

Nasrollah Pourjavady

## **Apologie und Martyrium des ʿAyn al-Qudât Hamadânî**

In der Abenddämmerung des 6. Ğumâdâ II 525 h.q. (6. 5. 1131) wurden die Bewohner Hamadans Zeugen eines Todes, wie ihn ähnlich die Bagdader fast zweihundert Jahre früher gesehen hatten. Dort war im Jahre 309/922 Ĥusayn Manşûr Ĥallâĝ unter der Anklage der Ketzerei am Galgen hingerichtet worden. Und nun sahen die Menschen der Stadt Hamadan, wie ihr Oberster Richter unter mehr oder weniger derselben Anklage an den Galgen gebracht wurde. Wie war es nun wirklich um die Schuld dieses Richters bestellt? Was hatte er getan oder gesagt, daß er lange Zeit in der Verbannung und im Gefängnis verbringen mußte und nun sogar in seinem Geburtsort, in der Stadt, deren Bevölkerung ihn gut kannte und sein Wissen und seine Frömmigkeit achtete, wie ein Verbrecher am Galgen gehenkt werden sollte?

ʿAyn al-Qudât hatte vor seinem Tod wie einige andere, die auf dem Weg der Erkenntnis und Liebe zu Gott den Kelch des Martyriums leerten, sich, seine Ansichten und seine Religion verteidigt und versucht, die Anschuldigungen, die gegen ihn erhoben wurden, zu widerlegen. Große Männer wie Abû Ĥâmid Muĥammad Ğazzâlî und später Şâyin al-Dîn ʿAlî Turka Işfahânî haben mit ihren apologetischen Schriften<sup>1</sup> wohl ihr Leben retten können. Die Apologie ʿAyn al-Qudâts jedoch konnte seine Hinrichtung nicht abwenden, so wie auch vor ihm Ĥallâĝ und nach ihm Scheich Şihâb al-Dîn Suhrawardî (hingerichtet 587/1191) durch ihre Verteidigungsschriften dem Tod durch den Strang nicht entkommen sind.

Die Apologien dieser großen Männer, mögen sie ihnen zur Lebensrettung gedient haben oder nicht, wirkten in jedem Falle befruchtend auf die islamische Kultur und sind noch heute von vielfältigem Nutzen. Sie vermitteln die Anschuldigungen ebenso wie die Antworten, die in kurzer, deutlicher Form darauf gegeben wurden. Durch das Studium und die Analyse der Antworten sind Einsichten in die Überzeugungen und Meinungen der Beschuldigten zu gewinnen. Zum anderen kann man von den Verteidigungsschriften auf die gängige religiöse Lehrmeinung, die zur Zeit des Verfassers herrschte, und die Ansichten, auf die sich der Justizapparat stützte, schließen.

Die apologetischen Schriften ʿAyn al-Qudâts stehen in einer kurzen Abhandlung, die er mit dem Titel *Şakwâ al-ġarîb ʿan al-auṭân ilâ*

‘*ulamâ’ al-buldân* kurz vor seiner Hinrichtung im Bagdader Gefängnis geschrieben hat. Diese Abhandlung wurde zum ersten Mal von einem marokkanischen Wissenschaftler namens Muḥammad b. ‘Abd al-Ġalîl ediert und erschien im Jahre 1930 im *Journal Asiatique* (Paris)<sup>2</sup>. 32 Jahre später, im Jahre 1962, edierte ‘Afîf ‘Asîrân sie neu und brachte sie mit einer arabischen Einleitung im Universitätsverlag Teheran (*Intiṣârât-i dâniṣgâh-i Tihrân*) heraus. Auf letztgenannter Edition basiert die persische Übersetzung dieses Werkes von Qâsim Anṣârî, die mit einer kurzen, aber umfassenden Einleitung versehen ist.<sup>2a</sup>

Obwohl sich ‘Afîf ‘Asîrân in seiner Einleitung bemühte, die Unklarheiten in den Vorgängen um die Tötung ‘Ayn al-Quḍâts, den Anschuldigungen und seinen Antworten zu beseitigen, gibt es doch immer noch dunkle Punkte um dieses traurige Ereignis, die Anlaß zu Diskussionen geben. Den Märtyrertod ‘Ayn al-Quḍâts muß man unter Berücksichtigung seiner Werke und der sozialen und politischen Ereignisse seiner Zeit untersuchen. Dieser Aufgabe wollen wir uns in diesem Aufsatz unterziehen, um damit den Schleier über dem Martyrium eines der Liebenden Gottes zu lüften.

### Von Hamadan zum Bagdader Gefängnis

Abu l-Ma‘âlî ‘Abdullâh b. Muḥammad mit dem Beinamen ‘Ayn al-Quḍât wurde im Jahre 492/1099 in Hamadan geboren und verbrachte fast sein ganzes Leben in dieser Stadt. Vor seiner Volljährigkeit<sup>3</sup> erwarb er sich große Fähigkeiten in den literarischen Wissenschaften, besonders in Rhetorik und Wortkunst. Danach machte er sich daran, sich die anderen Wissenschaften seiner Zeit, wie Rechtswissenschaft, Exegese, Überlieferung, Theologie und Philosophie anzueignen, wandte sich aber sehr bald dem Sufismus zu, und unter der Leitung großer Männer wie Aḥmad Ġazzâlî (gest. 520/1126) und Scheich Burka Hamadânî ließ er die Phase des Fortschreitens (auf dem mystischen Pfad) (*sayr wa-sulûk*) bald hinter sich.

Die Begabung ‘Ayn al-Quḍâts zeigte sich sehr schnell. Im Alter von zwanzig Jahren (vielleicht auch früher) begann er zu schreiben und verfaßte in kurzer Zeit mehrere Werke. Sein bekanntestes Buch, *Zubda al-ḥaqâ’iq* schrieb er im Alter von 24 Jahren, und möglicherweise hatte er vorher die *Tamhîdât* verfaßt. Die meisten seiner Werke er-

wähnt er in seiner letzten Schrift *Šakwâ al-ğarîb*, aber leider sind nur wenige davon erhalten geblieben.<sup>4</sup> Neben seiner Tätigkeit als Verfasser wirkte er mit seiner lebendigen und eindrucksvollen Sprache im Unterricht der Schüler und bei der Leitung der Adepten. Jahre seines Lebens, in denen er täglich in mehreren Kollegs lehrte, widmete er dieser Arbeit. Wir wissen nicht, wie sich der Unterricht gestaltete und was ʿAyn al-Quḍât dort sagte. Aus dem Ende, das der Unglückliche fand, kann man schließen, daß er sich in Wort und Schrift deutlich und schonungslos zu theologischen und mystischen Themen äußerte, die den zeitgenössischen Theologen und besonders dem Wesir Abû l-Qâsim Qawâm al-Dîn Nâşir b. ʿAlî Darguzînî nicht behagten. Qawâm al-Dîn ließ ʿAyn al-Quḍât aus Gründen, auf die wir im weiteren näher eingehen werden, festnehmen, in Bagdad ins Gefängnis werfen und nach seiner Verurteilung hinrichten.

Die Abhandlung *Šakwâ al-ğarîb*, das letzte Werk ʿAyn al-Quḍâts, schrieb er in arabischer Sprache im Gefängnis von Bagdad. Seine Gedanken und seine Lage im Gefängnis finden darin ihren Niederschlag. Das verhältnismäßig kurze Werk enthält eine lange Einleitung und drei kurze Kapitel, in denen zahlreiche Gedichte, Überlieferungen, Worte und ekstatische Äußerungen von Sufi-Scheichs zitiert werden. Der Verfasser wollte hier Schmerz, Leid und Trauer zu Papier bringen, die er im Gefängnis erlitt, sowie seine Überzeugungen und Ansichten über die drei Grundelemente — Gotteserkenntnis (*ḥudâşinâsî*), Prophetentum (*nubuwwa*) und das jenseitige Leben (*maʿâd*) — verteidigen.

## Schmerz und Leid

Zuerst äußert sich der Verfasser über seinen Zustand und schildert sein Leiden im Gefängnis. Sein größter Schmerz ist die Einsamkeit, und der Titel *Šakwâ al-ğarîb ʿan al-auṭân ilâ ʿulamâʾ al-buldân* („Klage eines fern von der Heimat Weilenden an die Gelehrten der Länder“) ist selbst schon ein Hinweis darauf. Sein Kummer ist die Einsamkeit, seine Klage die Klage eines Menschen, der fern von der Heimat ohne Freund oder Vertrauten eingekerkert ist. Daß es keinen Menschen gibt, dem er sein Herz ausschütten kann, bei dem er den Lauf seines Schicksals beklagen kann, betrifft ihn tief. Das einzige, was ihm in den langen Nächten Ruhe schenken kann, ist das Rezitie-

ren von Gedichten. Die ganze Abhandlung ist selbst ein langes Gedicht, das er zur Besänftigung seines Geistes geschrieben hat.

°Ayn al-Quḍât klagt über seine Einsamkeit und gibt, fern von seiner Heimatstadt Hamadan, seiner tiefen Neigung zu dieser Stadt Ausdruck. Hamadan und die Sicht auf den Berg Alwand lassen in ihm Bilder seiner Kindheit und vergangener, glücklicher Tage aufsteigen; sie erinnern ihn an seine Brüder im Glauben, an Freunde und Meister, die ihm in früheren Zeiten vertraut waren. Er belegt seine Liebe zu Hamadan sogar mit dem *ḥadîṭ* „Die Liebe zur Heimat gehört zum Glauben“ (*ḥubb al-waṭan min al-îmân*).

