

اشپكتروم ايران

نشریه علمی- پژوهشی  
رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در آلمان

# SPEKTRUM IRAN

Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur

Nr. 2- 2018  
31. Jahrgang



## **SPEKTRUM IRAN**

Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur

31. Jahrgang 2018, Heft 2

ISSN 0934-358X

ISBN 978-3-946179-14-6

### **Herausgeber**

Kulturabteilung der Botschaft der Islamischen Republik Iran in Berlin

Drakestr. 3, 12205 Berlin

Tel.: 030/740 715 400, Fax: 030/740 715 419

**E-mail:** info@irankultur.com

[www.spektrumiran.com](http://www.spektrumiran.com)

### **Geschäftsführung**

Seyed Ali Moujani

### **Schriftleitung**

Dr. Ahmadali Heydari

### **Wissenschaftlicher Beirat**

Katajun Amirpur, Jaleh Amouzgar, Oliver Bast, Hans-Georg Ebert, Seyed Saied Firuzabadi, Jürgen Wasim Frembgen, Ahmadali Heydari, Birgitt Hoffmann, Mahmoud Jaafari-Dehaghi, Mohammad Ali Kazembeyki, Rüdiger Lohlker, Roland Pietsch, Ali Radjaie, Maurus Reinkowski, Jens Scheiner, Farid Vatanparast

بر اساس مجوز شماره ۳/۱۸/۷۵۶۸۷ مورخ ۹۴/۰۴/۲۱ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) درجه علمی- پژوهشی به فصلنامه اشپکتروم ایران اعطا گردید.

### **Spektrum Iran**

erscheint viermal jährlich zu folgenden Bezugsgebühren

Einzelheft für Abonnenten 9 €

Jahresabonnement (vier Hefte) 36 €

Verlag Eslamica m-haditec GmbH

Zum Huchtinger Bahnhof. 31, 28259 Bremen

Telefon: 0421 16112763;

E-mail: info@eslamica.de

[www.eslamica.de](http://www.eslamica.de)

**Besuchen Sie unsere Internetseite**

[www.spektrumiran.com](http://www.spektrumiran.com)

## **Inhalt**

### Richtlinien für Spektrum Iran

Der Beitrag von Joseph von Hammer-Purgstall zur Vorstellung der persischen Literatur in der Kadscharenzeit <b>Seyed Saied Firuzabadi</b> .....	1
A Glimpse of the individual eschatology in Gnostic and Manichaeian Beliefs <b>Roosbeh Zarrinkoob, Sayyed Toufigh Hosseini</b> .....	9
Šāh Ismā‘īl und seine zeitgleich mehreren Koranexemplare: eine Reflexion der Problematik der Signaturfälschung der schiihischen Imame in den Koranmanuskripten <b>Morteza Karimi-nia</b> .....	29
Transzendente Weisheit als Methode der Exegese oder Šadrās Kommentar zu Kulainīs Kitāb al-Kāfi <b>Janis Esots</b> .....	55
Frühe Reaktionen auf al-Ĥaira <b>Andrew J. Newman</b> .....	63
Iğtihād und Reform im Zwölferschiismus <b>Liyakat Takim</b> .....	73
Neuerscheinungen Great Atlas of Iran & the World Bericht anlässlich der Sitzung zum 30. Jahr der Veröffentlichung der Zeitschrift Spektrum Iran .....	88

## **Richtlinien für Spektrum Iran**

### Einreichung der Beiträge

Beiträge für Spektrum Iran müssen in Word-Dateiformat eingereicht werden, möglichst zusätzlich auch als PDF. Formatierungen sollten auf das notwendige Minimum begrenzt sein. Texte mit nichtlateinischen Schriften bzw. mit diakritischen Sonderzeichen müssen dem Unicode-Standard entsprechen.

Der Textumfang darf bei Fachaufsätzen einschl. Literaturverzeichnis und ‚abstract‘ 6000 Wörter und bei Repliken sowie Besprechungen 2000 Wörter (jeweils einschließlich der Fußnoten!) nicht überschreiten. Besprechungen betreffen immer nur einen Titel bzw. ein Werk. Aufsätzen ist immer ein englisches und ein persisches ‚abstract‘ sowie Stichwörter voranzustellen.

### **Umschrift**

Die Umschrift der persisch-arabischen Schrift erfolgt gemäß den Regeln der DMG (auf der nächsten Seite).

### **Formatierung**

Die Titel der Bücher sollten *kursiv* sein. Hervorhebungen sollten *kursiv* erfolgen, aber nach Möglichkeit vermieden werden.

### **Literaturangaben**

Bibliographische Angaben zu zitierter Literatur erfolgen gemäß den folgenden Beispielen:

-- Monographie:

Hermann, G., *Persische Urkunden der Mongolenzeit: Text und Bildteil*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2004.

-- Aufsatz in Sammelwerk:

Röhrborn, K., „Zum manichäischen Einfluß im alttürkischen Buddhismus“, In: Emmerick, R. E. u. a. (Hrsg.), *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14.-18. Juli 1997*. Berlin: 2000 (Berichte und Abhandlungen, hrsg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Sonderband 4), S. 494-499.

-- Zeitschriftenaufsatz:

Gaube, H., „Die Traditionelle Wasserversorgung von Kashan“, *Spektrum Iran* Nr. 1, 2018, S. 1-17.

**Das arabisch-persische Alphabet** (Unicode): Transkription nach DMG

		Arabisch	Persisch
ا		Hamzaträger ('), ā	Vokal-, Hamzaträger, ā
ب		b	b
پ	(nur pers.)	-	p
ت		t	t
ث		×	š
ج		Ĝ	Ĝ
چ	(nur pers.)	-	č
ح		ḥ	ḥ
خ		ḫ	ḫ
د		d	d
ذ		Ḍ	Ḍ
ر		r	r
ز		z	z
ژ	(nur pers.)	-	μ
س		s	s
ش		š	š
ص		ṣ	ṣ
ض		ḍ	z
ط		ṭ	ṭ
ظ		ẓ	ẓ
ع		ʿ	ʿ
غ		Ĝ	Ĝ
ف		f	f
ق		q	q
ک		k	k
گ	(nur pers.)	-	g
ل		l	l
م		m	m
ن		n	n
ه		h	h
و		w, ū	w, ū
ی		y, ī	y, ī
ـَ (Fatha)		a	a
ـِ (Kasra)		i	e oder i
ـُ (Damma)		u	o oder u
ـَـ (Hamza)		ʿ	ʿ
ـِـ (Waşla)		ʿ oder ʿ	ʿ oder ʿ
ـِـ / ـَـ	Arab./pers.	a	e oder a

Wiederholungen werden in der Form „Autor Jahreszahl“ (z. B. Gaube 2018) wiedergegeben, bei mehreren Titeln eines Autors in einem Jahr sollte die Form 2018 a, 2018 b usw. gewählt werden.

Bei längeren Artikeln wird die Erstellung eines Literaturverzeichnisses empfohlen, auf das entsprechend Bezug genommen wird. Das Literaturverzeichnis muss alphabetisch nach den Familiennamen der Verfasser geordnet werden.

Stand: Juni 2018 (die aktuelle Version der Spektrum Iran-Richtlinien und weitere Informationen sind im Internet unter <http://www.spektrum-iran.de> zu finden.)

# Joseph von Hammer-Purgstall's Contribution to Introduction of Persian Literature in Qajar Era

Seyed Saied Firuzabadi<sup>1</sup>

(pp 1 to 7)

Received: 17.01.2018; Accepted: 01.05.2018

## Abstract


Two hundred years ago, the first comprehensive work on Persian literature titled the *History of Persian Literature* was published in Vienna. The author was student of a school founded by Maria Thereza, named the Royal Academy of Eastern Languages, or in short, "School of Translators". The famous orientalist and royal interpreter, Joseph von Hammer-Purgstall (1856-1774) worked for 25 years to publish this book. By publishing his works in the first half of 19<sup>th</sup> century, he made a major contribution to acceptance and efficacy of Persian literature in German-speaking world. The present paper studies the backgrounds of publication of this book, and especially its seventh chapter, which discusses Persian language in Qajar era.

## Key words

History of Persian Literature, Joseph von Hammer-Purgstall, Literary Return (Bāzgašt-e Adabī)

---

<sup>1</sup> Islamic Azad University, Central Tehran Branch, Email: sfiruzabadi@yahoo.de;  
Translator of the abstract: Mohammad Hassan Torabi, Institute of Humanities and Cultural Studies.

 Copyright © The Author(s); This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC-BY-NC) License.  
Homepage: [www.spektrumiran.com](http://www.spektrumiran.com)

## سهام یوزف هامر - پورگشتال در معرفی ادبیات فارسی در دوره قاجار

سید سعید فیروز آبادی<sup>۱</sup>

(صص ۱ تا ۷)

تاریخ دریافت: ۱۷/۱/۲۰۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۸/۵/۲۰۱۸

### چکیده

دویست سال پیش نخستین اثر کامل درباره ادبیات فارسی با عنوان تاریخ ادبیات ایران در وین منتشر شد. نویسنده از شاگردان مدرسه ای بود که ماریا ترزیا آن را با عنوان آکادمی سلطنتی زبانهای شرقی یا به اختصار مدرسه مترجمان تأسیس کرده بود شرق شناس مشهور و مترجم درباره یوزف فون هامر پورگشتال (۱۸۵۶-۱۷۷۴) ۲۵ سال برای انتشار این اثر تلاش کرده و با انتشار آثارش در نیمه نخست قرن نوزدهم تأثیر به سزایی بر پذیرش و اثر بخشی ادبیات فارسی در حوزه آلمانی زبان بر جا نهاده بود در مقاله حاضر پیش زمینه های انتشار این اثر و به خصوص فصل هفتم آن که مربوط به ادبیات فارسی در دوران ابتدایی قاجار است بررسی میشود.

### کلیدواژه ها

تاریخ ادبیات فارسی یوزف فون هامر پورگشتال دوره بازگشت دوره قاجار

---

<sup>1</sup> . دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

ایمیل: [sfiruzabadi@yahoo.de](mailto:sfiruzabadi@yahoo.de)

مترجم چکیده: محمدحسن ترابی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

# Der Beitrag von Joseph von Hammer-Purgstall zur Vorstellung der persischen Literatur in der Kadscharenzeit

Seyed Saied Firuzabadi<sup>1</sup>

(S. 1 bis 7)

Eingegangen: 17.01.2018; Angenommen: 01.05.2018

## Zusammenfassung

Vor zweihundert Jahren wurde in Wien das erste umfassende Werk über die persische Literatur mit dem Titel *Geschichte der persischen Literatur* veröffentlicht. Der Autor war Schüler einer von Maria Theresia gegründeten Schule namens *Königliche Akademie für orientalische Sprachen*, kurz „Übersetzerschule“. Der berühmte Orientalist und kaiserliche Dolmetscher Joseph von Hammer-Purgstall (1774–1856) arbeitete 25 Jahre lang an der Veröffentlichung dieses Buches. Mit der Publikation seiner Werke in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts leistete er einen bedeutenden Beitrag zur Anerkennung und Wirksamkeit der persischen Literatur im deutschsprachigen Raum. Der vorliegende Beitrag untersucht die Entstehungshintergründe dieses Buches und insbesondere dessen siebtes Kapitel, das sich mit der persischen Sprache in der Kadscharenzeit befasst.


## Schlüsselwörter

Geschichte der persischen Literatur, Joseph von Hammer-Purgstall, literarische Rückkehr (Bāzgašt-e Adabi)

---

<sup>1</sup> . Islamic Azad University, Central Tehran Branch, Fakultät für Fremdsprachen (Assistenzprofessor für Germanistik),

Email: [sfiruzabadi@yahoo.de](mailto:sfiruzabadi@yahoo.de)

 Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: [www.spektrumiran.com](http://www.spektrumiran.com)

# Der Beitrag von Joseph von Hammer-Purgstall zur Vorstellung der persischen Literatur in der Kadscharenzeit

Seyed Saied Firuzabadi<sup>1</sup>

## Einführung

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wurde im Geiste der Aufklärung, und vor allem nach der Französischen Revolution, dem Orient eine besondere Stellung beigemessen. Die Napoleonischen Eroberungszüge, sowie die Präsenz der Kolonialmacht Großbritannien in Indien, haben zu orientalischen Forschungen und zur Gründung von Schulen für orientalische Sprachen geführt. So wurden die orientalischen Sprachen nicht mehr für missionarische Aufträge erlernt, sondern die drei wichtigsten Sprachen der islamischen Völker, nämlich das Arabische, das Türkische und das Persische, wurden anhand zahlreicher Reiseberichte und Handschriften aus dem Orient erforscht. Die lange andauernde Nachbarschaft der Europäer mit dem Osmanischen Reich, die zu diplomatischen Beziehungen zu diesem Reich führte, sowie religiöse Konflikte zwischen Christentum und Islam seit den Kreuzzügen, aber auch die kolonialen Perspektiven haben die wichtigsten Impulse für die Erforschung dieser Sprachen gegeben.

Besonders die persische Sprache erreichte den Höhepunkt ihrer Verbreitung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, zwar nicht als Muttersprache vieler Völker innerhalb der damaligen politischen Grenzen, sondern als *lingua franca* für eine große Region in Mittelasien, was von Fragner als Persophonien (*qalamroy-e zabān-e fārsī*, den persischen Kulturraum) genannt wurde.<sup>2</sup> So galt Persisch über viele Jahrhunderte nicht nur als Hof- und Dichtersprache, sondern auch als Sprache der Geschäftsleute entlang der Seidenstraße, d. h. von Europa bis China. Daher wurden die ersten europäischen Forschungsarbeiten an der persischen Sprache nicht in Europa durchgeführt, sondern durch britische Forscher in Indien, unter andern von Sir William Jones (1746-1749).

Aber wenn wir die Biografie und Bibliografie der Orientalisten vor allem im deutschsprachigen Raum genauer betrachten, finden wir einige Forscher, die sich zuerst mit dem Türkischen und später mit der persischen Sprache befassten. Hier muss die Frage gestellt werden, warum sich die

---

<sup>1</sup> Islamic Azad University, Central Tehran Branch, Fakultät für Fremdsprachen (Assistenzprofessor für Germanistik), Email: sfiruzabadi@yahoo.de

<sup>2</sup> Fragner, Bert G. *Die Personphonie*, Berlin: Das Arabische Buch, 1991.

Orientalisten für die persische Sprache interessierten. Neben den oben angeführten Gründen hat Joseph von Hammer-Purgstall im Vorwort zu *Geschichte der schönen Redekünste Persiens* einen weiteren Grund hinzugefügt:

Indem der Verfasser die Geschichte der schönen Litteratur der Türken, als eine Abteilung der Litteraturgeschichte Herrn Hofrathes Eichhorn bearbeitete, und die geschichtliche, allen Orientalisten bekannte Wahrheit, dass die türkische Litteratur (nur eine Nachahmung arabischer und persischer Meisterwerke), sich aus den Schätzen bieder bereichert habe, mit jedem Schritte durch eigene Überzeugung belebt fand, entstand in ihm der sehr natürliche Wunsch, dem Blüthengeruche aller orientalischen Dichtkunst, bis in den Frühlingsgarten derselben, das ist zum Ursprung persischer Poesie nachzugehen, und dieselbe in allen ihren Rosen- und Fruchtgärten, Zedern- und Palmenhainen, Laubhütten und Schattengängen zu durchwandern.

Diese Durchwanderung hat auch eine Vorgeschichte. Hammer-Purgstall hatte im Jahre 1812 die deutsche Übersetzung des *Divans* von Hāfiz beim Cotta Verlag veröffentlicht. Schon im Vorwort dieses Buches erklärte er, dass er fast alle der Hāfiz zugeschriebenen Gedichte ins Deutsche übertragen hat. Diese aus zwei Teilen bestehende Übersetzung ist insgesamt 1028 Seiten und umfasst 704 Gedichte. Ein Riesenwerk, wodurch Hammer-Purgstall damals als „Vertreter der orientalischen Strömung in der deutschen Literatur angesehen“ wurde.<sup>3</sup> So verdanken ihm die deutsche Literatur, und vor allem Goethe, wichtige Anregungen. Goethe hat durch diese Übersetzung einen Zufluchtsort aus der Miesere der europäischen Gegenwart im reinem Osten gefunden und durch seinen *West-Östlichen Divan* seine Ideen über die Weltliteratur konzipiert, worauf er bei seinen Gesprächen mit Eckermann in den letzten Jahren seines Lebens hingewiesen hat.<sup>4</sup>

Neben Goethe kann man hier auch eine Vielzahl von deutschen Dichtern und Übersetzern wie August von Platen und Friedrich Rückert erwähnen, die durch diese Übersetzungen inspiriert wurden und später zur Verbreitung der persischen Poesie im deutschsprachigen Raum beigetragen haben. Damals wurden die Übersetzungen als Kulturaustausch zwischen

---

<sup>3</sup> Soleimani, A. *Goethes Persienbild. Eine intertextuelle Studie zum „West-östlichen Divan“*. Frankfurt am Main: Peter Lang Edition, 2015, S. 158f.

<sup>4</sup> Eckermann, J. P. *Gespräche mit Goethe*. Wiesbaden: Brockhaus, 1986, S. 173.

Orient und Okzident und als eine Art Grenzüberschreitung angesehen. Dabei entstand im deutschen Diskurs ein Persien-Bild, das man gemäß Michel Foucault als eine Heterotopie bezeichnen darf,<sup>5</sup> eine Gegenplatzierung oder Wiederlegung. Dazu kann man auch auf Pseudoübersetzungen wie Bodenstedt und *Die Lieder des Mirza Shaffy* (1852) oder *Persische Briefe* von Montesquieu (1721) hinweisen. Persien als Heterotopie ist auch in späteren Werken der Schweizerin Annemarie Schwarzenbach, wie auch in *Tod in Persien* (2003), aufzuspüren.<sup>6</sup>

### **Joseph von Hammer-Purgstall und die orientalischen Forschungen**

Joseph von Hammer-Purgstall war inzwischen auch der Gründer und Herausgeber der ersten europäischen Fachzeitschrift *Fundgruben des Orients* geworden, die von 1808 bis 1818 in Wien erschien. Um die Stellung dieser Fachzeitschrift zu erkennen, genügt es, einen Blick auf Inhaltsverzeichnis dieser Zeitschrift zu werfen. „In erster Linie dienen sie der Veröffentlichung arabischer, türkischer, persischer und kurdischer Literatur.“<sup>7</sup> Dort erschienen auch die ersten Übersetzungsversuche von großen orientalischen Werken wie *Schahname*, *Mesnevi* und nicht zuletzt auch des *Korans*. „Geografisches und Reiseberichte nahmen naturgemäß einen besonderen Platz unter den Beiträgen ein.“<sup>8</sup> Vor allem ist hier die Veröffentlichung des Katalogs aller orientalischen Handschriften und Druckwerke im Besitz der Kaiserlichen Bibliothek zu erwähnen, was den zeitgenössischen oder späteren Orientalisten den Weg zu weiteren Forschungen geebnet hat. „Dabei beschrieb er ihren Inhalt und ihre Bedeutungen. Darunter befanden sich Werke von Saadi, Hilal, Avicenna, Süleyman dem Prächtigen, Tabari, Dschalaladdin Rumi, Nizami, Nasreddin Hodscha, eine arabische Aristoteleshandschrift, der Antar-Roman und das *Schahname*.“<sup>9</sup> Aus dieser Liste geht hervor, dass *Fundgruben des Orients* im Geiste der Aufklärung erschienen ist und den Herausgeber zum Verfassen seines Meisterwerkes *Die schönen Redekünste Persiens* stark motiviert hat.

---

<sup>5</sup> Siehe Tafazoli, H. *Der deutsche Persien-Diskurs*. Bielefeld: De Gruyter, 2007.

<sup>6</sup> Vergleiche Vilas-Boas, G. *Heterotopien im fiktionalen Werk Annemarie Schwarzenbachs*. *Revista de Studos Alemaes*, 2011, S. 129-150

<sup>7</sup> Galter, H. D. „*Fundgruben des Orients. Die Anfänge der Orientwissenschaft in Österreich*“, In: Achim, K. (Hrsg.), *Kunst und Geisteswissenschaften aus Graz*. Wien, Köln, Weimar: Böhu Verlag, 2009, S. 461.

<sup>8</sup> Ebenda.

<sup>9</sup> Ebenda.

## Die erste persische Literaturgeschichte im deutschsprachigen Raum

*Die schönen Redekünste Persiens* gliedert sich in eine allgemeine Übersicht und 7 Kapitel, die chronologisch angeordnet und als Zeiträume bezeichnet sind. In der Einführung des Buches beschreibt Hammer-Purgstall ausführlich und genau die Geschichte Persiens ab dem Anfang der persischer Kultur bis zur Eroberung des persischen Reiches durch die Araber. Dann wird im zweiten Teil die Geschichte ab der arabischen Eroberung Persiens bis zur damaligen Gegenwart behandelt. Im dritten Teil werden Sagen und Bilderlehren der persischen Dichter aufgeführt.

Die weiteren Kapitel, in denen die oben angeführten Zeiträume erwähnt werden, umfassen die Biografie und Bibliografie der oben genannten Autoren sowie die Übersetzungen einiger ihrer Gedichte oder Teile davon. Da zur Zeit der Niederschrift dieses Werkes die vergleichenden bzw. die komparativen Forschungen sehr beliebt wurde, versuchte der Verfasser die persischen Dichter dem deutschen Leser durch Vergleiche näherzubringen. So wird zum Beispiel Ḥayyām mit Voltaire,<sup>10</sup> und Ferdowsī mit Nezāmī und Ğāmī<sup>11</sup> verglichen. Ebenso werden dabei die bis zum Verfassen des Buches veröffentlichten Übersetzungen sowie ihre Rezeption erläutert. Der Teil über Sa‘dī aus Šīrāz ist aus dieser Hinsicht sehr interessant, da seine Werke *Rosengarten* und *Blumengarten* in der Mitte des 17. Jahrhunderts ins Deutsche übersetzt worden waren.<sup>12</sup> So versuchte Hammer-Purgstall die damalige Leserschaft über den Forschungsstand in Kenntnis zu setzen, wobei er sprachliche Grenzen überschritt und auch französische und lateinische Übersetzungen erwähnte. Zudem werden darin zahlreiche schwierige Begriffe in Fußnoten erklärt.

Das siebte Kapitel hingegen trägt den Titel „Verfall der Dichtkunst und Geschichte in Persien und in Indien; Flor der Briefschreibkunst und Reisebeschreibung“. Dieser Teil beginnt mit dem Sturz der Safaviden-Dynastie durch Maḥmūd Afgān und endet mit Faṭḥ-‘Alī Šāh (1771-1834), der von 1797 bis 1834 in Persien regierte.

---

<sup>10</sup> Hammer-Purgstall, J. *Die schönen Redekünste Persiens*. Wien: Huebner Verlag, 1818, S. 80.

<sup>11</sup> Ebenda, S. 51.

<sup>12</sup> Ebenda S. 204f.

### **Persische Literatur in der Kadscharenzeit**

Der Sturz der Safaviden-Dynastie in Persien, die darauf folgende chaotische Lage des Landes, die kurzzeitige Regierung von Nāder Šāh, sein Angriff auf Indien und dann der Sturz der Zand-Dynastie durch Āqā Moḥammad Ḥān machten den Persern das Leben schwer. Es liegt auf der Hand, dass die Dichter in einer solch chaotischen Lage keine guten Gedichte verfassen konnten, weil Dichter ein ruhiges und sicheres Leben brauchten. So hat die persische Dichtkunst in dieser Ära ihren Glanz völlig verloren.

Obwohl sich die Kadscharen-Könige im Laufe dieser Zeit bemühten, zumindest Hofdichter zu haben, war die Konfrontation und die Nachbarschaft mit den Großmächten England und Russland die eigentliche große Herausforderung für Persien. Daher entstanden durch die Einstellung neuer Hofleute als Sekretäre andere Anforderungen. Nicht mehr Dichter, sondern gut ausgebildete Sekretäre waren erwünscht. Daher erklärt Hammer-Purgstall im letzten Kapitel seines Buches Folgendes:

Statt der Poesie und Historie erhob sich Epistolographie so in Persien als in Indien. Es ward ungemein viel Mühe und Künstlerei verwendet auf schönen Styl und die schöne Schrift der öffentlichen und Privatschreiben.<sup>13</sup>

Obwohl sich die Kalligrafie in dieser Ära entwickelte, tauchten mit der Verbreitung des Buchdrucks wieder neue Probleme auf. Aber Reiseberichte hatten damals eine große Beliebtheit. Hammer-Purgstall erzählt auch in diesem Teil über Reiseberichte und vor allem von seiner Begegnung mit Mīrzā Abū-Ṭāleb Ḥān Tabrīzī Ešfahānī, bekannt als Londoni:

In diesem Zeitraume von zwei Jahrhunderten ward ein neues Fach der Prosa bebaut, das in dem vorigen ganz brach gelegen war, nämlich das der Reisebeschreibung. [...] Abuthalibchan, den Dichter mehrerer Gaselen, der seine Reise in England und von England zu Lande nach Indien beschrieb, hat der Verfasser dieses Werkes bei seiner Durchreise zu Konstantinopel persönlich kennen gelernt, und dankt ihm eine ehrenvolle Erwähnung unter dem vom englischen Übersetzer verstümmelten Namen Himru.<sup>14</sup>

Hammer-Purgstall hatte sein Buch vor der Regierungszeit Nāser ad-

---

<sup>13</sup> Hammer-Purgstall, J. *Die schönen Redekünste Persiens*. Wien: Huebner Verlag, 1818, S. 412.

<sup>14</sup> Ebenda, S. 414.

Dīn Šāhs verfasst, daher konnte er die spätere Blütezeit der Reiseberichte nicht erwähnen.

Hier wollen wir wieder auf Dichtkunst oder Poesie zurückkommen und eine literarische Schule beschreiben, die von Moḥammad-Taqī Bahār, Malak oš-Šo‘arā, als Schule der Rückkehr bezeichnet wurde.<sup>15</sup> Obwohl diese Bezeichnung, wie auch weitere Bezeichnungen von literarischen Strömungen, einige Jahrzehnte später erwähnt ist, nehmen viele Literaturkritiker und Dichter diese Strömung nicht als eine Schule wahr, sondern als literarische Bewegung.<sup>16</sup>

Bei dieser Schule der Rückkehr geht es um Kritik am indischen Stil aus drei verschiedenen Aspekten. So galt nach derer Ansicht: 1. Der indische Stil ist unverständlich geworden; 2. Der indische Stil ist aus der Sicht der persischen Sprache wackelig und schwach; 3. Gute Muster sind die Divane der persischen klassischen Dichter wie Sa‘dī, Ḥāfiẓ und Ferdowsī.

Hammer beschreibt in seinem Buch diese Situation aus den Reiseberichten:

Franklin und Scot Waring haben ihre Wallfahrt zu den Gräbern Saadis und Hafisens beschrieben; aber das erste ist fast verfallen, wie wohl Kermanchan zehntausend Piaster auf Wiederherstellung derselben verwendet hatte. Noch bewässern die Fluthen von Roknabad die Gärten Mošallas, noch blühen die Rosen, noch singen die Nachtigallen von Schiras um die Gräber Saadis und Hafisens, aber kein verwandter Schall tönt ihnen von den Kehlen der Dichter entgegen, trüb und sparsam rinnet die Quelle der Dichtkunst.<sup>17</sup>

Diese Bewegung, die man als einen Aufruf zur Rückkehr bezeichnen kann, hat die persische Dichtkunst von den Fesseln des indischen Stils befreit, aber die Konsequenzen, die sich daraus ergaben, blieben nur auf der sprachlichen Ebene. Von neuen Gedanken und modernen Ideen war in Gedichten dieser Dichter nicht die Rede, da diese Rückkehr nur auf sprachlichem Niveau stattfand, nicht inhaltlich<sup>18</sup>. Hammer-Purgstall

---

<sup>15</sup> Hanaway, W. „Bazgast-e Adabi“, *Encyclopedia Iranica*, Vol. 4, 1987, S. 58.

<sup>16</sup> Vergleiche Karimi-Hakkak, A. *Ṭali‘e-ye Tağaddod dar She‘r-e Fārsī*, übersetzt von Masoud Jafari, Teheran: Morvarid Verlag, 2015, S. 67; und Shafie Kadkani, M. *Adabiyāt-e Fārsī*, übersetzt von Asil, H., Teheran: Ney Verlag, 2014, S. 56.

<sup>17</sup> Hammer-Purgstall, J. *Die schönen Redekünste Persiens*. Wien: Huebner Verlag, 1818, 414f.

<sup>18</sup> Shafie Kadkani, M. *Adabiyāt-e Fārsī*, übersetzt von Asil, H., Teheran: Ney Verlag, 2014, S. 57.

beschreibt im siebten Kapitel die Lage der Dichtkunst wie folgend:

An dem Hofe derselben besteht noch heute die Würde eines Dichtersfürsten, die wir in dieser Geschichte an den Höfen aller Herrscher, welche den Flor der Dichtkunst begünstigten, unter dem Maßnahmen eines Dichterkönigs angetroffen haben; freilich waren dieselben nicht immer Könige der Dichter, sondern nur Dichter der Könige, die ihnen wohl den Titel, aber nicht die Kraft des Genius verleihen konnten, und deren Diplom mit Archiven in der Geschichte verschwand, wenn die Natur nicht mit dem Flammengriffel dichterischer Weihe ihnen an die Stirne geschrieben hatte. [...] Die Gedichte Schah Fethalis mögen der Person des Dichters willen, wie die des Kaisers Kienlong, aber des vorletzten osmanischen Sultans Selim III. gesucht werden, verbinden aber keine Auszeichnung.<sup>19</sup>

Die tatsächlichen Veränderungen in der Literatur, und vor allem in der Dichtkunst, geschah eigentlich später zur Zeit von Nāṣer ad-Din Šāh und seinen Nachfolgern, wo die Dichter wie Farroḥī Yazdī, Bahār, ‘Āref Qazvīnī und später Nīmā Yūšīḡ die Anliegen der Mitmenschen in traditionellen oder modernen Formen zum Ausdruck gebracht haben. Sie waren nicht mehr im Dienste der Könige, sondern sie sahen die Aufklärung ihrer Mitbürger und Mitbürgerinnen als ihre Aufgabe.

Obwohl Joseph von Hammer-Purgstall mehr als 75 Werke verfasst hat, ist er im Iran noch fast unbekannt. Nur eines seiner Werke, nämlich *Die Geschichte des osmanischen Reiches* wurde von Mirzā Zakī ‘Alīābādī in der Kadscharenzeit übersetzt und gilt zurzeit als Muster der Kadscharen-Prosa. Weitere Werke wie die Geschichte von Wassafs werden noch bearbeitet und sollen veröffentlicht werden und den Forschenden im Bereiche der Iranistik dienen.

---

<sup>19</sup> Hammer-Purgstall, J. *Die schönen Redekünste Persiens*. Wien: Huebner Verlag, 1818, S. 415.

# A Glimpse of the individual eschatology in Gnostic and Manichaean Beliefs

Roozbeh Zarrinkoob<sup>1</sup>  
Sayyed Toufigh Hosseini<sup>2</sup>  
(pp. 9 to 28)

Received: 10.04.2018; Accepted: 03.05.2018

## Abstract

Gnostic religions have been widely expanded in various parts of the ancient Mesopotamian lands, also in northern Syria. This distribution of thoughts, according to many scholars, influenced the great religions such as Jewish and Christian. Manichaeism is one of the most important religions in the ancient world that developed in Mesopotamia; hence, many of Mani's thoughts are combined with Gnostic ideas. One of the intricate and mysterious Manichaean beliefs is the universal eschatology and the story of life after death. Studying and comparing Gnostic thoughts of individual eschatology, leads to the idea that the Gnostic beliefs affected the formation of the eschatological beliefs of Manichaeism. This paper mainly studies the presence of Gnostic thoughts in Manichaeism; and through descriptive-analytical approach, examines gnostic thoughts and beliefs of the individual's eschatology in religious texts. Finally, by analyzing and comparing Mani's thoughts, the influence of Gnosticism on Manichaean thought is rebuilt.


## Key words

Gnostic religions, Manichaeism, eschatological beliefs, individual eschatology, universal eschatology

---

<sup>1</sup> University of Tehran, Email: zarrinkoobr@ut.ac.ir

<sup>2</sup> University of Tehran

 Copyright © The Author(s); This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC-BY-NC) License. Homepage: [www.spektrumiran.com](http://www.spektrumiran.com)

## نگاهی به باورهای آخرت شناسی فردی در عقاید گنوسی و مانوی

روزبه زرین کوب<sup>۱</sup>

سید توفیق حسینی<sup>۲</sup>

(صص ۹ تا ۲۸)

تاریخ دریافت: ۱۰/۰۴/۲۰۱۸ تاریخ پذیرش: ۰۳/۰۵/۲۰۱۸

### چکیده

ادیان گنوسی در بخش بزرگی از سرزمین کهن میانرودان همچنین در شمال سوریه سده های متممادی به شکل فرق و نحله های گوناگون گسترش یافته بودند؛ و ادیان بزرگی چون یهودی و مسیحی بنا به نظر بسیاری از محققان تحت تأثیر عقاید این ادیان بوده اند. کیش مانوی، از جمله ادیان مهم دنیای باستان بود که در سرزمین کهن میانرودان در بستر تفکرات این فرق گنوسی رشد و گسترش یافت از این رو بسیاری از افکار کیش مانوی آمیخته به عقاید گنوسی است. از میان باورهای پیچیده و پر رمز و راز مانوی باور به سرانجام بشر و فرجام او پس از مرگ جذابیت ویژه دارد. در واقع با بررسی تطبیق و مقایسه افکار گنوسی درباره فرجام شناسی فردی میتوان به وضوح تأثیر باورهای گنوسی را بر شکل گیری عقاید آخرت شناسانه کیش مانوی مشاهده کرد. بر این مبنا مسئله اصلی این پژوهش بررسی حضور افکار گنوسی در دین مانوی است. در این مقاله در ابتدا بر اساس رویکرد توصیفی- تحلیلی افکار و عقاید گنوسی درباره آخرت شناسی فردی و فرجام بشر پس از مرگ بررسی شده است؛ سپس تحلیل و مقایسه افکار مانوی و بازسازی تأثیر گذاری عقاید گنوسی بر تفکرات دین مانوی صورت گرفته است.

### کلیدواژه ها

ادیان گنوسی، کیش مانوی عقاید آخرت شناسانه آخرت شناسی فردی، آخرت شناسی جمعی

---

۱. دانشگاه تهران

ایمیل zarrinkoobr@ut.ac.ir

۲. دانشگاه تهران

# **Ein Blick auf eschatologische individuelle Glauben in gnostischen und manichäischen Lehren**

Roozbeh Zarrinkoob<sup>1</sup>  
Sayed Toufigh Hosseini<sup>2</sup>  
(S. 9 bis 28)

Eingegangen: 10.04.2018; Angenommen: 03.05.2018

## **Zusammenfassung**

Gnostische Religionen haben sich in verschiedenen Teilen des alten Mesopotamiens sowie im nördlichen Syrien weit verbreitet. Diese Verbreitung von Gedanken hat nach Ansicht vieler Gelehrter bedeutende Religionen wie das Judentum und das Christentum beeinflusst. Der Manichäismus ist eine der wichtigsten Religionen der Antike, die in Mesopotamien entstand; daher sind viele von Manis Gedanken mit gnostischen Ideen verschmolzen. Einer der komplexen und geheimnisvollen Glaubenssätze des Manichäismus ist die universelle Eschatologie und die Lehre vom Leben nach dem Tod. Die Untersuchung und der Vergleich gnostischer Vorstellungen individueller Eschatologie führen zu der Annahme, dass die gnostischen Glaubensvorstellungen zur Entstehung der eschatologischen Lehren im Manichäismus beigetragen haben. Dieser Beitrag untersucht vor allem die Präsenz gnostischen Gedankenguts im Manichäismus und analysiert im Rahmen eines deskriptiv-analytischen Ansatzes gnostische Vorstellungen und Glaubenssätze zur individuellen Eschatologie in religiösen Texten. Abschließend wird durch Analyse und Vergleich von Manis Gedanken der Einfluss des Gnostizismus auf das manichäische Denken rekonstruiert.


