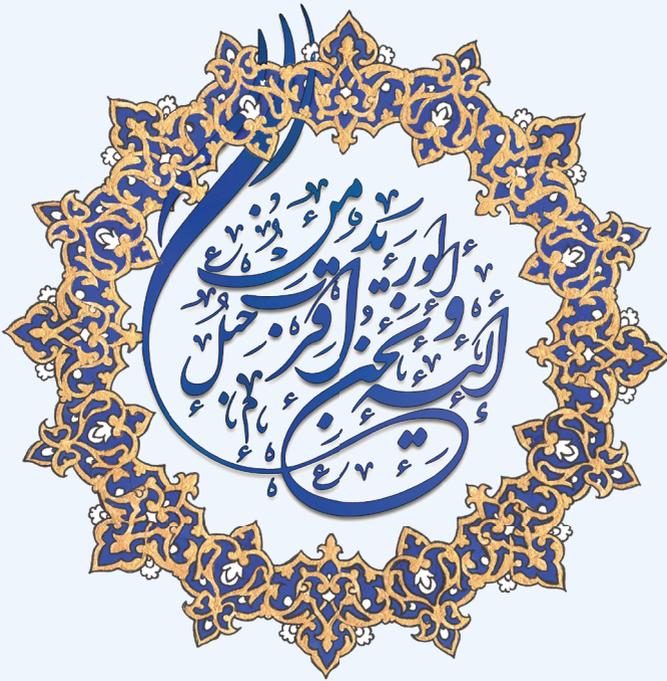


Mona Jahangiri

Das Konzept der Seele bei Mullā Hādī Sabziwārī



Wissenschaftliche Beiträge
aus dem Tectum Verlag

Reihe Philosophie

Wissenschaftliche Beiträge
aus dem Tectum Verlag

Reihe Philosophie
Band 41

Mona Jahangiri

**Das Konzept der Seele
bei Mullā Hādī Sabziwārī**

Tectum Verlag

Mona Jahangiri

Das Konzept der Seele bei Mullā Hādī Sabziwārī
Wissenschaftliche Beiträge aus dem Tectum Verlag,
Reihe: Philosophie; Bd. 41

Umschlaggestaltung: Tectum Verlag, unter Verwendung dieser Abbildung:
Kalligraphie von Ehsan Frahnoodi
Ornament (šamsa) von Fatemeh Vahiddastgerdi

Die Kalligraphie ist ein Teilvers aus Koran 50:16: „Und wir sind ihm [dem Menschen]
näher als die Halsschlagader“ (*wa-naḥnu aqrabu ilayhī min ḥabli l-warīdi*).

© Tectum – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2022
ePDF 978-3-8288-7920-1

(Dieser Titel ist zugleich als gedrucktes Werk unter der ISBN 978-3-8288-4808-5
im Tectum Verlag erschienen.)

ISSN 1861-6844

Als Dissertation genehmigt von der Philosophischen Fakultät
der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg im Jahr 2021
u. d. T. „Das Konzept der Seele bei Sabziwārī“

Gesamtverantwortung für Herstellung
bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG

Alle Rechte vorbehalten

Besuchen Sie uns im Internet
www.tectum-verlag.de

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Angaben sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Inhalt

Danksagung	VII
Vorbemerkungen	IX
1. Einleitung	1
1.1 Thematische Einführung	1
1.1.1 Methodik und Aufbau der Arbeit	7
1.1.2 Forschungsstand	11
Sekundärliteratur	12
Primärliteratur	13
1.1.2.1 Sabziwārī im Westen	14
1.1.2.2 Wissenschaftlicher Diskurs	15
1.2 Sabziwārī und seine Werke	22
1.2.1 Zur Person	22
1.2.2 Zu seinen Werken	24
1.3 Ideengeschichtlicher Hintergrund und Begriffserklärungen	27
1.3.1 Die <i>nafs</i> im Koran	27
1.3.2 Begriffserklärungen	31
2. Der Mensch und das Sein bei Sabziwārī	35
2.1 Sabziwārīs Ontologie	35
2.2 Sabziwārīs Anthropologie	45
2.3 Das spirituelle Herz	57
3. Sabziwārīs Seelenlehre	69
3.1 Die Vernunftseele bei Sabziwārī	69
3.2 Die Einheit in der Pluralität und die Pluralität in der Einheit	72

Inhalt

3.3	Die <i>nafs</i> als Schatten Gottes	78
3.4	Die <i>nafs</i> -Lehre und das Leib-Seele-Problem	84
3.4.1	Die Ansichten von Ibn Sīnā	85
3.4.2	Die Ansichten von Mullā Ṣadrā	89
3.4.3	Die Ansichten von Sabziwārī	97
3.5	Die substanzielle Bewegung	103
3.6	Die Entstehung der Seele	107
3.7	Tod und Auferstehung	112
4.	Sabziwārī und Rūmīs <i>Maṭnawī</i>	117
5.	Die Hierarchien des Intellekts	133
6.	Der Weg zur Selbsterkenntnis bei Sabziwārī	141
7.	Gedichtanalysen	147
8.	Schlussbemerkungen und Ausblick	207
	Literaturverzeichnis	213

Danksagung

Die vorliegende Studie ist die bearbeitete Version meiner Dissertation, die im Jahr 2021 im Fachbereich Islamisch-Religiöse Studien der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg angenommen wurde.