Die Worte °Ayn al-Quḍâts am Anfang seiner Schrift sind von solch brennendem Schmerz erfüllt, daß sie jeden Leser bewegen, und so mag sich dem Leser die Vermutung aufdrängen, daß der Verfasser bei den *‘ulamâ’*, dem Wesir oder dem Herrscher Mitleid erregen wollte. Wer aber den mutigen Charakter des Autors kennt, wird diesen Verdacht fallenlassen. Er stand dem Martyrium nicht nur furchtlos gegenüber, er sehnte es sogar herbei und hat es lange vorhergesehen. Die Klage und Äußerung des Schmerzes sind nicht Ausdruck von Hilflosigkeit und Schwäche. Er verlangt keine Gnadengabe und fleht niemanden an, ihn aus dem Gefängnis freizulassen. Seine Worte sind nicht an Menschen, sondern an Gott gerichtet. Er ist ein Liebender brennenden Herzens, der klagend von Freund zu Freund spricht, der dem Geliebten seinen Kummer und sein blutendes Herz offenbart. In einem seiner Werke schreibt er: „In der Liebe gibt es viele Stufen, wo Klage und Kummer des Liebenden, der nach dem Geliebten verlangt, und nicht geduldiges Ausharren herrschen“<sup>5</sup>. Wie kann der Liebende in dem Augenblick, in dem er zur Vereinigung mit dem Geliebten gelangen will, von Ehre, Macht, Geduld und Selbstsucht sprechen? Er hat einen Standplatz (*maqâm*) erreicht, in dem er allein von Schwäche und Gebrochenheit, von Ungeduld und Ohnmacht auf der Schwelle zum Geliebten sprechen kann.

### **Erster Anklagepunkt: Behinderung des Glaubens an das Prophetentum**

Nach diesen Klagen, diesen Äußerungen von Trauer, Leid und Schmerz kommt der Autor auf sein ursprüngliches Ziel zu sprechen, resümiert die gegen ihn erhobenen Beschuldigungen und widmet sich

dann der Aufgabe, sie zu widerlegen. Der „Aufhänger“ für seine Gegner waren Äußerungen in einer seiner ersten Schriften. „Eine Gruppe von zeitgenössischen ‘*ulamâ*’ hat mehrere verstreute Äußerungen aus einem Traktat, das ich im Alter von ungefähr 20 Jahren geschrieben habe, gesammelt und mich aufgrund dessen kritisiert. Mit diesem Traktat wollte ich die Zustände beschreiben, die die Sufis für sich in Anspruch nehmen und deren Auftreten mit einer Dimension jenseits der Vernunft (*tawr warâ-yi ‘aql*) in Zusammenhang steht.“<sup>6</sup> Dieses Traktat, von dem wir nicht einmal den Namen wissen, gehört zu den verlorenen Werken ‘*Ayn al-Quḍâts*. Durch die Fragen, die der Autor hier anspricht, wird jedoch deutlich, daß es vom Sufismus handelte und ‘*Ayn al-Quḍât* darin seine spezielle Auffassung über die Dimensionen von Heiligkeit (*wilâyat*) und Prophetentum (*nubuwwat*), die jenseits der Dimension der Vernunft liegen, dargelegt hat. In *Šakwâ al-garîb* berührt er dieses Thema kurz, in seinem Werk *Zubda al-ḥaqâ’iq* hat er ihm jedoch mehrere Kapitel gewidmet.

Nach Meinung ‘*Ayn al-Quḍâts* ist die Vernunft (‘*aql*) eine Stufe des menschlichen Begriffsvermögens, und in diesem Bereich besteht kein Unterschied zwischen seiner Ansicht über das Wesen und die Funktion der Vernunft und der der Philosophen. Das Problem der Vernunft wird in *Zubda al-ḥaqâ’iq* verhältnismäßig ausführlich diskutiert. Das grundlegende Thema, das in diesem Buch erörtert wird, ist die Gotteserkenntnis. Mit anderen Worten, hier wird das vernunftmäßige Wissen auf Gott bezogen. Offensichtlich ist die Vernunft fähig, diesen Weg zu beschreiten. Auch in diesem Punkt stimmt ‘*Ayn al-Quḍât* mit den Philosophen (d. h. den Aristotelikern) überein. Aber im Gegensatz zu den Philosophen sieht er in der Vernunft nicht das höchste Mittel zur Gotteserkenntnis. „Gott steht über der Vernunft und umschließt sie.“<sup>7</sup> Das Umschlossene kann niemals das Umschließende begreifen und seine Beschaffenheit erkennen.

‘*Ayn al-Quḍât* zufolge wurde dem Menschen im Inneren ein anderes Mittel gegeben, das sich wirklich zur Gotteserkenntnis eignet. Dieses Mittel könnte man das „Auge der inneren Wahrnehmung“ (*‘iṣm-i baṣîrat*) nennen. Diese Wahrnehmung oder das innere Gesicht ist die Quelle der Erkenntnis, die Vernunft nur ein Strahl von dieser Sonne. „Das Verhältnis der Vernunft zum inneren Gesicht gleicht dem Verhältnis des Sonnenscheins zur Sonne. Die Ohnmacht der Vernunft, etwas zu erfassen, was dem inneren Gesicht zugehört, ist wie die Ohnmacht der Einbildungskraft, etwas dem Bereich der Vernunft Ange-

hörendes zu begreifen.“<sup>8</sup> ʿAyn al-Qudât verwendet für die Stufen der Erkenntnis besondere Begriffe: Die Stufe der Vernunft nennt er „die Dimension der Vernunft“ (*tawr-i ʿaql*), die Stufe der inneren Wahrnehmung „die Dimension jenseits der Vernunft“ (*tawr-i warâʾ-yi ʿaql*). „Jenseits der Vernunft“ gibt es nicht nur eine, sondern mehrere Dimensionen (*aṭwâr*). Nach der Vernunft kommt zuerst die Dimension der Heiligkeit (*wilâyat*), danach die Dimension des Prophetentums (*nubuwwat*). Wer (wie die Philosophen) in der Dimension der Vernunft verharrt und das Prophetentum bejaht, ist wie jemand, der einen farbigen Gegenstand ertastet und danach die Existenz der Farben bestätigt. Es ist offensichtlich, daß ein Unterschied besteht zwischen der Überzeugung dieser Person hinsichtlich der Farbe des Gegenstands und der Überzeugung eines Menschen, der seine Augen öffnet, die Farbigekeit selbst sieht und ihr Vorhandensein bestätigt. ʿAyn al-Qudât selbst erläutert seine umstrittene Ansicht über die Bejahung des Prophetentums in *Zubda al-ḥaqâʾiq* folgendermaßen:

Prophetentum ist ein Begriff aus der Dimension jenseits der Vernunft . . . Wer immer die Existenz dieser Dimension nicht bejaht, bejaht auch das Prophetentum nicht . . . Auch die Heiligkeit ist eine Dimension, die sich jenseits der Vernunft offenbart, und die Dimension des Prophetentums wiederum kommt nach der der Heiligkeit. Wenn nun jemand mit dem Munde bejaht oder wenn er sogar im Herzen die Überzeugung hegt, die Wirklichkeit des Prophetentums zu bejahen, so begeht er einen Fehler. In seiner Überzeugung gleicht er einem Blinden, der, wenn er mit dem Tastsinn ein farbiges Ding erfaßt hat, glaubt, auch die Existenz der Farbe selbst bejahen und ihre Wirklichkeit begreifen zu können. Aber nein! Wie sollte er die Wirklichkeit der Farbe durch dieses Mittel begreifen?<sup>9</sup>

Wie man sieht, erlegt ʿAyn al-Qudât den Gläubigen eine schwere Verpflichtung auf. Das Prophetentum, das zweite der drei Glaubensprinzipien, kann man nicht einfach bejahen. So sehr die Vernunft sich auch müht und sich durch Argumentation und Beweisführung selbst zufriedenstellt, so kann sie doch nicht einmal den Saum des Prophetentums erreichen. An diesem Punkt nun legten sich die *ʿulamâʾ* seiner Zeit mit ʿAyn al-Qudât an und beschuldigten ihn, er habe durch seine Worte über die Dimension bzw. Dimensionen jenseits der Vernunft in Wirklichkeit „den Weg des Glaubens an das Prophetentum für alle versperrt“, denn in der Sicht dieser Gruppe von *ʿulamâʾ* ist es „die Vernunft, die auf die Wahrheit des Prophetenwortes hinweist.“<sup>10</sup> Auf diese Beschuldigung antwortet ʿAyn al-Qudât, daß wir unter-

scheiden müssen zwischen dem Glauben an das Prophetentum einerseits und dem Gelangen zur Wirklichkeit des Prophetentums andererseits. „Der Glaube an das Prophetentum durch die Vernunft ist der Glaube an die übersinnliche Welt“<sup>11</sup>, und die übersinnliche und sinnliche Welt (*gayb wa šahâdat*) sind zwei verschiedene Dinge. „Wenn die Vernunft diese übersinnliche Welt mit dem verwechselt, was ihrem Begriffsvermögen angemessen ist (d. h. mit der sinnlichen Welt), dann ist sie wahrlich weit von der Wirklichkeit entfernt. Wenn solcher Glaube dir gegeben wurde, so wisse, daß du an das Prophetentum glaubst. Wenn es aber keinen solchen Glauben in dir gibt, so seien dir Nahrung und Schlaf bis auf das Nötigste versagt, bis du diesen Glauben erlangt hast.“<sup>12</sup>

Diesen Bereich hat ʿAyn al-Qudât als allen zugänglich erklärt, oder sagen wir besser, das religiöse Gesetz hat ihn fixiert. Der Mensch ist in dem Maße gläubig, in dem er an das Prophetentum glaubt und dessen Existenz bejaht. Um aber zur Wirklichkeit des Prophetentums zu gelangen, reicht dieses Maß nicht aus. Diese reine Gewißheit (*ʿayn al-yaqîn*) erfordert, daß der Gläubige über die Dimension der Vernunft hinausgeht und zur Dimension der Heiligkeit und des Prophetentums gelangt. Diese Auffassung vertrat ʿAyn al-Qudât, und sie ist nicht unvereinbar mit dem Glauben der religiösen Allgemeinheit an das Prophetentum.

