

Roland Pietsch

**Die Wirklichkeit des Seins –
Einführung in die Metaphysik von Mullā Ṣadrā**

Ṣadr ad-Dīn Šīrāzī, bekannt auch als Mullā Ṣadrā, ist einer der größten islamischen Philosophen, Theologen und Mystiker, der im 17. Jahrhundert in Persien lebte und die islamische Philosophie zu einer neuen Blüte geführt hat¹. Auf der Grundlage der islamischen Offenbarung und seiner eigenen mystisch-metaphysischen Erfahrungen hat er die philosophischen Lehren vor allem von Ibn

¹ In Europa wurde Mullā Ṣadrā zuerst durch den französischen Diplomanten und Schriftsteller Arthur Comte de Gobineau (1816-1882) bekannt, der ihn in seinem Werk „Les religions et philosophies dans l’Asie centrale“, Paris 1865, als bedeutenden Erneuerer der islamischen Philosophie in Persien würdigte. Im Jahr 1912 veröffentlichte der deutsche Orientalist Max Horten (1874-1945) die erste wissenschaftliche Arbeit über Mullā Ṣadrā: „Die Gottesbeweise bei Schirāzi (1640+). Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Theologie im Islam“ und 1913 in Strassburg: „Das philosophische System von Schirāzi (1640+)“. Einige Jahre später sind weitere grundlegende Arbeiten über Mullā Ṣadrā von Henry Corbin, Seyyed Hossein Nasr, Fazlur Rahman, Cécile Bonmariage, Christian Jambet und anderen in europäische Sprachen erschienen. Vgl. die Bibliographie in: Sajjad H. Rizvi, Mullā Ṣadrā and Metaphysics, London 2009, 185-212.

Sīnā (980-1037), Abū Muḥammad Ḥamīd Ġazālī (1058-1111), Šihāb al-Dīn Suhrawardī maqtul (1154-1191) und seines Lehrers Mīr Dāmād (gest. 1631/32) mit den mystischen Lehren von ‘Ayn al-Quḍat Hamadānī (1098-1131), ‘Ibn Arabī (1165-1240) und Maḥmūd Šabistarī (1288-1340) verbunden, umgestaltet und ganzheitlich weiter entwickelt und darüber hinaus auch zahlreiche vorislamische Traditionen in seine metaphysischen Betrachtungen mit einbezogen.

Diese ganzheitliche Philosophie wurde von seinen Schülern als transzendente Weisheit (Ḥikmat muta‘āliya) bezeichnet. Sie ist das Ziel, auf das sich die ganze Philosophie, Theologie und Mystik Mullā Šadrās bezieht. Für ihn ist „die Philosophie (falsafa) die Vervollkommnung der menschlichen Seele (istikmāl al-nafs al-insāniyya) durch die Erkenntnis der Wirklichkeit der Seienden (ma‘rifat haqā’iq al-mawġūdāt), so wie sie in Wirklichkeit sind, und durch die Urteile über ihr Sein, das durch Beweise ermittelt (taḥqīqan bi-l-barāhīn) und nicht durch Vermutungen (bi-l-ẓann) verstanden wird oder durch Festhalten an der Autorität (bi-l-taqlīd) soweit diese dem Menschen erreichbar ist. Durch das Erkennen wird die Seele ein Spiegelbild der Welt. Dadurch ist die Würde der Philosophie klar, denn das Sein, ihr Gegenstand, ist das reine Gute und ein Ding, das man nicht erkennt, kann man nicht verwirklichen. Die Weisheit ist ein Geschenk Gottes“². Mullā Šadrā hat die Weisheitslehre und Wissenschaften auf unterschiedliche Weise gegliedert. In der Einleitung zu seinem Hauptwerk „Asfār“ gliedert er die Philosophie oder Weisheitslehre entsprechend der aristotelischen Denkschule in theoretische und praktische Weisheit. Während die theoretische Weisheit Logik,

² Šadr al-Dīn Muḥammad Širāzī, Ḥikma al-muta‘āliya fī l-asfār al-arba’a al-‘aqliyya, hrsg. von Gholamreza A’avani, Teheran 2003, Bd. 1, 23.

Mathematik, die Wissenschaft von der Natur und die Metaphysik umfasst, gehören Ethik, Wirtschaftslehre und Politik zur praktischen Weisheit. Den Kern der theoretischen Weisheitslehre bildet eindeutig die Metaphysik, die für Mullā Ṣadrā göttliche Wissenschaft (ʿilm ilāhī) und göttliche Weisheit (ḥikmat ilāhiya)³ ist; in ihrem Mittelpunkt stehen die Lehre vom Vorrang des Seins und die Lehre von der Einheit und Abstufung des Seins.

Im Folgenden werden die Grundzüge dieser Metaphysik ohne Anspruch auf Vollständigkeit aufgezeigt. Zuvor wird ein kurzer Überblick über Leben und Werk von Mullā Ṣadrā gegeben

1. Leben und Werk⁴

Mullā Ṣadrā, dessen voller Name Muḥammad ibn Ibrāhīm Yaḥya Šīrāzī Qawāmī lautet, wurde um 979/1572 in Schiraz als einziger Sohn einer reichen und einflussreichen Familie geboren. Sein Vater war ein gelehrter Mann und zeitweilig auch Minister am safawidischen Königshof. Die erste Ausbildung erhielt Mullā Ṣadrā zu Hause von seinem Vater und von Hauslehrern. Nach dem Tod des Vaters begab er sich nach Isfahan und studierte dort Philosophie, Theologie und Geisteswissenschaften bei Bahā' al-Dīn Muḥammad al-ʿĀmilī (gest. 1031/1622) und Muḥammad Bāqir Astarābādī, genannt Mīr Dāmād (gest. 1040/1631). Nach Beendigung seiner Studien lehrte er selbst Philosophie, zog sich aber wegen zahlreicher Anfeindungen vor allem von Seiten bestimmter Rechtsgelehrter in das kleine Dorf Kahak in der Nähe

³ Schon Aristoteles hat die Metaphysik, deren Name er noch gar nicht kannte, als Erste Philosophie (prōtē philosophia), Theologie und Weisheit (Sophia) bezeichnet.

