

اشپکتروم ایران

نشریه علمی- پژوهشی
رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در آلمان

SPEKTRUM IRAN

Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur



Nr. 2-2019
32. Jahrgang



SPEKTRUM IRAN

Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur

32. Jahrgang 2019, 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: spektrumiran@irankultur.com

www.spektrumiran.com

Geschäftsführung

Dr. Hamid Mohammadi

Schriftleitung

Prof. Bert G. Fagner

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 Huchtlinger Bahnhof 31, 28259 Bremen

Telefon: 0421 16112763;

E-mail: info@eslamica.de

www.eslamica.de

Besuchen Sie unsere Internetseite

www.spektrumiran.com

Inhalt

Richtlinien für Spektrum Iran

Iranischer Philosoph aus der Sicht eines deutschen Gnostikers

Ghasem Kakaie 1

Die Weisheit der Erleuchtung -

Über die Lichtmetaphysik von Šihāb al-Dīn Yaḥya al-Suhrawardī und ihre weitreichenden Zusammenhänge

Roland pietsch 21

Ein Überblick über die rhetorischen Figuren und Tropen

in der persischen und deutschen Sprache und Literatur

Habib Kamali Roustā 45

Gastfreundschaftskultur und diplomatische Rituale im Iran zur Zeit der Šafavīden

Nach europäischen Reiseberichten im 15. bis 18. Jahrhundert

Ali Shahidi, Kosar Habibi 67

Die Eigenschaft der Liebe nach der Ansicht Richard Rolles

mit der Berücksichtigung des Buches *Sawāniḥ al-ūšāq*

Zohre Hemmat, Fatemeh Lajevardi 97

Die Untersuchung von Damāwand in den geografischen Texten und islamisch-historischen Landkarten

Tahmores Sajedi Saba, Fatemeh Faridimajid 113

Masoud Shavarani 143

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		<u>T</u>	<u>S</u>
ج		G	G
چ	(nur pers.)	-	C
ح		ḥ	ḥ
خ		ḫ	ḫ
د		D	D
ذ		<u>D</u>	<u>Z</u>
ر		R	R
ز		Z	Z
ژ	(nur pers.)	-	<u>Z</u>
س		S	S
ش		Š	Š
ص		ṣ	ṣ
ض		ḍ	<u>Z</u>
ط		ṭ	ṭ
ظ		ẓ	ẓ
ع		-‘-	-‘-
غ		G	G
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
-(Fatha)		A	A
-(Kasra)		I	e oder i
-(Damma)		U	o oder u
-(Hamza)		-’-	-’-
-(Waşla)		-‘- oder -’-	-‘- oder -’-
ة / ه	Arab./pers. Endung	A	e oder a

Wiederholungen werden in der Form „Autor Jahresszahl“ (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.)

The Iranian Philosopher in the Eye of the German Mystic

Ghasem Kakaie¹

(pp: 1 to 20)

Received: 31.01.2019; Accepted: 01.03.2019

Abstract

Ibn Sīnā was one of the most influential thinkers of the Middle Ages in the history of Islamic philosophy. His great art was to make the “existent” or “existence” the subject of philosophy, and thereby he established a solid geometric system in philosophy. In the Muslim world, not only did the Maššā’i (peripatetic) philosophers call him “Šeikh ar-re’īs” and follow him, but in theology, Khāje Nasīr ad-dīn Ṭusī followed him. Khāje established Kalām (Islamic scholastic theology) with the arguments of existence and existent, so that the later theologians all followed him. The students of Ibn ‘Arabi’s school also welcomed Ibn Sīnā’s method in establishing a theoretical mysticism, something that had never been experienced in mysticism before. This article shows that Ibn Sīnā’s influence in the Christian world is also evident. After translating Ibn Sīnā’s works into Latin, great philosophers and theologians such as Albert the Great and Thomas Aquinas turned their attention to Ibn Sīnā. The focus of the present study is on Ibn Sīnā’s influence on Meister Eckhart. Unlike his earlier philosophers and even some Muslim scholars, Eckhart presents a mystical reading of Ibn Sīnā. In deriving many of his views about the existence in mysticism, he mentions Ibn Sīnā’s works.

Keywords

Ibn Sīnā, Ibn ‘Arabī, Meister Eckhart, existent, existence

¹. University of Shiraz,

E-mail: ghkakaie@yahoo.com



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

Website: www.spektrumiran.com

فیلسوف ایرانی در چشم عارف آلمانی

قاسم کاکایی^۱

(صص ۱ تا ۲۰)

تاریخ دریافت: ۲۰۱۹/۱/۳۱؛ تاریخ پذیرش: ۲۰۱۹/۳/۱

چکیده

ابن‌سینا از تأثیرگذارترین اندیشمندان سده‌های میانی تاریخ فلسفه اسلامی بوده است. هنر بزرگ او این بود که موضوع فلسفه را «موجود» یا «وجود» قرار داد و بدین وسیله نظام هندسی متقی در فلسفه بنیان‌گذاری کرد که پیش از او سابقه نداشت. در جهان اسلام نه‌تنها فیلسوفان مشایی او را «شیخ‌الرئیس» نامیده و از او تبعیت کردند، بلکه در علم کلام، خواجه نصیرالدین طوسی از او تبعیت کرد. خواجه علم کلام را با مباحث وجود و موجود بنیان‌گذاری کرد، به نحوی که متکلمان پسین در این امر همه از او تبعیت کردند. شاگردان مکتب ابن‌عربی نیز در پی‌ریزی عرفان نظری از شیوه ابن‌سینا استقبال کردند؛ امری که پیشتر در عرفان سابقه نداشت. در این مقاله نشان داده شده که در عالم مسیحیت نیز تأثیر ابن‌سینا بسیار بارز است. پس از ترجمه آثار ابن‌سینا به لاتین، فیلسوفان و متکلمان بزرگی چون آلبرت کبیر و توماس آکویناس به ابن‌سینا روی خوش نشان دادند. تمرکز پژوهش حاضر بر تأثیر ابن‌سینا بر مایستر اکهارت است. اکهارت برخلاف فیلسوفان قبل از خود و حتی برخلاف برخی اندیشمندان مسلمان، خوانشی کاملاً عرفانی از آثار ابن‌سینا دارد. وی در استنتاج بسیاری از دیدگاه‌های وجودی خود در زمینه عرفان، به ابن‌سینا و آثار او استناد می‌کند.

کلیدواژه‌ها

ابن‌سینا، ابن‌عربی، مایستر اکهارت، وجود، موجود

^۱ دانشگاه شیراز،

Iranischer Philosoph aus der Sicht eines deutschen Gnostikers

Ghasem Kakaie¹

(S. 1–20)

Eingegangen: 31.01.2019; Angenommen: 01.03.2019

Zusammenfassung


Ibn Sīnā war einer der einflussreichsten Denker des Mittelalters in der Geschichte der islamischen Philosophie. Seine große Leistung bestand darin, das „Seiende“ bzw. das „Sein“ zum Gegenstand der Philosophie zu machen und damit ein solides, geometrisch aufgebautes philosophisches System zu begründen. In der islamischen Welt wurde er nicht nur von den maschā'ī (peripatetischen) Philosophen als „Šeich ar-Ra'īs“ bezeichnet und nachgeahmt, sondern auch in der Theologie wurde er von Ḥāǧe Naṣīr ad-Dīn Ṭūsī rezipiert. Ḥāǧe etablierte die Kalām-Wissenschaft (islamische scholastische Theologie) unter Verwendung von Argumenten zum Sein und Seienden, sodass spätere Theologen seinem Beispiel folgten. Auch die Schüler der Schule Ibn 'Arabī nahmen Ibn Sīnās Methode zur Begründung einer theoretischen Mystik auf – etwas, das es im Bereich der Mystik zuvor noch nicht gegeben hatte. Dieser Artikel zeigt zudem, dass Ibn Sīnās Einfluss auch in der christlichen Welt sichtbar wurde. Nach der Übersetzung seiner Werke ins Lateinische wandten sich bedeutende Philosophen und Theologen wie Albertus Magnus und Thomas von Aquin seinen Gedanken zu. Der Fokus der vorliegenden Untersuchung liegt auf dem Einfluss Ibn Sīnās auf Meister Eckhart. Im Gegensatz zu früheren Philosophen und sogar manchen muslimischen Gelehrten bietet Eckhart eine mystische Lesart von Ibn Sīnā. Viele seiner Auffassungen über das Sein in der Mystik leitet er unter direkter Bezugnahme auf Ibn Sīnās Werke ab.

Schlüsselwörter

Ibn Sīnā, Ibn 'Arabī, Meister Eckhart, Seiendes, Sein

¹ . Universität Shiraz,

E-Mail: ghkakaie@yahoo.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

Iranischer Philosoph aus der Sicht eines deutschen Gnostikers¹

Ghasem Kakaie²

Vorwort

In islamischer Kultur, wo es immer um den Konflikt zwischen „Religion und Verstand“ ging, haben die Leute, die liebesorientiert oder religiös waren, gegen den Meister der Philosophie Ibn Sīnā (Avicenna) protestiert, um den Verstand anzugreifen. Manchmal waren die Gnostiker ihm gegenüber unfreundlich und manchmal Theologen haben sich mit ihm auseinandergesetzt und gegen ihn Bücher wie das Buch Tahāfut al-falāsifa geschrieben. Das bedeutet, dass die Bücher von Ibn Sīnā eine geeignete Zielscheibe der beiden Gruppen geworden sind. Hier ist es angebracht, einige Beispiele hier zu nennen:

عقل در کوي عشق نابينا است/ عاقلی کار بوعلی سینا است

(سنایی)

علم جز بهر حیات حق مخوان/ وز «شفا» خواندن «نجات» خود مدان
علم دین فقه است و تفسیر و حدیث/ هر که خواند غیر این گردد خبیث

(عطار)

هر که بینا ناظر نورش بدی / کور زان خورشید هم گرم آمدی
پس ز گرمی فهم کردی چشم کور/ که برآمد آفتابی بیفتور
وان که او آن نور را بینا بود/ شرح او کی کار بوسینا بود

(مولانا، مثنوی)

درون سینه چون عیسی نگاری بی‌پدر صورت/ که ماند چون خری بر یخ ز فهمش بوعلی
سینا

(مولانا، دیوان شمس)

ای که از دفتر عقل آیت عشق آموزی/ ترسم این نکته به تحقیق ندانی دانست

(حافظ)

Alle Interpretatoren von Ḥāfiz haben gesagt, dass er hier Ibn Sīnā

¹ Übersetzt von Mohammad Rafii, Absolvent der Islamischen Azad Universität (Central Branch), Teheran.

² Professor of Islamic Philosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, Department of Islamic philosophy, Shiraz University, Iran. E-Mail: ghkakaie@yahoo.com

gemeint hat, der in seinen Büchern die Liebe untersucht hat.

دل منور کن به انوار جلي/ چند باثني کاسهليس بو علي

(شيخ بهايي)

اين سخن را در نيابد هيچ فهم ظاهري/ گر ابونصرستي و گر بو علي سيناستي

(ميرفندر سكي)

بو علي داننده آب و گل است/ بي خبر از خستگي هاي دل است

(اقبال لاهوري)

Aber dort, wo der Verstand seine dazugehörige würdige Stelle gefunden hat, glänzt der Name von Ibn Sīnā, dem Meister der Philosophie. Seit über eintausend Jahren steht er an der Spitze der Philosophie im Osten und Westen. Er ist nicht nur der Meister der stoischen Schule (Mašāyīyān) in der islamischen Welt, sondern er hat auch die stoische Philosophie, so wie es sich gehört, der westlich-christlichen Welt dargestellt. Sogar das Buch Ḥekmat-e Ešrāq mit all seinen Größen ist ein marginaler Teil des Gedankens von Ibn Sīnā. Das bedeutet, die Notwendige und hinreichende Bedingung es zu wissen ist das Auffassen der Avicennas Lehre (Ḥekmat-e sinawī). Wie wir es wissen, hat Mullā ṣadrā das Philosophieren mit den Erläuterungen zu dem Buch šafā begonnen. In der islamischen Theologie haben dann das Anwachsen und die Entfaltung ihren Höhepunkt erreicht, als man angefangen hat, über den Verstand zu diskutieren, und deren Erörterungen wurden hinsichtlich der Erkenntnisse von Philosophie von wūğūd (Sein) und dessen These geschrieben; das bedeutet genau das, was Ḥāğī Naṣīr al-dīn ṭūsī in dem Buch Tağrīd al-e‘tiqād gemacht hat, welches maßgeblich von Avicennas Lehre inspiriert ist.

Wo wir die Grenzen der theoretischen Philosophie überschreiten und in den Bereich der praktischen Philosophie eintreten, stellen wir fest, dass die Prinzipien dieser Gnostik auf Materien von wūğūd (Sein) basiert sind. Alle Schüler von Ibn ‘Arabī haben vermehrt von Standpunkten und Genauigkeiten von Ibn Sīnā Vorteil genommen. Sogar Ibn ‘Arabī selbst, obwohl er nie den Namen Ibn Sīnā erwähnt und ihn hin und wieder ironischerweise angreift, macht sich von vielen seinen Aussagen und Theorien zum Aufbau der theoretischen Philosophie Vorteile. Dies hat der Verfasser schon in einem anderen Artikel erwähnt.

Aber nun in diesem Artikel ist von Meister Eckhart, dem großen deutschen Philosoph die Rede, der vielleicht der größte Theoretiker der Philosophie des Christentums ist. Außer, dass er ein großer Philosoph ist, ist er nach Ansicht der Philosophiehistoriker ein wichtiger Meilenstein in der Geschichte der Philosophie des Westens.³ Manche betrachten ihn als der größte Philosoph des Neuplatonismus und der Höhepunkt der Gnostik des Neuplatonismus des Christentums.⁴ Er würdigte drei aus den Neuplatonischen Philosophen mehr, nämlich der Grieche Proklos⁵, der Muslim Ibn Sīnā und der Jude Ibn Meymūn.⁶

Zwischen diesen drei gefällt ihm Ibn Sīnā am meisten, sodass manche der Schriftsteller ihn als Verbreiter der Gedanken von Ibn Sīnā⁷ betrachten, und das ist der bedeutende Unterschied zwischen ihm und Aquinas, der mehr Wert auf Ibn Rušd als großer Interpretator von Aristoteles legt als auf Ibn Sīnā.⁸

Die Stärke von Eckhart in Philosophie führt dazu, dass er eine Art theoretische Philosophie in der Philosophie des Christentums gründet. Die Grundlage seiner philosophischen Lehre, wie die vieler anderer Philosophen ist auf Pantheismus (waḥdat-e wüḡūd) basiert. Er wurde bei der Aufstellung seiner pantheistischen Theorie maßlos von Ibn Sīnās Betrachtungsweise inspiriert.

In diesem Artikel schreiben wir über einen geringen Teil dieses Stoffes.

Die Wahrnehmung Eckharts von Ibn Sīnā

Eckharthat , wie seine Werke bezeugen, alle Bücher von Ibn Sīnā von Elāhīyāt bis hin zu Ṭabī'iyāt genauestens studiert und danach war er so sehr von ihm angetan, dass er überall von seiner Philosophie profitierte, ihn als Meister und Scheich verehrte⁹und in

³ Copleston 1963, S. 194.

⁴ Fox 1991, S. 41.

⁵ Eckhart 1986, S. 213.

⁶ Ebenda, S. 57- 59.

⁷ Ozment 1978, S. 258.

⁸ Gilson 1955, S. 431- 434.

⁹ Eckhart 1986, S. 278.

manchen Fällen muslimischer Ibn Sīnā angenehmer als christlicher Aquinas betrachtete.¹⁰

Die Rechtfertigung der Sichtweise von Ibn Sīnā ist für Eckhart so maßgebend, dass er sich in seiner Verteidigungen bei seinem Inquisitionsverfahren als Beweis für die Richtigkeit seiner Meinungen über Pantheismus auf Ibn Sīnās Auffassungen mit Benennung dessen Name beruft.¹¹

Eckhart hat eine neuplatonische und sogar illuminationistische und gnostische Wahrnehmung von Ibn Sīnās Sichtweise. Zum Beispiel hat er an einer Stelle so geschrieben:¹²

Die Verwirklichung der Erkenntnis ist von Reinheit des Geistes, innerlicher Reinlichkeit und göttlicher Erleuchtung bedingt. Wie Ibn Sīnā sagte, gibt es spirituelle Genüsse, die wir weder erfreut verstehen noch wir uns wünschen und zu denen angezogen werden können, es sei denn entfesseln wir uns von Joch der Gelüste, des Zorns und Ähnliches.¹³

Eckhart hat in seiner Monographie «Gelassenheit» so geschrieben¹⁴:

Ein Schriftsteller Namens Ibn Sīnā sagt so, der Ausmaß des Geistes eines bescheidenden Menschen ist so groß, dass in allen Fällen seine Gedanken gerechtfertigt, seine Wünsche erfüllt und sein Befehl in der Seinsphäre ausgeführt wird. Was er sich vorstellt gleicht der Wahrheit und was er sich wünscht wird gehorchen.¹⁵

Es kann so gesagt werden, dass Eckhart Ibn Sīnā als Vorreiter von wūğūd Philosophie angesehen hat und in seiner eigenen Philosophie, wenn er über Theologie im Allgemeinen oder im besonderen Sinne von Schöpfungslehre (Eṣālat-e wūğūd) bis hin zu Pantheismus (waḥdat-e wūğūd)spricht, macht sich überall von

¹⁰ Eckhart 1981, S. 86.

¹¹ Eckhart 1941, S. 26.

¹² Eckhart 1986, S. 103.

¹³ Eckhart 1941, S. 288.

¹⁴ Dieser Satz steht genauso auf der Seite 467 in dem Buch Ilāhīyāt-e Šafā von Ibn Sīnā, aber bei der Korrektur des Buches Ilāhīyāt-e Šafā steht dieser Satz im achten Kapitel des neunten Essays. Eckhart meint, dass dieser im siebten Kapitel des neunten Essays steht.

¹⁵ Steht im vierten Kapitel des vierten Essays des Buches Kitāb al-nafs min al-šafā

dessen Prinzipien und Grundlagen Gewinn, sodass Eckhart ihn als Erfinder des Gesetzes «الحق ماهيته انيته»¹⁶ und die Theorie «واهب الصور» wāhib al-ṣuwar kennt.¹⁷ Eckhart beruft sich bei dem Satz, der erste Name und Ausdruck für Gott heißt wūğūd und alle anderen Gottesattribute für ihn werden von wūğūd abgeleitet, auf Ibn Sīnā.¹⁸ Bei der Interpretation des (Korans) Verses «هستم آنکه هستم» (ich bin das, was ich bin) stimmt er diesen Vers mit dem Thema wāğīb al-wūğūd (Grund der Gründe) überein.¹⁹

Diese Berufung auf den Muslim Ibn Sīnā und den gewonnenen Eindruck von ihm hat mit standhafter Sichtweise von Eckhart in der Gnostik zu tun. Er ist der Überzeugung, dass der Ursprung aller Fakten, die in der Religion, Philosophie und Gnostik erläutert und gelehrt werden, ist nur eins und die nicht christlichen Philosophen sowie Jesus und Moses haben alle denselben Sachverhalt gelehrt.²⁰ Daher sieht Eckhart für seine Anleihe und Zitaten von nicht christlichen Philosophen keine Hindernisse. Deswegen beruft er sich in verschiedenen Fällen, sogar für die Interpretation eines Verses vom heiligen Buch auf Ibn Sīnās Sichtweise oder zu Verteidigungen seiner christlichen Meinungen und Ansichten bei seinem Inquisitionsverfahren bezieht sich auf den Muslim Ibn Sīnā.

Wie vorher erwähnt, versuchen wir in diesem Artikel die Entstehung der Eckharts Sichtweise über Pantheismus basiert auf Ibn Sīnās Philosophie über wūğūd zu veranschaulichen.

Pantheismus (waḥdat-e wūğūd) wird im Allgemeinen zu waḥdat-e āfāqī (Einheit des Universums) und waḥdat-e anfuṣī (Einheit des Wesens) aufgliedert. Wir werden uns nach dieser Aufgliederung die Eckharts Sichtweise ansehen.

Meister Eckhart, Ibn Sīnā und universaler Pantheismus

Die Theorie über universalen Pantheismus (waḥdat-e āfāqīy-e wūğūd) kann in diesen sinnvollen Doppelversen von Mevlānā

¹⁶ Eckhart 1986, S. 46.

¹⁷ Ebenda, S. 217.

¹⁸ Ebenda, S. 157.

¹⁹ Ebenda, S. 148.

²⁰ Eckhart 1994, S. xvii.

(Ġalāl ad-Dīn Muḥammad Rūmī) zusammengefasst werden:

ما عدم‌هائيم هستي‌ها نما/ تو وجود مطلقى هستي‌ما²¹

Diese Theorie besteht aus vier Teilen, mit anderen Worten ist das Ergebnis von vier Stufen, wobei jede aus der Vorigen resultiert:

1. Gott ist das einzige Wesen und absolutes „Sein“.

2. Außer dem Gott, das heißt, das Universum und der Mensch sind nichts und sterblich.

3. Die Existenz aller Wesen und deren Dasein sind Dasein Gottes.

4. Das Universum hat keine Existenz, sondern ist nur Scheinsein und mit anderen Worten sind sie Erscheinungsform Gottes.

A: Der Gott ist absolutes Sein und das einzig und alleiniges Dasein

Die ganze Eckharts Philosophie fokussiert sich auf wūğūd . Bei dem Thema Theologie in seiner engeren Sinne (الاهيات بالمعنى الاخص), über den Gott und seinen Namen sagt er:

Der geeignetste Name für ein Objekt kann von dem abgeleitet werden, was ihm zugeschrieben wird. Wūğūd ist all das, was zu Gott passt. Dementsprechend ist wūğūd die erste und geeignetste Bezeichnung, zwischen all den Bezeichnungen für Gott.²² ...Wūğūd liegt an der Spitze (der passenden Bezeichnungen).²³

Der Grund dafür ist, dass alle Wirkungseffekte auf Wūğūd zurückzuführen sind und wenn Gott sich mit seiner Schönheit und seinem Ruhm für einen Gnostiker blicken lässt, kann er wegen dessen Unermesslichkeit und Unbegrenztheit nichts anderes sehen. Das bedeutet, Gott lässt keinen Platz für etwas anderes. Also Wūğūd ist die beste Interpretation für ihn und der Gnostiker findet für seine Interpretationen, die Wurzel in seiner gnostischen Erfahrung haben, keinen passenden Ausdruck. Nach Eckharts Auffassung: „Ein Schriftsteller sagt, der Gott ähnelt keinem anderen Wesen außer Wūğūd , der andere äußert sich so, dass der Gott so Transzendenz und

²¹ Diese Doppelverse aus Masnavi ist nach der Interpretation von Mullā ṣadrā zitiert. Asfār B. 2, S. 334.

²² Eckhart 1986, S. 95.

²³ Eckhart 1941, S. 171.

Immanenz ist, dass er nicht mehr als Wüğüd sein kann“.²⁴

Heilige Schriften haben Eckhart mit den Gottesbezeichnungen als Wüğüd und Dasein den Weg geöffnet, vor allem wenn wir dafür sind, keine andere Bezeichnung für den Gott zu benutzen.

In dem Buch Exodus (das zweite Buch Moses) steht, als der Prophet Moses von Gott beauftragt wurde, das Volk der Israeliten zu führen, sprach Moses zu Gott: „Siehe, wenn ich zu den Israeliten komme und zu ihnen spreche, der Gott eurer Väter hat mich zu euch gesandt und sie mir sagen werden, wie ist sein Name? Was soll ich ihnen sagen? Gott sprach zu Moses: Ich werde sein, der ich sein werde. Und sprach: So sollst du zu den Israeliten sagen: Ich werde sein, der hat mich zu euch gesandt.“²⁵ Hinsichtlich dieser Verse kommt Eckhart zu dem Resultat, „dass zwischen den Bezeichnungen für Gott keine geeignetere Bezeichnung als derjenige, der ist“ gefunden werden kann. Das heißt, Gott ist das Absolute und das Reine und von jeglicher Zugehörigkeit frei. Nur ist Er. Das ist die beste Bezeichnung für Gott. Aus diesem Grund sprach Gott zu Moses: „So sage also derjenige, der ist und hat mich zu euch gesandt.“²⁶ Also aus der Sicht von Eckhart ist der erste und beste Gottesname Wüğüd .²⁷ Er hat sich den obigen Vers auch an einer anderen Stelle zu Nutze gemacht, nämlich kann der Vers „Ich bin, der ich bin“ in Wahrheit von keinem anderen außer Gott ausgesprochen werden.²⁸ Das Wort „ich bin“ gleicht dem Namen Gottes.²⁹ Im Ganzen, aus der Sicht von Eckhart ist der Gott Wüğüd und Wüğüd ist der Gott. Wüğüd und Gott sind dieselben.³⁰ und infolgedessen ersetzen wir das Wort Gott mit dem Wort Wüğüd und sagen der Gott ist Wüğüd , so resultiert daraus, dass es nichts außer Gott gibt, weil der Gott von Muwğüd (der Seiende) nicht getrennt ist und es nichts abgetrennt von Gott.³¹

Daher verwendet Eckhart in vielen seinen Werken wüğüd (esse)

²⁴ Eckhart 1941, S. 171.

²⁵ Exodus 13-14: 3

²⁶ Eckhart 1991, S. 172.

²⁷ Eckhart 1986, S. 49.

²⁸ Inge 1956, S. 25.

²⁹ Fox 1991, S. 152.

³⁰ Otto 1976, S. 25.

³¹ Eckhart 1986, S. 166.

als Zentralpunkt seiner Interpretationen über Gott³² und meint, dass Wūğūd und Muwğūd ausschließlich in Gott enthalten sind und sagt: „der Gott und Wūğūd sind dieselben ... im wahrsten Sinne des Wortes ist nur Gott Muwğūd (ens) ... jeder, der nach Gott fragt, wer der ist oder wo der ist, bekommt die Antwort, er ist Wūğūd „³³ Hierbei ist die stoische Philosophie und vor allem deren Interpretation von Avicennas über wūğūd und wāğīb und wie wāğīb und Mumkin.

In der aristotelischen Philosophie war die Rede mehr über muwğūd als wūğūd . Ibn Sīnā ist ein bedeutsamer Wendepunkt, der die Diskussion in erträglichem Maß von muwğūd auf wūğūd steuerte und daher ergibt sich daraus eine passende Gelegenheit, eine Erörterung über Pantheismus anzustellen. Das deutet auf ³⁴ eine Art Existentialismus- Schöpfungslehre hin und auch Mullā ṣadrā hat beim Studieren von Ibn Sīnās Werke denselben Eindruck gewonnen. Das hat dazu geführt, dass die Eckharts Aufmerksamkeit, beim Philosophieren der eigenen Sichtweise auf wūğūd gelenkt wurde, das originär, gegeben und vollständig in sich selbst ist.

Außerdem bezeichnet Ibn Sīnā in dem Buch Elāhīyāt-e Šafā Gott als wāğīb al-wūğūd und alle anderen Gottesattribute für Gott leitet er von Notwendigkeit des Seins ab. Hierbei ist Eckhart von Ibn Sīnā inspiriert und sagt, jedes andere Gottesattribut für Gott kommt entweder mit einem Umstandswort oder einer Beschreibung oder wūğūd mit salb:

Wūğūd ist das Hauptgottesattribut für Gott und jedes andere wird davon abgeleitet. Aus diesem Grund hat Ibn Sīnā überwiegend und vor allem in dem Buch Elāhīyāt-e Šafā Gott als wāğīb al-wūğūd bezeichnet.³⁵

Der nächste Schritt von Ibn Sīnā, welcher Eckhart eine bessere Gelegenheit bot, ist, dass er ausdrücklich behauptete „Gott hat keine andere Essenz außer wūğūd “³⁶ und außerdem sagte er, dass wāğīb

³² Tobin 1986, S. 38.

³³ Copleston 1963, S. 197.

³⁴ Izutso 1971, S. 38.

³⁵ Eckhart 1986, p. 95.

³⁶ Ilāhīyāt-e Šafā, S. 367. «ان الاول لا ماهية له غير الانية»

al-wūğūd hat außer wāğīb al-wūğūd keine Essenz, die wiederum die Wesenheit ist.³⁷

Eckhart sieht wie Ibn Sīnā die äußerliche Erscheinung eines Elementes in der Wesenheit dieser Sache und ist der Ansicht, sie gleichen sich und daher sind seiner Meinung nach alle Folgen auf wūğūd zurückzufolgen.³⁸ In dem folgenden Artikel von Eckhart ist Eṣālat-e wūğūd eindeutig herauszulesen:

Wūğūd an sich selbst und dessen Ableitungen, ist nicht in den Äußeren und hat keinen Nachrang, sondern im Gegenteil hat Vorrang zu all den Gegebenheiten der Elemente. Die Wahrheit von Wūğūd befindet sich nicht in einer Sache, entsteht nicht durch eine oder mit einer Sache. Die Wahrheit von Wūğūd ist nicht der Māhīyat (Essenz) einer Sache gehörend und wird nicht dazu hinzugefügt, sondern im Gegenteil hat Vorrang zu jeder Sache und kommt davor, sodass Wūğūd der Sachen entsteht unmittelbar und ohne ursprünglichen und allgemeinen Grund.³⁹

Zur Bestätigung seiner Theorie zitiert Eckhart dann Ibn Sīnā⁴⁰:

Ibn Sīnā hat im Buch Elāhīyāt-e Šafā gesagt, das wūğūd und das höchste von wūğūd ist der Wunsch jeder Materie und das, was tatsächlich wünschenswert ist, ist wūğūd.⁴¹

Hier ist die Sichtweise von Ibn Sīnā, der besagt «الحق ماهيته انيته». Das ist aus zweierlei Gründen für Eckhart interessant und er findet zweierlei Art Verwendungen dafür, eine zum Beweis der Gottesattribute:

Ibn Sīnā schreibt im letzten Kapitel seines Werkes Elāhīyāt-e Šafā:⁴² „Das erste Gottesattribut für Gott ist Dasein oder seine

³⁷ Ebenda, S. 370.

³⁸ Eckhart 1986, S. 95.

³⁹ Eckhart 1974, S. 83.

⁴⁰ Ebenda, S. 83.

⁴¹ Die Worte von Ibn Sīnā, welche Eckhart zitiert, sind folgende, Ilāhīyāt-e Šafā, S. 380-381.

... فالوجود خير محض و كمال محض ... [و] « هم ما يتشوقه كل شئ في حده و يتم به وجوده »

⁴² Der Auszug aus dem Werk, worauf sich Eckhart beruft, lautet, Ilāhīyāt-e Šafā, S. 394.

«فاذا حققت تكون الصفه الاولى لواجب الوجود انه ان و موجود ثم الصفات الاخرى بعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع اضافته و بعضها هذا الوجود مع سلب، و ليس و لا واحد منها موجبا في ذاته كثره البتة و لا مغايره»

Wesenheit, welsches wūğūd ist. Manche anderen Bezeichnungsworte sind wūğūd mit Hinzufügungen oder Reduzierungen.“ Der Grund dafür ist seiner Meinung nach, dass keine der beiden Gruppen Gottesattribute ruft eine Vielfalt oder einen Widerspruch in der Essenz Gottes hervor. Als Beispiel, wenn wir Gott Seiendheit (Ousia) nennen oder Gott als Erste gerufen wird, wird er mit dem gesamten Dasein gemessen.⁴³ Mit anderen Worten, zusätzliche oder reduzierende Bezeichnungen führen keine Vielfalt Essenz Gottes herbei, die wūğūd gleicht, das bedeutet, alle seinen Bezeichnungen resultieren sich aus seinem absoluten Sein.

Die zweite Eckharts Verwendung von Ibn Sīnās Sichtweise (الحق ماهيته انيته) ist dafür, den Pantheismus nachzuweisen:

Was dem Dasein gleicht, ist reich. Ich bin, der ich bin. Gott kann nicht nicht existieren. Seine Essenz ist genau sein Wesen. Er ist das, was er ist. So sagt er: „Ich bin derjenige, der ist, hat mich zu euch gesandt.“ Also, er ist wāğib al-wūğūd . Aus diesem Grund bezeichnet Ibn Sīnā den Gott in der Theologie im Allgemeinen als wāğib al-wūğūd . Wūğūd hat nichts nötig, alle Wesen brauchen ihn, denn jenseits von ihm gibt es nichts.⁴⁴

Das bedeutet, Eckhart geht einen Schritt weiter und resultiert aus „Gott ist nichts anderes als wūğūd“, dass „es nichts jenseits von ihm gibt“ und alle Wesen sind von ihm abhängig.

Außerdem benutzt Eckhart den von Ibn Sīnā interpretierten Vers, „ich bin, der ich bin“ über Einssein der Essenz und des Daseins Gottes so:

Wenn Gott sagt ich bin, „bin“ ist der Träger und der zweite Teil des Satzes. Dementsprechend zeigt Einheit der Essenz (Waḥdat-e Māhīyat) und wūğūd, welches nur den Gott betrifft, dessen Essenz nur Wesenheit (anitas) ist, so sagte Ibn Sīnā⁴⁵, dass Gott ist der Einzige, der keine Essenz außer Wesenheit besitzt, der wiederum

⁴³ Eckhart 1986, S. 54.

⁴⁴ Ebenda, S. 48.

⁴⁵ Scheich meint hier, alles, was möglich ist, besitzt Māhīyat und wūğūd, aber nur Gott ist ohne Māhīyat. Eigentlich ist dessen Māhīyat sein wūğūd. Der Auszug aus dem Werk, worauf sich Eckhart beruft, lautet: «الاول لا ماهية له غير الاول لا ماهية له غير» Ilāhīyāt-e Šafā, S. 367.

wüġūd sei.⁴⁶

B. Die Nichtigkeit alles andere außer Gott, das heißt Universum und Lebewesen

Von diesem Kapitel begingen wir den zweiten Teil respektive die zweite Stufe unserer Diskussion und zwar, aus der Sicht Eckharts „sei außer Gott Alles Geschaffene Ma‘dūm (nichtig).“ Dafür ist der vorherige Schritt nötig, da wie Eckhart sagte „Alles Geschaffene, welches sich außer Gott befindet, da es außer wüġūd ist, ist nicht nur nichts (لاشئ), sondern auch adam‘ (nichtig), weil alles, was nicht in wüġūd inbegriffen ist Ma‘dūm (nichtig) und dementsprechend existiert nicht.“⁴⁷

Bei dieser Stufe verschafft sich Eckhart von Ibn Sīnās philosophischen Analysen über Verschiedenheit von Wesenheit und Sein, Schöpfungslehre sowie Gültigkeit von Māhīyat Erklärungen über obengenannte Theorie. Vor allem Ibn Sīnās Trennung von «ایس» -, das zu wüġūd - und «لیس», dass zu Māhīyat gehört - ist für Eckhart sehr hilfreich und verwendbar. Ibn Sīnā sagt: < Ma‘lūl (Wirkung) ist in seiner Essenz nichts anders als Nichtigkeit («لیس») und aus Sicht der Ursache gesehen, besitzt wüġūd «ایس».⁴⁸

Wie vorhin erwähnt, die Vorbedingung für diese Stufe der Veranschaulichung des Pantheismus ist nach Darlegung von Mevlânâ „wir sind Nichtigkeiten“ oder nach Eckhart „wir sind absolute Nichtigkeit des Geschöpfs“. Eckhart erklärt selbst diese Sache so:

Alle Geschöpfe sind absolute Nichtigkeiten (adam). Wir sagen nicht, dass sie unwichtig oder wertlos sind, nein; sie sind schlicht absolute Nichtigkeit. Was nicht existiert, ist nichtig. Alle Geschöpfe existieren nicht, weil deren Dasein von Gott abhängig ist. Wenn Gott sich von den Geschöpfen sogar für einen Augenblick abwendete, änderten sie sich zu absoluter Nichtigkeit⁴⁹... Das Geschöpf hat von sich nichts, aber hat alles von seinem

⁴⁶ Eckhart 1974, S. 108.

⁴⁷ Tobin 1986, S. 39.

⁴⁸ Ilāhīyāt-e Šafā, S. 268.

⁴⁹ Davis 1988, S. 44.

Schöpfenden.⁵⁰

Einer der Gelehrten hat sich über Eckharts Aussage, dass alle Geschöpfe nichtig sind, so geäußert: „Äquivalent für das englische Wort *nothing* im Mitteldeutsch heißt *niht*, das aus Negatives Präfix *ne* und dem Wort *iht*, welches etwas (something) bedeutet, besteht. Möchte Eckhart tatsächlich mit dem Satz, Geschöpfe sind nichtig, etwas bei den Geschöpfen verneinen? Er verneint *iht*. Das Geschöpf ist kein Ding (*iht*). Das Geschöpf, das sich wüḡūd ausgeliehen hat, gleicht nicht Muwḡūd oder einem Ding, welches kein wüḡūd besitzt. Negieren von *iht* ist die Negation von Geschöpfsein. Das Geschöpf kann nicht Muwḡūd sein. Sein *Iht* ist im Gott und nicht in sich selbst.“⁵¹

Aus der Sicht des Verfassers ist diese Analyse vollkommen richtig. Aber es ist hier noch zu erwähnen, dass Resonanz von Ibn Sīnās Worten hier eindeutig zu erkennen sind. Eckhart hat sich diese beiden Worte von Ibn Sīnās geborgt, da (ايس) aus Ibn Sīnās Sicht <Ding> bedeutet und (لا ايس) - das ist zusammengesetzt und (ايس) wurde gebildet - ist die Negation dessen. „Ma‘lūl (Wirkung) ist aus eigener Sicht gesehen (لا ايس) und aus der Sicht der Ursache gesehen, ist (ايس) selbst.“

Nach diesen beiden Stufen, „Sein gleicht Gott“ und „außer Gott ist alles Nichtigkeit“, ist das Verstehen der zwei weiteren Stufen von Pantheismus einfach, nämlich Existenz, welche wir den Geschöpfen zuschreiben, ist utopisch und nicht wahr. Sie sind eigentlich Erscheinungsform Gottes und „Scheinexistenz“.

Eckhart, Ibn Sīnā und die Regel Basīṭ al-ḥaqīqa

Eckhart verwendet in seinen monotheistischen Themen oftmals die Regel Basīṭ al-ḥaqīqa: Gott ist wüḡūd, welcher beinhaltet alle anderen wüḡūd.⁵²

Eckhart gibt diese Regel von vielen der neuplatonischen Philosophen mit unterschiedlichen Ausdrücken wieder. Wie

⁵⁰ Schurmann 1978, S. 287.

⁵¹ Ebenda, S. 288.

⁵² Eckhart 1986, S. 323.

vorhin erwähnt, er hat eine neuplatonische, illuminationistische und gnostische Auffassung von Ibn Sīnā. Aber das Interessante ist, dass er die Regel Basīṭ al-ḥaqīqa genau von Ibn Sīnā zitiert:

Gott ist unübertroffen Mutefarrīd (er ist nicht dieses oder jenes Ding) sondern steht über allen Dingen. Ibn Sīnā schreibt im Kapitel fünf des achten Essays von Šafā (الاهيات شفا): <Es ist eindeutig, dass der Erste (erhabene) nicht materiell sei.> In ein paar Zeilen danach gibt er an: <Er sei erhaben und allmächtig ..., denn alles, was von Gott geboren ist, stammt von ihm und das von ihm stammt hat keine Gemeinsamkeit mit ihm. Er ist in Wirklichkeit alles und gleichzeitig keine von denen⁵³.

Die letzten zwei Sätze sind genau der Inhalt der Regel « بسيط الحقيقه » « كل الاشياء و ليس بشئ منها », welche Eckhart eindeutig Ibn Sīnā zugeschrieben hat, aber mit dem, was Ibn Sīnā dafür bekannt ist, und das passt seinem philosophischen Ansichten nicht. Der exakte Satz von Ibn Sīnā in شفا lautet so:

فقد وضع ان الاول لاجنس له... تعالي و جل... فان كل شئ منه و ليس هو متشاركاً لما <54.
>منه

Bis dahin ist genau das, was Ibn Sīnā in شفا geschrieben hat und das stimmt mit dem Eckharts Zitat von ihm überein, aber die letzten beiden Sätze lauten so:

„Er ist der Ursprung von allem und steht nicht nach all den Dingen, die nach ihm kamen“.⁵⁵

Über den Unterschied zwischen dem Eckharts Zitat von Ibn Sīnā und dem Text aus Šafā, der uns jetzt zu Verfügung steht, können ein Paar Vermutungen angestellt werden:

A: Die Wörter von Ibn Sīnā sind genau das, was Eckhart vor achthundert Jahren zitiert hat, aber die Schreiber änderten das, weil diese sie nicht für richtig hielten.

B: Aufgrund des großen Eckharts Interesses an diese Regel und seines Großen gnostischen Eindrucks von Ibn Sīnā las er die Worte

⁵³ Eckhart 1986, S. 172.

⁵⁴ Ilāhīyāt-e Šafā, S. 379.

⁵⁵ Ebenda

von Ibn Sīnā so.

C: Bei der Übersetzung von Ibn Sīnās Worten aus der arabischen Sprache ins Lateinische ist das geschehen.

D: Dem englischen Übersetzer ist bei der Übersetzung von Eckharts Worten ins Englische Fehler aufgetreten.

Eckhart, Ibn Sīnā und die Regel Alwahid

Referenzieren der materiellen Welt zu Gott, das bedeutet die Art der Entstehung der Pluralität aus Einheitlichkeit ist eine wichtige philosophische These. Es gibt eine wichtige Regel bei diesem Argument, nämlich al-wāhid, welche Ibn Sīnā sie begründet und erklärt hat.

Ibn Sīnā meint, dass diese Regel an erster Stelle dem Gott gegolten hat, dann durch diese Regel kommt auf عقول عشره و افلاك و تسعه die Entstehung der Pluralität aus Einheitlichkeit (Gott der Erhabene). Eckhart übernimmt die Grundlage der Regel von Ibn Sīnā, aber er hat eine andere Auslegung dafür, die dem gnostischen Geschmack der Leute wie er besser passt:

Eine der komplizierten Fragen, mit der sich die Gelehrten bis heute beschäftigen und denen Schwierigkeiten bereitet, ist, wie aus der einzelnen in sich geschlossene Ganzheit, welcher Gott gemeint ist, unmittelbar Pluralität entstehen kann. Manche wie Ibn Sīnā und seine Gefolgschaft sind der Ansicht, dass der erhabene Gott den ersten die erste Erleuchtung 'aql-e awal zuerst und unmittelbar erschuf und dann andere Wesen sind der Reihe nach aus dieser Erleuchtung entstanden. Manche aber vertreten diese Meinung, dass das ganze Universum als eine Gesamtheit – so wie das Wort 'universe', das Gesamtheit bedeutet – zuerst und unmittelbar von Wāhid-e Basit entstanden ist. Diese Meinung ist korrekt und passend. Da Gott aus Sicht des Daseins in jeder Hinsicht eine Gesamtheit ist, aber seine Bezeichnungen vielzählig sind, ist auch das Universum eine Gesamtheit und dessen Bestandteile sind vielzählig. Daher etwas, das als Gesamtheit mit Vielzahl von Bestandteilen gilt, ist aus einer Gesamtheit mit vielzähligen

Bezeichnungen entstanden.⁵⁶

Die Art und Weise wie Eckhart die Regel Alwāhid angewendet hat, erinnert uns erstaunlicherweise an die Art der von Ibn ‘Arabī Anwendung dieser Regel, der als Behauptung stellte auf, dass Gott واحد كثير und das Universum „einheitliche Gesamtheit“ sind und diese Gesamtheit (Universum) ist unmittelbar aus jener Gesamtheit (Gott) entstanden und diese Vielfalt im Universum ist das Zeichen der Vielfalt der Gottesbezeichnungen.

Nach Ibn Sīnā’s Auslegung ist die erste Vernunft Aql-e Awal dem Gott näher als die zweite Vernunft, und so ist die materielle Welt das fernste Wesen von erhabenem Gott. Aber in seiner gnostischen Auslegung meint Eckhart, dass Gott von keinem Wesen fern und nah zu allem ist. Hier ist eine der Fälle, wo Eckhart eine Kritik zu Ibn Sīnā’s Sichtweise schreibt:

Die ehrlosten Wesen haben dieselbe Beziehung zu Gott wie die ehrenwerteste. Deshalb sagt das heilige Buch so: „Wenn ich in den Himmel (ins Paradies) aufstiege, wärst du da und wenn ich in die Hölle abstürzte, wärst du dort anwesend sein“⁵⁷ und das steht im Gegensatz zu Ibn Sīnā’s Sichtweise und den anderen, die meinen, dass Gott zuerst ‘aql-e awal erschuf und dann dadurch die anderen Dingen. [So ist es nicht, sondern] Alle Dinge erhalten ihr Dasein unmittelbar und gleichermaßen vom Gott.⁵⁸

Eckhart, Ibn Sīnā und Gleichnis des Pantheismus

Eines der Gleichnisse bei Pantheismus ist Nahrung und Nahrung-Suchender. Dieses Gleichnis hat Eckhart vom heiligen Buch, das sagt: „Sie ernähren sich von mir, doch sind sie immer noch hungrig.“⁵⁹ Bei der Interpretation dieses Verses sagt er: „Der Zweck dieses Verses ist, die Geschöpfe, die von sich selbst nichts haben, ernähren sich von Gott, der dem Dasein gleicht und da Gott unendlich und damit grenzenlos ist, sind deren Wünsche auch

⁵⁶ Eckhart 1981, S. 87.

⁵⁷ Psalms, 8: 138.

⁵⁸ Eckhart 1981, S. 89- 90.

⁵⁹ Yašū Ben Sirā, 19: 24.

unendlich, die sind immer hungrig.“⁶⁰ Dann fügt er hinzu: „Gott ist allgut, und sein Dasein unendlich und grenzenlos.“

Interessanterweise beruft sich Eckhart zur Begründung und Interpretation dieses Verses auf Ibn Sīnā, der nach Eckharts Aussage⁶¹ er so ausgesprochen hat: „Das, was sich alle wünschen ist wūğūd oder vollkommenes Sein.“ Der genaue Satz von Ibn Sīnā lautet:

ما يتشوقه كل شيء هو الوجود او كمال الوجود من باب الوجود.⁶²

Eckhart, Ibn Sīnā und Waḥdat-e Anfusī (Einheit des Wesens)

Nach Ansicht vieler Gelehrten war Eckhart ein großer Psychologe.⁶³ Gleichzeitig geht er über die Grenzen der Psychologie hinaus. Durch tiefes Hineingehen in sich folgt er den Weg zu Gott. Der unterscheidet zwischen den Bereichen der Essenz des Wesens und den von Wahrnehmungen, Vermögen und Auktionen. Uns allen ist der zweite Bereich bekannt aber wir sind uns nicht über den ersten im Klaren. Nach Eckharts Auffassung: „Auf der tiefen Ebene unseres täglichen Bewusstseins, welche zu Aktionen und Vermögen des Wesens gehört, wie Vorstellungen, Wille und Gefühle, existiert ein verborgenes und außergewöhnlich gewaltiges Leben und Unterbewusstsein.“⁶⁴ Bei einer Analyse dieses Themas sagt er:

Das Wesen führt seine Aktionen durch sein Vermögen aus. Was es wahrnimmt, tut es durch Verstand, woran es sich erinnert, das geschieht durch Erinnernde und wenn es liebt, tut es durch Wille. Also, [in den obigen Fällen] benutzt es sein Vermögen und nicht seine Essenz (essence). Dagegen, wenn es die Aktionen seines Vermögens bei Seite legt, geht es in eigene Essenz hinein, die auch Ursprung (ground) genannt wird.“⁶⁵

Nach Ansicht des Verfassers kann hier die Wirkung der Ibn Sīnās Differenzierung über zwei Ebenen der Essenz, zumindest bei

⁶⁰ Eckhart 1986, S. 175.

⁶¹ Ebenda, S. 175.

⁶² Ilāhīyāt-e Šafā, S. 380.

⁶³ Clark 1959, S. 239.

⁶⁴ Otto 1976, S. 221.

⁶⁵ Forman 1990, S. 107.

Eckharts Ausdrucksweise nicht geleugnet werden. Eckhart hat das gesamte Buch Šafā, wie al-elāhīyāt und ṭabī‘īyāt studiert und an verschiedenen Stellen zitiert er vom Šafās Kitāb al-nafs und dabei erwähnt Namen des Buches, Autors und sogar Kapitels.⁶⁶ Es ist also sehr unwahrscheinlich, dass Eckhart die Ibn Sīnās These über „menschliche Alleinigkeit“ Tağarud-e Nafs und seine hypothetische Erfahrung über „der Mensch in der leeren Sphäre“ nicht durchgelesen hätte. Da, wo Ibn Sīnā sagt: „Wenn Mensch sich von allen eigenen Zugehörigkeiten und Abhängigkeiten befreit..., findet er sich in einer absoluten leeren Sphäre wieder⁶⁷... Sollte der Mensch plötzlich ohne Organe erschaffen werden und von allem, was sich in seinem Umfeld befindet, fern und abgetrennt sein, könnte weder seine Umgebung sehen noch hören oder noch fühlen, dann verfügt er über keine Kontrolle über seine Glieder (Vermögen) und dadurch findet er die Essenz der Wesenheit als ein einheitliches Ding.“⁶⁸

Sogar durch manche Eckharts Worte kann man auf Ibn Sīnā Worte zurückführen. Eckhart meint, dass eine der Beschaffenheiten der Essens der Wesenheit ist deren Reinheit und Ursprünglichkeit. Er vertritt diese Meinung, dass die Zugehörigkeiten beeinflussen die Essenz der Wesenheit. Er ähnelt sinnbildlich die Essens der Wesenheit eines Menschen dem Leib, sein Vermögen der Kleidung und die Zugehörigkeit dem Fleck, der an der Kleidung geflickt ist und sagt:

Flicke einen Fleck an der Kleidung. Wer sie anzieht, hat den Fleck auch mitangezogen. Wenn ich die Kleidung draußen anziehe, ist der Fleck auch dabei. [Die Geschichte der Essenz ist genauso]. Wird sich die Essenz einer Sache bewusst und zugehörig, so umfängt sie die Essenz⁶⁹.

Diese Sätze sind Ibn Sīnās Sätze sehr ähnlich: „Die Glieder [und Vermögen] ist für uns wie Kleidung, die durch ständiges Tragen, haben wir das Gefühl, sie sind ein Teil von uns. Wenn wir über unsere Essenz nachdenken, ist sie nicht einsam für uns, sondern wir sehen sie von einem Leib umfasst. Der Grund dafür ist die ständige

⁶⁶ Eckhart 1981, S. 109.

⁶⁷ Al-Nafs min kitāb al-šafā, S. 26.

⁶⁸ Dasselbe

⁶⁹ Eckhart 1941, S. 168.

Begleitung [dieser Glieder und dieses Vermögens] mit Essenz. Nun gibt es einen Unterschied zwischen den Gliedern und des Vermögens auf einer Seite und der ständigen Kleidung auf anderer Seite und zwar, die Kleidung legen wir ab, aber Entfernen von den Gliedern [und dem Vermögen] ist übertrieben“⁷⁰

Abschluss und Fazit

Durch das besprochene Thema wird die bedeutende Ibn Sīnās Stellung verdeutlicht, wie er über die Zeit und Grenzen hinaus eine würdige Stellung aus Eckharts Sicht gefunden hat. Wir stellen fest, obwohl sich viele Theologen und sogar mancher muslimischen Gnostiker für Ibn Sīnā desinteressierten, wusste Eckhart den Wert seiner philosophischen Überlegungen zu schätzen und machte sich zu Verdeutlichung seiner theoretischen gnostischen Philosophie Gewinn. Sogar als die gnostische Stellung Ibn Sīnās ist bei vielen seinen Gleichgesinnten unerkant geblieben, hat der deutsche Gnostiker ihm Aufmerksamkeit geschenkt. Dieser Artikel kann also veranschaulichen, wie die Gnostik einem Gnostiker, der Gott liebt, große Beharrlichkeit verleiht, sodass er Gott und den Ruf nach ihm bei allen Wesen erkennt und genießt. Eckharts Einfühlungsvermögen und Teilnahme an Ibn Sīnā sind anhand dieser Doppelverse von Mawlānā zu empfinden:

مرد با نامحرمان چون بندي است / همزباني خوشي و پيوني است

اي بسا دو ترك چون بيگانگان / اي بسا هندو و ترك همزبان

همدلي از همزباني بهتر است / پس زبان همدلي خود ديگر است

Literaturverzeichnis

Clark, J. «"Jung and Meister Eckhart" in The Modern Language Review», United Kingdom: Modern Humanities Research Association, Nr. 54, 1959, S. 239-244.

Copleston, F. *A History of Philosophy*, Melbourne: Image Books Edition, vol. 3, part: 1, 1963.

⁷⁰ Ilāhīyāt-e Šafā, S. 348.

- Davis, O. *God within the Mystical Tradition of North Europe*, New York: Palist Press, 1988.
- Eckhart, M. *A Modern Translation*, by Reymond Bernard Blakneg, New York: Harper and Brothers Publishers, 1941.
- Idem. *Parisian Questions and Prologues*, Trans and Intr by Armand A. Maurer, Toronto: Pontification Institute of Medieval Studies, 1974.
- Idem. *The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense*, Trans by Bernard Mc Ginn, New York: Paulist Press, 1981.
- Idem. *Teacher and Preacher*, ed. by Bernard Mc Ginn, New York: Paulist Press, 1986.
- Forman, R. "Eckhart, *Gezuchen and Ground of the Soui*", in *The Problem of Pure Concioussness, Mysticism and Philosophy*, ed. by Robert K. C. Forman, Oxford: Oxford University Press, 1990, S. 98-119.
- Fox, M. *Breakthrough, Meister Eckhart's Creation Spirituality in New Translation*, New York: Image Books, 1991.
- Gilson, E. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, First Printing, New York: Sheed & Ward Ltd, 1955.
- Ibn Sīnā, *Al Nafs Min Kitāb al-šafā*, Forschung hasan hasazade Amuli, Qom: Markaz-e Entesārāte daftar-e tabliġāt-e Islāmī, 1996.
- Idem, *Ilāhīyāt min Kitāb al-šafā*, Forschung Hasan Hasanzade Amuli, Qom: Markaz-e Entesārāte daftar-e tabliġāt-e Islāmī, 1997.
- Inge, W. *Christian Mysticism*, New York: Meridian Books, 1956.
- Izutso, T. "An Analysis of *Wahdat al- Wujud*" in *The Concept and Reality of Existence*, Tokyo: The Kie Institute of Culture and Lingusitics Studies, 1971, S. 35- 55.
- Mullā šadrā, *Al-ḥikma al-mutaālīya fī al-asfār al-arba'a al-aqlīya*, Qom: Entesārāt-e Muštafawī, 2000.
- Otto, R. *Mysticism East and West*, New York: Macmillan

Publishing, 1976.

Ozment, S. «"Eckhart and Luther" in The Thomist», Washington: The Catholic University of America Press, Nr. 42, 1978, S. 259- 280.

Schurmann, R. «"The Loss of The Origin" in The Thomist», Washington: The Catholic University of America Press, Nr. 42, 1978, S. 281- 312.

Tobin, F. *Meister Eckhart: Thought and Language*, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1986.

The Wisdom of Illumination
On the Light Metaphysics by Šihāb ad-dīn Yaḥyā
Suhrawardī
Roland Pietsch¹

(pp: 21 to 44)

Received: 21.08.2019; Accepted: 30.09.2019

Abstract

In the context of Islamic illumination and metaphysics as a whole, the metaphysics of illumination of the Iranian mystic and philosopher, Šihāb ad-dīn Yaḥyā Suhrawardī (1154 - 1209), is undoubtedly a significant highlight. After a brief overview of Suhrawardī's life and works, this paper outlines the main features of his mystical-metaphysical theory of illumination. First, it is clearly indicated that the basis and starting point of Suhrawardī's metaphysics is the Qur'an. Then, in a first step, a brief overview of the classification of the lights is given. In a second step, the individual stages and orders of the manifestations and signs of the divine light are described. Thereafter, the views of lights and the steps on the mystical path to the divine light are presented. The attitude of the ancient Iranian religion and the Platonic-Plotinian philosophy mentioned by Suhrawardī are also taken into consideration.

Keywords

Illumination, Ishrāq, Šihāb ad-dīn Suhrawardī, Qur'an, Islamic mysticism

¹ .Ludwig-Maximilian University, Munich,
E-mail: roland.pietsch@t-online.de



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

حکمت اشراق بررسی مابعدالطبیعه اشراق شهاب‌الدین یحیی سهروردی

رولاند پیچ^۱

(صص ۲۱ تا ۴۴)

تاریخ دریافت: ۲۰۱۹/۸/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۲۰۱۹/۹/۳۰

چکیده

بی‌تردید در چارچوب مابعدالطبیعه اشراق اسلامی و به‌طور کلی متافیزیک اشراق، عارف و فیلسوف ایرانی شهاب‌الدین یحیی سهروردی از بزرگترین اندیشمندان است. در مقاله حاضر پس از نگاهی کوتاه و کلی به زندگی و آثار سهروردی، مبنای آموزه اشراق او شرح داده شده است. ابتدا نشان داده شده که سرمنشاء عرفان مابعدالطبیعه سهروردی قرآن مجید است. در گام بعدی نگاهی اجمالی به مقدمه اشراق ارائه شده، و سپس مراحل و نظم جلوه‌ها و نشانه‌های بازتاب‌یافته نور ازلی پروردگار تشریح شده است. در پایان، نگرش به نور و مراحل طی عرفان برای دستیابی به نور الهی توضیح داده شده و در عین حال نگرش ادیان کهن ایرانی و فلسفه افلاطونی – فلوپینی که سهروردی از آن یاد می‌کند، بررسی شده است.

کلیدواژه‌ها

مکتب اشراق، شهاب‌الدین سهروردی، قرآن مجید، عرفان اسلامی

^۱ دانشگاه لودویگ-ماکسیمیلیان مونیخ،

رایانامه: roland.pietsch@t-online.de

**Die Weisheit der Erleuchtung -
Über die Lichtmetaphysik von Šihāb al-Dīn Yaḥya al-Suhrawardī und
ihre weitreichenden Zusammenhänge**

Roland Pietsch¹

(S. 21–44)

Eingegangen: 21.08.2019; Angenommen: 30.09.2019

Zusammenfassung

Im Kontext der islamischen Illumination und Metaphysik insgesamt stellt die Lichtmetaphysik des iranischen Mystikers und Philosophen Šihāb ad-dīn Yaḥyā Suhrawardī (1154–1209) zweifellos einen bedeutenden Höhepunkt dar. Nach einem kurzen Überblick über Suhrawardīs Leben und Werke skizziert dieser Beitrag die zentralen Elemente seiner mystisch-metaphysischen Illuminationstheorie. Zunächst wird deutlich gemacht, dass der Ausgangspunkt und die Grundlage von Suhrawardīs Metaphysik der Koran ist. In einem ersten Schritt erfolgt eine knappe Darstellung der Lichterklassifikation. In einem zweiten Schritt werden die einzelnen Stufen und Ordnungen der Manifestationen und Zeichen des göttlichen Lichts beschrieben.


Anschließend werden Suhrawardīs Ansichten über die Lichter sowie die Stufen des mystischen Pfades zum göttlichen Licht erläutert. Dabei werden auch die Haltung der altiranischen Religion und die von Suhrawardī erwähnte platonisch-plotinische Philosophie berücksichtigt.

Schlüsselwörter

Illumination, Ischrāq, Šihāb ad-dīn Suhrawardī, Koran, islamische Mystik

¹ .Ludwig-Maximilian University, Munich,

E-mail: roland.pietsch@t-online.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

Die Weisheit der Erleuchtung ...

