish' gebühre, drückt sich einfach die Anerkennung der geschichtlichen Tatsache aus, daß das islāmische Reich in den ersten Jahrhunderten von mekkanischen Familien regiert wurde. [...] Liegt demnach auf sunnitischer Seite weniger eine klare Theorie vor als vielmehr der Versuch, ein religiöses Ideal und die politische Wirklichkeit miteinander auszugleichen, so traten auf den beiden Flanken des Islām zwei grundsätzliche Theorien auf. Die eine fordert saubere Trennung der Verfassungsfrage von der religiösen, die andere hat beide ineinander verflochten. Jene erstere tritt, früher schon vorbereitet, im ersten Bürgerkrieg in die größere Öffentlichkeit bei den Khāridjiten, für deren Seelenheil dann die Frage nach der Herkunft des Khalifen so gleichgültig wird, daß er 'selbst ein abessinischer Sklave' sein darf. Die Shīʿiten auf der anderen Seite verleihen auch der Imāmatsfrage religiösen Wert."[2]

Es ist schwer auszumachen, ob diese Trennungen religiös-dogmatischen Charakter tragen oder rein politisch zu nennen sind[3].

---

1) Vgl. Rudolf Strothmann, "Shīʿa", in EI[1] IV S. 376-385; ders., "Shīʿa", in Handwörterbuch des Islam, hrsg. von A.J. Wensinck und J.H. Kramers, Leiden 1941 S. 684-692; ders., "Shīʿa" in Shorter Encyclopaedia of Islam, hrsg. von H.A.R. Gibb und J.H. Kramers, Leiden-London 1961 S. 534-541; F.M. Pareja, Islamologie, Beyrouth 1957-63 S. 818-831.

2) Rudolf Strothmann, "Shīʿa", in Handwörterbuch des Islam S. 684.

3) So schreibt etwa Bernard Lewis, "The Ismāʿīlites and the Assassins", in A History of the Crusades, hrsg. von Kenneth M. Setton, 1. Bd. Philadelphia 1955 S. 99 f.: "In its origins, however, the Shīʿah was purely political, consisting only of the adherents of a political pretender, with no distinctive religious doctrine and no greater religious content than was inherent in the very nature of Islamic political authority." Ähnlich Bayard Dodge, "Al-Ismāʿīliyyah and the origin of the Fātimids", in MW 49(1959) S. 296-298.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000051

Auch die Lektüre islamischer Sektenbücher[1] legt eine zunächst mehr politische Ausgangsbasis nahe. Erst allmählich formieren sich zusätzlich religiös-philosophische Ideen und Überzeugungen. Als einer der frühen Theoretiker ist in diesem Zusammenhang wohl ᶜAbdallāh ibn Sabā[2] zu nennen. Zudem finden sich allmählich Spuren von Seelenwanderungslehren, Leugnung der eigentlichen Auferstehung und Divinisierungen des Imam[3]. Relativ früh kommt dann der schon oben genannte Gedanke auf, die Sündenlosigkeit und Unfehlbarkeit der Imame als dogmatisches Prinzip anzusehen, da die Offenbarung weitergeht[4]. Doch muß uns zuerst noch einmal die früheste Zeit interessieren.

Wer sich mit der frühesten Zeit des Islam beschäftigen will, muß dabei einige sehr wichtige Gesichtspunkte mit in Betracht ziehen[5].

---

1) Vgl. etwa Rudolf Strothmann, "Islamische Konfessionskunde und das Sektenbuch des Aśᶜarī", in Der Islam XIX(1931) S. 193-242; al-Baġdādī, Moslem Schisms and Sects, 1st Part transl. by K.C. Seelye, New York 1920, 2nd Part transl. by A.S. Halkin, Tel-Aviv 1935; Israel Friedlaender, "The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Ḥazm", in JAOS 28(1907) S. 1-80 und 29(1909) S. 1-183; an-Naubaḫtī, Kitāb firaq aš-Šīᶜa, hrsg. von Helmut Ritter, Istanbul 1931; M.J. Mashkur, "An-Nawbahti. Les Sectes Šīᶜites", in RHR 153(1958) S. 68-78, 176-214, 154(1958) S. 67-95, 146-176, 155(1959) S. 63-78; Ignaz Goldziher, "Le Dénombrement des Sectes Musulmanes", in RHR 26(1892) S. 129-137; aš-Šahrastānī, Kitāb al-Milal wal-Niḥal, Kairo 1370/1951; Th. Haarbrücker, Abu-'l-Fathᶜ Muhammad asch-Schahrastâni's Religionsparteien und Philosophenschulen, 2 Theile, Halle 1850-51.

2) M.J. Mashkur, a.a.O. 153 S. 199 f.; vgl. Israel Friedländer, "ᶜAbdallāh b. Sabā, der Begründer der Šīᶜa und sein jüdischer Ursprung", in Zeitschrift für Assyriologie 23 u. 24, Leipzig 1909-10; M.G.S. Hodgson, "ᶜAbd Allāh b. Saba", in EI² I S. 51; Hassan Ibrahim Hassan, "Aspects of Shī'ah History", in MW 47 (1957) S. 271.

3) M.J. Mashkur, a.a.O. 154 S. 67 ff.; A.S. Tritton, "Theology and Philosophy of the Isma'ilis", in JRAS 1958 S. 178-188; zu den schiᶜitischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode vgl. B. Carra de Vaux, "Barzakh", in EI² I S. 1071 f.

4) M.J. Mashkur, a.a.O. 153 S. 195 f.

5) Die folgenden Gesichtspunkte entnehmen wir W. Montgomery Watt, "The Political Attitudes of the Muᶜtazila", in JRAS 1963 S. 41 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000052

a) Er muß beachten, daß die Darstellung der frühen Geschichte der islamischen Sekten entscheidend von der späteren Polemik geprägt ist. In diesem Sinne haben wir es keineswegs mit objektiven oder nahezu objektiven Berichten zu tun. Stets ist für solche Aussagen von Bedeutung, w e r es sagt, wobei dies allerdings auch für rein historische Berichte gilt. Selbst die Benennungen der Sekten verraten zumeist den Geist dessen, der uns den Text überliefert. So schreibt etwa ʿAmr ibn ʿUbaid eine "Widerlegung der Qadarīya". Er greift darin nicht, wie zu vermuten wäre, die muʿtazilitische Lehre vom freien Willen an, sondern versucht darin diejenigen anzugreifen, die den freien Willen leugnen. Zu seiner Zeit nämlich herrschte hinsichtlich dieses Begriffs ein gewisser Mißbrauch, indem zwei verschiedene Gruppen den Begriff gegenseitig für die jeweils andere verwandten.

b) Aus diesem Grunde sind gewöhnlich Aussagen und Charakterisierungen von Einzelpersonen wertvoller als Pauschalurteile oder allgemeine Beschreibungen einzelner Sekten, die noch undifferenzierter in den Dienst einzelner polemischer Absichten gestellt werden können. Der polemisch-apologetische Trend in der islamischen Literatur ist ja ein gewöhnlich stark vorherrschender Zug.

c) Für die historische Betrachtungsweise ist im allgemeinen die zeitlich frühere Schilderung die wertvollere. Dennoch darf man nicht übersehen, daß auch spätere Texte oft einen erstaunlich großen Teil genuinen Materials enthalten.

d) Schließlich müssen wir uns stets vor Augen halten, daß die Darstellung der islamischen Vergangenheit, vornehmlich die Schilderungen über ʿAlī und manch andere Schlüsselfigur der frühen Zeit ausgeprägten apologetischen Zeitinteressen des Autors der Schrift dienen. Weniger das akademisch historische Interesse am tatsächlichen Ablauf des Geschehens rückt hier in den Vordergrund, als eine ganz bestimmte Orientierung, die der Autor aufgrund seiner Schrift in seiner Zeit vornimmt. Dies macht aber die Wertung der uns vorliegenden Berichte so außerordentlich schwierig. Zunächst nämlich bedürfen wir einer möglichst umfassenden Sicht vom "Sitz im Leben" des Autors. Bevor seine Argumentation für uns irgendeine Relevanz beanspruchen kann, müssen die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000053

politischen und religiösen Tendenzen feststehen, die der Autor in seiner Zeit gegen ebenfalls zu bestimmende Gruppen verfochten hat. Erst aus dieser politisch-religiösen Gesamtsituation heraus können seine historischen Exkurse in ihrer Relativität erkannt und dann entsprechend eingeordnet und verwertet werden. Konkret aber besagt dies, daß unser historisches Interesse nur dann befriedigt wird, wenn es gelingt, eine sachgerechte Uminterpretation der vom Autor gelieferten Darstellung vorzunehmen. Daß dies keine leichte Sache ist und stets die Möglichkeit zu Fehlinterpretationen in sich birgt, bedarf wohl kaum eines detaillierten Nachweises.

So fügt sich zur an sich schon schwierigen Quellenlage die Interpretationsschwierigkeit hinzu. Dennoch ist es W. Montgomery Watt gelungen, einige erstaunliche Entdeckungen auf diesem Gebiet zu machen[1]. Er unternahm es nämlich, die Namen, die in den Quellen bei Ḫāriǧiten und Schiʿiten genannt werden, auf ihre Stammesherkunft hin zu untersuchen. Dabei stellte er fest, daß unter den Ḫāriǧiten nur Leute aus nordarabischen Stämmen, unter den Schiʿiten nur Leute aus südarabischen Stämmen vorkommen. Dieses merkwürdige Phänomen führte Watt zu der immerhin relativ wahrscheinlichen Hypothese, daß die Entscheidung der Schiʿiten für den charismatischen Führer in Beziehung zu bringen sei mit der volksmäßigen Herkunft und Tradition der südarabischen Stämme[2]. So

---

1) W. Montgomery Watt, "Shī'ism under the Umayyads", in JRAS 1960 S. 158-172, vor allem S. 159 ff.

2) W. Montgomery Watt, a.a.O. S. 161 f.: "The South Arabians came from a land of ancient civilization where for a thousand years kings had succeeded one another according to a dynastic principle and had been regarded as having superhuman qualities. Even if the seventh-century Arabs had no personal experience of kingship, they came from the land of a civilization based on charismatic leaders, and most somehow have been influenced by a continuing tradition. The northern tribes had not come under any comparable influence." Es ist interessant, daß dieser persische Einfluß, wie er auch von Watt, a.a.O. S. 165 vertreten wird, umgekehrt wieder nach Persien zurückwandert. Eine symbolische, wenn auch legendäre Ausmalung dieser zweiten Wanderungsphase findet sich im Stammbaum der Safawiden, vgl. Walther Hinz, Irans Aufstieg zum Nationalstaat im fünfzehnten

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000054

glaubt Watt also erklären zu können, daß sich die Ḫāriǧiten für die charismatische Gemeinde, die Schiᶜiten hingegen für den charismatischen Führer entschieden.

Es bleibt für uns nun die Frage, ob die Schiᶜa, deren Auseinandersetzung mit der Sunna ja bis in die Zeit der Koranredaktion reicht[1], ursprünglich als Einheit zu sehen ist, wie es der Sammelbegriff der Ġulāt[2] nahelegt, oder ob bereits in der frühesten Zeit eine etwas mehr aufgefächerte Bewegung vorhanden war, die sich in der gewöhnlichen Dreiteilung von Zaiditen[3], Imāmiten und Ġulāt[4] fassen läßt. Dabei kann die Ismāᶜīlīya für diese frühe Zeit völlig außer Betracht bleiben, da ihre Trennung von der Imāmīya erst nach dem Tode von Ǧaᶜfar aṣ-Ṣādiq möglich war, wie das genealogische Schaubild veranschaulicht[5].

Zweifellos laufen wir bei unseren Betrachtungen stets Gefahr,

---

Jahrhundert, Berlin-Leipzig 1936 S. 12 f.; Erika Glassen, Die frühen Safawiden S. 114-121; in neuester Zeit wurde sogar wieder die Echtheit der Genealogie vertreten bei Mahmud Bina-Motlagh, Scheich Safi von Ardabil, phil. Diss. Göttingen 1969 S. 27 und 130-137.

1) W.St.C. Tisdall, "Shiᶜah Addition to the Koran", in MW 3(1913) S. 227-241.

2) Vgl. M.G.S. Hodgson, "Ghulāt", in EI² II S. 1093-95.

3) Vgl. Wilferd Madelung, Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm S. 44-85.

4) Sabatino Moscati, "Per una Storia dell' antica Šīᶜa" S. 262.

5) Zur allgemeinen Orientierung vgl. Bernard Lewis, The origins of Ismāᶜīlism. A Study of the historical Background of the Fatimide Caliphate. Cambridge 1940; Wladimir Ivanov, A Guide to Ismaili Literature, London 1933; ders., "Early Shiᶜite Movements", in JBBRAS N.S. 17(1941) S. 1-23; S.M. Stern, "Abū 'l-Qāsim al-Bustī and his Refutation of Ismailism", in JRAS 1961 S. 14-35; G.E. von Grunebaum, Der Islam in seiner klassischen Epoche (622-1258), Zürich-Stuttgart 1966 S. 149 ff; W. Montgomery Watt, "The Muslim Yearning for a Saviour: Aspects of early ᶜAbbāsid Shīᶜism", in The Saviour God, hrsg. von S.G.F. Brandon, Manchester 1963 S. 198-200; M.G.S. Hodgson, "Bāṭiniyya", in EI² I S. 1098-1100; Ignaz Goldziher, Die Streitschrift des Ġazālī gegen die Bāṭinijja-Sekte, Leiden 1916.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000055

wie M.G.S. Hodgson eindringlich anmerkt[1], die Geschichte der frühen Schiʿa zu sehr aus der Sicht der Imāmīya zu beurteilen. Mit M.G.S. Hodgson und W. Montgomery Watt[2] wollen auch wir es für durchaus möglich erachten, daß ursprünglich nach Auffassung und Intention verschiedene Gruppen von den späteren Häresiographen unter einem Sammelbegriff wie etwa dem der Schiʿa vereint auftraten. Die Genese der Schiʿa bleibt, wie wir gesehen haben, weiterhin in Dunkel gehüllt. Die schwierige Quellenlage und die zahlreichen politisch-religiösen Intentionen und Implikationen der frühen Häresiographen erlauben wohl gut fundierte Theorien oder Hypothesen, versagen uns aber immer noch die notwendige Klarheit, um historisch abgesicherte Urteile fällen zu können.

III. Die Imāmīya

Wie M.G.S. Hodgson mehrfach gezeigt hat[3], übernehmen wir für die Beurteilung der Schiʿa allzuleicht die Sicht der Imāmīya. Dabei offenbart sich die Imāmīya in einem gewissen Sinne als die neue

---

1) M.G.S. Hodgson, "How did the early Shîʿa become sectarian?", in JAOS LXXV(1955) S. 9: "When we look at early Shîʿite history without seeing it through Twelver spectacles, the problem is no longer to discover why so many Shîʿites were persuaded to abandon the line of imâms now considered the true one, but rather how that line came to have so great a prominence as it finally did have. The reasons for this will at the same time help to explain how Shîʿism became sectarian."

2) W. Montgomery Watt, "The Rāfiḍites. A preliminary Study", in Oriens 16(1963) S. 110-121. S. 112 scheint es für Watt durchaus denkbar, "that the various sects enunciated were almost entirely independant of one another, and that there was no general 'Šīʿite movement'. Perhaps the truth lies somewhere between the two extremes" (sc. das zweite Extrem ist "that all the individuals and sects belong to a single 'Šīʿite movement' which split up into a number of separate divisions")

3) M.G.S. Hodgson, "How did the early Shîʿa become sectarian?", in JAOS LXXV (1955) S. 1-13; ders., "Ghulāt", in EI² II S. 1093-95.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000056

"orthodoxe Richtung" der Schiᶜa, an der die übrigen schiᶜitischen Gruppen zu messen und hinsichtlich ihrer Häresie zu beurteilen sind. Im Verhältnis zur Sunna versuchen indes die Schiᶜiten ihre Zugehörigkeit zur Umma so zu dokumentieren, daß sie sich der liberalsten der islamischen Rechtsschulen, nämlich dem šāfiᶜītischen Madhab[1] zugehörig wissen.

Die enge Anlehnung der imāmitischen Dogmatik an die Muᶜtazila, die wir oben erwähnten, führte bisweilen dazu, imāmitische Theologie und Muᶜtazila generell gleichzusetzen. Aber auch hier lehrt uns der historische Befund Vorsicht. Denn zunächst stand zwischen allen Gruppen der Schiᶜa und der Muᶜtazila die Frage des Imamats, die einen tiefen Graben zwischen Schiᶜa und Muᶜtazila in der frühen Abbasidenzeit schuf[2]. Ja, die Imāmiten, damals noch Rāfiḍiten genannt, lieferten sich mit den Muᶜtaziliten erbitterte Wortgefechte und waren wohl weit davon entfernt, irgendetwas mit der zeitgenössischen Muᶜtazila gemein zu haben[3].

Erst in der zweiten Hälfte des 9. nachchristlichen Jahrhunderts kam es vereinzelt zu Übertritten von Muᶜtaziliten zur Imāmīya. Diese nahmen bei ihrer Konversion zwar die Lehre von den Imamen an, behielten aber ansonsten ihr muᶜtazilitisches Glaubensverständnis bei. Zum Tragen kam dies erst zu Beginn des 10. Jahrhunderts, als Abū Sahl Ismāᶜīl (gest. 311/923) und sein Neffe al-Ḥasan b. Mūsā (gest. zwischen 300/912 u. 310/922), beide aus der Familie der Banū Naubaḫt, darangingen, systematisch die muᶜtazilitische Theologie mit der Lehre der Imāmīya zu verquicken. Ist

---

1) Vgl. dazu Eduard Sachau, Muhammedanisches Recht nach schafiitischer Lehre, Berlin 1897; aš-Šāfiᶜī, ar-Risāla fī uṣūl al-fiqh, Kairo 1357/1938; Islamic Jurisprudence. Shāfiᶜī's Risāla, transl. by Majid Khadduri, Baltimore 1961; allgemein Joseph Schacht, The Origines of Muhammedan Jurisprudence, Oxford 1953 und M. Hamidullah, "Les Liens entre la Religion et le Droit en Islam", in Islam, Civilisation et Religion, Paris 1965 S.33-45.

2) Wilferd Madelung, Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm S. 42; zur Frage der Häretiker allgemein vgl. Georges Vajda, "Les Zindīqs en Pays d'Islam au Début de la Période Abbaside", in RSO XVII (1938) S. 173-229.

3) Wilferd Madelung, "Imâmism and Muᶜtazilite Theology", in Le Shîᶜisme Imâmite, Paris 1970 S. 13-29. Dieser Artikel ist, wenn nicht anders vermerkt, Grundlage der folgenden Ausführungen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000057

uns auch keines dieser frühen Werke erhalten, so wirkte der Versuch doch so nachhaltig, daß im Laufe der dogmatischen Geschichte der Imāmīya diese Muᶜtazilitisierung stets Erwähnung findet. Dabei ist es allerdings zusätzlich aufschlußreich anzumerken, daß die Vertreter der Banū Naubaḫt in Bagdad die Integration der Muᶜtazila in die Imāmīya vollzogen haben und zwar zu einer Zeit, in der die Ašᶜarīya sich endgültig durchgesetzt hatte, nachdem sie zunächst größte Schwierigkeiten hatte überwinden müssen[1].

Immer wieder treten im Verlauf der weiteren Geschichte der Zwölfer-Schiᶜa stark muᶜtazilitisch geprägte Gestalten auf. Vornehmlich ist für diese Entwicklung Muṭahhar al-Ḥillī zu nennen. Gerade der historische Zufall, daß man unter Šāh Ismāᶜīl I. auf diesen Theologen zurückgegriffen hat[2], besiegelte in besonderer Weise einen dauerhaften Sieg des muᶜtazilitischen Gedankengutes in der Imāmīya[3]. Als bedeutender Systematiker muᶜtazilitischer Prägung hat dann al-Maǧlisī in der Schiᶜa des Safawidenreiches gewirkt[4].

Dennoch darf uns all dies nicht dazu verleiten, die Bedeutung anders denkender Theologen zu übersehen, die nicht minder als Repräsentanten der Imāmīya auftraten. Wir haben oben bereits auf die grobe Einteilung Corbins in vier Phasen hingewiesen, die uns vor allem zeigen kann, daß, so nachhaltig auch die Muᶜtazilierung wirkte, in der dritten und vierten Phase Gestalten und Züge in reichem Maße hervortraten, die in diesen allgemeinen Rahmen nicht mehr einzuordnen sind. Vornehmlich die dritte Phase muß geradezu zweifach gesehen werden, da neben der muᶜtazilitischen Ausrichtung noch die imāmitische Rezeption von Ibn ᶜArabī

---

1) Vgl. Robert Brunschvig, "Muᶜtazilisme et Ašᶜarisme à Baǧdād", in Arabica IX (1962) S. 345-356.

2) Vgl. oben S. 4.

3) Vgl. John Norman Hollister, The Shīᶜa of India, London 1953 S. 24-57.

4) Vgl. Karl-Heinz Pampus, Die Theologische Enzyklopädie Biḥār al-Anwār des Muḥammad Bāqir al-Maǧlisī, phil. Diss. Bonn 1970.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000058

als markante Strömung zu nennen ist. Für diese Phase ist bekanntlich Schiʿa mit Ṣūfik gleichzusetzen. Einer der herausragendsten Vertreter dieser Ansicht ist Sayyid Ḥaidar Āmolī, denn für ihn ist der wahre Ṣūfī Schiʿit und der wahre Schiʿit Ṣūfī. Diese Aussage ist für ihn mehr als nur eine persönliche Erfahrung, sie ist geradezu, so glaubt er, eine historische Tatsache, weshalb wir nun die Geschichte der Ṣūfik etwas näher ins Auge fassen müssen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000059

D. Kurzer geschichtlicher Überblick über die Ṣūfik

Ähnlich wie bei der Schiʿa ist auch bei der Ṣūfik, arabisch oft taṣawwuf genannt, die Frage nach dem Ursprung sehr schwierig. Immer wieder wurde sogar versucht, den echt islamischen Ausgangspunkt zu bestreiten. Vielmehr glaubte man, in der Ṣūfik Ergebnisse oder islamische Impulse ursprünglich nichtislamischer Vorstellungswelten sehen zu sollen. Die Darstellungen über die islamische Ṣūfik sind deshalb zahlreich und in ihren Wertungen sehr unterschiedlich[1]. Über die Frage des Ursprungs der islamischen Mystik hinaus variieren die westlichen Interpreten vor allem auch bei den Fragen nach den Anschauungen und Zielen der islamischen Mystik[2]. Selbstverständlich fließen hier am schnellsten vorgefaßte Meinungen mit ein. Vornehmlich die mögliche

---

1) Wie verschieden diese Betrachtungsweisen sind, zeigt ein Vergleich etwa folgender Abhandlungen: A.J. Arberry, Sufism. An Account of the Mystics of Islam, London 1951; Ernst Bannerth, "Le Rôle de la Mystique chez les Musulmans", in Islam, Civilisation et Religion, Paris 1965 S. 144-171; Titus Burckhardt, Introduction aux Doctrines ésotériques de l'Islam, Alger-Lyon 1955; G.W. Davis, "Sufism: From its origins to al-Ghazzali", in MW XXXVIII (1948) S. 241-256; Richard Hartmann, "Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Ṣûfîtums", in Der Islam 16(1916) S. 31-70; Max Horten, Indische Strömungen in der islamischen Mystik, 2 Hefte, Heidelberg 1927-28; ʿAbd al-Qādir Maḥmūd, Al-Falsafa aṣ-ṣūfīya fī l-islām, Kairo 1966-67; Fritz Meier, Die Fawā'iḥ al-Ǧamāl wa-Fawātiḥ al-Ǧalāl des Naǧm ad-Dīn al-Kubrā, Wiesbaden 1957; ders., Vom Wesen der islamischen Mystik, Basel 1943; S.M. Rahman, "Sufism and Islam", in Islamic Culture I (1927) S. 640-644; Hans Heinrich Schaeder, "Zur Deutung der islamischen Mystik", in OLZ 30(1927) col. 834-849; Martin Schreiner, "Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islâm. III. Der Sûfismus und seine Ursprünge", in ZDMG 52(1898) S. 513-528; M.A. Shushtery, "History of Sufism", in Proceedings of the 2nd All-India Conference, 1922 S. 583-599; J. Takle, "The Approach to Muslim Mysticism", in MW VIII (1918) S. 249-258; W. Thomson, "The Ascetic-Mystical Movement and Islam", in MW XXXIX (1949) S. 282-291.

2) Man denke nur an Richard Hartmann, "Zur islamischen Mystik", in OLZ 28(1925) col. 201-206; Herbert E.E. Hayes, "The Real Tendency of Mysticism", in MW IV (1914) S. 157-164; Max Horten "Weltanschauungsbildungen in der islamischen Mystik", in Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 39(1926) S. 44-61; Reynold A. Nicholson, "The Goal of Muhammedan Mysticism", in JRAS 1913 S. 55-68.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000060

dogmatische Verknüpfung der Ṣūfik mit der Schiʿa[1] verleitet manchen Autor zu einer anderen Sicht der Ṣūfik als der sonst üblichen. So wurde etwa schon die Meinung vertreten, daß die Ṣūfik erst im 11. Jahrhundert entstanden sei[2].

Von solchen Ausnahmen abgesehen, zeigt ein Blick in die spezielle Einleitungsliteratur zur Mystik im Islam, daß die Mystik schon sehr bald im Islam greifbar wird[3]. Dabei dürfte heute ihr ursprünglich islamisches Gedankengut kaum mehr in Zweifel gezogen werden[4]. Anders allerdings steht es mit dem Grad ihrer Orthodoxie, denkt man nur an al-Ḥallāǧ[5] und die Ḥulūlīya, zu der bezeichnenderweise auch die Christen gerechnet werden[6]. Diese Gewohnheit z.B., die Christen zusammen mit den islamischen Häretikern aufzuzählen, zeigt u.a. auch Sayyid Ḥaidar Āmolī. Wie

---

1) Vgl. oben S. 13; zusätzlich etwa auch Tor Andrae, Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde, Stockholm 1918 S. 296 f.

2) Sirdar Ikbal Ali Shah, "The General Principles of Sufism", in Hibbert Journal 20(1921-22) S. 524-535. S. 524 heißt es: "Sufism dates from the latter part of the eleventh century, and was founded by a branch of that sect of Islam known as Ismaelites, headed by one Hassan Sabah, who, driven from Cairo by the persecution of the orthodox, spread a modified form of the Ismaelite doctrine throughout Syria and Persia."

3) U.a. sind zu nennen: G.-C. Anawati - Louis Gardet, Mystique musulmane, Paris 1961; Tor Andrae, Islamische Mystiker, Stuttgart 1960; Roger Arnaldez, Hallâj ou la Religion de la Croix, Paris 1964; Louis Gardet, Expériences mystiques en Terres non chrétiennes, Paris 1953; Louis Massignon, Essai sur les Origines du Lexique technique de la Mystique musulmane, Paris 1922, besonders S. 135-286; ders., La Passion d' al Hosayn-Ibn-Mansour al Hallaj, Martyr mystique de l'Islam, 2 Bde., Paris 1922; Marijan Molé, Les Mystiques musulmans, Paris 1965; Reynold A. Nicholson, Studies in Islamic Mysticism, Cambridge 1921; ders., The Mystics of Islam, London 1914; F.M. Pareja, Islamologie, Beyrouth 1957-63 S. 744-761.

4) Vgl. Seyyed Ḥossein Naṣr, "Le Shîʿisme et le Soufisme", in Le Shîʿisme Imâmite, Paris 1970 S. 216; dazu vor allem auch die Literatur von Anm. 1 des zit. Werkes, ganz besonders Abû Bakr Sirâj ed-Dîn, "The Origines of Sufisme", in Islamic Quarterly 1956, Bd. III S. 53-64.

5) Neben den oben in Anm. 3 genannten Werken vgl. Louis Massignon - Louis Gardet, "al-Ḥallādj", in EI² III S. 99-104.

6) Louis Massignon - Louis Gardet, "Ḥulūl", in EI² III S. 570 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000061

viele andere Sunniten und Schiʿiten rechnet auch er sie zu der Gruppe von Vertretern, die eine "verfluchte Union" Gottes mit dem Menschen in diesem vollziehen, wie es die Ḥulūlīya tut[1]. Dabei fällt auf, daß eben nur ein Teil der Ṣūfīs zur Ḥulūlīya zu rechnen ist und daß es andererseits sogar recht orthodoxe Ṣūfīs gibt. Vom Standpunkt der Sunna aus dürfte es wohl keinen Gelehrten geben, dessen Orthodoxie so wenig einem Zweifel unterzogen werden kann, wie es für al-Ġazālī gilt. Dennoch muß er auch bei den Ṣūfīs genannt werden. Selbst zeitweise Ṣūfī, gelang es ihm überdies, deren Frömmigkeitsform für die Orthodoxie der Sunna annehmbar zu machen[2].

Eine besondere Schwierigkeit bei der Beurteilung der islamischen Mystik bietet die systematische Betrachtungsweise. Denn das eigentliche Anliegen der echten Ṣūfīs besteht darin, einen Weg (ṭarīqa) zu Gott zu finden, der zum Bereich ihrer ureigenen persönlichen Erfahrung wird. Mögen schon zahlreiche andere diesen Weg gegangen sein und so den Nachfolgenden gewiesen haben, so ist er dennoch neu zu beschreiten von jedem, der die mystische Erfahrung wiederholen will. Dabei offenbart sich jedem echten Ṣūfī in besonderer Weise der tiefe Sinn der Religion. Das Äußere (ẓāhir) schwindet, dann aber scheint ihm ein neuer tieferer Sinn (bāṭin) auf. Bisweilen verbindet sich dieses Erlebnis mit einer sehr großen Liebeserfahrung. Diese ließ etwa einen Ḥusain ibn Manṣūr al-Ḥallāǧ ausrufen:

Wollt' ich mich gedulden: doch
Herz kann fern von Herz nicht leben.
Dein Geist mischte meinem sich -
Näherkommen, fern entschweben ...
Ich bin Du, genau wie Du
Ich bist, und mein Ziel, mein Streben.[3]

---

1) Āmolī 416.

