

Nasrollah Pourjavady

Schönheit und Anmut

Ein Diskussionsbeitrag zur Hafisschen Ästhetik

In den letzten fünfzig Jahren haben unter den persischsprachigen Dichtern die Gedichte von Hafis die Aufmerksamkeit der Wissenschaftler und Literaten stärker auf sich gezogen als die Dichtung irgendeines anderen. Sein Diwan ist auf der Grundlage zahlreicher älterer Handschriften wiederholt ediert worden. Zur Zeit ist mehr als eine kritische Ausgabe vorhanden. Im Lichte dieser ausgedehnten Forschung wurden viele sprachliche Schwierigkeiten des Diwan behoben. Erfreulicherweise haben die Hafisfreunde die Möglichkeit, relativ korrekte Lesarten der Gedichte dieses großen persischen Dichters zu benutzen. Darüber hinaus sind in literarischer Hinsicht bemerkenswerte Untersuchungen über den Sinn und Inhalt seiner Gedichte angestellt worden, die uns viele literarische Feinheiten und Nuancen verdeutlicht haben. Dennoch sind wegen vieler ungelöster Rätsel im Diwan weitere Forschungen notwendig.

Trotz der zahlreichen Untersuchungen, die an sich sehr nützlich waren, ist in der Hafisforschung die Frage nach den mystischen Elementen und Geheimnissen in den Gedichten und nach der Weltanschauung und mystischen Sicht des Dichters im allgemeinen ziemlich vernachlässigt worden.

Gewiß, bevor sich die Wissenschaftler mit der Hafisschen Weltanschauung und Theorie der Mystik befassen, müssen sie diese als gegeben voraussetzen. Doch einige Wissenschaftler haben behauptet, daß die Hafissche Dichtung ein geschlossenes mystisches System entbehre. Seine mystischen Gedichte seien im Grunde genommen vereinzelte Hinweise auf mystische und sufistische Thematik. Diese Behauptung eignet sich kaum dazu, uns die Denkweise von Hafis näherzubringen. Sie zeigt eher eine Art Schlußfolgerung, die auf der Unwissenheit über das Denksystem eines Dichters beruht, der ohne Zweifel nicht nur ein Dichter, sondern einer der größten Denker in der islamischen Kultur war. Gewiß, wer beweisen will, daß Hafis über eine geschlossene Weltanschauung und über ein relativ vollständiges System der theoretischen Mystik verfügte, muß schließlich dieses System rekonstruieren. Wie dem auch sei, das Leugnen eines solchen Systems versperrt den Weg zu jeglicher Forschung.

Hafis lebte wie seine Glaubensgenossen in einer Gedankenwelt, die bislang leider keiner ordentlichen Studie unterzogen worden ist. Diese Gedankenwelt basierte auf einer harmonischen Ordnung und einer systematischen Religion, mit denen die meisten persischsprachigen Dichter seit Jahrhunderten vertraut waren und deren Elemente sie in der Dichtung benutzten, ohne sie systematisch aufzuzeichnen, wie es die Denker anderer Schulen, Philosophen und Theologen getan haben.

Die sufistische persische Literatur, insbesondere der Teil von ihr, der sich in der mystischen Dichtung und im Ghazel manifestiert, basiert auf einer besonderen Lehre der islamischen Mystik, die noch nicht untersucht und aufgezeichnet worden ist. Der poetische Ausdruck dieser mystischen Lehre spiegelt sich in den Gedichten von Hafis wider. Diese Gedichte sind nicht nur voller Originalität, schöpferischer Phantasie und feinsinniger Einfälle, sondern bilden nach Ansicht vieler Gelehrter gleichzeitig den Höhepunkt der mystischen und sufistischen Dichtung in persischer Sprache. Hafis war also der Erbe einer alten und reichen Tradition, die er bestens genutzt hat. Jahrhundertelange literarische Erfahrungen in der persischen Sprache und die Gründung einer literarisch-mystischen Tradition mit ihrer besonderen Thematik, Allegorik und ihren feinsinnigen Wort- und Sinnkunststücken durch die Dichter vergangener Epochen einerseits, die schöpferische Phantasie des Dichters und seine umfassende Beherrschung dieses literarisch-künstlerischen Schatzes andererseits, versetzten ihn in die Lage, seine Gedichte in einem Maße zu vervollkommen, daß — nach seinen eigenen Worten — die Heiligen des Himmels sie auswendig lernten.

Sufistische Symbole, Sinnbilder und Gedanken, die Hafis in seiner Dichtung verwendete, sind Elemente einer besonderen mystischen Lehre, die man den „Sufismus der persischen Dichtung“ nennen kann. Dieser Sufismus, dessen Geburtsstätte vor allem Khorasan ist und der sich hauptsächlich im 5. und 6. Jahrhundert d. H. entwickelt hat, ist eine Denkschule, in deren Zentrum die Liebe steht. Die Gedanken und Werke großer Mystiker wie Abû Sa'îd Abû l-Ḥair, Aḥmad Ġazzâlî, Sanâ'î, °Aṭṭâr und °Irâqî hatten einen bedeutenden Anteil an dieser Entwicklung. Hafis' Schaffen ist ein Glied in der langen Kette der Werke, die diese Dichter und Denker geschaffen haben. Hier geht es uns nicht darum, das Lehrgebäude und mystische System zu rekonstruieren. Wir setzen das Vorhandensein des Lehrgebäudes voraus, von dem bisher nur einige Elemente erläutert wurden. Eine

vollständige Rekonstruktion bedarf der Kenntnis weiterer Elemente. Wir verfolgen hier den Zweck, einen weiteren Teil dieses Lehrgebäudes zu erkennen und aufzuzeigen.

Selbstverständlich offenbart sich der „Sufismus der persischen Dichtung“ in den Werken jener Dichter, die selbst dieser Lehre anhängen. Die wichtigsten sind die Werke von Sanâ'î, °Aṭṭâr, Moulavî, °Irâqî und von Hafis selbst. Gleichzeitig aber wurden Werke in Prosa geschrieben, die nicht nur die dichterischen Inhalte in sich begreifen, sondern in denen — was weit wichtiger ist — sich Gelegenheit ergibt, die Elemente dieser Lehre zu erläutern. Die *Sawâniḥ* von Aḥmad Ġazzâlî und *Lama'ât* von °Irâqî sind bedeutende Beispiele solcher Prosawerke.¹ Diese beiden Werke sind zwar in Prosa geschrieben worden, gehören aber tatsächlich in die Welt der Dichtung. Allerdings ist das Werk Ġazzâlîs viel bedeutender als das von °Irâqî. Bei diesen Büchern handelt es sich in der Tat um Gedichte in Prosa, einer Prosa, die aus der Dichtung schöpft. Beide Bücher sind mittelbar oder unmittelbar eine Quelle der Inspiration für viele Dichter, darunter auch für Hafis, gewesen. °Irâqî selbst hat sich von Ġazzâlîs *Sawâniḥ* inspirieren lassen.² Ġazzâlîs Werk zählt daher zu einer der wichtigsten Quellen Hafisschen Denkens. Viele Themen, die Hafis in seiner Dichtung behandelt, sind in gleicher Art oder mit einigen Veränderungen in den *Sawâniḥ* von Ġazzâlî zu finden. Das Buch ist ein wirksamer Schlüssel zur Lösung mindestens einiger Rätsel, die Hafis' Verse in mystischer Hinsicht aufgeben.³ Die Begriffe *ḥâb-o ḥiyâl* (Traum und Einbildung), *andâm-e ma'sûq* (der Körper des Geliebten) *tašbîh-o tanzîh* (Verähnlichung und Reinhaltung), *malâmat* (Tadel), *ḥosn-o 'ešq* (Schönheit und Liebe), *şefât-e 'âşeq-o ma'sûq* (Eigenschaften des Liebenden und des Geliebten), *dard-o balâ-ye nâşî az 'ešq* (Schmerz und Leid der Liebe), *gam-e heğrân* (Kummer der Trennung), die wiederholt in den Gedichten von Hafis vorkommen, sind in den *Sawâniḥ* aus mystischer Sicht erläutert worden.

