

›Imam‹ im schiitischen Denken

Eine mystische Interpretation des koranischen Wortes ›Imam‹

Mahdi Esfahani

1. Ziel der Abhandlung

Zu Beginn möchten wir darauf aufmerksam machen, dass das Wort ›Imam‹ zwölf Mal im gesamten Koran vorkommt; sieben Mal in der Singularform und fünf Mal im Plural, unter anderem im 124. Vers der zweiten Sure ›al-Baqarah‹ (die Kuh). In diesem wird beschrieben, wie der Prophet Abraham zum Imam ernannt wurde, nachdem er bereits zum Propheten erwählt worden war, und dass sein Rang als Imam seine Stufe als Prophet überragt.¹

Im Laufe der Geschichte der islamischen Zivilisation und des islamischen Denkens entstanden diverse Definitionen für den Begriff ›Imam‹, unter anderem Vorbeter in einer Moschee, hochrangiger Gelehrter, der viele Werke verfasst oder viel religiöses Wissen besitzt, Richter bei einem islamischen Gericht, Statthalter des Propheten, der von Gott und seinem Gesandten hierfür bestimmt wurde oder aber ein solcher, der rein von jeglicher Sünde ist und der einzig wahre Interpret des Korans ist.² Zahlreiche Forschungen über die Bedeutung dieses Wortes unter verschiedenen Religionsrichtungen und Denkschulen sowie Untersuchungen über die Entwicklung hinsichtlich der Bedeutung dieses Wortes sind und waren stets Gegenstand diverser Abhandlungen, Enzyklopädien, Artikel, Untersuchungen und Bücher und legen Zeugnis über die Wichtigkeit und die Tragweite dieser Thematik für den innerislamischen Diskurs ab.

Diese Abhandlung bezieht sich, zur Bewahrung ihrer Verbindung zu den Interpretationen und Traditionen der muslimischen Gelehrten, auf die Gedanken und Schriften des ‘Allamah Sayyid Muḥammad Ḥusayn

¹ Vgl. Q 2:124.

² Vgl. ›Imam‹ in: *Handwörterbuch des Islams*, Wensick/Kramers (Hg.), Leiden 1976, S. 206–208. Vgl. Madelung, W., ›Imam‹, in *EB*, Bd. 3., Leiden 1979, S. 1163 ff.

Ṭabaṭaba'ī³, der in diesem Kontext einflussreiche Werke hinterließ.⁴ Aufgrund der auftauchenden Ambiguitäten des Wortes ›Mystik‹ oder der Eigenschaft ›mystisch‹ ist es notwendig, an dieser Stelle mein Verständnis einer ›mystischen Interpretation‹ und eines ›mystischen Verständnis‹ des Korans näher zu erläutern.

2. Tawhid

Unter mystischen Interpretationen des Korans verstehe ich Interpretationen, die die Unbegrenztheit Gottes als rationale Voraussetzung zum Verständnis koranischer Verse beherzigen. Gott ist unbegrenzt. Diese Unbegrenztheit ernst zu nehmen, hat wichtige Auswirkungen auf die Ontologie, Epistemologie, Sprachphilosophie und andere Zweige des rationalen Denkens über Gott, den Menschen und die Welt. Zu den wichtigsten ontologischen Auswirkungen der Unbegrenztheit Gottes gehört der Zweifel an der wahren Existenz anderer Seiender. Zumindest wird die Art und Weise ihrer Existenz stark hinterfragt. Trotz des Umstandes, dass wir allen Dingen, denen wir begegnen, die Eigenschaft zuschreiben nicht ›Nichts‹ – um genauer zu sein: ›Etwas‹ – zu sein, sollten sie in ihrem Sein Gott aufgrund seiner Unbegrenztheit keine Grenzen setzen. Dies bedeutet in Klartext, dass einerseits die Erde und der Himmel und alle Lebenden und nicht lebenden Seienden existieren und gleichzeitig Gott existiert, ohne dass die Existenz der Geschaffenen eine Grenze für die Existenz des Schöpfers darstellen würde.

Dies bedeutet, dass eine bestimmte und sehr spezifische Beziehung zwischen der Existenz Gottes und der Existenz der Dinge besteht, nämlich dass Gott in einer Art und Weise mit allen Realitäten und Dingen mitexistiert, dabei anwesend ist und ihre Existenzen umfasst. Gott ist dennoch viel mehr und nicht in ihren Existenzen begrenzt.

