

Sedigheh Khansari Mousavi

—

Molla Sadras Handlungstheorie im historischen Kontext

Molla Sadras Handlungstheorie im historischen Kontext

von
Sedigheh Khansari Mousavi

Traugott Bautz
Nordhausen 2017

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in Der Deutschen Nationalbibliographie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Umschlagentwurf: Sedigheh Khansari Mousavi

Verlag Traugott Bautz GmbH
99734 Nordhausen 2017
Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist
ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigung, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany
ISBN 978-3-95948-234-9
www.bautz.de

Inhalt

Vorwort	8
Einführung in die Struktur der Studie	9
1. Philosophische Vorgeschichte und Wurzeln des Denkens von Ṭūsī bis Mullā Ṣadrā.....	13
2. Die Auswahl der Denker, die Methoden und die Forschungsproblematik:.....	27
I. Naṣīr ad-Dīn Ṭūsīs Traktate über die Handlungstheorie	33
1. Das arabische Traktat: <i>Risāla ḡabr wa iḥtiyār</i> oder <i>Af'āl al- 'ibād bain al-ḡabr wa-l-tafwīḍ</i> oder <i>Ḡabr wa qadar</i>	34
A. Die Textzeugnisse	34
B. Kurzcharakterisierung	36
C. Textverlauf	37
2. Das persische Traktat (<i>Risāla dar ḡabr wa iḥtiyār</i>).....	41
A. Die Textzeugnisse	41
B. Kurzcharakterisierung.....	43
C. Textverlauf	47
3. <i>Auṣāf al-Ašrāf</i>	65
A. Die Textzeugnisse	65
B. Kurzcharakterisierung	66
C. Textverlauf	67
II. Abū l-Ḥassan 'Āmirīs Traktat: Inqāḍ al-bašar min al-ḡabr wa-l-qadar	71
III: Ḡalāl ad-Dīn Dawānīs Traktat über die Handlungstheorie: (<i>Risāla Ḥalq al-a 'māl</i> oder <i>Risāla Ḥalq al-af'āl</i>)	89
A. Die Textzeugnisse	90
B. Kurzcharakterisierung.....	91

C. Textverlauf	92
IV. Mīr Dāmāds Traktate:	
Al-Īqāzāt und Risāla fī Ḥalq al-a‘māl	103
A. Die Textzeugnisse	104
B. Kurzcharakterisierung	107
C. Textverlauf	110
Eine vergleichende Darstellung im Hinblick auf die behandelten Philosophen	139
V. Mullā Ṣadrās Handlungstheorie	141
1. Das erste Traktat: <i>Ḥalq al-a‘māl</i>	142
A. Die Textzeugnisse	142
B. Kurzcharakterisierung	143
C. Textverlauf	147
Die erste Schule: Die <i>Mu‘tazila</i>	147
Die zweite Schule: Die <i>Aš‘ariya</i>	149
Die dritte Schule: Die Philosophen	161
VI. Die vierte Schule: <i>Ar-Rāsiḥūna fī-l-‘ilm</i>	173
Mullā Ṣadrās Lösung	173
VII. <i>Ḥalq al-a‘māl</i> und <i>Asfār</i> – Ein Vergleich	201
VIII. Mullā Ṣadrās Handlungstheorie <i>Al-Qaḍā‘ wa-l-Qadar</i>	217
1. Das zweite Traktat Mullā Ṣadrās: <i>al-Qaḍā‘ wa-l-qadar</i>	217
A. Die Textzeugnisse	217
B. Kurzcharakterisierung	218
2. <i>Al-Qaḍā‘ wa-l-Qadar</i> und <i>Asfār</i> – Ein Vergleich	223
3. Ist ‘Abd ar-Razzāq Kāšānīs Schrift <i>al-Qaḍā‘ wa-l-qadar</i> ein Vorbild für Mullā Ṣadrā gewesen?	230
Zusammenfassungen und Schlussfolgerungen	235
Literaturverzeichnis	245

Meiner Mutter

Meiner Familie

Vorwort

Die vorliegende Studie ist am 25. Juli 2016 von der philosophischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen als Dissertationsschrift angenommen worden.

Ein Seminar am Orientalischen Institut der Universität Tübingen hat mich auf die Idee gebracht, die Handlungstheorie und die Kausalitätslehre als die Themen meiner Dissertation zu wählen. Den Mut für eine Auseinandersetzung mit Mullā Ṣadrās Philosophie habe ich zwei guten Gesprächen mit Herrn Professor Josef van Ess zu verdanken. An dieser Stelle möchte ich ihm herzlich danken. Ich bedanke mich ganz besonders bei Frau Professor Heidrun Eichner für die Betreuung meiner Arbeit, für kritische Anmerkungen und für Erklärungen. Herrn Professor Johann Büssow, dem zweiten Betreuer meiner Arbeit möchte ich ebenfalls herzlich für seine wissenschaftlichen und methodologischen Ergänzungen danken. Mein besonderer Dank gilt ebenfalls Herrn Professor Ulrich Rudolph, der das dritte Gutachten dieser Arbeit angenommen hat. Die erste Begegnung mit Herrn Professor Rudolph in Münster 2013 und die geführten Gespräche haben mich für die zukünftigen Schritte sehr beeindruckt.

Meinen Dank richtet sich insbesondere den interkulturellen Philosophen, Herrn Professor Hamid Reza Yousefi für seine fachkundige Begleitung und sorgfältige Durchsicht des Textes und Eröffnung neuer Horizonte. Er ermöglicht es mir ferner meine Dissertationsschrift im Verlag Traugott Bautz zu veröffentlichen. An dieser Stelle möchte ich Herrn Professor Klaus Sachs-Hombach und Herrn Professor Stefan Schreiner meinen besonderen Dank für ihre Unterstützungen und guten Gespräche aussprechen. Bei Herrn Dr. Peer Gatter bedanke ich mich ebenfalls für das Korrekturlesen einiger Teile meiner Arbeit.

Für die Kaligraphie der Überlieferung des Imam Ğa'far aṣ-Ṣādiq bedanke ich mich bei Herrn Dr. Hamid Reza Djohariyan von der Universität Tarbiat Modares. Herrn Jonas Precht möchte ich an dieser Stelle herzlich danken. Und nicht zuletzt danke ich meinen lieben Studenten, die mich mit ihren guten Wünschen begleitet haben.