Ein Thema, das Aḥmad Ġazzâlî in den *Sawâniḥ* ausführlich erläutert und Hafis im Anfangsvers seiner Ghasele aufgreift, ist die Art, wie sich Schönheit, Charisma, Grazie und Koketterie der Geliebten offenbaren. Es ist eines der wichtigen und faszinierenden Themen des Liebessufismus, das unter dem Titel *kerešme-ye ḥosn* (Charisma der Schönheit) und *kerešme-ye ma'sûqî* (Charisma des Geliebtseins) in den *Sawâniḥ* erläutert worden ist, worauf Hafis im folgenden Vers deutlich hinweist.

*na her-ke čehre bar-afrûht del-bar-î dânad
na her-ke â'îne sâzad sekandar-î dânad⁴*

Nicht jeder, dessen Antlitz errötet, versteht sich darauf, Herzen zu rauben,
Nicht jeder, der Spiegel baut, versteht sich darauf, ein Alexander zu sein.

Nun werden wir versuchen, diesen Vers mit Hilfe von Aḥmad Ġazzâlîs Erläuterungen in den *Sawâniḥ* und Äußerungen anderer Mystiker zu diesem Thema zu interpretieren. Bevor wir die Worte von Aḥmad Ġazzâlî zu Hilfe nehmen, erläutern wir den Sinn des Verses auf der Grundlage des bloßen Wortlautes. Auf den ersten Blick ist der Sinn des Verses vollkommen klar, Zweideutigkeiten oder besondere Schwierigkeiten sind nicht vorhanden.

Im ersten Halbvers unterscheidet der Dichter zwischen zwei Dingen: zwischen *čehre bar-afrûhtan* und *del-bar-î dânestan*. Das Erröten des Gesichts (*bar-afrûhte šodan-e čehre*) ist ein Ausdruck der inneren Erregung. Bezaubern (*del-bar-î kardan*) kann man aber durch Gesichtsausdruck und Bewegung des Körpers. Das sind zwei verschiedene Dinge. Erröten heißt nicht bezaubern. Bei näherer Betrachtung kommen wir zu der Schlußfolgerung: Zu erröten ist offensichtlich leichter als zu bezaubern. Nicht selten kann die Geliebte erröten und auf natürliche Weise offenbaren, was in ihr vorgeht, ohne zu wissen, wie man jemanden bezaubert.

Der zweite Halbvers ist etwas komplizierter, aber auch hier gibt es keine unüberwindliche Schwierigkeit. In diesem Halbvers, der die rhetorische Figur des *talmîḥ* (Anspielung) enthält, verweist der Dichter zur Erläuterung des ersten Halbverses auf die Geschichte, nach der Alexander aus Makedonien einen Spiegel bauen ließ. Ebenso wie das Erröten des Gesichts nicht gleichbedeutend ist mit dem Bezaubern, so ist auch nicht jeder ein Alexander aus Makedonien, der Spiegel herstellt. Es gibt viele, die wie er dieses Handwerk beherrschen, sich aber nicht darauf verstehen, ein Alexander zu sein. Gewiß, es gibt eine Ambiguität in diesem Vers. Mit dem Spiegel ist hier ein Instrument gemeint, in dem sich die Welt widerspiegelte, wodurch Alexander sich über die Geschehnisse in seinem Reich informierte.⁵ Doch jenseits dieser äußeren Sinndeutung gibt es auch eine mystische, auf die Hafis in einem anderen Vers hinweist:

*â'îne-ye sekandar ġâm-e mey ast be-negar
tâ bar to 'arže dârad aḥvâl-e molk-e Dârâ (Divân-e Ḥâfez, S. 26)*

Alexanders Spiegel ist der Weinbecher, schau!
So zeigt er dir, was in Dârâs Reich geschieht.

Da *ġâm-e mey* (Weinbecher) in der Sprache der Sufis gewöhnlich mit *ġâm-e Ğam* (Weltenglas des Ğamšîd), *ġâm-e ġahân-nemâ* oder *ġâm-e ġahân-bîn* (Weltspiegel) synonym gebraucht wird und das innere Auge des Mystikers bedeutet, hat *â'îne-ye Eskandar* aus mystischer Sicht die gleiche Bedeutung. Dârâs Reich steht aus mystischer Sicht für die Geheimnisse der Welt, die sich in *ġâm-e Ğam* widerspiegeln. Der Ausdruck *molk-e Eskandar* wurde ebenfalls in diesem Sinne gebraucht.

Es ist also mehr oder weniger klar, was *â'îne* (Spiegel) symbolisiert. Was aber *sekandar-î* (Alexander sein) bedeutet, ist einigermaßen unklar. *sekandar-î* wird in der Regel als die Kunst der Welteroberung und Staatsführung gedeutet. Bezogen auf die äußere Form ist diese Sinndeutung nicht richtig. Demnach lautet die äußere Bedeutung des oben genannten Verses: Es muß unterschieden werden zwischen der Fähigkeit Alexanders, einen Spiegel zu bauen, um den Zustand seines Reiches zu erfahren, und der Fähigkeit, es zu führen. Doch die Frage, die hier beantwortet werden muß, lautet: Was bedeutet *sekandar-î dânestan* in der Sprache der Mystik? Wenn *â'îne* mit *ġâm-e mey*, *ġâm-e Ğam* und *ġâm-e ġahân-bîn* synonym gebraucht wird und das innere Auge des Mystikers bedeutet, was ist dann die mystische und innere Bedeutung von *sekandar-î*? Wie bereits erwähnt, enthält dieser Halbvers eine poetische Anspielung, mit welcher der Dichter den gleichen Sinn vermitteln möchte, den er im ersten Halbvers ausgedrückt hat. Folglich sind *â'îne sâhtan* und *ĉehre bar-afrûhtan* sowie *sekandar-î dânestan* und *del-bar-î dânestan* bedeutungsgleich. Was bedeutet aber *ĉehre bar-afrûhtan* und *del-bar-î dânestan*? Was wollte der Dichter tatsächlich in der mystischen Sprache ausdrücken? Er unterscheidet hier zwischen zwei Eigenschaften des Geliebten. Denn das Erröten und das Bezaubern gehören zum Geliebten. Wenn der Dichter damit den wahren Geliebten — Gott — meint, wollte er also einen Gedanken in sufistischer Sprache ausdrücken. Welchen Gedanken? Die Antwort darauf gibt uns Aĥmad Ğazzâlî.

In diesem Vers wurde zwischen *ĉehre bar-afrûhtan* und *del-bar-î kardân* unterschieden. Wie bereits erwähnt, sind das zwei Eigenschaften des Geliebten, d. h. Hafis befaßt sich hier nicht mit den Zuständen und Eigenschaften des Liebenden, sondern des Geliebten. Er bezieht sich nicht nur mit den Ausdrücken *ĉehre bar-afrûhtan* und *del-bar-î*

kardan auf den Geliebten, sondern auch mit den Ausdrücken *â'îne sâhtan* und *sekandar-î dânestan* im zweiten Halbvers. Ğazzâlî hat in den *Sawâniḥ* zwischen den Eigenschaften des Liebenden und des Geliebten zutreffend unterschieden und sie getrennt behandelt. Ein Abschnitt handelt von dem Geliebten und seinen Charaktereigenschaften unter den Stichworten *kerešme-ye ḥosn* und *kerešme-ye ma'šûq-î*.

