

Abdolamir Johardelvari

Mullā Ṣadrā Šīrāzī und der Höhepunkt des philosophischen Aufschwungs im 17. Jahrhundert im Iran

Einleitung

Die Erforschung der islamischen Philosophie der neueren Zeit im Iran ist als unzureichend zu bezeichnen.

Die traditionelle wissenschaftliche Arbeit im Westen konzentriert sich hauptsächlich auf die Arbeiten und Schriften der so g. Klassiker wie *Ibn Sīnā* (+1037), *Fārābī* (+950), *Rāzī* (+930) u.v.a. Mit *Ibn Sīnā* endete zwar im wesentlichen die Entwicklung der Philosophie im Iran in ihrer ersten Phase, die etwa bis zum 16. Jahrhundert andauerte. Seine Philosophie wurde hier lange Zeit als Vorstufe zur islamischen Theologie (*kalām*) studiert und systematisch in sie aufgenommen. Dies bedeutet eine kontinuierliche Integration des theologischen Denken in der Philosophie, ein Prozeß, der schließlich um das 17. Jahrhundert zur Entstehung von „Ḥikma“ (wörtlich: Weisheit) beigetragen hat. Mit „Ḥikma“ beginnt ein neues Zeitalter intellektueller Aktivitäten und stellt eine neue qualitative Entwicklung unter sich völlig veränderten historisch-gesellschaftlichen Bedingungen dar.

„Ḥikma“, das was als spezifisches philosophisches System im schiitischen Iran gilt, ist ein Resultat aus der Konvergenz verschiedener geistiger Strömungen u.a.:

1. die Lehre der iranischen „neuplatonischen Aristoteliker“ wie *Ibn Sīnā*, *Fārābī*, *Rāzī* u.v.a.
2. die Erleuchtungsphilosophie (*ḥikmat al-išrāq*) von Suhrawardī (+1191)
3. die Lehre der Ṣūfis
4. die rationale Theologie (*kalām*) der islamischen Schulen und Strömungen
5. die esoterischen (*bāṭini*) Lehre der schiitischen *Imāme*.

Die Hikma-Tradition wird seit dem 17. Jahrhundert von zahlreichen hervorragenden Denkern repräsentiert. *Mullā Ṣadrā Ṣīrāzī* gilt als der originale Repräsentant der „*Hikma*“ im 17. Jahrhundert.¹

***Mullā Ṣadrā Ṣīrāzī* und der Höhepunkt des philosophischen Aufschwungs im 17. Jahrhundert**

Ṣadr ad-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm Yaḥyā Ṣīrāzī Qawāmī, bekannt als *Ṣadr al-Muta'allihīn* und *Mullā Ṣadrā Ṣīrāzī*, wurde 1571 in Schiraz als einziges Kind einer hochrangigen Beamtenfamilie geboren. Nach dem Tode seines Vaters reiste er zu Studienzwecken nach Isfahan, dem damaligen geistigen Zentrum Irans, wo er sich jahrelang aufhielt. Nach dem Studium der Philosophie, Theologie (*kalām*) und rationalen Wissenschaften bei *Scheich Bahā'ī* und *Mīr Dāmād* machte er sich einen Namen als hervorragender und scharfsinniger Denker. *Ṣīrāzī* ließ sich sehr stark von den Gedanken dieser beiden Lehrer beeinflussen. Dies geht aus seiner wiederholt und mit Respekt erwähnten Erinnerung insbesondere an *Mīr Dāmād* aus fast allen seiner Schriften hervor.

Er ging als frommer und zurückgezogener Mensch seinen religiösen Verpflichtungen nach und ist in seinem Leben siebenmal nach Mekka gepilgert. Er starb 1640 während einer dieser Reisen in *Baṣra*. *Mullā Ṣadrā* war in seiner Zeit wegen seiner pantheistischen Äußerungen in die öffentliche Kritik geraten, weshalb er sich zurückzog und 15 Jahre in den Gebirgen um *Qom* (südlich von Teheran) verbrachte. Er berichtet selbst und beklagt im Vorwort seines Werkes „*asfār*“ ausführlich über Diffamierungskampagnen seitens der Bevölkerung und mancher kurzsichtiger Zeitgenossen. Generell kann man von drei Zeitabschnitten im Leben von *Ṣīrāzī* sprechen:

- a) Schul- und Studienzzeit;
- b) Zeit der Isolation und
- c) Zeit der schöpferischen Arbeit und der schriftstellerischen Tätigkeit.

a) Schul- und Studienzzeit

Hier beschäftigt er sich hauptsächlich mit dem Studium der verschiedenen philosophischen und theologischen Strömungen, dazu gehören:

- *Peripatetismus*
- *Mu'tazila*

¹Im folgenden wird eine Zusammenfassung seines philosophischen Systems aus der an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf angenommenen Dissertation von Dr. Abdolamir Johardelvari unter dem Titel „Iranische Philosophie von Zarathustra bis Sabzewari“, veröffentlicht.

- *Aš'ariyya*
- *Ġabriyya* usw.

Im Rückblick auf diese Studienzeit schreibt er: „Vorab habe ich die Werke der kompetenten Denker und bekannten Theologen und Skeptiker studiert und mich häufig und intensiv damit auseinandergesetzt. Ich war zur Überzeugung gelangt, daß die Wahrheit nur intuitiv (durch Erleuchtung) zu erkennen ist“.²

In dieser Zeit zeigt sich bei Šīrāzī eindeutig eine Tendenz zur pantheistischen Mystik, (wie aus seinen weiteren Ausführungen hervorgeht).

b) Die Zeit der Isolierung

Während dieses Zeitabschnittes seines Lebens hielt sich *Mullā Ṣadrā* zurückgezogen und einsam in den Gebirgen um die Stadt Qom ca. 15 Jahre lang auf., wobei er sich weitgehend vom Aristotelismus entfernte und der Mystik zuwandte: „Ich habe meine Seele durch schweres Leben und Askese (*zuhd*) gereinigt, und so leuchteten die göttlichen Lichter auf sie. Viele Geheimnisse dieser Welt wurden mir klar. Es wurden mir die Rätsel offensichtlich, die ich durch rationale Argumentation nie hätte erkennen können. Diese Geheimnisse waren um so mehr mittels der Illumination (*šuhūd*) enthüllt“.³

c) Die dritte Phase des Lebens von Šīrāzī ist die der schriftstellerischen Tätigkeit und der Veröffentlichung seines Gedankengutes, wobei sein philosophisches System „*Ḥikma*“ entwickelt wurde.

Die Werke von Šīrāzī

Šīrāzī hat zahlreiche wertvolle Schriften zur Philosophie, Mystik, Erleuchtungsphilosophie (*falsafat al-išrāq*) und Poesie verfaßt, von denen hier die wichtigsten genannt seien:

1) *al-asfār al-arba'a* (Die vier Reisen).⁴ Dieses Werk beschreibt seine Systeme und wurde später von zahlreichen Autoren kommentiert. Der Inhalt dieses fast neunhundertseitigen Buches umfaßt folgende Themen:

a) Die Ontologie und die Metaphysik: Die Existenz und ihre wesentlichen Bestimmungen

² *Mullā Ṣadrā Šīrāzī: afsār al-arba'a*, arabisch, Teheran 1366 d.H. (1987), Bd. 1, S. 4

³ s.o.: S. 3

⁴ "Die vier Reisen" meint vier Stufen des mystischen Pfades bzw. nach Ansicht einiger Wissenschaftler "vier Bücher.

- b) Naturwissenschaften; (*tabi'yāt*)
- c) Theologie (*ilāhiyāt*): Die Erkenntnis Gottes und Seine Attribute.
- d) die Leib-Seele-Lehre (*'ilm an-nafs*).
- 2) *al-mabd' wal-ma'ād* (wörtlich: Ausgang aus Gott und Rückkehr zu ihm, sinngemäß: über Kosmogonie und Eschatologie) hier formuliert *Šīrāzī* seine theologisch-eschatologischen Ansichten.
- 3) *aš-šawāhid ar-rubūbiya* (die göttlichen Illuminationen). Eine Zusammenfassung und Erläuterung der „Vier Reisen“ (*asfār*). Das zweitbedeutendste Werk in „*Hikma*“.
- 4) *al-ḥikmat al-'aršiya* (Thron göttliche *Hikma*).
- 5) *šarḥ-e ilāhiyāt-e šafā* (Glossar über die Genesung der Seele). Dies stellt ein Kommentar zu *Ibn Sīnā's* Metaphysik dar.
- 6) *risālat al-ḥudūth* (Abhandlung über Kosmogonie). *Mullā Šadrā* versucht hier die Entstehung der Welt und das Problem der Kontingenz zu erörtern.
- 7) *risālat al-ittiṣāf al-mahiya bil-wudjūd* (Abhandlungen über das Hinzutreten der Wesenheit zur Existenz). In dieser Abhandlung betont *Šīrāzī* die Ursprünglichkeit der Existenz gegenüber der Wesenheit, wobei die Wesenheit zur Existenz hinzutritt.