Sedigheh Khansari Mousavi
Tübingen, im April 2017



Weder Determinismus,
noch Verfügungsgewalt,
sondern ein Zwischending

Einführung in die Struktur der Studie

Gepriesen sei Gott, der erhaben ist über die Schandtät. Gepriesen sei Gott, in dessen Herrschaft nichts gegen Seinen Willen geschieht.¹

Mit diesen Worten fängt Mullā Ṣadrā sein Traktat *Ḥalq al-a' māl* an. Die beiden Sätze, hinter denen sich zwei verschiedene Ansichten verborgen haben, können ebenfalls als Stellungnahme des Verfassers zu einem der ältesten und oft diskutierten Themen der islamischen Theologie, gelesen werden, nämlich zu „Erschaffung der Handlungen“ (*ḥalq al-a' māl*).

Die oben zitierten Aussagen stammen aus einem Gespräch zwischen zwei muslimischen Gelehrten, die zwei gegensätzliche Strömungen im *Kalām* vertreten. Die *Mu' tazila* und die *Aš' arīya*. Das Gespräch soll geführt worden sein, während einer Begegnung zwischen ' Abd al-Ġabbār Hamadānī (gest. 415/1025) einem namhaften Vertreter der *mu' tazilitischen* Schule und Abū Ishāq Isfarā' inī (gest. 418/1020), dem *aš' aritischen* Theologen und dem Schüler Abū Bakr al-Bāqillānīs (gest. 403/1013), welcher bei der Entwicklung des *aš' aritischen* Gedankengutes in den zentralen Gegenden der islamischen Welt eine bedeutende Rolle gespielt hat.² Das Gespräch wurde vor dem buyidischen Wesir Ṣāḥib b. ' Abbād (gest. 385/995) geführt.³

¹ Mullā Ṣadrā: „Ḥalq al-a' māl“ In: *Maḡmū' a rasā' il-i falsafī*. Bd. 2, S. 305, Z. 1.

² Sabine Schmidtko: „Rationale Theologie in der islamischen Welt des Mittelalters.“ In: Christoph Boehinger (Hg.): *Verkündigung und Forschung- Religionswissenschaft*. Heft 2, S. 63.

³ Mullā Ṣadrā: *Maḡmū' a rasā' il-i falsafī-yi Ṣadr al-muta' llihīn*. S. 271, Anmerkung 1.

In der vorliegenden Arbeit ist die Erschaffung der Handlungen bei islamischen Philosophen des 13. bis 17. Jahrhunderts das Hauptthema. Die iranischen Philosophen, deren Traktate behandelt werden, sind ‘Āmirī Naišābūrī (gest. 381/992) ein sunnitischer Philosoph, Našīr ad-Dīn Ṭūsī (gest. 672/1274), der Systematiker der schiitischen Lehre, Philosoph und Mathematiker, Ġalāl ad-Dīn Dawānī (gest. 908/1502), der aš‘aritische Philosoph und ein Vertreter der Schule von Schiraz, Mīr Dāmād (gest. 1041/1630), ein namhafter Vertreter der Isfahaner Schule und ein schiitischer Philosoph und Mullā Ṣadrā (gest. 1050/1640), der namhafteste islamische Philosoph nach Ibn Sīnā (Avicenna). Handlungstheorie ist ein wichtiges, aktuelles philosophisches Problem. Auch Autoren der islamischen Tradition haben seit frühester Zeit Lösungen erarbeitet. Die von den islamischen Theologen entwickelten Konzepte wie Handlungsfähigkeit (*qudra*), Erwerb (*kasb*) u. ä. sind von den modernen Diskussionen deutlich unterschiedlich. Die im Zentrum dieser Arbeit stehenden späteren schiitischen Autoren zeichnen sich dadurch aus, dass sie die “traditionellen” islamischen Konzepte durch Elemente aristotelischer Psychologie ergänzen.

Die Hauptfragen, mit deren Antworten sich die vorliegende Arbeit auseinandersetzen wird, sind die folgenden:

1. Woran liegt der Schwerpunkt, wenn man die philosophischen Traktate über die Handlungstheorie in einem Zeitraum zwischen ‘Āmirī im 10. Jahrhundert und Mullā Ṣadrā im 17. Jahrhundert grundsätzlich behandelt?
2. Kann man in diesen Traktaten Grundzüge der aristotelischen und neuplatonischen Philosophie, sowie Elemente der Psychologie feststellen?
3. Inwieweit haben die angesprochenen Philosophen ihre Auffassungen unabhängig von der islamischen Theologie formuliert? Kann man überhaupt eine deutliche Grenze zwischen der Philosophie und Theologie bezüglich der Handlungstheorie in diesen Traktaten ziehen?
4. Wie hat der Ausspruch des Imam Ga‘far aš-Šādiq die Ausarbeitung einer Lösung beeinflusst?
5. Da Mullā Ṣadrā der letzte behandelte Philosoph in der vorliegenden Arbeit ist und mehr als ein Drittel der Arbeit sich auf zwei seiner Traktate stützt, ist es von großer Bedeutung festzustellen, inwieweit sich seine Auffassungen auf die Leistungen seiner Vorgänger stützen?

6. Hat Mullā Ṣadrā die Problematik der Handlungstheorie aus einer neuen Perspektive betrachtet und seine eigene Lösung dargestellt? Oder ist seine Lösung altergebraucht und nur neu formuliert?

Mullā Ṣadrās Handlungstheorie steht im Mittelpunkt dieser Arbeit. Die oben genannten Philosophen werden in einer chronologischen Reihenfolge behandelt. Es ist allerdings zu erwähnen, dass 'Āmirī in diesem Fall eine Ausnahme ist, weil sein Traktat im zweiten Kapitel und in Bezug auf Ṭūsī philosophische Ansichten (das erste Kapitel) behandelt wird.

Warum sind die iranischen Philosophen nach Ibn Ruṣd (Averroes) ausgewählt?