⁴ Den neuesten Forschungsstand über Leben und Werk Mullā Ṣadrās vermittelt das Buch von Sajjad H. Rizvi, *Mullā Ṣadrā Shīrāzī: His Life and Works and The Sources for Safavid Philosophy*, Oxford 2007, (Journal of Semitic Studies Supplement 18).

von Qom zurück, wo er, wie manche Quellen berichten, fünfzehn Jahre lang blieb. Hier wurde ihm sein entscheidendes mystisch-metaphysisches Erlebnis zuteil. Mullā Ṣadrā selbst berichtet, wie nach langen geistigen Übungen seine Seele zu glühen begann: „dann strömten Lichter aus der Welt der Engel (malakūt) über meine Seele, wobei sich alle Mysterien aus der Welt der cherubinischen Intelligenzen und der Welt der göttlichen Namen (ğabarūt) offenbarten und meine Seele von den Mysterien der göttlichen Einheit durchdrungen wurde. Ich erkannte die göttlichen Mysterien (asrār), die ich bis dahin nicht verstanden hatte; die Sinnbilder (rumūz) enthüllten sich mir, was mir bisher keine vernünftige Beweisführung aufzeigen konnte. Oder besser gesagt: alle metaphysischen Geheimnisse, die ich bisher durch logische Beweise erkannt hatte, habe ich jetzt durch eine intuitive Erkenntnis, durch eine unmittelbare Schau erkannt“⁵. Nach dieser großen geistigen Erfahrung begann Mullā Ṣadrā mit der Niederschrift seines wichtigsten und umfangreichsten Werkes „Die transzendente Weisheit über die vier geistigen Reisen (al-Ḥikma al-mut‘āliya fī-l-Asfār al-arba’a al-‘aqliyya)“, mit der Absicht, allen Suchenden auf dem Weg zur geistigen Vollkommenheit einen Wegweiser in die Hand zu geben. Das Werk besteht aus folgenden vier mystisch-metaphysischen „Reisen“: 1. Die Reise des Geschöpfes oder der Schöpfung zum Schöpfer oder zur Wahrheit, 2. Die Reise in die Wahrheit mit der Wahrheit, 3. Die Reise von der Wahrheit zur Schöpfung mit der Wahrheit und 4. Die Reise mit der Wahrheit in die Schöpfung. Andere wichtige Werke sind: „Die göttlichen Bezeugungen (Ṣawāhid al-rubūbiyya)“, „Die Weisheit des göttlichen Thrones (Kitāb al-‘aršīyya)“, „Glossen zum

⁵ Ṣadr al-Dīn Muḥammad Ṣīrāzī, al-Asfār al-arb’a, hrsg. von Muḥammad Ḥusain Ṭabāṭabā’ī, Qom 1958, Bd. 1, 8. Im Folgenden abgekürzt als al-Asfār.

Kommentar von Suhrawardīs Ḥikmat al-išrāq (Ḥašiyat Šarḥ i Ḥikmat al-išrāq)“, „Glossen zu Ibn Sīnās aš-Šifā` (Ḥašiyat aš-Šifā`)“ , „Das Einssein des Erkennenden mit dem Erkannten (Ittiḥād al-`āqil wa-l-ma`qūl)“, „Das Buch der ontologischen Eingebungen (Kitāb al-Mašā`ir)“, „Ursprung und Rückkehr (al-Mabda`wa-l Ma`ād)“, „Die Schlüssel zur Verborgenheit (Mafātīḥ al-ġayb)“, „Abhandlung über Entstehung der Welt (Risāla fī-l-ḥudūt)“ und seine großartigen metaphysischen Korankommentare zu einzelnen Suren und Versen, die in dem mehrbändigen „Tafsīr al-Qur`ān al-karīm“ gesammelt sind. Von Schah `Abbās II. wurde er gebeten, in der vom Gouverneur Allāhwirdī Khān in Schiraz erbauten Hochschule in Schiraz Philosophie zu lehren. Mullā Ṣadrā folgte dem Ruf und kehrte nach Schiraz zurück und lehrte dort bis zu seinem Tode vor allem Philosophie. Er starb während seiner siebten Pilgerreise auf dem Weg nach Mekka in Basra im Jahr 1050/1649, wo er auch begraben liegt. Mullā Ṣadrās Philosophie wurde von seinen Schülern weitergegeben und verbreitete sich bis nach Indien. Zu seinen bedeutendsten Schülern gehören Fayyāḍ Lāhiġī (gest. 1661) und Mullā Muḥsin Fayḍ-i Kāšānī (gest. 1680), die zugleich seine Schwiegersöhne waren. Der erste Kommentator seines Hauptwerks „Asfār“ ist Mullā `Ali Nūrī (gest. 1830). Der bedeutendste Vertreter und Kommentator von Mullā Ṣadrās Metaphysik im 19. Jahrhundert ist aber ohne Zweifel Mullā Ḥaġġī Hādī Sabzawārī (1797-1878 oder 1881)⁶. Der Einfluss der Philosophie und im Besonderen der Metaphysik Mullā Ṣadrās auf die gegenwärtige Philosophie und Theologie im Iran und in der islamischen Welt dauert an.

⁶ Vgl. dazu Toshihiko Izutsu, The fundamental structure of Sabzawari's metaphysics, in: Ders., The Concept and Reality of Existence, Tokyo 1971, 57-149.

2. Grundzüge der Metaphysik

Metaphysik bezieht sich für Mullā Ṣadrā auf die Erkenntnis der höchsten Wirklichkeit und vermag den Menschen zu jener geistigen Vollkommenheit zu führen, die ihn befähigt, das Absolute oder Unbedingte vom Relativen und das Wirkliche vom Unwirklichen zu unterscheiden. Mullā Ṣadrā betont in diesem Zusammenhang, dass eine solche hohe Erkenntnis allein durch die Verankerung der Metaphysik in einer geistigen Schau (bi-l-kašf wa-l-šuhūd) und in der göttlichen Offenbarung selbst ermöglicht wird. Die metaphysische Erkenntnis, die auf einer geistigen Schau beruht, ist für Mullā Ṣadrā gleichsam das Auge, mit welchem das Licht der göttlichen Offenbarung geschaut werden kann.