Die Philosophie von *Mullā Šadrā Šīrāzī*

Die Philosophie *Šīrāzī* ist trotz der gewaltigen und bedeutungsvollen Arbeit, die er geleistet hat, weithin unbekannt geblieben, zumal im westlichen Ausland. Gobineau (im 19. Jhrh.), Max Horten und Henry Corbin zählen zu denjenigen, deren wissenschaftliche Veröffentlichungen *Šīrāzī* und andere iranische Autoren im Westen zwar bekannt gemacht haben, aber doch kein großes Echo fanden. Eine Ursache liegt darin, daß die westliche Forschung sich noch nicht Klarheit darüber verschafft hat, ob überhaupt von einer Entwicklung der islamischen Philosophie nach *Ibn Sīnā* im Iran ausgegangen werden kann. Ursache für die geringe Kenntnisnahme *Šīrāzī's* ist ein Mangel der Grundlagenforschung der iranischen Wissenschaftler zur Entwicklung der „*Hikma*“ besonders ab dem 17. Jahrhundert. Die Werke *Šīrāzī's* sind bis heute in ihrer Gesamtheit weder gedruckt noch ediert. Im Zusammenhang mit dieser Problematik in der europäischen Orientalistik darf aber auch ergänzend darauf hingewiesen werden, daß die kritische Haltung der Europäer gegenüber weiteren Entwicklungen einer islamischen Philosophie im Iran wahrscheinlich auf nationalistisch-eurozentrischer Gesinnung zurückgeht. Die Selbstüberschätzung der Europäer als einzige Träger der menschlichen Zivilisation, Kultur und geistigen Entwicklung zu sein, kann mit sehr

hoher Wahrscheinlichkeit mit ihrem Kolonialismus und der Bestrebung der europäischen Mächte um Einflußnahme und Vorherrschaft in diesem Land besonders ab dem 17. Jahrhundert in Zusammenhang gebracht werden.⁵ Andererseits waren die vorliegenden Darstellungen offensichtlich nicht hinreichend.

So vertrat der englische Orientalist W. Montgomery Watt in jüngerer Zeit die Auffassung: „der interessanteste Aspekt des imāmitischen Denkens in den letzten Jahrhunderten ist zweifellos die philosophische Bewegung um Mullā Ṣadrā, aber es ist schwer, sie objektiv zu bewerten. Iranische Wissenschaftler haben mit der Unterstützung solcher Enthusiasten wie Henry Corbin versucht, die Welt von der Bedeutung des nationalen iranischen Beitrags zur Weltphilosophie zu überzeugen; doch die Welt ist noch nicht überzeugt worden.“⁶

Erst in letzter Zeit besonders nach der islamischen Revolution von 1979 im Iran wächst allmählich das Interesse an der iranischen Geistesgeschichte, wie der Japaner Toshihiko Izutsu in der Einleitung zu „The Fundamental Structure of *Sabzawaris* Metaphysics“ feststellt: „Tatsächlich stellt sich die Sache so dar, daß wir ohne Übertreibung so weit gehen können zu behaupten, daß eine Philosophie, die es verdient, als typisch islamisch betrachtet zu werden, sich eher erst nach dem Tode des Averroes entwickelt hat (...). Diese Art islamischer Philosophie entwickelte sich in Persien unter den Schiiten und wurde als „*Ḥikma*“ (wörtlich: Weisheit) bekannt.“⁷

Die philosophische Tätigkeit Ṣīrāzīs gilt als Höhepunkt dieser „*Ḥikma*“-Tradition im Iran des 17. Jahrhunderts, womit eine neue Ära der iranischen Geistesgeschichte eingeleitet wird.

„*Ḥikma*“ stellt eine Art Philosophie dar, wobei einerseits die gesamte logisch-rationale Lehre der iranischen Philosophen, besonders *Ibn Sīnā*s, assimiliert und weiterentwickelt wurde, andererseits zahlreiche Thesen der Ṣūfis und der Erleuchtungsphilosophen (u.a. die Ideen eines Panentheismus und der intuitiven Erkenntnis) Eingang gefunden haben. Die Grundbausteine der „*Ḥikma*“ bestehen somit aus der philosophischen Rationalismus und der mystischen Erleuchtung. Daraus ergibt sich die Schlußfolgerung, daß aus der erkenntnistheoretischen Sicht es für

⁵ vergl. auch die Kritik M. Hortens am Stand der orientalistischen Forschung bis zum WKII in: *Die Philosophie des Islam*, München, 1924.

⁶ W. Montgomery Watt: *Der Islam*, Verlag Kohlhammer, Köln 1985, Band II, S. 485.

⁷ in: *SPEKTRUM IRAN*, Bonn 1992, Heft 1, S. 4-5; Hrsg. Botschaft der islamischen Republik Iran, Bonn.

„*Hikma*“ im Prinzip zwei Methoden der Erkennens gibt, die sich zudem miteinander verquicken: Rationalität (*ta'addul*) und Intuition (*išrāq*). Hier blieb jedoch „*Hikma*“ nicht stehen, sondern in einem weiteren Schritt wurde sie mit der Religion des schiitischen Islam in Einklang gebracht, in deren Mittelpunkt mystisch-ethischen Lehren der Imame standen. In diesem Zusammenhang tauchen besondere Probleme auf. Die Versöhnung zwischen Religion und Philosophie wurde zwar von mittelalterlichen Denker wie *Ibn Sīnā* und *Fārābī* versucht, es blieben jedoch zahlreiche Fragen unbeantwortet. Die Grenzen zwischen „Theologie“ und „Philosophie“ wurden noch nicht völlig aufgehoben. *Šīrāzī* vollzog konsequent den Prozeß der Integration der Theologie in Philosophie, in dem er die für „*Hikma*“ assimilierbare Lehre der vorangegangenen theologischen Schulen in sein System aufnahm.

Definition und Gegenstand der „*Hikma*“

Šīrāzī selbst definiert „*Hikma*“ und bestimmt den Gegenstand derselben. Er bezeichnet sie als „Wissenschaft“ (‘ilm), so wie er auch von 'Wissenschaft der Seele“ (‘ilm an-nafs) und „Naturwissenschaft“ (ṭabī‘yāt) spricht.

In diesem Zusammenhang stellt *Mullā Šadrā* ferner ein System der Einteilung der Wissenschaften vor.

Hier wird ein Auszug aus dem in persisch vorliegenden bedeutenden philosophischen Werk „Šawāhid ar-rubūbiya“⁸, übersetzt und kommentiert:

Über den Gegenstand der *Hikma*

Das Sein (*wudjūd*) ist Gegenstand der *Hikma*. *Hikma* richtet sich ferner auf die Betrachtung der akzidentiellen Bestimmungen und Prädikate, die dem Seienden hinzukommen, insofern es ist. Die Einzelwissenschaften behandeln jedoch die akzidentiellen Bestimmungen und daraus resultierenden Themen, die lediglich zu einem konkreten Stück des Seienden z.B. zu einem physikalischen Körper oder zu einer mathematischen Quantität hinzugekommen sind, welche jeweils Gegenstand der Physik bzw. Mathematik bilden. Die von den Einzelwissenschaften behandelten akzidentiellen Bestimmungen (Themen) sind dem Seienden, als etwas Absolutes und insofern es ist, nicht hinzugekommen. Sondern sie sind dem

⁸ Teheran, 19987/H. 1366.

konkret Seienden (*maudjūd*), z.B. dem bewegbaren Ding oder der meßbaren Quantität hinzugetreten.

In den Einzelwissenschaften, die als Teildisziplin der Physik oder der Mathematik gelten, wird der Gegenstand dieser Wissenschaften weiter ausgedehnt. Es muß zu dem absoluten (physikalischer Körper) und der absoluten Quantität (mathematischer Körper), die als Eigenschaften die Gegenstände der Physik bzw. Mathematik bilden, einige weitere Bestimmungen hinzukommen. Diese Bestimmungen werden dann zum Gegenstand und zu Themen dieser Einzelwissenschaften.