Die Weisheit der Erleuchtung -

Über die Lichtmetaphysik von Šihāb al-Dīn Yaḥya al-Suhrawardī und ihre weitreichenden Zusammenhänge

Roland Pietsch¹

و ما ذكرته من علم الأنوار
و جميع ما يبتنى عليه وغيره
يساعدنى عليه كل من سالك
سبيل الله عز وجل و هو ذوق
امام الحكمة و رئيسها افلاطون
صاحب الايد و النور

Die Weisheit der Erleuchtung ist die mystische Erfahrung des mächtigen und erleuchteten Platon, Führer und Meister der Weisheit.

Suhrawardī

Mystischen Lichterfahrungen und ihre metaphysischen Deutungen gibt es in allen großen Religionen und Überlieferungen. Die islamische Lichtmetaphysik nimmt dabei eine hervorragende Stellung ein. Im Besonderen gilt dies für Šihāb al-Dīn Yaḥya al-Suhrawardī (1154-1209), einen persischen Mystiker und Philosophen, der in seinen lichtmetaphysischen Darlegungen zahlreiche vorislamische Überlieferungen einbezieht und deutet.

1. Einleitung

Suhrawardī hat diese Zusammenhänge vor allem in seinem Hauptwerk „Weisheit der Erleuchtung (ḥikmat al-išrāq)²“

¹ Professor an der Ludwig-Maximilian Universität München, E-Mail: roland.pietsch@t-online.de

² Šihāb al-Dīn Yaḥya al-Suhrawardī, Ḥikmat al-išrāq, in: Henry Corbin, Oeuvres Philosophiques et Mystiques de Shihabaddin Yahya Sorawardi (Opera metaphysica et mystica II), Bd. 2, Teheran, Paris 1952, S. 1-261. Deutsche Übersetzungen: Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi, Übersetzt und erläutert von Max Horten. Halle a. S. 1912; Šihāb al-Dīn Yaḥya al-Suhrawardī, Philosophie der Erleuchtung. Ḥikmat al-išrāq. Aus dem Arabischen übersetzt und hrsg. von Nicolai Sinai, Berlin, 2011. Im Folgenden abgekürzt: Ḥikmat. Das arabische Wort Ḥikmat bedeutet Weisheit und Wissenschaft, kann aber auch mit Philosophie übersetzt werden. Das Wort Išrāq hängt mit šarq zusammen, das Osten und auch das Strahlen von Licht bedeutet. Vgl. dazu auch die Deutungen von Henry Corbin, Suhrawardī et le Platoniciens de Perse, in: Ders., En Islam iranien, Bd. 2, Paris 1971.

aufgezeigt, das er als einen mystisch-metaphysischen Leitfaden für seine Schüler und Freunde niedergeschrieben hat. In der Einleitung zu diesem Werk stellt er fest, dass die Grundlagen dieser Philosophie oder Metaphysik aber nicht, wie er sagt, das Denken oder Nach-Denken über das Licht und seine Erscheinungsweisen sind, sondern vielmehr die alles Vernunftdenken übersteigenden mystischen Erfahrungen und Eingebungen, die ihm auf dem geistigen Weg zuteil wurden. Der geistige Weg oder der mystische Pfad (ṭarīqat) im Islam, in dem Suhrawardī Zeit seines Lebens verwurzelt war, übersteigt die Grenzen des islamischen Gesetzes (šari‘ah) und führt durch verschiedene Stufen zur Einheit mit der höchsten Wirklichkeit Gott (haqīqa). Suhrawardī, der diesen mystischen Pfad selber beschritten hat, nennt zahlreiche große Sufimeister, deren Lehren ihn beeinflusst haben. Nachdrücklich betont er, dass seine Ausführungen über die Lichtmetaphysik, die sich auf diese mystischen Erfahrungen stützen, „sich der Hilfe all jener (verdanken), welche den Weg des mächtigen und gewaltigen Gottes eingeschlagen haben. Diese Ausführungen stimmen überein mit der mystischen Erfahrung des mächtigen und erleuchteten Platon, des Führers und Meisters der Philosophie, und aller, die ihm von Hermes, dem Vater der Philosophie, bis zu seiner eigenen Zeit vorausgegangen sind, unter ihnen solche gewaltigen Größen der Philosophie wie Empedokles und Pythagoras. Die Worte der Alten sind symbolisch und können nicht Gegenstand einer Widerlegung sein; selbst wenn eine solche Widerlegung auf den Wortlaut ihrer Äußerungen zielt, so trifft sie doch nicht deren eigentlichen Sinn, denn ein Symbol kann nicht widerlegt werden. Hierauf gründet sich die orientalische Lehre von Licht und Dunkelheit, die von den persischen Philosophen wie Djamasp, Frashoshtar, Bozorgmehr und ihren Vorgängern vertreten wurde“³. Hier wird deutlich, dass Suhrawardī in seinen mystischen Erfahrungen eine Übereinstimmung zwischen seiner im Koran gegründeten Lichtlehre und den vorislamischen Lehren der Griechen, vor allem der Vorsokratiker und der Lichtlehre Platons und darüber hinaus mit der altpersische Geisteswelt gesehen hat. Alle diese Überlieferungen erschließen sich aber nur in einer ihnen entsprechenden Symbolik. Symbole in diesem Sinne dienen im

³ Suhrawardī, Hikmat, S. 10 f.

Wesentlichen dazu Wahrheiten auszudrücken, die jenseits des diskursiven Denkens liegen und nicht mit Hilfe der gewöhnlichen Sprache ausgedrückt werden können. Es ist allein der Geist (νοῦς / intellectus), der in einem Akt unmittelbarer Erkenntnis diese jenseitigen Wahrheiten erkennen kann, die sich auf einer gleichsam überbewussten Ebene von Ursprüngen und Prinzipien befinden. Auf dieser Ebene ist der Akt der geistigen Erkenntnis eins mit dem Akt des Seins. Dieser Akt wird bei Suhrawardī zu einem Akt des Lichts, weil das das Sein Licht ist. Platon – eigentlich Plotin, der für ihn eine der wichtigsten Quellen ist, hat den Erkenntnisakt, der für ihn vor allem ein blitzhaftes Lichtelebnis ist, als einen Vorgang beschrieben, der plötzlich entsteht „wie ein Feuer, das von einem übergesprungenen Funken entfacht wurde (ἐξαιφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδησαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἦδη τρέφει)“⁴; und aus diesem Feuer geht das Licht hervor.

Bevor im Folgenden die Grundzüge von Suhrawardīs Lichtmetaphysik und die in ihr enthaltenen Zusammenhänge mit der islamischen, altpersischen und platonischen Lichtlehre dargelegt werden, wird eine kurze Übersicht über sein Leben und Werk vorangestellt.

2. Leben und Werk Suhrawardīs

Šihāb al-Dīn Yaḥya Suhrawardī, dessen voller Name Šihāb al-Dīn Abū al-Futūḥ Yaḥya ibn Ḥabaš ibn Amīrak al-Suhrawardī lautete, wurde um das Jahr 1154 in dem Dorf Suhreward in der damaligen Provinz Ğibāl in Persien geboren. Über seine Familie und seine Kindheit ist nichts bekannt. Er studierte Philosophie und Theologie zuerst in Marāġa bei Maġd al-Dīn al-Ĝilī, der auch der Lehrer des berühmten Faḥr ad-Dīn al-Rāzī (1148-1209) gewesen war. Anschließend studierte er in Mārdīn, einer Stadt in Anatolien, bei Faḥr al-Dīn al-Mardīnī (gest. 1198) und schließlich bei Ḥaḥīr al-Fārisī (oder al-Qārī), der ihn in die Philosophie und Mystik Ibn Sinas einführte. Nach Abschluss seiner Studien begab sich Suhrawardī auf die Wanderschaft, die ihn durch Persien, Anatolien und das nördliche Syrien führte. Dabei kam er offensichtlich auch

⁴ Platon, Siebenter Brief, 341 cd.

in die Stadt Harran, die ungefähr 600 Jahre früher zum Perserreich gehört hatte und in die Damaskios (462-538), das letzte Oberhaupt der neuplatonischen Akademie in Athen, im Jahr 531 mit seinem Schüler Simplikios (490-560) und weiteren fünf Anhängern emigriert war, nachdem die Akademie auf Befehl von Kaiser Justinian I. geschlossen worden war. Der arabische Gelehrte Abu l-Ḥasan ʿAlī al-Ḥusain al-Masʿūdī (895–957) berichtete, dass in Harran eine von Simplikios gegründete Akademie noch im Jahr 943 existiert habe. Ob von dieser Akademie noch Spuren vorhanden waren, als Suhrawardī in diese Stadt kam, ist nicht bekannt. Suhrawardī lehrte an verschiedenen Orten; zugleich hat er auf seinen Wanderungen viele Sufimeister besucht und ihre Unterweisungen empfangen. Auf diese Weise konnte er sein mystisch-metaphysisches Wissen erweitern und vertiefen und auf dem mystischen Weg voranschreiten. Um 1183 kam er nach Aleppo, das im selben Jahr von Sultan Saladin (1137-1193) erobert worden war. Saladin setzte hier seinen dritten Sohn Malik al-Zāhir Ġazī (1172-1216) als Gouverneur ein. Suhrawardī wurde am Hof dieses noch jugendlichen Gouverneurs als Lehrer und Berater tätig. Hier entstand 1186 auch sein Hauptwerk „Weisheit der Erleuchtung“. Bald kam es aber zu Auseinandersetzungen zwischen Suhrawardī und den Rechtsgelehrten in Aleppo, die ihn des Unglaubens bezichtigten und bei Sultan Saladin anzeigten. Im Jahr 1191 wurde Suhrawardī auf Befehl Saladins hingerichtet, und deshalb wurde und wird ihm auch der Beiname maqtul (der Getötete) gegeben.

Außer seinem bereits erwähnten Hauptwerk „Weisheit der Erleuchtung“ verfasste Suhrawardī folgende Werke: „Andeutungen (al-talwīḥāt)“, „Gegenreden (al-muqāwamāt)“ und „Pfade und Diskussionen (al-mašāriʿ wal-muṭārahāt)“. Außerdem schrieb er in arabischer und persischer Sprache eine Reihe kleinerer Schriften, in denen bestimmte Themen aus den vorher genannten Werken entfaltet wurden. Dazu gehören: „Die Tempel des Lichts (hayākil-e nūr)“, „Die ʿImād al-Dīn gewidmeten Tafeln (al-alwāḥ al-ʿimadiyya)“, „Das Buch der Erleuchtung (partawnāma)“, „Über das Glaubenssymbol der Philosophen (fi iʿtiqād al-ḥukamāʿ)“, „Lichtblitze (al-lamahāt)“, „Von der Erkenntnis Gottes (yazdān šināḥt)“ und „Der Garten der Herzen (bustān al-qulūb)“. Ferner

stammen aus der Feder Suhrawardīs in persischer Sprache folgende Schriften über den mystischen Weg: „Die rote Intelligenz (‘aql-i-surḥ)“, „Das Rauschen der Flügel Gabriels (āwāz-i par-i ḡibra’īl)“, „Die Erzählung vom westlichen Exil (qiṣṣat al-ḡurba al-ḡarbiya)“, „Die Sprache der Ameisen (luḡat-i mūrān)“, „Abhandlung über den Zustand der Kindheit (risāla fi ḥālat al-ṭufūliyya)“, „Ein Tag mit einer Gemeinschaft von Sufis (rūzī bā ḡamā’at-i šūfiyān)“, „Abhandlung über die nächtliche Himmelfahrt (risāla fi l-mi’raḡ)“, „Der Gesang des Simurgh (ṣafir-i sīmurḡ)“, „Abhandlung über die Wirklichkeit der Liebe (risāla fi ḥaqīqat al-’išq)“ und schließlich auch „Anrufungen und Gebete (al-wāridāt wa’l-taqdīsāt)“.

3. Grundzüge der Lichtmetaphysik Suhrawardīs.

Die Grundlage für Suhrawardīs Lichtmetaphysik ist in der Lichtlehre des heiligen Koran enthalten, vor allem in der Sure „Das Licht (Nur), Vers 35“:

اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَلَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

(Allah ist das Licht der Himmel und der Erde. Sein Licht ist gleich einer Nische, in der sich eine Lampe befindet; die Lampe ist in einem Glase, und das Glas gleicht einem flimmernden Stern. Es wird angezündet von einem gesegneten Baum, einem Ölbaum, weder vom Osten noch vom Westen, dessen Öl fast leuchtete, auch wenn es kein Feuer berührte – Licht über Licht! (nurun ʿala nurin) Allah leitet zu Seinem Licht, wen er will, und Allah macht Gleichnisse für die Menschen, und Allah kennt alle Dinge).

Für Suhrawardī ist Gott, der das Licht an sich ist, das auch als „Licht der Lichter (nūr al-anwār)“ bezeichnet wird und Grund und Ursprung alles Seienden ist, der Ausgangspunkt seiner Lichtmetaphysik. Das höchste oder absolute Licht ist kein Symbol, das auf eine höhere übersinnliche Wirklichkeit hinweist, sondern es ist die höchste Wahrheit und Wirklichkeit (ḥaqīqa) selbst, worauf eingangsbereits hingewiesen wurde. Dementsprechend ist das Licht „dasjenige, was in seinem Wesen offenbar ist und durch sich selbst

anderes offenbar macht. Es ist an sich in höherem Grade offenbar als alles, dessen Offenbarsein etwas ist, das zusätzlich zu seinem Wesen hinzutritt. Auch für akzidentelle Lichter gilt, dass ihr Offenbarsein nicht auf einen zusätzlich zu ihnen hinzutretenden Faktor zurückgeht, denn dann wären sie an sich verborgen. Vielmehr geht ihr Offenbarsein auf ihr eignes Wesen zurück. Es ist auch nicht der Fall, dass zunächst das Licht auftritt und das Offenbarsein dann ein notwendiges Begleitmerkmal desselben wäre, denn dann wäre das Licht nicht an sich Licht, sondern etwas anderes würde es offenbar machen; vielmehr ist das Licht als solches offenbar, und sein Offenbarsein ist identisch mit seinem Licht-Sein“⁵.

3. 1. Ein erster Überblick über die Einteilung der Lichter

Um die Fülle der Lichterscheinungen, die alle aus dem göttlichen oder absoluten Licht ausstrahlen, hat Suhrawardī diese Lichter ohne Anspruch auf vollständige Genauigkeit einzuteilen versucht, wobei er jeweils verschiedene Unterscheidungsmerkmale zugrundelegt..

3. 1. 1. Wesensmäßiges und nicht wesensmäßiges Licht

Suhrawardī unterteilt das wesensmäßige Licht „in Licht, welches an sich und von sich aus Licht ist, und in solches, das zwar an sich sich, aber aufgrund von etwas anderem Licht ist“. Das Licht, das an sich und von sich aus Licht ist, nennt er immaterielles oder reines Licht (al-nūr al-muğarrad), während er das Licht, das ein Zustand von einem anderen ist, das akzidentelle Licht (al-nūr al-āriḍ) nennt. Weil das reine und immaterielle Licht von sich aus ist, kann man nicht auf es hinweisen; es wohnt auch keinem Körper inne und kann nicht in eine bestimmte Richtung verortet werden. Das reine Licht ist „etwas Lebendiges, und alles Lebendige ist ein reines Licht“⁶. Das reine Licht kann nur durch eine mystische Erfahrung im Intellet erfasst werden

Das nicht wesensmäßige teilt sich in die finstere Substanz (al-

⁵ Suhrawardī, Ḥikmat, S. 116.

⁶ Suhrawardī, Ḥikmat, S. 119.

ğauhar al-ğāsiq) und den dunklen Zustand (al-hai`a al-ẓulmāniya). Die finsternen Substanz bedarf keines Substrats. Der dunkle Zustand dagegen bezeichnet einen Zustand von etwas anderem. Dazu gehört auch der Zwischenraum oder die Schranke (barzāh); sie „mein den Körper, der sich als eine Substanz bestimmen läßt, auf die man durch Zeigen Bezug nehmen kann“⁷. Alle Schranken sind finstere Substanzen. Und diesen Schranken „kommen dunkle Dinge zu, wie zum Beispiel Gestalten und anderes“⁸. Darüber hinaus stellt Suhrawardī fest, dass die Schranke sich selbst aufgrund ihrer selbst verborgen (ist), und nichts kann sie sich selbst offenbar machen“⁹. In einer anderen Unterteilung der Lichter, stellt Suhrawardī die Lichter in einer hierarchischen Ordnung vor.

3. 1. 2. Hierarchie der Lichter

„Die Lichter sind nach ihren Kategorien in zwei Klassen unterteilt:

I. Existenzielles Licht, das ‚an sich‘ (fi nafsih) und ‚von sich aus‘ (li nafsih) existiert. Es kann sich offenbaren, ist lebendig und immateriell.

II. Akzidentelle Licht, das ‚an sich, aber aufgrund von etwas Anderem‘ existiert. Es kann sich nicht offenbaren, denn seine Existenz geht auf etwas anderes zurück. Dieses Licht unterteilt sich ebenfalls noch einmal:

a. Welches in Körpern auftritt.

b. Welches in immateriellen Lichtern auftritt (al-nūr al-sanīh) dargebotenes Licht.

Die existentiellen Lichter werden in zwei Kategorien geordnet:

I. Herrliche Lichter (anwār al-qāhirya), die in keinerlei Beziehung zu den Schranken stehen. Sie sind weder in sie eingepreßt noch kontrollieren sie dieselben. Unter den herrlichen Lichtern gibt es erhabene, herrliche (ğāwahir aṭ-ṭoliyāh oder ğāwahir al-`uyūn) Lichter und formhafte herrliche Lichter (ğāwahir al-arḍiyāh),

⁷ Suhrawardī, S. 110.

⁸ Suhrawardī, S. 111.

⁹ Suhrawardī, S. 120.

nämlich die Archetypen (arbāb al-aṣnām, wörtlich: Herren der Bildnisse). Aus diesen formhaften Lichtern werden wiederum zwei Welten emanieren:

- a. Durch das Bezeugen (mušahedah) wird die sinnliche Welt emanieren.
- b. Durch die Erleuchtung (iṣrāq) wird die Ideenwelt emanieren.

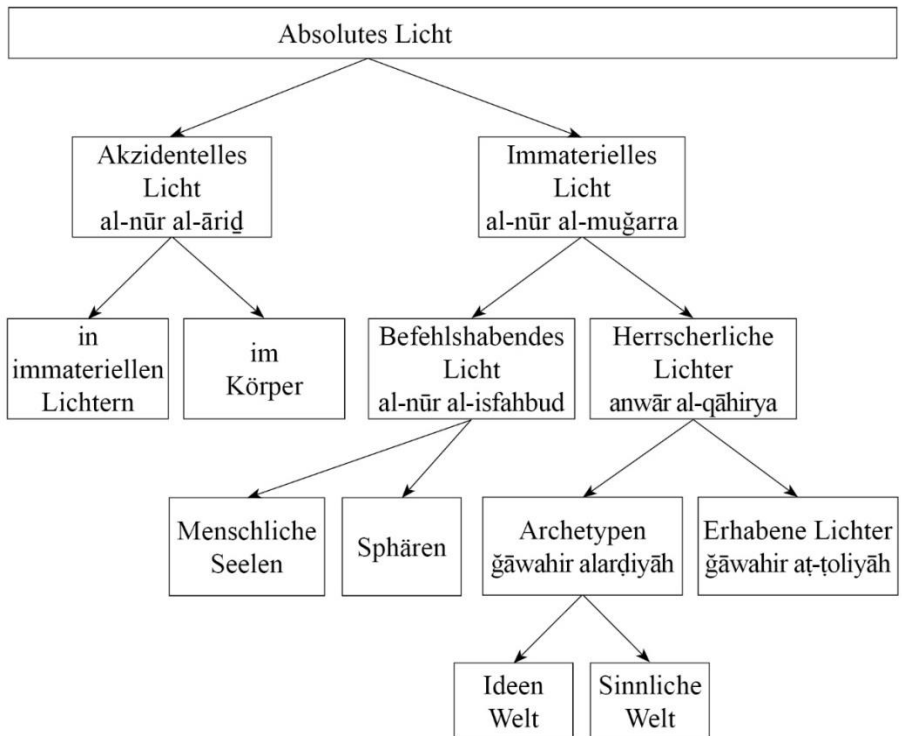
II. Befehlshabende Lichter (al-nūr al-isfahbod), die regierende Lichter sind (al-anwār al-mudabbirah) und immateriell sind:

- a. Regierende Lichter der Sphären.
- b. Regierende Lichter der menschlichen Seelen¹⁰.

In der folgenden Skizze¹¹ wird ein erster allgemeiner Überblick über Suhrawardīs Unterteilung der Lichter und ihre hierarchische Ordnung gezeigt.

¹⁰ Zohreh Abedi, „Alle Wesen bestehen aus Licht“. Engel in der persischen Philosophie und bei Suhrawardī, Baden-Baden 2018, S. 128 f.

¹¹ Die Skizze ist mit einigen wenigen Änderungen von Zohreh Abedi, a. a. O., S. 130. übernommen worden.



Darüber hinaus beschreibt Suhrawardī noch drei weitere Ordnungen der reinen Lichter:

1. die senkrechte Ordnung der reinen Lichter (ṭabaqat al-ṭūl),
2. die waagerechte Ordnung der reinen Lichter (ṭabaqat al-ʿarḏ) und
3. die regierenden Lichter (al-anwār al-mudabbirah).

Der Hervorgang dieser Ordnungen aus dem reinen Licht oder dem Licht der Lichter wird in der folgenden Darstellung aufgezeigt.

4. Das Licht der Lichter

Das Licht der Lichter ist vollkommen und seine Vollkommenheit hat keine Ursache¹². Das Licht der Lichter ist das „allumfassende

¹² Vgl. Suhrawardī, Ḥikmat, S. 129.

Licht, das beständige Licht, das heilige Licht, das gewaltige und erhabene Licht und das alles beherrschende Licht; es ist das absolut Unbedürftige, jenseits dessen es nichts mehr gibt“¹³. Dieses unbedürftige Licht ist immateriell. „Alles andere ist auf es angewiesen und erhält seine Existenz von ihm; nichts ist ihm gleich oder ähnlich. Es ist der Beherrscher aller Dinge, der selbst von nichts beherrscht wird und dem nichts widersteht, denn alle Herrschaft, Kraft und Vollkommenheit stammen von ihm“¹⁴. „Das Licht der Lichter ist einheitlich, und sein Wesen hat keinerlei Bedingung; alles andere folgt ihm nach. Wenn es aber keinerlei Bedingung und kein Gegenteil hat, so gibt es auch nichts, was es aufheben könnte, und es ist beständig und ewig. Mit dem Licht der Lichter verbindet sich auch keinerlei Zustand, sei es ein lichtfacher oder ein dunkler; es ist unmöglich, dass ihm in irgendeiner Hinsicht eine Eigenschaft zukommt“¹⁵. „Dem Licht der Lichter eignet die Herrschaft über alles andere, während es nichts anderes liebt, sondern nur sich selbst. Denn seine Vollkommenheit ist ihm offenbar, da es das schönste und vollkommenste aller Dinge ist und sich selbst in höherem Maße offenbar ist als irgendein anderes Ding sich selbst oder etwas anderem gegenüber. Freude besteht in nichts anderem als darin, dass man einer auftretenden Vollkommenheit gewahr ist, insofern sie eine Vollkommenheit ist und auftritt. ... Da es nichts Schöneres und Vollkommeneres als das Licht der Lichter gibt, und nichts, was in höherem Maße sich selbst oder etwas anderem offenbar ist, so gibt es auch nichts, was in höherem Grade Freude hervorruft, entweder bei sich selbst oder bei etwas anderem; es liebt nur sich selbst, wird aber geliebt von sich selbst als auch von allem andern“¹⁶.

Aus diesem vollkommenen und unendlichen Licht der Lichter gehen weitere Lichter hervor, die aber seine Vollkommenheit in keiner Weise beeinträchtigen oder berühren. Suhrawardī erklärt diese Ausstrahlungen und Hervorgänge aus dem Licht der Lichter, indem er zunächst einen kurzen Überblick über die verschiedenen Arten von Lichtern und ihren Abwesenheiten gibt, auf die oben in der ersten Skizze bereits kurz hingewiesen wurde. „Das Licht unterteilt sich in solches, das ein Zustand von etwas anderem ist,

¹³ Suhrawardī, *Ḥikmat*, S. 123.

¹⁴ Suhrawardī, *Ḥikmat*, S. 124.

¹⁵ Suhrawardī, *Ḥikmat*, S. 124.

¹⁶ Suhrawardī, *Ḥikmat*, S. 137.

nämlich das *akzidentelle Licht* (al-nūr al-ā'rid), und in solches, das kein Zustand von etwas anderem ist, nämlich das *immaterielle* oder *reine Licht* (al-nūr al-muğarrad oder al-nūr al-mahḍ). Das, was nicht wesensmäßig Licht ist, unterteilt sich in das, was keines Substrats bedarf, nämlich die *finstere Substanz* (al-ğawhar al-ğāsaq), und in das, was ein Zustand von etwas anderem ist, nämlich der *dunkle Zustand* (al-hai'a al-ḡulmāniya). *Schranke* (barzaḥ) meint den Körper, der sich als eine Substanz bestimmen lässt, auf die man durch Zeigen Bezug nehmen kann. Wie man beobachten kann, gibt es Schranken, die dann, wenn das Licht von ihnen weicht, dunkel sind. *Dunkelheit* bezeichnet lediglich die Abwesenheit von Licht¹⁷. Aus diesen verschiedenen Arten von Licht und Dunkelheit besteht die ganze verhältnismäßige Wirklichkeit, die aus der unbedingten Wirklichkeit des Lichts der Lichter hervorgeht. Das Licht, das aus dem Licht der Lichter hervorgeht, wird von Suhrawardī als das Erste Licht oder Nächste Licht bezeichnet.

4. 1. Das Nächste Licht (nūr al-aqrab)

Das Erste Licht, das aus dem Licht der Lichter hervorgeht, ist „das Nächste Licht bzw. das Gewaltige Licht, welches manche der alten Perser vielleicht mit dem Namen Bahman bezeichnet haben“¹⁸. Bahman ist die neupersische Form von awestischem Vohu Manah (Gutes Denken), das zu den „Wohltätigen Unsterblichen“ gehört. Es unterscheidet sich vom Licht der Lichter „nur der Vollkommenheit und Unvollkommenheit nach“¹⁹. Das Nächste Licht schaut das Licht der Lichter, und weil es keine Schleier zwischen ihnen gibt, wird es unmittelbar von einem Strahl aus dem Licht des Lichtes erleuchtet. Das Nächste Licht verdankt somit sein Dasein unmittelbar dem Licht des Lichtes. „Aus dem Nächsten Licht gehen eine Schranke und ein immaterielles Licht hervor und aus diesem wiederum ein weiteres immaterielles Licht immaterielles Licht und eine Schranke. Wenn dies nun so fortgeht, bis neun Himmelsphären und die elementare Welt entstanden sind, so weißt du, dass die Serie der geordneten Lichter notwendigerweise endlich sein und bei einem Licht enden

¹⁷ Suhrawardī, Ḥikmat, S. 110.

¹⁸ Suhrawardī, Ḥikmat, S. 129.

¹⁹ Vgl. Suhrawardī, Ḥikmat, S. 129.

muß, aus dem kein immaterielles Licht mehr hervorgeht. Da man in jedem ätherischen Zwischenreich einen Stern antrifft und es in der Sphäre der Fixsterne mehr Sterne gibt, als ein Mensch zu zählen vermag, so muß ihnen unweigerlich eine von uns nicht zählbare Anzahl von Aspekten zukommen. Damit ist klar, dass die Sphäre der Fixsterne nicht aus dem Nächsten Licht hervorgehen kann, die kausal wirksamen Aspekte desselben reichen nicht für die Fixsterne aus. Wenn sie aber aus einem der oberen Lichter hervorgehen soll, so gilt, dass diese keine Vielzahl von Aspekten aufweisen, insbesondere wenn man jedem immateriellen Intellekt lediglich den Aspekt der Notwendigkeit und den der Kontingenz zuspricht“²⁰. Die Tatsache jedoch, dass das Licht der Lichter das Nächste Licht erleuchtet, so geht dies auf die Eignung des Empfangenden und auf dessen Liebe zum Licht der Lichter sowie auf die Unverhülltheit desselben zurück. Hier (d. h. beim Nächsten Licht) hat man es dann mit einer Vielzahl von Aspekten, mit einer Ursache für sein Empfangen (der vom Licht der Lichter ausgehenden Erleuchtung) und mit verschiedenen Voraussetzungen zu tun“²¹. Ein Aspekt bildet dabei die Tatsache, dass, indem das Nächste Licht die Herrlichkeit des Lichts der Lichter schaut, es seine eigene Bedürftigkeit und Finsternis erkennt wodurch der Hervorgang eines Zwischenbereichs (barzah) bewirkt wird, was oben erklärt wurde.

4. 1. 1. Vertikale Ordnung

Wenn aus dem Nächsten Licht ein zweites Licht und weitere Lichter hervorgehen entsteht die vertikale Ordnung (ṭabaqāt al-ṭūl) oder „die Welt der Mütter (al-ummahāt). Jedes einzelne von diesen Lichtern schaut das Licht der Lichter, und auf jedes einzelne fällt etwas von seinem Strahlen. Überdies reflektieren die herrschenden Lichter ihr Licht untereinander: Denn jedes obere Licht erleuchtet dasjenige, das sich dem Rang nach unter ihm befindet, und jedes untere Licht empfängt die Strahlen des Lichts der Lichter mittels derjenigen Lichter, die in verschiedenen Rangstufen über ihm angeordnet sind. Das zweite herrscherliche Licht empfängt das dargebotene Licht vom Licht der Lichter folglich doppelt: einmal unmittelbar von diesem selbst und ein andermal durch das Nächste Licht. Das dritte Licht empfängt das dargebotene Licht viermal: es

²⁰ Suhrawardī, S. 138 f.

²¹ Suhrawardī, Ḥikmat, S. 134 f.

reflektiert die beiden Male, die sein Herr Licht empfängt, dasjenige Licht, welches es unmittelbar vom Licht der Lichten empfängt und dasjenige, welches es über das Nächste Licht empfängt. Das vierte Licht empfängt das dargebotene Licht achtmal: viermal, indem es seinen Herrn reflektiert, die beiden Male des zweiten Lichts, einmal vom Nächsten Licht und einmal unmittelbar vom Licht der Lichten. Auf diese Weise vervielfachen sich die dargebotenen Lichten zu einer großen Anzahl; denn im Bereich der immateriellen Lichten sind die unteren Lichten vom Licht der Lichten nicht durch eine Verhüllung abgeschirmt, das Verhüllungen eine Besonderheit der Dimensionen und der Zwischenreiche sind²². Dabei gilt, dass ein Licht, welches aus einem oberen Licht hervorgeht, dieses obere Licht immer liebt, „und es liegt im Wesen eines oberen Lichts, die unteren Lichten zu beherrschen“²³. Dementsprechend ist die gesamte Wirklichkeit „nach Liebe und Herrschaft geordnet“²⁴.

4. 1. 2. Horizontale Ordnung

Aus dem Zusammenwirken von oberen und unteren Lichtern oder von Herrschaft und Liebe gehen zwei weitere unterschiedliche Ordnungen hervor, nämlich die horizontale Ordnung (*tabaqāt al-ʿard*) und die Himmelssphären und Fixsterne hervor.

Die horizontale Ordnung geht aus der Herrschaft hervor, die Himmelssphären und Fixsterne aus der Liebe. Die Erzengel-Archetypen der horizontalen Ordnung sind gleichrangig nebeneinander angeordnet und werden deshalb auch als gleichwertige Lichten (*anwār qāhira mutakāfīʿa*) bezeichnet. Diese Erzengel-Archetypen oder Lichten weisen für Suhrawardī eine große Ähnlichkeit mit den Platonischen Ideen oder Archetypen auf. Sie werden auch „Herren der Bildnisse *arbāb al-aṣnām*)“ genannt. Alles, was in der Welt existiert, ist ein Talisman (*ṭilasm*)²⁵ oder ein

²² Suhrawardī, *Ḥikmat*, S. 139 f.

²³ Suhrawardī, *Ḥikmat*, S.137.

²⁴ Suhrawardī, *Ḥikmat*, S. 137.

²⁵ Im um 1055 entstandene *Picatrix* (*Ġāyat al-ḥakīm wa aḥaqq al-nafiġatan bi-1-taqdīm* / Das Ziel der Weisen und die des Vorrangs würdigere der beiden Künste) heißt es: „Das Wesen der Talismane besteht darin, daß sie auf die sphärischen Wesenheiten gegründet sind“, in: Manfred Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, Leiden 1972, S. 362.

Bild (ṣanam) dieser Erzengel-Archetyphen.

Diese Archetyphen wirken auf die entsprechenden Einzelwesen, die unter ihm stehen, so ein, dass diese, soweit sie zu ein und derselben Art oder Gattung gehören, dieselben einheitlichen Merkmale aufweisen. Obwohl Suhrawardī die Archetyphen mit den Platonischen Ideen gleichsetzt, sind diese nicht als Universalien zu verstehen, sondern sind einfache Lichtwesen, die zu den entsprechenden Einzelwesen eine entsprechenden Ähnlichkeit aufweisen. Die Archetyphen werden dann im Einzelnen als „Herren der Talismane (arbāb al-ṭīsmāt), „Herren der himmlischen Gattungsbilder (arbāb al-aṣnām al-naw’iya al-falakiya)“ und „Herren der herrschenden Archetyphen des Lichts (al-anwā’ al-nūriya al-qāhira)“ bezeichnet. Suhrawardī nennt vier Engel-Archetyphen, von denen er drei ersten in neupersischer Sprache anführt: Ḥordād, Mordād und Ordībehešt; An einer anderen Stelle spricht Suhrawardī vom Erzengel Esfandārmodh, welcher der Erzengel-Archetyp der Erde ist. „Da sein Bildnis aufgrund seiner niedrigen Rangstufe allem anderen gegenüber passiv ist, so steht er – das heißt Esfandārmodh – zu allen Archetyphen im Verhältnis einer Haushälterin, so wie es bei den Frauen der Fall ist“²⁶. Der fünfte Erzengel-Archetyp ist Gabriel (Ġibrā’īl). Was die drei ersten Engel-Archetyphen betrifft, so berichtet er von den vorislamischen persischen Philosophen, denen zufolge „im himmlischen Reich selbst dem Wasser ein Archetyp zu (kommt), den sie ‚Ḥordād‘ nennen; den der Bäume nennen sie ‚Mordād‘ und den des Feuers ‚Ordībehešt‘“²⁷. Diese Bezeichnungen der Archetyphen in neupersischer Sprache, die heute noch als Monatsnamen erhalten sind, entsprechen den avestischen Götternamen Aša Vahišta (beste Wahrheit oder Ordnung), Haurvatāt (Ganzheit) und Ameretāt (Unsterblichkeit), die mit Esfandārmodh zu der Gruppe der sieben zarathustrischen „Heilvollen Unsterblichen (Ameša Spenta)“ gehören. Diese „Heilvollen Unsterblichen“ wurden später nicht mehr als Gottheiten betrachtet, sondern als Engel oder Erzengel

²⁶ Suhrawardī, Ḥikmat, S. 181.

²⁷ Suhrawardī, Ḥikmat, S. 152.

Ahūra Mazdās²⁸.

Der Zusammenhang zwischen den neupersisch bezeichneten Erzengel-Archetypen und den avestischen Götternamen wird in folgendem Überblick veranschaulicht:

Neupersisch	Avestisch	Bedeutung
Ĥordād (22.Mai-21. Juni)	Haurvatāt	Ganzheit
Mordād (23. Juli-22. August)	Ameretāt	Unsterblichkeit
Ordibehešt (21. April – 21. Mai)	Aša Vahišta	Wahrheit und Reinheit
Esfandārmodh	Spenta Ārmaiti	Wohltätige Achtung

Der fünfte und wichtigste Archetyp ist für Suhrawardī der islamischen Erzengel Gabriel (Ĝibrā'īl), der in der Reihe der Engel-Archetypen eine machtvolle Stellung einnimmt. Er ist der Engel der Menschheit, der Herr des Talismans der vernunftbegabten Art (ṣāḥib ṭilasm al-naw' al-nāṭiq), der Spender von Wissen und Beistand (wāhib al-'ilm), der Geber von Leben und Tugend und der Verleiher der Seelen (pers. Ravān Baḥš), das heißt, aus Gabriel gehen die menschlichen Seelen hervor, die er als der Befehlshaber der menschlichen Natur leitet. Der Erzengel Gabriel wird darüber hinaus im Sinn der islamischen Überlieferung auch mit dem Heiligen Geist (rūḥ al-quddus) gleichgesetzt.

4. 1. 3. Regierende Lichter

Aus der horizontalen Ordnung geht die ebenfalls horizontale Ordnung der regierenden Lichter hervor. Diese Lichter können als eine Art von Schutzengeln verstanden werden, welche die Erde und die Sphären bewegen und leiten. Sie erreichen diese Sphären mit Hilfe von vermittelnden Sternen und Himmelskörpern. Zu den größten Himmelskörpern zählt Suhrawardī die Sonne, die mit dem mittelpersischen Wort Hūrakš bezeichnet. Diesen Zusammenhang erläutert Suhrawardī folgendermaßen: „Hūrakš, der Talisman von

²⁸ Michael Stausberg, Die Religion Zarathustras, Bd. 1, Stuttgart 2002, S. 118 ff.

Sharīr, ist ein Licht von starkem Glanz, das den Tag hervorbringt und der Herr des Himmels ist und dem nach erleuchtungsphilosophischem Brauch Ehre zu erweisen ist. Er übertrifft die Sterne nicht nur an Größe und Nähe, sondern auch an Stärke“²⁹. Diese regierenden Lichter werden von ihm auch befehlshabende Lichter (al-anwār al-isfahbadiyyah) genannt. Diese Bezeichnung stammt vom mittelpersischen Wort Espāhbad, das einen hohen Offizier im alten Iran bezeichnet. Die Espāhbads entsprechen in der avestischen Kosmologie die Frauuaši, welche das Seiende lebendig bewahren und erhalten wird.

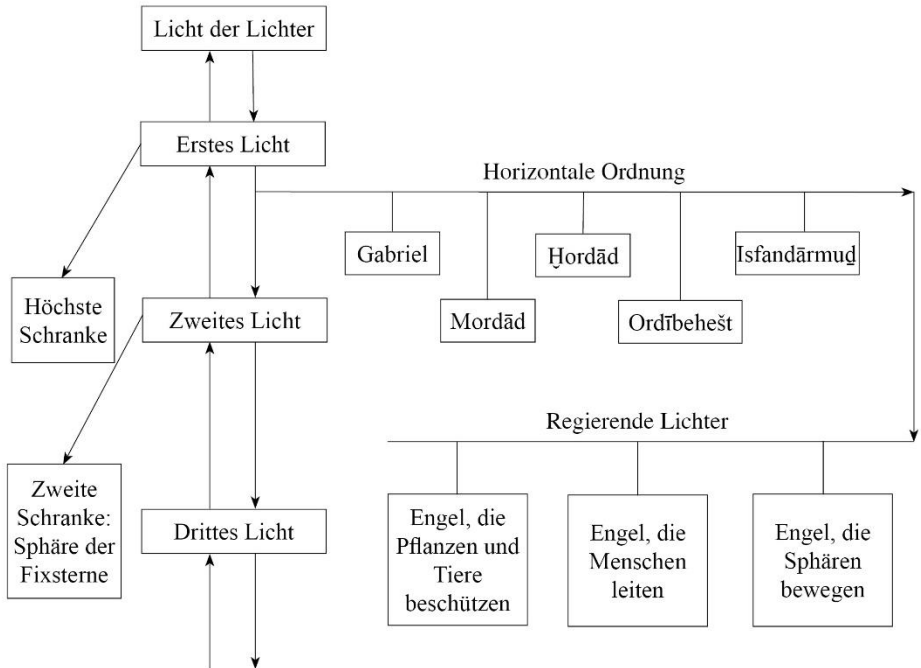
Die regierenden oder befehlshabenden Lichter als Schutzengel behüten und lenken alle Dinge auf der Erde: Pflanzen, Tiere und Mineralien. Sie leiten und lenken auch die Menschen und bewegen, wie bereits gesagt, die Sphären.

Bei einer Betrachtung des Zusammenwirkens der Erzengel-Archetypen von vertikaler Ordnung, horizontaler Ordnung und der Ordnung der regierenden Lichter wird deutlich, dass die regierenden Lichter gleichsam mit der Vollmacht der horizontalen Ordnung die Erde und den Menschen behüten und beschützen.

In der folgenden zweiten Skizze³⁰ wird die Hierarchie und der Zusammenhang der verschiedenen Lichter und Schranken schematisch veranschaulicht.

²⁹ Suhrawardī, Ḥikmat, S. 146.

³⁰ Die Skizze ist mit entsprechenden Veränderungen übernommen worden aus: Ian Richard Netton, Allāh Transcendent. Studies in the structure and semiotics of Islamic philosophy, theology and cosmology, London und New York 1989, S. 267.



5. Die Schau der Lichter

Die Voraussetzung eines Lichtes besteht für Suhrawardī zunächst darin, dass eine unmittelbare Gegenüberstellung zwischen Sehendem und Gesehenem gegeben ist. Eine weitere Voraussetzung „für der Gegenstand des Sehens ist, daß er beleuchtet wird oder selbst lichthaft ist. Es bedarf also zweier Lichter, des sehenden Lichts und des gesehenen Lichts“³¹.

Die menschliche Seele ist für Suhrawardī ein befehlshabendes Licht, das wie das Feuer (arab. *nār*) leuchtet. Sie verfügt deshalb über die Fähigkeit, die höheren Lichter zu schauen. Diese Fähigkeit wird aber durch die dunkle Seite der Seele eingeschränkt. Nachdrücklich betont Suhrawardī, dass es aber für den Menschen möglich ist, diese dunklen Seiten in seiner Seele zu überwinden, wenn er auf seinem Weg zu Gott sich von allen Anhaftungen an das Irdische und Körperliche befreit, und alle diejenigen, die sich vom Körperlichen befreit haben, haben die herrscherlichen Lichter

³¹ Suhrawardī, *Ḥikmat*, S. 136.

geschaut, zu denen die Archetypen gehören. Suhrawardī veranschaulicht diese Schau der Lichter, bei der es sich eigentlich um eine mystische Erfahrung handelt, mit Hinweisen 1. auf hermetische, vorsokratische und altpersische Überlieferungen, 2. die platonische, eigentlich plotinische Lichtschau und 3. die Lichtschau des Propheten Mohammad.

5. 1. Über die Schau der herrscherlichen Lichter in den hermetischen, vorsokratischen und altpersischen Überlieferungen

„Die herrscherlichen Lichter, die Tatsache, daß der Hervorbringer aller Dinge ein Licht ist, und die Tatsache, daß die Archetypen zu den herrscherlichen Lichtern gehören – all dies haben die vom Körperlichen Befreiten beim Ablegen ihrer (körperlichen) Tempel immer wieder geschaut. Anschließend suchen sie dann für andere Menschen nach Begründungen dafür. Jeder, dem eine Schau zuteil geworden ist und der frei vom Körperlichen ist, erkennt dies an. Die meisten Anspielungen der Propheten und der Größen der Philosophie deuten hierauf hin. Platon, seine Vorgänger wie Sokrates und dessen Vorgänger wie Hermes, Agathodaimon und Empedokles sind allesamt dieser Ansicht. Die meisten unter ihnen haben offen erklärt, daß sie die Archetypen in der Welt des Lichts geschaut haben. Platon hat über sich selbst berichtet, er habe die dunklen Seienden abgelegt und sie geschaut, und auch die persischen und indischen Philosophen sind sich darüber einig. Wenn man in der Astrologie den Beobachtungen von ein oder zwei Zeugen Beachtung schenkt, wie kann man dann den Aussagen der Größen der Philosophie und des Prophetentums über etwas, was sie im Zuge ihrer spirituellen Beobachtungen geschaut haben, keine Beachtung schenken!“³².

Suhrawardī bemerkt in diesem Zusammenhang, dass er früher ein Anhänger der aristotelischen Philosophen gewesen sei und es geblieben wäre, „hätte er nicht den Beweis seines Herrn erblickt“³³. Und weiter sagt er: „Wer dies nicht glaubt und sich nicht von

³² Suhrawardī, *Ḥikmat*, S. 151

³³ Koran 12, 24.

Begründungen überzeugen läßt, der soll sich spirituellen Übungen widmen und den Schauenden dienen. Vielleicht wird ihm dann eine blitzartige Eingebung zuteil, so daß er das in der Welt der Majestät erstrahlende Licht erblickt sowie die himmlischen Weisheiten, die von Hermes und Platon geschauten Lichter und die himmlischen Leuchten, welche die Quellen des königlichen Glanzes und der Weisheit sind, von denen Zoroaster berichtet. Zu ihnen wurde der rechtschaffene König Kay-Khusraw entrückt, so daß er sie schaute.“³⁴. Für königlichen Glanz steht im arabischen Originaltext der „Weisheit der Erleuchtung“ *khorrā*, das Mittelpersisch *xwarrah* lautet, und das auf das awestische *xvarenah* zurückgeht. *Xvarenah* wird als „unnahbare Herrlichkeit“³⁵ oder „königlicher Glücksglanz“³⁶ übersetzt. Es bedeutet die Urkraft oder Urenergie, die vom Urlicht ausgeht und die Welt ordnet. *Xvarenah* bezeichnet auch die imaginale Form der Seele als Prinzip geistiger Individuation; und schließlich bedeutet *Xvarenah* das „Mohammedanische Licht“ und „*Sakina*“, das heißt den paradisischen Frieden: „Er ist es, der herabgesandt hat den Frieden in die Herzen der Gläubigen“³⁷.

5. 2. Die Schau der herrscherlichen Lichter bei Platon-Plotin

Wenn Suhrawardī Worte Platons zitiert, dann handelt es sich in Wahrheit um Plotin³⁸, dessen Texte er in der sogenannten „Theologie des Aristoteles“ finden konnte; diese „Theologie“ bestand aus ausgewählten Texten von Plotins „*Enneaden*“³⁹.

³⁴ Suhrawardī, *Ḥikmat*, S. 151 f. Kay-Khusraw war der dritte Herrscher der mythischen Dynastie der Kayaniden, über den Firdausi in seinem „Buch der Könige“ berichtet hat.

³⁵ Vgl. AVESTA. Die heiligen Bücher der Parsen, übersetzt von Fritz Wolff, Strassburg 1910 (Nachdruck Berlin 1960), S. 290.

³⁶ Vgl. Herman Lommel, *Die Yāšt's des Awesta*, Göttingen 1927, S. 176. Vgl. auch Henry Corbin, *En Islam iranien*, Bd.2, Paris 1971, S. 83 f.

³⁷ Koran 48, 4.

³⁸ Diese Entdeckung geht zurück auf Henry Corbin, *En Islam iranien*, Bd. 2, Paris 1971, S. 98, Anm. 143.

³⁹ Einen gründlichen Überblick gibt Cristina D'Ancona, *La teologia neoplatonica di „Aristotele“ e gli inizi della filosofia arabo-musulmana*, in: *Entre Orient et Occident. La philosophie et la science gréco-romaines dans le monde arabe*, *Vandoeuvres-Genève* 2010, S. 135-195. Deutsche Übersetzung

Suhrawardī führt in seinem Buch zuerst Platons, das heißt Plotins Wort an: „Im Zustand der Befreiung vom Körper sah ich Sphären von Licht‘. Die von ihm erwähnten Sphären sind identisch mit den erhabenen Himmeln, die manche Leute bei ihrer Auferstehung schauen werden, ‚am Tag, an dem die Erde durch einen andere Erde ausgetauscht wird und ebenso der Himmel, und sie (die Menschen) vor Gott erscheinen, dem Einen und Allbeherrschenden‘⁴⁰. Darauf, daß sie den Hervorbringer aller Dinge für ein Licht halten, und ebenso die Welt des Intellekts, deutet die Aussage Platons Plotins und seiner Anhänger hin, daß das reine Licht die Welt des Intellekts ist. Über sich selbst hat er (Platon-Plotin) berichtet, daß er in manchen der von ihm erlebten Zustände seinen Körper abgelegt habe und frei von der Ersten Materie geworden sei. Hierauf habe er in seinem eigenen Selbst Licht und Glanz erblickt und sei dann zur göttlichen und allumfassenden Ursache emporgestiegen, und ihm sei gewesen, als würde er sich in ihr befinden und schweben. Am erhabenen Ort habe er dann ein gewaltiges Licht erblickt. Der hier zusammengefaßte Abschnitt endet mit den Worten: ‚Das Denken verhüllt mir dieses Licht‘⁴¹.

5. 3. Der Prophet Mohammad über das göttliche Licht

Nach diesen Darlegungen über die Lichtmetaphysik Platons-Plotins kommt Suhrawardī auf den Propheten Mohammad zu sprechen. „Der Gesetzgeber von Arabern und Nichtarabern hat gesagt: ‚Gott hat siebenundsiebzig Hüllen von Licht; würden sie von seinem Angesicht weggezogen, so würde die Majestät seines Angesichts alles verbrennen, worauf sein Blick fällt‘. Gott hat ihm offenbart: ‚Gott ist das Licht der Himmel und der Erde‘, und er hat gesprochen: ‚Der (göttliche) Thron besteht aus meinem Licht‘. Unter den vom Propheten überlieferten Bittgebeten findet sich auch das folgende: ‚O Licht des Lichts! Du hast dich vor deiner

der Theologie des Aristoteles: Friedrich Dieterici, Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften zum ersten Mal herausgegeben, Leipzig 1883. Arabische Ausgabe: Aflūṭīn ‘inda l-‘Arab, hrsg. von Abd al.Raḥmān Badawī, Kairo 1955.

⁴⁰ Vgl. Koran 14, 48.

⁴¹ Suhrawardī, Ḥikmat, S. 154 f.

Schöpfung verhüllt, und kein Licht erfaßt dein Licht. O Licht des Lichts! Durch dein Licht wird alles erleuchtet, was in den Himmeln und auf Erden ist. O Licht des Lichts! Vor deinem Licht erlischt jedes Licht'. Zu den überlieferten Bittgebeten gehört auch dieses: ‚Ich bitte dich beim Licht deines Angesichts, welches die Pfeiler deines Throns erfüllt!‘⁴².

Diese Belege aus verschiedenen Überlieferungen, die Suhrawardī hier angeführt hat, sollen alle als Vorbilder für seine Schüler und Freunde dienen, die den Weg zu Gott beschreiten. Eine Grundvoraussetzung für diesen Weg besteht für die Menschen darin, ihr Herz zu reinigen. Alle, „die reinen Herzens und geduldig an die Türen der Kammern des Lichts klopfen, werden von den leuchtenden Engeln Gottes empfangen, die ihnen den Gruß des Himmelreichs entbieten und sie mit Wasser übergießen, welches der Quelle der Pracht entsprungen ist, um sie zu reinigen; denn der mächtige Herr möchte, daß diejenigen, die zu ihm gelangen, rein sind ... Sie sind es, welche den Gott am nächsten stehenden Reinen nacheifern; sie loben Gott, der die Sonne zu einem Mittel, die beiden Leuchtkörpern zu seinem Stellvertreter und die Planeten zu Trägern der Gottesnähe gemacht hat“⁴³. Denjenigen, die zu Gott beten und sich in ganz besonderer Weise der immerwährenden Anrufung des Göttlichen Namens (arab. *ḍikr*) hingeben, erfahren Gottes Heiligkeit in ihren Herzen. Sie helfen dadurch auch anderen Menschen sich für die Gottesnähe zu reinigen. Dabei werden sie von Engeln und deren Gebeten auf vielfältige Weise unterstützt. Diejenigen von ihnen, die sich von allen Anhaftungen an das Irdische und Körperliche befreit haben, werden von verschiedenen Klassen von Lichtern erleuchtet:

- "(1.) - ein aufblitzendes Licht, welches die Neulingen überkommt und wie ein erfreuender Blitz aufglänzt und wieder vergeht;
- (2.) - andere überkommt ein aufblitzendes Licht, das stärker und einem Bltz ähnlicher ist, wobei es sich jedoch um einen schreckenerregenden Blitz handelt, bei dem man einen Klang wie den des Donners oder ein Dröhnen im Gehirn

⁴² Suhrawardī, *Ḥikmat*, S. 155.

⁴³ Suhrawardī, *Ḥikmat*, S. 213.

hören kann;

- (3.) - ein den Betreffenden überkommendes angenehmes Licht, dessen Auftreten dem von warmem Wasser auf dem Kopf ähnet;
- (4.) - ein für lange Zeit verweilendes Licht von großer Herrscherkraft, das von einer Benommenheit im Gehirn begleitet wird;
- (5.) - ein große Freude spendendes Licht, das keinem blitz ähnelt, aber von einem milden und süßen entzücken begleitet wird, welches sich mit der Kraft der Liebe bewegt;
- (6.) - ein versengendes Licht, dessen Bewegung auf die der machtvollen Kraft zurückgeht, wobei das Hören von Trommeln und Trompeten dem Neuling einen Schrecken einjagen oder ihm in Gedanken und in der Vorstellung Macht zuteil werden lassen kann;
- (7.) - ein glänzendes Licht, das einen mit Gewalt fortreißt und für die Schau und den blick offener ist als die Sonne und dabei maßlose Freude hervorruft;
- (8.) - ein aufblitzendes und große Freude spendendes Licht, bei dem man sich einbildet, man würde lange Zeit an einem Kopfharr schweben;
- (9.) - ein dargebotenes Licht, das mit dem Abbild eines Ergreifens einhergeht - es scheint das Kopfharr zu ergreifen, heftig daran zu ziehen und einem freudige Schmerzen zuzufügen;
- (10.) - ein Licht, das von einem Ergreifen begleitet wird, das sich im Gehirn festgesetzt zu haben scheint;
- (11.) - ein Licht, welches von der Seele aus das gesamte Seelenpneuma zu erleuchten scheint und bei dem einem zumute ist, als hätte sich irgend etwas den Körper wie eine Rüstung angelegt, wobei das Pneuma des gesamten Körpers beinahe eine lichthafte Form annimmt; dieses Licht ruft große Freude hervor;
- (12.) - ein Licht, das sich zu Anfang auf einen stürzt, wobei man

sich anfangs einbildet, etwas würde einstürzen;

- (13.) – ein dargebotenes Licht, das die Seele raubt, wodurch diese sich vollkommen in der Schweben zu befinden und ihre eigene Befreiung von allen Dimensionen zu schauen scheint, auch wenn ihr Besitzer zuvor keinerlei Wissen (über die Immaterialität der Seele) besessen hat;
- (14.) – ein Licht, das von dem Gefühl einer fast unerträglichen Schwere begleitet wird;
- (15.) – ein Licht, das von der Kraft begleitet wird, welche den Körper so heftig bewegt, daß sie seine Gelenke zu zerreißen droht“⁴⁴.

Alle diese vielen Erleuchtungszustände werden dem regierenden Licht im Menschen zuteil, und das kann dazu führen, dass manche Menschen dadurch mit ihrem Körper in den Himmel aufsteigen. Darüber hinaus kann ein Zustand erreicht werden, bei dem das regierende Licht seine dunkle Seite ablegt und in die Welt des Lichts eintritt und sich mit den herrschenden Lichtern verbindet. Dann erblickt es „alle Lichthüllen in Beziehung zur Erhabenheit des umfassenden und beständigen Lichts. Dies ist ein sehr hoher Rang, den Platon, Hermes und die großen Philosophen sich selbst zu geschrieben haben; auch der Überbringer des gegenwärtigen Religionsgesetzes (der Prophet Muhammad) sowie eine Gruppe von Leuten, die ihre menschliche Natur abgelegt haben, haben davon gesprochen. Solche Dinge finden sich in jedem Zeitalter; bei ihm entspricht alles einem bestimmten Maß, „und bei ihm befinden sich die Schlüssel zum Verborgenen, die niemand kennt als er“⁴⁵⁴⁶.

Nachdrücklich fordert Suhrawardī seine Schüler und Freunde auf, diese mystischen Erfahrungen zu verwirklichen und er nennt die dafür notwendigen Vorbedingungen, die es zu erfüllen gilt. Derjenige, der sich auf den Weg zu Gott macht, „ißt wenig, wacht und fleht zum mächtigen und erhabenen Gott, dieser möge ihm den Weg leicht machen; er veredelt sein geheimstes Inneres durch edle

⁴⁴ Suhrawardī, *Hikmat*, S. 217-219.

⁴⁵ Der *Koran* (6: 59).

⁴⁶ Suhrawardī, *Hikmat*, S. 219.

Gedanken, er versteht die Hinweise, mit denen die Seienden auf die Heiligkeit des mächtigen und erhabenen Gottes hindeuten, und ist in beständiger Anrufung der Erhabenheit Gottes begriffen, woraus diese Dinge folgen“⁴⁷. Wenn diese Vorbedingungen allmählich erfüllt werden, dann werden die göttlichen Lichter im Menschen zahlreich, und „dann kleiden sie ihn in ein Gewand von Macht und Ehrfurcht, und die Seelen fügen sich ihm. Für den, der nach dem Wasser des Lebens strebt, gibt es bei Gott eine reiche Quelle. Gibt es jemanden, der Zuflucht beim Licht dessen sucht, dem die Herrschaft und das Königtum gehören? Gibt es jemanden, der danach verlangt, an das Tor der Allmacht (arab. ġabarūt) zu klopfen? Gibt es jemanden, der sich in der Anrufung Gottes demütigt? Gibt es jemanden, der ‚zu seinem Herrn geht, damit ihn dieser rechtleiten möge‘⁴⁸? Niemand, der seinen Hof aufsucht, geht verloren, und es wird nicht zuschanden werden, wer vor seinem Tor steht“⁴⁹.

6. Zum Abschluss

Die Übereinstimmung, die Suhrawardī zwischen seinen eigenen mystischen Lichterfahrungen und denen der altpersischen, hermetischen, vorsokratischen, platonisch-plotinischen, indischen und islamischen Überlieferungen festgestellt hat, worauf bereits in der Einleitung hingewiesen wurde, weist auf eine ursprüngliche Einheit dieser Überlieferungen und Religionen hin. Das Symbol dieser ursprünglichen Einheit ist das göttliche Licht, das die höchste Wirklichkeit selber ist. Für Suhrawardī ist diese metaphysische und metahistorische Übereinstimmung in besonderer Weise in der islamischen Mystik angelegt, der alle ihm vorausliegenden Überlieferungen und Religionen umfasst und auf ihren ewigen Ursprung zurückverweist. Im höchsten göttlichen Licht, wohin alle wahren Mystiker streben, gibt es keinerlei Unterschiede mehr.

⁴⁷ Suhrawardī, *Ḥikmat*, S. 220.

⁴⁸ Vgl. Koran 37, 99.

⁴⁹ Suhrawardī, *Ḥikmat*, S. 220 f.

A Look at Rhetorical Figures and Tropes in Persian and German Languages and Literature

Habib Kamali Rousta¹

(pp: 45 to 66)

Received: 13.09.2019; Accepted: 29.10.2019


Abstract

Rhetorical figures and tropes are seen in the language and literature of all nations. Each nation uses these techniques more or less based on its people's attitude and taste. These rhetorical figures, including tropes, are used for clarity, emphasis, variety, and beauty of speech. Familiarization with these figures and tropes is imperative for the accurate understanding of discourse meaning. It is necessary to enjoy the reading of literary texts and inevitable to study them as well. In this article, rhetorical figures and tropes of Persian and German languages and literature with their examples are introduced, accompanying with their equivalent in the other language and literature. Moreover, they are all briefly explained, analyzed, and studied from "rhetoric", "poetics" and "stylistics" points of view. Although Persian and German rhetoric, both have roots in the rhetoric of ancient Greek language, they are not similar in the manner of classifying figures and tropes.