Wenn in dieser Abhandlung von einem mystischen Verständnis des Korans die Rede ist, so ist ein Verständnis gemeint, das die Unbegrenztheit

³ Muḥammad Ḥusain Ṭabaṭaba'ī war einer der einflussreichsten schiitischen Gelehrten des 20. Jahrhunderts. Das einschlägigste Werk des Iraners ist der Korankommentar *al-Misan fi tafsir al-Qur'an* mit 20 Bänden. Vgl. Algar, Hamid, 'Allama Sayyid Ḥusayn Muḥammad Ṭabaṭaba'ī: philosopher, exegete, and gnostic', in: *Journal of Islamic Studies Advance* (2006), S. 1–26.

⁴ Anm.: An dieser Stelle möchten wir betonen, dass die Gedanken 'Allamah Ṭabaṭaba'is und die Klarstellung ihrer möglichen Ambiguitäten nicht im Fokus dieser Abhandlung stehen. Im weiteren Verlauf wird der Gegenstand der Abhandlung u. a. mit Hilfe seiner Gedanken untersucht und analysiert.

Gottes und ihre rationalen Ergebnisse als Grundlage zur Interpretation aller koranischen Verse nimmt. Auf dieser Grundlage betrachten wir z.B. die Bedeutung der Verse der Sure ›al-Iḥlāṣ⁵: Die Sure beginnt mit dem Befehl »Sprich: Er ist Gott, der (absolut) Eine« (Q 112:1). Die absolute Einheit, die hier zu verstehen ist, ist verflochten mit der Unbegrenztheit Gottes. Da Gott unbegrenzt ist, steht ihm nichts und niemand gegenüber, der in seiner Stufe mit ihm zählbar wäre, da die Grundlage des Zählens eine Form von Gleichsetzung und in ›einer selben Stufe sein‹ bedeutet. Logisch betrachtet, kann unter der Voraussetzung, dass Unbegrenztheit existiert, diese nur als absolute Einheit existieren. ›Šamadiyyah‹ (Bedürfnislosigkeit) ist ein Ergebnis dieser Einheit. ›Šamad‹ (bedürfnislos) bedeutet wörtlich, etwas, das keinen Hohlraum (Leere) hat.⁶ Ferner lässt sich aus der Unbegrenztheit Gottes ableiten, dass jeglicher Besitz sein Eigentum ist, da jeglicher Besitz durch Gott und von Gott besessen wird und es somit nichts gibt, das Gott nicht besitzen würde. Metaphorisch betrachtet, hat Gott daher keinen Leerraum.

Darauf basierend, spricht der Koran Gott die Bedürfnislosigkeit mit den Worten ›Allahu aṣ-šamad⁷ zu. Da Gott aber, wie bereits erwähnt, die Unbegrenztheit als Eigenschaft innehat, ist weder etwas von ihm getrennt, noch ist er von irgendeiner Sache getrennt. Dies ist die Bedeutung des dritten Verses, da die ›wiladah‹ (Geburt) aufgrund der Trennung zwischen dem Geborenen und der Gebärenden im Arabischen diese Bezeichnung erhielt und da dieses Wort im ursprünglichen Sinne jede Form der Trennung bezeichnet.⁸ Den mystischen Interpretationen liegt die Beachtung der Unbegrenztheit Gottes zugrunde; der Existierende vermag keine Begrenzung für die grenzenlose Anwesenheit und Existenz Gottes darzustellen. Somit ist Gott ganz nah, näher als die Schlagader, näher als alle anderen und letztendlich näher als wir es uns selbst sind. So heißt es auch: »Und wisset, dass Gott zwischen dem Menschen und seinem Herzen trennt« (Q 8:24). Diese Nähe gleicht nicht der Nähe zwischen zwei Dingen, deren Grenzen einander berühren, sondern ist das Ergebnis der allumfassenden Anwesenheit der Unbegrenztheit in allen Dimensionen und Aspekten des Begrenzten.

⁵ Anm.: dt. ›die reine Absicht‹; ein weiterer Name der Sure lautet ›at-Tawḥīd‹ (die absolute Einheit Gottes).

⁶ Vgl. al-Farahīdī, Ḥalīl, *Kitāb al-ʿAin*, Qum 1409 h., Bd. 7, S. 104.

⁷ Allah der Bedürfnislose

⁸ Vgl. Aḥmad, al-Fiūmi, *al-Miṣbah al-Munir fī Ḡarīb aṣ-Šarḥ al-kabir li ar-Rifaʿi*, Qum 1414 h., Bd. 2, S. 671.

