

Abbas Zaryab Khoi

Faḥr Râzî und die Frage des Seins

Imam Faḥr al-Dīn Muḥammad b. ʿUmar Râzî, bekannt als Faḥr Râzî, verstorben im Jahre 606/1210, ist einer der wenigen orientalischen Gelehrten, die sich bei der Behandlung philosophischer und theologischer Fragen um selbständige Meinungsäußerung bemühten und das Nachahmen zu vermeiden versucht haben. Gewiß, der Versuch, ein Ziel zu erreichen, ist eine Sache, und der Erfolg bei diesem Versuch eine andere. Auch wenn manche späteren Gelehrten ihn angegriffen, seine selbständigen Ansichten und seine Skepsis gegenüber den grundlegenden Gedanken früherer Gelehrter kritisiert und ihn manches Mal ironisch „Imam der Skeptiker“ genannt haben, so hat keiner an seiner Bemühung um selbständige Urteilsfindung und an seiner Weigerung, die früheren Gelehrten ohne Wenn und Aber nachzuzahlen, gezweifelt. Ist das Bemühen um selbständige Meinungsäußerung und die Widerlegung anderer Aussagen aus der Sicht derer, die an etablierte Dogmen und unveränderliche Meinungen in der Philosophie glauben, unangemessen? Nach Ansicht derer, die die Freiheit des Denkens als Grundlage der Philosophie und der Wissenschaft erachten und die Wahrheit höher schätzen als ihre Lehrer, ist dies ein erstrebenswertes Unterfangen und die erste Voraussetzung für Eigeninitiative, autonome Urteilsfindung und den Fortschritt des menschlichen Wissens.

Seine Methode hat er in der Einleitung seines Buches *Mabâḥiṭ al-maṣriqîya* mit folgenden Worten erläutert:

Unsere Bemühungen richteten sich darauf, alles, was wir in den Büchern unserer Vorgänger gesehen und gelesen hatten, zu erfassen, um das Wesentliche bei jedem Thema herauszufinden, Weitschweifigkeit und Gedrängtheit zu vermeiden, die Inhalte zu klären und zu analysieren, um sie später zu bestätigen oder zu widerlegen oder aber auch unsere Skepsis und Kritik darüber zu äußern und, wenn möglich, ausreichende und unwiderlegbare Lösungsvorschläge und Antworten vorzulegen. Es ist möglich, daß bei diesen Äußerungen Feststellungen getroffen werden, die den herrschenden Meinungen widersprechen und die Aussagen der Gelehrten widerlegen. Doch auf der Suche nach dem Wissen mußst du dir dessen bewußt sein, daß sich ein vernünftiger Mensch von dem, was allgemein vertraut ist und erklärend bestätigt werden kann, nicht abwendet. Er verschließt sich nicht einer herrschenden Meinung, wenn sie wohlbegründet ist. Diejenigen aber, die in jeder kleinen und großen Angelegenheit die Übereinstim-

mung mit den früheren Gelehrten für notwendig erachten und keinen Widerspruch gegen sie dulden, wissen wohl, daß diese Gelehrten in vielen Fragen Widerspruch gegen ihre Vorgänger erhoben, sich von ihnen abgewandt und ihre Kritik deutlich, ohne jede Verschleierung und Beschönigung ausgesprochen haben. Wäre der Widerspruch gegen ihre Vorgänger verpönt und unakzeptabel, so hätten gerade diese Gelehrten wegen ihrer Opposition gegen ihre Vorgänger und ihres Widerspruchs gegen ihre eigenen Lehrer kritisiert werden müssen. Ist dies aber eine richtige und akzeptable Methode, die wir wie unsere Vorgänger anzuwenden haben, so ist unsere erschöpfende und subtile Methode, die die Ablehnung einiger anerkannter Annahmen und herrschender Meinungen zur Folge hat, der richtige Weg zum richtigen Ziel. Die Empfehlung dieser Nachahmer über die Notwendigkeit, den Weg der Vorgänger zu beschreiten, müßte eigentlich dazu führen, daß sie auch den Weg der Vorgänger in bezug auf die Nichtnachahmung beschreiten und sich nur auf Gründe und Beweise stützen
 . . .