Keywords

Rhetorical figure, trope, rhetoric, poetics, stylistics

¹ Islamic Azad University (Central Tehran Branch), Iran,
E-mail: h.kamali@iauctb.ac.ir

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

در زبان و ادبیات فارسی و آلمانی

حبیب کمالی روستا^۱

(صص ۴۵ تا ۶۶)

تاریخ دریافت: ۲۰۱۹/۹/۱۳؛ تاریخ پذیرش: ۲۰۱۹/۱۰/۲۹

چکیده

آرایه‌های سخن و مجازها در زبان و ادبیات همه ملل دیده می‌شود و هر ملتی بر حسب ذوق و سلیقه خود کموبیش از آنها بهره می‌برد. این آرایه‌ها و مجازها برای روشنی، تأکید، تنوع و زیبایی سخن به کار می‌روند و آشنایی با آنها برای درک صحیح مفهوم کلام، لذت بردن از خواندن متون ادبی و بررسی عالمانه این متون اجتناب‌ناپذیر است. در این مقاله آرایه‌های سخن و مجازها در هر یک از زبان‌های فارسی و آلمانی با ارائه معادل آنها در زبان و ادبیات دیگر و نیز ذکر مثال از زبان و ادبیات مربوطه معرفی و به‌اجمال تشریح و بررسی شده است. با اینکه بلاغت فارسی و بلاغت آلمانی هر دو ریشه در علم بلاغت یونان باستان دارند، این دو زبان در شیوه بررسی و طبقه‌بندی آرایه‌ها و مجازها، راه‌هایی یکسان نرفته‌اند. در مقاله حاضر، هر یک از آرایه‌ها و مجازها در «فنون سخن یا بلاغت»، «فنون ادب» و «سبک‌شناسی» بررسی شده‌اند.

کلیدواژه‌ها

آرایه سخن، مجاز، بلاغت، فنون ادب، سبک‌شناسی

^۱ دانشگاه آزاد اسلامی (واحد تهران مرکزی)،

رایانامه: h.kamali@iauctb.ac.ir

Ein Überblick über die rhetorischen Figuren und Tropen in der persischen und deutschen Sprache und Literatur

Habib Kamali Rousta¹

(S. 45–66)

Eingegangen: 13.09.2019; Angenommen: 29.10.2019

Zusammenfassung

Rhetorische Figuren und Tropen finden sich in der Sprache und Literatur aller Völker. Je nach Einstellung und Geschmack der jeweiligen Gesellschaften werden diese Techniken mehr oder weniger intensiv verwendet. Solche rhetorischen Mittel, einschließlich der Tropen, dienen der Klarheit, Nachdrücklichkeit, Abwechslung und sprachlichen Schönheit. Die Vertrautheit mit diesen Figuren und Tropen ist für das genaue Verständnis der Aussageabsicht unerlässlich. Sie sind nicht nur notwendig, um literarische Texte zu genießen, sondern auch unvermeidlich, wenn man sich mit ihrer Analyse beschäftigt.


In diesem Beitrag werden rhetorische Figuren und Tropen in der persischen und deutschen Sprache und Literatur anhand von Beispielen vorgestellt, jeweils zusammen mit ihrer Entsprechung in der anderen Sprache und Literatur. Darüber hinaus werden alle Elemente kurz erklärt, analysiert und aus den Perspektiven der Rhetorik, Poetik und Stilistik betrachtet. Obwohl sowohl die persische als auch die deutsche Rhetorik auf die Rhetorik der altgriechischen Sprache zurückgehen, unterscheiden sie sich in der Art und Weise, wie sie die Figuren und Tropen klassifizieren.

Schlüsselwörter

Rhetorische Figur, Trope, Rhetorik, Poetik, Stilistik

¹ . Islamische Azad-Universität (Zweigstelle Zentral-Teheran), Iran,
E-Mail: h.kamali@iauctb.ac.ir

E-mail: roland.pietsch@t-online.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

Ein Überblick über die rhetorischen Figuren und Tropen in der persischen und deutschen Sprache und Literatur

Habib Kamali Rousta¹

Einleitung

Rhetorische Figuren und Tropen sind zu den Universalien zu zählen, die in der Sprache und Literatur aller Völker begegnen. Um einen guten, schönen und effektiven Ausdruck zu haben, haben alle Völker auf eigene Art und Weise Wege gesucht und gefunden. Daher bemüht man sich vergeblich, wenn man nach einem Volk oder einer Person als Begründer oder Erfinder der rhetorischen Figuren und Tropen sucht. Die Griechen sollen aber die ersten gewesen sein, die sich mit der Untersuchung dieser Figuren und Tropen befasst und somit die Rhetorik als Lehre von den Redetechniken und die Poetik als Lehre von den Dichtungstechniken begründet haben. Man berichtet auch über ähnliche Untersuchungen bei anderen Völkern. Man spricht z. B. von einem Buch namens Kārvand in Persien in vorislamischer Zeit, das die so genannte persische Rhetorik zum Gegenstand hatte.² Die rhetorischen Figuren und Tropen werden in der persischen Sprache und Literatur mit den Namen wie *šanāāt-e adabi*, *šanāye-e adabi*, *ārāye-hā-ye soḥan* und *mağāz-hā* usw. bezeichnet. Rhetorische Figuren und Tropen werden, wie bereits erwähnt, in der Rhetorik, Poetik und Stilistik behandelt.³

Nach Geschichtsschreibern hat die persische Rhetorik wie die deutsche Rhetorik ihren Ursprung in der antiken griechischen Rhetorik. Im 3. Jahrhundert nach der islamischen Zeitrechnung wurden Aristoteles' Rhetorik und Poetik ins Arabische übersetzt, womit der Grundstein für die arabische Rhetorik⁴ und somit der

¹ Assistenzprofessor für deutsche Sprache und Literatur an der Fremdsprachenfakultät der islamischen Azad-Universität, Iran (Islamic Azad University, Central Tehran Branch), E-Mail: h.kamali@iauctb.ac.ir

² Vgl. Zarrinkoob, A. *Naqd-e adabi (Literaturkritik)*, 2 Bde., Teheran: Amir-Kabir-Verlag., 1382/2003, S. 182.

³ Vgl. Wackernagel, W. *Poetik, Rhetorik und Stilistik*, Halle: Georg Olms Verlag, 2003, S. 11.

⁴ Vgl. Showqi Daif, A. *Tāriḥ va taṭavvor-e owlum-e balāgat (Geschichte und Entwicklung der Rhetorik)*, übersetzt ins Persische von Mohammad-Reza Torki, Teheran: Šamt-Verlag, 1383/2004, S. 505.

für die persische Rhetorik gelegt wurde. Die Rhetorik erreichte in der islamischen Welt eine hohe Blüte, zumal man auf die Idee kam, auch anhand der Rhetorik zu begründen, dass der Koran, das heilige Buch des Islam, ein Wunder ist.⁵ Man versuchte auch mit Hilfe der Rhetorik den verborgenen Sinn des Korans zu entdecken und ihn auszulegen.⁶ Rhetorische Figuren und Tropen wurden auch später das Kriterium für die Bewertung literarischer Texte. Die Werke Rhetorik und Poetik von Aristoteles, auf denen die Rhetorik aller Völker beruht,⁷ gelangten am Ende des Mittelalters über den Nahen Osten wieder nach Europa, das eine Wiederbelebung der Antike vor sich hatte. Im Folgenden werden rhetorische Figuren und Tropen in der deutschen und persischen Sprache und Literatur in aller Kürze vorgestellt, klassifiziert und einander gegenübergestellt, um einen Überblick zu vermitteln.

Rhetorische Figuren und Tropen

Rhetorische Figuren und Tropen, die u. a. zur Veranschaulichung, Hervorhebung, Vielfältigkeit und Ausschmückung einer sprachlichen Aussage dienen, werden in zwei große Gruppen eingeteilt: Figuren und Tropen. Während die Figuren auf den Kategorien wie Wiederholung, Häufung, Umstellung, Auslassung usw. beruhen, liegt bei den Tropen eine Sinnänderung vor.⁸ Nach den neuen Theoretikern sind die Tropen mehr Ausdrucksmittel als Schmuckfiguren, sie werden daher – zusammen mit dem Vergleich – unter dem Begriff "[sprachliche, dichterische bzw. poetische] Bilder" getrennt behandelt. Als Tropen werden also diejenigen Ausdrucksformen bezeichnet, bei denen ein Ausdruck nicht in seiner wörtlichen bzw. eigentlichen Bedeutung, sondern in der übertragenen bzw. figürlichen Bedeutung gebraucht wird. "Unter [...] Bildern seien hier solche verstanden, die [...] mit Hilfe des Bildes einen anderen Sinn ausdrücken, der durch das gewählte Bild ganz oder teilweise

⁵ Vgl. ebd., S. 506f.

⁶ Vgl. ebd., S. 297.

⁷ Vgl. Shamisa, S. *Negāh-i tāze be badi' (Ein neuer Blick auf den Ornatus)*, Teheran: Mitra-Verlag, 1383/2004, S. 18.

⁸ Vgl. Link, J. *Literaturwissenschaftl. Grundbegriffe*, 6. Aufl., München: W. Fink Verlag, 1997, S. 140.

assoziiert oder symbolisiert wird."⁹

Tropen in der deutschen Sprache und Literatur

In der deutschen Sprache und Literatur unterscheidet man bis 9¹⁰ oder 10 Tropen:¹¹

1- Metapher (استعاره) : Ersetzung eines Wortes durch ein anderes mit diesem in einer Ähnlichkeitsbeziehung stehendes Wort.: *ein Kuss auf die Rubine (= Lippen)*

2- Metonymie (مجاز مرسل کيفي) : Ersetzung eines Wortes durch ein anderes mit diesem in einer qualitativen Beziehung stehendes Wort: *Sie hat kein Herz (= kein Gefühl).*

3- Metalepse (مجاز مرسل علی) : Ersetzung eines Wortes durch ein anderes mit diesem in einer kausalen Beziehung stehendes Wort: *Die Wolken träufeln Segen (= Regen).*

4- Synekdoche (مجاز مرسل کمي) : Ersetzung eines Wortes durch ein anderes mit diesem in einer quantitativen Beziehung stehendes Wort: *Er sah am Horizont ein Segel (= Boot).*

5- Periphrase (دگرگویی / کنایه) : Bezeichnung einer Sache durch Umschreibung deren Merkmale: *Wo kann ich mir die Hände waschen? (= WC)*

6- (دگرگویی خاص و عام) : Umschreibung eines Eigen- und Antonomasie

Gattungsnamens: *Wallenstein-Dichter (= Schiller)*

7- Ironie (وارونهگویی) : Bezeichnung durch das Gegenteil: *Das ist ja eine schöne (= böse) Überraschung!*

8-Hyperbel (بزرگنمایی) : Übertreibung ins Unglaubliche: *Das habe ich dir tausendmal (= viele Male) gesagt.*

9- (کوچکنمایی) : Bezeichnung durch Verneinung des Gegenteils: Litotes

Er redet nicht schlecht (= sehr gut).

10- Emphase (تأکید [روی معنای نهفته]) : Merkmalkennzeichnung durch einen umfassenden Begriff: *Sei ein Mann (= stark)!*

Innerhalb der Tropen unterscheidet man in der deutschen

⁹ Sowiniski, B. *Stilistik*, 2. Aufl., Stuttgart: Verlag J. B. Metzler 1999, S. 127.

¹⁰ Vgl. Göttert, K.-H./ Jungen, D. *Einführung in die Stilistik*, München: Wilhelm Fink Verlag, 2004, S. 145.

¹¹ Vgl. Lausberg, H. *Handbuch der literarischen Rhetorik*, 3. Aufl., Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1990, S. 283- 307.

Sprache und Literatur auch zwei Untergruppen: die Sprung- und die Grenzverschiebungstropen. Als Sprungtropen werden diejenigen Tropen bezeichnet, bei denen der tropisch verwendete Ausdruck und der gemeinte Begriff nicht aus demselben Inhaltsbereich sind. Zu den Sprungtropen gehören: Metapher und Ironie. Als Grenzverschiebungstropen werden diejenigen Tropen bezeichnet, bei denen der tropisch verwendete Ausdruck und der gemeinte Begriff aus demselben Inhaltsbereich sind. Zu den Grenzverschiebungstropen gehören: Metonymie, Metalepse, Synekdoche, Periphrase, Antonomasie, Hyperbel, Litotes, Emphase.¹²

Im Gegensatz zur Metapher, bei der das Gesagte und das Gemeinte nur in einem Ähnlichkeitsverhältnis zueinander stehen, gibt es bei der Metonymie verschiedene Beziehungen: "a) Der Autor für das Werk - *Ich lese Schiller*; b) Die Wirkung für die Ursache - *Er fügte ihm die Schmerzen zu*; c) Das Material für den Gegenstand - *Er stieß ihm das Eisen in die Brust [...]*; d) Die Person für die Sache - [...] *Der Nachbar ist abgebrannt*; e) Der Raum für die Person - *ganz Berlin*; f) Der Rahmen für den Inhalt - *Der Kreml berichtet, [...]*,"¹³ Es ist zu erwähnen, dass Metalepse, Synekdoche und Antonomasie in der deutschen Sprache und Literatur von manchen als Sonderformen der Metonymie bezeichnet werden.¹⁴ Als Sonderformen der Metaphern sind auch zu betrachten: Personifikation als Übertragung menschlicher Eigenschaften auf Tiere, Gegenstände usw.: *Die Sonne lacht*; Animisation als Übertragung tierischer und pflanzlicher Merkmale auf Lebewesen und Nichtlebewesen: *die bellenden Stimmen der Offiziere*; Allegorie als eine gestalthafte Verbildlichung abstrakter Vorstellungen: *der Tod als Sensenmann*; Synästhesie als Verbindung von zwei verschiedenen Sinnesempfindungen, wobei die eine übertragene Bedeutung annimmt: *schreiendes Rot*; Symbol als Besonderes, das in seinem Eigenwert einen allgemeineren Sinn hat:

¹² Vgl. Sowinski, B. *Stilistik: Stiltheorien und Stilanalysen*, 2. Aufl., Stuttgart: Metzler 1999, S. 128.

¹³ Shchipitsina, L. Yu. *Stilistik der deutschen Sprache, Teil 1. Theorie*, 2009, S. 102.

¹⁴ Vgl. Braak, I. *Poetik in Stichworten*, 5. durchgesehene Aufl., Kiel: Hirt-Verlag, 1974, S. 33.

die Rose (Symbol der Liebe).¹⁵

Tropen in der persischen Sprache und Literatur

In der persischen Sprache und Literatur spricht man von 2 bis 4 Tropen: Vergleich, Metapher, Metonymie und Periphrase. Die einen halten den Vergleich¹⁶ und die Periphrase¹⁷ auch für Tropen, während die anderen dies nicht tun.

1. تشبیه (Vergleich): Ähnlich-Empfinden zweier Dinge in einem Punkt:

در عاشقی گریز نباشد ز ساز و سوز / استادهام چو شمع مترسان ز آتشم (حافظ)

2. استعاره (Metapher): Ersetzung eines Wortes durch ein anderes, mit diesem in einer Ähnlichkeitsbeziehung stehendes Wort:

هزاران نرگس (= ستاره) از چرخ جهانگرد / فرو شد تا برآمد یک گل زرد (= خورشید)
(نظامی)

3. مجاز مرسل (Metonymie): Ersetzung eines Wortes durch ein anderes, mit diesem in einer anderen Beziehung stehendes Wort:

- به علاقه ظرف و مظروف (Gefäß-Inhalt-Beziehung):

من به گوش خود از دهانش (= زبانش) دوش / سخنانی شنیده‌ام که می‌رس (حافظ)

- به علاقه حال و محل (Orts-Person-Beziehung):

من چه دانستم که عشق این رنگ داشت / کز جهان (= جهانیان) با جان من آهنگ داشت
(خاقانی)

- به علاقه علت و معلول (Ursache-Wirkungs-Beziehung):

روی نگار در نظرم جلوه می‌نمود / وز دور بوسه بر رخ مهتاب (= ماه) می‌زدم (حافظ)

- به علاقه جزء و کل (Teil-Ganzes-Beziehung):

به باد روی شیرین بیت (= شعر) می‌گفت / چو آتش تپشه می‌زد کوه می‌سفت (نظامی)

- به علاقه خاص و عام (Gattungs- und Eigennamen-Beziehung):

کدخدای زمانه چاکر او / خواجه روزگار قنبر (= بنده) او

- به علاقه مکان و مایکون (zeitliche Beziehung):

¹⁵ Vgl. Shchipsitsina, L. Yu. *Stilistik der deutschen Sprache, Teil 1. Theorie*, 2009, S. 103.

¹⁶ Vgl. Shamisa, S. *Bayān (Tropik)*, 9. Aufl., Teheran: Ferdos-Verlag, 1381/2002, S. 154.

¹⁷ Vgl. Shafiei Kadkani, M. *Šovar-e ḥiyāl dar še'r-e fārsi (Poetische Bilder in der persischen Poesie)* 4. Aufl., Teheran: Āgāh-Verlag, 1370/1991, S. 143.

- نبینی باغبان چون گل (= پیاز گل) بکارد / چه مایه غم خورد تا گل برآید (اسعدی گرگانی)
- (Gegensatz-Beziehung) به علاقه تضاد -
ناصرم گفت که جز غم چه هنر دارد عشق / گفتیم ای خواجه عاقل (= نادان) هنری بهتر از
این (حافظ)
- (usw.) و غیره -

4. کنایه (Periphrase): Umschreibung einer Bezeichnung durch eines ihrer charakteristischen Merkmale:

- ایما (geringzwischengliedrige Periphrase):
دل از وحشت زندان سکندر بگرفت / رخت بر بندم و تا ملک سلیمان بروم (حافظ)
- (vieltwischengliedrige Periphrase): تلویح -
برای من مگری و مگو دریغ دریغ / به دوغ دیو درافتی دریغ آن باشد (مولوی)
- رمز (verschlüsselte Periphrase):
پدر چون کند با پسر کارزار / بدین آرزو کام دشمن مخار (فردوسی)
- (negative rednerische Anspielung): تعریض -
هر که عیب دگران پیش تو آورد و شمرد / بی گمان عیب تو پیش دگران خواهد برد (سعدی)

Die Tropen werden in der persischen Sprache und Literatur auch in zwei Gruppen eingeteilt:¹⁸ die auf Ähnlichkeit beruhende Trope und die nicht auf Ähnlichkeit beruhende Trope. Die Trope, bei der der tropisch verwendete Ausdruck und der gemeinte Begriff in einem Ähnlichkeitsverhältnis zueinander stehen, wird als Metapher bezeichnet; und die Trope, bei der der tropisch verwendete Ausdruck und der gemeinte Begriff nicht in einem Ähnlichkeitsverhältnis, sondern in einer anderen Beziehung zueinander stehen, wird als Metonymie bezeichnet. So werden in der persischen Sprache und Literatur alle Tropen außer der auf Ähnlichkeit beruhenden Metapher als Metonymien bezeichnet. Die Unterbegriffe wie Metalepse und Synekdoche kennt die persische Sprache und Literatur nicht, sie werden alle unter dem Oberbegriff Metonymie zusammengefasst. Die Periphrase bzw. Umschreibung wird in der persischen Sprache und Literatur als eine besondere Trope betrachtet, die sich von den anderen Tropen dadurch unterscheidet, dass sie im Gegensatz zu ihnen ihre eigentliche

¹⁸ Vgl. Servatian, B. *Fann-e bayān dar āfarineš-e ħiyāl (Tropik in der Schaffung der Phantasie)*, Teheran: Amir-Kabir-Verlag, 1383/2004, S. 166- 171.

Bedeutung beibehält. Die Periphrase hat daher im Unterschied zu anderen Tropen zwei Bedeutungen: eine eigentliche oder nahe liegende und eine uneigentliche oder fern liegende Bedeutung.¹⁹

Rhetorische Figuren in der deutschen Sprache und Literatur

Die rhetorischen Figuren werden wie Tropen in der deutschen Sprache und Literatur in zwei große Gruppen eingeteilt: die Wortfiguren und die Sinnfiguren.²⁰

1. Die Wortfiguren

Als Wortfiguren werden in der deutschen Sprache und Literatur diejenigen Figuren bezeichnet, die durch Abweichung vom normalen Wortgebrauch, d. h. durch Wiederholung, Häufung, Auslassung, Umstellung usw. zu Stande kommen.²¹ Nach den oben erwähnten Kategorien unterscheidet man folgende Untergruppen:

a) Die Wiederholungsfiguren (آرایه‌های تکرار)

- Geminatio (تکرار بی‌پای): Wiederholung eines Wortes im Kontakt:

Geh, geh, tu, was er sagt! (Schiller)

- Redditio/Kyklos (رد الصدر الى العجز / رد العجز على الصدر): Wiederholung des ersten Wortes eines Satzes als letztes Wort desselben Satzes: *Entbehren solltest du, sollst entbehren* (Goethe)

- Anadiplose/Reduplicatio/Epanastrophe (رد العجز الى الصدر / رد الصدر الى العجز): Wiederholung des letzten Wortes eines Satzes als erstes Wort im nächsten Satz: *Was ist die Mehrheit? Mehrheit ist der Unsinn // Verstand ist stets bei wen'gen nur gewesen.* (Schiller)

- Epanalepse/Epanalepsis (تکرار با فاصله): Wiederholung eines Wortes nach Zwischenschaltung eines anderen Wortes: *Hilf, Gott, hilf!* (Bürger)

- Anapher/Anaphora (رد الصدر / هم‌آغازی): Wiederholung eines Wortes am jeweiligen Satzanfang: *Heute kommst du nicht lieb Liebchen //*

¹⁹ Vgl. Kazzazi, M. *Zibā-šenāsi-e sohan-e pārsi 1, bayān* (Ästhetik der persischen Sprache 1, Tropik), 5. Aufl., Teheran: Markaz-Verlag, 1375/1996, S. 158.

²⁰ Vgl. Göttert, K.-H. *Einführung in die Rhetorik*, 3. Aufl., München: W. Fink Verlag, 1998, S. 44.

²¹ Vgl. Best, O. F. *Handbuch literarischer Fachbegriffe*, Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1996, S. 456f.

Heute nicht, doch harr' ich deiner. (Brentano)

- Epipher/Epiphora (ردالعجز / همپایانی): Wiederholung eines Wortes am jeweiligen Satzende:

Doch alle Lust will Ewigkeit // will tiefe, tiefe Ewigkeit! (Nietzsche)

- Symploke/Complexio (ترکیب آرایه‌های تکرار): Verbindung zweier bzw. mehrerer Wiederholungsfiguren: *Was ist der Toren höchstes Gut? Geld! // Was verlockt selbst die Weisen? Geld! (Meyer)*

- Diaphora/Distinktion (تکرار مؤکد کلام خود): Wiederholung des eigenen Wortes mit Emphase: *Das Glück des anderen ist mein Glück.*

- Anaklasis/Antanaklasis/Reflexio (تکرار مؤکد کلام دیگری):

Wiederholung des Wortes einer anderen Person mit Emphase: - *"Ihr seid verloren, wenn Ihr säumt." // - "Ich bin verloren, wenn ich übereile." (Schiller)*

- Metagogie (تکرار پراکنده): Wiederholung eines Wortes an beliebig anderer

Stelle: *Aus einem Kreise kannst du nie ein Viereck machen...*

Doch wohl im Kreise kannst du dir ein Viereck denken (Rückert)

- Äquivozität/Traduktion (جناس تام با کلمات متشابه): Wortspiel mit homonymen Wörtern: *Im Schloss ist manches Schloss zu finden.*

- Antistasis (جناس تام با کلمات چندمعنا): Wortspiel mit polysemen Wörtern:

Man muss nicht groß sein, um groß zu sein.

- Paronomasie/Annomination (جناس ناقص): Wortspiel mit ähnlich lautenden Wörtern: *Kümmert sich mehr um den Krug als den Krieg. (Schiller)*

- Parechese (جناس غیر اشتقاقی): Wortspiel mit ähnlich lautenden Wörtern unterschiedlichen Stammes: *Den Geistlichen wird man verehren, // In dem sich regt der freie Geist, (Uhland)*

- Etymologiefigur/Figura etymologica (جناس اشتقاق): Wortspiel mit ähnlich lautenden Wörtern gleichen Stammes: *Ich lebe mein Leben in wachsenden Ringen. (Rilke)*

- Polyptoton (جناس صرفی): Wiederholung eines Wortes mit grammatischer Änderung: *König der Könige*

- Paragramm (پاراگرام): Verunstaltung eines Wortes:

die Bluse des Böhmen (Verunstaltung von "die Blumen des Bösen")

- Anagramm (جناس قلب): Umstellung der Buchstaben eines Wortes
usw.:

H. Claren (= Carl Heun)

- usw.

b) Die Häufungsfiguren (آرایه‌های انباشت)

- (مراعات نظیر): Aneinanderreihung von
Kongeries/Akkumulation

thematisch zusammengehörigen Wörtern:

*Ist was, das nicht durch Krieg, Schwert, Flamm und Spieß zerstört.
(Gryphius)*

- Enumeration (مراعات نظیر پیاپی): Anhäufung von thematisch
zusammengehörigen Wörtern im Kontakt:

Nun ruhen alle Wälder // Vieh, Mensch, Städt' und Felder (Gerhardt)

-Distribution (مراعات نظیر پراکنده): Anhäufung von thematisch
zusammengehörigen Wörtern auf Abstand:

Nun ruhen alle Wälder ... Vieh ... Mensch ... Städt' ... und Felder

- Epiphraze (پی‌افزود): Anfügung eines Nachtrages an einen Satz:
Edel sei der Mensch, hilfreich und gut (Goethe)

- (ترادف): Häufung von sinn gleichen oder -ähnlichen Wörtern:
Synonymie

Er warte, zögere, säume (Schiller)

-(بسط کلام): Erweiterung einer Aussage in abgewandelter Form:
Amplifikation

*Vergebens suchte Dostojewski als Künstler objektiv zu schaffen,
offen zu bleiben, bloß zu erzählen, Epiker zu sein. (Stefan Zweig)*

- Pleonasmus (زائد): überflüssige Erweiterung:

Täglich kommt die gelbe Sonne über den Hügel (Trakl)

- (همان‌گویی): Wiedergabe eines Begriffs durch zwei Synonyme:
Tautologie

Auf diese Art und Weise

- usw.

c) Die Auslassungsfiguren (آرایه‌های حذف)

- Ellipse (حذف [اجزای غیرمهم]): Weglassung unwichtiger Satzteile:

Wozu die große Mühe? (= *Wozu ist die große Mühe erforderlich?*)

- (حذف [اجزای مهم]): Weglassung wichtiger Satzteile:

Aposiopese/Satzabbruch

Dass dich der ...! (= *Dass dich der Teufel hole!*)

Weglassung bei semantisch nichtgleichartigen

-Zeugma(استخدام):Wörtern:

Ich habe Hunger und dich lieb. (= *Ich habe Hunger und habe dich lieb.*)

-Syllepse (حذف ناهمگون): Worteinsparung bei grammatisch nicht gleichartigen Wörtern: *Ich gehe meinen Weg und ihr den euren.* (= *Ich gehe meinen Weg und ihr geht den euren.*)

- Apokoino (وابستگی دوجانبه):Doppelbezug eines Satzteils:

Du bist alt bist du (*Enzensberger*) (= *Du bist alt, alt bist du.*)

-(حذف ادامه کلام):Nichtfortsetzung eines begonnenen

Anakoluth/Satzbruch

Satzes: *Sie schlägt, die Rüstung ihm vom Leibe reißend, // Den Zahn schlägt sie in seine weiße Brust.* (*Kleist*)

- (حذف حرف و هجاء): Auslassung eines Lautes bzw. einer Silbe:

Elision

's kommt, wie 's kommen soll, // 's Röslein auf der Heide (*Goethe*)

- usw.

d) Die Umstellungsfiguren (آرایه‌های تغییر جایگاه)

Umstellung der Subjekt-Prädikats-Folge im Satz:

گزاره-

Unendlich ist die jugendliche Trauer Inversion

(*Novalis*)

- Anastrophe (جابجایی توالی معمول دو کلمه): Umstellung der normalen Abfolge zweier aufeinander folgender Wörter: *Hänschen klein // ging allein // in die Welt hinein* (*Volkslied*)

(مبادله صفت و): Vertauschung eines Genitivattributs

Hypallage (مضاف اليه)

mit einem Adjektivattribut:

Das fürstliche Schloss (= das Schloss des Fürsten) mit seinen Teilen, Hauptgebäuden Flügeln, Kuppeln und Türmen erschien gar stattlich. (Goethe)

-Enallage (جابجایی صفت): Verbindung eines Adjektivs mit einem falschen Substantiv:

Das rote Lächeln ihres Mundes (statt: das Lächeln ihres roten Mundes)

- Hyperbaton/ (جداسازی اجزاء): Trennung einer syntaktisch Transgressio

zusammengehörigen Wortgruppe:

Jeden freut die seltene der zierlichen Bilder Verknüpfung (Goethe)

- Tmesis (کلمه مرکب): Trennung eines zusammengesetzten Wortes:

da fort ich muss// bleibst du hienieden. Wohlan mit Gruß!// Es muss geschieden sein; //

- Hysterologie / Hysteron-Proteron (پس و پیش گوئی): Umkehrung der zeitlichen oder logischen Abfolge zweier Vorgänge usw.: *Ihr Mann ist tot und lässt grüßen. (Goethe)*

- usw.

Innerhalb der Wortfiguren unterscheidet man in der deutschen Sprache und Literatur auch weitere Gruppen, wie grammatische Figuren, die durch Abweichung von grammatischen Regeln gewonnen werden, und Satzfragen, die sich auf die Stellung der Wörter im Satz beziehen.

2. Die Sinn- bzw. Gedankenfiguren

Als Sinn- bzw. Gedankenfiguren werden in der deutschen Sprache und Literatur diejenigen Figuren bezeichnet, die zur Verdeutlichung oder Erweiterung der Bedeutung dienen:²²

- (تشبیه): Ähnlich-Empfinden zweier Gegenstände in einem Punkt:

²² Vgl. Best, O. F. *Handbuch literarischer Fachbegriffe*, Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1996, S. 456f.

Vergleich

Der Knabe springt wie ein wundes Reh. (Droste)

- (اعراض): Einschub eines selbstständigen Satzes in einen
Parenthese

anderen Satz:

*Eduard - so nennen wir einen reichen Baron in bestem Mannesalter -
Eduard hatte ...* (Goethe)

- (تضاد و طباق): Gegenüberstellung gegensätzlicher Aussageinhalte:
Antithese

Der Wahn ist kurz, die Reu ist lang. (Schiller)

- (التفات): Abwendung vom Publikum und Hinwendung
Apostrophe

zu einem anderen Adressaten:

Geh, Tod, und steh still, Zeit! (Bachmann)

- Interjektion (ندا): Ausruf innerhalb von Satzzusammenhang:

Spricht die Seele, so spricht, ach! schon die Seele nicht mehr (Schiller)

- (مستأصل‌نمایی): Frage hinsichtlich der Fortführung der Darstellung:
Dubitatio

Wie soll ich mit der Darstellung beginnen?

- Rhetorische (پرسش بلاغی): Frage ohne Erwartung einer Antwort:
Frage

Machen wir nicht alle Fehler?

Rhetorische Figuren in der persischen Sprache und Literatur

Die rhetorischen Figuren werden auch in der persischen Sprache und Literatur in zwei große Gruppen eingeteilt: die formbezogenen Figuren (*ārāye-hā-ye lafzi*) und die inhaltsbezogenen Figuren (*ārāye-hā-ye ma'navi*).²³

1. Die formbezogenen Figuren (*ārāye-hā-ye lafzi*)

Als formbezogene Figuren werden in der persischen Sprache und

²³ Vgl. Homaei, J. *Fonun-e balāgat va šanāāt-e adabi (Rhetorische Figuren und Tropen)*, 23. Aufl., Homā-Verlag, 1384/2005, S. 37.

Literatur diejenigen Figuren bezeichnet, deren Wirkung vom Wortkörper und nicht vom Wortinhalt der Figur abhängt:²⁴

lautliche Übereinstimmung der Zeilenschlüsse in der Prosa:

- سجع (Prosareim):

دوستی را که به عمری فرا چنگ آرند نشاید که به یکدم بیازارند. (سعدی)

(Parallelismus): Nebeneinanderstellung gleichartiger Teilsätze:

همسنگی/ موازنه-

فلان را کرم بی‌شمار است و هنر بی‌حساب، دارای عزمی است متین و طبعی کریم. (سعدی)

- (gereimter Parallelismus): Nebeneinanderstellung gleichartiger Teilsätze mit in dem Endbuchstaben gleichen Wörtern:

بر ظاهرش عیب نمی‌بینم و در باطنش غیب نمی‌دانم. (سعدی)

- (Äquivalenz/ Antistasis): Wortspiel mit Homonymie und Polysemie:

برادر که در بند خویش است، نه برادر، نه خویش است. (سعدی)

- (Paronomasie): Wortspiel mit ähnlich lautenden Wörtern:

صبحدم ناله فُمری شنو از طرف چمن / تا فراموش کنی فتنه دور فُمری (ظہیر فاریابی)

- (Etymologiefigur): Wortspiel mit ähnlich lautenden Wörtern gleichen Stammes:

دلی که عاشق و صابر بود مگر سنگ است / ز عشق تا به صیوری هزار فرسنگ است (سعدی)

- (Anagramm): Umstellung der Buchstaben eines Wortes:

شعر و عرش و شرع از هم خاستند / تا دو عالم زین سه حرف آراستند (عطار)

- (Redditio): Wiederholung des ersten Wortes eines Satzes als letztes Wort desselben Satzes

: نان از برای کنج عبادت گرفته‌اند / صاحب‌دلان نه کنج عبادت برای نان

- (Anadiplose): Wiederholung des letzten Wortes eines Satzes als erstes Wort im nächsten Satz:

²⁴ Vgl. ebd.

آدمی چون تو در آفاق نشان نتوان داد / بلکه در جنت فردوس نباشد چو تو حور
حور فردا که چنین روی بهشتی ببیند / گرش انصاف بود معترف آید به قصور (سعدی)
- (Anapher): Wiederholung eines Wortes am jeweiligen Satzanfang: هم‌آغازی / رد الصد-

شرح تنهایی من می‌پرسی / شرح تنهایی من طولانی است (حسین منزوی)
- (Epipher): Wiederholung eines Wortes am jeweiligen Satzende: هم‌پایانی / رد العجز -

خلوت‌گزین را به تماشا چه حاجت است / چون کوی دوست هست به صحرا چه حاجت است
(حافظ)

- (Anfangshalbvers-Wiederholung): بازآورد آغازینه / رد المطلع -
Wiederholung des ersten Halbverses am Ende desselben Gedichts:

ای صبا نکهتی از کوی فلانی به من آر / زار و بیمار غم راحت جانی به من آر ...

دلم از پرده بشد دوش که حافظ می‌گفت / ای صبا نکهتی از کوی فلانی به من آر

- (Reimwort-Wiederholung): Wiederholung des Reimwortes des ersten Halbverses in dem vierten Halbvers: بازآورد قافیه / رد القافیه -

ای دیر به دست آمده بس زود برفتی / آتش زدی اندر من و چون دود برفتی

چون آرزوی تنگدلان دیر رسیدی / چون دوستی سنگدلان زود برفتی

- (Antimetabole): Wiederholung zweier Wörter oder Satzteile in umgekehrter Reihenfolge: وارونگی / طرد و عکس -

از بندگی زمانه آزاد / غم شاد به ما و ما به غم شاد (نظامی)

- (Zwang): Wiederholung eines Wortes in jedem Vers bzw. Halbvers: التزام / اعنات -

ماندم عجب ز صورت چون آفتاب تو / کاندر دلی چو زیره چگونه مصور است

در پیش آفتاب جمال تو بی‌شمار / مانند زیره از دل سرگشته لشکر است (مبارکشاه غوری)

- (Vermeidungszwang): Vermeidung eines Buchstaben in einem Gedicht: حذف / تجرید -

زلفین برشکسته و قد صنوبری / زیر دو زلف جعدش دو خط عنبری

دو لب عقیق و زیر عقیقش دو رسته در / نرگس دو چشم و زیر دو نرگس گل طری

(ایلاق)

- (Doppelreim): Reimbindung aus zwei Reimwörtern: قافیه دوگانه / ذوقافیتین -

ای شاه زمین بر آسمان داری تخت / سست است عدو تا تو کمان داری سخت

حمله سبک آری و گران داری رخت / پیری تو به تدبیر و جوان داری بخت (امیر معزی)

- تشریح (auf einen Reim zu reduzierender Doppelreim):

ساقیا فصل بهار و موسم گل وقت بستان / جام می ده تا به کی داری تعلل پیش مستان
(فرصت شیرازی)

- وزن دوگانه / ذو بحرین (doppeltes Metrum): doppelt rhythmische Gliederung:

نرگس جادوی تو آهوی چین / نافع آهوی تو خال جبین (محمود و اصفی)

- توشیح (Akrostichon): Bildung eines Wortes bzw. Satzes aus Anfangsbuchstaben der Verse eines Gedichts:

مِعشوقه دلم به تیر اندوه بخت / جبران شدم و کسم نمی‌گیرد دست
مِسکین تن من ز پای محنت شد پست / دست غم دوست پشت من خرد شکست (رشید و طواط)

- (usw.) و غیره -

2. Die inhaltsbezogenen Figuren (ārāye-hā-ye ma'navi)

Als inhaltsbezogene Figuren werden in der persischen Sprache und Literatur diejenigen Figuren bezeichnet, deren Wirkung vom Wortinhalt und nicht vom Wortkörper der Figur abhängt:²⁵

- همبستگی / تناسب / مراعات نظیر (Kongeries): Anhäufung von thematisch zusammengehörigen Wörtern:

خاک هستی مرا دادند بر یاد فنا / آب چشمم از برون و آتش دل از درون (ابن یمین)

- بیهانگی نیک / حسن تعلیل (gute Begründung): Angabe eines guten Grundes für eine Sache:

ز بهر آنکه همی‌گرید ابر بی‌سببی / همی‌بخندد بر ابر لاله و گلزار

- مبالغه و اغراق و غلو (Hyperbel): Übertreibung mit der Darstellung von Dingen und Geschehnissen:

شود کوه آهن چو دریای آب / اگر بشنود نام افراسیاب (فردوسی)

- ابهام / ابهام (Ambiguität / Amphibolie): Zwei- bzw. Mehrdeutigkeit eines Wortes oder Satzteils in einem Satz:

قاضی شهر عاشقان باید / که به یک شاهد اختصار کند (حافظ)

- تضاد و طباق / مطابقه (Antithese): Gegenüberstellung gegensätzlicher Begriffe:

²⁵ Vgl. Homaei, J. *Fonun-e balāgat va šanāāt-e adabi (Rhetorische Figuren und Tropen)*, 23. Aufl., Homā-Verlag, 1384/2005, S. 38.

در نومیدی بسی امید است / پایان شب سپیه سپید است (سعدی)

- مقابله (antithetischer Parallelismus): Nebeneinanderstellung gleichartiger Teilsätze mit entgegengesetzten Begriffen:

گدای نیک‌انجام به از یادشاه بدفرجام (سعدی)

- استخدام (Zeugma): Worteinsparung bei semantisch nicht gleichartigen Wörtern:

شنیدم که جشنی ملوکانه ساخت / چو چنگ اندر آن بزم خلقی نواخت

- همبهری (Mitbeteiligung): Zu erratende Fortsetzung einer Aussage:

اندرین بوستان که عیش من است / گل طمع نیست خار بایستی (عماد شهریار)

- پروانه ز من، شمع ز من، گل ز من آموخت / افروختن و سوختن و جامه‌دریدن (Falten und Entfalten): Aufzählung zweier bzw. mehrerer Nomen und anschließend die der darauf bezogenen Verben bzw. Adjektive:

پروانه ز من، شمع ز من، گل ز من آموخت / افروختن و سوختن و جامه‌دریدن

- نادان‌نمایی (Rhetorische Frage/Rogation): Frage ohne Erwartung einer Antwort:

باز این چه شورش است که در خلق عالم است / باز این چه نوحه و چه عزا و چه ماتم
است (محتشم کاشانی)

- افتنان (Thematik-Antithese): Gegenüberstellung entgegengesetzter Themen:

دی- که پایش شکسته باد- برفت / گل- که عمرش دراز باد- آمد (شفروه اصفهانی)

- ایر و باد و مه و خورشید و فلک درکارند / تا تو نانی به کف آری و به غفلت نخوری (سعدی)

- ایر و باد و مه و خورشید و فلک درکارند / تا تو نانی به کف آری و به غفلت نخوری (سعدی)

- صفت‌شمار (Adjektivaufzählung): Aufzählung mehrerer Adjektive:

که دارد چون تو معشوقی نگار و چابک و دلیر / بنفشه‌زلف، نرگس‌چشم، لاله‌روی و سیمین‌بر (عبدالواسع جبلی)

- وانگری (Apostrophe): Abwendung vom Publikum und Hinwendung zu einem anderen Adressaten:

به نوبتند ملوک اندر این سپنج‌سرای / کنون که نوبت تست ای ملک به عدل گرای (سعدی)

- خطاب النفس (Selbstanrede): Wendung des Dichters an sich selbst oft am Ende des Gedichts:

خاقانی آن کسان که طریق تو می‌روند / زاغند و زاغ را روش کبک آرزوست (خاقانی)
- ارسال‌المثل (Sprichwortgebrauch): Gebrauch eines Sprichworts in dem Gedicht:

من اگر نیکم اگر بد تو برو خود را باش / هر کسی آن درود عاقبت کار که کشت (حافظ)
- Gleichartigkeit (Gleichartigkeit): Gebrauch eines Ausdrucks für zwei nicht gleichartige Begriffe:

لب سوال سزاوار بخیه بیشتر است / عبث به خرقه خود بخیه می‌زند درویش
- شگرف‌آغازی (Einleitungsübereinstimmung): Übereinstimmung der Einleitung mit dem Hauptgedanken:

به نام آنکه در کاشانه دل / محبت را معین کرد منزل / حکیم نقشبند ما در ارحام / که در آغاز
داند هر سرانجام / نگارینی که ز آب و گل برآرد / محبت نامه‌اش بر دل نگارد
- ستایش مانند به نکوهش (das dem Tadel ähnliche Lob): Loben trotz des aus dem Kontext heraus zu erwartenden Tadels:

هیچ از تو به جز فراق تو ناخوش نیست / آن نیز به امید وصال تو خوش
- Wandlung des Tadels in Lob (Richtigstellung):

نمی‌خواهم که مانی در جهان جانا / مگر شاد و تن‌آزاد و دل‌آبادان
- Tadeln trotz des aus dem Kontext heraus zu erwartenden Lobes (der dem Lob ähnliche Tadel):

تو به هنگام وفا گر چه ثباتیت نبود / می‌کنم شکر که بر جور دوامی داری (حافظ)
- überzeugender Beweis (überzeugender Beweis): alle von der Richtigkeit einer Aussage überzeugender Beweis:

چون فنا را شد سبب بی‌انتهای / پس کدامین راه را بندیم ما (مولوی)
- Frage-und-Antwort-Gedicht (Frage-und-Antwort-Gedicht): Gedicht in Dialogform:

گفتم غم تو دارم گفتا غمت سرآید / گفتم که ماه من شو گفتا اگر برآید (حافظ)
- Verbindung mehrerer rhetorischer Figuren in einem Vers (Figurenkombination):

ندانم از سر و پایت کدام خوبتر است / چه جای فرق که زیبا ز فرق تا قدمی (سعدی)
- gute Formulierung einer Forderung in einem Gedicht (gut formulierte Forderung):

ادب مگیر و فصاحت مگیر و شعر مگیر / نه من غریبم و شاه جهان غریب‌نواز (ابوشکور بلخی)

- gute Formulierung (gut formulierte Einleitung):

der Einleitung eines Gedichts:

اگر رفیق شفیقی درست پیمان باش / حریف خانه و گرمابه و گلستان باش (حافظ)

- (gut formulierter Schluss): gute Formulierung des Schlusses eines Gedichts:

چو فرهاد از جهان بیرون به تلخی می‌رود سعدی / ولیکن شور شیرینش بماند تا جهان باشد (سعدی)

- (gutes Übergehen): gutes Übergehen vom Ausgangsgedanken zum Hauptgedanken:

رختیره، سربریده، نگونسار و مشکبار / گویی که نوک خامه دستور کشورم (کمالی)

- (Aufeinanderfolge): Aneinanderreihung zweier Lobe bzw. Tadel in einem Vers:

چشمت به غمزه خون به دل مردمان نمود / چون ابرویت که خون من بی‌گناه ریخت (همایی)

- (das gegensätzlich zu Deutende): sowohl als Lob als auch als Tadel zu deutende Aussage:

ای خواجه ضیا شود ز روی تو ظلم / با طلعت تو سور نماید ماتم (رشید و طواط)

- (Allusion / Anspielung): versteckter Hinweis auf eine Person oder Sache aus der Sage oder Geschichte:

بیستون کردن فرهاد نه کاری است شگفت / شور شیرین به سر هر که فتد کوهکن است (همای شیرازی)

- (Redundanz): überflüssige Erweiterung einer Aussage über das zum Verständnis Nötige hinaus:

گر می‌نرسم به خدمت معذورم / زیرا رَمَد چشم و صداع سرم است

- (Rategedicht): ein Rätsel enthaltendes Gedicht:

چیست کاندر دهان بی‌دندان / هر چه افتاد، ریز ریز کند / چون زدی در دو چشم او انگشت / در زمان هر دو گوش نیز کند

- (Rätselgedicht): ein nicht leicht zu lösendes Rätsel enthaltendes Gedicht:

آه مغلوب در میانه شب / نام آن ماه مهربان من است (خواجوی کرمانی)

- (usw.) و غیره -

Der Ort von den rhetorischen Figuren und Tropen waren bis zum 18. Jahrhundert die Rhetorik, in deren Rahmen sie ausgebaut und systematisiert wurden, und die Poetik. Das Alter dieser beiden Wissenschaften, die sehr eng miteinander verwandt sind, reicht bis

in die Antike. In der Rhetorik als Lehre von der Redekunst wurden alle Probleme der Rede wie Redegattungen, Stilebenen usw. behandelt. Man unterschied in der antiken Rhetorik fünf Phasen der Rede: 1. Die Erfindung der Rede 2. Die Gliederung der Rede 3. Die Ausgestaltung der Rede 4. Das Memorieren der Rede 5. Der Vortrag der Rede. In der ersten Phase (*inventio*) wurde Stoff für die Rede gesammelt, in der zweiten Phase (*dispositio*) wurde die Rede gegliedert, in der dritten Phase (*elocutio*) wurde die Rede auf deren Sprachrichtigkeit, Klarheit und Angemessenheit des sprachlichen Ausdrucks hin überprüft und mit Figuren und Tropen ausgeschmückt, in der vierten Phase (*memoria*) wurde die Rede auswendig gelernt und in der fünften Phase (*actio*) wurde die Rede vorgetragen.²⁶ Die Figuren und Tropen, mit denen die Rede in der dritten Phase ausgeschmückt wurde, sollten für Schönheit, Veranschaulichung und Abwechslung sorgen, die Rede reizvoller und wirkungsvoller machen und die Aufmerksamkeit auf die Aussage lenken.²⁷

Während die Rhetorik²⁸ die Rede und später auch literarische Texte behandelte, die in Prosa verfasst wurden, hatte die Nachbardisziplin Poetik als Lehre der Dichtkunst die Poesie zum Gegenstand, die damals nur in Versen - in traditioneller Auffassung: in gebundener Rede - verfasst wurde, woran sich aber die Dichtung schon lange nicht mehr gehalten hat. In der Poetik des Aristoteles beispielsweise werden die Probleme des dichterischen Schaffens wie Gattungen, Tropen, Drei-Einheiten-Lehre, Mimesis bzw. Nachahmungsprinzip, Ständeklausel, Katharsis usw. behandelt.²⁹

Die Rhetorik und die Poetik waren, wie schon erwähnt, miteinander verschmolzen, zumal sie beide den Sprachgebrauch zum Gegenstand hatten. Im Mittelalter, wo die Rhetorik als eine der sieben freien Künste (*Septem Artes liberales*: Grammatik, Rhetorik,

²⁶ Vgl. Göttert, K. H. *Einführung in die Rhetorik*, 3. Aufl., München: Wilhelm Fink Verlag, 1998, S. 25-74.

²⁷ Vgl. Sowinski, B. *Deutsche Stilistik*, Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1972, S. 13.

²⁸ Vgl. Aristoteles, *Rhetorik*, übersetzt von Franz G. Sieveke, München: Wilhelm Fink Verlag, 1995.

²⁹ Vgl. Flashar, H. (Hrsg.). *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 5, *Poetik*, Berlin: Akademie-Verlag, 2008.

Dialektik, Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Musik), galt,³⁰ die für jeden Gebildeten verbindlich waren, wurde die Poetik der Rhetorik untergeordnet, was später eine umgekehrte Entwicklung nahm. Die Rhetorik und Poetik hatten bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts einen normativen bzw. präskriptiven Charakter. Sie setzten Regeln und Gesetze, an die sich die Redner und die Dichter halten sollten; aber um 18. Jahrhundert lehnte man die regelsetzende Rhetorik und die normative Poetik unter Berufung auf Begriffe wie Genie, natürlichen Stil, individuellen Stil usw. ab. Man war nicht mehr bereit, die von der Rhetorik und Poetik vorgeschriebenen Normen zu befolgen. Man versuchte nun eine neue individuelle Wirklichkeit zu schaffen und selbst die angemessene Form zu erfinden. Von dieser Zeit an hörten die Rhetorik und Poetik auf, Normen vorzuschreiben, sie bekamen nun einen beschreibenden bzw. deskriptiven Charakter.

Mit der neuen Auffassung von der Aufgabe der Rhetorik und Poetik wurde die Rhetorik durch die neue Disziplin Stilistik abgelöst oder zumindest verdrängt. Die Bereiche der Elocutio (Sprachrichtigkeit, Klarheit, Schmuck, Angemessenheit), Stilgattung und Stilhöhen der Rhetorik bildeten die Grundlagen der Stilistik. Die rhetorischen Figuren und Tropen wurden in die neue Disziplin mit ihren alten Bezeichnungen als Teil der Stilmittel übergeführt. Die Stilistik ist zur Zeit sowohl als Unterdisziplin der Sprachwissenschaft als auch als Unterdisziplin der Literaturwissenschaft zu betrachten, die Figuren und Tropen sind daher der Gegenstand der beiden Wissenschaften. Die Poetik, die nun als Theorie der Dichtkunst oder theoretische Auseinandersetzung mit dem Wesen der Dichtung, den Formen, Gattungen der Dichtung und Ausdrucksmitteln usw. verstanden wurde, wurde zunächst ein Teildisziplin der Ästhetik, die das Schöne in der Dichtung untersuchte und dann in die Literaturtheorie als theoretischer Teil der Literaturwissenschaft übergeführt. Die heutige Literaturwissenschaft ist als Nachfolgerin der alten Poetik anzusehen.

Rhetorische Figuren und Tropen werden im Persischen in drei

³⁰ Vgl. Arend, *S. Einführung in die Rhetorik und Poetik*, Darmstadt: WBG Academic, 2012, S. 27.

Wissenschaften untersucht:³¹ bayān (die Tropik/Ausdruckswissenschaft), badi' (der Ornatus/Originalitätswissenschaft) und maāni (das Aptum/Sinngehaltswissenschaft). Diese Wissenschaftszweige bilden zusammen mit der Metrik die persische Rhetorik, die als ein wichtiger Teil der persischen Literaturwissenschaft gilt.³² In der Ausdruckswissenschaft wird die unterschiedliche Ausdrucksweise desselben Inhalts untersucht, in diesem Bereich der persischen Rhetorik werden der Vergleich, die Metapher, die Metonymie und die Periphrase und deren verschiedene Arten ausführlich behandelt. Diese Wissenschaft soll dazu dienen, die Tropen zu entschlüsseln, um literarische Texte verstehen zu können. In der Originalitätswissenschaft wird die Schönheit des Ausdrucks untersucht, in diesem Bereich der persischen Rhetorik werden alle Figuren, die zur Ausschmückung der Aussage dienen, behandelt, also alle Figuren außer den Tropen, die in der Ausdruckswissenschaft behandelt werden. In der Sinngehaltswissenschaft wird die Angemessenheit des sprachlichen Ausdrucks untersucht, in diesem Bereich der persischen Rhetorik werden auch die Sprachrichtigkeit und Sprachklarheit sowie Satzfiguren behandelt.

Fazit

Für sieben von den zehn deutschen Tropen: Metapher, Metonymie, Metalepse, Synekdoche, Periphrase, Antonomasie und Ironie, gibt es Entsprechungen in der persischen Sprache und Literatur, die in der Ausdruckswissenschaft (bayān) behandelt werden. Von den drei anderen Tropen wird die Hyperbel nicht als Trope, sondern als Sinnfigur bezeichnet und in der Originalitätswissenschaft (badi') untersucht. Die Litotes als eine Trope, bei der ein positiver Begriff durch die Verneinung seines Gegenteils umschrieben wird, und die Emphase als eine Trope, bei der ein Begriff in dessen tieferem Sinn gebraucht wird, kennt die persische Sprache und Literatur weder als Trope noch als Figur, obwohl im Persischen Sätze, in denen diese

³¹ Kazzazi, M. *Zibā-šenāsi-e soḥan-e pārsi 1, bayān (Ästhetik der persischen Sprache 1, Tropik)*, 5. Aufl., Teheran: Markaz-Verlag, 1375/1996, S. 14 ff.

³² Vgl. Shamisa, S. *Negāh-i tāze be badi' (Ein neuer Blick auf den Ornatus)*, Teheran: Mitra-Verlag, 1383/2004, S. 21.

Stilfiguren eingesetzt werden, verstanden und verwendet werden. Die deutschen Wortfiguren sind mehr oder weniger mit den persischen formbezogenen Figuren und die deutschen Sinn- bzw. Gedankenfiguren sind mit den persischen inhaltsbezogenen Figuren zu vergleichen. Fast alle wichtigen rhetorischen Figuren und Tropen, die in der deutschen Sprache und Literatur vorkommen, sind, um das Ergebnis in einem Satz zusammenzufassen, in der persischen Sprache und Literatur zu finden und umgekehrt, nur dass manchmal nicht das für eine Figur oder Trope gehalten wird, was in der anderen Sprache und Literatur als Figur oder Trope betrachtet wird. Es gibt selbstverständlich auch einige Stilmittel, die in der deutschen Sprache und Literatur als rhetorische Figuren betrachtet und behandelt werden, während sie in der persischen Sprache und Literatur als andere Ausdrucksmittel angesehen und in anderen Bereichen der Rhetorik, Poetik bzw. Stilistik untersucht werden und umgekehrt.

Hospitality Culture and Diplomatic Protocol and Etiquette in Safavid Iran, with Concentration on European Travel Literature (15th-18th Century)

Ali Shahidi¹, Kosar Habibi²

(pp: 67 to 96)

Received: 10.08.2019; Accepted: 28.09.2019

Abstract

Out of Iranian hospitality culture in the Safavid era emerged some royal courtesy and etiquette which formed a basis for Safavid diplomatic protocol. However, the details of the protocol and etiquette, perhaps due to the familiarity or the insignificance of them in the eyes of Iranian people, are less documented in Persian historical records and should be tracked down to non-Iranian sources, in particular 15th-18th century European travelogues, whose writers were unaccustomed with Iranian formalities and therefore recorded them in their writings. For that reason, in the present study, efforts have been made to gather and classify the said protocol and etiquette rest on data extracted from European travel literature; various aspects of the formalities, including the date of entry and departure of embassies, the date and the place of the royal levee, order of precedence and the manner of receiving foreign delegations, the way of paying respect to Shah, seating arrangements, the manner of giving and receiving royal gifts, and gaining royal decree to leave the country, are all part of the diplomatic protocol and etiquette in Safavid Iran which differ significantly from their previous historical periods. The etiquette and protocol in the Safavid court led to the emergence of some titles and positions such as Mihmāndār and Mihmāndār-bāshi, whose owners were obliged to serve their international guests and foreign diplomatic delegations and show them high regard and respects from the moment of their arrival until the time of their departure.

Keywords

Diplomatic protocol, etiquette, Safavid, travel literature

¹ University of Tehran,
E-mail: alishahidi@ut.ac.ir

² University of Tehran

فرهنگ مهمان‌نوازی و تشریفات دیپلماتیک در ایران عصر صفوی بر اساس سفرنامه‌های اروپاییان در قرون ۱۵ تا ۱۸ م

علی شهیدی^۱

کوثر حبیبی^۲

(صص ۶۷ تا ۹۶)

تاریخ دریافت: ۲۰۱۹/۸/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۲۰۱۹/۹/۲۸

چکیده

از دل فرهنگ مهمان‌نوازی ایرانی در عصر صفوی آداب، تعارفات و تشریفات درباری به‌در آمد که پایه شکل‌گیری تشریفات دیپلماتیک ایران وقت شد. با این وجود، جزییات این آداب و آیین‌ها شاید به علت آشنایی، معمول یا کم‌اهمیت بودن برای انسان ایرانی، کمتر در گزارش‌های تاریخی فارسی مکتوب و مدون شده و ریز آن را باید در منابع غیرایرانی خصوصاً سفرنامه‌های اروپاییان قرون ۱۵ تا ۱۸ میلادی جست‌وجو کرد که تشریفات ایرانی برایشان تازگی و در نوشته‌هایشان بازتاب داشته است. بر این اساس، در پژوهش حاضر تلاش شد تا تشریفات مذکور با تکیه بر نوشتار سفرنامه‌نویسان اروپایی گردآوری و دسته‌بندی شود؛ آداب باریابی مهمانان و هیأت‌های دیپلماتیک به حضور شاه ایران شامل تعیین زمان و مکان باریابی، رعایت تجملات باریابی، حق تقدم و اولویت در باریابی، شیوه‌های احترام به شاه و تعیین جایگاه نشست‌ن مهمانان در مراسم بار، نحوه دریافت پیشکشی و اهدای خلعتی و کسب اجازه برای مرخصی، بخشی از این فرهنگ تشریفات دیپلماتیک در ایران عصر صفوی است که با دوره‌های تاریخی پیش از آن تفاوت بسیار دارد. این تشریفات به پیدایش عناوین و مناصب مهماندار و مهماندارباشی در دربار صفوی انجامید که صاحبان آن وظیفه داشتند مراتب ادب و احترام دربار ایران را از بدو ورود تا هنگام خروج از کشور، در حق مهمانان خارجی و اعضای هیأت‌های دیپلماتیک به جای آورند.