An erster Stelle möchte ich meinem Doktorvater Herrn Prof. Dr. Reza Hajatpour herzlich für das Akzeptieren des überaus interessanten Themas danken. Insbesondere gilt ihm mein Dank für die immerwährende Unterstützung, die ausgezeichnete Betreuung und die vielen hilfreichen Ratschläge. Mein besonderer Dank richtet sich ebenfalls an Herrn Prof. Dr. Ahmad Milad Karimi, den zweiten Betreuer meiner Arbeit. Besonders danken möchte ich ihm für seine kritischen Anmerkungen und Ergänzungen. Bei Herrn Prof. Dr. Fabian Schäfer bedanke ich mich für die Übernahme der Funktion als Drittprüfer.

Weiterhin richtet sich mein Dank an das philosophische Forschungsinstitut *Mu'assasa-yi Pažūhišī-yi Hikmat wa Falsafa-yi Īrān* in Teheran für die Bereitstellung seiner Bibliothek.

Besonders danken möchte ich Herrn Prof. Ġulām Ḥusayn Ibrāhīmī Dīnānī, der diese Arbeit durch seine Gedanken und die produktiven Gespräche mit ihm beeinflusst hat.

Mein ausdrücklicher Dank gilt auch meinen Freunden für ihre verständnisvolle moralische Unterstützung.

Ganz besonders möchte ich mich bei meiner Familie bedanken. Dankbar bin ich ihnen speziell für ihre Geduld, ihre Rücksichtnahme, ihre unaufhörliche Unterstützung, ihr unermüdliches, geduldiges Zuhören und ihre regelmäßigen Aufmunterungen. Dieser Beistand war mir immer sehr wichtig, vor allem aber während der Arbeit an dieser Dissertation.

Vorbemerkungen

Die in dieser Arbeit verwendeten Formen der Transkription sind grundsätzlich an den Darstellungsweisen für das Arabische orientiert, was heißt, dass die kurzen Vokale *e* und *o* als *i* und *u* dargestellt werden. So wird beispielsweise das in dieser Arbeit zentrale Konzept der ‚Vernunftseele‘ hier nicht *nafs-e nāṭeqe*, sondern *nafs-i nāṭīqa* genannt. Mit Ausnahmen der bereits verwestlichen Namen einiger Autoren orientiert sich die Transliteration des Arabischen und Persischen am System der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Auch Ortsangaben wie ‚Teheran‘ und ‚Beirut‘, die im Westen gebräuchlich sind, werden nicht transkribiert.

Die angegebenen deutschen Koranzitate sind wörtlich der Übersetzung von Hartmut Bobzin entnommen.

Neben der international gebräuchlichsten Zeitrechnung, dem gregorianischen Kalender, werden insbesondere bei den persischen Quellen auch die *šamsī*-Daten nach dem iranischen Ğalālī-Kalender verwendet und in den Angaben der Jahreszahlen vorangestellt.

1. Einleitung

1.1 Thematische Einführung

Was ist der Mensch? Was ist die menschliche Seele? Was macht den Menschen aus? Die Fragen nach unserem Ursprung sowie nach dem menschlichen Sein und der Selbsterkenntnis (Ich-Bewusstsein) gehören zu den fundamentalen Fragestellungen, die uns Menschen seit langer Zeit beschäftigen. Sie werden sowohl in der Philosophie, insbesondere im Rahmen der Ethik, als auch in den Religionswissenschaften und der Anthropologie behandelt. Die im antiken Tempel von Delphi zu findende Inschrift *gnothi seauton*, d.h. ‚Erkenne dich selbst‘, nehmen viele Menschen seit mehr als 2500 Jahren als Leitmotiv für ihr Leben. Die Frage, was Selbsterkenntnis ist und worauf wir Menschen uns beziehen, wenn wir ‚selbst‘ oder ‚ich‘ sagen, wird in verschiedenen Disziplinen auf unterschiedliche Weise behandelt. Während wir uns der Antwort auf diese Frage etwa in der Medizin oder der Biologie mit Bezugnahme auf den menschlichen Körper nähern, betrachten wir in den Sozialwissenschaften eher das gesellschaftliche Leben bzw. Verhalten der Menschen im Für-, Mit- und Gegeneinander. Auch in den Kognitionswissenschaften, insbesondere in der Psychologie, wird die Frage nach dem Menschen im Rahmen eines empirischen Paradigmas untersucht. In der Psychologie wird nicht der Seelenzustand der Menschen untersucht, sondern kognitive und andere empirisch messbare Zustände und Fähigkeiten wie Empfindungen und Emotionen.¹ In der Geschichte der Philosophie, seit der griechischen Antike, entstanden viele Überlegungen zum ‚Ich‘

