

Nasrollah Pourjavady

Abû Manşûr Eşfahânî — ein hanbalitischer Sufi *

Als der belgische Orientalist Serge de Laugier de Beaurecueil vor 28 Jahren die Aufmerksamkeit der Wissenschaftler auf Abû Manşûr Maʿmar-e Eşfahânî, eine Sufi-Persönlichkeit aus dem Isfahan des 4. und beginnenden 5. Jahrhunderts H., lenkte, schloß er seine Einführung zu einer kleinen Abhandlung dieses Autors mit folgenden Worten:

Es bleibt zu hoffen, daß man eines Tages in einer noch nicht erforschten Bibliothek ein zweites Manuskript des *Nahğ al-hâşş* entdeckt, damit man die Genauigkeit der oft mehrdeutigen Begriffe des vorliegenden Textes überprüfen kann. Wünschenswert wäre es natürlich erst recht, wenn auch die beiden anderen Werke von Maʿmar, die Anşârî erwähnt, vorlägen, die zweifellos die Persönlichkeit und die Lehren des Autors beleuchten könnten. Das wenige, das wir über ihn wissen, läßt uns unbefriedigt . . .¹

Serge de Beaurecueil dachte sicher nicht, daß sein Wunsch erhört werden würde. Jedoch nur drei Jahre nach der Niederschrift dieser Zeilen wurde im Iran der Sammelband einer Handschrift entdeckt, in dem sowohl eine Kopie des *Nahğ al-hâşş* als auch die beiden anderen Texte, die er in seiner Einleitung erwähnt hat, enthalten sind:

Im August 1965 stellte İrağ Afşâr in der Zeitschrift *Yağmâ* (Jg. 17, Nr. 5) kurz einen Korpus von Manuskripten vor, der in der Bibliothek des Hânegâh-e Aḥmadî von Schiraz entdeckt worden war. Unter diesen Manuskripten fand sich eine Kopie des *Nahğ al-hâşş*, zusammen mit mehreren anderen Werken von Abû Manşûr Eşfahânî.

Obwohl diese Entdeckung eine der wichtigsten in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts war, sind die Manuskripte bisher noch nicht Gegenstand einer ernsthaften Untersuchung gewesen. De Beaurecueil selbst hat die wichtige Arbeit, die er begonnen hatte, nicht weiterverfolgt. Nur Fritz Meier hat sich dafür interessiert und sie vorgestellt,² seine Bemühungen — wenngleich zweifellos verdienstvoll — genügen aber nicht, Abû Manşûr Eşfahânî in eine Geschichte der Sufik gebührend einzuordnen. Sein Leben, Werk und Denken verdienen in der Tat eine genaue Untersuchung, und dies aus mehreren Gründen: Vor allen Dingen, weil er ein hervorragender Autor sufischer Literatur war, dann aber auch — und dies ist wichtig — weil er in Isfahan lebte und schrieb. Unsere Kenntnisse über die iranische Sufik des 4. und 5. Jh.s H. betreffen vor allem die Sufis in Ḥorassân, über die anderen Sufi-Schulen im Iran wissen wir fast nichts. Und schließlich war er ein hanbalitischer Sufi, dessen Persönlichkeit neue Perspektiven für die Geschichte der Sufik eröffnet, ebenso wie für die Geschichte der hanbalitischen Schule. Es wirkt außerordentlich überraschend, wenn man von hanbalitischer

Sufik spricht. Zeitgenössische Forscher haben insbesondere die šāfiʿitische und hanafitische Sufik untersucht und die hanbalitische eher vernachlässigt, ja oft sogar den Hanbalismus als absoluten Feind des Sufitums erachtet. George Makdisi, der die Untersuchungen von Henri Laoust über die hanbalitische Schule und Ibn Taymiyya weitergeführt hat, hat immer die Feindschaft der Hanbaliten gegenüber dem Sufitum betont,³ und dieser Vorwurf hat sehr schnell Verbreitung gefunden. Man geht im allgemeinen davon aus, daß ein Teil der Hanbaliten Gegner des Sufitums sind und umgekehrt die Sufis den exoterischen Gelehrten feindlich gegenüberstehen. Schließlich fügt sich auch die Rolle, die man Abû Ḥâmed Ġazzâlî zuschreibt, in diese Logik ein: Da er zugleich in den Bereichen *fiqh* und Sufik Kenntnisse besaß, soll er beide miteinander versöhnt haben.

Wenn man die Bedingungen dieser Gleichung umkehrt, ist die Persönlichkeit Abû Manşûr Eşfahânîs exemplarisch und erlaubt, ein neues Licht auf die Geschichte der Sufik im 4. und 5. Jh. H. zu werfen.

Er war einer der Vorreiter des hanbalitischen Sufitums. Natürlich hatte es vor ihm bereits andere hanbalitische Sufis gegeben, aber keiner hatte sich so sehr wie er bemüht, bis ins Detail hinein das Sufitum mit der hanbalitischen Schule zu versöhnen. Sein Werk hat auf die ihm nachfolgenden hanbalitischen Sufis einen starken Einfluß ausgeübt, insbesondere auf Ḥ^wâġa ʿAbdallâh Anşârî. Wir wollen in diesem Artikel versuchen, unserem Autor Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und einige Hinweise dafür aufzuzeigen, daß man ihm eine fundiertere Untersuchung widmen sollte. Diese Untersuchung wird uns zweifellos besser über eine der dunklen Perioden in der Geschichte des Sufitums im Iran unterrichten, über seine Beziehungen zu den großen Rechtsschulen, über die Rolle, die es bei der Verbreitung der persischen Sprache und Literatur gespielt hat und nicht zuletzt über die Bedeutung, die Isfahan als kulturelles Zentrum im 4. und 5. Jh. H. besaß.