Nur unter dieser Voraussetzung werden dann die Einzelwissenschaften als Teildisziplinen der Physik und Mathematik gelten. Sie behandeln solche Themen wie die Zusammensetzung der Elemente, den Unterschied und die Wechselwirkung der Klänge und Noten (Musik), über Himmelsphären, Gestirne und die Relation zwischen den Himmelskörpern aus unserer Sicht usw., und ihre theoretische Ausarbeitung. Diese Bestimmungen sind bloß umfangreicher als die Bestimmungen, die dem Seienden als solchem hinzukommen. Sein ist evident und ohne Einschränkung. Daher wird Sein von der „transzendentalen Wissenschaft“ (*'ilm al-a' lā*), welche höher als die Philosophie dasteht, behandelt.

Sein bildet sodann das Problem und das Thema dieser Wissenschaft (*Ḥikma*). Diese Wissenschaft stellt jedoch die evidente Grundlage und die Prinzipien für die Philosophie dar. Der primäre Gegenstand der „*Ḥikma*“ ist also das „Seiende“ (*maudjūd*) insofern es ist (d.h. das absolut Seiende: sowohl das notwendige Sein als auch das mögliche Sein) und nicht nur das notwendige Sein, wie manche geglaubt haben. Die weiteren Aufgaben der *Ḥikma* sind der Beweis aller Wahrheiten des Seins darunter: der Beweis der Existenz Gottes, die Einheit seiner Attribute und Taten sowie Koran und Engeln, seiner Propheten und der Beweis des Jenseits und eschatologischer Erscheinungen und des Schicksals der Seelen (...).

Ein *Ḥikma*-Denker ist demnach derjenige, der diese Grundeinstellungen erkennt und von ihnen überzeugt ist, wie es aus den zahlreichen koranischen Aussagen in diesem Zusammenhang hervorgeht.

Zu den weiteren Themen und Problemen diese Wissenschaft zählen: der Beweis der zehn Kategorien der Substanz und Akzidenzien, wie Quantität, Qualität usw. Die Aufgabe der „transzendentalen Wissenschaft“ ist also der Beweis der allgemeinen Bestimmungen, die als besondere Akzidenzien für das absolute Sein gelten:

- "Einheit" (*waḥda*)
- "Vielheit" (*kithra*)
- "Potenz" (*quwwa*)
- "Akt" (*fi'l*)

Schließlich behandelt "*Ḥikma*" ebenfalls die Grundprinzipien der vier Ursachen (ʿIlal), „d.h. die Wirk-, die Final-, die materielle und formale Ursache bezüglich aller Seienden in der Welt.“⁹

Šīrāzī verwendet an einigen Stellen zahlreiche Begriffe wie „*falsafa muta' āliya*“ (transzendente Philosophie), „*Ḥikma ilāhiya*“ (Theosophie), „*falsafa aulā*“ (prima Philosophia), die jeweils als Synonyme der „*Ḥikma*“ zu verstehen sind. Darüberhinaus deuten diese Begriffe auf den umfangreichen Aufgabenbereich der "*Ḥikma*" hin. Die Logik (*mantiq*) stellt einen festen Bestandteil der „*Ḥikma*“ dar.

Ḥikma beschäftigt sich mit den Grundprinzipien und Grundsätzen der verschiedenen Bereiche, welche *Šīrāzī* in Anlehnung an die vier Wege der *Šūfis* zur "Wahrheit" (*ḥaqīqa*) in vier Abschnitte teilt:

- 1) Die allgemeinen Bestimmungen. Hierzu zählen die Erkenntnis einer Reihe von Prinzipien, Gesetzen und allgemeine Regeln, die die erste Voraussetzung für jede wissenschaftliche Arbeit bildet. *Šīrāzī* bezeichnet diese allgemeinen Angelegenheiten als die Eigenschaften, die dem Sein als solchem zukommen, ohne daß jedoch irgendwelche Bedürftigkeit von Seiten des Sein in diesem Zusammenhang besteht. Dieser Teil bildet den Schwerpunkt der *Ḥikma* und wurde von *Šīrāzī* als Universal-Wissen, höchstes Wissen, allgemeine Metaphysik bezeichnet. Der allgemeine Teil behandelt außerdem die Angelegenheiten der absoluten Existenz, also die Ontologie im engeren Sinne.
- 2) Die Naturwissenschaft.
- 3) Die Wissenschaft der Seele.
- 4) Die besondere Metaphysik (*mawara at-ṭabī'a*). Sie diskutiert über die Attribute-, das Wesen und die Taten des notwendigen Sein, über die Beziehung des Universal-Intellekts (*a'qli kull*) zur körperlichen Welt usw.¹⁰ Die besondere Metaphysik ist demnach mit der Theologie identisch.

In methodischer Hinsicht lassen sich bei *Šīrāzī* vier Arten der „*Ḥikma*“ stellen:

- die rationale- (*istidlālī*)
- die intuitive- (*dauqī*)
- die empirische- (*tad̄rubi*)
- die dialektische-*Ḥikma* (*djadali*)

⁹ Ende der Überstetzung s.o. S. 19-21.

¹⁰ vgl.: s.o. S. 25 und 26.

Im Hinblick auf die geschichtsphilosophische Entwicklung verehrte Šīrāzī die Vor-Sokratiker und bezeichnete Thales, Anaximander, Pythagoras, aber darüberhinaus natürlich auch Platon und Aristoteles als wahre „*Hakim*“ (*Hikma*-Denker).

Für Šīrāzī ist die griechische Philosophie im Wesen die „*Hikma*“ der israelitischen Propheten, die die Griechen rezipiert hatten. Diese *Hikma* wurde, so Šīrāzī, mit islamischen Denken verschmolzen und im Licht der Offenbarung vollkommen entfaltet.

Die Grundlagen des philosophischen Systems von Šīrāzī

Šīrāzī's „*Hikma*“ weicht nämlich in etwa 20 Grundfragen von der Ansicht der vorausgehenden geistigen Strömungen und Schulen im Iran ab. Diese Themen sind charakteristisch für sein System, von denen hier einige wichtige aus der Bereiche der Ontologie, Metaphysik, Erkenntnistheorie, Seelen-Lehre sowie Bewegungs- und Zeitproblematik seien genannt:

1. der Begriff der Existenz
2. die Einheit der Existenz
3. das Problem der subjektiven Existenz
4. der Beweis der substantiellen Bewegung
5. der Beweis der Einheit des erkannten Objekts und erkennenden Subjekts in der Erkenntnistheorie
6. der Beweis der zeitlichen Entstehung der Welt
7. der Beweis dessen, was Šīrāzī die körperliche Entstehung der Seele und die geistige Beständigkeit derselben nennt
8. über die Abstraktion der Phantasiekraft
9. der Seelen-Monismus¹¹

Die Ontologie und Metaphysik

"Die Existenz (*wudjūd*) und ihre Bestimmungen"

Die Existenz ist in der Außenwelt real. Die Wesenheit (*māhiya*) stellt sich insofern als etwas Subjektives dar, die auf Grund der Objektivität der Existenz vorgestellt wird. Die wahre Wirklichkeit eines jeden Dinges ist mit seiner Existenz identisch. Die Existenz ist weder subjektive Vor-

¹¹ Die Kerngedanken zu diesen Thema werden aus den folgenden arabischen und persischen Werken Šīrāzī's ins Deutsche übersetzt und danach ausführlich kommentiert. Von uns stammende Hinweise in allen übersetzten Zitaten und Texten sind jeweils in Klammern gesetzt.

stellung noch innerliche Perzeption wie manche (gemeint sind die "Erleuchtungsphilosophen") behaupten. Da die Wirklichkeit des Seins nicht subjektiv existiert, ist das weder universell, noch partiell, noch allgemein, noch besonders, noch absolut, noch determiniert. Diese Titel könnten jeweils nur die bestimmten Anordnungen und Stufen des Seins zum Ausdruck bringen oder Ausdruck von Wesenheiten und ihren Akzidenzien sein, die ihr Dasein von Existenz erhalten. Die Wirklichkeit des Seins stellt an sich eine einfache Bestimmung dar. Die Existenz umschließt nicht die Dinge, wie es im Verhältnis von Universalem und Partikularem der Fall ist, sondern sie manifestiert sich schleichend, ausdehnend, fließend in allem Seienden. Obwohl die Existenz an sich Individuation und Bestimmtheit besitzt und mit eigener Wesenheit identisch ist, verursacht sie dennoch die Bestimmtheit und die Individuation der universalen Wesenheiten, welche mittels derselben ins Dasein gerufen werden. Diese universellen Wesenheiten vereinigen sich allerdings unterschiedlich mit der Existenz, auf Grund der Verschiedenheit der Wesenheiten selbst. Nur in diesem Zusammenhang und Umfang kann von den unterschiedlichen Stufen der Wirklichkeit des Seins gesprochen werden. Nur der Existenz des notwendigen Seins haftet keine Wesenheit an, weil das notwendige Sein (*wādġib al-wudġūd*) völlig allein und selbständig existiert und als pure Essenz gilt.