Ebenso, wie du die Widersprüchlichkeit der Aussagen dieser Gruppe erkannt hast, so erkenne ebenfalls die fehlerhafte Methode der gegenrischen Gruppe, die die großen Gelehrten und Philosophen mit allerlei ungerechtfertigten und unbegründeten Worten kritisieren und glauben, daß sie, wenn sie sich als Gegner und Widersacher dieser Großen empfehlen, den gleichen Rang wie sie einnehmen und ihnen ebenbürtig sind. Doch damit geben sie nur ihre Ignoranz und Dummheit zu und demonstrieren nur ihre Unzulänglichkeit und Unwissenheit. Da wir erkannt haben, daß keine dieser beiden Gruppen auf dem rechten Wege ist und daß jeder Weg, der nicht in der Mitte liegt und nicht maßvoll besritten wird, von Übel ist und mißfällt, so schlugen wir den mittleren Weg ein, suchten die besten Worte heraus und bemühten uns, die Aussagen der Gelehrten zu erklären und zu bekräftigen. Wenn es uns nicht gelang, sie zusammenzufassen und zu erläutern, und wir keinen Weg fanden, sie zu bestätigen, so bemühten wir uns zu zeigen, woran es liegt, und zu erklären, welchen Problemen und Schwierigkeiten sie gegenüberstanden, und ihren Aussagen einige grundlegende Erkenntnisse hinzuzufügen, die wir mit Hilfe Gottes gewonnen und verfaßt haben und über die keiner unserer Vorgänger verfügte.

Die Frage war nun, inwiefern Imam Fahṛ Râzî seinem Vorsatz der selbständigen Meinungsäußerung und Nichtnachahmung der Vorfahren treu geblieben ist. Darüber hinaus ist bemerkenswert, daß Fahṛ Râzî mit früheren Philosophen zwar Platon und Aristoteles meinte, tatsächlich aber die Ansichten von Fârâbî und Ibn Sînâ kritisierte. Daher vermerkt Naṣîr al-Dîn Ṭûsî in der Einführung des Kommentars zu *Iṣârât wa tanbîhât* von Ibn Sînâ:

Obwohl er (d. i. Imam Faḥr Râzî) sich bei der Erklärung schwieriger und unklarer Stellen bestens bemüht und dabei die äußerste Grenze erreicht, übertreibt er bei der Ablehnung des Verfassers (d. h. Ibn Sînâ) dermaßen und verläßt die Grenzen der Mäßigung so weit, daß bei diesen Bemühungen nichts anderes herauskommt als Rüge und Beleidigung für Ibn Sînâ.

Manche haben seinen Kommentar ironisch „Gegendarstellung“ genannt.

Die Behandlung aller Fragen, die Imam Faḥr Râzî bei der Auseinandersetzung mit seinen Vorgängern beschäftigten, geht über den Rahmen dieser Arbeit hinaus. Ich möchte bei dieser Gelegenheit lediglich auf ein Problem hinweisen, nämlich auf die Frage des Seins, ohne allerdings Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, denn dies hätte eine abgeschlossene Abhandlung erfordert.

Die Frage des Seins wurde nach Šaiḥ-i Išrâq¹, Imam Faḥr und Naşir al-Dîn Ṭûsî, insbesondere nach Muḥyî al-Dîn b. al-^cArabî und Qaişarî zu einer der wichtigsten Fragen der Theosophie und Philosophie, vielleicht zur wichtigsten Frage überhaupt. Darüber hinaus ist die Frage der „Priorität des Seins oder der Priorität des Wesens“ (*aşâlat-i wuğûd yâ aşâlat-i mâhîyat*) seit Şadr al-Dîn Šîrâzî zur wichtigsten Frage der Philosophie in Iran geworden.