Die westliche Forschung ist bis Mitte des 20. Jahrhunderts von einem Stillstand in der islamischen Philosophie nach dem Tod Ibn Ruṣds im Jahre 1198 ausgegangen.⁴ Zu diesem Stillstand haben ebenfalls, wie behauptet wird, die „kritischen Äußerungen Ġazālīs“ beigetragen.⁵ Obwohl Mitte des 19. Jahrhunderts die Forschungen der europäischen Gelehrten die Aufmerksamkeit der Leser auf die islamische Philosophie gelenkt hatten, war es nicht in einem positiven Sinne. Die Forscher gingen in ihren Werken davon aus, dass „die Araber“ keine eigene Philosophie besitzen und sie nur die griechische Philosophie an „das lateinische Mittelalter“ weitergeleitet haben.⁶ Erst Corbins Forschungen seit der Mitte des 20. Jahrhunderts hat den alten Thesen ein Ende gemacht.

Henry Corbin (gest. 1978) der französische Orientalist beschäftigte sich zuerst mit den Lehren Ṣihāb ad-Dīn Suhrawardīs (gest. 587/1191). Auf Grund Suhrawardīs Illuminationsphilosophie befasste sich Corbin mit den Werken iranischen Philosophen zwischen dem 13. und 19. Jahrhundert. Corbin vertrat die Meinung, dass mit Ausnahme von Ibn Sīnā die anderen Autoren vor Ibn Ruṣd eine hellenistische Philosophie vertreten und die Blütezeit der islamischen Philosophie erst ab 12. Jahrhundert und in Iran zustande gekommen ist.⁷ Die Entwicklung der schiitischen und der islamischen Philosophie in Iran ist ein guter Beweis dafür. Die islamische Philosophie in Iran hat ihre Anerkennung im Westen den Bemühungen des französischen Orientalisten Henry Corbin zu verdanken. Corbin war der

⁴ Vgl. Peter Adamson: *Philosophy in the Islamic world*. S. 3 f.

⁵ Vgl. Ulrich Rudolph: *Islamische Philosophie*. S. 8. Diese These geht auf Salomon Munk 1859 zurück. Vgl. Ulrich Rudolph: *Philosophie in der islamischen Welt*. Bd. 1, S. XIV

⁶ Vgl. ebd., S. XIII.

⁷ Ebd., S. XVII.

Ansicht, dass sich „die islamische Philosophie zu einer Weisheitslehre entwickelt“ hat, in der verschiedene Faktoren, wie Mystik, das schiitische Gedankengut und die Verbindung zwischen Philosophie und Theologie, die als „Theosophie“ genannt wird, die bedeutenden Rollen spielen. Diese Entwicklung fand zum größten Teil auf iranischem Boden statt.⁸ Es ist bemerkenswert, dass Corbin selbst eine der oben genannten Thesen der westlichen Autoren über den Stillstand in der islamischen Philosophie in der Form einer Frage im Gespräch mit ‘ Allāma Muḥammad Ḥusain Ṭabāṭabā’ ī (gest. 1981), einem der einflussreichsten schiitischen Philosophen und dem Verfasser des größten schiitischen Korankommentars des 20. Jahrhunderts *al-Mizān* zum Ausdruck brachte.⁹

Die Reihe der iranischen Philosophen, die hier zum ersten Mal zusammen zum Thema „Handlungstheorie“ betrachtet werden, zeigen die Richtigkeit Corbins Forschungen. Außerdem scheint es relevant zu sein, zu zeigen, dass es keine Lücke in den philosophischen Ansätzen in Iran gibt, wenn man die Reihe der Traktate hinsichtlich der Handlungstheorie in Iran und unter den iranischen Philosophen untersucht.

In der vorliegenden Arbeit werden drei bedeutende Punkte und die dazu gehörenden Fragen untersucht:

1. Die behandelten Texte zeigen die Fortsetzung der aristotelischen Philosophie in Verbindung mit der Handlungsfähigkeit (*qudra*).
2. Man findet im Hinblick auf die behandelten Traktate die interdisziplinären Ansätze in den theologischen und philosophischen Bereichen.
3. Die schiitische Tradition, die auf der rationalen Denkweise basiert ist und in der Überlieferung des Imam Ġa’ far aṣ-Ṣādiq hervorgehoben wird, wird in den behandelten Traktaten (Ausnahme ist Dawānīs Traktat) dargestellt. Diese Hervorhebung findet man ebenfalls in den Werken sunnitischer Denker. Hier sind ‘ Āmirī und Taftāzānī zwei Beispiele.

Bevor die Einleitung sich mit der Philosophie beschäftigt, muss man die Geschichte der *Aṣ’ariten* und *Mu’ taziliten* und die Anfänge der Diskussionen über die Handlungstheorie im theologischen Bereich kurz behandeln.

⁸ Vgl. Ulrich Rudolph: *Islamische Philosophie*. S. 8. Ulrich Rudolph: *Philosophie in der islamischen Welt*. Bd. 1, S. XVI-XVII.

⁹ Sayyid Muḥammad Ḥusain Ṭabāṭabā’ ī: *Schia. Mağmū’ a-yi muḏākirāt ba Professor Henry Corbin*. S. 68, Nr. 3.

1. Philosophische Vorgeschichte und Wurzeln des Denkens von Ṭūsī bis Mullā Ṣadrā

Die Einleitung der vorliegenden Arbeit besteht aus zwei Hauptteilen:

1. Zuerst handelt es sich um eine kurze Einführung in die Geschichte der muʿ tazilitischen und ašʿ aritischen Schulen und ihre Stellungen bezüglich der Handlungstheorie, dann werden die Fortsetzung der islamischen Philosophie in Iran und die schiitischen Dialektiker anhand einiger Beispiele aus dem theologischen Bereich erläutert.
2. Der Gegenstand der vorliegenden Arbeit: Aus welchen Gründen sind die behandelten Denker ausgewählt worden? Was sind die Forschungsmethoden in der vorliegenden Arbeit? Warum steht Mullā Ṣadrā im Mittelpunkt der Arbeit? Wie hat sich die schiitische Tradition durch philosophische Schriften durchgesetzt? Ein kurzer Überblick über die Forschungsproblematik.