„Über die Entwicklungsstufen des Seins“

Wir haben zuvor erwähnt, daß die Existenz essentiell Bestimmtheit und Individuation besitzt und zugleich sich vielfältig und in unterschiedlichen Graden manifestiert. Die Bestimmtheit und Konkretheit jeder Existenz (Stufe) geht auf Priorität oder Posteriorität, Vollkommenheit oder Unvollkommenheit derselben zurück (falls die Existenz frei von der Materie und deren Akzidenzien betrachtet wird). Die Bestimmtheit und die Individuation jeder Existenz kann aber auch mittels der materiellen Merkmale (Akzidentien), falls sie sich in Materie befindet, hervorgerufen werden. Der Grad jeder Existenz auf der jeweiligen Stufe z.B. auf der Stufe der Essenz Gottes, die den Namen und die Attribute Gottes, die der Intellekte, die der Seelen, die der *Barzach*-Welt (Zwischen-Welt) und der materiellen Welt ist die essentielle Eigenschaft derselben Existenz, wobei die Auflösung der Existenz einer Stufe und die Beständigkeit derselben in einer anderen Stufe unter Beibehaltung ihrer Essenz unvorstellbar ist.

„Über das Hinzutreten der Wesenheit zur Existenz“

Diese Problematik wurde von zahlreichen Philosophen nicht verstanden. Dies führte zur Annahme, daß das Hinzutreten der Wesenheit zur Existenz, die Existenz der Wesenheit voraussetzt. In diesem Zusammenhang gingen die Meinungen jedoch insofern auseinander, in dem einerseits das Hinzutreten der Wesenheit zur Existenz, a priori die objektive Existenz der Wesenheit voraussetzte oder aber andererseits die Wesenheit ihre Existenz nach Hinzutreten objektiv erhält. Hier wurde angedeutet, daß dabei die Notwendigkeit bestand, daß die Wesenheit vor der Verbindung mit der Existenz unbedingt existiert. Eine andere Gruppe der Denker sind der Auffassung, daß die wirkliche Existenzialität der Wesenheit sich aus der Einigung der Wesenheit mit dem Begriff der Existenz, d.h. mit dem aus der Existenz abstrahierten Begriff derselben (Existenz) ergibt. Ferner verneinen sie die Notwendigkeit der objektiven Realität der Existenz sowohl per se als auch per Akzidenz. Sie bezeichnen damit die Wesenheit als das Ursprüngliche und die Existenz als etwas logisch Subjektives. Es muß darauf hingewiesen werden, daß die Philosophen nicht den Kern dieser Problematik erkannt haben. Sie wußten nicht, daß die Existenz die wirkliche Existenzialität der Wesenheit darstellt. Hier ist insofern die Existenz eines anderen Dinges als "Wesenheit" neben der Existenz selbst völlig ausgeschlossen. Es erübrigt sich deshalb zu sagen, daß das Hinzutreten der Wesenheit zur Existenz, die Wirklichkeit der Wesenheit vor der Existenz voraussetzt. Nach unserer Auffassung tritt weder die Wesenheit zur Existenz noch die Existenz zur Wesenheit hinzu. Sondern wir meinen, das was in der Außenwelt real existiert, kann nur die Wirklichkeit der Existenz an sich sein. Aber das, was als Wesenheit bezeichnet wird, stellt die Bestimmung dar, die mit der Existenz eine Art Einheit bildet, die lediglich eine logisch-subjektive Relation der Existenz zur Wesenheit und nicht etwa eine reale und objektive Bestimmung darstellt. Etwas existiert immer als Etwas und wird durch die Essenz in seiner Existenz beschränkt. Unsere bisherigen Erläuterungen (über die Existenz [*wudjūd*] und Wesenheit [*māhiya*]) können an Hand eines Beispiels im Zusammenhang mit dem analytischen und syntetischen Urteil im Vergleich, wie aus den Ausführungen von *Mir Dāmād* und *Ibn Sīnā* ausdrücklich hervorgeht, bestätigt werden. Die Aussagen von *Ibn Sīnā* stimmen insofern mit unserer überein, wobei er die Existenz als den einzigen Ursprung (als das Originale) in der wirklichen Welt bezeichnet. Diese reale Ursprünglichkeit der Existenz wird - im Gegensatz zu den Akzidenzien, deren „Wirklichkeit“ mittels der Existenz hervorgerufen wird - nicht mittels einer zu der Realität der Existenz zugeteilten Be-

stimmung erhalten. Darüber hinaus besteht für die Existenz in ihrer Konsistenz kein Bedarf nach dem Etwas, was man Gegenstand nennt. Das Etwas als etwas stellt quasi die Wesenheit dar, die mittels (der subjektiven Beschränkung) der Existenz apriorisch geltende Existenz besitzt. Daß eine Gruppe von Philosophen die Wesenheit und die Existenz jeweils als Gegenstand und Akzidenz bezeichnet haben, soll bloß als logisch subjektiver Prozeß (Definition) des Intellekts betrachtet werden. Es gibt aber auch eine andere Auffassung, die einige Autoren (gemeint ist u.a. *N. Tusi*, +1274) in diesem Zusammenhang vertreten haben. Danach besitzt: „die Existenz gegenüber der Wesenheit nach außen Priorität und im Intellekt (‘aql) (subjektiv) Posteriorität“. Für die Klarstellung dieser Äußerung muß darauf hingewiesen werden, daß die Ansicht des Autors im Grunde mit unserer Auffassung übereinstimmt. Wir sagten schon, daß die Existenz in der Außenwelt das Ursprüngliche und die Wesenheit als der von der Existenz abhängige Bestandteil hervortritt. Aber subjektiv (*dihni*) besteht für den Intellekt die Möglichkeit die Wesenheit unabhängig von der Existenz anzunehmen, wonach sie als etwas zur Existenz Hinzugetretenes vorgestellt werden kann.¹² Aus den bisherigen Darstellungen *Širāzī* über Existenz und ihre Bestimmungen ergibt sich die Schlussfolgerung, daß jedes „Möglichseiende“ aus den zwei Modi nämlich „Existenz“ und „Wesenheit“ besteht. Die Existenz ist etwas Ursprüngliches, etwas Wirkliches, und die Wesenheit bezeichnet man als etwas zu der Existenz Hinzugetretenes, als logisch subjektiver Bestandteil der individuellen Existenz. Die Neuartigkeit der Behandlung dieser Thematik bei *Širāzī* besteht aber nun darin, daß er im Unterschied zu den voraufgehenden geistigen Strömungen und Autoren diese zwei Modi des „Möglichseienden“ in einer Zirkelform in Zusammenhang bringt. Demnach bildet das eine der beiden Modi unbedingt den ursprünglich - realen und das andere den logisch subjektiven Bestandteil, die über eine kohärente Beziehung verfügen. Nur in Gott (das notwendige Seiende) fallen die beiden Modi, Dasein und Wesen (Sosein) zusammen. Die *Šūfis* beispielsweise betonen zwar die Ursprünglichkeit der Existenz, setzen sie aber die Existenz mit der Essenz der absoluten Wahrheit (Gott) gleich. Sämtliche existierende Dinge stellen somit die „Manifestation“ (*tadjalli*) Gottes dar. Sie besitzen an sich keine wahre Existenz, sondern sie sind imaginären Bilder und „scheinbare“ Dinge. Somit galt für die Sufis nicht die These von den zwei Modi des „Möglichseienden“. *Ibn 'Arabī* und *Rūmī* sprachen von der Einheit von „Möglichseiendem“ und notwendigem Sein. Die islamischen Theologen sind im Grunde Essentialisten (Wesen-

¹² *šawahid ar-rububiya*, S. 8-18.