Ich habe nicht den Anspruch erhoben, daß der Glaube an das Prophetentum beschränkt sei auf eine Dimension jenseits der Vernunft, sondern ich habe gesagt, die Wirklichkeit des Prophetentums sei ein Begriff aus einer Dimension jenseits der Vernunft, was ich auch schon früher geäußert habe. Die Wirklichkeit einer Sache ist etwas anderes als der Weg hin zu ihrer Bejahung. Oft kommt es vor, daß ein gescheiter Mann über die Vernunft eine Dimension anerkennt, zu der er selbst dann nicht gelangen kann.<sup>13</sup>

Auf diese Weise entkräftet ʿAyn al-Qudât die erste Beschuldigung, die die Unmöglichkeit der Erkenntnis des Prophetentums zum Gegenstand hatte. Die Anschuldigung selbst verdeutlicht das Unglück, das die islamische Welt von 4./10.-5./11. Jahrhundert an verfolgte. Das Eindringen der griechischen Philosophie in die islamische Kultur und die Vorstellung von der Vernunft als etwas Absolutem führten dazu, daß ein Muslim, der behauptete, die Vernunft der Philosophie sei nicht in der Lage, die Wirklichkeit des Prophetentums zu erkennen, vor Gericht geschleppt und aufgehängt wurde. Die Schuld ʿAyn al-

Quḍâts lag bis zu diesem Punkt darin, daß er sich gegen die Verwestlichung, Hellenisierung und den Einfluß der trockenen aristotelischen Philosophie erheben wollte. Er konnte sich nicht wie die Philosophen in die Enge der Vernunft sperren lassen. Er hielt die Überzeugung von Philosophen wie Fârâbî und Ibn Sînâ für nichtig, die besagte, „,Prophet‘ ist der Begriff für einen Menschen, der zur höchsten Ebene der Vernunft gelangt ist.“<sup>14</sup>

In dem Traktat *Šakwâ al-garîb* erklärt der Autor die Philosophen deutlich für vom Weg abgeirrt und sagt, sie hätten ihre Verpflichtung im Islam angesichts der Philosophie aufgegeben, die Vernunft (die kalkulierende Vernunft der Griechen) als absolut angesehen und die Offenbarung vernachlässigt.

Das Prophetentum besteht aus Gaben, die für die Propheten bereitet sind, und der Vernunft mit ihren spezifischen Eigenheiten ist der Zugang dazu versperrt. Die Vernunft kann das Prophetentum nur durch klare Beweise und deutliche Begründungen bestätigen. Wer den Weg der Philosophen beschreitet und meint, daß der Prophet ein Mensch sei, der zur höchsten Stufe der Vernunft gelangt ist und durch das Vermögen seiner Vernunft über Gebote und Verbote verfügt, wer denkt, daß der Prophet selbst Gebote und Verbote bestimmt und seiner Weisheit entsprechend aufstellt, der hat sich seiner Verpflichtung im Islam entledigt und bei den Unwissenden eingereicht. Der Prophet ist ein Mensch, der nicht nach eigenem Belieben spricht (*la yanṭuqu ‘an al-hawâ*). Seine Rede ist nichts als Offenbarung.<sup>15</sup>

°Ayn al-Quḍâts Kampf gegen das philosophische Denken und die Hellenisierung hatte schon vor ihm Muḥammad Ġazzâlî mit äußerst heftigen Angriffen begonnen, und obgleich er sich gegen seine Widersacher verteidigen mußte, wurde ihm doch nicht das traurige Ende zuteil, das °Ayn al-Quḍât erleben mußte. Muḥammad Ġazzâlî war vorsichtiger als °Ayn al-Quḍât, und seine Aussagen waren für die Gelehrten akzeptabel. Deshalb führt °Ayn al-Quḍât für seine Freisprechung das Argument an: „Die Worte, um deretwillen man mich anfeindet, stehen alle wörtlich oder sinngemäß in den Büchern des Imam Ḥuġġat al-Islâm Abû Ḥâmid Ġazzâlî.“<sup>16</sup>

## Zweiter Anklagepunkt: Einheit von Schöpfer und Kreatur

Eine weitere Äußerung, aufgrund derer °Ayn al-Quḍât angeklagt wurde, war seine Ansicht über Gott als (einzig) wirkliches Sein und



das Nichtsein aller Geschöpfe hinsichtlich ihres Wesens (*dât*). In dem Traktat, das zum Anlaß für seine Festnahme wurde, hatte er geschrieben, Gott sei „die Quelle des Seins, Er ist alles Sein, das wirkliche Sein ist eben Er, und alles, was außer Ihm ist, ist hinsichtlich seines Wesens eitel, zerstörbar, vergänglich und nichtig, und das gesondert von Gott Seiende ist nur durch (Seine) ewige Allmacht, die seinem Sein Bestand verleiht.“<sup>17</sup> Diese Worte, die so oder so ähnlich mehrfach in <sup>°</sup>Ayn al-Quḍâts Werken vorkommen, ziehen nach Ansicht seiner Gegner und Feinde die Rede von der Einheit des Schöpfers und der Kreatur nach sich, weisen auf die Präexistenz der Welt hin und leugnen Gottes Wissen um das Einzelne. Die Antwort <sup>°</sup>Ayn al-Quḍâts auf diese Beschuldigung fällt sehr kurz aus: Er sagt, seine Widersacher hätten seine Worte nicht verstanden, denn er habe weder die Einheit von Schöpfer und Kreatur gemeint, noch die Erschaffenheit der Welt geleugnet oder das göttliche Wissen um das Einzelne verneint. Um dies zu verdeutlichen, sollte man auch hier auf andere seiner Werke verweisen und seine Ansicht über das Sein im allgemeinen und den Unterschied zwischen dem Sein Gottes und dem Sein der Kreatur wiedergeben.

<sup>°</sup>Ayn al-Quḍât betrachtet das Sein (*wuḡûd*) wie die Philosophen als den allgemeinsten Begriff. Dieser allgemeine Begriff „Sein“ wird durch die rationale Begrenzung in „urewiges Sein“ (*wuḡûd-i qadîm*) und „Sein von zeitlichem Beginn“ (*wuḡûd-i ḥâdîṭ*) eingeteilt.<sup>18</sup> *Wuḡûd-i qadîm* ist das anfangslose Sein, während *wuḡûd-i ḥâdîṭ* einen Beginn hat. Das urewige Sein ist Gott, das Sein von zeitlichem Beginn die Kreatur. Bis hierher gibt es keinen Widerspruch zwischen der Ansicht <sup>°</sup>Ayn al-Quḍâts und der der meisten Philosophen. Wenn wir aber zum Unterschied zwischen diesen beiden Arten des Seins gelangen, werden die gegensätzlichen Ansichten ganz deutlich. Um <sup>°</sup>Ayn al-Quḍâts Auffassung über den Unterschied zwischen dem urewigen Sein und dem Sein von zeitlichem Beginn zu erläutern, ist es angebracht, vorher die Meinung derer, die im Widerspruch zu ihm stehen, wie z. B. Mullâ Şadrâ, kurz aufzuzeigen.

Viele Philosophen, unter ihnen Şadr al-Muta'allihîn, betrachten das Sein als univok (*muştarik-i ma'nawî*) und analog differenziert (*muşakkik*)<sup>18a</sup>, und zwar in dem Sinne, das die Seienden, ganz gleich ob urewig oder von zeitlichem Beginn, im Grunde der Wahrheit des Seins einheitlich und gleich sind. Obgleich „Sein“ auf das urewige Sein primär und stärker zutrifft als auf das Sein von zeitlichem Beginn, so haben doch beide die Bedeutung von „Sein“ gemein. Mit an-

deren Worten, das Sein ist univok und trifft auch auf verschiedene Einzelexemplare (*maṣādīq*) zu, auf die einzelnen Exemplare jedoch in unterschiedlicher Weise. Von analoger Differenziertheit (*taškīk*) und Univokation (*ištirāk-i maʿnī*) überzeugt zu sein, löst das Problem des Unterschieds zwischen dem urewigen Sein und dem Sein von zeitlichem Beginn, denn das urewige Sein, das Schöpfer alles Seienden und erste Ursache ist, behindert nicht das Sein der in der Zeitlichkeit Seienden oder der Kreatur, die durch ersteres verursacht werden. Zwischen Schöpfer und Geschöpf, urewig und von zeitlichem Beginn Seienden, zwischen Ursache und Verursachtem gibt es Unterschiede, aber zugleich sind sie in *einer* Bedeutung Seiende.

