

Toshihiko Izutsu

Die Bedeutung von Sabzawârîs Metaphysik *

Ḥāǧǧî Mullâ Sabzawârî, dessen metaphysischen Lehren wir hier untersuchen wollen, war nach allgemeiner Auffassung der größte persische Philosoph des 19. Jahrhunderts. Zugleich war er einer der meistgeachteten Sufi-Meister seiner Zeit.

Schon die Tatsache, daß Sabzawârî ein herausragender Mystiker-Philosoph des Iran war, ist von großer Bedeutung für alle diejenigen, die sich für die Geschichte des islamischen Denkens interessieren. Sie wird noch wichtiger für die vielen, die mit den vorhandenen sogenannten „Geschichten der islamischen Philosophie“ in Arabisch und in europäischen Sprachen unzufrieden sind.

Um diesen Gesichtspunkt klarer herauszuarbeiten, wollen wir die Feststellung, daß Sabzawârî ein großer Mystiker-Philosoph des 19. Jh.s war, in zwei Teile untergliedern, die wir getrennt betrachten: Erstens, daß er ein Mystiker-Philosoph war und zweitens, daß er ein Mann des vorigen Jahrhunderts war.

Der erste Teil der Feststellung bezieht sich darauf, daß sein metaphysisches System in seiner Gesamtheit eine feste konzeptionelle Konstruktion ist, das Ergebnis eines Philosophierens, das auf einer tiefen mystischen oder gnostischen Wahrnehmung der Wirklichkeit beruht. Als Mystiker war Sabzawârî durch die höchst intime und persönliche Art seiner Erfahrung fähig, in die Tiefen des sogenannten Ozeans des Seins (*Ocean of Being*) einzudringen und die Geheimnisse des Seins mit seinem eigenen spirituellen Blick (*başîra*) zu bezeugen. Als Philosoph mit scharfem analytischem Geist ausgestattet, konnte er seine grundlegenden metaphysischen Erfahrungen analysieren und in genau definierten Konzepten verankern, die er dann in Gestalt eines scholastischen Systems zusammenfaßte. Kurz, seine Metaphysik ist eine besondere Art scholastischer Philosophie, die auf einer persönlichen mystischen Wahrnehmung der Wirklichkeit beruht. Über diesen Aspekt seines Denkens werden wir später noch Näheres sagen.

Wir wollen uns nun dem chronologischen Aspekt der Frage zuwenden, nämlich der Bedeutung der Tatsache, daß Sabzawârî ein Denker war, der im 19. Jh. lebte und arbeitete.

Das Interesse der westlichen Gelehrtenwelt an der islamischen Philosophie konzentrierte sich in der Vergangenheit auf den direkten Einfluß muslimischer Denker auf die historische Ausformung der christlichen scholastischen Philosophie im Mittelalter. Wenn man eine historische Untersu-

chung der philosophischen Ideen von solch großen Denkern wie beispielsweise Thomas von Aquin und Duns Scotus vornehmen will, so kann man das nicht ohne eine ausführliche und genaue Kenntnis von zumindest zwei Vertretern der Philosophie der islamischen Welt, Avicenna (Ibn Sînâ, 980—1037) und Averroës (Ibn Rušd, 1126—1198). Geschichtswerke über die westliche Philosophie des Mittelalters enthalten folglich fast immer ein längeres Kapitel über die Geschichte der islamischen Philosophie.

Es ist daher charakteristisch, daß — aus dieser Perspektive gesehen — die Geschichte der islamischen Philosophie in diesen Werken praktisch mit dem Tod von Averroës endet und dem Leser der Eindruck vermittelt wird, daß auch die islamische Philosophie selbst mit dem Tode des großen Denkers ein Ende fand. In Wahrheit endete nur der lebendige Einfluß, den die islamische Philosophie auf den Entstehungsprozeß der westlichen Philosophie ausübte. Mit dem Tode von Averroës hörte die islamische Philosophie für den Westen auf zu existieren, was aber nicht heißt, daß sie auch im Osten nicht mehr weiterlebte.

In diesem Zusammenhang ist es wichtig anzumerken, daß sogar jene Geschichtswerke über die islamische Philosophie, die nicht als ein Kapitel in der Geschichte der westlichen Philosophie, sondern um ihrer selbst willen geschrieben wurden, von der Vorstellung beherrscht werden, daß das Goldene Zeitalter der islamischen Philosophie die drei Jahrhunderte zwischen dem Wirken von al-Fârâbî (872—950) und Averroës sind und daß nach Averroës, in den Zeiten, die der Mongoleninvasion folgten, die islamische Welt außer einigen isolierten herausragenden Persönlichkeiten nur noch Kommentatoren und Superkommentatoren hervorgebracht hat, eine lange Kette lebloser und mechanischer Wiederholungen ohne einen Funken wirklicher Kreativität und Originalität.

Daß dies kein zutreffendes Bild der historischen Fakten ist, wird sofort deutlich, wenn man sich die Mühe macht, einige der neueren Werke über die intellektuellen Aktivitäten unter der Safawidendynastie durchzulesen.¹ Allerdings haben die Gelehrten erst vor relativ kurzer Zeit begonnen zu begreifen, daß philosophisches Denken im Islam nicht nach der Mongoleninvasion unwiederbringlich in Dekadenz und Versteinerung verfallen ist.