2) Vgl. dazu Margaret Smith, Al-Ghazālī the Mystic, London 1944.

3) Zitiert nach Al-Halladsch. Märtyrer der Gottesliebe, ausgew., übers. und eingel. von Annemarie Schimmel, Köln 1968 S. 42.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000062

Oder an einer anderen Stelle heißt es:

Ich bin Der, den ich lieb; Er, den ich liebe,
Ist ich - zwei Geister, doch in einem Leibe.
Und wenn du mich siehst, hast du Ihn gesehen,
Und wenn du Ihn siehst, siehest du uns beide.[1]

Diese und alle übrigen Verse von al-Ḥallāǧ und zahlreichen anderen Muslim drücken persönliche Erfahrungen aus. Wessen das Herz voll ist, dessen läuft der Mund über. Solch überschäumendes Gefühl, das dem Ṣūfī höchste Beglückung schenkt, kennt seine eigene Logik und Ausdruckskraft. Es ist nur schwer möglich, diese reiche Erlebniswelt in trockenen, wohlabgewogenen Sentenzen zu artikulieren, um dogmatischen Inquisitoren Genüge zu leisten. Im Gegensatz zum Dogmatiker versucht hier der Ṣūfī nicht ein subtil ausgefeiltes Lehrgebäude zu errichten, sondern seine Erfahrungen zu äußern.

Solche Überlegungen machen den latenten Konflikt zwischen der Theologie, vertreten durch die sunnitische wie schiʿitische Schultheologie, und der Ṣūfik deutlich. Eine dritte Art, das göttliche Geheimnis zu erfassen, tritt hier nämlich zutage. Neben dem spitzfindigen Räsonnieren des sunnitischen Kalām und der Methode des Kašf, die wir bei der Schiʿa finden, erschließt sich ein Bereich persönlicher Art, der im Rahmen der Theologie sui generis ist, als menschliche Erfahrung im religiösen Bereich aber gemeinsame Züge weit über den Islam und das Christentum hinaus aufweist. Denn diese Art von Schau, gnosis oder maʿrifa läßt sich nicht mit Hilfe beengender Begriffe umfassen, sondern sprengt die gewöhnlichen Begrenztheiten des Denkens. In großartiger Weise formulierte diesen Gedanken al-Ḥallāǧ:

Das Verständnis der geschaffenen Wesen hat keine
Beziehung zur Wirklichkeit,
und die Wirklichkeit hat keine Beziehung zum
Geschaffenen.
Die Gedanken sind Bande,

1) Zitiert nach Annemarie Schimmel, a.a.O. S. 47.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000063

und die Bindungen der erschaffenen Wesen erreichen
nicht die Wirklichkeiten.
Das Erfassen des Wissens von der Wirklichkeit ist
schwer -
das der Wirklichkeit der Wirklichkeit wieviel mehr!
Die Wahrheit liegt hinter der Wirklichkeit,
und die Wirklichkeit diesseits der Wahrheit.[1]

Diese Polarisierung des Denkens und Empfindens auf Gott führt den Ṣūfī schließlich dank einer Haltung des tawakkul zu innerer Ruhe und Ausgeglichenheit[2]. Sorglos gegenüber seinen irdischen Bedürfnissen kennt er nur den Eifer um Gott. So ernst meint es der Ṣūfī mit dieser Hingabe, daß man etwa lesen kann: "Wer sich um den Unterhalt des folgenden Tages sorgt, verehrt Gott überhaupt nicht." Oder an anderer Stelle heißt es: "Nicht öffnet Gott das Herz eines Menschen, in dem sich drei Dinge befinden: die Liebe zum Weiterleben, die Liebe zum Reichtum und die Sorge für morgen." Ja, es findet sich sogar die Behauptung: "Wer sich nicht um den Unterhalt sorgt, wird von der Welt und ihren Übeln gerettet."[3]

Die wenigen Zitate, die mit spärlichen Andeutungen auf das große Gebiet der islamischen Mystik hinweisen, zeigen, daß hier nicht der Maßstab jener Art von Theologie angelegt werden darf, wie sie etwa der aš^caritischen Dogmatik zu eigen ist. Nicht be-greifen kann man letztlich den Ṣūfī, sondern lediglich ihn n a c h - v o l l z i e h e n . Hier liegt aber die große Gefahr, sofern wir Kategorien und Katalogisierungen auf die Ṣūfīs anwenden, die anderen Richtungen entliehen sind. Zwar gibt es Gruppen und Gemeinschaften, die eine gemeinsame ṭarīqa versuchen, so daß dieser Ausdruck sogar zum Synonym für solche Gemeinschaften werden

---

1) Zitiert nach Annemarie Schimmel, a.a.O. S. 80.

2) Vgl. dazu Benedikt Reinert, Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik, Berlin 1968 S. 54-90.

3) Zitiert nach Benedikt Reinert, a.a.O. S. 78.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000064

konnte[1]; dennoch meint man damit mehr den Weg zu einer Erfahrung als das Erfassen einer Erkenntnis, die sich letztlich doch nicht in Worte fassen läßt. Großartig formuliert dies al-Ḥallāǧ:

Nicht blieb mehr zwischen mir und Gott Erklärung
möglich,
Nicht Hinweis mehr und nicht mehr Zeichen zum
Beweise.
Das ist der Aufglanz hier von Lichtern Gottes, feurig,
Die schon in ihrem Glanz und Schimmern machtvoll
leuchten.
Für Ihn war der Beweis, durch Ihn, mit Ihm und von
Ihm -
Von Gottes Zeugen, nein, als Wissen zu beweisen.
Für Ihn war der Beweis, durch Ihn, mit Ihm und von
Ihm -
Wir fanden Ihn, als Er Sein Wort herabgesandt.
Man darf den Schöpfer nicht durchs Werk erklären
wollen,
Ihr Zeitgeschaffnen! Denn die 'Zeiten' trennen euch.
Dies: meine Existenz, Erklären, Überzeugung -
So wird mein Einheitswort in Einheit ganz verwandelt.
So sprechen die, die Er in Sich ganz isolierte,
Die offen und geheim das innre Wissen haben.
Das ist die Existenz dess, den er ganz entrückte -
O Söhne einer Art, o Freunde und Gefährten![2]

Bei der Lektüre solcher Texte spüren wir aber zugleich eine gewisse Ähnlichkeit mit der Methode des kašf. Auch hierbei geht es nicht um ein Behandeln des theologischen Stoffes im Sinne feiner Dogmenanalysen. Vielmehr wird versucht, durch Meditation und Gebet ein gewisses Einfühlungsvermögen zu erreichen. Hier wie da soll sich die Innenseite (bāṭin) durch eine gewisse Art von plötzlicher, aber lang ersehnter Enthüllung (kašf) offenbaren.

---

1) Vgl. oben S. 25 Anm. 2.
2) Zitiert nach Annemarie Schimmel, a.a.O. S. 44 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000065

All das läßt verstehen, wieso bisweilen schiᶜitische Ṣūfīs wie etwa Sayyid Ḥaidar Āmolī eine totale Identifikation von Ṣūfik und Schiᶜa vollziehen konnten.

Einerseits nämlich ist tatsächlich die Ṣūfik die Innenseite von Kalām und Fiqh. "Der Fiqh beschäftigt sich mit der offenbaren und der Befolgung anheimgestellten Verhaltensweise des Menschen auf Erden, mit der Erfüllung bestimmter Pflichten dem Gesetz nach. Der Tassawwuf dagegen befaßt sich mit dem Geist, der hinter unserem Verhalten steht. Wenn wir beispielsweise unser Gebet sagen, so wird der Fiqh uns lediglich nach der Einhaltung der äußeren Voraussetzungen, wie etwa der Waschung, des Hinwendens zur Kaᶜba, der Beachtung der Gebetszeiten und der Anzahl der verrichteten Rakᶜas, beurteilen, während Tassawwuf unser Gebet aufgrund unserer Konzentration, unserer Hingabe, der Reinheit unserer Seele und der Wirkung dieses Gottesdienstes auf unser sittliches Verhalten und unser Benehmen ganz allgemein bewerten wird. So ist also der wahrhaft islamische Tassawwuf der Maßstab unseres geistigen Gehorsams und unserer Aufrichtigkeit, während Fiqh die Ausführung der uns gegebenen Anordnungen bis in die kleinste Einzelheit bestimmt."[1] Gerade der erweiterte Sprachgebrauch, den Sayyid Abū-l-Aᶜlā Maudoodī anwendet, vermag unsere Überlegungen passend zu umreißen.

Zum andern aber lehrt uns der genannte Sayyid auch die Grenzen solch inneren Empfindens. Im Anschluß an eine sehr kurze Replik über die eigentliche Ṣūfik, die wir hier betrachten, fährt er im Hinblick auf die philosophische Ausrichtung gewisser Ṣūfīs sehr orthodox fort: "Tassawwuf ist in seiner innersten Bedeutung nichts anderes als eine ganz intensive Liebe zu Gott und zu Muhammad, und eine solche Liebe erforderte strengste Beachtung der göttlichen Gebote, wie sie im Qur'ān und in der Ssunna des Propheten enthalten sind. Wer immer von diesen göttlichen Geboten

---

1) Sayyid Abū-l-Aᶜlā Maudoodī, Weltanschauung und Leben im Islam, Freiburg 1971 S. 144 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000066

abweicht, behauptet zu Unrecht, daß er Gott und Seinen Gesandten liebe."[1] Wir begegnen hierbei trotz aller Zugeständnisse an persönliche Erfahrungen dem inquisitionsähnlichen Anliegen des Dogmatikers. Wie die aš^c^aritischen Theologen setzt auch Sayyid Abū-l-A^c^lā Maudoodī der persönlichen Erfahrung dort Grenzen, wo sie den Rahmen des offiziell Erlaubten zu sprengen droht. So aufgeschlossen er für derartige Erfahrungen auch ist, weiß er, welche Formulierung nicht mehr den Anspruch erheben kann, interpretatorisch im Dienste der echten Erfahrung zu stehen. Ist dies aber nicht letztlich immer die Gefahr der Theologen? Neigen sie nicht stets von neuem dazu, infolge ihrer zweifellos großartigen Gedankengebäude Gottes so sehr habhaft zu werden, daß sie mit absoluter Sicherheit auch die Grenzen des Möglichen abstecken zu können glauben? Alles aber, was jenseits dieses Bereiches liegt, ist für sie der Häresie verdächtig. Um die wahre Lehre zu erhalten, verfolgt ihre Inquisition die Häretiker, als wäre Gott letztlich voll zu b e - g r e i f e n . Dieses Schicksal mußten im Islam manche erleiden. Die scholastische Theologie der Sunna spürte solche Häretiker mit Akribie auf. Was aber liegt offener zutage, als daß sie zahlreiche Ṣūfīs und Schi^c^iten dabei entdeckte und nicht zögerte, sie durch Wort und Tat der Häresie und des Glaubensabfalls zu zeihen?

Deshalb sollten wir nicht denselben Fehler machen und unsererseits - zwar mit geringerer Brisanz, aber nicht minder uneinsichtig - die Ṣūfik nach Systemen, Schulen und Lehrmeinungen einteilen[2], sondern möglichst die Ṣūfīs aus ihren Erfahrungen heraus verstehen. Dabei müssen wir ihnen zugestehen, daß sie sich je nach Bildungsstand all des philosophisch-theologischen Gedankengutes bedienen, über das sie verfügen.

Mit Sayyed Ḥossein Naṣr aber wollen wir an dem islamischen Ur-

---

1) Sayyid Abū-l-A^c^lā Maudoodī, a.a.O. S. 145.

2) Hier ist nicht an Affiliationen und Schulen gedacht, die die Ṣūfīs selbst als Einteilungen vornahmen, sondern an später vorgenommene Gruppierungen nach Ideen und deren Herkunft.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000067

sprung sowohl der Ṣūfik als auch der Schiʿa festhalten[1]. Beide Bewegungen konnten sehr gut innerhalb des islamischen Bereiches entstanden sein, wenn auch einige lokale Praedispositionen eher zur Entfaltung in bestimmten Gegenden als in anderen beigetragen haben können. In diesem Zusammenhang merken wir besonders an, daß meist in Gegenden mit blühender Schiʿa auch ṣūfische Erfahrungen vorkommen und umgekehrt. Dabei besteht auch, wir sagten es schon mehrfach, immer wieder die Schwierigkeit, eine ṣūfische Erfahrung auf ihr schiʿitisches Bekenntnis hin zu befragen. Wie schwer eine solche Untersuchung im einzelnen sein kann, hat Fritz Meier anschaulich an Naǧm ad-dīn al-Kubrā demonstriert[2]. Aus Hinweisen auf Naǧm ad-dīn al-Kubrās Verehrung für ʿAlī sowie prosunnitischen Äußerungen versuchte Fritz Meier herauszufinden, ob der Mystiker Schiʿit oder Sunnit war. Trotz eines vorsichtigen Abwägens kann nicht geklärt werden, ob Kubrā (gest. 1221), wie von einigen Gewährsleuten angegeben, als Zwölferschiʿit oder anderen zufolge als Sunnit šāfiʿītischer Richtung anzusehen ist. "Eine eindeutige Entscheidung läßt sich nicht treffen."[3]

Erika Glassens Urteil ist in unserem Zusammenhang von außerordentlichem Belang. Indirekt wird damit noch einmal ausgesagt, was wir im Laufe unserer bisherigen Überlegungen an zahlreichen Stellen anklingen ließen: Die Dogmatik der Schiʿa läßt sich nicht so eindeutig zusammenfassen, daß wir dank irgendeines Dogmenkataloges befähigt wären, einen uns ansonsten nicht bekannten Autor aufgrund seiner Äußerungen einwandfrei als Schiʿiten oder Sunniten zu bestimmen, ohne daß die Quellen diesbezüglich expressis verbis etwas aussagten. Daß dem so ist, zeigt auch die vorsich-

---

1) Seyyed Ḥossein Naṣr, "Le Shîʿisme et le Soufisme", in Le Shîʿisme imâmite, Paris 1970 S. 216: "En effet, le shiʿisme et le soufisme constituent des aspects intrinsèques de l'orthodoxie islamique, compris non seulement sous le sens théologique, mais dans toutes les formes révélées." Der folgende Teil bezieht sich, wenn nicht anders vermerkt, auf die Darstellung von Seyyed Ḥossein Naṣr S. 215-233.

2) Fritz Meier, Die Fawā'iḥ al-Ǧamāl wa-Fawātiḥ al-Ǧalāl des Naǧm ad-Dīn al-Kubrā, Wiesbaden 1957 S. 62-64.

3) Erika Glassen, Die frühen Safawiden nach Qāżī Aḥmad Qumī, Freiburg 1970 S. 29.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000068

tige Argumentation Fritz Meiers im vorliegenden Fall. Noch zu weit sind wir von einer solchen Gesamtschau der Schiʿa entfernt. Nur kleine Einzeluntersuchungen, deren vorläufiger Charakter angesichts dieser Situation auf der Hand liegt, können uns hier einen Schritt weiterhelfen.

Die Frage, ob ein Autor Schiʿit oder Sunnit war, ist gewöhnlich für die ausgesprochen scholastischen Theologen belanglos. Meist geben uns Schüler und Chronisten hinreichend darüber Auskunft. Im übrigen macht beinahe schon die Anlage der theologischen Abhandlung mit ihrer reichen Apologetik eine solche Fragestellung überflüssig. Sehr rasch nämlich führt der Theologe im allgemeinen Gewährsleute an, deren theologische Ausrichtung ziemlich eindeutig ist, ja in der Mehrzahl der Fälle nimmt er sogar explizit zu einer Frage Stellung, aus deren Horizont sich unschwer ableiten läßt, ob der betreffende Autor Sunnit oder Schiʿit ist, wobei er im letzteren Falle gemeinhin sogar noch präziser angibt, welcher Art von Schiʿa er angehört. Anders aber ist dies bei Ṣūfīs und Philosophen, weshalb beide Gruppen den islamischen Dogmatikern gewöhnlich höchst suspekt sind. Für die abendländische Forschung aber ist es stets sehr schwer, wie Fritz Meier für Naǧm ad-dīn al-Kubrā und Adam Mez für al-Ḥallāǧ[1] gezeigt haben, eine eindeutige Bestimmung eines Autors vorzunehmen. Dennoch bleibt die Tatsache bestehen, daß historisch gesehen zunächst eine sehr enge Verbindung zwischen Schiʿa und Ṣūfik besteht.

Mit eindringlichen Worten weist Seyyed Ḥossein Naṣr auf diese frühe Verbindung zwischen Schiʿa und Ṣūfik hin, die vor allem unter den Imamen, konkret vom ersten bis zum achten Imam, bestanden haben soll. Trotz dieser klaren Äußerung Naṣrs weiß er dennoch, daß die Frage nach dem historischen Zusammenhang der beiden Richtungen sehr komplex und schwer zu klären ist. Allerdings weist er dabei nicht auf die grundsätzliche Schwierigkeit hin, die eine exakte Bestimmung dessen, was Schiʿa ist, für diese Zeit mit sich bringt. Zweifellos können wir soweit mit

---

1) Adam Mez, Die Renaissance des Islâms, Heidelberg 1922 S. 287.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000069

S.Ḥ. Naṣr übereinstimmen, daß Schiᶜa und Ṣūfik, beide echt islamischen Ursprungs, aus religionspolitischen Gründen wohl so sehr am Rande der Orthodoxie gesehen werden müssen, daß sie als eine gemeinsame Gruppe angesehen werden können.

Die Differenzierung der beiden Richtungen in zwei eigenständige Bewegungen vollzog sich, wie Seyyed Ḥossein Naṣr behauptet, nach den Imamen. In dieser Zeit begann die Schiᶜa eine politisch aktive Rolle zu spielen, während die Ṣūfīs sich im allgemeinen politisch zurückhaltend verhielten. Da S.Ḥ. Naṣr in der politischen Aktivität und nicht in irgendwelchen Lehrmeinungen in der Zeit nach den Imamen das spezielle Unterscheidungsmerkmal der beiden Bewegungen sieht, muß er logischerweise all die Ṣūfīs zu den Schiᶜiten zählen, die eine politische oder pseudopolitische Aktivität hatten. Deshalb kann er behaupten, daß gewisse Ṣūfīs wie al-Ḥallāǧ definitiv schiᶜitisch waren oder schiᶜitische Tendenzen aufwiesen. Man sieht sehr deutlich, wie Naṣrs Ansatz zu einer formalen, inhaltlich aber kaum bestimmten Einteilung verleitet. Natürlich wird niemand bestreiten, daß es sehr ausgeprägte Kontakte zwischen den Ṣūfīs und den Schiᶜiten, vornehmlich den Ismāᶜīliten, gegeben hat.

Auch die Imāmīya knüpfte nach der Invasion der Mongolen immer engere Kontakte mit den Ṣūfīs. Gerade in jener Zeit erhielten schiᶜitische Theologen und Fiqh-Spezialisten Ehrentitel wie ṣūfī oder ᶜārif. Immer zahlreichere Autoren begannen, große Passagen ihrer Werke ṣūfischem Gedankengut zu widmen. Das Werk des Sunniten Ibn ᶜArabī spielt in dieser Zeit im schiᶜitisch-ṣūfischen Milieu eine ganz besondere Rolle. Gerade in der Zeit Āmolīs - wir haben es oben[1] gesehen - wird es besonders schwierig zu sagen, was Schiᶜit und was Ṣūfī bedeutet. Auch die Ṣūfīorden trugen zu dieser Begriffsverwirrung das ihrige bei. Mit scharfer Pointierung stellt Erika Glassen geradezu desillusionierend fest: "Der Begriff 'Sufi' (oder 'murīd') wird seines

1) Vgl. oben S. 17 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000070

esoterischen Charakters beraubt. Für den safawidischen Einflußbereich heißt damals wohl 'Sufi' (oder 'murīd') ungefähr dasselbe wie 'entschiedener, aktiver Muslim'."[1]

Zusammenfassend können wir wohl sagen: Der Überblick über die Entwicklung von Schiᶜa und Ṣūfik ermöglichte es uns, in aller Schärfe die Problematik einer gegenseitigen Abgrenzung sowie die des Verhältnisses zur Sunna und zu dem sogenannten Volksislam zu sehen. Je tiefer wir einzudringen versuchen, desto notwendiger bedürfen wir ausreichender Katalogisierungskriterien. Die berechtigte Benennung gewisser Tendenzen mit Bezeichnungen wie schiᶜitisch, ṣūfisch, ᶜalīdisch und volksislamisch ist dabei nur grob behilflich. Ihren eigentlichen Dienst können diese Denominationen erst erfüllen, wenn es uns gelingt, sie inhaltlich so zu füllen, daß eine Abgrenzung gegeneinander möglich wird. So bietet sich nur die Möglichkeit, über zahlreiche werkimmanente Interpretationen einmal zu einer inhaltlichen Füllung dieser Begriffe zu gelangen.

Noch ist es also kaum möglich, mit Sicherheit zu bestimmen, ob ein Autor Sunnit oder Schiᶜit ist, eine Schwierigkeit, die vor allem bei Ṣūfīs und Philosophen auftritt. Nicht nur die Ṣūfīs nämlich, sondern auch die Philosophen hatten genügend Schwierigkeiten, dem inquisitorischen Nachspüren der Orthodoxie zu entgehen. Es mag auffallen, daß sich auch die Philosophen dieser Überwachung durch den Kalām beugen mußten, da ja auch der Kalām seinerseits für seine Überlegungen Anleihen bei den Philosophen machen mußte. Dennoch geschah dies nicht wahllos, wie ein Blick auf die theologischen Methoden in der islamischen Theologie zeigen kann.

---

1) Erika Glassen, Die frühen Safawiden S. 50 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000071

E. Die theologische Methode

I. Die Rolle der Philosophie im Kalām der Sunna

Die Einstellung zur Philosophie ist bei den Mutakallimūn keineswegs immer positiv. Während das christliche Mittelalter fast nur die Philosophie der Araber kennt, erfreut sich diese in ihrem islamischen Mutterland bei weitem nicht ungeteilter Wertschätzung. Besonders den Dogmatikern ist sie mehr als suspekt.

In vortrefflicher Weise äußert sich zu dieser Frage z.B. Faḍlallāh ibn Rūzbihān Ḫunǧī. In seinem Fürstenspiegel, der eine leider noch kaum genutzte Fundgrube zu zahlreichen theologischen Diskussionen der Sunna darstellt, gesteht er den philosophisch eingestellten Gelehrten zunächst eine große Fertigkeit beim Diskutieren zu. So gut gelingt ihnen dies, daß man manchmal glauben könnte, die Theologen fielen dagegen auch hinsichtlich des Inhaltes ihrer Aussagen ab. Mit scharfen Worten beschwört Ḫunǧī deshalb den Pādišāh, sich nicht von der Argumentation dieser Leute verführen zu lassen und ihnen das Amt des šaiḫ al-Islām anzutragen. Vielmehr solle er auf die theologischen Qualifikationen des šaiḫ al-Islām achten. Aber "heutzutage ist es äußerst schwierig, einen solchen Gelehrten ausfindig zu machen, da die Mehrzahl der ʿulamā' philosophisch eingestellt ist. Wegen umfangreicher Studien beweisen die Philosophen in der Diskussion besondere Stärke. Wenn sich jemand ganz in die Wissenschaften der šarīʿa vertieft hat und ihre uṣūl und furūʿ gründlich beherrscht, dann kann es vorkommen, daß ihm in den philosophischen Wissenschaften die notwendige Gewandtheit fehlt und ihm im Gespräch und in der Sicherheit der Rede sowie in deren Finessen die Kraft des Wortstreits mit den philosophisch eingestellten Gelehrten abgeht. [...] Indessen haben die Muslime von dieser Art Wissenschaft überhaupt keinen Nutzen, vielmehr erwächst dem Islam daraus Schaden."[1]

---

1) Faḍlallāh ibn Rūzbihān Ḫunǧī, Kitāb-i Sulūk al-mulūk, Ḥaidarābād 1386/1966 S. 61. Dieses Buch wurde im Jahre 1514 verfaßt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000072

Dennoch ist eine gewisse Anwendung der Philosophie innerhalb der šarīʿa notwendig. Diese gehört dann zur šarīʿa, da letztere als ranghöchste Wissenschaft auf keine weitere rekurrieren darf[1]. Sobald allerdings die philosophischen Interessen über den direkten Anwendungsbereich in der šarīʿa hinausgehen, erklärt Ḫunǧī kategorisch: "Es steht fest, daß im Grunde das Studium der Wissenschaften der Philosophen, abgesehen von demjenigen, was die Gelehrten der šarīʿa in ihre Wissenschaften übernommen haben, nicht eine notwendige Beschäftigung ist. Daraus folgt, daß der šaiḫ al-Islām die Pflicht hat, von der Beschäftigung damit abzuhalten. Grundsätzlich soll er es nicht dulden, daß sich jemand in Forschung und Lehre damit befasse. Alle Schlechtigkeiten, die im Islam aufgekommen sind, haben ihren Ursprung in den Wissenschaften der Philosophen."[2]

Die starke Skepsis gegenüber der Philosophie spiegelt ein grundsätzliches Problem wider, nämlich die Prioritätsdiskussion von Philosophie und Offenbarung[3]. Dennoch gilt es zu beachten, daß der Islam eigentlich unsere Unterscheidung von Philosophie und Theologie gar nicht kennt. Was Faḍlallāh Ibn Rūzbihān Ḫunǧī ablehnt, sind ganz bestimmte Schulen, die unter dem Begriff Falsafa[4] zusammengefaßt sind und deren Vertreter Falāsifa[5]

---

1) Faḍlallāh ibn Rūzbihān Ḫunǧī, a.a.O. S. 66.

2) Faḍlallāh ibn Rūzbihān Ḫunǧī, a.a.O. S. 67.
Es sei hier auch nicht verschwiegen, daß Georg Graf GCAL III S. 175 eine ähnlich negative Einstellung der orientalischen Christen im 18. Jahrhundert feststellt, wenn er schreibt: "Mehr als Hilfsdisziplinen für das theologische Studium und für die dogmatischen Auseinandersetzungen als wegen ihrer selbst wurde die P h i l o s o p h i e eingeschätzt und von ihr auch nur die dem praktischen Bedürfnis zugewandte Erkenntnislehre berücksichtigt."

3) Vgl. dazu A.J. Arberry, Revelation and Reason in Islam, London-New York 1957; Max Horten, Über den Einfluß der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalām, Breslau 1909; A.S. al-Nashar, Les Méthodes chez les Penseurs musulmans et leur Critique de la Logique aristotélicienne, Kairo 1947; R. Walzer, "The Rise of Islamic Philosophy", in Oriens 3(1950) S. 1-19.

4) Vgl. Roger Arnaldez, "Falsafa", in EI² II S. 769-775.

5) Vgl. Roger Arnaldez, "Falāsifa", in EI² II S. 764-767.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000073

genannt werden. Damit ist aber noch kein Urteil über das innere Verhältnis dieser Begriffe zueinander gefällt. Mit Recht haben nämlich Louis Gardet und Georges Anawati auf diesen Unterschied hingewiesen[1]. Sie konnten dabei zeigen, daß Falsafa nicht einfach mit Philosophie im europäischen Sinne gleichzusetzen ist. Die Falsafa trägt typisch islamische Züge[2]. Trotzdem kam es zum offenen Kampf zwischen Kalām und Falāsifa. Dort nämlich witterte der Kalām die Häresie, wo das koranische Weltbild erschüttert zu werden drohte, was sich speziell beim Kausalitätsproblem zeigte.

Es wäre also falsch und einseitig, wollte man den europäischen Begriff der Philosophie entweder mit Falsafa gleichsetzen oder ihn nur ausschließlich auf diese anwenden. Auch der Kalām nahm ein Großteil der Philosophie auf, wobei er eben nicht mehr zwischen Philosophie und Theologie im eigentlichen Sinne unterschied. Das entscheidende Ereignis dieser Aufnahme ist, daß die Philosophie nicht rein philosophisch nachgedacht wurde, sondern immer der theologischen Blickrichtung diente[3]. Deshalb ist auch

---

1) Louis Gardet u. Georges Anawati, Introduction à la Théologie Musulmane, Paris 1948 S. 303-373, davon speziell für diese Frage S. 318-330.

2) Vgl. auch M.M. Sharif, A History of Muslim Philosophy, 1. Bd., Wiesbaden 1963 S. 12 f.

3) Sehr treffend formulierten diesen Gedankengang Louis Gardet u. Georges Anawati, a.a.O. S. 325: "Le kalâm a intégré un large apport philosophique. Mais tandis que la théologie chrétienne s'est servie d'une philosophie directement repensée sur le plan philosophique même, et cohérente, nous assistons ici à une lutte entre les thèses philosophiques propres au kalâm et le grand courant hellénistique. Les thèses propres au kalâm, à vrai dire, ne semblent guère élaborées sur un plan spécifiquement philosophique, mais bien en dépendence d'une conception du monde que certains croyaient liée à la foi coranique. Quant à la pensée philosophique hellénistique, toute combattue et écartée qu'elle fût, le kalâm finira par s'en incorporer de longs extraits, tels quels ou presque, dès lors qu'ils ne lui sembleront pas directement entachés d'hétérodoxie. Extraits qui tantôt supplanteront les thèses anciennes, tantôt, et plus souvent, chercheront à s'amalgamer à elles. - S'il existe une 'philosophie musulmane', c'est bien là qu'il la faut chercher."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000074

die Beweisführung mehr defensiv als konstruktiv[1]. Hauptsächlich der Syllogismus dient dabei als Methode, mit seiner Hilfe zu entsprechenden Ableitungen aus Koranversen zu gelangen, wobei ein gewisser Scharfsinn keineswegs fehlt. Vielleicht ist es in diesem Sinne nützlich, sich einmal etwas ausführlicher eine gewisse, zweifellos typische Argumentation vor Augen zu führen. Dabei soll als Beispiel ein Passus aus dem Kitāb al-lumaᶜ von al-Aš^carī (873/4-935/6)[2] dienen.