## **Schlüsselwörter**

Gnostische Religionen, Manichäismus, eschatologische Glaubensvorstellungen, individuelle Eschatologie, universelle Eschatologie

---

<sup>1</sup> . Assistenzprofessor an der Universität Teheran, Fakultät für Literatur und Humanwissenschaften, Abteilung für Geschichte,  
E-Mail: zarrinkoobr@ut.ac.ir

<sup>2</sup> . University of Tehran (Absolvent im Studiengang Promotion Iranische Altertumsgeschichte )

 Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: [www.spektrumiran.com](http://www.spektrumiran.com)

# **Ein Blick auf eschatologische individuelle Glauben in gnostischen und manichäischen Lehren<sup>1</sup>**

Roozbeh Zarrinkoob<sup>2</sup>  
Sayyed Toufigh Hosseini<sup>3</sup>

## **Einführung**

Die gnostischen Religionen waren in einer großen Region im Mesopotamien und darunter auch im Norden von Syrien jahrhundertlang in Form verschiedener Konfessionen und Glauben verbreitet. Die gedankliche Ausbreitung war so weit, dass die großen Religionen wie Judentum und Christentum nach den Auffassungen vieler Forscher unter dem Einfluss dieser Konfessionen waren. Der Manichäismus ist eine der wichtigsten Religionen im Altertum, die sich im Mesopotamien auf der Grundlage der gnostischen Gedanken entwickelt hat. Daher sind viele manichäische Lehren in gnostischen Glauben zu beobachten. Unter den komplizierten und geheimnisvollen manichäischen Glauben ist der Glaube an Schicksal des Menschen und dessen Leben nach dem Tode sehr interessant. Durch Untersuchung und Vergleich der gnostischen Ideen über individuelle Eschatologie kann man den Einfluss der gnostischen Glauben auf Entwicklung der Eschatologie in Manichäismus deutlich feststellen. In der vorliegenden Studie werden zuerst die eschatologischen gnostischen Gedanken und Meinungen behandelt. Nach der Untersuchung, Analyse und Vergleich der manichäischen Ideen wird der Einfluss der gnostischen Glauben auf Manichäismus besprochen.

## **Einleitung**

### **Individualeschatologie in gnostischen Überzeugungen**

In verschiedenen Religionen gibt es einen bedeutenden Unterschied zwischen den Lehren der Individualeschatologie oder der universellen Eschatologie: Im Grunde genommen geht es hauptsächlich in der Individualeschatologie um die Untersuchung des Todes und des Schicksals des Geistes nach dem Tod, was tatsächlich auch die Übertragung des Geistes in das heilige Reich

---

<sup>1</sup> Übersetzt von Dr. des. Anita Amiri

<sup>2</sup> University of Tehran (Assistenzprofessor an der Universität Teheran, Fakultät für Literatur und Humanwissenschaften, Abteilung für Geschichte), Email: zarrinkoobr@ut.ac.ir

<sup>3</sup> University of Tehran (Absolvent im Studiengang Promotion Iranische Altertumsgeschichte)

nach dem Tod, Urteil und Strafe umfasst.<sup>4</sup> Aufgrund der gnostischen Glauben berührt die Individualeschatologie auf Lehren, die der Erlöser zur Befreiung der Geister vorstellt, z. B. in der gnostischen Lehre von Weisheit zur Errettung kommt der Jesus als der letzte Erlöser der Sophia zur Hilfe und führt und begleitet sie auf dem Pfad der Befreiung.<sup>5</sup> Diese Führung und Begleitung gelten als die Grundlage der individualeschatologischen Überzeugungen, weil nach gnostischen Glauben viele böse Mächte in der Welt herrschen, die den Geist in das Gebiet der Dunkelheit zu bringen versuchen. Aus diesem Grund zählt die Führung des Geistes zu den zentralen Themen der gnostischen Lehren.

### **Glaube an den Tod in gnostischen Religionen**

Man glaubt in fast allen gnostischen Religionen daran, dass ein Teil der menschlichen Natur in der materiellen Welt gefangen ist; der menschliche Geist oder die menschliche Seele kann unabhängig von dem materiellen Körper fortexistieren. Daher gibt es in diesen Religionen den Glauben an den ewigen Geist gegenüber dem sterblichen Körper. Dieser Glaube gehört zu dem gnostischen Dualismus, der die Interpretation des Todes als neues Leben oder das Fortexistieren des Geistes darstellt. Nach dem gnostischen Manuskript von Asklepios über Hermitides verursacht der Tod die Befreiung des Geistes vom Körper sowie das Beurteilen des bösen Geistes. Dieses Urteil bewirkt, dass der böse Geist nicht in den Himmel kommt und die bösen Geister schmerzhaft bestraft werden.<sup>6</sup> In vielen gnostischen Texten wird der Tod als Erlöser der verflochtenen Elemente bezeichnet, die während der ersten Schöpfung verwoben sind. In dem gnostischen Buch *The Apocalypse of Adam and the Virgin Birth* wird der Tod als der Erlöser des Dualismus der menschlichen Natur vorgestellt, der über Adam und Eva in seine Natur hereingewachsen ist.<sup>7</sup> Diese Idee wird von vielen gnostischen Religionen angenommen; in einem Teil von dem gnostischen Buch *The Paraphrase of Shem* stellt man den Tod als Teil des Geisterlebens zur Befreiung vom Körper vor und erwähnt, dass der Tod für manche Geister die Befreiung vom Körper und das Erreichen der Komfortzone verursacht.<sup>8</sup>

---

<sup>4</sup> Jones 2005, Bd. 4, S. 2834.

<sup>5</sup> Kurt 1977, S. 184.

<sup>6</sup> Copenhaver 1992, S. 4-6.

<sup>7</sup> Welburn 2007, S. 75-88.

<sup>8</sup> Roberge 2010, S. 121.

Aufgrund dieser allgemeinen Sichtweise hat die Position des Geistes im Körper als unsterblicher Teil verschiedene Definitionen gefunden, die auch als Geist und Seele genannt wurde (allerdings wurde sie in diesem Manuskript des gnostischen Buches anders genannt). Nach diesem gnostischen Text ist die Seele das Produkt der Natur, aber der Geist ist selbstständig und anhängig von der Natur vor der Erschaffung.<sup>9</sup>

Nach dem gnostischen Buch *The Sentences of Sextus* ist die Bewegung des Geistes oder willkürlichen Substanz des Körpers nach dem Tod in das Land der Geister möglich. Aus diesem Grund ist der Tod Beginn der spirituellen Reise des Körpers.<sup>10</sup>

Der Glaube an Bewegung oder Trennung befindet sich in den meisten gnostischen Texten und Religionen. Dies kann man beispielsweise in dem gnostischen Buch *Apocalypse of Adam* finden. In diesem Buch wurde auf Erlöser des Geistes hingewiesen. In diesem Text wird der Geist als ein Gewissen bezeichnet, der im Körper schläft und vom Erlöser geweckt wird.<sup>11</sup> In dem gnostischen Manuskript *Authoritative Teaching* erscheint das göttliche Mittel als eine Braut, die sich dem Geist anschließt, ihm den Genuss des Bewusstseins von der göttlichen Quelle schenkt und ihn auf der himmlischen Reise vorbereitet.<sup>12</sup>

### **Die himmlische Reise des Geistes in gnostischen Religionen**

Die Beschreibung der Gefahren der Geisterreise und Überwindung dieser Gefahren durch Rituale und magische Bräuche gelten als wesentliche Inhalte der eschatologischen Lehren der gnostischen Religionen. Im Grunde genommen schützt die magische Handlung den Geist vor bösen Begebenheiten auf dem Pfad dieser Reise. Zaubersprüche und magische Tafeln spielen daher neben der Führung des Erlösers eine wichtige Rolle zum Schutz der spirituellen Reise. In der mandäischen Religion hat man für die Himmelfahrt und himmlische Reise des Geistes das Wort *masiqta* verwendet und es wurden besondere Beschreibungen mit magischen Handlungen für diese Reise benutzt. Im zweiten Jahrhundert n. Chr. erklärt einer der Gegner der christlichen Kirche, Celsus, als Protest gegen magische Handlungen der gnostischen Religionen: „Wenn Sie auf der Suche nach einem Weg zum Gott

---

<sup>9</sup> Ebenda, S.12.

<sup>10</sup> Wilson 2012, S. 33.

<sup>11</sup> Robinson 2000, S.176.

<sup>12</sup> Ebenda, S.261, und S. 263.

sind, sollten Sie Magie und magische Handlungen vermeiden..., denn Sie finden mit diesen bösen Wörtern und ungewöhnlichen, tierischen Mustern keinen Weg zum Ziel, die die Namen der Wächter des Tores sind, und es wird von miserablen Menschen abverlangt, sie sehr gut zu lernen, damit sie frei sind".<sup>13</sup> Diese Erklärungen aus dem Buch *Origen* beziehen sich insbesondere auf gnostische Religion „Ophites“. <sup>14</sup> Man kann mehrere Beispiele über die magischen Handlungen und die Geisterreise, die tatsächlich auch von gnostischen Überzeugungen stammen, in der Geschichte von Seelenaufstieg finden.<sup>15</sup> Diese Überzeugungen beschränken sich nicht an gnostische Religionen, in der manichäischen Religion, wie wir sehen werden, muss man bei der Reise des Geistes in das Gebiet des Lichtes magische Sprüche zum Ausdruck bringen, um böse Geister zu vertreiben.<sup>16</sup>

Auf der Reise des Geistes in das Gebiet des Lichtes muss der Geist die bösen Grenzen des Teufels überschreiten und dafür braucht er Gebete und Rituale, die ihn unterstützen und begleiten. Ein Beispiel für diese Gebete und Rituale, um diese Grenzen zu überschreiten, wurde im o. g. Buch von *Origen* von den Ophiten genannt. Man hat in diesem Buch erwähnt, „Du, Astaphaeus, der Herr des dritten Tores und der Beobachter der Wasserquelle, beobachte mich, wenn ich [die Grenze] überschreite, während ich vom Geist einer Jungfrau rein wurde.“<sup>17</sup> In einem anderen Bericht, den der Celsus in seinem Origen-Bericht über die Reise nach dem Tod präsentiert hat, wurde erwähnt, nachdem der Geist den Siegel der Erlösung bekommen hat, wird er von sieben Engeln begleitet, um in Gebiet des Lichtes zu kommen.

Der gnostische Glaube des Erlösungssiegels war in gnostischen Manuskripten im frühen Christentum weit verbreitet. Nach diesen Quellen haben gnostische Begriffe, also Erlösungssiegel und Chrisam, ihren Niederschlag im Christentum gefunden.<sup>18</sup> Diese Ereignisse wiederholen sich in der gleichen Art und Weise im gnostischen Buch *Jeu*. Es wurde im zweiten Kapitel dieses Buches erwähnt:

„Wenn Sie den ersten Äon (Etagé) erreichen und die Archonten dieses Äons sichtbar werden, siegeln Sie sich mit diesem Siegel... Er heißt Zozeze. Nennen Sie ihn, allerdings nur einmal, anschließend zeichnen Sie mit Ihren

---

<sup>13</sup> Chadwick 1980, S. 427.

<sup>14</sup> Witte 1993, S. 51.

<sup>15</sup> Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Teil 1: Die mythologische Gnosis, 5.

<sup>16</sup> Mirecki/BeDuhn 2001, S. 571; und Canepa 2011, S. 73.

<sup>17</sup> Chadwick 1980, S. 348.

<sup>18</sup> Lampe 1951, S. 108.

beiden Händen die Zahl 1119. Nachdem Sie sich mit diesem Siegel gesiegelt und diesen Namen schon einmal genannt haben, lassen Sie sich über diese Sätze verteidigen, bleib weg, Du, Protethpersomphon...Chun. Ihr, die Archonten des ersten Äons, ich kämpfe mit euch gegen eaza, zeozaz, zozeoz. Wenn die Archonten diese Sätze hören, verschwinden sie und du kannst in den Himmel kommen...“<sup>19</sup> Diese Geschichte wiederholt sich bis zu den 14 Etagen.<sup>20</sup> Dieses Thema wurde in ein paar anderen Werken genannt. Es wurde z. B. auch im Buch *Apocryphon of John* genannt.<sup>21</sup> Übrigens kann man unter gnostischen Religionen, die sich mit Himmelfahrt und himmlischer Reise beschäftigen, von mandäischer Religion sprechen. In dieser Religion basiert die himmlische Reise des Geistes auf der gleichen Herangehensweise der himmlischen Reise, in der der Seelenaufstieg über verschiedenen Stufen und Etagen ermöglicht und der Geist in diesen Häusern mit Ritualen und Gebeten begleitet wird, die von Überlebenden in der Welt gemacht werden. In diesen Etagen in himmlischen Planeten gibt es Kontrolle für den Durchgang, und der Geist begegnet dabei Wesen, die rein sein müssen, sonst bekommt er keine Erlaubnis zum Durchgang. Falls der Geist schuldig ist, wird er nach den mandäischen Überzeugungen bestraft.<sup>22</sup> In vielen gnostischen Texten hat man diese Reise des Geistes mit der Rückkehr in den wirklichen Ort benannt. In den mandäischen Texten hat man das Wort Mana zur Beschreibung des Lichtteilchens, das die Menschenseele ausmacht, verwendet. In diesen Texten zur Beschreibung der Welt der Geister wird aufgrund dieser Idee der Rückkehr des Lichtes in die Welt des Lichtes vom ersten Land oder von der ersten Welt gesprochen. Unter den Themen der Reise des Geistes in die Geisterwelt lässt sich Erlöser oder Helfer anführen. Der Erlöser begleitet also den Geist während der Reise in den Himmel. In dem mandäischen Buch *Ginzā Rabbā* findet man Beispiele von dieser Begleitung in der Poesie. In diesem Text spricht der Erlöser den Mana an und gibt ihm die Hoffnung der Begleitung in die Welt des Lebens.<sup>23</sup>

In einem gnostischen Manuskript, also Schäfer des Menschen<sup>24</sup>, die sich auf Poimandres, eine der gnostischen Religionen, bezieht, wurde der

---

<sup>19</sup> MacDermo 1978, S. 127f.

<sup>20</sup> Kurt 1977, S. 174.

<sup>21</sup> Robinson 2000, S. 30f.

<sup>22</sup> Lidzbarski 1925, S. 475.

<sup>23</sup> Kurt 1977, S. 194.

<sup>24</sup> Shepherd of men.

Aufstieg (himmlische Reise) des Menschen auf diese Weise erzählt:

„Dein Körper wird an erster Stelle zusammengebrochen, löst sich auf, das Aussehen deines Körpers verschwindet und du wirst deine Eigenschaften an den Teufel weitergeben, dein Körper und deine Sinnen kehren zu ihrem Ursprung zurück, sie trennen sich voneinander... Leidenschaft und Emotionen kommen in die untere Natur zurück, dann kommen sie an die Oberfläche, auf dem ersten Gebiet wird er dazu befähigt, sich zu bereichern und zu zerstören... Auf dem zweiten Gebiet wird die Teufelslüge vergeblich sein... Auf dem dritten Gebiet ist die Lüge ohne Begierde... Auf dem vierten Gebiet betrügt die Begier die Macht... Auf dem fünften Gebiet unheilige Unbescheidenheit und großen Mut... Auf dem sechsten Gebiet unglückliche Böse der Not nach dem Reichtum, auf dem siebten Gebiet ist die Lüge der Betrüger, dann erreicht er Ogdad, wo er den Vater anbeten wird.<sup>25</sup>

In diesem Text werden die verschiedenen Stufen des Seelenaufstiegs mit Gruppen der Teufel beschrieben, die von bösen Eigenschaften begleitet sind.<sup>26</sup>

### **Die Vorstellung der Hölle in gnostischen Lehren**

In der gnostischen mandäischen Religion gibt es Höllen zur Strafe der Ungläubigen an dieser Religion und die schuldigen Geister in der Geisterwelt. Daher werden diejenigen, die keine Kenntnisse haben, möchten zur Befreiung von Unreinheiten an diesem Ort unter der Herrschaft der Dunkelheit bestraft und aufgrund der mandäischen Überzeugungen werden über das Schicksal dieser Geister am Ende der Welt Entscheidungen getroffen. Es gibt also vermutlich einen weiteren Tod für böse Geister in der Dunkelheit. In der Tat bleiben die Bösen in der Dunkelheit der Welt.<sup>27</sup> In dem gnostischen Text des *Evangeliums* wurde die Wahrheit über die Hölle so erwähnt, dass es für diejenigen, die es vergessen haben, eine Stelle der Vergesslichkeit gibt, in der sie verlassen werden.<sup>28</sup>

In dem Buch *Ginzā Rabbā* wurde so erwähnt, dass die Begleitung des Erlösers mit dem Geist den Durchgang durch die himmlischen Stufen über ein großes Meer, das von Flammen und Rauchsäulen umgeben ist, ermöglicht. In einer anderen Beschreibung, die in der mandäischen Religion

---

<sup>25</sup> Copenhaver 1992, S. 5f.

<sup>26</sup> Ebenda, S. 6.

<sup>27</sup> Ebenda, S. 196.

<sup>28</sup> Robinson 2000, *Gospel of Truth*, Bd. 1, S.189.

im Buch *Ginzā Rabbā* über die Hölle vorgestellt wurde, hat man einen unheimlichen Ort, also süf, genannt.<sup>29</sup>

In diesen Beschreibungen des Buches *Ginzā Rabbā* steht, dass bei der ersten Kontrolle die Geister den Zauberern begegnen und von ihnen gefoltert. In dieser Stufe der Himmelfahrt werden sich die Geister bei der Begegnung fürchten und rufen, wo das Leben und die Wahrheit ist?<sup>30</sup>

In einem Paragraf der gnostischen Manuskripten *Apocryphon of John* begegnen wir über die Gefangenschaft des Geistes Fragen und Antworten vom Jesus, die den Seelenaufstieg der schuldigen Gläubigen in den Stufen mit Schmerz und Verfolgung zur Reinigung und Befreiung darstellen.

ϸⲉⲛⲁⲙⲡⲱⲗ ⲛⲥⲉⲣⲧⲉⲉⲗⲓⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲛⲁⲙⲡⲱⲗ ⲛⲖⲱⲕ ⲉⲣⲣⲁⲓ  
ⲉⲛⲛⲟ ⲛⲟⲑⲟⲓ̅ⲛ ⲥⲉⲛⲁⲙⲡⲱⲗ ⲄⲀⲮ ⲛⲧⲖⲖⲟⲟⲩ ⲛⲙⲙⲁⲩ  
ⲉⲖⲟⲗ ⲉ̅ⲛ ⲕⲀⲕⲓⲁ ⲛⲓⲙ ⲙⲛ ⲛⲥⲱⲕ ⲛⲧⲡⲟⲛⲛⲛⲣⲓⲁ

Sie (die Geister) werden gerettet und erreichen die Vollkommenheit, um es zu verdienen, die Welt des Lichtes zu betreten. Sie haben es also verdient, von allen Bösen befreit zu werden... vom Zauber der Teufel...<sup>31</sup>

Im Weiteren antwortet Jesus auf Frage, wie man das Land des Lichtes betritt, so:

ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲭⲁⲉⲓ ⲁⲛⲟⲕ ⲙⲡⲥⲱⲮ ⲭⲉ ⲡⲭⲟⲉⲓⲥ  
ⲛⲪⲩⲭⲟⲟⲩ ⲃⲉ ⲧⲣⲟⲩ ⲥⲉⲛⲁⲟⲩⲭⲁⲓ ⲉⲣⲟⲩⲛ ⲉⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉⲧⲧⲖⲖⲩ  
Und ich fragte den Erlöser, Sie, mein Herr, ob alle Geister mit Gesundheit das Land des Lichtes betreten:<sup>32</sup>

ϸⲉⲛⲁⲟⲩⲭⲁⲉⲓ ⲁⲩⲱ ⲛⲥⲉⲱⲱⲡⲉ ⲛⲧⲉⲗⲉⲓⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲛⲁⲮ [ⲙⲡ]ⲱⲗ  
ⲛⲣⲉⲛⲙⲛⲧⲛⲟⲃ ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲛⲁⲧⲖⲖⲟ ⲉ̅ⲙ ⲡⲙⲁ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲉⲖⲟⲗ  
ⲉ̅ⲛⲧⲛ ⲕⲀⲕⲓⲁ ⲛⲓⲙ

Er antwortete, sie werden dort sicher sein und die Vollkommenheit erreichen, um es verdient zu haben, und werden dort von allen Unreinheiten befreit.<sup>33</sup>

Im Weiteren wurde erwähnt, dass sie sterben, ohne zu bereuen und werden für immer in der Hölle bestraft.<sup>34</sup>

ⲛⲁⲓ̅ ⲉ̅ⲱⲟⲩ ⲉⲛⲧⲁⲉⲥⲟⲟⲑⲛ ⲁⲩⲉ̅ⲛⲧⲟⲩ ⲉⲖⲟⲗ ⲉⲩⲛⲁⲖⲱⲕ ⲉⲧⲱⲛ  
ⲛⲃⲓ ⲛⲟⲩⲪⲩⲃⲭⲛ

<sup>29</sup> Kurt 1977, S. 197.

<sup>30</sup> Ebenda, S. 198.

<sup>31</sup> Robinson 2000, *Apocryphon of John*, Bd. 2, S.146.

<sup>32</sup> Ebenda, S. 147.

<sup>33</sup> Ebenda, S. 147.

<sup>34</sup> Ebenda.

Und ich sagte: Wo geht der Geist derjenigen, die es wissen, aber Widerstand leisten?

ΣΕΝΑΧΙΤΟΥ ΕΠΜΑ ΕΤΜΜΑΥ ΠΜΑ ΕΤΕ ΜΗ ΜΕΤΑΝΟΙΑ  
 ΥΟΟΠ ΜΜΑΥ ... ΒΑΣΑΝΙΖΕ ΠΠΕΤΑΡΧΕ ΟΥΔ ΑΠΕΠΝΑ  
 ΠΣΕΡΚΟΛΑΖΕ ΜΜΟΥ ΖΗ ΟΥΚΟΛΑΣΙΣ

Die Engel nehmen die Unreinheit ihres Geistes weg und bringen sie an einen Ort, in dem man nicht bereuen kann... Sie werden dort gefoltert und für immer bestraft.

In einem anderen Text von gnostischen Manuskripten, *Book of Thomas*, erzählt Jesus über die Ungläubigen und ihre Stelle. Eine Beschreibung, die tatsächlich auch die Darstellung von der gnostischen Idee der Hölle ist.

ΑΦΟΥΩΨΒ ΠΒΙ ΠΣΩΠ ΠΑΧΕΦ ΧΕ [ΖΑΜ]ΗΝ ΨΧΩ ΜΜΟΣ  
 ΠΖΤΠ ΧΕ ΠΕΤΝΑΣΩΤΜ ΑΠΕ[ΤΠΩ] ΔΥΕ ΔΥΩΝΗΤΟ ΜΦΚΤΟ  
 ΜΠΕΦΖΟ ΕΒΟΛ Η ΠΦΔΚ ΨΕ[Ε] ΠΣΩΦ [Η] ΠΦΣΩΤΡ ΠΠΕΦ ΣΠΟΤΟΥ  
 ΖΠΔΕ[Ι] ΖΑΙΜΗΝ ΨΧΩ ΜΜΟΣ ΠΗΤΠ ΧΕ ΣΕΝΑΤΑΑΦ ΑΤΟΟΤΦ  
 ΜΠΑΡΧΩΠ ΕΤΜΠΣΑ ΠΤΠΕ ΠΑΪΕΤΑΡΧΕΙ ΕΖΡΑΪ ΕΧΠΠΕΖΟΥΣΙΑ  
 ΤΖΡΟΥ ΕΦΟ ΠΡΡΟ ΕΧΩΟΥ ΠΣΕΩΡΕΦ Η ΑΚΙΜ ΕΤΒΕ ΠΠΟΒ  
 ΠΒΑΘΟΣ ΠΤΕΠΤΑΡΟΣ ΜΗ ΠΙΣ[Ψ]Ε [Ε] [ΕΤΖ]ΟΡΩ ΠΤΕ ΔΜΠΤΕ

Der Erlöser antwortete und sagte, ich werde dir sicherlich sagen, wer deine Ratschläge nicht folgt, wird vom Himmel in die Tiefe der Hölle geworfen und in einem dunklen und langen Ort einsperren. Übrigens kann er sich am Grunde des dunklen Brunnens *Hādes* weder umdrehen noch bewegen.<sup>35</sup>

Des Weiteren wird noch mehr über die Lage in der Hölle erzählt,

ΠΣΕΠ[Α]ΚΩ ΑΠ ΕΒΟΛΜ[....]ΙΒΕ ΦΠΩΤ ΠΣΑ ΤΗΠΣ[ΕΠΔ]  
 ΠΑΡΑΧΙΧ[ΟΥ] ΠΑΓ[ΓΕΔΟΣ ΠΤΑΡΤΑΡΟΥΧΟΣ ...C]ΑΤΕ ΕΦΠΗΤ  
 ΠΣΩΟΥ [.]ΖΕΠ ΘΡΑΓΕΔΛΟΥ ΠΣΑΤΕ ΕΘΠΕΧ ΨΚΨΚ ΕΒΟΛ  
 ΕΖΟΥΠ ΖΗ ΘΟ ΜΠΕΤΟΥΠΠΗ ΠΣΩΦ ΕΦΩΦ ΕΦΠΗΤ ΑΠΔΜΠΤΕ  
 ΕΠΔΜΠΤΕ ΕΦΒΠΠΕ ΠΤΣΑΤΕ ΕΦΨΔΠΚΤΟΦ ΑΡΗΣ ΕΦΒΠΠΤΣ  
 ΑΡΗΣ ΕΦΒΠΠΤΣ ΟΠ ΜΜΑΥ ΕΦΨΔΠΠΤΟΦ<sup>36</sup>

Man gibt sie mit gebundenen Händen einem Engel, also Tartarchous, um Feuer auf sie zu setzen... und mit einer Feuerflamme verbreitet man Feuer auf sie... Wenn sie nach links fliehen, sehen sie das Feuer und wenn sie nach rechts fliehen, kommen sie im Feuer an... Es gibt keinen Weg, dem Feuer zu entkommen.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Ebenda, S. 195.

<sup>36</sup> Ebenda, S. 196.

<sup>37</sup> Ebenda, S. 197.

## **Individualeschatologie in der manichäischen Religion**

### **Rituale des Begräbnisses, Todes und das Schicksal des Geistes nach dem Tod**

Eines der wichtigsten Prinzipien der manichäischen Religion ist die Individualeschatologie. Aufgrund dieser Prinzipien ist der materielle Körper des Menschen von Zerstörung und Sterblichkeit betroffen und der menschliche Geist enthält Lichtteilchen und ist daher auch unsterblich und bleibt für immer lebendig. Von daher ist der Schwerpunkt in der manichäischen Religion das Schicksal des Geistes und es gibt nicht so viele Informationen über das Begräbnis und das Schicksal des Körpers in der manichäischen Religion. Gemäß der Erläuterungen einer chinesischen Urkunde wurde der Körper eines verstorbenen manichäischen Menschen nackt begraben.<sup>38</sup> Laut Sundermann deutet der Mangel an Informationen in der manichäischen Religion über das Begräbnis des Körpers darauf hin, dass das Schicksal des Körpers nach dem Tod von keiner Relevanz war.<sup>39</sup> Man hat jedoch Überreste von Begräbnissen und Gräbern in Salona<sup>40</sup>, im Süden von Kroatien gefunden.<sup>41</sup> Ein Beispiel für die Beerdigung in den manichäischen Urkunden ist der Bericht über die Beerdigung des Mani im koptischen Buch *Predigte*<sup>42</sup>

In diesem Text wurde so erwähnt,

..].εα.[α]ϣχιτρς.ακτθσιθων.[...]

...κ]αδς μνηεϋκεεε.αϣωπε[...]

Seine Leiche wurde nach Ktesiphon zu den Leichen seiner Verwandten gebracht.<sup>43</sup> Dies deutet darauf hin, dass es für die Manichäischen eine Beerdigung gab.<sup>44</sup> Im Buch von Ibn-e Nadīm Darbandī - dass hier unter dem Begriff der Auferstehung verwendet wird - wurde so erwähnt, dass die Leiche der Siddiq in der Natur verlassen und von der Natur zersetzt wurde. Es wurde übrigens in diesem Text geschrieben, dass die Leiche dieser Siddiq die absolute Dunkelheit ist.<sup>45</sup> In der Tat weisen dieser Text und verbleibende Dokumentationen von verschiedenen Formen der Beerdigung auf diese

---

<sup>38</sup> Chavannes/Pelliot 1911, S. 338.

<sup>39</sup> Sundermann 1998, S. 570.

<sup>40</sup> Altgriechisch: Σάλωνα

<sup>41</sup> Zellentin/Holger 2008, S.159.

<sup>42</sup> Tubach 1994, S. 480.

<sup>43</sup> Polotsky 1934, S. 67.

<sup>44</sup> Chavannes/Pelliot 1911, S. 382.

<sup>45</sup> Ibn-e Nadīm, S. 396-397.

Theorie hin, dass sich das Ritual der Beerdigung in der manichäischen Religion nach der geografischen Lage verändert hat; dafür gab es vermutlich keine besonderen Regeln und die Leiche konnte in der Natur verlassen werden, weil die Auferstehung eine Art der Mazda-Tradition war.<sup>46</sup>

Ein anderer Teil der manichäischen Religion über die Individualeschatologie, der sich mit dem Schicksal des Geistes befasst, enthält viele Erläuterungen, unter denen man im Buch *Al-Fehrest* von Ibn-e Nadīm detaillierte Informationen über das Schicksal des Geistes aus der Sicht der manichäischen Religion findet. Es wurde in diesem Buch erwähnt:

«إِذَا حَضَرَتْ وِفَاةُ الصِّدِّيقِ، أُرْسِلَ إِلَيْهِ الْإِنْسَانُ الْقَدِيمُ إِلَيْهَا تَيَّرًا بِصُورَةِ الْحَكِيمِ الْهَادِي وَ مَعَهُ ثَلَاثَةُ آلِهَةٍ وَ مَعَهُمُ الرُّكُوعَ وَ اللَّبَاسَ وَ الْعَصَابَةَ وَ النَّجَّاحَ وَ إِكْلِيلَ النُّورِ وَ تَأْتِي مَعَهُمُ الْبِكْرُ الشَّبِيهَةُ بِنِسْمَةِ ذَلِكَ الصِّدِّيقِ؛ وَ يَظْهَرُ لَهُ شَيْطَانٌ الْحَرِصُ وَ الشَّهْوَةُ وَ الشَّيَاطِينُ. فَإِذَا رَأَوْهُمُ الصِّدِّيقِ، اسْتَعَاثَ بِالْآلِهَةِ الَّتِي عَلَى صُورَةِ الْحَكِيمِ وَ الْهَيْئَةِ الثَّلَاثَةِ، فَيَقْرَبُونَ مِنْهُ، فَإِذَا رَأَوْهُمُ الشَّيَاطِينُ وَ لَتَ هَارِبَةً؛ وَ أَخَذُوا ذَلِكَ الصِّدِّيقِ وَ الْبَسُوهُ النَّجَّاحَ وَ الْإِكْلِيلَ وَ الْبِاسَ وَ اعطوه الرُّكُوعَ بِيَدِهِ وَ عَرَجُوا بِهِ فِي الْعَمُودِ السَّبْحِ إِلَى فَلَكَ الْقَمَرِ وَ إِلَى إِنْسَانٍ الْقَدِيمِ وَ إِلَى النَّهْنَهَةِ أَمْرَ الْإِحْيَاءِ إِلَى مَا كَانَ عَلَيْهِ أَوْلًا، فِي جَنَانِ النُّورِ. ثُمَّ يَبْقَى ذَلِكَ الْجَسَدُ مُلْقَى، فَتَجَذِبُ مِنْهُ الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ وَ الْآلِهَةُ النَّيْرُونَ الْقَوَى الَّتِي هِيَ: الْمَاءُ وَ النَّارُ وَ النَّسِيمُ، فَيَرْتَفِعُ إِلَى الشَّمْسِ وَ يَصِيرُ إِلَيْهَا وَ يَقْذِفُ بَاقِي جَسَدِهِ الَّذِي ظَلَمَهُ كُلَّهُ إِلَى جَهَنَّمَ.

فَأَمَّا الْإِنْسَانُ الْمُحَارِبُ الْقَابِلُ لِدِينِ وَ الْبِرِّ وَ حَفِظَ لِهَمَا وَ لِلصِّدِّيقِينَ، فَإِذَا حَضَرَتْ وَفَاتُهُ، حَضَرَ أَوْلَئِكَ الْآلِهَةِ الَّذِينَ ذَكَرْتَهُمْ وَ حَضَرَتْ الشَّيَاطِينُ وَ اسْتَعَاثَ وَ مَتَّ بِمَا كَانَ يَعْمَلُ مِنَ الْبِرِّ وَ حَفِظَ الدِّينِ وَ الصِّدِّيقِينَ، فَيُخَلِّصُونَهُ مِنَ الشَّيَاطِينِ، فَلَا يَزَالُ فِي الْعَالَمِ شَبَهَ الْإِنْسَانِ الَّذِي يَرَى فِي مَنَامِهِ الْأَهْوَالَ وَ يَغْوِصُ فِي الْوَحْلِ وَ الطِّينِ، فَلَا يَزَالُ كَذَلِكَ إِلَى أَنْ يَتَخَلَّصَ نُورُهُ وَ رُوحُهُ وَ يَلْحَقُ بِمُلْحَقِ الصِّدِّيقِينَ وَ يَلْبَسُ لِبَاسَهُمْ بَعْدَ الْمَدَّةِ الطَّوِيلَةِ مِنْ تَرَدُّدِهِ.

فَأَمَّا الْإِنْسَانُ الْأَثِيمُ الْمُسْتَعْلَى عَلَيْهِ الْحَرِصُ وَ الشَّهْوَةُ، فَإِذَا حَضَرَتْ وَفَاتُهُ حَضَرَتْ الشَّيَاطِينُ، فَأَخْذُوهُ وَ عَذَّبُوهُ وَ أَرَوْهُ الْأَهْوَالَ، فَيَحْضُرُ أَوْلَئِكَ الْآلِهَةِ وَ مَعَهُمْ ذَلِكَ الْبَاسُ، فَيُظَنُّ الْإِنْسَانُ الْأَثِيمُ أَنَّهُمْ قَدْ جَاءُوا لِخُلَاصِهِ وَ إِنَّمَا حَضَرُوا لِتَوْبِيخِهِ وَ تَذْكَيرِهِ أَفْعَالَهُ وَ الزَّامَةَ الْحِجَّةَ فِي تَرْكِ إِعَانَتِهِ الصِّدِّيقِينَ. ثُمَّ لَا يَزَالُ يَتَرَدَّدُ فِي الْعَالَمِ فِي الْعَذَابِ إِلَى وَقْتِ الْعَاقِبَةِ فَيُدْحَى بِهِ فِي جَهَنَّمَ.

قال ماني فهذه ثلاث طرقٍ يقسم فيها نسمات الناس: أحدهما إلى جنان و هم الصديقون و الثاني إلى العالم و

الأهوال و هم حفظة الدين و معينو الصديقين و الثالث إلى جهنم و هو الإنسان الأثيم.»<sup>47</sup>

Mani sagt: Wenn Tod zu einem Siddiq kommt, schickt der alte Mensch den Engel als allwissender Lehrende zu ihm und drei Engel begleiten ihn, die einen Wasserkrug haben, der Teufel, Gier und andere böse Teufel erscheinen ihm und sobald der Siddiq sie sieht, bittet er dem Engel, der als

<sup>46</sup> Russell, S. 561-563.

<sup>47</sup> Ibn-e Nadīm, S. 396 f.

allwissender Lehrende erscheint, sowie anderen drei Engeln um Hilfe, sie nähern sich ihm, wenn die Teufel sie sehen, hauen sie ab, sie entführen den Siddiq und ziehen ihm Kleid und Krone an und geben ihm einen Krug Wasser in die Hand und bringen ihn in einer Säule von Lob zum Mond zu dem alten Menschen und zur Rückkehr zum Leben, wie es im Himmel war, seine Leiche bleibt gefallen und die Sonne, der Mond und die Engel ziehen seine Macht aus Wasser, Feuer und Hauch zu sich und dann kommt er zur Sonne und der Rest seines Körpers, der aus reiner Dunkelheit besteht, wird zur Hölle gebracht.

Und der aufständische Mensch, der die Religion und die Nächstenliebe angenommen hat, wird von diesen zwei Sachen und Siddiq begleitet. Wenn die Zeit seines Todes kommt, erscheinen die bereits erwähnten Engel und die Teufel und er kommt zum Flehen und bittet seinen guten Taten und den Wächtern, die er von der Religion und von Siddiq hatte, um Hilfe und er ist im Schlamm gesunken und es läuft so, bis sein Licht und Geist frei wird und sich verdient, zu den Siddiq zu kommen und ihr Kleid, nachdem er für eine Zeit lang hin und hergegangen ist, anzuziehen.