In Wahrheit liegen die Dinge so, daß wir ohne Übertreibung die Behauptung aufstellen können, daß eine Philosophie, die es verdient, typisch und charakteristisch islamisch genannt zu werden, sogar erst *nach* dem Tod von Averroës aufgekommen ist anstatt davor. Diese typisch islamische Philosophie entstand in den Zeiten nach der Mongoleninvasion und erreichte

den Höhepunkt kraftvoller Kreativität in Persien in der safawidischen Zeit.² Diese besondere Art der islamischen Philosophie entstand in Persien unter den Schiiten und wurde als *ḥikmat*³ (wörtl.: Weisheit) bekannt, was wir, dem Vorschlag von Professor Henry Corbin⁴ folgend, als *theosophia* oder „Theosophie“ übersetzen wollen.

Die Tradition der Philosophie vom Typ *ḥikmat* brachte in Persien eine lange Reihe von herausragenden Denkern und unzählige Werke von großem Wert hervor. Diese Reihe geht noch vor die safawidische Zeit bis auf Avicenna zurück und kann ohne Unterbrechung bis in das zwanzigste Jahrhundert hinein verfolgt werden. Genau in der Mitte dieser langen Reihe von Philosophen steht die erhabene Gestalt von Šadr ad-Dîn aš-Šîrâzî, allgemein als Mullâ Šadrâ bekannt (1571/72—1640). Er war derjenige, der im wahrsten Sinne des Wortes die islamische Philosophie wiederbelebt hat, indem er alle wichtigen Gedanken, die seine Vorgänger entwickelt hatten, aufnahm und sie durch seinen philosophischen Schöpfergeist zu einem großangelegten System der Theosophie ausarbeitete, womit er zugleich das Tor für unbegrenzte Möglichkeiten der weiteren Entwicklung in der Zukunft öffnete. Hâdî Sabzawârî stellt nun den Höhepunkt dar, den diese philosophische Tradition im 19. Jahrhundert erreichte.

Für unsere speziellen Zwecke⁵ kann man den formalen Aufbau des Denkens in der *ḥikmat*-Philosophie aus zwei Blickwinkeln analysieren: Erstens als reine Philosophie und zweitens als etwas, das auf einer mystischen oder gnostischen Erfahrung der Letzten Wirklichkeit beruht.

Von dem ersten dieser Blickpunkte betrachtet, erschließt sich *ḥikmat* als eine vollkommen scholastische Philosophie. Als solche ist sie ein in sich geschlossenes und völlig logisches System — oder mehrere Systeme — von scholastischen Konzepten, von denen die meisten auf Avicenna zurückgehen. Der Hauptkorpus von philosophischen Begriffen und Konzepten — insbesondere der metaphysischen —, die die *ḥikmat*-Denker benutzten, besteht aus denen, die schon der Hauptperipatetiker, Avicenna, fest eingeführt hat, und die seine unmittelbaren und späteren Nachfolger weiterentwickelt und ausgearbeitet haben, wie beispielsweise Bahmaniyâr b. Marzbân⁶ (st. 1066), Abû l-^cAbbâs al-Lawkarî⁷ (st. 1066), Našîr ad-Dîn aṭ-Ṭûsî (st. 1273), Dabîrân al-Kâtibî al-Qazwînî⁸ (st. 1276), Quṭb ad-Dîn aš-Šîrâzî⁹ (st. 1311) und andere.

Der für unsere Untersuchung wichtigste von allen ist Našîr ad-Dîn aṭ-Ṭûsî, weil er die authentische Gestalt des Avicennismus für die folgenden Jahrhunderte der *ḥikmat*-Philosophie repräsentiert. Avicenna wurde nach seinem Tode im Jahre 1037 heftig von al-Ġazâlî, dem lateinischen Algazel,

(st. IIII) und von Averroës¹⁰ angegriffen. Ersterer griff Avicenna im Namen des wahren islamischen Glaubens an, und letzterer im Namen eines authentischen Aristotelismus. Ṭūsî verteidigte Avicenna in höchst logischer und philosophischer Weise gegen all diese Kritik. In seinem bewundernswerten Kommentar zu *al-Išârât wa-t-tanbîhât* stellte er die Gedanken Avicennas in ihrer ursprünglichen und authentischen Form dar und formulierte sie neu zu einem vollkommenen System peripatetischer Philosophie. In seinem *Tag̃rid al-‘aqâ’id* hat er sein eigenes theologisch-metaphysisches System dargestellt.¹¹

Hinsichtlich der mystischen oder gnostischen Erfahrung, die dem ganzen Aufbau der *ḥikmat*-artigen Philosophie zugrunde liegt, wollen wir als erstes anmerken, daß sie nicht das Ergebnis rein intellektueller Bemühungen auf der Ebene der Vernunft ist. Sie ist vielmehr das originelle Ergebnis der Arbeit eines scharfsinnigen analytischen Verstandes, verbunden mit und unterstützt durch eine tiefe und intuitive Auffassungsgabe von der Wirklichkeit, oder vielleicht sogar von etwas, was jenseits dieser Art von Wirklichkeit liegt, die dem menschlichen Bewußtsein zugänglich ist. Sie stellt ein logisches Denken dar, das auf etwas beruht, was man durch das erfassen kann, was wir vielleicht Über-Bewußtsein nennen können. In dieser Hinsicht ist die *ḥikmat*-Philosophie dem Geiste Ibn ‘Arabîs (1165—1240) und Suhrawardîs (1155—1191) treu.