Die Auseinandersetzung mit der Frage, ob das „Sein“ begrifflich erdacht sei oder das „Wesen“, ist zwar alt, doch die Frage der Priorität des Seins unter der Bezeichnung *aşâlat-i wuğûd* war bis Şadr al-Dîn Šîrâzî meines Wissens noch nicht aufgeworfen worden. Šaiḥ-i Išrâq hat in der *Hikmat al-işrâq* deutlich festgestellt, daß das „Sein“ begrifflich erdacht sei. Deutliche Hinweise darauf finden wir bei Imam Faḥr in *Mabâhiṭ al-maşriqîya*. Er behandelt diesen Punkt unter der Frage: „Fällt das Dasein des notwendigen Seins seinem Wesen zu, oder ist es seinem Wesen gleich und fällt nur bei den möglichen Seienden ihren Wesenheiten zu?“

Nach Ansicht Faḥr Râzîs gibt es in dieser Frage nur drei Möglichkeiten:

1. Das „Sein“ bei dem notwendigen Sein und bei den möglichen Seienden sind Synonyme. So unterscheidet sich das „Sein“ Gottes begrifflich von dem „Sein“ der möglichen Seienden nicht. Es ist allerdings bei dem notwendigen Sein seinem Wesen gleich. Es fällt bei den möglichen Seienden ihren Wesenheiten zu. Das ist die Ansicht der meisten Theosophen.

2. Das „Sein“ Gottes und das der Seienden sind Homonyme. Mit anderen Worten: Es bedeutet in bezug auf Gott etwas anders als in bezug auf die möglichen Seienden. Diese Ansicht ist nach Meinung aller Theosophen falsch.

3. Das „Sein“ Gottes und das der möglichen Seienden sind Synonyme und fallen in beiden Fällen den Wesen zu. Das ist die Ansicht Fahṛ Râzi.²

Nach der ersten Ansicht, die die Ansicht der meisten Philosophen ist — das heißt, wenn das Sein Gottes und der möglichen Seienden Synonyme sind, wobei es bei Gott Seinem Wesen gleich ist und bei dem möglichen Seienden ihren Wesenheiten zufällt — so ist das Wesen des notwendigen Seins identisch mit dem Sein. Ist das Wesen Gottes mit dem Sein identisch, so ist die Priorität des Seins (*aşâlat-i wuğûd*) unbestreitbar. Denn wie kann sonst das Sein Gottes sowohl identisch mit Ihm als auch begrifflich erdacht sein! Imam Fahṛ Râzi ist aber der Ansicht, daß die Wahrheit des notwendigen Seins nicht das „reine Sein“ ist, denn das Sein ist nach Ansicht aller Philosophen selbstverständlich vorstellbar. Wäre Gott mit dem Sein identisch, so müßte er auch selbstverständlich vorstellbar sein, während die meisten Philosophen der Ansicht sind, daß die Wahrheit Gottes dem Menschen nicht bekannt ist.³ Und „rein“ als nähere Bestimmung für das Sein Gottes trägt zur Unvorstellbarkeit Gottes nicht bei; denn „rein“ ist eine negative Bestimmung, und eine negative Bestimmung ist selbstverständlich vorstellbar und bekannt. Folglich ist die Wahrheit Gottes unbekannt und unvorstellbar. Das Sein ist jedoch selbstverständlich. Die Wahrheit Gottes ist also nicht das Sein.