heit gilt als das Ursprüngliche). Sie nehmen aber auch eine objektive Wirklichkeit der Dinge an. Dabei betonen sie die Äquivozität des Seinsbegriffs und damit die absolute Andersartigkeit der Existenz der absoluten Wahrheit (Gott) gegenüber der Existenz der Seienden. In den Schriften von *Ibn Sīnā*, *Bahmanyār* (*Ibn Sīnā*s Schüler) und *N. Tusī* wird die Existenz als ursprüngliche Komponente genannt, ohne jedoch die Wesenheit als etwas logisch Subjektives und von der Existenz Abhängiges oder als mit der Existenz in Zusammenhang stehenden Bestandteil zu bezeichnen. Das heißt, es wurde nicht von zwei Bestandteilen in einer Zirkelform gesprochen. Darüber hinaus haben die iranischen Peripatetiker auch nicht die Einzelheiten dieser Thematik erarbeitet. *Ibn Sīnā* ging zwar von der Ursprünglichkeit der Existenz (wie man es im Rahmen dieser Thematik versteht) aus, nahm jedoch die Äquivozität des Existenzbegriffs an. In diesem Sinn spricht er von den „unterschiedlichen Seienden“. Somit verwarf er die These von der „Einheit der Existenz“ und der Existenz einer „Ideen-Welt“ nach platonischen Muster.¹³ Zum Abschluß dieser Thematik versucht *Šīrāzī* in einer sehr präzisen logischen Betrachtungsweise eine Lösung zum Problem des Verhältnisses von „Existenz“ und „Wesenheit“ zu suchen. Für ihn können der Begriff, die Wesenheit und das Allgemeine nur dann in der Außenwelt Wirklichkeit erhalten, wenn sie an sich als das individuelle Dasein auftreten und als die Quelle des Verursachenden, als das Wirkende und das Bestimmende hervortreten. Die Wesenheit kann aber nur dann als die Quelle des Wirkens gelten, wenn sie nach Außen als etwas Objektives und Wirkliches existiert und an sich Individualität besitzt. Die Wesenheit kann aber nicht als Quelle des Wirkens hervortreten, weil diese Funktion die wirkende Eigenschaft der Wesenheit - überall, wo sie sich in der Realität befindet - voraussetzt. Diese Bedingungen wird jedoch von der Wesenheit nicht erfüllt. Deshalb wird der Ursprung des Wirkens (der Wirkung) nicht in der Wesenheit sondern außerhalb derselben liegen. Für die außer der Wesenheit als Quelle der Wirkung geltenden Bestimmungen können bloß „Sein“ (wudjūd) oder „Nichtsein“ (‘adam) in Betracht gezogen werden. Dementsprechend muß die Existenz essentiell als Individuum Realität besitzen. Die Wesenheit ist nach der Einigung mit dieser Realität als die Quelle der Wirkung zu bezeichnen. In diesem Zusammenhang muß davon ausgegangen werden, daß die Existenz an sich und die Wesenheit akzidentiell existieren. Die Determiniertheit und Individuation sind für die Realität des Seins etwas Essentielles, für die Allgemeinbegriffe etwas Akzidentiell. Die Wesenheit an sich entzieht sich aller Art von

¹³ *Ibn Sīnā*: Metaphysik in der "Genesung der Seele" (*ilāhiyāt šafā*), Teheran 1937, S. 559.

Determiniertheit und Individuation u.a. die kausale Bestimmtheit, Priorität, Posteriorität, Existenzialität, Einheit und Vielheit, die als Eigentümlichkeiten der im Außen in unterschiedlichen Stufen existierenden Dinge gelten. Die Wesenheit kann nur ihre Realität erhalten, wenn die zur Existenz mit den erwähnten Merkmalen hinzutritt. *Šīrāzī* behandelt diese Thematik unter dem Titel „Über die Wesenheit und ihre Bestimmungen“.¹⁴ Dort bezeichnet er die Wesenheit als solche als das natürlich Allgemeine. *Šīrāzī* schließt sich ferner an *Ibn Sīnā* Lehre an, wonach das natürlich Allgemeine bloß die Wesenheit als solche darstellt, die sich indifferent zur

-Universalität und Partikularität

-Einheit und Vielheit

-Existenz und Nichtexistenz

verhält. Das natürlich Allgemeine stellt die pure Wesenheit, die sich durch das Hinzutreten zu der Existenz in einer aktuellen (konkreten) Wesenheit eines Seienden verwandelt. *Šīrāzī* spricht hier von einer besonderen und in Bezug auf eine Person, von einer individuellen und persönlichen „Wesenheit“. Diese Unterscheidungen sind jedoch als logisch-rationale Bestimmungen des erkennenden Subjektes zu betrachten.

„Über das Allgemeine und das Besondere“

Im Anschluß an die bisherige Thematik befasst sich *Šīrāzī* eingehend mit dem Problem des Allgemeinen (*kullīyāt*).¹⁵ Dort setzt er sich vor allem mit den von ihm zitierten Thesen über die Definition des Universellen einer nominalistischen Position auseinander und demzufolge verwirft er dies bezügliche Ansichten. Hier äußert sich *Šīrāzī* schließlich im Stil des Aristoteles, wo er die Existenz des Universellen nicht losgelöst vom Partikulären betrachtet. Die Universalbegriffe stellen sich danach als das Wesen der Einzeldinge dar, die erst durch die rationale Tätigkeit des Subjektes vom Einzelnen abstrahiert werden. Darüber hinaus tritt das Universelle im Erkenntnisprozeß nur sekundär gegenüber dem Partikulären auf. Andererseits aber ermöglicht das Universelle als Wesen des Partikulären die Existenz dieses als Etwas. Die Existenz zeigt sich im Subjekt gegenüber dem Wesen als etwas Sekundäres. Aus den weiteren Ausführungen *Šīrāzī* hierüber läßt sich feststellen, daß sich der Begriff als Wesensbegriff allerdings vom Allgemeinbegriff unterscheidet. Ein Begriff, der nur ein in vielen Dingen Gemeinsames erfaßt, besitzt nur den Charakter der praktischen Universalität und braucht insofern noch keines-

¹⁴ *šawāhid ar-rub ūbīya*, S. 176 ff.

¹⁵ *šawāhid ar-rub ūbīya*, S. 180-181

falls die Wesenheit der Dinge zu erfassen. Ein Universalbegriff ist nur dann Wesensbegriff, also hier das natürlich Allgemeine, wenn er nicht nur den Charakter der Allgemeinheit besitzt, sondern die Wesenheit der Dinge tatsächlich widerspiegelt. Zum Schluß wurde die These Suhra-wardis in „Motareḥat“ über die Definition der „Universalität“ abge-wiesen, „weil sie bloß etwas das nicht an sich existiert als etwas Uni-verselles bezeichnet“. ¹⁶ Die Kategorie „Wesenheit“ steht in enger Beziehung zu fünf Kategorien des Universellen, die in der islamischen Philosophie als „Kulliyāt al-khamsa“ (wörtlich: fünf Allgemeine) bekannt sind:

- Spezies
- Genus
- Differenz
- das allgemeine Akzidenz
- das konkrete Akzidenz.

Diese fünf Kategorien deuten darauf hin, daß das Universelle in fünffacher Art und Weise zu seinen Individuen in Beziehung steht.

„Die Substantielle Bewegung (ḥarakat al-djauhari) bei Šīrāzī“

Es wird hier nun einem bedeutenden philosophischen Problem bei Mullā Šadrā zugewandt, das unbedingt mit seinem Namen verknüpft ist, d.h. dem Problem der substantiellen Bewegung. Der Kerngedanke dieser Theorie bezeichnet die Bewegung als die einheitliche Substanz der Welt, die keines Trägers bedarf. Die wichtigsten Elemente dieser Thematik werden im folgenden anhand eines Auszuges aus dem zuvor erwähnten Werk „šawāhid ar-rub ub ūya“ übersetzt und erläutert. ¹⁷

„Die Bewegung (*ḥaraka*) und Ruhe (*sukūn*) und der Beweis der substantiellen Bewegung“

Der Übergang alles Seienden von der Potentialität zur Aktualität findet nur auf zwei Wegen statt: entweder momentan und schnell oder stufenweise und allmählich. Der letztgenannte Übergang wurde gewöhnlicherweise von Seiten der Philosophen lediglich „Bewegung“ genannt. Bewegung ist Akt und die höchste Perfektion für potentiell Seiendes, insofern es potentiell ist. Solange der Körper sich im Zustand der Ruhe befindet, gilt er zugleich als potentiell bewegbar. Sobald der Körper sich aber vorwärts bewegt und eine Teilstrecke bis zum Ziel zurückgelegt hat, wandelt sich für diese zurückgelegte Strecke ein Teil seiner Potentialität in Aktualität und Vollkommenheit entsprechend um. Also die Bewegung ist