Bevor wir uns mit diesem Thema befassen, halten wir es für notwendig, den Ausdruck *ḥosn* und seine mystische Bedeutung aus Ğazzâlîs Sicht zu erläutern. *ḥosn* ist ein Hauptterminus in der Liebesmystik der persischsprachigen Dichter. Hafis hat ihn — wie viele andere Dichter — wiederholt verwendet. Er wird mit *nîkû'-î* synonym gebraucht und ist kaum zu definieren, auch wenn einige gesagt haben, *ḥosn* sei die Harmonie und Sanftheit im Wesen des Geliebten.⁶ Diese Schönheit (*ḥosn*) ist das Erscheinen des Geliebten, aus dem die Schöpfung hervorgeht. Nach Ğazzâlîs Deutung ist die Schönheit das Symbol der Schöpfung (Kapitel 12). Diese Schönheit offenbart sich in ihrer Vollkommenheit im Liebesspiegel des Liebenden (Kapitel 13). Die Offenbarung der Schönheit nennt Ğazzâlî in seiner poetischen Ausdrucksweise *kerešme-ye ḥosn* (Charisma der Schönheit) (Kapitel 11). Außerdem offenbart sich der Geliebte dem Liebenden in einer anderen Form, die Ğazzâlî wieder in seiner besonderen Ausdrucksweise *kerešme-ye ma'šûq-î* (Charisma des Geliebtseins) nennt. Es lassen sich also zwei Erscheinungsformen des Charismas beim Geliebten beobachten. Eine ist das Charisma der Schönheit, die einer der Vorzüge seines Wesens ist, und die andere das Charisma des Geliebtseins, das den Geliebten überkommt. Ğazzâlî gebraucht noch andere Liebesausdrücke wie *ganġ*, *dalâl* und *nâz* im Sinne des letztgenannten Charismas. Um die beiden Erscheinungsformen des Charismas zu beschreiben, greift Ğazzâlî zu einem Vergleich. Das Charisma der Schönheit vergleicht er mit der Speise und das des Geliebtseins mit dem Salz. So ist das Charisma des Geliebtseins das Salz des Geliebten (seine Anmut, *malâḥat*).

Das Wort *malâḥat* ist auch von anderen Dichtern und Schriftstellern gebraucht worden. Sa'îdaddîn Farġânî, der selbst von Aḥmad Ğazzâlî beeinflusst worden ist, beschreibt in dem Kommentar zur *Tâ'îya* von Ibn Fâriḍ, nachdem er die Schönheit als Harmonie und Sanftheit gedeutet hat, die Bedeutung von *malâḥat* wie folgt: „Es ist eine subtile und verborgene Harmonie und Sanftheit, die gefällt, aber nicht ausgedrückt werden kann.“⁷ Auch Šabestarî beschreibt *malâḥat* als etwas,

das zur Schönheit hinzukommt. Er sagt:

*malâḥat az ġahân-e bî meṣâl-î
dar-âmad hamčo rend-e lâ-obâlî
be šahrestân-e nîkû'î 'alam zad
hame tartîb-e 'âlam-râ be-ham zad
gahî bar rahš-e ḥosn û savâr ast
gahî bâ noṭq-e tîġ-e âbdâr ast
čo dar âḥš ast ḥ'ânand-aš malâḥat
čo dar lafz ast gûyand-aš fašâḥat*

Malâḥat kam aus einer unvergleichlichen Welt,
Wie ein sorgloser *rend*
Sie hißte die Flagge in der Stadt der Schönheit
Und versetzte die ganze Welt in Aufruhr.
Manchmal reitet sie auf dem Pferd der Schönheit wie ein König,
Und in Worte gekleidet ist sie manchmal wie ein scharfes Schwert.
Bei den Menschen nennt man sie *malâḥat*,
In der Sprache heißt sie *fašâḥat* (Sprachgewandtheit).⁸

Auch Hafis hat in seiner Dichtung *malâḥat* in diesem Sinne gebraucht⁹, und vermutlich meint er mit dem Wort *ân* dasselbe.¹⁰ Doch bevor wir uns mit Hafis befassen, kehren wir zu Aḥmad Ġazzâlî zurück und erforschen seine Meinung über den Unterschied zwischen *ḥosn* und *malâḥat*, oder in seiner Ausdruckweise, zwischen *kerešme-ye ḥosn* und *kerešme-ye ma'sûq-î*.

Wie bereits erwähnt, gibt es einen Unterschied zwischen *kerešme-ye ḥosn* und *kerešme-ye ma'sûq-î*. Der Unterschied besteht darin, daß im Falle des Charismas der Schönheit (*kerešme-ye ḥosn*) keine innere Bindung zwischen dem Geliebten und dem Liebenden vorhanden ist, während bei dem Charisma des Geliebtseins (*kerešme-ye ma'sûq-î*) die Existenz eines Liebenden notwendig ist, andernfalls hätte das Charisma den Zweck verfehlt.

Das Liebäugeln der Schönheit (*kerešme-ye ḥosn*) ist eines, das Liebäugeln des Geliebtseins (*kerešme-ye ma'sûq-î*) ein anderes. Das Liebäugeln der Schönheit hat kein einem anderen zugewandtes Gesicht und hat nach außen keine Bindung. Das Liebäugeln des Geliebtseins jedoch, die Ziererei (*ġanġ*) die Koketterie (*dalâl*), die Hochnäsigkeit (*nâz*): all dem wird Unterstützung vom Liebenden zuteil, ohne ihn kommt es nicht zustande. Demnach ist hier der Ort, wo der Geliebte auf den Liebenden angewiesen ist. Schönheit ist eines, Geliebtsein ein anderes (Kapitel 11).^{10a}

Das Charisma der Schönheit bedarf also keiner Entgegnung des Liebenden. Mit anderen Worten, die Erscheinung der Schönheit ist nicht

von der Kategorie der Relation, und wenn doch, dann nur von der Kategorie der Erleuchtungsrelation. Das Charisma des Geliebtseins ist jedoch von der Kategorie der Relation und ist daher auf beide Seiten angewiesen. Es müssen sowohl der Geliebte als auch der Liebende vorhanden sein. Ġazzâlî ist hier darauf bedacht, nicht die Ausdrücke *niyâz-mand-î*, *eḥtiyâğ*, *efteqâr* (Bedürftigkeit, Bedürfnis, Not) zu verwenden, denn das sind die Eigenschaften des Liebenden und nicht die Eigenschaften des Geliebten (Kapitel 39). Der Geliebte ist in jedem Falle nicht bedürftig. Seine absolute Bedürfnislosigkeit liegt in seinem Wesen und in seiner wesenhaften Harmonie und Sanftheit, das heißt, in seiner Schönheit verborgen. Sobald wir aber von der Stufe des Wesens herabsteigen, verlassen wir diese wesenhafte Bedürfnislosigkeit. Der Geliebte ist zwar immer noch bedürfnislos, es entsteht jedoch nach den Worten von Fahraddîn °Irâqî eine Art Anhänglichkeit (*ta'alloq-gûne'-î*) an den Liebenden in ihm.¹¹ Diesen Gedanken drückt Ibn al-°Arabî mit dem Wort *ṭalab* (Verlangen) aus. Während er *ğenâ* (Bedürfnislosigkeit, Reichtum) der Stufe des Wesens zuschreibt, schreibt er *ṭalab* der Stufe der Namen zu. Die Erläuterungen Ibn al-°Arabîs zu dieser Frage machen deutlich, was Ġazzâlî gemeint hat.