Ein anderes Beispiel, welches das Ergebnis der mystischen Interpretation sehr gelungen veranschaulicht, ist folgender Vers der Sure ›al-Baqarah‹: »Gott ist der Osten und der Westen. Wohin ihr euch auch wenden möget, dort ist das Antlitz Gottes. Gott umfasst und weiß alles.« (Q 2:115). Eingangsbereich richtet der Vers die Aufmerksamkeit darauf, dass Gott Eigentümer des Orients und Okzidents ist. Dieses Eigentümer-Sein gleicht nicht dem Eigentümer-Sein eines begrenzt Seienden über etwas anderes begrenzt Seiendes, sondern ist das Eigentümer-Sein der absoluten Unbegrenztheit über die Gesamtexistenz aller begrenzten Seienden. Daraus ergibt sich, dass wir, wohin wir uns auch immer wenden mögen, dem Antlitz Gottes gegenüberstehen. Gott ist überall anwesend.

Der Fokus auf das Eigentümer-Sein Gottes über den Orient und Okzident, wie eingangs im Vers erläutert, erleichtert das Verständnis dieser Thematik. Das, was als mystische Interpretation bezeichnet wird, hebt an dieser Stelle hervor, dass Gottes Eigentümer-Sein das wahre Eigentümer-Sein darstellt, welches die Folge einer existenziellen Verbindung zwischen seiner Unbegrenztheit und allem Begrenzten ist. 'Allamah Ṭabaṭaba'i schreibt in seinem ›al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an‹ diesbezüglich, dass Orient, Okzident und dergleichen im wahrsten Sinne des Wortes das Eigentum Gottes sind. Anders als das menschliche Eigentümer-Sein ist das wahre Eigentümer-Sein Gottes nicht wechsel- oder änderungsfähig.

Das Eigentümer-Sein Gottes ist das Eigentümer-Sein über das Wesen der Dinge, das aus seiner Allumfassendheit über das Wesen der Dinge resultiert. Das menschliche Eigentümer-Sein im Gegensatz hierzu beruht ausschließlich auf den Wirkungen und Ergebnissen der Dinge, ohne das Wesen der Dinge umschließen zu können. Aus 'Allamah Ṭabaṭaba'i's Sichtweise wird dadurch ersichtlich auf welche Art und Weise Gott Eigentümer aller Richtungen – z.B. Orient und Okzident – ist, wie er alles umfasst und warum man, ganz gleich, wohin man sich wendet, sich in Wahrheit, zu Gott hingewandt hat.⁹

Zusammengefasst lässt sich festhalten, dass wenn in dieser Abhandlung von einem mystischen Verständnis des Korans die Rede ist, ein Verständnis auf Basis der erwähnten Erläuterungen gemeint ist, das die absolute Unbegrenztheit Gottes als Grundlage für eine rationale Interpretation sämtlicher koranischer Verse nimmt.

⁹ Vgl. Ṭabaṭaba'i, Muḥammad Husain, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Qum 1317 h, Bd. 1, S. 259.

3. Namen

Der Koran misst dem göttlichen Namen einen sehr hohen Wert bei. In vielen koranischen Versen sind wir mit einem Gedankenmuster konfrontiert, das sich uns mittels diverser semantischer Anspielungen auf die verschiedenen Namen Gottes offenbart. Der Koran betont, dass Gott Adam sämtliche Namen beibrachte¹⁰ und Adam anschließend einige dieser Namen den Engeln kundtat.¹¹ Somit skizziert er eine enge Verbindung zwischen dem Ursprung Adams und den Namen sowie dem Wissen über sie. Laut koranischem Verständnis ist die Geschichte der Menschheit in vielen Etappen stark mit Namen verbunden, so dass auch ein Bereich der prophetischen Beweisführungen ihren Völkern gegenüber dem Thema ›Namen‹ galt. Es handelte sich dabei um Namen, die vom Volke verschiedenen Dingen zugesprochen wurden.

Die Propheten betrachteten dies als ungültige Verfahrensweise. Der Koran bezeichnet jene Götzen, denen anstelle Gottes gedient wird, als reine Namen, die ausschließlich eine Erfindung der Völker seien, ohne dass Gott diesen Namen eine Ermächtigung zukommen ließ¹², und spricht an anderer Stelle von Menschen, die abwegig über Gottes Namen sprachen und somit in die Irre gingen, obwohl die schönen Namen einzig Gott gehören.¹³

Der koranische Umgang mit Namen beschränkt sich jedoch nicht hierauf. In vielen weiteren Versen werden ein oder mehrere Gottesnamen erwähnt. Es scheint, als würde zwischen dem Gegenstand eines jeden Verses eine innere Verbindung zu dem in ihr erwähnten Gottesnamen existieren, oder aber, dass der Vers den Leser dazu bringen möchte, Gott anhand dieser bestimmten Namen kennenlernen zu können, bzw. als ob Gott sich in diesen Versen auf eine bestimmte Art und Weise, die mit dem jeweiligen Vers zur Erscheinung kommt, manifestiert. Anhand der Etymologie des arabischen Wortes ›ayah‹ (Zeichen) erkennen wir, dass jedes Zeichen gleich einem Pfeil ein Hinweis ist, der uns von einem bestimmten Punkt der Welt der Vielfalt auf die Anwesenheit Gottes und seine Einheit aufmerksam macht. Auf dieser Grundlage helfen die göttlichen Namen im Koran dabei festzustellen, wie die Dinge als Namen auf Gott in seiner absoluten Unbegrenztheit und Einheit hinweisen. Nach diesem Denkmuster besitzen die

¹⁰ Vgl. Q 2:31.