1. 1. Eine kurze Einführung in die Geschichte der ašʿ aritischen und muʿ tazilitischen Schulen

Die ašʿ aritische und muʿ tazilitische Denkrichtungen, als zwei große geistige Strömungen innerhalb des *Kalām* haben eine besondere Stelle in der Geschichte der islamischen Theologie. Im Hinblick auf die Struktur der behandelten philosophischen Schriften in der vorliegenden Arbeit, ist es von großer Bedeutung, einen kurzen Blick auf die Wurzeln der oben genannten Denkrichtungen zu werfen. Die Hintergründe der Debatten ausführlich zu behandeln, kann hier nicht durchgeführt werden.

Wie verbindet sich die Geschichte des Kalām mit der Entwicklung der Handlungstheorie im Bereich der Philosophie? Warum ist die rationale islamische Philosophie als Hintergrund des Diskurses wichtig?

Die rationale islamische Theologie, die als Kalām bezeichnet wird, ist im 2./8. Jahrhundert entstanden. Der Kalām ist ein Fachbegriff für die von den Dialektikern verwendete Methode und heißt „Rede“. ¹⁰ Die muslimischen

¹⁰ Josef van Ess: *Die Erkenntnislehre des ʿ Aḡudaddīn al-Īcī, Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawāqif*. S. 20 f. Das Wort *Kalām* aus *kalama* mit der Bedeutung *ḡaraha* (verletzen) stammt, weil diese Art des Argumentierens oft einen Streit verursacht und vor allem einen großen Einfluss auf das Herz ausübt. Siehe Maḥdi Muḥaqqiq: *Bist Guftār dar mabāḥiṭ-i ʿ ilmi wa falsafi wa kalāmi wa*

Theologen, die „über Gott und die göttlichen Dinge“ redeten, bezeichnet man als die Redenden oder Dialektiker (*mutakallimūn*).¹¹ Die dialektischen Methoden des kalām gehen auf eine Dialogform in Alexandria im 6. christlichen Jahrhundert und in Syrien im 7. Jahrhundert zurück. Die muslimischen Dialektiker verwendeten diese Methoden, um am Christentum und Judentum und Zarathustrismus Kritik zu üben.¹² Später haben die Dialektiker ihre Methoden gegen ihre Gegner innerhalb der muslimischen Gemeinde benutzt.

Die Handlungstheorie und die Kausalitätslehre standen im Mittelpunkt des Interesses der Dialektiker.¹³ Die Verantwortlichkeit des Menschen wurde nicht nur aus einer theologischen, sondern auch aus einer politischen Sicht betrachtet. Die guten Handlungen des Menschen und die Sünden, die vielen Koranversen entsprechend, die göttliche Belohnung und Strafe im Jenseits zur Folge haben und die Verantwortlichkeit eines Menschen, der als Kalif ein hohes Amt in der muslimischen Gemeinde verwaltete, rückten ebenfalls aus politischen Gründen während der Umayyadenperiode in den Mittelpunkt der Diskussionen unter den Religionsgelehrten. Zwei große Strömungen wurden am Anfang als *Qadārīya* und *Ġabrīya* genannt. Die Anhänger der *Qadārīya* waren der Ansicht, dass Gott dem Menschen freien Willen gegeben habe, weswegen der Mensch für seine eigene Handlung verantwortlich sei. Die Anhänger dieser Schule bildeten die Opposition gegen die Kalifen.¹⁴ Aus ihrer Sicht durfte der Kalif seine schlechten Taten nicht mit dem göttlichen Ratschluss und der göttlichen Vorbestimmung (*qaḍā' wa qadar*) rechtfertigen.

Das Gedankengut der *Qadārīya* ebnete den Weg für die muslimischen Theologen, die als Rationaldenker bekannt wurden. Hier ist von der *Mu' tazila* die Rede.¹⁵ Die *Mu' taziliten* vertraten eine rationale Denkweise.

firağ-i islāmī. S. 3-5, hier S. 5, Z. 4-6. Vgl. Mullā Şadrā: *Mafātīḥ al-ğaib*. Bd. 1, S. 30, Z. 1-7.

¹¹ Heinz Halm: *Der Islam*. S. 34.

¹² Sabine Schmidtke: *Rationale Theologie in der islamischen Welt des Mittelalters*. S. 64. Vgl. Gerhald Endreß: *Der Islam- Eine Einführung in seine Geschichte*. S. 59.

¹³ Murtaḍā Muṭahharī: ' *Adl-i Īlāhī*. S. 17f.

¹⁴ Hainz Halm: *Der Islam*. S. 34.

¹⁵ *Mu' tazila* bedeutet wörtlich: „die sich Absondernden“ (Partizip des Verbums *i' tazala*.)“ Heinz Halm: *Der Islam*. S. 35. Vgl. Lutz Berger: *Islamische Theologie*. S. 73. „In etwa zeitgleich mit der ersten *Mu' tazilitengeneration* in Başra und Abū Ḥanīfa in Kūfa verkündete Ġahm b. Şafwān (hingerichtet 128/746) seine Lehre in Ostiran. Er ist Exponent früherer Vertreter des Determinismus. [...] drei konkur-

„Sie betonten den Primat der Vernunft und des freien Willens (entgegen der Prädestinationslehre) und entwickelten eine Erkenntnistheorie, Ontologie und Psychologie“.¹⁶ In ihren theologischen Werken argumentierten die muʿ tazilitischen Denker ihre Lehren anhand der rationalen Methoden.¹⁷

Unter der *Muʿ tazila* entwickelten sich zwei Hauptrichtungen, eine in Bagdad und eine in Basra. Die Muʿ taziliten waren der Ansicht, dass der Mensch auf Grund der Willensfreiheit imstande ist, die vollständige Verantwortung für seine eigenen Handlungen zu übernehmen. Sie glaubten, dass das Gute (*ḥair*) auf Gott und das Böse (*šarr*) auf Menschen zurückgehen und dass das Gute und das Böse mit dem Maßstab der Vernunft und nicht mit dem der Religion zu begreifen sind. Die Differenzen zwischen den Muʿ taziliten und ihren Gegnern traten in verschiedenen Bereichen zutage, wie den Vorstellungen über die Auslegung des Korans, der Erschaffung des Korans, Kausalitätslehre, Gottes Gerechtigkeit, der Bedeutung der göttlichen Verheißung und Drohung, usw.