Ibn al-°Arabî hat diese Frage in *Fuṣūṣ al-ḥikam* im Kapitel „Über die Herzensweisheit im Wort des Šu°aib“ aufgeworfen und sie mit der Unterscheidung zwischen der Stufe des Wesens und der Stufe der Namen gelöst. Der erhabene Gott ist nach Ansicht von Muḥyîaddîn sowohl der Bedürfnislose als auch ein Verlangender. Bedürfnislosigkeit und Verlangen rühren von zwei Aspekten her. Mit anderen Worten, hier kommen zwei Stufen in Betracht. Die Bedürfnislosigkeit des erhabenen Gottes gehört in die Stufe Seines Wesens und das Verlangen in die Stufe der Namen. Auf der Stufe Seines Wesens kann Er die ganze Welt und die Weltbewohner entbehren. „Seinem Wesen nach ist Gott auf die Menschen der Welt nicht angewiesen.“¹² Ob sie vorhanden sind oder nicht, ändert nichts an Seinem Wesen.

Auf der Stufe der Namen geht es nicht um die wesenhafte Bedürfnislosigkeit, sondern um das namengemäße Verlangen. Auch Gottes Namen müssen natürlich unter zwei Gesichtspunkten betrachtet werden: einmal unter dem Gesichtspunkt des Seins und der wesenhaften Einheit; so gesehen sind die Namen mit dem Benannten identisch. Und andererseits unter dem Gesichtspunkt der Vielheit der Namen, wobei ja jeder Name danach strebt, durch Gott bewahrheitet zu werden. Das

heißt: Auf dieser Stufe bedarf jeder Name des Ortes seiner Herrschaft. Wenn der Name beispielsweise „Schöpfer“ (*al-ḥâliq*) lautet, so bedarf er des Geschöpfes. Lautet er „Ernährer“ (*ar-râziq*), so bedarf er des Ernährten. Lautet der Name „Herr“ (*ar-rabb*), so bedarf er des Dieners usw. Wie verwirklicht sich das göttliche Schaffen, wenn keiner erschaffen wird? Wie können sich Ernährung und Herrschaft verwirklichen, wenn es keinen zu ernähren und beherrschen gibt? Die Verwirklichung des Schaffens, des Ernährens und des Beherrschens hängt also von der wirklichen oder vorherbestimmten Existenz des Geschöpfes, des Ernährten und des Dieners ab.

Die Gottesnamen sind mit dem Benannten identisch und sind nichts anderes als Er. Sie verlangen danach, daß ihnen ihre Wahrheiten zuteil werden. Und die Wahrheiten, nach der die Namen verlangen, sind nichts anderes als die Welt. Die Göttlichkeit (*ulûhîya*) verlangt nach dem göttlich Geschöpften (*ma'lûh*).^{12a} Die Herrschaft (*rubûbîya*) verlangt nach dem Beherrschten (*marbûb*). Es gibt kein Wesen für die Namen, außer wenn sie zum Sein kommen oder wenn ihr Wesen vorherbestimmt ist. Doch Gott bedarf seinem Wesen nach nicht der Welten. Dies trifft aber nicht auf die Herrschaft zu. Die Angelegenheit bleibt also zwischen dem Verlangen der Herrschaft und der Bedürfnislosigkeit, die dem Wesen Gottes zukommt.¹³

Das Verhältnis, das zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf, dem Ernährer und dem Ernährten, dem Herrn und dem Diener usw. herrscht, ist wechselseitig. Dies trifft auch auf andere Namen zu, wie es ebenfalls bei allen Verhältnissen zu beobachten ist, wie zum Beispiel bei dem Verhältnis Vater — Kind. Der Vater braucht das Kind und das Kind den Vater. Allerdings darf nicht unerwähnt bleiben, daß dieses Verlangen und Nötighaben auf beiden Seiten nicht gleich ist.¹⁴ Das Verlangen des Herrn nach dem Diener unterscheidet sich von dem Verlangen des Dieners nach dem Herrn. Das Verlangen des Dieners nach dem Herrn oder — allgemein ausgedrückt — das Verlangen der Welt nach Gott, geschieht für die Existenz. Wäre die Welt nicht von Gott durchdrungen, hätte sie keine Existenz. Andererseits dient das Verlangen Gottes nach der Welt dem Zwecke des Sich Offenbaren. Gebote und Attribute Gottes können sich ohne die Gegebenheiten der Welt nicht offenbaren.

Das Verhältnis des Verlangens besteht, wie schon erwähnt, in allen Gottesnamen, deren Erscheinungsort in der Welt ist. Ebenso wie es den Schöpfer und das Geschöpf, den Ernährer und den Ernährten,

den Herrn und den Diener nach einander verlangt, so ist es auch bei den Liebenden, bei jedem nach seiner Art.

*sâye-ye ma'šûq agar oftâd bar 'âšeq çe šod
mâ be-dû mohtâğ bûdîm û be mâ moštâq bûd
(Dîvân-e Ḥafez, S. 420)*

Wenn auch der Schatten des Geliebten auf den Liebenden fiel, was soll's?

Wir brauchten ihn und er sehnte sich nach uns.

Auf der Stufe des Geliebtseins ist also die Anhänglichkeit gegenseitig. Es verlangt sowohl den Liebenden nach dem Geliebten also auch den Geliebten nach dem Liebenden. °Irâqî hat die Ausdrücke und Wendungen von Ibn al-°Arabî und Aḥmad Ġazzâlî über dieses Thema zusammengefaßt und schreibt:

Der Liebende, der den Geliebten zu beobachten versucht, kann dies nur mit beiden Augen und jedem Blick tun. Der Liebende kann in diesem Falle kein Einsiedlerleben führen, er kann sich nicht zurückziehen; denn zurückgezogen lebt man an einem entlegenen Ort mit dem Ziel, sich von eigenen Namen und Attributen und denen der anderen zu entfernen. Wie kann er sich zurückziehen, nachdem seine Beobachtung den Gefallen des beobachteten Freundes findet und er feststellt, daß auf der Stufe des Geliebtseins eine Art Anhänglichkeit dem Liebenden gegenüber besteht. „Herrschaft ist ohne Dienerschaft unmöglich“ (arab.). Hier zählt auch der Liebende. Wenn der Liebende das Charisma des Geliebtseins nicht aufnimmt, so bleibt es leer. „Denn in der Herrschaft gibt es ein Geheimnis, wird es gelüftet, so wird sie hinfällig“ (arab.). Auch wenn die Schönheit und Anmut des Geliebten so vollkommen sind, daß er wegen dieser Vollkommenheit keinen braucht,

*ney ḥosn-e to-râ šaraf ze bâzâr-e man ast
bot-râ çe ziyân ke bot-parast-aš na-bovad*

Den Ruhm deiner Schönheit verdankst du nicht meiner Nachfrage,
Was schadet es dem Götzen, daß ihn keiner verehrt?

so braucht er doch die Beobachtung des Liebenden wegen des Geliebtseins. (...) Absolute Freiheit gibt es auf der Stufe der absoluten Bedürfnislosigkeit. Doch auf der Stufe des Geliebtseins verhält es sich ganz anders: Ebenso wie bei dem Bitten und Betteln des Liebenden die Koketterie und das Charisma des Geliebten erforderlich sind, so sind bei dem Charisma und der Koketterie des Geliebten das Flehen und Verlangen des Liebenden nötig. Dies alles hängt voneinander ab. (*Lum'â* 26)

Die hier zitierten Worte hat °Irâqî unmittelbar den Erläuterungen Ġazzâlîs über den Unterschied zwischen dem Charisma der Schönheit und dem Charisma des Geliebtseins entlehnt. Die Erläuterungen von

°Irâqî sind zwar etwas ausführlicher, die zusätzlichen Angaben sind jedoch Schlußfolgerungen aus einer Geschichte, die Ġazzâlî erzählt hat. Ġazzâlîs *Sawâniḥ* sind im ganzen sowohl origineller als auch literarisch und poetisch stärker als °Irâqîs *Lama‘ât*.