¹¹ Vgl. Q 2:33.

¹² Vgl. Q 12:40 und Q 53:23.

¹³ Vgl. Q 7:180.

Dinge keine Identität außer dem ›Hinweisen auf Gott‹, eine Identität, die auf die Wirkung der göttlichen Hinweisse zu sich selbst und des Kundtuns seines erhabenen Wesens beruht.

Das arabische Wort ›ism‹ (Name) kann von zwei Wurzeln abgeleitet sein. Entweder entstammt es der Wurzel ›s-m-w‹, was ›aufheben‹ oder ›eine hohe Position geben‹ bedeutet oder der Wurzel w-s-m, was das Brandmarken einer Sache, wie z.B. eines Tieres, bezeichnet, um dadurch den Eigentümer des gebrandmarkten Gegenstandes festzuhalten.¹⁴ Beide möglichen Wurzeln sind mit den vielfältigen Verwendungen im Koran vereinbar. Sowohl ausgesprochene Wörter (al-asma' al-lafziyyah) als auch jene Tatsachen, die als Namen verstanden werden (al-asma' al-ḥaqiqiyyah), sind mit beiden Wurzeln verständlich. Der Name einer jeden Person beschreibt sie und erteilt ihr eine bestimmte semantische Hervorhebung. Auf der anderen Seite bedeutet das Brandmarken eines Tieres eine Form des Hinweisens. Genau dieses Hinweisen bildet die Grundlage, warum sich das Wort ›ism‹ aus dieser Wurzel bilden lässt. Die Seienden sind mit den göttlichen Namen verbunden, da jeder Seiende mit seinem Wesen und Sein, wie etwas Gebrandmarktes, auf seinen Eigentümer hinweist. Daher ist das, was als Welt verstanden wird, erfüllt von der Anwesenheit Gottes und den verschiedenen Erscheinungen seiner Namen.

Die mystische Interpretation des Korans nimmt den Umgang mit den göttlichen Namen sehr ernst und behandelt diese als Paradigma, wodurch die Beziehung zwischen der absoluten göttlichen Einheit und der verstandenen Vielfalt des Seienden nachvollzogen werden soll und als semantischer Apparat die Unbegrenztheit Gottes mit dem Verstehen der Vielfalt in Beziehung setzt. Die Existenz der Vielfalt widerspricht nicht der Unbegrenztheit Gottes, da die Vielfalt nicht unabhängig ist und nicht mehr als das Strahlen des göttlichen Hinweisens auf sich selbst darstellt. Gott ist Licht, das Licht der Himmel und der Erde.¹⁵ Licht ist etwas, das durch sich selbst und seine Strahlen wahrgenommen (verstanden) wird und mittels seiner Strahlen anderen verständlich wird. In solch einem Denkmodell der Beziehung zwischen den Geschöpfen und Gott ist die Identität des Seienden nichts weiter als das Hinweisen auf Gott – eine Identität, die selbst eine Wirkung des Lichtseins Gottes ist.

¹⁴ Vgl. al-Fuiūmi, Aḥmad, *al-Miṣbaḥ al-Munir*, Qum 1414 h., Bd. 2, S. 660.

¹⁵ Vgl. Q 24:35.

4. Insan (der Mensch)

Die erwähnte Betrachtungsweise versucht zu veranschaulichen, wie in der mystischen Interpretation des Korans alle Geschöpfe als Namen und ihre Manifestation betrachtet werden können, und sieht hierin einen Ausweg für die Beschreibung der komplizierten Beziehung zwischen der Unbegrenztheit Gottes und der Existenz des Seienden. Die Existenz des Seienden ist kein Widerspruch zur Unbegrenztheit Gottes, da das Seiende lediglich seine Namen und ihre Manifestationen widerspiegelt. Seine gesamte Existenz ist nichts außer der Reflexion der göttlichen Lichtstrahlen und das In-Erscheinung-Treten des Namens ›Licht‹ (an-Nūr). Die Erscheinung der Unbegrenztheit schadet der Unbegrenztheit in dieser ihrer Eigenschaft nicht. Dies ist so, da die Strahlungen von sich aus nichts besitzen und es letztendlich die Unbegrenztheit ist, die sich zeigt.