¹⁶ s.o. S. 181

¹⁷ S. 156 ff.

eine Existenzform zwischen purer Potenz und purem Akt. Einige haben sich die Bewegung als Natur vorgestellt. Dies ist aber falsch. Denn die Bewegung bedeutet die Beweglichkeit der Natur. Dementsprechend ist die Bewegung die essentielle Eigenschaft des bewegbaren Dinges, sein Habitus und nicht dessen Seele. Man muß wissen, daß die Bewegung im Gegensatz zur Auffassung der Philosophen nicht nur in vier Kategorien, dem Wo, der Lage, der Quantität und der Qualität stattfindet, sondern unserer Ansicht nach auch noch in der Substanz der Körper und zwar kontinuierlich und dahinfließend. In diesem Zusammenhang, wie bei den vier Kategorien, ist die Bewegung nicht mit der Natur der Substantialität identisch, sondern die Substanz als solche stellt sich als die Kategorie dar, in der die Bewegung stattfindet. Das Wesen der Bewegung ist das allmähliche Aktuellwerden einer Potenz und nicht das (d.h. die Kategorie), in dem das Bewegende sich von Potenz in Akt umwandelt. In dieser Hinsicht ist die Bewegung genau so wie die Möglichkeit u. Ä. (weil die Möglichkeit [*Imkān*] auf das Möglichsein [*Mumkin*] des möglichen Dinges und nicht auf dasselbe mögliche Ding gerichtet ist.). Dementsprechend „Schwarzwerden“ heißt die Bewegung des Körpers in seiner Eigenschaft „Schwärze“ gerichtet auf Intensität, jedoch nicht die intensivierte Schwärze. Es ist die Intensität des Gegenstandes in seiner Schwärze. In dem Gegenstand (d.h. in dem Körper, in dem die schwarze Eigenschaft intensiviert wird) existieren somit nicht etwa zwei Schwarzheiten, eine als Haupt- und kontinuierlich gleichbleibender Teil und eine andere Schwarzheit, die zur Hauptschwarzheit hinzutritt, weil die Gesellschaft zweier Gleicher in einem einheitlichen Gegenstand unmöglich ist. Denn das Schwärzen bedeutet, daß für den Gegenstand, in jedem Moment der Bewegung etwas Schwarzheit der früher vorhandenen Schwarzheit des Gegenstandes hinzugefügt wird, die bezüglich der Intensität und Perfektion anders (stärker) als die zuvor vorhandene Schwarzheit erscheint. Dementsprechend ist diese kontinuierliche Hinzufügung als Bewegung und nicht als das „Schwärzen“ zu bezeichnen. Hier stellt sich diejenige Schwarzheit heraus, die durch Intensivierung aus der ersten Art hervorgeht und in die zweite Art übergeht (usw. bis endlich die Bewegung ihr Ziel erreicht hat). Diese Spezies sind voneinander auf Grund der Stärke der Kontinuität der Bewegung aktuell weder trennbar noch differenzierbar. Ebenso die Grenzen und die Punkte einer zurückgelegten Strecke, die sich aktuell weder unterscheiden noch trennen lassen. Gerade deshalb fühlt sich jeder Mensch seiner Essenz als konstante, persönliche, einheitliche und unveränderbare Angelegenheit. Obwohl ihm eine natürlich fließende, innere Kraft innewohnt, besitzt er eine identische und kontinuierliche Existenz bis zum Ende seines Lebens.

Die Gegner der Theorie der substantiellen Bewegung sind jedoch der Ansicht, daß wenn die Bewegung in der realen Substanz stattfindet, sich dadurch zwei Möglichkeiten ergeben werden: Entweder bleibt ihre reale Spezies während der Bewegung konstant und unverändert, oder sie wandelt sich in eine wesentlich andere Spezies um. In dem Fall, in dem die Spezies der Substanz und ihre ganze Realität während der Bewegung unverändert und konstant bestehen bleiben, findet damit keine Veränderung in der Substanz als solcher statt, sondern nur in ihren Akzidenzien. Im zweiten Fall, d.h. wenn die Spezies der Substanz und deren Realität - während der Bewegung - nicht erhalten bleibt, bringt die Intensitätsbewegung eine andere Substanz hervor. In jedem Moment der Intensivierung entsteht eine neue Substanz. Dementsprechend besteht aktuell die Möglichkeit der Existenz von unbegrenzten Zahlen substantiellen Spezies zwischen den beiden entstandenen Substanzen. Diese Bestimmung ist bezüglich der Substanz aber unmöglich; für die Akzidenzien wie Schwarzheit und Temperatur gilt sie jedoch als zulässig, weil während der Bewegung des Körpers im Zustand der Schwarzheit und Temperatur, die Bestimmung „Körper“ aktuell, konstant weiterhin bestehen bleibt. Dies ist jedoch bezüglich der körperlichen Substanzen nicht möglich, weil hier eine aktuell konstante Bestimmung nicht mehr existieren wird (mit der Annahme der Unbeständigkeit der Spezies), um das Vorkommen der Bewegung in der Substanz zu akzeptieren (d.h. die Beständigkeit der Materie reicht allein nicht aus, da die Materie eine potentielle Bestimmung darstellt). Soweit eine Zusammenfassung von *Ibn Sīnā's* Kritik an der substantiellen Bewegung. Diese Ausführungen sind auf zweierlei Art Gegenstand unserer Kritik: nach der Methode des Widerspruchverfahrens und nach der Methode des Lösungsverfahrens. Mit der ersten Methode widerlegen wir lediglich seine Ansichten über die Existenz der Bewegung in Quantität und Lage, weil seine Kritik an substantieller Bewegung sich zugleich auf die Bewegung in Quantität und Lage ausdehnen läßt, da der bewegliche Körper notwendigerweise auch aktuell Quantität besitzen muß. Der Gegenstand der Bewegung in Quantität muß unbedingt einen konkreten und bestimmten Teil Quantität haben, oder zumindest braucht sie für ihre Bestimmtheit einen Anteil an Quantität. Wie könnte ein Körper während der Bewegung seine Quantität ändern und dennoch seine Identität, Individuation und Bestimmtheit aufrechterhalten. Um dieser Problematik zu entgehen reicht es nicht aus, wenn *Ibn Sīnā* sagt, daß die Existenz der Quantität nicht in der Wesenheit der körperlichen Substanzen vorhanden sei. Wir sind jedoch der Auffassung, daß in jeder Bewegung unvermeidlich die Beständigkeit des Gegenstandes mit seiner Bestimmtheit und Eigenart notwendig ist. Die Bestimmtheit und Eigenart

der körperlichen Substanz ist von der notwendigen Quantität, die für seine Individuation und Bestimmtheit notwendig ist, zu trennen. Diese Bestimmung ist ebenfalls für die Bewegung in der Lage zutreffend, weil der Gegenstand der Bewegung, d.h. eine körperliche Bestimmung, niemals ohne Lage vorstellbar sein kann. Für die Widerlegung der Behauptung *Ibn Sīnā*s über die Bewegung in Quantität und Lage reicht es ferner nicht aus, wenn gesagt wird, daß das Bewegliche in Quantität und Lage bloß der Urstoff sei und nicht die körperliche Substanz. Dies deshalb, da die erste Materie an sich eine potentielle Bestimmung darstellt, und solange sie sich nicht von Potenz in Akt umsetzt, wird zu ihr (d.h. zur ersten Materie) keine Bewegung hinzutreten. Wie zuvor erwähnt, steht Akt vor Potenz. Diese Widerlegung gilt auch für die qualitative Bewegung in einigen Körpern, soweit sie z.B. an Farbe oder Temperatur Anteil haben und sich in einer der beiden Richtungen, d.h. Intensität (Stärke) oder Schwäche, bewegen. Mit anderen Worten: Das Bewegliche muß eine individuelle und konkrete Bestimmung sein, d.h. die Kategorie, in der es sich bewegt, ist für seine Eigenart und Bestimmtheit notwendig.

Zu Beginn meiner Diskussion zu der zweiten Methode eine kurze Vorbemerkung: Für die eine einheitliche Wesenheit ist es möglich, daß sie sich in der Außenwelt gleichzeitig mit verschiedenen Existenzstufen vereinigt. Aber in der Vorstellung können sie sich durch rationale Analyse als widersprüchlich erweisen. Nun aber zu meiner Diskussion.