Eine vollkommene Verschmelzung von mystischer Erfahrung und analytischem Denken zu einer konzeptionellen Struktur der Scholastik in einer in sich stimmigen und systematischen Gestalt wurde durch Suhrawardî vollzogen. Er selbst formulierte diese gegenseitige essentielle Beziehung zwischen mystischer Erfahrung und logischem Urteilen als das grundlegendste Prinzip sowohl von Mystik als auch von Philosophie. Man würde einen schweren Fehler begehen, argumentierte er¹², wenn man dächte, daß „man ein Philosoph (wörtl.: ein Mitglied der ‚Leute der Weisheit‘) allein mittels Bücherstudiums werden könnte, ohne den Pfad der Heiligkeit (i. e. *via mystica*) zu beschreiten und ohne die unmittelbare Erfahrung der Spirituellen Lichte zu kennen. Genau wie der Wandler (auf dem Pfade der Heiligkeit, d. h. der Mystiker), dem die Kraft des analytischen Denkens fehlt, nur ein unvollkommener Mystiker ist, so ist der Sucher (der Wahrheit, d. h. der Philosoph), dem die unmittelbare Erfahrung der göttlichen Geheimnisse fehlt, nur ein unvollkommener und unbedeutender Philosoph.“¹³

Dies ist nicht der rechte Ort, detailliert über die Illuminations-Metaphysik (*išrâqî*) von Suhrawardî zu sprechen.¹⁴ Einen Punkt müssen wir jedoch

erwähnen, weil er einen entscheidenden Einfluß auf die Ausformung der späteren *ḥikmat*-Philosophie hatte. Suhrawardī betrachtete „Existenz“ (*wuġūd*) als ein reines Konzept, etwas Mentales, das das Produkt einer subjektiven Sichtweise des menschlichen Geistes ist, und nichts Wirklichem in der konkreten äußeren Welt entspricht. Oberflächlich gesehen ist dies das genaue Gegenteil der These, die von solchen *ḥikmat*-Philosophen wie Mullâ Şadrâ und Sabzawârî vertreten wird, für die die „Existenz“, im Sinne von *actus essendi*, genau die Realität oder **Wirklichkeit** ist. Bei genauerer Überlegung stellen wir indessen fest, daß der Gegensatz nur formal und oberflächlich ist. Es ist lediglich eine Frage unterschiedlicher Formulierung oder vielmehr von unterschiedlicher Art, dieselbe **Wirklichkeit** zu erfahren. Denn Suhrawardī setzt anstelle von „Existenz“, als etwas wirklich Realem, das Spirituelle und Metaphysische Licht (*nûr*), das die eine und einzige Wirklichkeit ist, mit einer unendlichen Zahl von Graden und Stufen der Intensität oder Schwäche. Der höchste Grad ist das **Licht** der Lichter (*nûr al-anwâr*) und der niedrigste die **Dunkelheit** (*zulma*).

Man kann beobachten, daß dieses Konzept vom metaphysischen „Licht“ genau dem von der „Existenz“ entspricht, wie sie Philosophen wie Mullâ Şadrâ und Sabzawârî verstanden haben. Wir werden diese Frage im Verlauf unseres Artikels hier ausführlich diskutieren. Die späteren *ḥikmat*-Philosophen waren stark beeinflusst von diesem illuminativen Konzept, so sehr, daß sie schließlich „Existenz“, die letzte Wirklichkeit, als etwas erfaßten, das eine „luminose“ (*nûrî*) Natur hat. Die Realität der „Existenz“ ist das **Licht**, und die ureigenste Natur des „Lichtes“ ist es, „in sich selbst selbst-manifestierend zu sein und andere zur Manifestation zu bringen“ (*zâhir bi-nafsihi wa-muzhir li-ġairihi*). Kurz gesagt, ist es die Vergegenwärtigung (*ḥudûr*) seiner selbst und anderer. All dies kann indessen nicht durch vernunftmäßigen Beweis erfaßt werden. Es ist eine Wahrheit, die man nur durch etwas völlig anderes als Denken und Argumentieren wahrnehmen kann, nämlich durch innere Vision und innere Erleuchtung.¹⁵

Ibn ʿArabî, ein anderer großer Meister der Gnosis etwa zur gleichen Zeit wie Suhrawardī, stellte sich auf eben diesen Standpunkt bezüglich der gegenseitigen essentiellen Beziehung zwischen Philosophie und Mystik. Das grundlegenden Prinzip, nämlich, daß ein Mystiker ohne die Fähigkeit des konzeptionellen Denkens nur ein unvollkommener Mystiker ist, ebenso wie ein Philosoph ohne mystische Erfahrung nur ein unvollkommener Philosoph ist, dieses Prinzip, das wir als Leitgedanken in Suhrawardīs

Ideen finden, ist auch eben die Basis, auf der die gesamte Struktur von Ibn ʿArabîs Metaphysik fußt.¹⁶ Ibn ʿArabî selbst hat dieses Prinzip nicht explizit so formuliert. Alle seine Werke sind jedoch nichts anderes als seine großangelegte Veranschaulichung.

Was die Philosophie betrifft, d. h. die Philosophie nach peripatetischem Muster, so können wir feststellen, daß Ibn ʿArabî schon als junger Mann in Spanien persönlich mit dem großen muslimischen Vertreter des Aristotelismus, Averroës, bekannt war; und daß er mit den philosophischen Konzepten von Aristoteles und Plato vertraut war. Voll ausgestattet mit diesem konzeptionellen Apparat war er in der Lage, seine inneren Visionen der Wirklichkeit völlig logisch zu analysieren und sie zu einer ungewöhnlichen metaphysischen Weltansicht auszugestalten. Letzteres ist daher ein solide gebautes System metaphysischer Konzepte, das direkt auf seinen theophanischen Visionen beruht.