An einer anderen Stelle von *Mabâhîṭ al-maşriqîya*, im Abschnitt über „Vorstellbarkeit und Selbstverständlichkeit des Seins“, behandelt Fahṛ Râzi diese Frage auf andere Weise aus der Sicht der Gegner der Selbstverständlichkeit des Seins und sagt mit ihren Worten: „Sie halten Gott für ein abstraktes Sein. Wenn die Wahrheit des Seins vorstellbar ist, so ist die Wahrheit des erhabenen Gottes ebenfalls vorstellbar.“⁴ Fahṛ Râzi erwidert auf diese Argumentation:

Diese Begründung stützt sich darauf, daß das Wesen und die Wahrheit Gottes das reine Sein sei. Wir sind aber nicht dieser Ansicht, obwohl der Şaiḥ (Ibn Sînâ) und die Mehrzahl seiner Vorgänger diese Lehre vertreten. Wer dieser Meinung ist, hat zweifellos keine Antwort auf die erwähnte Äußerung.⁵

Da Imam Râzî Gott nicht als reines Sein auffaßt und das Sein als etwas betrachtet, was den Wesenheiten zufällt, so ist das Sein aus seiner Sicht begrifflich erdacht und nicht echt und ursprünglich. Einer seiner Gründe dafür lautet: Das Sein ist nach übereinstimmender Meinung der Philosophen „Sein in der Außenwelt“ (*kaun fi l-a'yân*). Und das ist etwas Hinzugefügtes und Unselbständiges. Das Sein eines Dinges ist hinzugefügt und allein, ohne die Wesenheiten, unvorstellbar. Wenn wir sagen: „Das Sein eines Dinges“, ist das Sein ohne das Ding unvorstellbar. Wie kann ein Akzidens, das dermaßen schwach ist, daß es allein undenkbar und unvollstellbar ist, ein unabhängiges Wesen sein, um der Ausgangspunkt der Unabhängigkeit eines jeden Unabhängigen zu werden, mit anderen Worten, wie kann es echt und ursprünglich sein? Nach dieser Argumentation sagt Imam Fahr: „Das ist etwas, von dessen Fehlerhaftigkeit jeder Vernünftige überzeugt ist.“⁶

H^wâğa Naşîr al-Dîn Tûsî hat in dem Kommentar zu *Isârât wa tanbihât* auf die Ausführungen von Fahr Râzî in bezug auf die Gleichheit des notwendigen Seins mit seinem Wesen mehrere Antworten gegeben, die hier nicht ausführlich wiederholt und behandelt werden können. Hier soll lediglich eine Antwort kurz besprochen werden. Auf folgende Argumentation von Imam Fahr Râzî: „Wenn die Wahrheit des erhabenen Schöpfers das abstrakte Sein ist und der Begriff „Sein“ unter allen Seienden synonymisch gebraucht wird, so muß das Sein Gottes vorstellbar und apriorisch vorstellbar sein (denn die Existenz ist apriorisch vorstellbar)“, antwortet H^wâğa Naşîr:

Die Wahrheit Gottes, die von der Vernunft nicht erfaßt werden kann, ist das besondere Sein Gottes, das in seinem Wesen der erste Ursprung alles Seienden ist und anderen Seienden widerspricht. Das Sein aber, das von der Vernunft erfaßt wird, ist das absolute Sein, das von dem Sein Gottes und anderer Seienden gefolgert wird. Das apriorisch Vorstellbare ist dieses Sein. Zur Erfassung der Folgerung ist es nicht notwendig, das Objekt der Folgerung zu erfassen.

Hier kann ich mich nicht mit der ausgedehnten Diskussion über die Priorität des Seins oder Wesens befassen, auch nicht mit dem Meinungsstreit zwischen Imam Fahr Râzî und H^wâğa Naşîr. Ich möchte lediglich darauf hinweisen, daß die Äußerung von H^wâğa Naşîr, das absolute Sein werde von dem Sein Gottes und anderer Seienden gefolgert, in der Tat eine Anerkennung der Feststellung Imam Fahr Râzîs ist, das Sein falle sowohl dem Wesen Gottes zu, als auch dem Wesen