Es bleibt weiterhin eine offene Frage, die nach einer Antwort verlangt. Die Grundlage dieses Verständnisses der Namen ist das In-Erscheinung-Treten Gottes und sein Licht-Sein. Das In-Erscheinung-Treten oder Sich-Zeigen gilt immer Jemandem oder Etwas, und das Hinweisen richtet sich immer von einem Jemand zu einem Anderen. Die Frage an dieser Stelle lautet, wem sich Gott in dieser absoluten Einheit zeigt, bzw. wenn wir von einer absoluten Einheit ausgehen, was überhaupt das In-Erscheinung-Treten bedeutet, wenn da niemand ist, der gegenüber Gott als in Erscheinung Tretender steht und für wen letztendlich die Namen auf Gott hinweisen. Es leuchtet ein, dass Gott bei sich selbst anwesend ist und es daher keinen Sinn ergibt, zu sagen, dass Gott sich für sich selbst manifestiert oder die Namen Gottes für Gott auf Gott selbst hinweisen. Das In-Erscheinung-Treten und Hinweisen gelten stets jemand Anderem. Auch Gott zeigt sich Anderen und weist sie mit seinen Namen auf sich selbst hin.

In der mystischen Interpretation des Korans wird der Mensch als das Auge, für das diese Manifestation stattfindet, betrachtet. Unter anderem wird die Geschichte Adams zu Beginn der zweiten Sure des Korans in diesem Kontext als Beweis hinzugezogen. Laut dieser Interpretation ist das Lehren der Namen für Adam eigentlich die Verwirklichung einer bestimmten existenziellen Hoheit für das Verstehen der göttlichen Namen. Das Lehren der Namen für Adam ist nicht gleich dem Lehren einiger Stimmen oder einer bestimmten Art des Sprechens, sondern die Prägung einer bestimmten Qualität in seiner Existenz – eine Qualität, durch die er imstande ist, die Vielfalt des Seienden als Namen zu verstehen und in allem Seienden einen

Hinweis auf Gott zu entdecken. Das bedeutet, dass Adam gelehrt wurde, wie die Tatsachen als Namen auf Gott hinweisen können. Aufgrund dieser existenziellen Vollkommenheit befindet sich der Mensch auf einer höheren Stufe als die Engel, und den Engeln wurde aufgetragen sich vor Adam niederzuwerfen.

Der Ursprung dieser Überlegenheit – was auch immer es ist – sollte definitiv im Zusammenhang zur Leibhaftigkeit der Menschen verstanden werden, da laut islamischer Quellen einer der wichtigsten Unterschiede zwischen den Engeln und Menschen darin liegt, dass die Engel nicht imstande sind, die Bedürfnisse, die der Mensch aufgrund seiner Leibhaftigkeit erlebt, zu verstehen. Ihn die Namen zu lehren bedeutet, dass der Mensch dazu in der Lage ist, jedes Mal, wenn er bedürftig und arm einem Aspekt seiner Not gegenübersteht, Gott als jenen zu verstehen, der seine Bedürfnisse beseitigt und durch seinen Reichtum seine Armut bezwingt. Da die Engel keinen Leib besitzen, waren sie existenziell nicht in der Lage, die Namen gelehrt zu bekommen. Deshalb weist der Koran im weiteren Verlauf der Geschichte darauf hin, dass Gott im Anschluss den Engeln bestimmte Formen des Seienden präsentierte¹⁶ und den Engeln auftrag, die Namen dieser Formen des Seienden zu verkünden. Da sie hierzu nicht imstande waren, antworteten sie: »Preis sei Dir! Wir haben kein Wissen außer dem, was Du uns gelehrt hast.« (Q 2:32).

Interessanter ist vielleicht die Tatsache, dass Gott Adam befahl die Namen dieser Formen des Seienden den Engeln zu verkünden. Es heißt nicht, dass Adam ihnen die Namen lehren (ta'lim) sollte, sondern dass er sie ihnen verkünden (inba') solle. Mit anderen Worten wurde im Kontext dieser Namen das arabische Wort ›ta'lim‹ ausschließlich Adam zugesprochen. Die Kapazität der Engel reicht indessen nur aus, um von einer anderen Sache, die ›inba'‹ genannt wurde, einen Nutzen zu ziehen. Dies ist ein weiteres Anzeichen in der mystischen Interpretation des Korans dafür, dass das Lehren der Namen bedeutet, dass der Mensch in einer bestimmten Stufe der

¹⁶ Anm.: Das Pronomen *hum* in ›'araḏahum 'ala al-mala'ikah‹ (er führte sie den Engeln vor) zeigt, dass Gott den Engeln Verstand besitzende Formen des Seienden vorführte und die Engel die Namen dieser Verstand Besitzenden (ḏawi al-'uqūl) ankündigen sollten. Als Grundlage für diese Interpretation dient die in der Grammatik bekannte Regel, dass das Pronomen *hum* in der arabischen Sprache ausschließlich Anwendung in Bezug auf Verstand besitzende Formen des Seienden findet und niemals etwas meint, das keinen Verstand besitzt.

