

Dr. Mahdi Esfahani

Über ḥaqīqī und i'tibārī in der islamischen Philosophie

Übersetzung und Kommentar zu der „Abhandlung über die Vollkommenheit“ von Allamah Sayyid Muhammad Husain Tabatabai, Teil 1

Einführung

Das Buch „Abhandlung über die Vollkommenheit“ (arab. *Risālatu l-Wilāyah*) von Allamah Tabatabai gehört zu den wichtigsten Schriften der Primärliteratur, die im 20. Jahrhundert im Bereich der islamischen Mystik bzw. Philosophie verfasst wurden.

Der Autor dieser Abhandlung, Allamah Sayyid Muhammad Husain Tabatabai, lebte von 1892 bis 1981, und gilt innerhalb des schiitischen Islams als einer der einflussreichsten und hervorragendsten Gelehrtenpersönlichkeiten des vergangenen Jahrhunderts. Seine Gelehrsamkeit umfasste nicht nur die klassisch-islamischen Wissensgebiete wie Theologie, Rechtsprechung, Grammatik, Rhetorik usw., sondern erstreckte sich eben vor allem auch auf den Bereich der islamischen Mystik und Philosophie. Neben seinem Studium der islamischen Quelltexte erforschte er unter anderem auch die heiligen Schriften anderer Glaubensrichtungen, so zum Beispiel Texte aus der

Gnosis, die Upanishaden und das Johannesevangelium, und verglich diese mit den Inhalten der islamischen Glaubensstraditionen. Ab 1946 lehrte er in Qum die Auslegung (*tafsir*) des Heiligen Korans, traditionelle islamische Philosophie und Theosophie und verfasste neben seiner Lehrtätigkeit zahlreiche Schriften und philosophische Handbücher, die bis heute grundlegend und bedeutend für die Lehre an den islamischen Hochschulen sind. Sein wohl bekanntestes und umfangreichstes Werk ist aber die Neuinterpretation des Heiligen Korans mit dem Titel "Tafsir al-Mizan". Die Besonderheit dieses 20-bändigen Korankommentars besteht darin, dass Allamah Tabatabai den Koran hauptsächlich durch sich selbst erklären lässt, indem er einzelne koranische Verse durch andere erläutert, die miteinander im Sinnzusammenhang stehen. Diese wegweisende Methode macht den "Tafsir al-Mizan" zu einem der wichtigsten Werke innerhalb der Tafsir-Literatur und zeigt die große Bedeutung, die Allamah Tabatabai in und für die islamische Welt bzw. für die islamischen Wissenschaften inne hat.

Im Vergleich dazu fällt die hier vorgestellte "Abhandlung über die Vollkommenheit" von ihrem Umfang her (ca. 60 Seiten) wesentlich geringer aus, und doch bezeichnete Allamah Tabatabai persönlich diese kleine Abhandlung als sein wichtigstes Werk.

Der Titel deutet schon an, worum es in dieser Abhandlung gehen soll. Das Thema der "*Wilāyah*" und die Frage nach dem Menschen als einem vollkommenen Stellvertreter Gottes auf Erden ist innerhalb der schiitischen Lehre eines der zentralen Themen und wird in dieser Schrift aus einem mystisch-philosophischen Blickwinkel heraus betrachtet. Allamah Tabatabai zeigt auf Grundlage des Korans und zahlreicher islamischer Überlieferungen, dass die Stufe der "*Wilāyah*" nicht nur als die höchste Stufe der menschlichen Vollkommenheit gilt, sondern dass sie vielmehr Sinn und Zweck der Religion an sich darstellt, die dafür erschaffen wurde, dem Menschen auf dem Weg zu seiner

Vollkommenheit behilflich zu sein. Dabei ist es nicht so sehr der äußere Aspekt der Religion, den Allamah Tabatabai betont, als vielmehr die inneren Dimensionen, die auf einen tieferen mystischen Sinn hindeuten und zeigen, dass jede äußere Erscheinung der Religion einen verborgenen, inneren Aspekt besitzt. Allamah Tabatabai gelingt es in seiner "Abhandlung über die Vollkommenheit" neben bzw. anhand der Darstellung des Themas der "*Wilāyah*" an sich, einen tieferen Einblick in ein mystisch-philosophisches Denken zu geben, das im 20. Jahrhundert seinesgleichen sucht. Hierin liegt auch die Absicht begründet, dieses Werk für ein deutschsprachiges Publikum zugänglich zu machen, da es als ein zeitgenössisches Dokument islamisch-schiitischer Mystik zeigt, welche Sichtweisen auf Religion in der Moderne innerhalb der islamischen Gelehrsamkeit möglich sind.

Aus diesem Grund haben wir uns zum Ziel gesetzt, dieses Buch nicht nur zu übersetzen, sondern auch mit einem Kommentar zu versehen, um diese doch sehr dichte und tiefgehende Interpretation des "*Wilāyah*"-Begriffes dem Leser auf eine verständliche und eingängige Art und Weise näher zu bringen. Dabei wird der arabische Originaltext Stück für Stück übersetzt und jeder übersetzte Abschnitt an den Anfang eines jeden Kapitels gestellt, wobei der arabische Originaltext in der jeweiligen Fußnote nachzulesen ist. Darauf schließt sich dann die Kommentierung und Erklärung einzelner Wörter und Passagen an bis hin zur Interpretation des Gesagten, so dass am Ende der gesamte Originaltext Allamah Tabatabai's einschließlich seiner Interpretation in einem großen Kommentarwerk (voraussichtlich vier- bis fünfhundert Seiten) eingebunden ist und sich auf fünf große Kapitel erstrecken soll.

Das hier vorliegende Textbeispiel stellt den Anfang des geplanten Buchprojektes dar und unterliegt der Zusammenarbeit von Dr. Mahdi Esfahani (Promotion in Philosophie), der für die Übersetzung, Kommentierung und Interpretation des arabischen Originaltextes

zuständig ist, und Michael Nestler (Student der Arabistik), der die Bearbeitung und Korrektur der deutschen Textfassung übernimmt. Mit der Veröffentlichung dieser ersten Seiten erhoffen und wünschen wir uns von einem fachkundigen Publikum erste Meinungen, Kritiken und Vorschläge zur Verbesserung zu erhalten, damit wir diese in unserer zukünftigen Arbeit mit berücksichtigen können.

1. Vorwort

Im Namen Allahs, des Allerbarmers, des Barmherzigen¹,

Alles Lob gebührt Allah, dem Herrn der Welten. Frieden und Segen sei mit denen Ihm am Nächsten Stehenden (‘Awliyā’ al-muqarrabūn), insbesondere mit dem Siegel der Propheten, Muhammad (s.), und seiner reinen Verwandtschaft.

In der folgenden Abhandlung wird das Thema Wilāya erörtert, welche die letzte wahrhaftige Stufe der Vollkommenheit des Menschen darstellt. Sie ist das letzte Ziel der rechtmäßigen und göttlichen Gesetzgebung, gemäß dem deutlichen Beweis und der Bestätigung der religiösen Beschreibungen.