Und der schuldige Mensch, der von Sucht und Gier überwältigt ist, wird, wenn die Zeit seines Todes kommt und die Teufel erscheinen, von ihnen gefoltert und auch die Engel erscheinen und sie haben die Kleider mit und er denkt, dass sie gekommen sind, um ihn zu retten. Sie sind aber gekommen, um ihn zu tadeln und an seine schlechten Taten zu erinnern und da er sich verweigert hat, den Siddiq zu helfen, bleibt er mit Leid und Trauer in dieser Welt, bis er endlich zur Hölle kommt.

Mani sagt, das ist der Weg, auf dem die menschliche Seele geteilt wird. Himmel ist für Siddiq und für die Welt der Angst und die Wächter der Religion und die Begleiter der Siddiq und die Hölle ist für die Schuldige.

Im letzten Satz dieses von Mani zitierten Textes über das Schicksal von drei Gruppen der Geister nach dem Tod, der schon einmal als drei Wege erwähnt wurde, wird ein Führer im Schicksal über die Siddiq oder heilige Menschen für den Geist geschickt. Es gibt Beispiele vom Führer oder Erlöser in ähnlichen, gnostischen Texten, die besagen, dass Mani sich von gnostischen Texten beeinflussen ließ. Unter den gnostischen Texten, die die Begleitung des Erlösers oder des Führers erwähnt hat, lässt sich das Buch *Ginzā Rabbā* anführen. Im sechsten Teil vom zweiten Buch *Ginzā Rabbā* finden sich ähnliche Begriffe. Man schreibt hier: „Mein Führer ist zu mir gekommen und hat mich auf meinem Pfad genommen und nach oben

gebracht und endlich nach Hause...“.<sup>48</sup> In anderen gnostischen Texten hat man vom Erlöser und Führer nach dem Tod gesprochen. Der eine Text, in dem der Christ die Rolle des Erlösers zur Rettung der Sophia übernommen hat, wird das erwähnt.

Unter anderen Themen, die in diesem Text erwähnt wurden und von Mani sind und viele Ähnlichkeiten mit anderen gnostischen Texten haben, lassen sich das Überfallen der Teufel auf den Geiste des Verstorbenen anführen. Ein Beispiel dafür wurde in dem Buch *Ginzā Rabbā* erwähnt. Man hat in diesem Buch, für das man vorher ähnliche Beispiele genannt hat, geschrieben:

ΕΤΕΤΗΨΑΝΕΙ ΕΒΟΛ ΖΗΠΣΩΜΑ. ΕΤΕΤΗΨΑΖΠΩΖ ΕΠΨΟΡΠ  
 ΠΝΑΙΩΝ ΠΣΕΕΙ ΕΒΟΛ ΖΑΤΕΤΗΕΓΗ ΝΒΙ ΠΑΡΧΗ ΠΠΑΙΩΝ  
 ΕΤΜΜΑΒ ΕΦΡΑΒΙΖΕ ΜΜΩΤΖ ΠΤΕΕΙ ΣΦΠΑΣΙC<sup>49</sup>

Wenn sich der Geist vom Körper trennt, und Sie betreten den ersten Äon (Etag), erscheinen Ihnen die Archonten dieser Etag.

In anderen gnostischen Manuskripten, also „Schäfer des Menschen“, der aus Poimandres von der gnostischen Religionen ist, wurde die Anwesenheit der Teufel als böses Verhalten vorgestellt. Aufgrund manichäischer Überzeugungen hat man über einen Geist, der an manichäischer Religion glaubte, aber nicht zu der Gruppe der heiligen Menschen gehörte und sich mit der Welt beschäftigt hat, so geschrieben, dass er im Limbus bleibt.

Ein Beispiel für diese Überzeugungen findet sich in gnostischen Religionen. Man hat im Text vom Buch *Apocryphon of John* von Jesus geschrieben:

Sie (die Geister) werden gerettet und kommen zur Vollkommenheit, bis sie sich es verdient haben, in die Welt des Lichtes zu kommen... Sie gönnen sich also die Reinheit, bis sie von allen Bösen befreit werden... von bösen Taten...<sup>50</sup>

Dieser Text hat viele Ähnlichkeiten mit dem Wort von Mani über schuldige Gläubige, das schon einmal in dem Buch Ibn-e Nadīm erwähnt wurde, und es könnte sein, dass Mani diese gnostischen Texte für seine Überzeugungen angenommen hat.

Der letzte Absatz, der sich mit den Überzeugungen von Mani über die Hölle beschäftigt, ist vollkommen identisch mit dem nächsten Absatz des

<sup>48</sup> Lidzbarski 1925, S. 463.

<sup>49</sup> MacDermo 1978, S. 127.

<sup>50</sup> Robinson 2000, *Apocryphon of John*, Bd. 2, S. 146.

erwähnten Textes aus dem Buch *Apocryphon of John*.

ΣΕΝΑΧΙΤΟΥ ΕΠΜΑ ΕΤΜΜΑΥ ΠΜΑ ΕΤΕ ΜΗ ΜΕΤΑΝΟΙΑ ΨΟΟΠ  
ΜΜΑΥ ... ΒΑΣΑΝΙΖΕ ΠΝΕΤΑΡΧΕ ΟΥΑ ΔΠΕΠΝΑ ΠΣΕΡΚΟΛΑΖΕ  
ΜΜΟΥ ΖΗ ΟΥΚΟΛΑΔΙΣ

Die Engel nehmen die Böse ihres Geistes weg und bringen sie an einen Ort, wo es keine Reue gibt... Sie werden dort gefoltert und für immer bestraft.<sup>51</sup>

Die Wahrheit der Informationen über die Überzeugungen von Mani wurde von Ibn-e Nadīm mit der Entdeckung von *Instrumenta Tocharica* aus dem Jahr 1907,<sup>52</sup> *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East* aus dem Jahr 1929 aus Medinet Madi<sup>53</sup> und manichäischen Texten von Köln aus dem Jahr 1969 in Wien<sup>54</sup> bestätigt.<sup>55</sup> Ähnliche Texte, die über Auferstehung in der manichäischen Religion sind, findet man in dem koptischen Text von *Kephalaia*:

ΕΤΜΜΕΥ ΑΚΖΩΓΡΑ[Φ]Ε ΜΠΔΙΚΑΙΟΣ ΠΔΙΚΑΙΟΣ ΠΤΡΕ  
ΕΤΕΨΑΦΒΩΛ ΑΒΑΛ ΜΗ ΤΡΕ ΤΡΕ ΕΤΕΨ[ΑΥΧΙ]  
ΤΦ ΖΙΤΕΝ ΜΠΚΡΙΤΗΣ ΠΦΤΕΡΟ ΤΧΩΡΑ ΜΠΟΥ[ΔΙΝΕ ΔΚ]  
ΣΡΕΙ ΔΠ ΜΠΡΕΦΝΑΒΕ ΤΡΕ ΕΤΕΨΑΦΜΟΥ ΨΑΥ.[...] [ΣΕ]ΖΩΦ  
ΑΡΕΤΦ ΖΙΤΕΡΗ ΜΠΚΡΙΤΗΣ ΠΣΕΤΑΧΑΦ  
ΠΡΕΦΤΡΕΠ ΠΣΕΝΑΧΦ ΑΤΓΕΕΝΝΑ ΤΕΤΕΨΑΦΜΑΖΕ ΠΡΗ  
ΤΣ ΨΑ ΔΠΗΡΕ ΔΥΖΩΓΡΑΦΕ ΟΥΝ ΜΠΙΣΝΥ ΖΗ Τ[ΠΑ]Θ Π  
ΖΙΚΩΝ ΠΤΕΚ ΕΤΒΕ ΕΥ ΜΠΕΚΖΩΓΡΑΦΕ ΠΤΑΦ Μ[ΠΚΑ]ΤΗ<sup>56</sup>

Du, Mani, hast die Freiheit der heiligen vor dem endlichen Urteil und der Ankunft in der Welt des Lichtes dargestellt... Übrigens hast du geschildert, wie ein schuldiger Mensch stirbt und wie er in die Hölle geworfen wird und sich da für immer verloren fühlt.

Unter anderen Texten, der mit dem Text von Ibn-e Nadīm Ähnlichkeiten haben, kann man auf turfanische Texte M333 und M334 hinweisen, die zum ersten Mal von Alfaric erkannt wurden.<sup>57</sup> Ein anderer Teil aus uigurischen Texten in turfanischen Texten ist inhaltlich mit diesem Text identisch, der von von Lekuk erwähnt wurde. Dieser Text ergänzt den Text von Ibn-e Nadīm. In diesem Text steht, dass die helle Vernunft Geister zum Beurteilen des lebendigen Geistes schickt, um ihn nach seinem Urteil auf dem Weg der

<sup>51</sup> Ebenda.

<sup>52</sup> Malzahn, S. 13-36.

<sup>53</sup> Siehe Lieu, S. N. C. *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East, Religions in the Graeco-Roman World*, Leiden: E. J. Brill, 1997. S. 64.

<sup>54</sup> Vienna, Ebenda, S.78.

<sup>55</sup> Sundermann 1998, Bd. VIII, S. 570.

<sup>56</sup> Polotsky 1934, Keph. S. 235.

<sup>57</sup> Alfaric, S. 50f.

Freiheit zu begleiten. Laut Sundermann ist der bereits genannte vernünftige Führer aus dem Text von Ibn-e Nadīm mit dem vernünftigen Verstand dieses türkischen Textes identisch.<sup>58</sup> Nach der Begleitung des Erlösers mit dem Geist und dem Durchgang durch die Etagen des Himmels beurteilt ein gerechter Richter. Dann kommt der Geist im Himmel an oder wird er wiedermal geboren. Von wichtigsten gemeinsamen Punkten in diesen Texten kann man auf die Aufnahme des Geistes von Teufeln oder Göttern und Begleitung des Erlösers hinweisen, die sich in vielen gnostischen Texten auf vollkommen ähnliche Art und Weise wiederholen.

Ein anderes Thema, das in Überzeugungen der Individualeschatologie in manichäischen Texten auf gleiche Weise mit gnostischen Texten erwähnt wurde, ist das Thema der Gefahren, die den Geist bedrohen, und die Verwendung des Zaubers gilt als ein Weg, um diesen Gefahren zu entkommen.<sup>59</sup> Beispiele von Verwendung des Zaubers während der Reise des Geistes in gnostischen Texten wurden vorher erwähnt. In einem Beispiel der bekanntesten Beispiele mit gnostischen Texten, das von Mani überliefert wurde, geht es um die Gebete, die als versteckende Gebete bekannt sind und sich sehr offensichtlich in gnostischen Texten befinden. Ein Text von diesen gnostischen Texten, der sich sehr ausführlich mit den Gebeten über den Seelenaufstieg befasst, ist das gnostische Buch *Jeu*.<sup>60</sup> Es wurde in diesem Buch geschrieben:

πσαπ ετερενεϋ ψαϑεπικαλει αχωϑ οϋαετϑ ηϑζωπ ζη  
 ηεϑμιασια αβαα ηνεϑψβε[ηε] πασαπ αν ετ[εζ] ψαϑϑ  
 αβαλ αχη ηεϑϑαμ [ηϑ]οϋωηζ αρ[αϋ]<sup>61</sup>

Er kann die Gebete auf sich sprechen und mit der Verwendung der Gebete ihre Macht bewältigen...

In einem anderen Absatz wurde geschrieben:

πσαπ ετϑ[οϋωϋε ψαϑεπικαλει αχωϑ οϋαεϑ] ηϑζωπ  
 αβαλ ηεϑϑαμ [πσαπ αν ετερενεϑ] ψαϑοϋανηϑ ηεϋ  
 αβαλ<sup>62</sup>

Wenn er will, muss er die Gebete sprechen und auf sich sprechen, um sich von ihren Blicken zu verstecken. Er kann sich jederzeit, wenn er will, wieder für sie sichtbar machen.

<sup>58</sup> Sundermann 1998, Bd. VIII, S. 570.

<sup>59</sup> Mirecki/BeDuhn 2001, S. 173.

<sup>60</sup> Mac Dermo 1978, S. 127f.

<sup>61</sup> Ebenda, S. 177.

<sup>62</sup> Ebenda.

Mani hat in verschiedenen Texten sehr ausführlich von seinen Lehren über die Verwendung der Magie auf der Reise von Eschatologie erzählt.<sup>63</sup> Der bereits erwähnte Text ist ein Beispiel für manichäische Lehren, wo wegen der Verwendung und Ähnlichkeit der gemeinsamen Inhalte zwischen gnostischen Texten des Buches *Jeu* diese Meinung bestätigt wird, dass sich Mani in Verwendung dieser religiösen Inhalte von gnostischen Gedanken vor seiner Zeit beeinflussen lassen hat.

Beispiele von Anwendung der Magie in der manichäischen Religion gibt es noch in verschiedenen Texten, unter anderem im Gebetstext, der in dem Stück M781 vorhanden ist und Gebete über den Kampf mit Fieber und Dämon als der Grund für den Fieber im Körper, der von Henning erläutert wurde.<sup>64</sup>

Ein anderes Thema in den Lehren der Geisterreise in der manichäischen Religion ist die Reise durch eine Säule, die als die prachtvolle Säule bekannt ist. In der Tat versucht Mani in diesem Mythos, die Teufel zu bekämpfen, in dem Sinne, dass der Geist, nachdem er den Körper verlassen hat, während des Aufstiegs zum Himmel durch eine vorhin entworfene Säule durch den Mond und Sonne zum Himmel des Lichtes geht. Der Grund für den Durchgang durch diese Säule ist, die Begegnung mit Teufeln und bösen Geistern vorzubeugen.<sup>65</sup>

Es gibt Hinweise aus diesem Mythos in dem koptischen Buch *Zabūr* wie folgt:

†ΠΟΥ Τ]ΕΛΟ ΔΝΕΧΗΥ ΜΠΟΥΔΙΝΕ ΝΤΕΧΙ Μ[ΝΝΔΙ  
ΩΝ Τ]ΗΡΟΥ  
ΟΥΕΔ]Υ ΜΠΟΥΤΑΙΟ ΜΠΗΧΙΟ ΠΜΑΝΙΧΑΙΟΣ [ΜΝΝΕΩ  
ΩΤΠ ΕΤΟΥΑΒΕ ΜΝΤ†ΥΧΗ ΝΤΜΑΚΑΡΙΑ Μ[ΜΑΡΙΑ <sup>66</sup>

Nun, steige auf das Boot ein und hänge den Ehrenring um deinen Hals und bereite dein Land und alle Äonen... Ruhm und Ehre mögen für unseren Herr sein... der heilige? und gesegnete Geist von Mari.

Beispiele für diese Themen können wir in einem Teil aus dem koptischen Buch *Zabūr* finden,

ΣΙΝΟΥΕΔ : ΝΙΕΧΥ ΒΕ ΕΤΜΜΕΥ ΝΤΕ ΠΟΥΔΙΝΕ Ε  
ΡΕ ΝΕΤΗ†ΧΑΥΕ ΝΑΤΕΛΟ ΑΡΑΥ

Licht möge auf Schiffsfahrer sein, damit dein Geist einsteigen kann.<sup>67</sup>

---

<sup>63</sup> Canepa 2011, S. 73.

<sup>64</sup> Henning 1947, S. 39-66.

<sup>65</sup> Sundermann 1998, Bd. VIII, S. 570.

<sup>66</sup> Allbery, *Psalm*, 55.

<sup>67</sup> Ebenda, S. 213.

Wir lesen darüber hinaus in einem anderen Text in diesem Buch, dass der Kreuz von Jesus wie ein Schiff geworden ist, dessen Hilfe sein Geist beruhigt wurde und in den Himmel aufgestiegen ist.<sup>68</sup>

In einem anderen Satz von *Zabūr* in Erhöhung von Mani wurde Mani als das Schiff des Lichtes genannt<sup>69</sup> und in einem anderen Teil desselben Buches wurde geschrieben:

ΣΙΤΗΠΙΣΘΗΡ ΠΠΕΤΖΗΥ ΜΠΟΥΔΙΝΕ ΔΙΡΠΣΑΝΒΑΔ <sup>70</sup>

Ich bin auf das Schiff des Lichts eingestiegen und ausgekommen.

Wie wir sehen werden, sind die Begriffsbestimmungen über das Schiff in vielen gnostischen Religionen. In gnostischen Lehren dieser Religionen hat man das Beispiel des Schiffes benutzt. In der mandäischen Religion bewegt sich der Geist zur Quelle des Lebens mit dem Schiff. In einem Manuskript dieser Religion, also *Johmanes*, wurde so geschrieben:

Wie lange wird es dauern, bis das versunkene Schiff in das Licht kommt?<sup>71</sup>

In diesem Buch wird vom Erlöser, der mit dem Geist in das Lichtgebiet geht, also der das Schiff in den Himmel bringt<sup>72</sup> gesprochen. In einem anderen Text sehen wir ein Beispiel über das Schiff, das schon einmal erwähnt wurde.

Ich bringe meine Freunde auf dem Schiff über alle Gefahren.<sup>73</sup>

In einem interessanten Beispiel in der mandäischen Religion wurde vom Mond als ein Schiff gesprochen. Dieses Beispiel ist sehr ähnlich wie der manichäische Text, in dem der Mond als ein Schiff zum Tragen der Lichtteilchen verwendet wurde.<sup>74</sup>

In anderen gnostischen Religionen hat man die Allegorie des Schiffes viel verwendet. In dem Buch Sanit Ephräm wurde vom Jesus als ein Seemann gesprochen, der den müden Geist zum Hafen des Lebens bringt.

Du, der mächtige Seemann, der das wütende Meer bei sich aufnimmt,  
der prächtige Baum, der zum Hafen des Lebens bringt...

Heilig möge der Geist sein, dessen Seemann du bist...<sup>75</sup>

Die Quelle des Hafens des Lebens, der zunächst einmal von Ephräm

---

<sup>68</sup> Ebenda, S.123.

<sup>69</sup> Ebenda, S.42.

<sup>70</sup> Ebenda, S.83.

<sup>71</sup> Lidzbarski 1925, S. 197.

<sup>72</sup> Ebenda, S. 155.

<sup>73</sup> Ebenda, S. 159.

<sup>74</sup> Drower and Buckley 1937, S. 77-79

<sup>75</sup> Lamy, S. 601.

verwendet wurde, hat ihre Wurzel in alten gnostischen Texten. In dem gnostischen Manuskript *Hoheslied* wurden drei Begriffe Schiff, Seemann und Hafen der Rettung in einem Gedicht erwähnt.<sup>76</sup>

Mani hat unter dem Einfluss dieser gnostischen Texte die ersten Bilder vom Schiff und der Bewegung der Lichtteilchen verwendet.

Jackson hat bei der Darstellung der Wahrheit des bereits erwähnten Textes von Ibn-e Nadīm als Beispiel einen Text von Augustin aus dem Buch *Contra Fastum* erwähnt, in dem die Geister nach ihrem Verhalten in drei Gruppen und Etagen eingeteilt werden.<sup>77</sup> Darüber hinaus ist er der Meinung, dass man die Quelle der manichäischen Lehren über die Individualeschatologie in zarathustrische, buddhistische und gnostische Gruppen einteilen kann. Von daher kennt er Begriffe wie die Anwesenheit der Götter bei der Aufnahme der Geister als ein zarathustrisches Thema, dessen Wurzel im Mythos der Anwesenheit der drei zarathustrischen Götter, also Mitra, Rashnu und Soroush zum Beurteilen der zarathustrischen Geister hat. Darüber hinaus sind andere Themen, die Mani in seinen eschatologischen Lehren verwendet hat, die Verwendung der Allegorie von Jungfrau, die in den iranischen Gedanken verankert ist.<sup>78</sup>

## Fazit

Der problematische und komplizierte Glaube an Tod und Reise in die andere Welt, der bei der Vorstellung der eschatologischen Meinungen der gnostischen Religionen erwähnt wurde, hat die alten Überzeugungen verschiedener Religionen in Mesopotamien tief beeinflusst. In gnostischen Religionen war man der Meinung, dass der Geist des Menschen nach dem Tod eine gefährliche und geheimnisvolle Reise hinter sich hat. Diese Reise wurde auch Rückkehr genannt. Aufgrund dieser Überzeugungen war der Geist Anfang der Schöpfung ein Teil des Lichtgebiets oder der Helligkeit, der in der sterblichen Dunkelheit der Welt verloren ist und nach dem Tod mit Hilfe eines Erlösers oder Helfers sein originales Land betritt, das die Welt der Helligkeit ist. Allerdings ist diese Reise nicht ungefährlich. Aufgrund dieser Überzeugungen kommt manchmal der Erlöser in die Gruppe des Rettungsschiffes, um das Licht zu erreichen, und den Geist des Menschen vor dem wütenden Meer nach dem Tod begleitet und vor bösen Teufeln schützt. Andererseits kommen die

---

<sup>76</sup> Harris/Mingana, S.123.

<sup>77</sup> *Contra Fastum*, S. 20f. Jackson, S.179.

<sup>78</sup> Sundermann 1998, S.573; Jackson 1938, S.178f.

Geister der unreinen und schuldigen Menschen im Land der Angst an. Bemerkenswert ist, dass alle diese magischen Meinungen und Gedanken die Bildung der Gedanken und den Glauben an Individualeschatologie in der manichäischen Religion beeinflusst haben. Die Untersuchung und Übereinstimmung dieses Themas bestätigen, dass Mani, der in einer gnostischen Gruppe aufgewachsen ist, seine Überzeugungen über die Eschatologie des Menschen u. a. die himmlische Reise des Geistes von Überzeugungen dieser Religion beeinflussen ließ.

## Literaturverzeichnis

Alfaric, P. *Les écritures manichéennes, leur constitution, leur histoire. Les écritures manichéennes, II.* Paris: Étude analytique, 1918.

Allberry, C. R. C., editor & translator, with a contribution by Hugo Ibscher, Coptic Manichaean Psalm-book part II, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1938.

Augustinus, *Contra Faustum Manichæum*, in Sancti Aurelii Augustini hippoensis episcopi opera omnia. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Bd. 25, herausgegeben von J. Zycha, 1891/92.

Canepa, M. *The Art and Ritual of Manichaean Magic: Text, Object and Image from the Mediterranean to Central Asia in Objects in Motion: The Circulation of Religion and Sacred Objects in the Late Antique and Byzantine World.* herausgegeben von M. H. Barr. Internatinal Series, 2011.

Chadwick H. *Origen, Contra Celsum*, Cambredge: Cambredge University Press, 1980.

Chavannes, E./P. Pelliot, „Un traité manichéen retrouvé en Chine“, *JA*, ser. 10/18, 1911, 499-617; ser. 11/1, 1913.

Copenhaver, B. P. *Hermetica, The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Drower, E. S./J. J. Buckley, *The Mandaeans of Iraq and Iran, Their Cults, Customs, Magic Legends, and Folklore*, London: Oxford University Press, 1937.

Henning, W. B. „Two Manichæan Magical Texts with an Excursus on the Parthian Ending, *ëndēh*“, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Bd. 12, Nr. 1, 1947.

Ibn an-Nadīm, Abū al-farağ Muḥamma Ibn Ishāq, *Al-Fihrist*, Aiman Fu'ād Saiyid, Bd. 2, London: Al-Furqān Islamic Heritage Foundation, 2009.

- Iricinschi, E./H. M. Zellentin, *Heresy & Identity in Late Antiquity*, London: Mohr Siebeck, 2008.
- Jackson, A. V. W. „The doctrine of the Bolos in Manichaeen eschatology“, Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Teil 1: Die mythologische Gnosis, 5.
- Jones, L. *Encyclopedia of Religion*, 2<sup>nd</sup> ed., USA: Mcmillan, 2005.
- Journal of The American Oriental Society*, 58. 2. 1938.
- Kurt. R. *Die Gnosis, Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Leipzig: Koehler, 1977.
- Lampe, G. W. H. *The Seal of the Spirit, A Study in the Doctrine of Baptism*. Leiden: E. J. Brill, 1951.
- Lamy, T, J. Sancti Ephraem Syri Hymni et sermons, ,Vol,4. H. Dessain,1902.
- Lidzbarski, M. *Ginza, der Schatz. Das Grosse Buch der Mandäer*, Gottingen, 1925.
- Lieu, S. N. C. *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East, Religions in the Graeco-Roman World*, Leiden: E. J. Brill, 1997.
- MacDermo, V. herausgegeben von. C. Schmidt. *The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex*. E. J. Brill: 1978.
- Malzahn, M. *Instrumenta Tocharica*, Edition: Indogermanische Bibliothek. 3. Reihe: Untersuchungen, Publisher: Winter, Heidelberg, 2007.
- Mingana, A./J. R. Harris, *The Odes and Psalms of Solomon*, Bd. 2, Manchester Uni.
- Mirecki, P./J. Beduhn, *The Light and the Darkness. Studies in Manichaeism and its World*. Leiden: E. J. Brill, 2001.
- Polotsky, H. J./H. Ibscher, *Manichäische Homilien*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1934.
- Roberge, M. *The Paraphrase of Shem. NH VII 1*, Leiden: E. J. Brill, 2010.
- Robinson, J. M. *The Coptic Gnostic Library. Apocalypse of Adam*, Bd.3, Leiden: E. J. Brill, 2000.
- Russell, J. R. „Burial in Zoroastrianism“, *Encyclopædia Iranica*, Bd. IV,
- Sundermann, W. „Cosmogony and Cosmology“, *Encyclopedia of Iranica*, Bd. VII. 1998.
- Tubach, J. *Athimar, der manichäische, Josef von Arimathäa*, Tradition und Translation Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser

Phänomene. Festschrift für Carsten Colpe zum 65, herausgegeben von. Chr. Elsas, Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 1994.

Welburn, A. *From a Virgin Womb: The Apocalypse of Adam and the Virgin Birth*, Biblical Interpretation Series. Leiden: E. J. Brill, 2007.

Wilson, W. T. *The Sentences of Sextus*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012.

Witte, B. *Das Ophitendiagramm nach Origenes. Contra Celsum VI 22-38*, Berlin: Oros Verlag, 1993.

# Šāh Ismā‘īl, a King with Many Visitings of the Qur’an On the Phenomenon of Forging the Colophons of Old Kufic Qur’ans in the Name of Shi‘ite Imams

Morteza Karimi-nia<sup>1</sup>

(pp 29 to 53)

Received: 23.10.2017; Accepted: 26.11.2017

## Abstract

This paper studies a set of Qur’an fragments in Kufic, at the end of which some colophons attributed to the script of one of the Shi‘ite Imams have been added. The author first introduces ten manuscripts, their physical features and the contents of these Qur’anic manuscripts along with their pictures. Then, analyzing of the colophons of the manuscripts, the author shows that the colophons attributed to Imams have been added later than the original time of the manuscripts. All of these colophons come with sentences signifying the visiting and sealing of manuscripts by the Safavid king, Šāh Ismā‘īl (rule 1487-1524 A.D.). The author shows that this is also a kind of forging occurred later than the Šāh Ismā‘īl era in order to increase the financial and spiritual value of manuscripts.

## Key words


Qur’ans attributed to Imams, History of Writing of Qur’an, Safavids, Old Kufic Qur’ans, Šāh Ismā‘īl a al-Ḥillī, Aḥbārīs, taqlīd

---

<sup>1</sup> .Encyclopaedia Islamica Foundation,

Email: mkariminiaa@gmail.com; Translator of the

abstract: Mohammad Hassan Torabi, Institute of Humanities and Cultural Studies.

 Copyright © The Author(s); This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC-BY-NC) License.  
Homepage: www.spektrumiran.com

یک شاه اسماعیل و این همه زیارت قرآن  
درنگی در پدیده جعل کتابت قرآن به نام امامان شیعه

مرتضی کریمی نیا<sup>۱</sup>

(صص ۲۹ تا ۵۳)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۰/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۱۲/۰۴

### چکیده

این مقاله به بررسی دسته ای از برگه های قرآنی به خط کوفی می پردازد که در انتهای آنها امضایی منسوب به کتابت یکی از ائمه علیهم السلام افزوده شده است. نویسنده ابتدا به معرفی تک تک نسخه ها و ویژگی های فیزیکی و محتوایی هر یک از این برگ نوشته های قرآنی همراه با ارائه تصاویری از آنها می پردازد و در ادامه ضمن تحلیل انجامه های این نسخه ها نشان میدهد که انجامه های منسوب به دستخط ائمه در زمانی متاخر از اصل کتابت نسخه افزوده شده است. تمامی این انجامه ها همراه با جملاتی است دال بر زیارت و مهمور ساختن نسخه ها از سوی شاه اسماعیل صفوی (حکومت ۹۳۰-۹۰۷ ق) که مولف نشان میدهد این عمل نیز جعلی متاخر از زمان شاه اسماعیل است که برای بالا بردن ارزش مادی و معنوی نسخه ها روی داده است.

### کلیدواژه ها

شاه اسماعیل صفوی قرآنها، کوفی قرآنها، منسوب به ائمه تاریخ کتابت قرآن صفویه

---

<sup>1</sup> . بنیاد دایره المعارف اسلامی تهران

ایمیل: mkariminiaa@gmail.com

چکیده: محمدحسن ترابی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

# Šāh Ismā‘īl und seine zeitgleich mehreren Koranexemplare: eine Reflexion der Problematik der Signaturfälschung der schiitischen Imame in den Koranmanuskripten

Morteza Karimi-nia<sup>1</sup>

(S. 29 bis 53)

Eingegangen: 23.10.2017; Angenommen: 26.11.2017

## Zusammenfassung

Dieser Beitrag untersucht eine Reihe von Koranfragmenten in kufischer Schrift, an deren Ende Kolophone hinzugefügt wurden, die der Handschrift eines der schiitischen Imame zugeschrieben werden. Der Autor stellt zunächst zehn Manuskripte, ihre materiellen Merkmale sowie den Inhalt dieser Koranmanuskripte mit Abbildungen vor. Anschließend zeigt er durch Analyse der Kolophone, dass diese den Imamen zugeschriebenen Zusätze später als der ursprüngliche Entstehungszeitpunkt der Manuskripte eingefügt wurden. Alle diese Kolophone enthalten Formulierungen, die auf eine Besichtigung und Versiegelung der Manuskripte durch den safawidischen König Šāh Ismā‘īl (Regierungszeit 1487–1524 n. Chr.) hinweisen. Der Autor legt dar, dass es sich dabei ebenfalls um eine spätere Fälschung handelt, die nach der Zeit Šāh Ismā‘īls vorgenommen wurde, um den materiellen und spirituellen Wert der Manuskripte zu steigern.

## Schlüsselwörter

Den Imamen zugeschriebene Korane, Geschichte der Koranverschriftlichung, Safawiden, alte kufische Korane, Šāh Ismā‘īl a al-Ḥillī, Aḥbārīs, taqlīd

---

<sup>1</sup>. Encyclopaedia Islamica Foundation,

Email: [mkariminiaa@gmail.com](mailto:mkariminiaa@gmail.com)

Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0

International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: [www.spektrumiran.com](http://www.spektrumiran.com)



# **Šāh Ismā‘īl und seine zeitgleich mehreren Koranexemplare: eine Reflexion der Problematik der Signaturfälschung der schiiitischen Imame in den Koranmanuskripten<sup>1</sup>**

Morteza Karimi-nia<sup>2</sup>

Nach Ermittlung alter kufischer Korane und darunter auch der Exemplare, die den schiiitischen Imamen zugeschrieben werden, machten sich beachtenswerte Formen deutlich, wodurch viele notwendigen Perspektiven und Aspekte in Zukunft aufgegriffen werden können. Der Grund dafür ist, dass man nach einer gründlichen philologischen und historischen Erforschung dieser alten Koran-Fragmente viele wichtigen Punkte aufgrund des kalligrafischen Hintergrunds und der historischen Formveränderungen sowohl für Korankodikologen als auch für Koranforscher gewinnen kann.

In diesem Artikel werde ich versuchen, eines dieser kodikologischen Exemplare zusammenfassend vorzustellen, ohne dabei auf inhaltliche Deutungsansätze des Korans einzugehen. Daher werde ich mich lediglich nur auf die Schrift, der Signierung und den dazugehörigen Randvermerke des Fragmentes stützen.

Im Allgemeinen ist es zu verdeutlichen, dass zur Zeit keinerlei analytische und eingehende Studien in Bezug auf koranische Fragmente und Niederschriften der schiiitischen Imame durchgeführt worden sind. Man findet sowohl im Iran, als auch auf der Welt kein detailliertes Inhaltsverzeichnis dieser bedeutenden Werke.

Abgesehen von vereinzelt, meist fehlerhaften und ungeordneten Sachverhalten aus dem Internet, sind jedoch die Notizen von Herrn Abdullah Ghuchani mit dem Titel „Die Korane aus den ersten islamischen Jahrhunderten

---

<sup>1</sup> An dieser Stelle möchte ich diesen Artikel mit voller Ehrung an Herrn Azartash Azarnush widmen. Des Weiteren sehe ich mich verpflichtet, Herrn Abu al-‘Ala Sudawar zu danken, welcher mir seine persönlichen Auktionssammlungen aus London für diese Arbeit bereitgestellt hatte. Ebenso gebührt mein Dank den Verantwortlichen und dem Personal der Kodikologieabteilung der Bibliothek und des Museums Malek, der Bibliothek und des Museums der Astan-e Qods Razawi, des iranischen Nationalmuseums und der Bibliothek des Golestan-Schlusses. In dem vergangenen Jahr hatte ich zudem mehrere Diskussionen und Gespräche mit Tutoren und Vertrauten wie: François Déroche, Rasul Jafariyan, Emad ad-Din Sheikh al-Hokamai, Behnam Sadeghi, Seyyed Mohammad Hussein Hakim und Seyyed Mohammad Emadi Ha’eri. Sie trugen alle in der endgültigen Fassung und auch zur Aufklärung von Einzelheiten dieses Projektes einen wichtigen Teil dazu bei und verdienen hiermit meine Hochachtung und Wertschätzung; Übersetzt von Assra Zibaie.

<sup>2</sup> Encyclopaedia Islamica Foundation, Email: mkariminiaa@gmail.com

einschließlich der Zahlen der reinen Imame“<sup>3</sup>, ein erster und wichtiger Schritt in dieser Thematik.

Desgleichen ist darüber hinaus das Werk von Herrn Ramin Raminnejad unter dem Titel „Die wertvollen Schriftstücke aus den Handschriften des Korans der frommen Imame“<sup>4</sup> eine einflussreiche Komponente in der Vorstellung dieser Reihe. Trotz alledem ist die Anfertigung einer umfassenden Lektüre, mit detailliert ausgeführter Kodikologie und wissenschaftlicher Analyse dieser Niederschriften, nach wie vor unentbehrlich.

Nach jahrelanger Eigenforschung unterliefen mir bis jetzt circa 200 koranische Niederschriften, Auszüge oder Dokumente, welche in einer bestimmten Weise den Imamen zugeschrieben werden. Diese Niederschriften kann man grundsätzlich in mehrere Sektionen einteilen:

a) Fragmente oder Dokumente, die nur einen mündlichen Bekanntheitsgrad besitzen, wie zum Beispiel das Manuskript Nr. 1 von Āstān-e Muqaddas-e Ḥussaini (Karbalā), welches auf den Imām Zain Al-‘Ābidīn (Friede sei auf ihn) zurückgeht. Oder auch das Manuskript Nr. 12610 aus der Al-Ḥazāna al-Ḥassanīyya in Rabat, welcher dem Imām ‘Alī (Friede sei mit ihm) zugeschrieben ist. Zudem auch das Manuskript Nr. 9983 aus der Bibliothek von Ayatollah Mar‘aschi, welches wiederum nach einer mündlichen Überlieferung dem Imām Zain al-‘Ābidīn (Friede sei auf ihn) zugeschrieben wird.

b) Fragmente oder Dokumente, deren mündliche Herkunft in frühere Zeiten am Anfang oder Ende von einer Person in Nash- oder Nasta‘liq-Schrift aufgeführt wurden. Eines der ältesten Beispiele ist das Manuskript Nr. 18 von Astan-e Qods Razavi, in welchem der Stifter (Abu al-Qāsim al-Muqri al-Sarawī) diesen Sachverhalt zu Beginn seiner Stiftungsurkunde im fünften oder sechsten Jahrhundert n. H. niedergeschrieben hat. Ein weiteres Exemplar ist das Manuskript Nr. Smith-Lesouëf 194 (in maghrebinischer Handschrift und Nafi-Rezitation) aus der Bibliothèque nationale de France, dessen Hof-Bibliothekar des Königs Šāh Sulaimān Šafawī im Jahr 1077 n. H. anfangs Folgendes vermerkte: „Die Handschrift von der Hoheit Riḍa (Imām Riḍa) (Friede sei auf ihn).“

<sup>3</sup> Veröffentlicht in der Zeitschrift „Mīrath Farhangī“, drittes Jahr, Nr. 6 und 7 (1371).