کلیدواژه‌ها

تشریفات دیپلماتیک، روابط دیپلماتیک، مهمان‌داری، مهمان‌نوازی، صفویه، سفرنامه

^۱. دانشگاه تهران،

رایانامه نویسنده مسئول: alishahidi@ut.ac.ir

^۲. دانشگاه تهران

Gastfreundschaftskultur und diplomatische Rituale im Iran zur Zeit der Šafaviden Nach europäischen Reiseberichten im 15. bis 18. Jahrhundert

Ali Shahidi¹

Kosar Habibi²

(S. 67–96)

Eingegangen: 10.08.2019; Angenommen: 28.09.2019

Zusammenfassung

Aus der iranischen Gastfreundschaftskultur der safawidischen Epoche entwickelte sich eine höfische Etikette, die die Grundlage für das diplomatische Protokoll des Safawidenreichs bildete. Die Einzelheiten dieses Protokolls und der Etikette sind jedoch – möglicherweise aufgrund ihrer Vertrautheit oder vermeintlichen Unwichtigkeit in den Augen der iranischen Bevölkerung – in den persischen historischen Quellen nur spärlich dokumentiert. Vielmehr lassen sie sich in nichtiranischen Quellen, insbesondere in den europäischen Reiseberichten des 15. bis 18. Jahrhunderts, auffinden, deren Verfasser mit den iranischen Förmlichkeiten nicht vertraut waren und diese daher detailliert niederschrieben. Im vorliegenden Beitrag wurde versucht, diese Protokollregeln und Etikette auf Grundlage europäischer Reiseliteratur zu sammeln und systematisch darzustellen. Dabei werden verschiedene Aspekte dieser höfischen Förmlichkeit behandelt, darunter der Zeitpunkt von Ein- und Ausreise diplomatischer Gesandtschaften, Datum und Ort des königlichen Empfangs, Rangordnung und Empfang ausländischer Delegationen, die Art der Huldigung gegenüber dem Schah, Sitzordnung, Übergabe und Annahme königlicher Geschenke sowie das Einholen einer Ausreisegenehmigung durch königliches Dekret. Diese Elemente des diplomatischen Protokolls in der safawidischen Zeit unterscheiden sich wesentlich von den Praktiken früherer Epochen. Die Ausgestaltung dieses Protokolls führte auch zur Entstehung bestimmter Ämter und Titel wie Mihmāndār und Mihmāndār-bāschī, deren Träger verpflichtet waren, ausländische Gäste und diplomatische Delegationen von ihrer Ankunft bis zur Abreise mit größtem Respekt und höchster Gastfreundschaft zu betreuen.

Schlüsselwörter

Diplomatisches Protokoll, Etikette, Safawiden, Reiseliteratur

¹ . Universität Teheran,
E-Mail: alishahidi@ut.ac.ir

² . Universität Teheran

**Gastfreundschaftskultur und diplomatische Rituale im Iran
zur Zeit der Şafaviden
Nach europäischen Reiseberichten im 15. bis 18. Jahrhundert**

Ali Shahidi¹
Kosar Habibi²

Einführung

Beginnend mit der Şafavidischen Dynastie im frühen 16. Jahrhundert sandten die Europäer viele staatliche und nichtstaatliche Delegationen zu politischen, kommerziellen und religiösen Zwecken in den Iran³. Die Art und Weise, wie die iranische Regierung diese Gäste behandelte, basierte auf bestimmte Bräuche, die als Muster der diplomatischen Formalitäten des Iran in der Şafavidischen Ära bezeichnet werden können. Die Anerkennung dieser Etikette wird zu einem besseren Verständnis der damaligen Situation im Iran führen, da die Formalitäten in jeder Periode von den sozialen, kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Bedingungen ihrer Zeit beeinflusst wurden. Reiseberichte und Berichte sind wichtige Quellen für das Studium diplomatischer Bräuche, da diese von den Iranern als Routine angesehen und in keiner Quelle aufgezeichnet wurden. Aber für einen Ausländer lohnt es sich, diese zu schreiben. In diesem Artikel wurde daher versucht, die diplomatische Formalität des Iran zwischen dem 15. und 18. Jahrhundert mit einer auf Reiseberichten basierenden Studie zu überprüfen und die relevanten Punkte herauszuarbeiten und einen Rahmen für diese zu skizzieren. In der Tabelle 1 sind die Reiseberichtersteller, ihr Reisejahr, ihr Beruf und ihr Herkunftsland sowie die damaligen iranischen Könige aufgeführt. Die Autoren waren Reisende, Botschafter (oder andere Mitglieder diplomatischer Delegationen), Geschäftsleute, Militärs, Touristen und christlich-religiöse Missionare, und einige hatten mehr als eine Karriere (siehe Tabelle 1).

¹ University of Tehran (Abteilung für altiranische Kultur und Sprachen, Universität Teheran), E-Mail: alishahidi@ut.ac.ir

² University of Tehran, Master-Abschluss in Iranistik an der Universität Teheran

³ Früher als damals zur Zeit von Uzun Hassan Aq-qyunlu waren einige Delegationen aus Europa in den Iran gekommen, aber die Anzahl von ihnen, ihre jeweiligen Länder und die Art der Begrüßung waren nicht vergleichbar mit der safawidischen Ära.

Tabelle 1: Reiseschriftsteller und zeitgenössische Monarchen

Monarch	Reiseschriftsteller	Besetzung	Ursprungsland /Versandland	Zeitleiste
Ūzūn Ḥasan Āq Qūyūnlū (1453-78)	Caterino Zeno ⁴	Diplomat	Republik Venedig	1472
	Giosafat Barbaro ⁵	Diplomat	Republik Venedig	1473-78
	Ambrogio Contarini	Diplomat	Republik Venedig	1474-75
Šāh Īsmā'īl I Šafavid (1502-24)	Miguel Ferreira	Diplomat	Portugal	1513-15
	Fernão Gomes de Lemos	Diplomat	Portugal	1515-16
	António Tenreiro	Diplomat	Portugal	1523-24
Šāh Ṭahmāseb I (1525-76)	Michele Membre	Diplomat	Republik Venedig	1539-40
	Anthony Jenkinson ⁶	Diplomat/ Reisender und Entdecker	Großbritannien	1562
Šāh 'Abbās I (1587-1629)	Anthony & Robert Shirley ⁷	Reisender und Abenteurer/S	Großbritannien	1599

⁴ Caterino Zeno (ein Mitglied der einflussreichen aristokratischen Zeno-Familie in Venedig) war 1472 venezianischer Botschafter am persischen Hof (aufgrund seiner Verwandtschaft mit Uzun Ḥasans Königin: Theodora Megale Komnene alias Despina Khatun). Er veröffentlichte nach seiner Rückkehr einen Bericht über seine Reisen, der nicht mehr existiert (Thomas 2010, S. 2315). Tatsächlich wird Zenos Reisebericht von einem Mann namens Ramusio verfasst, der mit Shah Isma'il I Safavid zusammenarbeitet und zugibt, dass Zenos Bericht verschwunden ist und dieses Buch auf Zenos Korrespondenz mit dem Erzähler selbst basiert, (Ramusio 2002, S. 217).

⁵ Giosafat Barbaro, venezianischer Kaufmann, Reisender und Diplomat (Venedig 1413-94). Er wurde zum venezianischen Botschafter in Persien (1473-78) ernannt, um seinen Āq Qoyunlū-Souverän Uzun Ḥasan zu bitten, Krieg gegen die zunehmend bedrohliche Macht der osmanischen Türken zu führen. Barbaros Reisebuch, das 1487 geschrieben und in zwei Teile geteilt wurde (Tana oder Asow und umliegende Länder und Persien), ist etwas lückenhaft und diskontinuierlich. Dennoch enthält es bemerkenswerte historische Informationen, (Piemontese 1988, S. 758).

⁶ Er wurde nicht nur von Königin Elisabeth zur Argentin ernannt, sondern auch von Zar Ivan für die diplomatische Mission im Iran entsandt.

⁷ Shirleys Brüder Anthony und Robert waren die zweiten und dritten Söhne eines englischen Adligen. Nach einer Begegnung mit einem persischen Händler und später mit einem großen Reisenden namens Angelo, der ihn ermutigte, nach Persien zu gehen und Sophis Gunst zu suchen (Shah 'Abbās), beschließt Anthony Shirley, in den Iran zu reisen, um Wohlstand zu erlangen (meistens begleitet von 25 Anhängern) von ihnen Gentleman (und sein jüngerer Bruder Robert). Von dieser Expedition wurde ein kurzer Bericht von William Parry veröffentlicht, einer seiner Anhänger, ein anderer von ihm, ein dritter von einem anonymen Autor, und ein vierter wurde von George Manwaring geschrieben. Auch einer seiner Begleiter. Von diesen Werken ist Parry's ein sehr kurzer Bericht, und Sir Anthonys eigene Beziehung wurde eher geschrieben, um sein Wissen zum Thema Regierung und Politik zu zeigen, als um seine Abenteuer zu beschreiben. Indizieller und amüsanter

Tabelle 1: Reiseschriftsteller und zeitgenössische Monarchen

Monarch	Reiseschriftsteller	Besetzung	Ursprungsland /Versandland	Zeitleiste
		öldner		
	Georges Tectander von derJabel	Diplomat	Heiliges Römisches Reich	1602
	García de Silva y Figueroa	Diplomat	Spanien	1617-19
	Pietro Della Valle	Abenteurer und Weltreisender	Italien (Rom)	1617-23
	Thomas Herbert	Reisender und Historiker/Diplomat ⁸	Großbritannien	1627-29
	Henry Gooch	<i>Diplomat</i> ⁹	Großbritannien	1627-29
	Robert Stodart	Diplomat ¹⁰	Großbritannien	1627-29
Šāh Šafī (1629-42)	Adam Olearius	Diplomat	Herzogtum Holstein	1637
Šāh ʿAbbās II (1642-66)	Jean-baptiste Tavernier	Edelsteinhändler /Reisender	Frankreich	1664 (6th voyage)
	Jean Chardin	Juwelier/Forschungsreisender	Frankreich	1665-70/ 1671-77
Šāh Süleymān (1666-94)	Sanson	Missionar	Frankreich	1683
	Engelbert Kaempfer	Deutscher Arzt, Forschungsreisender und botanisches Autore /Diplomat	Schweden ¹¹	1683
	Giovanni und Francesco Gemelli Careri	Abenteurer und Weltreisender /Händler	Italien	1694
Šāh Sūltān Hūsayn (1694-1722)	Gregorio Pereira Fidalgo	Diplomat	Portugal	1696-97

Narrativ, endet jedoch zu einem früheren Zeitpunkt als bei Parry und dem anonymen Autor, Manwaring et al., 1825, S. 23.

⁸ Ein Mitglied der Mission von Sir Dodmore Cotton

⁹ *Kaplan der englischen Botschaft (Mission von Sir Dodmore Cotton)*

¹⁰ Ein Mitglied der Mission von Sir Dodmore Cotton

¹¹ Kaempfer war der Sekretär der zweiten Botschaft des schwedischen Botschafters Ludvig Fabritius

Empfang der Gäste

Ab der Zeit des ersten Şafavīdischen Königs Īsma'īl I., als die Gäste das iranische Territorium betraten, besuchten sie die Agenten des Königs, nachdem sie über ihre Anwesenheit informiert worden waren. Die Kosten für Anreise, Unterkunft und Bankett wurden an die Gäste gezahlt, und in jeder Stadt begrüßten die Ältesten der Stadt die Delegation und versorgten sie mit einem Platz zum Ausruhen und Unterbringen. Es wurde nicht erwähnt, dass während der Zeit von König Īsma'īl Personen abgesandt wurden, um die Delegationen zu begleiten und zu leiten, und sie waren für ihre Sicherheit verantwortlich¹². Der König war sich natürlich der Situation der Botschafter bewusst und würde sich bei Bedarf um sie kümmern¹³.

Während der Regierungszeit von König Ṭahmāseb wurden in vielen Grenzstädten nach der Ankunft der Delegierten einige Leute geschickt, um sie zu eskortieren und in die Hauptstadt zu führen¹⁴ und auch die Reisekosten der Gäste zu tragen¹⁵. Es wurden ihnen jedoch keine festen täglichen Zahlungen gezahlt, aber der Gastgeber war dafür verantwortlich, sie mit Essen und Unterkunft zu versorgen. Gelegentlich schickten der König und die Ältesten den Gästen Geschenke wie Essen, Kleidung, Pferde oder Geld. Während der Regierungszeit von König 'Abbās I. und danach, um Sicherheit zu

¹² Smith 2007, S. 63- 64 & Tenreiro 2014, S. 341- 378.

¹³ Der erste Botschafter, „Ruy Gomes de Carvalho“, wurde vom „Afonso de Albuquerque“ an dem Königshof von Ismail geschickt. Er und seine Gefährten reisten im März 1510 von Gua nach Hormuz, aber auf dieser Insel wurde der portugiesische Botschafter mit dem Befehl des Herrschers vergiftet und starb. Als König Ismail Kenntnis von dem Vorfall erlangte, sandte er Vertreter nach Gua, um sein Bedauern über den Tod des Botschafters auszudrücken, und "Albuquerque" sandte "Miguel Ferreira" in den Iran. Während dieser Reise kam der portugiesische Vertreter mit seinem Verwandten João ferreira in den Iran, um bei einem Unfall die Position des Botschafters zu übernehmen. Die Delegation verließ Hormuz im Jahr 1513, aber dieses Mal wurde der portugiesische Botschafter von einem Sklaven vergiftet, der auf seinen Befehl geschlagen worden war, und deswegen war er drei Monate lang im Bett. Als der König die Nachricht hörte, befahl er, den Botschafter in die Hauptstadt Täbris zu verlegen (Flannery 2013, S. 33). Der Botschafter erhielt vom König ein gut ausgestattetes und geräumiges Haus. Sogar Musiker und Sänger wurden zu ihm geschickt, aber der Botschafter akzeptierte sie auf Anraten seiner Regierung und aufgrund seines Engagements für seine Religion nicht. (Smith 2007, S. 38).

¹⁴ Membre 2014, S. 201- 204; Morgan and Coot 1968, S. 130, 135 & 139.

¹⁵ Ebenda, S. 249- 254.

geben, einige zur Begleitung zu schicken und einen bestimmten Geldbetrag zu zahlen, waren auch Voraussetzungen für den Empfang von Gästen.

Zum Vergleich kann gesagt werden, dass während der Regierungszeit des Āq-Qūyūnlū keine europäischen Delegationen begrüßt wurden. Reisende sollten die königliche Residenz erreichen, wenn sie gesund im Iran ankommen und die Gastfreundschaft des Königs genießen. Während dieser Zeit wurden keine Zahlungen getätigt, und der König schenkte ihnen Geschenke wie Münzen oder Waren und sogar königliches Essen¹⁶, wann immer er wollte.

Eine Position namens „Steward“

Im Laufe der Zeit wurde eine Sonderposition namens „Steward“ (Mihmāndār“) geschaffen, um die Angelegenheiten der Gäste zu regeln. Im Laufe der Zeit erweiterte sich die Position von einem Steward, der die ganze Arbeit alleine erledigte, auf zwei Positionen, die als allgemein Steward und besonderer Steward bekannt waren, und später auf mehrere Positionen, darunter Majordomus und sein untergeordneter Steward. Es gibt keine Spur dieser Position in Reiseberichten bis zur Zeit von König ʿAbbās. In den Reiseberichten von Fendriabel und Sherley Brothers wurde trotz der Komplimente der iranischen Gastfreundschaft nichts über diese Position erwähnt, aber in den späteren Reiseberichten, die mit König ʿAbbās I zeitgemäß waren, wurde auf diese Position verwiesen. König ʿAbbās hat neben allgemeinen Stewards auch einen besonderen Steward für seine besonderen Gäste ernannt¹⁷. Im Laufe der folgenden Könige blühte diese Art und Weise auf und in Reiseberichten wurden einige die Position von Majordomus und seinem untergeordneten Steward erwähnt, die einem Gast oder einer Delegation zugeteilt worden waren. Spät in der Ära von König ʿAbbās und danach begleiteten die Stewards die Gäste nicht nur in der Residenzstadt, sondern auch auf der Route der Hin- und Rückfahrt und von der Grenze der Einreise bis zur Grenze der Ausreise. Während der Zeit von König Şafi begleitete der Steward beispielsweise die „Duk-Holstein“-Delegation an die letzte

¹⁶ Barbaro 2002, S. 67- 71; Contarini. 2002, S. 145-153; Ramusio 2002, S. 228.

¹⁷ Della Valle 1991, S. 148- 150.

Ein Überblick über die Aufgaben von Stewards in der Šafavīdischen Ära

A. Gäste begrüßen, sich kümmern um ihre Unterbringung an einem bequemen Ort zum Ausruhen auf der Route der Hin- und Rückfahrt und in der königlichen Residenz.

B. Einführung eines besonderen Stewards bei der Delegation im Namen von Majordomus in der Hauptstadt oder der königlichen Residenz. Dieser Steward gab den Aufenthaltsort der Delegation an (und die Punkte „C“ bis „L“ gehörten zu seinen Pflichten).

C. Mit Gästen sprechen, versuchen, sie zu unterhalten und ihnen Komfort zu bieten.

D. Auf die Beschwerden der Gäste hören und wenn möglich deren Probleme lösen.

E. Die Geschenke der Gäste auflisten.

F. Wenn möglich, den wahren Zweck der Reise der Gäste, insbesondere der Botschafter, herausfinden, um die Regierungsmitarbeiter früher zu informieren, damit sie sich besser auf das Treffen mit den Botschaftern vorbereiten und auf ihre Anfragen eingehen können. Steward hat diese Aufgaben auf verschiedene Arten getan. Zum Beispiel wurde im Olearius-Reisebericht erwähnt, dass die Deutschen bei der Audienz der holsteinischen Delegation beim Mittagessen herausfanden, dass ihre Gastgeber einen mit Italienisch und Portugiesisch vertrauten Menschen an einem Ort hinter dem Ort der Botschafter versteckten, um ihre Gespräche zu hören und ihre Ansichten über die Iraner kennenzulernen¹⁹. Der Bericht dieser Person über die Ansichten von Botschafter „Otto Bruggeman“ zu iranischen Sitten und Verhaltensweisen ging zu Lasten des Botschafters und führte zu einem Verdacht des Königshofs über ihn²⁰.

G. Vorstellung der besonderen Gäste in Anwesenheit des Königs.

H. Begleitung der besonderen Gäste von ihrem Wohnort zum Hof und auf dem Rückweg zum Wohnort.

J. Begleitung der Gäste bei der Audienz und bei Banketten und Behandlung während der Zeremonie.

¹⁸ Olearius 2006, S. 373.

¹⁹ Ebenda, S. 201.

²⁰ Ebenda 1669, S. 203.

K. Das Informieren der täglichen Nachrichten und des iranischen Königshofs erwünschte Nachrichten und der Einladungen des Königshofs an die Gäste und die Verbindungsrolle zwischen dem Hof und dem Gast.

L. Im Falle des Wunsches der Delegation, zurückzukehren, den zuständigen Offizier zu benachrichtigen und zu konsultieren, um die Erteilung der Erlaubnis zum Verlassen und zur Entgegennahme des Khalats des Königs zu erleichtern.

Reihenfolge der Formalitäten des Şafavīdischen Königshofs:

Begrüßung der Gäste

Die folgende Tabelle zeigt die Begrüßung der königlichen Gäste, ihren Standort sowie die Anwesenheit oder Abwesenheit des Verwalters neben den Gästen auf dem Weg ihrer Reise, ihrer Unterbringung und auf dem Rückweg.

Reiseschriftsteller	Tabelle 2: Der Standort der Begrüßung	Anwesenheit des Stewards		
		Der Weg des Gehens	Residenz	Der Weg der Rückkehr
Caterino Zeno	Aufgrund des Fehlens des Original-Reiseberichts ist es nicht klar	-	-	-
Giosafat Barbaro	-	-	_21	-
Ambrogio Contarini	-	-	-	-
Miguel Feriera	-	-	-	-
Fernão Gomes de Lemos	Begrüßung in allen Städten unterwegs durch den Herrscher und seine Gefährten / Bereitstellung eines Ruheplatzes / Übernahme der Kosten der Delegation ²²	-	-	-
Antônio Tenreiro	Begrüßung durch die Stadtherrscher (mit Ausnahme des Gouverneurs von Lar) / Bereitstellung des Schlaf- und Essensplatzes sowie der Kosten (Die Delegation war für die Bereitstellung von Sicherheit und die Einstellung von Leibwächtern verantwortlich) ²³	-	-	-

²¹ In Täbris ernannte Ozoun Hassan eine Person, die für die Betreuung der Botschafter verantwortlich war und sich auch um Barbaro kümmerte, aber noch nicht zu seinem Steward ernannt worden war.

²² Smith 2007, S. 63- 64.

²³ Tenreiro 2014, S. 347- 348, 354, 371- 372, 378 & 380.

Reiseschriftsteller	Tabelle 2: Der Standort der Begrüßung	Anwesenheit des Stewards		
		Der Weg des Gehens	Residenz	Der Weg der Rückkehr
Michele Membre	Als er im Iran in der georgischen Grenzstadt Lari ankam, Begrüßung Kotwal Lori und Begleiten ihn mit sieben Personen in das königliche Lager ²⁴	-	-	-
Anthony Jenkinson	Sobald das Schiff im Hafen von Schiran ankam: Begrüßung, Sicherheit, Bereitstellung von Pferden ²⁵	-	-	-
Shirley Brothers	Begrüßung in allen Wohngebieten auf dem Weg in den Iran ²⁶	-	-	-
Georges Tectander von derJabel	²⁷	-	-	-
García de Silva y Figueroa	Begrüßung bei Einreise in den Iran, Bereitstellung von Pferden, Versenden von Geschenken einiger Stadtherrscher ²⁸	-	✓	✓
Pietro Della valle	Begrüßung in den Städten, die unterwegs waren ²⁹ , Unterkunft und Verpflegung in diesen Städten ³⁰	-	✓	nicht genannt
Thomas Herbert	Begrüßung bei Einreise in den Iran, Bereitstellung von Pferden ³¹	-	nicht genannt	nicht genannt
Adam Olearius	Begrüßung bei Einreise in den Iran/ Bereitstellung von Lebensmitteln, Pferden und anderen Ausgaben/ Ernennung eines Stewards durch den Herrscher von Schmakhi und dann Ardabil ³²	✓	✓	✓
Tavernier	Begrüßung ³³	-	-	-
Jean Chardin	Begrüßung und Rezeption (Die Regierung von Šāh `Abbās II) ³⁴	-	-	-
	Begrüßung und Rezeption (Die	✓	-	-

²⁴ Membre 2014, S. 203- 204.

²⁵ Morgian and Coot 1968, S. 129- 131.

²⁶ Manwaring 2008, S. 54- 59.

²⁷ Aufgrund der Krankheit und des Todes der meisten Delegationsmitglieder nach ihrer Ankunft in Langrod gab es kein Wort zur Begrüßung.

²⁸ Figueroa 1984, S. 67, 73-74, 84-86, 105, 128-134, 209- 211, 238- 241, 249- 250, 253, 257 & 260.

²⁹ Della Valle 1991, S. 8.

³⁰ Ebenda, S. 138 & 166-168.

³¹ Herbert 2008, S. 141- 143 & 147.

³² Olearius 2006, S. 44- 46, 48- 49, 54- 58, 60- 62, 81- 82, 95- 96 & 100-105.

³³ Tavernier 1990, S. 123- 124.

³⁴ Chardin 1996, V. 2, S. 651.

Reiseschriftsteller	Tabelle 2: Der Standort der Begrüßung	Anwesenheit des Stewards		
		Der Weg des Gehens	Residenz	Der Weg der Rückkehr
	Regierung von Šāh Suleiman) ³⁵			
Engelbert Kaempfer	Begrüßung bei Einreise in den Iran/ Bereitstellung aller Kosten, Verpflegung, Ruheplatz und Pferde/ Begleitung mit der Wache und dem Steward auf der Rundreise ³⁶	✓	✓	✓
Gregorio Pereira Fidalgo	Begrüßung bei Einreise in den Iran/ Bereitstellung von Lebensmitteln, Pferden und anderen Ausgaben sowie Ruheplatz ³⁷	✓	✓	✓

Zahlungen an die Gäste

Ab der Zeit von König ʿAbbās I. wurden die Gäste Tagegelder in bar oder mit Lebensmitteln bezahlt. Dies wurde erstmals im Reisebericht von Shirley Brüder erwähnt³⁸. Zum Zeitpunkt der nächsten Könige war die Höhe der Zahlung ziemlich klar, und die Gäste konnten Bargeld oder Lebensmittel aus der königlichen Scheune erhalten. Kaempfer hat darauf hingewiesen, dass alle Ausgaben der Botschafter im Iran aus der Schatzkammer des Königs bezahlt werden mussten, und wenn der Botschafter diesen Ansatz nicht akzeptierte, würden die Verkäufer benachrichtigt, dass sie unter keinen Umständen Waren an die Botschafter und seine Begleiter verkaufen durften. Natürlich könnte jeder Botschafter seine Einkäufe von der Scheune des königlichen Hofes abholen oder sich an die Buchhaltungsabteilung des königlichen Hofes wenden, um ihre

³⁵ Ebenda, V. 1, S. 359, 393- 394, 419- 420, 460- 461 & V. 2, S. 468, 487.

³⁶ Kaempfer 1984, S. 242- 245.

³⁷ Fidalgo 1978, S. 38- 48 & 50- 51.

³⁸ Als Shirley und ihr Gefolge in Qazwīn ankamen, besuchte der Stadtwächter (Nāzer) sie mit vielen anderen und bat Anthony Shirley nach einem Kompliment, 20 goldene Lire vom König des Iran, der sich im Tatarstan-Krieg befand, als Kostüme der Gastfreundschaft zu akzeptieren. Er sagte auch, dass er den gleichen Betrag und andere Vorräte erhalten würde, bis der König zurückkehrte, da sie aufgrund der Seltsamkeit möglicherweise nicht in der Lage wären, ihre Bedürfnisse zu befriedigen. Er sagte, er sei sicher, diesen Betrag nach der Rückkehr des Königs zu verdreifachen (Manwaring 2008, S. 51- 52). König ʿAbbās sandte auch zehn Tage nach seiner Rückkehr nach Qazwīn viele Geschenke an die Shirley-Brüder und ihre Gefährten. Manwaring 2008, S. 66- 67.

Zahlung in bar zu erhalten und auf dem Markt einzukaufen. Europäische Botschafter zogen in der Regel die zweite Wahl vor. Es gab keinen Mangel an Essen und Wein auf dem Īṣfahān-Markt, aber das Brennholz war schwer zu bekommen und der Preis war hoch³⁹. Kampfer sagte, dass die Zahlung unabhängig von der Dauer des Aufenthalts der Delegation oder dem wahrscheinlichen Tod ihrer Mitglieder entsprechend der Anzahl der ankommenden Mitglieder erfolgte. Es war ein ʿAbbās i pro Tag für jedes Mitglied und ungefähr ein Mahmudi pro Tag für jeden Diener. Die Rate würde sich nur ändern, wenn die Botschafter selbst eine Erhöhung beantragen würden. Dies war genau so, wie es die Russen und Tataren taten⁴⁰.

Sicherheit der Gäste

Ab der Zeit von König ʿAbbās I., als die Delegierten zurückkehrten, wurden außer dem Steward die anderen Personen beauftragt, die Delegation zu begleiten und Sicherheit zu schaffen. Zum Beispiel sandte König ʿAbbās eine Delegation von Botschaftern unter der Leitung von Mehdī Qulī-Beyg, um Taktander Fundribal, der der Sekretär der Delegation von Botschaftern des Heiligen Römischen Reiches war und alle seinen Gefährten an Krankheit gestorben waren, auf seiner Rückreise zu begleiten, um den Gesandten zu sichern und auf die Mails von Kaiser Rudolf II zu antworten⁴¹.

Während der früheren Könige der Ṣafavīden begleiteten jedoch gelegentlich einige Delegierte, wie beispielsweise der Botschafter von König Īsmaʿīl, der mit Miguel Freira nach Süden reiste, um mit dem portugiesischen Regenten über die von den Hormus besetzte Insel zu verhandeln. Und dann kehrte er zusammen mit dem neuen portugiesischen Botschafter, Frenao Gomez Dolomes, zum iranischen Hof zurück⁴². Mikel Membe wies auf zwei Muslime hin, die ihn während der Krankheit gepflegt hatten und seine Mitreisenden waren⁴³. Anthony Jenkinson, der auf dem Weg war, vom Ṣammāḥ i zurückzukehren, und mit dem Gesandten des Ṣammāḥ i-Herrschers zum russischen Gericht begleitete, aber diese

³⁹ Kaempfer 1984, S. 244.

⁴⁰ Ebenda, S. 245.

⁴¹ Olearius 2006, S. 401- 403.

⁴² Hasan-Nia 2008, S. 226- 227.

⁴³ Membre 2014, S. 249.

Begleitungen waren nicht offiziell.

Auch die Tradition des Nichtangriffshandelns gegen die Gesandten wurde stets respektiert, so dass während der Regierungszeit von König Šafi im Umgang mit den nicht normativen Verhaltensweisen des Botschafters von Duk-Holstein, Brugman, keine gegenseitige Handlung stattfand. Die Iraner weigerten sich nur, die Vorschläge von Herzog Holstein anzunehmen, und machten auf diese Weise seine jeweilige Regierung zur Verantwortung für den Umgang mit dem Botschafter. Dies führte schließlich zum Prozess gegen den Botschafter durch das Gericht von Holstein Dock und seiner Hinrichtung mit dem Schwert⁴⁴.

Unterhaltung der Gäste

Viele Reiseberichte beziehen sich auf die iranischen Bemühungen, Gäste zu unterhalten, wie es in der Tabelle 3 gezeigt wird.

Reisebericht	Tabelle 3: Unterhaltung und Paseo für die Gäste
Barbaro	Die Zeremonie der Freude abhalten und Musik spielen, jeden Freitag auf dem Stadtplatz von Täbris mit Wolf spielen, Einladung zur Audienz und Präsentation der Geschenke indischer Botschafter ⁴⁵
Contarini	Vorführung der Infanterie von Ūzūn Ḥasan in Anwesenheit von am Hof anwesenden Botschaftern ⁴⁶
Feriera	Schicken der schönen Musiker und Sänger vom König zum Haus des Botschafters ⁴⁷
de Lemos	Abhalten eines herrlichen Banketts zu Ehren der Delegation in Abwesenheit des Königs, als er im Jagdrevier war ⁴⁸
Tenreiro	Jagden mit Jagdvögeln des Ongava Emir "Qassim Binder" ⁴⁹ , Abhalten der Newroz-Feier und der ersten Audienz der Delegation sowie Abhalten des Schießwettbewerbs durch den König ⁵⁰
Membre	Abhalten eines dreitägigen Festivals im Februar mit Polospiel, Abhalten der Lobessitzung des Königs und der Sufi-Gebetssitzung, Geschenke überreichen und Speisen aller Art servieren ⁵¹
Jenkinson	Jagden mit Jagdvögeln vom Herrscher von Šammāh i für die Unterhaltung von Jenkinson ⁵²

⁴⁴ Tectander von derJabel 1972, S. 66.

⁴⁵ Barbaro 2002, S. 69- 73.

⁴⁶ Contarini 2002, S. 159.

⁴⁷ Smith 2007, S. 38.

⁴⁸ Ebenda, S. 65.

⁴⁹ Tenreiro 2014, S. 371- 372.

⁵⁰ Ebenda, S. 382- 385.

⁵¹ Membre 2014, S. 227- 228.

⁵² Morgan and Coot 1968, S. 135.

Reisebericht	Tabelle 3: Unterhaltung und Paseo für die Gäste
Shirley Broyhers	Ständige Entsendung einer Gruppe von Musikern und Darstellern in die Residenz der Gäste in Qazwin ⁵³ , Durchführung von Polospielen ⁵⁴ , Feuerwerk und Blitz an den Wänden und Dächern von Kāšān Widder kämpfen und soweit und sofort ⁵⁵ , Jagden mit Jagdvögeln und mit anderen Jagdtieren ⁵⁶
Della Valle	Abhalten der Newroz-Feier, Durchführung von Polospielen, Abhalten der Parteien von Ältesten der Städte, Anzeigen der Geschenk, Abhalten von Polospielen und Spielen mit Wolf auf dem Qazwin-Platz, um die Stimmung der Öffentlichkeit zu genießen und das Nachdenken über den Krieg zu unterdrücken ⁵⁷ , Den Wein der Gäste in einem schweren goldenen Becher servieren. Es würde dazu führen, dass der Becher aus der Hand des Gastes fällt und das Publikum zum Lachen und Genießen bringt ⁵⁸
Figueroa	Halten der Feier von Herrscher von Lar ⁵⁹ , Leidenschaftliche Begrüßung mit Musikinstrumenten und Tänzerinnen und Tänzern in den Städten, die im Weg waren (mit Ausnahme von Qom, wo die Tänzer aus Respekt vor Hazrat Masoumeh nur Männer waren und keine Frauen unter den Begrüßungspersonen waren) ⁶⁰ , Einladung des Lahore-Botschafters zur Teilnahme an der Begrüßung ⁶¹ . Bringen die Botschafter zum Café durch dem König ⁶² , Einladung der Botschafter zum Festival der Wassersprengung in Zayandeh-Roud im Juli ⁶³
Herbert	Leidenschaftliche Begrüßung mit Musikinstrumenten und Tänzerinnen und Tänzern in den Städten, die im Weg waren ⁶⁴
Olearius	Šammāh i: Begrüßung mit Musikinstrumenten und speziellem Clown von Hān vor dem Stadttor, Beleuchtung auf den Dächern der Stadt, Hāns Versammlungsparty, die europäischen Musiker einladen, im Großen Palast zu spielen, Präsentation der besten Pferde von Hān auf den teuren Teppichen ⁶⁵ / Ardebil : Leidenschaftliche Begrüßung vor dem Stadttor ⁶⁶ / Leidenschaftliche Begrüßung in den Städten, die im Weg waren Begrüßung mit Musikinstrumenten und laufen auf Holz außerhalb von Qom- Begrüßung in Kāšān und Ausstellung indischer Streitwagen, die sich mit dem Vieh verbinden ⁶⁷ / Abhalten einer Showpartie für Gäste durch den Sheriff von Qazwin, einschließlich Ringen und Polo, Spielen mit Hahn und Wolf und Präsentieren von Elefanten (die letzte wurde wegen der Hitze des

⁵³ Manwaring 2008, S. 53- 54.

⁵⁴ Ebenda, S. 62- 63.

⁵⁵ Ebenda, S. 69 & 71.

⁵⁶ Ebenda, S. 71.

⁵⁷ Dell Walle 1991, S. 17, 160- 163, 235- 236 & 240; Dell Walle 1991, S. 274.

⁵⁸ Ebenda, S. 274.

⁵⁹ Figueroa 1984, S. 93- 94.

⁶⁰ Ebenda, S. 84-86, 91-92, 105, 116, 119, 129-133, 209-211, 238-240, 249, 253, 255-258 & 260.

⁶¹ Ebenda, S. 328-329.

⁶² Ebenda, S. 341.

⁶³ Ebenda, S. 345- 346.

⁶⁴ Herbert 2008, S. 141 & 147.

⁶⁵ Olearius 2006, S. 55- 60 & 64.

⁶⁶ Ebenda, S. 101- 103.

⁶⁷ Olearius 2006, S. 143- 144, 151- 153, 163, 165 & 175- 176.

Reisebericht	Tabelle 3: Unterhaltung und Paseo für die Gäste
	Wetters abgesagt) ⁶⁸ / Königshof: Tanz- und Gesangs- und Wrestlerwettbewerb, Einladung von Botschaftern zur königlichen Jagd, Einladung zu Partys von iranischen Ältesten und in der Hauptstadt ansässigen Ausländern ⁶⁹ / Auf dem Rückweg: Begleitung durch den Sheriff von Kaskar zum Ende von Hān Kaskars Herrschaftsgebiet und Durchführung des Wettkampfs mit Bogenschießen und Speerschießen durch den Sheriff ⁷⁰ . Ein 5-wöchiger Aufenthalt in Šammāh i und Einladen zu allen Arten von Jagd- und Unterhaltungsaktivitäten, Von Hān von Shamkhai eingeladen, an der Feier teilzunehmen, an der die Nowruz-Geschenke des Königs verliehen wurden ⁷¹
Tavernier	Einladung zum privaten Glückstreffen des Königs ⁷² , Teilnahme an der Audienzeremonie des Botschafters von Usbek ⁷³ , Die Übergabe königliches Khalat an Tavernier und die Einladung der in der Hauptstadt lebenden Ausländer zur Teilnahme an der Zeremonie, Einladung der Musiker, Tavernier auf dem Weg hin und her zu diesem Ereignis zu begleiten ⁷⁴
Chardin	Eingeladen von Šahnawaz-Hān, Herrscher von Georgia ⁷⁵ , Vom Beobachter eingeladen, die Empfangsvorkehrungen des Königs zu besuchen ⁷⁶ , Teilnahme an einer 3-tägigen Partie zur Delegation eines französischen Unternehmens ⁷⁷ , Teilnahme an der Audienzeremonie ausländischer Botschafter, Abwechslungsreiche Unterhaltung wie Ringen, Kämpfen mit Wildtieren, Fechten, Spielen mit Speer, Polo, Spielen und so weiter in der Audienzeremonie ⁷⁸ , Von den Ältesten eingeladen zu essen, wie der Stadtwächter, auf Kosten des Königs mit dem König nach Qazwin zu reisen ⁷⁹
Sanson	Alle Arten von Unterhaltung wie Präsentieren erstaunliche Tiere, verschiedene Spiele, Pferderennen für die Kinder des Adels und dergleichen ⁸⁰
Kaempfer	Abhalten von Feier und Party, Präsentieren erstaunliche Tiere, Präsentation von Geschenken (In der ersten Audienz aufgrund der Krankheit des Königs wurden Musik und Schauspiel nicht anders als üblich aufgeführt) ⁸¹
Fidalgo	Kong Hafen: Feier, Licht und Feuerwerk, Musik spielen ⁸² / Begrüßung in

⁶⁸ Ebenda, S. 156- 157.

⁶⁹ Ebenda, S. 200, 209- 218, 221 & 226- 227.

⁷⁰ Ebenda, S. 349- 350.

⁷¹ Ebenda, S. 355- 358.

⁷² Tavernier 1990, S. 147- 153 & 156- 162.

⁷³ Ebenda, S. 130- 132.

⁷⁴ Tavernier 1990, S. 136 & 139- 141.

⁷⁵ Chardin 1996, V.1. S. 359- 360.

⁷⁶ Ebenda, V.2. S. 630- 631.

⁷⁷ Ebenda. S. 606.

⁷⁸ Ebenda, S. 636- 643 & 648- 651.

⁷⁹ Ebenda, S. 627- 628 & 648.

⁸⁰ Sanson 1967, S. 74, 76 & 81.

⁸¹ Kaempfer 1984, S. 247- 276.

⁸² Fidalgo 1978, S. 39.

Reisebericht	Tabelle 3: Unterhaltung und Paseo für die Gäste
	den Städten ⁸³ / Beleuchtung und Nachtunterhaltung in Shiraz ⁸⁴ / Großartige Begrüßung in Īsfahān (bei der Einreise und auch beim Audienz), Sie nehmen an königlichen Zeremonien wie Nowruz teil, hören zu, wie Courtyard das Geschenk singt, das Rituale gibt und entgegennimmt ⁸⁵ , eingeladen, das Eigentum von Shiraz 'Sheriff und seiner privaten Gemäldesammlung zu besuchen ⁸⁶

die Audienz der Gäste

Die Begrüßung der europäischen Gäste war bis zum Ende der Ära von König ʿAbbās I. im Allgemeinen einfach und unterschied sich in ihrer Art von der Begrüßung der Botschafter der Nachbarländer, sodass für die indischen Botschafter in einigen Fällen der König des Iran persönlich vor den Toren der Stadt ging, um sie zu begrüßen⁸⁷. Zum Beispiel hatte König ʿAbbās eine große Zeremonie innerhalb von 18 Kilometern vor den Toren der Stadt arrangiert, um den Botschafter von Lahore in Īsfahān zu begrüßen. Er ging auch zu den Toren namens Kāšān, dem Eingang des Botschafters, und zuvor waren alle Botschafter und Hofgäste eingeladen worden, daran teilzunehmen. Die meisten Stadtbewohner versammelten sich auch zur Begrüßung, und königliche Wachen und Sicherheitskräfte waren für die Aufrechterhaltung von Ordnung und Sicherheit verantwortlich⁸⁸. An einer anderen Stelle wurde erwähnt, dass König ʿAbbās bei der Audienzzereemonie der russischen Botschafter zusammen mit dem indischen Botschafter auf dem Pferd den Großen Platz von Qazwin betritt, aber Hofälteste und andere königliche Gäste müssen bei ihrer Ankunft vom Pferd steigen. Der König und der indische Botschafter steigen gleichzeitig vom Pferd am Tor des Herrenhauses herab, wo der übliche Erholungsort des Königs war⁸⁹. Solche Fälle veranschaulichen den

⁸³ Ebenda, S. 42.

⁸⁴ Ebenda, S. 46.

⁸⁵ Ebenda, S. 50- 51, 54, 56, 69- 70 & 73.

⁸⁶ Ebenda, S. 73.

⁸⁷ Vielleicht war einer der Gründe, warum die portugiesischen Botschafter mehr begrüßt wurden als andere Europäer, dass sie einen Teil Indiens und Hormus besetzten, sich als Regent Indiens bezeichneten und zu dieser Zeit irgendwie dem Iran nahe standen.

⁸⁸ Figueroa 1984, S. 328-330.

⁸⁹ Della Valle 1991, S. 341.

besonderen Wert der indischen Botschafter am iranischen Königshof. Im Reisebericht von Kaempfer wird auch erwähnt, dass der König, als er die hochrangigen Gäste begrüßen wollte, zunächst seinen Nachfolger mit Verwaltern von Ältesten und 7.000 bewaffneten Soldaten sechs Kilometer weit schickte, um die Empfangsformalitäten zu erledigen. Die Bewohner am Straßenrand, gekleidet in exquisiten Kostümen, breiteten die Texturen aus Gold und Silber vor dem Pferd des Gastes aus. Dann setzt sich der König auf das Pferd und reitet eine halbe Meile voraus zur Begrüßung. Ein Beispiel für eine solche Begrüßung fand zweimal während der Regierungszeit von König Süleymân statt. Eine im Jahre 1670 und Begrüßung durch den König von Abdul-Aziz Hân Usbek, der sein Amt niederlegte und nach seiner Pensionierung nach Mekka ging und eine andere fand am 24. Januar 1688 statt, als der König Sülṭân Muḥammad Akbar, den dritten Sohn von Aurangzeb, begrüßte, der sich gegen seinen Vater auflehnte und Zuflucht am iranischen Hof suchte⁹⁰. Während der Zeit von Āq-Qūyūnlū gab es einen ähnlichen Unterschied im Verhalten. Im Reisebericht von Barbaro ist enthalten, dass die Audienz der indischen Botschafter am Hof von Ūzūn Ḥasan weithin gefeiert wurde und sich mehrere tausend Menschen versammelt hatten, um die Zeremonie zu sehen⁹¹. Es gab jedoch keine besonderen Zeremonien für die venezianischen Botschafter.

Zeit der Audienz

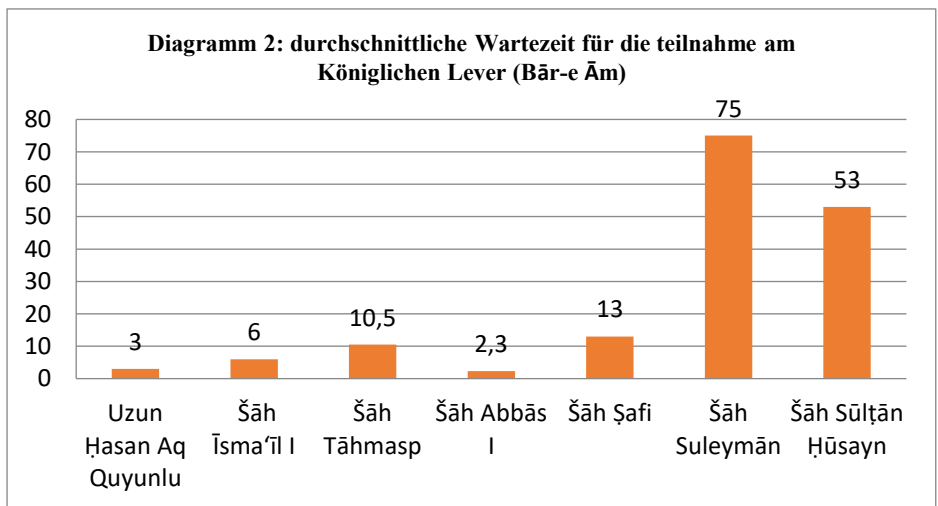
Als die Botschafterdelegation am iranischen Hof ankam, musste sie immer darauf warten, dass der König die Erlaubnis für der Audienz erteilte⁹². In der Ṣafavīdischen Ära hatte sich die Wartezeit für die Audienz im Laufe der Zeit erhöht. In der Zwischenzeit ist die Ära von König ʿAbbās eine Ausnahme, mit der niedrigsten Wartezeit von 2,3 Tagen, die seiner Regierungszeit gehört. Diese Zeit war abhängig von verschiedenen Bedingungen, wie dem Verhältnis der iranischen Regierung zum Land der Gesandten, und je dunkler das

⁹⁰ Kaempfer 1984, S. 237.

⁹¹ Nawaie 1985, S. 125- 126.

⁹² Savory 2011.

Verhältnis, desto länger die Wartezeit; Chardin erwähnte, dass der iranische Königshof Botschafter dazu zwingt, einige Zeit auf die Audienz abzuwarten, um ihren Ruhm und ihre Macht zu demonstrieren. Und es war üblich, dass die Botschafter das Haus, in dem sie lebten, nicht verlassen durften, bevor sie die Erlaubnis der Audienz erhielten, sodass sie als Gefangene der Regierung bezeichnet werden konnten. Der Iraner glaubte, der Brauch sei eine Hommage an den Botschafter, und wenn der Botschafter den König bald besucht, könnte der Botschafter vermuten, dass die Regierung es leid war, ihn zu behandeln. Während der Zeit, in der der Botschafter auf der Audienz wartete, versuchte der Königshof, die Absichten des Botschafters durch den Steward zu eruieren, die Bedingungen des Empfangs stimmten mit den Absichten des Botschafters überein, und eine Antwort wurde für ihre Anfrage vorbereitet⁹³.



Ort der Audienz

In der Zeit der Šafavīden war der Ort der Audienz nicht festgelegt, und die Menschen an den bevorzugten Orten des Königs (Zelt, königlicher Palast und sogar in der Nähe des Schlachtfelds) und in anderen Städten als der Hauptstadt hatten Gelegenheit, daran teilzunehmen. Zum Beispiel wird im Buch von 'Alem-Ārāye König

⁹³ Chardin 1996, V. 3, S. 1300.

-Isemaeil die Anwesenheit von Ilchi Sūltān Salim im königlichen Palast in Īsfahān⁹⁴ erwähnt, und im Ġahāngušāye-Ĥāqān wird erwähnt, dass Roman Ilchian in der Jahan-namey-Veranda zur Anwesenheit von König Ismaeil⁹⁵ kam. In der Alem-Araye-ʿAbbās i gab es mehrere Fälle, darunter die folgenden: Anwesenheit von Mir Mohammad Masoom Ḥān Ilchi aus Indien in Anwesenheit von König ʿAbbās "in einem Kriegslager um Eriwan"⁹⁶, Anwesenheit des Botschafters des Königs von Spanien und Portugals im Kriegslager des Königs an der Küste von Kars⁹⁷, Anwesenheit der Ilchian und Kleriker, die vom spanischen König geschickt wurden, in Naqš-e Ġahān in Īsfahān⁹⁸, und die Anwesenheit von Nāder-Mīrzā-Bāšī Usbek (Gesandte von Nāder Moḥammad Ḥān) und Ḥāwḡe Ḥāḡī (Gesandte von König Salim von Indien) zur Anwesenheit von König ʿAbbās in "Ashraf Stadt"⁹⁹.

Es sollte hinzugefügt werden, dass während der frühen Könige der Dynastie (Ishmael I. und Ṭahmāseb), die sich normalerweise im Lager befanden, die Audienz hauptsächlich im Zelt des Königs saß. Allmählich, als mehr und mehr Leben der späteren Ṣafavīdischen Könige durch die Paläste ging, wurde die Audienz mehr in königlichen Gebäuden untergebracht. Mit der Zunahme der Formalitäten wurde es jedoch vorgezogen, dass die Audienz der Botschafter im Palast stattfand. Chardin erklärte in seinem Reisebericht, als König ʿAbbās II. im königlichen Lager im Süden des Kaspischen Meeres war, kam der niederländische Botschafter zur Audienz zum königlichen Zelt¹⁰⁰. Dies deutet darauf hin, dass Botschafter während der späten Ṣafavīdischen Könige auch in die königlichen Lager und Zelte für die Audienz kamen.

⁹⁴ ʿĀlam Ārā-ye Šāh Īsmaʿīl 1970, S. 511.

⁹⁵ Tārīḡe Ġahāngošā-ye Ḥāqān 1984, S. 225.

⁹⁶ Eskandare-e Monšī 2003, V. 2. S. 647.

⁹⁷ Ebenda, S. 665.

⁹⁸ Ebenda, S. 862.

⁹⁹ Ebenda, V. 3, S. 1015- 1016.

¹⁰⁰ Chardin 1996, V. 3, S. 1294.

Tabelle 4: Ort der Audienz

Monarch	Reiseschriftsteller	königliche Residenz in der Zeit des ersten königlichen lever	Der königliche Palast	königliches Zelt
Uzun Ḥasan	Caterino Zeno	Täbris	✓	-
	Giosafat Barbaro	Täbris	✓	-
	Contarini	İşfahān	✓	-
İsma'īl I	Miguel Ferreira	Täbris	✓	-
	de Lemos	Das königliche Lager innerhalb von zehn Tagen von Kāšān	-	✓
	António Tenreiro	Das königliche Lager innerhalb von einem oder zwei Tagen von Täbris	-	✓
Ṭahmāseb I	Michele Membre	Marand, das königliche Lager	-	✓
	Jenkinson	Qazwin	✓	-
	Shirley brothers	Qazwin	✓	-
ʿAbbās I	von derJabel	Tabris	✓	-
	Figueroa	Behšahr	✓	-
	Pietro Della Valle	Qazwin	✓ Jannat Garten	-
	Thomas Herbert	Behšahr ¹⁰¹	✓	-
Şafi	Adam Olearius	İşfahān	✓	-
ʿAbbās II	Tavernier	İşfahān	✓	-
Suleiman	Jean Chardin	İşfahān	✓	-
	Sanson	İşfahān	✓	-
	Kaempfer	İşfahān	✓ Saādat Ābād Garten ¹⁰²	-
Sūltān Ḥūsayn	Gemelli Careri	İşfahān	✓ Āli Qāpū ¹⁰³	-
	Fidalgo	İşfahān	✓	-

Luxus der Audienz

Während der Regierungszeit von König ʿAbbās I. stiegen die staatlichen Einnahmen aufgrund kommerzieller Aktivitäten. Und

¹⁰¹ Herbert 2008, S. 148.

¹⁰² Einer der Gärten an der Südseite von Zayāndebrūd, in dem sich zwei Paläste befanden (Haft Dast und Āyeneh Ḥāneh) Āyeneh Ḥāneh wurde auf Befehl von König ʿAbbās II. in diesem Garten errichtet. khodaie 2016, S. 17- 19.

¹⁰³ Gemäß Sanson wurde dieser Palast dem königlichen lever. Sanson 1967, S. 72 & 74.

in den Tagen der nachfolgenden Könige führte der lang anhaltende und relativ stabile Frieden mit den Nachbarregierungen zu höheren Ausgaben für die Gerichtsformalitäten und deren Luxus. Sein Höhepunkt wurde in den Empfangszeremonien von König ʿAbbās II. und König Salomo gesehen. Bei der Zeremonie zögerten sie nicht, Geld für noch so kleine Dinge auszugeben, und verwendeten alle Arten von Silberwaren, Goldwaren und Waren, die mit Edelsteinen verziert waren, und Pferde edler Rassen, die mit Gold und Seide bekleidet waren, und seltene Tiere. Denn in den Augen der Iraner war die verschwenderische Zeremonie eine Möglichkeit, den Gästen den Reichtum und die Macht des Königshofs zu zeigen.

Priorität der Audienz

Wahrscheinlich seit der Regierungszeit von König ʿAbbās II. wurde nach und nach versucht, die Audienz- und die Abschiedszeremonie für mehrere Gruppen von Botschaftern gleichzeitig abzuhalten. Dies hat die Delegationen dazu gezwungen, länger am Königshof zu bleiben. In einer Situation, in der die Audienzzzeremonie einmal für die Delegationen ausgetragen wurde, bestand die Priorität der Botschafter darin, ihre Überlegenheit gegenüber dem König und der iranischen Regierung zu zeigen, was unter den Delegationen großen Wettbewerb hervorrief.

Und bei dieser Audienzzzeremonie hatten Vertreter der Nachbarländer für den König die höhere Priorität. Und unter ihnen haben Muslime mehr Vorrang. Die Reihenfolge in der Audienz war normalerweise wie folgt: zuerst die indischen Gesandten, dann die Osmanen und dann die anderen muslimischen Gesandten, wie die Usbeken und die Lezgians, und dann der christliche Nachbar des Iran, Russland. Chardin erwähnte, dass das iranische Königshaus dies trotz der Priorität des Botschafters von Lezgians als des russischen Botschafters in der Audienz, politisch, woanders kompensiert hat. Für den Empfang und die Bewachung des russischen Gesandten waren hochrangige Beamte wie Mihmändārbaši zuständig, der die Botschafter dem Königs einführte. Für den Empfang der Lezgians war jedoch ein Assistent eines paramilitärischen Beamten zuständig. Darüber hinaus

zeigten sie Geschenke des Moskauer Botschafters mehr als die anderer¹⁰⁴. Die europäischen Abgesandten waren nach den Nachbarn an der Reihe in der Audienz, was sie manchmal verärgerte. Gegen Ende der Şafavīdischen Ära hat der Wettbewerb unter den Europäern um die Priorität in Audienz zugenommen, was manchmal zu Konflikten zwischen ihnen führte. Die Einmischung europäischer Botschafter, um die Priorität in der Audienz zu bestimmen, Geschenke zu überreichen und verschiedene Privilegien vom Königshof zu erhalten, die mit Bestechungsversuchen einhergingen, intensiviert während der Regierungszeit von König Soleymon und gipfelte in der Regierungszeit von König Sūltān Ḥūsayn.

5. Wege des Respekts für Könige

Eines der zeremoniellen Rituale bestand darin, die besuchten Personen in der Audienz an den König zu leiten, um dem König Tribut zu zollen. Normalerweise nahmen ein oder zwei Personen den Arm der Person und begleiteten ihn zum König, verbeugten sich oder warfen sich nieder und küssten die Hand oder den Fuß des Königs. Der Brauch, dem Gast während der Audienz den Arm zu nehmen, war seit den östlichen Königen üblich. Die Form des Tributs wurde seit der Zeit von König ʿAbbās II. detaillierter. Das heißt, man wirft sich dreimal auf dem Weg nieder, erhebt sich und geht, um den König zu erreichen¹⁰⁵. Sanson sagte, dass Hofmusiker die ganze Zeit Instrumente spielten, während sich die empfangenden Personen in der Gegenwart des Königs und vor dem Essen befanden. Anscheinend wäre es aus dem Grund, dass das Publikum das Gespräch zwischen dem König und der Person nicht hören konnte¹⁰⁶.

Der Sitzplatz der Gäste in der Audienz

Abgesehen von der Position der königlichen Höflinge, die normalerweise feststand, wurde die Position der königlichen Gäste entsprechend den Überlegungen geändert. Beispielsweise wurde trotz der Überlegenheit des rechten Platzes als des linken Platzes für Iraner in vielen Fällen der linke Platz für europäische Gäste oder

¹⁰⁴ Chardin 2010, S. 90.

¹⁰⁵ Die Art und Weise, wie es gemacht wurde, war der Timur-Lang-Ära sehr ähnlich, die im Clavijo-Reisebericht enthalten ist. Clavijo 1987, S. 224.

¹⁰⁶ Sanson 1967, S. 84- 85.

andere Botschafter reserviert, und es wurde behauptet, dass dieser Platz einen höheren Wert hat. In dem Maße, wie einige Reiseschriftsteller diese Position als die höchste Position unter den Iranern betrachteten, waren sie stolz darauf, auf der linken Seite des Königs zu sitzen. In Figueroas Reisebericht wurde das erwähnt, während einer Besichtigung des Königs und der Botschafter in Īṣfahān betrat der König das Café, nachdem er den spanischen Botschafter zu seiner Linken, der als der wertvollste Ort unter den Iranern gilt, und den Botschafter von Lahore zu seiner Rechten platziert hatte¹⁰⁷. Im Reisebericht von Thomas Herbert heißt es, dass in Shiraz die Delegation des Botschafters von Sir Dadmur Karen zu einem großartigen Feiern von Hān eingeladen wurde. An der Spitze der Partei stand ein mit Perlen und Gold verzierter Sitz, der Hān gewidmet war, und der britische Botschafter saß links von diesem Posten, und Prinz Tatar saß rechts (mit seinem Platz unzufrieden). Herbert erklärte, dass überall in Asien, da die linke Hand die Hand ist, die Schwertkämpfer benutzen, dies die am meisten geschätzte Seite ist¹⁰⁸. Sanson hat auch gesagt, dass die linke Seite im Iran ein Zeichen von Respekt und Ehre ist, der saß ʿEtemād al-Dawlah in der ersten Reihe links vom König und der Sepahar oder der Oberbefehlshaber rechts vom König, dann saßen Minister, Gouverneure, Hāne, Ilchians, Botschafter und Gäste des Königs Reihe für Reihe im Flur¹⁰⁹.

Aber andere Reiseschriftsteller haben zu Recht auf die Überlegenheit des Rechtsplatzes für Iraner hingewiesen. Delawalah hatte die Doppelpolitik der iranischen Höflinge verstanden und sagte, dass alle schiitischen Gäste am Hof auf der rechten Seite sitzen, was für Iraner wie Europäer respektabler ist. Und alle sunnitischen Gäste, von denen die Iraner glaubten, dass sie nicht der Religion angehörten, saßen auf der linken Seite. Alle waren damit zufrieden, denn für die Sunniten war die Linke wertvoller¹¹⁰.

In Robert Stoddarts Reisebericht wurde auch darauf hingewiesen, dass der Erzähler während der Audienz des Botschafters in Anwesenheit des Königs die Gelegenheit

¹⁰⁷ Figueroa. 1984, S. 341.

¹⁰⁸ Herbert 2005, S. 77- 78.

¹⁰⁹ Sanson 1967, S. 84- 85.

¹¹⁰ Della Valle 1991, S. 272.

wahrnahm, im Garten spazieren zu gehen und von dort aus sah er, dass der König am goldenen Teich saß und der britische Botschafter, Sir Dadmor Cotton, zu seiner Rechten war¹¹¹. Aus dem Inhalt von Stoddarts Worten geht klar hervor, dass der König die Position als Symbol für den hohen Status des Botschafters betrachtete. Olarius weist auch darauf hin auf dem Weg und nach Erreichen von Paris, und die Anwesenheit in der Partei des Hāns, Hān hielt den Botschafter in seiner rechten Seite und die iranischen Ältesten sitzen auf der linken Seite von Hān, andere Mitarbeiter waren ebenfalls rechts von den Botschaftern. Das Publikum stand oder saß um den Saal herum, also war die Wand hinter ihnen und niemand war hinter dem anderen. Er fügte hinzu, dass dieses Kostüm im ganzen Iran verbreitet sei¹¹². Chardin bemerkte auch, dass die Iraner die rechte Seite der linken Seite vorziehen¹¹³, und fügte hinzu, dass bei der Königshofszeremonie die Armee und die Staatsbeamten rechts und die Mojtaheds links waren, um klar zu werden, dass Beamte und politische Ächtungen Vorrang vor geistlichen Beamten haben¹¹⁴. Ein solches Beispiel für die Position der Geistlichen zeigt nicht nur die Präferenz der Rechten gegenüber der Linken, sondern ist auch ein interessantes Zeichen für die Machtkontrolle am iranischen Königshof. Tatsächlich war die Politik des iranischen Königshofs darauf ausgerichtet, während sie die Zufriedenheit der Gäste verdiente, ihr Ziel zu erreichen. Wie Kempfer betont hat, behaupteten die Iraner, dass für den König alle gleich seien und es keinen Unterschied zwischen den Gästen gebe, so dass niemand über ihren Platz in der Zeremonie unglücklich sei. Tatsächlich wurde zunächst die Position des Gastes berücksichtigt, und dann, wenn die Botschafter entsprechend ihrer Wichtigkeit und ihres Ranges angewiesen wurden, wurde ihnen ein Platz in der Nähe des Königs gezeigt¹¹⁵.