Die Abhandlung ist in folgende Abschnitte gegliedert und Allah ist Derjenige, Den wir um Hilfe bitten²:

In der islamischen Tradition gibt es bestimmte Regeln, nach denen man Texte formulieren bzw. aufbauen sollte. So wird zum Beispiel am Anfang eines Buches meistens in kurzen Sätzen beschrieben, worum es in diesem Buch geht. Dies nennt man in der Rhetorik „Auftakt“ (*Istihlāl*)³. Das Wort *Istihlāl* wird von dem Wort *Hilal* (Mondsichel) abgeleitet und

¹ - Nach Tradition der islamischen Hochschulen, die im Arabischen als Hawza bezeichnet werden, wird der Gesamttext bestimmter Schriften in seine Einzelteile zerlegt, um diese dann Stück für Stück analysieren zu können. Diese Art der Analyse erlaubt ein detailliertes Fazit. Ebenso wird in dieser Abhandlung über das Werk „*Risālatu l-Wilāyah*“ von Allamah Tabatabai zunächst der erste Teil seines Vorwortes zitiert, um es daraufhin zu analysieren.

² - بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أوليائه المقربين سيما سيدنا محمد وآله الطاهرين.

"رسالة في الولاية"، وأنها هي الكمال الأخير الحقيقي للإنسان، وأنها الغرض الأخير من تشريع الشريعة الحقة الإلهية على ما يستفاد من صريح البرهان، ويدل عليه ظواهر البيانات الدينية.

والكلام موضوع في فصول، والله سبحانه المستعان

³ - استهلال

bedeutet so viel wie das Ersuchen der Sichtbarkeit der Neumondsichel. So streben beispielsweise die Muslime am Anfang eines jeden Mondmonats, besonders aber im Monat Ramadan danach, den Beginn bzw. das Ende des Fastenmonats anhand der sichtbaren Mondsichel festzustellen, was im Allgemeinen unter dem Begriff *al-Istihlāl* bekannt ist.

Bei der Sichtung der Mondsichel liegt ein überwiegender Teil des Mondes im Dunklen und nur ein geringer Prozentsatz ist beleuchtet. Bezogen auf die Rhetorik und insbesondere auf deren zugrundeliegendem Prinzip des *Istihlāl* wird also am Anfang eines Buches versucht, den noch im Dunkeln liegenden unbekanntem Inhalt zu beleuchten und mit einem kleinen Bogen aus Worten, einer schmalen Neumondsichel gleich, ein anfängliches Licht ins Dunkel zu bringen, so dass schließlich der Leser in der fortschreitenden Auseinandersetzung mit dem Inhalt des Buches, vergleichbar dem Voranschreiten der Mondphasen bis zum Vollmond, aus der ursprünglichen Dunkelheit des Nicht-Wissens zum vollen Glanz der Erkenntnis des Buches gelangen möge.

Im ersten Satz des Werkes „*Risālatu l-Wilāyah*“ von Allamah Tabatabai wird bereits ersichtlich, woraufhin das Buch eigentlich zielt. Denn da heißt es:

„Im Namen Allahs, des Allerbarbers, des Barmherzigen, alles Lob gebührt Allah, dem Herrn der Welten. Frieden und Segen sei mit denen Ihm am Nächsten Stehenden (*'Awliyā' al-muqarrabūn*)⁴, insbesondere mit dem Siegel der Propheten, Muhammad (s.), und seiner reinen Verwandtschaft.“

Hier wird bereits zu Beginn mit der Verwendung des Begriffes *'Awliyā'*⁵ das Thema und Ziel des Buches angeführt, nämlich die Darlegung und Erläuterung des Prinzips der *Wilāyah* (ولاية). Beide Begrifflichkeiten gehen

⁴ - اوليائه المقربين

⁵ - Pluralform von „*walī*“ (ولي)

auf die gemeinsame Wurzel *wa-la-ya* (ولي) zurück, was so viel wie „nahe sein, Freund sein, sich unmittelbar anschließen, folgen“, aber auch „verwalten, herrschen, regieren, die Macht oder den Befehl haben“⁶ bedeutet, wobei wir aber noch auf eine weiterführende Auslegung in diesem Zusammenhang zu sprechen kommen.

Auf der Grundlage des Korans und der islamischen Überlieferungen schlussfolgert Allamah Tabatabai im Vorwort weiter, wie auch schon am Titel dieser Abhandlung⁷ zu sehen, dass die Stufe der *Wilāya* die Möglichkeit zur wahren Vollkommenheit des Menschen beinhaltet und diese als die höchste Form der Vollkommenheit zu betrachten ist. Er verwendet auch hier schon bereits den Begriff *ḥaqīqī* im Sinne des wahrhaftig Existierenden, der später im ersten Kapitel dem Begriff *i'tibārī* gegenübergestellt wird, wobei dieser als eine Seinsform verstanden wird, die auf menschlicher Anschauung beruht. Im darauf folgenden Satz gibt Allamah Tabatabai weiter zu erkennen, dass die *Wilāya* das höchste Ziel der Religion an sich sei, und geht noch darüber hinaus, indem er betont, dass diese sogar eigens zu diesem Zweck erschaffen worden ist.

Um nun die göttliche Absicht dahinter zu verstehen, muss man sich die Frage stellen, warum Gott die Religionen mit all ihren Aspekten herabsandte und den Menschen dazu aufrief, dieser Lehre von Moral und dem damit einhergehendem ethischen Handeln zu folgen, und welche Bedeutung dabei der Vollkommenheit des Menschen zukommt bzw. dem Prinzip der *Wilāya* zugrunde liegt. Allein durch unseren Intellekt, der natürlichen Beschränkungen unterworfen ist, lässt sich diese Frage nicht vollständig klären, so dass wir der Selbstoffenbarung Gottes, dem Koran, bedürfen, um Einblicke in das Wirken Gottes und Seiner Vorgehensweise erlangen zu können, und wiederum die wahre Absicht Gottes nur

⁶ - Wehr, Hans: Arabisches Wörterbuch, 1977, Wiesbaden, Harrassowitz-Verlag.

⁷ - *Risāla* (رسالة) welches vom arabischen Wort „*ra-sa-la*“ (رسل) abstammt, was so viel wie kurze Abhandlung bedeutet.

derjenige feststellen kann, der rein und frei von Sündhaftem ist, so wie dies im Koran in der Sure 56, Vers 79 bereits dargelegt wird, wo gesagt wird: „Nur diejenigen berühren ihn, die vollkommen gereinigt sind.“⁸

Allamah Tabatabai ist der Meinung, dass Gott dem Menschen das lebendige Praktizieren der Religion und der damit verbundenen Riten erkennbar ans Herz gelegt hat, damit dieser die höheren Stufen der *Wilāya* erreichen und sich somit Ihm nähern kann, was darauf hindeutet, dass Gottes Absicht darin besteht, den Menschen diese höchste Stufe als dessen Ziel erreichen zu lassen. Diese Absicht wird im Koran⁹ beschrieben, worauf später noch in Einzelheiten zurückzukommen ist.