1 Vgl. Spering & Schmidt: *Allgemeine Psychologie*, S.13.

des Menschen bzw. zu der Frage, was der Mensch ist und wie man ihn charakterisieren kann. Auch in neueren ideengeschichtlichen Werken zeigen sich Philosophen über die besonderen Schwierigkeiten erstaunt, ganzheitliche und verständliche Antworten auf diese Fragen zu finden. So sagt etwa der deutsche Philosoph und Anthropologe Max Scheler (gest. 1928) in seinem Werk *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, dass sich der Mensch selbst „problematisch geworden“ sei und nicht wisse, was sein ‚Ich‘ eigentlich sei.² Was viele Philosophen aber eint, ist der Gedanke, dass der Mensch ein intelligentes, denkendes, sprechendes und rationales Wesen ist. Diese Sicht findet sich auch in der islamischen Philosophie wieder, was bei William Chittick folgendermaßen zum Ausdruck kommt:

Human beings will always name things, because they are by definition “talking animals” (*ḥayawān nāṭiq*). This expression is usually translated as “rational animals,” in keeping with the way the ancient Greek expression entered English, but the Arabic *nāṭiq* or “talking” highlights an important nuance of the Greek. Human rationality is articulate, uttered, spoken; and proper human speech is intelligent and rational.³

Der Mensch wird hier als ein *sprechendes* bzw. *denkendes Wesen* bezeichnet. Die Realisierung dieser laut Chittick ‚wortgewandten Rationalität‘ setzt ihm zufolge aber die Kenntnis der ‚wahren Namen der Dinge‘ voraus.⁴ Die Kenntnis der ‚wahren Namen‘ bedeutet für ihn die Kenntnis der Dinge in Zusammenhang mit der Gotteskenntnis. Demnach könnten wir von den Dingen nur dann Kenntnis haben, wenn Gott diese für uns benennt.⁵ Chittick führt das wie folgt aus:

If people fail to name things under the wing of divine guidance, they will name them as they see fit. There is no possible way, however, for them to know the real names of things without assistance from the

2 Scheler: „Die Sonderstellung des Menschen im Kosmos“, S.162.

3 Chittick: *Science of the Cosmos*, S.85.

4 Ebd., S.85.

5 Vgl. ebd.

divine Namer, because the real names are the realities of things in the divine mind. God gives existence to the things according to their names, and understanding their real names is the key to understanding cosmos and soul. A worldview that leaves out the divine dimension will necessarily deal with inadequate names, if not misnomers.⁶

Auch hier geht es darum, dass das Wissen um die wahre Bedeutung der Namen Gottes im Mittelpunkt der Erkenntnis steht, und auf der Grundlage des Zitats kann gesagt werden, dass man, so wie man richtige Kenntnis von den Dingen nur durch deren wahre Namen erlangt, auch von sich selbst nur durch Gotteskenntnis bzw. Gotteserkenntnis richtige Kenntnis erlangen kann. Nur wem dies gelingt, kann wirklich als ‚wissend‘ oder ‚weise‘ bezeichnet werden. In diesem Zusammenhang kann auch eine Überlieferung des ersten Imams ‘Alī ibn Abī Ṭālib angeführt werden, der gesagt haben soll: „Die höchste Stufe des Intellekts bei den Menschen ist die Selbsterkenntnis. Wer sich also selbst erkannt hat, der besitzt Intellekt, und wer sich selbst nicht erkannt hat, geht in die Irre.“⁷ Demnach sind also jene Menschen, die sich selbst erkannt haben, höchst weise und diejenigen, die sich selbst nicht kennen, noch auf dem Irrweg. Wenn man sich allerdings erkennen und zur Gotteserkenntnis gelangen würde, sei man wieder auf dem Weg zur Weisheit. Ob die höchste Stufe aber je erreicht werden kann, ist ungewiss und hängt vom betreffenden Menschen selbst ab. In einer anderen Überlieferung lässt sich der Gedanke finden, dass diejenigen Menschen, die sich selbst erkennen, zugleich Gott erkennen.⁸ Umgekehrt könne es dann aber auch so sein, dass wir uns selbst und damit auch Gott vergessen. Ein Beispiel für diesen Rückschluss finden wir im Koran in Vers 59:19: „Und seid nicht wie die, welche Gott vergaßen, da ließ er sie sich selbst vergessen! Das sind die Ruchlosen.“ Diese Warnung verweist klar auf die Möglichkeit, dass der

6 Ebd., S. 85 f.

7 ‘Alī ibn Abī Ṭālib: *Ġurar al-ḥikam wa-durar al-kalim*, S. 513.

أفضل العقل معرفة الإنسان نفسه، فمن عرف نفسه عقل ومن جهلها ضل

8 Vgl. al-Mağlisī: *Biḥār al-anwār* II, S. 32.

من عرف نفسه فقد عرف ربه

Mensch, sollte er Gott vergessen, zur Strafe in eine Art ‚Selbstvergessenheit‘ geraten wird.