Abû Manşûr Maʿmar b. Aḥmad b. Ziyâd Eşfahânî wurde um 335-339/946-950 in Isfahan geboren, wo er auch seine Ausbildung erfuhr. Es scheint, daß er nach Mekka reiste und eine Zeitlang in Bagdad wohnte, wo er mit Juristen, Theologen und Sufi-Scheichs zusammentraf. Traditionswissenschaften lernte er in Isfahan bei gefeierten Traditionariern. Zugleich schlug er in eben dieser Stadt den Weg des Sufitums ein, wo er einer der größten Asketen und Sufis seiner Zeit wurde. Er starb im Ramadan 418/1027.

Wenn Abû Manşûr Eşfahânî auch nicht die Aufmerksamkeit der Historiker und der alten *tazkere*-Schreiber geweckt hat, so haben ihn doch glücklicherweise gewisse Autoren in ihren Werken erwähnt. Der erste, der seine

Bedeutung unterstricht, war Ḥ^wāḡa ʿAbdallāh Anṣārī (st. 481/1089) in seinem *Ṭabaqāt aš-šūfiyya*; Abū ʿAbdallāh Ḍahabī zitiert ihn in seinem *Tārīḥ al-Islām*; Huḡwīrī spielt in seinem *Kašf al-maḡḡūb* auf ihn an. Die wenigen Informationen, die wir danach noch finden, sind von geringem Interesse: Ḥaṭīb Baḡdādī, Ğāmī und ʿImād Ḥanbalī wiederholen nur ganz oberflächlich die Informationen von Ḥ^wāḡa ʿAbdallāh Anṣārī. Die beste Quelle, um unseren Autor zu studieren, bleiben seine eigenen Werke. Serge de Beaurecueil hat sein *Nahḡ al-ḥâṣṣ*⁴ ediert, und wir selbst haben nach der Entdeckung in der Aḡmadī-Bibliothek in Schiraz eine kritische Edition dieses Textes⁵ unternommen, ebenso, wie von zwei anderen kurzen Schriften von Abū Manṣūr Eṣfahānī⁶, worüber wir weiter unten sprechen werden.

Bevor wir aber das Werk dieses herausragenden Autors untersuchen, wollen wir versuchen, die Persönlichkeit dieses Scheichs auszuleuchten, der zugleich Sufi und Hanbalit war, ja sogar ein eifriger Verfechter des hanbalitischen Sufitums, indem er fortlaufend versuchte, sein sufisches Denken den Überzeugungen und Traditionen von Aḡmad b. Ḥanbal (164–241/780–855) anzupassen.

Die Lehrer Abū Manṣūr Eṣfahānī in den Religionswissenschaften

Abū Manṣūr Eṣfahānī nennt diejenigen, die seine Lehrer waren, in zwei kurzen Schriften, von denen wir die erste kürzlich vorgestellt und ediert haben⁷: *Kitāb al-Minhāḡ bi-šāhid as-sunna wa-nahḡ al-mutaṣawwifa wa-l-masâ'il wa-l-waṣīya* und *Kitāb al-Manāhiḡ bi-šāhid as-sunna wa-nahḡ al-mutaṣawwifa* . . . (die wir im weiteren Text der Einfachheit halber *Minhāḡ* und *Manāhiḡ* nennen).

Im *Manāhiḡ* stellt er uns genau seine Lehrer in *ḥadīṭ*-Wissenschaften vor. Die Liste beginnt mit Prophetengenossen und führt zunächst bis zu Aḡmad b. Ḥanbal. Es erscheinen darin auch die Namen der Imame von anderen Rechtsschulen, wie Mālik b. Anas und Muḡammad b. Idrīs aš-Šāfiʿī; Abū Ḥanīfa ist allerdings nicht vertreten. Die Gelehrten, die er dann aufführt, sind im wesentlichen Hanbaliten.

Wie wir gesehen haben, war es in Isfahan, wo er die *ḥadīṭ*-Wissenschaften von berühmten hanbalitischen Traditionswissenschaftlern dieser Stadt erlernte: Abū Ishāq Ibrāhīm b. Muḡammad b. Ḥamza-ye Eṣfahānī (st. 353/974), Abu l-Qāsim Ṭabarānī (st. vor 365/975), Abū Muḡammad b. Mu-

ḥammad b. Ğaʿfar b. Ḥayyân, bekannt unter dem Namen Abu š-Šaiḥ (st. 369/979), und schließlich der berühmte hanbalitische Theologe Abû ʿAbdallâh b. Işḥâq, bekannter unter dem Namen Ibn Manda (st. 395/1004).

Die Beziehungen zwischen Abû Mansûr Eşfahânî und Ibn Manda waren sehr eng. Dieser Theologe ist immer noch als heftiger Verfechter der hanbalitischen Schule bekannt und für seinen Kampf gegen muʿtazilitische, ašʿaritische und ğahmitische Theologen. Abû Mansûr wurde von einem Sohn Ibn Mandas aufgezogen, Abû ʿAbdallâh, dessen Witwe er mit Sicherheit geheiratet hat.