Bevor wir jedoch zu der Beweisführung von Allamah Tabatabai für seine Interpretation von der Absicht Gottes und seinen Schlussfolgerungen aus den vorhandenen islamischen Überlieferungen kommen, deren Zielrichtung gerade versucht wurde, ein wenig zu skizzieren, soll an dieser Stelle noch einmal auf die Bedeutung des Begriffes *Wilāya* als Hintergrund und Verdeutlichung für die kommende Argumentationsführung eingegangen werden.

Wie oben erwähnt findet man in der Wurzel *wa-la-ya* (وَلَا يَأ) dem Wortsinne nach, dass sich etwas unmittelbar anschließt bzw. das etwas unmittelbar danach kommt oder folgt. So sagt man zum Beispiel im Arabischen: هذه الصفحة والتي تليه, was soviel heißt wie: „diese Seite und was unmittelbar danach kommt“. Wenn wir also von *Wilāya* bzw. von *Wilāyat ul-Allah* (ولاية الله) sprechen, dann ist immer die Rede von einer Stufe bzw. einem Zustand eines Menschen, der unmittelbar nach Gott kommt, und in

⁸- eigene Übersetzung

⁹- die in diesem Zusammenhang relevanten Verse werden im Laufe der Abhandlung zitiert und interpretiert.

dem Gott unmittelbar wahrgenommen¹⁰ wird, so dass zwischen Ihm und diesem Menschen (ولى) nichts anderes mehr anwesend ist.

Der 1. Abschnitt

2. ḥaqīqī und i'tibārī

Gegenstand der Betrachtung des ersten Abschnitts ist, dass die äußerliche Erscheinung der Religion einen verborgenen, inneren Aspekt besitzt und dass ihr wahres Antlitz tiefere Wahrheiten beinhaltet.

Wir sagen, dass das Seiende in zwei unterschiedliche Gruppen eingeteilt werden kann, so dass es möglich ist, jede Bedeutung, die wir verstehen, in eine der beiden nachfolgenden Kategorien zu subsumieren:

Entweder besitzt das, was wir verstehen, in der äußeren Realität eine Erscheinung, welche unabhängig vom Intellekt des Betrachters existiert, wie es der Fall bei der Existenz von Pflanzen, Tieren und dergleichen ist.

Oder es existiert nur etwas in der äußeren Realität dadurch, weil wir es gedacht haben. Diese Tatsache wäre also dann vom Intellekt abhängig und würde ohne ihn auch nicht existieren. Ein Beispiel hierfür ist der Besitz oder das Eigentum. Wenn wir also über den Besitz nachdenken, stellen wir fest, dass es etwas geben sollte, das besessen wird, wie zum Beispiel ein Stück Land, aber auch jemanden, der es besitzt, wie z.B. der Mensch. Aber davon abgesehen existiert in der

¹⁰- Hier ist nicht die Rede von einer sinnlichen Wahrnehmung, sondern eher von einem Gewahrsein Gottes und Seiner Allgegenwart, das auf einer nicht-sinnlichen bzw. über die reinen Sinne hinausgehenden Ebene geschieht.

sinnlichen äußeren Welt nichts, was als jemandes Besitz oder Eigentum bezeichnet werden könnte, außer dass der Intellekt ihm diese Bedeutung beimisst und dies nur durch den Intellekt geschieht, so dass es, würde der Intellekt nicht existieren, keinen Besitz gäbe, keinen Besitzer und nichts, was besessen werden könnte, sondern allein nur das Land und den Menschen ohne die Besitzfunktion. Man bezeichnet die erste Kategorie als das wahrhaftig Existierende (*ḥaqīqī*)¹¹ und die zweite als das durch den menschlichen Intellekt Existierende (*i'tibārī*)¹².

Es ist falsch, Religion nur einseitig und äußerlich zu betrachten. Daher darf die Botschaft, die Religion vermittelt, bzw. das Wesen von dem, was Religion sein kann, nicht nur aus einer einzigen Perspektive heraus ergründet werden, sondern die Auseinandersetzung muss auf verschiedenen Ebenen stattfinden. Der Koran und die Überlieferungen beschreiben, dass den Dingen tiefere Bedeutungen innewohnen, die durch den Intellekt wahrgenommen werden können.

¹¹ - das lange ‚ī‘ am Ende der beiden Worte (*ḥaqīqī*, *i'tibārī*) bedeutet: „etwas, das...ist“, dass heißt: *i'tibārī* bedeutet: „etwas, das das Resultat von *i'tibār* ist.“

¹² - الفصل الأول:

في أن لظاهر هذا الدين باطناً، ولصورته الحقّة حقائق
نقول: إنّ الموجودات تنقسم باعتبار إلى قسمين، فإنّ كلّ معنى عقلناه،
إمّا أن يكون له مطابق في الخارج موجود في نفسه، سواء كان هناك عاقل أو لم يكن، كالجواهر الخارجيّة من الجماد
والنبات والحيوان وأمثالها.
وإمّا أن يكون مطابقه موجوداً في الخارج بحسب ما نعقله، غير موجود لولا التعقل، كالملك. فإنّنا لا نجد في مورد الملكيّة،
 وراء جوهر المملوك - وهو الأرض مثلاً - وجوهر المالك - وهو الإنسان مثلاً - شيئاً آخر في الخارج يسمّى بالملك، بل
هو معنى قائم بالتعقل؛ فلولا له ملك ولا مالك ولا مملوك، بل هناك إنسان وأرض فحسب.
ويسمّى القسم الأول بالحقيقة، والقسم الثاني بالاعتبار.

Nach Allamah Tabatabai verfügt somit die gesamte islamische Religion (*dīn*)¹³ über tiefere Bedeutungen. Es gibt Bücher in der islamischen Mystik, die mit den verschiedenen Rangstufen, die ein Mensch erreichen kann, beginnen und dann darauf aufbauend detailliert die tieferen Bedeutungen der Religion anhand der Stufen, die am Inneren des Menschen vorgestellt wurden,¹⁴ beschreiben. Allamah Tabatabai beginnt jedoch mit der Religion an sich und beweist innerhalb der Religion die tieferen Abstufungen an Bedeutungen. Beide Methoden beginnen bei der äußeren, offensichtlichen Form (ظاهر), um zu den inneren Bedeutungen (باطن) vorzudringen, bis hin zur allerletzten Stufe der inneren Verborgenheit, sozusagen dem innersten Kern.

In beiden Fällen spricht man von Wanderungen, die zu Gott führen (سلوک (الى الله)), so dass sich daraus in logischer Konsequenz ergibt, dass man hierfür einen Weg benötigt, einen Weg, der zwischen uns und Gott gelaufen werden muss. Dieser Weg wird in den Überlieferungen Gottes und denen der *ahl ul-bayt* beschrieben, wobei auch hier der Weg vom Äußeren (ظاهر) über die verschiedenen Stationen zum Innersten des Inneren (باطن) führt.