ʿAyn al-Quḍāt schafft mit der Verneinung der Univokation von „Sein“ ein Problem, das seinen Feinden einen Vorwand in die Hand spielte. Er leugnet in aller Deutlichkeit die Gemeinsamkeit (*ištirāk*) des Seins. Genauer gesagt, er sieht in „Sein“ ein gemeinsames Wort, nicht eine gemeinsame Bedeutung. Er schreibt: „Das Wesen des Schöpfers ist allein ein Seiendes, und die Wesen der Kreatur sind anders Seiende. Diese Wesen mindern Sein Wesen nicht im geringsten, und natürlich gibt es in keiner Weise irgendeine Ähnlichkeit zwischen den Wesen der Kreaturen und Seinem Wesen. Denn gerade so, wie es einen wesenhaften Unterschied gibt zwischen den Buchstaben auf diesem Papier und dem Schreiber, so wisse auch um den Unterschied zwischen den sieben Himmeln und den sieben Erden und dem Schöpfer. Sicherlich besteht eine Gemeinsamkeit zwischen dem Schreiber und den Buchstaben in der Wahrheit ihres Geschaffenseins, aber der Himmel und die Erde haben mit dem Schöpfer nichts gemein.“<sup>19</sup>

Mit „Gemeinsamkeit“ meint ʿAyn al-Quḍāt hier den gemeinsamen Sinn, nicht das gemeinsame Wort. Er kann die Äquivokation (*ištirāk-i lafẓī*) nicht leugnen, da wir in jedem Fall all das mit „Sein“ bezeichnen. Warum aber leugnet er die Univokation?

ʿAyn al-Quḍāt teilt das Sein wie die aristotelischen Philosophen in „notwendig“ (*wāǧib*) und „möglich“ (*mumkin*) ein. Das Sein in der Vorewigkeit ist notwendiges Sein, und das notwendige Sein ist ein Sein, das „durch sich selbst (d. h. durch sein Wesen) ein Seiendes ist.“<sup>20</sup> Es ist unmöglich, sich für dieses Sein Anfang und Ende vorzustellen. Das mögliche Sein dagegen ist ein Sein, das durch sein eigenes Wesen keinen Bestand hat, es ist Nicht-Sein (*ʿadam*). Die gemeinsame Bedeutung des Seins wird also dann geleugnet, wenn wir es in seinem

Wesen betrachten. Dann kann man sagen, daß es zwischen dem Urewigen und den von zeitlichem Beginn Seinenden keine Gemeinsamkeit gibt. „Denn die Urewigkeit ist durch sich selbst, alles andere hat durch sich selbst bloß Nicht-Sein.“<sup>21</sup> Wenn er nun sagt: „Das wirkliche Sein ist Er, und alles, was außer Ihm ist, ist hinsichtlich seines Wesens eitel, zerstörbar, vergänglich und nichtig“, so will er damit nicht ausdrücken, daß es keinen Unterschied gäbe zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen urewig und von zeitlichem Beginn Seiendem und daß alles ein Sein sei, so daß unausweichlich die Rede bald auf die Einheit von Schöpfer und Geschöpf oder die Inkarnation (*ḥulūl*) kommen müßte. Er will vielmehr sagen, daß das Sein von zeitlichem Beginn oder die Kreatur durch sich selbst kein Sein hat, und das ist der Sinn des Koranverses „Alle, die auf der Erde sind, werden vergehen, aber das Antlitz deines Herrn bleibt bestehen“ (55,26—27)<sup>22</sup>. Zugleich sind die Kontingenten (*mumkināt*) auch nicht reines Nicht-Sein. Wenn sie in ihrer Beziehung zum notwendigen Sein betrachtet werden, so hat alles Sein. <sup>ʿ</sup>Ayn al-Qudāt erläutert dieses Thema in *Zub-da*: „Wenn wir das Wesen der Kontingenten betrachten und dabei das notwendige Urewig-Seiende außer acht lassen, so haben jene im Wesen nicht Bestand. Wenn wir aber die Seite betrachten, die dem notwendigen Urewig-Seienden zugewandt ist, dann haben sie Sein.“<sup>23</sup>

Die Kontingenten haben also zwei Seiten. Eine Seite ist dem notwendigen Sein zugewandt und eine Seite ihnen selbst. Von daher, daß eine Seite dem notwendigen Sein zugewandt ist, sind sie Seiende, von daher, daß sie sich selbst zugewandt sind, sind sie nicht Seiende. Wenn wir also sagen, daß alle Kreatur zerstörbar, vergänglich und nichtig ist, so betrachten wir sie von der Seite, die ihr selbst zugewandt ist, und beachten nicht, daß sie im notwendigen Sein begründet ist. Wenn wir aber in Betracht ziehen, daß die Kreatur im notwendigen Sein begründet ist, so ist sie ganz offensichtlich seiend. Schließlich rührt ihr Sein allein vom notwendigen Sein her und ist erleuchtet vom Lichtstrahl des notwendigen Seins, da es außer dem notwendigen Sein, das die Quelle und der Ursprung des Seins und in Wahrheit alles Sein ist, kein Sein gibt.

Zu den anderen gegen ihn erhobenen Vorwürfen — er habe die Welt als präexistent betrachtet und das göttliche Wissen um Einzelnes geleugnet — sagt <sup>ʿ</sup>Ayn al-Qudāt, daß er in jenem Traktat zahlreiche Argumente zur Bestätigung der Erschaffenheit der Welt und des götli-

chen Wissens um Einzelnes aufgeführt habe und daß kein Verständiger sie bezweifeln könne.<sup>24</sup>

### Dritter Anklagepunkt: Glaube an den sündenreinen Imam

Die dritte schwere Beschuldigung, die man gegen ʿAyn al-Quḍât erhob, war die schiitische Neigung, genauer, man brachte ihn mit dem Glauben der Ismailiten bzw. *taʿlîmiyân*<sup>25</sup> an die Notwendigkeit eines sündenreinen Imam in Verbindung. Die Ansichten der *taʿlîmiyân* stießen in der Zeit ʿAyn al-Quḍâts seitens des Khalifats und der zeitgenössischen sunnitischen Gesellschaft insgesamt auf heftigste Ablehnung. Eine ihrer Überzeugungen bestand darin, daß es nach dem Propheten notwendigerweise einen sündenreinen Imam geben müsse. Die *ahl-i taʿlîm* behaupteten, der menschliche Verstand sei aus sich heraus nicht imstande, die göttliche Wirklichkeit zu erfassen. Deshalb muß der Mensch nach dem Tode des Propheten, um sich aus Zweifel und Verwirrung zu retten, dem sündenreinen Imam als dem Stellvertreter des Propheten folgen. Dieser Anspruch stellte die Rechtmäßigkeit der Macht des Khalifats in Frage, und natürlich konnten der abbassidische Khalife, seine Könige und Schutzherren das nicht dulden. Sogar Ğazzâlî, mit dessen Worten ʿAyn al-Quḍât seine Überzeugungen gleichzusetzen versuchte, hatte in seinen Werken dieser Auffassung aufs schärfste widersprochen.<sup>26</sup> Deshalb konnte der Vorwurf, zur Schia zu neigen und die Notwendigkeit des sündenreinen Imams zu propagieren, dessen Staat nach Ansicht der Ismailiten allein in der Lage wäre, die islamische Gesellschaft zu reformieren und von sozialen Mißständen zu befreien, für den Tötungsbefehl ausreichen. ʿAyn al-Quḍât jedoch hielt diese Beschuldigung für unbegründet und einen bloßen Vorwand, den seine Feinde dazu benutzten, ihn zu verurteilen. Aus welchem Grund nun erhoben seine Feinde und Gegner eine solche Anklage gegen ihn?

ʿAyn al-Quḍât sah wie jeder andere Mystiker Führung und Rechtleitung der Gläubigen nach dem Propheten in der Aufsicht durch Meister der *ṭarîqa*. Dieses Thema hatte er in dem Traktat, das zu seiner Festnahme führte, dargelegt. In anderen seiner Werke, besonders in seinen Briefen, bekräftigte er die Auffassung, daß es eines Scheichs zur Führung und Rechtleitung des Adepten bedarf. Er versuchte, wie die Schiiten und diejenigen, die an die Notwendigkeit eines sündenrei-

nen Imams glauben, seine Behauptung durch die Koranverse<sup>27</sup> „Und unter denjenigen, die wir geschaffen haben, gibt es eine Gemeinschaft (von Leuten), die nach der Wahrheit leiten“ (7,181) und „Und wir machten welche von ihnen zu Vorbildern, die nach unserem Befehl leiten“ (32,24), sowie das Propheten-*hadîṭ* „Jeder, der ohne Imam stirbt, stirbt wie die Menschen in der Zeit der Unwissenheit“<sup>28</sup> zu untermauern. Er betrachtete jedoch im Gegensatz zu den *ahl-i ta‘lim* den Imam oder Scheich nicht als sündenrein. Der Imam oder Scheich ist ein Meister, und natürlich ist die unabdingbare Voraussetzung, daß er „den Pfad Gottes gegangen ist“<sup>29</sup>.

Obwohl °Ayn al-Qudât die Notwendigkeit eines Meisters oder Imams bejaht und sogar Bâyezîd Bastâmî mit den Worten zitiert: „Wer keinen Meister hat, dessen Führer ist der Teufel“, so leugnet er doch nicht die Möglichkeit, Vollkommenheit auch ohne die Leitung durch eine vollkommene Existenz zu erlangen, denn „kein Mensch kann sagen, daß es nicht in der Macht Gottes stehe, einen Menschen ohne *pîr* zur Vollkommenheit zu führen“<sup>30</sup>. Dies ist jedoch schwierig und äußerst selten.

Wenn wir die Meinung °Ayn al-Qudâts aus der Sicht der Schia betrachten, so widerspricht sie entschieden den schiitischen Glaubenssätzen über das Imamamt und die Sündenreinheit des Imams. Wenn wir sie aber aus der Sicht oberflächlich denkender Sunniten betrachten, sehen wir, daß sie sich bis zu einem gewissen Grad der Schia annähert. Die Überzeugungen sunnitischer Sufis waren im ganzen eine Reaktion auf äußerliche und oberflächliche Ansichten der Sunniten, und ihre Anschauungen über die Heiligkeit und das Problem des vollkommenen Imams oder Scheichs, und die allmähliche Vervollkommnung dieser Theorie haben sie im Laufe der Geschichte dem Geist der Schia nähergebracht. Betrachtete sich °Ayn al-Qudât auch selbst als völlig unberührt von schiitischen Anschauungen und der ismailitischen Behauptung der unumgänglichen Notwendigkeit eines sündenreinen Imams, so ist es doch verständlich, daß seine Gegner seine Ansicht, der Adept bedürfe eines Scheichs, als Ansatz für den Verdacht auf ismailitische Neigungen benutzten.