Diese Verbindungen zur Familie Ibn Mandas haben sich auch im Bereich des Denkens niedergeschlagen: Seine enge Bindung an das Buch und die Traditionen des Propheten (*sunna*), ebenso wie seine Ablehnung der Rationalisten, sind ihm sicherlich durch die Unterweisungen Ibn Mandas vermittelt worden. Diese enge Bindung erklärt auch seine schlechten Beziehungen zu einer anderen bekannten zeitgenössischen Persönlichkeit Isfahans, Abû Nuʿaim. Der Streit, der Ibn Manda und Abû Nuʿaim entzweite, ist eines der berühmten Ereignisse in der Geschichte Isfahans: Man weiß, daß sie über verschiedene Probleme der islamischen Lehre unterschiedlicher Meinung waren (insbesondere über die Frage der Geschaffenheit oder Nicht-Geschaffenheit des Koran). Abû Nuʿaim wurde aus der großen Moschee von Isfahan verjagt und des Ašʿarismus beschuldigt. Die Gespaltenheit seiner Persönlichkeit rührt von diesem Streit her. Da er sich in einer bestimmten Frage der Lehre in Gegensatz zu einem hanbalitischen Gelehrten stellte, haben die Forscher aus ihm einen Šâfiʿiten oder Hanafiten gemacht. Tatsächlich weist alles darauf hin, daß er ein Hanbalit war, was auch in seinen Werken durchscheint, wo er von seiner Neigung zu dem Imam Ibn Ḥanbal⁸ Zeugnis ablegt. Ibn Taimiyya, der selbst Hanbalit war, betrachtete ihn als einen Schüler der hanbalitischen Rechtsschule.⁹ Dieser Streit, der in den Annalen berühmt geblieben ist, zeugt von der theologischen Vitalität, die damals in Isfahan herrschte, und insbesondere von dem mächtigen Einfluß der hanbalitischen Theologen auf die Stadt. Obwohl sie in der gesamten islamischen Welt eine Minderheit darstellten, waren die Schüler der hanbalitischen Schule auf wissenschaftlichem und sozialem Gebiet besonders aktiv. Da sie gegenüber den schiitischen Buyiden und den ismailitischen Fatimiden in Kairo das Kalifat verteidigten, standen sie unter dem Schutz der abbasidischen Machthaber.

Wenn wir auch wenige genaue Informationen über die religiöse Situation in Isfahan im 4. Jh. H. besitzen, so gibt es doch gewisse Hinweise darauf, daß die Stadt weitgehend in der Hand der Hanbaliten war, die in der Regel lei-

denschaftliche Verfechter der *sunna* waren. Die schiitischen Historiker haben nachgewiesen, wie sehr Aḥmad b. Ḥanbal °Alī b. Abī Ṭālib haßte. Abū Ishāq, ein schiitischer Missionar¹⁰, oder auch Sayyid Murtaẓā Ḥasanī-ye Rāẓī, ein anderer schiitischer Autor,¹¹ berichten über die Feindseligkeit der Hanbaliten von Isfahan gegenüber der schiitischen Schule. Diese Aussagen muß man zweifellos kritisch betrachten, aber sie informieren uns dennoch über das hanbalitische Klima, das in Isfahan herrschte. Der erste, der den Hanbalismus in dieser Stadt verbreitete, war der Sohn von Aḥmad b. Ḥanbal, Ṣāliḥ (st. 366/976). In der Folge war es die berühmte Ibn Manda-Familie, von der wir bereits gesprochen haben, die aus Isfahan eine hanbalitische Stadt machte.

Es gab in Isfahan offenbar auch šāfi°itische und hanafitische Gelehrte, aber ihr Einfluß war äußerst gering, und diese Schulen waren innerhalb der islamischen Orthodoxie noch nicht als rechtstheologische Schulen ausgeformt. Die Macht der Šāfi°iten nahm in Isfahan in der zweiten Hälfte des 5. Jh.s H. zu, als in dieser Stadt eine *nizāmīya* gegründet wurde. *Nizām al-Mulk Ṭūsī* war Šāfi°it, und die Verwurzelung der šāfi°itischen Schule in Ḥorassān und Bagdad waren das Ergebnis seiner Bemühungen und der Protektion, die er den šāfi°itischen °ulamā° und den aš°aritischen Theologen gewährte. Er sandte Muḥammad b. Ṭābit Ḥoğandī (st. 483/1080) nach Isfahan, damit er gegen die Hanbaliten kämpfe. Die Mitglieder seiner Familie ließen sich dort nieder, folgten einander in der Nizāmīya, festigten nach und nach die šāfi°itische Schule und schwächten die hanbalitische. °Abd al-Ġalīl Qazvīnī-ye Rāẓī berichtet uns, daß im 6. Jh. H. die Mehrheit der Isfahaner Šāfi°iten waren.¹²

Die Sufi-Meister Abū Maṣṣūr Ešfahānīs

Abū Maṣṣūr Ešfahānī schloß sich, wie übrigens auch Abū Nu°aim, dem Sufi-Weg des berühmten Isfahaner Scheichs Abū °Abdallāh Muḥammad b. Yūsuf Bannā, einer großen Gestalt des Isfahaner Sufitums in der 2. Hälfte des 3./9. Jh.s, an.¹³ Es ist bemerkenswert festzustellen, daß dieser Scheich ein Hanbalit war. Man kann auch annehmen, daß der religiöse Raum in Isfahan in der 2. Hälfte des 3. Jh.s H. im wesentlichen, um nicht zu sagen ausschließlich, hanbalitisch war. Es gab einerseits eminente hanbalitische Theologen wie Abu š-Šaiḥ, Abu l-Qāsim Ṭabarānī und Ibn Manda, und andererseits die hanbalitischen Sufis wie Yūsuf Bannā und seine Schüler, darunter Abū Maṣṣūr Ešfahānī und Abū Nu°aim.

Natürlich haben alle beide diesen Scheich, den sie nie gesehen hatten, nicht direkt gekannt. Seine Lehren sind durch seine Bücher oder aber durch seine Schüler auf sie herabgekommen. Einer seiner bekanntesten Schüler war Abu l-Ḥasan °Alî b. Sahl b. Muḥammad b. al-Azhar (st. 919). Abû Manşûr Eşfahânî nennt Ibn Bannâ und Ibn Sahl als seine Meister im Sufitum¹⁴, zusammen mit anderen zeitgenössischen Sufi-Scheichs, die in anderen Städten lebten.

Die Schüler von Yûsuf Bannâ und °Alî b. Sahl waren in Isfahan sehr zahlreich und Abû Manşûr Eşfahânî stand zumindest mit ihnen in Verbindung. Er weist darauf in seinen *Manâhiğ* hin.¹⁵ Es scheint auch, daß er Aḥmad b. Ğaʿfar b. Hânî¹⁶ gekannt hat, der sein Meister war und ihm die Lehren von Yûsuf Bannâ übermitteln hat.