Mit dem Begriff *Ġabrīya* ist von einer Denkrichtung die Rede, welche die Idee des Determinismus vertrat. Die Anhänger dieser Strömung waren der Ansicht, dass die menschliche Handlung auf Gott zurückgeht. Wenn die menschlichen Handlungen von Gott vorherbestimmt sind und der Mensch keine zentrale Rolle beim Zustandekommen seiner Taten spielt, wenn Gott Seinen eigenen Willen gegen die Menschen durchsetzt, kann man die Frage nach der Verantwortlichkeit leichter beantworten. Das heißt: Gott ist der absolute Handelnde. Unter den *Ġabriten* ist von den *Ḥanbaliten* die Rede. Das *ḥanbalitische* Gedankengut fand seine Fortsetzung in der *ḥanbalitischen* Rechtsschule. Die *ḥanbalitische* Rechtsschule, deren Name auf Aḥmad b. Ḥanbal (gest. 240/855) zurückgeht, ist eine der vier Rechtsschulen des sunnitischen Islams. Die Vertreter dieser Schule, die Traditionsgelehrten (*ahl al-ḥadīth*) kamen mit den Vertretern des Glaubens an Willensfreiheit in Konflikt. Die beiden Strömungen mussten sich präzise zu verschiedenen theologischen Themen äußern. Die Problematik der Prädes-

rierende frühe Positionen zur Handlungstheorie: [...] [a] die Position der Qadarīya – Muʿ tazila, [b.] die Position der Gahmiya, [c] die Position der Murġīʿ a-Ḥanafīya.“ Cornelia Schöck: *Möglichkeit und Wirklichkeit menschlichen Handelns*. S. 82.

¹⁶ Sabine Schmidtke: *Rationale Theologie in der islamischen Welt des Mittelalters*. S. 61.

¹⁷ Vgl. Hamid Reza Yousefi: *Einführung in die islamische Philosophie*. S. 43.

tion und Willensfreiheit hatte heftige und langanhaltende Debatten ausgelöst. Für die *Muʿ tazila* stand der Mensch im Hinblick auf seine Taten im Mittelpunkt. Wäre der Mensch Wohltäter, so würde ihm eine Belohnung versprochen, beginge er Sünden, so würde er dafür gerecht bestraft. Die *Muʿ taziliten* vertraten die Meinung, dass die göttliche Belohnung und Strafe völlig von den menschlichen Handlungen abhängig sind. Aus diesem Grund soll der Mensch keine Hoffnung auf die Fürsprache des Propheten setzen. Die *muʿ tazilitische* Denkrichtung legte großen Wert auf die Eigenverantwortlichkeit des Menschen.

Die *Ḥanbaliten* empfanden die rationalen Methoden der *Muʿ tazila* als eine Art Gotteslästerung. Was den Koran betraf, so mussten die göttlichen Worte so begriffen und definiert werden, wie sie im Koran stehen. Man darf die religiöse Wahrheit nicht nach rationalen menschlichen Maßstäben interpretieren.¹⁸ Ähnliche Vorwürfe machten die *Muʿ taziliten* ihren *ḥanbalitischen* Gegnern. Man darf die göttlichen Attribute nicht mit den Eigenschaften des Menschen vergleichen. Das ist die Vermenschlichung Gottes und bedeutet, dass man Gott „nur auf die Stufe des Geschaffenen herabzerre“,¹⁹ wenn man von Gottes Thron oder von Seiner Hand nicht im übertragenen Sinne spricht. Die Vertreter beider Auffassungen gingen in theologischen Bereichen so weit auseinander, dass die Gemeinsamkeiten zwischen ihnen kaum sichtbar waren.

1. 1. 1. Die Bedeutung der *Ašʿ ariten* für die Entwicklung des *Kalām*

Das 10. Jahrhundert sollte der Zeuge des Auftritts einer geistigen sunnitischen Strömung werden, welche vermutlich beabsichtigte, eine Brücke zwischen dem *ḥanbalitischen* und *muʿ tazilitischen* Gedankengut zu bauen. Ein „Mittelweg“²⁰ zwischen der *ḥanbalitischen* und der *muʿ tazilitischen* Schule, die einander so unversöhnlich attackierten. Doch dieser theologischen Strömung schien der Weg noch nicht geebnet zu sein. Sie verdankt ihren Namen dem Vordenker dieser Strömung, Abū l-Ḥasan al-Ašʿ arī (gest. 324/935).

Was den Lebensweg al-Ašʿ arīs anbelangt, so war der in Basra im Jahre 873 geborene al-Ašʿ arī zunächst ein eifriger Schüler des *muʿ tazilitischen*

¹⁸ Vgl. Josef van Ess: *Die Erkenntnislehre des ʿ Aḡuddādīn al-Īcī*. S. 24.

¹⁹ Tilman Nagel: *Die Festung des Glaubens – Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert*. S. 110.

²⁰ Vgl. Sabine Schmidtke: *Rationale Theologie in der islamischen Welt des Mittelalters*. S. 62.

Theologen Abū ' Alī al-Ğubbā' ī (gest. 303/916).²¹ Die Auseinandersetzung mit dem rationalen Gedankengut der Mu' taziliten war bestimmt ein Grund dafür, dass er den Rationalismus nicht völlig ablehnte. Der Rationalismus war für al-Aš' arī ein Mittel zur Bestätigung der sunnitischen Grundgedanken.²² Aber mit dieser Argumentationsweise konnte al-Aš' arī den strengen Traditionsgelehrten (*ahl al-Ḥadīṭ*) keinen Gefallen tun. Sie übten bald Kritik an den aš' aritischen Methoden. Nicht nur das Ergebnis, sondern auch die angewandten Methoden waren für sie relevant. Sie machten den Aš' ariten Vorwürfe, weil diese mit Hilfe des Analogieschlusses versucht hatten, die religiöse Wahrheit im Koran und Ḥadīṭ zu erörtern.²³ Dabei war der Analogieschluss doch ein Erbe der griechischen Philosophie und war eine umstrittene, von der Mu' tazila angewandte Methode.