Der zweite der beiden Aspekte ist das Stadium, in dem der **Absolute** sein Antlitz der Welt des Seins zuwendet. Theologisch gesprochen ist es das **Antlitz Gottes**, Gott, wie Er Sich gegenüber anderen manifestiert. Aber dieser letzte Ausdruck stimmt nur unter der Bedingung, daß wir die „anderen“ so verstehen, daß sie nichts anderes als Er selbst sind, Seine Selbst-Manifestation oder Theophanien (*tağallî* oder *tağallîyât*). Dieser zweite Aspekt des **Absoluten** unterteilt sich wiederum in eine Reihe von Unterstadien, die als Ganzes eine breite hierarchische Ordnung der „Seienden“ (*existent: mauğûd* oder *mauğûdât*) darstellen, deren niedrigstes Stadium das der materiellen oder fühlbaren Dinge ist, wie wir sie in der derzeitigen Welt wahrnehmen. Da diese verschiedenen Stadien des Seins nichts anderes als ebensoviele Selbst-Manifestationen des **Absoluten** sind, ist die ganze Welt, angefangen vom Geheimnis der Geheimnisse bis hin zu materiellen Dingen, letztendlich und metaphysisch eins. Dieses Konzept ist gemeinhin als die transzendente Einheit des Seins bekannt (*wahdat al-wuğûd*). Alle Seienden sind viele und zugleich eins; eines und zugleich viele.¹⁷

Diese metaphysischen Ideen Ibn ʿArabîs übten einen entscheidenden Einfluß auf die historische Ausformung des *ḥikmat*-Konzepts vom „Sein“ aus. Dies ist ein äußerst wichtiger Aspekt für das richtige Verständnis von Sabzawâris Metaphysik.

Wir wollen damit beginnen festzuhalten, daß in der Schule von Ibn ʿArabî selbst die beiden oben erwähnten Aspekte des Absoluten als zwei Aspekte des „Seins“ verstanden wurden. Der erste Aspekt oder das erste Stadium, das des Geheimnisses der Geheimnisse, stellte für die unmittelbaren Nachfolger Ibn ʿArabîs das „Sein“ in seiner Absolutheit dar, oder, wie Qâşânî

sagte¹⁸: Es ist nichts anderes als reines und einfaches „Sein“ (*wuğūd baht*) qua „Sein“. Die Idee wurde von den *ḥikmat*-Philosophen in dieser Bedeutung übernommen, und, wie wir sehen werden, spielte sie eine wichtige Rolle in ihren metaphysischen Systemen.

Es ist interessant, daß die *ḥikmat*-Philosophen dadurch die letzte Wirklichkeit als „reines Sein“ ansahen, d. h. „Sein“ in seiner absoluten Gestalt. Diese Tatsache ist deshalb interessant, weil in anderen Traditionen der orientalischen Philosophie, wie dem Taoismus und Zen-Buddhismus, eben diese Einheit als „Nichtssein“ (*nothingness*) verstanden wird. Diesem negativen Verständnis liegt die Erkenntnis zugrunde, daß das Absolute in seiner transzendenten Absolutheit jenseits von dem Gegensatz „Sein“ und „Nichtsein“ (*non-existence*) besteht. Aus diesem grenzenlosen und anfangslosen metaphysischen Nichtssein heraus tritt das Sein hervor, und durch das Sein strömt die Unendlichkeit von konkreten Seienden hervor, um die Welt der Wesen darzustellen.

Es ist jedoch leicht zu beobachten, daß dieses absolute Nichtssein — das „orientalische Nichtssein“, wie es oft genannt wird — wenngleich es konzeptionell von negativer Natur ist, genau Ibn ʿArabī's Konzept vom Geheimnis der Geheimnisse entspricht. Daher entspricht „Sein“, das in nicht-islamischen Traditionen nur als ein Stadium in unmittelbarer Folge des „Nichtsseins“ auftritt, in dem System von Ibn ʿArabī dem zweiten Stadium „Sein“, dem Stadium der Theophanie, in dem das „Sein“ des ersten Stadiums sich offenbart. In der *ḥikmat*-Philosophie wird dieses zweite Stadium des „Seins“ als „geöffnetes Sein“ oder „sich ausbreitendes Sein“ (*wuğūd munbasit*) begriffen, während das erste Stadium des Seins, wie wir eben gesehen haben, „reines Sein“, d. h. „Sein“ in seiner absoluten Reinheit, genannt wird. Dies sind die beiden grundlegendsten Schlüsselworte der Metaphysik Sabzawārī's, und als diese werden wir sie im folgenden genau untersuchen.