"Man sagt zu den Muᶜtaziliten: Warum behauptet ihr, daß das Törichte niemand will als der Tor? Und wenn sie antworten: Weil bei uns derjenige, der Törichtes will, töricht ist, so erwidert man ihnen: Ebenso ist derjenige von uns, der etwas will, wovon er weiß oder überzeugt ist, daß es nicht sein wird (nur) ein Wünschender (kein Wollender). Wendet das auf Allah an, wenn ihr behauptet, daß er etwas will, wovon er weiß, daß es nicht sein wird! Und man sagt zu ihnen: Deshalb wäre auch derjenige, der zuläßt, daß seine Diener und Mägde miteinander Unzucht treiben und es mit ansieht, ohne sie trennen zu können - obwohl er nach eurer Voraussetzung die Unzucht verabscheut - und vorher ihnen die Unzucht verboten hat, ein Tor! Schließt daraus auf Allah, sofern ihr euch nicht selbst widersprechen wollt.

---

1) Was hiermit gemeint ist, fassen Louis Gardet u. Georges Anawati, a.a.O. S. 364, wie folgt, zusammen: "La notion même d'argument (dalîl) signifie avant tout indice, guide. Le théologien musulman n'élabore pas un 'construit scientifique' sur un 'donné révélé', il apporte des arguments pour prouver ou du moins justifier ces f a i t s que sont les choses de la religion." Abschließend fassen die Autoren S. 373 das bahnbrechende Kapitel noch einmal prägnant zusammen: "Le critère du kalâm ne sera pas la foi. Pour les muᶜtazilites, il sera la raison elle-même, car toute obligation de la Loi se justifie rationellement. Pour le kalâm 'orthodoxe', il sera la Loi sans doute, dans ses textes scripturaires du Coran et des hadîth, explicités par le concensus des Docteurs, mais une Loi qui n'a sa pleine valeur de crédibilité qu'appuyée d'arguments et de démonstrations 'certaines'. - La méthode, dans l'un et l'autre kalâm, sera le raisonnement, apportant autant que possible des preuves rationelles, et, à défaut, des preuves traditionelles. Et l'obligation de raisonner dans les choses de la religion prend valeur, pour le kalâm 'orthodoxe', de prescription légale."

2) Vgl. W. Montgomery Watt, "al-Ash^carī", in EI[2] I S. 694 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000075

Und wenn sie sagen: Wenn es möglich wäre, daß einer das Törichte will, ohne töricht zu sein, so wäre es auch möglich, daß einer eine Lüge sagt, ohne ein Lügner zu sein, so erwidert man ihnen: Was besteht für ein Unterschied zwischen euch und einem, der sagt: Wenn man annehmen könnte, daß einer, der nicht (bloß) ein Wünschender ist, etwas will, wovon er weiß, daß es nicht geschehen wird, indem er zuläßt, daß seine Diener und Mägde untereinander Unzucht treiben, obwohl er - nach eurer Voraussetzung - die Unzucht verabscheut und imstande ist, sie zu verhindern und (wenn man) törichtes Handeln bei dem annehmen könnte, der kein Tor ist, so wäre es auch möglich anzunehmen, daß einer eine Lüge spricht, der kein Lügner ist. Denn ihr werdet hier keinen Unterschied finden. Und man sagt zu ihnen: Wie derjenige, der von uns das Törichte will, töricht ist, so ist auch derjenige von uns, der den Gehorsam will, gehorsam. Wendet das auf das Übernatürliche an!

Ein Beweis dafür, daß Allah jedes Ding, das zu wollen denkbar ist, will, ist das Wort Allahs (S. LXXXI 29): 'Und ihr werdet nicht wollen, es sei denn, daß Allah will', und es wird überliefert: 'Siehe, wir wollen nur, was Allah will, daß wir wollen.' Und Allah hat gesprochen (S. X 99): 'Und wenn dein Herr wollte so würden alle insgesamt auf Erden glauben.' Und er hat gesprochen (S. XXXII 13): 'Und wenn wir gewollt hätten, so hätten wir jeder Seele ihre richtige Leitung gegeben.' Und er hat gesprochen (S. 6. 112): 'Und wenn dein Herr es gewollt hätte, hätten sie es nicht getan.' Und er hat gesprochen (S. II 254): 'Und wenn Allah es gewollt hätte, hätten sie nicht gestritten, aber Allah tut, was er will.' Und es wird überliefert: 'Wenn er den Kampf nicht wollte, so fand er nicht statt, denn was er davon will, das hat er auch schon vollbracht.'

Und wenn sie sagen: Die Worte: 'Wenn Allah gewollt hätte, so hätten sie nicht gekämpft', wollen besagen: 'Wenn Allah sie am Kampf hätte hindern wollen, hätte er nicht stattgefunden': so erwidert man ihnen: Warum zitiert ihr den Satz nicht in seinem

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000076

wörtlichen Sinn und sagt: In welcher Beziehung er immer will, daß etwas nicht sei, ist es nicht. Und die gleiche Gegenfrage stellt man ihm in bezug auf Allahs Wort (X 99): 'Und wenn dein Herr wollte, so wären alle insgesamt auf Erden Gläubige.' Und wenn sie sagen: Wenn Allah sie zum Glauben zwingen wollte, so wären sie Gläubige, so erwidert man ihnen: Wären sie etwa infolge des Zwanges nicht imstande, ungläubig zu sein, so wie sie imstande sind, gläubig zu sein? Wozu sollte es für sie des Zwanges zum Glauben bedürfen, da sie doch selbst imstande sind, zu glauben. Sie konnten trotz des Zwanges ohne Glauben bleiben, da sie auch ohne Zwang zum Glauben fähig sind.

Und wenn einer sagt: Das Geschehen dessen, was er nicht will, bedingt ebensowenig eine Schwäche, als das Geschehen dessen, was er nicht befiehlt, eine Schwäche bedingt, so erwidert man ihm: Seine (eigenen) Handlungen finden, wie ihr selbst annehmt, statt, ohne daß er sie befiehlt und ohne daß ihm deshalb Schwäche eigen ist; fänden sie statt, ohne daß er sie will, so wäre ihm Schwäche eigen. Ebenso bedingt auch außerdem das Geschehen dessen, was er nicht befiehlt, keine Schwäche bei ihm, das Geschehen dessen aber, was er nicht will, beweist Schwäche. Ferner: Siehe, was er nicht befiehlt, sondern verbietet, dessen Eintreffen will er, und deshalb kommt ihm keine Schwäche zu."[1]

Ein solcher Text, der zur Willensfreiheit des Menschen angesichts der göttlichen Allmacht, einer der zentralen Fragen der islamischen Dogmatik überhaupt, Stellung nimmt, ist ein geeignetes Beispiel für die theologische Argumentationsweise des Kalām. Geleitet von dem Bekenntnis zu Gottes uneingeschränkter Freiheit und Allmacht, nimmt der Mutakallim die entsprechenden Koranverse

---

1) Zitiert nach Joseph Hell, Die Religion des Islam I. Von Mohammed bis Ghazâlî, Jena 1915 S. 57-59. Der arabische Text des Kitāb al-lumaʿ ist bei Richard J. McCarthy, The Theology of al-Ashʿarī, Beyrouth 1953 ediert und ins Englische übersetzt. Der hier wiedergegebene Passus findet sich da unter Nr. 63-67.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000077

sowohl als Ausgangspunkt als auch als Ziel seiner Überlegungen. Dem speziellen Charakter der oft satzweisen Offenbarung des Koran gemäß darf er sich der einzelnen Verse formelhaft und in diesem Sinne dogmatisch bedienen. Es fällt auf, daß er keinerlei Kontext zur Interpretation heranzuziehen braucht, da dieser bekanntlich aufgrund der Anordnungsweise der Verse und Suren im heutigen Koran kaum hilfreich sein dürfte. Deshalb kann der Theologe einzelne Verse in sich, losgelöst, als Einheit betrachten und ihre philosophischen Implikationen voll darlegen. Die Gewandtheit der Philosophen hilft ihm dabei, eventuelle Gegner auf Widersprüche hinzuweisen. Wie Faḍlallāh ibn Rūzbihān Ḫunǧī geradezu klassisch darlegt, hat die philosophische Spekulation dort ihre Grenze, wo sie nicht mehr zu koranisch verifizierbaren Äußerungen führt.

Ein besonders wunder Punkt in der Auseinandersetzung des Kalām mit den Falāsifa ist dabei, wie erwähnt, das Kausalitätsproblem[1]. Für unsere Fragestellung aber ist vor allem interessant, daß al-Ġazālī seine wohl klassische 17. Quaestio des Tahāfut al-falāsifa ausgesprochen theologisch begründet. Ja, er führt sogar aus, daß er sie eigens einführt, um das Wunder (muᶜǧiza) theologisch-philosophisch noch zu ermöglichen[2]. Bereits die Einleitung des genannten Werkes[3] macht dieses koranisch-dogmatische Anliegen des Autors für die gesamte folgende Auseinandersetzung mit den Philosophen deutlich. Das religiös-koranische Weltbild schließlich ist Kriterium für al-Ġazālīs Einstellung

---

1) Louis Gardet u. Georges Anawati, a.a.O. S. 325 ff.; Majid Fakhry, Islamic Occasionalism and its Critique by Averroës and Aquinas, London 1958.

2) Al-Ġazālī, Tahāfut al-falāsifa, hrsg. von Sulaimān Dunyā, Kairo o.J. S. 234-236; engl. Übersetzung von Sabih Ahmad Kamali, Lahore 1963 S. 181-184.

3) Al-Ġazālī, Tahāfut S. 71 ff.; engl. Übersetzung von Sabih Ahmad Kamali S. 1 ff.; vgl. auch Muḥammad ᶜAbd al-Hādī Abū Rīdah, Al-Ghazālī und seine Widerlegung der griechischen Philosophie, Madrid 1952 S. 98 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000078

zu bestimmten philosophischen Aussagen[1].

Somit führen nicht philosophische Überlegungen spezieller Art den aš^caritischen Mutakallim zur Leugnung jeglicher Wirkungskraft von Zweitursachen sowie uns gewohnter Gesetzmäßigkeiten im Verlauf des Naturgeschehens. Der Glaube an Gottes ungeschmälerte Allmacht verhindert des Mutakallim Annahme einer Welt, die nach bestimmten Gesetzmäßigkeiten abläuft, so daß Gottes Macht, in jedem beliebigen Augenblick in willkürlicher Weise in den Naturverlauf einzugreifen, beeinträchtigt erscheint. Solch theologische Vorüberlegungen allein lassen begreifen, weshalb es zu jenen merkwürdigen, stets wiederkehrenden Wunderbeispielen kommen konnte. Nur so ist zu erklären, daß man sich über die Möglichkeit unterhielt, daß sich Töpfe in wackere Imame, ein Buch in einen Jungen oder ein Tier, ein Knabe in einen Hund oder Äpfel in Menschen verwandeln[2].

Diese glaubensmäßige Ausrichtung der theologisch-philosophischen Spekulation im Islam macht zugleich deutlich, daß je nach dem Endpunkt, zu dem die Überlegung notwendigerweise führen muß, bisweilen spitzfindige Distinktionen bemüht werden müssen. Dabei sind natürlich auch innerhalb der Theologie sehr beachtliche Schulunterschiede in diesen Fragen zu verzeichnen, auf die wir bei einem so kurzen Überblick aber nicht einzugehen brauchen. Wichtig ist in diesem Zusammenhang nur, daß Koran und Tradition absolute Autorität eingeräumt wird. Jede philosophische Gedankenführung findet am Glaubensgerüst mit seinem Weltbild und seinen dogmatisch-philosophischen Implikationen ihre letzte und endgültige Orientierung. Sofern also die Überlegungen diese

---

1) Vgl. dazu Farid Jabre, La Notion de Certitude selon Ghazali dans ses Origines psychologiques et historiques, Paris 1958 S. 34 ff. und 353 ff.

2) Vgl. z.B. al-Ġazālī, Tahāfut S. 241 f.; engl. Übersetzung von Sabih Ahmad Kamali S. 188 f.; einige solcher stets wiederkehrenden Wunderbeispiele finden sich auch bei Josef van Ess, Die Erkenntnislehre des ^cAḍudaddīn al-Īcī. Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawāqif, Wiesbaden 1966 S. 212 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000079

geglaubte Weltsicht nicht stören, sind sie möglich und in dem Maße, in dem sie sie begründen oder wenigstens rechtfertigen, legitim und nützlich. Sobald sie allerdings eine Konfliktsituation zu schaffen drohen, muß das spitzfindigste Nachsinnen aufgeboten werden, um diesen Überlegungen philosophisch den Boden zu entziehen, ihre Inkonsequenzen zu erhellen und sie als vordergründig und letztlich sogar unvernünftig zu erweisen, wie es das Vorwort zum Tahāfut al-falāsifa von al-Ġazālī großartig demonstriert.

Bei alledem aber treibt der Theologe eine positive Theologie. Zwar weiß er, daß vieles bei Gott sich anders als im irdischen Bereich verhält, doch glaubt er, mit seinen Aussagen wesentliche Züge von Gott zu treffen und auszudrücken. Fehlt auch nicht ein gewisser nominalistischer Zug bei allen diesen Überlegungen, so gelangt der Theologe dennoch zu Aussagen über Gott, dessen höchste und nie überbrückbare Transzendenz fester Bestandteil des islamischen Glaubens ist. Diese Diskrepanz zwischen einem stets transzendenten Gott und menschlichen Aussagen über ihn führt uns zu einem der größten Probleme der Theologie monotheistischer Religionen überhaupt. Deshalb nimmt es kaum wunder, daß diese Frage bei der Betrachtung der theologischen Methode, wie sie von Sayyid Ḥaidar Āmolī als Schiʿit angewendet wird, im Mittelpunkt stehen muß.

II. Die theologische Methode Āmolīs

Bevor wir uns unmittelbar der Frage zuwenden können, welche theologische Methode Āmolī zugrundegelegt hat, gilt es noch einige kurze Hinweise über die schiʿitische Weise des Theologisierens vorauszuschicken. "Seit 873, nachdem kein Imam mehr erreichbar war, befanden sich die schiitischen Gelehrten bald vor unzähligen zu Recht oder Unrecht Muḥammad und den Imamen zugeschriebenen 'Traditionen' nach schiitischer und sunnitischer

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000080

Überlieferung, die eine Menge von Meinungsverschiedenheiten unter sich und mit dem Koran aufwiesen. Weil ein Imam, der in solchen Fällen hätte entscheiden können, nicht mehr da war, blieb keine andere Wahl, als zur 'richtigen Beurteilung' (ḥukm) eine Reihe von Prinzipien aufzustellen, die entweder aus dem Koran oder aus den zuverlässigsten 'Traditionen' mit Hilfe der Vernunft oder nur aus dieser ausgearbeitet wurden. Die Uṣūl-Bücher der Schiiten haben hauptsächlich die Aufgabe, diese Prinzipien zu diskutieren und zu rechtfertigen. Die Ausarbeitung, wissenschaftliche Begründung und richtige Anwendung derselben und erst dadurch die Feststellung des verbindlichen Glaubensinhaltes (in der 'Glaubenslehre'), sowie die Entscheidung über die jeweiligen alltäglichen Pflichten der Gläubigen (in der 'Pflichtenlehre') machen die Methode des Iǧtihād aus."[1]

Gerade die Methode des Iǧtihād macht es aus, daß vielerorts auf den Gebrauch der Vernunft in der Schiᶜa im Gegensatz zur Sunna verwiesen wird[2]. "Wenn auch dieses Verfahren bei den Sunniten bereits bekannt war, so unterscheiden sich die Schiiten aber - der schiitischen Lehre entsprechend - dadurch von den Sunniten, daß sie den Analogieschluß (qiyās), die 'Anwendung eigenen Gutdünkens bei rechtlichen Entscheidungen' (istiḥsān), die eigene Meinung (ra'y) und alles, was nicht auf einem allgemeingültigen Prinzip beruht und vom Religionsstifter nicht ausdrücklich bestätigt worden ist, nicht anerkennen. Ferner unterscheidet sich das schiitische Iǧtihād-Verfahren von dem sunnitischen dadurch, daß die Schiiten der Vernunft (ᶜaql),

---

1) Abdoldjavad Falaturi, "Die Zwölfer-Schia aus der Sicht eines Schiiten: Probleme ihrer Untersuchung", in Festschrift Werner Caskel, hrsg. von Erwin Gräf, Leiden 1968 S. 78; die Methode des schiᶜitischen Iǧtihād führte auch zur Einrichtung des Muǧtahid, vgl. dazu C. Frank, "Über den schiitischen Mudschtahid", in Islamica II (Leipzig 1926) S. 171-192.

2) Vgl. z.B. A.F. Badscha Husain, "Shiah Islam", in MW 31(1941) S. 186: "The Shiah version of Islam holds reason and rationality in the domain of religion to be the guiding factor. Rationality and the Shariat altogether tally with each other."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000081

insofern sie im Rahmen ihrer Übereinstimmung mit dem Šarᶜ (Koran und Überlieferung) allgemeingültige Prinzipien entdeckt, zustimmen."[1]

Besonders der Vernunft wird also ein bedeutender Platz eingeräumt. So zählt Āmolī zu Beginn seiner Risālat naqd an-nuqūd fī maᶜrifat al-wuǧūd drei Weisen auf, die sein Theologisieren methodisch leiten sollen. Er verweist an dieser Stelle[2] auf die Anwendung der Vernunft (ᶜaql). Dazu tritt hilfreich der Aufweis aufgrund der Tradition (naql) sowie die Methode des kašf. Was der Risālat naqd an-nuqūd fī maᶜrifat al-wuǧūd als Leitprinzip dient, bestimmt auch die Beweisführung des großen Werkes Ǧāmiᶜ al-asrār wa-manbaᶜ al-anwār. Offen nämlich legt Āmolī dar, daß Argumente (dalā'il) aus der Tradition und Beweise (barāhīn) der Vernunft die Grundlage seiner Argumentation bilden sollen[3].

Wer aufmerksam das große Werk Āmolīs liest, wird sich fragen, was mit diesen Beweisen aus der Vernunft gemeint ist. Vergeblich nämlich wird er Gedankengänge suchen, die, wie es im europäischen Sinn das Reden vom Vernunftbeweis nahelegt, auf rein spekulativ-philosophischer Ebene bestimmte Ansätze durchdenken. Was damit aber gemeint ist, soll ein Beispiel erläutern.

In dem Kapitel über das Wesen (kaifīya) des Tauḥīd kommt Āmolī auf das Sein (wuǧūd) zu sprechen. Tauḥīd nämlich heißt auch, sein Wesen als absolutes Sein (al-wuǧūd al-muṭlaq) zu erkennen. Dabei deutet das Adjektiv absolut bereits die ganze spekulative Darstellung an, indem es - schon ganz wörtlich genommen - über jeden Vergleich erhaben ist, ja diesen sogar ausschließt[4].

---

1) Abdoldjavad Falaturi, a.a.O. S. 79 f. Allerdings verweist der Autor S. 80 ff. darauf, daß auch die Annahme des Iǧtihād in der Schiᶜa nicht unwidersprochen blieb; vgl. auch allgemein Joseph Schacht u. Duncan B. Macdonald, "Idjtihād", in EI² III S. 1026 f.

2) Āmolī, R 5.

3) Āmolī, 70.

4) Āmolī, 234. - Aufgrund des Kontextes müssen bisweilen sowohl kaifīya als auch dāt mit "Wesen" übersetzt werden, ohne damit die Bedeutung beider Begriffe identisch zu setzen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000082

Dennoch versucht Āmolī, dieses Sein durch seine Überlegungen in den Blick zu bekommen und dessen Verhältnis zum Nichts zu bestimmen. In welcher Weise nämlich, so interessiert ihn, könnte ein Nichts dem Sein zukommen und es mindern? Schon die Auffächerung möglicher Antworten macht deutlich, daß es sich nur um ein notwendiges, nicht aber kontingentes Sein handeln kann. Entweder müßte nämlich dieser Mangel (ʿadam) dem Wesen des Seins entspringen und somit untrennbar mit ihm verbunden sein, oder er müßte durch eines der kontingenten Dinge (mumkināt) verursacht werden. Schließlich erwägt Āmolī noch, daß seine Ursache einem Dritten zuzuschreiben sei, das jenseits der beiden ersten Alternativen da ist.

Offensichtlich ist es das Wesen des Seins, zu sein. Deshalb muß der Gedanke merkwürdig anmuten, der Mangel (Nichtsein) sei Wesensbestandteil des Seins. Um jeden inneren Widerspruch zu vermeiden, gilt es, diese Möglichkeit fallen zu lassen. Ähnlich schwer aber ist anzunehmen, daß kontingentes Sein (al-mumkin) einen mindernden Einfluß auf das notwendige Sein (al-wāǧib) haben könnte. Gerade die Rede vom Notwendigen schließt eine modifizierende Einflußnahme von außerhalb aus und läßt die zweite der genannten Alternativen ebenfalls ausscheiden. Was aber könnte es als Drittes zwischen kontingentem (mumkināt) und notwendigem (wāǧib) Sein geben, ohne daß es durch die beiden erstgenannten erfaßt und ausgedrückt würde? Das Denken eröffnet dafür keine Möglichkeit. Folglich ficht auch kein Mangel das Sein an "weder aus seinem Wesen heraus noch von Seiten eines anderen der kontingenten Dinge noch wegen eines Dritten, das anders wäre als die beiden (erstgenannten). Folglich ist es (sc. al-wuǧūd) zwingend notwendig (wāǧib)."[1]

Das Beispiel lehrt vor allem, daß die Verwendung des Terminus vom absoluten Sein (al-wuǧūd al-muṭlaq), den Āmolī an anderer

1) Āmolī 240.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000083

Stelle bedenkenlos mit Gott gleichsetzt[1], und dessen theologische Tragweite durch die Identifikation mit Tauḥīd[2] unverzüglich ermöglicht wird, eine philosophisch-theologische Betrachtungsweise bestimmt, deren Erkenntnisziel glaubensmäßig vorgegeben ist. Solches Philosophieren trägt eher die Züge gläubiger Meditation über einen bereits vorgegebenen Inhalt als die der reinen Spekulation. Daß aber Meditation tatsächlich die Methode Āmolīs prägt, soll neben dem Beispiel eines "Beweises der Vernunft" das seiner Koranexegese zeigen.

Zunächst stellt unser Sayyid thesenhaft fest, daß der Tauḥīd Inbegriff allen Seins ist. Was darüber hinaus noch ist, die gesamte Schöpfung (al-maugūdāt), muß in sehr enger Verbindung mit ihm gesehen werden. Denn diese Verbindung ist ganz besonderer Art. Im Gegensatz zu allen anderen denkbaren Relationen, die wir zu beschreiben gewohnt sind, handelt es sich um eine imperativisch-kreative Relation. Zwar weist Āmolī hier nicht ausdrücklich auf den imperativischen Charakter hin, doch ist ein anderes Verständnis der Schöpfung in der Dogmatik des Islam kaum denkbar. Bis ins letzte ist nämlich die "philosophische Meditation" der Muslim, wie Henry Corbin treffend die islamische Philosophie charakterisiert, von einem imperativischen Seinsverständnis her geprägt. Nicht das fiat steht im Vordergrund, sondern das Schöpferwort kun (sei!) gilt es auszuloten und auf die philosophischen Implikationen hin meditativ auszuschreiten[3].

Dieses Wort allein - so weiß der Muslim - bewirkt, daß man etwas in dieser Welt vorfindet, was großartig die kausative Form (auǧada) des Verbums finden (waǧada) als terminus technicus für "erschaffen" beweist. Was immer also außerhalb Gottes sich findet, verdankt Gott allein sein Dasein und ist auf ihn als Schöpfer bis in sein Sein hinein bezogen (maḥbūla ʿalaihi,

---

1) Āmolī, R 14.

2) Āmolī 234.

3) Vgl. dazu Henry Corbin, "Philosophie prophétique et Métaphysique de l'Etre en Islam shîʿite", in Le Langage, Neuchâtel 1966, Bd. 1 S. 24 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000084

maḫlūqa li-aǧlihī)[1]. Deshalb kann es auch nur zwei Weisen von Sein geben: das absolute Sein (al-wuǧūd al-muṭlaq) und das kontingente Sein (al-mauǧūdāt al-muqayyada)[2]. Da das absolute Sein (al-wuǧūd al-muṭlaq) Gott ist[3], stellt das kontingente Sein die gesamte Schöpfung, kurz: all das, was es außer Gott gibt, dar. Daß dieses Sein nur noch analog im Verhältnis zum absoluten gesehen werden kann, verdeutlicht einschränkend das hinzugefügte Adjektiv kontingent (muqayyad), das eindeutig die Struktur der inneren Abhängigkeit ausdrückt. Somit ist rein terminologisch bereits klar, daß nur absolutes und kontingentes Sein möglich sind und alles kontingente Sein in einer Abhängigkeitsrelation zu Gott, dem absoluten Sein, gesehen werden kann und muß. Zugleich aber ist es dann naheliegend, daß der Tauḥīd wirklich zum Inbegriff allen Seins wird, sofern er dem analogen Gebrauch dieses Begriffes (ʿalā marātibihī)[4] Rechnung trägt.

Unsere bisherigen Überlegungen führten den Gedankengang durch, den man zur Begründung der Aussage, der Tauḥīd sei Inbegriff allen Seins, anführen kann. Doch Āmolī selbst verzichtet an der angegebenen Stelle auf solche Ausführungen, die sich ansonsten mühelos aus seinem theologischen Werk belegen lassen. Vielmehr schließt er an diese thesenhafte Behauptung einen koranischen Beleg an, der ein besonders eindrucksvolles Beispiel seiner exegetischen Methode ist.

Zunächst zitiert er Sure 112,1: "Sprich: Er, Gott, ist einer."[5] "Er" scheint ihm damit das innerste Wesen auszudrücken. Dabei

---

1) Āmolī 96.

2) Āmolī 215, 221, 265 u.ö.

3) Āmolī, R 14.

4) Āmolī 96.

5) Für das Folgende vgl. Āmolī 100-103. Ähnliche Beispiele der Methode bietet auch Āmolī 104 ff.

Wenn nicht eigens vermerkt, wird für die Koranstellen die Übersetzung von Rudi Paret, Stuttgart 1966 verwandt. Hier, für Sure 112,1 muß der Argumentation Āmolīs wegen von Parets Übersetzung abgewichen werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000085

treten die Attribute vorerst nicht in den Vordergrund. Das Wesen ist in seiner Eigentlichkeit anvisiert. Anders als dieser Ausdruck der reinen, letztlich einzigen Wahrheit umfaßt das Wort Gott "das Wesen mit der Gesamtheit der Attribute". Der meditative Gedankengang des Schriftauslegers erweitert somit die Sicht. Aus den unergründlichen Tiefen des letztlich unbegreiflichen und unfaßbaren Wesens ohne Attribute steigt er empor und öffnet sich somit für die Attribute. Mit dem Wesen treten sie nun beim zweiten Wort des dreigliedrigen Koranverses in die Helle der Betrachtung. Dennoch wird das Gesamt dessen, was nun aufzuleuchten beginnt, nicht wesentlich begreiflicher oder faßbarer. Das dritte Wort nämlich rundet einerseits die Bekenntnisformel ab, entzieht sie jedoch andererseits zugleich dem denkenden Zugriff. Dieses "Wesen mit der Gesamtheit der Attribute" ist nämlich eines (aḥad). Interessanterweise merkt der Text sofort an, daß es "einer" (aḥad) und nicht "ein einziger" (wāḥid) heißt. Ursprung und Beginn der Zählung, schließt "einer" im Gegensatz zu "ein einziger" noch keine Zählung in der Vorstellung mit ein. Der Gedanke der Vielheit wird bei aḥad nicht mitgedacht. Zwar kann es die Eins der Zahlenreihe sein, doch leitet es von sich aus noch nicht zum Zählen an. Sobald man hingegen von "einem einzigen" (wāḥid) spricht, meint man dieses Einzige, insofern man andere zwar impliziert, dennoch aber bewußt ausscheidet. Die Idee der Vielheit ist somit untrennbar mit dem Sprechen vom Einzigen verbunden. Wer aber Vielheit und Ausschliessen von etwas meint, führt den Vergleich mit ein. Weder als Ausdruck noch tatsächlich beinhaltet dagegen "al-aḥad" in irgendeiner Hinsicht grundsätzlich den Gedanken an Vielheit. Mithin entbehrt das Sprechen darüber auch eines zwangsläufigen Vergleichens, und der Tauḥīd, der damit ausgelegt wird, erscheint in seiner ganzen Einzigkeit.

Das Beispiel der Exegese zeigt, wie Āmolī auf seine philosophisch-theologische Aussage hin einen koranischen Beleg sucht und schließlich auch findet. Ebenso, wie sein philosophisch-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000086

theologisches Argumentieren und Nachdenken letztlich einem möglichst allumfassenden Ausschreiten dessen dient, was Tauḥīd beinhalten kann, treibt er auch eine sehr eigenwillige Exegese. All sein Nachsinnen, seine gesamte philosophische[1] und koranische Meditation, dient der festen Glaubensüberzeugung. So fremd mutet diese Methode bisweilen an, daß sich manch einer fragen wird, was eigentlich der zitierte Koranvers mit der folgenden Auslegung gemeinsam hat. Ein erstes Lesen des entsprechenden Verses wird nämlich dem Leser kaum die Horizonte aufzeigen, die Āmolī ihm zuweist. Vielmehr hat man den Eindruck - und er ist wohl auch berechtigt![2]-, daß unser Sayyid in ein bereits vollständig konzipiertes Schema einen Schriftbeleg einführen muß, der mit Hilfe einer wohl durchmeditierten Methode erst einmal systemfähig gemacht werden muß. Schließlich ist das angeführte Beispiel nämlich keineswegs vereinzelt.