<sup>4</sup> Zweite Auflage, Mašhad: „Bonyād-e Pažūhešhā-ye Eslāmī“, 1389.

c) Fragmente oder Dokumente, in denen einer mit kufischer Schrift im koranischen Text oder in einem getrenntem Manuskript anhand des Satzes „كتبه“ hierbei jemandem zugeordnet hat. Diese dritte Gruppe beinhaltet mehrere Unterteilungen (in mindestens fünf unterschiedlichen Formen). Ich werde jedoch hier nur auf eine Form hinweisen, da diese mit den anderen gemeinsame Elemente aufweisen.

Eine dieser Arten von Signaturen, welche den schiitischen Imamen mit kufischer Schrift zugeschrieben wird, ist an der Stelle zu erkennen, wo ein Teil des Blattendes (zwei oder mehrere Zeilen) beseitigt oder abgetrennt wurde. In diesem Abschnitt ist der Name eines Imams als Verfasser des Textes in kufischer Schrift (jedoch anders als die koranische Schrift) ergänzt und anschließend in einer andersartigen Ausführung (zum Beispiel der Tulṭ-Schrift) den Namen von Šāh Ismā'īl Ṣafawī aufgezeichnet worden.

Im darauffolgenden Teil beinhaltet jedes Manuskript folgende drei Elemente: Als erstes der Satz „كتبه فلان“, welches auf die Abstammung der Imame hindeutet, und nur in einem Fall zum dritten Kalifen. Zweitens die Aufzeichnung von Šāh Ismā'īl Ṣafawī (reg. von 907 bis 930 n. H.); und drittens die mehreren Siegel, wie die von Šāh Ismā'īl selbst. Diese drei Elemente sind in allen Auszügen aufzufinden. Der Satz dazu ist meistens in dieser Form zu sehen:

„قد تشرفت بزيارت هذا المصحف الشريف اسماعيل الموسوي الحسيني الصفوي بهادر خان و هي ... دفاتير“

Dieses arabisch unschöne und ungeordnete Zitat ist in manchen Manuskripten ergänzt und in anderen verkürzt worden. Alle Fragmente haben jedoch den Siegel mit der Aufschrift „هو الملك لله“<sup>5</sup> in Siegeltext (sağ').

Diese Art von Schriftfälschung wurde in vielen weiteren Beispielen der alten kufischen Koranen entdeckt, worin ich in diesem Manuskript zehn Fälle davon (einschließlich ein ähnliches Beispiel für die Fälschung und Zuordnung zum dritten Kalifen) erwähne.

---

<sup>5</sup> Im Inneren des Siegels ist die Zahl 706 geschnitzt, welche wahrscheinlich auf eine Konsonanzzahl hinweist und somit auf einen bestimmten Satz oder ein bestimmtes Wort zurückführt. Man findet nur in einem anderen Manuskript, ein weiteres andersartiges Siegel, welches jedoch im Manuskript Nr. 1585 der Bibliothek der Astan-e Qods mit Text هو/ الملك لله الواحد versiegelt worden ist, worin jedoch die Zahl 706 nicht zu sehen ist.

Diese zehn Fälle sind im Anschluss der folgenden Tabelle zu entnehmen:

Nr.	Ort	Manus. Nr.	Seiten	Zeilen	Größe (mm)	Zugeschrieben
1	Mašhad, Astan-e Qods	3382	8	9	170 x 105	Imām Ḥussain
2	Teheran, Golestan- Palast	1046	28	9	170 x 110	Imām Ḥussain
3	Teheran, Golestan- Palast	1037	7	14	190 x 120	Imām Ḥussain
4	Christie's Versteigerung 1999	Artikel 6	12	14	185 x 125	Imām Ḥussain
5	Teheran, Golestan- Palast	1041	8	16	235 x 165	Imām Ḥussain
6	Bonhams Versteigerung 1993	Artikel 133	10	16	230 x 160	Imām Ḥussain
7	Christie's Versteigerung 1998	Artikel 11	10	16	233 x 160	Imām Ḥussain
8	Staatsbibliothek zu Berlin	Minutoli 296	21	16	245 x 185	‘Uṭmān ibn ‘Affān
9	Teheran, Malek Museum	10	20	8	208 x 150	Imām Ḥassan
10	Mašhad, Astan-e Qods	1586	27	16	220 x 148	Imām Riḍā
11	Mašhad, persönliche Sammlung	Mahmud Farrokh Khorasani	10	?	?	Imām Ḥussain

Alle Manuskripte befinden sich im Querformat. Aus der oben aufgeführten Liste sind die koranischen Exemplare mit der Nummer eins und zwei aus insgesamt einem koranischen Manuskript. Der Grund dafür ist, dass es zwei Signaturen an zwei unterschiedlichen Stellen gibt. Das Gleiche ist bei den Koranexemplaren mit der Nummer drei und vier zu sehen. Die Exemplare fünf, sechs, sieben und acht sind ursprünglich ebenso aus einem Koranmanuskript, wo eine Person in vier verschiedenen Stellen, die Handschrift zu Imām Ḥussain (Friede sei auf ihn) eingeteilt hat.

Im Anschluss werden die einzelnen Manuskripte anhand der oben genannten Tabelle wie folgt geschildert:

1) Die Handschrift des Korans wird Imām Ḥussain (Friede sei auf ihn) zugeordnet (Nr. 3382 Astan Qods Razavi). Zu Beginn wurde ebenfalls mit

kufischer Schrift der Satz „كتبه حسين بن علي“ geschrieben und hiernach die Notiz von Šāh Ismā'īl wie folgt hinzugefügt:

„هو/ و قد تشرفتُ بزيارت هذا المصحف الشريف المبارك اسمعيل الموسوي الحسيني الصفوي بهادرخان و هي ثمان و ستين دفاتير في سنة ٩٣٠“

und abschließend mit dem Siegel von Šāh Ismā'īl mit Text „هو/ الملك لله“ versiegelt worden. (Siehe Bild Nr.1)

Dieses Manuskript hat acht Blätter eines kufischen neunzeiligen Korans, in welcher weitere Teile in dem vom Golestan- Palast (Nr. 1040 und 1046), Nationalbibliothek von Israel (Nr. 970) und anderen Orten zu finden ist. Die Größe eines Blattes liegt bei 17 x 10,5 cm und die Schriftgröße liegt bei 13,5 x 7,7 cm. Das vorhandene Manuskript aus der Astan Quds Razavi Bibliothek beinhaltet verstreute und einzelne Blätter mit Koranversen aus den Suren as-Sağda, al-Aḥzāb, as-Saba' und Luqmān. Das siebte Blatt dieses Manuskriptes beginnt genau an der Stelle, in der die letzte Seite des Manuskriptes Nr. 1046 (Golestan- Palast) endet.

2) Der Koran mit der Nummer 1046 aus dem Golestan-Palast (Teheran) umfasst mit kufischer Schrift in einer Seite neun Zeilen, in dem am Seitenende wiederum die Handschrift zu Imām Ḥussain (Friede sei auf ihn) zugewiesen wird. Erneut erkennt man den Satz, auf der die Audienz von Šāh Ismā'īl in folgender Weise andeutet: „هو/ قد تشرفتُ بزيارت هذا المصحف الشريف“ und fortsetzend der Siegel „هو/ الملك لله“ mit der Zahl 706. (Siehe Bild Nr. 2)

Dieses Manuskript ist genau genommen eine Abschrift des oben genannten Ausschnitts (Astan Quds Razavi Nr. 3382). Es besteht aus 28 neunzeiligen Seiten, welcher verschiedene Verse aus den Suren al-‘Ankabūt, ar-Rūm, Luqmān und al-Aḥzāb beinhaltet<sup>6</sup>. Die Signatur wird Imām Ḥussain (Friede sei auf ihn) in der letzten Seite zugeschrieben und am Ende der Satz „بيل الظالمون في ضلال مبين“ (31: 11) hinzugefügt.

Aus diesem Grund wurden die zwei Zeilen am Seitenende (umfasst den Versanfang 12 Luqmāns) entfernt. In der Versfortsetzung der siebten Seite des Manuskriptes Nr. 3382 erkennt man, dass dieser mit dem Satz „لنفسه و من“ (31: 12) beginnt.

<sup>6</sup> Drei weitere Seiten dieses Manuskriptes mit der Nummer 1040 des Golestan- Palastes (Teheran) wurden ebenfalls eingebunden.

3) Der Koran mit der Nummer 1037 vom Golestan- Palast (Teheran) beinhaltet in kufischer Schrift pro Seite 14 Zeilen, in welcher die Handschrift Imām Ḥussain (Friede sei auf ihn) zugewiesen wird und wiederum der folgende Satz erneut an die Audienz von Šāh Ismā‘īl angedeutet wird:

،قد تشرفتُ بزيارت هذه التحرير [كذا] المصحف الشريف المبارك اسمعيل الموسوي الحسيني الموسوي الصفوي

بهادرخان و هي سبعون و ثمان دفاتير في شهر شعبان المعظم سنة ؟“

Im Anschluss wird das Manuskript mit dem Siegel „هو/ الملك لله“ versehen (Siehe Bild Nr.3).

Dieses Manuskript besitzt nur sieben Seiten in der Größenordnung 19 x 12 cm und umfasst einzelne und ungeordnete Blätter mit den Suren al-Ġum‘a, al-Munāfiqūn, ar-Rahmān, al-Wāqi‘a, at-Taḷāq, at-Taḥrīm, al-Mulk, al-Mudattir und ad-Duḥān. Das letzte Blatt wird mit dem Satz „أهلكتهم إنهم“ (44: 38) beendet, worin die Zeilenenden entfernt wurden. Die Signatur wird Imām Ḥussain (Friede sei auf ihn) mit kufischer Schrift zugeschrieben und die Koranaudienz von Šāh Ismā‘īl hinzugefügt.

4) Zwölf verkaufte Seiten der am 12. Oktober 1999 Christie's-Versteigerung besitzt die Nummer 6. Die Sammlung enthält pro Seite 14 Zeilen. Am Seitenende entnimmt man neben den entfernten Zeilen die ergänzte Signatur von Imām Ḥussains (Friede sei auf ihn), zusätzlich auch erneut in Tuḷṭ-Schrift diesen Satz (Siehe, Bild Nr. 4):

،قد تشرفتُ بزيارت هذا المصحف الشريف اسمعيل الموسوي الحسيني الصفوي بهادر خان و هي سبع و عشر دفاتير.“

Dieses Manuskript ist in Wirklichkeit ein weiterer Teil des oben genannten Korans (Nr. 3) in der Größe 18,5 x 12,5 cm und umfasst vereinzelt Seiten aus den Suren Wāqi‘a bis Ḥašr. Die letzte Seite endet mit dem Satz „إني أخاف الله رب“ (59: 16), worin die letzten Zeilen entfernt und die Unterschrift von Imām Ḥussain (Friede sei auf ihn) mit kufischer Schrift hinzugefügt wurde. Außerdem erkennt man die Koransignatur und Visitation von Šāh Ismā‘īl mit dem Datum von 928 n. H. Auf der Rückseite dieses Blattes bemerkt man neben der Signatur und Visitation von „Sulaimān aṣ-Ṣafawī al-Ḥussainī al-Mūsawī Bahādor Ḥān“, ebenfalls den berühmten Siegel in Text „هو/ الملك لله“ mit der Konsonantenzahl 706.

5) In den Koranseiten, die von Imām Ḥussain (Friede sei auf ihn) abstammen (mit der Manuskript Nr. 1041 vom Golestan-Palast), ereignete sich genau das Gleiche wie in den oben genannten Beispielen. Nachdem zwei oder drei Zeilen

am Ende der letzten Seite entfernt wurden, bemerkt man den hinzugefügten Satz „هو/ و قد تشرفتُ بزيارت هذا المصحف الشريف „ und die Notiz in Tuṭṭ- Schrift „كتبه حسين بن علي“ ۹۸۱. Inmitten der mehreren Stempel am Seitenende vernimmt man den Siegel mit der Aufschrift „هو/ الملك لله“ mit der Konsonanzzahl 706. (Siehe Bild Nr. 5)

Dieses Manuskript umfasst acht Seiten eines sechs zehnteiligen Korans in kufischer Schrift, worin weitere Einzelteile davon der Signatur Imām Ḥussains (Friede sei auf ihn), ‘Uṭmān ibn ‘Affān, und ebenso einem unbekanntem Autor zugeschrieben wird und in weiteren Bibliotheken innerhalb und außerhalb des Irans zu finden sind.<sup>7</sup> Das Manuskript Nr. 1041 vom Golestan-Palast enthält vereinzelte Seiten von den Koransuren an-Nisā’, Yūnus, Hūd, al-Anfāl, und at-Tawba. In der letzten Seite wurden die vier letzten Zeilen entfernt und die Textstellen: „أَنْ يَضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا“ (4: 60) und „كتبه حسين بن علي“ hinzugefügt.

6) u. 7) Es sind zwei Schriftstücke, welche in zwei Versteigerungen von „Bonhams“ am 20. Oktober 1993 mit der Artikelnummer 133 und der Versteigerung von Christie's am 13. Oktober 1998 mit der Artikelnummer 11, verkauft wurden. Jede dieser Sammlungen beinhaltet zehn Seiten aus 16 Zeilen. Es sind ungeordnete Blätter mit unterschiedlichen Koransuren, dessen Handschrift Imām Ḥussain (Friede sei auf ihm) zugeschrieben wird. Der Siegel von Šāh Ismā‘īl Šafawī befindet sich am letzten Seitenende. Im ersten Fall (Bonhams 1993) sind die letzten zwei Zeilen entfernt worden und die Textstelle „كتبه حسين بن علي“ hinzugefügt worden. Danach erkennt man mit Nash-Schrift diesen Satz:

و قد تشرفتُ بزيارت هذا المصحف الشريف المبارك اسمعيل الموسوي الحسيني الصفوي بهادرخان و هي

سبع و عشر دفاتير قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم القرآن مع الحسين و حسين مع القرآن“

Fortsetzend versiegelt mit dem Stempel „هو/ الملك لله“ und der

<sup>7</sup> Weitere fünf Exemplare dieses sechs zehnteiligen Koranmanuskriptes habe ich bisher ausfindig gemacht: 1) Manuskripte, welche in der Bonhams Versteigerung am 20. Oktober 1993 verkauft wurden, Artikelnummer 133. 2) Manuskripte, welche in der Christie's Versteigerung am 13. Oktober 1998 verkauft wurden, mit der Artikelnummer 11; 3) Manuskript Nr. 296 Minutoli der Staatsbibliothek zu Berlin; 4) Manuskript Nummer 968 MS. AR. Yahuda. der Nationalbibliothek von Israel; 5) Vier verkaufte Seiten der Christie's Versteigerung vom 11. Juni 1986 mit der Artikelnummer 54. Mit Ausnahme von diesen Exemplaren, finden sich ähnliche Manuskripte in weiteren Museen und Bibliotheken rund um den Globus, jedoch sah ich in diesen noch keinen genauen inhaltlichen Zusammenhang, weswegen ich aus diesem Grund sie hier nicht erwähnt habe.

Konsonanzzahl 706 . (Siehe Bild Nr. 6)

Diese beiden koranischen Sammlung wurden in den Londoner Versteigerungen preisgegeben und ein weiterer Teil des Manuskriptes Nr. 1041 finden wir im Golestan-Palast Exemplar. Alle äußerlichen Besonderheiten wie Seiten- und Zeilengröße, Zeilenanzahl, und kufische Schriftart gleichen sich in allem Maße.

Abgesehen davon erkennt man einen einleuchtenden Textanschluss. Als Beispiel dafür sieht man auf der vierten Seite nach dem Manuskript Nr. 1041 des Golestan-Palastes, dass es mit dem Textmanuskript „و قالت اليهود عزيز ابن الله“ (Tawba, 30) beendet wird und in der letzten Seite des Versteigerungsmanuskriptes von Bonhams aus dem Jahre 1993 danach mit der Versfortsetzung „والله و قالت النصرى“ (9: 30) weitergeführt wird. Hinter dieser letzten Seite (Bonhams 1993) sieht man die Signatur von Imām Ḥussain (Friede sei auf ihn), nachdem drei Zeilen am Seitenende (hinten) entfernt und stattdessen die Textstelle: „والله لا يهدى“ (9: 37) beigefügt wurde.

In dem Manuskript der Christie's Versteigerung am 13. Oktober 1998 mit der Artikelnummer 11 betrachtet man jedoch einen neuen und andersartigen Punkt. Die letzte Seite dieses Koranmanuskriptes endet mit dem Vers „فيسبوا الله“ (6: 108). Hier entfernte der Fälscher nur eine halbe Zeile und fügte danach „كتبه حسين بن علي“ hinzu. Es sieht so aus, als ob der Imam nicht nur die Sure beendet hat, sondern auch die Hälfte des Verses übersehen und dabei seinen Namen als Autor hinzufügte! (Siehe Bild Nr.7)

8) Manuskript Nr. 296 aus der Staatsbibliothek zu Berlin ist genau genommen ein weiterer Teil des oben genannten Manuskriptes<sup>8</sup>. Es besteht aus 21 sechzehn zeiligen Seiten. Im Vergleich zu den vorher genannten Manuskripten besitzt dieses Manuskript Konsens und Ebenmäßigkeit, da die meisten Seiten der Koranversen geordnet und überschaubar sind. Die ersten 18 Seiten beinhalten die Verse 8 bis 229 der Sura Baqara und die nächsten drei Seiten bestehen aus den Versen der Suren Ibrāhīm, Ḥiğr und Nahl. In den in der letzten Seiten wurden die letzten zwei Zeilen entfernt

<sup>8</sup> Das vollständige Bild dieses Manuskriptes kann man auf der Webseite der Staatsbibliothek zu Berlin unter der folgender Adresse entnehmen:

[http://digital.staatsbibliothekberlin.de/werkansicht?PPN=PPN718947517&PHYSID=PHYS\\_0006&DMDID=DMDLOG\\_0001](http://digital.staatsbibliothekberlin.de/werkansicht?PPN=PPN718947517&PHYSID=PHYS_0006&DMDID=DMDLOG_0001)

und der Satz: „كتبه عثمان بن عفان“ (16: 106)<sup>9</sup> und „كتبه عثمان بن عفان“ hinzugefügt. In dem übriggebliebenen leeren Teil wird die Visitation eines örtlichen Oberfehlabers der osmanischen Regierung eingeschnitzt (Siehe Bild Nr. 8):

„قد تشرفت بزيارت هذا المصحف الشريف المبارك سليمان الأبدال ١٢٧١“

9) Manuskript Nummer 1586 von Astan Quds Razavi wird Imām Riḍā (Friede sei auf ihn) zugeschrieben. Dieses Manuskript besteht aus 28 sechzehn zeiligen Seiten. Er beginnt in der Mitte des sechzigsten Verses der Sura an-Nūr und geht bis zum vierten Vers von Sura al-Ḥadīd. Folgende Suren werden somit in diesem Manuskript aufgeführt: an-Nūr (24), al-Qiṣaṣ (28), al-ʿAnkabūt (29), ar-Rūm (30), Luqmān (31), as-Sağda (32), al-Aḥzāb (33), al-Muʿmin (40), Fuṣṣilat (41), al-Ġāṭiya (45), al-Aḥqāf (46), al-Wāqīʿa (56) und al-Ḥadīd (57). Es muss jedoch betont werden, dass keine dieser Suren vollständig aufgeführt ist, außer zwei von ihnen: Luqmān und as-Sağda. Der Grund dafür ist, dass in den restlichen Suren einige Seiten abhanden gekommen sind. Der wichtigste Teil dieses Manuskriptes ist auf der zweiten Seite beziehungsweise der hintere Teil des ersten Blattes zu sehen: Am Ende dieser Seite ist nach zwölf Zeilen des Surenendes Nur, der Anfang der Sura Furqān abgeschliffen und stattdessen der Satz „كتبه على بن موسى“ in kufischer Schrift niedergeschrieben worden. Dies ist einer der ominösen Begebenheiten dieses Manuskriptes, wo die Signatur eines Autors mitten im koranischen Text aufgeführt wurde und gleichzeitig danach das Manuskript fortgesetzt wird. Unter dem Ziffer-Nachtrag erkennt man folgenden Notiz in Tūlṭ-Schrift:

„قد تشرفت بزيارت هذا المصحف الشريف المبارك اسمعيل الموسوي الحسيني الصفوي بهادرخان“

Fortsetzend sieht man erneut das Siegel Šāh Ismā'īl Šafawīs mit der Beschriftung in Text (Siehe Bild Nr. 9):<sup>10</sup> „هو/ الملك لله الواحد“.

10) Dieser Koran wird Imām Ḥassan Muğtabā (Friede sei auf ihn)

<sup>9</sup> Die Weiterführung dieser Seite ist in dem Manuskript Nr. 968 Yahuda Ms. Ar. der Staatsbibliothek Israel zu entnehmen. Dieses koranische Manuskript hat neun Seiten, in welcher der Seitenanfang mit dem Satz „اولئك الذين طبع الله على قلوبهم“ (16: 108) beginnt. Der unauffindbare Vers an-Nahl 107 ist genau der entfernte Teil des Blattes des Manuskriptes Minutoli 296 aus der Staatsbibliothek zu Berlin.

<sup>10</sup> Es ist wichtig zu erwähnen, dass ein weiterer Teil des Manuskriptes derzeit in der Astan-e Qods Razawi Bibliothek (mit der Nr. 3453 alef) und der Astan-e Muqaddas-e Qum (mit der Nr. 1201) zu sehen ist. Weitere Seiten wurden innerhalb der 20 Jahre auch auf unterschiedlichen Versteigerungen Londons verkauft. Für einen ausführlichen Eindruck siehe : Karimi-Nia, M. „Qura'n-e mansūb be ḥaṭṭ-e imām reżā (as) da āstān-e qods razawī wa takmelehā-ye ān: Moqāyese-ī miyān-e noṣṣe-ye 1586 wa noṣṣe-ye 4354 alef wa čand barge-ye qur'ānī dar ḥarāğhā-ye landan“, *Ayene mirath* .15 Jahrgang, Nr. 60, 1396, S. 31-70.

zugeschrieben und gehört der Malek Bibliothek und Museum Teheran (Manuskript Nr. 10). Am Ende des hinteren Blattes 20 (bzw. Seite 40) ereignete sich genau das Gleiche wie im gerade genannten neunten Fall. Hier wurden die zwei letzten Seiten der Seite 40 entfernt und dafür „ کتبه“ hinzugefügt. Unter dieser verfälschten Niederschrift erkennt man in Nash-Schrift folgenden Notiz:

،قد تشرفتُ بزيارت هذا المصحف الشريف المبارك اسمعيل الموسوي الحسيني الصفوي و هي ثمان و ثلاثين  
دفاتير في سنة ٩٨٤“

Anschließend versiegelt mit dem Stempel Šāh Ismā‘īl Šafawī mit dem Satz „هو الملك الله“ (Siehe Bild Nr.10). Als wichtigen Aspekt erkennt man hierbei, dass der Anhang (dem Imām Ḥassan (Friede sei auf ihn) zugeschrieben wird), vor dem Koranvers 38 der Sura Yūsuf und nach dem unvollständigen Vers „فضل الله علينا و على الناس“ hinzugefügt wurde (ähnlich wie im Koranmanuskript Nr. 7: Dokument der Christie's Versteigerung am 13. Oktober 1998, Artikel Nr. 11).

Dieses Manuskript wurde in alter kufischer Schrift in zwanzig Seiten mit einer Größe von 20,8 x 15 cm verfasst, worin die erste Seite mit den Koranversen der Sura at-Tawba beginnt und die letzten Seiten mit den Versen der Sura Yūsuf beendet werden. Man erblickt jedoch dazwischen ungeordnete Seiten aus verschiedenen Teilen der Suren al-A‘rāf, at-Tawba, Yūnus, Hūd, Yūsuf und al-‘Asrā’. In Original besitzen die Seiten neun Zeilen, wogegen am Seitenrand des Manuskriptes, eine Zeile nicht lesbar ist (teils oben oder unter der Seite). Der Grund dafür ist eine Restauration des alten Dokuments. Daher findet man die neunte Zeile des Manuskriptes in nur manchen und nicht in allen Seiten des Dokuments. Infolge dieser Restauration ist eben ein großer Teil der rechten und linken Seitenrandes undeutlich. Bestimmte Zeichen und Verweise wie „drei gebeugte Punkte“ für eine Vers-Trennung oder alte Schreibweisen wie „شئ“ statt „شئ“ und „سياه“ statt „سيئة“ lässt erahnen, dass es sich hier um ein Manuskript aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts handelt.

11) Das letzte Exemplar zählt zu den Koranmanuskripten, die auf Tierhaut beschriftet wurden und dieses besteht hier aus zehn Seiten. Es gehörte jahrelang dem Verstorbenen Lehrmeister Mahmoud Farrokh Khorasani (1267 bis 1360 Sonnenkalender). Vom derzeitigen Tatbestand dieses Manuskriptes bin ich jedoch leider überfragt. Nach Herrn Kazem

Modirschanechi (Autor des Artikels *Nosḩehā-ye kohan-e Qur'ān-e Mağīd*, S.118f.) beginnt dieses Koranmanuskript mit dem Vers zwölf der Sura an-Nisā' und endet mit dem siebten Vers der Sura Tawba<sup>11</sup>. Außerdem ist die Handschrift von Ḥassan ibn 'Abbās aṣ-Ṣafawī Bahādor-ḩān und Ismā'īl al-Musawī al-Ḥussainī Bahador-ḩān, als Hinweis zu sehen :

« لقد تشرف بزيارة هذا المصحف الشريف المبارك حسن بن عباس الحسنی الصفوی بهادرخان. قد تشرف بزيارة هذا التحرير شريف المبارك (كذا) اسماعيل الموسوی الحسينی الصفوی بهادرخان فی سبع و عشر دفاتیر فی شهر رجب سنة ٩٠٩ »  
“(Das Datum ist verschwunden.)”

Unter allen Beispielen ist dieses Manuskript das Einzige, worin das arabische Satzglied in dritter Person Singular (er/sie/es) ist und nicht wie in den anderen Manuskripten in erster Person Singular (ich legte Audienz ab) zu finden ist.



Bild Nr. 1 : Koran mit der Nummer 3382 der Astan Quds Razavi mit der zugeordneten Signatur von Imām Ḥussains (Friede sei auf ihn).

<sup>11</sup> Mehr vereinzelte Informationen zu diesem Manuskript sind uns leider nicht bekannt. Jedoch kann man sagen, dass aufgrund der Zerstreung der Seiten (Von der Sura an-Nisā' bis at-Tawba) es möglich ist (bei Annahme von sechzehn Zeilen einer Seite), dass dieses Manuskript ein angemessener Kandidat für eine Analyse und Zusammenstellung der Exemplare 5, 6, 7 und 8 dieses Artikels sein kann. (Siehe Fußnote 6)



Bild Nr. 2: Koran mit der Nummer 1046 der Bibliothek des Golestan-Palastes mit der zugeordneten Signatur von Imām Ḥussains (Friede sei auf ihn).



Bild Nr. 3: Koran mit der Nummer 1037 aus der Bibliothek des Golestan-Palastes ist mit der zugeordneten Signatur Imām Ḥussains (Friede sei auf ihn).



Bild Nr. 4: Verkaufte Manuskripte der Christie's Versteigerung, London, 12. Oktober 1999, Artikelnummer 6, mit der zugeordneten Signatur Imām Ḥussains (Friede sei auf ihn).



Bild Nr. 5: Koran mit der Nummer 1041 aus der Bibliothek des Golestan-Palastes mit der zugeschriebenen Signatur Imām Ḥussains (Friede sei auf ihn).

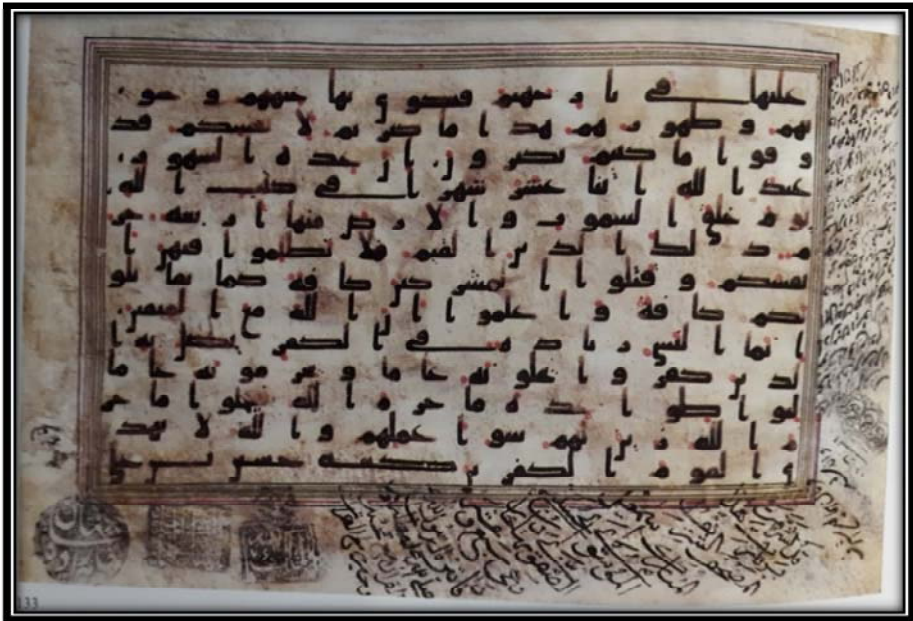


Bild Nr. 6: Verkauftes Manuskript der Bonhams-Versteigerung, London, 20. Oktober 1993, Artikelnummer 133, mit der zugeschriebenen Signatur Imām Ḥussains (Friede sei auf ihn).

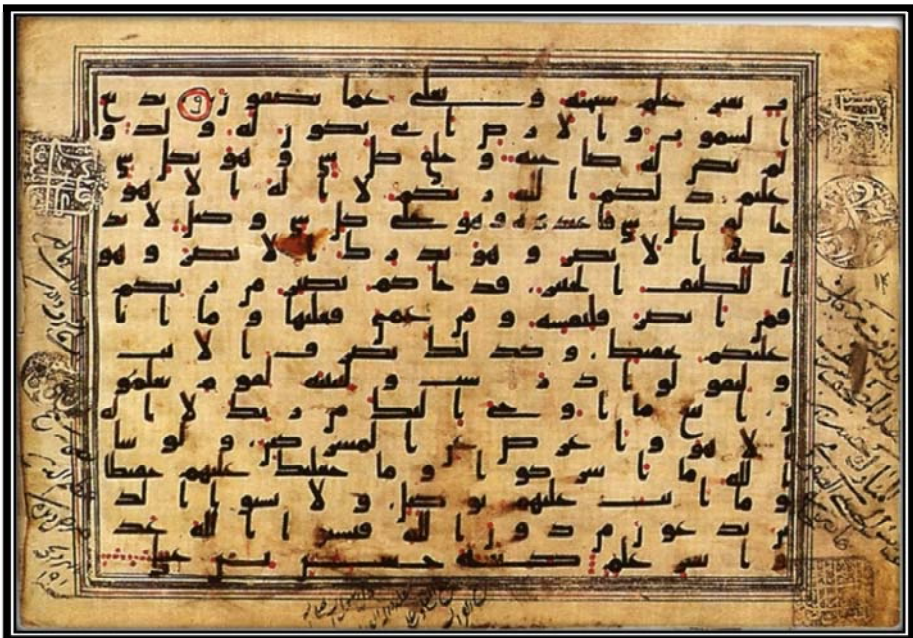


Bild Nr. 7: Verkauftes Manuskripte aus der Christie's Versteigerung, London, 13. Oktober 1998, Artikelnummer 11, mit der zugeschriebenen Signatur Imām Ḥussains (Friede sei auf ihn).



Bild Nr. 8 : Koranische Manuskripte mit der Nummer 296 MS. Or. Minutoli aus der Staatsbibliothek zu Berlin mit der zugeschriebenen Signatur 'Uṭmān ibn 'Affān



Bild Nr. 9 : Koran mit der Nummer 1586 aus der Astan Quds Razavi mit der zugeschriebenen Signatur Imām Riḍas (Friede sei auf ihn).



Bild Nr. 10 : Koran mit der Nummer 10 aus der Malek- Bibliothek mit der zugeschriebenen Signatur Imām Ḥassans (Friede sei auf ihn).

### **Auswertung und Analyse der Schriften und Signaturen der oben genannten Korane**

Zunächst muss betont werden, dass sich diese oben genannten Manuskripte meistens Original sind und somit den geschichtlichen Wert beweisen, da sogar deren Schrift bis hin zum 2. bis 4. Jahrhundert verfolgt werden kann. Jedoch gibt es mehrere einleuchtende Beweise und Zeugen dafür, dass eine Fälschung in der Zuordnung dieser alten Korane zu den Imamen und Bestätigung seitens Šāh Īsmā'īls gibt.

Abgesehen von den vereinzelt Aspekten, die in den oben genannten Manuskripten hierzu erläutert wurden, deute ich nun im Folgenden auf diese Standpunkte an:

1) In allen Manuskripten bemerkt man einen ersichtlichen Unterschied zwischen dem Schriftzug des Korans und des beigefügten Nachtrags. Ein sehr wichtiger Punkt hierzu ist, dass trotz unterschiedlicher kufischer Handschrift, der Satz „*كتبه حسين بن علي*“ in allen Auszügen in einer gleichen Form verfasst wurde.

2) Alle Seiten, die einen hinzugefügten Nachtrag beinhalten, zeigen mehrere gemeinsame Merkmale auf. Außer im Koran mit der Nummer 3382 von Astan Quds Razavi (Imām Ḥussain (Friede sei auf ihn) zugeschrieben) zeigen sich dahingegen in allen weiteren Fällen, dass ein Teil des unteren Blattes die koranischen Verse entfernt und stattdessen der

Name des Autors (hier der Name des Imams) hinzugefügt wurde. In dem Koran mit der Nr. 3382 wurde dies gänzlich auf der Rückseite und somit ohne Entfernung der koranischen Verse getätigt. Der Standort des angehängten Namens des Autors ist in allen Zügen unbekannt. Mit Ausschluss des Manuskriptes 1576 der Astan Quds Razavi entnimmt man aus den weiteren Auszügen, dass neben den Eintrag des Autorennamens die vorhandene Sura nicht beendet worden ist. Man beobachtet sogar in manchen Fällen (Beispiel: Manuskript der Malek Bibliothek, Nummer 10, und Manuskript von Christie's 1998), dass noch vor dem Vers-Ende der Name des Imams mitten im Vers eingefügt worden ist.

3) In allen Beweislagen bezeugt sich, dass der Fälscher selbst nicht viel von Wissen betucht war. Er verfasst mehrmals arabische Ausdrücke in einer unzugänglichen Form und drückt sich sowohl in Aussprache als auch in Überlieferungen unwahrhaftig aus. Ausdrucksweisen wie zum Beispiel دفاتير غريب, sind im heutigen Satzbau ohne jegliche Bedeutung. Das Ziel des Notizes des Autors (in diesem Fall Šāh Ismā'īls) bei einem Satz war beispielsweise, dass dieses Manuskript „so und so viele“ Seiten hat. Er benutzte das Wort دفتر als „Seite“, obwohl es zu der Zeit unüblich war, dieses Wort als „Seite“ anzuwenden. Außerdem gebrauchte er unnachweisliche und verfälschte Überlieferungen wie die des Propheten Muḥammad (Friede sei auf ihn und seine Familie), welche am Seitenende mancher Manuskripte mit dem Ausdruck „القرآن مع الحسين و حسين مع القرآن“ zu sehen ist. Diese Handhabung manifestiert die Unwissenheit des Fälschers in Bezug auf die Auswahl einer „wahrhaftigen“ Überlieferung zur Verbesserung des materiellen Stellenwerts der Auszüge. Bei genauer Betrachtung der letzten Seite des Versteigerung - Manuskriptes von Bonhams 1993 (Siehe Bild Nummer 6) sieht man, dass der Autor dieser verfälschten Überlieferung genau der gleiche Autor der Notiz von Šāh Ismā'īl ist. Der Grund dafür ist, dass in den anderen Manuskripten (wie zum Beispiel das Manuskript Nr. 3382 Astan Quds Razavi und Golestan Palast, Manuskript Nr. 1037) diese verfälschte Überlieferung mit einer andersartigen Schrift an einer Seitenstelle verfasst wurde (Siehe Bild Nr. 1 und 3).<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Der Fälscher verfasste in nur einem Manuskript (Christie's Versteigerung, 1998) in Original die verfälschte Überlieferung in einer richtigen Weise, jedoch vollkommen widersinnig: „قال رسول الله صلى الله عليه و آله: القرآن مع العلي كذا! و على مع القرآن“.