des Kontingenten, insbesondere, wenn es sich bei diesem Zufallen nach Ansicht von Dr. Mahdi Hâ'eri um das Akzidens aus fünf logischen Kategorien handelt.⁷ Denn das Lachen, das ausschließlich dem Menschen zufällt, setzt Vernunftbegabung voraus. Und wenn wir annehmen, daß Gott und die Kontingenten besondere Seinsweisen (*wuğûdât-i hâşş*) oder besondere Identitäten (*huwîyât-i hâşş*) besitzen, aus denen das absolute Sein gefolgert wird, das ihnen zufällt, macht es keinen Unterschied, ob wir diese besonderen Identitäten als besondere Wesen bezeichnen oder als besondere Seinsweisen. Wenn Gott ein besonderes Sein oder eine besondere Identität hat, die ihm eigen ist und nicht erfaßt werden kann, dann ist sie auch nicht das apriorisch vorstellbare Sein. Und das ist genau die Feststellung von Imam Fahr. Wenn keine Gemeinsamkeit zwischen diesem besonderen Sein und anderen besonderen Seinsweisen vorhanden ist, so handelt es sich bei dem Gebrauch des Wortes „Sein“ in beiden Fällen nicht um eine synonymische, sondern um eine homonymische Verwendungsweise; denn Er hat keine Gemeinsamkeit mit den Kontingenten.

Die Feststellung, daß das Sein äquivok prädiziert sei, wie das Licht graduelle Intensität besitze und bei der Ursache der Ursachen und dem ersten Ursprung intensiver und stärker sei als die Wirkungen, kann keine Antwort sein auf die Äußerungen von Imam Fahr; denn das Wesen des Lichtes ist in seiner intensivsten Erscheinung das gleiche wie in seiner schwächsten. Der Unterschied besteht lediglich zwischen den Einzelperscheinungen. Doch keiner setzt das Wesen und die Wahrheit Gottes mit Einzelperscheinungen gleich, es sei denn, er glaubt an den Pantheismus. So gesehen hätte die besondere Identität des Einzelnen keinen Sinn; denn was zur Verschiedenheit führen kann, kann auch zur Gleichheit führen. So wird der Einwand von Fahr Râzî in Bezug auf die Vorstellbarkeit des göttlichen Wesens nicht behoben. Insbesondere, weil der Mensch sein eigenes Sein durch Erschauen (*şuhûd*) und Selbstbeobachtung (*'ilm-i huqûrî*) wahrnimmt und es für ihn apriorisch vorstellbar ist. Der Unterschied zwischen diesem Sein und dem Sein Gottes liegt dann nur in der graduellen Intensität.

Wenn die Priorität des Seins in allen Seienden ein und dieselbe ist und nur von dem äußeren Sein Wirkungen ausgehen, muß nun gefragt werden, worauf die Unterschiede der Wirkungen der Seienden zurückgehen. Sollten sie auf das Sein zurückgehen, so hätten alle Wirkungen der Seinsweisen gleich sein müssen, ohne Unterschied. Doch dieser Unterschied ist festzustellen. Sollten sie jedoch auf die besonde-

ren Identitäten der einzelnen Seinsweisen zurückgehen, macht es keinen Unterschied, ob man sie besondere Identitäten oder besondere Wesenheiten nennt und die Wesenheiten als die Ursache der Unterschiede und den Ursprung der Wirkungen betrachtet. Wenn sie aber sagen: Das Wesen der Spezies ist ein und dasselbe, und nur die Einzelercheinungen unterscheiden sich voneinander, und diese Unterschiede gehen auf das Sein zurück, so lautet die Frage: Wieso nehmen sie für das Wesen der Spezies keine Äquivokation an und führen den Unterschied in den Einzelercheinungen nicht auf die graduelle Intensität des einzelnen Wesens zurück? Die Menschlichkeit des Propheten ist mit der Menschlichkeit eines normalen Bürgers nicht gleich. Diesen Unterschied können sie auf die graduelle Intensität der Menschlichkeit zurückführen und nicht auf die graduelle Intensität des Seins.