Vollkommenheit erschaffen wurde, die wesentlich höher als die der Engel ist.

Die wörtliche Bedeutung des Wort ›insan‹ in der arabischen Sprache weist auf einige dieser Punkte hin. Auf der einen Seite kann ›insan‹ die Pupille des Auges sein.¹⁷ Diese Bezeichnung betont vor allem in einer hervorragenden Art und Weise das Sehen bzw. das ›Verstehen‹, welches eine bestimmte Charakteristik des menschlichen Wesens ist. Für Mystiker darf das Sein, in der Annahme der absoluten Einheit Gottes, nur Gott zugeschrieben werden. Die anderen Formen des Seienden zeigen nur auf sein Sein hin; jede existierende Form ist nur eine Strahlung desjenigen, der sich das ›Licht der Himmel und Erde‹ genannt hat.¹⁸

In diesem Kontext ist die wichtigste Bestimmung des menschlichen Wesens das Sehen bzw. das Verstehen. Das Zeigen und Gesehen-Werden in der gesamten Struktur der Wahrheit ist verknüpft mit dem Wesen des Menschen und es findet im Menschen, durch den Menschen und für den Menschen statt. Sehen, Verstehen oder Wahrnehmen selbst ist Manifestation Gottes. Das arabische Wort ›‘alam‹, welches in der deutschen Sprache meistens mit ›Welt‹ übersetzt wird, ist in der arabischen Sprache verbunden mit dem Wort ›‘ilm‹ und bedeutet so viel wie Wissen oder Zeichen (‘alamah). So ist die Welt (‘alam) die Summa summarum allen Wissens, welches zu einem Zeichen werden kann. In diesem Sinne besitzt das Auge, welches ›Mensch‹ ist, die Fähigkeit die gesamte Welt zu begreifen.

Auf der anderen Seite kann das Wort ›insan‹ von einer anderen Wurzel stammen, nämlich ›a-n-s‹.¹⁹ Diese Wurzel ist eng verbunden mit der Bedeutung ›mu‘anasa‹, d. h. vertraut sein bzw. Vertrautheit. Dadurch kommen die Mystiker zum Ergebnis, dass das menschliche Wesen in der Lage ist, eine tiefe existenzielle Beziehung mit allen Formen des Seienden durch die gegenseitige Vertrautheit bzw. durch das Vertrautsein aufzubauen. Dies kommt deshalb zustande, weil gemäß der koranischen Namenslehre Gott dem Menschen eine wesentliche Umfassendheit gegeben hat, die er gegenüber allen Formen des Seienden besitzt. Dadurch kann der Mensch jede Form des Seienden vom Sein her als einen Namen verstehen, wodurch er in der Lage ist (durch jede dieser Formen) einen neuen Weg zu Gott zu finden. Dies bedeutet, in der Lage zu sein, das Mysterium, das Geheimnis oder die

¹⁷ Vgl. al-Farahidi, *Kitab al-‘Ain*, Bd. 7, S. 304.

¹⁸ Vgl. Q 24:35.

¹⁹ Vgl. al-Farahidi, *Kitab al-‘Ain*, Bd. 7, S. 309.

Bedeutung von jeder Form des Seienden zu begreifen. Auch bedeutet dies zu verstehen, wie diese besondere Form des Seienden in ihrer Individualität und Besonderheit als ein Zeichen, welches auf Gott zeigt, zu verstehen ist.

Von einer anderen Seite her kann das Wort ›insan‹ mit der Wurzel ›n-s-i‹ verbunden sein, und zwar mit der Bedeutung ›vergessen‹ oder ›liegen lassen‹.²⁰ In diesem Sinne ist der Mensch derjenige, der in der Lage ist – trotz existenzieller Umfassendheit gegenüber allen anderen Formen des Seienden – ihre Schönheit und Anziehungskraft nicht zu beachten, sondern sich nur in Gottes Anschauung zu befreien und jedes/jeden außer Gott zu vergessen.