Eine Begründung für diese Vermutung erschöpft sich in der Überlegung, dass der Mensch als einziges Lebewesen sich selbst und somit das Gute und Göttliche erkennen kann. Diesen Gedanken finden wir auch bei dem großen mystischen Denker Ibn ‘Arabi (gest. 1240), der den Menschen als dasjenige Wesen beschreibt, das alle göttlichen Namen bzw. Attribute potenziell in sich enthält und *in actus* entfalten kann: Ibn ‘Arabi zufolge kann der Mensch somit als die Widerspiegelung bzw. Manifestation der göttlichen Namen und Attribute gesehen werden.⁹ Chittick beschreibt die enge Verknüpfung des menschlichen Selbst- und Gottesbildes als folgenden Grundsatz: „The Islamic God is anthropomorphic, because the Islamic human is theomorphic. If God is understood in man’s image, it is because man was created in God’s image.“¹⁰

Demnach ist die Seele also aus islamischer Sicht das, was den Menschen *als Menschen* ausmacht. Der Mensch wird zwar als Gottes Ebenbild beschrieben, nicht jeder Mensch setzt aber sein in ihm liegendes göttliches Potenzial auch um. Anders gesagt gibt es Menschen, die ihre Seele nicht ihrem gottgegebenen Potenzial gemäß entfalten. Dafür muss die höchste Stufe der Seele – das ist die intellektuelle Seele, die auch ‚Vernunftseele‘ genannt wird und die im Laufe dieser Arbeit erklärt wird – entwickelt werden, damit es die Namen und die Attribute Gottes widerspiegeln kann. Mit diesen Überlegungen wird sich diese Arbeit auseinandersetzen.

Ähnliche Vorstellungen finden wir bereits in anderen Kulturen und Überlieferungen, darunter auch in der griechischen Philosophie. So war schon für Aristoteles die Seele im Herzen des Menschen, also nicht etwa im Gehirn, auch der Hauptsitz seines mentalen Lebens.¹¹ Die Philosophen der Antike und des Mittelalters sprachen in diesem Sinne nicht vom Bewusstsein des Menschen, sondern von seiner Seele (gr. *psyché* bzw. lat. *anima* oder *mens* für ‚Hauch‘, ‚Atem‘, ‚Leben‘).¹² Diese Seele sei das

9 Vgl. Chittick: *Imaginal Worlds*, S. 35 ff.

10 Chittick: *Science of the Cosmos*, S. 87.

11 Vgl. Busche: *Die Seele als System*, S. 20.

12 Vgl. Revonsuo & Kamppinen: *Consciousness in Philosophy and Cognitive Neuroscience*, S. 4 f.

Wesentliche im Menschen, liege im Herzen und sei eine Art Lebenskraft, die nicht von materieller Natur sei. Dass der Mensch ohne die Seele nicht am Leben sein könne, da sie nicht identisch sei mit dem materiellen Körper, ist also eine weit verbreitete Annahme.

In ähnlicher Weise charakterisieren die islamischen Philosophen den Menschen im Wesentlichen durch seine Seele.¹³ Es bleibt aber zu klären, wie der Begriff ‚Seele‘ in der islamischen Philosophie und in der islamischen Mystik verstanden wird und welche Bedeutung der Seele dort beigemessen wird. Außerdem muss erläutert werden, warum die Seele für die theologische Erkenntnistheorie so wichtig ist.

Deshalb wird in der vorliegenden Arbeit im Rahmen der Auseinandersetzung mit dem Konzept der Seele ein besonderes Augenmerk auf die sogenannte *nafs-i nāṭiqa* (arab.: *an-nafs an-nāṭiqa*) geworfen. Der Begriff bedeutet wörtlich ‚sprechende Seele‘ oder ‚denkende Seele‘, wird aber meist als ‚Vernunftseele‘ übersetzt. Eine der Hauptthesen ist, dass die Vernunftseele ein spezifisches Charakteristikum des Menschen ist und durch ihre höchste Entwicklung eine Verbindung zum Göttlichen entsteht. Diese Verbindung ist ein erstrebenswerter Zustand und die eigentliche Aufgabe eines jeden Menschen im Diesseits.

Chittick übersetzt den Begriff *nafs-i nāṭiqa* als *rationally-speaking soul*,¹⁴ wobei sich das *nāṭiqa* aber nicht in erster Linie auf das Sprechen, sondern vielmehr auf die Denkfähigkeit bzw. den Intellekt bezieht. Die Sprache ermöglicht Denken und intellektuelle Bezüge – diese charakterisieren die Vernunftseele. Auch in der islamischen Mystik wird eine offensichtliche Verbindung der Seele mit dem Intellekt angesprochen. Demnach brauche der Mensch Wissen, um in seiner seelischen Entwicklung voranschreiten zu können. Mit Wissen ist dabei aber kein empirisches Wissen oder Erfahrungs- oder Faktenwissen gemeint, wie wir es etwa in den Naturwissenschaften erhalten. Mit dem Begriff ist in diesem Zusammenhang vielmehr eine besondere Art der Erkenntnis (*maʿrifā*) und Weisheit (*ḥikma*) gemeint, die auch den Geist betrifft.

13 Vgl. Hajatpour: *Vom Gottesentwurf zum Selbstentwurf*, S. 31. Für eine Einführung in die islamische Philosophie siehe z. B. Yousefi: *Einführung in die islamische Philosophie*.