Daher halten die Anhänger der Priorität des Seins (*aşâlat-i wuğûd*)⁸, die notwendigerweise auch an den Pantheismus glauben, die Vielheit für eine äußere Erscheinung, die nichts anderes ist als eine Fata Morgana. Sie halten die äußeren Dinge für Schatten- und Phantasiebilder und Nichtigkeiten. Als Wahrheit erachten sie das, was hinter den Äußerlichkeiten verborgen ist. Und das ist das Sein. Dieses Sein ist aber nicht das allgemein bekannte, in allen Dingen in Erscheinung tretende und apriorisch vorstellbare Sein. Dieses Sein können nur „die in ihrem Wissen Unbeirrbareren“ und die wahren Theosophen wahrnehmen. Das ist allerdings eine sehr komplizierte Wahrheit, die sich dem einfachen Verstand nicht erschließt. Daher muß es sich bei dem Wort „Sein“ in dieser besonderen Bedeutung und in seiner allgemein verständlichen Bedeutung um eine Homonymie handeln.

„Sein“ in diesem Sinne ist das, worauf der Grieche Parmenides im 6. Jahrhundert v. Chr. in seinem Lehrgedicht hingewiesen und was 1700 Jahre nach ihm Qaişarî in der Einführung des Kommentars zu *Fuşûş al-ḥikam* mit wenig Differenzierung aufgegriffen hat: „Das Sein, sei es in der Außen- oder Gedankenwelt, ist untrennbar und einfach. Es hat keine Gattung und keine specifica differentia, keine graduelle Intensität, keinen Anfang und kein Ende.“ Der letzte Teil dieser Aussage ist die Meinung von Melissos, dem Schüler des Parmenides. Parmenides nennt die Welt, in der Vielheit und Bewegung herrschen, die Scheinwelt, die den vergänglichen Menschen so erscheine.⁹ Da das Wort *wuğûd* (Sein) in der islamischen Philosophie sozusagen eine sekundäre Sprachsetzung der philosophischen Terminologie ist,

herrscht eine Begriffsverwirrung in der Bestimmung seiner philosophischen Bedeutung. Im Gegensatz zu seiner allgemeinen Bedeutung, die man als selbstverständlich und als das bekannteste aller Dinge bezeichnet hat, ist es in seiner speziellen Verwendungsweise so kompliziert und mehrdeutig, daß Ibn Rušd deswegen Ibn Sînâ angegriffen, ihm darin Fehlinterpretation vorgeworfen und in Anlehnung an Fârâbî (in *al-Ḥurûf*) festgestellt hat:

Das Wort *mawğûd* hat zwei Bedeutungen. Es bedeutet erstens „wahrheitsgetreu und richtig“ und zweitens „das Wesen der Dinge“. Wenn wir also nach Meinung von Ibn Sînâ das Wesen kennen und von dem Sein nichts wissen (das Wesen eines Dreiecks kennen und an seiner Existenz zweifeln), so zweifeln wir an der Richtigkeit dieses Wesens. Wenn wir sagen: *al-ğawharu mawğûdun*, müssen wir unter dem Wort *mawğûd* dasselbe verstehen wie unter dem Wort *şâdiq*. Und das ist etwas anderes als das, was die Übersetzer (aus dem Griechischen ins Arabische) mit diesem Wort gemeint haben; denn es bedeutet dasselbe wie *mâhîya* (Wesen), das die Trennungsgrundlage zwischen Substanz und Akzidens ist und auf das Früher und Später (der Substanz und des Akzidens, sowie der Ursache und Wirkung) bei den Wesenheiten verschiedener Dinge hinweist.¹⁰