Bevor wir fortfahren, wollen wir in einem kurzen Exkurs den Sufismus in seinem Umfeld im 3. und 4. Jh. H. darstellen. Obwohl Ibn Hânî der Lehrmeister im Sufitum für Abû Manşûr Eşfahânî war, kann man deshalb nicht sagen, daß dieser ausschließlich den Lehren des spirituellen Weges (*ṭarîqa*) von Yûsuf Bannâ gefolgt sei und den Sufi-Mantel (*herqa*) aus dessen Hand empfangen hätte. Was ihn betrifft, so sind der Ausdruck „den Mantel anziehen“ oder die Begriffe *ṭarîqa* (Weg, Mystiker-Orden) und *selsela* (die initiiierende Kette, die bis auf den Gründer zurückgeht) nicht angemessen. Zu seiner Zeit war das Sufitum weder organisiert noch institutionalisiert. Die Schüler und Jünger wanderten von Stadt zu Stadt, um die Lehren verschiedener Scheichs zu hören, bei denen sie sich eine gewisse Zeit aufhielten, bis sie wieder zu einer anderen Stadt aufbrachen. Die *ṭebâts* oder *ḥânegâhs* gab es im 4. Jh. H. zwar schon, aber man wohnte nicht ständig dort. Erst ab dem 5. Jh. H. beobachten wir eine soziale Evolution im Sufitum, in der der Scheich eine zentrale Achse bei den Versammlungen der Sufis wird. Diese Evolution führte neue Gebräuche und Riten ein (wie das Anziehen des Mantels), die Schüler und Meister durch einen Pakt miteinander verbanden, durch den der Schüler verpflichtet war, die Vorschriften zu beachten, die der Scheich ihm wies. Als Gegenleistung unterrichtete dieser den Schüler und übermittelte ihm *wird* und *dikr*. Erst in diesem Moment erscheinen die *ṭarîqât* und die *selselas*, die die Schüler mit den ersten großen Meistern des Sufitums verbinden. Diese haben vom 2. bis zum 5. Jh. H. keine einzige *ṭarîqa* gegründet. Das entsprach einfach nicht der Zeit.

Huğwîrî, der in seinem *Kaşf al-maḥğûb* zwölf verschiedene Sufi-Gruppen unterscheidet (eher Gedankenströmungen als organisierte soziale Gruppen), hat sie nach ihrer geographischen Verbreitung unterteilt. Abû Manşûr

Eṣfahânî macht in seinem *Minhâğ* das gleiche: Er teilt die Sufi-Meister in die folgenden vier großen Regionen ein: Bagdad, Ḥorassân (Neyšâbûr), Ägypten und Syrien. Am intensivsten beschreibt er die Schule von Bagdad, und die Informationen, die er uns mitteilt, sind für die Geschichte des Sufitums im 3. Jh. H. äußerst wertvoll. Die Verbundenheit, die er für die Schule von Bagdad zeigt — insbesondere für Ğunaid, den er den „Meister der Sufis und den Tribun der Gnostiker“ nennt¹⁷ —, stellt ein besonderes Band dar zwischen seinem Sufitum, dem hanbalitischen Sufitum von Isfahan und der Schule von Bagdad, genauer, der von Ğunaid.

Es ist interessant festzustellen, daß er unter den Scheichs von Ḥorassân Bâya-zîd-e Baṣṭâmî nicht nennt. Der Grund dafür ist, daß die Schule von Bâya-zîd, die die spirituelle Trunkenheit (*sukr*) befürwortet, sich von der von Ğunaid unterscheidet, der die Nüchternheit (*sahw*) bevorzugt. Abû Manṣûr Eṣfahânî zitiert nur solche Scheichs, die nach seiner Meinung *hadîṭ*-Anhänger und Vertreter der Tradition/*sunna* waren. Zu seiner Zeit war Bagdad das wichtigste Zentrum des Sufismus und die Schule dieser Stadt stellte für ihn die sufische Orthodoxie dar. Sein mangelndes Interesse für das Sufitum in Ḥorassân springt ins Auge. Entweder kannte er es nicht, oder er hielt es für fremd im Vergleich zu seinen hanbalitischen Überzeugungen. Die zweite Hypothese ist plausibler und wahrscheinlich hielt er ein Sufitum, das nach und nach eine šâfi'itisch-aš'aritische Färbung annahm, d. h. das Sufitum in Ḥorassân, für eine Neuerung (*bid'a*).

Wenn die Werke von Abû Manṣûr Eṣfahânî auch die beste Quelle bleiben, um seine Lehrer kennenzulernen, so helfen sie doch in keiner Weise, etwas über seine Schüler und Anhänger zu erfahren.

Abû Manṣûr Eṣfahânî war zugleich ein Spezialist der *hadîṭ*-Wissenschaften und ein Sufi. Wir haben einige Informationen über diejenigen, die *hadîṭe* über diesen Meister überliefert haben, aber wir wissen nichts über die, die seinem Sufi-Weg gefolgt sind. Es steht jedoch außer Zweifel, daß er Schüler hatte; das sind sicher diejenigen, die die Manuskripte in der Aḥmadî-Bibliothek (in Schiraz) überarbeitet haben. Nach seinem Tode breitete sich der Ruhm des Scheichs aus Isfahan in verschiedenen Städten aus, darunter Herat und Bagdad, denn einige Autoren dieser Orte haben Abû Manṣûr Eṣfahânî in ihren Werken erwähnt.