Erhalt der Geschenke

Ein wichtiger Brauch in den persischen Höfen war die Tradition, Geschenke von Gästen entgegenzunehmen. Wie ihre Vorgänger

¹¹¹ Stodart 1960, S. 195.

¹¹² Olearius 2006, S. 58.

¹¹³ Chardin 1996, V.2. S. 768.

¹¹⁴ Chardin 1996, V.3. S. 1288.

¹¹⁵ Kaempfer 1984, S. 255.

präsentierten die Şafaviden-Könige die Geschenke, die sie von ihren nahen und fernen Gästen erhielten, gern am Königshof und in der Öffentlichkeit. Tatsächlich wurde im Iran der Şafaviden der Austausch von Geschenken besonders als Zeichen der Größe, der Gegenseitigkeit und der Macht der Regierung angesehen¹¹⁶. Als Beispiel für diese Geschenknation kann man die Geschenke der Duk-Holstein-Delegation an König Şafi heranziehen. Die Geschenke waren wie folgt: 2 handgemachte goldene Kriegskleidung, eine in voller Länge, eine in halber Länge, 40 Pistolengriffe mit Deckel und Gürtel mit anderem Zubehör, 2 Schwerter mit Goldhülse, verziert mit Opal und Bernstein, 4 Schwert vergoldete silberne Hülse und mit Bernsteinabzeichen, 2 Stöcke mit Bernstein verziert, 2 schöne bernsteinfarbene Lichter, 2 Kisten weißer und gelber Bernstein, Eine teure Speisekammer aus Ebenholz mit goldenem Körper, verziert mit silbernen und silbernen Sockeln, die eine goldene Drogenkiste enthielten und mit Edelsteinen verziert waren, und chemische Drogen, Alle diese Geschenke kommen sicher am iranischen Königshof an, mit Ausnahme der kostbaren handgefertigten Uhren, die den Weg brechen. Diese Geschenke wurden am Tag der Audienz von fast 70 Hofdienern getragen und zusammen mit 40 geschmückten Adelpferden vor die Delegation zum iranischen Königshof gebracht¹¹⁷.

Khalatverleihung

Der Brauch der Khalatverleihung an die Gäste des Königs wurde im Iran seit der Antike befolgt und nach der Ankunft des Islam verschwand er nicht nur, sondern wurde auch schnell zum Liebling der muslimischen Kalifen und wurde zur Gewohnheitstradition. Während der Dynastien, die nach dem Islam im Iran entstanden, wurde dieses Kostüm auch gefolgt und die Menschen wurden von der Verleihung von Khalat bevorzugt. Es gibt viele verschiedene Arten von Ḥal'at. Das einfachste von ihnen könnte nur ein Schal, ein Tuch, ein Mantel oder ein Stoff sein. Je nach dem Status der Personen wurde die Menge des Ḥal'ats erhöht. Falls nötig, gaben die Şafaviden-Könige noch mehr Geld für einen Ḥal'at aus als für den Wert der erhaltenen Geschenke Perfektes Ḥal'at bestand

¹¹⁶ Matthee, 2012.

¹¹⁷ Olearius 2006, S. 189- 190.

normalerweise aus: ein paar volle persische Kleider, zusammen mit einem Pferd mit einem Sattel und Blättern aus Gold oder Silber, der Schmuck und das Schwert oder der Dolch, die mit Juwelen markiert sind, einige Silber- und Goldmünzen, mit Gold und Silber gewebte Stoffe, und sogar Kisten mit getrockneten Früchten und Nüssen und anderen trockenen Waren. Und dieses vollkommene und kostbare Ḥal'at wurde normalerweise nur den Prinzen und Botschaftern von Indien gegeben.

In der Zeit der Ṣafavīden war die Khalatverleihung (ohne eine Partei abzuhalten) ein Zeichen für die Erlaubnis, das Land zu verlassen. Nachdem der König die Ausreisegenehmigung ausgestellt hatte, wurde diese von einem Ḥal'at begleitet. In keinem Reisebericht steht, dass der König seinen Gästen die Erlaubnis erteilt hat, ohne Ḥal'at abzureisen. Zur Zeit der frühen Könige der Dynastie konnte man das Land verlassen, indem man Khalat- und eine Ausreisegenehmigung erhielt. Aber seit König 'Abbās II. musste man einen königlichen Ḥal'at tragen und an einem bestimmten Tag die Erlaubnis zum Abschied erhalten. Dies geschah normalerweise während der Audienz anderer Leute und er ging zum König. Nach dem Tribut wurde der Brief von einem der Ältesten in den Turban des Gesandten gesteckt, was ein Zeichen für seinen Abschied war. Zum Beispiel können die Geschenke von König Ṣafi an den "Duke-Holstein" erwähnt werden. Diese Delegation hatte zwei Botschafter. Jedem Botschafter wurde 1 Pferd mit Spitze, Pferdegeschirr, Sattel und Blatt mit einer dicken Auflage aus reinem Gold und Pferdegeschirr und einem Hals mit Goldkugeln, 2 Serien mit goldgewebten Kleidungsstücken aus dem besten Gewebe Irans, zusammen mit einem Bund und einem Schal, 105 Seidenstoffe wie der Damaskus-Atlas, Daraei, Baumwollstoffe, 15 andere Arten von Stoffen und 200 Tomans Bargeld und für nichtbotschafterische Beamte wurden fünf Atlas und fünf Päckchen Daraei gespendet¹¹⁸.

Erlaubnis zum Verlassen

Abbildung 2 zeigt die Wartezeit für die Erlaubnis zum Verlassen. Abbildung 2 zeigt in Reihenfolge die Wartezeit für die Erlaubnis

¹¹⁸ Olearius 2006, S. 225- 226.

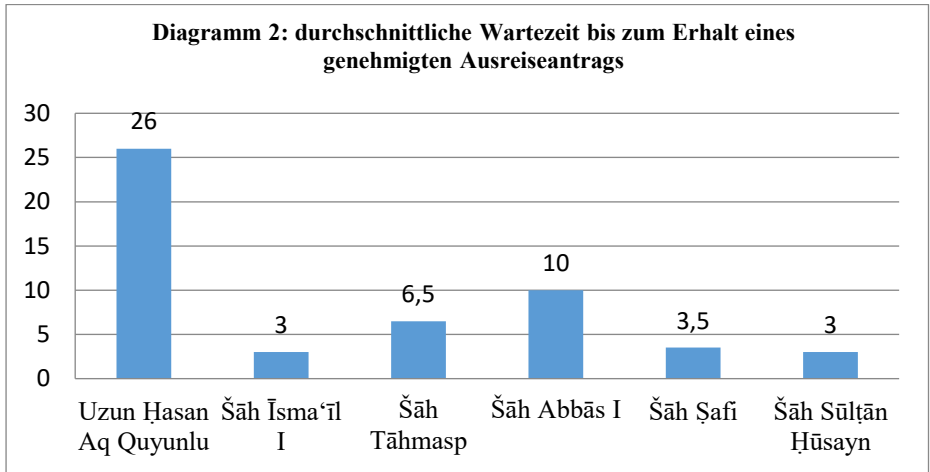
zum Verlassen. Diese Wartezeit war von verschiedenen Faktoren abhängig gewesen; wie das Niveau der freundschaftlichen oder feindlichen Beziehungen zwischen den beiden Ländern zu dieser Zeit und andere Faktoren, wie der Krieg des Iran mit seinen Nachbarn oder die Unterdrückung des inneren Aufstands, der dazu führte, dass nicht viele Zeremonien des Königshofs stattfanden, bis sich die Situation beruhigte. Vor der Şafavīdischen Ära in der Uzun Ḥasan-Ära mussten die venezianischen Botschafter jedoch im Iran bleiben oder das Land verlassen, wie es der König wünschte. Zum Beispiel, obwohl Kuntaraini darauf bestand, im Iran zu bleiben, schickte ihn Ūzūn Ḥasan gewaltsam in sein Land¹¹⁹. Aber er mochte auch das Gespräch mit Barbaro, sodass er ihn fast bis zu den letzten Tagen seines Lebens für ungefähr vier Jahre im Iran hielt¹²⁰. König ʿAbbās I. wurde möglicherweise auch aus irgendeinem Grund kein vorzeitiger Austritt gewährt. Wie der spanische Botschafter Figueroa, der trotz seines Bestehens auf dem Weggang vom König nicht gehen durfte. Delawale wies darauf hin, dass es aus einer Vielzahl von Gründen hätte sein können, Zum Beispiel war der König wütend auf den Botschafter, der ihn nicht nach Sūltāniyeh begleitete, und wollte eine Antwort geben. Der König war es auch nicht gewohnt, Botschafter frühzeitig zu entlassen, und er glaubte, dass sie in diesem Fall nicht mehr als Botschafter bezeichnet werden könnten und der schnelle Pendelverkehr die Arbeit von Kurieren sei. Delawale vermutete, dass der König auf den Ausgang des Krieges jener Jahre in Europa gewartet hatte um den Grad seiner Freundschaft mit dem spanischen König zu bestimmen¹²¹. Kämpfer erwähnte auch, dass es viel passiert sei, Botschafterdelegationen im Iran für eine lange Zeit zu halten, sogar für drei Jahre. Weil sie die Botschafter freundlicher Länder besonders glücklich und stolz machen wollten und wenn der Botschafter es leid war und sich über diesen langen Aufenthalt beschwerte, sah er sich normalerweise mit einer so angenehmen Antwort konfrontiert: die freundlichen Gefühle der Majestät hindern ihn daran, dem Verlassen der

¹¹⁹ Contarini 2002, S. 157.

¹²⁰ Barbaro 2002, S. 110- 111.

¹²¹ Della Valle 1991, S. 258- 261.

geliebtesten Vertreter zuzustimmen¹²².



Fazit

In der Zeit der Šafavīden hat der diplomatische Prozess durch die Erhöhung der Zahl der europäischen Delegationen, die zu politischen, wirtschaftlichen und religiösen Zwecken in den Iran entsandt wurden, einen tiefgreifenden Wandel erfahren. Die allgemeine Politik der Šafavīdischen Regierung bestand darin, die Beziehungen zu ihren Nachbarn und Verbündeten zu maximieren, damit sie versuchten, ihre Behandlung, Aufnahme und Formalitäten bestmöglich zu nutzen. Auf diese Weise könnten sie nicht nur Macht und Reichtum zeigen, sondern auch den Einfluss von Delegationen in verschiedenen Teilen ihres Hoheitsgebiets verhindern, indem sie sich ihnen nähern und ihre Aktionen überwachen und sich der verborgenen Ziele ihrer Reise bewusst werden. Und schließlich dieses Bewusstsein nutzen, um rechtzeitige und angemessene Reaktionen und diplomatische Kommunikation zu ihrem eigenen Nutzen und nationalen Interesse auszuwählen. Seit dem ersten König der Šafavīden eilten Regierungsbeamte, um Gäste zu besuchen, sobald sie von der Einreise der Delegationen in den Iran erfuhren und die Reisekosten der Gesandten von den Iranern übernommen wurden. Gäste wurden in jeder Stadt begrüßt, mit Ruhe und Unterkunft versorgt. Ab der Zeit von König 'Abbās I. wurden den Gästen auch

¹²² Kaempfer 1984, S. 246.

Tagegelder gezahlt. In historischen Quellen, die sich auf die Regierungszeit dieses Königs beziehen, wird auf die Entstehung der Position des Verwalters verwiesen, der eine Schlüsselrolle bei der Förderung der Arbeit der Delegationen, der Interaktion mit dem Hof und der Verwirklichung der Ziele beider Seiten spielte¹²³. Seit der Zeit von König ʿAbbās sind einige Personen dafür verantwortlich, die Gäste auch auf der Rückreise zu begleiten und ihnen bei der Versorgung mit ihren Bedürfnissen zu helfen. Trotzdem war bis zum Ende von König ʿAbbās I. die Formalität, europäische Gesandte zu akzeptieren, nicht besonders glamourös, und dies stand im Gegensatz zu dem Ansatz, den man mit den Delegierten der iranischen Nachbarn verfolgt hatte. Es sollte gesagt werden, dass der Ruhm und die Größe der Karawanen der Botschafter auch die Art der Begrüßung und deren Empfang beeinflussten. Je größer die Macht der regierenden Regierung, desto höher die Reisesicherheit, die Begrüßungszeremonie und die Gastfreundschaft der Gäste und als die Macht des Staates abnahm, änderten sich auch diese. Mit der Erhöhung des Einkommens der Şafavīdischen Regierung während der Regierungszeit von König ʿAbbās I. und dem langfristigen Frieden mit den Nachbarstaaten in den Tagen der nächsten Könige wurde allmählich mehr Geld für feierlichen Luxus ausgegeben. Der Höhepunkt ist in den Zeremonien von König ʿAbbās II. und König Süleymān zu sehen. Ende der Ära von König Soleymon wird mit der Zunahme der Macht der Höflinge und der Bestechung und Korruption am iranischen Hof der Luxus reduziert und schließlich ging diese Ära mit dem Tod von König Soleymon und dem Kommen von König Sūltān zusammen mit anderen Problemen und der Schaffung von Inflation und zunehmender Armut in der Gesellschaft allmählich

¹²³ Eines der Merkmale einiger safavidischer Könige, wie König ʿAbbās I und irgendwie König ʿAbbās II, sowie König Ismail, war ein direktes Gespräch des Königs mit dem Gesandten und dessen Befragung. Ein solcher Charakter hängt wahrscheinlich mit dem Charakter des Königs zusammen. Denn in anderen Fällen war neben der außenpolitischen Verantwortung des Königshofs die Aufgabe, direkt mit den Botschaftern zu verhandeln, in der Regel die Verantwortung des Kanzlers (ʿEtemād al-Dawlah) und eines Untergebenen wie Nāzer (Floor 2005, S. 452, 466- 467, 473 & 477). Zum Beispiel kann Seyḥ ʿAli Hān Zanganeh erwähnt werden, der der große und mächtige Kanzler von König Sulayman war und eine wichtige Rolle bei der Gestaltung der iranischen Außenpolitik spielte (Matthee, 2015).

zu Ende.

Literaturverzeichnis

‘Ālam Ārā-ye Šāh Īsma‘īl, Moqaddameh wa Tašhīḥ: Ašgar Montazer-Šāheb, Teheran: Enteshārāt-e Bongāh-e Tarğomeh wa Našr-e Kitāb, 1970.

Barbaro, G. → *Safarnāme-hāye Wenīzīyān dar Īrān*.

Chardin, J. *Safarnāme-ye Chardin*, Teheran: Našr-e tūs, 1996.

Chardin, J. *Sir John Chardin's Travels in Persia*, Contributed by Sir Percy Molesworth Sykes, New York: Publisher Cosimo Inc, 2010.

Clavijo. R. G. *Safarnāme-ye Clavijo*, Teheran: Bongāh-e Tarğomeh wa Našr-e Kitāb, 1987.

Contarini, A. → *Safarnāme-hāye Wenīzīyān dar Īrān*.

Della Valle, P. *Safarnāme-ye Pietro Della Valle: baḥ š-e marbūṭ be Īrān*, Teheran: Enteshārāt-e ‘elmī wa Farhangī, 1991.

Eskandar-e Monšī (Eskandar Beyg-e Torkamān), *Tārīḥ e ‘Ālam Ārāye ‘Abbāsī*, Zire naḏare: Īrağ Afšār, Teheran: Enteshārāt-e Amīr Kabīr. 2003.

Fidalgo, G. P. *Gozāreš-e safīr-e kešwar-e portegāl dar darbār-e Šāh Sūltān Ḥūsayn-e Šafavī*, Teheran: Enteshārāt-e Dānešgāh-e Teheran, 1978.

Figueroa, G. D. S. Y. *Safarnāme-ye Don García de Silva y Figueroa: Safīre Espānīā dar Darbār-e Šāh ‘Abbās -e awal*, Teheran: Našr-e No, 1984.

Flannery, John M. *The Mission of the Portuguese Augustinians to Persia and Beyond (1602- 1747)*, Volume 43 of Studies in Christian Mission, Netherlands: BRILL Publisher, 2013.

Floor, W. „A Note on The Grand Vizierate in Seventeenth Century Persia“, *Harrassowitz Verlag*, JSTOR 43382107, 2005, S. 435– 481.

Gemelli Careri, G. F. *Safarnāme-ye Careri*, Motarğem: ‘Abbās Nağğavānī & ‘Abdol-‘Alī Kārang, Teheran: Enteshārāt-e ‘elmī wa Farhangī, 1984.

Ḥasan-Nīa, M. „Noḥostīn ferestādegān-e Portegāl be Darbār-e Šāh Īsma‘īl Šafavī“, *Fašl-Nameye Tārīḥ-e rawabeṭ-e ḥareğī*, 2008.

Herbert, T. → *Safarnāme-ye barādarān-e Shirrley*, (Baḥ š-e dovom).

Herbert, T. *Travels in Persia: 1627- 1629*, Edited by William Foster. UK: Abingdon: Routledge Publisher, 2005.

Ḥodaīe, M. *Kāḥ-hāye Šafavīyeh wa Selseleh-hāye gānešīn-e ān-hā*, Teheran: Enteshārāt-e nedā-ye Tārīḥ, 2016.

Kaempfer, E. *Dar Darbār-e Šāhanšāh-e Īrān*, Teheran: Selseleh Enteshārāt-

e Anġoman-e Āṣār-e mellī, 1984.

Manwaring, G. → *Safarnāme-ye barādarān-e Shirley*, (Baḡ š-e awal).

Manwaring, G. „*Anthony Shirley, Robert Shirley, and Thomas Shirley. The three brothers, or, The travels and adventures of Sir Anthony, Sir Robert & Sir Thomas Shirley: in Persia, Russia, Turkey, Spain, etc: with portraits*“, London : Hurst, Robinson & Co Publisher, 1825.

Matthee, R. P. „GIFT GIVING iv. In The Ṣafavīd Period“, *Encyclopaedia Iranica*, Edited by: E. Yarshater. X/6.: <http://www.iranicaonline.org/articles/gift-giving-iv>. 30 December 2012, S. 609-614.

Matthee, R. P. „ŠAYKĀLĪ KHĀN ZANGANA“, *Encyclopaedia Iranica*, Edited by: E. Yarshater. <http://www.iranicaonline.org/articles/šaykh-ali-hān>, 07 October 2015.

Membre, M. → *Se safarnāme: Rābbī Benyāmīn*, António Tenreiro, Michele Membre.

Morgan, E. D. and C. H. Coote. *Early Voyages and Travels to Russia and Persia, by Anthony Jenkinson and Other Englishmen; With Some Account of the First Intercourse of the English with Russia and Central Asia by Way of the Caspian Sea*, Vol. 1, New York: Burt Franklin, Publisher New York, Digitized by the internet Archive in 2007 with funding from Microsoft Corporation, 1968.

Nawaie, A. *Īrān wa Ġahān: az Moġol tā Qāġārīyeh*, Teheran: Entešārāt-e Homā, 1985.

Olearius, A. *Safarnāme-ye Adam Olearius: Īrān-e 'asr-e Ṣafavī az negāh-e yek Ālmānī*, Teheran: Našr-e Ebtekār-e No, 2006.

Olearius, A. *The voyages and travels of the ambassadors sent by Frederick, Duke of Holstein, to the great Duke of Muscovy and the King of Persia: Begun in the year M. DC. XXXIII. And finished in M. DC. XXXIX. Containing a complete history of Muscovy, Tartary, Persia, and other adjacent countries*, Translated by John Davies of Kidwelly, The second edition corrected, London: Printed for John Starket, and Thomas Basset, at the Mitre near Temple-Barr, and at the George near St. Dunstons Church in Fleet-Street, 1669.

Piemontese, A. M. „Barbaro, Giosafat“. *Encyclopædia Iranica*. Edited by: E. Yarshater. Vol. III, Fasc. 7, 1988, S. 758.

Ramusio, G. B. → „*Safarnāme-hāye Wenīzīān dar Īrān (safarnāme-ye Catrino Zeno)*“.

Safarnāme-ye barādarān-e Shirley, Motarġem: Āvāns. Be kūšeše: 'Alī Dehbāši. Teheran: Entešārāt-e Negāh, 2008.

Safarnāme-hāye Wenīzīyān dar Īrān, Motarǧem: Manūčehr Amīrī. Teheran: Enteshārāt-e Hārazmī, 2002.

Sanson. *Safarnāme-ye Sanson: waz'-e kešwar-e Šāhanšāhī-ye Īrān dar zamāne Šāh Soleymān-e Šafavī*, Teheran: Našr-e Ībne Sīna, 1967.

Savory, R. M. „COURTS AND COURTIERs vi. In the Šafavīd period“, *Encyclopedia Iranica*. Edited by: E. Yarshater. Vol. VI. 4, November 2, 2011, S. 371- 375.

Se safarnāme: Rābbī Benyāmīn, António Tenreiro, Michele Membre, Tarǧomeh wa Taḥqīq: Ġawadī, Ḥasan & Willem Floor, Teheran: Enteshārāt-e Doctor Maḥmūd-e Āfšār, 2014.

Smith, R. B. *Noḥostīn ferestādegān-e Portegāl be Darbār-e Šāh Īsmā'īl Šafavī*, Teheran: Našr-e Behdīd, 2007.

Stodart, R. „Safarnāme-ye Stodart (baḥ š-e dovom: Rūznāme-ye Stodart)“, *Farhang-e Īrān-Zamīn*, Nr. 8, 1960, S. 190- 220.

Tārīḥ- e Ġahāngošā-ye Hāqān (Tārīḥ e Šāh Īsmā'īl), Be kūšeše: Allāh Detā Mazḥar. Pakīstan-Īslām-Ābad: Markaze Taqīqāt-e Farsī-ye Īrān wa Pakīstan, 1984.

Tavernier, J. B. *Safarnāme-ye Tavernier*, Īšfahān: Enteshārāt-e Kitāb-ḥāneh-ye Sanāī wa Kitāb-forūšī-ye taīed-e Īšfahān, 1990.

Tectander von derJabel, G. *Iter Persicum: Gozāreš-e Sefārātī be Darbār-e Šāh 'Abbās -e Āwal*, Teheran: Enteshārāt-e Bonyad-e Farhang-e Īrān, 1972.

Tenreiro, A.→ „*Se safarnāme: Rābbī Benyāmīn*, António Tenreiro, Michele Membre.

Thomas, J. *The Universal Dictionary of Biography and Mythology*, Volume IV (in four volumes), New York: Pro - Zyp, Cosimo classic, Inc, 2010.

Richard Rolle and Aḥmad Ġazālī
with an Emphasis on *Fire of Love* and *Sawāniḥ al-‘uṣāq*

Zohre Hemmat¹
Fatemeh Lajevardi²
(pp: 97 to 112)

Received: 15.06.2019; Accepted: 20.07.2019

Abstract

This study compares the views of Richard Rolle (ca. 1300- 1349), an English hermit, mystic, writer and Bible interpreter and Aḥmad Ġazālī (ca. 1060- 1126), an Iranian mystic, writer and preacher on love. These mystics have spoken of love in detail in their works, *Fire of Love* and *Sawāniḥ al-‘uṣāq* and have shared their mystical experiences with readers. Topics on love in these two books include the essence of love, the beloved, characteristics of a lover, essentials of love, and results of love. Re-examining these categories illustrates the differences and similarities between the two mystics' views on the concept of love. The ideas of Rolle and Ġazālī are overlapping in the nature of love, but their views differ significantly on other topics. From Rolle's point of view, love can not be realized except through the religious context and Christian ethics, and it only makes sense in relation to God, Christ, and the Trinity. However, in Ġazālī's view, the ontological and psychological aspects of love are more intense, and it is capable of being experienced in relation to God and his creatures. The present study compares the view of this two mystics on the Essence of love in detail.

Keywords

Richard Rolle, Aḥmad Ġazālī, *Fire of Love*, *Sawāniḥ al-‘uṣāq*, love, mystical love, divine love

¹ Science and Research branch of Islamic Azad University

² Science and Research branch of Islamic Azad University,

E-mail of the corresponding author: flajevardi@srbiau.ac.ir



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

Website: www.spektrumiran.com

ماهیت عشق از دیدگاه ریچارد رله و احمد غزالی با تأکید بر کتاب‌های *آتش عشق* و *سوانح‌العشاق*

زهره همت^۱

فاطمه لاجوردی^۲

(صص ۹۷ تا ۱۱۲)

تاریخ دریافت: ۲۰۱۹/۶/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۲۰۱۹/۷/۲۰

چکیده

ریچارد رله (۱۳۰۰-۱۳۴۹ م)، عارف، عزلت‌گزین، نویسنده و مفسر انگلیسی کتاب مقدس و احمد غزالی (۴۵۲-۵۲۰ ق)، عارف، نویسنده و واعظ ایرانی، در مهم‌ترین آثار خود، *آتش عشق* و *سوانح‌العشاق*، شرح مبسوطی از موضوع عشق به دست داده و تجربه‌های عرفانی خویش را با خوانندگان در میان گذاشته‌اند. مباحث طرح‌شده در باب عشق در این دو کتاب را می‌توان در قالب این فهرست گنجانید: ماهیت عشق، متعلق عشق، ویژگی‌های عاشق، اسباب عشق‌ورزی و نتایج عشق‌ورزی. بررسی و خوانش دوباره این مقوله‌ها نمایان‌گر وجوه تفاوت و شباهت دیدگاه‌های این دو عارف از مفهوم عشق است. اگرچه اندیشه‌های غزالی و رله در بحث ماهیت عشق همپوشانی بسیار دارد، در مباحثی چون ویژگی‌های عاشق، اسباب، موانع و نتایج عشق‌ورزی تفاوت معناداری می‌یابد؛ از دیدگاه رله عشق جز از رهگذر بستر دینی و اخلاقیات مسیحی تحقق نمی‌یابد و تنها در ارتباط با خداوند، مسیح و تثلیث است که معنا و مفهوم پیدا می‌کند، حال آن‌که از نگاه غزالی، جنبه وجودشناختی و روان‌شناختی عشق پررنگ‌تر است و جز در رابطه با خداوند، در ارتباط با جمال و صنع الهی نیز از قابلیت تجربه برخوردار است. در پژوهش حاضر دیدگاه‌های رله و احمد غزالی درباره ماهیت عشق به تفصیل معرفی و با یکدیگر مقایسه شده است.

کلیدواژه‌ها

ریچارد رله، احمد غزالی، *آتش عشق*، *سوانح‌العشاق*، عشق عرفانی، عشق الهی

^۱ دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات

^۲ دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات،

رایانامه نویسنده مسئول: flajevardi@srbiau.ac.ir

**Die Eigenschaft der Liebe nach der Ansicht Richard Rolles
mit der Berücksichtigung des Buches *Sawāniḥ al-ūṣāq***

Zohre Hemmat¹

Fatemeh Lajevardi²

(S. 97–112)

Eingegangen: 15.06.2019; Angenommen: 20.07.2019

Zusammenfassung

Diese Studie vergleicht die Ansichten von Richard Rolle (ca. 1300–1349), einem englischen Eremiten, Mystiker, Schriftsteller und Bibelinterpreten, und Aḥmad Ġazālī (ca. 1060–1126), einem iranischen Mystiker, Autor und Prediger, über die Liebe. Beide Mystiker haben ihre mystischen Erfahrungen in ihren Werken *Fire of Love* und *Sawāniḥ al-ūṣāq* ausführlich dargestellt.

Themen zur Liebe in diesen beiden Schriften umfassen unter anderem das Wesen der Liebe, den/die Geliebte(n), Merkmale des Liebenden, Voraussetzungen der Liebe sowie deren Auswirkungen. Die erneute Betrachtung dieser Kategorien zeigt sowohl Unterschiede als auch Gemeinsamkeiten in ihren Auffassungen von Liebe. Die Ansichten von Rolle und Ġazālī überschneiden sich im Hinblick auf das Wesen der Liebe, unterscheiden sich jedoch in anderen Aspekten deutlich. Aus Rolles Sicht kann Liebe nur im religiösen Kontext und innerhalb christlicher Ethik verwirklicht werden und erhält ihren Sinn ausschließlich in Beziehung zu Gott, Christus und der Trinität. Demgegenüber weist die Konzeption bei Ġazālī eine stärkere ontologische und psychologische Tiefe auf, wobei Liebe sowohl in Beziehung zu Gott als auch zu seinen Geschöpfen erfahrbar ist. Die vorliegende Untersuchung widmet sich insbesondere einem detaillierten Vergleich ihrer Auffassungen über das Wesen der Liebe.


Schlüsselwörter

Richard Rolle, Aḥmad Ġazālī, *Fire of Love*, *Sawāniḥ al-ūṣāq*, Liebe, mystische Liebe, göttliche Liebe

¹ . Wissenschafts- und Forschungsabteilung der Islamischen Azad-Universität

² . Wissenschafts- und Forschungsabteilung der Islamischen Azad-Universität

E-Mail des korrespondierenden Autors: flajevardi@srbiau.ac.ir

 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

Die Eigenschaft der Liebe nach der Ansicht Richard Rolles mit der Berücksichtigung des Buches *Sawāniḥ al-ušāq*¹

Zohre Hemmat²
Fatemeh Lajevardi³

Einleitung

Richard Rolle of Hampole (ca. 1300-1349), Mystiker, Einsiedler, Autor und Interpret der Bibel, der auch als „Vater der englischen Mystik“ bekannt ist, ist von einigen Aspekten einer der interessantesten und einzigartigsten Mystiker Englands, der im 14. Jahrhundert lebte. Seine Beherrschung der Literatur war erstaunlich. Er dichtete etliche Gedichte auf Latein und Englisch und hatte einen bemerkenswerten Einfluss auf die nach ihm kommenden Autoren. Sein berühmtestes Werk ist „Das Feuer der Liebe“, das er ursprünglich auf Latein schrieb und „*Incendium Amoris*“ nannte. Dieses Werk sagt über die Gedanken und Gefühle Rolles in Konfrontierung mit dem Gott aus. Rolle versuchte in diesem Werk, das aus 42 Kapiteln besteht, jeder talentierter und sehnlicher Mensch bereit zu Empfang die Liebe Gottes vorzustellen und von seinen mystischen Erfahrungsgrundlagen, also Feuer, Melodie sowie die Schönheit der Gottesliebe mit seinen Lesern zu sprechen, damit er sie auch zu solchen Erfahrungen führen kann.

Aber Aḥmad Ġazālī (ca. 1060- 1126), der zwischen den Taṣawuf-Anhänger unter dem Namen Sulṭān-e ṭarīqat berühmt ist, zählt zu den renommierten Männern sūfiya in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts und Anfang des 6. hijri Jahrhunderts und sammelte in sich das Wissen von Baġdād und die Liebe von Hurāsān⁴. Er ist einer der Gründer des theoretischen Sufismus Taṣawuf im Iran. Er schrieb sein wichtigstes Werk, also *Sawāniḥ al-ušāq* in 75 kurzen Kapitalen nach Empfehlung einer seiner Freunde, damit die Interessenten es

¹ Übersetzt von Ali Reza Reisi, Bachelorabschluss im Studiengang Dolmetschen und Übersetzen der deutschen Sprache.

² PhD Student of Comparative Religion and Mysticism, faculty of Law, Theology and Political Sciences of Islamic Azad University, Science and Research Branch of Tehran, Iran. E-Mail: z.hemmat955@gmail.com

³Assistant Professor, faculty of Law, Theology and Political Sciences of Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran (Assistenzprofessorin), Corresponding Author. Derverantwortungstragende Autor E-mail: flajevardi@srbiau.ac.ir

⁴ Pourjawadi 1979, S. 5.

lesen und sich dadurch beschwichtigen⁵. Obwohl er in der Einleitung seines Werkes erwähnt, dass er sein Werk über die absolute Wahrheit der Liebe schreibt und damit nicht die Liebe eines Geschöpfes⁶, sondern die Liebe Gottes meint, gibt es aber Kapitel, in denen er sich mit dem Thema Liebe eines Menschen zum Gott auseinandersetzt und sie systematisch analysiert, sodass wir sagen können, dass sein Buch das erste sufisch persisches Werk ist, in dem die Liebe sehr systematisch zur Diskussion gestellt wurde⁷. Darüber hinaus wurde in seinem Werk die Psychologie eines Liebhabers sowie Geliebtes analysiert und darüber diskutiert⁸. Im Nachhinein versuchen wir herauszufinden, was die Interpretation dieser zwei Mystiker von der Liebe ist und welche Besonderheiten hat sie. Und aber auch, was tatsächlich Wert ist, geliebt zu werden.

Liebe aus der Sicht Richard Rolles

Vor allem ist es notwendig zu entdecken, was die Liebe aus der Sicht Rolles ist und welche Gefühle er in einem Menschen Liebe nennt. Im siebten Kapitel seines Buches beschreibt er Liebe als eine Zusammenfassung aller Wünsche und Anliegen in der Essenz des Geliebten und intensiver Sehnsucht eines schönen Tates, wobei er die Gedanken deren Erreichen erklärt⁹. Seiner Ansicht nach muss man die Liebe durch ihre Eigenschaften erkennen und das Begreifen des Wesens der Liebe ist lediglich durch Lieben und eine persönliche Erfahrung realisierbar, da jeder es verstehen, deren Eigenschaften herausfinden und nach deren Suche gehen kann¹⁰.

Aber hier wird eine entscheidende Frage gestellt, was genau wir Rolles Ansicht nach liebenswert ist.

Rolles Überzeugung nach sind Elemente liebenswert, die über das Gutsein reichen, oder im Gedanken sind, das zu erreichen, sowohl nachhaltig als auch vorläufig. Aus diesem Grund wird die äußere Schönheit oder kurzweiliges irdisches Vermögen nicht als liebenswert bezeichnet, da aus denen entstehenden Genuss einstweilig und vorläufig ist¹¹. Er ist der Meinung, dass von

⁵ Ġazālī 1989, S.3.

⁶ Ebenda.

⁷ Pourjavadi 1986, S. 64.

⁸ Pourjavadi 1996, Bd. 1, S. 6828.

⁹ Rolle 1972, Kapitel 17, S. 99.

¹⁰ Ebenda, Kapitel 40, S. 180.

¹¹ Rolle 1972, Kapitel 23, S. 116.

verschiedenen Themen, die uns anziehen könnten, auch der Wissenserwerb und Teilnahme an Diskussionen nicht Wert sind, von uns geliebt zu werden,¹² da es unsere Gedanken vom Verstand der Liebe und das Glück, das die mit sich bringt abweicht.¹³ Er findet die Liebe Gottes nicht nur als einen Vorzug, sondern eine Moral und äußert dazu: „Es ist unsere Pflicht, unseren Schwerpunkt lediglich auf die Liebe Gottes zu setzen.“¹⁴ Er schrieb in seinem Buch, also das Feuer der Liebe, dass die Liebe, Liebe zum Gott, zu der Dreieinigkeit, zum Jesus, zu sich und zu den Nachbarn bedeutet. Es ist also erwähnenswert, dass die letzten drei Punkte, sprich Liebe zu sich selbst, anderen und Nachbarn, keine geschiedenen Prinzipien sind und nur durch die Gottseliebe einen Sinn haben.¹⁵

Die Besonderheiten der Liebe aus der Sicht Richard Rolles

Rolle ist der Meinung, dass die Essenz der Liebe die folgenden Eigenschaften beinhaltet und in Wirklichkeit man ein Gefühl Liebe nennen kann, erst wenn diese zehn Eigenschaften in sich sammelt.

1. Liebe ist unbeschreibbar: Die wichtigste Eigenschaft der Liebe ist aus der Ansicht Rolles deren Unbeschreibbarkeit. Er meint, dass sein Verstand und seine Wörter die Liebe nicht beschreiben können und ist der Überzeugung, dass die Liebe schmerzhaft, traurig, schön und liebenswert¹⁶, aber nicht einfach und auf Anhieb verstehbar ist. „Sprechen über diesen nicht beschreibbaren Genuss ist wie tropfenweises Ausleeren eines Meeres und es in eine kleine Pfütze einzuschenken“.¹⁷

2. Liebe ist ein allmählicher Prozess: Rolle ist der Meinung, dass ein theoretisches Leben (ein Leben basierend auf Gehorchen)¹⁸, die beste Art des Lebens ist, wobei er es als ein allmählicher Prozess kennt.¹⁹ Dafür muss man sich anstrengen²⁰ und Mühe geben²¹,

¹² Ebenda, Kapitel 5, S. 58.

¹³ Ebenda, Kapitel 5, S. 61.

¹⁴ Ebenda, Kapitel 5, S. 58.

¹⁵ Ebenda, Kapitel 23, S. 115.

¹⁶ Ebenda, Kapitel 40, S. 181.

¹⁷ Ebenda, Kapitel 34, S. 151.

¹⁸ *vita activa*

¹⁹ Rolle 1972, Kapitel 2, S. 51.

²⁰ Ebenda, Kapitel 20, S. 112.

²¹ Ebenda, Kapitel 20, S. 121.

da die Verbindung zum Gott lediglich durch die Erfahrung der Liebe erreichbar ist.²² Er ist der Überzeugung, dass einige Menschen, nachdem sie den Höhepunkt der Liebe erreichen, wieder in Zweifel geraten. Es gibt auch einige, die „voll von Gottesgnade werden und dadurch dauerhaft den Gott lieben, gütiges Manieren und gütige Rede haben und fern von satanischen Gedanken und Manieren bleiben.“²³

3. Liebe ist totalitär: Rolle findet die Liebe Gottes unter Verwirklichung mancher Voraussetzungen für möglich und meint: „Der Gott möchte so geliebt werden, an der niemand beteiligt wird. Da wenn Ihr Herz geteilt wird und anders auch in dieser Qualität so peinlich geliebt wird, wird diese Liebe vom Gott zweifellos nicht begrüßt, weil er eine bezweifelnde Liebe nicht ernst nimmt. Er wird lediglich Ihr ganzes Herz annehmen, nicht die Hälfte davon.“²⁴ Rolle meint, dass die Gottesliebe und die weltliche Liebe nicht in einem gesammelt werden können: „Wer leidenschaftlich betet, hat kein Herz für die weltliche Neigungen. Er hat nur ein Herz, das lediglich zum Gott neigt“.²⁵

4. Liebe ist aufkommend, einigend und umwandelnd: Rolles Überzeugung nach ist die Liebe aufkommend, da „wenn er ausfließt, wird ihre Vorteile und Schönheit nicht nur die Freunde und Nachbarn, sondern auch die Feinde und Fremden beeinflussen“. Liebe ist einigend, „da sie die Liebhaber in Tat und Wille einigt und jede reine Seele zur Liebe Jesus neigt und will die Seele der Menschen durch diese Gnade mit dem Gott und nicht mit seinem Essenz einigen“. Ebenso ist die Liebe umwandelnd, „daher wandelt sie den Liebhaber zum Geliebten und bringt den Geliebten in den Liebhaber ein. Das geschieht erst dann, wenn das Feuer des Heiligen Geistes das Herz ganz brennt und es zu einer Form erarbeitet, die dem Gott sehr ähnlich ist“.²⁶

5. Liebe ist die Quelle der Tugend: Rolle ist der Meinung, „dass die wahre Liebe den Schmerz und die Gefahren überwindet, da sie vor nichts und niemandem Angst hat. Die Liebe leugnet den Stolz und bringt Bescheidenheit mit sich selbst. Es wurde nicht zu

²² Ebenda, Kapitel 25, S. 103.

²³ Ebenda, Kapitel 19, S. 107.

²⁴ Ebenda, Kapitel 23, S. 115

²⁵ Ebenda, Kapitel 28, S. 133.

²⁶ Ebenda, Kapitel 17, S. 101.

beanstanden gesagt: „dich lieben die Rechtschaffenen“ (*Hoheslied* 1:3), da die Rechtschaffenen auch bescheiden sind, und die Leibe Ehrlichkeit bedeutete.“²⁷ Er glaubt fest daran, dass es keine Tugend gibt, die sich nicht in der Liebe befindet. Er meint: „Alles, was einer tut, wird vergebens sein, wenn sie nicht aus der Liebe Gottes sind. Daher wird nur die Liebe uns erlösen“.²⁸ Obwohl die Liebe seines Erachtens die Quelle aller Tugend ist, hängt jedoch „die Tugend selbst von deren Zunahme. Die Fülle der Liebe stellt den Weg zu Perfektion bereit, im Gegenteil zu anderen Dingen, die sich nach mehrmaligen Wiederholungen zu Böse umgewandelt. Obwohl niemand den Gott unbegrenzt lieben kann, aber niemand ist glücklicher als derjenige, der aufgrund der Liebe Gottes stirbt.“²⁹ Rolle ist der Ansicht, dass der Geist der Gläubigen (er verwendete weibliches Pronomen dafür), also die Braut Jesus, beeinflusst von der Liebe „streicht Stolz, da er die Bescheidenheit tief liebt und das Selbstverliebten hasst. Sein einziger Wunsch ist die ewige Ruhe und Folgen Jesus, sie flieht vor menschlichen Genüssen, da sie den Geschmack der ewigen Liebe probiert hat und um Genuss der ewigen Liebe zu ihrem Geliebten mit Schmerz kam. Sie ist nicht beleidigt und traurig, da sie aufgrund der Liebe Jesus alles vertragen kann. In Wirklichkeit weiß sie nicht einmal, wie sie einen anderen beneiden kann. Sie lernte die wahre Liebe kennen und die Erlösung anderer macht ihr Freude.“³⁰

6. Die Liebe Gottes kann nicht zu einem Misserfolg führen: Rolle ist der Überzeugung, dass das Verlangen nach gängigen menschlichen Sachen, Frauen, vorläufigen körperlichen Schönheiten seine Liebhaber verführt³¹ und zu Zerstörung und Misserfolg führt. Aber in der Liebe Gottes gibt es keinen Misserfolg, da der Gott seine Anbeter nicht missachtet und sie nicht hoffnungslos und verloren verlässt³² und Fröhlichkeit das einzige Ergebnis der Liebe Gottes ist.³³

7. Der Platz der Liebe ist im Geist des Menschen: Rolles erwähnt,

²⁷ Rolle 1972, Kapitel 26, S. 124.

²⁸ Ebenda, Kapitel 18, S. 102.

²⁹ Ebenda, Kapitel 17, S. 99.

³⁰ Ebenda, Kapitel 29, S. 134.

³¹ Ebenda, Kapitel 19, S. 104.

³² Ebenda, Kapitel 41, S. 187.

³³ Ebenda, Kapitel 17, S. 100.

dass es unmöglich ist, der Geist eines Menschen, solange er lebt, ohne Liebe zu sein. Er meint: „Genau wie die Kinder, die sich von ihrer Muttermilch ernähren, wird der Geist der Auserwählten mit der Liebe emporsteigen und mit himmlischen Genüssen ernährt werden, damit die ewige Ehre und Pracht Gottes erworben wird.“³⁴ Er ist der Meinung, dass „der Geist der Menschen nur die eine Fähigkeit hat, die Liebe Gottes zu empfangen, und nichts anders kann ihn zufrieden stellen. Selbst das beweist, warum diejenigen, die die Welt lieben nie mit ihrem Leben zufrieden sind.“³⁵ Rolle findet die Liebe zwischen dem Gott und dem Geist als die heiligste, beste und vollkommenste Liebe und sagt dazu: „Die heiligste und allerhöchste Liebe soll zwischen dem Gott und Geist geschlossen werden. Es wird erwartet, dass der Wille des Geistes und Gottes identisch werden, und alles, was Gott will, will der Geist ebenso, und alles, was der Gott nicht wünscht, wünscht der Geist ebenfalls nicht. So wird eine vollkommene und fehlerfreie Liebe zwischen dem Gott und dem Geist entstehen.“ Er meint, dass so eine Art Freundschaft nicht eine menschliche Freundschaft ist, da die Menschen bei einer Freundschaft ausschließlich an Gewinn und Verlust denken und die Äußerung der Liebe keine wahre Liebe, sondern Schmeichelei ist.³⁶

8. Liebe wird vom heiligen Geist beeinflusst: Rolle ist der Ansicht, dass vielleicht das Verfolgen der menschlichen Vorschläge uns verführen können, aber „derjenige, der den Genuss der Liebe empfängt und darauf stolz ist, ist unter dem Einfluss des heiligen Geistes. Er kann keine Fehler machen, da der Gott das nicht zukommen lässt. Der beschützt ihn und hält ihn von Fehlern fern.“³⁷ Er erzählt hier seine Erfahrungen in diesem Zusammenhang und sagt: „Vom heiligen Geist beeinflusst zu werden hat für mich die Bedeutung, dass ich diese Art des Lebens folge und die Liebe Gottes sein Höhepunkt ist.“³⁸ Er ist der Überzeugung, dass „die Liebe, die der Gott durch den Heiligen Geist in uns brennt, zieht den menschlichen Geist an und lässt nicht auch für einen Moment die zu vergessen. Diese Liebe beschäftigt die Gedanken der Liebhaber mit sich, damit sie nicht an sinnlosen

³⁴ Rolle, Kapitel 26, S. 125.

³⁵ Ebenda, Kapitel 11, S. 76.

³⁶ Ebenda, Kapitel 39, S. 173- 175.

³⁷ Ebenda, Kapitel 11, S. 79.

³⁸ Ebenda, Kapitel 15. S. 91.

Themen denken und sich nur auf die Liebe konzentrieren.“³⁹

9. Der Empfang der Liebe ist mit Gottes Gnade verbunden: Rolle erwähnt, dass nur ans Gott und nicht an die Welt zu denken, reicht keineswegs aus, um die Perfektion der Liebe zu empfangen.⁴⁰ Er spricht über die Rolle der Gnade und ist der Meinung, dass „Nicht jeder die Gnade empfindet, und es gibt wenige, die eine seelische und körperliche Liebe empfangen haben, sie wurden gewählt, um den Gott zu lieben.“⁴¹ Er meint, Gutmütigkeit und Sünden der Menschen haben direkt mit der Gnade der Liebe zu tun. Es sind nicht beliebig. Dazu sagt er, „die Leute, die ein gutmütiges Leben führen, verachten die Sünder nicht, auch wenn sie verdorben sind. Diejenige, die in Versuchung kommen, werden gestürzt, da sie die Gnade nicht empfangen haben, um gegen die Sünden stark zu sein.“ Und er sagt zu den Leuten, die sehr stolz auf ihre Gutmütigkeit sind: „Der Jesus hindert es durch seine Liebe zu Euch, dass ihr zu Sünden kommt, ansonsten hättet ihr schlimmere Sünden begangen als die Sünder nun begehen.“ Dann setzt er fort: „Ihr habt selbst keine Kraft, gegen eure irdischen Wünsche und Sünden zu kämpfen. Das schafft ihr ausschließlich deshalb, weil euch der Gott diese Pracht und Würde gab und euch zu Büsse führt.“⁴² Rolle meint, dass die Gnade durch Jesus den Ausgewählten gescheckt wird.⁴³ Und „in Wirklichkeit erzeugt er in seinen Liebhabern eine Wolke (damit gemeint ist die Wolke der Gnade), um sie zu schützen (durch das Feuer der ewigen Liebe vor irdischen und körperlichen Wünschen) und das Feuer, das in dieser Nacht (in diesem Lebe) das Licht schenkt (ihre Seele), damit sie nicht von der kurzweiligen Schönheiten dieser Welt gefasst werden.“⁴⁴ Rolle ist auch der Meinung, dass die Gottesliebe dem Geist hilft, damit die Menschen auf die äußerlichen Wünschen verzichten und den für sie festgelegten Platz erreichen.⁴⁵ Die Gnade

³⁹ Ebenda, Kapitel 40, S. 179.

⁴⁰ Rolle 1972, Kapitel 37, S. 165.

⁴¹ Ebenda, Kapitel 11, S. 79; Kapitel 37, S. 165.

⁴² Ebenda, Kapitel 12, S. 80.

⁴³ Ebenda, Kapitel 24, S. 120.

⁴⁴ Ebenda, Kapitel 8, S. 68.

⁴⁵ Ebenda, Kapitel 22, S. 114.

der Gottesliebe hilft den Geist, auf dem Weg des Gottes und aufgrund der Sünden und Unsicherheiten nicht enttäuscht werden und Schritt für Schritt mithilfe des Heiligen Geistes die höchste Stufe der Erlösung zu erreichen.⁴⁶

10. Liebe steht in enger Verbindung mit Anziehung: Rolle erwähnt in seinem Buch *Das Feuer der Liebe* zwei Anziehungen. „Die erste geschieht in der Zeit, wo man frei von allen menschlichen Sinnen und durch manche Alpträume oder eben beruhigende Träume angezogen wird, sodass sein Körper bei der Anziehung nichts spürt und nichts tut. Er ist noch am Leben, weil ihm sein Geist noch das Leben schenkt, sowie der Heilige Paulus und manche Heilige.“ „Aber die zweite Art der Anziehung ist für diejenige, die den Gott lieben. Diese Kondition wurde genau aus diesem Grund Anziehung genannt, weil eine offenbar anziehende und übernatürliche Kondition ist, da andere Menschen außer den Sündern Gotteskind werden und voll von seelischer Fröhlichkeit vor den Gott erscheinen können. Dieser zweite Weg ist sehr lobens- und liebenswert.“ Rolle bevorzugt neben der Beschreibung dieses Themas den zweiten Weg und meint, dass dessen Empfang eher mit der Gottesgnade und nicht mit Kompetenz und Verdienst verbunden ist. Er meint, dass es erst dann geschieht, wenn der verliebte Geist all seine Gedanken dank der Gottesliebe zügeln und die Eigenschaften eines echten Liebhabers in sich verwirklichen könnte und lediglich Jesus liebt, damit er der Empfang der Gnade verdient und hiermit höhere seelischen Stufen erreicht.⁴⁷

Liebe aus der Sicht Aḥmad Ġazālī:

Ġazālī verwendet den Begriff Liebe gleichbedeutend wie Liebenswürdigkeit, liebhaben und Hawā⁴⁸ und finden eine gegenseitige Verbindung.⁴⁹ Er meint, dass Wissenschaft⁵⁰ und Verstand⁵¹ die Liebe nicht empfinden können, und ist der

⁴⁶ Ebenda, Kapitel 22, S. 138.

⁴⁷ Rolle 1972, Kapitel 37, S. 166- 167.

⁴⁸ Pourjawadi 1972, S. 88.

⁴⁹ Ġazālī 1989, S. 88.

⁵⁰ Ebenda, Kapitel 3, S. 3- 4.

⁵¹ Ebenda, Kapitel 49, S. 77.

Überzeugung, da die Liebe von der Ewigkeit stammt, hat jeder nicht das Verdient, einen passenden Nest dafür zu sein. Auch nicht jeder hat es verdient, geliebt zu werden.

Ğazālī sprach in seinem Buch über dieses Thema, was seiner Ansicht nach tatsächlich in der Liebe selbst ist, nichts. Aber von den Kapiteln seines Buches kann man entnehmen, dass er sowohl die Liebe zum Gott als auch zu Geschöpfen akzeptierte und beide Liebe nannte. Er sprach im 51. Kapitel seines Buches über „Savaneh“ über dieses Thema, dass die Liebe es nicht braucht, unbedingt jemanden zu gehören.⁵² Im Kapitel 1 des Buches schrieb er, dass der Unterschied zwischen Gebetsrichtungen unecht ist und deren Wahrheit er rein von allen Aspekten kennt. Er ist der Meinung, damit die Seele der Liebe so genannt wird, brauchen wir keine bestimmte Richtung. Da er an Zwangsweisessein der Liebe glaubt, meint er, dass der Wille der Liebe im Zusammenhang mit Lieben keine Rolle spielt.⁵³ Er erwähnt, dass es von der Zeit „waqt“ abhängt.⁵⁴ Aber nach der genaueren Analyse seines Buches finden wir heraus, sollten wir eine Gebetsrichtung für die Liebe festlegen, hat er keine Gebetsrichtung und kein Ziel außer Ğamāl (Schönheit) in Geschöpfen des Gottes verdient, geliebt zu werden. Das ist ein enormes Geheimnis, „dass die Liebhaber die Quelle der Liebe und Liebenswürdigkeit sowie die Auswirkung der Ğamāl wahrnehmen und kennen“, und er sagt dazu weiter, auch wenn der Liebhaber diese Schönheit sieht und nicht kennt, „wird seine Seele ein Verlangen nach deren Quelle haben und danach sie suchen, bis sie ihn findet“.⁵⁵ In einem anderen Teil stellt er den Geliebten als Schatz der Liebe dar und findet Ğamāl sein Sparnis.⁵⁶ Darüber hinaus ist Ğazālī der Meinung, dass Liebe eine Folge von Liebhaben eines geehrten Geblieben ist und sagt dazu: „Die Liebe ist eine Bestrebung, die eine verehrte Geliebte braucht.“ Und daher mag er diejenigen Liebhaber, der nicht in die Falle des Geliebten nicht fallen, nicht.“⁵⁷

⁵² Ğazālī 1989, Kapitel 51, S. 78.

⁵³ Pourjawadi 1972, S. 182.

⁵⁴ Ğazālī 1989, Kapitel 1, S. 5.

⁵⁵ Ebenda, Kapitel 51, S. 78.

⁵⁶ Ebenda, Kapitel 71, S. 102.

⁵⁷ Ebenda, Kapitel 64, S. 94.

Die Besonderheiten der Liebe aus der Ansicht Aḥmad Ġazālī:

Die Besonderheiten der Liebe aus der Ansicht Aḥmad Ġazālī kann man so auflisten:

1. Liebe ist nicht beschreibbar: Nach der Meinung Aḥmad Ġazālī ist das wichtigste und erste Thema im Hinblick auf Liebe deren Unbeschreibbarkeit sowie Unvernünftigkeit. Er ist der Überzeugung, dass alles, was die Liebhaber über die Liebe sagten, nicht außer Übertreibungen ist.⁵⁸ Da die Liebe eine verborgene Bedeutung hat und ihr Gesicht mit einer Maske von ihrer Pracht und Schönheit bedeckt und sie niemandem vollkommen und klar zeigt.⁵⁹ Daher hat keiner sie offen und direkt wahrgenommen.⁶⁰ Aus diesem Grund spricht jeder seinen Gedanken nach über die Wahrheit der Liebe, aber die Wahrheit der Liebe ist frei von diesen Beschreibungen und ist selbst zu empfinden.⁶¹ Das Empfinden der Eigenschaft und Wahrheit der Liebe ist lediglich mit Einsicht deren Innere möglich. Ġazālī ist der Meinung, dass die Wörter und Buchstaben nicht diese unentdeckten Bedeutungen den Anderen wiedergeben können, darüber hinaus für braucht man zum Begreifen dieser neuen Bedeutungen ein inneres Talent. Einer, der über dieses Talent nicht verfügt, kann solche Bedeutungen nicht begreifen und sie bleiben ihm fremd.⁶² Ġazālī ist der Überzeugung, dass diese schwere Verständigkeit der Liebe bewusst ist, niemand ahnt über sein Essenz und seine Beschreibungen. Man kann sie mit wissenschaftlichen Beschreibungen nicht wiedergeben.⁶³ Sie ist lediglich durch Ḥiyāl, Zulf, Ḥaṭ, Ḥāl, Ġamza und Etāb zu erreichen und das Begreifen dieser Zeichnungen ist durch firāsāt machbar.⁶⁴

2. Liebe ist Zwang: Ġazālī findet Liebe als ein Zwang und meint, dass der Wille des Liebhabers in diesem Zusammenhang keine Rolle spielt. Genau diese Eigenschaft der Liebe führt zu Verwirklichung der Liebe im Essenz eines Liebhabers, gleichgültig ob er haben will oder nicht. Er ist der Meinung, dass das Begreifen dieser Wahrheit

⁵⁸ Ġazālī 1989, Kapitel 49, S. 77; Kapitel 75, S. 105- 106.

⁵⁹ Ġazālī 1989, Kapitel 9, S. 23.

⁶⁰ Ebenda, Kapitel 3, S. 10.

⁶¹ Ebenda, Kapitel 3, S. 10.

⁶² Ebenda, S. 2

⁶³ Ebenda, Kapitel 37, S. 57- 58.

⁶⁴ Ebenda, Kapitel 38, S. 58.

einem Liebhaber zu Erfragung der Unannehmlichkeiten „Bala“ hilft, da die Unannehmlichkeit in Fantasie des Willens ist. Wenn es in der Fantasie ist, wird leichter gemacht. Einer, der nach Fantasie und nicht nach Willen etwas tut, macht er viel leichter.⁶⁵

3. Liebe ist ein Rausch „Sukr“ (Betrunkenheit): Die Liebe ist eine Art Rausch, deren Essenz beschäftigt den Liebhaber mit Begreifen des Essenz des Geliebten und hindert ihn, die perfekten Eigenschaften des Geliebten tatsächlich beweisen zu wollen oder sie überhaupt wichtig zu finden. Ğazālī ist der Überzeugung, dass diese Schwäche des Liebhabers zu Bereifung der perfekten Eigenschaften seines Geliebtes selbst eine Art Bereifung ist.⁶⁶

4. Liebe ist ein Spiegel: Ğazālī vergleicht die Liebe mit einem Spiegel, in dem man sowohl dem Liebhaber als auch dem Geliebte ihre Wahrheit zeigt. Seiner Ansicht nach, „Ğeyrat“ führt dazu, dass der Liebhaber im Spiegel der Liebe auf die Fremden verzichtet und nichts außer der Perfektion „Ğamāl“ des Geliebten sehen kann. Er findet in dieser Weise heraus, dass seine Vollkommenheit dem Geliebten und seine Schwäche ihm selbst gehören.⁶⁷

5. Liebe ist ein Unheil: Ğazālī behauptet in verschiedenen Kapiteln seines Buches, dass die Liebe ein Unheil „Balā“ ist. Die Gemütlichkeit und der Genuss in der Liebe ist kurzweilig. Er ergänzt aber seine Beschreibung im Nachhinein und sagt, dass es in der Liebe keinen Genuss und keine Gemütlichkeit gibt, weil solange der Liebhaber sich von seinem Geliebten getrennt sieht und von einer Zusammenkunft träumt, kann er keinen Genuss haben.⁶⁸ Er ist der Überzeugung, die Macht der Liebe aus der „Ğafā“ des Geliebten entsteht. Balā und Ferne, so wie der Geliebte haben möchte, ist angenehmer als seine gleichgültige Versöhnung⁶⁹. Die Liebe zwischen den beiden wird durch „šulh“, „Etāb“, „Nāz“ und „kerešme“ des Geliebten verstärkt.⁷⁰ „Das Feuer der Liebe brennt dadurch stärker“ und „die Stärke der Liebe entsteht aus „Ğafā“. Dazu sagt er, solange die Liebe im

⁶⁵ Ebenda, Kapitel 73, S. 104.

⁶⁶ Ğazālī 1989, Kapitel 47, S. 75.

⁶⁷ Ebenda, Kapitel 72, S. 102.

⁶⁸ Ebenda, Kapitel 55, S. 81.

⁶⁹ Ebenda, Kapitel 16, S. 32.

⁷⁰ Ebenda, Kapitel 17, S. 33- 34.