Diese Überlieferung sieht man in vielen sunnitischen und schiitischen Quellen und der Fälscher vertauschte hierbei in mindestens drei Auszügen das Wort „حسين“ mit „علي“. Der Nachweis der echten Überlieferung ist folgendes: Aš-Šaiḥ at-Ṭūsī, S. 460. ; At-Ṭabrānī, Bd. 2/28. ; Al-Ḥākim an-Naišābūrī, 3/134.

4) Das Datum der Signatur von Šāh Ismā‘īl, welche sich am Seitenende der Korane befindet, ist nicht stets identisch. In manchen Fällen wird gar nicht das Datum der Visitation verfasst (wie zum Beispiel im Manuskript Nr. 1046 des Golestan-Palastes) und in anderen Fällen ist es sogar gar nicht lesbar (wie das Manuskript Nr. 1546 Astan Quds Razavi). In allen weiteren Manuskripten weist sich ein Datum auf, welches mit der Regierungszeit Šāh Ismā‘īls und somit automatisch zu seinen Lebzeiten nicht in Verbindung steht. In dem Manuskript Nr. 3382 Astan Quds Razavi sieht man das Datum 861 n. H., im Manuskript Nr. 10 der Malek Bibliothek und Museum das Datum 984 n. H. und in dem Manuskript Nr. 1041 des Golestan-Palastes das Datum 981 n. H. Das erste Datum zeigt, dass Šāh Ismā‘īl noch gar nicht auf der Welt war und in dem zweiten und dritten er sicherlich nicht mehr gelebt hat.<sup>13</sup>

5) Es gibt keinen Nachweis darüber, dass sich Šāh Ismā‘īl selbst mit solchen imposanten Beinamen betitelt hatte, vor allem bei Audienzen der Imam-Korane (Friede sei auf ihnen). Denn sowohl in seinen weiteren Werken, als auch der Werke der safawidischen Monarchen bekundet sich genau das Gegenteil. Ein Beispiel dafür sind die Werke und Niederschriften von Šāh ‘Abbās, welcher während seiner Stiftung der Korane an die Astan-e Qod Razawi oder des Grabmals Šaiḥ Šafī sich sehr bescheiden und ehrerbietig sehen gelassen hatte. Daher erkennen wir in zehn Fällen, dass die Unterschrift des zugeordneten Šāh Ismā‘īls in einer falschen zeitlichen Einordnung erfolgt ist (Anachronismus), da er in Zeiten zugeordnet wurde, in der er gar nicht lebte.

6) Der Satzaufbau der Visitation von Šāh Ismā‘īl ist in allen Manuskripten in einer unschönen und unkorrekten Form aufgeführt worden. Da Šāh Ismā‘īl selbst Schriftsteller und Kalligraph war, gibt es Exemplare von ihm, die seine Schriftart und den Satzbau in einer ganz anderen Form aufweisen. Die

<sup>13</sup> Die Absicht des Schriftstellers اسماعیل kann hierbei nicht Šāh Ismā‘īl der Zweite (943- 984 n. H.) Sohn des Šāh Tahmāsb gewesen sein, da er nur ein einhalb Jahre regierte. Denn er wurde im Gegensatz zu dem ersten Šāh Ismā‘īl (Gründer der Safawiden-Dynastie) niemals Bahādor-hān genannt. Daher passt diese Art von Siegel nicht zu ihm. Die zwei Goldmünzen dienen hier als Beweis für diese Analyse, welche aus der Zeit des Šāh Ismā‘īls des Zweiten gehören (Siehe Rabino, 1353, pl. 6, Nr.133 und 134). In einer dieser Goldmünze steht folgendes:

”زمشرق تا به مغرب گر امام است اعلى و آل او ما را تمام است.”

In der anderen ist der Name Šāh Ismā‘īls der Zweite wie folgt eingestanz worden:

”السلطان العادل ابوالمظفر شاه اسمعيل بن طهماسب شاه الصفوى خلد الله ملكه.” (Rabino, 1945, S. 31).“

Exemplare wie die Sammlung IVK. FY. 1422 von der Zentralbibliothek der Universität Istanbul und der Manuskript Nr. Cod. pers. 431 der Landesbibliothek München zeugen auf, dass der Ausdruck im „عرض دید“ (Visitation) des hier vorhandenen Manuskriptes in einer sehr lobpreisenden Form und unterschiedlichen Schriftart zu sehen ist – bā šīge-ye tašarraftu. Am Ende des Manuskriptes *Mi'a Kalima* (Die Bayerische Staatsbibliothek, Manuskript Nr. Cod. pers. 431) ist folgender Ausdruck mit anderer Schriftart zu erkennen:

„حرره العبد اسمعيل بن حيدر الحسيني غفر الله له.“

Es zeigt, dass die oben genannte lobpreisende und pompöse Art nicht zu Šāh Ismā'īl passen kann. Aus diesem Grund bemerkt man, dass der Fälscher wahrscheinlich den Stellungswert des Manuskriptes mit diesen lobpreisenden Ausdruck erhöhen wollte.

7) Neben den vielen Beweisen und Zeugnissen, dass diese Schriftzüge und Signaturen gefälscht wurden, kommt zusätzlich noch eine wichtige Frage für uns auf. Wenn wir annehmen, dass die oben aufgeführten Manuskripte der Glaubwürdigkeit entsprechen, dann stellt man sich die Frage, wo sich diese Auszüge von der Zeit Šāh Ismā'īls bis jetzt befunden haben und wieso er oder die weiteren Monarchen und Dynastien von Šafawī, Afšārī, Zandī und Qāğār diese nirgendwo gestiftet haben? Alle zehn kufischen Koranmanuskripte befanden sich bis vor ein paar Jahrzehnten unter der Obhut von einer unbekanntem Einzelpersonen. Manche Manuskripte wurden in den letzten 20 bis 80 Jahren von Museen oder Bibliotheken wie Golestan, Malek, Astan Quds Razavi erworben oder auch von bestimmten Sammlern in den letzten drei Jahrzehnten in London ersteigert worden. Als letztes wurden vor 20 Jahren die acht Seiten des Manuskriptes 3382 der Astan Quds Razavi seitens des Revolutionärführers Ali Khamenei der Bibliothek Astan Quds Razavi gestiftet worden. Dieses hat der Revolutionärführer entweder selber erworben oder ohne Entgelt erhalten.

8) Der Siegel Šāh Ismā'īls in Text „هو/الملك لله“ oder „هو/الملك لله الواحد“ muss man zu den gefälschten Siegeln zuordnen. Aufgrund der wohlbekannten Tatsache, dass Siegel von großen Persönlichkeiten, Wissenschaftlern und Monarchen zu dieser Zeit gefälscht wurden, ist es somit auch leicht anzunehmen, dass dies auch mit dem Siegel Šāh Ismā'īls versehen ist. Man erkennt keineswegs, dass dieser Siegel jemals in dieser Form gesehen oder in Kenntnis genommen wurde. Nach einer Einsicht in vielen Siegeln der safawidischen Zeit zeigt sich deutlich, dass die Siegel nur mit angegebenen

Namen vorhanden waren. Es war zu der Zeit sehr wichtig, dass der Name eines Monarchen oder Befehlshabers im Siegel zu sehen war. Hierbei beobachtet man einige gute Exemplare von Siegeln wie von Šāh Ṭahmāsb, Šāh ‘Abbās und Šāh Sulaimān.<sup>14</sup> Im Fall Šāh Ismā‘ils manifestiert es sich, dass ihm insgesamt drei Siegel gehören, welche zur Zeit zwei davon vorhanden sind. Ein Siegel ist in Birnenform und enthält einen sehr langen Satz:

،اللهم صل على محمد مصطفى و على مرتضى و حسن رضى و حسين شهيد كربلا، زين العابدين، محمد باقر، جعفر صادق، على بن موسى رضى، موسى كاظم، محمدتقى، على نقى، حسن عسكرى، محمد مهدي. العبد اسمعيل بن حيدر الصفوى ٩١٤هـ<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Weitere Einsichten und Quellen, die dafür sprechen, dass es vor allem zur safawidischen Zeit verfälschte Siegel von islamischen Monarchen vorhanden waren: Als erstes sollten wir mit Mohammad Sadigh Mirza Abu al-Qasemi anfangen, der zu Beginn seines Buches (*Ādāb-e mohr-newīsī dar dore-ye eslāmī az ilhānān tā pāyān-e qāğārīyye*, Teheran: Entesharat-e sazman-e asnad wa ketabkhane-ye melli-e Iran, 1394) einen sehr umfangreichen Verlaufs in seiner Literaturlauswertung in dieser Thematik beschrieben hat (Siehe S. 7- 23). Als Zweites ist das Werk von Jahangir Qaemmaghami mit dem Titel *Moqaddame-ī bar šenāht-e asnād-e tārihi* (Teheran: Entesharat-e anjoman-e athar-e melli, 1350, vor allem die Seiten 347- 409). Drittens das Buch von Mohammad Ali Karimzadeh Tabrizi mit dem Titel *Mohr-hā ,toğrā-hā wa farmānhā-ye pādešāhān-e Iran* (London: Autor, 1385) und als letztes das Werk von Hyacinth Louis Rabino (di Borgomale) mit dem Titel *Coins, Medals and Seals of the Shāhs of Irān (1500- 1941)*, welcher aufgrund seines einfachen Zugriffs zu den heutig vorhandenen Archivurkunden und Dokumenten des Museums und der Bibliothek von Britannien als eine wichtige Grundlage für die weiteren Wissenschaftler fungierte: Hyacinth Louis Rabino di Borgomale, *Coins, Medals and Seals of the Shāhs of Irān (1500-1941)*, Hertford: [S. Austin], 1945. Ein weiteres Werk Rabinos, welches darauffolgend veröffentlicht wurde, hat den Titel *Ālum-e sekke-hā, neshān-hā wa mohrhā-ye pādešāhān-e Iran (Az sāle 1500 tā 1948 milādī)* und wurde von Mohammad Moschiri (Teheran: Mo’assese-ye sekkešenāsi-e Iran ba hamkāri-ye entešārāt-e Amir Kabir, 1353) erneut gedruckt. Dieses übersetzte Buch enthält den Originaltext Rabinos und eine Einleitung auf Persisch, welche auf die unterschiedlichen Quellenverzeichnisse und Unstimmigkeiten des Autors eingeht: Hyacinth Louis Rabino di Borgomale, *Album of Coins, Medals and Seals of the Shāhs of Iran, 1500-1948*, Oxford: C. Batey, 1951. Der Vorteil dieses Werkes ist, dass es aktuelle Bildexemplare von Goldmünzen der safawidischen Zeitalters beinhaltet. Zwei weitere Bücher (fünftes und sechstes), die eine Sammlung und Vollendung der letzten Werke sind, lauten wie folgt: Soghra Esmaili, *Pažūhešī dar sekke-hā wa mohrhā-ye dore-ye šafawī*, Teheran: Sāzmān-e mirāṭ-e farhangī, pažūheškade-ye zabān wa gūyeš, 1385. Und Mohammad Jawad Jeddī, *Dāneshnāme-ye mohr wa ḥakkakī dar Iran*, Teheran: Farhangestān-e honar-e ġomhūrī-ye eslāmī-ye Iran, Mo’assese-ye tā’lif, Tarğome wa našr-e ātār-e honarī „matn“, ketabhāne, mūze wa markaz-e asnād-e šorā-ye eslāmī, 1392.

<sup>15</sup> Ein ähnliches Salawat (Lobpreisung) begegnet man in manchen Siegeln des Šāh Ṭahmāsb, Šāh ‘Abbās, Šāh ‘Abbās der Zweite, Šāh Šafi der Erste, Šāh Sulaimān und Šāh Ḥussain Šafawī. Siehe Qa’emmaghami, J. „Mohr-hā ,toğrā-hā wa farmānhā-ye pādešāhān-e Iran az ilhānān tā pāyān-e qāğārīyye“, *Barresihā-ye tārihi*, Nr. 20 und 21, 1348, S. 123 - 162.

(Siehe Ghaemmaghami, 1350, Seite 358.; ebenfalls Bild Nr. 11 in diesem Artikel).  
Das zweite Siegel zeigt im iranischen verfassten Text folgenden Satz:

„بود مهر علی و آل او چون جان مرا در بر / غلام شاه مردان است اسماعیل بن حیدر ۹۱۷“

Dieser Siegel ist zu jedem Beginn der dreißig Kapitel der Koranmanuskripte aus dem Nationalmuseums Iran mit der Nummer 20405 zu sehen (Siehe Bild Nr. 12).

Dieses genannte Manuskript befand sich jahrzehntelang am Grabmal von Šaiḥ Šafī in Ardebil und wurde 1316 ins archäologische Museum Irans (jetzt im Museum des islamischen Zeitalters) verlegt. Daher ist wahrscheinlich dieses Manuskript aus dem 9. Jahrhundert. Außerdem berichtete Abd al-Hussein Nawāī (S. 106- 110), dass genau dieser Siegel am Ende einer Urkunde gesichtet worden ist. Diese Urkunde war ein Befehl Šāh Ismā'īls (Jahr 918 n. H.) zu seinem Schatzmeister Ḥāḡe Kamāl ad-Dīn Abū l-Faṭḥ, Sohn des Ḥāḡe Jalāl ad-Dawla. Darin geht es um die Übertragung des Dorfes „Weysen“ aus der Stadt Golpaygan zu Ḥāḡe Kamāl ad-Dīn und die Erlassung aller Steuern ihm gegenüber (Für weiteres Nachlesen siehe: Malake Malakzadeh Bayani, siehe 143-147). Das dritte Beispiel ähnelt fast dem letzten Text – Manuskript, welches Siegel Hussaini Fasāī (*Fārsnāme-ye Nāšeri*, 1/367) aus dem 13. Jahrhundert wie folgt beschreibt : „Auf der Krone des Königssiegel steht „یا الله“ und in dem leeren Kreis „غلام شاه مردان، اسماعیل بن حیدر“.

In dem Kreis daneben steht dieser Reimvers:

„چرخ بر دوش کشد غاشیة شاهی ما / گر کند بدرقه لطف تو همراهی ما“

(Für weitere Beispiele des Šāh Ismā'īl Siegels siehe: Jeddi, S. 393.; und für weitere Münzenexemplare, wo der Name Šāh Ismā'īls gestanzt ist siehe: Rabino, Tafel 1 bis 4).

9) Obwohl es einerseits üblich war, dass die safawidischen Monarchen wie Šāh 'Abbās und Šāh Ṭahmāsb Stifter und Besitzer vieler antiker kufischer Korane waren, sieht man jedoch andererseits niemals eine Notiz ihrerseits. Folglich wirkt es unlogisch, dass ein solch autoritärer Šāh Ismā'īl Šafawī der Einzige war, der diese antiken Korane der Imame allein visitiert hat. Des Weiteren ist es unzutreffend, dass ihm gleichzeitig die Korane nicht verpachtet worden sind und er somit die Manuskripte nicht stiften konnte. Fast alle Notizen der gestifteten Korane aus den letzten Jahrhunderten stammten von den letzten safawidischen Monarchen, deren Befehlshaber und den jüngsten Wissenschaftler der safawidischen Dynastie.

Man kann deshalb sagen, dass diese laienhafte Fälschung des ersten safawidischen Königs Anfang des 10. Jahrhunderts eine Art Anachronismus mit sich ziehen lässt. Zusätzlich darf man nicht vergessen, dass diese genannten kufischen Manuskripte allesamt irakische, syrische und eventuell ägyptische Herkunft besitzen. Eine der wichtigsten Faktoren für die Präsenz der alten kufischen Korane im Iran kann die Auswanderung der Gelehrten von Jabal Amels (nach der Zeit Šāh Ismā‘īls) und somit der Transfer dieser Sektion Korane in den Iran sein. Denn dadurch wurden diese Korane seitens der safawidischen Monarchen an heilige Örtlichkeiten und Plätze gestiftet. Aus diesem Grund stellt man nun fest, dass auf keiner der Seitenenden der alten Koranmanuskripte der Astan Quds Razavi oder des iranischen Nationalmuseums (entnommen aus den Werken des Grabmals Šeiḥ Ṣafī in Ardebil) eine Signatur, Siegel oder Stiftungsurkunde Šāh Ismā‘īls zu sehen ist. Andererseits findet man hierbei mehrere Exemplare von kufischen Koranen, die von Schah Tahmasb, Schah Abbas und weiteren safawidische Monarchen gestiftet worden sind.

10) Letztendlich kommt man im Manuskript Minutoli 296 aus der Staatsbibliothek zu Berlin auf die Spur dieses Fälschungsrätsels. In diesem Manuskript, welches wohl möglich aus dem osmanischen Reich stammt, wird die Signatur dem dritten Kalifen Othman bin Affan zugeschrieben und ein normaler osmanischer Befehlshaber versiegelte diese Visitation im Jahre 1270 n. H. Solch ein Befund, dass der Name ‘Uṭmān ibn ‘Affān zu den antiken Koranmanuskripten angeschlossen wurde, war sehr typisch und ausgeprägt in der islamischen Welt.<sup>16</sup>

Wahrscheinlich ist der Grund der Schriftzuordnung der schiitischen Imame anhand einer weiteren Person eine Stellungaufwertung dieses

---

<sup>16</sup> Die Schriftzuordnung mancher Korane zum dritten Kalifen war ein sehr gängiger Akt, der dazu führte, dass wir heutzutage viele mehrere Auszüge aus verschiedensten Orten mit der Schrift ‘Uṭmān ibn ‘Affān auffinden, worin einige davon (Wie der Koranmanuskript Negel aus dem gleichnamigen Dorf aus Kurdestān, Iran) nachweislich aus dem 4. oder 5. Jahrhundert stammten. Manche weitere alte kufische Exemplare, die ‘Uṭmān ibn ‘affān zugeordnet wurden findet man heutzutage in der Bibliothek Topkapi Saray (Istanbul), Museum der türkischen und iranischen Künste (Istanbul), Bibliothek Ibn Sina (Bukhara) und das ausländische Institut für orientalische Literatur (Taschkand), Katalangar (Usbekistan), Institut für orientalische Literatur (St. Petersburg) und Dār al-Kutub al-Miṣriyya (Kairo).

Manuskriptes und deren Signatur. Interessant ist zu beobachten, dass sich diese Fälschung vor allem in den weiteren Seiten dieses Manuskriptes Minutoli 296 aus der Staatsbibliothek zu Berlin ereignete. Der Fälscher fügte nach der Stellungaufwertung an jedem Seitenende anhand der Nachahmung der Audienz „Sulaimān al-Abdāl“ die Visitation Šāh Ismā'īls hinzu. Außerdem stellt man fest, dass er sich sehr gut mit einigen kufischen Koranexemplaren (die den Imamen zugeschrieben wurden) und den Stiftungsurkunden der nächsten safawidische Monarchie Šāh 'Abbās und Šāh Tahmāsb aus Mašhad und Ardebīl auskannte. Mit diesem Hintergrundwissen versuchte er somit Šāh Ismā'īl als einzigen Visitor dieser Manuskripte darzustellen, ohne ihn dabei als Stifter dieser Koranmanuskripte zu machen.



Bild Nummer 11 : Der Siegel, welches Šāh Ismā'īl zugeschrieben wird.



Bild Nummer 12 : Der Siegel, welches Šāh Ismā'īl zugeschrieben wird.

### Literaturverzeichnis

Qur'ān Karīm, Manuskript Nr. 1586 in Astan Quds Razavi, Imām Reḍā (as) zugeschrieben.

\_\_\_\_\_, Manuskript Nr. 20504 im Nationalmuseum Iran.

\_\_\_\_\_, Manuskript, Imām Ḥussain (as) zugeschrieben im Museum von Goletan-Palast, Nr. 1037,1041, 1046.

\_\_\_\_\_, Manuskript Nr. 10 im Museum und Bibliothek Malek, Imām

Ḥassan (as) zugeschrieben.

\_\_\_\_\_, Manuskript Nr. 3382 im Astan Quds Razavi, Imām Ḥussain (as) zugeschrieben.

\_\_\_\_\_, Manuskript Nr. 1201 im Āstān-e Ḥaḍrat-e Ma‘šūme (sa).

\_\_\_\_\_, Manuskript Nr. Smith-Lesouef 194 in Bibliothèque nationale de France, Imām Reḍā (as).

\_\_\_\_\_, Manuskript Nr. 296 Minutoli in der Staatsbibliothek zu Berlin.

\_\_\_\_\_, Manuskript Nr. 968 Ar. Ms. Yahuda in Nationalbibliothek Israel.

\_\_\_\_\_, Blätter in Christie's Versteigerung (London, 13. Oktober 1998) Nr. 11, Imām Ḥussain (as) zugeschrieben.

\_\_\_\_\_, Blätter in Christie's Versteigerung (London, 12. Oktober 1999) Nr. 6, Imām Ḥussain (as) zugeschrieben.

\_\_\_\_\_, Blätter in Bonhams Versteigerung (London, 20. Oktober 1993) Nr. 133, Imām Ḥussain (as) zugeschrieben.

\_\_\_\_\_, Blätter in Christie's Versteigerung (London, 11. Juni 1986) Nr. 54.

Al-Ḥākīm an-Naišābūrī, Muḥammad bin ‘Abdullāh. *Al-Mustadrak ‘alā aṣ-Ṣaḥīḥain*, herausgegeben von Mustafa abd al-ghadir ata, Beirut: Dar al-Kutub al-ilmiyya, 1411 n. H.

Aš-Šaiḥ al-Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad ibn an-Nu‘mān. *Al-Ġamal wa n-Nuṣra li sayyed al-‘itra fi ḥarb al-Baṣra*, herausgegeben von Ali Mirsharifi, Qum: Kongereh-ye Šaiḥ Mufid, 1413 n. H.

Aš-Šaiḥ aṭ-Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥassan. *Al-‘Amālī*, Qum: Dar aṭ-Ṭaqāfa, 1414 n. H.

Aṭ-Ṭabarānī, Abu al-Qāsim Sulaimān ibn Aḥmad. *Ar-Rawḍ ad-Dānī (Al-Mu‘ġam aṣ-Ṣaġīr)*, herausgegeben von Muhammad Shakur Mahmud al-Haj Amrīr, Beirut: Al-Maktab al-Islamiyy, 1. Auflage, 1405 n. H.

Esmaili, S. *Pažūhešī dar sekke-hā wa mohrhā-ye dore-ye ṣafawī (Eine Forschung über Münzen und Siegel in der Safawidischen Ära)*, Teheran: Sāzmān-e mirāte farhangī, Pažūheškade-ye zabān wa gūyeš, 1385.

Husseini Fasaii, M. H. *Fārsnāme-ye Nāserī*, herausgegeben von Mansur Rastegar Fasaii, Teheran: Amir kabir, 1378.

Jeddi, M. J. *Dāneshnāme-ye mohr wa ḥakkakī dar Iran (Enzyklopädie für Siegel im Iran)*, Teheran: Farhangestān-e honar-e ġomhūrī-ye eslāmī-ye Iran, Mo‘assese-ye ta’līf, Tarġome wa našr-e ātār-e honarī „matn“, ketabhāne,

mūze wa markaz-e asnād-e mağles-e šorā-ye eslāmī, 1392.

Karimi-Nia, M. „Qura'n-e mansūb be ḥaṭṭ-e imām rezā (as) da āstān-e qods razawī wa takmelehā-ye ān: Moqāyese-ī miyān-e nosḥe-ye 1586 wa nosḥe-ye 4354 alef wa čand barge-ye qur'ānī dar ḥarāğhā-ye landan“, *Āyene mīrāṭ* .15 Jahrgang, Nr. 60, 1396, S. 31-70.

Karimzadeh Tabrizi, M. A. *Mohr-hā ,toğrā-hā wa farmānhā-ye pādešāhān-e Iran (Siegel, Briefe und Erlässe der iranischen Könige)*, London: Autor, 1385.

Malekzadeh Bayani, M. „Do farmān az Alwand Mīrzā Āq Quyunlū wa Šāh Esmā'īl Šafawī (Zwei Befehle von Mīrzā Āq Quyunlū wa Šāh Esmā'īl Šafawī)“, *Barresihā-ye Tārīhī*, Nr. 65, 1355, S. 127-166.

Mirza Abu l-Ghasemi. M. S: *Ādābe mohrnewīsī dar dore-ye eslāmī: Az ilḥānān tā pāyān-e qāğāriyye (Siegelschriften in der islamischen Zeit: Von Ilchanen bis Ende der Kadscharenzeit)*, Teheran: Entesārāt-e sāzmān-e asnād wa ketābhāne-ye mellī-ye Iran, 1394.

Modirschanechi, K. „Nosḥehā-ye kohan-e Qur'an-e Mağīd (Alte Koranexemplare)“, *Meškāt*, Nr. 4, 1363, S. 96-127.

Nawaii, A. *Šāh Esmā'īl Šafawī: Asnād wa mukātebāt-e tārīhī hamrāh bā yāddāsthā-ye tafṣīlī (Šāh Esmā'īl Šafawī: Geschichtliche Urkunden und Schriften mit ausführlichen Notizen)*, Teheran: Bonyād-e Farhang-e Iran, 1347.

Qa'emmaqami, J. „Mohr-hā ,toğrā-hā wa farmānhā-ye pādešāhān-e Iran az ilḥānān tā pāyān-e qāğāriyye (Siegel und Briefe der iranischen Könige von Ilkhanen bis Ende der Kadscharenzeit)“, *Barresihā-ye tārīhī*, Nr. 20 und 21, 1348, S. 123 - 162.

Qa'emmaqami, J. *Moqaddame-ī bar šenāḥt-e asnād-e tārīhī (Einführung in die geschichtlichen Urkunden)*, Teheran: Entesārāt-e aṅgoman-e āṭār-e mellī, 1350.

Rabino di Borgomale, H. L. *Album of Coins, Medals and Seals of the Shahs of Iran, 1500-1948*, Oxford: C. Batey, 1951.

Rabino Di Borgomale, H. L. *Ālbum-e sekke-hā, neshān-hā wa mohrhā-ye pādešāhān-e Iran, Az sāle 1500 tā 1948 milādī (Album der Münzen, Zeichen und Siegel der iranischen Könige)*, herausgegeben von Mohammad Moshiri, Teheran: Mo'assese-ye sekkešenāsi-ye Iran bā hamkāri-ye entesārāt-e Amir kabir, 1353.

Rabino di Borgomale, H. L. *Coins, Medals and Seals of the Shahs of Iran (1500-1941)*, Hertford: [S. Austin], 1945.

## Transcendent Wisdom as a Method of Exegesis or Ṣadrā's Commentary on Kulainī's *Kitāb al-Kāfī* Revisited

Janis Esots<sup>1</sup>

(pp. 55 to 62)

Received: 08.12.2017, Accepted: 27.03.2018

### Abstract

Mullā Ṣadrā's commentary on Kulainī's *Kitāb al-Kāfī* deals with three of the eight books of its *uṣūl* part – *Kitāb al-ʿaql wa faḍāʾil al-ʿilm*, *Kitāb al-tawḥīd*, and *Kitāb al-ḥuḡḡa*. The discussion is dominated by several principal themes: the nature and manifestation of God's unity, His essential and active attributes, creation of the world and its constituents, modulation of existence, substantial motion (as the pivotal feature of the corporeal and psychic world), human knowledge and its salvatory role, prophethood and imamate. This paper shows that like al-Ġazālī, in his exegesis, Ṣadrā treads the path of wide generalizations and approximations, but places these in the context of Twelver Shī'ism. However, the principal difference between al-Ġazālī and Ṣadrā consists in the latter's endorsement of philosophical demonstration (*burhān*) as a valid method of unification (*tawḥīd*). According to Ṣadrā, logical reasoning can point to the uniqueness of the source of existence – however, it falls short of providing the unifier with a vision of the individual oneness (*al-waḥda al-shakḥīyya*) of existence.


### Key words

Mullā Ṣadrā, Kulainī, *Kitāb al-Kāfī*, exegesis, Transcendent Wisdom, *tawḥīd*, demonstration, Ġazālīārīs, taqlīd

---

1. The Institute of Ismaili Studies, UK.

Email: jesots@iis.ac.uk

 Copyright © The Author(s); This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC-BY-NC) License.  
Homepage: [www.spektrumiran.com](http://www.spektrumiran.com)

حکمت متعالیه چونان روشی برای تفسیر  
بازخوانی شرح ملاصدرا بر کتاب الکافی کلینی

یانیس از وتس<sup>۱</sup>

(صص ۵۵ تا ۶۲)

تاریخ دریافت: ۰۸/۱۲/۲۰۱۷ تاریخ پذیرش: ۲۷/۰۲/۲۰۱۸

**چکیده**

شرح ملاصدرا بر کتاب الکافی کلینی با سه بخش از اصول کافی یعنی کتاب العقل و فضائل العلم کتاب التوحید، و کتاب الحجّه سر و کار دارد چند موضوع بنیادین بر بحث های این کتاب سایه گسترده است: وحدت خداوند صفات ذاتی و فعلی او آفرینش جهان و اجزای آن احوالات و نوسان های هستی حرکت جوهری که ویژگی محوری جهان جسمانی است، معرفت بشری، نبوت و امامت در مقاله حاضر به این موضوع پرداخته شده که صدرا در تفسیرش همچون غزالی به این اصول موضوعه می پردازد اما همه آنها را در بافتار شیعه دوازده امامی جای می دهد. تفاوت بنیادین میان غزالی و صدرا عمدتاً در این است که صدرا برهان فلسفی را به عنوان روش اثبات توحید تأیید می کند. صدرا بر این باور است که استدلال منطقی میتواند بر وحدت منبع هستی دلالت کند، اما از اثبات وجود وحدت بخشی که ویژگی وحدت شخصی الوحدّه الشخصیّه) داشته باشد ناتوان است.

**کلیدواژه ها**

ملاصدرا، کلینی، کتاب الکافی تفسیر حکمت متعالیه، توحید، غزالی

---

<sup>1</sup> . موسسه مطالعات اسماعیلی انگلستان

ایمیل: jesots@iis.ac.uk

مترجم چکیده: ناصر گذشته، دانشگاه تهران

## Transzendente Weisheit als Methode der Exegese oder Ṣadrās Kommentar zu Kulainīs *Kitāb al-Kāfī*

Janis Esots<sup>1</sup>  
(S. 55 bis 62)

Eingegangen: 08.12.2017; Angenommen: 27.03.2018

### Zusammenfassung

Mullā Ṣadrās Kommentar zu Kulainīs *Kitāb al-Kāfī* behandelt drei der acht Bücher des Uṣūl-Teils – *Kitāb al-‘aql wa faḍā’il al-‘ilm*, *Kitāb al-tawḥīd* und *Kitāb al-ḥuṣṣā*. Die Diskussion wird von mehreren zentralen Themen bestimmt: der Natur und Erscheinung der göttlichen Einheit, den essentiellen und aktiven Attributen Gottes, der Erschaffung der Welt und ihrer Bestandteile, der Modulation der Existenz, der substantiellen Bewegung (als zentrales Merkmal der körperlichen und seelischen Welt), dem menschlichen Wissen und seiner heilenden Rolle, sowie Prophetentum und Imamats. Der Beitrag zeigt, dass Ṣadrā – ähnlich wie al-Ġazālī – in seiner Exegese mit weitreichenden Verallgemeinerungen und Annäherungen arbeitet, diese jedoch in den Kontext des Zwölfer-Schiismus stellt. Der entscheidende Unterschied zwischen al-Ġazālī und Ṣadrā liegt jedoch in Ṣadrās Anerkennung der philosophischen Demonstration (*burhān*) als gültige Methode der Einheitslehre (*tawḥīd*). Nach Ṣadrā kann logisches Denken zwar auf die Einzigartigkeit der Quelle der Existenz hinweisen, vermag es jedoch nicht, dem Einheitsuchenden eine Vision der individuellen Einheit (*al-waḥda al-shakhṣiyya*) des Seins zu vermitteln.


### Schlüsselwörter

Mullā Ṣadrā, Kulainī, *Kitāb al-Kāfī*, Exegese, transzendente Weisheit, *tawḥīd*, Demonstration, Ġazālī

---

<sup>1</sup> . Institute of Ismaili Studies, England.

Email: [jesots@iis.ac.uk](mailto:jesots@iis.ac.uk)

 Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: [www.spektrumiran.com](http://www.spektrumiran.com)

# Transzendente Weisheit als Methode der Exegese oder Ṣadrās Kommentar zu Kulainīs *Kitāb al-Kāfī*<sup>1</sup>

Janis Esots<sup>2</sup>

Abū Ġa‘far Muḥammad b. Ya‘qūb b. Ishāq al-Kulainī ar-Rāzīs (gestorben 328 oder 329 n. H. / zwischen 939 und 941 n. Chr.) *Kitāb al-Kāfī* stellt eine der wichtigsten Sammlungen schiitischer Hadithe dar.<sup>3</sup> Das Werk, für dessen Vervollständigung al-Kulainī rund 20 Jahre benötigte,<sup>4</sup> besteht aus drei Teilen - *uṣūl* (grundlegende Regeln oder Prinzipien), *furū‘* (nachgeordnete Regeln oder „Zweige“) und *rawḍa* („Garten“ oder Verschiedenes). Der Abschnitt *uṣūl* beschäftigt sich mit Theologie, einschließlich Prophetentum und Imamatslehre; der Abschnitt *furū‘* mit *fiqh* und der Abschnitt *rawḍa* mit allgemeinen Themen.<sup>5</sup> Ṣadrās Kommentar, der zwischen 1035 und 1044 n. H./1625 und 1634 n. Chr.<sup>6</sup> geschrieben wurde, behandelt nur drei (von acht) Büchern des Abschnitts *uṣūl* - *Kitāb al-‘aql wa faḍā’il al-‘ilm*, *Kitāb at-tawḥīd* und *Kitāb al-ḥuḡḡa* (der Kommentar zu Letzterem ist nicht vollständig).

Ṣadrās Kommentar zu *al-Kāfī* ist, ähnlich wie sein *tafsīr*, in Bezug auf Inhalt und Methode (die mehr oder weniger mit jener übereinstimmt, die im Korankommentar verwendet wurde)<sup>7</sup> stark von al-Ġazālī beeinflusst. Dies scheint eine bewusste und wohl kalkulierte Strategie gewesen zu sein: dem Pfad der breiten Verallgemeinerungen und Zuschreibungen zu folgen, den al-Ġazālī zuvor beschritt, diese jedoch so weit wie möglich in den Kontext des Schiismus zu stellen.

Da ein detaillierter Bericht über Ṣadrās Leben nicht existiert, ist es schwierig, den unmittelbaren Grund für den Aufbau des Kommentars

---

<sup>1</sup> Übersetzt von Isabella Bauer, Universität Tübingen.

<sup>2</sup> Institute of Ismaili Studies, England. Email: jesots@iis.ac.uk

<sup>3</sup> Amir-Moezzi, M. A. *Le Coran silencieux et le Coran parlant: Sources scripturaires de l’islam entre histoire et ferveur*, Paris: CNRS Éditions, 2011, S. 159.

<sup>4</sup> Amir-Moezzi, M. A. *Le Coran silencieux*. S. 195 (mit weiteren Referenzen in Fußnote 220).

<sup>5</sup> Madelung, W. „al-Kulaynī, Abū Ja‘far Muḥammad“, *The Encyclopaedia of Islam*, 2<sup>nd</sup> ed. Leiden: Brill 1999 (CD-ROM- Edition).

<sup>6</sup> Ich begründe diesen Zeitraum mit zwei Anmerkungen über die Daten aus dem Kommentartext: 1) „Ich wurde sechsundfünfzig“ (Band 3, S. 180) – angenommen, dass Ṣadrā 979 oder 980 H. geboren wurde, verweist das auf 1035 oder 1036 H.; 2) „Geschrieben von...Ṣadr aš-Šīrāzī...Im Jahr 1044 H.“ (Band 4, S. 1326).

<sup>7</sup> Ich habe Ṣadrās exegetische Methode in folgendem Artikel behandelt: „Speech, Book and Healing Knowledge: The Qur’anic Hermeneutics of Mullā Ṣadrā“, Rizvi, S. H. und A. Keeler (eds.), *The Spirit and the Letter: Approaches to the Esoteric Interpretation of the Qur’an*. Oxford: OUP 2016, S. 375–394.

nachzuweisen. Indes ist es sehr wahrscheinlich, dass das Werk auf Vortragsnotizen aus Šadrās Vorlesungen zur Exegese von al-Kulainīs Werk beruht – ein Kurs, den er möglicherweise in der Madrasa Imām Qulī Hān in Šīrāz unterrichtete (benannt nach dem damaligen Gouverneur von Fārs, ermordet im Auftrag von Šāh Šafī im Jahr 1042 n. H./1633 n. Chr.) – höchst wahrscheinlich für Studenten vor dem Abschluss (nach dem vergleichsweise einfachen Diskurs zu beurteilen, auch wenn sich manche Absätze mit anspruchsvolleren philosophischen und/oder theologischen Themen beschäftigen). Die Mehrheit der iranischen Bevölkerung war zwei oder drei Generationen zuvor zum Schiismus bekehrt worden, und der Geist religiöser Begeisterung war im Volk (zumindest in einigen Teilen) weit verbreitet und wurde durch die staatliche Propaganda-Maschine unterstützt: daher war es en vogue, sich mit den schiitischen Hadithen zu befassen und in den Worten der Imame die bestmögliche Anleitung für die Lösung aller Probleme zu suchen. Nach der Anmerkung in der Einleitung zu beurteilen, in der Šadrā sich über die Vorherrschaft der „Fledermäuse, die das Licht der Weisheit und der philosophischen Beweisführung hassen“,<sup>8</sup> beschwert und damit deren Herangehensweise an die Hadithe mit jener der Hanbaliten<sup>9</sup> vergleicht, ging dieses weit verbreitete Interesse an der schiitischen Tradition in der Mehrzahl der Fälle leider nicht über die wortwörtliche und exoterische Bedeutung der Schrift hinaus; eine Einstellung, die für Šadrā inakzeptabel war.