Nach meiner Auffassung bleiben Essenz und Realität der substantiellen Spezies - in der die intensiverte Bewegung stattfindet - intensiv von Beginn bis zum Ende bestehen. Die Existenz dieser Substanz wandelt sich während der Veränderungen in unterschiedliche Intensitätsstufen um. Veränderung und Wechseln der Stufen der Existenz sind jedoch kein Hindernis für die Beibehaltung und Beständigkeit der Spezies und Wesenheit der essentiellen Substanz des Beweglichen. Wie ich schon wiederholt erwähnt habe, die Beziehung der Substanz zur Wesenheit ist nicht mit der der Akzidenzien zur Existenz identisch (z.B. Temperatur zum Wasser) oder das Verhältnis der Akzidenzien zum Gegenstand (wie das Verhältnis der Weißheit zum Körper). Es wurde so von Seiten der Kritiker angedeutet, daß die Umwandlung und Evolution der Existenz während der substantiellen Bewegung nicht die Essenz und Realität der Substanz betrifft, sondern die Existenz, die als ein Außenverhältnis der Realität der Substanz gilt. Wir lehnen jedoch diese These ab, weil es die Existenz in jedem Existierenden, ihre ganze Realität und Essenz und nicht etwa eine außer ihr vorhandene akzidentielle Bestimmung darstellt, die angeblich zu ihr hinzutritt. Wahr ist, daß die Umwandlung und Evolution der verschiedenen Seinsstufen einer einheitlichen Spezies in der Tat die Ver-

änderungen in Substanz und Realität derselben bedeutet, wenn auch der Begriff der Spezies und Realität der Essenz angesichts ihres essentiellen Ursprungs prinzipiell und theoretisch weiterhin beibehalten bleibt.

Kurzum: Die Fehler der Gegner der substantiellen Bewegung liegen entweder darin, daß sie die Unterschiede zwischen Wesenheit und Existenz übersehen oder die Existenz nicht als einzige Realität in der Außenwelt bezeichnen, obwohl nach unserer Auffassung die Existenz der Ursprung aller Realitäten und Wesenheiten darstellt. Oder sie verwechseln das Attribut der Existenz und die anderen akzidentiellen Eigenschaften der Seienden. Da sie diese drei Fehler begehen, leugnen sie die Realität der Existenz unterschiedlicher Stufen für die gleiche Wesenheit. Aber die Falschheit ihre Auffassung in diesen drei Fragen wurde nun klar...¹⁸

Mullā Ṣadrā gilt als der erste islamische Denker, der der Diskussion um die Bewegung eine neue Dimension verliehen hat. Die Philosophen vor ihm haben die Bewegung lediglich mit den vier akzidentiellen Kategorien dem Wo, der Lage, der Qualität und der Quantität. Er dehnt - in Folge der kritischen Betrachtung der bis zu damaligen Zeit geltenden Meinungen - jedoch die Bewegung auf die Substanz aus und bezeichnet sie als Attribut des körperlich Seienden. Indes ist die Bewegung niemals konstant, weil etwas Konstantes nur als aus der körperlichen Materie abstrahierte Bestimmung bestehen kann. Nach seiner Ansicht bewegen sich alle Materien in ihrer Substanz, was sich unmittelbar in der Bewegung der Akzidenzien sichtbar macht. Die Akzidentien sind in ihrer Gestaltung und Existenzformen von der Substanz abhängig, woraus die Verschiedenheit der Bewegung in den Akzidentien ist auf die Unterschiede der Bewegung in den Substanzen zurückführt. Das Problem der Entstehung der Welt wurde von Ṣīrāzī auf Grund der substantiellen Bewegung zu erklären versucht. Hier knüpft er an den Punkt der Versöhnung zwischen der Philosophie und Theologie an. In diesem Zusammenhang wendet er seine Theorie ferner für die Lösung einiger weiterer Probleme wie folgt an:

- a) die körperliche Entstehung und die geistige Beständigkeit der menschlichen Seele
- b) die These der körperlichen Auferstehung unter Wahrung ihrer elementaren Identität
- c) die Einheit der Materie und Form usw.

Ṣīrāzī führt diese Probleme eingehend aus¹⁹, es wird hier eine kurze Zusammenfassung vorgelegt.

¹⁸ s.o. S. 156-161

¹⁹ *Shawahed al Rabubiyah*, S. 328, 332, 377, 392 etc.

Er setzt sich wiederum mit den Argumenten *Ibn Sīnā* im Hinblick auf die substantielle Bewegung aus, wobei er die Bewegung als Entelechie der beweglichen Dingen bezeichnet.

"Die Substanz bewegt sich von ihrer Substantialität her, um vollkommener zu werden. Die ganze körperliche Welt wird von Moment zu Moment vollkommener. Sie befindet sich im zweiten Moment anders als im ersten. Aber die Form, in der die Dinge erscheinen, ist der gegenwärtige Bezug. Es ist nicht - wie Aristoteles und die Peripatetiker behaupten - eine Umkleidung oder die Ersetzung einer Form durch die andere.²⁰

Für *Mullā Ṣadrā* verfolgen somit alle Seienden in der Welt ein Ziel: die Perfektion. In diesem Prozeß werden kontinuierlich die Mängel durch die permanente Manifestation der Vollkommenheiten Gottes bekämpft. Nach Ansicht *Šīrāzī*s besteht jeder Körper aus Materie und zwei Formen (*sura*), nämlich eine körperliche- und eine Speziesform. Die körperliche Form gibt der Materie die Möglichkeit der Annahme verschiedener Formen, und die Speziesform bestimmt die Identität und Art des Körpers. Dabei erhält die Materie eine neue Form. Außerdem stellt in jeder Phase der substantiellen Bewegung die Totalität einer Existenz, d.h. die Materie und Form der nächsten Phase dar. Die Kraft dieser Bewegung und Veränderung ist die Natur, die eine Kraft oder Potenz versteckt in der Substanz der Welt zeigt. *Šīrāzī* benutzt die Theorie der substantiellen Bewegung, um einige philosophische Probleme wie das Problem der Kontingenz und der Seele zu lösen.

„Die zeitliche Entstehung (Hudūth al-’ālam) der Welt“

Es ist wohlbekannt, daß das Problem der Weltenstehung aus philosophischer Sicht unterschiedlich beantwortet wurde. Die iranischen Peripatetiker *Ibn Sīnā* und *Fārābī* verteidigten die Theorie der Ewigkeit der Welt. Für sie existiert die Materie schon vor der Zeit und geht über sie hinaus. Somit wurde Gott bei ihnen als Ordner und Beweger der Welt und nicht als deren Schöpfer bezeichnet.

Mullā Ṣadrā kritisiert indes Farabis Kontingenz-Theorie (*huduth*) aus theologischer Sicht:

„*Abu Naṣr Fārābī* versuchte vergeblich die platonische Auffassung der zeitlichen Entstehung der Welt mit der Aristoteles von der essentiellen Entstehung zu versöhnen. Er hat darüber hinaus den vergeblichen Versuch

²⁰ *Ashtiyani, Dj.*: Ein Kommentar über das Leben und die philosophischen Ansichten von *Molla Sadra*, persisch: *Sharhe hal wa ara'e falsafiyeh Molla Sadra*, Teheran 1360 H (1981) S. 17.

unternommen, die Ansicht Platons als „essentielle Entstehung der Welt“ zu entstellen. Wie kann auf die zeitliche Entstehung verzichtet und nur deren essentielle Entstehung als richtig befürwortet werden? Dies ist eine Absage an das Prophetentum.“²¹

Hier versucht Šīrāzī mittels der Offenbarung seine Theorie der substantiellen Bewegung zu rechtfertigen. Weiter heißt es bei ihm: „Da sich die Natur auf Grund der substantiellen Bewegung ständig erneuert, werden sich nicht ihre Akzidentien - wie es bei den Peripatetikern vorkommt - erneuern, vielmehr machen Essenz (*dāt*) und Wesen (*māhīya*) der Natur diese Erneuerung durch. Und weil diese Erneuerung in der Zeit stattfindet, entsteht die Welt entsprechend dieser Tatsache in jeder Minute abermals zeitlich. Das ist die Auffassung von Platon. Aber da die Materie essentiell ewig ist - wie bei Aristoteles und *Ibn Sīnā* heißt - so sind deren Ansichten auch richtig. Schließlich widerspricht diese Auffassung ebenfalls nicht der zeitlichen Entstehung der Welt, die wir für richtig halten.“²²

„Das Leib - Seele Problem“

Šīrāzī behandelt die Seelenlehre in „*šawāhid ar-rubūbiya*“ ausführlich, wobei er die Seelenkräfte hauptsächlich nach aristotelischem Muster beschreibt. In einem Punkt äußert er sich aber völlig neuartig über die Seele (*nafs*), eine seltsame Meinung, die bei seinen Vorgängern nie vorgekommen ist. Er schreibt hierzu:

„Über die Entstehung der menschlichen Seelen.“

Man muß wissen, daß die Seele des Menschen körperlichen Ursprungs ist. Nach dem Übergang von Potenz in Akt und Erreichung der Vollkommenheit (*kamāl*), bleibt sie als ein geistig ewiges Seiendes bestehen, in Abhängigkeit vom Körper. (d.h. die Seele wird zu Beginn aus den Elementen dieser Welt entstehen, die in dieser Zeit vom Körper abhängig ist. In ihren geistigen Zustand bedarf sie keines Körpers mehr. Hier tritt die Seele als ein unabhängig und selbständig Seiendes auf, wobei sie ohne körperliche Mittel operiert).