14 Chittick: *Readings on the Soul in Islamic Philosophy*, S. 2 f.

Seyyed Hossein Nasr beschreibt die Verbindung zwischen dem Intellekt (*‘aql*) und dem Geist (*rūḥ*) wie folgt:

Since in Islam the intellect (*al-‘aql*) and the Spirit (*al-rūḥ*) are closely related, the acquiring of knowledge itself has always been seen as a religious activity. In fact, supreme knowledge is identified with the highest spiritual realization, and Islamic spirituality as a whole possesses a sapiential and gnostic character. That is why the Islamic doctrines on the nature of Reality or the knowledge of Reality constitute a basic element of Islamic spirituality. At the apex of this knowledge stands, of course, knowledge of God.¹⁵

Die hier von Nasr angesprochene spirituelle Erkenntnis, deren Erwerb und die damit verbundene Entwicklung der Seele sind Themen dieser Arbeit. Untersucht werden diese Aspekte speziell mithilfe der vielfältigen Schriften des Philosophen, Mystikers, Theologen und Literaten Mullā Hādī Sabziwārī (gest. um 1872).

Sabziwārī gehörte der geistigen Schule von Ṣadr ad-Dīn Šīrāzī (gest. 1640) an, der kurz meist Mullā Ṣadrā genannt wird und der sich im Rahmen seiner Weltanschauung mit der transzendentalen Seinsphilosophie (*al-ḥikma al-muta‘āliya*)¹⁶ auseinandergesetzt hat. Diese Lehre wurde von Mullā Ṣadrās Anhängern übernommen. Gleichzeitig war Sabziwārī aber auch von den Gedanken des Philosophen und Mystikers Ibn ‘Arabī (gest. 1240), des Mystikers, Gelehrten und Dichters Ğalāl ad-Dīn Rūmī (gest. 1273) sowie von der sogenannten Illuminationsphilosophie (*ḥikmat al-išrāq*) von Šihāb ad-Dīn Yaḥyā Suhrawardī (gest. 1191) beeinflusst. Sabziwārī gilt nach Mullā Ṣadrā als einer der herausragendsten Denker der islamischen Philosophie, und das unter anderem, weil er die peripatetische Lehre des Universalgelehrten Ibn Sīnā (gest. 1037) mit der Lichtphilosophie Suhrawardīs und der Mystik Ibn ‘Arabīs vereinte.¹⁷

15 Nasr: *Islamic Spirituality*, S. xxi.

16 Der Begriff kann als ‚erhabene Weisheitslehre‘ oder ‚transzendente Theosophie‘ übersetzt werden. In dieser Arbeit wird er in Anlehnung an Hajatpour als ‚transzendente Seinsphilosophie‘ wiedergegeben; vgl. Hajatpour: „Die Fortsetzung der Tradition“, S. 918.

17 Als Peripatetiker (*maššā‘ūn*) bezeichnet man jene Philosophen, die – angefangen

Sabziwārī war ein Zwölferschiit, der die schiitisch-theologischen Lehren mit Gedanken aus der islamischen Mystik verband. Deshalb stehen seine Überlegungen, die Theologie und Philosophie miteinander verbinden, im Zentrum dieser Arbeit. Insbesondere soll die Verbindung zwischen der spirituellen Erkenntnis und der Entwicklung der Seele durch seine Theorie der Seinssteigerung bzw. Seinsausdehnung (*inbisāṭ al-wuḡūd*) beschrieben werden. Die praktische spirituelle Erkenntnis Sabziwārīs betrifft die Ausdehnung des eigenen Seins (*wuḡūd*), was direkt an die Entwicklung der Vernunftseele geknüpft ist: Je mehr Sein man erlange, desto mehr nähere man sich der höchsten Stufe der Vernunft an, deren Ziel die Erkenntnis (*maʿrifa*) der einen Wahrheit (*ḥaqīqa*) sei.

Neben der Frage nach der Verbindung von spiritueller Erkenntnis und Entwicklung der Seele sind weitere grundlegende Fragen dieser Arbeit daher: Wie können Menschen laut Sabziwārī mehr Sein erlangen? Wie betrachtet er die menschliche Seele? Ist die Selbstverwirklichung bzw. die Vervollkommnung der Seele ihm zufolge eine Pflicht des Menschen?

Die letzte Frage betrachtet Reza Hajatpour als eine logische Konsequenz, die er im Zusammenhang mit der Vervollkommnung der Seele thematisiert.¹⁸ Auch Sabziwārī vertritt so ein Konzept, das im Laufe dieser Arbeit vorgestellt wird. Was die menschliche Seele betrifft, beschreibt er neben den ontologischen und anthropologischen auch erkenntnistheoretische Aspekte, die alle zusammen seine Seelenlehre auszeichnen.