Sowohl Suhrawardī als auch Ibn ʿArabī haben einen ungeheuren Einfluß auf die Denker, die nach ihnen kamen, ausgeübt und dadurch die Richtung der Philosophie im Islam, besonders in Persien, radikal geändert. Diese beiden Schulen der Metaphysik neigten dazu, sich einander anzunähern und verschmolzen allmählich durch die Tätigkeit von Männern wie Quṭb aš-Širāzī¹⁹ und anderen zu einer besonderen Form der Philosophie. Ein entscheidendes Moment in der Entwicklung war in der Mitte der safawidischen Regierungszeit das Auftreten eines außergewöhnlichen Philosophen, der, indem er alle Schlüsselkonzepte von Avicenna, Suhrawardī und Ibn ʿArabī — um nur die größten Namen zu nennen — in sein eigenes

Gedankensystem aufnahm und integrierte, eine philosophische Weltansicht von einer bedeutenden Dimension schuf. Dieser Mann war Mullâ Şadrâ aus Şîrâz. Er war es, der erstmals das in sich selbst geschlossene theosophische System errichtete, das wir heute als *ḥikmat*-Philosophie kennen. Er schuf es als eine vollkommene Einheit von Mystik und Scholastik. Man kann die Position, die er in der Geschichte der späteren Entwicklung der islamischen Philosophie innehat, sowohl im Ausmaß als auch in der Tiefe sehr wohl mit der von Aristoteles in der griechischen Philosophie und von Avicenna in den früheren Phasen des islamischen Denkens vergleichen.

Wie Suhrawardî war auch Mullâ Şadrâ völlig überzeugt von einer gegenseitigen Beziehung zwischen mystischer Erfahrung und logischem Denken. Alles Philosophieren, das nicht zu der höchsten spirituellen Wahrnehmung führt, ist nur eitler und nutzloser Zeitvertreib, ebenso wie alle mystische Erfahrung, die keinen Rückhalt in einer exakten konzeptionellen Ausbildung in Philosophie hat, nur zu Illusionen und Irrungen führt.²⁰ Dies war die Überzeugung, zu der er durch seine eigene Erfahrung gelangt war. Der Schnittpunkt von Mystik und Philosophie war in dieser Erfahrung aus einer plötzlichen illuminativen Wahrnehmung des letztendlichen Einsseins von Subjekt (*ʿâqil*) und Objekt (*maʿqûl*) hervorgegangen — der Sehende und der Gesehene — und vom Intellekt (*ʿaql*) selbst. Denn nur in solch einem spirituellen Zustand kann die metaphysische Realität der Dinge so, wie sie wirklich **ist**, wahrgenommen werden, im Gegensatz dazu, wie sie normalerweise **aussieht**.

Der Typus von Philosophie, den Mullâ Şadrâ damit begründete, brachte eine lange Reihe von herausragenden Denkern hervor. Sabzawârî stellte, wie wir zu Beginn gesagt haben, den Höhepunkt dieser Schule orientalischer Scholastik im 19. Jahrhundert dar, obwohl er sich sicherlich in verschiedenen wichtigen Fragen von dem Gründer der Schule unterscheidet.

Wie bereits erwähnt, ist die Tatsache, daß Sabzawârî ein Mann des 19. Jahrhunderts war, in vieler Hinsicht bedeutsam. Am wichtigsten ist vielleicht der Aspekt, daß, anders als im Westen, der östliche Zweig der scholastischen Philosophie im letzten Jahrhundert noch kraftvoll lebendig war und in gewissem Sinne auch heute noch ist. Die orientalische Scholastik blickt daher auf ein viel längeres Leben zurück und hat eine weitaus reichere Entwicklung erfahren als ihr westliches Gegenstück. Metaphysische Probleme, die lange zuvor im Mittelalter aufgeworfen worden waren, wurden im 19. Jahrhundert immer noch heftig diskutiert und ernsthaft erörtert. Dies sollte man nicht leichtfertig als etwas Altmodisches oder Anachronistisches abtun. Ebenso wie ein Mensch, der ein reifes Alter erreicht —

besonders, wenn er dabei noch Philosoph ist — zu zahlreichen interessanten und unschätzbaren Einsichten gelangen mag, die man nie bei einem jungen Menschen finden wird, so ist auch die orientalische Scholastik gekennzeichnet von außerordentlicher Reife und von einer Kultiviertheit der Ideen, die nur durch eine jahrhundertelange Ausarbeitung ihrer philosophischen Konzepte entstehen konnte. Sie besitzt einen Grad von Verfeinerung, den man in der westlichen Scholastik, deren Leben durch die Entstehung der modernen Philosophie ein Ende gesetzt wurde, nicht findet.

Im zwanzigsten Jahrhundert wurde das scholastische Denken in einer etwas modernisierten Form von katholischen Denkern wie Jacques Maritain und den sogenannten Neo-Thomisten wiederbelebt. Diese intellektuelle Bewegung ist jedoch nichts anderes als eine Wiederbelebung des Thomismus, und die grundlegende Idee ist, daß „alle wesentlichen Straßen nach Rom führen — oder, genauer, zum Paris des 13. Jahrhunderts, wo St. Thomas von Aquin seine Doktrin von der Priorität des Seins lehrte.“²¹

Der tiefe Bruch in der scholastischen Tradition des Westens wird spürbar in der Behandlung des Konzeptes von „Sein“ (Existenz) im modernen Existentialismus. Der moderne Existentialismus ist, wie es Jacques Maritain²² ausdrückt, fast ausschließlich mit dem „existentiellen Punkt der Aktualität“ befaßt und phänomenalisiert dadurch das konkrete „Seiende“ völlig. Aus der Sicht Mullâ Şadrâs und Sabzawârîs ist Maritains Kritik am modernen Existentialismus nicht ganz gerechtfertigt. Nach ihnen **gibt** es eine gewisse Beziehung, in der sich der Philosoph der einfachen und reinen Existenz in völliger Loslösung von allen Seienden stellen muß, und in der letztere völlig phänomenalisiert werden muß. Auch ist es richtig, daß diese grundlegendste metaphysische Wahrheit nur in und durch das allerinnerste Herz des menschlichen „Seins“ wahrgenommen werden kann, d. h. „Sein“, wie es in seiner reinsten Subjektivität aktualisiert ist. Dies ist unter der Bedingung wahr, daß wir das „subjektive Sein“ im Sinne von Über-Bewußtsein verstehen, was jedoch Denker wie Sartre niemals akzeptieren würden.