Liebhaber mit „Ġafā“ und „Balā“ des Geliebten nicht empfunden ist, wird die Liebe viele Mängel erfahren oder nach seinen Wörtern: wird sie zu „eqbāl“ und „edbār“.⁷¹ Aber erst dann, wenn der Liebhaber zahm wird und „wenn der Liebhaber die Herrschaft der Liebe ganz in sich empfindet, wird er rein von allen Mängeln sein.“⁷² Nach der Meinung Ġazālī ist Balā eine Zeichnung der Liebe und der Liebhaber wird sich für den Geliebten aufopfern, wobei er ungeduldig wird und die Liebe nicht vertragen kann und auf Nichtsein wartet. Es werden überwiegend Gründe gefunden, dafür er weiter auf Balā bestehen soll.“ Er ist der Überzeugung, dass der Liebhaber in dieser Phase nicht aus dem Unheil des Geliebten nicht entkommen kann, er hat die Liebe mit allen Sinnen wahrgenommen und von ihm nichts geblieben ist, sodass er kurzlebig wird.⁷³ Daher nennt er die Liebe in einem anderen Teil Menschenverächter, da sie den Körper des Liebhabers frisst und nichts von ihm überlässt. Der Befehl gehört ihm, er besitzt das Essenz des Liebhabers sowie Geliebten, er beseitigt die Fremdheit zwischen den beiden und einigt sie.⁷⁴

6. Grundsatz des Liebhabens wird durch das Sehen verursacht: Nach der Überzeugung Ġazālī, was in der ersten Phase die Liebe verursacht, ist das Anschauen der Schönheit des Geliebten. In Wirklichkeit fangen diese Schönheiten den Liebhaber wie ein Vogel, das auf der Suche nach Samen und ein Schmetterling, das aufgrund seiner Habgier nach Feuer gefangen wird und die Samen der Schönheit des Geliebten in ihm eingesetzt werden, damit er durch Ausstrahlung der Liebe wächst.⁷⁵ Um diese Behauptung zu beweisen, sagt er in einem anderen Teil, dass das Geheimnis der Liebe in den einzelnen Buchstaben versteckt sind: der Anfang der Liebe geschieht durch das Sehen, also der Buchstabe „ʿayn“ und das Sehen und der Anfang des Wortes mit dem Buchstaben „ʿayn“ deutet auf diese Wahrheit und Bedeutung und ist ein Beweis dafür; auch der Buchstabe „šīn“ vom Liebe auf Emotion und Leidenschaft „šuwq“ deutet der Buchstabe „Qāf“ vom Wort Liebe sterben und

⁷¹ Ebenda, Kapitel 7, S. 20.

⁷² Ebenda, Kapitel 53, S. 80.

⁷³ Ġazālī 1989, Kapitel 59. S. 85.

⁷⁴ Ebenda, Kapitel 35, S. 55.

⁷⁵ Ebenda, Kapitel 21, S. 39- 40.

Wiederauferstehung oder „qiyām“ in der Liebe ist.⁷⁶

7. Die menschliche Liebe kommt von außen nach innen, aber die göttliche Liebe von innen nach außen: Ğazālī glaubt fest, dass die menschliche Liebe von außen nach innen eintritt, da sie auf irdische Wünsche der Menschen basiert und selten einen Weg ins Herz findet. Im Gegenteil dazu kommt die göttliche Liebe von innen nach außen bis zum inneren Vorhang „šigāf“. Aber die Verwirklichung dieses Geschehens hängt von Aufhebung aller irdischen Hindernisse und Zügeln der menschlichen Wünsche: „Lange dauert es auf diesem Weg der Liebe, bis man es erreicht“.⁷⁷

8. Der Ansatz der Liebe stammt vom Gott: Ğazālī schreibt im 21. Kapitel seines Buches über Gegenseitigkeit der Liebe zwischen dem Gott und seinen Geschöpfen und sagt: „Aber ich werde nicht wissen, wer wirklich der Liebhaber ist und wer der Geliebte, und das ist ein großes Geheimnis, zuerst war sie Anziehung des Gottes und dann entstand sie. Da wird die Wahrheit umgekehrt“ und glaubt, dass der Vorrang des Wortes „er liebe sie als sie lieben ihn“⁷⁸ beweist, dass zuerst der Gott seine Geschöpfe liebte, und dann fingen die Geschöpfe an, den Gott zu lieben.⁷⁹ Er stellt in einem anderen Teil die Liebe Gottes älter als die Liebe der Geschöpfe, aber ist der Meinung, dass die beiden ganz ähnlich sind und sagt: der Punkt vom Buchstaben „ba“ ist wie Samen in der Erde, in der „sie lieben ihn“, und das Ergebnis der Liebe hat die gleiche Farbe wie der Samen selbst“.⁸⁰

9. Der Basis der Liebe ist Heiligkeit: Ğazālī findet, dass die Basis der Liebe frei von Krankheiten, deren Nebenwirkungen und Mängel ist, und kennt die basierend auf Heiligkeit, da der Anfang der Liebe mit Gott war, da er früher das Wort „Yuḥibuḥum“ verwendete. In der Essenz des Gottes gibt es auch keine Mängel, daher ihn zu lieben, ist auch rein von allen Fehlern. Sobald welche Mängel und Fehler auftreten, sind sie äußerlich und werden sie kurzweilig

⁷⁶ Ebenda, Kapitel 54, S. 80.

⁷⁷ Ebenda, Kapitel 33, S. 54.

⁷⁸ Der *Koran* (5:54)

⁷⁹ Ğazālī 1989, Kapitel 21, S. 41.

⁸⁰ Ebenda, Kapitel 58, S. 53- 54.

sein.⁸¹

10. Das Leben oder der Geist ist mit der Wahrheit der Liebe gemischt: Ğazālī ist der Überzeugung, dass der Verstand die Eigenschaft der Liebe nicht begreifen kann, anders gesagt: „Für den Verstand ist unmöglich, die Eigenschaft des Geistes zu begreifen“. Aber Sprechen über die Wichtigkeit der Liebe ist daher erheblich, weil „Geist oder Leben Kern der Liebe ist“⁸² Und „die Wahrheit der Liebe reitet lediglich auf der menschlichen Essenz“.⁸³ Er kennt in einem anderen Teil „der Hof der Liebe“ als „Hof des Lebens“⁸⁴ und ist der Meinung, dass hier die Liebe⁸⁵ auf den Geist eingraviert wurde.⁸⁶ Und daher geht „der Ansatz der Liebe von Qidam“⁸⁷ und nennt sie „Ewiger Vogel und Reisender“.⁸⁸ Ğazālī ist der Ansicht, dass sowohl die Liebe als auch der Geist von „‘adam“ (Nichtsein) entstanden⁸⁹ und sagt dazu: Geist wurde von „‘adam“ entstanden bis zu Grenze des Dasein, Liebe wartet darauf, auf den Geist zu reiten, am Anfang weiss man nicht was dann geschieht. Sofern die Essenz des Geistes kommt, wird es die Eigenschaft der Liebe sein, fand das Haus leer und schlich darein.“⁹⁰ Er verwendete verschiedene Wörter, um den Geist und die Liebe zu erklären, er vergleicht das Verhältnis zwischen beiden mit Erde und Baum, Essenz und Eigenschaft, Himmel und Erde, Erde und Samen, Minne und Juwel, Sonne und Himmel, Himmel und Sternschnuppe, Pferd und Sattel, Pferd und Zaum. Er meint, dass sich dieses Verhältnis zeitabhängig ändert.⁹¹ Trotz dieser Einigung und da das Verhältnis zwischen Geist und Liebe in die Steigerung und Senkung ganz entgegen ist, zunächst ist Geist Essenz und Liebe Eigenschaft. Und dann der Geist wird zu Eigenschaft und Liebe Essenz, beide werden Berücksichtigt. Aber da

⁸¹ Ebenda, Kapitel 57, S. 82- 83.

⁸² Ğazālī 1989, Kapitel 33, S. 53.

⁸³ Ebenda, Kapitel 37, S. 57- 58.

⁸⁴ Ebenda, Kapitel 50, S. 77- 78.

⁸⁵ Der *Koran* (7:7)

⁸⁶ Ğazālī 1989, Kapitel 33, S. 53.

⁸⁷ Ebenda, Kapitel 58, S. 83.

⁸⁸ Ebenda, Kapitel 9. S. 22.

⁸⁹ Ğazālī 1989, Kapitel 1, S. 4.

⁹⁰ Ebenda, Kapitel 1. S. 4.

⁹¹ Ebenda, Kapitel 3, S. 8- 9.

wir nicht fähig sind, Geist und Liebe auszukennen, können wir nicht über diese Zweideutigkeit sagen.⁹²

Vergleich und Fazit

Obwohl zwischen Rolle und Ğazālī 200 Jahre Zeitunterschied war, hatten sie aus manchen Aspekten über die Liebe gleiche Meinungen. Sowohl Rolle als auch Ğazālī finden Liebe als eine persönliche Erfahrung, nicht dem Verstand entsprechend und unbeschreibbar. Um sie zu verstehen, müssen wir sie selbst erfahren. Zweitens, beide sind der Meinung, der Teil von uns, der mit Liebe zu tun hat, nicht Verstand, Gefühle und irdische Wünschen sind, sondern unser Geist. In Wirklichkeit ist der menschliche Geist der Beweis der Liebe. Drittens, beide vertreten die Meinung, dass Anfang der Liebe außerhalb unseres Willens steht. Rolle meint, dass diese Kraft Heiliger Geist ist, und Ğazālī nennt das Ğabr und um seine Behauptung zu beweisen, nennt er das Wort „Yuḥibuhum“ aus dem Koran, das ein Zeichen für Anfang der Liebe durch den Gott und dann seitens der Geschöpfe ist. Viertens, beide sind der Meinung, dass Liebe totalitär ist und der Liebhaber im Ganzen haben will, frei von Fremden, und mischt die Essenz der Liebhaber in sich. Er behauptet, dass die Liebe, die Quelle der Tugend ist und den Liebhaber von allen Niederträchtigkeiten und Mängeln reinigt.

Aber über die Meinungsverschiedenheit dieser zwei Mystiker und Autoren kann man erwähnen, dass nach der Ansicht Rolle lieben positiv ist, hingegen glaubt Ğazālī eher, dass die wahre Liebe nicht eine Gebetsrichtung braucht. Sollte für sie eine Gebetsrichtung festgelegt werden, muss man das gute Verhalten und die Schönheit „Ğamāl“ als das Ziel der Liebe festlegen. Nachstehend verbindet alle Schönheiten „Ğamāl“ zum Gott und dessen Geschöpfen. Vielleicht wenn wir auf die Bedeutung dieses Begriffes verzichten und ihn tiefer, wie diese Mystiker tatsächlich meinten, ihn analysieren, finden wir heraus, dass Schönheit oder Tugend beide der Name und die Beschreibung des Gottes ist. Der Unterschied zwischen den beiden Mystikern wird erst dann hervorgehoben,

⁹² Pourjawadi 1997, S. 115.

indem Ğazālī nirgends in seinem Buch *Sawāneh* die Liebe der Menschen zu Geschöpfen nicht preist, aber er streicht die auch nicht und findet sie eine Art verschiedener Liebe. Seiner Überzeugung nach kommt die Liebe der Menschen von außen nach innen und nicht die Fähigkeit hat, die innere Vorhänge des Herzens zu passieren. Hingegen kommt die Liebe Gottes von innen nach außen und die Vorhänge des Herzens passiert. Im Gegenteil dazu ist die Liebe zu Geschöpfen für Rolle weder akzeptabel, noch hat er einen unabhängigen Platz und lediglich unter der Liebe zum Gott. Nach der Ansicht Rolle wird die Liebe zu Geschöpfen zu Niederlage und Zerstörung führen. Dieder Artikel zeigt, dass der Verstand der beiden Mystiker vom Thema Liebe trotz ihrer unterschiedlichen Religionswurzeln bemerkenswerte Ähnlichkeiten hat.

Literaturverzeichnis

Maclory, C. *The English Prose Treaties of Richard Rolle*, Cambridge: D.S. Brewer, 2004.

Mujahed, A. *Šūrūh-e sawāniḥ*, Teheran: Sūrūš, 1997.

Idem, *Mağmūè Ātār-e Fārsī-ye Aḥmad Ğazālī*, Teheran: Teheran University, 1997.

Pourjawadi, N. *Sultān-e ṭarīqat*, Teheran: Āgāh, 1979.

Idem, «sawāniḥ», *The Encyclopedia of Islam*, Teheran: Bunyād-e Dāyerat al-maārif Islāmī, Vol. 25, 1996.

Idem, «ālam-e ḥiyāl az naẓar-e Ğazālī'», Teheran: Maārif, 1986.

Rolle, R. *Fire of Love*, Trans. Clifton Wolters, London: Penguin Books, 1972.

Idem, *Fire of Love*, Trans. Richard Misyn, London: Aeterna press, 2015.

Somerset, F. *Christian Mysticism*, ed. Amy Hollywood and Patricia Z. Beckman, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Watson, N. *Richard Rolle and Invention of Authority*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Damāvand in Geographical Texts and Islamic Historical Maps

Tahmores Sajedi Saba¹

Fateme Faridimajid²

(pp: 113 to 142)

Received: 24.11.2018; Accepted: 30.12.2018

Abstract


Mount Damāvand, as a national symbol of Iran, has a profound historical background in the Persians' beliefs, and their archeological, geographical, and historical findings and texts. In fact, this national symbol has not been a merely geographical feature and it raised the greatest myths on its skirts. Several studies have been conducted on the name, mythology, history, geology, and geography of Damāvand, but the location of the mountain in the historical maps and geographical texts has not been studied thoroughly. The present paper tries to locate Damāvand with the help of historical and descriptive research methods. The study shows the Persians and Muslims have correctly located Damāvand in their historical maps and geographical texts as the highest mountain of Iran and mentioned its associated mythical and respectable beliefs. Although they have gone astray in a few cases, the considerable magnitude of Damāvand and its distinction from the Damāvand region has repeatedly been recognized in their works.

Keywords

Damāvand, Mount Damāvand, Islamic historical maps, geographical texts, travelogue

¹ University of Tehran

² Iranology Foundation, email: f.faridi.m@gmail.com

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

بررسی دماوند در متون جغرافیایی و نقشه‌های تاریخی اسلامی

طهمورث ساجدی صبا^۱

فاطمه فریدی مجید^۲

(صص ۱۱۳ تا ۱۴۲)

تاریخ دریافت: ۲۰۱۸/۱۱/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۲۰۱۸/۱۲/۳۰

چکیده

کوه دماوند، به‌عنوان یکی از نمادهای ملی، دربردارنده پیشینه تاریخی عمیقی در باور مردم و متون و یافته‌های تاریخی، باستان‌شناسی و جغرافیایی است. این نماد ملی بزرگترین اسطوره‌ها را در دامنه خود پرورانده و از یک پدیده جغرافیایی صرف خارج شده است. درباره نام، اسطوره، فرهنگ، تاریخ، زمین‌شناسی و جغرافیای دماوند بسیار گفته و نوشته شده، اما موقعیت این کوه در میان متون جغرافیایی و نقشه‌های تاریخی هیچ‌گاه موضوع بررسی نبوده است. این مقاله با درپیش گرفتن دو روش تحقیق تاریخی و توصیفی درصدد جایابی دماوند در میان نقشه‌های تاریخی اسلامی، و بیان شرح‌های جغرافی‌دانان درباره این کوه است. ایرانیان و مسلمانان در همه دوره‌ها، دماوند را منطبق با جایگاه اصلی (به‌عنوان بلندترین کوه ایران) مملو از اعتقادات اسطوره‌ای و با احترام یافته‌اند، و اگرچه در موارد جزئی در جایابی به خطا رفته‌اند، ولیکن به بلندی و عظمت این کوه و تمایز آن از منطقه دماوند واقف بوده‌اند.

کلیدواژه‌ها

دماوند، کوه دماوند، نقشه‌های تاریخی اسلامی، متون جغرافیایی، سفرنامه‌ها

^۱ دانشگاه تهران

^۲ بنیاد ایران‌شناسی،

رایانامه نویسنده مسئول: f.faridi.m@gmail.com

Die Untersuchung von Damāvand in den geografischen Texten und islamisch-historischen Landkarten

Tahmores Sajedi Saba¹

Fatemeh Faridimajid²

(S. 113–142)

Eingegangen: 24.11.2018; Angenommen: 30.12.2018

Zusammenfassung

Der Berg Damāvand, als nationales Symbol Irans, hat eine tiefgreifende historische Bedeutung im Glauben der Perser sowie in archäologischen, geografischen und historischen Funden und Texten. Dieses nationale Symbol war keineswegs nur eine geografische Erscheinung, sondern auch die Quelle bedeutender Mythen, die sich um seine Hänge ranken. Obwohl bereits zahlreiche Studien zu Namen, Mythologie, Geschichte, Geologie und Geografie von Damāvand durchgeführt wurden, ist die Verortung des Berges in historischen Karten und geografischen Texten bislang nicht umfassend untersucht worden. Die vorliegende Studie versucht mittels historisch-deskriptiver Forschungsmethoden den Standort des Damāvand zu bestimmen. Dabei zeigt sich, dass Perser und Muslime den Berg Damāvand in ihren historischen Karten und geografischen Schriften korrekt als höchsten Berg Irans eingezeichnet und mit mythologischen sowie ehrwürdigen Vorstellungen verbunden haben. Zwar kam es in einigen wenigen Fällen zu Fehleinordnungen, doch die außergewöhnliche Größe des Damāvand und seine Unterscheidung von der gleichnamigen Region wurden in den historischen Quellen immer wieder hervorgehoben.


Schlüsselwörter

Damāvand, Berg Damāvand, islamische historische Karten, geografische Texte, Reiseliteratur

¹ . Universität Teheran

² . Stiftung Iranologie,

E-Mail: f.faridi.m@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

Die Untersuchung von Damāwand in den geografischen Texten und islamisch-historischen Landkarten

Tahmores Sajedi Saba¹
Fatemeh Faridimajid²

Einführung

Der Mensch betrachtet von Anfang an die natürlichen Phänomene mit Respekt, sodass er zuerst den Himmel als Vater, die Erde und den Berg als Mutter und den Fluss als die Tochter des Berges wusste, aber im Laufe der Zeit hat der Berg die Rolle des Vaters angenommen³. Die Völker von Mesopotamien glaubten sogar, dass der Berg die erste Heimat ist und den Himmel mit der Erde in Verbindung bringt⁴. In den historischen iranischen Geschichten findet man öfters Erzählungen, die auf einem Berg oder an einem Fluss geschehen⁵. Unter den iranischen Bergen haben Alburz und Damāwand in den iranischen Erzählungen und mythischen, historischen, literarischen und geografischen Quellen eine besondere Stellung. In Avesta wurde der Name von Alburz⁶ erwähnt, aber in diesem Buch finden wir keinen Hinweis auf Damāwand. In Bundehesh wurde auf die beiden Bergen hingewiesen⁷. In Schāhnāma von Firdausi gibt es Hinweis auf die beiden Bergen. Es ist bemerkenswert, dass nach der Meinung vieler Forscher Alburz in Schāhnāma mit jetzigem Alburz identisch ist. Daher haben einige ihn in Indien⁸, Balkh und Ghor in Afghanistan⁹ angenommen. Ebenso vertreten einige die Meinung, dass dieser Berg einen religiösen und symbolischen Wert hat¹⁰ oder mit dem Berg Ghaf in Kaukasus¹¹ identisch ist. Es gibt sogar Quellen, in denen dieser Berg als Taftān

¹Assistenzprofessor in ReCeLLT, ResearCh Institute of Language and Culture, University of Tehran

² Faculty member of Iranology Foundation, Tehran, Corresponding Author. verantwortliche Verfasserin E-Mail: f.faridi.m@gmail.com

³ Qureyshi 2001, S. 46- 47.

⁴ Eliade 1993, S. 106.

⁵ Ebenda, S. 81.

⁶ Razi 1984, S. 335.

⁷ Dādegī 1990, S. 65.

⁸ Minowi 1967, S. 237; W. Eilers 2014, S. 810- 811.

⁹ Kohzad 1976, S. 31.

¹⁰ Karimiyan 1996, S. 100- 104.

¹¹ Ebenda, S.118.

im Osten des Iran¹² erklärt wurde.

Seltener sind diese Meinungsverschiedenheiten über Übereinstimmungsort von Damāwand. Der Name Damāwand kommt vier Mal in Schāhnāma vor und die Andeutungen von Firdausī in den folgenden Versen auf den Gebieten rund um Damāwand lassen keinen Zweifel an dieser Übereinstimmung:

یکی مرد بد در دماوند کوه / که شاهش جدا داشتی از گروه
همان عهد ساری و آمل نوشت / که بد مرز منشور او چون بهشت

In Bundelesh steht es, dass Damāwand ein Teil von puštĥārgar kūh ist, die Berge Kūmeš (qūmes) und Gorgan sich zu ihm angeschlossen haben und der Fluss Harāz in Tabaristān in Damāwand seinen Ursprung hat¹³. Diese Hinweisen deuten darauf, dass die damalige Vorstellung von der Lage von Damāwand mit seiner heutigen geografischen Lage übereinstimmt, obwohl hier die Andeutung von Bundelesh auf Gebiet Damāwand ist. Damāwand ist ebenso eine der vier ältesten Städte der Welt¹⁴, die der Gott als das beste Land unter dem Namen Dunbāwand geschaffen hat. Aber was auch immer jeder von diesen Standpunkten (Berg oder Stadt) der Fall wäre, wurde es an dem Alter aber auch Übereinstimmungsort von Damāwand keinen Zweifel entstehen lassen. Wir beobachten neben dieser Andeutung von Bundelesh¹⁵ die Erwähnung des Namens von Damāwand in Nersī Inschriften in Pāykūlī, *Kārnāme-ye Ardašīr-e Bābakān*¹⁶, *Nāme-ye Tansar* und auch die Eingravierung des Namens von Damāwand in dem griechischen Text¹⁷ von Naqš-e Rostam¹⁸. Daraus ergibt sich, dass der Name Damāwand in den ersten und zweiten Jahrhunderten v. Chr., nämlich in der Ära von Arsakiden¹⁹ und danach in der Epoche von Sassaniden²⁰ vorgekommen ist. Nach dem Islam wiederholt sich der Name Damāwand auch in literarischen Texten wie Schāhnāma, *Garšāsb Nāma* und die Versen von Nāšīr-i Ḥusrau, Ḥāqānī, Sūzanī und

¹² Naghibi Fini 2006, S. 70.

¹³ Dādegī 1990, S. 96.

¹⁴ Ibn Balḥī 1984, S. 28.

¹⁵ Lukunin 1971, S.186.

¹⁶ Kasrawi 1963, S. 27.

¹⁷ Minowi 1925, S. 49.

¹⁸ Nusrati 2002, S. 22.

¹⁹ Grishman 1971, S. 111.

²⁰ Wandenbergh 1996, S. 6.

Samarqandī sowie Qāānī bis zu den Malik al-Šuārā in den Gedichten und geht auf den historischen und geografischen Namen von dem Berg Damāwand zurück. Man sieht neben den üblichen Namen wie Dunbāwand, Damāwand, Dabāwand²¹ und Dunyāwand²² andere Namen wie Lawāsān²³, das Rey-Gebirge²⁴, die Berge Kūh-e Qāren und Kūh-e Āmul²⁵. Dabei ist Damāwand auch als ein Berg mit vielfältigen Landschaften²⁶, der von Wolken umgeben ist²⁷ und Abhang hat²⁸, erwähnt. Es wurde im unter dem Stichwort Damāwand die Wörter „Dunb“ in der Bedeutung von Schwanz²⁹ und Smog, Gas, Nebel, Dunst und Rauch³⁰ erklärt.

Die Zahl der Überlieferungen über Damāwand und seine Mythen sind groß und sind auf die Bedeutung dieses Berges zurückzuführen. Die Besonderheiten von Damāwand und seine natürlichen Aktivitäten und Reaktivitäten waren nicht eindeutig und führten dazu, dass Iraner und Nicht-Iraner interessante Geschichten darüber erzählt haben. Die ausströmenden Dämpfe aus der Mündung von Damāwand scheinen aufgrund der Destillation von Wasserdampf etwa wie die Wolken. Der gelbe Farbenschein auf dem Gipfel ist auf Schwefel zurückzuführen und der ausströmende Dampf entsteht durch eine große Menge von Schwefelwasserstoff. Die durch Dämpfe erzeugten Säuren haben die den Gipfel umgebenden Gesteine beeinflusst, stark abgebaut und zerkleinert. An einigen Stellen tritt Schwefelgas mit viel Druck aus³¹. Diese natürliche Aktivität von Damāwand wurde mehrmals (im Laufe der Geschichte in den Jahrhunderten vor Chr. bis jetzt) in verschiedenen Aussagen von Geografen, Touristen und Einheimischen zum Ausdruck gebracht und die extreme Kälte und die Bildung starker Winde in der Nähe des Gipfels und die Schaffung furchterregender Stimmen vom Zusammenstoß des Windes mit dem Berg haben

²¹ Ḥamawī 2004, B. 2, S. 382, ṭūsī 1966, S. 125.

²² Ḥūdūd al-Ālam 1973, S. 86

²³ Nāṣir-i Ḥusrau 2003, S. 183.

²⁴ Haft Eqlīm, zweite Auflage, S. 123.

²⁵ Karimiyān 1996, S. 136- 137.

²⁶ Hourcade 2011, S. 630.

²⁷ Bahar 1966, S. 382.

²⁸ Gratzel 2005, S. 14.

²⁹ Dāī al-Islam 1984, S. 8; Āgābūzūrg-e Tabrīzī 1979, S. 429- 434.

³⁰ Dekhoda 1994; Moein 1992.

³¹ Alenbakh 1970, S. 72- 73.

tiefgreifende Auswirkungen auf Überzeugungen der Menschen und Mythen gehabt, infolgedessen sind Erzählungen zu Legenden geworden.

In vielen historischen, geografischen, literarischen, iranischen und islamischen Büchern ist in der Überlieferung der Mythen der Genesis, des ersten Menschens und anderen alten Mythen auf diesen Berg hingewiesen. So z. B. war Damāwand der Ort der Entführung des Ringes von Suleymān Ibn Dāwūd von einem schelmischen Dämon unter dem Namen *Šaḥral-mārid* oder der widerspenstige Stein und seine Gefangenschaft auf dem Berg Damāwand der Hauptsitz von Kūmart³² an Damāwand, die Stiftung der Stadt Damāwand³³ von Kūmart auf dem Berg Damāwand, der Flug von Ğamšid³⁴ vom Berg Damāwand³⁵, der Angriff von Žaḥḥāk an Ğamšid in Damāwand, die Strandung des Schiefes von Noah³⁶ in Damāwand³⁷, Damāwand der Ort der Hexen³⁸, der Aufenthaltsort von Dīw-e Sepīd³⁹ und das Gefängnis des Drachen mit Sieben Köpfen⁴⁰. Aber der wichtigste Mythos von Damāwand geht auf die Geschichte von *Faridun* und Žaḥḥāk zurück. Hinnells meint, dass nach der Gefangenschaft von Žaḥḥāk auf dem Berg Damāwand die Erzählung nicht mehr ein Mythos ist und sich der Realität und Handlung (d. h. Lebensunterhalt, Ackerbau, Rechtstaatlichkeit)⁴¹ nähert. Jaleh Amuzegar meint, dass *Faridun* ein Halbgott und Žaḥḥāk ein vollkommenes Symbol eines semitischen Tyrannen⁴² sind.

Damāwand gilt als die Heimat von *Faridun*, das Gefängnis von Žaḥḥāk, das ewige Grab von Žaḥḥāk⁴³. Āraš schießt mit Bogen⁴⁴ auf der Spitze von Damāwand. Basierend auf den Text von

³² Abu Dulaf 1963, S. 78- 79; Ibn Faqīh 1970, S. 188; Ibn Isfandiyār 1987, S. 83.

³³ Ṭabarī 1973, S. 93; Bīrunī 1942, S. 24; Ibn Aṭīr 1970, S. 12.

³⁴ Mustuwfi 2002, S. 76.

³⁵ Ṭabarī 1973; erste Auflage, S. 118- 140; Bīrunī 1942, S. 242; ṭālebī 1989, S. 14.

³⁶ Balāmi 1999, S. 131- 132.

³⁷ Cook 1993, S. 1372; Malkunuf 1975, S. 13.

³⁸ Jeyhani 1989, S. 147.

³⁹ Khwandmir 1954, Bd. 2, S. 420.

⁴⁰ Ṭabarī 1973, S. 137.

⁴¹ Hinnells 2000, S. 59, 60, 105, 107.

⁴² Amuzegar 2010, S. 56- 58.

⁴³ Dādegī 1990, S.197; Ibn Faḡīh 1970, S. 113, 118; ṭabarī 1973, S. 138; Ibn Balḡī 1984, S. 36; Ibn Isfandiyār 1987, S. 57.

⁴⁴ Ṭabarī 1973, S. 289- 290; Ibn Aṭīr 1970, S. 18; Bīrunī 1942, S. 249; Mirakhund 1959; erste Auflage, S. 554.

Bundehešh ist die Quelle des Wassers von dem Berg Dunbāwand⁴⁵. Damāwand trat in den iranischen Legenden und Mythen mannigfaltig in Erscheinung und man hielt ihn einige Zeit für das Zentrum der Welt, das Zentrum der Siebenländer und den Wohnort der Göttin Mitra bzw. der Sonne⁴⁶.

Die transzendente Glauben an Damāwand sind nicht nur in der mythischen Epoche vorhanden. Im Volksglauben lebt die Tochter von Dīw-e Sepīd, die von Rostam umgebracht wurde, noch auf dem Berg Damāwand und webt mit einem Spindel weiter. Šāh Ne‘mat Allāh Walī betete auf dem Berg Damāwand und verbrachte im Winter achtzig Tage im Schnee⁴⁷. Dieser Berg ist noch den Zielort der Pilgerfahrt einer zarathustraischen Sippengruppe, die in Indien wohnen und vierzig Tage und Nächte dort verbringen⁴⁸. Nach den Legenden und Mythen hat der Berg Damāwand mytisch und religiös eine sehr höhere Stellung. So wandelt sich er zu einem einzigartigen Symbol, das alle himmlischen und irdischen Geschehnisse in seinem ausgedehnten Raum umfasst⁴⁹.

Damāwand besaß ebenso zu der Zeit der Konsitutionellen Revolution und in der damaligen revolutionären Literatur einen besonderen Platz, sodass Malik al-šuarāy-e Bahār sich bei ihm über die Ungerechtigkeit der Zeitgeschehnisse beschweret. ‘Abd ar-Raḥīm Ṭālebuf hat in seinem Reisebericht unter dem Titel *Masālik al-Muḥsinīn* erwähnt, wie er den Gipfel von Damāwand, der 5500 Meter oder 17000 Fuß hoch ist, im Mondjahr 1323 sehr schwer aufstieg⁵⁰. Die Vorstellung der Nähe dieses Berges zum Jenseits ist nicht nur eine historische und mythische Vorstellung, sondern existiert noch im Glauben der Menschen. Im Tagebuch eines Bergsteigers, der im Jahre 1994 mit einer 1500 köpfigen Gruppe den Gipfel von Damāwand aufstiegen, kann man Folgendes lesen: „Um 05:30 Uhr standen wir an der Quelle des Hanges vom Berg zum Gebet, das Morgengebet am Fuße des Gipfels von Damāwand war so, als ob wir

⁴⁵ Dādegī 1990, S. 76.

⁴⁶ Esmailpur 2017, S. 114.

⁴⁷ Richardz 1964, S. 6, 185.

⁴⁸ Muafimadani 2011, S. 89- 90.

⁴⁹ Nusrati 2001, S. 105- 106.

⁵⁰ Talebof 1977, S. 261- 257.

uns mehr als jemals näher zu unserem Gott fühlten⁵¹". Dieses Thema und die Relevanz von Damāwand aus dem kulturellen, naturwissenschaftlichen und geografischen Blickwinkel machten ihn zum Thema der Beiträge und Untersuchungen. Massoud Nosrati untersuchte Damāwand in dem Buch „Damāwand als der Ursprungsort der iranischen Mythologie“ unter den Mythen, in der Kultur, Kunst und Literatur und hat dabei auch die geografischen Themen behandelt. Die Europäer fingen auch ernsthaft mit ihren Erforschungen über Damāwand spezifisch seit dem 19. Jahrhundert an (vor allem im Bereiche von Onomastik und Geologie) und schrieben spezielle und einzigartige Beiträge, Abhandlungen und Dissertationen über Damāwand. Unter anderen hat der Schwede Sevin Hedin, der Gesandte der französischen Regierung zu dem Hof von Nāser ad-Din Schah, bei seiner Rückkehr seine Doktorarbeit unter dem Titel *Der Demavend nach eigener Beobachtung*⁵² niedergeschrieben und veröffentlicht. Der deutsche Wilhelm Eilers erforschte im Jahr 1954 den Namen von Damāwand unter dem Titel „Der Name Demavend“⁵³ und erweiterte seine Forschung in einem anderen Beitrag über den Namen von Damāwand zu einer etymologischen Untersuchung der Struktur der persischen Sprache im Vergleich mit anderen Sprachen⁵⁴. Der österreichische Forscher Karl Gratzel befasste sich auch in seinem Buch *Damāwand: Der höchste Berg Irans* mit dem Thema der Namen, der Kultur und der Mythen von Damāwand und wies in seinem Buch zusammenfassend auf einige Schriften, historischen und geografischen Landkarten bezüglich der Geschichte des Aufstiegens auf Damāwand hin⁵⁵. Sayed Mahdi Moafi Madani wählte Damāwand zum Thema seiner Masterarbeit und untersuchte den Damāwand in der iranischen Kultur (sowie Literatur und Mythologie). In dieser Untersuchung wurde Damāwand im Rahmen der Mythologie, Literatur und Kultur erforscht. Die Enzyklopädie *Damāwand* ist der Titel eines anderen Buches, das sich mit diversen Themen bezüglich der Geologie, Geschichte, Geografie, Literatur,

⁵¹ Ebrahimi 1995, S. 50.

⁵² Gratzel 2005, S. 116.

⁵³ Eilers 1954, S. 267.

⁵⁴ Ebenda, S. 209- 210.

⁵⁵ Gratzel 2005.

des Bergsteigens von Damāwand beschäftigt. Beiträge wie Damāwand von Bernard Hourcade und Ahmad Tafazolli wurden in der Enzyklopädie Britanica veröffentlicht. Die Verfasser erforschen in diesem Artikel etwa in sieben Seiten im Allgemeinen die Mythen, Geschichte und Geologie von Damāwand.⁵⁶ In einem anderen Beitrag von Abolghassem Esmailpour unter dem Titel „Damāwand in der iranischen Mythologie“ befasst sich der Autor mit Damāwand im Hinblick auf Mythen. Demzufolge wurde über Damāwand in geografischen Texten und in historischen Landkarten keine Untersuchungen durchgeführt, in Anbetracht der Tatsache, dass die geografischen Texten und Landkarten im Vergleich zu den anderen Quellen in der Widerspiegelung der Rolle der Ortschaften immense Bedeutung besaßen. In der vorliegenden Untersuchung haben wir uns vorgenommen, den Damāwand in den islamisch-geografischen Texten inklusive „Masālik al-Mamālik, Al-Buldān und Şurat al-ārd“ und anderen Quellen bis zur Gegenwart zu untersuchen.

Damāwand in den geografischen Texten und islamisch-historischen Landkarten

In den iranischen Mythen und Überzeugungen über Damāwand widerspiegelt sich die Glauben der Iraner zusammengefasst. In diesem Teil werden wir die Schriften der Muslimen (und Iraner) über dem Berg Damāwand nach dem Islam unter der Berücksichtigung der vorhandenen Bilder und Landkarten untersucht. Die wichtigsten vorhandenen Quellen in diesem Bereich sind die geografischen Texte, die in den Werken „Masālik al-mamālik, Al-Buldān, Şurat al-ārd und àğāyib al-mahlūqāt usw.“ verfasst wurden. Zum Glück besitzen diese Werke oft geografische Landkarten und ein wesentlicher Teil von ihnen sind von den iranischen Muslimen niedergeschrieben und verfasst worden⁵⁷.

In den Schriften der muslimischen Geografen ist der Berg Damāwand von der Stadt Damāwand getrennt, aber es bleibt noch offen, ob der Berg seinen Namen von der Stadt bekam oder die Stadt

⁵⁶ Hourcade 1993, 627- 631.

⁵⁷ Zu weiteren Informationen über Biografien sehen Sie die Hamideh Abdulrahman: 1995 und Foad Sezgin und Tenter, Franz und Maqbul, Ahmed 1996.

seinen Namen von dem Berg hatte. In Bundelesh steht, dass der Name von der Stadt (vom Gebiet) Damāwand im Vergleich zu dem Berg Damāwand älter und öfter vorgekommen ist.

Ibn Ḥurdādbih, der iranische Geograf im 9. Jh. n. Chr. erklärt in seiner Beschreibung über der Nordländer und ein Viertel des Landes den Damāwand als ein Teil dieser Länder und meint: „In diesem Gebiet liegt Armenien, Rey, Damāwand, die Stadt Damāwand und Šalanba“⁵⁸. Qodāma ibn Djafar erklärte Anfang des 10. Jh. n. Chr. in der Beschreibung von Rey, dass der Dunbāwand zu Rey gehöre und erklärt den Steuersatz dieser Gegend in Höhe von 120.000 Dirham.⁵⁹ Abū Bakr Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ishāq, genannt als Ibn Faqīh, der 903 n. Chr. in seinem Buch in 13 Kapiteln die damals bekannte Welt (die islamische Welt) vorstellt, berichtet in einem dieser Kapitel über Rey und Dunbāwand. Er erklärt detailliert die Geschichte von Żahḥāk und Faridun und die Gefangenschaft von Żahḥāk in dem Berg Damāwand. Andere Quellen haben alle meistens von ihm zitiert. Unter anderen Ibn Faqīh erklärt ausführlich den Auftrag von Muḥammad Ibn Ibrāhīm Faqīh in der Zeit von Māmūn für die Forschung über das Dorf Āhan Garān im Berg Damāwand im Jahr 832 n. Chr. und weist darauf hin: „Die Berge in der Umgebung scheinen (im Vergleich zu Damāwand) Sandmassen und das Meer wie ein kleiner Bach; es gibt zwischen dem Berg und dem Meer eine Entfernung von mehr als 124.80 Kilometer“. Diese Andeutung von Ibn Faqīh, bezüglich seines Zugangs zu den vorhandenen Quellen vor dem Islam auf Grund der zeitlichen Nähe, zeigt die besondere Stellung von Damāwand als ein sehr großer Berg bei den Iranern.

Bei der Untersuchung dieser Quellen sieht man auf den vorhandenen Landkarten des ersten islamischen Jahrhunderts die Bedeutung von Damāwand, in denen für die Angrenzung des Berges von Damāwand und das Alburz Gebirge die Wendung „Ġibāl al-Deylam“ benutzt wurde. Dabei sieht man in einer Landkarte der Zeit von Māmūn ‘Abbāsī zu dem Jahr 791 n. Chr. die

⁵⁸ Ibn Jafar 1991, S. 143- 144.

⁵⁹ Ibn Jafar 1991, S. 118- 119.

Wortwendung Ġibāl al-Deylam⁶⁰ (Bild 1). Man kann nicht feststellen, ob der Kartografe diese zwei Gegenden von Ġibāl und Deylam als den Berg von Deylam oder die Berge Damāwand und Alburz meinte.

Die Benennung des Wortes „Ġibāl al-Deylam“ kam in den Landkarten von Balḥī (zweite Hälfte des 9. Jh. n. Chr.) vor, die die ersten Landkarten im geografischen Feld der islamischen Welt sind⁶¹. Man sieht sie in den Landkarten von Muḥammad Ibn Aḥammad Ṭūsī (Anfang des 12. Jh. n. Chr.) unter dem genauen Titel „Ġibāl al-Deyālama“⁶². Diese Andeutungen beinhalten zwei wichtige Punkte: erstens, wie erwähnt, gibt es keinen Namen und kein Zeichen von dem Gebrauch des Wortes „Alburz“ und zweitens hatte die Abtrennung dieser Gegenden zu „Ġibāl und Deylam“ in den nachkommenden Epochen seine Wurzel in den vergangenen geografischen Begriffen.

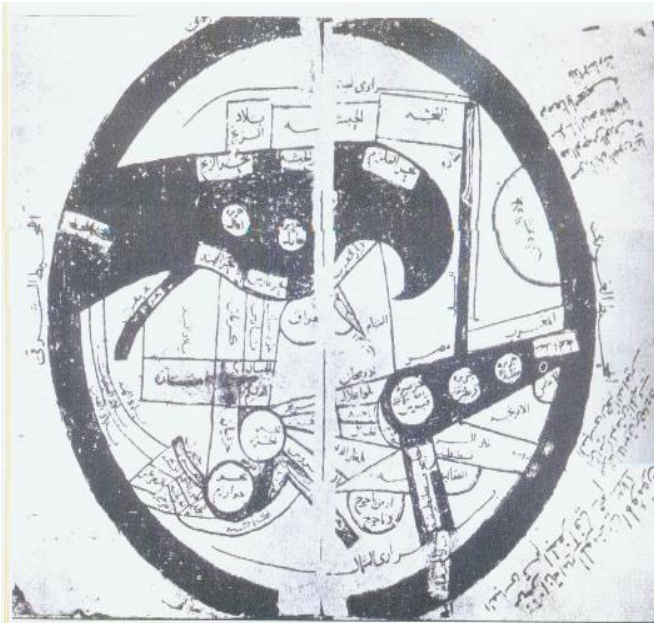


Bild 1: Anwari 2011, S. 46.

⁶⁰ Zeyn ad-dīn 2015, S. 46.

⁶¹ Anwari 2011, S. 46.

⁶² Ṭūsī 1966, S. 182.

Die Methode von Abu Zeiyd Balhī im 9. Jh. n. Chr. bei der Beschreibung der erkannten islamischen Welt und ihre Aufteilung in 23 Teilen und die Erklärung jeder einzelnen Teile samt einer Landkarte wurde zu einer Methode entwickelt, der später von den großen Geografen gefolgt wurde. Einer dieser Teile ist der Teil „iğl“ und beinhaltet „Ṭabaristān“, der auch die Landkarte von „iğl“ und Ṭabaristān umfasst. In dieser Landkarte sieht man deutlich den Berg Damāwand hinter den andreen Bergen wie ein Triangel (Bild 2).



Bild 2: Manuskript von *Zikr al-masāfāt wa šuwar al-aqālim*/ Maktaba al-malik alābd al-azīz/Šiḡḡ ārif ḥikmat Madina Nr. 4354, 4. Jhr. n. H.

Später und am Anfang des 10. Jh. n. Chr. stellt Aḥmmad Ğiyhāni bei der Beschreibung der nordischen iranischen Gegenden in seinem Buch „*Aškāl al-‘Alam*“ dar, dass in einer Landkarte in diesem Gebiet das Gebirge, das das Kaspische Meer umgeben hat, die Berge „Qāren und Qādūsān“ heißen und der andere riesige Berg, der hinter denen liegt und in der Richtung des iranischen Zentralprovinzen ist, als der Berg von Damāwand bezeichnet wird

Er sagt in der Beschreibung des Buches „*Aškāl al-‘Alam*“ über den Berg Damāwand Folgendes: „Das ist ein Berg mit einer unendlichen Höhe über allen Bergen hinauf in Form eines Kuppels und getrennt von anderen Bergen, sodass die Entfernung von unten bis oben 24.86 Kilometer beträgt, er zwischen den Provinzen Ṭabaristān und Qūmes liegt und einige Menschen sagen, dass man ihn von Sāwe, Astar Ābād und Ğurgān sehen kann“⁶⁴. Die Benennung des Wortes Qādūsān für die nordiranische Gebirge und das sehr unterschiedliche Bild von Damāwand über dieses Gebirge hinauf ist eine Betonung auf den Namen Damāwand im Vergleich zu Alburz.

Die Beschreibung von Damāwand kommt in „Murawiğ al-Dahab“ (etwa 943-944 n. Chr.) vor. Es ist eine wissenschaftliche Beschreibung dieses Berges ohne jede übliche Nebenbeschreibungen der Legenden und Mythen. Der Verfasser sagt: „Der Berg Dunbāwand, der zwischen Rey und Ṭabaristan liegt, kann man von einer Entfernung vom 624 Kilometer sehen. Der Berg ist sehr hoch und zieht sich in den Himmel auf, über dem Berg schwebt Dampf und es schneit dort fortdauernd; der Berg ist niemals ohne Schnee. Es fließt einen Fluss unter dem Berg mit viel Wasser, das gelb, schwefelig und goldfarbig ist. Die Entfernung von dem Hang des Berges bis zum Gipfel beträgt drei Tage und Nächte und wenn jemand den Berg aufsteigt und am Gipfel ist, sieht er dort eine flache Fläche von 13 Quadratmeter, aber von unten sieht der Berg wie ein kegelförmiger Kuppel aus“⁶⁵. Er setzt seine Beschreibung so fort: „[...] und auf dem Gipfel gibt es viele roten Kiesen, in denen der Fuß versinkt. Es gibt dort etwa 30 Löcher, von denen die schwefeligen Dämpfe ausströmen; man hört von diesen Löchern während des Ausströmens von Schwefel ein Geräusch wie Donner. Das ist der Klang des flammenden Feuers und diejenigen, die sich in Gefahr setzen und höher aufsteigen, können von der Mündung dieser Löcher gelbgoldener Schwefel mitbringen, der in der Industrie, Alchemie und anderen Bereichen

⁶³ Mikrofilm von *Aškāl al-‘alam* geschrieben 1251 Mondjahr, Zentralbibliothek Dānešgāh-e Tehrān, Archiv Nr: 1465/10.

⁶⁴ Geyhani 1989, S. 147.

⁶⁵ Al- Masūdi 1991, S. 101.

Verwendung findet. Diejenigen, die dort gegangen sind, sehen vom Gipfel die umgebenden Berge wie die Hügel und Sandhaufen. Die Entfernung von diesem Berg bis zum Meer von Ṭabaristan beträgt 20 Kilometer und wenn die Schiffe auf dem Meer sind, sehen sie den Berg von Dunbāwand nicht mehr, er verschwindet aus der Sichtweite und wenn die Schiffe sich 100 Kilometer entfernt sind und sich das Gebirge von Ṭabaristan annähern, dann können sie ein winziges Stück des Berges sehen, und je mehr die Schiffe sich dem Ufer nähern, desto mehr bekommen sie von diesem Berg ins Gesicht und aus diesem Grund sagt man, dass das Wasser des Meeres rund und kreisförmig ist“⁶⁶.

Abū Dalf, der erste in Büchern erwähnte Bergsteiger der Welt⁶⁷, behauptet im Jahr 953 n. Chr. in seiner Beschreibung über Rey, dass zu dem Gebiet Rey die Gebirge Banī Qāren und Dunbāwand sowie Gebirge Deylam und Ṭabaristan gehören, und meint, dass Dunbāwand von den zwei Städten besteht, nämlich Wima und Šalma⁶⁸: „Dunbāwand ist ein sehr hoher und ungeheurer Berg, dessen Gipfel im Winter und Sommer vom Schnee bedeckt ist und niemand auf seinen Gipfel, ja sogar in seiner Nähe kommen kann. Der erwähnte Gipfel heißt der Berg Bīrāsf (Bīyūrāsb) und die Menschen sehen ihn von Marḡ al-Qal‘e und dem Pass von Hammadān“⁶⁹. Abūdūlf steigt selber diesen Berg für die Entdeckung seiner Geheimnisse auf; er konnte bis zur Hälfte der Höhe des Berges aufsteigen und ist der Meinung, dass niemand von dem Punkt, den er erreicht hat, höher gehen kann...⁷⁰. Er spricht von dem Glauben und den Überzeugungen der Menschen dieser Gegend. Vladimir Minorsky meint, dass die Beschreibung von Abūdūlf präzise ist, aber er glaubt, dass man den Berg nur von der Brücke von Qom sehen kann⁷¹. Durch die Beschreibung von Abūdūlf kann man zu einer anderen Herangehensweise der Benennung bzw. Bezeichnung des Gebirges vom Norden des Irans gelangen. Man nannte den westlichen Teil dieser Gebirge Banī Qāren und den östlichen Teil

⁶⁶ Al- Masūdi 1977, S. 89.

⁶⁷ Muhammadifar 2014, S. 189- 193.

⁶⁸ Abūdūlf 1975, S. 76.

⁶⁹ Ebenda, S. 77.

⁷⁰ Ebenda, S. 76- 79.

⁷¹ Ebenda, S. 135.

Deylam und Ṭabaristan. Der Damāwand liegt in diesem Teil.

Die Berichte von Iṣṭaḥrī (Geograf im 10. Jh. n. Chr.) über Damāwand sind eine Art Wiederholung der Themen der Schriften der vorherigen Verfasser⁷². Obwohl er in der Beschreibung der Größe von Damāwand darauf hingewiesen hat, dass der Berg groß ist und dafür so berühmt, dass man ihn auch von Schiraz sehen kann, jedoch hat er selber ihn von Isfahan gesehen: „Ich, der Schwächling, habe diesen Berg von Isfahan gesichtet“⁷³. Eine der schönsten Landkarten bezüglich der Form und Farbe über Damāwand kann man in dem Buch *Masālik al-Mamālik* von Iṣṭaḥrī sehen. In dieser Landkarte (Bild 4) umgibt das Gebirge Deylam das Kaspische Meer. Über der Reichweite von Semnān und dem Kaspischen Meer tritt der Berg von Damāwand in Erscheinung. Diese Landkarte wurde unter dem Namen „Ġibāl also Gebirge“ vorgestellt (Bild 3)⁷⁴. Man kann diesen Entwurf und die Skizze von Damāwand in der Landkarte von „Ṭabaristan und Deylam“ in dem Buch von Iṣṭaḥrī auch sehen. Dort ist auch Damāwand deutlich und mit einer besonderen Hervorhebung gezeichnet worden.

⁷² Iṣṭaḥrī 1968, S. 167.

⁷³ Iṣṭaḥrī 1994, S. 210.

⁷⁴ Anwarī 2011, S. 277.

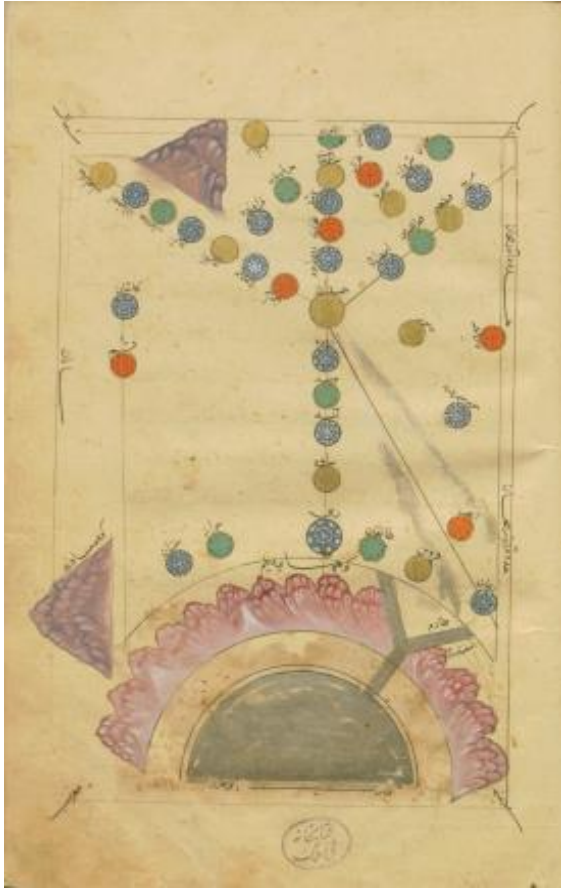


Bild 4: Iṣṭaḥrī 1968, S. 167.

sieht zwischen den Bergen wie ein Kuppel aus und hat einen Umfang von 4 Kilometer. Ich habe nicht gehört, dass jemand seinen Gipfel eroberte, weil es fortdauernd von seiner Mündung Rauch ausströmt. Es gibt in der Umgebung dieses Gipfels Dörfer wie Dībarān, Darmana, Būwā und Weiteres. Es gibt in anderen Gegenden von Ġibāl und Deylam und die verbundenen Gegenden keinen größeren Berg als Damāwand⁷⁷. In der Ġibāl Landkarte dieses islamischen Geografen ist die Höhe des Berges von Damāwand im Vergleich zu anderen Bergen und Gebirgen vollkommen herausragend (Bild 5).

⁷⁷ Ibn Ḥawqal 1966, S. 122.

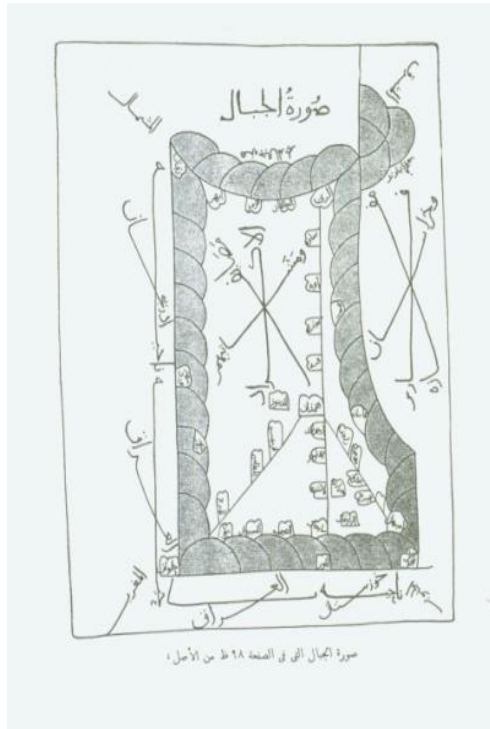


Bild 5: Ibn ḥawqal naṣībī 1938, S. 356.

In diesem Bild wie das Bild von Iṣṭahrī wurden der Berg Damāwand jenseits von Rey und dem Kaspischen Meer unter dem Namen das Gebirge von Dunbāwand erwähnt. In den Landkarten Deylam und Ṭabaristan von Ibn Ḥawqal, wurde der Berg, der neben dem Gebirge Deylam liegt, „Ġibil-e Nahāwad,“ genannt, welcher eventuell der Fehler vom Verfasser sein kann⁷⁸. Die eigentliche Besonderheit des Buches von Ibn Ḥawqal sind die Informationen, die er über die Landeswege vermittelt. So ist in seiner Landkarte gekennzeichnet, dass die Gegend von Ġibāl von den Gebirgen umgeben ist und keiner von denen höher von Damāwand ist. Die Skizze von Muqaddasī von der Gegend Ġibāl in dem Buch „Aḥsan al-Taqāsīm“ (Bild 6) ist irgendwie die Wiederholung der Skizze Ġibāl von Iṣṭahrī und Ibn Ḥūqal. Hier sieht man auch den Damāwand nicht weit entfernt vom Sichel Ġibāl von Deylam und in einer vollkommen deutlichen Form im Osten des Kaspischen

⁷⁸ Ibn Ḥawqal 1966, S. 118.

drei verschiedenen Stellen. „Damāwand ist ein Dialekt von Dunbāwand und Dabāwand ist ein Berg in der Nähe von Rey also eine Gegend, die auf ihn genannt wurde⁸³“. Diese Beschreibung zeigt, dass das Wort Damāwand auch in dieser Zeit in verschiedenen Formen (Damāwand, Dunbāwand und Dabāwand) benutzt wurde. Nach Yāqūt Ḥamawī ist Dunbāwand die richtige Bezeichnung. Er glaubt, dass das Gebiet Damāwand seinen Namen von dem Berg Damāwand bekommen hat und in der Landkarte Ğibāl von Muḥammad ibn Maḥmūd Ṭūsī im 6. Jh. n. Chr. man ein deutliches Bild in der Richtung des Gebirges Dīyālama sehen kann. Hier wird Damāwand in einer ganz konischen und dreieckigen Form im Osten des Kaspischen Meeres und jenseits von Qom unter dem Namen Dabāwand gekennzeichnet⁸⁴ (Bild 7).



Bild 7: Ṭūsī 1966, S. 181.

Hier ist die Entfernung des Damāwands von dem Gebirge Ğibāl-e Dīyālama zu bemerken. Diese Entfernung zwischen Damāwand und dem Gebirge rund um das Kaspische Meer könnte ein Zeichen für die Informationslücke der Geografen bezüglich der Aufeinanderfolgen dieses Gebirges sein. In einer anderen Landkarte von Ṭūsī, die nur für das Gebiet Ṭabaristān ist, sieht man hinter einigen Bergen das Wort Damāwand, aber es ist nicht ganz genau zu erkennen, ob es hier um den Berg Damāwand geht oder das Gebiet von Damāwand gemeint ist⁸⁵. Im 14. Jh. n. Chr. wies Ibn

⁸³Yāqūt Ḥamawī 2004, S. 389.

⁸⁴Ṭūsī 1966, S. 181.

⁸⁵Ebenda, S. 181.

Isfandīyār in dem Buch *Tārīḫ-e Ṭabaristān* Ibn Isfandīyār in der Bewunderung von Ṭabaristān neben der Erwähnung der Großartigkeit von Damāwand auf 30 Löcher in diesem Berg hin, von denen Schwefel ausströmte. Er erzählt weiter, dass ein Junger in der Zeit „Qābūs Nāma Šams al-Ma‘ālī“ von diesem Berg Schwefel gewonnen hatte⁸⁶. Wie gesagt, war die Gewinnung von Schwefel von diesem Berg ein Punkt, der von den Historikern und Geografen aufgegriffen wurde.

Die Beschreibung von Nuḥbat ad-Dahr (im 14. Jh. n. Chr.) von dem Berg Damāwand ähnelt sich ein wenig der Beschreibung von Nāšir-i Ḥusrau in 11 Jh. n. Chr.: „An der höchsten Stelle des Bergs Damāwand gibt es eine Schwefelmine. Die Hersteller von Schwefel gehen auf diesen Berg auf und übernachten sie auf dem Hang dieses Berges bis den Sonnenaufgang, dann beladen sie ihre Lasttiere mit Schwefel und bei der Rückkehr übernachten sie wiederum auf dem Hang des Berges und am Morgen darauf reisen sie ab, bis sie ihren Ankunftsort erreichen. Diese Mine ändert seine Farbe fortdauernd im Sommer und im Winter⁸⁷“. Es scheint so, dass die wirtschaftlichen Nutzen des Berges in aufeinander folgenden Zeiten die Aufmerksamkeit der Geografen zu sich gelenkt hat. In dem Buch Nuḥbat ad-Dahr wurde auch über eine der Ereignisse der Stadt Damāwand Folgendes erzählt: „Einer der Alawiten hat rund um das Land Damāwand eine Mauer errichtet und dort hat er schiitische Schulen eröffnet. Es wird gesagt, dass seine Anhänger ihn getötet haben, damit er aus ihrem Land nicht rausgehen kann und sein Segen dort bleibt. Man hat ihn in dem Berg Damāwand beerdigt und sie haben sein Grab mit seinem Blut gestrichen, man nennt bis heute dieses Grab das rote Grab und es ist der Gebetsort der Menschen⁸⁸“.