In Wirklichkeit bedeutet *wuğûd* in der arabischen Sprache „Finden“, wie dies auch von Fârâbî in seinem Buch *al-Ḥurûf* ausführlich dargelegt wird.¹¹ Das entsprechende transitive Verb nimmt sowohl ein Objekt an (*wağadtu aq-dâlla* = ich fand das Verlorene) als auch zwei Objekte (*wağadtu Zaidan karîman* = ich fand Zaid großzügig). In seiner philosophischen Bedeutung ist das Wort vor der Übersetzung griechischer Bücher nicht gebraucht worden. In der Überlieferung der Imame¹² taucht das Wort *wuğûd* in seiner philosophischen Bedeutung erst nach Imam Riđâ auf. In den Überlieferungen aus der Zeit vor ihm muß dieser Tatsache Rechnung getragen werden. Der arabischen Denkweise war diese Bedeutung des Wortes nicht vertraut. Daher haben die arabischen Grammatiker und Sprachwissenschaftler Nominalsätze wie *Zaidun qâ'imun*, in denen im Gegensatz zu den entsprechenden Sätzen im Persischen und Griechischen die Kopula fehlt, in Anfang und Aussage zerlegt, nicht jedoch in Subjekt und Prädikat, die logische Termini sind und zu ihrer gedanklichen Verbindung der Kopula bedürfen. Bei *Zaidun qâ'imun* handelt es sich nach arabischer Denkweise um einen einzigen Sachverhalt, nämlich um den stehenden Zaid. Der Satz ist tatsächlich eine Aussage über einen Sachverhalt. Wird *Zaidun qâ'imun* aber in Subjekt und Prädikat zerlegt, so muß zwischen ihnen eine Verbindung hergestellt werden. Diese Verbindung

wird im Persischen in Form von *ast* und in anderen Sprachen in verschiedenen Formen realisiert.

Fârâbî sagt: „Das Wort *mawğûd* in dem Satz *Zaidun mawğûdun* hat keine abgeleitete Bedeutung. Das heißt, der Satz bedeutet nicht, ‚Zaid ist ein Wesen, das eine Existenz besitzt,‘ sondern ‚Zaid ist.‘“ Das heißt, dieser Satz, diese Aussage ist richtig, wahr und entspricht der Wirklichkeit. Das Wort *mawğûd* in diesem Sinne ist nicht der Ausdruck, der auf alle Dinge angewandt wird und der als der Genus der Genera und die Grundlage der kategorialen Teilung gilt. *mawğûd* im zweiten Sinne bedeutet soviel wie „Essenz“, „Wesen“ und „Ding“. Ebenso wie im Persischen das Wort *hast* nicht abgeleitet ist und ihm zur Gewinnung einer akzidentiellen, infinitiven und abstrakten Bedeutung das Infinitivsuffix *î* hinzugefügt wird (*hastî*, nach dem Wortbildungsmuster *mardom — mardomî*), so ist der Begriff *wuğûd* von dem Begriff *mawğûd* abgeleitet worden, welcher ein abstrakter und subjektiver Begriff ist und keine Entsprechung in der Außenwelt hat. Nach Feststellung von Fârâbî wurde die Kopula zuerst durch *huwa* ersetzt. Daraus entstand später das Wort *huwîya*, das dem Wort *wuğûd* begrifflich äquivalent ist. Da die Wörter *huwa* und *huwîya* keine weiteren Derivationen zuließen, wurden sie durch das Wort *mawğûd* ersetzt. Fârâbî hält beide Verwendungsweisen für zulässig.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, daß *wuğûd* ein abstrakter und akzidenteller Begriff ist. *mawğûd* hat zwei bedeutungsmäßige Varianten: Die eine hat die gleiche Bedeutung wie „ist“ und bringt lediglich zum Ausdruck, daß eine Proposition wahr ist. Die andere bedeutet „Wesen“ und betrifft alle Dinge. Die Anwendung dieses Ausdruckes auf die einzelnen Dinge beruht nicht auf der Sinn-, sondern auf der Wortgleichheit. Nach Meinung von Fârâbî handelt es sich um die gleiche Anwendungsweise wie die des Ausdruckes *‘ain* in verschiedenen Textzusammenhängen.