Die Erörterung – die, formal gesehen, der Struktur der relevanten Bücher und Kapitel von *al-Kāfi* folgt und in diesem Rahmen dem Inhalt der relevanten Hadithe – ist von einigen wiederkehrenden Hauptthemen bestimmt: der Natur und Offenbarung von Gottes Einheit, Seine wesenhaften und wirkenden Attribute, Schaffung und Ursprung der Welt und ihrer Komponenten, die Gradierung der Existenz, die substanzielle Bewegung (als zentrales Merkmal der physischen und psychischen Welt), menschliches Wissen und seine rettende Funktion, Prophetentum und Imamatslehre.

Al-Ġazālī folgend,<sup>10</sup> unterscheidet Šadrā vier Stufen des Glaubens an Gottes Einzigkeit (*tawhīd*): 1) Gottes Einzigkeit nur mit Worten anzuerkennen, während das Herz nicht um ihre Bedeutung weiß (die Unifikation der Heuchler); 2) Gottes Einzigkeit mit Worten und mit dem

<sup>8</sup> Šadr ad-Dīn aš-Šīrāzī, *Šarḥ al-uṣūl al-kāfi*, herausgegeben von Ostadi, R. u. a., unter Betreuung von S. M. Khamenei, Teheran: SIPRI, 5 Bände, 1384-1387 Sh. /2005-2008, Band 1, S. 10.

<sup>9</sup> Šadrā, *Šarḥ al-kāfi*, Band 1, S. 11.

<sup>10</sup> al-Ġazālī, *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*, Kairo: Al-matba'at al-mmaniyya, 1312 H., Band 4, S. 172.

Herzen anzuerkennen (die Unifikation der gemeinen Gläubigen); 3) Gottes Einzigkeit durch Enthüllung (*kašf*) und Beweisführung zu beobachten [ermöglicht] durch die Vermittlung des Lichts des Realen. Ein solcherart Unifizierender sieht, dass mehrere Dinge vom Einen [und] Herrschenden (*qahhār*) entspringen. Dies ist die Unifikation derer, die nah bei Gott sind (*al-muqarrabīn*); 4) Nur ein Individuum in der [Ebene der] Existenz zu sehen (die Bezeugung der Aufrichtigen oder, in den Worten der Šūfi, die Auslöschung in der Einzigkeit (*al-fanā' fi at-tawhīd*)).<sup>11</sup>

Der einzige erkennbare Unterschied zwischen al-Ġazālīs and Šadrās Darstellungen besteht in der Hinzufügung von „Beweisführung“ (*burhān*) zu „Enthüllung“, als alternative Methode der Einheit auf der dritten Stufe. Dieser Zusatz impliziert, dass logische Argumentation, genauso wie mystische Intuition, zur Einzigartigkeit der Quelle der Existenz führen kann – allerdings kann auf diesem Weg der Gläubige keine direkte Vision einer einzigen Existenz erhalten (d. h. die Vision deren individueller Einheit (*al-wahda aš-šahsiyya*)).

Šadrā unterteilt Gottes Attribute in positive und negative. Er unterteilt weiter die positiven Attribute in wesenhafte und wirkende,<sup>12</sup> und/oder, alternativ, in wahre und beziehungsorientierte.<sup>13</sup> Die wesenhaften Attribute haben keinen anderen Bezugspunkt als Gottes Essenz, von der sie sich nur konzeptuell unterscheiden, während jedes der wirkenden Attribute an mindestens eine externe Existenz außer Gott verweist.<sup>14</sup>

Von allen wesenhaften Attributen gilt Šadrās Hauptinteresse Wissen und Wille. Er meint, dass Gottes Wissen über die Welt dem Wissen der Seele über den Körper entspricht – das heißt, es ist einzeln und einfach, aber zugleich in Graden abgestuft.<sup>15</sup>

Šadrā unterscheidet vier Stufen von Gottes Wissen über die Dinge: 1) Vorsehung (*'ināya*) – die Stufe Seiner Essenz und Seiner einzigartigen Ipseität (oder Selbstheit, *huwīyya*) – die einfaches und summarisches Wissen ist;<sup>16</sup> 2)

<sup>11</sup> Šadrā, *Šarḥ al-kāfi*, Band 3, S. 119-120.

<sup>12</sup> Ebenda, Bd. 3, S. 429-430.

<sup>13</sup> Ebenda, Bd. 3, S. 382-385.

<sup>14</sup> Ebenda, Bd. 3, S. 429.

<sup>15</sup> Ebenda, Bd. 2, S. 551.

<sup>16</sup> Anderswo (Šadrā, *Šarḥ al-kāfi*, Band 3, S. 667) meint Šadrā hingegen (und folgt damit aš-Šahristānī (aš-Šahristānī, *al-Milal wa n-niḥal*, Band 2, S. 61-62) und letztendlich Pseudo-Ammonius), dass es das Erste Element ist, das in sich das zusammengefasste Wissen von Allem trägt.

die Stufe von Gottes Urteil (*qaḏā'*) und Sein detailliertes Wissen über die intelligible Schicht des Seins (die Stufe der „Mutter der Bücher“); 3) die Stufe der Zumessung (*qadar*) oder die Stufe des „Buchs der Auslöschung und der Bewahrung“ (*kitāb al-maḥw wa al-iḥbāt*), d. h. die Stufe von Gottes detailliertem Wissen über den sich unaufhörlich wandelnden psychischen Aspekt des Seins; 4) die Stufe der materiellen Formen.<sup>17</sup> Was den göttlichen Willen betrifft, verknüpft Ṣadrā ihn mit Instantiierung oder Existentiierung (*iḡād*).<sup>18</sup>

Ṣadrās Zugang zur Schöpfung, wie wir in *Šarḥ al-Kāfi* erkennen können, beruht auf der Dichotomie *ibdā'* („absolute Schöpfung“ oder *'creatio ex nixilo'*) – *iḥdāt* („zeitliche Schöpfung“ oder „Entstehung in der Zeit“). *iḥdāt* als eine Sonderform von Existentiierung bezeichnet die Vertreibung der Nicht-Existenz aus einer kontingenten Form zu einem bestimmten Zeitpunkt, während *ibdā'* auf eine bedingungslose, absolute Existentiierung hinweist.<sup>19</sup>

Bemerkenswert ist, dass Ṣadrā in seinem Kommentar (die Ebene von) *dahr* („Dauerhaftigkeit“) als Synonym von *nafs al-wāqi'* („Fakt“ oder „Faktualität“) versteht.<sup>20</sup> Diese Ebene der Faktualität wird von Gott auf einmal (durch *ibdā'*) existentiert und unterliegt danach keiner Änderung mehr. Es ist beachtenswert, dass die Theorie der sich stets erneuernden Schöpfung (*al-ḥudūt ad-dahrī*), aufgestellt von Mīr Dāmād (die sich auf die unmittelbare Schöpfung aller Formen bezieht – und daher untrennbar mit der Prinzipialität der Form (*aṣālat al-māhiya*) verbunden ist),<sup>21</sup> im Kommentar nicht erwähnt wird.

<sup>17</sup> Ṣadrā, *Šarḥ al-kāfi*, Bd. 3, S. 387-388.

<sup>18</sup> Ebenda, Bd. 3, S. 419.

<sup>19</sup> Ṣadrā, *Šarḥ al-kāfi*, Band 3, S. 15.

<sup>20</sup> Ebenda, Band 4, S. 974. *Nafs al-wāqi'*, wird von Ṣadrā scheinbar ein einem weiteren Sinn verstanden als *nafs al-amr* – ein Konzept, das den Bereich der Validität axiomatischer Wahrheiten definiert (wie etwa „eins ist die Hälfte von zwei“) und das Naṣīr ad-Dīn Ṭūsī in seinem *Risālat iḥbāt al-'aql al-muḡarrad* behandelt (veröffentlicht in Naṣīr ad-Dīn Ṭūsī, u. a., *Risālat iḥbāt al-'aql al-muḡarrad wa šurūḥ-i ān*, Hrsg. 'Arefinia, T. Teheran: Mīrāt-e Maktūb, 1393, Sh./2014, S. 3–8), in dem er diesen Bereich mit dem universellen Intellekt (*al-'aql al-kull*) gleichsetzt.

<sup>21</sup> Eine Inspirationsquelle für Mīr Dāmāds Theorie der sich stets erneuernden Schöpfung war möglicherweise die Koranische Lehre über *qaḏā'* und *qadar* (die ausführlich im *Kalām* der Mu'tazila ausgearbeitet wurde – siehe aš-Šahrastānī, *al-Milal wa an-niḥal*, Band 1, S. 56; vgl. *Šarḥ al-kāfi*, Band. 4, S. 973–974, wo sich Ṣadrā auf an-Nazzāms Meinung bezieht, dass Gott alle Dinge auf einmal von der Nicht-Existenz in die Existenz (*Hurūḡan daf'ian*) aussendet (*aḥraḡa*). Dennoch, aus einem anderen Blickwinkel kann sie als Antwort auf die Theorie der imaginären/illusorischen Zeit (*zamān ma'wḥūm*) der Mutakallimūn verstanden werden.

Einige Passagen<sup>22</sup> sind der Diskussion über das Prinzip der Gradierung der Existenz (*taškik al-wuğūd*) gewidmet, das, gemeinsam mit der Theorie der substanziellen Bewegung, den Dreh- und Angelpunkt von Šadrās Metaphysik darstellt. Gemäß diesem Prinzip kann man sich Gott als unendliche – oder eher überunendliche (*warā' al-lātanāhi*) – Intensität der Existenz vorstellen,<sup>23</sup> die die Quelle aller Existenzen mit endlicher Intensität ist.

Menschliches Leben wird von Šadrā als Reise zu spiritueller Vollendung gesehen. Dies impliziert eine graduelle Intensivierung der Existenz der menschlichen Seele und/oder ihrer substanziellen Bewegung in Richtung ihrer Vollendung.<sup>24</sup> In anderen Worten, in Richtung ihres intelligiblen Prinzips und ihrer Quelle (oder ihres Archetyps). Dieses Prinzip wird nur von einer kleinen Minderheit von Seelen erreicht (jene, die „tief im Wissen“ verwurzelt sind), während die meisten menschlichen Seelen nur einen solchen Grad der Intensität der Existenz erreichen, dass sie von der wahrnehmbaren Welt auf die Ebene der Vorstellungskraft aufsteigen können. Dementsprechend ist die wahre spirituelle (das heißt, intellektuelle) Rückkehr (*al-ma'ād ar-rūhānī (=al-'aqlānī)*) anscheinend der Elite der Menschheit vorbehalten – den Propheten, Imamen und göttlichen Weisen – während gewöhnliche Menschen wohl lediglich zur körperlichen (das heißt, imaginalen) Rückkehr berechtigt sind (*ma'ād ġismānī (=ḥayālī)*).<sup>25</sup>

Somit stellt sich die Frage nach Nutzen, Notwendigkeit und Zweck von Anleitung und Unterweisung: das heißt, können diese Seelen, die im Grunde unfähig sind, die Ebene des Intellekts zu erreichen, von der Anleitung durch Propheten und Imame profitieren? Falls ja, wie? Bezieht sich diese Anleitung nur auf die *ta'wīl* (esoterische Interpretation) des Korans und der schiitischen Hadithe und die Offenlegung ihrer verborgenen Bedeutung?<sup>26</sup> Einige Bemerkungen in den Hadith-Texten, auf

<sup>22</sup> Šadrā, *Šarḥ al-kāfi*, Band 3, S. 343, 347, 374, 384.

<sup>23</sup> Ebenda, Band 3, S. 347.

<sup>24</sup> Ebenda, Band 3, S. 173; vgl. ebd., Band 3, S. 385.

<sup>25</sup> Die Möglichkeit der weiteren Intensivierung ihrer Existenz im Jenseits (die diesen – bisher intellektuell unreifen – Seelen ermöglichen würde, die Welt des Intellekts zu betreten und sich mit dem Herrscher der menschlichen Spezies zu vereinen) wird von Šadrā nicht ausgeschlossen – stattdessen wird darauf implizit hingewiesen, aber sie wird, meines Wissens nach, nirgendwo explizit bestätigt.

<sup>26</sup> Siehe z.B. Šadrā, *Šarḥ al-kāfi*, Band 2, S. 64 (in Bezug auf Angehörige des Hauses des Propheten, die als geeignete Interpreten für die schiitischen Hadithe verstanden werden).

die in Šadrās Kommentar verwiesen wird, deuten darauf hin, dass der Unterschied zwischen Propheten und Imamen auf der einen und ihren Anhängern auf der anderen Seite einer der Art und kein gradueller ist: Šadrā stellt beispielsweise fest, dass nur der Imam spirituelle Wahrheit besitzt (*al-ḥaqīqa ar-rūḥāniyya*), während seine Anhänger auf deren physische Ähnlichkeit beschränkt sind.<sup>27</sup> Allerdings behauptet er einige Zeilen weiter, dass manche Anhänger des Imams dank der Kultivierung ihrer Veranlagung (*isti'dād*) und der Aufrichtigkeit ihrer Befolgung eine Position erreichen, auf der sie Beweise (für Gottes Existenz und Einzigkeit) ohne einen Vermittler erhalten, so, wie es dem Imam selbst gelingt.<sup>28</sup> Wenn dem so ist, gibt es zwischen ihnen (der Wahrheit und ihres Abbildes und, dementsprechend, dem Imam und seinen Anhängern) einen Unterschied nur in Bezug auf Intensität (Stärke und Schwäche), der folglich möglicherweise eliminiert werden kann (was die Realität angeht, jedoch nicht in Bezug auf das Konzept).

Aber was ist demnach die Bedeutung und die Rolle des Imams? Der formellen Definition von Šadrā folgend ist er derjenige, der Gott als Gesandter in allem vertritt, was die Gemeinschaft in Bezug auf religiöse oder weltliche Angelegenheiten benötigt, und der sowohl exoterisches als auch esoterisches Wissen über den Koran, *tafsīr* und *ta'wīl* besitzt, ebenso wie die Gesamtheit des Wissens der Gesandten und Propheten.<sup>29</sup> (Šadrā erklärt, dass, der einstimmigen Meinung schiitischer Gelehrter folgend, diese Eigenschaften nur unter den Angehörigen des Hauses des Propheten vorkommen,<sup>30</sup> die, gemeinsam mit dem Propheten selbst, Beweise für Gottes Existenz in der Welt darstellen). Der Imam ist der perfekte Mensch (*al-insān al-kāmil*), der König der irdischen Welt und Gottes Statthalter in ihr. Die Erde mit ihren Bewohnern wurde um seiner Willen geschaffen: sollte er von der Erde verschwinden, würde sie aufhören zu existieren.<sup>31</sup>

Die Erörterung wendet sich dann dem Konzept des *šahīd* ("Zeuge") zu, das Šadrā als die Macht der Wahrnehmung des Imams oder des Propheten gegenüber seiner Gemeinschaft<sup>32</sup> (die sich ihm gegenüber als eine Seele

---

<sup>27</sup> Šadrā, *Šarḥ al-kāfi*, Band 5, S. 300.

<sup>28</sup> Ebenda, Band 5, S. 301.

<sup>29</sup> Ebenda, Band 5, S. 203.

<sup>30</sup> Ebenda, Band 5, S. 203.

<sup>31</sup> Ebenda, Band 5, S. 153.

<sup>32</sup> Ebenda, Band 5, S. 307.

verhält)<sup>33</sup> interpretiert. Der Begriff *šahīd* (im Koran zahlreich erwähnt, zum Beispiel in 2: 143, 4: 72 und 50: 21) wird vom Kommentierenden als Synonym für *hādī* („Führer“ oder „Leiter“) verwendet.

Der Koranische Vers 2: 143 erwähnt „die mittlere Gemeinschaft“ (oder „die Gemeinschaft des mittleren Wegs, *umma wasaṭa*), die als Zeuge über die einfachen Leute fungiert. Der Hadith 495 des *al-Kāfī* weist diese Gemeinschaft explizit als die zwölf schiitischen Imame aus,<sup>34</sup> die gemeinsam mit den Propheten eine außergewöhnliche Gruppe von Personen konstituieren, die fähig ist, spirituelle Realitäten ohne die Vermittlung durch wahrnehmbare Abbilder zu erkennen.<sup>35</sup> Šadrā erklärt, dass der Prophet als „Zeuge“ über seine Gemeinschaft sich gegenüber letzterer wie ein Lehrer gegenüber seinem Schüler verhält – das heißt, er verkörpert das kollektive Wissens- und Wahrnehmungsvermögen, das die betreffende Gemeinschaft besitzt.<sup>36</sup>

Das rettende Wissen, erlangt durch die Vermittlung und Führung der Imame, führt zur Entstehung und Entwicklung der „zweiten Natur“ des Menschen (*al-fiṭra at-tāniya*).

Wie Šadrā scheinbar glaubt, entspricht diese Entstehung und Entwicklung der Verwirklichung des potenziellen Intellekts des Menschen,<sup>37</sup> der Illumination verdankend, die letzterer vom intellectus agens oder dem Herrscher über die menschliche Spezies erhält. Das erleuchtete Individuum wandelt dann auf dem „Pfad der Ehrlichen“ (*ṭarīq aṣ-ṣiddiqīn*), der darin besteht, Wissen über die Dinge aus ihren Ursachen, über die Einzelfälle aus dem Universellen und über die sekundären Prinzipien – aus den primären zu erlangen.<sup>38</sup>

Die Geschichte der Welt ist in sechs prophetische Zyklen unterteilt, die den sechs „Tagen Gottes“ (während derer Er die Welt erschuf) entsprechen.<sup>39</sup> Mit jedem Zyklus werden die Veranlagungen der Menschen

---

<sup>33</sup> Ebenda, Band 5, S. 300.

<sup>34</sup> Ebenda, Band 5, S. 312.

<sup>35</sup> Ebenda, Band 5, S. 313.

<sup>36</sup> Ebenda, Band 5, S. 316.

<sup>37</sup> Vgl. die Aufbereitung dieses Themas im Ismailischen Gedankengut in De Smet, D. „*Perfectio prima - perfectio secunda, ou les vicissitudes d'une notion, de S. Thomas aux Ismaéliens ṭayyibites du Yémen*“, *Recherches de Théologie et de Philosophie médiévales* 66 (1999), S. 263-269.

<sup>38</sup> Šadrā, *Šarḥ al-kāfī*, Band 2, S. 517.

<sup>39</sup> Ebenda, Band 3, S. 216-217.

weiter verfeinert, so dass sie im Zyklus von Muhammad ihre Vervollkommnung erreichen.<sup>40</sup> Die Verfeinerung der menschlichen Veranlagung wiederum bedingt die Kultivierung der religiösen Gesetze und prophetischen Wunder (*mu'ǧizāt*),<sup>41</sup> die nach und nach intelligibler und spiritueller werden.<sup>42</sup> Es kann daher davon ausgegangen werden, dass Ṣadrā (zusätzlich zur Substantiierung eines einzelnen menschlichen Individuums) die substantielle Bewegung der Menschheit – oder, genauer gesagt, der Gemeinschaft der Gläubigen – durch die graduelle Verfeinerung ihrer Anlagen befürwortet.

Angewendet auf die Menschheit oder die Gemeinschaft als Ganzes, weist das Prinzip der substantiellen Bewegung einige Ähnlichkeit mit der Ismailitischen Lehre des Tempels des Lichts auf (*al-haykal an-nūrānī*).<sup>43</sup>

Das Ende der Geschichte der Menschheit ist durch das Erscheinen des Erwarteten Imams, genannt *al-Mahdī* und/oder *al-Qā'im*, gekennzeichnet. Sein *Parousia* bezeichnet den Beginn der Ära des vollständigen *zuhūr*,<sup>44</sup> in der keine Notwendigkeit für einen externen Lehrer mehr besteht – stattdessen wird eine verborgene Inspiration (*al-ilhām al-ǧaibī*) genügen, um die Realitäten der Dinge zu begreifen.<sup>45</sup>

---

<sup>40</sup> Ebenda, Band 1, S. 532; Band 5, S. 60.

<sup>41</sup> Ebenda, Band 1, S. 532-534.

<sup>42</sup> Ebenda, Band 1, S. 532.

<sup>43</sup> Siehe z.B. al-Ḥāmidī, Ibrāhīm al-Ḥussain, *Kitāb kanz al-walad*, Hrsg. Ghalib, M. Wiesbaden: Fritz Steiner, 1971, S. 227, 261; vgl. Ghalib, M. *Mafātīḥ al-ma'rifa*, Beirut: Mu'assasat 'Izz ad-Din, 1982, S. 44. Anderswo hingegen (Ṣadrā, *Šarḥ al-kāfi*, Band 5, S. 122) behauptet Ṣadrā, dass der Sinn in der Existenz der Propheten darin liegt, sich Gott anzunähern und Ihn zu treffen, nicht die Situation ihrer Gemeinschaften zu verbessern.

<sup>44</sup> Ṣadrā, *Šarḥ al-kāfi*, Band 1, S. 532.

<sup>45</sup> Ebenda, Band 1, S. 532.

## Early Responses to al-Ḥaira

Andrew J. Newman<sup>1</sup>

(pp. 63 to 71)

Received: 19.04.2018; Accepted: 27.05.2018

### Abstract

Ibn Bābawaih's *al-Faqīh* has received much attention by scholars in the field of Shi'ī studies, especially, Western-language authors. However, his several other collections of the Imams' *aḥādīth* have received less attention. Focusing on Ibn Bābawaih's *Kamāl ad-Dīn* and '*Uyūn Aḥbār ar-Riḍā*, texts assembled in the first suggest that what seem today to be some very basic points of Twelver Shi'ī doctrine were, in fact, both disputed within the community and under challenge from other discourses outwith that community. According to this study, portions of the second ('*Uyūn Aḥbār ar-Riḍā*) suggest that some segments of the community were coming out of the period of *al-Ḥaira* addressed by *Kamāl*.

### Key words

Aš-Šaiḥ aš-Šadūq, Bābawaih's, *hadīth*, al Kulainī, Šaiḥ aṭ-Ṭūsī, Abu Sahl anNawbaḥṭī

---

<sup>1</sup> .University of Edinburgh,

Email: Andrew.J.Newman@ed.ac.uk



Copyright © The Author(s); This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC-BY-NC) License. Homepage: [www.spektrumiran.com](http://www.spektrumiran.com)

## نخستین واکنشها به الحیره

اندرو جی نیومن<sup>۱</sup>

(صص ۶۳ تا ۷۱)

تاریخ دریافت: ۱۹/۴/۲۰۱۸ تاریخ پذیرش: ۲۸/۰۵/۲۰۱۸

### چکیده

پژوهشگرانی که در زمینه مطالعات شیعی فعالیت میکنند خاصه نویسندگانی که به زبانهای غربی قلم می‌زنند به کتاب الفقیه ابن بابویه توجه زیادی نشان داده اند اما دیگر مجموعه های متعددی که او از احادیث امامان فراهم کرده کمتر توجه پژوهشگران را برانگیخته است. در مقاله حاضر با تأمل در دو اثر ابن بابویه یعنی کمال الدین و عیون الاخبار الرضا چنین در می‌یابیم که متونی که او در اثر نخست گرد آورده پاره ای از نکته های بنیادین عقاید شیعه را در بر می‌گیرد. این عقاید هم در میان جماعت امامی بحث میشده و هم تحت تأثیر چالشهای حاصل از گفتمانهای بیرون از این جماعت بوده است. بخشهایی از اثر دوم عیون الاخبار الرضا بیانگر آن است که تکوین شماری از حلقه های جماعت، شیعه حاصل دوره ای بوده که ابن بابویه در کمال الدین آن را دوره الحیره نام گذارده است.

### کلیدواژه ها

شیخ صدوق ابن بابویه حدیث شیخ کلینی شیخ طوسی، ابوسهل نوبختی

---

<sup>1</sup> . دانشگاه ادینبرو،

ایمیل: [Andrew.J.Newman@ed.ac.uk](mailto:Andrew.J.Newman@ed.ac.uk)

مترجم چکیده: ناصر گذشته، دانشگاه تهران

## Frühe Reaktionen auf al-Ḥaira

Andrew J. Newman<sup>1</sup>

(S. 63 bis 71)

Eingegangen: 19.04.2018; Angenommen: 27.05.2018

### Zusammenfassung


Ibn Bābawaihs *al-Faqīh* hat in der Forschung zum Schiitentum große Beachtung gefunden, insbesondere unter Autoren westlicher Sprachen. Seine anderen Sammlungen von Hadithen der Imame wurden jedoch weniger beachtet. Der Fokus liegt hier auf Ibn Bābawaihs *Kamāl ad-Dīn* und *‘Uyūn Aḥbār ar-Riḍā*. Die im ersten Text zusammengestellten Inhalte deuten darauf hin, dass einige heute als grundlegend geltende Lehren der Zwölfer-Schiiten damals innerhalb der Gemeinschaft umstritten waren und von externen Diskursen herausgefordert wurden. Laut dieser Studie legen Abschnitte des zweiten Werks (*‘Uyūn Aḥbār ar-Riḍā*) nahe, dass Teile der Gemeinschaft allmählich die in *Kamāl* behandelte Phase der *al-Ḥaira* überwandten.

### Schlüsselwörter

Aš-Šaiḥ aš-Šadūq, Bābawaih, Hadith, al-Kulainī, Šaiḥ aṭ-Ṭūsī, Abū Sahl an-Nawbaḥtī

---

<sup>1</sup> . Department of Islamic and Middle Eastern Studies, University of Edinburgh,  
Email: Andrew.J.Newman@ed.ac.uk

 Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer  
Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen  
4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: [www.spektrumiran.com](http://www.spektrumiran.com)

## Frühe Reaktionen auf al-Ḥaira<sup>1</sup>

Andrew J. Newman<sup>2</sup>

Dieser Artikel beschäftigt sich mit einigen der Werke von Muḥammad b. ‘Alī al-Qummī (gestorben 991-2 n. Chr.), bekannt als Šaiḥ aṣ-Ṣadūq, Ibn Bābūya oder Ibn Bābawaih. Unsere Absicht ist es zu untersuchen, was er und mehrere seiner Sammlungen der *aḥādīṭ* der Imame über den Glauben und seine Geschichte preisgeben, und wie diese Offenbarungen viele trockene ebenso wie intellektuell problematische Verständnisse dieses Glaubens herausfordern, die allzu lang der westlich akademisch- theologischen Diskussion zugrunde lagen.

Letztere sind nicht Gegenstand dieses Artikels. Sie werden detailliert in meinem ersten Buch, *The Formative Period of Shi‘i Law: Hadith as Discourse Between Qum and Baghdad* (Abingdon, 2000), das zweimal ins Persische übersetzt wurde, behandelt, ebenso wie in meinem Buch jüngeren Datums *Twelver Shi‘ism: Unity and Diversity in the Life of Islam* (Edinburgh, 2013). Dieser Artikel bezieht sich sowohl auf letzteres als auch auf die laufende Forschungsarbeit, die die Grundlage für eine weitere Monographie sein wird.

Im Folgenden möchte ich ein Beispiel für ersteres geben – wie die Untersuchung von Hadithen viel über den Glauben und seine Geschichte preisgibt.

Wie an anderer Stelle erwähnt, bin ich erklärtermaßen ganz und gar nicht an Fragen der Authentizität der *aḥādīṭ* - Texte interessiert; diesbezügliche Debatten sind endlos und tatsächlich unlösbar.<sup>3</sup> Meine Arbeit konzentriert sich auf Sammlungen, die Schlüsselfiguren in der Geschichte der Schia über die Zeit zusammengestellt haben, und was diese Sammlungen uns über die Periode preisgeben können, in der ihre Zusammensteller gearbeitet haben.

Ibn Bābawaihs Werke geben Aufschluss über die Art und Weise, in der verschiedene Gruppen von Gläubigen im späten zehnten Jahrhundert von „der Unsicherheit“, *al-Ḥaira*, über das Imamats in den Jahren nach dem Tod des elften Imams (Ḥasan al-‘Askarī, gestorben 874 n. Chr.), und der Entrückung seines Sohns, beeinflusst wurden, sie jedoch auch überwinden konnten.

---

<sup>1</sup> Übersetzt von Isabella Bauer, Universität Tübingen.

<sup>2</sup> Department of Islamic and Middle Eastern Studies, University of Edinburgh, Email: Andrew.J.Newman@ed.ac.uk

<sup>3</sup> Siehe unser *The Formative Period of Shi‘i Law: Hadith as Discourse Between Qum and Baghdad*, Abingdon: 2000, xiiiif.

Ibn Bābawaih wurden ca 918 n. Chr. in Ghom geboren. Es wurde gesagt, dass seine Geburt selbst vom Verborgenen Imam gesegnet wurde, nachdem sein Vater, ‘Alī b. Bābawaih, in den Irak gereist war und dort um einen Sohn bat. Ibn Bābawaih wurde von seinem Vater unterrichtet, der starb, kurz bevor die Buyiden in Bagdād einfielen, und gemeinsam mit mehreren Studenten von Muḥammad b. Ya‘qūb al-Kulainī (gestorben 941 n. Chr.), Zusammensteller des *al-Kāfī*, darunter Ğa‘far b. Muḥammad, Ibn Qulawaih (gestorben. 977 n. Chr.).

Ibn Bābawaih gehörte zu jener ersten Generation der Gläubigen, die nichts anderes als die Abwesenheit des Imams kannten.

Ibn Bābawaih war zudem weitgereist, wahrscheinlich mehr als einige seiner Vorgänger. Irgendwann zwischen 949 und 957 n. Chr. zog er nach Rey. Er machte mindestens drei Reisen nach Ḥurāsān und kam bis nach Transoxanien, Süd-Uzbekistan und Samarqand. Er soll außerdem Gurgān und Astarābād besucht haben. In westlicher Richtung war er in den 960ern n. Chr. in Hamadān und Kūfa, Bagdād und dem Ḥiğāz. 978 n. Chr. besuchte er Kūfa. Sein Haupt-Wohnsitz hingegen war wohl in Rey, einer buyidischen Hauptstadt. Zwischen den meisten seiner Reisen kehrte er anscheinend dorthin zurück und starb schließlich auch dort.

Westliche Wissenschaftler identifizieren Ibn Bābawaih für gewöhnlich mit seiner Zusammenstellung von Überlieferungen der Imame mit dem Titel *Man lā Yaḥḍuru-hū al-Faqīh* (Er, Der nicht in der Nähe eines Rechtsgelehrten ist, nachfolgend *al-Faqīh*), das, zusammen mit *al-Kāfī* und zwei weiteren Werken von Muḥammad b. Ḥasan aṭ-Ṭūsī (gestorben 1067 n. Chr.), später als „die vier Bücher“ bekannt wurde.

Tatsächlich stellte Ibn Bābawaih außerdem mehrere andere Kompilationen zusammen. Insgesamt zählen die Texte in diesen anderen Sammelbänden einige Überlieferungen mehr als die etwa 6000 in *al-Faqīh*.

Diese Sammlungen beleuchten die Lage der diversen Gruppen von Gläubigen im Laufe der Mitte und des späten zehnten Jahrhunderts.

### „Die Verwirrung“ konfrontieren: Kamāl ad-Dīn

Ibn Bābawaihs *Kamāl ad-Dīn wa Tamām an-Ni‘ma fī Iṭbāt al-Ġaiba wa Kašf al-Ḥaira* (Die Perfektion des Glaubens und die Vollständigkeit der Segnungen über die Gewissheit der Entrückung und die Untersuchung “der Ungewissheit”) ist in 58 Kapitel in zwei Bereichen unterteilt und enthält

über 580 Überlieferungen.<sup>4</sup>

Obwohl Ibn Bābawaih viele der Überlieferungen in *Kamāl* von seinem Vater sammelte,<sup>5</sup> hatten andere, von denen er diese übernahm, *nisbas*, die auf Verbindungen nach Ägypten, Bagdād, Hamadān, Rey, Ešfahān, Ahwāz, Neyšābūr, Tāloqān, Samarqand und Aylāq in der Nähe von Balḥ hinweisen.

*Kamāl*, datiert auf ca. 970-971 n. Chr., und vielleicht sogar schon 964-965 n. Chr., erhielt seinen Titel aus dem Koran 5:36<sup>6</sup> und verweist auf die noch immer weitverbreitete Verwirrung unter den Gruppen von Gläubigen, die in diesen Jahren in der Region versprengt waren.

In seiner langen Einleitung schreibt Ibn Bābawaih, dass er in Neyšābūr – vielleicht in Bezug auf seine erste Reise in diese Gegend in den frühen 960ern n. Chr. – einige Gläubige getroffen hatte, die durch die Entrückung des Imams in Verwirrung gestürzt wurden. Er traf außerdem einen bekannten Wissenschaftler aus Qum, der in Buḥārā gelebt hatte und sich in einem ähnlichen Zustand befand. Weiterhin bezieht er sich auf einen Bagdader, der von Zweifeln im Ausland bezüglich der andauernden Abwesenheit des Imams sprach und auf einen weiteren, der Ibn Bābawaihs Verweis auf „den Unsichtbaren“ im Koran 12:102<sup>7</sup> während Diskussionen über den Imam und seine Abwesenheit in Frage stellte.

Weitere Vermerke in der Einleitung beziehen sich auf Diskurse außerhalb der Zwölfer-Schia, offensichtlich, wenn auch implizit, deren andauernder Präsenz in der Region Rechnung tragend. Ibn Bābawaih verweist zum Beispiel gezielt auf die Realität der Tode von Muḥammad b. al-Ḥanafīyya (gestorben 700 n. Chr.) und Imam Mūsā b. Ḡa‘far (gestorben 799 n. Chr.) und des elften Imams selbst.

<sup>4</sup> In Bezug auf den Titel siehe Āqā Buzurg at-Tihirānī, *aq-Darī‘a ilā Taṣānīf aš-Ši‘a*, 25 Bände, Teheran und Najaf: 1353-98, 18:137, 2: 283. H. Modarressi (*Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi‘ite Islam. Abu Ja‘far ibn Qiba Al-Razi and His Contribution to Imamite Shi‘ite Thought*, Princeton: 1993, S. 254, enthält *al-Ḥaira* im Titel. Die Auflage, die hier benutzt wird, heißt tatsächlich nur *Kamāl ad-Dīn fi Tamām an-Ni‘ma*. Qum 1405/1363.

<sup>5</sup> Zum Beispiel sind von den 66 Überlieferungen, die in Kapitel 22 zitiert werden, 27 von seinem Vater übernommen und 12, die nächstgrößte Zahl, von Ibn al-Walīd (siehe mehr über ihn unten). 18 der 23 Texte von Kapitel 21 wurden von seinem Vater übernommen.

<sup>6</sup> „Heute habe Ich euch eure Religion vervollkommnet und Meine Gunst an euch vollendet“.

<sup>7</sup> „Dies ist die Kunde von dem Verborgenen, das Wir dir, [O Muḥammad], offenbaren. Du warst nicht bei ihnen, als sie sich über ihren Plan einigten, indem sie Ränke schmiedeten.“

Er erwähnt außerdem die kurze Gegenschrift von Ibn Qiba (frühes 10. Jahrhundert n. Chr.) als Antwort auf einen Unterstützer des Imamats von Ğa‘far, dem jüngeren Sohn des zehnten Imams, und Gegenschriften auf diverse zaiditische Einwände. Er schließt die Einleitung mit einem Verweis auf Abū Sahl an-Nawbaḥtis (gestorben 923 n. Chr.) diverse Gegenargumente und auf Ibn Qibas Anfechtung der Zaiditen, in der jener außerdem die Faṭahīyya und Qarmaten kritisiert.

*Kamāls* Kapitel über beide Bereiche hinweg, in Reihenfolge der meisten Überlieferungen, spiegeln wohl Ibn Bābawaihs Wahrnehmung wider, dass die in diesen Texten behandelten Fragen am meisten Aufmerksamkeit benötigen.