2. 1. Die Lehre vom Vorrang des Seins

Grundlage und Mittelpunkt von Mullā Ṣadrās Metaphysik oder göttlicher Weisheit ist das Sein (gr. einai, lat. esse) als Wirklichkeit des Seins (al-haqīqa al-wuğūd). In der deutschen Sprache ist das Wort „Sein“ der substantivierte Infinitiv des Hilfsverbs „sein“⁷. Im Unterschied zur deutschen Sprache und den anderen indogermanischen Sprachen wird in der arabischen Sprache „Sein“ mit wuğūd wiedergegeben. Wuğūd ist von der Wurzel w-ğ-d abgeleitet, die „finden“ bedeutet⁸. Diesem Sein oder Gefundenem (wuğūd) kommt eindeutig der Vorrang vor dem Seienden (gr. on, arab. mawğūd, lat. ens) und der Washeit oder Wesenheit (arab.

⁷ Vgl. dazu Martin Heidegger, Zur Grammatik und Etymologie des Wortes „Sein“, in: Ders., Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1976, 40-56 und Ernst Fraenkel, Das Sein und seine Modalitäten, in: Lexis, Bd. II, 1 und 2, 1949 und 1950/51, 146-154, 163-204.

⁸ Vgl. dazu Pierre Thillet, La formation du vocabulaire philosophique arabe, in: La formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le monde arabe, hrsg. von Danielle Jacquart (Etudes sur le vocabulaire intellectuel du moyen age VII), Brepolis 1994, 43 f.

māhiya, lat. quidditas) zu. Damit unterscheidet sich Mullā Ṣadrā klar und deutlich von Ibn Sīnā, Suhrawardī und Mīr Dāmād, die nicht dem Sein, sondern dem Seienden und der Washeit oder Wesenheit den Vorrang einräumten. Mit Recht ist die Wendung Mullā Ṣadrās vom Seienden zum Sein und damit seine Lehre vom Vorrang des Seins (aṣālat al-wuḡūd) als „Revolution“ in der Geschichte der islamischen Philosophie bezeichnet worden⁹. Bevor im Folgenden die Unterschiede zwischen Sein und Seiendem und zwischen Sein und Washeit oder Wesenheit betrachtet werden, muss zuerst noch kurz auf den Unterschied zwischen Begriff und Wirklichkeit des Seins hingewiesen werden.

2. 1. 1. Der Unterschied zwischen Begriff und Wirklichkeit des Seins

Mullā Ṣadrā unterscheidet zwischen dem Begriff (mafhum) des Seins und der Wirklichkeit (ḥaqīqa) des Seins und meint damit zwei Bezugsebenen, die nicht miteinander verwechselt werden dürfen. Der Begriff beziehungsweise der Vorbegriff des Seins bilden und befinden sich auf der Ebene des vorbegrifflichen und begrifflichen Denkens, während sich die Wirklichkeit des Seins jenseits von Verstand und Denken befindet¹⁰.

2. 1. 1.1. Der Begriff des Seins

Mafhum bedeutet wörtlich „das, was verstanden wurde“. Eine unbedachte Übersetzung mit „Begriff“ kann zu Missverständnissen führen. Denn bei Mullā Ṣadrā bezieht sich Mafhum zunächst auf die vorbegriffliche Stufe des Verstehens dessen, was „ist“ oder „existiert“. Dieser Vor-Begriff des Seins oder das vorbegriffliche

⁹ Vgl. Henry Corbin, Einleitung zu Mollā Ṣadrā Shīrāzī, *Le livre des pénétrations métaphysiques* (Kitāb al-Mashā'ir), Lagrasse 1988, 57.

¹⁰ Vgl. dazu Toshihiko Izutsu, a. a. O. 68 ff.

Verstehen ereignet sich spontan und selbstverständlich (badīhī). Wenn zum Beispiel gesagt wird „Der Mensch ist“ oder „Der Mensch existiert“, dann wird im allgemeinen unmittelbar verstanden, was gemeint ist. Dieses Verstehen ereignet sich ohne jede Reflexion und erfolgt unmittelbar. Zum vorbegrifflichen Verstehen hat sich Martin Heidegger mehrfach geäußert. Er fragt „nach der Möglichkeit des Begreifens dessen, was wir alle als Menschen schon und ständig verstehen. Die Seinsfrage als Frage nach der Möglichkeit des Begriffes vom Sein entspringt ihrerseits aus dem vorbegrifflichen Seinsverständnis“¹¹. Das vorbegriffliche Verstehen des Seins kann somit zum begrifflichen Verstehen im eigentlichen Sinne des Wortes entwickelt werden. In der Geschichte der Philosophie wurde die Begriffsbildung zuerst von Sokrates und Platon als Frage nach den gemeinsamen Eigenschaften oder Merkmalen von Dingen begründet und methodisch durchgeführt. Weil das Sein als solches keine Eigenschaften und Begrenzungen kennt, wird es auch als absolutes Sein (wuğūd muṭlaq) bezeichnet. Dagegen wird der Begriff des Seins, der durch eine Washeit oder Wesenheit bestimmt oder begrenzt wird, begrenztes Sein (wuğūd muqayad) genannt. Beispiele für einen solchen begrenzten Begriff von Sein sind Aussagen wie das Sein eines Menschen, das Sein einer Katze oder das Sein eines Baumes.

2. 1. 1. 2. Die Wirklichkeit des Seins

Im Unterschied zum Vor-Begriff und Begriff des Seins ist es sehr schwer, die Wirklichkeit des Seins (ḥaqīqat al-wuğūd) zu erfassen und zu verstehen, denn sie kann nicht, wie Mullā Ṣadrā feststellt, „in unserem Verstand verwirklicht werden. Denn das Sein ist nicht etwas Allgemeines, im Gegenteil; das Sein von jedem Seienden ist

¹¹ Martin Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn 1929, 216.

dieses Seiende selbst in der äußeren Welt, und das Äußere kann niemals in das Denken verwandelt werden. Das, was verstandesmäßig vom Sein erfasst werden kann, ist bloß ein allgemeiner gedachter Begriff. ... Die Erkenntnis der Wirklichkeit des Seins ist allein durch die erleuchtende Gegenwart (ḥudūr iṣrāqī) oder eine unmittelbare Bezeugung zu erlangen¹². Diese Erfahrung ist aber nicht für jedermann zugänglich. Sie ist, wie gesagt, eine mystisch-metaphysische Erfahrung, die denjenigen zu teil werden kann, die den geistigen Pfad beschreiten.