1.1.1 Methodik und Aufbau der Arbeit

Den im letzten Abschnitt gestellten Fragen und Problemstellungen sollen in dieser Arbeit mithilfe der philosophisch-analytischen und der theologisch-prosaischen Methode begegnet werden. Die Verbindung dieser beiden Methoden ergibt sich daraus, dass Sabziwārīs prosaisch-theologische Schriften auf philosophisch-analytische Weise untersucht werden.

bei Aristoteles – die Vernunft und das deduktive Schließen in den Mittelpunkt stellen. Dieser Richtung folgten in der islamischen Welt neben Ibn Sīnā auch al-Kindī (gest. 873), al-Fārābī (gest. 950) und Ibn Rušd (gest. 1198). Den Gegenpol zu dieser Richtung bilden die Vertreter der Lichtphilosophie (*falsafat al-išrāq*), die ausgehend von Suhrawardī auf die intuitive Erkenntnis setzten.

18 Vgl. Hajatpour: *Vom Gottesentwurf zum Selbstentwurf*, S. 27.

Dabei werden die verschiedenen Begriffe und Konzepte der menschlichen Seele sowie die in seinen Lehren beschriebenen Aspekte der Seele benannt, analysiert, erklärt und miteinander in Beziehung gesetzt, um ein umfassendes Verständnis der Seelenlehre Sabziwārīs und damit ein besseres Verständnis der islamischen Seelenkonzeptionen zu erreichen.

In der Einführung wird nicht nur der derzeitige Forschungsstand thematisiert, sondern es werden auch Sabziwārī als Person und seine Werke vorgestellt sowie die zentralen Themen und Begriffe seiner Lehren hervorgehoben und erklärt.

Im zweiten Kapitel werden Sabziwārīs Ontologie und seine Weltsicht näher beleuchtet, ohne die seine Seelenlehre unverständlich bleiben würde. Dabei werden insbesondere auch anthropologische Aspekte und der Begriff des Herzens diskutiert und mit einem ersten Blick auf seine Gedichte interpretiert, um eine umfassende Grundlage für die Begriffsbedeutungen zu erhalten.

Im dritten Kapitel erfolgt die ausführliche Auseinandersetzung mit der Seelenlehre Sabziwārīs. Da seine *nafs*-Lehre nicht isoliert vom Leib-Seele-Problem diskutiert werden kann, wird dieses Problem hier auch kurz aus der Sicht Ibn Sīnās und Mullā Ṣadrās untersucht, deren Standpunkte mit dem von Sabziwārī verglichen werden. Dabei wird nicht nur die Frage weiter eingegrenzt, was das Leib-Seele-Problem eigentlich ist; untersucht wird auch, ob die angeführten Gelehrten eher eine monistische oder eine dualistische Position vertreten und inwiefern ihre Konzepte voneinander abhängen. Es geht in dieser Arbeit also nicht nur um die Rekonstruktion von Sabziwārīs Ideen, sondern auch darum, welche Konzepte er inwiefern von Ibn Sīnā und Mullā Ṣadrā aufgenommen und weiterentwickelt hat. Die Auswahl dieser beiden Philosophen für diesen Vergleich ist nicht nur durch die bereits angesprochenen konzeptuellen Ähnlichkeiten ihrer Theorien begründet. Ibn Sīnā wurde gewählt, weil er sich wie kaum ein anderer islamischer Philosoph intensiv mit der *nafs*-Lehre und mit Anthropologie beschäftigt hat. In Bezug auf das Leib-Seele-Problem vertritt er einen philosophischen Dualismus. Mullā Ṣadrā wurde hier als ein wichtiger Gegenpol zu Ibn Sīnā aufgenommen, da er einen monistischen Ansatz vertritt, nach dem die Seele den Körper trägt, wodurch die Seele zu einer Art Weiterführung des Körpers

wird – anders gesagt: Die Seele ist hier der Körper selbst. Diese Sicht steht im Kontrast zur gängigen Lehre, dass der Körper die Seele trägt, die Seele sich also *im* Körper befindet und vom Körper abhängt. Es ist zunächst nicht klar, was es heißt, dass die Seele eine Weiterführung des Körpers ist; das kann nur verstanden werden, wenn die Seele in ihrer niedrigsten Stufe der Körper ist. Auch die für Mullā Ṣadrā zentrale Lehre der sogenannten Abstufung (*taškīk*) der Seele und seine Vorstellungen zu deren Verbindung mit dem Körper (*ġism*) werden im dritten Kapitel untersucht. Das geschieht unter Betrachtung der Theorie der substanziellen Bewegung (*al-ḥaraka al-ġawhariyya*), eines weiteren Konzepts von Mullā Ṣadrā, das bei der Idee der Entwicklung und Vervollkommnung der Seele eine zentrale Rolle spielt. Dabei ist außerdem zu klären, was genau diese Abstufung ist und wie die Einheitsbeziehung zwischen *nafs* und *ġism* bewahrt wird. Insbesondere in Bezug auf den letzten Punkt sind die Ideen der sogenannten ‚Zusammensetzung durch Ineinandergreifen‘ (*tarkīb al-inḍimām*) und der ‚Zusammensetzung durch Vereinigung‘ (*tarkīb al-ittiḥād*) von Seele und Körper zu untersuchen.