°Ayn al-Qudât versucht noch von einem anderen Standpunkt aus, sich von dem Verdacht ismailitischer Neigung freizusprechen. Die *ta‘lîmiyân* glauben, daß die Erkenntnis Gottes durch den Propheten oder den sündenreinen Imam, nicht aber durch die Vernunft ermög-

licht wird. Auch diese Behauptung schrieb man °Ayn al-Qudât zu, und er gibt darauf in *Šakwâ al-garîb* eine knappe Erwiderung: Er weist darauf hin, daß der Autor im zweiten Kapitel des Traktas, das Gegenstand der Kritik ist, versucht hat, den Beweis für das Sein Gottes zu führen. Mit anderen Worten, obgleich °Ayn al-Qudât die Vernunft nicht für das einzige und beste Mittel zur Gotteserkenntnis erachtet, und, wie wir sahen, Dimensionen jenseits der Dimension der Vernunft anerkennt, so leugnet er doch nicht, daß „das Sein des Allmächtigen Gottes mittels der rationalen Sicht und des sicheren Beweises“<sup>31</sup> bestätigt werden kann. Deshalb konnte er nicht mit den *ahl-i ta‘lîm* übereinstimmen, die die rationale Sicht leugneten und glaubten, „der einzige Weg zur Gotteserkenntnis ist der des Propheten oder des unfehlbaren Imams“<sup>32</sup>.

Um also den Vorwurf, zu den *ahl-i ta‘lîm* zu gehören, zurückzuweisen, beschränkt sich °Ayn al-Qudât auf diese kurze Antwort. Er gab möglicherweise nur eine knappe Erwiderung, weil er diese Beschuldigung nicht ernstgenommen hat, und vielleicht dachte er, daß er seine Ansicht zu diesem speziellen Punkt in seinen früheren Werken zur Genüge dargelegt habe.<sup>33</sup> Deshalb widmete er sich der Erklärung des eigentlichen Grundes für die gegnerischen Angriffe und seine Verhaftung, und dieser lag seiner Meinung nach im sozialen und persönlichen Bereich, nicht im rationalen und religiösen, denn er glaubte, daß seine Schwierigkeiten dem Neid der anderen entsprangen. Bevor wir das erläutern, müssen wir auf einen anderen Punkt hinweisen, der mit dem Vorwurf des Ismailitentums zusammenhängt.

### Unstimmigkeiten mit dem Hof und den Höflingen

Will man sich mit dem Vorwurf des Ismailitentums im 4./10.—6./12. Jahrhundert beschäftigen, muß man immer beachten, daß diese Beschuldigung, obgleich sie sich religiös und theologisch zeigte, doch in ihrem Wesen ganz und gar politisch war. Die Ismailiten und die schiitischen Gruppen insgesamt gehörten in jener Zeit zu den schärfsten Gegnern der Regierung. Mit ihrer Treue zum Hause des Propheten und der Überzeugung, mit der sie die Herrschaft und das Imamât °Alîs und seiner Söhne vertraten, betrachteten die Schiiten das Khalifat als das alleinige Recht der Prophetenfamilie und die abbassidischen Khalifen als Usurpatoren des Khalifats. Deshalb war für die ab-

bassidischen Khalifen, die Gouverneure und Sultane die Unterdrückung der Schiiten von größter Bedeutung. Natürlich gab die herrschende Macht dieser Unterdrückung eine theologische und religiöse Färbung und erklärte den Kampf gegen die Schia nicht für einen politischen, sondern für einen religiösen Kampf. Aus der Sicht der Regierung war die Schia gleichbedeutend mit Ketzertum, und die Unterdrückung der Schiiten wurde als Kampf gegen Ketzer gewertet.

Der Vorwurf schiitischer Neigungen, den man ʿAyn al-Quḍât machte, hatte also in Wirklichkeit einen politischen Aspekt, obwohl man ihm äußerlich einen religiösen Anschein gab. ʿAyn al-Quḍât wies diesen Vorwurf, wie wir sahen, zurück und betrachtete seine Überzeugungen nicht nur als abweichend von den Ansichten der *taʿlimiyân*, sondern sogar als ihnen widersprechend. Seine Gegnerschaft hat möglicherweise bei einigen den Verdacht geweckt, daß er, indem er die Meinungen der *ahl-i taʿlim* ablehnte, sich auch vom politischen Aspekt freisprechen und in Übereinstimmung mit der Herrschaft der usurpatorischen Sultane darstellen wollte. Ein Blick in die Anweisungen an seine Adepten und allgemein in seine Denkweise als wahrer Mystiker zeigt die Abwegigkeit einer solchen Vermutung. Es ist richtig, daß er sich nicht mit dem Schwert erhoben hat, aber er hat die Khalifen und Sultane auch nicht anerkannt. In seinem Vorgehen gegenüber den Herrschenden überwand er diese beide Arten der Begegnung. Wie viele Gottesmänner versagte er dem Sultan seiner Zeit, Sultan Maḥmud, dem Neffen des Sultans Saḡar, der von 511/1117—525/1130 Sultan des ʿIrâq-i ʿaḡam war, seine Anerkennung und hielt weder ihn noch den abbassidischen Khalifen der Ehrerbietung für würdig. Dies allein könnte natürlich als politischer Kampf angesehen werden: Er schreibt in einem Brief an einen seiner Adepten, der im Dienste des Sultans stand: „Was weißt denn du, was vorgeht! Du Unglücklicher, da verschwendest du dein teures Leben im Dienste des Sultans! Was hast du in den niederen Diensten dieser Männer zu suchen? Es gibt einen Unterschied zwischen den Liebenden auf dem Pfad Gottes und denen, die auf dem Weg Sultan Maḥmuds gehen. Ist denn dieser Sultan nicht ein Geschöpf wie du selbst?“<sup>34</sup> An anderer Stelle schreibt er: „Bis wann willst du im Dienste des Königs bleiben? Warum tust du nicht Dienst an Gott, der dich und den König aus einem Tropfen Wasser geschaffen hat?“<sup>35</sup>

Die gegnerische Haltung ʿAyn al-Quḍâts gegenüber der herrschenden Macht blieb aber nicht in diesen Grenzen. Das Ausmaß seiner Kritik

und seines Protestes reichte sehr viel weiter. Seine schärfste Kritik richtete er gegen die Hofgelehrten, die ihr ganzes Leben, Tag und Nacht, in weltlichem Verlangen und in der Unterwerfung unter den Khalifen und die Sultane verbrachten, ihren Glauben für diesseitigen Besitz verkauft und statt Gottes Weg den Weg des Satans eingeschlagen hatten. Er verglich die Hofgelehrten seiner Zeit mit den wahren Gelehrten der Frühzeit des Islam und schrieb:

In vergangener Zeit suchten die Khalifen des Islam die Religionsgelehrten auf, und diese flohen. Nun setzen sie sich für hundert Dinar Tag und Nacht mit lasterhaften Königen zusammen. Zehnmal gehen sie, um Audienz zu erhalten. Dabei betrinken sie sich womöglich und schlafen in Unreinheit. Und wenn sie einmal zur Audienz zugelassen werden, muß man befürchten, daß sie vor Freude tot umfallen. Wird ihnen auch noch ermöglicht, die Hand des lasterhaften Herrschers zu küssen, prahlen sie damit schamlos herum. Das ist es, was sie unter Wissenschaft verstehen. Und wenn einer dieser prunkvollen Herrscher sich halb über sie erbricht, glauben sie, man hätte ihnen das Paradies zum Lehen gegeben.<sup>36</sup>

Solch scharfer Protest und ätzende Kritik gefiel den Höflingen zweifellos nicht, und die Hofgelehrten, die ihre Ehre für den „Umhang und die weiten Ärmel“ und den „goldenen Ring“<sup>37</sup> verkauft hatten, verbotene Kleider trugen, die ihr Ansehen und ihre Größe in der Annäherung an lasterhafte Sultane und usurpatorische Khalifen sahen und die ʿAyn al-Qudât „Gelehrte des Bösen“ und „trügerische Imame“ nannte, konnten diese Kritik, die ja nicht nur von ʿAyn al-Qudât, sondern auch von seinen Adepten und Anhängern getragen wurde, nicht einfach auf sich beruhen lassen. Sie erwiderten darauf, wer solche Worte äußere, stelle sich gegen den Khalifen und Padschah, diese Opposition habe ketzerische Wurzeln und sei nach Art schiitischer Gegnerschaft gegen die Khalifen und Padschahs.

#### **Vierter Anklagepunkt: Anspruch auf Prophetentum**

Die Feinde ʿAyn al-Qudâts scheuten anscheinend vor keiner Verdächtigung zurück. Eine der grundlosen Verdächtigungen, die gegen ihn erhoben wurden, war der Anspruch auf Prophetentum. ʿAyn al-Qudât weist diese Anschuldigung nicht direkt zurück, da er sie für unbegründet und zu lächerlich hält, um darüber viele Worte zu verlieren oder um seine tiefe Zuneigung zum Siegel der Propheten in diesem



Traktat darzulegen. Die anderen Werke, insbesondere *Tamhîdât*, erzählen von seiner brennenden Liebe zu Muḥammad. Im zweiten Kapitel von *Šakwâ al-garîb*, in dem er seine Ansichten insbesondere zu den Grundlagen des Glaubens darlegt, schreibt er:

Der allmächtige Gott sandte die Propheten als Überbringer froher Botschaft und als Warner. Muḥammad sandte Er für die ganze Schöpfung, gleichgültig ob Araber oder Perser, schwarz oder rot, und bestätigte ihn durch offenkundige Gotteswunder (*mo‘ğizât*) und strahlende Prophetenwunder (*âyât*), und durch Sein Gesetz (*šarî‘a*) hob er das auf, was Er in den anderen Gesetzen nicht wollte, und bewahrte das, was Er wollte. Muḥammad ist das Siegel der Propheten und der Sayyid der Menschheit.