Am Anfang befinden wir Menschen uns in der Welt der sinnlichen Wahrnehmung der äußeren Erscheinungen, welche auch unter dem Begriff der „Welt des Besitzes“, *'ālam l-mulk* (عالم الملك), bekannt ist, da sich hier der Mensch als der angebliche wahre Besitzer und Eigentümer der Dinge betrachtet. Dieser äußere und sinnliche Aspekt ist das erste, was wir nach der Geburt von uns wahrnehmen. Die Tatsache, dass wir uns anfänglich als die wahren Eigentümer betrachten, hebt auch Allamah Tabatabai zu Beginn seiner Diskussion besonders hervor.

¹³- Das Wort *dīn* hat im Arabischen mehrere Bedeutungen, wird aber im Deutschen meist mit dem Wort Religion übersetzt.

¹⁴- Ein Beispiel hierfür ist das Werk „Das Geheimnis des Gebets“ von Ayatollah Khomeini.

Man stelle sich zwei Personen vor, eine Person A und eine Person B, wobei die Person B von der Person A ein Stück Land kauft. So existieren äußerlich betrachtet erst einmal die Person B und das Land. Darüber hinaus gibt es aber noch den Besitz *al-mulk* (الملک), der auf eine bestimmte Art und Weise eine Beziehung zwischen dem Stück Land und der Person B herstellt. Diese Beziehung ist eine andere als die, die wir zum Beispiel zu unserer Hand haben, welche fest mit uns verbunden und nicht getrennt von uns ist. Die Person B und das Stück Land jedoch sind voneinander sinnlich getrennt. So sagt man ja auch: „Das ist mein Auto“, obwohl das Auto von unserem Ich getrennt ist, aber dennoch sprechen wir von einem Besitztum. Aus dieser Problematik heraus ergibt sich die Frage nach dem Wesen des Begriffes „Besitztum“.

Für ein besseres Verständnis kann man sich nun etwas Greifbareres vorstellen, wie z.B. eine Gans. Da diese Gans nun einzig und allein in unseren Gedanken existiert, stehen wir in einer besonderen Beziehung zu ihr. All ihre Eigenschaften erhält sie von uns. Die Gans existiert durch uns und sie bekommt ihr Wesen und ihre Existenz durch unsere jeweilige Vorstellungskraft. Die Frage ist nun, ob diese Beziehung, die zwischen uns und der uns vorgestellten Gans besteht, auf die Beziehung, die zwischen der Person B und seinem Stück Land existiert, übertragen werden kann? Nein. Diese Beziehung lässt sich in diesem Fall nicht übertragen, da das Land offensichtlich nicht durch den Besitzer existiert, sondern jeder existiert unabhängig voneinander, auch wenn sie in einem Besitzverhältnis stehen.

Aber was ist dann Besitz? Äußerlich¹⁵ betrachtet gibt es nur das Stück Land und die Person B, und weder Eigentum noch Besitz. Erst durch den Intellekt wird dem Begriff des Besitzes eine Bedeutung bzw. ein Sinn verliehen, so dass die Dinge lediglich auf eine bestimmte Art und Weise

¹⁵- Auf den Begriff „äußerlich“ und dessen Gebrauch wird im Folgenden noch näher eingegangen.

existieren, weil wir sie so denken. Gäbe es keinen Intellekt, so gäbe es in diesem Fall weder den Besitz noch den Besitzer noch etwas, was besessen werden könnte, sondern nur allein den Menschen und das Land als unabänderliche Tatsache.

Nehmen wir noch ein weiteres Beispiel, um den Gegenstand unserer Ausführung zu verdeutlichen. Nehmen wir also mich (Autor) und ein Aufnahmegerät und stellen eine Beziehung zwischen den beiden her, die im Folgenden durch drei Begriffe beschrieben werden kann: 1. Autor: der Besitzer, 2. das Aufnahmegerät: der Besitz und 3. die Beziehung bzw. das Verhältnis, in dem sie stehen: das Besitztum. Ohne den Intellekt wäre die Beziehung nicht existent. Über manche Dinge kann man also nur aufgrund unserer Gedankengänge sprechen. Wir können also Besitzer und Besitztum als solche nur benennen, weil sie in unserem Denken vorhanden sind. Hätte das Denken keine Vorstellung von Besitz und Besitztum, so könnte man auch nicht infolge dessen über solch eine Beziehung sprechen, bzw. wäre es dann auch unmöglich, sich selbst als Besitzer zu bezeichnen und das andere als seinen Besitz. Im Gegensatz dazu gibt es natürlich Dinge, die unabhängig von unserer Existenz bestehen können, wie z.B. der Aufnahmerekorder, der auch unabhängig von mir existieren kann.

Allamah Tabatabai nennt dieses Seiende, welches unabhängig¹⁶ von anderen Dingen existieren kann, *ḥaqīqī* (wahrhaftig, echt) und die Dinge, welche nur durch das Denken bzw. durch den Intellekt existieren, *i'tibārī*.

¹⁶- wobei hier alle Dinge in Abhängigkeit zu Gott zu betrachten sind, Dem Wahren und Einzigem Unabhängigen, Dem allein alles Seiende unterworfen ist und von Dem alles Seiende abhängig ist.

3. Über das Wort *al-ḥāriġ* (الخارج)¹⁷

Wie wir gelesen haben, beginnt Allamah Tabatabai hier mit dem Satz: „...alles, was wir durch unseren Intellekt verstehen“¹⁸ und lässt diesem den Ausdruck *fī-l-ḥāriġ*¹⁹ folgen, der hier in diesem Zusammenhang einen Sammelbegriff darstellt für all das, was in jeglicher Form eine Existenz hat und Sein besitzt. Da er nun diesem Ausdruck den Satz: „alles, was wir durch unseren Intellekt verstehen“ voranstellt, muss man sich fragen, welche Absicht eigentlich dahintersteht.

Im sprachlichen Verknüpfen dieser beiden Begriffspaare stellt er einen Zusammenhang her, der auf die Bedeutung des oben bereits erwähnten Begriffes *i'tibārāt* hinweist und ihn insofern erweitert, dass er die Dinge, die allein durch unser Denken und unseren Intellekt (*'aql*) existieren, dass er diese also auch als seiend betrachtet, auch wenn sie sich nur in den Gedanken manifestieren. Als Beispiel dient hier eine Gans, die wir uns vorstellen, sie bekommt ein Sein allein auf Grundlage dessen, dass wir sie uns vorstellen, und ist somit existent. So sind nun unsere Vorstellungen und die damit einhergehenden Bilder Existenzen und nicht etwa ein Nichts, auch wenn zugegebenermaßen die bloße Vorstellung von Wasser den Durst eines Durstigen nicht stillen kann.

Unter dem Wort *al-ḥāriġ* versteht man in der islamischen Philosophie zum einen alles, was nicht mit meinem freien Willen kontrollierbar ist, also sinngemäß alles, was außerhalb meiner Einflussnahme oder meiner Wirkungsmacht liegt, und zum anderen alles irgendwie Existierende an sich, was sich veräußert hat. Für die erstere Bedeutung von *al-ḥāriġ* bin natürlich ich das Kriterium bzw. der entscheidende Bezugspunkt. Für die

¹⁷- der wortwörtlichen Bedeutung nach: „das Äußere bzw. das draußen Befindliche, oder auch: das Auswärtige, das sich Veräußernde“.