Weiterhin wird im dritten Kapitel beschrieben, welches Verständnis Sabziwārī von der Art und dem Zeitpunkt des Eintritts der Seele in den Körper hat und was mit ihr aus seiner Sicht nach dem Tod des Körpers geschieht. Der Tod wird von ihm dabei nicht nur als die Trennung der Seele vom materiellen Körper konzipiert, sondern auch als die Trennung der Seele von der materiellen Welt und als ihr Eintritt bzw. ihre weitere Bewegung in die jenseitige Welt. Gemäß dem zugrundeliegenden Konzept der Bewegung der Seele hört diese nämlich niemals auf. In diesem Zusammenhang wird die Aussage Sabziwārīs, dass die menschliche Seele in ihrer Entstehung körperlich ist, in ihrer späteren Entwicklung jedoch geistig wird (*an-nafs ġismāniyyat al-ḥudūt rūḥāniyyat al-baqā*), einer besonderen Untersuchung unterzogen: Was heißt es, dass die Seele in ihrer Entstehung körperlich ist und wie wird sie im Laufe ihrer Existenz geistig? Was ist das entscheidende Moment der Weiterentwicklung der Seele und was geschieht mit ihr, wenn sie die substanzielle Bewegung durchschritten hat? Und was ist diese Bewegung? Diesen Fragen werden eigene Unterkapitel gewidmet. Die Theorie der substanziellen Bewegung ist dabei von besonderer Relevanz, da sie darauf hinweist, dass der Mensch ein duales Wesen ist, das entweder

tyrannisch handeln und somit Böses herbeiführen kann (dies würde im Zustand des sogenannten ‚Stillstands der Seele‘ passieren) oder sich zum Göttlichen hin entwickeln und somit Gutes in der Welt manifestieren kann.

Im vierten Kapitel wird auf Rūmīs Einfluss auf die Seelenlehre Sabziwārīs eingegangen. Grundlage dieser Betrachtung ist Sabziwārīs Kommentar zu Rūmīs Gedichtwerk *Maṭnawī*, in dem das Musikinstrument Nay als Symbol für die menschliche Seele eine wichtige Rolle spielt. Im fünften Kapitel werden dann die Hierarchien der Intellekte und der Zusammenhang zwischen *nafs* und Intellekt näher betrachtet. Da die *nafs* auch eine erkenntnistheoretische Bedeutung hat und da der Motor der substanziellen Bewegung das Denken ist, wird dabei zunächst die Frage untersucht, was das Denken ist und welche Beziehung es zur *nafs* hat. In der substanziellen Bewegung spielt die Selbsterkenntnis eine wichtige Rolle, da der Mensch potenziell sämtliche göttlichen Namen und Attribute in sich enthält und seine Aufgabe die Aktualisierung dieser Namen ist. Im sechsten Kapitel wird dann näher untersucht, welche Rolle die substanzielle Bewegung bzw. die Bewegung in Richtung Singularität für die Selbsterkenntnis bzw. die Vervollkommnung der Seele spielt.

Sabziwārīs Überlegungen werden anhand dreier seiner wichtigsten Werke untersucht: dem arabischsprachigen *Šarḥ al-Manzūma* (‚Kommentar zum *al-Manzūma*‘), dem persischsprachigen *Asrār al-ḥikam fī l-muftataḥ wa-l-muḥtataḥ* (‚Die Geheimnisse der Weisheit von Anfang und Ende‘) und seines arabischsprachigen Kommentars zu Mullā Ṣadrās Werk *al-Ḥikma al-muta‘āliya fī l-asfār al-‘aqliyya al-arba‘a* (‚Die transzendente Seinsphilosophie in den vier Reisen des Intellekts‘), das oft nur kurz als *Asfār* bezeichnet wird. Neben diesen Werken werden zur Untersuchung der Seelenlehre Sabziwārīs auch acht persischsprachige mystische Gedichte von ihm behandelt, die aus dem insgesamt etwa 190 Gedichte umfassenden Sammelwerk *Dīwān-i Asrār* (‚Der Dīwān des Asrār‘) stammen, wobei *asrār* wörtlich ‚Geheimnisse‘ bedeutet, aber zugleich ein selbstgewählter Beiname von Sabziwārī ist. Diese Gedichte werden im siebten Kapitel transkribiert, übersetzt, kommentiert und analysiert. Die ausgewählten Gedichte sind im deutschsprachigen und angelsächsischen Raum weitgehend unbekannt. Für ein umfassenderes Verständnis von Sabziwārīs *nafs*-Lehre sind sie jedoch von großer Be-

deutung, weil seine mystische Vorstellung der Vervollkommnung der menschlichen Seele nicht nur theoretische, sondern auch praktische Aspekte beinhaltet. Diese versuchte Sabziwārī durch die Lyrikform zu kommunizieren, die das menschliche Verstehen auf einer Ebene anspricht, die der pure Intellekt allein nicht erfassen kann. Die Auswahl der Gedichte begründet sich durch die thematische Nähe und Relevanz zu Sabziwārīs Seelenlehre bzw. der von ihm dargestellten reziproken Beziehung zwischen Gott und Mensch. Doch nicht alle Gedichte, die die Gott-Mensch-Beziehung darstellen, gehen auch auf das Konzept der menschlichen Seele ein. In den früheren Kapiteln der Arbeit werden aus diesen Gedichten wiederholt Verse angesprochen, die diesen Bezug aufweisen. Einer der häufigsten Begriffe in diesen Gedichten ist *dil* (‚Herz‘), der auch für den Seelenbegriff zentral ist und dessen Bedeutung mit Bezug auf Sabziwārīs Gedichte und Seelenlehre geklärt werden sollen.