Die Wirklichkeit des Seins wird auch als allgemeine Einheit (fard 'amm) bezeichnet, wobei in diesem Zusammenhang mit allgemein ('amm) ihr allumfassender Anblick gemeint ist. Er bezieht sich auf alle äußerlich existierenden Wirklichkeiten in ihrem ursprünglichen Zustand der Einheit. Mit anderen Worten, in der Einheit ist die Vielheit enthalten. Diese Vielheit gibt sich in vielfältig existierenden Formen in der äußeren Welt kund. Als solche sind sie die vielfältigen Anblicke der einen Wirklichkeit des Seins.

2. 2. Der Unterschied zwischen Sein und Seiendem

Der Unterschied zwischen Sein und Seiendem geht auf Aristoteles zurück, für den nicht das Sein (gr. einai), sondern das Seiende als Seiendes (gr. to on hei on)¹³ Gegenstand der Metaphysik ist. Ibn Sīnā übernahm diese Gegenstandsbestimmung und bezeichnet im ersten Buch seines Hauptwerkes „Buch von der Genesung der Seele (Kitāb aš-Šifā)“, ebenfalls das „Seiende als Seiendes (arab. mawğūd bimā huwa mawğūd) als den eigentlichen Gegenstand der

¹² Ṣadr al-Dīn Muḥammad al Šīrāzī, *The Metaphysics of Mullā Sadrā*, Kitāb al-Mašhā'ir, *The Book of (Metaphysical) Prehensions*, Arabic and English Text, New York 1992, S. 30, 57).

¹³ Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* Γ1, 1003 a 21 f.

Metaphysik¹⁴. In der mittelalterlichen lateinischen Übersetzung von Ibn Sīnās „Buch der Genesung der Seele“ heißt es dementsprechend: „Primum subiectum huius scientiae est ens, inquantum ens“¹⁵. Dieses Werk hat neben der unmittelbaren Aristoteles-Rezeption das Seinsverständnis im christlichen Mittelalter stark beeinflusst. In der islamischen Welt wurde dieser Einfluss Ibn Sīnās und seiner Anhänger radikal durch Mullā Ṣadrās Lehre vom Vorrang des Seins beendet, während in Europa - abgesehen von Thomas von Aquin (1224/25-1274) - erst ungefähr 250 Jahre später von Martin Heidegger auf den Unterschied zwischen Sein und Seiendem und damit auf den Vorrang des Seins vor dem Seiendem hingewiesen wurde. In diesem Zusammenhang sei noch kurz darauf hingewiesen, dass für Martin Heidegger das abendländische Denken seit Platon und Aristoteles an Seinsvergessenheit leidet. Diese Seinsvergessenheit besteht für ihn vor allem in der „Vergessenheit des Unterschiedes des Seins zum Seienden“¹⁶. In seinem Hauptwerk „Sein und Zeit“, das zuerst 1927 im „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“ veröffentlicht wurde, stellt Heidegger fest: „Das Sein als Grundthema der Philosophie ist keine Gattung eines Seienden, und doch betrifft es jedes Seiende. Seine ‚Universalität‘ ist höher zu suchen. Sein und Seinsstruktur liegen über jedes Seiende und jede mögliche seiende Bestimmtheit eines Seienden hinaus. *Sein ist das transcendens schlechthin*. Die Transzendenz des Seins des Daseins ist eine ausgezeichnete, sofern in ihr die Möglichkeit und Notwendigkeit der radikalen *Individuation* liegt. Jede Erschließung von Sein als des transcendens ist transzendente Erkenntnis.

¹⁴ Vgl. Ibn Sīnā, Kitāb aš-Šifā, Bd. 1, Kairo 1980, 13

¹⁵ Avicenna Latinus, Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina, ed. S. van Riet, Bd. 1, Leiden 1977, 13.

¹⁶ Martin Heidegger, Der Spruch des Anaximander, in: Holzwege, Frankfurt am Main 1950, 336.

*Phänomenologische Wahrheit (Erschlossenheit von Sein) ist veritas transcendentalis*¹⁷. Heidegger hat den Unterschied und das Verhältnis zwischen Sein und Seiendem, das er auch als „ontologische Differenz“¹⁸ bezeichnet, in seiner Antrittsvorlesung „Was ist Metaphysik?“ im Jahre 1929 an der Universität in Freiburg i. Br. eingehend behandelt, darüber hinaus aber auch in anderen Werken¹⁹. Im Nachwort zur fünften Auflage (1943) von „Was ist Metaphysik?“ bezeichnet er das Verhältnis zwischen Sein und Seiendem als ontologisch notwendige Korrelation: „Ohne das Sein, dessen abgründiges, aber noch unentfaltetes Wesen uns das Nichts in der wesenhaften Angst zuschickt, bliebe alles Seiende in der Seinslosigkeit. Allein auch diese ist als die Seinsverlassenheit wiederum nicht ein nichtiges Nichts, wenn anders zur Wahrheit des Seins gehört, dass das Sein nie west ohne das Seiende, dass niemals ein Seiendes ist ohne das Sein“²⁰. Gegen Heideggers Vorwurf der allgemeinen Seinsvergessenheit im Abendland hat der italienische Philosoph Cornelio Fabro (1911-1995)²¹ auf die Ausnahmestellung des heiligen Thomas von Aquin und dessen Seinslehre nachdrücklich hingewiesen. Sein ist für Thomas vor allem Akt²². Das Wort stammt vom lateinischen Begriff „actus“ oder „actualitas“, der eine Übersetzung des aristotelischen Begriffs „energeia“ ist. Meister Eckhart hat als Übersetzung des aristotelischen Begriffs der deutschen Sprache ein Wort geschenkt,

¹⁷ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 2006, 38.

¹⁸ Martin Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt am Main 1955, 5.

¹⁹ U. a. in folgenden Werken: *Vom Wesen der Wahrheit* 1930, *Platons Lehre von der Wahrheit* 1931/32, 1940, *Brief über den Humanismus* 1946, in: *Wegmarken* GA Bd. 9), Frankfurt am Main 1967; *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953.