Wie bereits erwähnt, sind die *Sawâniḥ* eine Dichtung in Prosa. Obwohl in diesem Werk theoretische Feinheiten des Sufismus behandelt werden, fällt es nicht in die trockene Sprache theologischer und philosophischer Werke. Die Themen wie Liebe, Zustände und Charaktereigenschaften des Liebenden und des Geliebten haben den Verfasser auf natürliche Weise in die Bahn der Ästhetik gelenkt. Diesen poetisch-literarischen Aspekt kann man nicht nur in den Versen sehen, die er bei passender Gelegenheit in den meisten Kapiteln des Buches bringt, sondern auch in anderer Hinsicht: Er erläutert die Themen seiner Schrift oft durch Geschichten.

Eine seiner schönen und eindringlichen Geschichten illustriert das Charisma des Geliebtseins und den Unterschied zum Charisma der Schönheit sowie die Notwendigkeit des Vorhandenseins des Liebenden. Erzählt wird die Geschichte eines Königs, in den sich ein Badeofenheizer verliebt. Der König, der das höchste Amt im Staate innehat, ist der Geliebte mit allen Attributen der Vollkommenheit, und der Heizer, der den niedrigsten Beruf ausübt, ist der Liebende mit allen Eigenschaften desselben wie Unterwürfigkeit, Not und Armut. Außer diesen beiden Personen taucht noch eine dritte Person in dieser Geschichte auf: der Wesir, der die Vernunft und den Scharfsinn verkörpert und dem König von der Liebe des Heizers erzählt. Weiter lautet die Geschichte:

Der König wollte den Badheizer bestrafen. Der Wesir sagte: „Du stehst im Ruf der Gerechtigkeit. Es ziemt sich nicht, daß du für etwas, wofür man nichts kann, eine Strafe verhängst.“ Der Zufall wollte es, daß der Weg des Königs am Heizraum jenes armen Mannes vorbeiführte. Dieser saß Tag für Tag am Weg und hielt Ausschau, wann der König vorübergehe, und wenn der König dorthin kam, verband sich das Liebäugeln des Geliebtseins mit dem Liebäugeln der Anmut, bis eines Tages der König kam, der Badheizer aber nicht da saß. Der König aber hatte sich das Liebäugeln des Geliebtseins zugelegt. Jenes Liebäugeln des Geliebtseins aber braucht das Ausschauhalten der Bedürftigkeit des Liebendseins. Da es dieses nicht gab, blieb jenes nackt, da es keinen Ort fand, der es aufnahm. Der König verriet Zeichen einer Erregung. Der Wesir war schlau und durchschaute es. Er machte eine Referenz und sprach: „Wir haben ja gesagt, daß es keinen Sinn hat, ihn zu bestrafen, weil von ihm kein

Schaden kommt. Jetzt haben wir sogar in Erfahrung gebracht, daß man seine Bedürftigkeit braucht.“^{14a}

Diese kurze und bedeutungsvolle Geschichte fügt dem, was Ġazzâlî bereits über das Charisma der Schönheit und das Charisma des Geliebteins gesagt hat, nichts hinzu. Der König besitzt *ḥosn* und *ġamâl*¹⁵, die seinem Wesen eigen sind. In dieser Hinsicht hängt er vom Liebenden nicht ab.¹⁶ Wegen eben dieser Nichtbedürftigkeit will er den Heizer zuerst bestrafen. Die Schönheit besitzt er ohnehin. Es ist auf dieser Stufe nicht von Belang, ob ein Liebender da ist, um sie zu betrachten oder nicht:

ney ḥosn-e to-râ šaraf ze bâzâr-e man ast

Doch danach fängt eine neue Stufe an. Der Liebende gibt seine Abgeschiedenheit und Zurückgezogenheit auf, sitzt am Wege des Königs und blickt ihn liebevoll an. Als sich der König betrachtet fühlt, fügt er dem Charisma der Schönheit noch das Charisma des Geliebteins und die Koketterie hinzu. Auf dieser Stufe verlangt es den Geliebten nach dem Liebenden.¹⁷ Das Herzrauben und Kokettieren des Königs bedarf der Not und Unterwürfigkeit des Heizers. Und da dieser eines Tages nicht mehr an seinem Platz ist, erregt sich der König.

Ġazzâlî weist hier auf einen anderen Umstand hin: auf das Gefühl der Eifersucht, das bei dem Geliebten entsteht. Die Eifersucht ist gewöhnlich eine Eigenschaft des Liebenden. Wegen der Abhängigkeit des Herzens, die er für den Geliebten empfindet, kann er keinen an seiner Liebe beteiligen. Auch hier entsteht wegen der Abhängigkeit des Herzens, die der Geliebte für den Liebenden empfindet, eine Stimmung, die Ġazzâlî nicht anders als Eifersucht zu nennen weiß. Um die Bedeutung dieses Problems hervorzuheben, unterbreitet er es dem Leser in Form einer Frage. Er fragt: „Was meinst du, was geschähe, wenn dem König mitgeteilt würde: ‚Er hat sich von dir entfernt, einem anderen zugewandt und sich verliebt.‘? Ich weiß nicht, ob dann nicht doch die Eifersucht aus ihm herausbrechen würde.“

Im Anschluß an diese Diskussion zitiert Aḥmad Ġazzâlî einen Vers, den manche Kommentatoren für die Interpretation des Koranverses „Gott vergibt nicht, daß ihm beigesellt wird, und er vergibt, was darunterliegt, wem er will“ (Koran 4,48) halten.

*har-če ḥâḥî be-kon ey dûst ma-kon yâr-e degar
k-ân-gah-î pas na-šavad bâ to marâ kâr be-sar*

Tu, was du willst, Freund, nimm aber keinen anderen Geliebten,
Denn dann habe ich mit dir nichts mehr zu tun.^{17a}

Diese Geschichte fügt dem, was Ġazzâlî zuvor zusammenfassend gesagt hat, der Unterscheidung zwischen dem Charisma der Schönheit und dem Charisma des Geliebtseins und der Abhängigkeit des letzteren vom Dasein und Ausschauhalten des Liebenden, nichts hinzu. Der Verfasser verleiht jedoch mit dieser Erzählung seinem eigentlichen Thema Leben. Er hebt die (zuerst) abstrakte Diskussion auf die Ebene der Phantasie und des poetischen Vergleiches. Mit anderen Worten, diese Anspielung (*talmîh*) ist das Salz, das er dem Essen hinzufügt, in ihr verbindet er Anmut mit Schönheit.

Und eben dies hat Hafis in höchster schöpferischer Kunst im oben erwähnten Halbvers fertiggebracht:

na har-ke â'îne sâzad sekandar-î dânad

Doch bevor wir uns mit diesem Halbvers befassen, ist es erforderlich, den Inhalt des ersten Halbverses mit dem, was wir bislang erläutert haben, zu vergleichen. Wenn Hafis im ersten Halbvers sagt:

na har-ke çehre bar-afrûht del-bar-î dânad,

meint er damit genau dasselbe wie Ġazzâlî und °Irâqî. Das Erröten des Gesichts bezeichnet das Charisma der Schönheit, des Herzaubens kundig zu sein bedeutet das Charisma des Geliebtseins. Das Gesicht ist der wichtigste Körperteil des Geliebten. Wenn es errötet, offenbart es seinen inneren Zustand. Damit ist hier das Erscheinen der wesenhaften Schönheit gemeint. In diesem Erscheinen verlangt es den Geliebten nicht nach dem Flehen des Liebenden¹⁸: *ney hoşn-e to-râ šaraf ze bâzâr-e man ast*. Hafis selbst sagt an einer anderen Stelle:

yâ rabb â'îne-ye hoşn-e to çe ğouhar dârad

ke dar û âh-e marâ qovvat-e ta'sîr na-bûd (Dîvân-e Hâfez, S. 444)

Aus welcher Substanz ist Dein Schönheitsspiegel, o Herr!