Hikmat-Philosophie stimmt teilweise mit dem modernen Existentialismus überein, insbesondere mit der Erklärung des letzteren zu der fundamentalen Realität des „Seins“ und dem Primat des „Seins“ über das „Wesen“ (*essence*). Zugleich sind die Vertreter der *hikmat*-Philosophie natürlich in vielen wichtigen und grundlegenden Fragen anderer Meinung als die Existentialisten. Der Hauptunterschied zwischen beiden entsteht aus der oben erwähnten Tatsache, daß die *hikmat*-Philosophie das Ergebnis einer organischen und harmonischen Vereinigung von Mystik und konzeptionellem Denken ist.

Aus der speziellen Perspektive der *ḥikmat*-Denker gesehen, entdeckt man, daß sich der moderne Existentialismus durch offensichtliche Disharmonie und Ungleichgewicht auszeichnet. So ist beispielsweise das Verständnis Martin Heideggers, das er in der späteren Phase seines Gelehrtenlebens von „Sein“ erreicht hat, dem orientalischen Verständnis erstaunlich nahe und verwandt: Seine Vorstellung von „Sein“ als einer „Lichtung“, in die hinein der Mensch ex-sistieren, d. h. sich selbst transzendieren kann und soll; sein Konzept von der Wahrheit als „Unverborgensein“ im etymologischen Sinn des griechischen Wortes *aletheia*; sein Konzept von „Wissen“ als „fähig sein, in der Wahrheit zu stehen — wobei die **Wahrheit** hier die Offenbarkeit des Seienden bedeutet“²³ — alle diese und andere verwandte Grundideen von Heideggers Metaphysik rufen in unserer Erinnerung sofort die Vorstellung Suhrawardîs von „Wirklichkeit“ und „Wissen“ als „Gegenwärtigkeit“ (*ḥudûr*) und „Licht“ (*nûr*) wach.

Die beiden trennen sich jedoch ganz deutlich voneinander, wenn Heidegger klarmacht, daß seine Philosophie über „Sein“ auf der Grundlage beruht, daß „Denken erst dort beginnt, wo wir die Erkenntnis erlangt haben, daß der Verstand, der durch die Jahrhunderte hindurch verherrlicht worden ist, der erbittertste Gegner des Denkens ist“²⁴. Einem solchen Verständnis von „Denken“ kann der *ḥikmat*-Philosoph unter keinen Umständen zustimmen, denn er ist fest davon überzeugt, daß die Philosophie nicht nur eine Reihe von mystisch-poetischen Visionen sein darf. Die letzte Wirklichkeit kann man nach den *ḥikmat*-Philosophen — wenn überhaupt — nur erreichen durch eine über-bewußte Intuition, in der Subjekt und Objekt der Erkenntnis völlig eins und miteinander verschmolzen sind. Sobald er die Vision der Wirklichkeit erreicht hat, muß er jedoch wieder zur Ebene der Vernunft zurückkehren und auf eben dieser Ebene das, was er gesehen hat, in den Begriffen exakt definierter Konzepte analysieren und das Ganze als ein fest strukturiertes Weltbild rekonstruieren. Für ihn ist genau dies der einzige authentische Weg des philosophischen „Denkens“. In dieser Hinsicht ist Philosophie völlig verschieden von Poesie und reiner Mystik.

Neben Heidegger erscheint Jean-Paul Sartre als ein scharfer und gründlicher Dialektiker. Seine Art zu denken ist verlässlich logisch und typisch scholastisch. Bei ihm bemerken wir jedoch ein auffälliges Fehlen eines Elementes, das bei Heidegger im Übermaß, ja bis zum Überdruß vorhanden ist, nämlich die spirituelle Wahrnehmung der „Lichtung“ des „Seins“. Wie bei Descartes und Kant ist in Sartres Augen die Welt des Seins unaufhebbar gespalten in die Späre des menschlichen Bewußtseins

(*l'être-pour-soi*) und die Sphäre der Dinge (*l'être-en-soi*), Subjekt und Objekt. Die Kluft, die diese beiden fundamentalen Sphären des Seins trennt, kann niemals überbrückt werden. Die objektive Welt der Dinge ist eine selbstgenügsame Welt von zusammenhängenden Gebilden, während die subjektive Welt des Bewußtseins eine Welt der ständigen Bewegung ist, immer schwankend, unruhig und radikal unsicher, verdammt, ständig über sich hinauszugehen, und dennoch niemals fähig, ihren eigenen subjektiven Bezirk wirklich zu verlassen. Wir wissen bereits, welche Art Lösung der *ḥikmat*-Philosoph für diese Schwierigkeit des Cartesischen Dualismus zu bieten hätte.

Wir können nun einige vorläufige Schlußfolgerungen ziehen. Es ist klarge worden, daß 1. die orientalische Scholastik, wie sie von den *ḥikmat*-Philosophen dargestellt wird, es ganz und gar verdient, um ihrer selbst willen untersucht zu werden, und 2. daß sie einen sehr interessanten Vergleich mit der westlichen Scholastik bietet. Ein völlig neues Feld für vergleichende Untersuchungen im Bereich der ost-westlichen Philosophie wird dadurch eröffnet. Zu diesem vergleichenden Zweck sollten wir uns allerdings nicht länger damit begnügen, nur Avicenna und Averroës in ihrem Verhältnis zu Thomas von Aquin zu studieren.