²⁰ Martin Heidegger, Nachwort zu „Was ist Metaphysik“?, in: *Wegmarken* (GA Bd. 9) Frankfurt am Main 1967, 306.

²¹ Über die Thomas-Interpretation von Cornelio Fabro siehe: Mario Pangallo, *L'essere come atto nell tomismo essenziale di Cornelio Fabro*, Rom 1987.

²² Vgl. *Thomas-Lexikon*, Paderborn 1895, Nachdruck Stuttgart 1983, 14-21.

das dem griechischen *energeia* nachgebildet ist; es sagt statt ‚*actualitas*‘: ‚Wirklichkeit‘²³. Thomas von Aquin hat sich den Begriff Akt in seiner Akt-Potenz-Lehre wie kein anderer zu Eigen gemacht. Gott ist für ihn reiner Akt (*actus purus*), und das Sein (*esse*) „erhält seine wesentliche und unterscheidende Bestimmung als erster und letzter ‚*actus*‘“²⁴. Bei Thomas ist „das *ens* nicht das ‚*habens essentiam*‘, sondern das ‚*id, quod habet esse*‘..., derart, dass das Sein wahrer Akt ist, Akt, der immer nur Akt ist“²⁵. Fabro ist der Auffassung, dass durch die Seinslehre des hl. Thomas die berechtigten Forderungen, die Heidegger für das Sein stellt, erfüllt werden²⁶. Darüber hinaus ist er der festen Überzeugung, dass der hl. Thomas mit seinem Schritt vom *ens in actu* zum *esse ut actus* (zum Sein als Wirklichkeit) im christlichen Denken eine kopernikanische Revolution bewirkt hat²⁷. Wenn damit nachgewiesen ist, dass Thomas von Aquin nicht zu den Philosophen der Seinsvergessenheit gehört, dann kommt ihm im Vergleich zu Mullā Ṣadrā eine führende Stellung zu. Ein Vergleich der Seinslehren von Thomas von Aquin und Mullā Ṣadrā ist daher eine dringliche Forderung an die philosophische Forschung in Ost und West.

²³ Georg Picht, *Der Begriff der Energeia bei Aristoteles*, in: Georg Picht, *Hier und Jetzt*, Bd. 1, Stuttgart 1980, 289.

²⁴ Cornelio Fabro, *Actualité et originalité de l'esse* thomiste, in: *Revue thomiste* (St. Maximine), 64, 1956, 500.

²⁵ Cornelio Fabro, *Dall'essere all'esistente*, Brescia 1957, 429. Vgl. dazu auch den ausgezeichneten Aufsatz von Josef Stallmach, *Der "actus essendi" bei Thomas von Aquin und das Denken der "ontologischen Differenz"*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. 50, 1968, 134-144.

²⁶ Cornelio Fabro, *Ontologia esistenzialistica e metafisica tradizionale*, in: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* (Milano), 45, 1953, 611.

²⁷ Vgl. Cornelio Fabro, *La problematica dello "esse" tomistico*, in: Ders., *Tomismo e pensiero modern*, Roma 1969, 130 f.

2. 3. Der Unterschied zwischen Sein und Washeit oder Wesenheit

Die Frage nach dem Unterschied und dem Verhältnis zwischen Sein (wuğūd) und Washeit oder Washeit (māhiya) war in der Geschichte der islamischen Philosophie eine grundlegende Frage. Sie geht auf al-Fārābī (um 870-950) und Ibn Sīnā zurück.

Wenn ein Mensch die Wahrnehmung der verschiedenen Dinge, denen er begegnet, gründlich zu untersuchen beginnt, dann können sich ihm folgende zwei Fragen stellen. Die erste Frage lautet: „Ist es“ oder „existiert es (arab. hal huwa)?“ Diese Frage bezieht sich auf das Sein oder Nicht-Sein eines Dinges oder eines Seienden. Die zweite Frage lautet: Was ist das (arab. mā huwa)? Diese zweite Frage bezieht sich auf die Washeit oder Wesenheit eines Dinges oder eines Seienden. Aus der Frage mā huwa wurde das Wort māhiya gebildet, ebenso wurde im Lateinischen aus der Frage quid est (was ist das) das Substantivum quidditas gebildet. Māhiya und quidditas werden im Deutschen mit Washeit oder Wesenheit wiedergegeben. Dementsprechend kann jedes Ding oder jedes Seiende vom Gesichtspunkt des Seins oder der Wesenheit betrachtet werden.

Suhrawardī und in seiner Nachfolge Mīr Dāmād waren der Auffassung, dass die Wesenheit eines Dinges objektiv wirklich ist, während das Sein nur ein Akzidenz sei, das keine Wirklichkeit besitze. Mullā Ṣadrā hat diese Auffassung mit einer Fülle von Argumenten zurückgewiesen, von denen hier im Folgenden nur zwei angeführt werden.

Das Sein, das der Grund alles Seienden ist, gibt allem Seienden seine Wirklichkeit. Ohne Sein würde alles Seiende überhaupt nicht existieren können. Im Hinblick auf die Washeit stellt Mullā Ṣadrā fest, dass diese allein für sich überhaupt nicht existieren kann. Erst

das Sein verleiht der Washeit ihre Wirklichkeit²⁸. Die Washeit oder Wesenheit vermag deshalb ohne Sein gar nicht in Erscheinung zu treten.

Die Wesenheit begrenzt einen Gegenstand und unterscheidet ihn von anderen Gegenständen. Zur Verdeutlich dieses Zusammenhanges führt Mullā Ṣadrā folgendes Beispiel an. In dem Satz „Der Mensch ist ein animal rationale (ein vernünftiges Lebewesen)“ begrenzt der Ausdruck „rationale“ den Menschen und schließt andere Möglichkeiten aus. Weil die Washeit oder Wesenheit eine Begrenzung des Seins ist, bedeutet dies im Hinblick auf das höchste Sein Gottes, dass dieses von aller Wesenheit frei ist, denn das Sein Gottes ist unbegrenzt, unendlich und einfach. Für die Anhänger Suhrawardīs ist das Sein aber nur ein gedachter Begriff; dementsprechend ist Gott auch nur ein gedachter Begriff. Wenn aber das Sein Gottes nicht der Grund und die Ursache für alles Seiende ist, wie soll dann Gott die Ursache aller Ursachen sein und der Grund für all das sein, was ist. Für Mullā Ṣadrā ist damit klar, dass, wenn der Wesenheit der Vorrang vor dem Sein eingeräumt wird, dies zum Unglauben führen kann.