Daß mein Seufzer auf ihn nicht wirkt.

Der Seufzer des Liebenden wirkt nicht auf den Schönheitsspiegel, denn dies ist nicht die Stufe des Geliebtseins. Der Seufzer des Liebenden wirkt nur dort, wo sowohl der Liebende den Geliebten braucht als auch der Geliebte den Liebenden. In der Tat verwirklicht sich das Geliebtsein auf dieser Stufe. Hier fängt das Bezaubern an, und das ist der Anmut des Geliebten zu verdanken:

ħorram šod az malaħat-e to 'ahd-e del-bar-î

farroħ šod az laťafat-e to rûzgâr-e hoşn (Dîvân-e Hâfez, S. 788)

Fröhlich wurde die Zeit des Bezaubers durch deine Anmut,

Glücklich wurden die Tage der Schönheit durch deine Lieblichkeit.

Der Ausdruck *šâhedî* (Zeugnis geben von der Schönheit göttlicher Schöpfung) in der Dichtung von Hafis weist auf diese Stufe hin. Auf der Stufe, auf der sich erst *hosn* (Schönheit) manifestiert, hat sich *šâhedî* noch nicht verwirklicht. Der *šâhed* (Zeuge der Schönheit) bedarf eines Betrachters auf der Stufe der Betrachtung ebenso wie das Herzrauben des Herzens bedarf. Wenn der Liebende sich den Geliebten nicht anschaut, weil er nicht fasziniert ist, gilt der Geliebte nicht als *šâhed*, auch wenn seine Schönheit im Spiegel erscheint.

*šâhed ân nîst ke mu^ʿî-o miyân-î dârad
bande-ye tal^ʿat-e ân bâš ke ân-î dârad (Dîvân-e Ḥâfez, S. 258)*

Nicht derjenige ist schön, der Haar und Taille hat,
Diene jener Entscheidung, die ein gewisses Etwas hat.

Haar und Taille sind die körperlichen Attribute des Geliebten. Wer sie besitzt, kann noch lange nicht die Herzen bezaubern; denn auf dieser Stufe erscheinen die Namen nicht. Erst wenn die Namen erscheinen, manifestiert sich Gott nach der Ausdrucksweise von Ibn al-^ʿArabî unter seinem Herrschaftsnamen (*esm-e robûbîyat*) und der Liebende wird sein Sklave. Mit dieser Anmut und „dem gewissen Etwas“, der Koketterie und dem Charisma bezaubert der Geliebte das Herz des Liebenden und fesselt ihn mit seiner Liebe. Vor diesem Stadium war er ebensowenig ein wahrer Geliebter wie der Liebende ein wahrer Liebender war. Da war er noch nicht Gefangener der Liebe, er war noch nicht „herzberaubt“, weil der Geliebte noch nicht mit dem Herzrauben angefangen hatte. Als es aber zum Zeugnisgeben von der Schönheit (*šâhedî*), zum Herzrauben (*del-bar-î*) und zum Charisma des Geliebtseins kam, wurde der Liebende herzberaubt und Gefangener der Liebe.

*šâhedân gar del-bar-î z-în-sân konand
zâhedân-râ rahne dar î mân konand (Dîvân-e Ḥâfez, S. 400)*

Wenn die Schönen die Herzen zu bezaubern (rauben),
Werden sie den Asketen einen Riß im Glauben beibringen.

šâhedî und *ma^ʿšûq-î* gehören — wie bereits erwähnt — in die Stufe, auf der zwei Dinge zusammengekommen: Charisma der Schönheit und Charisma des Geliebtseins, oder, anders ausgedrückt: das Sichtbarwerden der Schönheit und Anmut bzw. des „gewissen Etwas“ (*ân*). Diese beiden Eigenschaften müssen in dem Geliebten zusammenkommen, damit der Liebende zu seinem Sklaven wird, sein Glaube einen Riß bekommt und er Gefangener der Liebe wird. Sklaverei und Gefangenschaft bestimmen das Dasein des Liebenden, während

Macht und Herrschaft das Verhalten des Geliebten bestimmen. Das ist die Stufe der Herrschaft und der Eroberung, auf die folgender Vers Bezug nimmt:

hosn-at be-ettefâq-e malâhat ġahân gereft
ârî be-ettefâq ġahân mî-tavân gereft (Dîvân-e Ḥafez, S. 190)

Deine Schönheit vereint mit Anmut hat die Welt bezwungen.
 Wahrlich, nur vereint ist die Welt zu bezwingen.

Der Erhabene hat die Welt und die Weltbewohner mit Seiner wesenhaften Schönheit und dem Erscheinen Seiner göttlichen Namen von sich abhängig gemacht und an sich gebunden. Die Welt bedarf Seiner für das Sein, und wäre nicht alles von Gott durchdrungen, hätte die Welt kein Sein. Diesen Gedanken erörtert Hafis in dem oben genannten Halbvers:

na har-ke â'îne sâzad sekandar-î dânad.

Bei der Interpretation der äußeren Form dieses Halbverses sagten wir bereits, daß dies ein Hinweis ist auf den von Alexander gebauten Spiegel, durch den er die Vorgänge in seinem Reich in Erfahrung brachte. Mit Rücksicht auf den ersten Halbvers müssen wir nun sagen, daß hier mit dem Spiegel das erwähnte Erscheinen der Schönheit (*taġallî-ye hosn*) gemeint ist. Ebenso wie im Spiegel von Alexander nach der bekannten Legende das ganze Reich zu sehen ist, spiegelt sich im Spiegel der Schönheit die ganze Welt der Schöpfung wider:

hosn-e rû-ye to be yek ġelve ke dar â'îne kard
în-hame naqş dar â'îne-ye ouhâm oftâd (Dîvân-e Ḥafez, S. 231)

Als die Schönheit deines Gesichtes ein einziges Mal im Spiegel erglänzte,
 Zeigten sich so viele Trugbilder im Spiegel der Phantasie.

Hier ist zu beachten, daß der Spiegel aus mystischer Sicht nichts anderes ist als das Reich des Alexander. Sie sind ein und dasselbe. Allerdings schaut in diesen Spiegel kein anderer außer Alexander. Er ist der Betrachter seiner eigenen Schönheit:

mâh-î ke qadd-aş be sarv mî-mânad râst
â'îne be-dast-o rû-ye h^vod mî-ârâst

Die Schöne, die gerade gewachsen ist wie die Zypresse,
 Schminkte sich das Gesicht, den Spiegel in der Hand.

Diesen Gedanken drückt Aḥmad Ġazzâlî in einem Vers, der wahrscheinlich von einem Dichter des 5. Jahrhunderts d. H. geschrieben worden ist, so aus:

*yâ-rabb be-setân dâd-e man az ġân-e sekandar
k-û â'îne'î sâht ke dar vey negarî to.*

O Herr, nimm für mich Rache am Leben des Alexander,
Denn er hat einen Spiegel gemacht, in den du hineinschaust!¹⁹

Der Spiegel der Schönheit ist in seiner Hand, er sieht sich darin und macht sich zurecht. Da er sich noch nicht auf der Stufe des Geliebtseins befindet, hat sich das Lieben noch nicht verwirklicht. Weder vom Herzen ist also die Rede noch vom Herzrauben. Hier hat der Seufzer des Liebenden keine Wirkung. Herzrauben (*del-barî*) und Geliebtsein fangen mit dem Charisma des Geliebtseins an, und der Ort dieses Charismas ist das Herz des Liebenden, während der Erscheinungsort der Schönheit und des Charismas der Schönheit das Auge ist:

*delsarâ-parde-ye mohabbat-e ûst
dide â'îne-dâr-e tal'at-e ûst (Dîvân-e Hâfez, S. 60)*

Das Herz behütet seine Liebe.
Das Auge hält seinen Reizen den Spiegel vor.