In der breiten Perspektive, wie wir sie nun vor uns haben, stellt sogar Avicenna nur ein vorbereitendes Stadium dar. Denn ebenso wie im Westen Thomas und seine Nachfolger, die von Avicenna beeinflußt worden waren, positiv oder negativ auf seine Vorstellungen reagierten und seine Ideen in einer besonderen Weise weiterentwickelten, so wurden auch im Orient die Grundthesen Avicennas kritisch aufgenommen und in einer sehr originellen Art in der Tradition der *ḥikmat*-Philosophie weiterentwickelt. Eine vergleichende Studie dieser beiden Arten von Scholastik, im Orient und im Okzident, würde sicher wichtige Ergebnisse hervorbringen, die sogar über den Horizont einer vergleichenden Philosophie hinausgehen und die eigentliche **Problematik** der Bedeutung des philosophischen Denkens im allgemeinen betreffen könnten.

Anmerkungen:

- * aus: Hâğğ Mollâ Hâdî Sabzawârî: *Fî 'l-Ilâhîyât bi-l-ma'nâ al-aḥaṣṣ min Kitâb Šarḥ ġurar al-farâ'id yâ Šarḥ-e manzûme-ye ḥekmat*, hrsg. von Meh-dî Moḥaqeq. Teheran 1368/1989.
1. Siehe beispielsweise den Artikel „The School of Isphahan“ von Prof. Seyyed Hossein Nasr, in: *A History of Muslim Philosophy*, hrsg. von M. M. Sharif, Bd. II. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1966, S. 904–932; und *Histoire de la philosophie islamique*, Bd. I, von Henry Corbin. Paris, Gallimard, 1964.
 2. Erstreckt sich über zwei Jahrhunderte vom Beginn des 16. Jahrhunderts bis 1737.
 3. Zu der zusammengesetzten Natur des Konzeptes von *ḥikmat* siehe den o. g. Artikel von Prof. Nasr, *op. cit.*, S. 907.
 4. Siehe sein *Le livre des pénétrations métaphysiques*. Paris, Teheran, Adrien-Maisonneuve, 1965, S. 82–93.
 5. Der vorliegende Artikel hat es sich hauptsächlich zur Aufgabe gestellt, den universellen Wert dieser Art Philosophie im Gebiet der Metaphysik zu beleuchten. Es geht ihm nicht darum, sie sozusagen als ein typisch schiitisches Phänomen zu lokalisieren. (Die schiitische Natur von *ḥikmat* ist in vollem Umfang von Henry Corbin beleuchtet worden.) Das soll jedoch nicht heißen, daß wir die Bedeutung des schiitischen Aspektes in dieser Angelegenheit unterschätzen. Ganz im Gegenteil sind wir uns völlig der Tatsache bewußt, daß die esoterischen Lehren der Imame eine bedeutende Rolle in der historischen Ausformung von *ḥikmat* spielen. Aber dieser Aspekt der Angelegenheit ist für unsere augenblickliche Absicht irrelevant.
 6. Oder Abû l-Ḥasan al-Bahmaniyâr, ursprünglich Zarathustrier, der später zum Islam konvertierte, war einer der bemerkenswertesten direkten Schüler Avicennas. Er hat ein bedeutendes Werk über Philosophie hinterlassen mit dem Titel *Kitâb at-Taḥşîl*.
 7. Abû l-Abbâs al-Lawkarî war Schüler von Bahmaniyâr und der Autor eines Buches mit dem Titel *Bayân al-ḥaqq bi-damân aṣ-ṣidq*, eine systematische Darstellung der peripatetischen Philosophie, basierend auf Avicenna und Fârâbî, die *Logica*, *Physica* und *Metaphysica* umfaßt. Neben der Tatsache, daß es eine der frühesten Systematisierungen der islamischen Scholastik ist, ist das Buch besonders deshalb wichtig, weil die intellektuellen Tätigkeiten von Lawkarî offenbar die direkte Ursache für die weite Verbreitung von philosophischen Disziplinen in Ḥorâsân waren (vgl. °Alî b. Zaid al-Baihaqî: *Tatimmat Šiwân al-ḥikma*, hrsg. von Šaffî, Lahore 1935, S. 120).
 8. Ein Zeitgenosse und Freund von Naşîr ad-Dîn aţ-Ṭûsî. Er ist bekannt als der Autor von zwei äußerst wichtigen Werken: 1. *Šamsîya* (genauer: *Kitâb aš-Šamsîya fî l-aqwâ'id al-mantiqîya*), ein vollständiges System der aristotelischen Logik, und 2. das *Kitâb al-Ain*, eine systematische Darlegung der peripatetischen Philosophie.