Ebenso vereinnahmt Āmolī Sure 24,35: "Gott ist das Licht von Himmel und Erde. Sein Licht ist einer Nische zu vergleichen, mit einer Lampe darin. Die Lampe ist von Glas umgeben, das (so blank) ist, wie wenn es ein funkelnder Stern wäre. Sie brennt (mit Öl) von einem gesegneten Baum, einem Ölbaum, der weder östlich noch westlich ist, und dessen Öl fast schon hell gibt, (noch) ohne daß (überhaupt) Feuer darangekommen ist, - Licht über Licht. Gott führt seinem Licht zu, wen er will. Und er prägt den Menschen die Gleichnisse. Gott weiß über alles Bescheid". Mit gewohntem Scharfsinn spekuliert er über die Aussage, Gott sei das Licht von Himmel und Erde. Wie im vorigen Beispiel unterteilt der Autor somit auch bei dieser Exegese den Koranvers in

---

1) Wie sehr Philosophie bei Āmolī im echten Sinne zur "ancilla theologiae" werden kann, zeigt auch Āmolī, R 12 ff., wo bald al-wuǧūd al-muṭlaq mit Gott gleichgesetzt wird.

2) Es ist verständlich, daß deshalb bisweilen scharfe Urteile darüber gefällt wurden. So schreibt Ignaz Goldziher, Vorlesungen über den Islam, Heidelberg 1910 S. 210: "Die schīʿitische Exegese, der Gipfel von erklärender Willkür und Gewalttätigkeit"; vgl. dazu Fußnote 3.[7] S. 261.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000087

ihm genehme Sinnabschnitte. Selbst Wortspekulationen sind ihm willkommen, sofern sie nur garantieren, daß er zum Ziel gelangt. Hier ist besonders das Wort Licht (nūr) von Belang. Dank einer vorzüglichen Beobachtungsgabe findet unser Sayyid darin eine doppelte Weise des Aufleuchtens. So ist es natürlich möglich, daß das Licht seinem Wesen entsprechend leuchtet. Zum andern aber bringt es auch zahllose Dinge ans Licht, die ansonsten gar nicht bemerkt werden könnten. So haben wir die Doppelfunktion, "weil es das Licht ist, das aufgrund seines Wesens sichtbar ist und wodurch die Dinge sichtbar sind. Gott wird offenbar durch sein Wesen und macht die Dinge sichtbar durch sein Licht, denn er ist das Licht."[1]

Die Spekulation über das Licht eröffnet nun den Weg zur bekannten dogmatischen Ausformung. Alles, was existiert, hängt von Gott ab, selbst die Taten und Gedanken der Menschen[2]. Was im ersten Beispiel mittels der Überlegung vom kontingenten Sein erreicht wurde, gestattet nun die Ausdeutung des Lichtes. Unschwer läßt sich erahnen, daß Āmolī daraus auch die theoretische Konsequenz zieht[3].

Jedoch sei schon hier etwas angemerkt, was uns später beschäftigen wird. Die subtile Unterscheidung, die diese Doppelfunktion ermöglicht, führt Āmolī auf einen sehr verlockenden, dogmatisch aber höchst gefährlichen Weg. Sie rückt ihn in die Nähe einer pantheistischen Lösung. Zwar weiß Āmolī dank dieser Unterscheidung zwischen dem Licht und den Dingen zu distinguierer, doch das Wissen um die Kontingenz der Dinge gibt dem Licht eine merkwürdige, innere Beziehung, so daß es in irgendeiner Weise auch das ist, was sichtbar gemacht wird, indem Gott den innersten Seinskern (nafs wuǧūd as-samāwāt wal-arḍ)[4] bildet. Lediglich

1) Āmolī 511.
2) Āmolī 518.
3) Āmolī 522.
4) Āmolī 522.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000088

das Problem soll hier erwähnt werden, seine Lösung ist für die Betrachtung der Methode von geringem Belang.

Noch manches Beispiel für die Methode ließe sich anführen. Immer wieder gilt der gleiche Befund. Der Text wird partiell oder insgesamt mit einer mehr oder weniger willkürlichen Erklärung in Zusammenhang gebracht, sei es, daß philosophische Aussagen mit ihm belegt werden und ihm deshalb ein entsprechendes System unterschoben wird, sei es, daß er plötzlich höchst fragliche Konkretisierungen hinsichtlich einzelner Personen oder Gruppen erfährt[1] - eine Methode, die Āmolī aber ebenso sehr für die Zitate aus der Tradition wie für die des Koran anwendet.

Führen läßt sich der schiᶜitische Theologe dabei von den Imamen. Sie sind die Pole seiner geistigen und geistlichen Orientierung und sie gewinnen dadurch eine geradezu kosmische Dimension[2]. Sie sind es, die letztlich den wahren Sinn der Worte zu erkennen lehren. Denn unter ihrer Anleitung stößt man durch zur Innenseite der Äußerungen (bāṭin). Deshalb bedarf ihrer auch die philosophisch-religiöse Meditation, um nicht in Irrtum zu geraten, wie dies immer wieder bei den Ṣūfis der Fall ist[3].

---

1) Vgl. dazu etwa auch Āmolī 526, 707, 710 f.; Āmolī, R 44.

2) Z.B. Henry Corbin, "De la Philosophie prophétique en Islam shîᶜite", in Eranos-Jahrbuch XXXI (Zürich 1962) S. 49-116. S. 80 heißt es: "Postérieurement au prophète législateur, il est nécessaire qu'il y eût des guides pour initier au sens ésotérique des révélations prophétiques. La walâyat est l'ésotérique de la prophétie (bâṭin al-nobowwat), c'est la définition la plus courante. Mais alors la relation entre le prophète et l'Imâm comme relation entre l'exotérique et l'ésotérique, doit avoir dès l'origine un fondement métaphysique gnostique. La notion d'héritage prophétique et d'héritiers spirituels du prophète ne fera qu'exemplifier dans le monde terrestre la structure d'une Réalité prophétique éternelle, la Ḥaqîqat moḥammadîya, l'Idée moḥammadienne." Ähnliche Gedanken äußert ders., "Imâmologie et Philosophie", in Le Shîᶜisme Imâmite, Paris 1970 S. 143-172. Zahlreich ist die Bezeichnung Pol (quṭb) für die Imame auch bei Āmolī; vgl. dazu den Index.

3) Vgl. dazu Henry Corbin, "Sayyed Haydar Amolî, Théologien shîᶜite du Soufisme", in Mélanges Henri Massé, Téhéran 1963 S. 72-101, besonders S. 84.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000089

Als religiöse Meditation aber folgt auch sie speziellen Regeln des Theologisierens, indem sie die Innenseits der Aussagen zu enthüllen (kašf) sucht.

"Im emotionellen religiösen Leben (taṣawwuf) ist Kashf der umfassendste Ausdruck für die Enthüllung, die dem Mystiker zuteil wird. Bei sorgfältigerer Analyse werden gewöhnlich drei Stufen unterschieden: (a) muḥāḍara, wobei der Verstand (ᶜaḳl) durch Beweise (burhān) zum Ziele zu gelangen sucht; (b) mukāshafa, wobei überliefertes Wissen (ᶜilm) die Erkenntnis durch Erklärung (bayān) erstrebt; (c) mushāhada, durch unmittelbare persönliche Erfahrung (maᶜrifa). Durch (a) erlangen die aṣḥāb al-ᶜuḳūl den ᶜilm al-yaḳīn; diese Art der Erkenntnis liegt noch im Bereiche der Vernunft und ist kein eigentlicher Kashf. Durch (b) erlangen die aṣḥāb al-ᶜulūm das ᶜain al-yaḳīn, und durch (c) wird den aṣḥāb al-maᶜārif das ḥaḳḳ al-yaḳīn. Letzteres ist das unmittelbare Schauen Gottes und wird zuweilen muᶜāyana genannt."[1]

Es besteht kein Zweifel, daß kašf bei unserem Autor nicht nur nach den Maßstäben der Mystik im allgemeinen gemessen werden darf. Wie er sich als Ṣūfī bezeichnet, so weiß er sich auch als Schiᶜit. Obwohl er aber die fundamentale Einheit von Ṣūfik und Schiᶜa verkündet, weiß er dennoch ganz genau, daß gerade die Stellung zu den Imamen die beiden Richtungen voneinander unterscheidet[2], was für seine theologische Methode bekanntlich von Belang ist. Wie manch einer seiner Zeitgenossen[3] bekennt sich auch Āmolī zum kašf als Ziel. Gerade darin aber wird wohl seine

---

1) Duncan B. Macdonald, "Kashf", in Handwörterbuch des Islam, hrsg. von A.J. Wensinck und J.H. Kramers, Leiden 1941 S. 280; ders., "Kashf", in Shorter Encyclopaedia of Islam, hrsg. von H.A.R. Gibb und J.H. Kramers, Leiden-London 1961 S. 227.

2) Z.B. Āmolī 81.

3) So wird etwa auch der "ṭarīq-i kašf" bei Jean Aubin, Matériaux pour la Biographie de Shâh Ni'matullah Walî Kermânî, Teheran-Paris 1956, pers. Text S. 32 erwähnt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000090

Ṣūfik besonders prägend[1]. Dennoch offenbart sich im gleichen Augenblick die typisch imāmitische Ausweitung auf die walāya. So ist kašf zugleich Āmolīs tiefster Berührungspunkt mit der Ṣūfik wie auch das, was ihn von nicht-schiʿitischen Mystikern letztlich unterscheidet.

Kašf ist ein Weg zu einem Ziel, das schließlich gewährt wird und deshalb immer eine Art Geschenk ist. Lange ging Āmolī selbst diesen Weg, um erst am Ende seine Erfahrung niederzuschreiben. Dennoch soll das Werk mehr sein als nur der Bericht einer persönlichen Lebenserfahrung. Es ist Hinführung zu verborgenem Wissen, Anleitung zu einer Art Schau Gottes, die, geleitet von den heiligen Imamen, ihm Gott aufleuchten läßt. Zu vielen Fragen der Gotteslehre, den Grundfragen islamischer Dogmatik überhaupt, wird in diesem Werk Stellung genommen. So wird man es mit Recht eine Art islamischer Dogmatik nennen. Das persönliche Erleben tritt vor der Sache, Initiation zu den Geheimnissen zu sein, zurück. Das alles hat das Ǧāmiʿ al-asrār wa-manbaʿ al-anwār zweifellos mit zahlreichen anderen Dogmatiken der islamischen Welt gemeinsam. Unzählige Theologen haben mit mehr oder weniger Originalität solche Werke verfaßt und ihre Ansichten zu den dogmatischen Streitigkeiten ihrer Zeit geäußert. So entschieden engagierten sich bisweilen Theologen, daß Polemik und Apologetik zu ihrer eigentlichen theologischen Methode wurden. Wer einen solchen Ton jedoch bei Āmolī sucht, geht fehl.

Sein Werk beharrt zwar auf einem gewissen Lehrcharakter und gibt somit indirekt Antwort auf die entsprechenden theologischen Fragen der Zeit. Dabei weiß der Autor aber stets darum, daß man die Frage nach Gott nicht wie andere Probleme abhandeln kann. Stets wird Gott der Andere, Transzendente und letztlich Unbegreifbare bleiben. Daher läßt sich auch beim Kašf kein Be-greifen Gottes erreichen. Alle Aussagen über ihn müssen soweit relativiert werden, daß sie Gott selbst keinerlei Schranken setzen,

---

1) Vgl. Āmolī 929 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000091

eine Gefahr, wie sie stets mit positiven Aussagen verbunden ist. Gerade dies aber will Āmolī vermeiden, wie er selbst beteuert. Vielmehr geht es ihm darum, die Hinweise und Andeutungen, die er zu geben vermag, in dieser Vorläufigkeit zu belassen und deshalb nicht im Lehrstil positiv über Gott zu sprechen. Was ihm als Zielvorstellung vorschwebt, ist, eine zweifellos richtige Sicht zu bringen, die erlaubt, Gott besser und tiefer zu schauen, ohne etwas von seiner Transzendenz preiszugeben. Wir wollen im Folgenden diese Zielvorstellung Āmolīs "negative Theologie" nennen. Bevor wir uns aber den eigentlichen Lehraussagen der Theologie Sayyid Ḥaidar Āmolīs zuwenden, empfiehlt es sich, das Prinzip der negativen Theologie von seinem methodischen wie inhaltlichen Konzept her noch etwas genauer zu beleuchten.

III. Die negative Theologie

An mehreren Stellen bringt Sayyid Ḥaidar Āmolī zum Ausdruck, daß es ihm um diese negative Theologie sehr ernst ist. Jede Beschreibung gleicht einer Zusammenfassung gewisser Merkmale. Damit aber umfaßt sie in einem gewissen Sinne das Beschriebene, grenzt es ab gegenüber dem, was es nicht ist. Zugleich aber nennt man in der Beschreibung je einzelne Merkmale, die gesondert gar nicht betrachtet werden dürfen, da erst ihre Gesamtheit das Objekt, das beschrieben werden soll, wiedergeben kann. Alle einzelnen Eigenschaften sind nämlich jeweils nur analog gebraucht und dürfen deshalb nicht einzeln betrachtet werden. Mit einem gewissen Šaiḫ al-Baġdādī stellt Sayyid Ḥaidar Āmolī deshalb kurz und kategorisch fest: "Wer auf den Tauḥīd mit einem Ausdruck antwortet, ist ein Ketzer, wer mit einem Wink auf ihn weist, ist ein Häretiker ..."[1]

Ähnlich scharf ist des Sayyid Urteil hinsichtlich der Leute, die

1) Āmolī 146. Die folgenden Gedanken finden sich hauptsächlich Āmolī 144-150 und 622-624.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000092

nach positiven Äußerungen über das Sein (al-wuǧūd) fragen. Dabei klingt bekanntlich immer die Vorstellung von Gott bei dem mit, was hier als Sein bezeichnet wird. Solche Leute erwarten bisweilen sogar noch Beweise. Es fällt ihnen dabei nicht auf, wie töricht ihr Ansinnen ist. Sie befinden sich in völliger Unkenntnis über das Sein und sein Wesen. Sie gleichen einem Menschen, der nach verschiedenen Geschmacksarten fragt und darauf eine mündliche Antwort (bil-ᶜibāra) erwartet, oder einem, der nach unsichtbaren, verborgenen Dingen fragt und sie dann sehen will. Genausowenig, wie man mit einer mündlichen Antwort das Wie der Geschmacksarten oder mittels des Sehens das Wie der verborgenen Dinge erfahren kann, vermag der sprachliche Ausdruck Gott zu beschreiben. Wer ihn nämlich beschreibt, grenzt ihn ein und setzt ihm in diesem Sinne Grenzen.

Es ist faszinierend zu sehen, wie sich Āmolī um diese negative Theologie bemüht. Gott gegenüber gibt es keine Darstellung, Beschreibung und kein System, welches ihn erschöpfend und vollständig erfassen oder behandeln könnte. Er ist der völlig Andere, auf den die irdischen Kategorien - wenn überhaupt, so doch nur analog zutreffen. Letztlich entzieht er sich jedem Zugriff menschlichen Ausdrucks. Wo er aufscheint und sich zeigt, schwinden alle Kategorien menschlicher Begrifflichkeit. Die Worte hören auf zu be-greifen, ja ihre Enge wird empfunden und aufgebrochen. Schmerzlich wird jedes Bild zerbrochen, das sich Menschen von Gott machen, sofern er erscheint. Diese Epiphanie drückt die Ṣūfik mit dem Wort fanā' aus. Fanā' ist das letzte Ziel mystischen Strebens überhaupt[1].

Auch Sayyid Ḥaidar Āmolī kennt dieses Ziel[2]. Erst wenn der Mensch dort angelangt ist, kann er Gott schauen. Er läßt alle

---

1) Fritz Meier, Die Fawā'iḥ al-ǧamāl wa-Fawātiḥ al-ǧalāl des Naǧm ad-Dīn al-Kubrā, Wiesbaden 1957 S. 82 ff., 87 ff., 93, 140, 219, 223 f.; Reynold A. Nicholson, "The Goal of Muhammadan Mysticism", in JRAS 1913 S. 55-68; F. Rahman, "Baḳā'", in EI² I S. 951.

2) Āmolī 724 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000093

Begriffe bisheriger Sprache hinter sich. Sie alle treffen das Geschaute nicht, wenn Gott einmal in seinem ganzen Glanze aufzuleuchten beginnt. Welcher Vergleich aber liegt dann näher als der des Lichtes? Strahlen, Glanz, Licht sind Wörter, die besonders die Sprache der Mystik auszeichnen[1]. Auch Āmolī bedient sich ihrer, wenn er dieses mystische Ziel folgendermaßen umschreibt: "Wenn dies dem Menschen gelingt und sein Sein und sein Wesen im Sein und Wesen Gottes aufgehen (faniya) und sein Bild ausgelöscht wird und vor ihm verschwindet, wie das Licht des Sternes und des Mondes im Lichte der Sonne aufgeht, dann sieht er Gott durch Gott."[2]

Erst wenn der fanā' erreicht ist, erweisen sich die Begriffe als überflüssig. Weder Substanz noch Akzidenz noch zahlreiche andere Begriffspaare, die die islamische Dogmatik auszeichnen, treffen diese Epiphanie. Sie alle sind unbefriedigend in der Mächtigkeit des fanā'. So beeindruckend muß diese Realität für Āmolī gewesen sein, daß er diesen Gedankengang mehr als 15 Jahre nach der Niederschrift seines Ǧāmiᶜ al-asrar wa-manbaᶜ al-anwār durch ein Zitat in seiner Risālat naqd an-nuqūd fī maᶜrifat al-wuǧūd wieder aufgreift und erneut anmahnt, sich vor positiver Theologie zu hüten[3].

Dieses Anliegen der negativen Theologie, getragen von der Erfahrung einzelner, die den fanā' erlebten, offenbart zugleich etwas über unsere Erkenntnis. Wenn der fanā' tatsächlich die Begrifflichkeit des Menschen zerbricht, weil sie ihm unzutreffen-

---

1) Als religionsgeschichtliche Parallelen zu dem gesamten Gedankengang wäre etwa zu denken an Aurelius Augustinus, Confessiones Buch VII Kap. 10 f. und 17. Sehr bezeichnend heißt es z.B. in Kap. 10: "Vidi ... lucem incommutabilem". Weiterhin ist Pascals Mémorial zu nennen, worin er sein Erlebnis mit dem "feu" zusammenfaßt, oder an Ramakrishnas mystisches Erlebnis; vgl. Romain Rolland, The Life of Ramakrishna, Calcutta ⁶1960 S. 33. Daß die Epiphanie Gottes die alten Bilder zerstört, illustriert großartig die indische Bhagavad-Gita XI, 45.47.49.

2) Āmolī 725.

3) Āmolī, R 23.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000094

de Grenzen setzt, so zeigt er damit zugleich, daß der Mensch und seine Begrifflichkeit begrenzt sind. Anders wäre es ja kaum denkbar, daß die Begrenztheit und Unähnlichkeit sich so stark beim fanā' bemerkbar machen. Das aber besagt, was zugleich das Grundanliegen der ganzen negativen Theologie darstellt, daß Gott letztlich gar nicht das ist, was Menschen über ihn sagen. Seine Epiphanie muß diese Aussagen deshalb zerstören, weil sie dieselben unendlich transzendiert.

Menschliche Erkenntnis und menschliches Theologisieren sind und bleiben mithin etwas Menschliches. Stets sind sie menschliche Abbilder einer anderen, nicht-menschlichen Wirklichkeit. Stets tragen sie mindestens ebensoviele Züge des Menschlichen an sich wie dessen, was sie abbilden. Ja, es ist sogar denkbar, daß sich dieses Verhältnis noch erheblich zugunsten des Menschlichen verschiebt[1]. Mancher theologische Streit hätte sich vielleicht weniger erbittert vollzogen, wenn sich seine Kontrahenten dessen bewußt gewesen wären und damit gerechnet hätten, daß es von der e i n e n göttlichen Wahrheit im menschlichen Bereich vielleicht mehrere Wahrheiten geben kann[2]. Konsequent veranschaulicht diesen Gedanken der 5. Imam Muḥammad ibn ʿAlī al-Bāqir, wenn er meint, eine kleine Ameise würde Gott vielleicht mit zwei Fühlern sehen, wie sie selbst sie hat, und bezeichnenderweise führt Āmolī diesen Ausspruch al-Bāqirs an[3].

Auch in seinem Werk Ǧāmiʿ al-asrār wa-manbaʿ al-anwār berührt Āmolī die Frage nach dem Grad der Objektivität menschlicher Erkenntnis[4]. Er wählt zur Illustration ein anschauliches

---

1) Die christliche Scholastik drückte diesen Gedankengang so aus: "Manifestum est enim quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis." (Thomas von Aquin, Summa theologiae I 75, 5c).

2) Vgl. dazu etwa Thomas von Aquin, Summa theologiae I 16, 6c.

3) Āmolī, R 51.

4) Āmolī 381-386.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000095

Beispiel[1]: Ein Spiegel, vier- oder sechsflächig, soll eine Kerze abbilden. Wie zu erwarten ist, bildet der Spiegel, ob er nun vier- oder sechsflächig ist, die Kerze je entsprechend ab. Im folgenden entwickelt sich nun ein Gespräch zwischen Kerze und Spiegel. Darin erläutert die Kerze, daß die vier- oder sechsflächige Abbildung dem Zählvermögen und den Eigenschaften des Spiegels entspreche, ihr Abbild also je nach Beschaffenheit des Spiegels variiere und modifiziert werde. Sie selbst aber sei davon unbetroffen (muṭlaq), während der Spiegel abhängig (muqayyad) sei; bedürfe er doch einerseits für die Abbildung der Kerze, und bestimmten zum andern seine eigenen Eigenschaften die Form des Abbilds. Nicht die Fähigkeit der Handlungskraft, die Vollkommenheit der Fähigkeit oder die eigentliche Größe der Kerze bestimmen das Abbild im Spiegel. Denn dieser ist gebunden (muqayyad) an seine eigenen Gesetzmäßigkeiten, welche vor allem die Grenzen seiner Fähigkeiten bestimmen. Es bedarf kaum des Hinweises, daß nach all dem, was bereits über die Kontingenz gesagt wurde, Sayyid Ḥaidar Āmolī das zunächst neutral eingeführte Begriffspaar muṭlaq - muqayyad sehr rasch theologisch ausdeutet. Alles ist geradezu schon darauf vorbereitet, muṭlaq mit Gott und muqayyad mit der Schöpfung und hier speziell mit dem, der sich theologisch zu äußern gedenkt, gleichzusetzen.

Wie schon bei den anderen Beispielen erkennen wir hier erneut Āmolīs Methode. Zielbewußt in der Wortwahl führt der Sayyid zunächst neutral, möchte man sagen, ein wohl ausgewähltes Vokabular ein. Das vorerst höchst profane Beispiel soll die Zustimmung des Lesers erheischen. Dann aber wird dieser unschwer folgen, da die Basis für eine eventuelle Gegenargumentation immer schmaler wird. Noch ehe die profane Terminologie zur religiösen wird, hat der Leser so viel an theologischem Weg schon zurückgelegt, daß er ein Umkehren kaum rechtfertigen kann. Dabei ist nämlich stets zu bedenken, daß wir der systematisierenden

1) Āmolī 385.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000096

Darstellung wegen diesen Weg gewöhnlich umkehren mußten und so von Anfang an seine Endziele preisgaben.

Die Betrachtung der theologischen Methode Āmolīs wie seiner negativen Theologie verwies uns immer wieder auf den Ṣūfī Āmolī. Vieles an dieser Methode ist so typisch für die Ṣūfik, daß man versucht sein könnte, Āmolīs gesamtes Denken ausschließlich in diesen Bereich zu verweisen, wie auch das spezielle Vorwort nahelegt[1]. Denn auch Ṣūfīs haben manche Lehrgebäude und Systeme errichtet, die zu systematisieren sich lohnt. Vor allem aber bewegt uns dabei immer noch die Frage nach den schiᶜitischen Zügen dieser Lehraussagen.

Āmolī wollte mit dem Werk Ǧāmiᶜ al-asrār wa-manbaᶜ al-anwār keine Autobiographie über seine mystischen Erfahrungen schreiben, sondern schon ein Werk mit Lehrgehalt. Gerade dieser Umstand berechtigt uns, auch auf diesen Lehrgehalt einzugehen. Dabei mahnt uns allerdings die Betrachtung der negativen Theologie, Aussagen, auch Lehraussagen, nicht naiv zu dogmatisieren. Es sei dahingestellt, ob darin noch zusätzlich eine religiös-politische Taktik des Autors gegenüber einer etwaigen schiᶜitischen Lokalinquisition zu sehen ist oder nicht. Sicher jedoch entspricht die Mahnung zur Vorsicht Āmolīs echtem religiösen Denken.

Zu sehr dürfte ihn wohl die Ṣūfik und auch der Gedanke an den fanā' geprägt haben, als daß die Überlegungen hinsichtlich der negativen Theologie nicht sein ureigenstes theologisches Denken verrieten. Ohne primäre Polemik oder Apologetik leitet der Sayyid zu den theologischen Fragen hin. Alle möglichen Antworten stehen dabei stets unter dem Eindruck des fanā'. Sie implizieren, daß man sie eventuell auch anders ausdrücken kann, wie die Überlegungen zur Eigenart der Erkenntnis im kontingenten Bereich gezeigt haben. Vielleicht gehört es mit zu dem tiefsten Eindruck, den die Lektüre dieses Buches hinterläßt, zu sehen,

---

1) Āmolī 32 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000097

wie bescheiden letztlich der Autor mit all seinem Begriffsapparat vor dem Hohen und Erhabenen, worüber er spricht, in den Hintergrund tritt und verblaßt. Nicht eifersüchtige Rechthaberei und streitbare Spitzfindigkeit leiten ihn zum Schreiben an, sondern der aufrichtige Dienst, anderen bei der Suche nach Gott hilfreich beizustehen.

Indem sich Āmolī dieses Ziel setzt, hofft er, den historischen Graben zwischen Ṣūfik und Schiʿa zu überbrücken. Er versucht, die Ṣūfik zum Ursprung ihrer Erkenntnis zurückzuführen, indem er sie mit der Lehre der heiligen Imame verbindet. Für uns ist dabei wichtig, die Relativität des theologischen Systems, wie sie uns die erkenntnistheoretischen Überlegungen der negativen Theologie lehrten, stets vor Augen zu haben, wenn wir die Lehraussagen des Sayyid Ḥaidar Āmolī, kurz: seine Theologie, betrachten. Wir könnten ihm wohl kaum größeres Unrecht antun, als ihn in seinen Lehraussagen zu dogmatisieren, um diese dann einer gedachten Inquisition zu unterbreiten[1].

Manch einen modernen Betrachter mag es merkwürdig anmuten, ein Lehrsystem aufzuzeigen, ohne es gleichzeitig zu dogmatisieren. Doch fordert eine gerechte Beurteilung, daß man nicht Interpretationen wagt, die der interpretierte Autor selbst weit von sich weisen würde. Wer ihm vielmehr gerecht werden möchte, wird alle Elemente in Erwägung ziehen, die der Autor selbst berücksichtigt wissen will. Für Sayyid Ḥaidar Āmolī besagt dies, daß seine negative Theologie bei der Erörterung seiner Theologie nicht außer acht zu lassen, sondern bestens im Auge zu behalten ist. Deshalb wollen wir von nun an Āmolīs Theologie kennenlernen, ohne etwaigem Häresieverdacht mit geübtem Spürsinn nachzugehen und ihn, sofern er sich bestätigt, gebührend zu brandmarken. Nicht Āmolīs Rechtgläubigkeit, sondern seinem Glauben im Sinne eines theologischen Lehrsystems gilt unser

1) Natürlich bedeutet Schiʿa für Āmolī immer die Imāmīya, da sie für ihn die einzig legitime Form ist; vgl. Āmolī 427, 434 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000098

Interesse. Erst wenn von vielen Schiʿiten einmal feststeht, was sie glauben, wird zu erkennen sein, was Schiʿa letztlich im Unterschied zur Sunna ist und wo im Bereich der Schiʿa Häresie und Rechtgläubigkeit eventuell anzusetzen sind. Bis dahin aber ist noch ein weiter Weg. Vorerst ist noch nach dem Glauben einzelner Schiʿiten im Laufe der Geschichte zu fragen. Deshalb gilt es nun, "sine ira et studio" Āmolīs Theologie zu untersuchen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000099

F. Die Theologie Āmolīs

I. Der Tauḥīd

Kaum ein anderer Begriff kehrt in Āmolīs großem Werk Ǧāmiʿ al-asrār wa-manbaʿ al-anwār so häufig wieder wie gerade der Begriff des tauḥīd. Ja, es scheint, daß das ganze Denken des Sayyid unermüdlich um ihn kreist, alle seine Nuancen zu erfassen sucht und schließlich seine kosmo-theologische Tragweite in die Helle des Bewußtseins führen möchte. So erklärt sich, daß in immer neuen Unterscheidungen und Einzelbeobachtungen dieser Begriff meditiert wird. Vom ersten Kapitel des Vorwortes an durchzieht er das ganze Werk und stellt somit einen Zentralbegriff der Theologie Āmolīs dar.

Wer aber erfassen will, weshalb Āmolī dem tauḥīd eine so zentrale Stellung einräumt, muß sich gleich zu Anfang eine Unterscheidung vor Augen führen, die sein Verständnis erst ermöglicht. So unterscheidet unser Autor nämlich zwischen einem tauḥīd al-ulūhī und einem tauḥīd al-wuǧūdī. Alle Unterscheidungen, die bisher für den tauḥīd angeführt wurden, lassen sich nach Āmolī in diesen beiden Arten zusammenfassen[1].