Ein weiteres Argument, das Mullā Ṣadrā gegen die Auffassung von Suhrawardī und Mīr Dāmād anführt, ergibt sich aus seiner Untersuchung des Verhältnisses von objektiver Wirklichkeit und Subjektivität. Die objektive Wirklichkeit verfügt über die Fähigkeit, bestimmte Wirkungen hervorzubringen; die Subjektivität verfügt nicht über diese Fähigkeit. Zum Beispiel kann der bloße Begriff des Feuers nichts anzünden oder verbrennen, während das wirkliche Feuer alles, was ihm zur Nahrung gegeben wird, niederbrennt. Die Behauptung, dass es zwischen der objektiven und der subjektiven Daseinsweise keinen Unterschied gebe, wird

²⁸ Vgl. Ṣadr al-Dīn Šīrāzī, *al-Asfār*, 1, 68.

von Mullā Ṣadrā deutlich verneint. Denn manchmal besteht ein Seiendes oder eine Wesenheit auf der subjektiven Ebene ohne die ihr entsprechende äußere Wirklichkeit. So kann man sich zum Beispiel die Gestalt eines Elefanten ohne jeglichen Bezug zu seinem äußeren Dasein ausdenken. Wenn also die Wesenheit bisweilen nur auf ihre gedankliche Ebene beschränkt bleibt, dann hebt sie ihren vermeintlichen Vorrang vor dem Sein auf und beweist damit, dass eine andere Wirklichkeit gibt, welche das Dasein aller Dinge in der äußeren Welt begründet. Diese Wirklichkeit ist das Sein oder die Existenz eines Gegenstandes. Deshalb hat das Sein Vorrang vor der Wesenheit. Wie bereits erwähnt, ist das Sein im Hinblick auf die objektive Wirklichkeit selbstverständlich, seine innere Wirklichkeit aber ist verborgen. Sie ist vor allem deshalb verborgen, weil in unserer Subjektivität das Sein eines Gegenstandes nicht die Wirklichkeit des Seins ist.

Das wesentliche Kennzeichen des Seins ist objektive Wirklichkeit, und deshalb kann sie nicht vom menschlichen Verstand erfasst werden²⁹. Wenn aber zum Beispiel vom Sein eines Menschen oder eines Baumes gesprochen wird, dann wird eigentlich nur von der Wesenheit oder Washeit eines Menschen oder eines Baumes gesprochen. In diesem Sinne sind auch die zehn Kategorien des Aristoteles für Mullā Ṣadrā nur Wesenheiten. In Wirklichkeit übersteigt das Sein alle Systematisierungsversuche.

Das Sein durchdringt alles und ist in allem gegenwärtig; es ist die Wirklichkeit von allen, und nichts würde ohne sie existieren. Mit der Substanz wirkt sie als Substanz; mit der Akzidenz nimmt sie die Rolle der Akzidenz an, aber in keinem Fall ist sie auf irgendeine von diesen Kategorien reduziert. Das gilt vor allem für Gott, der das reine und absolute Sein selbst ist. Obwohl seine

²⁹ Vgl. Ṣadr al-Dīn Šīrāzī, *al-Asfār*, 1, 37f.

Schöpfung nur eine Widerspiegelung dieses vollkommenen Seins ist, ist Gott in ihr voll und ganz gegenwärtig, ohne durch diese Gegenwart seine Transzendenz und unveränderliche Unbedingtheit zu verlieren.

Diese Zusammenhänge erklärt Mullā Ṣadrā auch damit, dass er das Sein mit dem Licht gleichsetzt. Das Licht als solches hat keine Farbe, und selbst wenn es in eine Fülle von verschiedenen Farben gebrochen wird, bleibt es doch immer wesentlich dasselbe eine farblose Licht. In ähnlicher Weise ist das Sein immer und überall dieselbe eine Wirklichkeit, aber ihre Farben oder Wesenheiten sind verschieden und mannigfaltig. Wer die Farben aber für Wirklichkeit hält und das Licht nicht kennt, das die Quelle aller Farben ist, der gleicht einem Menschen, der die Wesenheit für die Wirklichkeit hält und das Sein nur als einen gedanklichen Begriff ansieht³⁰.

Für Mullā Ṣadrā ist, wie gesagt, allein Gott das Sein an und für sich, und alles andere außer Ihm ist unwirklich. Gott ist der ganze Inhalt und Grund für das Dasein der gesamten geschaffenen Weltordnung. Weil die Wesenheit das Sein eingrenzt, Gott aber absolut und grenzenlos ist, kennt Gott keinerlei Wesenheit. Gott ist reines und einfaches Sein; allein das geschaffene Sein ist aus Sein und Wesenheit zusammengesetzt.

2. 4. Einheit und Abstufung des Seins

Die Lehre von der Einheit des Seins (*waḥdat al-wuḡūd*) und die Lehre von den analogen Abstufungen des Seins sind miteinander eng verbunden und bilden gleichsam den Kern von Mullā Ṣadrā's gesamter Seinslehre, in der verschiedene frühere Lehren von der

³⁰ Vgl. Ṣadr al-Dīn Ṣīrazī, *al-Asfār*, 1, 70 f.