9. Ein Schüler von Naşîr ad-Dîn aţ-Ťûsî. Er war ein bekannter Astronom und Philosoph. Auf dem Gebiet der peripatetischen Philosophie hat er ein bemerkenswertes Buch auf Persisch hinterlassen mit dem Titel *Durrat at-tâğ (li-Ġurrat ad-dîbâğ fî l-ĥikma)*. Seine spezielle Bedeutung rührt auch aus der Tatsache, daß er ein Schüler von Şadr ad-Dîn al-Qunyawî oder al-Qunawî (st. 1273) war, der selbst der berühmteste Schüler Ibn ʿArabîs gewesen ist und sehr viel zur scholastischen Systematisierung der mystischen Lehren des Meisters beigetragen hat. Er war zugleich einer der beliebtesten Kommentatoren von Suhrawardîs Illuminations-Philosophie (*işrâq*) und diente somit, wie Prof. Nasr es nennt, als „das Hauptbindeglied zwischen diesen beiden großen Meistern der Gnosis“, Ibn ʿArabî und Suhrawardî.
10. Wir können als noch einen weiteren unnachgiebigen Kritiker des Avicennismus Faḥr ad-Dîn ar-Râzî (st. 1209) hinzufügen. Seine Beweisführungen gegen Avicenna sind jedoch aus unserer Sicht nicht so bedeutend, weil die meisten von ihnen auf Mißverständnissen und übereilten Urteilen ar-Râzîs beruhen.
11. Dieses kleine Buch wurde später zu einem der meistgelesenen grundlegenden Texte der Philosophie und philosophischen Theologie, und verschiedene Gelehrte haben Kommentare dazu verfaßt. Einer davon ist ʿAbdarrazzâq al-Lâhîğî (st. 1641), ein Schüler von Mullâ Şadrâ und sein Schwiegersohn. Das Buch trägt den Titel *Şawâriq al-ilhâm* und ist ein umfangreicher Kommentar zum metaphysischen Teil von *Tâğrîd*. Es ist ein Meisterwerk auf diesem Gebiet der *ĥikmat*-Philosophie. Das Buch ist für unsere Zwecke besonders wichtig, weil es eine der wichtigsten direkten Quellen ist, die Suhrawardî zur Darlegung metaphysischer Probleme benutzt hat.
12. *Muḥâharât* § III, *Opera Metaphysica et Mystica*, hrsg. von Henry Corbin, Bd. 1, Istanbul, Leipzig, Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1945, S. 361.
13. *ibid.*: . . . *ẓannan minhun anna 'l-insân yaşîra min ahl al-ĥikma bi-muğarrad qirâ'at kitâb dûna an yaslika sabîl al-quds wa-yuşâhida al-anwâr ar-rûĥânîya. Kamâ inna 's-sâlik, idâ lam yakun lahu quwwa baĥţîya, huwa nâqiş, fa-kađâ al-bâĥit, idâ lam yakun ma'ahu muşâhadat âyât min al-malakût, yakûn nâqişan ġair mu'tabar wa-lâ mustantiq min al-quds.*
14. Einen exzellenten einführenden Überblick über die Einstellung Suhrawardîs findet man in dem Artikel von Seyyed Hossein Nasr: *Three Muslim Sages*, Cambridge/Mass., Harvard Univ. Press, 1964, S. 52–82; und „Shihâb ad-Dîn Suhrawardî Maqtûl“, in: *A History of Muslim Philosophy*, hrsg. von M. M. Sharif, Bd. 1, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1963, S. 372–398.
15. Vgl. *Ĥikmat al-işrâq*, hrsg. von Henry Corbin, *Opera Metaphysica et Mystica*, Bd. 2 Paris, Teheran, Adrien-Maisonneuve, 1952, S. 10 f.
16. Zur Analyse der metaphysischen Weltansicht von Ibn ʿArabî siehe mein Werk: *A comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism*, 2 Bde., Tokio, Keio Univ., 1966-67, dessen erster Band ganz Ibn ʿArabî gewidmet ist.
17. Zu diesem Aspekt bei Ibn ʿArabî kann man die beste Darlegung im Werk von Prof. Seyyed Hossein Nasr: *Three Muslim Sages*, S. 83–121, finden.

18. In seinem berühmten Kommentar zu Ibn ʿArabîs *Fuṣūṣ al-ḥikam*, Kairo 1321 h., S. 3:
Ḥaqîqat al-ḥaqq al-musammâ bi-d-dât al-aḥadîya laisat gair al-wuġûd al-baḥt min ḥaitu huwa wuġûd, lâ bi-šarṭ al-lâ-taʿayyun wa-lâ bi-šarṭ at-taʿayyun. Fa-huwa min ḥaitu huwa muqaddas ʿan an-naʿût wa-l-asmâʾ, lâ naʿt lahu wa-la rasm wa-lâ ism wa-lâ iʿtibâr li-l-katra fihi bi-waġh min al-wuġûh.
ʿAbd ar-Razzâq al-Qâšânî oder Kâšânî (st. 1335) ist einer der bekanntesten Vertreter der Schule Ibn ʿArabîs.
19. S. o., Anm. 9.
20. Siehe Henry Corbin, die Einführung zu seiner Edition von Mullâ Šadrâs *Kitâb al-Mašâʿir, Le livre des pénétrations métaphysiques*, *op. cit.*, S. 4, 5, 7.
21. William Barrett: *Irrational Man, A Study in Existential Philosophy*, New York, Anchor Books, 1962, S. 106.
22. Jacques Maritain: *Existence and the Existent*, New York, Vintage Books, 1966, S. 25.
23. Diese Ideen sind aus folgenden Werken Heideggers entnommen: *Platons Lehre von der Wahrheit* (1947), *Über den „Humanismus“* (1949), *Vom Wesen der Wahrheit* (1943) und *Einführung in die Metaphysik* (1953).
24. W. Barret, *op. cit.*, S. 206.