Die literarische Form, die Sabziwārī in seinen Gedichten verwendet, ist der sogenannte *ġazal*. Sie unterstützt den Ausdruck der Botschaft, was durch weitere rhetorische Figuren wie Anspielung (*kināya*), Vergleich (*tašbīh*) und Wiederholung (*tikrār*) bekräftigt wird. Ein weiterer Schlüsselbegriff für Sabziwārīs Gedichte ist *asrār*, der Plural von *sirr*, was ‚Mysterien‘ oder ‚Geheimnisse‘ bedeutet. Dieser Begriff diente Sabziwārī auch als ein Alias, der sich zudem in den letzten beiden Versen von jedem *ġazal* als Siegel finden lässt, was als Hinweis auf die geheimnisvolle Entwicklung der menschlichen Seele zu verstehen ist.

1.1.2 Forschungsstand

Es gibt viele Untersuchungen in persischer Sprache, die sich mit Sabziwārīs Gesamtwerk beschäftigen. Um einen Überblick über die vorliegende Literatur zu erhalten, werden im Folgenden einige Werke der persischsprachigen Sekundärliteratur sowie Sabziwārīs eigene Werke kurz vorgestellt. Außerdem werden die in der Arbeit verwendeten Sekundär- und Primärquellen im Hinblick auf ihre Auswahl begründet vorgestellt. Danach wird auf die Rezeption Sabziwārīs in der westlichen Literatur Bezug genommen und schließlich der neuere wissenschaftliche Diskurs zu ihm kurz beschrieben.

Sekundärliteratur

Ein Aufsatz, der sich explizit mit Sabziwārīs Gedichtsammlung *Dīwān-i Asrār* auseinandersetzt, ist beispielsweise *Naqd wa mu'arriḫi-yi „Dīwān-i Asrār: Kulliyāt-i aš'ār-i fārsī-yi Ḥāğğ Mullā Hādī Sabziwārī“* von Riḏā Bābāyī, der die Meinung vertritt, dass Sabziwārīs Gedichte von Dichtern wie Rūmī (gest. 1273), Ḥāfiẓ (gest. 1390) und 'Abd ar-Rahmān Ğāmī (gest. 1492) ideell beeinflusst wurden.

Mit dem Leben und den kulturellen, geistigen und wissenschaftlichen Errungenschaften von Sabziwārī haben sich Umīd Qanbarī in seinem Werk *Zindigī-nāma wa ḥadamāt-i 'ilmī wa farhangī-yi marḥūm Ḥāğğī Mullā Hādī Sabziwārī* und Ḥasan Amīn in seiner Abhandlung *Aḥwāl wa afkār-i Mullā Hādī Sabziwārī* beschäftigt.

Muḥammad Ḥusaynī Nīk hat sich in einem Aufsatz namens *Anwā'-i 'aql az dīdgāh-i Mullā Hādī Sabziwārī* mit den verschiedenen Intellektstufen aus der Sicht Sabziwārīs auseinandergesetzt.

Muḥammad Ḥusayn Muḫtārī untersuchte in seinem Artikel *Burhān-i ṣiddiqīn-i Mullā Hādī Sabziwārī: Barrisī-yi intiḳādī* Sabziwārīs Gottesbeweis, der auch *ṣiddiqīn*-Beweis genannt wird, d.h. der Beweis der Wahrhaftigen.

Eine vergleichende Untersuchung über die verschiedenen Intellektstufen bei Sabziwārī und Mullā Ṣadrā und deren Verbindung mit der menschlichen *nafs* findet sich in dem Artikel *Muṭāla'a-yi taṭbīqī-tahlīlī bayn-i ārā'-i Mullā Ṣadrā wa Mullā Hādī Sabziwārī dar mawrid-i maqām-i fawq-i tağarrudī-yi insān* von 'Alī Aršad Riyāḫī und Hādī Ğa'farī. Darin wird die Entstehung der menschlichen *nafs* und ihre Verbindung zum absoluten Intellekt untersucht und gefolgert, dass es für die Entwicklung der *nafs* keine Grenze gibt.

Kāmran Fānī bietet in seinem Aufsatz *Ḥāğğ Mullā Hādī Sabziwārī wa Ṣarḫ-i Manzūma-yi ḫikmat* neben der Darstellung sämtlicher Werke Sabziwārīs einen Vergleich der verschiedenen Kommentare zum *Ṣarḫ al-Manzūma* und stellt fest, dass die Kommentare von Murtaḏā Muṭahharī im Vergleich zu den anderen am ausführlichsten sind.