Einheit des Seins ganzheitlich vereint sind. Von diesen früheren Lehren ist die Seinslehre Ibn 'Arabī die bedeutendste. Ibn 'Arabī lehrt, dass es nur ein einziges Sein gibt, nämlich das Sein Gottes, neben dem nichts ist und nichts sein kann. Dementsprechend gibt es nichts, was außer Gott existiert (*lā mawǧūd illā Allāh*). Die Dinge, die erscheinen, sind nichts anderes als Theophanien (*taǧalliyāt*) des einen göttlichen Seins, das allein ist. Diese Betrachtungsweise der Einheit des Seins wird hypostatische Einheit (*waḥda šaḥsiyya*) genannt. Sie bringt die höchste Erfahrung des Einen zum Ausdruck. Diese Lehre hat Mullā Ṣadrā in seine Darlegungen der Einheit des Seins einbezogen. Er unterscheidet grundsätzlich drei Ebenen oder Stufen (*marātib*) des Seins: 1. das absolute Sein, 2. das absolute Sein in seiner Entfaltung und 3. das relative oder verhältnismäßige Sein³¹. Das absolute Sein ist als solches unbedingt und überschreitet alle Begrenzungen und sogar das Sein selbst. Von den Mystikern wurde es als die verborgene Selbstheit (*al-huwiya al-ǧaybiya*), als die absolute Verborgenheit (*ǧayb al-muṭlaq*) oder als das Wesen der Einheit (*al-dāt al-aḥadiya*) bezeichnet. Dieses Sein hat keine Namen und auch keine Eigenschaften und kann mit Hilfe des logischen Denkens weder erkannt noch wahrgenommen werden. Lediglich seine Wirkungen können erkannt und wahrgenommen werden. Das absolute Sein in seiner Entfaltung (*al-wuǧūd al-muṭlaq al-munbasit*) ist gleichsam die erste Bestimmung (*al-ta'ayyun al-awwal*) der Kundgebung des absoluten Seins. Diese erste Bestimmung ist die Ursache für das Sein aller Dinge. Das relative Sein schließlich bezieht sich auf alles Seiende, das durch die erste Bestimmung ins Dasein gerufen wurde und bestimmt sich selbst auf verschiedenen Ebenen und Stufen. Das unbedingte Absolute dagegen ist als solches eins und einfach,

³¹ Vgl. S. H. Nasr, Mullā Ṣadrā and the Doctrine of the Unity of Being, in: *The Philosophical Forum*, vol. IV, 1972, 153-159.

und aus ihm entfaltet sich das Sein in seine erste Bestimmung, die auch als erster Intellekt (al-ʿaql al-awwal), als heilige Ausgießung (fayd al-muqaddas) oder als die Wirklichkeit aller Wirklichkeiten (haqīqat al-haqāʾiq) bezeichnet werden. Auch das Sein in seiner Entfaltung ist in seinem Wesen eins, verfügt aber über unendlich viele ontologische Bestimmungen. Das Vorhandensein dieser verschiedenen Seinsstufen, die sich im Kosmos kundgeben, hat seine Wurzel im sich entfaltenden Sein. Für Mullā Ṣadrā ist das Sein an und für sich Einheit, während das Seiende vielfältig ist. Die Vielheit der Dinge gehört zu den verschiedenen Arten der ersten Bestimmung. Die unendlich vielen Modalitäten des Seins, welche die Wesenheiten der Dinge bilden, machen die Vielheit aus, denen der Mensch in der Welt begegnet. Wie bereits erwähnt, haben die Modalitäten des Seins oder die ontologischen Begrenzungen des Seins, die als die Wesenheiten der Dinge wahrgenommen werden, keine objektive Wirklichkeit. Die Wesenheiten sind lediglich gedachte Abstraktionen (iʿtibāri). Allein das Sein ist eine objektive Wirklichkeit. Und es gibt nur die eine Wirklichkeit: das Sein (wuğūd).

Für Mullā Ṣadrā ist und bleibt das Sein das eine Sein, aber dieses Sein gibt sich auf verschiedenen Ebenen oder Stufen, die vom Vollkommenen bis zum Unvollkommenen reichen, kund. Dieses Sein als die eine und unteilbare Wirklichkeit bedeutet die transzendente Einheit des Seins (waḥdat al-wuğūd), die hinter dem Schein der Vielheit verborgen ist und diese umfasst. So ist zum Beispiel das Sein eines Menschen, eines Pferdes, einer Pflanze und eines Steines eine Wirklichkeit; der Mensch, das Pferd, die Pflanze und der Stein unterscheiden sich aber nach den Stufen ihrer Vollkommenheit. So ist das Sein des Menschen ohne Zweifel vollkommener als das Sein einer Pflanze oder eines Steines.

Das Vorhandensein dieser verschiedenen Seinstufen bedeutet, dass sich das absolute Sein durch sie selbst bejaht und dabei doch immer das eine Seine bleibt. Diese Bejahung wird auch Offenbarung, Kundgebung, Entfaltung oder Bestimmung des göttlichen Seins genannt. Aus der ersten Bestimmung strömen nacheinander alle anderen Bestimmungen, die dann das gesamte kosmische Dasein bilden³². Auf diese Weise ist das absolute Sein die Mitte und zugleich die Quelle, um die sich konzentrisch die einzelnen Stufen ausdehnen.

Wirklichkeit wird von Mullā Ṣadrā als analoge Abstufung des Seins (*taškīk al-wuġūd*) bezeichnet. In diesem Sinne vollzieht sich die gesamte Schöpfung als ein Vorgang von ontologischen Abstufungen. Um die analoge Abstufung des Seines besser erklären zu können wird oft das Beispiel vom Licht erwähnt. Licht ist eine einzelne allgemeine Bezeichnung, deren Besonderheiten auf verschiedenen Ebenen und Stufen ausgesagt werden können wie etwa: Das Licht der Sonne, das Licht des Mondes, das Licht einer Kerze. In allen diesen Aussagen handelt es sich um Licht, aber um Licht auf unterschiedlichen Ebenen.

Mullā Ṣadrā unterscheidet zwei Arten von analogen Abstufungen: 1. die besondere Abstufung (*taškīk al-ḥaṣṣ*) und 2. die allgemeine Abstufung (*taškīk al-'amm*). Die besondere Abstufung ist die, in welcher das, was den Unterschied auf den verschiedenen Ebenen oder Stufen verursacht, dasselbe ist, was diesen Ebenen oder Stufen gemeinsam ist. Zum Beispiel ist das Licht, das als das Licht der Sonne, als Licht des Mondes oder als das Licht einer der Kerze unterschieden wird, für alle das eine Licht. Die allgemeine Abstufung dagegen ist die, in welcher das, was den verschiedenen Stufen gemeinsam ist, diese nicht voneinander trennt. So reiht sich

³² Vgl. Ṣadr al-Dīn Širāzī, *al-Asfār*, 1, 69.

beispielsweise die Abstufung der Lebewesen in die Kette des gesamten Seins ein.