At-tauhīd al-ulūhī bedeutet in diesem Zusammenhang Gott, wie wir ihn etwa mit der Bekenntnisformel der šahāda bezeichnen. Der Herr-Gott, Schöpfer von Himmel und Erde, ist hier in seiner Einmaligkeit und Einzigkeit angesprochen. Es ist der tauḥīd, der jeden möglichen Gedanken an den Polytheismus strengstens und kompromißlos ausschließt und bekämpft[2]. Sein Bekenntnis umfaßt Gottes unendliche Transzendenz und damit den reinen Monotheismus, den jeder Muslim als seine wesentlichste Glaubensaussage betrachtet.

---

1) Āmolī 168.
2) Āmolī 157.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000100

Von diesem tauḥīd al-ulūhī ist der tauḥīd al-wuǧūdī zu unterscheiden. Mit ihm führt uns die Spekulation in eines der schwierigsten Gebiete der traditionellen Philosophie. Wenn nämlich Gott allein ist, in welcher Weise kann dann im Bereich der Schöpfung von Sein gesprochen werden? Wenn die Dinge sind, in welchem Sinne kommt ihnen dann Sein zu, da Gott das Sein schlechthin (al-wuǧūd al-muṭlaq) ist? Diese Frage berührt letztlich das Verhältnis des kontingenten zum absoluten Sein, durch welches es ist[1].

Allein die Schwierigkeit, dieses Problem in Worten auszudrücken, deutet an, was Āmolī hier mit tauḥīd beschreiben will. Insofern nämlich von etwas gesagt werden kann, es ist, bewirkt das Sein (al-wuǧūd), daß es ist. Deshalb ist das, was überhaupt alles untereinander verbindet und sein läßt, das Sein (al-wuǧūd), das nicht mehr weiter unterteilt werden kann, da es alles umfaßt. Welchem dieses nicht mehr zukommt, das ist auch nicht. So hebt das Sein einerseits die vielen einzelnen Seienden auf (nafī wuǧūdāt kaṯīra) und offenbart zum andern, daß es nur ein einziges Sein (iṯbāt wuǧūd wāḥid) gibt[2].

Angesichts des absoluten Seins erhebt sich nun die Frage nach dem Seinscharakter der kontingenten Dinge, die alle durch das Sein sind. Einzig denkbar scheint somit, daß alles (kull šai') nur ist, insofern es angefügt (muḍāf) ist an das absolute Sein (al-wuǧūd al-muṭlaq), wobei aber diesen Anfügungen (iḍāfāt) an sich, d.h. unabhängig vom absoluten Sein (fī l-ḫāriǧ), kein Sein zukommt[3]. Den kontingenten Dingen kommt folglich Sein nur insofern zu, als sie in einer relativen Anfügung (iḍāfa nisbīya) zum absoluten Sein stehen. Dabei entspricht aber die Relation nur der Sicht des Kontingenten auf Gott hin und nicht umgekehrt,

---

1) Auch in der christlichen Philosophie ist diese zentrale Frage immer wieder gestellt und behandelt worden; vgl. dazu etwa Gustav Siewerth, Das Sein als Gleichnis Gottes, Heidelberg 1958.

2) Āmolī 157.

3) Āmolī 111.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000101

da der vollkommene Gott keine Relationen haben kann. Von außen nämlich gesehen, gibt es nur das Absolute, bzw. den Absoluten (al-muṭlaq). Natürlich muß im Relationsbereich selbst schon eine gewisse Abhängigkeitsbeziehung vom Absoluten zum Kontingenten gesehen werden, denn "das Kontingente (al-muqayyad) ist (mauǧūdan) durch das Absolute, ohne es ist es überhaupt nichts (maᶜdūman)."[1]

So kann es kaum verwundern, daß Āmolī folgerichtig von Gott als dem eigentlichen Sein (al-wuǧūd al-ḥaqīqī) spricht[2]. Deshalb "muß man erkennen, daß der Weg und die Nähe von Gott her - gepriesen sei er! - zu dem, was ist (al-mauǧūdāt) und geschaffen wurde (al-maḫlūqāt), verschieden ist von dessen Weg und Nähe zu ihm, denn (Gottes) Weg und Nähe zu ihm verleihen das göttliche Umfangensein (al-iḥāṭa) und das Sein (al-wuǧūd), während sein Weg und seine Nähe zu ihm (sc. Gott) eine natürliche Disposition (al-istiᶜdād) und Haltung (as-sulūk) bestimmen."[3]

Kennt Āmolī auch verschiedene Stufen dieser Nähe des Kontingenten zu Gott[4], so ist dennoch letztlich alles auf Gott hinbezogen und nur durch ihn[5]. "Alles (al-kull) nämlich ist er (huwa), ist

---

1) Āmolī 335.
Ein ähnlicher Gedankengang über die Relation findet sich bei Thomas von Aquin, Summa theologiae I 13,7c: "Cum igitur Deus sit extra totum ordinem creaturae, et omnes creaturae ordinentur ad ipsum, et non e converso, manifestum est quod creaturae realiter referuntur ad ipsum Deum; sed in Deo non est aliqua realis relatio eius ad creaturas, sed secundum rationem tantum, inquantum creaturae referuntur ad ipsum."
Auch für den Schöpfungsbegriff Āmolīs im Sinne des muḍāf ilā l-wuǧūd al-muṭlaq findet sich bei Thomas von Aquin eine Parallele (S.th. I 45,3c): "Creatio in creatura non sit nisi relatio quaedam ad Creatorem, ut ad principium sui esse."

2) Āmolī 337.

3) Āmolī 193.

4) Āmolī 194, vgl. unten S. 108 f.

5) Āmolī 265.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000102

durch ihn (bihī), von ihm her (minhu) und auf ihn hin (ilaihi)."[1] Diese allumfassende Fülle drückt hinsichtlich seiner Einheit wie seiner Vielfalt der tauḥīd al-wuǧūdī aus.

Hält man sich nun die beiden Bedeutungen des tauḥīd vor Augen, so erahnt man mühelos, daß dieser eine zentrale Stellung in der Theologie Āmolīs einnehmen muß. Sowohl die Meditation über das Sein (al-wuǧūd) als auch jedes tiefere Eindringen in das Geheimnis Gottes führen den Sayyid unweigerlich zum tauḥīd. Folgerichtig lesen wir: "Das wichtigste ist, daß du erkennst, daß alles Sein auf den tauḥīd zurückgeht, nach seinen Abstufungen (ᶜalā marātibihī) gebildet ist, daß die Gesamtheit dessen, was geschaffen ist (mauǧūdāt), auf ihn hingeordnet ist und für ihn erschaffen wurde und daß alle Propheten und Heiligen (auliyā') - über ihnen sei der Friede - nur gesandt wurden, um ihn aufzuzeigen und die Menschen zu ihm zu rufen."[2]

Damit deutet Āmolī zugleich den gesamten Horizont seiner Theologie aus. Alles, was außer Gott Sein hat, kann dieses Sein nur von Gott haben und ist folglich kontingent[3]. Deshalb ist aber auch das Sein letztlich ein einheitliches (tauḥīd). "Der Tauḥīd ist das Erschauen (ru'ya) der Vielheit im Ursprung (ᶜain) der Einheit und das Erschauen der Einheit im Ursprung der Vielheit."[4] Die großartige Wechselwirkung, die diesem Gedankengang zugrunde liegt, verlockt allerdings zu möglicher Häresie. Leicht läuft der Theologe nämlich Gefahr, über der fundamentalen Einheit des tauḥīd al-wuǧūdī Gottes erhabene Transzendenz aufzugeben. Mehrere einzelne Dinge (wuǧūdāt) zugunsten eines einzigen Seins (wuǧūd wāḥid) zu leugnen, führt leicht dazu, in allem nur noch Gott zu sehen. Āmolī aber weiß um diese Gefahr.

---

1) Āmolī 106.

2) Āmolī 96.

3) Āmolī 111, 215, 221, 265, 335 u.ö.;
Āmolī, R 50.

4) Āmolī 152.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000103

Ebensowenig, wie man nämlich von einem Stück eines Ganzen behaupten kann, es sei das Ganze, darf man von einem einzigen Ding der Erscheinungswelt sagen, es sei Gott[1]. Das Verstehen des tiefen inneren Zusammenhangs, den der tauḥīd al-wuǧūdī zu umschreiben versucht, suggerierte bisweilen den Ṣūfis äußerst mißverständliche Formulierungen. So beklagt Āmolī, daß manche diesen Zusammenhang mit Kurzformeln wie: er ist das Ganze, oder: das Ganze ist er, umschrieben[2]. "Wer (aber) zum wahren Verständnis gelangt ist (ḏū l-ʿaql), der sieht äußerlich (ẓāhiran) die Kreatur und Gott von innen her (bāṭinan)."[3]

Ist auch alles auf Gott bezogen und fällt letztlich im tauḥīd zusammen[4], so muß dennoch zwischen Gott und der Welt unterschieden werden. Wer nämlich in allem Gott am Werk sieht und nicht mehr zwischen ihm und den Dingen der Welt unterscheidet, verliert auch den Sinn, darauf zu achten, ob etwas gut oder böse, erlaubt oder verboten ist[5]. So entsteht bei der plumpen Anwendung dieser schwierigen Lehre die Gefahr, ketzerische Sätze aufzustellen[6] und die Einheit mit Gott zu weit zu treiben, so daß für die Zweiheit und Andersartigkeit kein Platz mehr bleibt[7].

Indes bekennt sich Āmolī, wie alle übrigen Muslim, zu Gottes Transzendenz und Allmacht, die sich vor allem durch den tauḥīd al-ulūhī ausdrücken lassen. Zunächst soll uns aber nur die

---

1) Āmolī 376. Diese Stelle ist bei Āmolī 522 mitzuberücksichtigen, da sonst die Gefahr einer pantheistischen Interpretation besteht.

2) Āmolī 377.

3) Āmolī 220; ähnlich Āmolī 419 ff.

4) Āmolī 96, 111 f., 151 ff., 214 ff., 265 f., 335 ff., 354 f., 375, 604 ff. u.ö.; ähnlich Āmolī, R 50, 101, 104 ff., 112, 115, 122, 196-200.

5) Āmolī 414.

6) Āmolī 415; ebenso beklagt sich Āmolī 376 f. über pantheistische Fehldeutungen.

7) Āmolī 416. Hier rechnet Āmolī auch die Christen unter die Ḥulūlīya; vgl. oben S. 47 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000104

Transzendenz beschäftigen.

Allah bezeichnet Gott in seiner ganzen Transzendenz. Weder Begriffe, noch Eigenschaften, noch all das, was die Sprache uns letztlich bereitstellt, vermögen ihn zu benennen oder gar zu begreifen[1]. So meint Allah den tiefsten Wesensgrund, wobei die Betonung vor allem auf dem Aspekt der Transzendenz liegt[2]. Daher ist Gott auch der letztlich Unzugängliche, dessen Vollkommenheit sich menschlichem Zugriff entzieht. Gerade das Wissen um die Vollkommenheit aber erfordert manch detaillierte Aussage, die eine Konkretisierung trotz aller Transzendenz ergibt. Solch detaillierte Aussagen nennt die theologische Fachsprache göttliche Attribute.

Die Bedeutung dieser göttlichen Attribute im Verhältnis zum tauḥīd ist ein besonders umstrittenes Kapitel der islamischen Dogmatik. Auch für Āmolī stellt sich diese schwierige Frage. Der eigentliche Sinn des tauḥīd nämlich schließt bereits aus, daß weitere Aussagen gleichsam als Erweiterung (bi-zā'ida) zum Wesen treten[3]. Vielmehr drückt man nur die Vollkommenheit des Wesens aus, wenn man gewisse Attribute auf Gott anwendet[4]. Deshalb ist es auch legitim, davon zu sprechen.

Āmolī setzt folglich bei den einzelnen Attributen keinerlei eigenständiges Dasein voraus[5]. Ihre Aufzählung macht es nur leichter, die Vollkommenheit des Wesens etwas mehr in den Blick zu bekommen. Der unendlich transzendente Gott wird somit durch die Attribute nicht erweitert, sondern lediglich durch deren Aufzählung für den Menschen verständlicher. Das Wort Allah allein ist aber schon der "Ausdruck für das Wesen mit allen Attributen"[6].

---

1) Āmolī 1136; vgl. dazu oben S. 78 ff.
2) Āmolī 648, 1124, 1127, 1135 ff., 1160.
3) Āmolī 101.
4) Āmolī 254.
5) Āmolī 597.
6) Āmolī 101.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000105

Zwei große Gruppen von Attributen sind dabei zu unterscheiden: Einerseits handelt es sich um Attribute, die keinerlei Relation nach außen haben und damit lediglich der Darstellung von Gottes Vollkommenheit dienen[1]. Zum anderen gibt es Attribute, die in einem gewissen Maße auch anderen Wesen, vornehmlich den Imamen, zukommen. Es sind dies Attribute wie lebendig, wissend, wollend, hörend, sehend und sprechend[2].

Die Beispiele der zweiten Gruppe verweisen uns somit in den Bereich der Analogie. Sie erinnern mitten in der Meditation über Gott an die kontingente Welt. Zugleich aber sprechen sie im Spielfeld von Transzendenz und Kontingenz die schwierige und für den Islam so zentrale Frage der göttlichen Allmacht an.

II. Die göttliche Allmacht

Unsere letzten Überlegungen bezogen sich auf die göttlichen Attribute. Eines der bedeutendsten und hervorstechendsten Attribute ist das des Schöpfers (al-ḫāliq). Es steht in engem Verhältnis zum Bekenntnis der Kontingenz des Universums und zur göttlichen Allmacht.

Unmißverständlich bekennt sich Āmolī zu Gottes Allmacht, denn Gott hat über alles Macht (al-qādir ʿalā l-kull)[3]. Wie wäre denn auch des Sayyid ausgeprägter Kontingenzbegriff ohne ein entsprechendes Bekenntnis zur göttlichen Allmacht denkbar? Wenn wirklich alles nur durch ihn da ist[4], so spricht ihm diese Aussage fast eine unbeschränkte Allmacht zu. Trotz des außerordentlich ausgeprägten Meditierens hinsichtlich des tauḥīd al-

1) Āmolī 254 f.
2) Āmolī 256.
3) Āmolī 109.
4) Āmolī 595 u.ö.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000106

wuǧūdī bekennt sich Āmolī im klassischen Sinn zu Gottes Allmacht. Ja sogar die traditionelle Kausalitätsauffassung macht er sich noch zu eigen. Manch einer glaubt vordergründig Ursachen für einen gewissen Ablauf von Ereignissen erkennen zu können. Wer aber zur Tiefe der Erkenntnis gelangt ist, weiß, daß dies nicht so ist, sondern daß Gott letztlich jegliches Handeln bedingt[1].

Vielleicht ist es von Vorteil, einmal kurz einzuhalten, um die außerordentliche Ausgewogenheit des Lehrgehalts besser auf uns wirken zu lassen. Bei allen bisherigen Überlegungen nämlich stellten wir fest, daß Āmolī konsequent seinem Prinzip treu bleibt. Die negative Theologie, die er als Methode angenommen hat, bewahrte ihn vor apodiktischen Aussagen. Obwohl er sich sowohl betreffend Pantheismus und Emanationslehre als auch hinsichtlich der Allmacht und schließlich noch, wie wir bald sehen werden, bezüglich der menschlichen Freiheit bis an den Rand der klassischen Häresien des Islam vorwagt, hat er anscheinend keine einzige dieser Grenzen überschritten. Zu stark beherrschte ihn wohl der Gedanke, man könne letztlich nichts exklusiv behaupten, so daß es ihm wohl gelang, einen mittleren Weg einzuhalten.

Gerade hierin liegt die Faszination seines Werkes Ǧāmiʿ al-asrār wa-manbaʿ al-anwār. An zahlreichen Stellen fühlt der Leser, wie ihn Āmolī scheinbar zielstrebig auf eine Häresie zuführt. Doch kurz bevor die Grenze des Tragbaren überschritten wird, hält Āmolī ihn zurück und lenkt die Meditation auf einen anderen Aspekt, den das Überschreiten ausschlösse. Deshalb kann man nur im Gesamten des Systems einzelne Sätze anführen und ihren Stellenwert bestimmen. Wer eklektisch nach Zitaten sucht, ist kaum davor gefeit, Āmolī nahezu sämtliche denkbaren Häresien zu unterschieben.

---

1) Āmolī 424.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000107

Läßt man hingegen die nötige Vorsicht walten, so überrascht immer wieder Āmolīs kühnes und doch vorsichtig ausgewogenes Denken. Seine große Kenntnis zahlreicher islamischer Extremisten vermittelte ihm ein Gefühl für die Mitte. Dank der negativen Theologie braucht er aber selbst diese ausgewogenen Überlegungen nicht als dogmatisch satzhaftes Lehrsystem darzustellen. Wie anders hätte er auch sonst die außerordentliche Spannung aushalten können, die ein Begriff wie tauḥīd mit der Unterscheidung zwischen dem tauḥīd al-ulūhī und dem tauḥīd al-wuǧūdī mit sich bringt? Er wäre zweifelsohne genötigt gewesen, den einen so sehr dem anderen vorzuziehen und ihn überzubetonen, daß er nahezu ausschließlich geworden wäre. Ein kurzer Blick in die Geschichte des Kalām der Sunna etwa lehrt, wie rasch man aus apologetischen Anliegen heraus in solche extremen Positionen getrieben werden kann. Geradezu klassisch läßt sich dies am Kausalitätsproblem aufzeigen[1]. Doch auch hier spürt der Leser Āmolīs abgewogenes Urteil.

Wer zur Tiefe der Erkenntnis gelangt ist, so stellten wir mit Āmolī fest, weiß, daß Gott letztlich jegliches Handeln bedingt[2]. Dennoch ist sein Wirken nicht plump und einseitig vorzustellen. Gott ist ja nicht so im Sein der Dinge anwesend, daß dort zwei Elemente oder sogar eine Vielzahl im Wesen in irgendeiner Weise angenommen werden müßten[3]. Vielmehr wirkt er durch das Wesen (fāʿil bid-dāt), ja er hat diese Gewalt kraft des Wesens (qādir bid-dāt) und wirkt durch dessen Wirkvermögen (qādir bi-qudratihā)[4]. So ist Gott der innerste Kern von allem[5].

Dennoch kennt Āmolī beim Geschehen auch eine Mitwirkung der

---

1) Vgl. Peter Antes, Prophetenwunder in der Ašʿarīya bis al-Ġazālī (Algazel), Freiburg 1970 S. 47 ff.

2) Āmolī 424.

3) Āmolī 607 ff.

4) Āmolī 617.

5) Āmolī 310 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000108

Geschöpfe[1]. Sehr tiefsinnig definiert Āmolī das Wirken Gottes als den Ausdruck für das Hervorgehen (ṣudūr) der geschaffenen Dinge aus ihm hinsichtlich der positiven Eigenschaften[2].

In den folgenden Abschnitten berichtet er über die einzelnen Schulmeinungen zu diesem äußerst schwierigen Problem. Dabei scheint es allgemeine Gelehrtenmeinung zu sein, daß es sich letztlich immer um Gottes Wirken handelt (laisa l-fāʿil fīhā ḥaqīqatan illā huwa)[3]. Natürlich weiß Āmolī bestens, daß es sich hier um eine tiefe Einheitssicht des Geschehens und göttlichen Wirkens überhaupt (at-tauḥīd al-fiʿlī) handelt. Sie darf aber nicht über das Vorhandensein des Bösen hinwegtäuschen. Wer nämlich einfachhin in allem Gott am Werk sieht, vermag nicht mehr gut und böse oder erlaubt und verboten voneinander zu unterscheiden[4]. Selbstverständlich kann diese Einheitssicht nicht vordergründig auf jedes einzelne Geschehen angewandt werden.

Die Gefahr, den tauḥīd al-fiʿlī in solch simplifizierenden Lehrsätzen darzustellen, hat Āmolī klar erkannt. Mit scharfen Worten stellt er deshalb fest: "Jeder, der sagt, die Gesamtheit der Taten (gamīʿ al-afʿāl) gehe von Gott - gepriesen sei er! - aus und zwischen seinem (sc. Gottes) Tun und dem eines anderen nicht unterscheidet, der ist vom Geschlecht (qabīl) des Teufels und aus dessen Gefolgschaft."[5]

Bisher haben wir versucht, den Rahmen des tauḥīd, wie ihn Sayyid Ḥaidar Āmolī sieht, auszuschreiten. Es fiel auf, daß er von einem tiefen Erlebnis der Einheit ausging, das sich in doppelter Ausformung ausprägte: Alles Sein ist durch sein Sein auf den

---

1) Āmolī 387.
2) Āmolī 275.
3) Āmolī 283.
4) Āmolī 414.
5) Āmolī 289.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000109

tauḥīd bezogen[1], wobei es vor allem im tauḥīd al-wuǧūdī seine letzte und tiefste Einheit findet. Diese Einheit zu erkennen und zu bekennen, bedarf es einer speziellen Erkenntnis. Zu ihr gelangt nur der walī und damit auch jeder, der an der walāya teilhat. Dabei steht für Āmolī eindeutig fest, daß ʿAlī absolutes Siegel der walāya und der Mahdī relatives (al-muqayyada) Siegel der walāya ist[2]. So gestatten die Imame die Teilhabe an dieser walāya. Sie ermöglichen damit zugleich, die innere Seite (bāṭin) des tauḥīd zu erfassen.

Deshalb nimmt es nicht wunder, daß Āmolī dem tauḥīd al-wuǧūdī, der die innere Einheit alles Seins anspricht, den tauḥīd al-auliyā' parallel setzt[3]. Auf die großen Gefahren des Mißverständnisses hinsichtlich dieses tauḥīd haben wir bereits hingewiesen. Er beinhaltet eine Erkenntnis, aus der man nicht leichtfertig dogmatische Formulierungen ableiten kann. Nur jahrelanges Einüben in diese Art der Betrachtung ermöglicht die rechte Sicht. Sie allein gewährt das Wissen um Gott und die Welt[4]. Sie lehrt die fundamentale Einheit alles dessen, was ist, ohne gleichzeitig die radikale Verschiedenheit Gottes von der Welt durch das Bekenntnis ihrer Kontingenz außer acht zu lassen. Nur solchen Ṣūfis, die an der walāya teilhaben, scheint eine derartige Form von kašf möglich, woraus sich für Āmolī die zwangsläufige Einheit von Ṣūfik und Schiʿa ableiten läßt.

Der äußere tauḥīd, das Bekenntnis "es gibt keine Gottheit außer Gott" betont Gottes Einzigkeit. Sie nannten wir oben den tauḥīd al-ulūhī, von dem die Propheten Zeugnis ablegen. So eröffnet sich hier eine zweite Parallele. Wie nämlich der tauḥīd al-

---

1) Āmolī 96.

2) Āmolī 767, 792, 867; dabei widersetzt er sich sogar Ibn ʿArabī, dem er sich ansonsten gerne anschließt.

3) Āmolī 171.

4) Es sei darauf hingewiesen, daß dieses Wissen "bil-kašf wal-mušāhada wa-ḏ-ḏauq wal-fanā' wa-ġair ḏālika" (Āmolī 1266) erlangt wird.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000110

wuǧūdī dem tauḥīd al-auliyā' entspricht, so verhält sich der tauḥīd al-ulūhī zum tauḥīd al-anbiyā'[1]. Doch im Gegensatz zum tauḥīd al-auliyā' birgt dieser die Gefahr der Häresie in sich. Es ist die Sünde des širk. Die Einzigkeit Gottes nämlich kann nie so exklusiv verstanden werden, daß die Menschen nicht andere Götter Allah gleichsetzen könnten. Während der tauḥīd al-wuǧūdī alles, was ist, vollständig umfaßt und deshalb keinerlei Raum für anderes Sein bietet, verleitet der tauḥīd al-ulūhī, der äußere tauḥīd also, von dem die gesandten Propheten künden, immer wieder dazu, andere Götter Gott beizugesellen und damit die Sünde des širk zu begehen.

Sayyid Ḥaidar Āmolī kennt die Gefahren, die mit beiden Seiten des tauḥīd verbunden sind, sofern man nicht mehr deren innere Einheit sieht; sofern man vergißt, daß der tauḥīd der Propheten die Außenseite des anderen, und daß der tauḥīd al-wuǧūdī die Innenseite des tauḥīd al-ulūhī ist. "Das wichtigste ist, daß du erkennst, daß alles Sein auf den tauḥīd zurückgeht, nach seinen Abstufungen gebildet ist, daß die Gesamtheit dessen, was geschaffen ist, auf ihn hingeordnet ist und für ihn erschaffen wurde und daß alle Propheten und Heiligen (auliyā') - über ihnen sei der Friede - nur gesandt wurden, um ihn aufzuzeigen und die Menschen zu ihm zu rufen."[2]

Das Wissen um Innen- und Außenseite zugleich hebt zwar keineswegs deren innere Spannung auf, verhindert aber jedes Hinneigen zu extremistischen Äußerungen. So erfahren mögliche Äußerungen zugunsten eines Pantheismus oder einer etwaigen Emanation[3] ihre definitive Korrektur im tauḥīd al-ulūhī, der eindeutig darum weiß, daß Gott von der Welt unterschieden werden muß[4]. Dabei wird Gottes eindeutige Herrscherstellung über diese Welt um

---

1) Āmolī 170.
2) Āmolī 96.
3) Āmolī 157, 265, 1168 u.ö.
4) Āmolī 151 ff., 350 ff. u.ö.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000111

keinen Deut verringert[1]. Zugleich aber gesteht Āmolī auch den Geschöpfen in einem gewissen Sinne eine echte Wirkmöglichkeit zu[2].

Die einzelnen Lehraussagen, die wir hier aneinandergereiht haben, lassen sich philosophisch kaum in ein System bringen. Dennoch zollt Āmolī jeder einzelnen gebührende Beachtung[3]. Vielleicht ist dieser Weg in einem geschlossenen philosophischen System überhaupt ungangbar. Gerade aber die negative Theologie gab Āmolī die Möglichkeit, Aussagen kurz vor der letzten philosophischen Konsequenz stehen zu lassen und sie nicht mehr mit anderen zu konfrontieren. Dem Anliegen der einzelnen Koranaussagen wird somit Rechnung getragen. Wo eine philosophische Aussöhnung nicht erreicht wird, werden Äußerungen in ihrer Gegensätzlichkeit belassen. Dank der negativen Theologie werden sie allerdings, so will es zumindest scheinen, entschärft.

Der Leser des Ǧāmiᶜ al-asrār wa-manbaᶜ al-anwār, auch der europäische Leser, wird zugeben, sofern er sich überhaupt auf Āmolīs philosophische Meditation einläßt, daß die belassenen Widerspruchspaare an Widersprüchlichkeit verloren haben. Bisweilen wird er sie sogar erst nochmals nachkonstruieren müssen, um zu erkennen, daß der Widerspruch letztlich nicht aufgelöst werden konnte. Ohne jeden Zweifel liegt hierin die Faszination des Autors. Nie geht er weder in der einen Richtung noch in der anderen zu weit. Daß der Widerspruch dennoch an Anstößigkeit verliert, bewirkt die negative Theologie, die ihn vor dogmatischen Formeln bewahrt. Was nicht gelöst wird, findet seine Auflösung erst im unaussprechlichen Geheimnis Gottes, für das jede theologische Aussage nur Hinweis (išāra)[4] ist.

---

1) Āmolī 350 ff., 617 u.ö.

2) Āmolī 387.

3) Es muß darauf hingewiesen werden, daß uns hier primär Āmolīs Theologie und Ansicht zu gewissen Fragen interessiert. Deshalb unterbleiben für die Beweisführung weitgehend seine Belege aus Koran und Tradition, also etwa der ganze zweite aṣl.

4) Āmolī 143 u.ö.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000112

Trotz zahlreicher positiver theologischer Aussagen verfolgt Sayyid Ḥaidar Āmolī konsequent das Prinzip der negativen Theologie. An keiner einzigen Stelle hat er es, soweit wir sehen, je aufgegeben. Dennoch verfiel er auch nicht in totales Schweigen. Gerade darin liegt wohl seine erstaunliche Leistung, daß er etwas aussagt, ohne das Unsagbare letztlich anzutasten. Es wäre zu vordergründig, das Prinzip der negativen Theologie, wie es Āmolī versteht, als theologischen Trick abzutun, durch den jener einem etwaigen Häresieverdacht durch seine Zeitgenossen entgehen wollte. Dazu scheint sein Werk viel zu aufrichtig zu sein. Wie groß Āmolīs Leistung ist, kann nur der erahnen, der sich schon mit Theologen beschäftigt hat, die eine negative Theologie versucht haben. Er weiß nämlich, daß es nur ganz wenigen gelungen ist, die innere Spannung zwischen positiv theologischen Aussagen und der negativen Theologie konsequent durchzuhalten.

Zentral im Denken Āmolīs ist, wir sagten es eingangs, die Frage nach dem tauḥīd. Alles ist letztlich auf ihn angelegt, alles wird letztlich von ihm umfaßt und dennoch bleibt Gott der ewig Transzendente, den kein Auge je geschaut hat. Diese Botschaft bezeugten uns die Propheten und die Heiligen (auliyā'). Sie sind gekommen, um uns diesen tauḥīd aufzuzeigen, uns zu seiner Erkenntnis zu führen und zu ihm zu rufen[1]. Deshalb empfiehlt es sich, nach dem tauḥīd die Antwort des Menschen auf diesen göttlichen Aufruf, wie er uns durch den Mund der Propheten und Heiligen (auliyā') kundgetan wurde, zu betrachten.

---

1) Vgl. Āmolī 96.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000113

III. Die Antwort des Menschen

Die einzig mögliche Antwort des Menschen auf die Erkenntnis des tauḥīd ist die Lobpreisung (tasbīḥ)[1]. Sie setzt natürlich die Erkenntnis des tauḥīd voraus. So ist es naheliegend, daß Āmolī sie als höchste Stufe anführt. Ihr gehen vorauf das Wissen um das Sein (wuǧūd) sowie darum, daß dieses ein einziges (wāḥid) ist. "Wenn dies aber sich so verhält, ist (mauǧūda) die natürliche und wahre Erkenntnis in allem (fī kull šai')."[2] Sie bezieht sich allein auf den tauḥīd. So wird dieser zur Grundlage der Religion.