Unmöglich, daß die Zeit etwas ihm Ähnliches gebiert, ist doch die Zeit geizig mit seinesgleichen.<sup>38</sup>

Kann ein Mensch mit solchen Ansichten über Muḥammad überhaupt daran denken, Prophetentum für sich zu beanspruchen? ‘Ayn al-Quḍât war überzeugt, daß seine Gegner nur einen Vorwand suchten und ihnen dabei jedes Mittel recht war. Um dies zu erläutern, zitiert er folgendes Gedicht:

Sie schlugen mich für meine Liebe zu Umm Ğa‘far mit jeder Art von Stock, sogar mit der Schöpfkelle.<sup>39</sup>

Was war nun wirklich das Motiv seiner Feinde? Was hat sie dazu veranlaßt, jeden Vorwand zu benutzen, um ihn an den Galgen zu bringen? ‘Ayn al-Quḍâts Antwort auf diese Frage konzentriert sich in zwei Wörtern: unduldsames Eifern (*ta‘aṣṣub*) und Neid (*ḥisâdat*).

Wie kalt und fade ist der Eifer, wenn er dieses Ausmaß erreicht! Wie häßlich ist der Neid, insbesondere, wenn er den Gelehrten dahin bringt, daß er sich nicht schämt, solch häßliche Ansichten einem Muslim, ganz zu schweigen von dem Religionsgelehrten, zuzuschreiben! Ansichten, die Zarathustrier und Christen (die die Botschaft des Propheten verfälschen) weit von sich weisen, die selbst die Hindus, die das Prinzip des Prophetentums leugnen, und Ketzer, die sowohl den, der sendet, als auch die Gesandten leugnen, nicht akzeptieren.<sup>40</sup>

Über den Neid der Gelehrten auf ‘Ayn al-Quḍât, in Wirklichkeit der eigentliche Auslöser für seine Verhaftung und seinen Märtyrertod, werden wir später sprechen. An dieser Stelle muß hinzugefügt werden, daß ‘Ayn al-Quḍât die Verwendung sufischer Wörter und Begriffe in seinen Werken als Grund für diese Beschuldigung ansah, und tatsächlich waren seine sufischen Neigungen indirekt eine der Hauptverdächtigungen gegen ihn. Deshalb widmete er in *Šakwâ al-garîb*

über die Antworten auf einige dieser Anschuldigungen hinaus einen beachtenswerten Teil des Traktats der Verteidigung des Sufismus und der Erklärung seiner sufischen Neigungen.

### Die Anschuldigung des Sufismus

Alle Beschuldigungen, die gegen ʿAyn al-Qudât erhoben wurden, kann man mehr oder weniger auf den von ihm eingeschlagenen Weg, d. h. den Sufismus, zurückführen. Sein Glaube an Heiligkeit und Prophetentum als Dimensionen jenseits der Vernunft und der Vorwurf gegen die Philosophie, die ratio als absolut zu erachten, der Glaube an die Notwendigkeit eines Scheichs oder Führers zum Beschreiten des Weges, seine Unbotmäßigkeit gegenüber der Macht des Khalifats und des Sultanats, seine Rügen gegenüber den Hofgelehrten, sein Glaube an das Sein Gottes als einzig wirkliches Sein, die Ansicht, alles außer Gott sei vergänglich, zerstörbar und nichtig, und schließlich der unbegründete Vorwurf des Anspruchs auf Prophetentum, all das entsprang seiner Auffassung als Sufi und Gnostiker und dem Umstand, daß seine Gegner die wahre Bedeutung seiner Worte nicht verstanden. In *Šakwâ al-ġarîb* weist er selbst darauf hin:

Das Traktat, das ich in der Blüte meiner Jugend schrieb, nahmen meine neidischen Feinde zum Anlaß, mich zu verletzen. In diesem Traktat hatte ich Worte von Sufi-Scheichs zitiert . . . Und aufgrund dieser Worte feindete man mich aufs heftigste an und meinte, daß es sich dabei um Ketzerei, Häresie und den Anspruch auf Prophetentum handele.<sup>41</sup>

ʿAyn al-Qudât versucht in Erwiderung dieser Frage und der gegen ihn geäußerten Kritik, den Sufismus als einen Weg von Menschen zu verteidigen, die alle Anstrengung darauf verwenden, auf dem Wege der Bändigung der Leidenschaften und des Gottgedenkens zur Gottesnähe zu gelangen. In besagtem Traktat nennt er dies „die edelsten und schwierigsten Wissenschaften“<sup>42</sup>. Der Gelehrte dieser Wissenschaften ist ein Mensch, der auf Gottes Pfad seine niedere Seele (*nafs*) bekämpft, den Gott geleitet und zu der Weisheit geführt hat, von der er sprach: „Er gibt die Weisheit, wem er will. Und wer die Weisheit erhält, erhält viel Gutes.“ (2,269) Natürlich nannte man diese Wissenschaft in der Frühzeit des Islam nicht Sufismus, aber es gab sie. „Im Islam war kein Jahrhundert, in dem es nicht einige Menschen gegeben hätte, die von solchen Kenntnissen sprachen. Einige sprachen über die

Wissenschaft des ‚Schreitens auf dem Pfad‘ (*sulūk*), einige über die Wissenschaft der ‚Erlangung der Gottesnähe‘ (*wuṣūl*). Einige sprachen zu allem Volk und einige nur zu ausgewählten Vertrauten.“<sup>43</sup> Wenn sich auch ʿAyn al-Qudāt von der Beschuldigung schiitischer bzw. ismailitischer Neigungen freispricht und in *Šakwā al-ġarīb* auch die rechtgeleiteten Khalifen ehrerbietig erwähnt, so erkennt er doch — wie alle Sufis, in Ännäherung an schiitisches Glaubensgut — als ersten Lehrer dieser edlen Wissenschaft nach dem Gesandten Gottes allein ʿAlī an.<sup>44</sup>

Diese Wissenschaft besitzt wie jede andere eine spezielle Terminologie, und solange jemand den genauen Sinn dieser Terminologie nicht durch das Beschreiten des Pfades erfaßt, kann er die Bedeutung sufischer Worte nicht vollkommen verstehen. Aber auch für ein mittelmäßiges Verständnis sufischer Terminologie muß man auf die Erklärungen, die die Sufis selbst gegeben haben, zurückgreifen. So ist z. B. für Begriffe wie *fanā* und *baqā* („Entwerden“ und „Bestehen in Gott“), *qabḍ* und *baṣṭ* („Beklommenheit“ und „Beglückung“), *sukr* und *ṣaḥw* („Rausch“ und „Nüchternheit“), *maḥw* und *itbāt* („Tilgung“ und „Bejahung“) *huḍūr* und *ġaybat* („Präsenz (bei Gott)“ und „Absenz (vom Ich)“) *ġamʿ* und *tafriqa* („Vereinigung“ und „Trennung“) und anderes mehr ein Rekurs auf die Schriften der Sufis selbst für das Verständnis unumgänglich. Auch die sufischen Sätze haben, wie die Begriffe, ihren speziellen Sinn, und um ihn zu erfassen, muß man die Erklärungen und Erläuterungen, die sie selbst bisweilen gegeben haben, zu Hilfe nehmen. ʿAyn al-Qudāt zitiert einige Worte von Sufi-Scheichs in *Šakwā al-ġarīb*. Er erwähnt namentlich viele Scheichs, die offensichtlich sogar in den Augen seiner Feinde eine hohe Stellung einnahmen. Sodann versucht er, die Sätze, die er in seinem Traktat geschrieben hatte und die nun zu seiner Verhaftung geführt haben, zu erklären.

In der kritisierten Abhandlung hatte er unter anderem geäußert: „In Wahrheit ist Gott das Viele und das Ganze, und was außer Ihm ist, ist das Eine und der Teil.“ Bezugnehmend auf die Worte Wāsiṭīs sagt er nun: „Ich bin der Ansicht, daß alles Seiende sich zur Erhabenheit des göttlichen Wesens verhält wie der Teil zum Ganzen und das Eine zum Vielen, denn alles Sein ist ein Tropfen im Ozean Seiner Allmacht.“<sup>45</sup> Hier zitiert er eine weitere sufische Überzeugung, um die Ansichten der Philosophen über die Schöpfung (oder die Emanation) ausschließlich einer einzigen Sache von Gott zurückzuweisen. „Gabriel und der

Thron (*‘arš, kursī*) mitsamt der Wesenswelt (*malakūt*) sind ein Körnchen jenseits der Wesenswelt, nein, noch weniger.“<sup>46</sup>

Auch über die Anschauung Gottes zitiert <sup>°</sup>Ayn al-Qudāt die Worte: „Die Gottesschau ist für niemanden im Diesseits möglich, sei er nun ein Heiliger oder Prophet, außer für Muḥammad.“ Er leugnet diesen Umstand nicht, schreibt jedoch, mit dieser Anschauung sei nicht die wirkliche Anschauung gemeint, d. h. die, die Moses von Gott erbat, als er sagte: „Laß mich (Dich) sehen“ und zur Antwort bekam: „Du wirst mich nicht sehen.“ (7,143)

<sup>°</sup>Ayn al-Qudāt will in diesem Teil der *Difā‘yât* darlegen, daß man sufische Äußerungen ebenso wie viele der Prophetenüberlieferungen und auch Koranverse nicht nach dem Wortlaut auslegen kann. Wörter wie „aufrechtes Stehen“, „Herabsteigen“, „Zorn“, „Wohlgefallen“, „Liebe“, „Verlangen“, „Freude“, „Lachen“, „Abneigung“, „Zweifel“, ja sogar „Gesicht“, „Auge“, „Hand“ und „Finger“, „Hören“ und „Sehen“ werden Gott zugeschrieben. Wenn jemand solche Ausdrücke wörtlich begreift, führt es zu Verwirrung und Ketzerei. In Wirklichkeit will <sup>°</sup>Ayn al-Qudāt das Thema von *tašbīh* und *tanzīh*<sup>46a</sup> ansprechen. Leute, die diese Wörter in ihrem äußeren Sinn begreifen, verfallen in *tašbīh* und bringen dies unbewußt auch mit den Sufis, darunter <sup>°</sup>Ayn al-Qudāt, in Verbindung.