5. Imam

In der schiitischen Tradition ist das gesamte oben geschilderte Bild nichts anderes als eine zusammengefasste Schilderung einiger existenzieller Möglichkeiten des menschlichen Daseins. Die wahre Charakteristik des Menschen, die den Menschen von anderen Formen des Seienden unterscheidet und ihm eine besondere Stellung gibt, ist die Möglichkeit, dass er in der Lage ist, in sich selbst die Wahrheit aller anderen Formen des Seienden festzustellen und mit ihnen vertraut zu werden, jede einzelne Form als Namen oder Zeichen Gottes zu verstehen, sich gänzlich an Gott zu wenden, alles andere nicht zu beachten und alles außer Ihm zu vergessen. Dies alles sind besondere Bestimmungen des Menschen und seiner existenziellen Möglichkeiten, die ihn von allen anderen Formen des Seienden, ob Steine, Bäume, Tiere, Dschinnen oder Engel, unterscheidet. In diesem Kontext sind die vier inneren existenziellen Reisen vorstellbar, die unter anderem von Mulla Sadra (1572–1640) behandelt worden sind.²¹

Die erste Reise beginnt mit der Hinwendung und inneren Aufmerksamkeit in Richtung der Geschöpfe und das Verweilen unter ihnen, die sich in absolute Hinwendung zu Gott in seiner reinen Schau verwandelt, so dass am Ende dieser Reise der Wanderer nichts außer Gott sieht. Nicht weil Gott existiert und die Anderen existieren, wendet man sich Gott zu, sondern weil alles, was existiert, durch sein Sein existiert. In diesem Sinne sieht der Wanderer nach einer epistemologischen Wandlung nur diese herrschende, sich in Vielfalt zeigende Wahrheit und schenkt den gezeigten Weisheiten, die

²⁰ Vgl. Ibn Mandūr, Muḥammad, *Lisan al-‘Arab*, Beirut 1414h., Bd. 14, S. 322.

²¹ Vgl. Ṣadr al-Muta‘allihin (Mulla Sadra), *Al-Ḥikma al-Muta‘aliyah fi al-Asfar al-‘Aqliyah al-Arba‘ah*, Beirut 1981.

von der Wahrheit verstanden werden, keine Beachtung. Die zweite Reise ist eine unendliche Reise in die Unbegrenztheit Gottes in seiner unbeschränkten Vollkommenheit. Diese Reise ist endlos und bringt durch die verdeckten Geheimnisse des göttlichen Wesens immer mehr neue Erfahrung mit sich.

Da diese Geheimnisse und das, was erlebt wird, ein Erlebnis und Begreifen innerhalb besonderer verdeckter göttlicher Geheimnisse sind, nennt man sie manchmal das Verweilen in der ›ġannah‹, da dieses Wort von der Wurzel ›ġ-n-n‹ stammt und auf etwas, was verdeckt ist, hinweist. Die dritte Reise, die nur für einige Wanderer möglich wird, besteht aus neuen Entdeckungen des Wesens der manifestierten Dinge und der Art und Weise, wie sie von Gott gezeigt werden. Innerhalb dieser Reise stellt der Wanderer die Geheimnisse der göttlichen Bestimmung fest und erlernt die sogenannte Wissenschaft der Namen (‘ilm al-asma’). Dadurch stellt er fest, in welcher Relation jede Manifestation mit Gott steht und wie diese auf Gott hinweisen kann. Die vierte Reise findet für eine sogar noch kleinere ausgewählte Gruppe statt. In dieser Reise steht der Wanderer, der alle drei gewaltigen vorherigen Reisen existenziell erlebt hat, anhand seines Wissens über die Namen allen anderen Manifestationen, insbesondere der des Menschen, bei und nimmt sie in sich selbst auf, um in ihm zu Gott zurückzukehren und Gott in seiner absoluten Einheit in Ekstase zu erleben.

Der oben erwähnte Zustand, d. h. das freiwillige Zum-Erscheinen-Bringen aller Vollkommenheit, die im Wesen jedes Menschen versteckt ist, ist ein offener Weg dem Menschen gegenüber, sein wahres Ziel oder was beabsichtigt werden soll. In der arabischen Sprache wird dieses Ziel und die Absicht manchmal aus der Wurzel ›a-m-m‹ hergeleitet und als Partizip Passiv (ism al-maf‘ūl) mit dem Wort Imam verwendet.²²

So bedeutet ›Imam‹ das Ziel, welches der Mensch beabsichtigt und der »deutliche Horizont«²³, zu dem die gesamten Formen des Seienden in Bewegung sind. Dieser Ansicht zufolge hat jeder Mensch die Vollkommenheit des Imam zum Ziel und folgt und erlebt, von Anfang seiner Existenz bis zu seiner Entwerdung in seiner Vollkommenheit, die Existenz des Imam. Dieser Zustand (des Imam) – oder diese Stufe der Manifestation – fasst alle Vollkommenheiten ein, die auf der Seite der Geschöpfe in Erscheinung getreten sind, in Erscheinung treten und in Zukunft in Erscheinung treten

²² Vgl. al-Farahidi, *Kitab al-‘Ain*, Bd. 8, S. 468.