¹⁸- كل ما عقلاناه

¹⁹- كل ما عقلاناهفى الخارج

zweite ist das Kriterium die Existenz, das Sein an sich, als etwas sich „Veräußerndes“.

In vielen philosophischen Diskussionen benötigt man einen Begriff für *al-hāriġ*, weil das, was sich „draußen befindet“, immer wie eine Grenze funktioniert, die einige Dinge ausgrenzt und andere beinhaltet. Deshalb ist es wichtig, dem Kontext entsprechend, zu wissen, wo diese Grenze verläuft, und diese zu definieren, was schon in der Bedeutung des lateinischen Begriffes von „Definition“ (*definitio*) verankert ist²⁰. In unserem Zusammenhang beruht die Definition von *al-hāriġ* auf Existenz, auf Sein, denn da, wo es nichts Existierendes gibt, kann es in diesem Sinne auch kein „Draußen“ bzw. ein „Außerhalb“ von etwas geben. Denn das Nicht-Sein von etwas ist Nichts, also nicht existent. So wie zum Beispiel ein Drache, den wir uns mit vielen Flügeln und zahlreichen Schwänzen vorstellen, nicht existent war, bevor wir ihn uns in unseren Gedanken vorgestellt haben. Wir haben ihn also aus dem Nichtsein ins Sein gebracht, in dem Sinne, dass wir etwas in Wirklichkeit gebracht haben, so dass ein „Veräußern“ unserer Gedanken und unserer Vorstellung stattfand, gemäß des zweiten Verständnisses von *al-hāriġ*, welches somit als Sammelsurium alles Seienden zu verstehen ist, eben auch das, was nur in unseren Gedanken existiert. Sobald wir etwas denken bzw. an etwas denken, wird es zu einem Teil von Wahrheit bzw. Wirklichkeit, zu einem Teil von *al-hāriġ*, dem „Äußeren“, in dem alles Seiende zusammenkommt, in dem alles Seiende beinhaltet ist, auch Gott, als das bzw. der Seiende an sich.

Jede Bedeutung (معنى) einer Sache, die wir mit unserem Intellekt (*'aql*) begriffen haben, kann entweder ein Sein aufweisen, das unabhängig von uns existiert, oder ein Sein, welches nur durch unseren Intellekt, unser

²⁰ *dēfīnītio* (Nom.): Abgrenzung, Erläuterung, Begriffsbestimmung; *dēfīnīre* (Verb): abgrenzen, bestimmen, festsetzen. Dem Wort liegt im Lateinischen *finis* zugrunde, was „Grenze, Begrenzen, Abgrenzung“ bedeutet, so dass man in unserem Zusammenhang auch von einem „von der Grenze her Denken“ sprechen kann.

Denken, existiert und deshalb Wirklichkeit besitzt. Diese Form des Seienden ist nicht Nichts. Sie existiert in Wirklichkeit, aber nur insofern, dass wir sie nur mit unserem Intellekt verstehen, d.h., dass es gemäß dieser Einteilung Seiendes gibt, das in *al-ḥāriḡ* (*fi-l-ḥāriḡ*, siehe oben) existiert und unabhängig von unserem Denken besteht, ja sogar noch darüber hinaus unabhängig von unserer eigenen Existenz. Ebenso wie es in *al-ḥāriḡ* das Seiende gibt, das wir nur durch unseren Intellekt (*'aql*) verstehen und erdenken, wie zum Beispiel eine Tasse, die auch ohne mein Dasein existieren kann, aber der ich durch meinen Intellekt ein Besitztum (الملک) zuschreibe, nämlich dass sie meine Tasse ist oder die eines anderen.

Somit kann man immer von zwei Stufen oder zwei Aspekten von Wirklichkeit bzw. Wahrheit sprechen. Nehmen wir eine Person A, eine Person B und eine Tasse an, sie existieren unabhängig voneinander, doch erst durch unseren Intellekt sprechen wir der Person A oder B ein Besitzverhältnis zur Tasse zu, was dann in *al-ḥāriḡ* durch den Intellekt existiert. Diesen Vorgang umschreiben wir mit dem Begriff *i'tibārāt*.

4. Über das Wort *al-i'tibār* (الاعتبار)

„An anderer Stelle (im *kitāb al-i'tibārāt*)²¹ haben wir bereits darauf verwiesen, dass jedes *i'tibār* (also alles, was durch unseren Intellekt in Existenz gebracht werden kann) auf einer verdeckten Wahrheit beruht.“²²

Wir haben also bis jetzt festgestellt, dass alle Bedeutungen, die einer existierenden Sache innewohnen, und welche wir wahrnehmen können, zweierlei Kategorien aufweisen. Das ist zum einen die Bedeutung einer

²¹ – کتاب الاعتبارات

²² – وقد برهنّا في كتاب الاعتبارات على أنّ كلّ اعتبار فهو متقوم بحقيقته تحتها.

Sache, die in sich selbst, also unabhängig davon, ob sie erdacht wird, eine eigene Wirklichkeit besitzt und ihr somit Sein bzw. Existenz zugeschrieben werden kann, wie z.B. ein Stein oder eine Pflanze oder ein Tier usw., oder sie besitzt ein Sein, dass sozusagen ein Produkt unseres Intellekts bzw. unserer Vorstellungskraft ist und nur dadurch existent wird. Dies setzt natürlich auch jemanden voraus, der sich die Sache vorstellt bzw. einer Sache durch seinen Intellekt eine Bedeutung gibt, wie wir das oben schon erwähnt haben am Beispiel des Besitz- oder Eigentumsverhältnisses (الملك). Diese zweite Kategorie fassen wir also unter dem Begriff *i'tibārāt* (Plural von *i'tibār*) zusammen.

Nun soll das Verständnis über das Wort *i'tibār* (اعتبار) an sich noch vertieft werden. Es leitet sich von der Wurzel „*a-ba-ra*“ (ع ب ر) ab, was soviel wie „überqueren, durchfahren, überschreiten“²³ bedeutet, also von einem Ort zu einem anderen Ort gehen, eine Brücke überschreiten usw.. Ausgehend von der Grundstruktur ist das Wort *i'tibār*²⁴ eine *mašdar*-Form (substantiviertes Verb)²⁵ und deutet allgemein auf eine bewusste, intensive Durchführung des Verbs in der Grundstruktur hin, so dass man in unserem Fall von einer wort-wörtlichen Bedeutung im Sinne einer Durchführung einer Bewegung, bei der man eine gewisse Strecke zurücklegen muss, sprechen kann.

Al-i'tibār ist nun von mindestens zwei unterschiedlichen rationalen Gesichtspunkten aus zu betrachten. Der eine fällt unter den Begriff vereinbarte Konvention, d.h. nehmen wir zum Beispiel eine Einbahnstraße.

²³- Wehr, Hans: Arabisches Wörterbuch, 1977, Wiesbaden, Harrassowitz-Verlag.