Dennoch ist seine Persönlichkeit, trotz seines Einflusses in Isfahan und der Bedeutung seines Werkes, wenig bekannt, ja sogar in Vergessenheit geraten. Wie kann man diese Tatsache erklären? Was die Geschichte der *hadîṭ*-Wissenschaft und die hanbalitische Schule angeht, ist die Antwort klar: Er zählte nicht zu den wirklich großen Traditionariern des 4. und 5. Jh.s H. Im

Hinblick auf sein Sufitum steht die Sache jedoch völlig anders. Unserer Meinung nach ist die Tatsache, daß er in der Geschichte der Sufik fast in Vergessenheit geraten ist, auf zwei Gründe zurückzuführen: zum einen darauf, daß er ein Hanbalit war, zum anderen darauf, daß er aus Isfahan stammte. Die Aufmerksamkeit der Historiker des Sufitums war auf die Šāfiiten gerichtet und nicht auf die hanbalitischen Autoren. Aus eben diesem Grunde ist das Sufitum in Ḥorassân mehr untersucht worden, während man Isfahan vernachlässigt hat. Ḥorassân war eines der bedeutendsten Zentren des iranischen Sufitums. Von dort sind die meisten der *ṭarīqât* und *selselas* ausgegangen; die berühmtesten Abhandlungen über das Sufitum stammen aus der Feder der Autoren dieser Region: Abu Naṣr Sarrāğ Ṭūsî, Abū Bakr Kalābādî, ʿAbd ar-Raḥmân Sulamî, Abu l-Qâsim Quṣairî, Muḥammad Gazzâlî . . . Der einzige bekannte Autor, der nicht aus Ḥorassân stammte, war Abū Nuʿaim-e Eṣfahâni, der wegen des oben beschriebenen Streites dazu beigetragen hat, daß der Name Abū Maṣūʿ Eṣfahâni in Vergessenheit geriet. Isfahan und Schiraz können nicht mit Ḥorassân konkurrieren, das vom 5. und 6. Jh. H. an über das Sufitum der anderen Regionen den Sieg davontrug. Das Denken und die Bräuche des Sufitums von Ḥorassân breiteten sich überall aus, sei es durch die direkte Vermittlung bedeutender Persönlichkeiten oder durch deren Werke. Hamadan war die erste Stadt, die dieses Sufitum annahm: ʿAin al-Quzzât-e Hamadânî (st. 525/1130) war der Schüler der Scheichs aus Ḥorassân, besonders von Aḥmad Gazzâlî. Schiraz hatte seine eigene Tradition, die der von Bagdad nahestand und bis zur Mongoleninvasion bestand. Es hat hochberühmte Scheichs hervorgebracht wie Ibn Ḥafif und Abu l-Ḥasan Dailamî. Rûzbehân Baqlî war der Erbe des Sufitums von Fârs und nicht im ḥorassânischen Einfluß untergegangen. Im 7. Jh. H. jedoch erlag auch Schiraz dem Sufitum Ḥorassâns, insbesondere seinen Dichtern wie Sanâʿî und ʿAṭṭâr¹⁸. Damit ging die Schule von Fârs unter.

Isfahan gab seinen Widerstand bereits in der 2. Hälfte des 5. Jh.s H. auf, als der ašʿarische *kalâm* und die šāfiʿitische Schule sich dort ausbreiteten. Das hanbalitische Sufitum wich nach und nach dem von Ḥorassân (welches stark vom Šāfiʿitentum und Ašʿaritentum beeinflusst war) und geriet in Vergessenheit.

Abū Maṣūʿ Eṣfahâni war der Erbe des hanbalitischen Sufitums. Es war ein anderer berühmter hanbalitischer Sufi, Ḥ^wāğa ʿAbdallâh Anṣârî, der ihn als erster in den *Ṭabaqât aš-ṣūfiya* nennt und so vor dem völligen Vergessenwerden bewahrte. Er hatte über ihn durch Vermittlung von Šaiḥ ʿAmû (349—441/960—1049) gehört. Er las einige seiner Werke, darunter das

Nahğ al-hâşş, welches zweifellos einen tiefen Einfluß auf die Redaktion seines *Manâzil as-sâ'irîn* ausgeübt hat.¹⁹ Sein Zeugnis ist äußerst wichtig, und nach ihm hat niemand mehr etwas zum Thema Abû Manşûr Eşfahânî hinzugefügt.

Werk und Denken von Abû Manşûr Eşfahânî

Glücklicherweise sind die meisten der Werke von Abû Manşûr Eşfahânî, über deren Existenz wir etwas wissen, auch erhalten. Von jedem von ihnen gibt es eine Kopie im Corpus der Handschriften der Aḥmadî-Bibliothek in Schiraz:

- Sein wichtigstes Werk ist das *Adab al-mulûk*. Aus 28 Kapiteln bestehend, ist es eine wahre Summa der Sufik, mehr oder weniger den Werken der Autoren aus Ḥorassân vergleichbar. Er behandelt darin die Grundlagen des Sufitums, die Verhaltensregeln (*adab*), die spirituelle Versammlung (*samâc*), das Asketentum u. a.
- Ein anderes wichtiges Werk ist das *Šarḥ al-adkâr*, in dem er den *dîkr* behandelt, das Gebet, das Fasten, das gesetzliche Almosen (*zakât*), die Pilgerfahrt (*ḥağğ*) und den *ğihâd*. Das Kapitel über den *dîkr* bleibt einer der tiefgründigsten und bedeutendsten Sufi-Texte zu diesem Thema.
- Das *Kitâb al-Manâhiğ bi-šâhid as-sunna wa-nahğ al-mutaşawwifa* behandelt die äußerlichen Wissenschaften und besitzt einen klar apologetischen Charakter. In diesem Werk stellt der Autor seine Meister vor.
- Das *Kitâb al-Minhâğ bi-šâhid as-sunna wa-nahğ al-mutaşawwifa wa-l-masâ'il wa-l-waşîya* steht dem zuvor erwähnten nahe, welches es ergänzt. Der Autor verteidigt darin sein Sufitum.
- *Nahğ al-hâşş*, ein kurzes Werk, ist in 40 Kapitel unterteilt und behandelt die Zustände (*aḥwâl*) und Stationen (*maqâmât*)²⁰ der Sufis in ihrer Ganzheit.
- *Dîkrâ ma'ânî at-taşawwuf wa-âdâbihi wa-ḥaqâ'iqihi wa-rusûmihi 'alâ šawâhid awâ'il ḥurûf al-mu'ğam* ist ein wichtiges Werk zur Kenntnis des Sufitums unseres Autors. Es enthält einige Zweizeiler auf Arabisch.
- Schließlich müssen wir auf ein überraschendes Werk von Abû Manşûr Eşfahânî hinweisen, das aus einem Kommentar zu fünf berühmten Zwezeilern von Ḥallâğ besteht, was für einen Hanbaliten eher ungewöhnlich ist.