Trotz aller Bemühungen, mit denen <sup>°</sup>Ayn al-Qudāt die gegen ihn wegen seiner sufischen Anschauungen gerichteten Beschuldigungen zu entkräften versuchte, fällt seine Antwort in diesem Teil sehr kurz aus. Die aufgeworfenen Fragen sind schwierige Probleme, deren Lösung ausgedehnter Diskussionen bedarf, die man naturgemäß von <sup>°</sup>Ayn al-Qudāt hier nicht erwarten kann. Er ist nicht einmal geneigt, sich in seiner Verteidigung in diese Diskussion einzulassen, da er etwas anderes für den wahren Grund seiner Verhaftung hält.

### **Der wahre Grund für die Gefangennahme: Die Mißgunst der Gelehrten**

Ogleich <sup>°</sup>Ayn al-Qudāt versucht, die gegen ihn erhobenen Beschuldigungen zu entkräften, so betrachtet er doch den Neid seiner Feinde als den wahren Grund für das ihm zugefügte Leid. <sup>°</sup>Ayn al-Qudāt war wirkliche eine der herausragenden Persönlichkeiten seiner Zeit. Seine wissenschaftliche Bildung, besonders in *fiqh*, *ḥadīṭ* und *tafsīr*, bestä-

tigt sich in seinen Werken. Darüber hinaus kannte er sich aus in Philosophie und Aristotelismus und begegnete philosophischen Problemen als scharfsinniger Denker. Schließlich gilt er als einer der Großen in der Geschichte des Sufismus und der Gnosis. Er kannte den theoretischen Sufismus und beschritt zugleich selbst den mystischen Pfad, wobei er schon in seiner Jugend den Standplatz der Rechtleitung (*iršād*) erreichte. Auch sein Stil war flüssig und eindrucksvoll. In der kurzen Spanne seines Lebens legte er zahlreiche Werke vor, von denen viele verloren sind. Von den erhaltenen Schriften sind einige noch nicht ediert. Auch im Unterricht, in Reden und Predigten bediente er sich einer mächtigen Sprache. Mehrere Stunden täglich konnte er die verschiedenen Wissenschaften unterrichten. In einem seiner Briefe schreibt er: „Manchmal schreibe ich in einem Tag und einer Nacht vier bis fünf Schriften, jede mit 70 bis 80 Zeilen, wobei jedes Wort ein unschätzbar wertvoller Edelstein ist . . . Und jeden Tag spreche ich in sieben oder acht Kollegs über mannigfache Wissenschaften zu den verschiedensten Leuten, wobei ich in jeder dieser Sitzungen — Gott weiß es am besten — nicht weniger als tausend Worte spreche.“<sup>47</sup>

Die große Schar von Schülern und Adepten, die sich in den Lehrveranstaltungen dieses jungen Meisters und *muršids* einfand, und ihre Treue zu ihm mußten zweifellos den Neid der zeitgenössischen Gelehrten — oder sagen wir besser: Pseudo-Gelehrten — erwecken. Dieser Neid war unter den Vertretern der Wissenschaft nicht weiter neu oder ungewöhnlich. °Ayn al-Quḍāt schreibt selbst darüber in *Šakwā al-garīb*: „Die großen Gelehrten haben zu allen Zeiten Mißgunst gespürt und wurden von allerlei Not heimgesucht.“<sup>48</sup> Es gab keinen Grund, warum sie ihn von ihrer Mißgunst ausnehmen sollten. Wenn wir nun sehen, daß er selbst über die Bücher, die er in seiner Jugend verfaßt hatte, sagte, „selbst Männer von 50 oder 60 Jahren können ihre Themen nicht verstehen, vom Abfassen solcher Schriften ganz zu schweigen“<sup>49</sup>, wird die Mißgunst seiner Feinde verständlich.

Neid und Mißgunst der Pseudo-Gelehrten waren ein Thema, über das sich nicht nur er ausgelassen hat. Auch Zeitgenossen, die ihm gegenüber keinen Haß und keine Feindschaft empfanden, waren dessen gewahr. Einer von ihnen<sup>50</sup> wird mit den Worten zitiert: „Die Unwissenden der Epoche, die sich in die Kleider der Weisen und Gelehrten hüllten, empfanden Neid gegen ihn.“

Mit der Klärung des eigentlichen Motivs der Gegner für ihre feindliche Einstellung gegen °Ayn al-Quḍāt wird auch deutlich, daß alle Kritik

und aller Protest gegen ihn bloß ein Vorwand waren. Ebenso wird verständlich, daß er nicht viel Mühe darauf verwandte, sich aus dem Gefängnis zu befreien und den bevorstehenden Tod abzuwenden.

## Martyrium

Den Märtyrertod zu beschreiben, sind Zunge und Feder kaum in der Lage. Das Ereignis, das der Beginn eines ewigen Lebens ist, der Augenblick, in dem der Liebende dem Geliebten sein Leben opfert und gleich dem Falter im Feuer der Liebe verbrennt, all dies kann nicht mit Worten beschrieben werden. Der Märtyrertod ist kein zufälliges Ereignis, das dem Märtyrer ähnlich einem Unfall zustößt. Der Märtyrer ist ein Mensch, den Gott auserwählt hat, und das Martyrium ist die höchste Begründung seines Lebens. Dadurch wird dieses Ereignis in seinem ganzen Leben in gewisser Weise wiedergespiegelt. Man könnte sagen, der Märtyrer ordnet sein Leben bewußt oder unbewußt auf der Basis seines Martyriums. Untersucht man die Begebenheiten im Leben einiger Märtyrer, so zeigt sich, wie sehr sie sich der höchsten Begründung ihres Lebens bewußt waren und wie stark dieses Ereignis ihren geistigen Werdegang beeinflußt hat. Für Leute, die im Diesseits in der Vorstellung einer rationalen Verkettung befangen sind, ist das Martyrium das Ergebnis der Handlungen des Märtyrers oder einer Reihe weltlicher Ereignisse, aber für den Märtyrer sind diese Ereignisse und Handlungen nur vordergründig, sie sind der Anlaß, den der Verursacher geformt hat, um Seinen Willen umzusetzen.

°Ayn al-Qudât betrachtete sein Martyrium als unvermeidlich, da er glaubte, daß es Gottes Wille sei. Er wußte schon längere Zeit vorher, daß er am Ende wie Ḥallâğ, für den er großes Interesse hegte, zum Galgen gehen würde. Dieses Ende verstand er als Ergebnis seiner Liebe zu Gott.

Die auf dem Wege Gottes gingen auf in verschiedenen Bereichen. Einige hatten Einsicht in die Religion und wurden sich ihrer selbst und der Wirklichkeit bewußt. Andere kamen trunken, gürteten sich mit dem härenen Band (*zunnâr*) und sprachen trunkene Worte. Einige tötete man, einige wurden von Seiner Eifersucht heimgesucht, so wie es mit mir Armen geschehen wird. Ich weiß nicht, was geschehen wird. Es ist noch fern.<sup>51</sup>

Ja, zu der Zeit, als der trunkene und verwirrte Liebende diese Worte schrieb, hatte er noch einige Jahre zu leben, aber am Ende tat die Eifersucht des Geliebten ihr Werk.