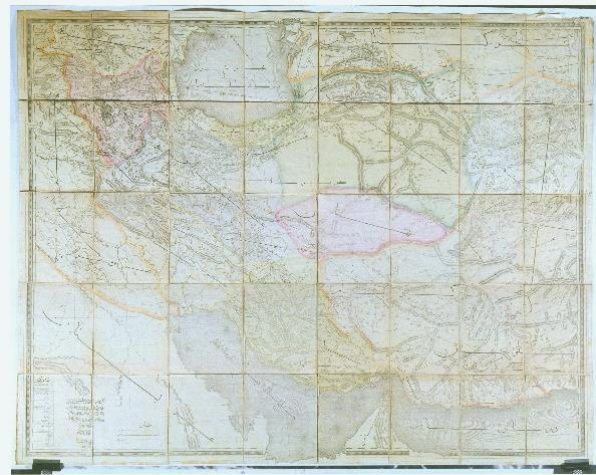
Nach der Herrschaft von Mongolen und bis zum Anfang der Qāğāren Ära sind weniger geografische Texte und Bücher sowie historische Landkarten vorhanden, obwohl dieser Mangel mit den verbleibenden Schriften und Büchern der Ausländer und Reisen der europäischen Gesandten, Botschafter und Händler, der von Safawiden Ära und etwas früher anfang, ausgeglichen wird. Von

⁸⁶ Ibn Isfandīyār 1987, S. 83.

⁸⁷ Ansari Damesghi 2003, S. 291- 292.

⁸⁸ Ebenda, S. 291.

der Mitte der Qāğāren Ära waren europäische Attachés offiziell und kontinuierlich im Iran präsent, unter Ihnen bekamen die Österreicher mehr als die Anderen das Vertrauen der iranischen Regierung bzw. Nation. Einer dieser Österreicher, der zum Prozess der iranischen Kartografie viel beigetragen hat, war August Karl Krziž⁸⁹, der einige Landkarten von Iran und Teheran angefertigt hat. Sein Einfluss in der iranischen Kartografie kann man in der Landkarte von Rezā Qarače Dāğī sehen, der einer der wichtigsten iranischen Kartografen ist. Seine Landkarten sind im Vergleich mit den älteren iranischen Landkarten ganz unterschiedlich und stehen unter dem Einfluss der europäischen Landkarten. Eine von diesen Landkarten ist die im Jahr 1869 n. Chr. entworfene Landkarte der iranischen Hauptstadt Teheran⁹⁰ (Bild 8).



⁸⁹August Karl Krziž

⁹⁰'Alai 2005, S. 272.



Bild 8: Alai 2005, S. 272

Es ist aber darin kein Zeichen von Teheran. Auf jeden Fall wurde der Name Damāwand in der Gegend einschließlich der Berg Damāwand und das Gebiet Damāwand ganz deutlich in der Karte gekennzeichnet. Ebenso ist der Name des Berges Alburz in der Landkarte zu sehen, welcher auf die Kenntnisse von Qarače Dāgī von der Situation und der Verbindung des Berges zurückzuführen ist. Von diesem Zeitpunkt an sind die Landkarten, die im Iran entworfen wurden, sehr genau und auf der Basis der europäischen Landkarten gezeichnet und in vielen Landkarten wurde Damāwand in der richtigen Situation und manchmal auch mit der Erwähnung der Höhe erwähnt. Unter denen ist eine Landkarte von Hossein Shamss, Inhaber des Buchgeschäfts „Iqbal“ in Istanbuler Straße von Teheran, der im Jahre 1913 entworfen ist. In dieser Landkarte wurde die Situation von Teheran und dem Berg Damāwand und anderen Ortschaften genau erwähnt⁹¹. Ingenieur Mohammad Reza ist auch der andere iranische Kartograf in Qāgāren Ära, der in seinen Entwürfen sowohl die genaue Bezeichnung an den korrekten Orten in jeder Landkarte zeichnete, als auch die Situation Damāwand und seine Stellung in der Nähe von Teheran und manchmal in der Richtung des Berges von Alburz eine besondere Aufmerksamkeit schenkte⁹². So wurden in den Landkarten der Qāgāren Ära neben anderen neuen Eigenschaften

⁹¹ Alai 2005, S. 274.

⁹² Muhandes 2012, S. 38- 40.

der Landkarten wie die Erwähnung, dass die iranische Landkarte einer Katze ähnelt, die Angrenzung der Provinzen (auf der Basis der europäischen Landkarten), die detaillierte Erwähnung der Städte und die geografischen Lage erklärt. Dabei sehen wir die Erwähnung des Namen von Alburz neben Damāwand. Von diesem Standpunkt gesehen, sind die Landkarten dieser Epoche im Vergleich zu früheren Landkarten ganz unterschiedlich.

Auf jeden Fall sind in dieser Zeit auch die Gemälden von Damāwand vorhanden, die jetzt historisch sehr wertvoll sind. Eines der schönsten Gemälden ist ein Bild, das Kamāl al-Molk, der große iranische Maler, von dem Lager von Nāser ad-Din Schāh im Hang vom Berg Damāwand im Jahr 1889 zeichnete. Dieses Gemälde ist sehr bemerkenswert⁹³. Ya'qūb Ažand bezeichnet dieses Bild als die Reise von Nāser ad-Din Schāh ins Lār Tal. Kamāl al-Molk begleitete den König bei dieser Reise⁹⁴. Dieses Werk ist zurzeit im Museum von Golestān Palast zu besichtigen.

Die Europäer und Iraner interessieren sich für Damāwand auch in der Zeit von Nāser ad-Din Schāh.. E'temād al-Salṭana berichtet in der Zeitung Waqāya' Itifāqīya im Jahr 1858 n. Chr. von der Mission von Muḥammad Sādiq Ḥān Qāğāriya, dem Artillerie Oberst, und Muṣṭafā Qolihān und seinen Begleitern zur Bestimmung der Höhe des Gipfels von Damāwand, wie sie es vom Herrn Kržiž Brigadengeneral von Mubārake unterrichtet wurde. Dieser Bericht kann als den offiziellsten Bericht vom Aufsteigen der Iraner zum Gipfel Damāwand und die Einschätzung seiner Höhe offiziell betrachtet werden⁹⁵.

Es wurde auch eine Auswahl von den Landkarten und von den geografischen Beschreibungen der islamischen Zeit sowohl von den Iranern (wie Istaḥrī, Ṭūsī, Qarače Dāgī u. a.) als auch von den Arabern (Abū Dalf, Ibn Ḥawqal, Muqqadasi u. a.) hier erwähnt. Wir werden die Untersuchung mit einer Landkarte von Maḥmūd Beyg⁹⁶ im Jahr 1894 n. Chr., die in Istanbul entworfen wurde, abschließen.

⁹³ Suheyli Khansari 1989, S. 229.

⁹⁴ Ajand 2011, S. 24, 112.

⁹⁵ Rūznāme-ye Waqāya' Itifāqīya, Nr. 399, S. 2696- 2698.

⁹⁶ Mahmut Beg

Die ottomanische Kartografie war auch unter dem Einfluss der europäischen Kartografie im 19. und 20. Jahrhundert n. Chr.. Daher ist die Form der Landkarte von Maḥmūd Beyg vollkommen ähnlich wie die europäischen Landkarten. In dieser Landkarte ist Damāwand unter dem persischen Namen „Kuh-e Damāwand“ neben dem Namen „Bergkette Alburz“ auf Türkisch (Ālburz Ṭāġārī) vorgekommen (Bild 9).

Das Gebiet Damāwand ist hier auch neben dem Berg Damāwand deutlich zu sehen⁹⁷. In dieser Zeit sieht man viele Ähnlichkeiten zwischen ottomanischen bzw. iranischen Landkarten sowohl bezüglich der Form als auch in Bezug auf die erwähnten Namen in diesen Landkarten, welche aus der Sicht der Art und Weise mit Rücksicht auf Einflussnahme der europäischen Kartografie betrachtet werden sollen.



⁹⁷ Alāi 2005, S. 278



Bild 9: Alai 2005, S. 278

Fazit

Damāvand ist der Name eines Berges und eines wichtigen Gebietes in der iranischen Erdkunde, der heutzutage zu einem der wichtigsten Symbole des Landes gezählt wird. Dieser Berg hatte eine bemerkenswerte Stellung in der iranischen Kultur, Literatur, Mythen und alten Texten und die iranischen und muslimischen Autoren und Forscher beschäftigten sich in den nachislamischen historischen und geografischen Quellen in einer speziellen Art und Weise mit seinen besonderen Eigenschaften im Rahmen der Mythologie, Überlieferungen und Erlebnissen. Die historischen und geografischen Untersuchungen und die Forschungen in den historischen Landkarten zeigen auf, dass der Berg Damāvand von Anfang an in den muslimischen und iranischen Schriften im Bereich der geografischen und politischen „Gīl“ und „Deylam“ und des Kaspischen Meeres und auch in manchen Fällen im Bereich „Ġibāl“ also die Bergkette bekannt ist. In der Mehrzahl der gezeichneten Landkarten durch die muslimischen Kartografen wurden die Höhe und die Großartigkeit des Berges in einer besonderen Art und Weise präsentiert. Es war für sie von Anfang an den Unterschied zwischen dem Gebiet Damāvand und dem Berg Damāvand klar. So beeinflusste Damāvands Mythen und

Glauben nicht die muslimischen und iranischen Geografen außer einigen winzigen Fällen in der Widerspiegelung der Realitäten dieses Berges. Man sieht der Standpunkt der Aufmerksamkeit und die Beschreibung der mythischen Besonderheiten dieses Berges neben der Erwähnung der natürlichen und wirtschaftlichen Eigenschaften des Berges in vielen islamisch-geografischen Texten über Damāwand. Es ist zu beachten, dass es in diesen Texten und Landkarten vor dem neunzehnten Jahrhundert n. Chr. kein Zeichen von der Bergkette Alburz gibt. Aus diesem Grund hatten die Forscher den ernsthaften Zweifel an Übereinstimmung von Alburz in Avesta und *Šāhnāma* mit dem jetzigen Alburz. Aber diesen Zweifel gibt es nicht über die Übereinstimmung von Damāwand auf Grund der erwähnten historischen Dokumentationen.

Literaturverzeichnis

Abu Dulaf ḥazraḡī, M. *Safarnāme-ye būdluf dar ḡran* (im Jahre 341 n. H.), herausgegeben von Minorski, übersetzt von Tabatabaie, Sayed Abulfazl, Tehran: Zuwwār, 1975.

Alai, C. *General Maps of Persia (1477-1925)*, Boston: Brill, Leiden, 2005.

Abūreyḥān-e Bīrūnī, M. *Āṭār al-bāqīya*, übersetzt von Dana serecht, Akbar, Teheran: ḥayyām, 1942.

Alain Bach, P. *Zamīnšenāsī wa sangšenāsī-ye Damāwand wa aṭrāf-e ān*, übersetzt von, Ali Entezam und Manootscher Mehrnoosh, Teheran: sāzemān-e Zamīnšenāsīye kešwar, 1970.

Amuzegar, Z. *Tārīḫe Asāṭīrīye Iran*, zweite Auflage, Teheran: Entesārāt-e Samt, 2010.

Anšāri Damešqī, S. *Nuḥbat ad-Dahr fī aḡāyib al-bar wa al-baḥr*, übersetzt von Tabibian sayed Hamid, Teheran: Entesārāt-e Asāṭīr, 2003.

Anwari, A. *Waṣf-e Irān wa manāteqe ān dar barḡī az naqšehāye duwrān-e Islāmī*, der Vergleich und die Gleichstellung der Landkarten von Fatima Faridi majid, Überprüft und mit einer Einführung von Hassan Habibi, Teheran: Bunyāde Irānšenāsī, 2011.

Aqa Buzurḡi, A. *Nahāwand, Damāwand*, Erste Exemplar, 3 Auflage, Teheran: Maḡale-ye Āyande, 1977.

Archive Zentren der Manuskripte und Mikrofilmen, Saudi Arabien: Maktaba al-malik al-bdulāziz, Maktabat al-šeyḡ al-ārif al-ḡikma.

Azhand, J. *Mīrzā Muḡammad ḡān-e Qafārī*, Teheran: šerkat-e saḡāmī-ye Kitābhā-ye Jībī Wābaste be Entesārāt-e Amīr kabīr, 2011.

Bahar, M. *Pažūhešī dar asāṭīr-e Iran (Pāreye Naḥust wa duyyum)*, Teheran: Āgah, 1996.

Idem, *Wāženāme-ye Budahešn*, Teheran: Bunyāde Farhang-e Irān, 1966.

Boyce, M. "Alborz ii. In Myth and Legend," *Encyclopædia Iranica*, I/8, S.811-813; an updated version is available online at <http://www.iranicaonline.org/articles/alborz-myth-legend> (accessed on 17 May 2014).

Idem, "Alborz ii. In Myth and Legend," *Encyclopædia Iranica*, I/8, S. 811-813, 2014.

Daie Al-Islam, M, *Farhang-e nezām*, zweite und dritte Auflage, Teheran: Čape ḥeydari, 2004.

Dekhoda , A. *Luġatnāme*, Tehran: Danešgāhe Tehran, 1998.

Dieulafoy, M. *La Perse La Chaldee et La Susiane*, Paris: Hachette, 1887.

Domorgan, Z. *Heyāt-e Imīye Farance dar Irān dar muṭāleāt-e juġrāfiyāyī*, übersetzt von Wadiie, Kasim, erstes Exemplar, Tabriz: Entesārat-e Čehr, 1959.

Eilers, W. "ALBORZ i. The Name," *Encyclopædia Iranica*, I/8, S. 810-811, 2011.

Idem, "ALBORZ i. The Name," *Encyclopædia Iranica*, I/8, S. 810-811; an updated version is available online at <http://www.iranicaonline.org/articles/alborz-name> (accessed on 17 May 2014).

Idem, *Der Name Demawend*, *Archiv Orientalni*, XXII, Prague: Czechoslovak Academy of Sciences, 1954.

Eliadeh, M. *Resāle dar tāriḥe adyān*, übersetzt von Djalal Satari, Teheran: Entesārat-e Sūrūš, 1993.

Emadi, A. *Irānšenāsī nāmawāžeyī be šet*, Teheran: Āmūt, 2012.

Essmaiel Pourmutlaq, A. *Damāwand dar Asāṭīr-e Irānī*, Farhang wa Adabiyāt-e āme, Nr. 14, Jahrgang 5, Teheran: Dānešgāh-e tarbiyat mudares, 2019.

Ibrahimi, N. *yek šu'ūd-e Bāwarnakardani*, Teheran: šerkat-e Hamgām, 1995.

Iṣṭaḥrī , A. *masālik wa mamālik* , Nach Bestreben von Iraj Afshar, Teheran: Bunyād-e Mūqūfāt-e Maḥmud-e Afšar, 1994.

Idem, *masālik wa mamālik*, persische Übersetzung: *almasālik wal mamālikaz garne 5 wa 6 hejri*, Nach Bestreben von Iraj Afshar, Teheran: Bungāh-e Našr wa tarġume, 1968.

Farnabağ Dādegī, Bundeheš, herausgegeben von Mehrdad Bahar, Teheran: Našr-e Ṭūs, 2000.

Gabriel, A. *Tāḥqīqat-e ǧuqrāfiyāyī dar Irān*, übersetzt von Khageh Nouri, Fathali, Korrigiert und ergänzt durch Homan Khageh Nouri, Teheran: Entešārāt-e Ibn Sinā, 1969.

Gardīzī, A. *Zeyn al-aḥbār*, Nach Bestreben von Habibi, Abdolhi, Teheran: Bunyāde farhang, 1968.

Granel, Karl und a. *Awalīn pažūheš-e jāmeʿe ʿelmī wa farhangī dabāreye bulandtarīn kūhe irān*, übersetzt von Iraj Haschemiyadeh, Tehran: Našr-e Hādīyān, 2005.

Grishman, R. *Hunar-e Irān dar dūwan-e partī wa sāsānī*, Übersetzt von Farahwaschi, Bahram, Teheran: Bungāh-e tarǧume wa našre kitāb, 1971.

Hamideh, A. *Alām al-ǧuǧrāfīn al-ʿarab*, Damaskus: Našr-e dār al-fekr, 1995.

Hānd Mīr, Q. *Tārīḫe ḥabīb al-sīyar fī aḥbar-e afrāde bašar*, erste, zweite und vierte Auflage, verfasst von Djalalledin Homaie, Teheran: Našre Ḥayām, 1954.

Hedin, S. *Der Demavend nach Eigener Beobachtung in: Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*. Bd XIX, Berlin: 1892.

Henry cook, S. *Asāṭīr-e ḥāwarmīyāne*, Übersetzt von Ali Asqar Bahrami und Farangis Mazda pour, zweite Auflage, Teheran: Našr-e Ruwšangarān, 1993.

Hinelz, J. eine Übersetzung von Djaleh Amusegar und Ahmad Tafazoli, *šenāḫt-e asāṭīr-e Irān*, sechste Auflage, Teheran: Našr-e Āwīš wa Našr-e Češme, 2000.

Hourcade, Bernard & Ahmad Tafazzoli, *Damavand, Encyclopedia Iranica*, Vol 6, Fascicle 6, edited by Ehsan Yarshater, Costa Mesa, California: Mazda, 1993.

Ibn Aṭīr, E. *Aḥbār-e Irān*, Übersetzt von, Muhammad Ibrahim Basstani Parizi, Teheran: Dānešgāh-e Tehrān, 1970.

Ibn Balḥī, *Fārsnāme*, Nach Bestreben von Gay Lesterange und Alan Nixon, zweite Auflage, Teheran: Dūnyā-ye Kitāb, 1984.

Ibn Djafar, Q. *Kitāb al-Iḥrāǧ*, übersetzt und geforscht von, Hossein Qarah tschelaw, Teheran: Našr-e Albūrz, 1991.

Ibn Isfandīyār -e Kāteb, B. *Tārīḫ-e ṭabarestān*, mit einer Korrektur von, Abbass Eqbal, zweite Auflage, Teheran: Padīde-ye ḥāwar, 1987.

Ibn Faqīh, A. übersetzt aus dem, *Muḥtašar-e al-Buldān* Der Teil über Iran, übersetzt von H. Massud, Teheran: Entešārāt-e Bunyād-e

Farhang-e Iran, 1970.

Ibn ḥawqal, A. *šūrat al-arḍ*, übersetzt von Djafar Shoar, Teheran: Bunyād-e Farhang-e Irān, 1966.

Idem, *Kitāb al-šūrat al-arḍ(1-2)*, Beirut: Dār šādir beirut ṭab' fi madīna liden le maṭba'ā Brīl, 1938.

Ibn ḥurdādbeh, A. *almasālik wal mamālik*, übersetzt von Qarah Tschlaw, Hossein von dem korrigierten Text von Dakhujeh, Teheran: Mūtārḡem, 1991.

Idem, *Weyliya nabaḍa men kitāb al-ḥarāḡ wa šanāt el-kitāba labī al-faraḡa quḍāma bin Jaḡar kātib baḡdādī*, Beirut: Dār šādir beirut ṭab' fi madīna liden le maṭba'ā Brīl, 1889.

Jeyhānī, A. *Aškāl al-ālam*, übersetzt von Kateb, Ali ibn Abdul Salam mit einer einföhrung von Firus Mansouri, Teheran: šerkat-e Behnašr, 1989.

Karimian, H. *Pažūheši dar šāhnāme*, Nach Bestreben von Ali Mir Ansari, Ali, Teheran: Sāzemān-e melīy-e asnād-e Irān, 1996.

Kasrawi, A. *Kārnāmeje Ardešīr-e bābakān*, Teheran: Našre Pāydār, 1963.

Kehzad, A. *Afḡānestān dar šāhnāme, šāhnāme dar ḡāsān, šāhnāme dar āriyānā*, Kabul: Našrāte Beyhaḡi Kitāb, 1973.

Lokotin, W. *Tamaddune sāsānī*, Übersetzt von Reza, Enayatollah, Teheran: Bungāh-e tarḡume wa našre kitāb, 1971

Maafi, Madani u. a. *Damāwand dar farhange Irān*, Masterarbeit, Bunyād-e Irānšenāsi, Shahid Behesti üniversitāt, Betreuender Rektor: Parastesch, Schahram, Beratende Rektor: Mayda pour, Katayoun, Jahrgang, 2010-2011.

Masūdī, A. *Murūḡ al-zahab wa maādin alḡuwhar*, Übersetzt von Abulqasim Payandeh, Teheran: Bungāh-e tarḡume wa našre kitāb, 1977.

Idem, *Murūj al-zahab wa maādin al-ḡuwhar*, Nach Bestreben von Abdulamir Mir Mahna jazi, Beirut (Lebanon): Al-awal manšurāt-e muāsese al-Imī al-maṭbuāt, 1991.

Melkonov, *Safarnāme-ye Malkunuf be sawaḡel-e junūbīye daryāye ḡazar*, korrigiert von Massoud Gasari, Teheran: Našr-e Dādḡāh, 1966.

Mīr ḡānd, M. *Tārīḡe rūwḡat al-safā*, erste Exemplar, geschrieben durch Parwis Abbas, Teheran: Našre Markaz, 1959.

Minowi, M. *Firdausī wa šere ū*, Teheran: Anḡuman-e Āṭār-e Mellī, 1967.

Idem, *Nāmeje Tansar be Gašnab*, Gesammelt durch Minoie, Modjtaba

und Rezvani, Muhammad Esmaiel, zweite Auflage, Teheran: Dānešgāh-e Tehrān, 1925.

Moin, Das persische Wörterbuch: Moin, 2 und 5 Exemplar, 8 Auflage, Teheran: Čaḫāneye Sepehr, 1992.

Mohandes, M. *Duwumīn atlas-e Juḡrāfiyāyi-ye duwre-ye qāḡār*, Nach Bestreben von Djawad Safi nezhad, Qolam Reza, Sahab und Saied Bakhtiari, Tehren: Duniyā-ye Juḡrāfiyā ye saḡāb, 2012.

Muhammadi Far, D. *Rūzšumār-e tāriḡe kūhnawardī wa ḡārnawardī-ye irān*, Tehran: Entešārāt-e Sabzān, 2005.

Muḡadasī, A. *Aḡsan al-taqāsīm*, Übersetzt von Alinaqi Monsawi, zweite Auflage, Teheran: Entešārāt-e kūmeš, 2006.

Idem, *Aḡsan al-taqāsīm Fī maḡifa al-aqālīm*, Übersetzt und korrigiert von Alinaqi Monsawi, Teheran: šerkat-e muālefān wa mutarḡemān, 1982.

Idem, *Aḡsan al-taqāsīm fī Maḡefatal-aqālīm*, Beirut: Dār šādir beirut ṭabʿi madīna liden li maṭbaʿa Brīl, 1909.

Nach Bestreben von Teherani, S. *Hudud al-ālam elal mašreq elal Maḡrib*, Teheran: Entešārāt-e Majlis, 1973

NadžibiFini, B. *Māzandarān wa alburz dar šāhnāme*, Nr.2, Rudehen: Pažuhešnāme-ye adab-e ḡamāsī, 2006.

Nāšir-i ḡusrau, *Safarnāme-ye Nāšir-i ḡusrau*, Nach Bestreben von Khadem, Mohsen, Teheran, 2003.

Nosrati, M. *Aḡammīyat wa maqām-e kūh-e muqaddas wa minowī*, Nr. 35-36, Teheran: Kitāb-e māh-e dīn, 2001.

Idem, *Damāwand ḡastḡāh-e asaṭīri-ye Irān zamīn*, Teheran: Edāre-ye farhang wa eršād-e Islāmī, 2002.

Qorashi, A. *Āb wa kūh dar asaṭīr-e hendu Irānī*, Teheran: Hermes ba hamkārī- ye Markaz-e beyn al melalī- ye guftegū-ye tamaddunhā, 2000.

Razi, A. *Haft Eqīm*, Nach Bestreben von Fasel Djawad, Teheran: Entešārāt-e Imī, 1961,

Richards, F. *Safar nāme-ye Ričārdz*, übersetzt von MahindokhtSaba, Teheran: Bungāh-e Našr wa Tarḡume, 1954.

Ruznāme-ye waḡāyē etefāḡīye, Nr. 375- 471, Teheran: Kitābhāne-ye melī-ye jumhūrī-ye Islāmī-ye Irān bā hamkārī-ye markaz-e muṭālet wa taḡḡiqāt-e rasānehā, 1995.

Sediqian, M. *Farhange asaṭīriye Irān be rewāyat-e manābeḡ baḡ az Islām*, Teheran: pažuhešgāh-e ulume ensānī wa muṭāleāt-e Farhangī, 1996.

Sezgin, Foad u. a., *Tārīḥče-ye ġuġrāfiyā dar tamadun-e Islāmī*, übersetzt von Muhammad hassan Gandji und AbdulhusseinAsarang, zweite Auflage, Teheran: Dāyeratul maāref-e buzurg-e Islāmī, 1996.

Shoar, Dj. *Taḥlīl-e Safarnāme-ye Nāšer ḥusru be hamrāhe matn-e safarnāme*, korrigiert von Abbas Rokni, Teheran: Našr-e Qaṭre, 1992.

Soheili Khansari, A. *Kamāl hunar aḥwāl wa āṭār-e muḥammad ġaffarī kamāl al-mūlk*, Teheran: Entešārāt-e Muḥammad ali Elmī wa Sūrūš, 1989.

Ṭaālebī, A. *Ġurural-sīyar(Tariḥe ṭaālebī)*, übersetzt von Muhammad Fasaeli, Teheran: Našr-e Nuqre, 1989.

Ṭabarī, M. *Tariḥ al-rusul wal mūlūk*, übersetzt von Abulqasim Pajandeh, erstes Exemplar, Teheran: Bunyād-e Farhang-e Irān, 1973.

Talbūf, A. *Masālik al-muḥsenīn*, mit einer Einführung von Baqer Momeni, Teheran: Entešārāte šabġir, 1979.

Ṭūsī, M. *āġāyib al-maḥlūqāt*, Nach Streben von Sotudeh, Manootscher, Teheran: Bungāh-e Našr wa tarġume-ye Kitāb, 1966.

Wanderberg, L. *Bastānšenāsīye Irān-e bastān*, übersetzt von Issa Behnam, Teheran: Dānešġāh-e Tehrān, 1966.

ḥamawī Baġdādī, Y. *muġam al-buldān* (zweite Exemplar) übersetzt von Alinaghi Monsawi, Teheran: Pažūhešġāh-e Sāzemān-e Mirāte Farhangī wa gardešġarī, 2004.

Zin al-din, N. *Muṣawwar al-ḥaṭ al-ārabi*, Bagdad:

Comparing the Notions of “Khalīfatullāh” and “‘abdullāh” with an Environmental Approach

Masoud Shavarani¹

(pp: 143 to 168)

Received: 20.02.2019; Accepted: 25.05.2019

Abstract

The widespread and rapid destruction of the environment poses a serious threat to the future of the Earth and the life of living things. Religious teachings can aid to develop a proper attitude amongst the followers. The doctrine of the “khalīfatullāh” in Islamic theology is an extreme human-centered notion that considers man as the successor of God on earth and above all creatures. He, like God, can rule the world and its beings without the need for responsibility. In the present article, relying on the sources of Islamic theology and the method of content analysis and hermeneutics, it has been shown that the teaching of the khalīfatullāh has no place in the main sources of Islam including the Qur'an and Sunnah. This doctrine has been shaped and evolved by the political aims and desires of the Umayyad and ‘Abbasid caliphates. Gradually, the term khalīfatullāh appeared in Muslim interpretive, theological, historical, philosophical, jurisprudential, literary and mystical texts. The position of man in the Qur'an and Sunnah is “‘abdullāh”. Man in the position of ‘abdullāh does not consider himself superior to other beings and adopts a modest and humane attitude towards nature. The greater one's sense of servitude to God, the more respectful and humble he is to God's creations. ‘Abdullāh, unlike khalīfatullāh, saves natural and environmental sources.

Keywords

Qur'an, khalīfatullāh, Banī umayya, Banī ‘bbās, taṣawuf, ‘abdullāh, environment

¹.University of Islamic Denominations, Tehran, Iran,

E-mail: shavarani@gmail.com



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

بررسی آموزه‌های خلیفه‌الله و عبدالله (با رویکرد حفظ محیط زیست)

مسعود شاورانی^۱

(صص ۱۴۳ تا ۱۶۸)

تاریخ دریافت: ۲۰۱۹/۲/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۲۰۱۹/۵/۲۵

چکیده

تخریب گسترده و سریع محیط‌زیست آینده زمین و حیات موجودات زنده را به‌طور جدی تهدید می‌کند. آموزه‌های دینی می‌تواند در این زمینه به ایجاد نگرش صحیح در میان پیروان ادیان یاری برساند. آموزه «خلیفه‌الله» در الهیات اسلامی، آموزه‌ای انسان‌محور و افراطی است که بر اساس آن انسان جانشین خداوند بر روی زمین و برتر از همه موجودات جهان است و می‌تواند همانند خداوند بر جهان و موجودات آن، بدون نیاز به پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری فرمانروایی کند. در مقاله حاضر، با تکیه بر جست‌وجوی منابع گوناگون الهیات اسلامی و با روش تحلیل محتوا و هرمنوتیک نشان داده شده که آموزه «خلیفه‌الله» جایگاهی در منابع اصلی دین اسلام شامل قرآن و سنت ندارد. این آموزه تحت تأثیر اهداف و امیال سیاسی خلافت‌های اموی و عباسی شکل گرفته و تکامل یافته و به‌تدریج کاربرد اصطلاح «خلیفه‌الله» در متون تفسیری، کلامی، تاریخی، فلسفی، فقهی، ادبی و عرفانی مسلمانان تأیید و تثبیت شده است. جایگاه انسان در قرآن و سنت، مقام «عبدالله» است. انسان در موقعیت «عبدالله» خود را برتر از موجودات دیگر نمی‌داند و رفتار فروتنانه و خاکسارانه در مقابل طبیعت دارد و معتقد به سلطه بر محیط‌زیست و تخریب آن نیست. هر قدر احساس بندگی انسان در مقابل خداوند بیشتر باشد، فروتنی و احترام او در برابر آفریده‌های خداوند و طبیعت بیشتر است. «عبدالله» نگاهیان و دوستدار محیط‌زیست است.

کلیدواژه‌ها

خلیفه‌الله، بنی‌امیه، بنی‌عباس، تصوف، عبدالله، محیط‌زیست

^۱ دانشگاه مذاهب اسلامی، تهران، ایران،
رایانامه: shavarani@gmail.com

Überprüfung der Lehre des Gottes Kalifen in Anbetracht des Umweltschutzes

Masoud Shavarani¹

(S. 143–168)

Eingegangen: 20.02.2019; Angenommen: 25.05.2019

Zusammenfassung

Die weitverbreitete und rapide Zerstörung der Umwelt stellt eine ernste Bedrohung für die Zukunft der Erde und das Leben aller Lebewesen dar. Religiöse Lehren können dabei helfen, unter den Gläubigen ein angemessenes Bewusstsein und eine verantwortungsvolle Haltung gegenüber der Umwelt zu fördern. Die islamisch-theologische Lehre vom „khalifatullāh“ (Statthalter Gottes) ist eine stark anthropozentrische Vorstellung, nach der der Mensch als Stellvertreter Gottes auf Erden über allen anderen Geschöpfen steht. Er kann – ähnlich wie Gott – über die Welt und ihre Wesen herrschen, ohne sich zur Rechenschaft verpflichtet zu sehen. Im vorliegenden Beitrag wird anhand islamischer theologischer Quellen sowie unter Anwendung der Methoden der Inhaltsanalyse und Hermeneutik dargelegt, dass die Lehre vom khalifatullāh keine Grundlage in den Hauptquellen des Islams – dem Koran und der Sunna – hat. Vielmehr ist diese Lehre unter dem Einfluss der politischen Interessen der Umayyaden und Abbasiden entstanden und weiterentwickelt worden. Nach und nach tauchte der Begriff khalifatullāh in exegetischen, theologischen, historischen, philosophischen, juristischen, literarischen und mystischen Texten des Islams auf.


Die dem Koran und der Sunna entsprechende Stellung des Menschen ist hingegen die des ‘abdullāh (Diener Gottes). Der Mensch in dieser Position betrachtet sich nicht als überlegen gegenüber anderen Geschöpfen, sondern begegnet der Natur mit Bescheidenheit und Menschlichkeit. Je stärker das Bewusstsein des Dienens gegenüber Gott ausgeprägt ist, desto respektvoller und demütiger ist der Mensch gegenüber der Schöpfung Gottes. Der ‘abdullāh bewahrt – im Gegensatz zum khalifatullāh – die natürlichen und ökologischen Ressourcen.

Schlüsselwörter

Koran, khalifatullāh, Banū Umayya, Banū ‘Abbās, Taṣawwuf, ‘Abdullāh, Umwelt

¹. Universität der Islamischen Konfessionen, Teheran, Iran,

E-Mail: shavarani@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

Überprüfung der Lehre des Gottes Kalifen in Anbetracht des Umweltschutzes¹

Massoud Shavarani²

Einführung

Eines der wichtigsten Wörter auf dem Gebiet der Menschenkunde im Islam ist die Bedeutung des Wortes Kalifa „Ḥalīfa“. Im Heiligen Koran sind dieses Wort und seine Pluralform Kalifen „ḥulafā“ und „ḥalāif“ mehrmals erwähnt worden. In den interpretativen, theologischen und mystischen Texten wird der Mensch als Stellvertreter Gottes auf der Erde „Ḥalīfat Allāh fil-ʿarḍ“ angesehen, und das Ergebnis dieser Definition ist das Recht der Behauptung der menschlichen Souveränität, Herrschaft und Überlegenheit über das Universum, es wird jedoch dieser Satz im Heiligen Koran nicht erwähnt. Angesichts der Wichtigkeit der Interpretation in den letzten Jahrhunderten und die Bedeutung, die dem Wort in der islamischen Theologie beigemessen wird, scheint notwendig zu sein, über dieses Wort Nachforschungen anzustellen.

Die wörtliche Bedeutung

Die Wurzel des Wortes Ḥalīfa ist Ḥalaf, das mehrfach im Koran verwendet wurde, Ḥalaf bedeutet Stellvertreter³ und ist das Gegenteil von salaf und bedeutet, was in Zukunft kommen wird,⁴ und Ḥalaf bedeutet ein Jahrhundert nach dem anderen Jahrhundert.⁵ Wenn ein Elternteil stirbt und sein Kind ihn ersetzt, wird es zu seinem Ḥalīfa und Stellvertreter.⁶ Es gibt viele Fälle im Koran über die Verwendung von Ḥalaf: *وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ* ⁷؛

¹ Übersetzt von Mohammad Rafii, Absolvent der Islamischen Azad Universität (Zentral Branch), Teheran.

² Assistenzprofessor, Institut für Philosophie, Religionen und Geschichte, Universität für Islamische Religionen, Teheran, Iran. E-Mail: shavarani@gmail.com.

³ Ragib 1996, S. 294.

⁴ Ebenda, S. 293.

⁵ Ġuharī 1957, Vol. 4, S. 1354.

⁶ Farāhīdī 1989, Vol. 4, S. 266.

⁷ Der *Koran* (34: 39)

وَلِيُخِشَ الَّذِينَ لَوْ 10 , فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ 9 , لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ يَخْلُفُونَ 8
 قَالَيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِرَبِّعَلْمَ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ 11 . Es gibt andere Verwendungen von Ḥalaf, die auf
 die Zukunft hindeuten: : فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا 13 Als Moses nach Mīqāt ging, hat er in seiner Abwesenheit Hārūn als sein Nachfolger
 genannt; nach der Rückkehr sagt 14 وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي 14 er, wie schlecht du mich repräsentiert hast: وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ
 وَغَضِبَانَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي 15 und 16 وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خُلْفَةً
 bedeutet, einen anderen zu ersetzen. 17 Das Wort Ḥalifa wurde im
 Heiligen Koran zweimal verwendet: وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي يَدَاوُودَ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى 19 . الْأَرْضِ خَلِيفَةً 18
 Ḥalifa und Ḥalif sind Substantive von Ḥalaf 20 und es darf als Objekt
 bedeuten. 21 Der Ḥalifa ist jemand, der als Ersatz und Stellvertreter
 für eine andere (nicht sich selbst) und vorangegangene Person gilt
 und sein Stellvertreter und Vize wird. 22 Dessen andere Bedeutung
 ist der große Sultan. 23 Ḥalāf und Ḥulafā sind die Pluralformen für
 Ḥalifa, Ḥulafā wurde dreimal und Ḥalāf viermal im Koran erwähnt.
 Die Verse, in denen die Wörter Ḥalāf und Ḥulafā erwähnt worden
 sind, haben eine ähnliche Bedeutung wie das Wort warīṭīn (Erben),
 wie zum Beispiel in Vers: وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ
 أَيْمَةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ 24 . Ḥ. wurde im Koran sechsmal in Bezug auf den
 Gebrauch von Istifāl erwähnt. Istaḥlaf bedeutet, dass man ihn als

8 Der Koran (43: 60)

9 Der Koran (7: 169)

10 Der Koran (4: 9)

11 Der Koran (2: 255)

12 Der Koran (10: 92)

13 Der Koran (2: 66)

14 Der Koran (7: 142)

15 Der Koran (7: 150)

16 Der Koran (25: 62)

17 Ragib 1996, S. 294

18 Der Koran (2: 30)

19 Der Koran (38: 26)

20 Ibn Manẓūr 1994, Vol. 4, S 187.

21 Nuḥḥās 2001, Vol. 1, S. 42.

22 Farāhīdī 1989, Vol. 4, S. 267; Ibn Manẓūr 1994, Vol. 4, S. 187, 183,

23 Ğuhari 1957, Vol. 4, S. 1356; Ibn Manẓūr 1994, Vol. 4, S. 183.

24 Der Koran (28: 5)

Ḥalifa gewählt hat.²⁵ Das Wort Ḥalāfe, Infinitiv von Ḥalāf,²⁶ wurde im Koran nicht erwähnt.

Ansicht der Kommentatoren über das Wort Ḥalīfa

Die Kommentatoren haben auch als hauptsächliche und vorherrschende Bedeutung für Ḥalīfa „Stellvertreter, Ersatz Für andere“ erwähnt, sie haben auch die Bedeutung Sākin „Ansässige“²⁷ sowie die Bedeutung Sulṭān nach Vers 26 der Sure erwähnt. Wie oben erwähnt, ist die vorherrschende Bedeutung für Ḥalīfa im Koran „Nachfolger, Ersatz, Stellvertreter, Vize“. Diese Bedeutung steht vor allem mit ḍḥab im Vers: : in ṭwra` und ²⁸ *إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بِآخَرِينَ* ²⁹ *وَاللَّهُ الْعَزِيزُ وَأَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ* und Istadal im: *وَأَوْزَنْتُمْ أَرْضَهُمْ وَدَيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضًا* ³⁰ *وَإِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ* in Verbindung. Zweite Bedeutung, die seltener vorkommt, ist im Vers 30 von Sure al-Baqara „Ansässig und Wohnhaft“ auf der Erde, und hat mit dem Vers: *وَلَسَوْكَنْتَكُمْ* und dem Verb Sakan, das „ersetzt werden“ bedeutet, ³¹ *الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ* eine semantische Verbindung, aber die dritte Bedeutung ist Sulṭān, die juristische und politische Implikationen hat und die besagt, dass „Ḥalīfa derjenige ist, der seine Macht ausübt“. Bei der Interpretation vom Vers 30 von Sure al-Baqara geben die meisten Kommentatoren an, dass Ğinn vor Adam und seinen Nachfolger auf der Erde lebten, manche Verse im Koran verweisen auch auf die Vorrangige Schöpfung von Ğinn vor Menschen: *وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ* ³² *وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ* ³³ *وَمِنْ نَارِ السَّمُومِ*. Die Kommentatoren geben weiter an, dass sie Korruption und Blutvergießen begangen und Adam dessen Kalif und Ersatz wurde,³⁴ manche haben Ādām als

²⁵ Ğuhārī 1957, Vol. 4, S. 1357; Ibn Manzūr 1994, Vol. 4, S. 182.

²⁶ Ragib 1996, S. 294.

²⁷ Ṭabarī 1992, Vol. 1, S. 156; Ibn Kaṭīr 1999, Vol. 1, S. 126.

²⁸ Der Koran (4: 133)

²⁹ Der Koran (33: 27)

³⁰ Der Koran (47: 38)

³¹ Der Koran (14: 14)

³² Der Koran (15: 27)

³³ Der Koran (51: 56)

³⁴ Ṭabarī 1991, Vol. 1, S. 157- 160; Ibn Kaṭīr 1991, Vol. 1, S. 126, 127, 136; Ṭabarsī 1993, Vol. 1, S. 131, 134; Abul futūḥ rāzī 1988, Vol. 14, S. 169; Maqātil Ibn Soleymān 2003, Vol. 1, S. 96; Meybudī 1992, Vol. 1, S. 133; Faḥr rāzī 2000, Vol. 2, S. 389; Süyūṭī 1996, S. 9; Āmulī 2002, Vol. 2, S. 141; Ğaznawī 1999, S. 58.

Nachfolger für Iblīs auf der Erde erwähnt,³⁵ und ein anderer Ausschnitt lautet, dass Gott Adam Nachfolger genannt hat, weil er die Engel durch Adam und seine Nachfolger ersetzte, weil die Engel Bewohner der Erde waren³⁶ oder ersetzte die frühere Gruppe außer den Engeln auf der Erde³⁷ oder außer ihnen³⁸ wie die ehemaligen Bewohner der Erde, die in der Zeit ausgestorben waren, in der Zeit vor Adams Söhne,³⁹ und angesichts der Entdeckung von Fossilien vor über 500.000 Jahren ist es wahrscheinlich, dass die Menschen vor Adams (der Vater des Menschen) Erschaffung auf der Erde gelebt haben und verschwunden sind.⁴⁰ Aber viele Kommentatoren haben Adam als Ḥalīfat Allāh fil-ʿarż gekannt, das heißt eines der Wörter min Allāh, an Allāh, minnī, ennī oder Allāh nach dem Wort Ḥalīfa.

Außerdem wird bei der Interpretation vom Vers 26 Sure ص auch erwähnt, dass Dāwūd Kalif und Ersatz für frühere Propheten wurde⁴¹ und daraufhin wurde Dāwūd als Ḥalīfat Allāh fil-ʿarż genannt,⁴² aber später wurden außer Adam und Dāwūd andere Propheten zu Ḥalīfat Allāh,⁴³ im Laufe der Zeit wurden auch ululamr⁴⁴ mūmenīn⁴⁵, die Gebieter des Rechten und die Verbietende des Verwerflichen,⁴⁶ Propheten und Gläubige und vollständiger Mensch⁴⁷ als Ḥalīfat Allāh in Betracht gezogen und schließlich wird Ḥalīfat Allāh fil-ʿarż verallgemeinert, und es wird gesagt, dass ʿbād, menschliche Art und ihre Seele Ḥalīfat Allāh auf

³⁵ Meybudī 1992, Vol. 1, S. 133, Ibn Kaṭīr 1999, Vol. 1, S. 126, 136; Ṭabarī 1991, Vol. 1, S. 157, 160.

³⁶ Ibn Kaṭīr 1999, Vol. 1, S. 126; Ṭabarī 1991, Vol. 1, S. 164; Nuḥḥās 2001, Vol. 1, S. 42; Ṭabarsī 1993, Vol. 1, S. 176; Ġaznawī 1999, S. 57; Zamaḥṣarī 1987, Vol. 1, S. 124; Ṭūsī, Vol. 1, S. 131.

³⁷ Nuḥḥās 2001, Vol. 1, S. 42; Zamaḥṣarī 1987, Vol 1, S. 125.

³⁸ Ṭūsī, Vol. 1, S. 134.

³⁹ Tabatabayī 1997, Vol. 1, S. 116, 119.

⁴⁰ Ebenda, Vol. 4, S. 139- 142.

⁴¹ Meybudī 1992, Vol. 8, S. 338; Faḥrrāzī 2000, Vol. 26, S. 386; Ṭabarsī 1993, Vol. 8, S. 737; Ṭūsī Vol 8, S. 556; Zamaḥṣarī 1987, Vol. 4, S. 89.

⁴² Ṭabarsī 1993, Vol. 8, S. 737; Ṭūsī, Vol. 8, S. 556; Meybudī 1992, Vol. 8, S. 338.

⁴³ Meybudī 1992, Vol. 8, S. 339; Zamaḥṣarī 1987, Vol. 1, S. 124.

⁴⁴ Ġaznawī 1999, S. 58

⁴⁵ Ibn Ġuwzī 2002, Vol. 2, S. 146.

⁴⁶ Faḥrrāzī 2000, Vol. 2, S. 409; Meybudī 1992, Vol. 2, S. 234 Zamaḥṣarī 1987, Vol. 1, S. 397

⁴⁷ Ibn ʿArabī, Vol. 3, S. 280.

der Erde sind.⁴⁸

Im allgemein kann man sagen, die früheren muslimische Kommentatoren, die sprachlich orientiert waren und gewissermaßen Zugang zu jüdischen, christlichen, sozusagen Hadith-Studien hatten, meinten, dass die ursprüngliche Bedeutung des Wortes Ḥalīfat und dessen Wortgruppe „Ersatz und Stellvertreter“ bedeutet. Man kann hier auch meinen, dass Kommentatoren in der Banī umayya-Zeit keine Verbindung zwischen dem koranischen Wort Ḥalīfat und der politisch-religiösen Realität der Institution Ḥilāfa hergestellt haben. Diese Tendenz begann sich gegen die Hälfte des zweiten Jahrhunderts zu ändern, als sich eine umfassendere Interpretation abzeichnete. Diese Interpretation, die mit einem Hinweis von Suddī begann, wurde von Sufyān tūrī bei der Auslegung vom Vers 55 von Sure An-Nūr erweitert: „Gläubige, die auf der Erde Nachfolger werden, sind die Herrscher oder das herrschende (الولاء) Volk“. Zu Zeiten von Ṭabarī herrschte bei der Auslegung des sunnitischen Kriteriums eine vollständige Zusammensetzung zwischen koranischem Kalifat (Herrschaft) und dem Oberhaupt des islamischen Kalifats. Also fügt Ṭabarī bei der ersten Anwendung dieses Wortes im Vers in Bezug auf Ādam und nach dem Verweis auf die wörtliche Bedeutung dieses Wortes als Ersatz oder Stellvertreter hinzu“, der Sulṭān Aẓam wird daher als Ḥalīfa bezeichnet, weil er seinen Vorgänger abgelöst hat, wurde zu dessen Stellvertreter und Ersatz.“ Diese Ansicht betont, dass der Titel Ḥalīfa an der Spitze der islamischen Politik eine Zusammenfassung der längeren Formulierung des Ausdrucks Ḥalīfat Allāh darstellt, und der letztere Titel wurde häufig von den Kalifen von Banī umayya und Banī ʿabbās verwendet.⁴⁹

Lexikalische, interpretative und historische Kritik

Wie die Kommentatoren und Theologen schon erwähnt haben, besteht die Hauptbedeutung des Wortes Ḥalīfa darin, „die abwesende Person durch die gegenwärtige Person zu ersetzen“ und in der Auslegung von Vers 30 al-Baqara wurde erwähnt, dass vor Adam

⁴⁸ Āmulī 2002, Vol. 3, S. 251; Tabatabayī 1997, Vol. 1, S. 116, Vol. 10, S. 303.

⁴⁹ Kadi, Wadad, Enc Quran 2001, S. 277- 278.

andere Wesen wie Ğinn, Engel oder menschenähnliche Kreaturen auf der Erde gewohnt haben und Adam ihr Nachfolger und Ḥalifa wurde. Aber bei der Auslegung der erwähnten Bedeutung „Sultan“ für Ḥalifa im Vers 26 ص Sure kann auf die Verse 247 bis 251 al-Baqara Sure hingedeutet werden. In diesen Versen wird kurz auf die Wahl von Ṭālūt (Schaal) zum König von Banī Isrāīl und die Geschichte des Krieges mit Ğālūt und die Ermordung von Ğālūt durch Dāwūd und dann Königtum von Dāwūd nach Ṭālūt hingewiesen: وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا 50؛ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ 51؛ فَهَرَمُوهُمْ بِأَنْ أَلَّكَ اللَّهُ 52 وَكَانَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَأَتَاهُ اللَّهُ الْمَلِكَ وَالْحِكْمَةَ 52 die Verse 17 bis 26 von ص Sure befassen sich auch mit der Geschichte von Dāwūd, welche den Versen 1-10 vom Kapitel 12 des zweiten Buches Samuel sehr ähnlich sind. In ص Sure beziehen sich die Wörter *dalyd* „ذَا الْأَيْدِ“, *šadadnā* „شَدَدْنَا“, *mulk* „مُلْكُ“ und « *faṣl-al ḥiṭāb* „فَصَلِّ الْحَطَبِ“ auf sein Königreich. Es kann gesagt werden, dass im Vers 26 das Wort Ḥalifa die Ersetzung von Dāwūd anstelle von Ṭālūt (Schaal), des vorigen Königs vor sich selbst bedeutet, und ein Hinweis auf den gerechten Urteil und Nichteinhaltung der Gefolgschaft der Lust ist und Erinnerung an das Schicksal des vorigen Königs Ṭālūt sein kann, der aufgrund von Sünden und Ungehorsamkeit schlechtes Schicksal fand, obwohl der Koran diese Ereignisse kurz dargelegt hat, aber im heiligen Buch wird im ersten und zweiten Buch Samuels ausführlich über die Ereignisse vor und nach der Wahl von Ṭālūt (Schaal) als König gesprochen und auf Sünde und Zuwiderhandlung von Šāūl bei Gottes Geboten hingewiesen, die Unzufriedenheit des Herren mit ihm verursachten und Dāwūd wird nach einigen Ereignissen nach dem Tod von Šāūl „شَاوُل“ vom Gott zum König von Banī Isrāīl gewählt. Es kann also daraus Schlüsse gezogen werden, dass hier die Hauptbedeutung von Ḥalifa Ersatz und Nachfolger ist, nämlich die Ersetzung von Dāwūd anstelle seines ehemaligen Königs, dementsprechend ist die von den Kommentatoren erwähnte Bedeutung Sulṭān nebensächlich. Die historische Untersuchung zeigt, dass insgesamt in den prophetischen Überlieferungen der Begriff Ḥalifat Allāh außer nur in wenigen, wenn auch nur in wenigen Fällen⁵³ sonst nicht verwendet wurde, und im Wort des

⁵⁰ Der *Koran* (2: 247)

⁵¹ Der *Koran* (2: 249)

⁵² Der *Koran* (2: 251)

⁵³ Ṭabarsī 1988, Vol. 12, S. 179; Aḥmad, Vol. 5, S. 277; Ibn Māġa, Vol. 2, S. 1367.

Propheten des Islam wird normalerweise das Wort Ḥalīfa allein verwendet, wie : „“ oder über die ⁵⁴الأمم أنت الصاحب في السفر و الخليفة في الأهل“ . Das Wort ⁵⁵ان يخرج بعدى فانه خليفة على كل مسلم“ . „Mustahlaf“ wird auch im alternativen Sinne verwendet: ⁵⁶إن الدنيا حلوة خضرة و إن الله مستخلفكم فيها“ . Zu der Zeit des Lebens des Propheten hatte . Zu der Zeit des der Begriff ḥilāfa Rasūl Allāh Anwendung, und nicht Ḥilāfat Allāh, im Banī Naḍīr Kriegszug residierte Ibn ʿum-e maktūm als Ḥilāfa Rasūl Allāh in Medina.⁵⁷ Außerdem wurde der Begriff Ḥilāfa Rasūl Allāh bei der Aussendung von Truppen bei Ğiyš usāmat Ibn ziyd unter dem Befehl von muṭe verwendet.⁵⁸ Nach historischen Quellen verzichteten seine Gefährten nach dem Tod des Propheten darauf, das Wort Ḥilāfat Allāh zu verwenden. Abū Bakr wird von den ersten Tagen seiner Regierung an und zum Zeitpunkt der Entsendung von usāmat Ibn ziyd ' von den Ältesten der ersten Einwanderer Ḥilāfa Rasūl Allāh genannt⁵⁹ und als ein Mann zu dem ersten Kalifen ,Abu Bakr, sagte ḥalīfat Allāh, erwiderte er: Ich bin nicht der Kalif Gottes, sondern der Ḥalīfat Rasūl Allāh „Kalif des Propheten“ und bin damit zufrieden,⁶⁰ und zu seiner Zeit war der allgemeine Diskurs, dass Abū bakr Ḥalīfa Rasūl Allāh genannt wurde.⁶¹ Obwohl er ausnahmsweise zum Beispiel während seiner Krankheit und bei seinem Tod unter den Menschen in Šām „Damaskus“ Ḥilāfat Allāh genannt wurde,⁶² aber die Anwendung des Begriffs Ḥilāfa Rasūl Allāh für Abū Bakr unter der Berücksichtigung der besonderen Bedeutung des Wortes Ḥalīfa, das als Ersatz und Stellvertreter der anwesenden (Abu Bakr) anstelle der abwesenden Person (der Prophet des Islam) gilt,

⁵⁴ Aḥmad, Vol. 1, S. 255; Muslim, Vol. 2, S. 978; Nasaei 1986, Vol. 8, S. 273; Šiyḥ ṣadūq 1983, Vol. 2, S. 634; Malīk, Vol. 2, S. 977; Tarmiḍī, Vol. 5, S. 497; Abū Dāwūd, Vol. 3, S. 33.

⁵⁵ Aḥmad, Vol. 4, S. 181; Muslim, Vol. 4, S. 2251; Abū Dāwūd, Vol. 4, S. 117; Ibn Māḡa, Vol. 2, S. 1356; Tarmiḍī, Vol. 4, S. 510.

⁵⁶ Aḥmad, Vol. 3, S. 19; Muslim, Vol. 4, S. 298; Tarmiḍī, Vol. 4, S. 483; Ibn Māḡa, Vol. 2, S. 1325.

⁵⁷ Bilāḡuri 1997, Vol. 1, S. 339.

⁵⁸ Ebenda, S. 474.

⁵⁹ Waqīdī 1989, Vol. 3, S. 1121.

⁶⁰ Ibn Saīd 1990, Vol. 3, S. 137; Qalqashandi, Vol. 3, S. 250; Bilāḡuri 1997, Vol. 1, S. 529; Ibn ḡaldūn 1988, Vol. 1, S. 239; Aḥmad, Vol. 1, S. 10.

⁶¹ Ibn ḡaldūn 1988, Vol. 1, S. 282; Qalqashandi, Vol. 5, S. 475; Bilāḡuri 1997, Vol. 1, S. 528; Misqawayh 2000, Vol. 1, S. 414.

⁶² Ibn Qutība dīnwarī 1990, Vol. 1, S. 38.

dauerte bis zum achten Jahrhundert n. H an, und auch Ibn Baṭṭūta nennt in seinem Reisebuch Abū Bakr als Ḥalīfa Rasūl Allāh.⁶³ Nach dessen Tod wurde Umar Ḥalīfat Ḥalīfat Rasūl Allāh genannt, er meinte aber, dies sei ein langer und schwieriger Spitzname: „Sie sind Gläubige und ich bin Amir al-Muiminīn“, so wurde dieser Spitzname ersetzt⁶⁴ und als jemand zu Umar Ibn ḥaṭṭāb sagte: Ḥilāfat Allāh, so hat er geantwortet, Gott macht das Gegenteil von dem, was du machst.⁶⁵ Aus historischen Quellen geht hervor, dass es zur Zeit des dritten Kalifen `Uṭmān Ibn `affān auch der Begriff Ḥalīfat Allāh außer in Ausnahmefällen nicht Anwendung fand, zum Beispiel hat ḥessān Ibn ṭābit in seinem Diwan im Abschnitt Qāfiye-ye nūn eine Ode über den getöteten Kalifen Uṭmān Ibn `affān, und im letzten Vers wird Uṭmān als Ḥalīfat Allāh genannt,⁶⁶ oder Abū Ayyūb Anṣārī hat in einer Rede, in der er den Bewohnern von Medina wegen der Ermordung von uṭman Vorwürfe gemacht hat, ihn als Ḥalīfat Allāh bezeichnet,⁶⁷ oder in einem Gedicht wird er nach dem Tod von Ḥalīfa, Ḥalīfat Allāh genannt.⁶⁸ Leyli `aḥīliya hat auch in einem Gedicht den Titel Ḥalīfat Allāh für uṭman verwendet.⁶⁹ Zur Zeit der Regierung von Alī Ibn Abī Ṭālib hat er sich im Brief 25, welcher ihm zugeschrieben und an einen Steuerprüfer gerichtet ist, als walī Allāh und ḥalīfatuhū bezeichnet,⁷⁰ es gibt aber keine zuverlässigen Bezugsquellen für das ḥalīfatuhū.⁷¹ In Nahḡ al-balāḡa wird auch von ihm ein Gebet für die Reisezeit zitiert, in dem die Wörter Ḥalīfa und mustaḥlaf erwähnt wurden, wobei die Bedeutungen von Ḥalīfa als Nachfolger im Gegensatz zu der Bedeutung von Ṣāḥib als begleitende und anwesende Person und Mustaḥlaf im Gegensatz zu Mustaṣḥab angewendet worden sind, und auch hier bedeuten die Wörter Ḥalīfa und Mustaḥlaf das

⁶³ Ibn Baṭṭūta 1987, S. 198.

⁶⁴ Ibn ḥaldūn 1988, Vol. 1, S. 282; Qalqashandi, Vol. 5, S. 475; Bilāduri 1997, Vol. 1, S. 528; Ṭabarī 2008, Vol. 4, S. 208; Ibn Aṭam 1991, Vol. 1, S. 124; Ibn Aṭir 1965, Vol. 3, S. 58-59; Misqawayh 2000, Vol. 1, S. 414.

⁶⁵ Ṭabarī 2008, Vol. 4, S. 209; Ibn Abil-ḥadīd 1965, Vol. 12, S. 94; Samānī 2003, Vol. 11, S. 237.

⁶⁶ Ḥissān Ibn ṭābit 1994, S. 245

⁶⁷ Ṭaqafi kūfi 1975, Vol. 2, S. 603

⁶⁸ Ibn Aṭam 1991, Vol. 3, S. 91.

⁶⁹ Mubarrad 1989, Vol. 2, S. 45.

⁷⁰ Imam `Alī 2005, S. 380; Zamaḥṣarī 1992, Vol. 3, S. 395.

⁷¹ Ṭaqafi kūfi 1975, Vol. 1, S. 127; Ṭūsī 1986, Vol. 4, S. 96; Kuleynī 1986, Vol. 3, S. 536.

Nachfolgen der abwesende durch die anwesende Person: اللهم أنت صاحب في السفر و أنت الخليفة في الأهل و لا يجمعهما غيرك، لأنّ المستخلف لا يكون مستصحباً و المستصحب لا يكون مستخلفاً⁷². Es ist klar, dass die Verwendung des Begriffs Ḥalīfat Allāh in dieser Zeit nicht logisch und gewöhnlich ist, aber eine Überprüfung der historischen Quellen zeigt, dass dieses Tabu allmählich zusammenbricht. Endlich wurde der Begriff Ḥalīa Rasūl Allāh durch den Begriff Ḥalīfat Allāh fil-ʿarḥ ersetzt. Diese Neue Interpretation des Wortes ḥalīfa, die dem ursprünglichen Islam widersprach, musste nach und nach, nach dem Wunsch des gnädigen und allbarmherzigen Gottes, die atheistischen und christlichen Könige durch Ḥalīfa ersetzen. Es ist noch nicht klar, wann und unter welchen Umständen diese Änderung stattfand, ob es sich um einen byzantinischen Einfluss handelte oder nicht? Es kann nur gesagt werden, dass der Begriff Ḥalīfat Allāh in der Zeit von Banī umayya verwendet wurde.⁷³ Möglicherweise lag es auch an der Legitimierung gegen die politische Opposition, insbesondere ḥawāriḡ. Es wird von Muʿāwiyat Ibn Abī Sufyān zitiert: „und in den “أرض الله و أنا خليفة الله⁷⁴“ Tagen von Muʿāwīya wurde in einem Gedicht vom Wort Ḥalīfat Allāh für seinen Spitznamen Gebrauch gemacht.⁷⁵ Aqība al-asadī, ein Dichter aus Baṣra in der späten Zeit von Muʿāwīya hat in einem Gedicht über Yazīd das Wort Banī ḥulafā Allāh benutzt.⁷⁶ In der Zeit von Yazīd wird der Begriff Ḥalīfat Allāh mehr als vorher verwendet, aṭā ṣāim Ibn Abī ṣayfī hat in einem Gespräch mit Yazīd Ibn Muʿāwīya nach dem Tod dessen Vaters ihn als Ḥalīfat Allāh und seine Regierung als ḥilāfat Allāh genannt.⁷⁷ In einem Gedicht über Yazīd Ibn Muʿāwīya wird er als Ḥalīfat Allāh angesprochen⁷⁸ und während des Aufstands von Abdullāh Ibn Zubayr in Makka spricht ʿubayd Ibn mayr al-layṭī zu den Menschen in Ṣām und im Fall von Yazīd verwendet den Ausdruck Ḥalīfat Allāh fil-ʿarḥa und betrachtet seine Ehrfurcht höher als die von Beyt Allāh.⁷⁹ Auch im Brief von muslim Ibn ʿaqaba an Yazīd wird Yazīd Ibn Muʿāwīya als Ḥalīfat

⁷² Imam ʿAlī 2005, S. 86.