Dieser kurze Überblick über das Werk von Abû Manşûr Eşfahânî führt uns dazu, sein Sufitum näher zu betrachten. Die vorherrschenden Gedanken unseres Autors sind im Gegensatz zu vielen Hanbaliten philosophischer,

metaphysischer und mystischer Art. Nichtsdestoweniger bleibt er ein Hanbalit und stellt sich trotz seines „philosophischen Geistes“ gegen die *kalâm*-Theologen (Mu^ctaziliten und Aš^cariten) und gegen die Philosophen. Eine Untersuchung der Gedankenwelt von Abû Manşûr Eşfahânî ist untrennbar von der des Hanbalismus (welcher nicht nur eine Rechts-, sondern auch eine theologische Schule ist), des Sufismus und schließlich und vor allem der der Beziehungen zwischen Hanbalismus und Sufismus.

Die Geschichte der Sufik vom 2. bis 4. Jh. H. ist nicht sehr gut bekannt, und bislang hat niemand wirklich über die Rechtsschulen der Sufis oder die Beziehungen des Sufitums zum *kalâm* und *fiqh* gearbeitet. Das Herstellen einer Verbindung zwischen Sufitum und den šâfi^citischen, hanafitischen und hanbalitischen Rechtsschulen war das Werk einiger Sufi-Autoren des 4. Jh.s H. Dies war die Zeit, als die bewußte Zugehörigkeit zu einer Rechtsschule von Tag zu Tag zunahm. Dies führte zu zahlreichen Auseinandersetzungen zwischen den Anhängern der verschiedenen Schulen, insbesondere der Juristen, der *hadît*-Wissenschaftler und der *kalâm*-Theologen, wobei jeder versuchte, seine eigene Schule zu verteidigen.

Die Sufi-Scheichs, die zur Zunft der *‘ulamâ’* gehörten, beteiligten sich an diesen Rivalitäten, und verschiedene Autoren versuchten, ihr Sufitum mit ihrer eigenen Rechtsschule in Einklang zu bringen. Während die Sufis in bezug auf die Ismailiten und andere extremistische Sekten außerordentlich strikt waren, waren ihre Auseinandersetzungen über die šâfi^citische, hanafitische und hanbalitische Rechtsschule ganz anderer Natur. Sie standen sich vor allem aus einem sozialen Blickpunkt feindlich gegenüber. Sie stießen sich in keiner Weise an den Gründern der großen Schulen, die sie alle achteten und als Imame betrachteten. Indem sie sich gegen die Rationalisten stellten, waren die Sufis Anhänger des Buches, der Tradition und des *hadît*. Es war also ganz natürlich, daß einige von ihnen Hanbaliten waren, wie etwa Abû Sa^cîd Ḥarrâzî, Abu l-Ḥusain Nûrî oder ^cAbd al-Qâdir Gîlânî.

Der Hanbalismus entwickelte sich im Laufe der 2. Hälfte des 4. Jh.s H. weiter und hatte nicht mehr dieselbe Bedeutung wie fünfzig oder hundert Jahre früher.

Der Unterschied wird offenbar, wenn man die anderen Schulen mit der hanbalitischen vergleicht. Im 3. Jh. H. war die Schule Ibn Ḥanbals durch ihre enge Bindung an das heilige Buch und an die Tradition gekennzeichnet und durch ihre Opposition gegenüber den *kalâm*-Theologen und den Philosophen. Seit der 2. Hälfte des 4. Jh.s H. entstanden andere Rechtsschulen und machten sich diese Gedankenströmung zu eigen, ohne jedoch die ausgeprägte Feindseligkeit der hanbalitischen Schule zu erreichen. Später wand-

ten sich die Hanafiten dem mu^ctazilitischen *kalâm* und die Šâfi^citen dem aš^caritischen *kalâm* zu. Diese Fusion des Šâfi^cismus und des Aš^carismus war der Beginn einer Sufi-Schule. Wir haben zu dieser Zeit mithin zwei Schulen: das hanbalitische Sufitum mit seinem Zentrum in Bagdad und das šâfi^citisch-aš^caritische Sufitum, dessen Zentrum Naišâpûr war. Das hanbalitische Sufitum war stark auf die gesetzlichen religiösen Vorschriften (die *šarī'a*) gestützt. Das šâfi^citisch-aš^caritische Sufitum hatte eine liberalere Haltung, ohne dabei die *šarī'a* abzulehnen.

Es scheint, daß Abû Manšûr Ešfahânî der erste Sufi war, der die Zugehörigkeit zur hanbalitischen Schule beanspruchte und unermüdlich versuchte, seine Sufi-Überzeugungen mit den juristischen und theologischen Lehren der Schule, die der Hanbalismus darstellt, in Einklang zu bringen.

Diese Eigenheit geht klar aus dem *Minhâğ* hervor, wo er auf seiner Bindung an die *sunna* beharrt und sich kategorisch gegen die Rationalisten (Mu^ctaziliten und Ğahmiten) stellt, die er der Neuerung (*bid'a*) bezichtigt.

Wenn er aber auch fest zu den Lehren von Ibn Ḥanbal steht, ist Abû Manšûr Ešfahânî doch ein Sufi. Der zweite und dritte Teil des *Minhâğ* behandelt eher spirituelle Fragen. Die wahre Religion läßt sich für ihn im Sufitum zusammenfassen, das er in zwei große Wege unterteilt. Der erste ist der des letzten Zieles (der eschatologische Weg); er wendet sich an die frommen Gläubigen in Erwartung des Paradieses; sein Mittel ist die Frömmigkeit, und die ihm entsprechende esoterische Wegstrecke ist die Geduld. Der zweite Weg ist der der Liebe. Die Ekstase, das Wissen und das Herz sind seine Mittel, und die ihm entsprechende esoterische Wegstrecke ist die Befriedigung.