Die aš' aritische Schule blieb dennoch populär. Der Bau der Niẓāmīya, der im Jahre 1065 in Bagdad auf Befehl des mächtigen, iranisch-schafiitischen Wesirs Alp Arslāns, Niẓām al-Mulk (ermordet 485/1099) durchgeführt wurde, leistete einen bedeutenden Beitrag zur Verbreitung des aš' aritischen Denkens. Führende Gelehrte der Zeit wurden eingeladen, dort zu lehren. Zu den bedeutendsten Namen, die in Niẓāmīya gewirkt hatten, gehören Imām al-Ḥaramain Abū l-ma' āli Ğuwainī (gest. 478/1085) und sein namhafter Schüler Abū Ḥamid Ğazālī (gest. 505/ 1111), der mit seinen Lehrtätigkeiten im Jahre 1091 in Niẓāmīya begann.²⁴

²¹ Man erzählt, dass der Beweggrund seiner Bekehrung darin bestand, dass er im Traum dreimal den Propheten Muḥammad sah, der ihn mit der Verteidigung der *Sunna* beauftragte. Nach diesen Träumen gab er den *Kalām* nicht auf, sondern benutzte ihn im Dienst der *Sunna*. „Er sollte den Rationalismus nicht verwerfen, sondern ihn für die *Sunna* nutzbar machen“. Es gibt auch eine andere Erzählung, die berichtet, was al-Aš' arī zur Bekehrung geführt hatte, war eine heftige Diskussion mit seinem Lehrer Abū ' Alī al-Ğubbā' ī über das Schicksal der drei Menschen, nämlich eines Gläubigen, eines Ungläubigen und eines unmündigen Kindes am Jüngsten Tag. Vgl. Tilman Nagel: *Geschichte der islamischen Theologie*. S. 145 f.

²² Vgl. Lutz Berger: *Islamische Theologie*. S. 81.

²³ Vgl. Lutz Berger: *Islamische Theologie*. S. 75. Vgl. Heinz Halm: *der Islam*. S. 35. „So war es z. B. schon Ibn Kullāb (gest. 855?) gewesen, der als erster versucht hatte, die rationale Methodik der Mu' taziliten mit den doktrinären Positionen der Traditionalisten zu verbinden.“ Sabine Schmidtke: *Rationale Theologie in der islamischen Welt des Mittelalters*. S. 62.

²⁴ Sabine Schmidtke: *Rationale Theologie in der islamischen Welt des Mittelalters*. S. 63.

1. 1. 2. Neuer Blick der Aš'ariten auf die Gerechtigkeit Gottes

Eines der Grundprinzipien der mu'tazilitischen Schule, nämlich die Gerechtigkeit Gottes ('*adl*), das zu den Fünf Grundprinzipien gehört, wurde von den Aš'ariten aus einer neuen Perspektive behandelt. Alle guten und bösen Taten können nur von Gott erschaffen werden. Der Mensch ist nicht imstande, als Schöpfer seiner eigenen Handlungen zu wirken. Dies wurde von den Traditionsgelehrten behauptet, welche die Idee der Prädestination vertraten. Die mu'tazilitische Überzeugung von der menschlichen Willensfreiheit stand der Idee des göttlichen Determinismus gegenüber. Der Glaube an die göttliche Vorherbestimmung war für die Mu'taziliten undenkbar, weil die Gerechtigkeit Gottes, die im Koran so oft betont wird, bezweifelt werden konnte.²⁵ Wenn Gott der einzige Schöpfer der menschlichen Handlungen ist, warum spricht der Koran dann von der göttlichen Belohnung und Strafe im Jenseits?

Die oben gestellte Frage zu beantworten, war für die Mu'taziliten im Hinblick auf zwei ihrer Grundprinzipien leicht. Die Betonung der Verantwortlichkeit des Menschen war die Lösung.²⁶

Und bei den Aš'ariten? Man versuchte einen Mittelweg zu finden. Sie entwickelten die Lehre vom „Erwerb“ (*kasb*). Nach dieser Lehre werden die menschlichen Handlungen von Gott erschaffen und durch die Menschen nach deren Fähigkeiten erworben.²⁷ „Für al-Aš'ari und seine Schüler schafft Gott allein alle Taten der Menschen. Der Mensch „erwirbt“ dann die von Gott geschaffenen Handlungen (arab. *Kasb*). Diese „Aneignung“ der Handlungen geschieht mit Hilfe einer Kraft, die Gott im Moment der Handlung schafft. Dieser Kraft kann sich der Mensch nicht entziehen.“²⁸

²⁵ Einige Beispiele im Koran: (Sure 4, Vers 40), (Sure 41, Vers 46), (Sure 16, Vers 118). 'Allāma al-Ḥillī: *Istiqṣā' an-naẓar fī-l-qaḍā' wa-l-qadar*. S. 21, Z. 8-11.

²⁶ Vgl. Lutz Berger: *Islamische Theologie*. Unter *al-'adl* und *al-wa'd wa-l-wa'id*. S. 77 f.

²⁷ Vgl. Sabine Schmidtke: *Rationale Theologie in der islamischen Welt des Mittelalters*. S. 62. „Ḍirār b. 'Amr schreibt dem Menschen eine Fähigkeit des Handelns zu, die in ihm selber angelegt ist und nur ihm zugehört; sie ist „vor dem Tun vorhanden“. Allerdings kann sich dieses Vermögen wohl nur aktualisieren, sobald Gott selber mit eingreift.“ Tilman Nagel: *Geschichte der islamischen Theologie*. S. 113.

²⁸ Lutz Berger: *Islamische Theologie*. S. 82.