²⁴- باب افتعال

²⁵- Man spricht im Deutschen ausgehend von der „drei-radikaligen“ Grundstruktur eines arabischen Verbs, auch Wurzel genannt, von verschiedenen Verbstämmen, die sich durch Erweiterungen der Grundstruktur ergeben. In unserem Fall auf das Wort *i'tibār* bezogen, sagt man im Deutschen, dass es dem VIII. arabischen Verbstamm zugehörig ist, was der erweiterten Verbform von *ifta'la* entspricht, woraus wiederum eine substantivierte Form (*mašdar*) gebildet werden kann, welche bei den arabischen Grammatikern allgemein als „*bāb ifti'āl*“ bekannt ist.

Aufgrund der Einsicht und Annahme, dass für eine gewisse Straßenverkehrssituation oder eine bestimmte Gegend die Notwendigkeit besteht, dass eine Straße zur Einbahnstraße deklariert werden muss, wird in diesem Fall eine Vereinbarung getroffen, die einen normativen Charakter erhält, und an welche sich ab diesem Zeitpunkt aufgrund der Vereinbarung alle zu halten haben. Es ist also von Menschen eine Konvention vereinbart worden, die aufgrund dessen Gültigkeit besitzt, was aber nicht unbedingt bedeuten muss, dass diese Vereinbarung einen immerwährenden Charakter besitzt. Sie kann unter anderen Umständen und Voraussetzungen neu verhandelt werden, so dass eine neue Konvention vereinbart wird, und im Falle der Einbahnstraße aufgrund einer neuen normativen Annahme die Schilder, welche bisher auf eine Einbahnstraße hingewiesen haben, einfach ausgetauscht werden können²⁶.

Dieses Beispiel zeigt wie Konventionen, im arabischen Sprachgebrauch eben *i'tibār* genannt, zustande kommen und sich eine normative Annahme Geltung verschafft, so dass daraus eine gemeinsame Vereinbarung resultiert. Man bezeichnet diese Annahme und die damit verbundene Vereinbarung als *i'tibār*, weil wörtlich gesehen eine Sache zu einer anderen führt und sozusagen etwas überquert wird. Ein Schild, das auf eine Einbahnstraße hindeutet, sagt uns, dass wir nur in eine Richtung fahren und nicht wenden dürfen. Die Bewegung, die vom bloßen Zeichen auf dem Schild zur eigentlichen Bedeutung des Schildes führt, nennt man im Arabischen „Überqueren“, was sich in der Bedeutung der Wurzel „*'a-ba-ra*“ (عبر) ausdrückt, ein Überqueren von einem Punkt A nach B, eine innere Bewegung, basierend auf Annahme und Vereinbarung, was als *i'tibār*²⁷ zu bezeichnen ist.

²⁶- Diese Normfestlegung, dass man eben nur in eine Richtung fahren darf, ist eine Annahme und existiert nur in unseren Gedanken. Die Vereinbarung beruht auf einer angenommenen Normativität, die aber nicht einer absoluten Notwendigkeit unterworfen ist.

²⁷- oder: الامور الاعتباری: das Seiende, das aufgrund von *i'tibār* existiert.

Nun, was Allamah Tabatabai eigentlich mit dem Begriff *i'tibār* meint, führt noch über das bisher Erläuterte hinaus, indem er versucht, diesen Begriff noch umfassender zu begreifen. Er meint damit eben nicht nur die reine Annahme und die damit verbundene Vereinbarung, wenn er zum Beispiel vom Eigentum (الملك) spricht. Gehen wir an dieser Stelle noch einmal zurück zum Gedanken des Eigentums. Gott hat uns Kraft, einen Körper, Zeit und viele Dinge mehr gegeben. Er hat sie uns gegeben, wobei er der offensichtlich wahre Eigentümer dieser Dinge ist. Wie steht es jetzt aber mit unserem eigenen Dasein als Eigentümer? Ich investiere zum Beispiel meine mir gottgegebene Kraft und pflanze einen Baum, pflege ihn, gieße diesen Baum und erhalte nach einem Jahr als Lohn für meinen Arbeitsaufwand einen Apfel. Wie ist nun die Beziehung, die ich zu diesem Apfel habe, zu beurteilen? Es besteht eine Beziehung zwischen mir und dem Apfel, die über das bloß sinnlich Wahrnehmbare hinausgeht. Sinnlich wahrnehmbar sind nur der Apfel und ich. Der Intellekt jedoch offenbart uns, dass eine Beziehung zwischen mir und dem Apfel besteht, eine Wirklichkeit oder Wahrheit, die nur mit dessen Hilfe wahrgenommen werden kann. Ohne den Intellekt gäbe es nur das sinnlich Wahrnehmbare, also den Apfel und mich. Diese Tatsache möchte Allamah Tabatabai hervorheben, indem er in seinem Buch *kitāb al-i'tibārāt*²⁸ davon spricht, dass jedes *i'tibār* auf einer verdeckten Wahrheit beruht und zu einer Form der Wahrheit bzw. Wirklichkeit zurückkehrt²⁹. Wenn also bei Allamah Tabatabai bzw. in den islamischen Überlieferungen oder im Koran von der Welt des Eigentums (عالم الملك) gesprochen wird, die gleichzeitig, wie bereits gesehen, mit der Welt von *i'tibār* in Verbindung steht, diese sich sogar gegenseitig durchdringen, dann ist damit nicht nur gemeint, dass diese auf bloßen Annahmen beruhen, sondern, dass allem, was unter *i'tibārāt* begriffen werden kann,

²⁸ - كتاب الاعتبار

²⁹ - وقد برهنّا في كتاب الاعتبار على أنّ كلّ اعتبار فهو متقومٌ بحقيقته تحتها.

Wahrheiten bzw. Wirklichkeiten zugrunde liegen, die nicht allein durch Intellektuelle Annahmen existieren, sondern an sich (durch Intellekt) existent sind.

Denken wir in diesem Zusammenhang noch mal an unsere Beziehung zu dem oben genannten Apfel, diese Beziehung, die wir mit unserem Intellekt festgestellt, also *i'tibār* betrieben haben. Das heißt, dass irgendwo in unserem Beispiel dem Wortsinn nach eine Brücke zur Überquerung von einem ‚Ort‘ zum anderen geschlagen werden muss. Also von welchem Punkt zu welchem kann man dies tun? Ein Jahr habe ich meine tatsächliche Kraft und Zeit, die mir eigentlich von Gott verliehen wurden, investiert, damit ich einen Apfel in den Händen halten kann. Es handelt sich hierbei nicht um eine Annahme oder Illusion, sondern eine tatsächliche Gegebenheit, die noch nicht als *i'tibār* zu betrachten ist. Auch die Tatsache, dass ich meine Kraft in den Apfel investiert habe, auch wenn das sinnlich nicht wahrnehmbar ist, gehört es nicht zu dem Bereich des *i'tibār*. Erst wenn wir wirklich vom Eigentum reden, fällt es unter den Begriff *i'tibār*, da nun die Beziehung zwischen mir und dem Apfel eine tiefere Form der Wirklichkeit, eine dahinterliegende Wahrheit, aufweist. Diese innere Bewegung, dieses gedankliche Überqueren ist Grund dafür, dass wir das, was wir als Eigentum bezeichnen, auch als *al-amr al-i'tibārī* (الامر الاعتباري), also das, was durch unser Nachdenken existent wird, bezeichnen können³⁰.