Selbst wenn die Welt nie des Gottesbeweises (*hoğğat*) entbehrt und es immer einen heiligen Menschen gibt, der den Weg der Liebe weitergeht, kennt Abû Manšûr Ešfahânî doch keinen einzigen Jünger dieses Weges. Man muß daher auf die Jünger des ersten Weges zurückgreifen, die der Askese und der Tugend. Er ruft seine Leser oft zur Isolierung und Einsamkeit auf. Er rät ihnen, sich mit Wenigem zufriedenzugeben, Gott zu fürchten und sich dem *dikr*, dem Gebet und dem Fasten hinzugeben; alles Themen, die er ausführlich behandelt. Er geißelt diejenigen Sufis, die diese Akte der Frömmigkeit verachten, welche er als falsche Sufis betrachtet. Die wahren Sufi-Meister stehen immer mit der *sunna* und der Vernunft in Einklang. Sie haben sich immer bemüht, den doppelten Fallstrick des Anthropomorphismus (*tašbîh*) und des Agnostizismus (*ta'fil*) zu vermeiden. Eine ausreichende Kenntnis der äußeren Wissenschaften ist daher notwendig für jeden, der authentisch über das Sufitum reden will.

Seine Lehre, die sich durch sein ganzes Werk zieht, besteht darin, den wahren Sufi zu beraten, den, der das „Angesicht Gottes“ sucht. Dieser mystische Pilger (*sâlik*) muß, um an sein Ziel zu gelangen, eine gewisse Zahl von Stationen durchlaufen, die auf seinem Wege abgesteckt sind, und dieser Weg ist nicht frei von Gefahren.

Die Frage der Zustände (*aḥwâl*) und der spirituellen Standplätze (*maqâmât*) ist eine der wichtigsten in der Sufi-Literatur. Sie ist engstens verbunden mit der mystischen Erfahrung, und die Sufi-Scheichs mußten einen speziellen Wortschatz verwenden, eine allegorische Sprache (*işârât*) schaffen, um sie zu beschreiben. Traditionellerweise ist der spirituelle Standplatz oder die Etappe (*maqâm*) ein Ort auf dem Weg, zu dem der Jünger durch seine Frömmigkeit gelangt. Es ist eine Gnade, die der Gläubige schließlich durch seine Bemühungen erlangt. Der Zustand (*ḥâl*) dagegen wird dem Sufi geschenkt, steigt ins Herz herab und dauert nicht an. So erscheinen die Zustände beiläufig im Inneren der Standplätze. Dies ist die Bedeutung, die Abû Naşr, Quşairî oder Aḥmad Ğazzâlî diesen beiden Wörtern gegeben haben.

Abû Manşûr Eşfahânî beweist in diesem Bereich, daß es eine eigene Lehre gab, die der Sufi-Tradition von Ḥorassân fernstand. Er benutzt die beiden Wörter *ḥâl* und *maqâm*, aber bei ihm ist der Standplatz (*maqâm*) im Inneren des Zustandes (*ḥâl*) angesiedelt, und jeder *ḥâl* umfaßt drei *maqâms*. Er definiert so 40 *ḥâls*, von denen jeder aus drei *maqâms* zusammengesetzt ist. Er ruft sodann den Gläubigen zur Wachsamkeit gegenüber den Lastern und Übeln (*âfât*) auf, die in jedem *maqâm* enthalten sind, und die drohen, ihn zu entarten. Die Hälfte seines *Nahğ al-ḥâşş* ist dieser Frage gewidmet. Darin zeigt sich seine hanbalitische Mentalität, die sich gegen jede Art von Neuerung wendet, die droht, die Religion zu verderben. Für ihn ist das Sufitum nichts anderes als die Religion und besitzt, genau wie diese, einen exoterischen (*ẓâhirî*) und einen esoterischen (*bâṭinî*) Aspekt.

Ein wenig anders sieht die Sache aus, wenn er sich mit dem Begriff „Liebe“ befaßt. Wir haben gesehen, daß die Hanbaliten sich traditionellerweise gegen den Gebrauch dieses Wortes stellen, wenn es sich um die Beziehung des Menschen zu Gott und umgekehrt handelt. In seinem *Nahğ al-ḥâşş* schreibt Abû Manşûr Eşfahânî über die *maḥabbat* (Liebe). Es ist die *maḥabbat*, sagt er uns, mit der sich Geschmack, Ekstase, Versenkung, Intuition und Kenntnis manifestieren. Es ist bemerkenswert, daß er sich des Begriffes *‘iṣq* nicht bedient.

Das Konzept der Liebe ist eines der wichtigsten in der Sufik. Das Wort *maḥabbat* ist koranisch und erscheint in dem ältesten Werk über das Sufitum, das wir besitzen: *Ādâb al-mu‘âmalât* von Şaḳîq Balḥî. Dieser

Begriff hat sich in der Folge weiterentwickelt und die Sufis haben dann das Wort *ʿišq* verwendet, was zum Objekt einer berühmten Polemik wurde. Die Verwendung dieses Wortes ist ein bedeutendes Ereignis in der Geschichte des Sufitums und der islamischen Zivilisation.

Die hanbalitischen Sufis ihrerseits weisen den Gebrauch des Wortes *ʿišq* zurück, welches ihrer Meinung nach einen sinnlichen Beigeschmack hat. Gott ist weder ein Liebender (*ʿâšiq*) noch ein Geliebter (*maʿšûq*). Nur das Wort *maḥabbat* (welches im Koran verwendet wird) kann benutzt werden, um die Beziehung zwischen Mensch und Gott zu bezeichnen.