"Hinsichtlich der Propheten - über ihnen sei der Friede! - gilt das Wort Gottes - gepriesen sei er! - : 'Er hat euch als Religion (min ad-dīni) verordnet, was er (seinerzeit) dem Noah anbefohlen hat, und was wir (nunmehr) dir (als Offenbarung) eingegeben, und was wir (vor dir) dem Abraham, Mose und Jesus anempfohlen haben (mit der Aufforderung): Haltet die (Vorschriften der) Religion (aqīmū d-dīna) und teilt euch nicht (in verschiedene Gruppen)!'[3] Dabei ist 'die Religion' (ad-dīn) der tauḥīd und das bedeutet, daß 'ihr euch halten sollt' (aqīmū) an den tauḥīd, welcher die 'göttliche Religion'(ad-dīn al-ilāhī), der wahre Weg (aṭ-ṭarīq al-ḥaqīqī) und der rechte Weg (aṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm) ist, und 'teilt euch nicht', weil er der Grundpfeiler (al-aṣl) ist, den alle Propheten und Heilige - über ihnen sei der Friede! - anbefohlen haben."[4]

"Hinsichtlich der Heiligen gilt das Wort Gottes - gepriesen sei er! - : 'Gott wird Leute bringen, die er liebt, und die ihn lieben' bis zu seinem Ausspruch: 'Das ist die Huld Gottes. Er

---

1) Āmolī 116.
2) Āmolī 116.
3) Koran, Sure 42,13(11).
4) Āmolī 121.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000114

gibt sie, wem er will. Gott umfaßt (alles) und weiß Bescheid.'[1] Hinsichtlich der Engel gilt das Wort Gottes - gepriesen sei er! - : 'Wir lobsingen dir und preisen deine Heiligkeit'[2]."[3]

Während in der zweiten Stelle eindeutig der Bezug zum Lobpreis hergestellt wird, den die Menschen wohl mit den Engeln gemein haben, versucht das erste Zitat, die theoretische Begründung für diese Meinung zu liefern. Es muß auffallen, wie kunstgerecht Āmolī über den angeblich inneren Sinn dieses Verses zu seiner Auslegung gelangt. Keineswegs nämlich geht aus dem zitierten Koranvers der Bezug zum tauḥīd hervor. Wenn der islamischen Gemeinde der Aufruf zuteil wird, sich nicht zu teilen, so ist zwar eine gewisse Idee einer Einheit damit angesprochen, doch bedarf man wohl des gesamten religiösen Bezugsystems von Āmolī, um darin den weiter oben genannten tauḥīd zu erkennen. Daß Āmolī aber so vorgeht, zeigt, daß seine philosophischen Meditationen sich weitgehend als Wortspekulationen darstellen. Nur so kann man verstehen, daß er die Aufforderung, sich nicht zu teilen, als Mahnung zur Einheit versteht. In dieser Einheit sieht er rein von der Wortwurzel und ihren Abwandlungen her zugleich den tauḥīd. Damit aber fällt das Stichwort, das dann auch entsprechend die Identifikation mit der Religion bedingt. So ermöglicht ihm diese Spekulation, ausgehend von einer wünschenswerten Einheit der muslimischen Gemeinde zur Einheit der Religion, der Religion der Einheit (tauḥīd) vorzustoßen. Dabei wird Religion (ad-dīn) zunächst formal als Gemeinschaft der Gläubigen, die sich nicht aufsplittern soll, aufgefaßt. Zugleich aber wird mit Religion die inhaltliche Seite angesprochen. Religion steht somit für die Bekenntnisformel der šahāda. Mit ihrer Aussage

---

1) Beide Zitate stehen Koran, Sure 5,54(59). Zur Zitationsmethode ist es sehr instruktiv, die Stelle im Koran nachzulesen, um zu sehen, daß sie mit dem hiesigen Kontext kaum in Verbindung gebracht werden kann.

2) Koran, Sure 2,30(28).

3) Āmolī 122.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000115

aber, es gibt keine Gottheit außer Gott!, berühren wir den tauḥīd. So schließt sich im Meditieren Āmolīs der Kreis, den er in knappen Andeutungen an der genannten Stelle zog.

Die zweite Stelle verdient deshalb unser Interesse, weil das gegenseitige Verhältnis zwischen Gott und den Heiligen als Liebe umschrieben wird. Dabei verweist diese Umschreibung auf einen vertrauten Umgang mit Gott, der dementsprechend ein ansonsten ungewöhnliches Wissen mit sich bringt. Doch wie bei den Engeln führt anscheinend diese Schau Gottes auch die Menschen zur Lobpreisung. Mit Hilfe zahlreicher Koranstellen wird im folgenden[1] gezeigt, daß die gesamte Schöpfung auf die Lobpreisung Gottes angelegt ist. Geradezu als Resümee zitiert Āmolī den folgenden Koranvers: "Hast du denn nicht gesehen, daß sich vor Gott (alle in Anbetung) niederwerfen, die im Himmel, und die auf der Erde sind, desgleichen die Sonne, der Mond und die Sterne, die Berge, die Bäume, die Tiere und viele von den Menschen?"[2] Global gibt unser Sayyid darauf wiederum mit dem Koran zur Antwort: "Jedes (Wesen) weiß, wie es (seiner Art entsprechend) zu beten und (Gott) zu preisen hat. Gott weiß Bescheid über das, was sie tun."[3]

Des Menschen Auftrag und Bestimmung ist damit klar umrissen. Doch setzt die Verwirklichung seines eigentlichen Auftrages, nämlich zu beten und Gott zu preisen, voraus, daß er zur Erkenntnis (al-maʿrifa) über den Schöpfer und die Schöpfung gelangt ist; erst sie ermöglicht dem Menschen den inneren Vollzug dieses Lobpreises auf den Schöpfer[4]. So führt der religiöse Vollzug des Islam mit allen seinen Aspekten den Menschen zum wahren Menschsein. Nur der religiöse Mensch entspricht seiner

---

1) Āmolī 123.

2) Koran, Sure 22,18; zitiert bei Āmolī 123.

3) Koran, Sure 24,18; zitiert bei Āmolī 123.

4) Āmolī 124, ähnlich auch Āmolī 634.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000116

Bestimmung und gelangt deshalb zu seiner Vervollkommnung. Wem dies alles aber fehlt, der ist kein voller Mensch mehr. Er ist nur noch in verringertem Maße als Mensch anzusprechen (nāqiṣ)[1], für den das Wort des Koran gilt: "Er geht des Diesseits und des Jenseits verlustig. Das ist der offensichtliche Verlust."[2]

Dennoch ist der tauḥīd "die Grundlage der Religion und des Islam und die Ursache für Paradies und Hölle. Und entsprechend der äußeren Seite (aẓ-ẓāhir) ist dies offenkundig, daß er die Grundlage der Religion und des Islam ist, denn der 'äußere Islam' wird nur durch das Verneinen vieler Götter und das Bejahen (iṯbāt) eines einzigen Gottes erlangt, so wie du sagst: es gibt keine Gottheit außer Gott, und dies meint das Wort 'at-tauḥīd al-ulūhī'. Entsprechend der inneren Seite (al-bāṭin) ist ebenfalls offenkundig, daß er die Grundlage der 'wahren Religion' (ad-dīn al-ḥaqīqī) und des 'absolut sicheren Islam' (al-islām al-yaqīnī) ist, denn der 'innere Islam' wird nur durch das Verneinen der vielen einzelnen Dinge (wuǧūdāt) und das Bejahen eines einzigen Seins (wuǧūd wāḥid) erlangt, so wie du sagst: Nichts ist außer Gott, und dies meint das Wort 'at-tauḥīd al-wuǧūdī'. Folglich steht fest, daß er (sc. der tauḥīd) die Grundlage der Religion und des Islam ist und zwar hinsichtlich seiner äußeren wie seiner inneren Seite."[3]

Āmolīs Ṣūfik kommt besonders stark bei der Betrachtung des tauḥīd als Ursache für Paradies und Hölle zum Ausdruck, wenn er folgert: "Wer nicht Muslim ist und nicht an den äußeren tauḥīd al-ulūhī glaubt, geht nicht ins Paradies ein, sondern gehört zu denen, die in der Hölle sind, gemäß dem Wort Gottes - gepriesen sei er!: 'Wer Gott (andere Götter) beigesellt, dem hat Gott den Eingang in das Paradies versagt. Das Höllenfeuer wird ihn auf-

---

1) Āmolī 131.

2) Koran, Sure 22,11; zitiert bei Āmolī 131.

3) Āmolī 139.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000117

nehmen. Und die Frevler haben keine Helfer.'[1] Ebenso geht der, der nicht Muslim ist und nicht an den inneren tauḥīd al-wuǧūdī glaubt, nicht in das wahre Paradies ein, welches die mušāhada[2] ist, sondern gehört zu denen in der wahren Hölle, welche im Verhüllen (ḥiǧāb) und dem Entzug (ḥirmān)[3] des Geliebten besteht. So lautet auch das Wort Gottes - gepriesen sei er![4]: 'Gott vergibt nicht, daß man ihm (andere Götter) beigesellt. Was darunter liegt, vergibt er, wem er (es vergeben) will. Und wenn einer (dem einen) Gott (andere Götter) beigesellt, ist er (damit vom rechten Weg) weit abgeirrt'."[5]

Die auffallende Identifikation der Aussagen der Propheten und Heiligen mit den beiden Hauptausprägungen des tauḥīd deutet zugleich deren innerste Übereinstimmung an. Sowohl die Propheten als auch die Heiligen bezeugen, daß alles auf den tauḥīd hingeordnet ist[6]. Darin stimmen sie überein. Deshalb kann auch Āmolī sagen, daß es letztlich zwischen den Propheten und den Heiligen (auliyā') keinen Unterschied gibt[7]. K a u m e i n S u n n i t w ä r e w o h l b e r e i t, Ā m o l ī s o - w e i t z u f o l g e n[8]. Ja, Āmolī präzisiert diesen Gedanken noch an anderer Stelle. Die Propheten u n d Heiligen sind Quelle (manbaʿ) der Erkenntnis[9]. So wie das Aufgehen der Sonne von allen gesehen werden kann, müßte auch diese Einsicht allgemein sein. Dennoch sieht nicht jeder in gleicher Weise, "weil er sie (sc. die Sonne) nur kraft seines Augenlichtes sieht; es ist aber bekannt, daß das Augenlicht jedes einzelnen dem anderen

---

1) Koran, Sure 5,72(76).

2) Vgl. oben S. 76, wo mušāhada als höchste Stufe des kašf genannt wird.

3) Da das Deutsche im Gegensatz zum Arabischen gewöhnlich eine aufsteigende Klimax hat, wurden die beiden Begriffe hier umgestellt.

4) Koran, Sure 4,116.

5) Āmolī 140.

6) Āmolī 96.

7) Āmolī 691 f.

8) Vgl. u.a. al-Baġdādī, Kitāb Uṣūl ad-dīn, Istanbul 1928 S. 298.

9) Āmolī 231 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000118

gegenüber nicht gleich ist."[1]

Nur wer zur wahren Erkenntnis gelangt ist, sieht diese innere Einheit einerseits der beiden Formen des tauḥīd, die durch ihn in letzter Einheit benannt werden, und zum anderen der Aussagen der Propheten und Heiligen, die von dem einen tauḥīd künden und die Menschen zu ihm rufen. Wer diese Botschaft hört, kann ihr nur noch durch Lobpreisungen Gottes folgen. So wird sie zur Grundlage der Religion und des Islam. Die Lobpreisung Gottes aber ist die einzig entsprechende Antwort des Menschen.

Für uns aber stellt sich die Frage nach dieser Erkenntnis, die es zu erlangen gilt. Damit stellen wir in aller Schärfe die Frage nach dem eigentlichen Wissen im Spielfeld von Erkenntnis und negativer Theologie.

IV. Erkenntnis und negative Theologie

"Die These, daß Gott grundsätzlich verschieden von allen erschaffenen Dingen ist, führt die Muʿtaziliten nicht in einen Agnostizismus, sondern ist ihnen Ausgangspunkt für die wahre Erkenntnis seines Wesens. Nur insofern wird das Wesen Gottes durch Negationen bestimmt, als ihm keine der Schöpfung zukommende Eigenschaft, wie Körperlichkeit, Wandelbarkeit, Endlichkeit zugeschrieben werden darf. Aber die Vernunft erfaßt sein Wesen in positiven Eigenschaften. Gott ist von Ewigkeit her mächtig, wissend, lebendig, sehend und hörend, um nur die gewöhnlich an erster Stelle erörterten Eigenschaften zu nennen, aber nicht durch selbständige Attribute der Macht, des Wissens, Lebens, Gesichts und Gehörs - das würde der ewigen Einzigkeit Gottes Abbruch tun - sondern durch sich selbst. Diese Eigenschaften kommen nur Gott wesentlich zu. Daher sind die gegenteiligen Eigenschaften von ihm ewig ausgeschlossen. Den Ge-

1) Āmolī 233.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000119

schöpfen, den Menschen kommen sie zwar auch wirklich (bi'l-ḥaqīqa) zu, aber nur durch zusätzliche Attribute, die ihr Gegenteil nicht ausschließen, und unvollkommen."[1]

Was Wilferd Madelung für die Muᶜtazila aussagt, darf auch in unserem Zusammenhang für Āmolī übernommen werden. Doch trotz dieses grundsätzlichen Andersseins Gottes kann der Mensch zu einem gewissen Wissen (ᶜilm) gelangen, ein Wissen, das besser ist als Reichtum[2]. Deshalb ist es vielleicht auch nicht jedermann sofort erreichbar, sondern bedarf gründlichen Hineindenkens und Meditierens[3].

Wie schon früher führt Āmolī auch bei dem Wissen (ᶜilm) eine Unterscheidung der äußeren und inneren Seite durch. So rechnet er konsequent hinsichtlich des Gesamtaufbaus des Ǧāmiᶜ al-asrār wa-manbaᶜ al-anwār die Schultheologie (kalām, ilāhīyāt) zur äußeren Seite des Wissens. Der tauḥīd hingegen stellt bei den Propheten und Heiligen die innere Seite des Wissens dar[4]. Sie macht damit zugleich offenbar, daß letztlich jedes Wissen in irgendeiner Weise in Verbindung mit Gott gesehen werden muß[5].

Gott läßt in seiner Barmherzigkeit die Menschen in verschiedener Weise, sei es durch Offenbarung (waḥī), Inspiration (ilhām) oder anderes, an seinem Wissen teilhaben[6]. Ja, er erschafft sogar eine gewisse Veranlagung für dieses Wissen beim Menschen[7], bis er

---

1) Wilferd Madelung, Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen, Berlin 1965 S. 21.

2) Āmolī 57.

3) Āmolī 32 ff.

4) Āmolī 137; dabei bildet der gesamte tauḥīd, also al-ulūhī und al-wuǧūdī, die innere Seite (vgl. Āmolī 133).

5) Āmolī 132, 342 ff.

6) Āmolī 906 ff. Da nur Āmolī 905-908 den ᶜaql al-kullī in diesem Zusammenhang erwähnt, ist eine neuplatonische Interpretation für dieses Werk zu gewagt.

7) Āmolī 1068, 1123.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000120

schließlich selbst als Lehrer des Menschen kraft seiner Offenbarung auftritt[1]. Doch gehört diese tiefe Einsicht zum verborgenen Wissen der Propheten und Heiligen[2].

Dadurch scheint sich der theoretische Konflikt zwischen Erkenntnis und negativer Theologie aufzuheben. Die negative Theologie nämlich verhindert lediglich, daß die Erkenntnis einseitig verabsolutiert und dogmatisiert wird. Jedoch verhindert sie die Erkenntnis als solche nicht. Faszinierend ist es zu sehen, wie Āmolī konstant und dennoch behutsam diesen Weg geht. Nie läßt er sich - wie etwa zahlreiche Mutakallimūn - durch seine Erkenntnisse zu dogmatischen Aussagen verleiten. Andererseits unterläßt er es aber auch nicht, weiterzufragen. Keine klassische Frage der Schultheologie bezüglich der Gotteslehre - so haben wir gesehen - bleibt außer acht. Läßt er auch manche Frage offen, so gelingt es ihm dennoch, die Widersprüche im Glauben angesichts der religiösen Erfahrung schwächer werden zu lassen. Der tauḥīd wird dabei, um an einen Gedankengang der christlichen Theologie zu erinnern, zu einer Art "coincidentia oppositorum", in ihm fallen die Gegensätze zusammen und heben sich letztlich sogar auf.

Überall durchweht der Geist islamischen Glaubens an Gottes Einzigkeit und Allmacht sein Werk. Wer zur inneren Tiefe des Verständnisses gelangt ist, sieht in allem Gott am Werk. Dennoch ist dieses Verständnis nicht vordergründig als plumper Pantheismus zu verstehen. Vielmehr - wir hatten bereits Gelegenheit, darauf hinzuweisen - erfährt dieses Verständnis zahlreiche Modifizierungen und Nuancen. Nur eine Frage haben wir bisher ausgeklammert, und ihr soll nun der letzte Abschnitt über Āmolīs Theologie gewidmet werden: Es ist die Frage nach dem Bösen.

---

1) Āmolī 1107 ff.
2) Āmolī 1266 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000121

V. Das Problem des Bösen

Die Frage nach dem Verhältnis von Gottes Allmacht und menschlicher Freiheit ist im Islam vor allem im Hinblick auf die Möglichkeit der Sünde vielfach diskutiert worden[1]. Immer wieder mußten Wahlentscheidungen zugunsten einer uneingeschränkten göttlichen Allmacht gegen die menschliche Freiheit oder umgekehrt getroffen werden. Wie von selbst stellt sich die Frage radikal in einem Denken, das in allem Gott am Werk sieht, auch wenn Āmolī sich offen gegen pantheistische Fehldeutungen ausspricht[2]. Die Frage bleibt dennoch bestehen und erwartet eine ausreichende Antwort.

Ausführlich nimmt Āmolī sich dieser Frage an[3]. Dabei steht für ihn aufgrund des tauḥīd al-wuǧūdī fest, daß allem in einem bestimmten Sinne gewisse göttliche Prädikate zukommen. So ernst ist diese Aussage gemeint, daß selbst der Teufel davon nicht ausgenommen wird[4]. Trotz alledem sieht Āmolī sehr klar, daß man zwischen dem Tun (fiʿl) Gottes und dem eines anderen unterscheiden muß. Ja, wer diese Unterscheidung nicht macht, so erklärt der Sayyid, ist des Teufels[5].

Diese Unterscheidung aber bewahrt uns zwar vor der naiven Allmachtsvorstellung des plumpen Pantheismus, löst aber noch nicht das Problem. Hierfür deutet Āmolī eine Lösung nur an (išāra). Er betrachtet dabei die verschiedenen Stufen (marātib) guten und wohlgefälligen Handelns. Zwar begnügt er sich weitgehend mit Andeutungen, doch läßt sich der Gedankengang bereits gut

---

1) Vgl. Louis Gardet, "Allāh", in EI² I S. 406-417; W.Montgomery Watt, Free Will and Predestination in Early Islam, London 1948.

2) Āmolī 376 f.

3) Āmolī 275-298.

4) Āmolī 257 f.

5) Āmolī 289.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000122

erkennen[1].

In dem Maße, wie das gute Handeln vollkommen wird, offenbart sich Gottes Handeln. Somit kann man auch das Böse näher fassen, ist es doch Mangel an Gutem. Deshalb muß auch zwischen Gottes Handeln und dem eines anderen unterschieden werden. Soweit dieser andere aber dann zur Realisierung des Guten beiträgt, ermöglicht er in immer größerem Maße das unmittelbare Handeln Gottes. Die scholastische christliche Theologie würde in diesem Zusammenhang wohl von einer analogia entis ratione boni sprechen.

Āmolī entgeht dadurch sowohl der schwierigen Fragestellung des Kalām hinsichtlich der Freiheit des Menschen beim Handeln als auch der Problematik, die eine pantheistische Lösung mit sich bringt. Wieder einmal erscheint er als der geniale Gratwandler, der sich kühn zwischen den denkbaren Häresien hin und her bewegt, ohne einer davon zu verfallen. Engel, Menschen, Ǧinn und letztlich auch der Teufel können handeln. Gott wirkt dabei nur das Gute ihres Handelns, weshalb die Handlung selbst einen anderen als Gott allein zum agens hat.

Mit der Frage nach der menschlichen Freiheit des Handelns haben wir die letzte klassische Frage der islamischen Dogmatik behandelt. Wie bei den früheren Erörterungen frappiert auch hier Āmolīs behutsame Kühnheit, die ihn vor dogmatisierenden Äußerungen bewahrt. So haben wir nahezu den gesamten Bereich der dogmatischen Fragen abgeschritten, die das Werk Ǧāmiʿ al-asrār wamanbaʿ al-anwār behandelt. Die Theologie, die sich darin erkennen läßt, ist abgewogen und zugleich tief erfahren. Es ist darüber hinaus ein Werk eines schiʿitischen Ṣūfīs. Deshalb soll der bisher zurückgelegte Weg noch einmal abschließend gesichtet und in einer Art Zusammenfassung Punkte zusammengetragen werden, die künftige Fragen nach schiʿitischen Elementen leiten können.

---

1) Āmolī 298.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000123

G. Zusammenfassung

Die Beschäftigung mit der Theologie des schiᶜitischen Ṣūfī Sayyid Ḥaidar Āmolī[1] führte zu einigen bemerkenswerten Ergebnissen. Es zeigte sich zunächst, daß selbst die Theologie der Imāmīya in einer von Henry Corbin als Einheit gefaßten Periode[2] keineswegs einheitlich war. Zwei große Strömungen nämlich lassen sich in dieser Periode benennen. Zum einen beeindruckt die Aufnahme vorwiegend muᶜtazilitischer Gedankengänge in die Theologie der Imāmīya, wie sie vor allem bei Muṭahhar al-Ḥillī gelungen ist. Zum andern aber zeichnet sich die starke Rezeption von Ibn ᶜArabī ab, die vor allem ṣūfische Kreise sich zunutze machen. Einer ihrer profiliertesten Vertreter wird von nun an Sayyid Ḥaidar Āmolī sein.

Die Parallelität dieser beiden Grundausrichtungen der imāmitischen Theologie läßt im 14. nachchristlichen Jahrhundert noch keineswegs erahnen, daß die Richtung des Muṭahhar al-Ḥillī in der Safawidenzeit den Sieg davontragen soll. Wie zufällig dieser Sieg allerdings war, hat Erika Glassen hinreichend nachgewiesen[3]. Dennoch veranlaßte er europäische Gelehrte weitgehend dazu, in ihm das Wesen imāmitischer Theologie zu sehen. So wurde bisher

---

1) Vgl. oben S. 6 und Nūrallāh Šūštarī, Maǧālis al-mu'minīn, 2. Bd. Tihrān 1376 S. 51 ff.

Die inhaltliche Ähnlichkeit mit zahlreichen kommentierenden Zitaten möchte vielleicht manchen Leser dazu verleiten, Sayyid Ḥaidar Āmolī mit dem Theologen Āmulī gleichzusetzen, aus dessen Werk vielfach zitiert wird bei Hâji Mullâ Hâdî Sabzawârî (1797/8-1878), Sharh-i Ghurar al-Fara'id or Sharh-i Manzumah, Part One: Metaphysics, hrsg. von Mehdi Mohaghegh und Toshihiko Izutsu, Teheran 1969. In einem Brief vom 14. Juni 1971 an Professor Dr. Hans Robert Roemer ließ dazu Dr. Mehdi Mohaghegh auf Anfrage mitteilen, daß es sich bei dem von ihm zitierten Autor um Muḥammad Taqī Āmolī handelt, "der noch heute in Tehran lebt. Āmolīs Kommentar ist in zweiter Auflage in Tehran, 1377 h. q., unter dem Titel Taᶜlīqa bar Sharḥ-i Manẓūmah erschienen."

2) Corbin S. 7; vgl. oben S. 34 f.

3) Vgl. oben S. 3 f. u. S. 44.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000124

noch zu wenig auf die Vielfalt imāmitischer Theologien hingewiesen, wie sie im Laufe der Geschichte für uns greifbar werden. Dabei verstärkt sich immer mehr der Eindruck, daß die Schiᶜa, letztlich wohl auch aufgrund ihrer politischen Stellung im Verhältnis zur Sunna, all denen auch ideelles Asyl und sogar Heimatrecht gewährte, die von der sunnitischen Inquisition bedroht wurden. So wurde nach dem endgültigen Sieg der ašᶜaritischen Theologie in der Sunna das muᶜtazilitische Gedankengut in der Schiᶜa weitergepflegt. In ähnlicher Weise fanden die Anhänger von Ibn ᶜArabī in der Schiᶜa Zuflucht. Es konnte deshalb nicht ausbleiben, daß das Bekenntnis zu ᶜAlī und dessen Verehrung in den Wirren des 14. Jahrhunderts allzu leicht mit lokalen Formen von Volksfrömmigkeit sowie gewissen ṣūfischen Theorien und Praktiken zu einer polymorphen Einheit verschmolzen.

Noch lange wird es Aufgabe der Forschung sein, die einzelnen Komponenten dieser polymorphen Einheit, die wir gewöhnlich als Schiᶜa bezeichnen, präzise zu definieren und einzeln in ihrer Entwicklung zu verfolgen. Solches Bemühen wird auch dadurch erschwert, daß die Autoren selbst in dieser Zeit keine entsprechende Unterscheidung vorgenommen haben. So verficht etwa Sayyid Ḥaidar Āmolī die fundamentale Einheit von Ṣūfik und wahrer Schiᶜa, welche für ihn die Imāmīya ist. Der historische Befund aber zeigt, daß Schiᶜa, geschweige denn nur Imāmīya, und Ṣūfik keineswegs identisch sind. Ihre Einheit entspricht allein dem inneren Erleben unseres Sayyid. Dies bedeutet zugleich: Seine Theologie trägt ebensosehr ṣūfische wie schiᶜitische Züge.

Einen typisch ṣūfischen Zug glauben wir in der meditativen Methode des kašf zu erkennen. Behutsam durchschreitet Āmolī den ganzen Bereich der Theologie, die ihm zufolge um das notwendige Sein und die ganze Fülle des Kontingenten weiß[1]. Bei allem aber bedenkt er mit der äußeren Seite (aẓ-ẓāhir) zugleich die innere Seite (al-bāṭin), die sich dem unkundigen Betrachter entzieht.

---

1) Āmolī 1094.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000125

Doch nur wer zu ihr vorgestoßen ist, vermag die tiefe, innere Wahrheit der Religion (al-ḥaqīqa) zu erfassen. Er gelangt zu einem Wissen, das betroffen macht und erahnen läßt, aber nicht be-greift. Es enthüllt (kašf), aber entzieht sich dem Zugriff. Deshalb versagt sich Āmolī, konsequent nach der Methode des kašf, dogmatisch exklusive Aussagen. Kein Satz steht so da, daß er isoliert gesehen und verabsolutiert werden dürfte.

In diesem Rahmen des kašf vollzieht sich die Theologie. Alles geht auf eine letzte, unfaßbare Einheit, den tauḥīd zurück. Dieser stellt das charakteristische Bekenntnis des Muslim in der šahāda dar und schließt jede Form des Polytheismus (širk) aus. So ist er als tauḥīd al-ulūhī das bedingungslose Bekenntnis zum kompromißlosen Monotheismus.

Wer hingegen die Einheit des Seins, den tauḥīd al-wuǧūdī, betrachtet, schaut die innere Seite des tauḥīd. Er erfaßt die Kontingenz des Seins in dessen Verhältnis zu Gott als dem absoluten Sein[1]. Doch bewahrt der kašf unseren Sayyid vor jedem plumpen Pantheismus. Vielmehr sind die Gedanken ausgewogen und erinnern in manchem an die sehr ausgeglichenen Gedankengänge etwa eines Thomas von Aquin im christlichen Mittelalter. Zweifellos ist es hier Āmolī gelungen, b e w u ß t nicht systematisierend, Gedankengänge aufzuzeichnen, die bislang in ihrer Genialität für eine spezifische Sonderleistung der christlichen Scholastik gehalten wurden. Daß manche Äußerung nicht im System durchgedacht zu werden und ihr eventueller Widerspruch mit anderen Aussagen wie etwa dem Verhältnis von göttlicher Allmacht und menschlicher Freiheit keine gedankliche Lösung zu finden braucht, verdankt Āmolī der Methode des kašf. Dabei ist auffallend, daß gewisse Widerspruchspaare dank dieser Methode wie von selbst an Schärfe verlieren und gleichsam im Wissen um eine größere Einheit nebeneinander belassen werden können.

---

1) Vgl. oben S. 87 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000126

Mit aller Deutlichkeit bekennt sich Sayyid Ḥaidar Āmolī zur Handlungsfreiheit der Geschöpfe. Hierher gehört das Problem des Bösen, hier hat die Frage nach der göttlichen Allmacht ihren Ort. Dem exklusiven Dogma von Gottes uneingeschränkter Allmacht, wie es in der Ašʿarīya vertreten wird, setzt er die Mitwirkung der Geschöpfe am Handeln entgegen, ohne Gottes Allmacht letztlich aufzugeben. Nicht plump okkasionalistisch ist dieses göttliche Wirken aufzufassen; es muß vielmehr von der inneren Seite her als letztes Seinsprinzip gefaßt werden.

Damit mag der Autor Gedanken andeuten, die im Urteil des orthodoxen Kalām der Sunna zumindest suspekt, wenn nicht häretisch, erscheinen. Häresien aber, wie sie Sabatino Moscati hinsichtlich Metempsychose und Emanation bei der Schiʿa für charakteristisch hält[1], lassen sich bei Sayyid Ḥaidar Āmolī nicht nachweisen. Ja, sein Werk zeigt sogar, daß er solche Abirrungen, vor allem den Pantheismus, wohl kannte, aber bewußt dagegen Stellung bezog.