Wir haben gesehen, dass der Begriff Eigentum oder Besitztum eine Verbindung zwischen dem Besitzer und dem, was besessen wird, herstellt, was wir mit *i'tibār* bezeichnen, weil er etwas Wahres, Wirkliches dahinter zeigt, das dem Vorgang des Überquerens (عبور) gleichkommt, eine

³⁰- Später werden wir sehen, dass dahinter noch weitere tiefere Wahrheiten verborgen liegen. Die eigentliche Wahrheit, die dahinter steht, ist die Tatsache, dass meine Existenz als Eigentümer auf die Existenz Gottes zurückzuführen und von Seiner Existenz als absolutem Eigentümer aller Dinge abhängig ist. Mein Werk und alles, was daraus hervorgeht, ist einzig und allein die Gabe Gottes, welche Er mir zuteil werden lässt, und nur dadurch Existenz hat, weil es Seinem Willen entspricht.

Verbindung, die nicht sinnlich ist, sondern eine Wahrheit darstellt, die mit dem Intellekt begriffen wird.

5. I'tibārāt und die Möglichkeit sich zu widersetzen

Dieser Aspekt soll im Folgenden anhand eines Ausspruches des Propheten erläutert werden, der besagt: „Wer ein totes Land wiederbelebt, dem gehört es.“³¹ In dieser Überlieferung wird zum Ausdruck gebracht, dass, wenn jemand einen unfruchtbaren Boden wieder nutzbar macht, etwas anpflanzt und etwas zum Gedeihen bringt, dass er dann, nach islamischem Recht, zum Eigentümer dieses Landes wird.³²

Vor der Nutzbarmachung existierte keine Beziehung zwischen dem Boden und demjenigen, der es bearbeitet hatte. Nun ist es so, als hätte er einen Teil von sich selbst in diesen Boden eingepflanzt, so dass er damit das Recht erworben hat, ihn zu besitzen. In der Überlieferung benutzt der Prophet (s.) das Wort (أحيا), was soviel wie „beleben“ bedeutet und von einer Göttlichen Eigenschaft abstammt, die mit zu den schönsten Namen Gottes (*al-asma' al-ḥusnā*) gezählt wird: *al-ḥayy* (الحي), wortwörtlich: „der wahrhaft und absolut Lebendige, der Ewiglebende“³³. Im heiligen

³¹-Al-Schaykh al-Ṭūsī: „Al-Istibār“, Band 3, Bāb: „Man aḥya arḍan“, S. 107, Hadithnummer 1

الشيخ الطوسي: "الاستبصار", ج 3, باب من أحيا أرضاً, ص 107, ح 1: على بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال النبي صلى الله عليه وآله من أحيا أرضاً ميتة فهي له.

³²- Es gibt zahlreiche Verse, Überlieferungen und Bestimmungen zu diesem Thema, welche die Bedingungen für diese Art des Eigentumserwerbs genauer regeln und festlegen, so dass hier nur ein vereinfachtes Beispiel wiedergegeben ist.

³³-Der Aspekt der Absolutheit, die jedem Namen bzw. jeder Eigenschaft Gottes wesenhaft innewohnt, ist oftmals schwierig sprachlich angemessen zum Ausdruck zu bringen, so dass dieser nur durch Zusätze wie: absolut, wahrhaftig, ewig usw. hervorgehoben werden kann.

Koran heißt es auch: „Und Er ist es, Der lebendig macht und sterben lässt.“³⁴

So ist es nun in unserem Beispiel, als ob derjenige, der den Boden bearbeitet, etwas Totes zum Leben erweckt, was ihn daraufhin zum „Eigentümer“ macht, so dass sich hier eine Form von *i'tibār* widerspiegelt und gleichzeitig der dahinterliegende Wirklichkeitsgehalt zum Ausdruck gebracht wird.

Nehmen wir nun an, dass das Land demjenigen, der es wiederbelebt hat, mit Gewalt entrissen wird. Ist das überhaupt denkbar, wenn das Land doch ihm gehört? Die Antwort ist: In der sinnlichen Welt schon. Aber was ist dann mit der Aussage des Propheten (s.), wenn doch seine Worte der Wahrheit entsprechen, so müsste doch der Boden immer noch demjenigen gehören, der es lebendig gemacht hat, auch wenn es ihm mit Gewalt genommen wurde, was in diesem Fall auch das Urteil eines islamischen Richters sein müsste, wenn er der Wahrheit gemäß nach der Prophetenüberlieferung urteilt. Rational betrachtet kann man das damit begründen, dass die Beziehung, die derjenige durch die Wiederbelebung des Bodens erworben hat, weiterhin existiert und mit unserem Intellekt gesehen auch weiter von Bestand ist, auch wenn die äußeren Umstände anders erscheinen. Das Land kann dem Besitzer zwar durch äußere Gewalteinwirkung genommen werden, aber die innere Beziehung zu seinem Land und all das, was diese Beziehung ausmacht, bleibt für den eigentlichen Besitzer in der Wirklichkeit bestehen, und kann nicht entrissen werden. Sie stellt eine innere Wahrheit dar, die nicht abänderbar ist, auch wenn der äußere Anschein bzw. die Umstände von der sinnlich wahrnehmbaren, äußerlichen Perspektive her wandelbar sind und die Verhältnisse anders erscheinen lassen können.

³⁴ - Der Heilige Koran: Sure 23, Vers 80: *وَهُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ*

Imam Ali (a.) sagte einmal: „Es gehört bei Allah zur Verächtlichkeit des Diesseits, dass Ihm darin Ungehorsam geleistet werden kann, und dass man das, was bei Ihm ist, nur dadurch erreichen kann, indem man das Diesseits aufgibt.“³⁵ Daraus folgt, dass der Umstand des Ungehorsams nur in der sinnlichen Welt von Bedeutung ist. Denn gibt man das Diesseits auf, hebt sich der Schleier der sinnlich wahrnehmbaren Welt, so dass im Angesicht der dahinterliegenden und alles durchdringenden Wahrheit der Umstand oder die Möglichkeit des Ungehorsams verschwindet und nur noch das wahre Sein erkennbar ist. Mit anderen Worten, in der sinnlichen Welt besteht die Möglichkeit, dass jemand mir mein Eigentum wegnimmt, entgegen des wahren Besitzverhältnisses, so dass sich dieser Akt gegen die Anordnung Gottes richtet, und somit eine Sünde darstellt. Der Intellekt, durch *i'tibār*, besagt, dass der Boden Eigentum desjenigen ist, der es zum Leben erweckt hat, doch der Feind bzw. Dieb hat es ihm weggenommen. Trotz der äußeren Umstände bleibt aber das, was wir mit *i'tibār* bezeichnen, weiterhin bestehen. Wichtig in diesem Zusammenhang ist zu verstehen, dass alles, was zu *i'tibārāt* gehört, also alles, was mit Hilfe des Intellekts bemessen bzw. verstanden wird, bezüglich des zugrundeliegenden Wahrheits- bzw. Wirklichkeitsgehalts, angenommen werden kann aber auch abgelehnt werden kann.