Solange sich die Schönheit im Spiegel offenbart, geschieht noch nichts. Das Vorhalten des Spiegels oder seine Herstellung ist noch die Stufe des Erkennens und des Wissens. Die Handlung beginnt erst dann, wenn sich das Charisma des Geliebtseins und der Schönheit vereinigen und der Geliebte anfängt, die Herzen zu rauben. Es sind dieses Herzrauben und das Erscheinen des „gewissen Etwas“ oder der „Anmut“ oder des „Charismas des Geliebtsein“, die Hafis als *sekandar-î* (die Kunst des Alexanderseins) bezeichnet.

Nachdem die Welt der Schöpfung mit allen Zeichen der Schönheit in Erscheinung tritt, die Sonne, der Mond²⁰ und alle Schönen der Welt ihr den Spiegel vorhalten und sich Anmut und Schönheit vereinigen, bezwingen sie beide vereint die ganze Welt, und das ist die Kunst des Alexanderseins.

In dieser Anspielung ist also das Vorhalten oder Herstellen von Spiegeln das gleiche wie das Erröten des Gesichts, und das Wissen, wie man als Alexander handelt, ist das gleiche wie das Wissen, wie man die Herzen bezaubert. Oder mit den Worten von Aḥmad Ġazzâlî:

Den Spiegel zubauen ist das Charisma der Schönheit, und zu handeln zu wissen wie Alexander, ist das Charisma des Geliebtseins.

Unsere Interpretation des Hafisschen Verses hatte bislang lediglich einen theologischen Aspekt. Das Erröten des Gesichts, das Herz zu rauben, Spiegel zu bauen und handeln zu können wie Alexander, das

alles schrieben wir dem Wesen und den Namen Gottes zu. Nun stellt sich die Frage, warum Hafis hier den Ausdruck *har* (jeder) gebraucht hat. Warum hat er nicht gesagt: *na ân-ke čehre bar-afrûht del-bar-î dânad* oder *del-bar-î be-konad* oder dergleichen mehr, wenn er lediglich etwas über das göttliche Erscheinen sagen wollte? Die Ausdrucksweise, insbesondere der Gebrauch des Wortes *har*, verleiht der Aussage einen allgemeinen Sinn. Warum hat Hafis diesen Aspekt gewählt? „Die Notwendigkeit der Dichtung“ als Erklärung scheidet hier vollkommen aus; denn Hafis, den man *Lisân al-ğaib* (die Zunge des Übersinnlichen) nennt, ist über eine solche Unterstellung erhaben. Es gibt einen anderen Grund. Die Antwort müssen wir wieder in Hafis' mystischem System, das dem theoretischen System der Mystik und des Sufismus von Aḥmad Ġazzâlî entspricht, suchen.

Das mystisch-sufistische System Aḥmad Ġazzâlîs hat der Verfasser an anderer Stelle erörtert, und eine Wiederholung ist hier nicht angebracht. Als Antwort auf die oben genannte Frage sei nur soviel gesagt, daß Hafis und Ġazzâlî beide derselben theoretisch-sufistischen Schule angehörten, deren Charakteristikum in der zentralen Stellung der Liebe bestand. Alle Probleme, die die Philosophen und Theosophen auf der Grundlage von Begriffen wie „Sein“ oder „Licht“ aufwarfen, wurden mit Begriffen wie „Liebe“ oder „Zuneigung“ und benachbarten Begriffen wie „Schönheit“, „Anmut“ und dergleichen erklärt. Diese Liebe ist weder absolut noch eingeschränkt, weder göttlich noch menschlich, sie ist unbedingt. Sie ist auf einer Stufe göttlich, auf einer anderen menschlich. Sie ist auf einer Stufe die Liebe Gottes zu den Menschen, auf einer anderen die Liebe der Menschen zu Gott und auf einer weiteren die Liebe der Menschen zu den Menschen. Die Liebe ist überall Liebe, wo sie auch ist und was sie auch ist. Sogar die uneigentliche Liebe ist ein Zeichen der wahren Liebe:

*‘eşq maşşâte-î-st rang-âmîz
ke haqîqat konad be rang-e mağâz
tâ be-dâm âvarad del-e Maḥmûd
be-ṭarâzad be-şâne zolf-e ayâz*

Die Liebe ist ein schönfärberischer Kämmerer
Der die Wahrheit zur Metapher färbt
Um das Herz von Maḥmûd zu fangen,
Schmückt er mit dem Kamm das Haar von Ayâz.

Es ist diese schönfärberische Liebe, die alles in bunten Bildern malt und einen wie Mağnûn in Laylâs Bann geraten läßt. Auf der Ebene

des Geliebtseins besitzt Laylâ eine wesenhafte Schönheit, die ein Zeichen göttlicher Schöpfung ist. Sie ist ein Spiegel, in dem sich Seine Schönheit widerspiegelt. Darüber hinaus besitzt Laylâ — und im allgemeinen jede andere Geliebte — eine Anmut, die das Herz des Liebenden fasziniert. Das Erröten des Gesichts und das Rauben des Herzens treffen also nicht nur auf den göttlichen Geliebten zu, sondern auf alle Geliebten der Welt in ihrem Verhältnis zu ihren Liebenden. Die Geschichte, die Aḥmad Ġazzâlî über den Schah und den Heizer erzählt, zeigt tatsächlich diese allgemeine Gültigkeit auch praktisch und konkret. Die Hafissche Anspielung im zweiten Halbvers ist auch in diesem Sinne zu verstehen.

(Aus: Našr-e dāneš VI,3, Farvardin-Ordibehešt 1365/März bis Mai 1986, S. 2—9)

Anmerkungen

1. Von anderen Werken, die sich mit diesem Thema befaßt haben, seien hier genannt: *Tamhîdât* und *Nâmeḥâ* von ʿAyn al-Quḍât, sowie die ihm zugeschriebene *Lawâʿih*, *Miršâd al-ʿibâd* von Nağmaddîn Râzî, *Miṣbâḥ al-hidâya* von Maḥmûd Kâšânî.
2. Wie er in dem Vorwort zu *Lamaʿât* schreibt, beabsichtigt er, ein Buch über „Die Regeln der *Sawâniḥ*“ zu schreiben.
3. Einige dieser Fälle habe ich in den Anmerkungen zu den *Sawâniḥ* (Teheran 1360/1981-2, S. 114) aufgezeigt: *Soltân-e ʿarîqat* (Teheran 1358/1979-80, S. 153).
4. *Dîvân-e Ḥâfeẓ*. Ed. Parvîz Nâtel Ḥânlarî, 2. Aufl., Teheran 1362/1983-4, S. 364.
5. Für Erklärungen über den historischen Ursprung dieser Legende vergleiche *Ġâm-e ġahân-nemâ* in: Maḥdoḥt Moʿîn (Hrsg.): *Mağmûʿe-ye maqâlât-e Dr. Moḥammad Moʿîn*. Teheran 1364/1985-6, S. 345 ff., sowie Seyyed Ḥasan Şafavî: *Eskandar va adabiyât-e Îrân*, Teheran 1364/1985-6, S. 207—214.
6. Diese Definition ist natürlich nicht von jedem akzeptiert worden. Auch Plotin, der selbst diese Definition bringt, lehnt sie später ab, weil die einfachen Wesen davon ausgeschlossen werden.
7. Vgl. Saʿîdaddîn Farġânî, *Mašâriq ad-darârî*. Ed. Seyyed Ġalâoddîn Âštyânî, Teheran 1357/1978-9, S. 132.

8. Maḥmūd Šabestari, *Golšan-e Râz*. Zitiert nach dem Kommentar zu *Golšan-e Râz* von Maḥmūd Lâhîgî. Teheran 1337/1958-9, S. 753.