Der Streit zwischen den verschiedenen Schulen und Meinungen geht also auf die Begriffsverwirrung zwischen *mawğûd* und *wuğûd* zurück. Was die späteren Philosophen als *aşâlat-i wuğûd* bezeichnet haben — eine Bezeichnung, die den Ausdruck *wahdat-i wuğûd* nach sich gezogen hat — ist in Wirklichkeit eine andere Frage. Sie betrifft die Einheit der Wahrheiten der Dinge und die Äußerlichkeit der Vielheiten und geht auf die Feststellung zurück: „Die Wahrheit umfaßt in ihrer Einfachheit alle Dinge“ (*basîtu l-ḥaqîqati kullu l-aşyâ*). Diese Wahr-

heit ist also als *wuğûd* („Sein“) bezeichnet worden. Tatsächlich muß sie nach abendländischer Bezeichnung „Pantheismus“ heißen, ein Ausdruck, dessen persische Übersetzung aus Glaubensgründen sensationsträchtig ist.

Anmerkungen

1. „Meister der inneren Erleuchtung“; gemeint ist Šihâb al-Dîn Yaḥyâ Suhrawardî. (Anm. d. Übers.)
 2. *Mabâḥiṯ al-mašriqîya*, I, S. 31.
 3. Ebd., S. 34.
 4. Ebd., S. 13 f.
 5. Ebd., S. 16.
 6. Ebd., S. 35.
 7. Mahdi Hâ'eri Yazdi, *Râbeṯe-ye miyân-e woğud wa mâhiyat dar falsafe-ye Ebn-e Sinâ* (Beziehung zwischen Sein und Wesen in der Philosophie Ibn Sînâs); in: *Hezâre-ye Ebn-e Sinâ*, 1359 (1980/81).
 8. Unter dem starken Einfluß der „höchsten Philosophie“ (*al-ḥikma al-muta'âliya*) von Šadr al-Dîn Šîrâzî, die ein schlüssiges philosophisches System darstellt und mit den Grundprinzipien der Schia in Übereinstimmung gebracht worden ist, glauben viele, die sich mit der islamischen Philosophie in Iran befassen, an *aşâlat-i wuğûd*. Ein Exponent und überzeugter Verteidiger dieser Schule ist der zeitgenössische Theosoph, Mystiker und Gelehrte Sayyed Ğalâl al-Dîn Âşyânî, der zahlreiche philosophische und mystische Bücher mit Einleitungen und Kommentaren herausgegeben hat. Sein Fleiß und die Zahl seiner Veröffentlichungen suchen ihresgleichen.
 9. Vgl. das Lehrgedicht von Parmenides, welches Simplicios in seinem Aristoteles-Kommentar angeführt hat und das in den Fragmenten der Vorsokratiker ebenfalls zitiert worden ist.
 10. Ibn Rušd, *Tahâfut al-tahâfa*, S. 271 ff.
 11. Fârâbî, *al-Ḥurûf*, Beirut Ausgabe, S. 110.
 12. Von dem zeitgenössischen Gelehrten Maḥmud Šehâbî stammt eine Untersuchung in seinem Buch *al-Nazar al-daḡîqa fî qâ'ida basîṯ al-ḥaḡîqa* (herausgegeben von der Iranischen Philosophischen Gesellschaft, 1396 h.q./1976). Darin vertritt er eine andere Ansicht als die, die in dieser Arbeit geäußert worden ist.
- Während ich diese Zeilen schrieb, wurde in der Presse von dem Tod dieses Theosophen berichtet. Gott sei ihm gnädig! Er war ein Wissen-

schaftler, Rechtsgelehrter, Theologe und Theosoph, der nicht die ihm gebührende Hochschätzung erfahren hat. Als ich während meines Studiums über die schwierigen, komplizierten Sätze der Logik fast verzweifelte, schlug ich in seinem Buch *Rahbar-e herad*, das er in klarem und deutlichem Persisch geschrieben hat, nach und fand Antworten auf meine Fragen. In dieser Hinsicht fühle ich mich ihm sehr verbunden und betrachte mich als seinen Schüler.