²³ al-Kulaini, Muḥammad, *al-Kaḥfi*, Qum 1429h., Bd. 1, S. 492.

werden. Der Koran weist in einer kurzen und dichten Formulierung auf die Tatsache hin, dass Gott alle Dinge in einem Imam – was als Ziel beabsichtigt wird – gesammelt hat und betont, dass dieses Ziel deutlich und deutend ist.

Der koranische Vers ist folgender: »Und alle Dinge haben wir in einem deutlichen Imam gesammelt« (Q 36:12). Das Wort ›iḥṣa‘, welches hier mit ›sammeln‹ übersetzt wurde, weist in der arabischen Sprache auf das Sammeln von sehr kleinen Dingen, wie beispielsweise kleinen Steinen, aber auch gleichzeitig auf das Zählen dieser Dinge hin.²⁴ Das heißt, mit diesem Wort wird sowohl das Sammeln als auch eine Form von Herrschaft, die durch die Kenntnis von etwas zustande gekommen ist, ausgedrückt. Dies zeigt, wie der Zustand der ›Imamah‹ die höchstmögliche Rangstufe unter allen göttlichen Manifestationen im Koran ist und warum, wie am Anfang dieses Artikels erwähnt, in der Geschichte von Abraham dieser erst, nachdem er viele schwerwiegende Prüfungen bestanden hat und nach vielen Jahren, die er als Prophet und Gesandter gelebt hat, zu diesem neuen Zustand der ›Imamah‹ emporgehoben wurde.²⁵

Das Hauptziel dieses Artikels ist nun fast erreicht, weil ich zeigen wollte, dass die ›Imamah‹ im Koran als ein Ziel der höchsten Stufe der Manifestation und als deutlicher Horizont für den Menschen als solchen steht. Durch entsprechende kurze Erläuterungen in diesem Artikel sollte einigermaßen klar geworden sein, dass in den mystischen Traditionen der schiitischen Koraninterpretation diese Stufe nicht nur eine Erscheinung der Wahrheit, sondern die höchste Erscheinung der Wahrheit ist und sein wird, solange wir von Erscheinung sprechen und darüber nachdenken können. Der Imam ist sowohl das Auge, das alle göttlichen Erscheinungen wahrnimmt, als auch der Mensch, der mit anderen Erscheinungen vertraut wird und in dieser Vertrautheit das Wesen jeder Erscheinung als Namen und als Zeichen begreift und dadurch versteht, wie diese Formen des Seienden bzw. diese Erscheinungen von ein und derselben unbegrenzten Wahrheit in Erscheinung treten.

Der Imam ist derjenige, der auf der einen Seite alle göttlichen Namen und Eigenschaften in sich selbst verwirklicht und auf der anderen Seite dadurch selbst zum kraftvollsten Namen, Zeichen und Hinweis auf Gott wird, aber auch gleichzeitig in der Lage ist, alle Formen des Seienden in

²⁴ Vgl. al-Fuiūmi, *al-Miṣbaḥ al-Munir*, Bd. 2, S. 140.

²⁵ Vgl. Q 2:124.

ihrer Vollkommenheit, nach absoluter Entfernung, zur Gottes Erkenntnis zu leiten. Die Fragen nach der Bestimmung der sinnlich wahrnehmbaren Erscheinung des Imam und in welcher Epoche diese höchste Stufe der Erscheinungsformen in der durch die Sinnesorgane wahrnehmbaren Welt manifestiert ist, sind nicht Gegenstand dieses kurzen Artikels und sollten in anderen Abhandlungen, die sich mit der Geschichte, Koraninterpretation, Mystik und Philosophie und anderen Fächern beschäftigen, thematisiert werden.

Weiterführende Literatur des Autors:

- Esfahani, Mahdi: *Über haqiqi und i'tibari in der islamischen Philosophie*. Übersetzung und Kommentar zur ›Abhandlung über die Vollkommenheit‹ von Allamah Sayyid Muhammad Husain Tabatabai, Teil 1, in: Spektrum Iran. Zeitschrift für islamische-iranische Kultur, 26. Jg., 1. Heft, 2013.
- : *Die Sprache von i'tibar in der islamischen Philosophie*. Übersetzung und Kommentar zu der ›Abhandlung über die Vollkommenheit‹ von Allamah Sayyid Muhammad Husain Tabatabai, Teil 2, in: Spektrum Iran. Zeitschrift für islamische-iranische Kultur, 26. Jg., 2. Heft, 2013.