Von den 254 Texten des ersten Abschnitts tauchen 176 – 69% – in fünf Kapiteln auf. Das größte Kapitel, Kapitel 22, enthält 66 Texte. Sie behandeln ein Thema, das die meiste Aufmerksamkeit im *al-Imama* seines Vaters erhält; das Versprechen, dass die Erde nie ohne einen *huḡḡa* sein wird.

Ibn Bābawaihs Kapitel 24, mit 36 Texten, vermerkt die Aussage des Propheten selbst, dass der *qā'im* der zwölfte Imam sein wird.

Die 33 Überlieferungen von Kapitel 26 beinhalten ebenfalls Verweise auf den *qā'im* als zwölften Imam – bleibende Zweifel diesbezüglich suggerierend.

Kapitel 21, mit der zweithöchsten Zahl von Texten, 23, behandelt den Grund, weshalb ein Imam gebraucht wurde.

Die 18 Texte von Kapitel 32, die nächstgrößte Zahl, enthält ebenfalls einen Verweis vom fünften Imam, Imam Muḥammad al-Bāqir (gestorben 733 n. Chr.), auf den zwölften Imam als *al-qā'im*.

Abschnitt zwei, Kapitel 33 bis 58, enthält rund 332 Texte, davon 226 (68%) in sieben Kapiteln.

60 Texte werden in Kapitel 33 angeführt – das zweitgrößte Kapitel im Werk, nach Kapitel 22 – über Aussagen des sechsten Imams, Imam Ğa‘far aṣ-Ṣādiq (gestorben 765 n. Chr.) bezüglich *al-qā'im*, seine Abwesenheit und, einmal mehr, seine Identität als zwölfter Imam.

Die 52 Texte von Kapitel 45 beziehen sich auf schriftliche Kommunikation vom Verborgenen Imam selbst.

Ibn Bābawaih benutzte die verschiedenen Überlieferungen des letzten Kapitels – von denen neun von seinem Vater und Ibn Bābawaihs Qumer Kollege Muḥammad b. Ḥasan, Ibn al-Walīd (gestorben 954-55 n. Chr.) übernommen wurden, vier von al-Kulainī und drei von al-Kātib an-

Nu‘mānī (gestorben ca. 961)<sup>8</sup> – um sein Hauptanliegen zu bekräftigen.

Dem ersten Text folgend, weist Ibn Bābawaih demonstrativ die Behauptung einiger zurück, dass das Imamats beendet sei. Das

widerspricht der Wahrheit, basierend auf den vielen erhaltenen Überlieferungen, dass die Erde bis zum Jüngsten Tag nicht ohne einen *hujja* sein wird... und wir haben jene in diesem Buch zitiert... das Imamats ist nicht beendet und es ist nicht möglich, dass es beendet wird.

Ibn Bābawaih vermerkt, dass einige sogar Koranverse<sup>9</sup> zitieren, um zu argumentieren, dass es keinen Botschafter, Propheten oder *huḡḡa* zwischen Jesus und Muḥammad geben wird. Er kontert mit Überlieferungen, die versprochen, dass jedes Zeitalter einen "Führer" haben wird; die Verse zitierten, die auf den *qā'im*<sup>10</sup> verwiesen und angaben, dass er zur Familie des Propheten gehören werde. Andere Überlieferungen zitierten die früheren Imame, die demnach *al-qā'im* gesehen haben.

Wie, fragt er – offensichtlich einen anderen Gedankenstrang aus der ausländischen Gemeinschaft widerspiegelnd, kann es eine Diskussion über die Wahl des Imams geben? Allāh hat den Propheten und Imamen Sein Wissen und Seine Weisheit gewährt, die weit größer als jene sind, die den Menschen jeglichen Alters zur Verfügung stehen. Wie sollte in diesem Fall eine Wahl des Imams, als Mitglied der Familie des Propheten, möglich sein?

Die 29 Überlieferungen aus Kapitel 57 zitieren Texte über jene Zeichen, die auf die Ankunft des Imams hindeuten. Obwohl 27 der 29 "neu" in dieser Sammlung sind, sind einige ihrer Themen aus *al-Kāfi* und Nu‘mānīs Buch über die Entrückung bekannt, was darauf hindeutet, dass die Angelegenheit in diesen späteren Jahren weiterhin wichtig war.<sup>11</sup> Kapitel 43, mit 26 nummerierten und vielen unnummerierten Überlieferungen,

<sup>8</sup> Siehe über ihn unser „Between Qum and the West: The Occultation According to al-Kulayni and al-Katib al-Nu‘mani“, Daftary, F. (Hrsg.), *Culture and Memory in Medieval Islam: Essays in Honour of Wilferd Madelung*, London: 2003, S. 94–108.

<sup>9</sup> 32: 4: „...auf dass du ein Volk warnest, zu dem vor dir kein Warner gekommen ist...“; 34: 45: „Und Wir gaben ihnen keine Bücher, die sie (hätten) studieren (können), noch sandten Wir ihnen einen Warner vor dir.“

<sup>10</sup> Er zitierte 57:18, „Wisset, dass Allāh die Erde nach ihrem Tode belebt. Wahrlich, Wir haben euch die *āyāt* (die Zeichen) klar gemacht“ und erwähnte, dass es *al-qā'im* sei, der das tun würde.

<sup>11</sup> Ibn Bābawaih, 649f. Vgl. Al-Kulainī, Muḥammad b. Ya‘qūb, *al-Kāfi*, Hrsg. al-Ghaffari, A. A. 8 Bände, Teheran: 1377–79/1957–60, Bd. 8, S. 310.

beinhaltet Berichte, laut derer Einzelne, von denen viele namentlich genannt und einige als *wakīls* bezeichnet werden, den Imam gesehen hatten, seit er in die Verborgenheit gegangen war.

In einem davon gibt Muḥammad b. ‘Uṭmān al-‘Umarī (gestorben 916 oder 917 n. Chr.), ein *wakīl*, an, dass er den Imam bei der Pilgerfahrt gesehen habe.

Die 16 Texte von Kapitel 42 enthalten Details über die Geburt des Verborgenen Imams. In einem der Texte zeigt der elfte Imam seinen Begleitern seinen Sohn und sagt:

Dies ist euer *sahib* (Anführer) nach mir, und ich überlasse ihn euch als mein *khalifa*. Er ist der *al-qā’im*...  
Sehet, die Welt ist voll von Tyrannei und Unterdrückung.  
Wenn er hervorkommt, wird er sie mit Fairness und Gerechtigkeit füllen.

In einem für diese Zusammenstellung neuen Text, in dem der Geburtstag des zwölften Imams als ein Freitag im Monat Ša‘bān 256 n. H. (870 n. Chr.) angegeben wird, wurde die *wikāla* (Handlungsmacht) angeblich von ‘Uṭmān b. Sa‘īd al-‘Umarī an seinen Sohn Muḥammad b. ‘Uṭmān, danach an Abū l-Qāsim al-Ḥussain b. Rūḥ an-Nawbaḥtī (gestorben 937 n. Chr.) und dann an Abū l-Ḥasan ‘Ali b. Muḥammad as-Samarī weitergegeben. Zum Zeitpunkt seines Todes – im Jahr 941 n. Chr., im selben Jahr, in dem sowohl al-Kulainī als auch Ibn Bābawaihs Vater starben – stellte sich die Frage, wem die *wikāla* anvertraut werden sollte. Die Antwort war: „*al-Ġaiba at-Tāmma* (die vollständige Verborgenheit) begann nach dem Ableben von as-Samarī.“

Eine Generation vor *Kitāb al-Ġaiba*, dem bedeutenden Werk über die Abwesenheit des Imams, geschrieben von Šaiḥ Ṭusī am Ende seines Lebens, hatte Ibn Bābawaih folglich faktisch „eine Lösung“ für das Problem dieser Verborgenheit angeboten. Er tat dies auf Hadith-Basis, nicht wie Ṭusī, der in weiten Teilen eher auf eine rationalistische, das heißt nicht Schrift-basierte Beweisführung setzte.

### **‘Uyūn Aḥbār ar-Riḍā**

Ibn Bābawaihs spätere Werke weisen ein Gefühl der Zuversicht auf, dass die Gemeinschaft dabei war, das Gefühl des Selbstzweifels zu überwinden, das durch die Nicht-Wiederkehr des Imams hervorgerufen worden war.

Die 941 Überlieferungen in *‘Uyūn Aḥbār ar-Riḍā* (Die Quellen der

Aussagen über ar-Riḍā, d. h. der achte Imam, gestorben 818-19 n. Chr.)<sup>12</sup> wurden während früherer Reisen nach Ḥurāsān gesammelt und wurden schlussendlich auf Bitte des Wesirs aṣ-Ṣāhib b. ‘Abbād in einem Band zusammengestellt.

Letzterer ist bekannt für seine Tendenz zum zaiditischen Schiismus und seine Gedichte, in einigen derer er Pilger ansprach, die das Grab von Imam Hussain besuchten und sie sogar bat, dem Imam und anderen Märtyrern von Karbalā seine Grüße auszurichten.

Aber der Wesir ist ebenso bekannt für seine Mu‘tazili-, d.h. nicht-Schrift-Sympathien. 977 n. Chr., kurz nachdem er Wesir wurde, lud er ‘Abd al-Ġabbār b. Aḥmad (gestorben 1024-5 n. Chr.), den bekannten sunnitischen Mu‘tazili-Wissenschaftler, ein, Vorsitzender Richter für Rey und Umgebung zu werden. ‘Abd al-Ġabbār, dessen Feindseligkeit gegenüber dem sunnitischen und schiitischen Vertrauen auf Überlieferungen wohl dokumentiert ist, blieb bis zum Tode seines Gönners 995 n. Chr., vier Jahre nach Ibn Bābawaih's eigenem Tod, auf seinem Posten.

Dem Wesir selbst wird nachgesagt, resolut gegen sunnitische und schiitische Traditionalisten vorgegangen zu sein, darunter Ibn Bābawaih. Wenn dem so war, fiel dieses harte Durchgreifen möglicherweise mit ‘Abd al-Ġabbār's Ernennung zusammen.

Angesichts der Atmosphäre, in der Ibn Bābawaih damals lebte und arbeitete, ist es gut möglich, dass die Begegnungen zwischen dem Imam und dem Kalifen besondere Aufmerksamkeit verdienen, obwohl sie nur 62 der 634 Überlieferungen, also knapp 10% in rund 11 der 69 Kapitel des zweibändigen Sammelwerks, ausmachen.

Aber, sofern die oben genannten Argumente korrekt sind – dass Ibn Bābawaih das Problem der andauernden Abwesenheit des Imams mithilfe des oben genannten Vermerks auf die Verborgenheit "gelöst" hatte, und dass daher *al-Ḥaira* scheinbar erfolgreich begegnet werden konnte; in solchem Maße, dass Ibn Bābawaih genügend Vertrauen und Mut hatte, die etablierte politische Obrigkeit herauszufordern – dann ist es gut möglich, dass Teile der Gemeinschaft, die in der gesamten Region vom Libanon bis zu den äußersten Ecken Ḥūzistāns versprengt waren, *al-Ḥaira* überwinden konnten.

Tatsächlich spiegelt ‘*Uyūn*, zusammengestellt inmitten von und trotz

---

<sup>12</sup> Ibn Bābawaih, ‘*Uyūn Aḥbār ar-Riḍā*, 2 Bände in 1. Teheran, n. d.

wachsender und durch die Justiz gebilligte Kritik an der Rückkehr zu Traditionen, eindeutig Ibn Bābawaihs Selbstbewusstsein, das sein Bemühen *al-Haira* zu überwinden, folgte. In der Tat bestätigt der Bericht über das Leben des Imams hierin zwar das Schicksal, das den Imamschließlich ereilte – dass er von Kalif al-Ma'mūn getötet wurde – aber bekräftigt gleichzeitig die letztgültige religiöse Überlegenheit des Glaubens, zweifelsohne durch den Verweis auf die Überlieferungen. In beiden sprach Ibn Bābawaih also im selben Maße „vor den Mächtigen die Wahrheit“, wie es laut der Überlieferungen der achte Imamselbst mehr als ein Jahrhundert zuvor tat.

### **Das Schicksal von Ibn Bābawaihs Sammlungen**

So nützlich Ibn Bābawaihs Beitrag zu dieser Zeit gewesen sein mag, in späteren Jahrhunderten waren seine Sammlungen nur sehr beschränkt verfügbar. Wir haben an anderer Stelle argumentiert, dass diese und viele weitere Werke, die in den ersten Jahrhunderten nach dem Beginn der Verborgenheit vervollständigt wurden, unter den versprengten Gemeinschaften in eingeschränktem Umlauf waren. Aufgrund der nachfolgenden Eroberungen von Bagdad – 1055 n. Chr. durch die Seldschuken und 1258 n. Chr. durch die Mongolen – gingen viele der dortigen Exemplare verloren. In späteren Jahrhunderten trug sowohl die Versprengtheit der Gemeinschaft als auch die regionale politische Fragmentierung weiter zum Verlust von Exemplaren bei, ebenso wie die ungenügende Vervielfältigung von Manuskripten.<sup>13</sup>

Erst während der späteren safawidischen Ära, gleichzeitig mit der Entwicklung einer religiösen Infrastruktur auf dem iranischen Plateau und angespornt durch die Notwendigkeit solcher Werke inmitten von religiös-spirituellen Debatten, wurden die Werke von Ibn Bābawaih, ebenso wie einige frühere und kürzlich zusammengestellte Schriften, „wiederentdeckt“ und in großer Zahl reproduziert.<sup>14</sup> Sowohl die safawidische Etablierung des Glaubens im Iran als auch seine andauernde Präsenz außerhalb des iranischen Plateaus – auf dem indischen Subkontinent und in den arabisch-sprachigen Regionen des Persischen Golfs, Irak und Großsyrien – stellten die Dauerhaftigkeit des Zwölferschiismus sicher.

---

<sup>13</sup> Newman, A. *Twelver Shi'ism: Unity and Diversity*, Anhang II und sv.

<sup>14</sup> Im Fall von Ibn Bābawaih, siehe unser „The Recovery of the Past: Ibn Babawayh, Baqir al-Majlisi and Safawid Medical Discourse“, *IRAN: Journal of the British Institute of Persian Studies*, 50 (2012), S. 109–27.

### **Zusammenfassung und Schlussfolgerung**

Obwohl sein *al-Faqīh* die meiste Aufmerksamkeit von Wissenschaftlern im Feld der Schiismus-Studien erhalten hat, insbesondere von westlichen Autoren, verdienen Ibn Bābawaihs diverse andere Sammlungen der *aḥādīṭ* der Imame ebenfalls Beachtung.

Dazu gehören seine *Kamāl ad-Dīn* und *‘Uyūn Aḥbār ar-Riḍā*. Die Untersuchung beider legt nahe, dass neben anderen "Absichten", die der Zusammensteller möglicherweise hatte, jedes Werk auch etwas über Ibn Bābawaihs eigene Wahrnehmungen über den Zustand des Glaubens in den diversen versprengten Gruppen von Gläubigen aussagt.

In ersterem erkennt der Zusammensteller, dass einige heute als Grundlagen der Doktrin der Zwölferschiiten wahrgenommene Annahmen tatsächlich innerhalb der Gemeinschaft umstritten und durch andere Diskurse von außerhalb herausgefordert waren. Abschnitte des zweiten Werks weisen auf seine Wahrnehmung und, möglicherweise, Zuversicht hin, dass einige Teile der Gemeinschaft aus der Periode von *al-Ḥaira*, angesprochen in *Kamāl*, heraustraten.

Welche Rolle auch immer diese und viele andere, frühe Glaubensschriften hatten; sie wurden bald und blieben einige Jahrhunderte vergleichsweise unzugänglich für die Gemeinschaft. Die „Wiederbelegung“ viele dieser Schriften in der späteren safawidischen Ära war vielen verschiedenen, komplizierten „Agenden“ innerhalb der Gemeinschaft dieser Zeit, insbesondere der in Iran, geschuldet. Die Tatsache, dass so viele der kürzlich publizierten Auflagen dieser Schriften auf Manuskript-Abschriften basieren, die in diesen Jahren gemacht wurden, weist auf eine interessante und, in diesem Fall, positive Rolle hin, die solche Agenden in der Geschichte spielen können.

# Revivalism or Reformation: Iğtihād in Modern Times

Liyakat Takim<sup>1</sup>

(pp. 73 to 86)

Received: 27.11.2017; Accepted: 26.05.2018

## Abstract

New issues and contingencies have forced Muslim jurists to engage in fresh scholarly research and iğtihād, so as to order to provide timely and relevant guidance to their followers. This paper will initially examine the arguments of various contemporary Muslim thinkers who call for a re-evaluation of traditional iğtihād and devising new strategies for a new form of iğtihād. These scholars have also called for a rethinking of the epistemological basis and hermeneutical tools inherent in Islamic legal theory (*Uşūl al-Fiqh*). Jurists who argue for the renewal of iğtihād, also maintain that the interpretations of Islamic revelation were interwoven to the specificity of those times and places. Jurists can only pronounce general principles, not rulings that are to be enforced at all times and places. For them, the real test for any legal system is its practical implementation in the community of believers. The applicability of Islamic law in modern times needs to be explored in the light of its relevancy in the context of the contemporary reality of nation-states which insists on the equality of all citizens regardless of their religious and ethnic affiliations. Many scholars also argue that hermeneutical principles within iğtihād allow for a different and more vibrant interpretation of the Islamic message.

## Key words

Iğtihād, Imams, Uşūl al-fiqh, fiqh, Tūsi, ‘Allāma al-Hillī, Aḥbārīs, taqlīd

---

<sup>1</sup>. Sharjah Chair in Global Islam, McMaster University, Canada,

Email: Itakim@McMaster.ca



Copyright © The Author(s); This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC-BY-NC) License.

Homepage: [www.spektrumiran.com](http://www.spektrumiran.com)

## احیاء یا اصلاح اجتهاد در دوران مدرن

لیاقت تکیم<sup>۱</sup>

(صص ۷۳ تا ۸۶)

تاریخ دریافت: ۲۷/۱۱/۱۴۰۱۷ تاریخ پذیرش: ۲۶/۰۵/۲۰۱۸

### چکیده

موضوعات تازه فقیهان مسلمان را واداشته تا برای راهنمایی مناسب پیروانشان به پژوهشهای فاضلانه و اجتهادهای نوین پردازند. این مقاله در وهله اول به بررسی استدلالهای اندیشوران معاصر مسلمان می پردازد که به سراغ ارزیابی دوباره اجتهاد سنتی و ابداع راهبردهای نوین به منظور ارائه شکلی جدید از اجتهاد رفته اند. این محققان به بازاندیشی در زمینه مبنای معرفت شناسانه و ابزارهای هرمنوتیکی ای پرداخته اند که با نظریه های حقوقی اسلامی (اصول الفقه) ملازم است. فقیهانی که به نوسازی اجتهاد معتقدند برآنند که تفسیرهای مربوط به وحی اسلامی با ویژگی های زمانی و مکانی نزول وحی در هم تنیده است. از نگاه آنان فقیهان تنها اصول کلی را اظهار میکنند و نیازی به اعمال این اصول در همه زمانها و مکانها نمی بینند. همچنین، آزمون واقعی هر دستگاه حقوقی در گرو اجرای عملی آن در میان جماعت مومنان است. قانون اسلامی در دوران مدرن در پرتو ارتباط با حکومتهایی ارزیابی میشود که بر برابری همه شهروندان تکیه دارند. بسیاری از این اندیشمندان استدلال میکنند که اصول هرمنوتیکی موجود در پدیده اجتهاد راه به تفسیری متفاوت و پویا از پیام اسلامی می گشاید.

### کلیدواژه ها

اجتهاد، امامان، اصول الفقه فقه شیخ طوسی علامه حلی، اخباریان، تقلید

---

<sup>1</sup> . دانشگاه مک مستر کانادا،

ایمیل: [Itakim@mcmaster.ca](mailto:Itakim@mcmaster.ca)

مترجم چکیده: ناصر گذشته، دانشگاه تهران

## Iğtihād und Reform im Zwölferschiismus

Liyakat Takim<sup>1</sup>

(S. 73 bis 86)

Eingegangen: 27.11.2017; Angenommen: 26.05.2018

### Zusammenfassung

Neue Herausforderungen und Gegebenheiten haben muslimische Rechtsgelehrte dazu veranlasst, sich vertieften Forschungen und *Iğtihād* zu widmen, um ihren Anhängern zeitgemäße und relevante Leitlinien bieten zu können. Dieser Beitrag untersucht zunächst die Argumente zeitgenössischer muslimischer Denker, die eine Neubewertung des traditionellen *Iğtihād* sowie die Entwicklung neuer Strategien für eine moderne Form des *Iğtihād* fordern. Diese Gelehrten plädieren zudem für eine Überprüfung der erkenntnistheoretischen Grundlagen und hermeneutischen Methoden der islamischen Rechtslehre (*Uşūl al-Fiqh*). Befürworter einer Erneuerung des *Iğtihād* betonen, dass die Interpretationen der islamischen Offenbarung stets mit den spezifischen Gegebenheiten ihrer Zeit und ihres Ortes verwoben waren. Juristen können daher nur allgemeine Prinzipien formulieren, nicht aber zeit- und ortsunabhängige Rechtsentscheidungen treffen. Für sie liegt die eigentliche Bewährungsprobe eines Rechtssystems in seiner praktischen Anwendung innerhalb der Gläubigengemeinschaft. Die Anwendbarkeit des islamischen Rechts in der Moderne muss vor dem Hintergrund seiner Relevanz im Kontext heutiger Nationalstaaten überprüft werden, die die Gleichheit aller Bürger unabhängig von religiöser oder ethnischer Zugehörigkeit betonen. Viele Gelehrte argumentieren zudem, dass die hermeneutischen Prinzipien des *Iğtihād* Raum für eine dynamischere und lebendigere Auslegung der islamischen Botschaft bieten.


### Schlüsselwörter

*Iğtihād*, Imame, *Uşūl al-fiqh*, *fiqh*, Tūsī, ‘Allāma al-Ḥillī, Aḥbārīs, *taqlīd*

---

<sup>1</sup> . Sharjah Chair in Global Islam, McMaster University, Kanada.

Email: [ltakim@mcmaster.ca](mailto:ltakim@mcmaster.ca)

 Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: [www.spektrumiran.com](http://www.spektrumiran.com)

# Iğtihād und Reform im Zwölferschiismus<sup>1</sup>

Liyakat Takim<sup>2</sup>

Oft wird angenommen, dass *Iğtihād* von Schiiten praktiziert wird und dass die Tore des *Iğtihād* im sunnitischen Islam verschlossen sind. Neuere Forschungen haben letzteren Teil dieser Annahme hinterfragt. Allerdings wurde bislang die Geschichte des *Iğtihād* im Schiismus nur wenig untersucht. Dieses Kapitel behandelt die Entwicklung und graduelle Entfaltung des *Iğtihād* im Schiismus durch schiitische Juristen. Es wird sich zeigen, dass die meisten der frühen schiitischen Juristen *Iğtihād* ablehnten, und dass sowohl das Vakuum, das durch die Verborgenheit des Imams hervorgerufen wurde, als auch die Notwendigkeit, auf die zunehmenden Bedürfnisse der Gemeinschaft einzugehen, die Juristen zwang Prinzipien des *Iğtihād* im schiitischen Islam aufzunehmen.

## ***Iğtihād* während der Zeiten der Imame**

Wortwörtlich entstammt der Begriff *Iğtihād* der Wurzel *jhd*, die die Anstrengung oder Bemühung bei einer Handlung bezeichnet. In der klassischen Periode des Islam war der Begriff *Iğtihād* Teil einer längeren Formulierung, nämlich *Iğtihād bi r-ra'y*, was bedeutet, "größte Anstrengung in der Ausführung persönlicher Argumentation und Analogiebildung aufzuwenden". Mit der Zeit bekam *Iğtihād* eine breitere Bedeutung und bezeichnete schließlich einen vernunftgeleiteten Prozess, der versucht, juristische Anordnungen aus den offenbarenden Quellen abzuleiten. Im Besonderen wurde *Iğtihād* letztendlich als die Anstrengung eines Juristen verstanden, mittels seiner mentalen Fähigkeiten zu einem absoluten Beweis zu gelangen, beruhend auf der Interpretation und Anwendung der maßgeblichen Quellen Islamischen Rechts: Koran, *sunna* (Überlieferungen des Propheten, und im Fall des Schiismus, der Imame), und *iğmā'* (Konsens der Gelehrten). Ziel dieses Prozesses ist es, zu einem legalen Urteil zu gelangen, das Gottes Wille widerspiegelt.

Nach dem Tod des Propheten Muhammad im Jahr 632 n. u. Z. wurde die Notwendigkeit des *Iğtihād* für die Mehrheit der Muslime (später als Sunniten definiert) akut. Für sie war die göttliche Führung in Form verbindlicher Texte (*naşş*) mit dem Tod des Propheten verschwunden. Die meisten Muslime konnten sich dem göttlichen Willen nur annähern, indem sie ihre rationalen

---

<sup>1</sup> Übersetzt von Isabella Bauer, Universität Tübingen.

<sup>2</sup> Sharjah Chair in Global Islam, McMaster University, Kanada. Email: ltakim@mcmaster.ca

Fähigkeiten bemühten, wenn ein Thema im Koran und der *sunna* nicht gefunden werden konnte.

Während der physischen Präsenz der Imame (bis zum Jahr 874 n. u. Z.) lehnten Schiiten *Iğtihād* ab, da die Präsenz eines unfehlbaren Imams die Notwendigkeit menschlicher Argumentation negierte, die letztendlich als fehlerhaft erachtet wird und Schlussfolgerungen eher basierend auf Wahrscheinlichkeit dann auf Gewissheit trifft. Sie verstanden Aussagen der Imame (*qawl*), ihre Taten (*fi'l*) und Zustimmung (*taqrīr*) als so verbindlich wie jene des Propheten, und demnach als Teil der *sunna*. Tatsächlich tauchen Begriffe wie *Iğtihād* und *muğtahid* in keiner der Überlieferungen (*aḥādīṭ*) der Imame auf. Weder wurden die Imame mit dem Beinamen „*muğtahid*“ versehen, noch benutzten sie jemals diesen Begriff, um auf die Rechtsgelehrten zu verweisen, die sie ausbildeten.

Wie ich allerdings an anderer Stelle argumentiert habe, haben selbst während der Zeiten der Imame einige ihrer Anhänger auf eigenständiges Schlussfolgern zurückgegriffen, obwohl sie zurechtgewiesen und manchmal durch die Imame verflucht wurden.<sup>3</sup> Ein weiterer Beweis für die Existenz eigenständiger Argumentation während der Ära, in der die Imame zugänglich waren, sind die juristischen Meinungen (*fatwās*), die von einigen Anhängern der Imame erstellt wurden. Ein Beispiel dafür ist die folgende Überlieferung: Mu'āz ibn Muslim sagte:

„Al-Imām aṣ-Ṣādiq sagte zu mir: 'Mir wurde berichtet, dass du in der Moschee sitzt und den Menschen *fatwā* gibst.' Ich sagte: 'Ja, das tue ich.' Dann sagte ich: 'Bevor ich gehe, muss ich dir eine Frage stellen: (Üblicherweise,) wenn ich in der Moschee sitze (und *fatwās* austeile), kommt ein Mann und stellt mir eine bestimmte Frage. Wenn ich weiß, dass er einer deiner Gegner ist und deine Sichtweisen nicht teilt, gebe ich ihm eine *fatwā*, die in seiner Rechtsschule akzeptabel ist. Wenn ich weiß, dass er einer deiner Anhänger ist, gebe ich ihm eine *fatwā*, die der schiitischen Schule entspricht. Doch wenn ich nicht herausfinden kann, zu welcher Gruppe er gehört, erkläre ich ihm diverse *fatwās*, die auch deine Sichtweisen enthalten.' Der Imam antwortete: 'Mach weiter so, denn dies ist auch meine Methode.'“<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Takim, L. *The Heirs of the Prophet: Charisma and Religious Authority in Shi'ite Islam*, Albany: SUNY, 2006, S. 94-106.

<sup>4</sup> al-‘Āmili, Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ḥurr. *Wasā'il aṣ-Ṣī'a ilā Taḥṣīl-i Masā'il aṣ-Ṣarī'a*, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-‘Arabi, 1967, Bd. 18, hadith # 37.

Die Imame ermunterten und befahlen ihren Begleitern auch, Urteile aus den von ihnen erläuterten Prinzipien abzuleiten. Beispielsweise wird den Imamen Ğa'far aṣ-Ṣādiq (gestorben 765 n. u. Z.) und 'Alī ar-Riḍa (gestorben 818 n. u. Z.) folgendes Zitat nachgesagt: „Es ist an uns, grundlegende Prinzipien (*'usūl*) festzulegen, und eure Aufgabe ist es, die rechtlichen Entscheidungen herzuleiten.“<sup>5</sup> Es sollte zudem erwähnt werden, dass *Iğtihād* zu dieser Zeit im Sinne von persönlicher Urteilsbildung genutzt wurde, die *ra'y* und *qiyās* umfasste und daher als unzulässig angesehen wurde.<sup>6</sup> Aufgrund der Verknüpfung mit *qiyās* und *ra'y* wurde *Iğtihād* von Schiiten abgelehnt, da er zu einer möglichen Ursache eines Grundsatzes führt, nicht zu einer sicheren. Aus diesem Grund schrieben schiitische Theologen wie die Nawbakhtis und 'Abd ar-Raḥmān az-Zubairī, Abhandlungen, in denen sie die Gültigkeit von *Iğtihād* anfochten.<sup>7</sup>

Laut Šarīf al-Murtaḍā (gestorben 1044 n. u. Z.) nutzten Imamschüler wie Yūnus b. 'Abd ar-Raḥmān (gestorben 823 n. u. Z.) und Faḍl b. Šāḍān (gestorben 873-4 n. u. Z.) ebenfalls bei bestimmten Gelegenheiten *qiyās*. Er berichtet weiterhin, dass Yūnus tatsächlich für seine rechtlichen Schlussfolgerungen auf *qiyās* zurückgriff.<sup>8</sup>

Aus diesem Grund gab ein bedeutender *riḡāl*-Gelehrter, Muḥammad Baḥr al-'Ulūm (gestorben 1797 n. u. Z.), zu, dass Ibn al-Ġunaid al-Iskāfī (gestorben 991 n. u. Z.), der beschuldigt wurde in seinen rechtlichen Ausführungen *qiyās* verwendet zu haben, in Bezug auf die Anwendung von *qiyās* berühmte Vorgänger hatte. Dazu gehörten ehemalige Persönlichkeiten wie Faḍl b. Šāḍān, der einige seiner Urteile über Scheidung und Erbschaft auf Basis unabhängiger Schlussfolgerung fällte.<sup>9</sup> Ibn Šāḍāns Verwendung von *qiyās* zur Lösung rechtlicher Fragen wird ebenso von aṣ-Šadūq in

<sup>5</sup> Muḥammad b. Aḥmad b. Idrīs, *Mustaṭrafāt as-Sarā'ir*, Qum: Madrasa al-Imām al-Mahdī, 1987, S. 575.

<sup>6</sup> Modarressi, H. *An Introduction to Shi'i Law: a Bibliographical Study*, London: Ithaca Press, 1984, S. 29.

<sup>7</sup> Ebenda, S. 30

<sup>8</sup> Zitiert in Baḥr al-'Ulūm, *al-Fawā'id ar-Riḡāliyya*, Najaf: 1965, Band 3, S. 215 (zitierend aus einem unpublizierten Text aus al-Murtaḍā's *Risāla*).

<sup>9</sup> Baḥr al-'Ulūm, *al-Fawā'id ar-Riḡāliyya*, Najaf: 1965, Band 3, S. 215-19. Siehe auch Modarressi, S. 30. Šarīf al-Murtaḍā wurden außerdem dafür kritisiert, mittels *ra'y* rechtliche Urteile zu erlangen, ohne schriftliche Dokumentation oder der Anführung von Präzedenzfällen für seine Urteile. Siehe Stewart, D. J. *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System*, Salt Lake City: The University of Utah Press, 1998, S. 106.

seinem juristischen Text *Man Lā Yahḍuru-hu l-Faqīh* erwähnt. An einer Stelle des Werks weist aṣ-Ṣadūq eine von Faḍl b. Šādān geäußerte Meinung zur Vererbung zurück. In seiner Widerlegung konstatiert aṣ-Ṣadūq: „Diese [Schlussfolgerung] wird [nur] durch *qiyās* erreicht.“<sup>10</sup>

### **Iğtihād während der Verborgenheit des zwölften Imams**

Zu Beginn der kleinen Verborgenheit (874-940 n. u. Z.) mussten schiitische Gelehrte nicht auf rationale Quellen zurückgreifen, da viele schriftliche Quellen verfügbar waren, darunter die vierhundert *uṣūl*-Werke (*al-uṣūl al-arbaʿu miʿa*).<sup>11</sup> Die meisten schiitischen Rechtsgelehrten dieser Zeit widmeten ihre Zeit dem Sammeln und Protokollieren der Überlieferungen der Imame. Sie befassten sich nicht mit vernunftgeleiteter Argumentation in religiösen Fragen, sondern begnügten sich mit dem Sammeln und thematischen Zusammenstellen von Überlieferungen. Zu diesem Zeitpunkt war die juristische Herleitung frei von den späteren technischen Schwierigkeiten.

Das Aufkommen neuer Themen und die Notwendigkeit, über die Überlieferungen der Imame hinauszugehen, machte die Aufgabe der Urteils-Herleitung aus existierenden Quellen für schiitische Rechtsgelehrte schwieriger. Während der andauernden Verborgenheit des zwölften Imams (*ḡaiba*) wurde das daraus resultierende Vakuum in der Führungsebene der Gemeinschaft nach und nach durch die *ʿulamāʾ* gefüllt, die angaben, bis zu seiner Rückkehr Vertretungsfunktionen zu übernehmen und dabei sowohl vernunftgeleitete als auch traditionelle Beweisführung anzuwenden. Die Vertreter der traditionalistischen Denkschule,<sup>12</sup> die in Qum angesiedelt war und bis zum zehnten Jahrhundert vorherrschend blieb, beteuerten, dass es während der Abwesenheit des Imams keinen Grund gebe, eigenes

<sup>10</sup> Aṣ-Ṣadūq, *Man Lā Yahḍuru-hu l-Faqīh*, Qum: Imām al-Mahdī, 1983, Band 4, S. 197.

<sup>11</sup> Ein *aṣl* bezeichnet ein Notizbuch, das mündliche Überlieferungen enthält, die direkt von den Imamen stammen. Ein *kitāb* hingegen kann *hadith*- Berichte der Imame beinhalten, ist jedoch durch einen Vermittler überliefert. Über den Wert von *uṣūl*-Werken existieren innerhalb der schiitischen Hierarchie viele Kontroversen. Allerdings genießen die Autoren der *uṣūl*-Werke mehr Prestige als andere Autoren, da angenommen wird, dass sie die exakten Worte der Imame wiedergeben und ihre Lehren übermitteln. Siehe Takim, L. *The Heirs of the Prophet: Charisma and Religious Authority in Shi'ite Islam*, Albany: SUNY, 2006, Kapitel vier.

<sup>12</sup> Die traditionalistische Schule von Qum bezieht sich auf jene Gelehrte, die ihre juristischen und theologischen Formulierungen in erster Linie auf den Koran und Überlieferungen der Imame statt auf Vernunft basierten.

Urteilsvermögen oder kritisches Denken im religiösen Diskurs anzuwenden. Um ihr Anliegen zu unterstützen, zitierten sie Überlieferungen, die den Imamen zugeschrieben wurden, und die sunnitische, hermeneutische Vorgehensweisen analoger Ableitung (*qiyās*) und unabhängiger Meinung (*ra'y*) verurteilten. Folglich erhielt *Iğtihād* eine negative Konnotation und wurde bis zum zwölften Jahrhundert n. u. Z. von schiitischen Gelehrten in abwertendem Sinne benutzt.<sup>13</sup>

Der erste schiitische Rechtsgelehrte, der eingeschränkt *Iğtihād* nutzte, war Abū Muḥammad al-Ḥasan ibn 'Aqīl al-Ḥaddā', bekannt als Ibn Abī 'Aqīl (bl. im neunten Jahrhundert n. u. Z.). Er schrieb zu diesem Thema ein Buch unter dem Titel *al-Mustamsik bi ḥabl ar-Rasūl*, das vom schiitischen Biografen Aḥmad b. 'Ali Nağāšī (gestorben 1058-9 n. u. Z.) als eines der berühmtesten und meist bekannten schiitischen Werke bezeichnet wird. In diesem Buch untersuchte Ibn Abī 'Aqīl die diversen Aspekte der Prinzipien, die mit dem Prozess der Rechtsableitung zusammenhängen. Obwohl er viele Werke in fast allen Gebieten der Islamischen Wissenschaften verfasste, beruht seine Bekanntheit vor allem auf seiner Erforschung des *Iğtihād*. Ibn Abī 'Aqīl wird als Pionier in seinem Feld verstanden, da niemand vor ihm eine Abhandlung verfasst hatte, die sich mit dem schiitischen *fiqh* in umfassender Weise befasste.