1. 1. 3. Die *Mutakallimūn* schalten sich in den Diskurs ein

Im 8. Jahrhundert schenkte eine wissenschaftliche Bewegung, die intensiv 200 Jahre andauerte, der islamischen Welt einen neuen Charakter. Diese Bewegung, die mit dem Übersetzen der Werke griechischer Philosophen in Verbindung stand, kann man die Geburt der islamischen Philosophie zuschreiben. Die philosophischen Debatten beschränkten sich nicht mehr auf das Gebiet der Philosophie, sondern wurden von den Theologen (*mutakallimūn*) eifrig behandelt.²⁹ „Die koranische Gottesauffassung lässt sich ohne allzu große Umstände in die neuplatonische Sprache übersetzen. [...] Ein vereinfachter Neuplatonismus hat gewissen mystischen Schulen einen philosophischen Unterbau geliefert.“³⁰

Aus den neuen Perspektiven versuchten die muslimischen Gelehrten die zur Debatte gestellten Themen zu betrachten und bezüglich ihrer Denkrichtungen Lösungen anzubieten. Cornelia Schöck hat in ihrem Beitrag auf zwei Briefe hingewiesen, die zu den frühen Dokumenten gehören, welche die Auseinandersetzung mit der Problematik des Determinismus und der Wahlfreiheit im Kalām zeigen.³¹

1. 1. 4. Neue Debatten prägen den religiösen Diskurs

Die Debatte um die Erschaffung der menschlichen Handlungen und die Kausalitätslehre wurden im Laufe ihrer Entwicklung detaillierter und mit verschiedenen ähnlichen Themen in Verbindung gesetzt. Die Debatten über das Gute (*ḥayr*) und das Böse (*šarr*) und über den göttlichen Ratschluss (*qaḍā'*) und die göttliche Vorbestimmung (*qadar*) wurden bezüglich der Handlungstheorie von manchen Philosophen wie Mullā Ṣadrā und von Mīr Dāmād behandelt. Die Debatte über das göttliche Wissen (*ilm*), die im

²⁹ Vgl. Peter Adamson: *Philosophy in the islamic world*. S. 3.

³⁰ Rémi Brague: „Das gegenseitige Verhältnis von Philosophie und Islam“ In: Heidrun Eichner/ Matthias Perkams/ Christian Schäfer (Hg.): *Islamische Philosophie im Mittelalter*. S. 74 f.

³¹ Der erste Brief, der Ḥasan al-Baṣrī (gest. 110/728) zugeschrieben wurde, wurde an den Umayyadenkalifen 'Abd al-Malik (gest. 86/705) geschrieben. In diesem Brief wurden die Gegner, das heißt „die frühen Deterministen“ ohne namentlich erwähnt zu haben, angegriffen. In diesem Brief wurden die Termini wie die Wahlfreiheit (*iḥtiyār*), Handlungsfähigkeit (*qudra*) und der Wille (*irāda*) angesprochen. Der zweite Brief ist von Abū Ḥanīfa und an einen Religionsgelehrten von Baṣrā geschrieben worden. Abū Ḥanīfa spricht darin von einem Mittelweg in Bezug auf den menschlichen und göttlichen Anteil. Hier handelt es sich um „Gottes Gerechtigkeit und die menschliche Verantwortung.“ Cornelia Schöck: *Möglichkeit und Wirklichkeit menschlichen Handelns*. S. 85 ff. ; S. 103 ff.

theologischen Bereich von Šaiḫ al-Mufid (gest. 413/1022) und im philosophischen Bereich von Našīr Dīn Ṭūsī (gest. 672/1274) angesprochen wurden, hatten die Frage nach Determinismus (*ğabr*) und Verfügungsgewalt (*tafwīd*) zur Folge.

Verschiedene theologische und philosophische Denkrichtungen und Schulen sowie die islamischen Mystiker boten Lösungen an und jede Lösung löste neue Debatten aus. Viele muslimische Philosophen halten die Themen wie, die Erschaffung der Handlungen, den Determinismus und die Verfügungsgewalt für die schwierigsten Fragen und verglichen sie mit einem tiefen Meer, in dem der Mensch ertrinken wird.³²

Die Geschichte der islamischen Philosophie erinnert uns an eine Blütezeit der islamischen Philosophie, die mit den ersten Versuchen im 8. Jahrhundert begann, die griechischen Werke ins Arabisch zu übersetzen. Später beeinflusste diese Blütezeit das europäische Mittelalter stark.³³ An dieser Stelle ist von den namhaften Figuren der islamischen Philosophie, von al-Kindī (gest. 870), Fārābī (gest. 950) und Ibn Sīnā (gest. 1037) die Rede. Wie es vorher erwähnt ist, gab es einige Faktoren, denen gemäß, vertraten viele der westlichen Autoren, vor Corbin die Meinung, dass die dominante aś'aristische Schule und ihre Stellungnahme gegen die rationale Denkweise, die Vernachlässigung oder Verleugnung der Ursache und Wirkung „zu einem Stillstand in der islamischen Philosophie beigetragen haben.“³⁴

1. 2. Fortsetzung der islamischen Philosophie nach Ibn Sīnā in Iran

In der Geschichte der islamischen Philosophie des 12. Jahrhunderts begegnen wir einem großen Denker, einem Philosophen, dem Begründer

³² Vgl. Ibn Sīnā: *Risāla fī sirr al-qadar*. S. 2, Z. 1-7. Mullā Šadrā: „Risāla fī Ḥalq al-a' māl“. In *Mağmū' a rasā' il-i falsafī*. Bd. 2, S. 305, Z. 3-5. Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: „Risāla dar Ğabr wa Iḥtiyār“. In: *Kalimāt al-muḥaqqiqīn*. S. 220, Z. 6-7. Mīr Dāmād: „al-Īqāzāt“. In: *Muṣannafāt-i Mīr Dāmād*. S. 207 (*muqaddima*) Z. 2-4. Abū-l-Ḥasan al-Āmirī: „Inqāḍ al-bašar min al-ğabr wa-l-qadar.“ In: *Rasā' il-i Abū-l-Ḥasan Āmirī*. S. 216, Z. 8-15.

³³ Vgl. Ulrich Rudolph: *Islamische Philosophie*. S. 7-8. Seyyid Hossein Nasr: *A young muslim's guide to the modern world*. S. 75-77. Peter Adamson: *Philosophy in the islamic world*. S. 3.

³⁴ Vgl. Ulrich Rudolph: *Islamische Philosophie*. S. 58 f. Heinz Halm: *Der Islam*. S. 37. Seyyid Hossein Nasr: *A young muslim's guide to the modern world*. S. 80.

der Illuminationsphilosophie (*ḥikmat al-Išrāq*), Šaiḥ Šihāb ad-Dīn Suhrawardī (gest. 587/1191).