⁷³ Bartold 1998, S. 23.

⁷⁴ Bilādūrī 1997, Vol. 5, S. 20; Masūdī 1989, Vol. 3, S. 43.

⁷⁵ Ibn Aṭam 1991, Vol. 4, S. 301; Bilādūrī 1997, Vol. 5, S. 216; Ṭabarī 2008, Vol. 5, S. 223.

⁷⁶ Ibn Aṭam 1991, Vol. 4, S. 330.

⁷⁷ Masūdī 1989, Vol. 3, S. 65; Qalqashandi, Vol. 9, S. 278.

⁷⁸ Ibn Kaṭīr 1987, Vol. 8, S. 235.

⁷⁹ Bilādūrī 1997, Vol. 5, S. 345.

Rabb al-ālamīn bezeichnet.⁸⁰ Aber die Verwendung des Begriffs Ḥalīfat Allāh hatte jedoch zu dieser Zeit noch einige Gegner ‘Abdullāh Ibn ‘abāḍ, der Gründer der Abāḍīya Religion, bezeichnet in einem Brief an ‘abdul-malik Ibn marwān Abū bakr und umar’ als al-Ḥalīfatayn al-ṣāliḥīn.⁸¹ Ungefähr zu dieser Zeit befahl ‘abdul-malik Ibn marwān auf den Kanzeln dieses Gebet zu rezitieren: „ اللَّهُمَّ صَلِّحْ عَبْدَكَ وَخَلِيفَتَكَ“⁸² bezeichnet. Auch Ḥalīfat Allāh und ruft die Menschen dazu auf, ihm zu gehorchen.⁸³ Im Text eines Eides, welcher er für ‘abdul-malik erhielt, verwendete er den Begriff „خلفاء الله تعالى في الارض“ (Stellvertreter Gottes auf der Erde).⁸⁴ Im Gedicht eines Dichters wurde ‘abdul-malik Ibn marwān Ḥalīfat Allāh genannt.⁸⁵ Außerdem hat Qais in einem Gedicht ‘abdul-malik als Ḥalīfat Allāh gelobt.⁸⁶ Die Übertreibung der Glaubwürdigkeit bei diesem Begriff ging so weit, dass Ḥuḡḡāḡ ‘abdul-malik als Ḥalīfat Allāh unter Gottesdienern angesehen hat und tat so, als ob er beliebter als der Prophet des Islam und andere Propheten bei Gott wäre.⁸⁷ In Versen aus der Zeit von walīd Ibn ‘abdul-malik wurde er Ḥalīfat Allāh genannt.⁸⁸ Es wurde sogar bei der Verwendung des Begriffs so weit übertrieben, dass ‘Abdullāh al-qaṣrī in einem Brief an Walīd ihn Ḥalīfat Allāh und gern gesehener als Rasūl Allāh und Ibrāhīm bei Gott betrachtet.⁸⁹ Zu der Regierungszeit von Suleymān Ibn ‘abdul-malik wurden die früheren Kalifen Ḥulafā Allāh genannt⁹⁰ und im Brief von yazīd an Souleymāne Ibn ‘abdul-malik wurden die früheren Kalifen Ḥulafā Allāh genannt.⁹¹ Farazdaq hat in seinem Gedicht in der Anwesenheit von Souleymāne Ibn ‘abdul-malik-e umawī von dem

⁸⁰ Ibn Qutība dīnwarī 1990, Vol. 1, S. 240.

⁸¹ Ibn ‘abāḍ 1986, Vol. 2, S. 343.

⁸² Ibn Ḡuwzī 1992, Vol. 6, S. 39.

⁸³ Masūḍī 1989, Vol. 3, S. 143; Abū Dāwūd, Vol. 4, S. 210.

⁸⁴ Qalqashandī, Vol. 9, S. 281.

⁸⁵ Zahabī 1993, Vol. 6, S. 140; Ibn Kaṭīr 1987, Vol. 9, S. 64; Aḥbār al-duwlat al-abbāsiya wa fih aḥbār al-abbas wa walada 1972, S. 152.

⁸⁶ Mubarrad 1989, Vol. 1, S. 539.

⁸⁷ Bilādūrī 1997, Vol. 13, S. 379.

⁸⁸ Bilādūrī 1997, Vol. 1, S. 17, Vol. 8, S. 69, 83; Aḥbār al-duwlat al-abbāsiya wa fih aḥbār al-abbas wa walada 1972, S. 152.

⁸⁹ Muqaddasi, Vol. 6, S. 41.

⁹⁰ Ibn Ḡuwzī 1992, Vol. 7, S. 14.

⁹¹ Ṭabarī 2008, Vol. 6, S. 544; Misqawayh 2000, Vol. 2, S. 454.

Begriff Ḥalīfat Allāh Gebrauch gemacht.⁹² In Gedichten zu der Zeit von ʿumar Ibn ʿAbdul-ʿazīz umawī wurde der Begriff Ḥalīfat Allāh benutzt.⁹³ Aber es scheint, dass ʿumar Ibn ʿAbdul-ʿazīz, der für seine Askese und Frömmigkeit bekannt war, war nicht daran interessiert, den Begriff für sich selbst zu verwenden und dafür Anerkennung zu erhalten. Als ein Mann ihn Ḥalīfat Allāh fil-ʿarż rief, hat ʿumar Ibn ʿAbdul-ʿazīz dem Mann Vorwürfe gemacht und davon abgeraten und sagte zu ihm, er möchte mit Titeln wie ʿumar, abāḥafḍ und Amīr al-muʿminīn gerufen werden und unter der Bezugnahme auf Vers 26 Sure ص wusste er den Propheten Dawūd als ḥulafā Allāh fil-ʿarż,⁹⁴ er wird in dieser Zeit in einem Gedicht von Ğarīr Ibn ḥatafi seltenerweise Ḥalīfat Allāh genannt.⁹⁵ Nach ʿumar Ibn ʿAbdul-ʿazīz bezeichnet ʿaḥwaṣ in seinem Gedicht Yazīd Ibn ʿabdul-malik als Ḥalīfat Allāh.⁹⁶ Dieser Umayyaden-Kalif wird solch ein Ḥalīfat Allāh genannt, der von Gott als ḥalīfa über seine Diener bestellt ist.⁹⁷ Im Laufe der Zeit nimmt die Anerkennung und der Wert des Begriffs Ḥalīfat Allāh zu, in einem übertriebenen Gespräch zwischen Hišām und einer Person sagte diese Person zu Hišām Ibn ʿabdul-malik, Sie sind Ḥalīfat Allāh auf der Erde und unter den Menschen Gottes, aber Muḥammad ist Rasūl Allāh (Muhammad ist der Gesandte Gottes), infolgedessen sind Sie bei Gott gern gesehener als er.⁹⁸ Ḥālīd Ibn ʿabdullāh al-qaṣrī sagte in seiner Predigt: „اللهم أصلح عبدك و خليفتك هشام“.⁹⁹ „أمرير المؤمنين“. Zu der Zeit von Hišām Ibn ʿabdul-malik marwān hat er einen Adligen geschimpft, er fragte Hišām, ob Sie fluchten, während Sie Ḥalīfat Allāh fil-ʿarż sind?¹⁰⁰ Farazdaq, der berühmter Dichter während der Regierungszeit von Hišām Ibn ʿabdul-malik nennt ihn Ḥalīfat al-raḥmān.¹⁰¹ Nach ihm und in der Regierungszeit von Walīd Ibn yazīd wurde vom Ausdruck Ḥulafā Allāh Gebrauch gemacht.¹⁰² Ḥālīd Ibn ʿabdullāh al-qaṣrī nennt im Text eines Briefs

⁹² Ṭabarī 2008, Vol. 6, S. 548.

⁹³ Ibn Ğuwzī 1992, Vol. 7, S. 38.

⁹⁴ Ibn ʿAbdul ḥalam 1984, S. 51- 52.

⁹⁵ Ibn Qutība dīnwarī 1990, Vol. 2, S. 134.

⁹⁶ Ibn asākir 1995, Vol. 69, S. 229; Ibn Ğuwzī 1962, S. 614.

⁹⁷ Masūdī 1989, Vol. 3, S. 201.

⁹⁸ Bilādūrī 1997, Vol. 9, S. 106; Ibn Aṭīr 1965, Vol. 5, S. 278; Dīnwarī 1989, S. 346.

⁹⁹ Bilādūrī 1997, Vol. 9, S. 60.

¹⁰⁰ Ibn Aṭīr 1965, Vol. 5, S. 263; Ibn Kaṭīr 1987, Vol. 9, S. 351.

¹⁰¹ Bilādūrī 1997, Vol. 9, S. 64.

¹⁰² Ṭabarī 2008, Vol. 7, S. 220.

an Walīd Ibn yazīd ihn gern gesehener als Ibrāhīm bei Gott.¹⁰³ Yazīd Ibn walīd, der Umayyaden-Kalif (Umwāī) schrieb einen Brief an das irakische Volk und darin benutzte den Ausdruck Ḥulafā Allāh.¹⁰⁴ Abū ḥamza, einer der Oppositionellen von Banī umayya, nennt in seiner Anti- Umawī Predigt im Jahre 129 n. H in Mekka die herrschenden Kalifen Ḥulafā Allāh.¹⁰⁵ Nach dem Sturz von Banī umayya wurden unter den Umayyaden-Kalifen von Andalusien auch Titel mit dem Suffix Allāh verwendet, ʿabdul-raḥmān Muḥammad der Umayyaden-Kalif in Andalusien wurde Murtaḍā bi-llāh genannt und dem Rest der Kalifen ging es auch so und der letzte von ihnen war Hišām Ibn Muḥammad, der Al-Muʿtamid bi-llāh genannt wurde.¹⁰⁶ Zur Zeit von Banī ʿabbās war die Verwendung des Begriffs Ḥalīfat Allāh für die abbasidischen Kalifen (abbāsī) eine selbstverständliche Begebenheit. Eine arabische Frau nannte auf dem Weg nach Mekka nach dem Tod von Abul-saffāḥ abbās, der abbasidischen Kalif, ihn als Ḥalīfat Allāh und dann gratulierte sie Maṣūʿ ʿabbāsī nach dem er Ḥalīfat Allāh wurde.¹⁰⁷ In einem Gedicht über Maṣūʿ ʿabbāsī wird er von Marwān Ibn Abī ḥafṣa als Ḥalīfat al- raḥmān bezeichnet.¹⁰⁸ Zur gleichen Zeit wurde im Jahre 137 n. H in dem persönlichen Brief einer Person namens Abū Dāwūd an Abū muslim Ḥurāsānī vom Begriff Ḥulafā Allāh für abbasidischen Kalifen Gebrauch gemacht.¹⁰⁹ Außerdem wurde in der Zeit von Maṣūʿ ʿabbāsī (Abū ḡaḡar) der Ausdruck Ḥalīfat Allāh zusammen mit den Worten Rasūl Allāh und Kitāb Allāh sowie Bayt Allāh verwendet, um dessen Wert und Ansehnlichkeit zu steigern.¹¹⁰ Der Dichter Muʿmil Ibn amīl hat in einem Gedicht über Maḥdī abbāsī den Titel Ḥalīfat Allāh benutzt¹¹¹ und in einem Gedicht von Baššār Ibn Burd über Maḥdī

¹⁰³ Muqaddasi, Vol. 6, S. 41

¹⁰⁴ Bilāduri 1997, Vol. 9, S. 195; Ṭabarī 2008, Vol. 7, S. 275.

¹⁰⁵ Bilāduri 1997, Vol. 9, S. 292.

¹⁰⁶ Qalqashandi, Vol. 5, S. 478.

¹⁰⁷ Qalqashandi, Vol. 9, S. 278; Zamaḡṣarī 1992, Vol. 4, S. 252.

¹⁰⁸ Masūdi 1989, Vol. 3, S. 286; Ṭabarī 1993, Vol. 9, S. 634.

¹⁰⁹ Ṭabarī 2008, Vol. 7, S. 486; Misqawayh 2000, Vol. 3, S. 359; Ibn Aṭīr 1965, Vol. 5, S. 473; Ibn Ḡuwzi 1992, Vol. 8, S. 10; Ṭabarī 1993, Vol. 8, S. 356.

¹¹⁰ Ibn ḥaldūn 1988, Vol. 3, S. 250; Misqawayh 2000, Vol. 3, S. 448; Ṭabarī 2008, Vol. 8, S. 38; Ibn Aṭīr 1965, Vol. 5, S. 603; Ibn Ḡuwzi 1992, Vol. 8, S. 147.

¹¹¹ Ṭabarī 2008, Vol. 8, S. 74.

abbāsī wird er Mahdī genannt,¹¹² aber zur gleichen Zeit hat abdu-salām Ibn Hāšim yaškarī von Ḥawāriğ, der im Jahre 160 n. H gegen Mahdī rebellierte, ihn für die ungerechte Behauptung als Ḥalifat Allāh scharf kritisiert.¹¹³ Um diese Zeit hat Farāhīdī, verstorben im Jahre 175 n. H, für die Definition des Wortes „Qahl“ im Buch al-ʿayn in einem Satz, den er als Beispiel schreibt, den Begriff Ḥalifat Allāh erwähnt.¹¹⁴ Hārūn al-rašīd, der abbasidische Kalif (abbāsī), nennt sich selbst ausdrücklich Ḥalifat Allāh¹¹⁵ und in einem Gedicht über dessen Tod wurde er als Ḥalifat Allāh bezeichnet.¹¹⁶ In der Trauer von Muḥammad Ibn Hārūn (Amīn) wird er von abdu-rahmān Ibn Abīl hadāhīd' als Ḥalifat Allāh bezeichnet.¹¹⁷ Ḥazīmī, ein anderer Dichter aus der Zeit der Abbasiden, bezeichnet Maimūn in seinem Gedicht als Ḥalifat Allāh¹¹⁸ und in dem von Maimūn für Imam Reza (Riḍā) selbst geschriebenen Vertrag, verwendet er den Ausdruck Ḥulafā Maimūn.¹¹⁹ Ḥussaīn Ibn ḡaḥḥāk nennt in einem Lobgedicht für Maimūn ihn alifat al-rahmānḡ.¹²⁰ Zu Maimūns Zeiten werden Münzen mit der Schrift Ḥalifat Allāh graviert und geprägt.¹²¹ Ein Dichter aus Banī tamīm schrieb ein Gedicht über Maimūn und sagte darin: „Ich schwöre, du bist der Kalif“.¹²² Muṭasim abbāsī wurde in einem Gedicht Ḥalifat Allāh genannt.¹²³ Und der Satz „خليفة رب العالمين“ wurde im Fall von Waṭīq verwendet.¹²⁴ Abūl ḡaṣn arābī verwendet auch in Gedichten in der Zeit von Mutiwakīl abbāsī den Begriff Ḥalifat Allāh¹²⁵ und dann, in der Zeit von Al-muntaṣar bi-llāh, wurde der Begriff ḡulafā Allāh verwendet.¹²⁶ Al-muhtadī bi-llāh sagt über

¹¹² Zāhabī 1993, Vol. 10, S. 22; Mustufī 1985, S. 300; Ibn Aṭīr 1965, Vol. 6, S. 70; Ibn Al-ṡaḡṡaqī 1997, S. 182; Ibn Emrani 2001, S. 71; Ibn Kaṡīr 1987, Vol. 10, S. 147.

¹¹³ Ibn ḡayyāt 1985, S. 444.

¹¹⁴ Farāhīdī 1989, Vol. 3, S. 368.

¹¹⁵ ṡabari 2008, Vol. 8, S. 350.

¹¹⁶ Zāhabī 1993, Vol. 12, S. 32; Ibn Kaṡīr 1987, Vol. 10, S. 221; Ibn Emrani 2001, S. 88.

¹¹⁷ ṡabari 2008, Vol. 8, S. 503.

¹¹⁸ ṡabari 2008, Vol. 8, S. 453.

¹¹⁹ Ibn Ġuwzi 1992, Vol. 10, S. 95.

¹²⁰ ṡabari 2008, Vol. 8, S. 662.

¹²¹ Bartold 1998, S. 24

¹²² ṡabari 2008, Vol. 8, S. 655.

¹²³ Ibn Al-ṡaḡṡaqī 1997, S. 228.

¹²⁴ Zāhabī 1993, Vol. 17, S. 382.

¹²⁵ ṡabari 2008, Vol. 9, S. 176.

¹²⁶ ṡabari 2008, Vol. 9, S. 247.

sich: ich bin ḥulafāt Allāh fil-ʿarḍa. Auch Al-mutaḍīd bi-llāh sagte mal, dass er ulafāt Allāh fil-Ḥarḍa sei.¹²⁷ In einem Schreiben von Al-mutaḍīd abbāsī ist der Begriff Ḥulafā Allāh angewendet worden¹²⁸ und der abbasidischen Kalif Al-ṭāī li-llāh ist mit dem Ausdruck Ḥulafāt Allāh fil-ʿarḍ angesprochen¹²⁹ und der Kalif Al-Qādir bi-llāh wird Ḥalīfat Allāh genannt¹³⁰ und zurzeit von Al-Qādir bi-llāh steht im Gebet: „اللهم أصلح عبدك و خليفتك القادر بالله“.¹³¹ Al-zāhir biʾamri llāh ʿabbāsī hat in einem Brief die ehemaligen Kalifen als ulafā Allāh fil Ḥarḍa bezeichnet.¹³² In der Zeit von Bani Abbas ist neben der Verwendung des Begriffs Ḥalīfat Allāh auch die Hinzufügung des Namens Allāh zu den Namen von Kalifen üblich, um die göttliche Herrlichkeit ihrer Regierung zu betonen. Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn rašīd wurde nach seinem Bruder Māmūn Mutasim bi-llāh genannt und dementsprechend ist er der erste Kalif, dessen Titel den Namen Allāh erhielt und dies galt für die nächsten Kalifen wie Wāṭīq bi-llāh, Mutawakīl ʿala-llāh und Qāim bi ʿamri- llāh sowie Al-nāṣir li-dīn Allāh. Es wurde auch unter den fatimidischen Kalifen (Fatīmī), das heißt, die Kinder von Abū muḥammad ʿubaydullāh, bekannt als ʿAl-mahdī, der Name Allāh zu ihren Titeln hinzugefügt wie Qāim bi ʿamri- llāh, Al Manṣūr bi-llāh und Al muīz li-dīn Allāh und so weiter und diese Titel setzten sich bis zum letzten von ihnen, nämlich Al ʿadīd li-dīn Allāh¹³³ fort. Historische Beweise zeigen, dass sich der Begriff Ḥalīfat Allāh allmählich von der politischen Literatur zur mystischen, philosophischen, und theologischen Literatur verschiebt und das Wort Ḥalīfa hat eine besondere Bedeutung für sich gefunden. In den sufischen und mystischen Werken wird die Verwendung des Ausdrucks Ḥalīfat Allāh deutlich.

Der Eintritt des Begriffs „Ḥalīfat Allāh“ in den mystischen, philosophischen und theologischen Bereich.

¹²⁷ Ibn Emrani 2001, S. 133,145

¹²⁸ Ṭabari 2008, Vol. 10, S. 62.

¹²⁹ Ṣahabī 1993, Vol. 26, S. 274.

¹³⁰ Gardīzī 1984, S. 209.

¹³¹ Miṣqawayh 2000, Vol. 7, S. 243.

¹³² Ibn ḥaldūn 1988, Vol. 3, S. 661; Ibn Kaṭīr 1987, Vol. 13, S. 113; Ibn Aṭīr 1965, Vol. 12, S. 457.

¹³³ Qalqashandi, Vol. 5, S. 478- 479.

In den Werken von Ḥārīt Muḥāsibī,¹³⁴ Ḥākīm tarmadī,¹³⁵ Sulamī,¹³⁶ ‘Abū na‘īm eṣfahānī¹³⁷ und Abū ḥāmīd Ġazzālī wurde dieser Ausdruck verwendet,¹³⁸ außerdem hat Ġazzālī erklärt, dass der „Sultan“ Ḥalīfat Allāh ist.¹³⁹ In Ḥadīqa von Sanāyī ist auch der Satzteil „Stellvertreter Gottes“ verwendet.¹⁴⁰ Ayn al-quḍāt betrachtete „خليفة“ als Grad.¹⁴¹ Des Weiteren wurde in den Werken von ‘Meybudī,¹⁴² ‘Samānī, ‘Gīlānī,¹⁴³ ‘Muḥammad Ibn Munawwar,¹⁴⁴ Rūzbahān Baqlī¹⁴⁵ und Nağm ad-dīn Kubrā¹⁴⁶ dieser Ausdruck verwendet. Aber in den Werken von Faḥr ad-dīn irāqī, aṭṭār und ‘Ġmīā wurde von dem Begriff Ḥalīfat Allāh kein Gebrauch gemacht. In aṭṭār’s Gedichten wird Kalīfat mit der „Krone“ und dem „Königreich“ in Verbindung gebracht.¹⁴⁷ Abū Ḥaḥṣ Suhrawardī verwendete auch den Begriff Ḥilīfat Allāh.¹⁴⁸ Aber Ibn ‘Arabī hob die Bedeutung des Begriffs Kalīfat hervor und entwickelte ihn, er war der Ansicht, dass es einen unter den Menschen gibt, der das Gebot von Gott empfängt, dementsprechend ist er ein Ḥalīfa von Gott, und Gott hat auf der Erde Kaifen¹⁴⁹ und meint, dass der vollständige Mensch Ersatz und Ḥalīfatul ḥaq ist.¹⁵⁰ Ibn ‘Arabī war der Meinung: „إن الخلافة سر الله في البشر“.¹⁵¹ Seiner Ansicht nach war das Kalīfat eine besondere Stellung der Mission, und die perfekte Vollkommenheit, für die der Mensch geschaffen wurde, ist Ḥilāfa.¹⁵² Seiner Meinung nach war der Mensch kleiner Weise und der Göttlichkeit würdig,

¹³⁴ Muḥāsibī 1986, S. 72, 214.

¹³⁵ Ḥākīm tirmiḍī 2005, S. 72.

¹³⁶ Sulamī 2005, S. 101

¹³⁷ Isfāhānī, Vol. 4, S. 295; Vol. 7, S. 48.

¹³⁸ Ġazzālī 2002, Vol. 9, S. 65; Vol 14, S. 192; S. 61; Ġazzālī (Mizān) , S. 237, 383.

¹³⁹ Ġazzālī 1989, S. 62

¹⁴⁰ Sanāyī 2004, S. 467

¹⁴¹ Eyn al-quḍāt 2007, S. 103.

¹⁴² Meybudī 1992, Vol. 2, S. 234.

¹⁴³ Gīlānī 2005, S. 197.

¹⁴⁴ Muḥamma Ibn Munawwar 1899, S. 9.

¹⁴⁵ Baqlī Širāzī 2005, S. 227.

¹⁴⁶ Kubrā 2005, S. 232- 233.

¹⁴⁷ aṭṭar 1919, S. 100.

¹⁴⁸ Suhrawardī 2006, Vol. 1, S. 228.

¹⁴⁹ Ibn ‘Arabī 1946, Vol. 1, S. 162- 163.

¹⁵⁰ Ebenda, Vol. 3, S. 280.

¹⁵¹ Ebenda, Vol. 4, S. 268

¹⁵² Ebenda, Vol. 2, S. 272.

weil er Ḥalīfat Allāh fil-ālam war.¹⁵³ Šeyḥ Nağmad-dīn Rāzī hat die Bedeutungen von Ḥilāfat Allāh, Saḷṭanat (Monarchie) und zīll Allāh miteinander verbunden.¹⁵⁴ Šadr ad-dīn qūnawī meinte auch, dass Insān-e Kāmel (der vollständige Mensch) Stellvertreter Gottes sei.¹⁵⁵ Außerdem wurde in den Werken von Mevlana, Azīz ad-dīn Nasafī, Ibn ‘sabiyn,¹⁵⁶ afīf ad-dīn talmisānī, Bahā’ ad-dīn sulṭān walad, ‘Fereydūn Ibn aḥmad sepahsālār, ‘abd al-razāg kāšānī, yaḥya Ibn aḥmad ‘bāḥerzī, ‘Aflākī, ‘Qeysari, ‘Seyyid ḥeydar āmulī¹⁵⁷ der Begriff Ḥalīfat Allāh erwähnt. Die Verwendung des Begriffs wurde so verbreitet, dass Ğilī feststellte, dass jeder Mensch der menschlichen Art Ḥalīfat Allāh fil-ālam ist, weil ihm die Eigenschaften Gottes zuzuschreiben sind und das Wesen des Menschen vom Licht des göttlichen Wesens ist.¹⁵⁸ Der Begriff Ḥalīfat Allāh wurde in einigen philosophischen Werken, zum Beispiel in der Monographie Iḥwān al-ṣafā,¹⁵⁹ in Ibn Sīnās (Avicenna) Ilahiyat,¹⁶⁰ in den Werken von šeyḥ Išrāq¹⁶¹ und in machen theologischen Werken wie von Ibn Fūrak¹⁶² und Ğuwainī¹⁶³ verwendet. Es wurde auch in den Schriften von Personen wie Usāmat Ibn Munqīd¹⁶⁴ und Rāwandī¹⁶⁵ verwendet, aber einige Mystiker, Theologen, Kommetatoren und Historiker haben jedoch aufgrund der Meinung der Gelehrten ihrer Zeit die Verwendung dieses Begriffs als unzulässig bezeichnet und dessen Verwendung kritisiert, wie: Māwardī,¹⁶⁶ ‘Farrā,¹⁶⁷ Meybudī,¹⁶⁸ Bağwī,¹⁶⁹ Nawawī,¹⁷⁰ Ibn al-

¹⁵³ Ebenda, Vol. 1, S. 118.

¹⁵⁴ Razi 1943, S. 215.

¹⁵⁵ Qūnawī, S. 180.

¹⁵⁶ Ibn Sabiyn 2007, S. 446.

¹⁵⁷ Āmulī 2002, Vol. 1, S. 429; Vol. 3, S. 344.

¹⁵⁸ Ğilī 2004, S. 64.

¹⁵⁹ Rasāil iḥwān al-ṣafā wa ḥallān al-wafā 1992, Vol. 1, S. 297, 306; Vol. 3, S. 174.

¹⁶⁰ Ibn Sīnā 1960, S. 455.

¹⁶¹ Suhrawardī 2001, Vol. 2, S. 11- 12, Vol. 3, S. 194.

¹⁶² Ibn Fūrak 2009, Vol. 2, S. 279.

¹⁶³ Ğuvainī 1998, Vol. 1, S. 257.

¹⁶⁴ Ibn Munqad 1987, S. 58.

¹⁶⁵ Rawandi 1985, S. 125.

¹⁶⁶ Māwardī 2006, S. 39.

¹⁶⁷ Farrā 2001, S. 27.

¹⁶⁸ Meybudī 1992, Vol. 8, S. 339.

¹⁶⁹ Bağwī 1983, Vol. 14, S. 75.

¹⁷⁰ Nūwī 1994, S. 360, 361.

rrafa,¹⁷¹ Ibn ġamāa,¹⁷² Ibn Qayyim,¹⁷³ Fayūmī,¹⁷⁴ Damīrī,¹⁷⁵ Ibn ħaldūn,¹⁷⁶ alā'ad-dīn muhāimī,¹⁷⁷ Rašīd Riḏā.¹⁷⁸ Unterdessen glaubte etwa Ibn taymiyya, dass Gott, der lebend, sich entwickelnd, Märtyrer, Weise für seine Diener und frei vom Schlaf und Tod sowie der Abwesenheit ist,¹⁷⁹ und er betrachtete diesen Glauben zu einem Clan von Itihādiya und anderen gehörend.¹⁸⁰

Der Mensch in der Stellung von Abd Allāh

Das Wort būdiyya' bedeutet Demut und Gehorsam und ibāda' ist fließender, weil Anbetung die ultimative Bescheidenheit ist.¹⁸¹ Im Koran werden alle Schöpfungen im Himmel und auf der Erde 'abd' genannt: ¹⁸²إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنَ عَبْدًا¹⁸². In mehreren Versen wurden die großen Gottes Propheten als abd' bezeichnet, wie: Nūḥ in Versen 10 taḥrīm, 9 قمر Qamar, 3 Asrā, 81 āšfāt und Ibrāḥīm in Versen 111 Šāfāt und 45 ص, lūṭ im Vers 10 Taḥrīm, Iṣḥāq und Yaqūb im Vers 45 ص, yūsuf im Vers 24 Sure yūsuf, Mūsā und Hārūn im Vers 122 Šāfāt, der Große Mann, der Wegbegleiter von Mūsā im Vers 65 Kahf, Iliyās im Vers 132 Šāfāt, Dāwūd im Vers 17 ص, Souleymāne im Vers 30 ص, Ayyūb in Versen 41 und 44 ص, Zakariyā im Vers 2 Sure Maryam, isā in Versen 172 Nisā, 59 Zuḥrūf und 30 Maryam und der Prophet Muhammad in Versen 23 Baqara, 41 Anfāl, 1 Asrā, 1 Kahf, 1 Furqān, 9 ḥadīd, 19 Ġinn, 10 Nağm, 10 alaḩ. Die Pluralform davon, ibād, wurde in zahlreichen Versen zum Lob der Menschen mit göttlicher Stellung erwähnt: ¹⁸⁴قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَىٰ اللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ¹⁸³ ، إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلِصِينَ¹⁸⁴ , insbesondere im Vers: wird über ¹⁸⁵وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا¹⁸⁵

¹⁷¹ Ibn Al-rafa 2009, Vol. 18, S. 3.

¹⁷² Ibn Ġamāa 1985, S. 57.

¹⁷³ Ibn Qayyim al-ġuwziya 1995, Vol. 2, S. 474- 475.

¹⁷⁴ Fayūmī 1994, S. 178.

¹⁷⁵ Damiri 2005, Vol. 9, S. 59.

¹⁷⁶ Ibn ħaldūn 1988, Vol. 1, S. 239.

¹⁷⁷ Muhāimī 2007, S. 494.

¹⁷⁸ Riḏā 1990, Vol. 1, S. 215.

¹⁷⁹ Ġuharī 1957, Vol. 6, S. 2281.

¹⁸⁰ Ibn Taimiyya 2005, Vol 6, S. 577.

¹⁸¹ Raqib 1996, S. 542.

¹⁸² Der Koran (19: 93)

¹⁸³ Der Koran (27: 59)

¹⁸⁴ Der Koran (15: 40)

¹⁸⁵ Der Koran (25: 63)

die Beziehung zwischen ebād und arḍ' diskutiert, die Vermittler dieser Beziehung sind Hawnan, das heißt, die bescheidenen und diejenigen, die auf der Erde nichts Böses tun.¹⁸⁶ Es wird auch im Vers: ¹⁸⁷ *وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا* 190 neben Baḡay im Sinne der Gewalt¹⁸⁸ und Unterdrückung¹⁸⁹ erwähnt, was darauf hinweist, dass abdullāh' die Grausamkeit zu Lebewesen und die Zerstörung der Natur vermeiden muss. Im Vers: ¹⁸⁷ *وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا* 190 sän erwähnt und zeigt damit, dassh wird die Hingabe neben I ¹⁹⁰ *إِحْسَانًا* abdullāh den Geschöpfen Gottes auf der Welt gnädig sein muss. Außerdem wurde in Versen 3 Asrā, 13 سبأ (Saba) und 66 زمر (Az-Zumar) die Hingabe neben Danksagung erwähnt und darauf betont, dass abdullāh für die Segnungen Gottes auf der Welt dankbar sein sollte und Undankbarkeit, Missbrauch und Zerstörung vermeiden sollte. In vielen Überlieferungen des Propheten des Islam wurde das Wort abd verwendet, um den spirituellen Wert zu bezeichnen: ما ,: ¹⁹¹ *تواضع عبد إلا رفعه الله* und in einem anderen Hadith wurde erwähnt, dass: *ما تجرع عبد جرعة أفضل عند الله عز وجل من جرعة غيظ يكظمها ابتغاء وجهه* ,, Der Prophet erwähnt in einem Hadith: *أحب الأسماء إلى الله تعالى عبد* ,, ¹⁹² *الله* Der Prophet, der sich in seiner Anbetungen große Mühe gab, sagte so: *أفلا أكون عبدا شكورا* ¹⁹⁴ . Die Hingabe und Dienst Gottes war unter den Sufis ebenfalls sehr wertvoll und wichtig. Ġazzālī war der Ansicht, das Glück liege im Dienst Gottes.¹⁹⁵ Die Hingabe ist die Selbsterkenntnis und die Anerkennung der eigenen Hilflosigkeit¹⁹⁶ und Missachtung der eigenen Bedürfnisse.¹⁹⁷ Je mehr man sich aber dem Gebot Gottes unterwirft, desto näher ist er seinem Herrn, denn der Diener dem Herrn das bringen soll, was bei ihm felht, nämlich die Dienerschaft. Das ist die Gnade Gottes.

¹⁸⁶ Ṭabarī 1991, Vol 19, S. 22.

¹⁸⁷ Der Koran (42: 27)

¹⁸⁸ Ġuhārī 1957, Vol. 6, S. 2281

¹⁸⁹ Ibn Fāris 1984, Vol. 1, S. 272; Farāhīdī 1989, Vol. 4, S. 453.

¹⁹⁰ Der Koran (4: 36)

¹⁹¹ Malīk, Vol 2, S. 1000.

¹⁹² Aḥmad, Vol. 2, S. 128.

¹⁹³ Ibn Māḡa, Vol 2, S. 1229; Tarmiḏī, Vol. 5, S. 132; Nasaei, Vol. 6, S. 218; Aḥmad, Vol. 4, S. 345;

¹⁹⁴ Buḡārī 1987, Vol. 1, S. 380; Muslim, Vol. 4, S. 2171.

¹⁹⁵ Ġazzālī 2004, Vol. 1, S. 119.

¹⁹⁶ Meybudī 1992, Vol. 2, S. 19.

¹⁹⁷ Mustamālī Buḡārī 1984, Vol. 2, S. 687.

Er nannte sich reich und seine Diener arm. Also hat sich Gott nie von Reichtum entfernt und die Diener von Armut. Vor Gott muss man arm sein.¹⁹⁸ Dienermerkmal ist Armut, je mehr sich der Diener der Armut näher fühlt, desto näher ist seine Stelle (zu Gott).¹⁹⁹ Dienen ist einfach, aber ein Diener zu sein ist eine großartige Leistung und große Eigenschaft. Siebenhunderttausend Jahre lang hat der Teufel gedient, konnte aber nicht für einen Augenblick der Diener sein.²⁰⁰ Leute wie Namrūd, Firūwn und Iblīs prahlten dem Gott gegenüber und Sie behaupteten, Götter zu sein und fanden es eine Schande Diener des erhabenen und ehrwürdigen Gottes zu sein.²⁰¹ Die Bedingung für die Frömmigkeit ist, dass der Diener willenlos ist und unter Gottes Allmacht steht.²⁰² Der vollständigste und höchste Rang und Grad ist die Anbetung Allahs, als die göttliche Wahrheit im Universum erschien, erschien auch die Hingabe, weil die Hingabe auf Rubūbīyat basiert ist.²⁰³ Monotheismus ist ein Baum und Hingabe ist eine Frucht, keiner hält ohne den anderen zusammen.²⁰⁴ Es gibt einen Unterschied zwischen den Menschen, die Diener heißen, weil sie Gottes Schöpfung sind und welche, die wegen Gottes Barmherzigkeit diesen Namen erhalten.²⁰⁵ Jesus war zuerst stolz darauf, dass er Diener Gottes ist und dann auf Prophet von Gott und sagte: *إني عبد الله أتاني الكتاب و جعلني نبيا* und Muṣṭafā (Friede sei mit ihm) bevorzugte im Aufstieg der Diener Gottes gegenüber seinem Propheten zu sein und sagte: *أشهد أنّ محمدا عبده و رسوله*²⁰⁶ ʾabdullāh ist der Diener der Umwelt und Tiere. Dienen ist Dienst Gottes und der Diener hat mit Menschen zu tun und nicht mit Gott.²⁰⁷ Es wird von Aḥmad ḥaḍrawīya erzählt, dass Dienen zehn Stufen hat und die fünfte Stufe ist „متحملي“, das bedeutet, die Last der Menschen zu

¹⁹⁸ Ebenda, Vol. 2, S. 686.

¹⁹⁹ Ebenda, Vol. 1, S. 118.

²⁰⁰ Meybudī 1992, Vol. 9, S. 155.

²⁰¹ Ebenda, Vol. 2, S. 784; Ġazzālī 2004, Vol. 2, S. 255.

²⁰² Mustamali Buḥārī 1984, Vol. 3, S. 1192.

²⁰³ Baqlī Šīrāzī 2005, S. 14.

²⁰⁴ Āmulī 2002, Vol. 6, S. 149.

²⁰⁵ Meybudī 1992, Vol. 2, S. 789.

²⁰⁶ Mustamali Buḥārī 1984, Vol. 1, S. 136; Vol. 4, S. 2002.

²⁰⁷ Ebenda, Vol. 4, S. 1656.

übernehmen.²⁰⁸ Abdullāh beutet die Natur mit seiner Gier nicht aus, denn die Bedingung, um Dinner Gottes zu sein ist, befreit von Habsucht und Gier zu sein und Ehrlichkeit ist in Bescheidenheit,²⁰⁹ abdullāh betrachtet sich nicht als Eigentümer von Lebewesen und der Umwelt. Es ist eine Notwendigkeit für die Hingabe, zu wissen und zu bezeugen, dass Gott alleine der Besitzer von allen Dingen ist.²¹⁰ Denn die Einschränkung für Dienst Gottes ist, über kein Eigentum zu verfügen. Wenn man sich darüber bewusst ist, ist man den Leuten gegenüber nicht eitel und strittig, da im Eigentum der anderen ist Streiten unmöglich.²¹¹ Kein Besitztum zu haben, ist das Anzeichen für Dienst Gottes und dem Diener ist unmöglich etwa zu besitzen, da der Diener Eigentum (Gottes) ist, und es ist unmöglich, dass der Diener etwas besitzt²¹² und wir sollten wissen, dass die Voraussetzung für die Dienst Gottes heißt, kein Eigentum zu besitzen. Wer als Anbeter Eigentum sucht, verlässt den Status eines Anbeters, und wer aus dem Dienst Gottes aussteigt, entbindet sich von Gott und wer sich von Gott entbindet, hat nichts. Und wer das Besitztum verachtet, nähert sich der Hingabe und wer sich der Hingabe nähert, der tritt in Reich Gottes ein und wer Gott findet, hat alles gefunden.²¹³ abdullāh ist Gott gegenüber dankbar und die Bedienung um Diener Gottes zu sein, ist Dankbarkeit.²¹⁴

Fazit

Die Hauptbedeutung des Wortes Ḥalīfa ist derjenige, der Nachfolger und Ersatz einer anderen Person (nicht sich selbst) ist, eine person, die nicht mehr da ist, und deren Vize und Stellvertreter wird. Die zweite Bedeutung ist „Einwohner und Bewohner“ auf der Erde. Die dritte Bedeutung, die seltener vorkommt, ist Sulṭān, die sich im Laufe der Zeit gegen bisherigen und ursprünglichen Bedeutungen durchgesetzt hat. Die Ansicht der frühen Kemmentatoren über das Wort Ḥalīfa war sprachlich, und

²⁰⁸ Nasafi 2006, S. 85.

²⁰⁹ Meybudi 1992, Vol. 2, S. 757.

²¹⁰ Talmīsāni 1992, Vol. 1, S. 201.

²¹¹ Mustamali Buḥārī 1984, Vol. 3, S. 1192.

²¹² Ebenda, Vol. 1, S. 135.

²¹³ Ebenda, Vol. 4, S. 1423.

²¹⁴ Meybudi 1992, Vol. 3, S. 483.

dementsprechend wurde Adam als Nachfolger früherer Wesen wie Ğinn angesehen. Die Bedeutung von Ḥalīfa im Koran, sei es im Fall von Adam oder Dāwūd, ist, ihre Vorfahren zu ersetzen. Während der Banī umayya-Zeit sahen die Kommentatoren vom Koran keinen Zusammenhang zwischen dem koranischen Wort Ḥalīfa und dem politisch-staatlichen Apparat, dem sogenannten Kalifat. Mit dem Einsetzen der semantischen Entwicklungen des Wortes Ḥalīfa und der Überwindung der Bedeutung des Wortes Sulṭān über andere Bedeutungen dieses Wortes wurde häufig das Wort ḥalīfat Allāh im politischen und Regierungsapparat der Umawī- und abbasī-Kalifen für politische Zwecke und dadurch entstandene Interessen verwendet, um die Herrscher zu heiligen und die Opposition an den Rand zu drängen, es wurde auch im Bereich der Interpretation allmählich nach Ansichten von Suddī, Sufyān ṭūrī und schließlich Ṭabarī eine vollständige Mischung zwischen der Bedeutung des koranischen Kalifats und der Spitze des islamischen Kalifats geschaffen. Diese Ansicht betonte, dass der Titel Ḥalīfa für die Spitze der islamischen Politik und Regierung eine Zusammenfassung der längeren Formulierung des Begriffs Ḥalīfat Allāh darstellt. Befürworter dieser Ansicht haben, für die Bestätigung ihrer Anschauung, auf die Verwendung von Ḥalīfa im Koran für Ādam und Dāwūd hingewiesen. Der Begriff Ḥalīfat Allāh wird im Koran nicht erwähnt und wurde während des Lebens des Propheten des Islam und seiner Gefährten vermieden. Der Verlauf der Entwicklungen war so, dass der Begriff Ḥalīfat Allāh allmählich von politischer und staatlicher zu interpretativer, philosophischer, religiöse, theologischer und insbesondere mystischer Literatur übergang und seine Bedeutung allumfassend wird, und es wird gesagt, dass der Mensch und die menschliche Art Ḥalīfat Allāh auf der Erde und deren König sind, aus diesem Grund wurde Ḥilāfa im anthropologischen System der Muslime als wertvolle spirituelle Stelle für den Menschen angesehen, die ihn von anderen Lebewesen unterschied und es war ein Zeichen menschlicher Überlegenheit gegenüber allen anderen Geschöpfen und infolgedessen durfte der Mensch die Natur und die Umwelt beherrschen und ausbeuten. Seit einiger Zeit stehen einige Experten, Denker und große islamische Gelehrte dem Begriff Ḥalīfat Allāh skeptisch gegenüber und haben dessen Gebrauch

vermieden. Die Lehre vom Ḥalīfat Allāh widerspricht auch der Lehre des allgegenwärtigen, herrschenden und bewahrenden Gott in der islamischen Theologie. In der islamischen Menschenkunde steht Ḥalīfat Allāh dem koranischen Begriff *abdullāh* gegenüber, der als Hingebender Hingabe Lädt den Menschen zur Ergebung und zum Dienst an Natur und Umwelt ein und hindert ihn an Dominanz und Vorherrschaft.

Literaturverzeichnis

Abū Dāwūd, S. *Sunan*, Beirut: Dār al-fikr.

Abul futūḥ rāzī, H. *Ruḍ al-ḡanān wa rūḥ al-ḡanān fi tafsīr al-Qurān*, Mashad: Bunyād-e pażūheš hā-ye āstān-e Quds-e raḍawī, 1988.

Abūzakariyā rāzī, Y. *Ġawāhīr al-taṣawuf*, Qahere: Maktabat al-ādāb, 2003.

Aḥbār al-duwlat al-abbāsiya wa fih aḥbār al-abbas wa walada, Beirut: Dār al-ṭalā, 1972.

Aḥmad Ibn ḥanbal. *Mosnad*, Misr: Muāsisa Qirṭaba.

Amulī, H. *Tafsīr al-muḥīt al-āzam wa al-baḥr alḥaḍam*, Teheran: Sazmān-e Ćāp wa entešārāt-e wezārat-e ersād-e islāmī, 2002.

Aṭṭar, F. *Asrār-nāma*, Teheran: Esmē entesharat nadarad, 1919.

Baḡwī, H. *Šarḥ al-sunna*, Beirut: Al-maktab al-islāmī, 1983.

Baqli Širāzī, R. *Mašrib al-arwāḥ*, Beirut: Dār al-kutub al-Imīya, 2005.

Bartuld, *Ḥalīfa wa sultān, Muḥtaṣrī darbāre-ye barmakīyān*, Teheran: Amīr kabīr, 1998.

Bilāduri, A. *Ansāb al-āšraf*, Beirut: Dār al-fikr, 1997.

Buḡārī, M. *ṣaḥīḥ*, Beirut: Dār Ibn kaṭīr, 1987.

Damiri, k. *al-naḡm al-wahāḡ fi šarḥ al-minhāḡ*, Jadda: Dār al-minhāḡ, 2005.

Dīnwarī, A. *Al aḥbār al-ṭawāl*, Qom: Manšūrat al-raḍī, 1989.

Eyn al-ḡudāt, *Šarḥ kalamāt bābā ṭāhir*, Beirut: Dār al-kutub al-Imīya, 2007.

Faḥrrāzī, M. *Al-tafsīr al-kabīr*, Beirut: Dār iḥyā al-tarāṭ al-ārabī, 2000.

Farāhidī, K. *Alēn*, Qom: Hiḡrat, 1989.

Farrā, A. *Al-aḥkām al-sultāniya*, Beirut: Dār al-kutub al-Imīya, 2001.

Fayūmī, A. *Al-miṣbāḥ al-munīr fi ḡarīb al-šarḥ al-kabīr li-lrāfiī*, Qom: Dār

al-hiğra, 1994.

Ğaznawī, M. *Bāhīr al-burhān Fī maānī muškīlāt al-Qurān*, Mecca: ğāmīa um al-qurā, 1999.

Ğazzālī, A. *ihyā lūm ad-dīn*, Beirut: Dār al-kutub al-‘arabī.

Idem, *Altabar al-masbūk fī al-naṣīhat al-mūlūk*, Beirut: Dār al-kutub al-Imīya, 1989.

Idem, *Kimīyā-ye saādat*, Teheran: ‘elmī wa farhangī, 2004.

Idem, *Mukāšifa al-qūlūb al-muqarrab lā ‘allam al-ğūyūb*, Beirut: Dār al-maārif, 2002.

Idem, *Mīzān al-‘amal*, Qahere: Dār al-maārif.

Idem, *Ziyn al-aḥbār*, Teheran: Dunyā-ye kitab, 1984.

Gilānī, A. *Al-fath al-rabbanī wa al-fiyd al-raḥmānī*, Ghahere: Maktana al-tiqāfa al-dīniya, 2005.

Ğilī, A. *Almanāzir al-ilāhiya*, Beirut: Dār al-kutub al-Imīya, 2004.

Ğuharī, I. *Al-ṣaḥāḥ*, Beirut: Dār al-marīfa, 2008.

Hākīm tirmiđī, I. *Rīyāḍat al-nafs*, Beirut: Dār al-kutub al-Imīya, 2005.

Hissān ibn ṭābit, *Dīwān*, Beirut: Dār al-kutub al-Imīya, 1994.

Ibn ‘abāḍ, A. *Sīra abd Allāh ibn ‘abāz ilā abd al-malik ibn marwān*, umman: Wizāra al-tirāṭ al-qumī wa al-tiqāfa salṭana ‘ummān, 1986.

Ibn ‘Abdul ḥakam, A. *Sīrat ‘umar ibn ‘abdul ‘azīz*, Beirut: ‘alam al-kutub, 1984.

Ibn Abil-ḥadīd, *Šarḥ-e Nahğ al-balāğā*, Egybt: Dārihyā al-kutub al-‘arabīya, 1965.

Ibn Al-rafa, N. *Kifāyat al-nabīya šarḥ al-tanbīha fī fiqh al-imām al-šāfiī*, Beirut: Dār al-kutub al-Imīya, 2009.

Ibn Al-ṭagṭaqī, M. *Al faḥrī fī ‘ādāb al-sulṭaniya wa al-duwal al-islāmiya*, Beirut: Dār al-qalam ‘arabī, 1997.

Ibn ‘Arabī, M. *al-Futūḥāt al-Makkīya*, Beirut: Dār al-šādir.

Ibn ‘Arabī, M. *Fuṣūṣ al-ḥikam*, Qahere: Dār ihyā al-tarāṭ al-‘arabī, 1946.

Ibn ‘asākīr, A. *Tārīḥ madīnat Damišq*, Beirut: Dār al-fikr, 1995.

Ibn Aṭam, A. *Al-fūtūḥ*, Beirut: Dār al-‘aḍwā, 1991.

Ibn Aṭīr, E. *Al kāmīl fī al-tārīḥ*, Beirut: Dār šādir, 1966.

Ibn Baṭūṭa, *Riḥlat*, Beirut: Dār al-ihyā al-‘ulūm, 1987.

Ibn Emrani, M. *Al-anbā fī tārīḥ al-ḥulafā*, Qahira: Dār al-‘afāq al-‘arabīya,

2001.

Ibn Fārīs, A. *Muğam maqāyīa al-luğat*, Qom: Maktab al-alām al-islāmī, 1984.

Ibn Fūrak, M. *Tafsīr al-Qurān*, Mecca: Ğāmiā um al-Qurā, 2009.

Ibn Ğamāa, B. *Tahrīr al-āḥkām fi tadbīr ahl al-islām, al-maḥākīm al-šarīya wa al-šūn al-dīnīya*, Qatar: 1985.

Ibn Ğuwzī, A. *Al-muntaẓam fi al-tārīḥ al-umam wa al-mülūk*, Beirut: Dār al-kutub al-Imīya, 1992.

Ibn Ğuwzī, A. *Zād al-masīr fi elm al-tafsīr*, Beirut: Dār al-kutub al-ārabi, 2002.

Ibn Ğuwzī, A. *ḍam al-hawā*, qahira: esme entesharat nadarad, 1962.

Ibn ḥaldūn, A. *Tārīḥ*, Beirut: Dār al-fīkr, 1988.

Ibn ḥayyāt, K. *Al-tārīḥ*, Riyaz: Dār al-ṭayība, 1985.

Ibn Kaṭīr, I. *Al-bidāya wa al-nahāya*, Beirut: Dār al-fīkr, 1987.

Ibn Kaṭīr, I. *Tafsīr al-Qurān al-āzīm*, Beirut: Dār al-kutub al-Imīya, 1999.

Ibn Māğa, M. *Sunan*, Beirut: Dār al-fīkr.

Ibn Manẓūr. M. *Līsān al-ārāb*, Beirut: Dār šādīr, 1994.

Ibn Munqaḍ, U. *Lubāb al-ādāb*, Qahere: Maktaba al-sunat, 1987.

Ibn Qayyīm al-ğuwziya, M. *Zād al-maād Fi hudā ḥiyar al-ibād*, Lubnan: Muāsisa al-risāla wa maltaba al-munār al-islāmīya, 1995.

Ibn Qutība dīnwarī, A. *Alīmāma wa al-sīyāsa al-matūf bitārīḥ al-ḥulafā'*, Beirut: Dār al-aḍwā, 1990.

Ibn Sabiyn, A. *Rasāil*, Beirut: Dār al-kutub al-Imīya, 2007.

Ibn Saḍ, M. *Al-ṭabaqāt al-kubrā*, Beirut: Dār al-kutub al-Imīya, 1990.

Ibn Sinā, *Al-Šafā*, Qahere: Ilāhīyāt al-āma li šūn al-maṭābi' al-amīriya, 1960.

Ibn Taimīya, M. *Bayān talbīs al-ğahmīya fi tašīs bidāhum al-kalāmīya*, Madina: Mağma' al-malik fahad li ṭabāa al-muṣṣaf al-šarīf, 2005.

Ibn Taimīya, M. *Minḥāğ al-sunna al-nabawīya*, Muāsisa Qirṭaba, 1986.

Imam 'Alī, *Nahğ al-balāğ*, Beirut: Dār al-kutub al-lubnāni, 2005.

Isfāhāni, H. *Ḥiliya al-uwlīyā wa ṭabaqāt al-āšfiyā*, qahere: Dār um al-qurā lil-ṭabāa wa al-našr.

Kubrā, N. *Fawāiḥ al-ğamāl wa fawātiḥ al-ğalāl*, Egybt: Dār al-saad al-ṣabāḥ, 2005.

- Kuleynī, M. *Al-ṣūl al-kāfi*, Teheran: Dār al-kutub al-islāmīya, 1986.
- Malik Ibn anas, M. *Mūṭā*, Egybt: Dār ihyā al-tarāt al-ʿarabī.
- Maqātil Ibn Souleymān, *Tafsīr*, Beirut: Dār ihyā al-tarāt al-ʿarabī, 2003.
- Masūdī, A. *Murūǧ aḍ-ḍahab wa-maʿādin al-ǧauhar*, Qom: Dār al-ibra, 1989.
- Māwirdī, A. *Al-aḥkām al-sultāmīya*, ghahere: Dār al-ḥadīṭ, 2006.
- Miskawayh, A. *Taǧārub al-umam*, Teheran: Sūrūš, 2000.
- Meybudī, A. *kašf al-ḥsrār wa uddat al-ʿabrār*, Teheran: Amīrkabīr, 1992.
- Mubarad, M. *Al-kamīl fi al-luǧat wa al-ʿadab*, Beirut: Dār al-kutub al-Imīya, 1989.
- Muḥamma Ibn Munawwar, *Asrār al-tauḥīd fi maqāmāt-e abī saīd*, sanpeterzburg: Ilyās Mirzā būrāǧski, 1899.
- Muḥāsibī, H. *Al-waṣāyā*, Beirut: Dār al-kutub al-Imīya, 1986.
- Muhāimī, A. *ḥuṣūṣ al-nīam fi šārḥ fuṣuṣ al-ḥikam*, Beirut: Dār al-kutub al-Imīya, 2007.
- Muqaddasi, M. *Al-badʿ wa al-tārīḥ*, Bursaeid: Maktaba al-tiqāfa al-dīniya.
- Mustamalī Buḥārī, *Šarḥ-e al-taʿaruf li-madḥab al-taṣawuf*, Teheran: Amīr kabīr, 1984.
- Mustufi, H. *Tārīḥ-e Guzīde*, Teheran: Amīr kabīr, 1985.
- Muslim, A. *ṣaḥīḥ*, Beirut: Dār ihyā al-tarāt al-ʿarabī.
- Nasaei, A. *Sunan*, halab: Maktaba al-maṭbūāt al-islāmīya, 1986.
- Nasafi, A. *Eršād dar marīfat wa waṣ wa aḥlāq*, Teheran: Mīrāt-e maktūb, 2006.
- Nuḥḥās, A. *Eṛāb al-Qurān*, Beirut: Dār al-kutub al-Imīya, 2001.
- Nūwī, A. *Al-alaḍkār*, Beirut: Dār al-fikr, 1994.
- Qalqashandi, A. *ṣubḥ al-ʿašā fi ṣanāāt al-inšā*, qahere: Muʿasisa al-miṣriya al-ʿāma wizāra al-ṭaqāfa wa al-iršāa al-qumī.
- Qūvainī, M. *Al-burḥān fi uṣūl al-fiqh*, Beirut: Dār al-kutub al-Imīya, 1998.
- Ragib, H. *Mufradāt*, Beirut: Dār al-qalam, 1996.
- Razī, N. *Mirṣād al-ibād*, Teheran: Bi nam, 1905.
- Rasāil iḥwān al-ṣafā wa ḥallān al-wafā*, Beirut: Al-dār al-Islāmīya, 1992.
- Rawandi, M. *Rāḥat al-ṣudūr wa āyat al-surūr dar tārīḥ-e āl-e salǧūq dar Irān*, Teheran: Amīr kabīr, 1985.

- Reza, M. *Tafsīr al-manār*, Egybt: al-hiyāt al-miṣriya al-āma li-al kītab, 1990.
- Samānī, A. *Al-ānsāb*, Heydar abad: Mağlis dāirat al-maārif al-ūtmaniya, 1962.
- Sanāyi, *ḥadiqa al-ḥaqīqa wa šariā al-ṭariqa*, Teheran: Dānišgāh-e Teheran, 2004.
- Šiyḥ ṣadūq, A. *Al-ḥiṣāl*, Qom: ġāmiē-ye mudarrisin, 1983.
- Suhrawardī, Sh. *Mağmūè muṣannafāt*, Teheran: Pažūhišgāh-e ulūm-e insāni wa muṭaliāt-e farhangī, 2001.
- Idem, *awārif al-maārif*, Qahere: Maktaba al-tūqāfa al-dīniya, 2006.
- Sulamī, A. *Al-muqaddama fi al-taṣawuf*, Beirut: Dār al-kutub al-lmiya, 2005.
- Sūyūṭī, G. *Tafsīr al-ğalāliyn*, Beirut: Muāsisa al-nūr li maṭbūāt, 1996.
- Ṭabarsī, H. *Mustadrak al-wasāil Mustanbiṭ al-masāil*, Qom: āl al-bayt, 1988.
- Ṭabarsī, F. *Mağma'al-bayān fi al-tafsīr al-Qurān*, Teheran: Nāšir kosruw, 1993.
- Ṭabarī, M. *Tārīḥ al-umam wa al-mūlūk*, Beirut: Dār al-tarāt, 1968.
- Ṭabarī, M. *Ĝāmi'al-bayān fi tafsīr al-Qurān*, Beirut: Dār al-marīfa, 1992.
- Tabatabayi, M. *Al-mizān fi tafsīr al-Qurān*, Qom: Daftar-e intišārāt-e Islāmī, 1997.
- Talmīsāni, A. *Šarḥ-e manāzil al-sāirīn*, Qom: Bīdār, 1992.
- Ṭaqafi kūfi, I, *Al-ğārāt*, Teheran: Anğūman-e āṭār-e melli, 1975.
- Tirmidī, M. *Sunan*, Beirut: Dār iḥyā al-tarāt al-ārabī.
- Ṭūsī, M. *al-tibyān fi al-tafsīl al-Qurān*, Beirut: Dār iḥyā al-tarāt al-ārabī.
- Idem, *Tahḍīb al-āḥkām*, Beirut: Dār al-āḍwā, 1986.
- Waḳīdī, M. *Al-mağāzī*, Beirut: Muāsisa al-lmī limaṭbūāt, 1989.
- Zahabī, Š. *Tārīḥ al-islām wa waḳiyat al-mašāḥīr wa al-ālām*, Beirut: Dār al-kītab al-ārabī, 1993.
- Zamaḥšarī, M. *Al-kaššāf ān ḥaqāiq ġawāmiḍ al-tanzīl*, Beirut: Dār al-kītab al-ārabī, 1987.
- Idem, *Rabī'al-anwār wa nūṣūṣ al-aḥyār*, Beirut: Muāsisa al-lmī li al-maṭbūāt, 1992