Nach Ibn Abī 'Aqīl wagte sich als nächstes Abu 'Ali Muḥammad ibn Aḥmad al-Kātib al-Iskāfī (gestorben 991), bekannt als Ibn Ğunaid, in dieses Feld. In seinem Bestreben, eine Rechtslehre auf Basis der Prinzipien und Regeln des *Iğtihād* zu entwickeln, schrieb er eine Reihe Bücher zu dem Thema. Die wichtigsten von ihnen sind *Tahdīb aš-Ši'a li aḥkām aš-Šarī'a* und *al-Muḥtaṣar al-Aḥmadī li l-fiqh al-Muḥammadī*. Abū Ğa'far ibn Ma'd al-Mūsawī, der behauptet, Ibn Ğunaid's Arbeit gesehen zu haben, gibt an, unter allen schiitischen Werken kein besseres Buch gesehen zu haben. Er fügt hinzu, dass *al-Muḥtaṣar al-Aḥmadī* ein beliebtes Unterrichtsbuch während der Zeit von 'Allāma Ḥillī (gestorben 1325 n. u. Z.) war. Obwohl beide dialektische Theologen waren und vernunftgeleitete Argumentation in der Rechtsphilosophie praktizierten, gab es einige Differenzen in ihrem Zugang zum Recht. Ibn Abī 'Aqīl verließ sich auf generelle Prinzipien des Korans und weit verbreitete (*mutawātir*) Überlieferungen. Er hielt

---

<sup>13</sup> Stewart, D. J. *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System*, Salt Lake City: The University of Utah Press, 1998. S. 15f.

„einzelne“ Berichte (*Ḥabar al-wāḥid*) für nicht relevant in rechtlichen Fragen. Ibn Ḡunaid hingegen verließ sich auf vernunftgeleitete Analyse und versuchte, die Begründung für Prinzipien aufzudecken. Im Gegensatz zu Ibn 'Aqil erhielt er die Gültigkeit von *Ḥabar al-wāḥid* als Rechtsquelle aufrecht. Die Arbeiten und rechtlichen Meinungen dieser beiden Gelehrten erhielten jedoch zu jener Zeit, als die traditionalistische Schule in der schiitischen Gemeinschaft dominant war, nur wenig Aufmerksamkeit.

### Der Beitrag von Šaiḥ Ṭūsī

Wie zuvor erwähnt, wurde der Begriff *Iğtihād* bis zum 10./11. Jahrhundert n. u. Z. im Sinne von *qiyās* und *ra'y* benutzt. Frühe anti-sunnitische Polemiken von schiitischen Gelehrten spiegeln die Existenz idealistischer Slogans wider, insbesondere die Ablehnung von *qiyās*, *Iğtihād* und *Ḥabar al-wāḥid*. Bezüglich *Iğtihād* hielt Šarīf Murtaḏā (gestorben 1044 n. u. Z.) fest:

„In Bezug auf *Iğtihād* zeigen klare Beweise die Falschheit dessen, was Sie (d. h. 'Abd al-Ġabbar) *Iğtihād* nennen. Einer dieser Beweise ist, dass Ihrer Meinung nach *Iğtihād* in der *Šarī'a* die Suche nach der dominanten Meinung (*ḡalabat zann*) in jenen Angelegenheiten sei, die keinen klaren Indikator (*dāll*) haben. Aber Meinung (*zann*) hat keinen Platz in der *Šarī'a*: und es ist nicht richtig, dass der rechtliche Status eines Dinges durch Meinung ermittelt werden sollte.“<sup>14</sup>

In ähnlicher Weise widmet der berühmte schiitische Jurist Muḥammad b. al-Ḥasan Abū Ġa'far aṭ-Ṭūsī (gestorben 1067 n. u. Z.) *Iğtihād* ein Kapitel seines *'Uddat al-Uṣūl*, in dem er dies als persönliche Argumentation ablehnt, die keine Grundlage in den schriftlichen Quellen habe. Er schreibt: „Die Kontroverse [über *Iğtihād*] ist grundsätzlich unangebracht, da, wie wir zuvor bewiesen haben, *qiyās* und *Iğtihād* in der *Šarī'a* vollkommen unzulässig sind.“<sup>15</sup> Ṭūsīs Buch enthält ein weiteres Kapitel mit dem Titel „Hat der Prophet *Iğtihād* praktiziert, und war dieses Praktizieren legitim? War es legitim für die Begleiter des Propheten *Iğtihād* zu praktizieren, wenn sie nicht bei ihm waren oder wenn sie in seiner Anwesenheit waren?“ Ṭūsīs Anmerkung zeigt, dass während seiner Zeit *Iğtihād* abgelehnt und oft mit *ra'y* und *qiyās* in Verbindung gebracht wurde.

<sup>14</sup> Šarīf al-Murtaḏā, *aš-Šāfi fi l-Imāma*, Teheran: n.p. 1886, S. 31f.

<sup>15</sup> Muḥammad b. al-Ḥasan Ṭūsī, *'Udda al-Uṣūl*, Qum: Sitare, 1995, Band 2, S. 733.

Paradoxerweise war es Ṭūsī, der als Erster die generellen Prinzipien der Jurisprudenz anwandte, um neue Urteile daraus abzuleiten. Im Vorwort seines bahnbrechenden Werks *al-Mabsuṭ* beschwert er sich darüber, dass Widersacher der Schiiten sie verspotteten und behaupteten, dass Schiiten nicht in der Lage seien, *furūʿ* (Ableitungen) von den *uṣūl* (Prinzipien) herzuleiten, und dass sie sich selbst auf die Schriften (*nuṣūṣ*) beschränken, die von ihren Traditionalisten übermittelt werden.<sup>16</sup>

Er schreibt weiter: „Ich hörte von der *ʿamma* (d. h. den Sunniten) die Kritik, dass unser *fiqh* (Jurisprudenz) beschränkt und nicht in der Lage sei, auf neue Probleme zu reagieren, da wir weder *qiyās* noch *raʿy* praktizieren. Viele Jahre lang wollte ich ein Werk über rechtliche Herleitung ohne Rückgriff auf *qiyās* und *raʿy* schreiben, in dem ich spezielle Regeln von den fundamentalen Prinzipien herleiten wollte, die uns in den Überlieferungen gelehrt wurden. Allerdings hinderten mich diverse Beschäftigungen und Hindernisse daran [es zu tun].“ Dann fügt er hinzu: „Meine Entschlossenheit wurde außerdem davon geschwächt, dass diese Sekte (die Imāmīyya) kein Verlangen danach hatte und diesbezüglich gleichgültig war.“<sup>17</sup> Ṭūsī macht deutlich, dass das größte Hindernis beim Verfassen eines solchen Buchs war, dass es unter Schiiten nicht üblich war, *Iğtihād* zu praktizieren und partikulare Urteile von universellen abzuleiten.

In seiner Arbeit erweiterte Ṭūsī außerdem die Reichweite des schiitischen *fiqh*, indem er die theoretischen Grundlagen seiner Vorgänger, darunter Ibn Abī ʿAqīl und Ibn Ğunaid al-Iskāfī, benutzte. Der Haupteffekt von Ṭūsīs Werk war, das Studium des *fiqh* von seinen traditionellen Einschränkungen zu befreien – innerhalb derer Gelehrte sich hauptsächlich auf die Interpretation von Überlieferungen verließen. Sein Werk verkörpert den Startpunkt für die Ausweitung des schiitischen *fiqh* und *uṣūl al-fiqh* (die Wissenschaft, juristische Urteile auf Basis von schriftlichen und vernunftbasierten Quellen zu fällen), was durch die vorbereitende Arbeit früherer Gelehrter möglich wurde.

Ablehnung von *qiyās*, *raʿy* und *Iğtihād* wurden zu Themen, die Schiiten in den konfessionellen Streitigkeiten mit Sunniten nutzen konnten. Dies war

<sup>16</sup> Muḥammad b. al-Ḥasan Ṭūsī, *Al-Mabṭūṭ fi Fiqh al-Imāmīyya*, 8 Bände, Teheran: al-Maṭbaʿa al-Ḥaydarīyya, 1967, S. 2.

<sup>17</sup> Ṭūsī, *Al-Mabsūṭ fi l-Fiqh al-Imāmīyya*, Tehran, al-Maṭbaʿa al-Haidariyya, 1967, S. 2.

Teil der andauernden Polemik, die behauptete, dass das schiitische Recht frei sei von den Zweifeln und *iḥtilāf* (Meinungsverschiedenheiten), die einen Großteil des sunnitischen Pendanten charakterisierten.

### Die Wiederherstellung von *Iḡtihād* in der schiitischen Jurisprudenz

Nach Ṭūsī trat die schiitische Rechtsphilosophie in eine Phase der Stagnation ein. Viele schiitische Autoren beschreiben dies als die Periode der Nachahmung (*taqlīd*), womit sie die Nachahmung von Ṭūsī meinen. Es existierte eine allgemeine unkritische Akzeptanz seiner Aussagen.<sup>18</sup> Diese Unterwerfung wurde teilweise durch die lautstarken Attacken von Ibn Idrīs al-Ḥillī gegenüber Ṭūsī abgeschwächt, insbesondere gegenüber seiner Akzeptanz von *ḥabar al-wāḥid*.

Zwei Jahrhunderte nach dem Tod von Ṭūsī wurde die Frage nach der Nutzung vernunftbasierter Werkzeuge zur Herleitung von Gesetzen endlich durch die Juristen der Schule von Ḥilla gelöst. Die wichtigsten Leute dieser Periode waren Ġa'far b. al-Ḥasan (Muḥaqqiq) al-Ḥillī (gestorben 1277 n. u. Z.) und sein Neffe und Schüler 'Allāma al-Ḥillī (gestorben 1325 n. u. Z.). Muḥaqqiq sammelte und sortierte Ṭūsīs Meinungen bezüglich diverser Themen um und verteidigte seine rechtliche Doktrin, die von Ibn Idrīs al-Ḥillī angegriffen worden war.

Muḥaqqiq definierte *Iḡtihād* neu, im Sinne von „das Bemühen und die Anstrengung, die aufgewendet werden, um ein Urteil (*ḥukm*) aus der *Šarī'a* mit Mitteln und Quellen herzuleiten, die der *Šar'ī* (Gesetzgeber) als gültige Beweise ansieht.“ Um diese Behauptung zu unterstützen, unterschied Muḥaqqiq zwischen der spekulativen Komponente (*ẓann*) einerseits und *qiyās* und uneingeschränktem Argumentieren (*ra'y*) andererseits. Basierend auf dieser Unterscheidung wurde *Iḡtihād* als gültiger *ẓann* definiert, also Wissen basierend auf Wahrscheinlichkeit im Gegensatz zu willkürlicher Spekulation oder Analogiebildung. *Iḡtihād* wurde nun als Bemühen verstanden, die Wahrscheinlichkeit der Wahrheit festzustellen, basierend auf Spekulation, die durch den Gesetzgeber genehmigt wurde. Die Form von *Iḡtihād*, die von Schiiten erlaubt wurde, wurde also als *al-Iḡtihād aš-Šar'ī* (Argumentation basierend auf Offenbarung) gesehen und nicht als *al-Iḡtihād al-'aqlī* (Argumentation basierend auf Intellekt). Letzterer wurde

<sup>18</sup> Calder, N. „Doubt and Prerogative: The Emergence of an Imami Shi'i Theory of *Ijtihad*“, *Studia Islamica*, 70, 1989, S. 182.

gleichgesetzt mit induktiver Argumentation (*qiyās*), während ersterer als deduktive Argumentation verstanden wurde.

Muḥaqqiqs Aneignung von *Iğtihād* scheint seiner Überzeugung zu entspringen, dass die meisten rechtlichen Normen von schriftlichen statt von vernunftbasierten Quellen hergeleitet werden sollten, und dass dies vom Gesetzgeber erlaubt war. Er war der erste schiitische Gelehrte, der *Iğtihād* in diesem Sinne übernahm. Sein Neffe ‘Allāma Yūsuf b. Muṭahhar al-Ḥillī nahm neuere rationale Prinzipien in die schiitische Jurisprudenz auf. ‘Allāma legitimierte *Iğtihād* außerdem als eine mächtige Gesetzesquelle und argumentierte, dass die Handlungen der schiitischen Bevölkerung auf dem *ẓann* der *muğtahid* beruhen sollten. Als Teil dieses Prozesses teilte er die Gemeinschaft in *muğtahids* und ihre Anhänger ein.

Beginnend mit Muḥaqqiq al-Ḥillī gingen schiitische Gelehrte also nach und nach bei der Herleitung rechtlicher Normen vom Prinzip der Gewissheit zu dem des wahrscheinlichen Befunds über, was letztendlich im 14. Jahrhundert n. u. Z. formal übernommen wurde, als ‘Allāma Ḥillīs *Iğtihād* endlich akzeptiert wurde.<sup>19</sup> Ab diesem Zeitpunkt wurde der Begriff *Iğtihād* nicht länger im Sinne von *ra’y* und *qiyās* benutzt und bezeichnete das wissenschaftliche Bemühen, die Urteile der *Šarī’a* aufzudecken. Mit dieser Änderung war *Iğtihād* in die schiitische Jurisprudenz aufgenommen.

‘Allāma begründete außerdem neue Terminologien für die Organisation und Bewertung von Überlieferungen. Er war der erste schiitische Gelehrte, der Überlieferungen in solide, schwach und gut einteilte, alle von ihnen abgeleitet aus sunnitischen Quellen.<sup>20</sup> Wahrscheinlich deshalb beschuldigte ihn Muḥammad Amīn Astarābādi (s.u.) der Annahme, dass die meisten schiitischen Überlieferungen nicht authentisch seien.<sup>21</sup> ‘Allāma versuchte außerdem, das Islamische Recht auf Basis von Ṭūsīs legaler Doktrin zu erweitern. Er vergrößerte den Abschnitt über legale Transaktionen und führte

<sup>19</sup> Gleave, R. *Scripturalist Islam: The History and Doctrines of the Akhbari Shi‘i School*, Boston: Leiden, 2007, S. 4-8. Ḥasan b. Muṭahhar al-Ḥillī, „Allāma al-Ḥillī on the Imamate and Ijtihad“, In: Arjomand, S. (ed.), *Authority and Political Culture in Shi‘ism*, Albany: State University of New York Press, 1988, S. 240-49; und Kazemi Moussavi, A. *Religious Authority in Shi‘ite Islam: From the Office of Mufti to the Institution of Marja’*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1996, S. 61-77.

<sup>20</sup> Bahr al-‘Ulūm, *al-Fawā‘id ar-Riğāliyya*, Najaf: 1965, Band 2, S. 260.

<sup>21</sup> Calder, N. *The Structure of Authority in Imami Shi‘i Jurisprudence*, unpublished thesis, School of Oriental and African Studies, 1979, S. 230f.

fortgeschrittene mathematische Regeln für die relevanten Rechtsbereiche ein, etwa das Erbschaftsrecht und die Gebetszeiten und Gebetsrichtung.

Für Muḥaqqiq war die *Šarī'a* kein stabiles oder eindeutiges Gebilde. Sie enthielt viele Ungewissheiten. Allerdings bestand er darauf, dass dieser Zweifel vom Gesetzgeber genehmigt worden war. 'Allāma ging noch weiter und behauptete, dass die rechtliche Überlieferung auf *ẓann* basierte, da die meisten schiitischen Überlieferungen singularär waren. Er behauptete weiter, dass 'ulamā' erlaubt waren, um Werte basierend auf Mutmaßungen herzuleiten.

Es gibt viele Belege, die darauf hinweisen, dass sowohl Muḥaqqiq als auch 'Allāma sich sunnitische Rechtstheorie für ihre Methodologien aneigneten. Der Vergleich von Muḥaqqiqs *Ma'āriğ al-Uṣūl* und 'Allāmas *Tahdīb al-Wuṣūl* mit Ġazālīs (gestorben 1111 n. u. Z.) *al-Mustaṣfā* und *al-Manqūl* weist darauf hin, dass Ġazālīs Verständnis von *ẓann* und *al-i'tibārāt an-naẓarīyya* (theoretische Überlegungen) direkten Einfluss auf die Herangehensweise der beiden Ḥillīs bezüglich Konzeptualisierung und Akzeptanz von *Iğtihād* hatte.<sup>22</sup> Sie scheinen außerdem Fahr ad-Din Rāzi (gestorben 1210 n. u. Z.) gefolgt zu sein. Er hatte eines der ausführlichsten Werke zur juristischen Methodologie geschrieben, in dem die Konzepte von *ẓann* und *Iğtihād* klar definiert werden.<sup>23</sup>

Nach 'Allāma wendete auch Šams ad-Dīn Muḥammad ibn Makkī al-Āmilī (gestorben 1384 n. u. Z.), bekannt als aš-Šahīd al-Awwal (der Erste Märtyrer), *Iğtihād* auf Basis der *uṣūli*-Prinzipien von Muḥaqqiq und 'Allāma an. Er ging noch weiter, indem er den ersten schiitischen Text zu juristischen Regeln (*qawā'id al-fiqh*) verfasste, der die rationalen Maximen vorschrieb, die Juristen in der Herleitung rechtlicher Regeln nutzen sollten. Fortan war *Iğtihād* im Schiismus nicht nur akzeptiert, sondern sein Geltungsbereich wurde schrittweise vergrößert.

### Aḥbārīya und Iğtihād

Im 17. Jahrhundert wurden die schiitische rationalistische Bewegung und das Vertrauen auf *uṣūl al-fiqh* durch das Wiederaufleben der Aḥbārī-Bewegung herausgefordert. Die Aḥbārīs lehnten *Iğtihād* ab, da er nur

<sup>22</sup> Kazemi Moussavi, A. *Religious Authority in Shi'ite Islam: From the Office of Mufti to the Institution of Marja'*, Kuala Lumpur, ISTAC, 1996, S. 170.

<sup>23</sup> Ebenda. S. 170.

Vermutungen produziere. Stattdessen schlugen sie eine juristische Methodologie vor, die auf Gewissheit beruhte, basierend auf überlieferten Berichten der Imame. In dieser Sichtweise produzieren ausschließlich die Überlieferungen der Imame substanzielles legales Wissen, nicht der Koran und die *sunna*.

Der Hauptvertreter der Ideen der Aḥbārī, Muḥammad Amīn al-Astarābādī (gestorben 1626), griff die *Uṣūlīs* für ihre Abhängigkeit von *Iğtihād* und die Anwendung von Vernunft in der schiitischen Jurisprudenz an. Er behauptete, dass *uṣūl al-fiqh* auf der Opferung von Gewissheit zugunsten von Wahrscheinlichkeit beruht. Astarābādī meinte außerdem, dass die *uṣūlī*-Methodologie für die Ausstellung von konfligierenden rechtlichen Meinungen verantwortlich sei, was nicht zu einem besseren Verständnis der göttlichen Absicht führen könne.<sup>24</sup> Er argumentierte weiter, dass die Vernunftabhängigkeit der Rationalisten sie dazu geführt hatte, Urteile zu fällen und Positionen einzunehmen, die den Überlieferungen der Imame bezüglich vieler dogmatischer und juristischer Punkte widersprechen.

Er lehnte das Konzept der Nachahmung (*taqlīd*) eines *muğtahid* kategorisch als Neuheit im Glauben ab. Niemand hat das Recht, irgendwem außer einem unfehlbaren Imam zu folgen. Er stellte außerdem fest, dass sich viele Neuheiten in die schiitische Jurisprudenz und *uṣūl al-fiqh* eingeschlichen hatten. Jene umfassten die Akzeptanz von *Iğtihād*, das Verständnis von *zawāhir* (scheinbare Bedeutung der koranischen Verse) als verbindliche Quelle, die Unterteilung von *aḥādīṭ* in schwach und stark, die Prüfung der Verlässlichkeit von *aḥādīṭ*-Übermittlern, usw. Solche Prinzipien wurden von Schiiten übernommen, weil die *fuqahā'* den *qiyās*-Praktizierenden gefolgt waren, Philosophen und Logiker, die sich auf die Vernunft verlassen.

Astarābādī argumentierte eindringlich, um die Autorität von Vernunft in Belangen, die nicht der Wahrnehmung oder sinnlichen Erfahrung entstammen, zu widerlegen. Es darf nicht vergessen werden, dass Spannungen zwischen der rationalistischen und traditionalistischen Schule im Schiismus nichts Neues waren. Selbst während der Zeiten der Imame gab es unter den engen Begleitern der Imame Diskussionen über die Rollen von *al-'aql*, die Berechtigung von menschlichem Urteilsvermögen, und *aḥbār*, das ausschließliche Vertrauen auf Überlieferungen des Propheten

---

<sup>24</sup> Siehe Stewart, D. J. *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System*, Salt Lake City: The University of Utah Press, 1998, S. 186.

und der Imame zur Herleitung juristischer Urteile.<sup>25</sup> Nach dem Verschwinden des zwölften Imam sah der angesehene schiitische Jurist und Theologe al-Mufid (gestorben 1022 n. u. Z.) in seiner Abhandlung *Taṣḥīḥ al-ʿItiqādāt* die Traditionalisten sehr kritisch, insbesondere seinen eigenen Lehrer Šaiḥ aṣ-Šadūq.<sup>26</sup> Al-Mufids Schüler, Šarīf al-Murtaḍā (gestorben 1044 n. u. Z.) bezeichnete die traditionalistischen Gelehrten in Qum sogar als Abtrünnige.<sup>27</sup>

Später schwächten *aḥbārī* - Juristen ihre Position gegenüber *Iğtihād* etwas ab. Yūsuf Baḥrānī (gestorben 1772) war beispielsweise der erste *aḥbārī* - Rechtsgelehrte, der ein umfassendes Buch über *fiqh* schrieb. In seiner Arbeit musste er *Iğtihād* zur Interpretation von Koran und Überlieferungen benutzen. Obwohl er die Rolle von *iğmāʿ* (Konsens) und *ʿaql* (Intellekt) ablehnte, nutzte und verteidigte Bahrani *Iğtihād* zum Zwecke der Herleitung rechtlicher Urteile im angewandten Recht. In seinem *al-Ḥadāʾiq an-Nādira* stellte Baḥrānī die Frage, wie Gesetze hergeleitet werden sollten, wenn die Möglichkeit zum Wissenserwerb aufgrund der Verborgenheit des Imams nicht länger besteht. Er schlug vor, dass die Gemeinschaft die Rückkehr des Imams abwarten oder auf *Iğtihād* zurückgreifen müsse. Er bevorzugte letzteres.<sup>28</sup>

Die *aḥbārī*-Schule konnte ihre Vorherrschaft nur einige Jahrzehnte aufrechterhalten, da der angesehene Gelehrte Muḥammad Bāqir al-Bihbahānī (gestorben 1790-1 n. u. Z.) den Rationalismus in der schiitischen Jurisprudenz und die Rechtmäßigkeit, Vernunft in der Herleitung juristischer Urteile zu nutzen, wiederbelebte. In seinem am meisten beachteten Werk *Risālat al-Iğtihād wa l-Aḥbār* stellte Bihbahānī das Argument auf, dass der *zann* der *muğtahids* den einzig validen Weg zum Wissenserwerb während der Verborgenheit des Imams darstelle. Sein Glaube an die Fähigkeit des *muğtahids*, Beweise zu erbringen, brachte ihn dazu, den *muğtahid* als obersten Verwalter des Propheten anzusehen.<sup>29</sup>

Diese Haltung wurde nach und nach das definierende Kennzeichen des

<sup>25</sup> Takim, L. *The Heirs of the Prophet: Charisma and Religious Authority in Shi'ite Islam*, Albany: SUNY, 2006, S. 94-103.

<sup>26</sup> Modarressi, H. *An Introduction to Shi'i Law: a Bibliographical Study*, London: Ithaca Press, 1984, S. 40f.

<sup>27</sup> Ebenda, S. 41.

<sup>28</sup> Kazemi Moussavi, A. *Religious Authority in Shi'ite Islam: From the Office of Mufti to the Institution of Marja'*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1996, S. 102.

<sup>29</sup> Ebenda, S. 103.

Schiismus: *Iğtihād* war sowohl erlaubt als auch ein ständiger Auftrag, da er für den Umgang mit neuen Problemen und Ereignissen unabdingbar war. Der Triumph der *Uṣūlīs* zu Beginn des 19. Jahrhunderts stärkte nicht nur die Position der *mujtahids* in der Gemeinschaft, sondern stellte die Doktrin des *Iğtihād* in das Zentrum der schiitischen juristischen Autorität, auf Basis derer die zukünftige Institution der *marğa‘īyya* gebildet werden musste. Fortan überlebte die Position des *muğtahid* im Schatten des Amtes des *marğa‘ at-taqlīd*.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts n. u. Z. wurde die Nutzung von *Iğtihād* durch das Bemühen von Scheich Murtada Ansari (gestorben 1864 n. u. Z.) weiter gestärkt. Er befürwortete die Nutzung von vier wesentlichen Vernunftprinzipien, wenn die Schriften über ein Thema keine Auskunft gaben. Diese waren *barā‘a*,<sup>30</sup> *taḥyīr* (Wahl), *iḥtīyāt* (Vorsorge) und *istiṣhāb* (Annahme, dass der vorherige Zustand eines Dings andauert). Juristische Argumentation ruhte demnach nicht nur auf den regulären *uṣūlī*-Prinzipien, sondern vielmehr auf der korrekten Nutzung diverser Arten von *istiṣhāb*.

Ansari intensivierte die Nutzung von *Iğtihād* und vernunftbasierten Prinzipien, indem er diverse mögliche Szenarien und hypothetische Situationen darlegte. Außerdem postulierte er *taqlīd* als verbindliches Prinzip für alle schiitischen Gläubigen, die die Akzeptanz ihrer religiösen Pflichten wünschten.<sup>31</sup> Auf diese Weise war auch der Beitrag von Āyatollāh Yazdī (gestorben 1919 n. u. Z.) bedeutsam. Er widmete das erste Kapitel seines berühmten *al-Urwa* dem Problem von *taqlīd* und *Iğtihād*, über das er entschieden urteilt, dass religiöse Praktiken der schiitischen Gläubigen ohne die Führung durch einen *muğtahid* oder ohne umsichtige Beobachtung vergebene Mühe seien. Die meisten Kommentatoren dieses Buchs weiteten dieses Diktum aus, so dass es alle Handlungen gewöhnlicher Glaubenden in der schiitischen Gemeinschaft umfasst.

Die Entwicklung schiitischer *uṣūl* vom 10. bis zum 16. Jahrhundert n. u. Z. kann als Übergang vom ursprünglichen Wunsch nach der Bewahrung von *‘ilm* im gesamten Recht verstanden werden, hin zu einer späteren Realisierung und Akzeptanz, dass das wahre Recht nie begriffen oder

<sup>30</sup> Die Annahme, dass eine Handlung (außer im Falle eines expliziten Verbots) vom Gesetzgeber akzeptiert wurde.

<sup>31</sup> Kazemi Moussavi, A. *Religious Authority in Shi'ite Islam: From the Office of Mufti to the Institution of Marja'*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1996, S. 175.

erkannt werden kann. Vielmehr war es das Vorrecht des *muğtahid*, sich diesem Recht anzunähern, basierend auf den *Iğtihād*-Werkzeugen, die ihm zur Verfügung stehen.

Es ist wichtig zu verstehen, dass die hermeneutischen Prinzipien, die im *Iğtihād* eingebettet sind, verschiedene Verständnisse der Islamischen Botschaft zulassen. Mittels der Anrufung der im *Iğtihād* eingebetteten Prinzipien müssen muslimische Juristen über die Interpretation und Ausführung der Schriften hinausgehen. Damit die islamische Botschaft in modernen Zeiten brauchbar und anwendbar ist, ist es essenziell, dass Wissenschaftler das Recht kontinuierlich überprüfen und überarbeiten, um den Anforderungen der sich ändernden Bedingungen gerecht zu werden.

# Neuerscheinungen



## Great Atlas of Iran & the World

Dieser wertvolle Atlas wurde zum ersten mal angefertigt und durch Kartographie Huber in Zusammenarbeit mit dem geografischen und kartografischen Institut Sahab sowie dem Ketabsara Verlag veröffentlicht.

Da die Anzahl der vorhandenen internationalen und anerkannten Atlasse sehr gering sind, hat sich Sahab Institut durch Verhandlungen mit der Kartographie Huber vereinbart, diesen Atlas mit einer neuen Bearbeitung im Jahre 2017 auf Englisch zu veröffentlichen. Gleichzeitig wird auch dieser Atlas auf 21 Sprachen wie Französisch, Deutsch und Italienisch erscheinen. In diesen Karten wurde in Karten für Mittlere Osten der Persische Golf richtig erwähnt. Zudem umfasst die Beilage auf 16 Seiten die neueren Karten des Iran. Dieser Atlas ist eine Sammlung der anerkannten geografischen Karten, worin die detaillierten Informationen aller Länder auf 330 Seiten erschienen sind. Zusammenfassend besteht dieses Buch aus folgenden Kapiteln:

Kapitel 1: Iran mit 12 Karten;

Kapitel 2: Die Weltkarten mit dem Verzeichnis und Erläuterungen sowie 11 Karten;

Kapitel 3: Europa mit 15 Karten und 2 weiteren Seiten;

Kapitel 4: Afrika mit 15 Karten und 2 weiteren Seiten;

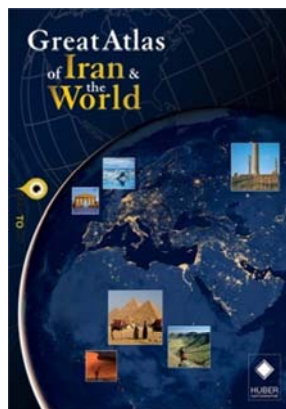
Kapitel 5: Nordamerika und Zentralamerika mit 11 Karten und 2 weiteren Seiten;

Kapitel 6: Südamerika mit 10 Karten und 2 weiteren Seiten;

Kapitel 7: Asien mit 21 Karten und 2 weiteren Seiten;

Kapitel 8: Australien und Ozeanien mit 7 Karten und 2 weiteren Seiten;

Kapitel 9: Informationen über Länder, Überblick, Index mit mehr als 95000 Namen auf 136 Seiten.





## **Bericht anlässlich der Sitzung zum 30. Jahr der Veröffentlichung der Zeitschrift Spektrum Iran**

Am 20.06.2018 wurde eine Sitzung in der Botschaft der Islamischen Republik Iran in Berlin veranstaltet. Der Anlass war das 30. Jahr der Veröffentlichung der Zeitschrift Spektrum Iran. An dieser Sitzung haben etwa 20 Iranisten und Islamwissenschaftler aus dem deutschsprachigen Raum teilgenommen. Die deutschen Mitglieder des wissenschaftlichen Beirats waren auch dabei.

Der Geschäftsführer der Zeitschrift Spektrum Iran, Herr Ali Moujani, hat zuerst einen Vortrag über die Zeitschrift und deren Entwicklungen gehalten. Herr Dr. Saied Firuzabadi hat ebenso als stellvertretender Schriftleiter kurz über Spektrum Iran und die Ziele und Aussichten dieser Zeitschrift in Zukunft gesprochen. Dann hat Frau Gelareh Moradi eine Inhaltsanalyse der in Spektrum Iran veröffentlichten Beiträge präsentiert, was am besten gezeigt hat, dass diese Zeitschrift einen großen Beitrag zu iranistischen und islamwissenschaftlichen Forschungen geleistet hat.

An dieser Sitzung haben auch Herr Dr. Khajehzadeh, Prof. Pietsch und Herr Prof. Fagner Vorträge über ihre Erinnerungen im Bezug auf Spektrum Iran gehalten. Dann hat Herr Dabiran, Stellvertreter des Botschafters der Islamischen Republik Iran in der Bundesrepublik Deutschland, eine Rede über die Notwendigkeiten und Orientierungen dieser Zeitschrift gehalten.

Zum Schluss hat Herr Dr. Khajehzadeh die Belobigungsurkunde des Herrn Prof. Manouchehr Amirpour erhalten, da Herr Prof. Amirpour aus gesundheitlichen Gründen nicht an der Sitzung teilnehmen konnte.



## **Bericht über 30 Jahre Veröffentlichung der Zeitschrift Spektrum Iran<sup>1</sup>**

Die Zeitschrift Spektrum Iran, deren Geschäftsführung die Kulturabteilung der iranischen Botschaft in Deutschland hat, wird seit 1988 veröffentlicht. Seit der ersten Auflage im Jahre 2014 wurde diese Zeitschrift von dem iranischen Ministerium für Wissenschaften, Forschung und Technologie als wissenschaftlich-forschungsorientierte Zeitschrift anerkannt. Basierend auf vorhandenen Ressourcen (die erhaltenen Informationen von der Internetseite des Spektrum Iran, Kulturabteilung der iranischen Botschaft) wurden bislang 98 Exemplare dieser Zeitschrift veröffentlicht. Die Geschäftsführer dieser Zeitschrift waren innerhalb von diesen 30 Jahren Leiter der Kulturabteilung der Botschaft der Islamischen Republik Iran in Deutschland, nämlich Herren Faridzadeh, Rajabi, Hemati, Rahnama, Imanipour und Moujani. Die Schriftleitung hatten auch Herren Prof. Amirpour, Dr. Khajehzadeh, Prof. Van Ess, Dr. Yousefi, Prof. Pietsch und Prof. Fragner.

In diesem Bericht gliedern sich die Themen basierend auf der Methode der Inhaltsanalyse zwei Hauptteile:

A. Iranistik und iranistische Forschungen und B. Kulturstudien und Islamwissenschaft. Die Themen, die im Bereiche der Islamwissenschaft und im Zusammenhang mit dem Iran waren (schiitische Forschungen, iranische Islamwissenschaftler usw.), wurden unter dem Haupttitel Iranistik klassifiziert. Zwischen 1996 bis 2000 sowie auch im Jahre 2007 gab es keine Onlineexemplare der Zeitschrift auf der Webseite. In den Jahren 1992, 1994, 1996, 2000, 2002, 2003, 2004, 2005 und 2006 waren die Zeitschriftenexemplare weniger als 4 Exemplare (da die Zeitschrift vergriffen ist). Die 4. Ausgabe im ersten Jahre der Veröffentlichung (Jahre 1988) und sämtliche Auflagen in Jahren von 2014, 2015, 2016 und 2017 sind Hefte, die einem spezifischen Thema gewidmet sind. Die Themen sind Folgende: Hafis, Saadi, Kultur, Philosophie, Konfession, Tradition, Gnostik, Fundamentalismus, Demokratie, Hermeneutik, Djiihad, Identität, Shia, Konfessionen und Religionen im Iran und Koexistenz von verschiedenen Stämmen und Religionsanhängern im Iran.

Basierend auf durchgeführten Studien über insgesamt 409 Artikel, Berichte, Notizen usw., die in 98 Auflagen der Zeitschrift veröffentlicht sind, gehören 268 Artikel den mit dem Iran in Verbindung stehenden

---

<sup>1</sup> Übersetzt von Ali Reza Reisi, Islamische Azad Universität, Teheran Markazi

Themen wie Religion, persische Literatur, Geschichte und soziale und kulturelle Themen über Iran. Darüber hinaus wurden 141 Artikel in verschiedenen Bereichen der Kulturstudien und Islamwissenschaft (nicht in Verbindung mit dem Iran) verfasst, worauf wir oben hingewiesen haben. Laut Statistiken werden in der ersten Hälfte der 30-jährigen Veröffentlichung der Zeitschrift *Spektrum Iran*, nämlich von 1988 bis 2008, die meisten Artikel in jedem Heft den iranischen Themen gewidmet, aber in der zweiten Hälfte von 2009 und 2016 war es anders, und den veröffentlichten Artikeln über Iran sind weniger Aufmerksamkeit geschenkt (ausgenommen vom Jahr 2017, dessen Thema Saadi war). Wir haben uns vorgenommen, dass bei der neuen Veröffentlichungsserie der Zeitschrift (ab dem Jahre 2018 und unter Geschäftsführung von Herrn Moujani, Leiter der Kulturabteilung der iranischen Botschaft in Berlin, sowie Schriftleitung von Herrn Prof. Fragner) die Themen in Zusammenhang mit Iranistik, Islamwissenschaft im Bereiche von Iran mehr in Betracht gezogen werden, genauso wie die erste Auflage der neuen Serie (Winter 2018) die Anzahl der Artikel über Iranistik zweifach mehr als die sonstigen Bereiche war.