In Suhrawardīs Illuminationslehre kombinieren sich Platons Philosophie mit der visionären Schau (*šuhūd*) und mit dem intuitiven Erleben (*dauq*). Die Elemente der persischen, indischen und griechischen Philosophie sind auch Bestandteile Suhrawardīs Illuminationsphilosophie.³⁵ Trotz dieser Kombination hat Suhrawardī die rationale Denkweise und logische Argumente in seiner Philosophie nicht vernachlässigt.³⁶ Die Hauptsäule der Illuminationslehre ist das Licht. Gott ist „das Licht der Lichter“ (*nūr al-anwār*). Die verschiedenen Stufen der Existenz sind in Suhrawardīs Philosophie in Bezug auf Gott dargestellt. Gott ist das absolute Licht und alle Geschöpfe sind die Strahlen dieses Lichtes. Je näher die Geschöpfe in der Seinshierarchie der Lichtquelle, stehen, desto mehr haben sie einen Anteil am göttlichen Licht und sind mehr erleuchtet.³⁷ Durch diese Theorie, von der die Nachfolger Suhrawardīs, allen voran Mullā Šadrā, stark geprägt sind, sind unterschiedliche Dispositionen (*isti‘ dādāt*) der Geschöpfe nachvollziehbar.

Seit dem 13. Jahrhundert und mit einer großen Autorität, wie Našīr ad-Dīn Ṭūsī, einer der Hauptfiguren des schiitisch-imamitischen Islam, öffnet die islamische Philosophie im Sinne der peripatetischen Philosophie - was hier als das Erbe Ibn Sīnās gemeint ist - einen neuen Horizont. Mit Našīr ad-Dīn Ṭūsī wurde der schiitisch- imamitische Kalām in einer neuen Form und strukturiert dargestellt. Ṭūsī war der Systematiker der schiitischen Imamatslehre, ein großer Philosoph und Astronom. Seine Schrift *Ḥall-i muškilāt al-Išārāt*, die eine Antwort auf die Angriffe des großen iranischen schafiitischen Theologen, Fahr ad-Dīn Rāzīs (gest. 606/1209), im *Šarḥ al-Išārāt wa-t-tanbihāt* ist, wird ein wichtiger Bestandteil der Lehrmaterialien in den islamischen Schulen.³⁸ Das schiitisch-philosophische Erbe Ṭūsīs verkörperte sich in den philosophischen Werken seiner Nachfolger. Wenn

³⁵ Vgl. Peter Adamson: *Philosophie in the islamic World*. S. 18. Vgl. Mīr ‘ Abd al-Ḥusain Naqībzādih: *Darāmadī bi falsafa*. S. 164, Z. 8-17.

³⁶ Vgl. Mahdī Tadāyyun: „Tadāwum-i andīšihayi falsafi dar Iran az qarn-i haftum tā ‘ aOr-i ḥādir.“ In: *Mağmū‘ a maqālāt-i hamāyīš-i bainalmilālī-yi Qurṭaba*. S. 58, Z. 5-16.

³⁷ Vgl. Mīr ‘ Abd al-Ḥusain Naqībzādih: *Darāmadī bi falsafa*. S. 163, Z. 17-22.

³⁸ Gerhard Endreß: „Philosophische Ein- Band- Bibliotheken aus Isfahan“. S. 16. Vgl. Peter Adamson: *Philosophy in the islamic world*. S. 21. Mahdī Tadāyyun: *Tadāwum-i andīšihayi falsafi dar Iran*. S. 50, Z. 14-22.

man die Kette der islamischen Philosophie von der Zeit al-Kindis bis zu Mullā Ṣadrās Zeit, das heißt, in einem Zeitraum von 10. bis 17. Jahrhundert betrachtet, findet man in Wirklichkeit keine Lücke, die einen Stillstand in den philosophischen Entwicklungen in der islamischen Welt darstellen können.

1. 3. Schiitische Tradition

Mit der schiitischen Tradition ist in der vorliegenden Arbeit die schiitisch-imamitische Lehre gemeint. Nach dem Tod des Propheten Muḥammad im Jahre 632 kam es zu einer Spaltung der islamischen Gemeinde. Diese Spaltung, die „politische Gründe“³⁹ hatte, führte zum Zustandekommen der zwei großen, in vielen Hinsichten unterschiedlichen Strömungen in der islamischen Welt: Sunniten und Schiiten. Es begann mit einem beachtlichen Meinungsunterschied hinsichtlich des Nachfolgers des Propheten. Wer musste die Führung der von dem Propheten neu gegründeten islamischen Gemeinde übernehmen? Wer war der geeignete Nachfolger des Propheten?

Die Anhänger von ‘Alī b. Abī Ṭālib (ermordet 661), dem Vetter und Schwiegersohn des Propheten, der sich schon zu Prophetenlebzeiten als seinen treusten Gefährten bewiesen hatte, waren auf Grund eines Ereignisses, kurz vor dem Tod des Propheten von den Aussagen des Propheten überzeugt, dass ‘Alī der erste Kalif nach dem Propheten sein muss. Dieses Ereignis passierte nach der letzten Pilgerfahrt des Propheten nach Mekka im Jahre 632 an einem Teich von Ḥumm, als der Prophet nach Medina zurückkehrte. „Der Prophet sammelte seine Gemeinde um sich und sprach: Habe ich nicht mehr Anspruch darauf, euch zu gebieten, als ihr selbst? und als die Gemeinde freudig mit Ja antwortete, fuhr er fort: Allen, denen ich gebiete, soll auch ‘Alī gebieten.“⁴⁰ Der Ausspruch des Propheten, der ebenfalls von den sunnitischen Gelehrten zitiert ist, bedeutet für die Schiiten die Anerkennung ‘Alī b. Abī Ṭālib als Imām und Kalif.

Die Reihe der schiitischen Imame, die mit ‘Alī b. Abī Ṭālib beginnt, geht mit dem zwölften Imām Muḥammad al-Mahdī (geboren 15. Ša‘ bān 255-6/869), der vorborgen ist, zu Ende. Die Zwölferschia hat dem Imām Ğa‘ far aṣ-Ṣādiq (gest. 765) den Namen der ğa‘ faritischen Rechtsschule zu verdanken. Als ein hochrangiger Gelehrter gilt der Name des Imām Ğa‘ far

³⁹ Heinz Halm: *Der Islam*. S. 46.

⁴⁰ Heinz Halm: *Die Schiiten*. S. 11.