Unsere Untersuchungen zeigen eindeutig, daß solche negativen Pauschalurteile über die Schiʿa dem Befund einzelner Texte nicht standhalten und deshalb als Pauschalurteile auch nicht mehr beibehalten werden dürfen. Positiv scheint sich als schiʿitisches Moment ein gewisses Bekenntnis zur menschlichen Handlungsfreiheit werten zu lassen. Hinzu kommt eine für die Sunna ungewöhnliche Freiheit in der Wahl der theologischen Methode. Ob der einzelne Theologe den kašf oder ein philosophisches System wählt, ist in sein Belieben gestellt. In dieser Freiheit scheint etwas von der eschatologischen Offenheit sichtbar zu werden, wie sie durch den Glauben an die Imame möglich ist[2].

Fassen wir diese grundsätzlichen Unterschiede zur Sunna zusammen, so erkennen wir anhand von Sayyid Ḥaidar Āmolīs Werk vor allem zwei Momente: das Bekenntnis zur menschlichen Handlungsfreiheit

---

1) Vgl. oben S. 32 Anm. 1.

2) Vgl. oben S. 33 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000127

oder umgekehrt den G l a u b e n a n G o t t e s G e - r e c h t i g k e i t und den G l a u b e n a n d i e I m a m e. Mit diesen Unterscheidungsmerkmalen entsprechen wir auch dem, was Schiʿiten ihre Kinder lehren[1].

1) Vgl. oben S. 28 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000128

H. Literaturverzeichnis

Abel, Armand: "Le Chapitre sur l'Imâmat dans le Tamhîd d'al-Bâqillânî", in Le Shîᶜisme Imâmite S. 55-67.

Abd El-Jalil, Jean-Mohammed: Aspects intérieurs de l'Islam, Paris 1949.

-: "Autour de la Sincérité d'al-Ġazzālī", in Mélanges Louis Massignon, 1. Bd., Damas 1956 S. 57-72.

-: Histoire de la Littérature Arabe, Paris 1943.

Abū Rīdah, Muḥammad ᶜAbd al-Hādī: Al-Ghazālī und seine Widerlegung der griechischen Philosophie (Tahāfut al-Falāsifah), Madrid 1952.

Afnan, Soheil M.: Philosophical Terminology in Arabic and Persian, Leiden 1964.

Allard, Michel: Le Problème des Attributs divins dans la Doctrine d'al-Aš^carī et de ses premiers grands Disciples, Beyrouth 1965 (Recherches publiées sous la Direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, Tome XXVIII).

Āmolī, Sayyid Ḥaidar: Ǧāmiᶜ al-asrār wa-manbaᶜ al-anwār s. Corbin, Henry und Osman Yahia: Sayyed Haydar Amoli, La Philosophie Shi'ite.

-: Risālat naqd an-nuqūd fī maᶜrifat al-wuǧūd s. Corbin, Henry und Osman Yahia: Sayyed Haydar Amoli, La Philosophie Shi'ite.

Anawati, Georges C. und Louis Gardet: Introduction à la Théologie musulmane, Paris 1948.

- und Louis Gardet: Mystique musulmane, Paris 1961.

Andrae, Tor: Islamische Mystiker, Stuttgart 1960.

-: Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde, Stockholm 1918.

-: Der Ursprung des Islams und das Christentum, Uppsala 1928.

Antes, Peter: "Der eine allmächtige Gott und das Böse, dargestellt an der frühen Aš^carīya des Islam", Referat beim XII. Internationalen Kongreß der IAHR im August 1970 in Stockholm (ungedruckt).

-: Prophetenwunder in der Aš^carīya bis al-Ġazālī (Algazel), Freiburg 1970 (IU, Bd. 2).

Arberry, Arthur John: Revelation and Reason in Islam, London/New York 1957.

-: "Sufism", in Handbuch der Orientalistik, 8. Bd. 2. Abschn., Leiden/Köln 1961 S. 449-475.

-: Sufism, an Account of the Mystics of Islam, London 1951.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000129

Arnaldez, Roger: "Controverses théologiques chez b. Hazm de Cordoue et Ghazali", in Mardis de Dar-al-Salam 1(1956) S. 238-248.

-: "Falāsifa", in EI^2 II S. 764-767.

-: "Falsafa", in EI^2 II S. 769-775.

-: Grammaire et Théologie chez Ibn Ḥazm de Cordoue. Essai sur la Structure et les Conditions de la Pensée musulmane, Paris 1956.

-: Hallâj ou la Religion de la Croix, Paris 1964.

al-Aš^{c}arī: Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam (Kitāb Maqālāt al-islāmīyīn wa-ḫtilāf al-muṣallīn), hrsg. von Hellmut Ritter, Wiesbaden ^{2}1963 (Bibliotheca Islamica, Bd. 1).

-: Kitāb aḥwāl al-qiyāma, Muhammedanische Eschatologie nach der Leipziger und Dresdner Handschrift, hrsg. und übers. von M. Wolff, Leipzig 1872.

-: Kitāb al-luma^c fī r-radd ^{c}alā ahl az-zaiġ wal-bida^c s. McCarthy, Richard.

-: Risāla istiḥsān al-ḫauḍ fī ^{c}ilm al-Kalām s. McCarthy, Richard.

Ateş, Ahmed: "Ibn al-^{c}Arabī", in EI^2 III S. 707-711.

Aubin, E.: "Le Chiisme et la Nationalité persane", in Revue du Monde Musulman 4(1908) S. 457-490.

Aubin, Jean: "Etudes Safavides. I. Šāh Ismā^{c}īl et les Notables de l'Iraq persan", in JESHO 2(1959) S. 37-81.

-: Matériaux de la Biographie de Shâh Ni'matullah Walî Kermânî. Textes persans publiés avec une Introduction. Teheran/Paris 1956 (Bibliothèque Iranienne, Bd. 7).

-: "La Politique religieuse des Ṣafavides", in Le Shî^{c}isme Imâmite S. 235-243.

Azar, Raymond: Der Begriff der Substanz in der frühen christlich-arabischen und islamischen Gotteslehre, phil. Diss., Bonn 1967.

Babinger, Franz: "Der Islam in Kleinasien. Neue Wege der Islamforschung", in ZDMG 76(1922) S. 126-152.

-: "Schejch Bedr ed-dīn, der Sohn des Richters von Simāw; ein Beitrag zur Geschichte des Sektenwesens im altosmanischen Reich", in Der Islam 11(1921) S. 1-106.

Badsha Husain, A. F.: "An English Shiah Koran Commentary", in MW 19(1929) S. 31-40.

-: "Shiah Islam", in MW 31(1941) S. 185-192.

al-Baġdādī, Abū Manṣūr ^{c}Abd al-Qāhir b. Ṭāhir: Kitāb al-farq baina l-firaq, Kairo 1328/1910.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000130

-: Moslem Schisms and Sects, 1st Part transl. by K. C. Seelye, New York 1920, 2nd Part transl. by A. S. Halkin, Tel-Aviv 1935.

-: Kitāb Uṣūl ad-dīn, Istanbul 1928.

Bagley, F. R. C.: "The Azhar and Shī'ism", in MW 50(1960) S. 122-129.

Bannerth, Ernst: "Le Rôle de la Mystique chez les Musulmans", in Islam, Civilisation et Religion, Paris 1965 (Recherches et Débats, cahier Nr. 51) S. 144-171.

al-Bāqillānī: Kitāb at-Tamhīd, hrsg. von Richard McCarthy, Beyrouth 1957.

Bausani, Alessandro: "Ḥurūfiyya", in EI² III S. 600 f.

-: "Religion under the Mongols", in The Cambridge History of Iran, Bd. 5, Cambridge 1968 S. 538-549.

-: "Religion in the Saljuq Period", in The Cambridge History of Iran, Bd. 5, Cambridge 1968 S. 283-302.

Becker, C. H.: Islamstudien, 2 Bde., Leipzig 1924-32 (Nachdruck Hildesheim 1967).

-: "Christliche Polemik und islamische Dogmenentwicklung", in Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete 26(1912) S. 175-195.

Behler, Ernst: Die Ewigkeit der Welt. Problemgeschichtliche Untersuchungen zu den Kontroversen um Weltanfang und Weltunendlichkeit im Mittelalter. - Erster Teil: Die Problemstellung in der arabischen und jüdischen Philosophie des Mittelalters, München/Paderborn/Wien 1965.

Beljaev, Jevgenij Aleksandrovič: Araby, Islam i arabskij Chalifat v ranee srednevekov'e, Moskva ²1966.

-: Musul'manskoe Sektanstvo, Moskva 1957.

Bell, Richard A.: Introduction to the Qur'ān, Edinburgh 1953.

Bergh, Simon van den: Averroes' Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence), 2 Bde., Oxford 1954.

-: "The 'love of God' in Ghazali's Vivification of Theology", in Journal of Semitic Studies 1(1956) S. 305-321.

Bina-Motlagh, Mahmud: Scheich Safi von Ardabil, phil. Diss., Göttingen 1969.

Binder, L.: "Al-Ghazālī's Theory of Islamic Government", in MW 45(1955) S. 229-241.

Birge, John Kingsley: The Bektashi Order of Dervishes, London 1965.

Blochet, E.: "La Conquête des Etats nestoriens de l'Asie Centrale par les Shiïtes. Les Influences chrétienne et bouddhique dans le Dogme islamique", in Revue de l'Orient chrétien 25(1925-26) S. 3-131.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000131

-: "Etudes sur l'Esotérisme musulman", in Muséon N.S. 7(1906) S. 189-212.297-324, 8(1907) S. 318-342, 9(1908) S. 85-102. 255-276, 10(1909) S. 5-38.175-205.295-330.

-: "Etudes sur le Gnosticisme musulman", in RSO 2(1908/9) S. 717-756, 3(1910) S. 177-203, 4(1911/12) S. 47-79.267-300, 6(1914/15) S. 5-67.

-: Le Messianisme dans l'Hétérodoxie musulmane, Paris 1903.

Boer, Tjitze J. de: Geschichte der Philosophie im Islam, Straßburg 1901.

Bouman, J.: Le Conflit autour du Coran et la Solution d'al-Bāqillānī, Amsterdam 1959.

Bousquet, Georges Henri: Le Droit musulman, Paris 1963.

-: Iḥyā' ʿOloum ed-Dīn ou Vivification des Sciences de la Foi, Paris 1955.

Boyle, John Andrew: "Dynastic and Political History of the Īl-Khāns", in The Cambridge History of Iran, Bd. 5, Cambridge 1968 S. 303-421.

Brentjes, Helga: Die Imamatslehren im Islam nach der Darstellung des Aschʿarī, Leipzig 1964 (Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, philolog.-historische Klasse, Bd. 54 Heft 5).

Brockelmann, Carl: Geschichte der arabischen Literatur, zweite, den Supplementbänden angepaßte Auflage und Supplementbände I-III, Leiden 1937-49.

Browne, Edward G.: A Literary History of Persia, 4 Bde., Cambridge 1957-69.

Brunschvig, Robert: "Muʿtazilisme et Aš̌ʿarisme à Baġdād", in Arabica 9(1962) S. 345-356.

-: "Les uṣûl al-fiqh imâmites à leur Stade ancien (X^e et XIe siècles)", in Le Shîʿisme Imâmite S. 201-212.

Burckhardt, Titus: Introduction aux Doctrines ésotériques de l'Islam, Alger/Lyon 1955.

Cahen, Claude: "Une Chronique chiite du Temps des Croisades", in CRAIBL 1935 S. 258-269.

-: "Le Problème du Shîʿisme dans l'Asie Mineure turque pré-ottomane", in Le Shîʿisme Imâmite S. 115-129.

Carra de Vaux, Baron: "Barzakh", in EI^2 I S. 1071 f.

-: Les Penseurs de l'Islam, 5 Bde., Paris 1921-26.

Caspar, Robert: "L'Islam et la Sécularisation", in Secretariatus pro Non-Christianis, Bulletin 15(5ème année/3; déc. 1970) S. 150-160.

Cerulli, Enrico: "Le Théâtre persan", in Le Shîʿisme Imâmite S. 281-293.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000132

Charles, Raymond: L'Evolution de l'Islam, Paris 1960.

Corbin, Henry: "Le Combat spirituel du Shîᶜisme", in Eranos-Jahrbuch XXX (1961) S. 69-125.

-: "L'Ecole shaykhie en Théologie Shi'ite", in L'Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses 1960/61.

- (Hrsg.): En Islam iranien: Aspects spirituels et philosophiques, 4 Bde., Paris 1971 (im Druck).

-: "Une grande Figure du Shîᶜisme iranien Mīr Dāmād", in Orientalia Romana 1(1958) S. 23-49.

-: Histoire de la Philosophie islamique I, Paris 1964 (Collection Idées 38).

-: L'Imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn ᶜArabî, Paris 1958.

-: "L'Imâm caché et la Rénovation de l'Homme en Théologie shî'ite", in Eranos-Jahrbuch XXVIII (1959) S. 47-108.

-: "Imâmologie et Philosophie", in Le Shîᶜisme Imâmite S. 143-172.

-: "Sur la Notion de 'walayat' en Islam shiᶜite", in Normes et Valeurs dans l'Islam contemporain, hrsg. von Jean-Paul Charnay, Paris 1966 S. 38-47.

-: "Philosophie prophétique et métaphysique de l'Etre en Islam shîᶜite", in Le Langage. Actes du XIIIᵉ Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française, Genève, 2-6 août 1966, par la Société romande de Philosophie, Bd. 1 (Section 1), Neuchâtel 1966 S. 24-30.

-: "De la Philosophie prophétique en Islam shîᶜite", in Eranos-Jahrbuch XXXI (1962) S. 49-116.

- und Osman Yahia: Sayyed Haydar Amoli, La Philosophie shi'ite, Teheran/Paris 1969 (Bibliothèque Iranienne, Bd. 16).

-: "Sayyed Haydar Amolî, Théologien shîᶜite du Soufisme", in Mélanges d'Orientalisme offerts à Henri Massé, Téhéran 1963 S. 72-101.

-: "De la Situation philosophique du Shîᶜisme", in Islamic Studies 2(1963) S. 75-94.

-: Terre céleste et Corps de Résurrection de l'Iran Mazdéen à l'Iran Shî'ite, Paris 1960.

CRAIBL = Comptes rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

Danisman-Tuğ, Nafiz: "Pourquoi l'Ash'arisme combat-il l'Esotérisme et l'Idée de la Transfusion spirituelle?", in Ilâhiyat Fak. dergisi 6(1957) S. 153-156.

Davis, G. W.: "Sufism: From its Origins to al-Ghazzali", in MW 38(1948) S. 241-256.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000133

Dawwānī, Ǧalāl ad-Dīn: Aḫlāq-i Ǧalālī (Lawāmiᶜ al-ašrāq fī makārim al-aḫlāq), Lucknow 1318/1900.

Dodge, Bayard: "Al-Ismāᶜīliyyah and the Origin of the Fātimids", in MW 49(1959) S. 296-298.

Donaldson, Dwight M.: "The Shiah Doctrine of the Imamate", in MW 21(1931) S. 14-23.

-: The Shi'ite Religion. A History of Islam in Persia and Irak, London 1933.

Eberhard, Elke: Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften, Freiburg 1970 (IU, Bd. 3).

EI[1] = Enzyklopädie des Islam. 1. Auflage, Leiden/Leipzig 1913 ff.

EI[2] = The Encyclopaedia of Islam. New Edition, Bd. 1- , Leiden/London 1960- .

Eliash, Joseph: "The Ithnā ᶜasharī-Shīᶜī Juristic Theory of Political and Legal Authority", in SI 29(1969) S. 17-30.

-: "The Šīᶜite Qur'ān. A Reconsideration of Goldziher's Interpretation", in Arabica 16(1969) S. 14-24.

Elder, E.: A Commentary on the Creed of Islam, New York 1950.

Elder, John: "Family Life in Shi'ah Islam", in MW 18(1928) S. 250-255.

Eugénien, Fr.: "Les Chiites d'aujourd'hui", in Anthropos 2(1907) S. 406-421.

Ess, Josef van: Die Erkenntnislehre des ᶜAḍudaddīn al-Īcī. Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawāqif, Wiesbaden 1966.

-: Die Gedankenwelt des Ḥārit al-Muḥāsibī, Bonn 1961.

Fahd, Toufic: "Ǧaᶜfar aṣ-Ṣâdiq et la Tradition scientifique arabe", in Le Shîᶜisme Imâmite S. 131-141.

-: La Divination arabe. Etudes religieuses, sociologiques et folkloriques sur le Milieu natif de l'Islam, Leiden 1966.

Fakhry, Majid: Islamic Occasionalism and its Critique by Averroës and Aquinas, London 1958.

-: "Some Paradoxical Implications of the Muᶜtazilite View of Free Will", in MW 43(1953) S. 95-109.

Falaturi, Abdoldjavad: "Die Zwölfer-Schia aus der Sicht eines Schiiten: Probleme ihrer Untersuchung", in Festschrift Werner Caskel, hrsg. von Erwin Gräf, Leiden 1968 S. 62-95.

Faruki, Kemal: "Tawḥīd and the Doctrine of ᶜIṣmah", in Islamic Studies 4(1965) S. 31-43.

Frank, Carl: "Über den schiitischen Mudschtahid", in Islamica II (Leipzig 1926) S. 171-192.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000134

Frank, B.M.: "The Structure of Created Causality according to al-Aš^carî", in SI 25(1966) S. 13-75.

Friedlaender, Israel: "^cAbdallāh b. Sabā, der Begründer der Šī^ca und sein jüdischer Ursprung", in Zeitschrift für Assyriologie 23/24(1909/10).

-: "The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Ḥazm", in JAOS 28(1907) S. 1-80, 29(1909) S. 1-183.

Frye, Richard Nelson: "Astarābādh", in EI^2 I S. 720.

-: "Bāwand", in EI^2 I S. 1110.

-: "Islam in Iran", in MW 46(1956) S. 5-12.

Fueck, Johann: "Die Religionen des sunnitischen Islams", in Handbuch der Orientalistik, 1. Abtl., 8. Bd., Leiden/Köln 1961 S. 405-448.

-: "Die Rolle des Traditionalismus im Islam", in ZDMG 93(1939) S. 1-32.

Fyzee, Asaf A. A.: A Shi^cite Creed. A Translation of Risālatu 'l-I^ctiqādati 'l-Imāmiyya of Muḥammad b. ^cAlī Ibn Bābawayhi al-Qummī known as Shaykh Ṣadūq, London/New York u.a. 1942 (Islamic Research Association Series, Nr. 9).

Gabrieli, Francesco: Geschichte der Araber, Stuttgart 1963 (Urban-Bücher, Bd. 73).

-: "Imâmisme et Littérature sous les Bûyides", in Le Shî^cisme Imâmite S. 105-113.

Gairdner, W. H. T.: "The Way of a Mohammedan Mystic", in MW 2(1912) S. 171-181.245-257.

Gardener, W. R. W.: "Al-Ghazali as Sufi", in MW 7(1917) S. 131-143.

Gardet, Louis: "Allāh", in EI^2 I S. 406-417.

-: Dieu et la Destinée de l'Homme, Paris 1967.

-: Expériences mystiques en Terres non chrétiennes, Paris 1953.

- und Louis Massignon: "al-Ḥallādj", in EI^2 III S. 99-104.

- und Louis Massignon: "Ḥulūl", in EI^2 III S. 570 f.

- und Georges C. Anawati: Introduction à la Théologie musulmane, Paris 1948.

-: Der Islam, Aschaffenburg 1961 (Der Christ in der Welt, 17. Reihe: Die nichtchristlichen Religionen, Bd. 4).

-: L'Islam. Religion et Communauté, Paris 1970 (Collection Foi Vivante, Bd. 127).

- und Georges C. Anawati: Mystique musulmane, Paris 1961.

-: "Quelques Reflexions sur la Place du ^cIlm al-kalām dans les 'Sciences religieuses' musulmanes", in Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb, hrsg. von George Makdisi, Leiden 1965 S. 258-269.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000135

al-Ġazālī: Iḥyā' ᶜulūm ad-dīn, 4 Bde., Kairo 1358/1939.

-: Al-Munqiḏ min aḍ-ḍalāl (Erreur et Délivrance), hrsg. von Farid Jabre, Beyrouth 1959.

-: Tahāfut al-falāsifa, hrsg. von Sulaimān Dunyā, Kairo o.J.

-: Tahafut al-Falasifah (Incoherence of the Philosophers), engl. Übers. von Sabih Ahmad Kamali, Lahore 1958.

-: The Revival of Religious Sciences, A Translation of the Arabic Text Ihyā' ᶜulūm al-Dīn by Dr. Bankey Behari, Vrindaban 1964.

Gibb, Hamilton A. R. und J. M. Landau: Arabische Literaturgeschichte, Zürich/Stuttgart 1968.

-: "The Argument from Design. A Muᶜtazilite Treatise attributed to al-Jāḥiẓ", in Ignaz Goldziher Memorial, Bd. 1, Budapest 1948 S. 150-162.

-: "The Caliphate and the Arab States", in A History of the Crusades, hrsg. von Kenneth M. Setton, 1.Bd., Philadelphia 1955 S. 81-98.

- und J. H. Kramers (Hrsg.): Shorter Encyclopaedia of Islam, Leiden/London 1961 (photom. Reprint).

Glassen, Erika: Die frühen Safawiden nach Qāżī Aḥmad Qumī, Freiburg 1970 (IU, Bd. 5).

-: "Schah Ismāᶜīl I. und die Theologen seiner Zeit", in Der Islam (ungedruckt).

Goldziher, Ignaz: "Beiträge zur Literaturgeschichte der Schiᶜa und der sunnitischen Polemik", in Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse Bd. 78, Wien 1874 S. 439-524.

-: "Le Dénombrement des Sectes musulmanes", in Revue de l'Histoire des Religions 26(1892) S. 129-137.

-: "Hellenistischer Einfluß auf muᶜtazilitische Chalifats-Theorien", in Der Islam 6(1916) S. 173-177.

-: "Das Prinzip der taḳijja im Islam", in ZDMG 60(1906) S. 213-226.

-: Die Richtungen der islamischen Koranauslegung. An der Universität Upsala gehaltene Olaus-Petri-Vorlesungen, Leiden 1970 (2. photomech. Nachdruck der Erstausgabe 1920).

-: Die Streitschrift des Ġazālī gegen die Bāṭinijja-Sekte, Leiden 1916.

-: Muhammedanische Studien, Halle 1888.

-: Vorlesungen über den Islam, Heidelberg 1910.

-: Die Ẓâhiriten. Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte. Beitrag zur Geschichte der muhammedanischen Theologie, Leipzig 1884.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000136

Golschani, Abdolkarim: Bildungs- und Erziehungswesen Persiens im 16. und 17. Jahrhundert, Hamburg 1969 (Hamburger Philologische Studien, Nr. 7).

Graf, Georg: Geschichte der christlichen arabischen Literatur (GCAL), 4 Bde., Rom 1944-1953.

Gramlich, Richard: Die schiitischen Derwischorden Persiens. Erster Teil: Die Affiliationen. Wiesbaden 1965 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. Im Auftrage der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft hrsg. von Herbert Franke, Bd. 36/1).

-: "Pol und Scheich im heutigen Derwischtum der Schia", in Le Shîᶜisme Imâmite S. 175-182.

Grunebaum, Gustav E. von: Der Islam in seiner klassischen Epoche (622-1258), Zürich/Stuttgart 1966.

-: Der Islam im Mittelalter, Zürich/Stuttgart 1963.

-: Theology and Law in Islam, Wiesbaden 1971.

Guénon, René: "L'Esotérisme islamique", in L'Islam et l'Occident 1947 S. 153-159.

Guillaume, Alfred: Islam, Harmondsworth 1956.

Haarbruecker, Theodor: Abu-'l-Fathᶜ Muhammad asch-Schahrastâni's Religionsparteien und Philosophenschulen, 2 Theile, Halle 1850-51.

Hamidullah, Muhammad: "Les Liens entre la Religion et le Droit en Islam", in Islam, Civilisation et Religion, Paris 1965 (Recherches et Débats, Cahier Nr. 51) S. 33-45.

Hans, J.: Dynamik und Dogma im Islam. Zeitgemäße Randglossen zur Rechts-, Staats- und Sozialordnung, Leiden ²1960.

Harouni, G. F.: "The Dialogue between al-Ghazālī and the Philosophers on the Origin of the World", in MW 48(1958) S. 183-191.308-314.

Hartmann, Richard: "Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Ṣûfîtums", in Der Islam 16(1916) S. 31-70.

-: "Zur islamischen Mystik", in OLZ 28(1925) Sp. 201-206.

-: Die Religion des Islam. Eine Einführung, Berlin 1944.

Hasluck, F. W.: "Heterodox Tribes of Asia Minor", in Journal of the Royal Anthropological Institut 51(1921) S. 310-342.

Hassan, Hassan Ibrahim: "Aspects of Shī'ah History", in MW 47 (1957) S. 271-282.

Hassan ul-Ameene (Hrsg.): Islamic Shiᶜite Encyclopaedia, 2 Bde., Beirut 1968-70.

Hawkins, D. J. B.: Causality and Implication, London 1937.

Hayes, Herbert E. E.: "The Real Tendency of Mysticism", in MW 4(1914) S. 157-164.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000137

Hell, Josef: Die Religion des Islam I. Von Mohammed bis Ghazâlî, Jena 1915 (Religiöse Stimmen der Völker, hrsg. von W. Otto).

al-Ḥillî, Ḥasan b. Yûsuf B. ʿAlî Ibnu 'l-Muṭahhar: Al-Bâbu 'l-Ḥâdî ʿashar. A Treatise on the Principles of Shîʿite Theology with Commentary by Miqdâd i-Fâḍil al-Ḥillî. Translated from the Arabic byWilliam McElwee Miller, London 1928.

Hinz, Walther: "Zur Frage der Denkwürdigkeiten des Schah Ṭahmāsp I. von Persien", in ZDMG 88(1934) S. 46-54.

-: Irans Aufstieg zum Nationalstaat im fünfzehnten Jahrhundert, Berlin/Leipzig 1936.

-: "Schah Esmaʿīl II. Ein Beitrag zur Geschichte der Ṣafavīden", in Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen 36(1933) 2. Abtl. S. 19-100.

Hodgson, Marshall G. S.: "ʿAbd Allāh b. Saba", in EI^2 I S. 51.

-: "Bāṭiniyya", in EI^2 I S. 1098-1100.

-: "Ghulāt", in EI^2 II S. 1093-95.

-: The Order of Assassins, Den Haag 1955.

-: "How did the Early Shîʿa become Sectarian?", in JAOS 75 (1955) S. 1-13.

-: "The Ismāʿīlī State", in The Cambridge History of Iran, Bd. 5, Cambridge 1968 S. 422-482.

Hollister, John Norman: The Shiʿa of India, London 1953.

Horovitz, S.: "Über den Einfluß des Stoicismus auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern", in ZDMG 57(1903) S. 177-196.

Horten, Max: Über den Einfluß der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalām, Breslau 1909.

-: "Indische Gedanken in der islamischen Philosophie", in Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie 34(1910) S. 310-322.

-: Die religiöse Gedankenwelt der gebildeten Muslime im heutigen Islam, Halle 1916.

-: Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam, Bonn 1910.

-: Indische Strömungen in der islamischen Mystik, Heidelberg 1927-28 (Materialien zur Kunde des Buddhismus, Nr. 12/13).

-: Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologie im Islam, Bonn 1912.

-: "Weltanschauungsbildungen in der islamischen Mystik", in Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 39(1926) S. 44-61.

Hosain, Wahed: "The Conception of the Divine Being in Islamic Philosophy", in Visva-Bharati Quarterly 7(1929/30) S. 375-384.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000138

Ḫunǧī, Faḍlallāh ibn Rūzbihān: Kitāb-i Sulūk al-mulūk, hrsg. von Muḥammad Niẓām ad-dīn und Muḥammad Gauṯ, Ḥaidarābād 1386/1966.

IBLA = Institut de Belles Lettres Arabes.

Ibn ʿArabī, Muhjī 'd-Dīn: Fuṣūṣ al-ḥikam. Das Buch der Siegelringsteine der Weisheitssprüche. Übers. von Hans Kofler. Einleitung, Auszug aus der Einführung des Abū 'l-ʿAlā Afīfī und Literaturverzeichnis von Ernst Bannerth, Graz 1970 (Veröffentlichungen der Hammer-Purgstall-Gesellschaft, Reihe A, Bd. 2).

Ibn al-Murtaḍā, Aḥmad b. Yaḥjā: Kitāb ṭabaqāt al-muʿtazila, hrsg. von S. Diwald-Wilzer, Wiesbaden 1961.

Irving, T. B.: "God's Oneness", in Studies in Islam 1(1964) S. 61-70.

Iskandar Bēk Turkmān (Munšī): Tārīḫ-i ʿālam ārā-yi ʿAbbāsī, hrsg. von Īrāǧ Afšār, 2 Bde., Tihrān 1334-35/1956-57.

IU = Islamkundliche Untersuchungen.

Ivanow, Wladimir: A Guide to Ismaili Literature, London 1933.

-: "Early Shiʿite movements", in Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society N. S. 17(1941) S. 1-23.

-: Studies in Early Persian Ismailism, Bombay ^{2}1955.

-: Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimides, Calcutta/Madras 1942 (Islamic Research Association Series, Nr. 10).

Jabre, Farid: "La Bibliographie et l'Oeuvre de Ghazālī reconsidérées à la Lumière des Tabaqāt de Subki", in MIDEO 1(1954) S. 74-102.

-: Essai sur le Lexique de Ghazali. Contribution à l'Etude de la Terminologie de Ghazali dans ses principaux Ouvrages à l'Exception du Tahāfut, Beyrouth 1970.