Das Argument, das diese Aussage bestätigt, ist, daß zu jedem Seienden, das immateriell und abstrakt existiert, keine fremde Bestimmung seiner Essenz hinzutritt, weil, wie es zuvor erwähnt wurde, die Akzeptanz einer fremden Bestimmung durch ein Ding, die pure Potentialität derselben (d.h. die fremde Bestimmung) voraussetzt. Dies kann nichts anderes als körperliche *Hyle* sein. Dementsprechend setzt die Annahme von der Abstrak-

²¹ Halabi, A.: Geschichte der iranischen Philosophen, Persisch (*Tarikhe Falsafehe Irani*), Teheran 1361 H (1982), S. 543

²² ebenda

tion der Seele aus der Materie (vor der Erreichung der Stufe der Perfektion) die Abhängigkeit derselben von der Materie voraus; und die Annahme der Unabhängigkeit der Seele von der Materie widerspricht der Annahme der Abstraktion. Über diese Argumentation läßt sich ebenfalls die Theorie der *Metempsychose* widerlegen. Auf Grund der bisherigen Ausführungen wurde nachgewiesen, daß seelische und körperliche Entstehung zusammenfallen (d.h. die Seele entsteht mittels der Entstehung des Körpers).²³

Aus den Schilderungen von *Šīrāzīs* geht eindeutig hervor, daß die Seele zum Beginn ihrer Entstehung als etwas Körperliches gilt. Sie unterscheidet sich kaum von anderen materiellen Dingen, wie z.B. Eisen oder Holz usw. Allmählich und in einer evolutionären Entwicklung abstrahiert sie sich durch die substantielle Bewegung. Von nun an wird sie unsterblich und ewig. Die Seelenphilosophie *Šīrāzīs* leitet sich aus diesem Grundsatz ab: „die Seele entsteht als Körperliches und verewigt sich als Geistiges“ (*nafs Ğismānīyat al-ḥudūth wa rūḥānīyat al-baqā*).

Die Ansichten *Šīrāzīs* über die Seele weisen auf einen wichtigen Punkt in seiner Philosophie hin, an dem er den Dualismus der Seele und Körper bzw. die Komplementarität von Geist und Körper aufhebt. Für ihn bilden die Seele und der Körper eine Einheit. Der philosophische Monismus, der sich in der Lehre von der "Einheit der Existenz" (*waḥdat al-wudjūd*) und gemäßigtem Pantheismus repräsentiere, dehnte sich auf die Beziehung zwischen Seele und Körper aus. Der Seelen-Monismus geht von den Entwicklungsstufen der einheitlichen Existenz der Seele aus. Diese Lehre gilt als Besonderheit in der Metaphysik von *Šīrāzī*, die eine eigenartige Psychologie darstellt. Die These vom materiellen Ursprung des Geistes zerstört die alte Mauer, die den Körper von dem Geist trennte. In der Tat erweist sich die geistige Welt als ein verfeinerter und "verdünnter" Zustand der Materie, hervorgetreten durch die substantielle Bewegung. Die Seele erscheint als eine abstrakte und selbständige Substanz, die einheitlich und ewig bestehen bleibt. Im Zusammenhang mit der Verwendung der Begriffe Geist und Seele muß hier angemerkt werden, daß in der Tradition der "*Ḥikma*" diese Begriffe im Grunde synonym erscheinen. Gelegentlich wurde der Begriff Geist (*Ruḥ*) mit dem Begriff "rationale Seele" (*nafs-i nātiqa*) gleichgesetzt. Darüber hinaus muß betont werden, daß der Begriff "Geist" nur dann verwendet wird und mit der Seele identisch ist, wenn die '*Ḥikma*'-Denker über die Menschen und ihre geistigen Fähigkeiten schreiben. Daraus kann man folgern, daß der Geist die unsterbliche menschliche Seele darstellt. Ferner läßt sich feststellen,

²³ *Shawahed al-Rububīyah*, S. 328-332

daß es in der Geschichte der islamischen Philosophie eine Diskussion etwa über diese Thematik nie gegeben hat.

„Die Abstraktion der Phantasiekraft“ (*tad̄jīd al-qūwwat al-ḥayāl*)

Ein anderer neuer Gedanke von Šīrāzī, der sich von den bisherigen Theorien der Seelenlehre gründlich unterscheidet, beschäftigt sich mit der Partizipation der Phantasiekraft (*qūwwat al-ḥayāl*) der Seele. Die Peripatetiker vertraten die Ansicht, daß alle seelischen Kräfte wie Einbildung, Gedächtnis, Gemeinsinn und Imagination körperliche Gebilde sind, die nach dem Tode und Absterben des Körpers ebenfalls vernichtet werden. Šīrāzī bekämpft aber nun diese Position der Aristoteliker. Im Gegensatz zu ihnen bezeichnet er die Phantasiekraft als geistig und nicht als körperlich, welche nach dem Tode weiterhin neben der Seele existieren wird. Šīrāzī schreibt hierüber: „Wußtest Du zuvor daß die Phantasiekraft und der tierische Teil des Menschen (im Gegensatz zu den körperlichen und pflanzlichen), welche die Quelle des Lebens bilden, als eine Substanz abstrahiert aus diesem wahrnehmbaren Körper zu bezeichnen sind. Dementsprechend werden diese Phantasiekraft und der tierische Bestandteil (nämlich der Seele) während der Verwesung der Organe und zusammengesetzten Elemente des Körpers weiterhin bestehen bleiben. In ihnen wird keinerlei Verwesung und Störung hervortreten. Die Phantasiekraft perzipiert nach dem Tode die Bilder, die Dinge und sich selbst in einer imaginären Form.“²⁴

„Die Bewegung ist die essentielle Eigenschaft des Körpers“

Die Peripatetiker verteidigen die Theorie vom „unbewegten Beweger“, weil sich nach ihrer Ansicht Beweger und Bewegtes gegeneinander bewegen. Daher ist es unmöglich, so die Peripatetiker, den Akteur zugleich als Rezeptor anzusehen. Solange irgendein Beweger nicht in einem Körper eine Bewegung in Gang setzt, kann sich der Körper oder Rezeptor keine hinzutretende Eigenschaft - mehr als jene, die er momentan besitzt - verschaffen.

Mullā Ṣadrā vertrat die Auffassung, daß der Körper keines Bewegers bedarf, sondern sich aus sich selbst heraus bewegt. Der Akteur stellt damit zugleich den Rezeptor dar. Die Mehrheit der iranisch-islamischen Peripatetiker hat sich an Gott als ersten Beweger der Welt und der Sphären angelehnt. Šīrāzī weist jedoch diese These zurück und schreibt:

²⁴ s.o. S. 379

„Gott ist nicht der Beweger des Körpers, sondern dessen Erzeuger und Schöpfer. Der Körper und die Bewegung wurden gleichzeitig erschaffen. Es war nicht so, als ob er zunächst den Körper und danach die Bewegung als dessen hinzutretende Eigenschaft entstehen ließ.“²⁵

Die Bedeutung der Philosophie von *Širāzī* ist vorwiegend aus zweierlei Gründen zu schätzen: Einerseits hat sein Denken einer Jahrhunderte dauernden Periode der Stagnation der Philosophie ein Ende gesetzt, und andererseits wurde die gesamte Entwicklung der klassisch - islamischen Philosophie bis in die Gegenwart von diesem System geprägt.

²⁵ *Molla Sadra Širāzī. Asrar al-arba'ah*, arabisch, Teheran 1366 d.H. (1987), Band 1, S. 201