Die analoge Abstufung des Begriffs vom Sein gehört zur analogen Abstufung der Wirklichkeit des Seins in einer besonderen Art. Der Begriff des Seins bringt die unterschiedlichen Dinge in der Welt zusammen, aber er ist nicht imstande, sie auseinanderzuhalten. Die Wirklichkeit des Seins aber vereint und unterscheidet zugleich die Dinge nach ihrer Vollkommenheit oder Unvollkommenheit, Stärke oder Schwäche. Grundsätzlich kann festgestellt werden, dass alle diese Unterschiede nichts anderes sind als die Modalitäten derselben Wirklichkeit des Seins.

Die Fülle und Vielheit dieser Kundgebung verneint aber in keiner Weise die Einheit des Seins, denn die Vielheit ist in Wirklichkeit nichts anderes als die Ausdehnung der einen Wirklichkeit. So wie das Licht alles zu durchdringen vermag, dabei aber immer das eine Licht bleibt, so durchdringt das Sein alles und bleibt dabei doch immer das eine und vollkommene Sein.

Für Mullā Ṣadrā ist das absolute Sein Gott, der allein vollkommen ist; die Schöpfung dagegen ist eine hierarchische Abstufung von Kundgebungen dieses absoluten göttlichen Seins. Das geschöpfliche Sein, welches der göttlichen Quelle näher ist, ist eine stärkere Kundgebung dieses göttlichen Seins als jenes geschöpfliche Sein, das von der göttlichen Quelle weiter entfernt ist.

Wenn dieser Zusammenhang zwischen absolutem Sein und seinen Kundgebungen mit dem Begriff Wesenheit betrachtet wird, dann gilt zunächst, wie bereits gesagt, dass das Sein die Dinge vereint, während die Wesenheit die Dinge voneinander unterscheidet und trennt. Die Fähigkeit zu unterscheiden und zu trennen, die in der

Wesenheit enthalten ist, geht zurück auf die erste Bestimmung des Seins. Weil in der ersten Bestimmung, die Mullā Ṣadrā, wie gesagt, „das absolute Sein in seiner Entfaltung“ oder „heilige Ausgießung“ nennt, die Kundgebung des Seins am stärksten ist, weil ihre Nähe zur absoluten Mitte noch sehr eng ist, kann vom trennenden Einfluss der Wesenheit noch gar nicht gesprochen werden. In gleicher Weise sind die Wesen in der Welt der reinen Intelligenzen (muğarradat) aufgrund ihrer Nähe zur göttlichen Quelle rein und vollkommen. Wenn aber die Kundgebung des Seins sich weiter ausdehnt und sich immer mehr von der Mitte entfernt, dann wird der trennende Einfluss der Wesenheit stärker. Soweit sich diese Kundgebungen aber auch von der Mitte zu entfernen scheinen, die Mitte selbst ist in ihnen immer und überall gegenwärtig³³, und die allumfassende Mitte als die Wirklichkeit des Seins ist zugleich die transzendente Einheit des Seins selbst.

3. Zum Abschluss

Mullā Ṣadrā hat in seiner transzendenten Weisheit eine Fülle von unterschiedlichen philosophischen, mystischen und hermetischen Lehren ganzheitlich vereint und ausgearbeitet; er hat dafür nicht nur die Lehren Ibn Sīnās, Abū Muḥammad Ḥamīd Ġhazzālīs, Suhrawardīs, Mīr Dāmāds, ‘Ayn al-Quḍat Hamadānīs, Ibn ‘Arabīs und Maḥmud Ṣabistarīs herangezogen. Für Mullā Ṣadrā beginnt die göttliche Weisheit bereits mit Adam, dem ersten Menschen und Propheten und seinem Sohn Seth, der diese Weisheit an Hermes oder den Propheten Idris weitergab, der sie dann in der ganzen Welt verbreitete. Pythagoras, Empedokles, Sokrates, Platon und Aristoteles waren für Mullā Ṣadrā die fünf Säulen der Weisheit bei den Griechen, die sie von verschiedenen Propheten überliefert bekamen, so hat Empedokles die Weisheit vom Propheten David

³³ Vgl. Ṣadr al-Dīn Šīrāzī, al-Asfār, 1, 70.

erhalten und Pythagoras vom Propheten Salomon³⁴. Der einzige und zugleich höchste Maßstab, dem Mullā Ṣadrā bei seinen Betrachtungen der verschiedenen Weisheitsformen folgte, war allein die Wahrheit. Aufgrund seiner geistigen Schau war er imstande, sie im Inneren aller Weisheitsformen und Religionen im Zusammenhang der transzendenten Einheit der Religionen zu erkennen, und damit erweist er sich als ein bedeutender Vertreter der Sophia Perennis, das heißt der einen anfangslosen, „in allen Weisheitsformen sich gleichbleibenden Metaphysik“. Diese Metaphysik bezieht sich auf Wahrheiten „die dem menschlichen Geist angeboren sind, die jedoch in der Tiefe des ‚Herzens‘ – im reinen Intellekt – gewissermaßen vergraben und nur dem geistig Schauenden zugänglich sind; und dies sind die metaphysischen Grundwahrheiten“³⁵. Die erste und wichtigste Grundwahrheit ist das Unbedingte, das letzte Eine, das gleichzeitig das unbedingte Gute ist. Auf diese eine unbedingte Wirklichkeit des Einen gründet sich Mullā Ṣadrās transzendente Weisheit, deren höchstes Ziel darin besteht, die Menschen in das Licht der göttlichen Einheit zu führen. In der Wirklichkeit dieses Lichtes, das zugleich die Wirklichkeit des Seins ist, vollendet sich der Sinn alles menschlichen Daseins und Seins.

³⁴ Vgl. dazu Sajjad A. Rizvi, *Mullā Ṣadrā and Metaphysics*, London 2009, 33-37.

³⁵ Frithjof Schuon, *Sophia perennis*, in: G. K. Kaltenbrunner (Hrsg.): *Wissende, Verschwiegene, Eingeweihte. Hinführung zur Esoterik*, Herderbücherei Initiative 42, Freiburg i. Br. 1981, 23. Über Frithjof Schuon siehe: Harry Oldmeadow, *Frithjof Schuon and the Perennial Philosophy*, Bloomington 2010.