-: "L'Extase de Plotin et le Fanā' de Ghazali", in SI 6(1956) S. 101-124.

-: La Notion de Certitude selon Ghazali dans ses Origines psychologiques et historiques, Paris 1958.

-: La Notion de maʿrifa chez Ghazali, Beyrouth 1958.

Jafri, S. H. M.: "al-Ḥillī", in EI^{2} III S. 390.

Jamāli, Fādil: "The Theological Colleges of Najaf", in MW 50(1960) S. 15-22.

JAOS = Journal of the American Oriental Society.

Jeffery, Arthur: "Eclecticism in Islam", in MW 12(1922) S. 230-247.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000139

-: "The Qur'ān as Scripture", in MW 40(1950) S. 41-55. 106-134.185-206.257-275.

-: Foreign Vocabulary of the Qur'ān, Baroda 1957.

JESHO = Journal of the Economic and Social History of the Orient.

Jones, H. E.: "The Paraclete or Mohammed", in MW 10(1920) S. 112-125.

JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society.

Keddie, Nikki R.: "The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran", in SI 29(1969) S. 31-53.

Kempfner, G.: "Rationalisme et Mystique à propos d'al-Ghazali", in IBLA 21(1958) S. 153-160.

Khadduri, Majid: Islamic Jurisprudence. Shāfiᶜī's Risāla. Translated with an Introduction, Notes and Appendices, Baltimore 1961.

Klopfer, Helmut: Das Dogma des Imâm al-Ḥaramain al-Djuwainī und sein Werk al-ᶜAqīdat an-Niẓāmīya, Kairo/Wiesbaden o.J.

-: Die Kitāb al-Irshād des Imām al-Ḥaramain al-Djuwainī, phil. Diss., Berlin 1955.

Kramers, J. H. und A. Wensinck (Hrsg.): Handwörterbuch des Islam, Leiden 1941.

- und Hamilton A. R. Gibb (Hrsg.): Shorter Encyclopaedia of Islam, Leiden/London 1961 (photomech. Reprint).

Kremer, Alfred von: Geschichte der herrschenden Ideen des Islam. Der Gottesbegriff, die Prophetie und Staatsidee, Leipzig 1868 (unveränd. 2. Aufl. Darmstadt 1961).

Lambton, Ann K. S.: "al-Dawānī", in EI^2 II S. 174.

-: "The Persian ᶜUlamâ and Constitutional Reform", in Le Shîᶜisme Imâmite S. 245-269.

Landau, J. M. und Hamilton A. R. Gibb: Arabische Literaturgeschichte, Zürich/Stuttgart 1968.

Landau, Rom: "The Philosophy of Ibn ᶜArabī", in MW 47(1957) S. 46-61.146-160.

Laoust, Henri: "La Classification des Sectes dans l'Hérésiographie ashᶜarite", in Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb, hrsg. von George Makdisi, Leiden 1965 S. 377-386.

-: La Profession de Foi d'Ibn Baṭṭa, Traditionaliste et Jurisconsulte musulman d'Ecole hanbalite mort en Irak à ᶜUkbarâ en 387/997, Damas 1958.

-: "Le Rôle de ᶜAlī dans la Sira chiite", in REI 30(1962) S. 7-26.

-: Les Schismes dans l'Islam. Introduction à une Etude de la Religion musulmane, Paris 1965.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000140

Le Blanc Hackluya, Frédéric: Histoire de l'Islamisme et des Sectes qui s'y rattachent, Paris 1852.

Lecomte, Gérard: "Aspects de la Littérature du ḥadīṯ chez les Imâmites", in Le Shîʿisme Imâmite S. 91-101.

Le Shîʿisme Imâmite, Colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968), Paris 1970.

Le Strange, Guy: Baghdad during the Abbasid Caliphate, Oxford 1900.

-: The Lands of the Eastern Caliphate. Mesopotamia, Persia and Central Asia from the Moslem Conquest to the Time of Timur, Cambridge 1905.

Lewicki, Tadeusz: "Les Subdivisions de l'Ibāḍiyya", in SI 9(1958) S. 71-82.

Lewis, Bernard: The Assassins, a Radical Sect in Islam, New York 1968.

-: "The Ismāʿīlites and the Assassins", in A History of the Crusades, hrsg. von Kenneth M. Setton, 1. Bd., Philadelphia 1955 S. 99-132.

-: The Origins of Ismāʿīlism. A Study of the Historical Background of the Fatimide Caliphate, Cambridge 1940.

Linant de Bellefonds, Yvon: "Le Droit imâmite", in Le Shîʿisme Imâmite S. 183-199.

Lockhart, Laurence: "Āmul", in EI^2 I S. 459.

Löschner, Harald: Die dogmatischen Grundlagen des šīʿitischen Rechts, Köln/Berlin/Bonn/München 1971 (Erlanger Juristische Abhandlungen, Bd. 9).

Luciani, J.-D.: El-Irchad par Imam El-Harameïn, Ve Siècle (Hégire), Paris 1938.

Macdonald, Duncan B.: "The Doctrine of Revelation in Islam", in MW 7(1917) S. 112-117.

-: "Idjtihād, II", in EI^2 III S. 1026 f.

-: "Kashf", in Handwörterbuch des Islam, hrsg. von A. J. Wensinck und J. H. Kramers, Leiden 1941 S. 280.

-: "Kashf", in Shorter Encyclopaedia of Islam, hrsg. von Hamilton A. R. Gibb und J. H. Kramers, Leiden/London 1961 S. 227.

-: "An Outline of the History of Scholastic Theology in Islam", in MW 15(1925) S. 140-155.

-: "Continuous Re-Creation and Atomic Time in Moslem Scholastic Theology", in MW 18(1928) S. 6-28.

Madelung, Wilferd: "Fatimiden und Baḥrainqarmaṭen", in Der Islam 34(1959) S. 34-88.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000141

-: Der Imam al-Qāsim Ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen, Berlin 1965.

-: "Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre", in Der Islam 37(1961) S. 43-135.

-: "Imâmism and Muᶜtazilite Theology", in Le Shîᶜisme Imâmite S. 13-29.

Maḥmūd, ᶜAbd al-Qādir: Al-Falsafa aṣ-ṣūfīya fī l-Islām. Maṣādiruhā wa-naẓariyātuhā wa-makānuhā min ad-dīn wa-l-ḥayāt, Kairo 1966-67.

Makdisi, George: "Ashᶜarī and the Ashᶜarites in Islamic Religious History", in SI 17(1962) S. 37-80, 18(1963) S. 18-39.

-: Ibn ᶜAqīl et la Résurgence de l'Islam traditionaliste au XIᵉ Siècle, Damas 1963.

Marquet, Yves: "Imamat, Résurrection et Hiérarchie selon les Ikhwān aṣ-ṣafā' ", in REI 30(1962) S. 49-142.

Maᶜrūf, as-Sayyid Hāšim: ᶜAqīdat aš-šīᶜa al-imāmīya. ᶜArḍ wa-dirāsa, Beirūt 1376/1956.

Mashkur, M. J.: "An-Nawbahti. Les Sectes šî'ites", in RHR 153(1958) S. 68-78.176-214, 154(1958) S. 67-95.146-172, 155(1959) S. 63-78.

Massé, Henri: Croyances et Coutumes persanes, suivies de Contes et Chansons populaires, 2 Bde., Paris 1938.

-: "Poèmes funèbres consacrés aux Imâms", in Le Shîᶜisme Imâmite S. 271-279.

-: "Le Savoir-vivre selon les Traditions chiites", in Journal Asiatic 232(1940/41) S. 59-84.

Massignon, Louis: Essai sur les Origines du Lexique technique de la Mystique musulmane, Paris 1922.

- und Louis Gardet: "al-Ḥallādj", in EI² III S. 99-104.

-: La Passion d'al Hosayn-Ibn-Mansour al Hallaj, Martyr mystique de l'Islam, 2 Bde., Paris 1922.

- und Louis Gardet: "Ḥulūl", in EI² III S. 570 f.

-: "Der gnostische Kult der Fatima im schiitischen Islam", in Eranos-Jahrbuch 1938 S. 161-173.

Matern, Georg: Ibn Abī Lailā, ein Jurist und Traditionarier des frühen Islam, phil. Diss., Bonn 1968.

Matuz, Josef: "L'Accession au Pouvoir des Safavides, vue par un Historien ottoman contemporain", in Iranica IV, Publication des Facultés des Lettres et Sciences Humaines de Strasbourg et de Teheran, Hiver 1345/1966, S. 24-44.

Maudoodī, Sayyid Abū-l-Aᶜlā: Weltanschauung und Leben im Islam, Freiburg 1971.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000142

Mavljutov, Rašid Rahmatullovič: Islam, Moskva 1969.

Mazzaoui, Michel: Shīᶜism and the Rise of the Ṣafavids. A Study submitted to the Faculty of the Department of Oriental Studies of Princeton University, phil. Diss., Princeton 1965.

McCarthy, Richard J.: The Theology of al-Ashᶜarī. The Arabic Texts of al-Ashᶜarī's Kitāb al-lumaᶜ and Risālat Istiḥsān al-Khawḍ fī ᶜilm al-Kalām with briefly annoted Translations and Appendices containing Material pertinent to the Study of al-Ashᶜarī, Beyrouth 1953.

Mehren, A. F.: "Etudes sur la Philosophie d'Averroes, concernant son Rapport avec celle d'Avicenne et Gazzali", in Muséon 1888 S. 613-627, 1889 S. 5-20.

Meier, Fritz: Die Fawā'iḥ al-Ǧamāl wa-Fawātiḥ al-Ǧalāl des Naǧm ad-Dīn al-Kubrā. Eine Darstellung mystischer Erfahrungen im Islam aus der Zeit um 1200 n. Chr., Wiesbaden 1957.

-: Vom Wesen der islamischen Mystik, Basel 1943.

Menasce, Jean-Pierre de: "Arabische Philosophie", in Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie, Bern 1948.

Mez, Adam: Die Renaissance des Islâms, Heidelberg 1922.

MIDEO = Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales.

Mohebbi, M. Khodayyar: "Etude comparative sur l'Idée de Dieu en Islam chiite", Referat beim XII. Internationalen Kongreß der IAHR im August 1970 in Stockholm (ungedruckt).

-: Imāma dar madhab-i šīᶜa (ungedruckt).

Molé, Marijan: "Les Kubrawīya entre Sunnisme et Shīᶜisme aux huitième et neuvième Siècles de l'Hégire", in REI 29(1961) S. 61-142.

-: Les Mystiques musulmans, Paris 1965 (Mythes et Religions, Bd. 54).

Moscati, Sabatino: "Per una Storia dell' antica Šīᶜa", in RSO 30(1955) S. 251-267.

Moubarac, Youakim: L'Islam, Paris 1962.

Mueller, Klaus E.: Kulturhistorische Studien zur Genese pseudoislamischer Sektengebilde in Vorderasien, Wiesbaden 1967 (Studien zur Kulturkunde, Nr. 22, Veröffentlichungen des Frobenius-Instituts an der Johann Wolfgang Goethe-Universität zu Frankfurt/Main).

Muǧniya, Muḥammad Ǧawād: Ahl al-bait. Manzilatuhum wa mabādi'uhum Beirūt 1956.

-: ᶜAlī wal-Qur'ān, Beirūt o.J.

-: Al-fuṣūl aš-šarᶜīya ᶜalā madhab al-imāmīya, Beirūt ²1961.

-: Maᶜa š-šīᶜa al-imāmīya. Ra'y ṣariḥ fī ḥaqīqat at-tašayyuᶜ wa-uṣūliḥī allatī tartakiz ᶜalaihā l-madāhib al-islāmīya, Beirūt ²1956.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000143

al-Mūsawī, ʿAbd al-Ḥusain Šaraf ad-dīn: Kalima haul ar-rū'ya und Falsafa al-mīṯāq wal-wilāya, Ṣaidā 1371/1952.

-: Kitāb al-murāǧaʿāt, Beirūt [4]1377/1958.

MW = Moslem World (Muslim World).

Nader, Albert N.: Le Système philosophique des Muʿtazila (Premiers Penseurs de l'Islam), Beyrouth 1956.

al-Nashar, A. S.: Les Méthodes chez les Penseurs musulmans et leur Critique de la Logique aristotelicienne, Kairo 1947.

Naṣr, Seyyed Ḥossein: Science and Civilisation in Islam, Cambridge 1968.

-: "Le Shîʿisme et le Soufisme. Leurs Relations principielles et historiques", in Le Shîʿisme Imâmite S. 215-233.

an-Naubaḫtī, al-Ḥasan b. Mūsā: Kitāb firaq aš-Šīʿa, hrsg. von Hellmut Ritter, Istanbul 1931.

Nicholson, Reynold A.: "The Goal of Muhammadan Mysticism", in JRAS 1913 S. 55-68.

-: The Mystics of Islam, London 1914.

-: Studies in Islamic Mysticism, Cambridge 1921.

Noeldeke, Theodor: "Zur Ausbreitung des Schiitismus", in Der Islam 13(1923) S. 70-81.

-: Geschichte des Qorans, bearbeitet von Fr. Schwally, Hildesheim [2]1961.

-: Orientalische Skizzen, Berlin 1892.

Nwyia, Paul: Exégèse coranique et Langage mystique. Nouvel Essai sur le Lexique technique des Mystiques musulmans, Beyrouth 1970.

Obermann, J.: "Das Problem der Kausalität bei den Arabern", in Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 29 (1915) S. 323-350, 30(1917/18) S. 37-90.

-: Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazalis, Wien/Leipzig 1921.

OLZ = Orientalistische Literaturzeitung.

Opelt, Ilona: Griechische Philosophie bei den Arabern, München 1970.

Pampus, Karl-Heinz: Die Theologische Enzyklopädie Biḥār al-Anwār des Muḥammad al-Maǧlisī (1037-1110 A.H. = 1627-1699 A.D.). Ein Beitrag zur Literaturgeschichte der Šīʿa in der Ṣafawidenzeit, phil. Diss., Bonn 1970.

Pareja, F. M.: Islamologie, Beyrouth 1957-63.

Paret, Rudi: "Das islamische Bilderverbot und die Schia", in Festschrift Werner Caskel, hrsg. von Erwin Gräf, Leiden 1968 S. 224-232.

-: "Entwicklungsphasen und Metamorphosen in der Geschichte des Islam", in Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb, hrsg. von George Makdisi, Leiden 1965 S. 525-537.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000144

-: "Die Gottesvorstellung im Islam", in Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 1950 S. 206-218.

-: Der Koran. Übersetzung, Kommentar und Konkordanz, 2 Bde., Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1966-71.

-: Symbolik des Islam, Stuttgart 1958 (Symbolik der Religionen, hrsg. von Ferdinand Hermann, Bd. 2).

Pellat, Charles: "Le Culte de Muᶜāwija au IIIe Siècle de l'Hégire", in SI 6(1956) S. 53-66.

-: "L'Imāmat dans la Doctrine de Ǧāḥiẓ", in SI 15(1961) S. 23-52.

-: "Masᶜûdî et l'Imâmisme", in Le Shîᶜisme Imâmite S. 69-90.

Pennings, G. J.: "God's Decrees and Man's Responsability, an Attempt by al-Ghazali to reconcile the Two", in MW 31(1941) S. 23-28.

Petruševskij (Petrushevsky), I. P.: "The Socio-Economic Condition of Iran under the Īl-Khāns", in The Cambridge History of Iran, Bd. 5, Cambridge 1968 S. 483-537.

-: "Dviženie Serbedarov v Horasane", in Učenye Zapiski Instituta Vostokovedenija 14(1956) S. 91-162.

Pfannmueller, Gustav: Handbuch der Islamliteratur, Berlin 1923.

Poggi, V.: Un Classico della Spiritualità musulmana, Roma 1967.

Pretzl, Otto: "Die frühislamische Atomenlehre", in Der Islam 29(1931) S. 117-130.

"Le Programme des Etudes chez les Chiites et principalement chez ceux de Nedjef. Par un Mésopotamien", in Revue du Monde Musulman 23(1913) S. 268-279.

Rabino, M.: "Les Dynasties du Māzandarān", in Journal Asiatique 1936/II S. 409-437.

Rahbar, Daud: God of Justice, a Study in the Ethical Doctrine of the Qur'an, Leiden 1960.

-: "The Relation of Shīᶜa Theology to the Qur'ān", in MW 51(1961) S. 92-98.211-216, 52(1962) S. 17-21.124-128.

Rahman, F.: "Baḳā' ", in EI^2 I S. 951.

Rahman, S. M.: "Sufism and Islam", in Islamic Culture 1(1927) S. 640-644.

Rahman, T.: Prophecy in Islam, London 1958.

Rechid, Ahmed: La Quintessence de la Philosophie d'Ibn Arabi, Paris 1926.

REI = Revue d'Etudes Islamiques.

Reinert, Benedikt: Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik, Berlin 1968.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000145

Rice, W.A.: "ᶜAli in Shiᶜah Tradition", in MW 4(1914) S. 27-44.

Ritter, Hellmut: "Die Anfänge der Ḥurūfīsekte", in Oriens 7(1954) S. 1-54.

-: Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn ᶜAttār, Leiden 1955.

-: "Muhammedanische Häresiographen", in Der Islam 18(1929) S. 34-59.

-: "Irrational Solidarity Groups. A Socio-Psychological Study in Connection with Ibn Khaldûn", in Oriens 1(1948) S. 1-44.

-: "Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit, I. Ḥasan al-Baṣrī", in Der Islam 21(1933) S. 1-83.

Robson, James: "Al-Ghazālī and the Sunna", in MW 45(1955) S. 324-333.

Roemer, Hans Robert: Der Niedergang Irans nach dem Tode Ismāᶜīls des Grausamen 1577-1581, Würzburg 1939.

-: "Die Safawiden. Ein orientalischer Bundesgenosse des Abendlandes im Türkenkampf", in Saeculum 4(1953) S. 27-44.

Rondot, Pierre: "Les Chiites et l'Unité de l'Islam d'aujourd'hui", in Orient 12(1959) S. 61-70.

Rosenthal, Erwin I. J.: "Some Observations on the Philosophical Theory of Prophecy in Islam", in Mélanges d'Orientalisme offerts à Henri Massé, Teheran 1963 S. 343-352.

RSO = Rivista degli Studi Orientali.

Runge, Hans Joachim: Über Ġazâlî's Faiṣal-al-tafriqa baina-l-islâm wa-l-zandaqa, Untersuchung über die Unterscheidung von Islam und Ketzerei, phil. Diss., Kiel 1938.

Rypka, Jan (Hrsg.): Iranische Literaturgeschichte, Leipzig 1959.

Sabzawârî, Hâji Mullâ Hâdî: Sharh-i Ghurar al-Fara'id or Sharh-i Manzumah, Part One: Metaphysics, hrsg. von Mehdi Mohaghegh und Toshihiko Izutsu, Teheran 1969 (Wisdom of Persia, Bd. 1).

Sachau, Eduard: Muhammedanisches Recht nach schafiitischer Lehre, Berlin 1897.

Sadighi (Ṣadiqi): Les Mouvements religieux iraniens au IIe et au IIIe Siècles de l'Hégire, Paris 1938.

aṣ-Ṣadr, as-Sayyid Muḥammad Ṣādiq as-Sayyid Muḥammad Ḥusain: aš-Šīᶜa, Baġdād 1352/1933.

Šafīᶜī, Muḥammad: Mufassirān-i Šīᶜa, Šīrāz 1349.

aš-Šāfiᶜī, Muḥammad b. Idrīs: ar-Risāla (fī uṣūl al-fiqh), Kairo 1357/1938.

aš-Šahrastānī, Abu l-Fatḥ Muḥammad ibn ᶜAbd al-Karīm: Kitāb al-Milal wal-Niḥal, Kairo 1370/1951.

Šaibī, Kāmil Muṣṭafā: al-Fikr aš-šīᶜī, Baġdād 1386/1966.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000146

Scarcia Amoretti, Biancamaria: "Religion", in The Cambridge History of Iran, 6. Bd., (ungedruckt).

Schacht, Joseph: "Zur Geschichte des islamischen Dogmas", in Der Islam 21(1933) S. 289-291.

-: "Idjtihād, I, III", in EI^2 III S. 1026 f.

-: The Origins of Muhammedan Jurisprudence, Oxford 1953.

Schaeder, Hans Heinrich: "Zur Deutung der islamischen Mystik", in OLZ 30(1927) Sp. 834-849.

Schimmel, Annemarie: Al-Halladsch. Märtyrer der Gottesliebe. Ausgew., übers. und eingeleitet, Köln 1968.

-: "Sufismus und Heiligenverehrung im spätmittelalterlichen Ägypten. Eine Skizze", in Festschrift Werner Caskel, hrsg. von Erwin Gräf, Leiden 1968 S. 274-289.

Schreiner, Martin: "Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islâm", in ZDMG 52(1898) S. 463-563.

-: "Zur Geschichte des Asch'aritentums", in Actes du VIIIe Congrès International des Orientalistes (1889), Part. II, Sect. I, Leiden 1893 S. 77-112.

Seale, Morris S.: Muslim Theology. A Study of Origins with Reference to the Church Fathers, London 1964.

Shah, Sirdar Ikbal Ali: "The General Principles of Sufism", in Hibbert Journal 20(1921/22) S. 524-535.

Sharif, M. M.: A History of Muslim Philosophy, 2 Bde., Wiesbaden 1963-66.

Shehadi, Fadlou: Ghazali's Unique Unknowable God, a Philosophical Critical Analysis of Some of the Problems raised by Ghazali's View of God as utterly Unique and Unknowable, Leiden 1964.

Shushtery, M. A.: "History of Sufism", in Proceedings of the 2nd All-India Conference, 1922 S. 583-599.

SI = Studia Islamica.

Sirâj ed-Dîn, Abû Bakr: "The Origins of Sufism", in Islamic Quarterly 3(1956) S. 53-64.

Smith, Margaret: Al-Ghazālī the Mystic, London 1944.

-: "Al-Ghazālī on the Practice of the Presence of God", in MW 23(1933) S. 16-23.

Smith, Wilfred Cantwell: "The Concept of Shariᶜa among Some Mutakallimun", in Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb, hrsg. von George Makdisi, Leiden 1965 S. 581-602.

Sobernheim, M.: "Die Shîᶜa in Aleppo", in Der Islam 6(1915/16) S. 95-97.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000147

Sourdel, Dominique: "La Politique religieuse du Calife abbaside al-Ma'mūn", in REI 30(1962) S. 27-48.

Spuler, Bertold: "Gīlān", in EI[2] II S. 1111 f.

-: Die Mongolen in Iran. Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit (1220-1350), Berlin [3]1968.

-: The Muslim World, 2 Bde., Leiden 1960.

Stern, Samuel Miklos: "Abū 'l-Qāsim al Bustī and his Refutation of Ismailism", in JRAS 1961 S. 14-35.

-: "Ismailis and Qarmatians", in L'Elaboration de l'Islam, Paris 1961 S. 99-108.

Stieglecker, Hermann: Die Glaubenslehren des Islam, Paderborn 1962.

Strothmann, Rudolf: "Islamische Konfessionskunde und das Sektenbuch des Aśᶜarī", in Der Islam 29(1931) S. 193-242.

-: "Schiiten und Charidschiten", in Handbuch der Orientalistik, Bd. 8, 2. Abschn., Leiden/Köln 1961 S. 476-495.

-: "Shīᶜa", in EI[1] IV S. 376-385.

-: "Shīᶜa", in Handwörterbuch des Islam, hrsg. von A. J. Wensinck und J. H. Kramers, Leiden 1941 S. 684-692.

-: "Shīᶜa", in Shorter Encyclopaedia of Islam, hrsg. von Hamilton A. R. Gibb und J. H. Kramers, Leiden/London 1961 S. 534-541.

-: Die Zwölfer-Schīᶜa. Zwei religionsgeschichtliche Charakterbilder aus der Mongolenzeit, Leipzig 1926.

Šūštarī, Nūrallāh: Maǧālis al-mu'minīn, 2 Bde., Tihrān 1375-76.

Takle, J.: "The Approach to Muslim Mysticism", in MW 8(1918) S. 249-258.

Thomson, William: "Al-Ashᶜarī and his al-Ibānah", in MW 32 (1942) S. 242-260.

-: "The Ascetical-Mystical Movement and Islam", in MW 39(1949) S. 282-291.

-: "Free Will and Predestination in Early Islam", in MW 40 (1950) S. 207-216.276-287.

Tisdall, W. St. Clair: "Shiᶜah Addition to the Koran", in MW 3(1913) S. 227-241.

Trimingham, J. S.: The Sufi Orders in Islam, London 1971.

Tritton, A. S.: Islam, London [2]1954.

-: Muslim Theology, London 1947.

-: "Theology and Philosophy of the Isma'ilis", in JRAS 1958 S. 178-188.

Vajda, Georges: "Le Problème de la Vision de Dieu (ru'ya) d'après quelques Auteurs šîᶜites duodécimains", in Le Shîᶜisme Imâmite S. 31-53.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000148

-: "Les Zindīqs en Pays d'Islam au Début de la Période abbaside", in RSO 17(1938) S. 173-229.

Veccia-Vaglieri, L.: "Sulla Origine della Denominazione Sunniti", in Studi Orientalistici in Onore Giorgio Levi della Vida, Bd. 2, Rom 1956 S. 573-585.

Vlieger, A. de: Kitāb al-Qadr. Matériaux pour servir à l'Etude de la Doctrine de la Prédestination dans la Théologie musulmane, Leyde 1902.

Vloten, G. van: Recherches sur la Domination arabe, le Chiitisme et les Croyances messianiques sous le Khalifat des Omayades, Verhandelingen Konink. Akad. Wetensch. Amsterdam, Afd. Lett. 1,3, Amsterdam 1894.

-: "Schiismus und Moᶜtazilismus in Basra", in ZDMG 53(1899) S. 538.

Walzer, Richard: "The Rise of Islamic Philosophy", in Oriens 3(1950) S. 1-19.

Watt, W. Montgomery: "al-Ashᶜarī", in EI² I S. 694 f.

-: "The Political Attitudes of the Muᶜtazila", in JRAS 1963 S. 38-57.

-: "Early Discussions about the Quran", in MW 40(1950) S. 27-40.96-105.

-: The Faith and Practice of Al-Ghazâlî, London ²1963.

-: "The Origin of the Islamic Doctrine of Acquisition", in JRAS 1943 S. 234-247.

-: "The Rāfiḍites. A Preliminary Study", in Oriens 16(1963) S. 110-121.

-: "The Reappraisal of Abbasid Shiᶜism", in Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb, hrsg. von George Makdisi, Leiden 1965 S. 638-654.

-: "Shī'ism under the Umayyads", in JRAS 1960 S. 158-172.

-: "The Study of al-Gazālī", in Oriens 13/14(1961) S. 121-131.

-: Islamic Surveys I. Islamic Philosophy and Theology, Edinburgh 1962.

-: "Khārijite Thought in the Umayyad Period", in Der Islam 36(1961), S. 215-231.

-: Free Will and Predestination in Early Islam, London 1948.

-: "The Muslim Yearning for a Saviour: Aspects of Early ᶜAbbāsid Shīᶜism", in The Saviour God, hrsg. von S. G. F. Brandon, Manchester 1963 S. 191-204.

Wellhausen, Julius: Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam, Berlin 1901.

Wensinck, A. J.: Muslim Creed, Cambridge 1932.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000149

- und J. H. Kramers (Hrsg.): Handwörterbuch des Islam, Leiden 1941.

-: "On the Relation between Ghazālī's Cosmology and his Mysticism", in Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, Deel 75, Serie A, Nr. 6, Amsterdam 1933 S. 183-207.

Widengren, Geo: "Harlekin und Mönchskutte, Clownhut und Derwischmütze", in Orientalia Suecana 2(1953) S. 41-111.

Yahia, Osman: Histoire et Classification de l'Oeuvre d'Ibn ᶜArabī, 2 Bde., Damas 1964.

- und Henry Corbin: Sayyed Haydar Amoli, La Philosophie Shi'ite, Teheran/Paris 1969 (Bibliothèque Iranienne Bd. 16).

ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Zoeckler, G. E.: "What the Shiahs teach their Children", in MW 16(1926) S. 378-398.

Zwemer, Samuel M.: A Moslem Seeker after God, London 1920.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000150

I. Indizes

I. Personen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000151

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000152

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000153

II. Sachen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000154

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000155

Ne 14/5

(16)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000156

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000157

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000158

Ne 14/5
(16)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000159

QUELLEN ZUR GESCHICHTE DES ISLAMISCHEN ÄGYPTENS

hrsg. vom Deutschen Archäologischen Institut Kairo

Bd If
Die Chronik des Ibn ad-Dawādārī, Sechster Teil: Der Bericht über die Fatimiden, hrsg. von Ṣalāḥ ad-Dīn al-Munaǧǧid, Kairo 1961. 13, 30, 676 S. arab. Text
DM 31.50

Bd Ih
Die Chronik des Ibn ad-Dawādārī, Achter Teil: Der Bericht über die frühen Mamluken, hrsg. von Ulrich Haarmann, Kairo 1971. 38, XII, 497 S. arab. Text
DM 42.–

Bd Ii
Die Chronik des Ibn ad-Dawādārī, Neunter Teil: Der Bericht über den Sultan al-Malik an-Nāṣir Muḥammad ibn Qala'un, hrsg. von Hans Robert Roemer, Kairo 1960. 24, 506 S. arab. Text
DM 20.–

in Vorbereitung

Bd Ig
Die Chronik des Ibn ad-Dawādārī, Siebter Teil: Der Bericht über die Ayyūbiden, hrsg. von Sa'īd 'Abd al-Fattāḥ 'Āšūr, Kairo 1972, ca. 500 S.
ca. DM 45.–

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000160

Schiʿa

des

aʿ al-anwār

Āmolī

KLAUS

URG IM BREISGAU

Farbkarte #13
B.I.G.
Inches
Centimetres
Blue
Cyan
Green
Yellow
Red
Magenta
White
3/Color
Black

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-13586/fragment/page=00000161