Wie der Prozeß gegen °Ayn al-Qudât in Bagdad ablief und wer ihn zum Tode verurteilte, ist uns nicht bekannt. Sein Feind, ein Tyrann namens Abû l-Qâsim Darguzînî, Wesir des Seldschukensultans Maḥmûd, brachte ihn schließlich von Bagdad nach Hamadan und ließ ihn im Alter von 33 Jahren in der Nacht des 7. Ğumâdâ II 525 (7. 5. 1131) am Galgen hängen. Darguzînî hat im Laufe seines Wesirats eine ganze Anzahl von Menschen unter verschiedenen Vorwänden aus dem Weg geräumt. Sein Vorgehen bei diesen Verbrechen war immer von List und Tücke begleitet. Gewöhnlich schickte er seine Agenten in der Kleidung der ismailitischen *fidâ'yân* zur Bespitzelung seiner Opfer. Die Ermordung °Ayn al-Qudâts hatte er indessen in einer Weise vorbereitet, daß er ihn ohne Rücksicht vor allem Volk an den Galgen bringen konnte. Augenscheinlich hatte man schon einige Zeit vorher in Umlauf gebracht, daß °Ayn al-Qudât Anspruch auf Prophetentum oder gar Göttlichkeit erhebe, und die oberflächlichen Gelehrten und sich als Weise ausgebenden Ignoranten gaben sogar ein *fatwâ* für seine Tötung heraus. Ein Gerücht über dieses *fatwâ* war schon einige Zeit vorher zu vernehmen, und °Ayn al-Qudât wußte, wie er in *Tamhîdât* schreibt, selbst davon:

Kâmil al-dawla wa l-dîn schrieb, man erzähle in der Stadt, daß °Ayn al-Qudât einen Anspruch auf Göttlichkeit erhebe, und man habe ein *fatwâ* zu meiner Tötung herausgegeben. Mein Freund, wenn man von dir ein *fatwâ* verlangt, so gib auch du eines. Ich tue allen meinen letzten Willen kund, daß man als *fatwâ* folgenden Koranvers schreibe: ‚Und Gott stehen die schönen Namen zu. Ruft Ihn damit an, und laßt diejenigen, die hinsichtlich Seiner Namen auf Abwege geraten. Ihnen wird vergolten werden für das, was sie getan haben.‘ (7,180) Ich selbst bete um diesen Tod. Leider ist er noch fern.<sup>52</sup>

Schließlich aber war der Tag gekommen, an dem sein Gebet erhört wurde. Auf diese Weise wiederholte sich in Hamadan das Epos des Martyriums Ḥallâġs, das sich ca. 200 Jahre früher in Bagdad abgepielt hatte.

°Ayn al-Qudât schritt zum Galgen, im Geist versunken in die Gebete des Šiblî in der Nacht der Hinrichtung Ḥallâġs, eine Geschichte, die er selbst in den *Tamhîdât* folgendermaßen wiedergibt:

„Oh Gott, wie viele Deiner Liebenden willst Du töten?“ Er sagte: „So viele, wie Ich Blutgeld finde.“ Ich sagte: „Was ist ihr Blutgeld?“ Er sprach: „Die Schönheit der Begegnung mit Mir ist ihr Blutgeld. Wir haben ihm den Schlüssel für das höchste Geheimnis gegeben. Er hat Unser Geheimnis enthüllt. Wir haben das Unglück in seinen Weg gelegt, auf daß die anderen Unser Geheimnis wahren!“

Oh Freund, was hast du vor? Willst du deinen Kopf verlieren, auf daß Er dein Alles werde? Welch ein Jammer, daß nicht jeder Mensch diesen Wunsch hegt! Bald wirst du sehen, wie es ʿAyn al-Quḍât gelungen ist, sein Leben hinzugeben, um Herrschaft zu erlangen.

Ich selbst weiß, wie es vor sich gehen wird.<sup>53</sup>

## Anmerkungen

1. Die Verteidigungsschrift Ṣâyin al-Dîn ʿAlî b. Muḥammad Turka Iṣfahânîs wurde unter dem Titel *Risâla-yi Iʿtiqâdât* zusammen mit 14 weiteren persischen Abhandlungen von ʿAlî Mûsawî Bihbahânî und Ibrâhîm Dîbâġî ediert (Teheran 1351/1972-3, S. 219-264). Die Verteidigungsschrift richtete er im Jahre 828/1424-5 an Šâruḥ, den Sohn Tîmûrs, und zitiert am Ende Imam Muḥammad Ġazzâlî.
2. Der Text von ʿAbd al-Ġalîl ist verhältnismäßig gut, und die französische Übersetzung mit Glossar, Anmerkungen und einer französischen Einleitung des Übersetzers ist die erste wichtige Untersuchung, die über dieses Werk angestellt wurde. Die Abhandlung wurde von A. J. Arberry unter dem Titel *A Sufi Martyr* auch ins Englische übersetzt und im Jahre 1969 in London veröffentlicht.
- 2a ʿAyn al-Quḍât Hamadânî, *Difâʿyât-i ʿAyn al-Quḍât Hamadânî*. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Qâsim Anšârî. Teheran 1360/1981-2.
3. Ibid. S. 23. Im folgenden verweist der Verfasser dieses Artikels teilweise auf *Difâʿyât*, die persische Übersetzung von Qâsim Anšârî, teilweise auf *Šakwâ*, wenn er sich auf das arabische Original bezieht: ʿAyn al-Quḍât Hamadânî: *Šakwâ al-ġarîb ʿan al-auṭân ilâ ʿulamâʾ al-buldân*. Ed. von ʿAfîf ʿAsîrân. Teheran 1341/1962. (Anm. d. Übers.)
4. ʿAyn al-Quḍât erklärt in dieser Schrift (*Difâʿyât*, S. 75), daß er in zehn Tagen einen eintausend Verse umfassenden arabischen Diwan gedichtet habe. Einige der Verse zitiert er in dieser Abhandlung.
5. Raḥîm Farmanîš, *Aḥwâl wa-âṭ-âr-i ʿAyn al-Quḍât*. Teheran 1338/1959-60, S. 60.
6. *Difâʿyât*, S. 34.



7. °Ayn al-Quḍât Hamadânî, *Zubda al-ḥaqâ'iq*. Hrsg. von °Afif °Asîrân. Teheran 1340/1961-2.
8. Ibid. S. 28 f.
9. Ibid. S. 31.
10. *Difâ'yât*, S. 36 f.
11. *Zubda*, S. 31.
12. Loc. cit.
13. *Šakwâ*, S. 9.
14. *Difâ'yât*, S. 35 f.
15. *Šakwâ*, S. 44 f.
16. *Difâ'yât*, S. 37.
17. *Šakwâ*, S. 9.
18. *Zubda*, S. 12.
- 18a *taškik* bezeichnet den Umstand, daß die Ursache für die Gemeinsamkeit bzw. Gleichheit und die Differenziertheit einer Sache dieselbe ist. Zahlen z. B. haben die Eigenschaft, Zahlen zu sein, gemeinsam und sind in eben dieser Eigenschaft als einzelne Zahlen differenziert. (Anm. d. Übers.)
19. *Nâmahâ-yi °Ayn-al Quḍat*. Bd. I, Teheran 1348/1969-70, S. 135.
20. *Zubda*, S. 12.
21. *Nâmahâ*, Bd. I, S. 136.
22. Ibid. S. 123.
23. *Zubda*, S. 38.
24. Diskussion der Erschaffenheit der Welt in: *Zubda*, S. 42—46; Diskussion des göttlichen Wissens um Einzelnes: ibid. S. 20—27.
25. Die Ismailiten bzw. *bâṭinîya* nannte man auch *ta'limiyân* oder *ahl-i ta'lim*, da nach ihrer Überzeugung die Gläubigen nach dem Tod des Propheten eines Lehrers bedürfen, der sie die Glaubenswirklichkeit lehrt. Das Erlangen der Gotteserkenntnis und die religiöse Unterweisung ist aus ihrer Sicht nur durch diesen Lehrer, den sündenreinen Imam, möglich.
26. Vgl. °Abd al-Ḥusayn Zarrînkûb, *Farâr az madrasa*. Teheran 1353/1974-5, S. 112.
27. *Nâmahâ*, Bd. II, S. 336 f.
28. *Difâ'yât*, S. 38.
29. *Nâmahâ*, Bd. II, S. 118.
30. Ibid. S. 117.
31. *Difâ'yât*, S. 39.
32. Loc. cit. Natürlich muß man auch im Auge behalten, daß die Ansicht °Ayn al-Quḍâts sich in einigen Fällen sehr der Schia annäherte. Zum Beispiel im Bereich der Esoterik und der Wirklichkeit des Korans, der esoterischen Koranauslegung und der Abhängigkeit und Verbunden-

heit der koranischen Wirklichkeit mit den „Herzen der Propheten und Heiligen“ gibt es keinen Unterschied zwischen seiner und schiitischer Ansicht. Vgl. *Tamhîdât*, S. 3—5.

33. Das Problem des Weges zur Erlangung der Erkenntnis hat ʿAyn al-Quḍât in einem seiner Briefe ausführlich erörtert. Die Ansicht der *ahl-i taʿlîm* hat er darin analysiert und zurückgewiesen. Vgl. *Nâmahâ*, Bd. II, S. 113—136.
34. Vgl. *Aḥwâl wa ât\_âr-i ʿAyn al-Quḍât*, S. 38.
35. Loc. cit.
36. *Nâmahâ*, Bd. I, S. 244.
37. Ibid. S. 243.
38. *Šakwâ*, S. 44.
39. Loc. cit.
40. *Difâʿyât*, S. 43.
41. *Šakwâ*, S. 26.
42. *Difâʿyât*, S. 63.
43. *Šakwâ*, S. 19.
44. Loc. cit.
45. *Difâʿyât*, S. 58 f.
46. *Difâʿyât*, S. 58 f.
- 46a *tašbîh*: Anthropomorphisierung Gottes; *tanzîh*: Reinhaltung Gottes von nicht-göttlichen Attributen. (Anm. d. Übers.)
47. *Nâmahâ*, Bd. II, S. 81.
48. *Difâʿyât*, S. 74.
49. *Šakwâ*, S. 39.
50. Es handelt sich um Anûšîrwân b. Ḥâlid Kâšânî, den Wesir der Seldschukensultane Maḥmud und Masʿud, der selbst ein Opfer der Beleidigungen und Kränkung des am Tode ʿAyn al-Quḍâts schuldigen Abû l-Qâsim Darguzînî wurde. Vgl. Banarî Isfahânî, *Târîḫ-i silsila-yi salġûqî*. (*Zubda al-naşrihi wa nuḥba al-ʿaşrihi*), übersetzt von Muḥammad Ḥusayn Ġalîlî, Teheran 1356/1977-8.
51. *Tamhîdât*, S. 205 f.
52. Ibid. S. 251.
53. Ibid. S. 236 f.