9. In folgenden Gedichten kommt *malâḥat* (Anmut) vor:

ḥosn-at be-ettefâq-e malâḥat ġahân gereft
ârî be-ettefâq ġahân mî-tavân gereft
agar-če ḥosn-forûšân be ġelve âmade-and
kas-î be ḥosn-o malâḥat be yâr-e mâ narasad
âḥar ey pâdsâh-e molk-e malâḥat če šavad
gar lab-e la‘l-e to rîzad namak-î bar del-e rîš
ḥorram šod az malâḥat-e to ‘ahd-e del-bar-î
farroḡ šod az laṭafat-e to rûzgâr-e ḥosn

In den meisten Fällen — wie oben ersichtlich — wird Anmut (*malâḥat*) zusammen mit Schönheit (*ḥosn*) gebraucht und als Zusatz zu Schönheit erachtet.

10. *šâhed ân nîst ke mu‘i-o miyân-î dârad*
bande-ye tal‘at-e ân bâš ke ân-î dârad

mû (Haar) und *miyân* (Taille) sind wesenhafte Eigenschaften des Geliebten. Mit diesen Eigenschaften ist er aber noch nicht *šâhed* (Zeuge der Schönheit) und *del-bar* (Herzräuber). Eine weitere Eigenschaft muß noch hinzukommen. In einem anderen Vers wird *ân* (etwa: gewisses Etwas) noch höher bewertet als *ḥosn*.

în-ke mî-ġûyand „ân“ beht-ar ze-ḥosn
yâr-e mâ în dârad-o ân nîz ham

10a Übers. Richard Gramlich: *Aḥmad Ghazzali — Gedanken über die Liebe*. Mainz 1976, S. 24. Wir ziehen jedoch zur Wiedergabe von *kerešme* im übrigen Text das Wort „Charisma“ dem „Liebäugeln“ vor. (Anm. d. Übers.)

11. *Lama‘ât*. Teheran 1353/1974-5, S. 46 (*lum‘a* 26).

12. Ibn al-‘Arabî, *Fuṣûṣ al-ḥikam*. Ed. Abû l-‘Alâ ‘Afîfî, Beirut 1946, S. 119.

12a Der Kommentator der *Fuṣûṣ al-ḥikam*, Dâwud b. Maḥmūd al-Qayṣarî (gest. 638/1240) versteht *ma‘lûh* bei Ibn al-‘Arabî als „Welt“. *Šarḥ Fuṣûṣ al-ḥikam*, Faks. (Teheran): Bîdâr 1363/1984-5, S. 272. (Anm. d. Übers.)

13. *Fuṣûṣ al-ḥikam*, S. 119.

14. Um diesen Gedanken auszudrücken, gebraucht Mollâ Moḥsen Feyz Kâšânî das Wort *istilzâm* (notwendig machen). Es gibt eine genaue Erläuterung von Feyz dazu, in der er erklärt, warum das gegenseitige Verhältnis der Notwendigkeit als Bedürfnis bezeichnet werden kann, wenn es sich um das Verhältnis des Liebenden zum Geliebten oder des Bedingten zum Absoluten handelt, und warum es nicht als Bedürfnis bezeichnet werden kann, wenn es sich um das umgekehrte Verhältnis handelt. „Es gibt kein Absolutes ohne das Bedingte, und das Bedingte kommt nicht ohne das Absolute zustande. Doch das Bedingte bedarf

des Absoluten, das Absolute ist jedoch auf das Bedingte nicht angewiesen. Die Notwendigkeit besteht also für beide Seiten und das Bedürfnis nur für eine Seite. Das Absolute macht das Bedingte notwendig, und zwar irgendein Bedingtes und nicht ein bestimmtes. Da es für das Absolute keinen Ersatz gibt, richtet sich das Bedürfnis aller Bedingten nur auf das Absolute.“

*gar dûst-râ be ġâ-ye man-e mobtalâ basî-st
bî û šavam agar šavadam kas be ġâ-ye dûst*

Wenn der Freund an meiner Statt mehrere Verliebte hat,
Ich hätte ohne ihn keinen, auch wenn jemand seine Stelle einnähme.
Moḥammad Moḥsen Feyz Kâšânî, *Kalamât-e maknûne*. Teheran o. J., S. 32.

14a Übers. Gramlich, a. a. O., S. 24 f. Vgl. Anm. 10a.

15. Wie wir sehen, hat Ġazzâlî hier *ḥosn* und *ġamâl* als Synonyme gebraucht. Die Mystiker unterscheiden jedoch zwischen diesen beiden Ausdrücken. Farġânî, der *ḥosn* als Harmonie und Sanftheit bezeichnet, gibt die Bedeutung von *ġamâl* mit Vollkommenheit der Erscheinung (*kamâl-e zohûr*) an. Vgl. *Mašâriq ad-darârî*, S. 132.

16. Auf diese Nichtbedürftigkeit auf der Ebene des Wesens weist Hafis in einigen Versen hin. Darunter in folgenden:

*va lîkan key nemâ'î roḡ be rendân
to k-az ḥoršîd-o mâh â'îne dârî*

Aber wann zeigst du den Zechern deine Wange,
Der du von Sonne und Mond den Spiegel hast?

*mehr-e to 'aks-î bar mâ nay-afkand
â'îne-rû-yâ, âh âz del-at âh*

Deiner Sonne Gegenstrahlen sind nicht auf mich gefallen,
Ach, du Spiegelwange, was hast du für ein Herz?

17. Moulavi kritisiert in *Fîhi mâ fîh* (Teheran 1348/1969-70, S. 91) einen Dichter namens Šarîf Pay-sûḡte, der in einem Gedicht behauptet hat, daß Gott nichts bedarf, „was deine Phantasie erfassen kann“. Moulavi sagt dazu: „Der Vers über die Nichtbedürftigkeit (*istignâ*) ist für die Ungläubigen offenbart worden. Niemals richtet er sich an die Gläubigen, du kleingeistiger Kerl! Seine Nichtbedürftigkeit steht fest, es sei denn, du bist in einem Stadium, das es wert ist, daß er deiner bedarf, je nach deiner Größe.“ In diesem Abschnitt erinnert Moulavi auch an die Geschichte des Königs und des Heizers.

17a Übers. Gramlich, a. a. O., S. 25.

18. Gewiß, da diese Stufe ebenfalls die Stufe des Erscheinens ist, müssen wieder die Existenz des Liebenden und seine Liebe als Ort des Erscheinens gelten. Diesen Gedanken hat Ġazzâlî in Kapitel 13 erörtert.

19. Meines Wissens ist dies das älteste Gedicht, das auf Alexanders Spiegel aus mystischer Sicht hinweist. *Sawâniḡ*, Kapitel 13. Übers. Gramlich, a. a. O., S. 27.

20. Hafis hat nicht nur das Auge, sondern manchmal auch Sonne und Mond den Erscheinungsort der Schönheit oder die Spiegelhalter seiner Schönheit und Erscheinung genannt:

*ey âftâb â'îne-dâr-e ġamâl-e to
mošk-e siyâh maġmare-gardân-e hâl-e to*

Du, dessen Reizen die Sonne als Spiegelhalterin verdingt,
Vor dessen Mal der schwarze Moschus das Rauchgefäß im Kreise
schwingt.

(Übers. Rosenzweig-Schwannau.)

*šahsavâr-e man ke mâh â'îne-dâr-e rû-ye û-st
tâġ-e ħoršîd-e boland-aš hâk-e na'l-e markab ast*

Meinem königlichen Reiter hält der Mond den Spiegel vors Gesicht,
Die Krone der hohen Sonne ist der Hufstaub seines Reittiers.

*va lîkan key nemâ'î roġ be rendân
to k-az ħoršîd-o mâh â'îne dâri*

(siehe Anm. 16.)