Die mystische Dichtung, insbesondere die persische Ghasel-Dichtung, hat das Wort *ʿišq* verwendet. Der erste, der die Grundlagen für die Metaphysik dieser Dichtung festgelegt hat, war Aḥmad Ġazzâlî (st. 520/1126), und dies war der Sieg des šâfiʿitisch-ašʿarischen Sufitums über seine Gegner, darunter das hanbalitische Sufitum. Dennoch ist zu Beginn des 5. Jh.s H. der Gebrauch des Wortes *ʿišq* noch nicht allgemein zugelassen. Qušairî verzichtet ganz darauf, und Sulamî, wenn er auch sowohl von *maḥabbat* als auch von *ʿišq* spricht, betrachtet letzteres als eine Ableitung von *maḥabbat*. Bâyezîd Baštâmî in Ḥorassân und Ġunaid in Bagdad benutzen das Wort *ʿišq* genau wie Ḥallâġ. Abû Manšûr Ešfahânî benutzt den Begriff *ʿišq* gar nicht. Die hanbalitischen Autoren haben sogar gegen seine Verwendung gekämpft.

Wenn das hanbalitische Sufitum den Sieg davongetragen hätte, hätte es höchstwahrscheinlich die šâfiʿitisch-ašʿarischen Sufi-Autoren wie Aḥmad und Muḥammad Ġazzâlî, ʿAin al-Quzzât, Sanâʾî und sogar ʿAṭṭâr nicht gegeben, und die persische Literatur, insbesondere die Ghasel-Dichtung, hätte eine ganz andere Ausrichtung erhalten oder wäre sogar nie entstanden.

Das Thema der Liebe, welches genauere Untersuchungen erfordert und das über den Rahmen unseres augenblicklichen Vorhabens hinausgeht, beleuchtet das, was wir zu Beginn dieser Zeilen über den Gewinn gesagt haben, den das Studium einer Persönlichkeit wie Abû Manšûr Ešfahânî bringen kann. Dieser bleibt eine einmalige Persönlichkeit: Die Analyse seiner Werke wird der Geschichte der Sufik im Iran ein neues Kapitel hinzufügen.

Es bleibt uns, unsererseits zu wünschen, daß die Forschungen weitergeführt werden, daß dieser Artikel dazu beigetragen hat, den bedeutenden hanbalitischen Scheich von Isfahan aus der Vergessenheit hervorzuholen, und daß abschließende Studien ihm endgültig seinen Platz in der Geschichte des Sufitums zuweisen.

Anmerkungen:

- * Dieser Artikel, der erstmals auf Französisch in *Luqmân*, Jg. 7,1 (1990/91) erschienen ist, ist eine Synthese aus drei bereits früher vom Autor in persischer Sprache publizierten Artikeln:
- a) „Nahğ al-hâşş“ in *Tahqîqât-e Eslâmî*, III, 1–2 (Herbst/Winter 1988-89), S. 94–149.
 - b) „Abû Manşûr Eşfahânî: ein hanbalitischer Sufi“, *Ma‘âref*, VI, 1–2 (Herbst 1989), S. 3–80.
 - c) „Zwei kurze Abhandlungen von Abû Manşûr Eşfahânî“, *Ma‘âref*, VI, 3 (Winter 1990), S. 3–51.
1. Serge de Beaurecueil, „La Voie du privilégié, petit traité d’Abû Manşûr Ma‘mar al-Işfahânî“, *Mélanges Taha Hussain*, Le Caire, 1962, S. 65–76.
 2. Fritz Meier, „Ein wichtiger Handschriftenfund zur Sufik“, *Oriens*, Bd. 20 (1967).
 3. George Makdisi, „Hanbalite Islam“, *Studies on Islam*, übers. von M.-L. Swartz, Oxford 1981, S. 216–264.
 4. Siehe Fußnote 1.
 5. Siehe *Tahqîqât-e Eslâmî*, III, 1–2, S. 94–149.
 6. *Ma‘âref*, VI, 3, S. 3–51.
 7. Es handelt sich tatsächlich um eine kleine Abhandlung von 13 Seiten, die wir mit einer Einleitung und Anmerkungen in der Zeitschrift *Ma‘âref*, (op. cit.), S. 31–43, veröffentlicht haben.
 8. *Ĥilyat al-auliyâ*, 9, S. 141–233.
 9. *Mağmû‘at ar-rasâ‘il wa-l-masâ‘il*, ed. Muḥammad Rašîd Reżâ.
 10. *al-Ġârât*, persische Übersetzung, Teheran 1356/1977, S. XV.
 11. *Tabşirat al-‘awâm fî ma‘rifat maqâlât al-anâm*, hrsg. von ‘Abbâs Eqbâl, 2. Aufl., Teheran 1364/1985, S. 101.
 12. *Naqz*, hrsg. v. Ġalâloddîn Moḥaddet, Teheran 1358/1979, S. 237.
 13. Zu diesem siehe u. a. *Ĥilyat al-auliyâ*, 10/402; *Ṭabaqât aš-šūfiyya* von Anşârî, S. 110 f.; *Nafahât al-uns* von Ġâmî, Teheran 1337/1958, S. 104.
 14. *al-Minhâğ*, S. 198 und 208.
 15. *Ibid.*, S. 209.
 16. *Ibid.*, S. 210.
 17. *Adab al-mulûk*, S. 34.
 18. Aus diesem Grunde bedarf die Dichtung von Sa‘dî und Ḥâfîz eines Hinweises auf die Sufis von Ḥorassân.
 19. Siehe N. Pourjavady, „Nahğ al-hâşş“, in *Tahqîqât-e Eslâmî*, III, 1–2, S. 94–149.
 20. Wir möchten betonen, daß der Begriff *maqâmât* bei verschiedenen Autoren übersetzt wird mit „Etappen“, „(spirituelle) Standplätze“, „Stationen“ u. ä. (Anmerkung d. Übers.).