An dieser Stelle sollte noch betont werden, dass es zwei Formen von *i'tibār* gibt. Zum einen die Form, welche von der menschlichen Vernunft bestimmt wird, und zum anderen diejenige, die der Bestimmung Gottes unterliegt. Die Bestimmungen, die Gott setzt, müssen nicht die sein, die auch dem menschlichen Ermessen von Vernunft entsprechen. So erlaubt uns Gott beispielsweise den Genuss des Geschlechtsverkehrs, aber innerhalb der Grenzen einer Ehe. Dies schließt jedoch nicht aus, dass nach menschlichem Maßstab dieser Genuss auch außerehelich erlangt werden

³⁵- Scharif al-Radhi: „Nahdsch-ul-Balagha“, Weisheit Nummer 385

نهج البلاغة، الحكمة ٣٨٥: قال على عليه السلام: من هوان الدنيا على الله أنه لا يعصى إلا فيها ولا ينال ما عنده إلا بتركها

kann, also rational gesehen, die Möglichkeit besteht, sich gegen das Gebot Gottes aufzulehnen. Nichtsdestotrotz hat Gott den außerehelichen Geschlechtsverkehr verboten, indem er Regeln aufgestellt hat, die er für jedermann verständlich gemacht hat, so dass man sie befolgen, aber auch sich ihnen widersetzen kann. Es gibt also eine *Wahl*, die wir beispielsweise im Vergleich zur Essensaufnahme kaum haben, da die bequemste und beste Art zu essen über den Mund läuft und es da nicht viele Alternativen gibt, für die wir uns entscheiden können. Auch das unterliegt Gottes Befehl, den wir aber nicht ablehnen können, es sei denn wir wollen sterben. Jedoch hat er im Allgemeinen befohlen, dass durch den Mund die Nahrung aufgenommen werden muss, was der Wahrheit entsprechend nicht abgelehnt werden kann. Diese Anordnung ist wahr (حقيقي) und kann nicht widerlegt werden. Eine Anordnung, die fast keine andere Möglichkeit einräumt, und im Übrigen auch für einen Großteil der Tiere gilt, was im Fall unseres Geschlechtstriebes jedoch nicht gilt, da mehrere Möglichkeiten bestehen, diesen zu stillen, auch wenn Regeln dafür vorgesehen sind.

Ein weiteres Beispiel können wir im Koran finden, in dem es heißt, dass die Gläubigen (مؤمنون)³⁶ ihre Blicke vor Frauen, die ihnen nicht erlaubt sind, senken sollen, wie in Sure 24, Vers 30 nachzulesen ist: „Sprich zu den Gläubigen, dass sie ihre Blicke niederschlagen und ihre Keuschheit bewahren sollen.“³⁷ Ebenso wie im Beispiel zuvor stellt sich hier die Frage, was passiert, wenn ich nicht dieser Anweisung entsprechend handle. Erst einmal nichts. Ich kann also anders handeln, als wie Gott es mir befohlen hat. Natürlich kann man sich fragen, warum Gott diesen Anblick verboten hat. Es steckt eine Weisheit dahinter, die man erkennen kann oder nicht, doch da Er der Eigentümer aller Dinge ist und die Frau,

³⁶- مومن: jemand, der sich aufgrund von Gottes Anwesenheit sicher fühlt, und gemäß dieser Sicherheit handelt.

³⁷-Der Heilige Koran: Sure 24, Vers 30: قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ

ihre eventuelle Schönheit, wegen der sie betrachtet wird, meine Blicke usw. Ihm gehören und nicht unser Eigentum sind, bestimmt Er wie mit Seinem Eigentum, Seiner Schöpfung, umzugehen ist.³⁸

So gibt Gott Kunde in Seinem Buch und in den Überlieferungen Seiner Gesandten, wie wir als Menschen mit Seinem Eigentum umzugehen haben, womit natürlich unser intellektuelles Unterscheidungsvermögen für das richtige und falsche Handeln geprägt wird, und dies den Bereich des *i'tibārāt* beeinflusst. Man kann also sagen, dass wichtige Aspekte innerhalb der Religion, beispielsweise die Überlieferungen, welche die Anweisungen und Gebote betreffen, den Bereich des *i'tibārāt* berühren. Wie wir bereits gezeigt haben, können die Anweisungen Gottes angenommen oder auch abgelehnt werden, wozu Er uns in der sinnlichen Welt die Möglichkeit gibt. Gleichzeitig zeigt Er uns aber auch in Seinen Schriften, was Seiner Ansicht nach für uns der beste Weg ist, dem Intellekt gemäß vernünftig zu urteilen und zu handeln.

Jeder Bereich des *i'tibār* beruht auf dem Intellekt und berührt das Wahre, auch wenn, wie schon gesagt, die Wahrheit hinter manch göttlichem Urteil für uns Menschen nicht immer zugänglich oder verständlich ist, so ist Er doch der wahre Eigentümer all dessen, was uns umgibt und in uns ist. Seine allumfassende Weisheit sind Zeichen Seiner Existenz, Seiner Wahrheit und Wirklichkeit, ja letztendlich Zeichen, die Seinem Wesen entsprechen. Jedoch hat Er auch die Möglichkeit eingeräumt, dass Ihm zuwider gehandelt werden kann, und dass Seine Existenz auch geleugnet werden kann. Da, wo Seine Existenz geleugnet wird, wird gleichzeitig Gott als der wahre Eigentümer alles Sein verschleiert, warum man auch die sinnliche Welt als „die Welt der Verschleierung“ bezeichnet, da hier

³⁸- Anmerkung: In einer Überlieferung von Imam Ali (a.) heißt es: „Das Herz ist das Buch des Blickes“, (aus: Scharif al-Radhi: „Nahdsch-ul-Balagha“, Weisheit Nummer 409), d.h. alles, was das Auge sieht, wird im Herzen bewahrt, als wäre es in einem Buch niedergeschrieben. Alles gehört Gott, und alles wird in irgendeiner Form bewahrt, und Er weiß es am Besten, welche Weisheit hinter allem verborgen liegt.

diese Möglichkeit dazu besteht. Vieles, was unser menschliches Zusammenleben regelt, unsere Beziehungen zu anderen Leuten, seien sie islamisch geprägt oder auch nicht, und vor allem auch unsere Beziehung zu Gott, beruht auf dem Umgang mit unserem Intellekt, also ist *i'tibārāt*, und beinhaltet eine Form von Wahrheit, die durchaus aber der freien Wahl unterliegt.³⁹

Wenn ich also sündige, dann handle ich offensichtlich gegen das von Gott vorgegebene rechte Maß und missachte oder leugne damit das göttliche Eigentumsrecht und handle demzufolge gegen das wahre Wesen Gottes.

³⁹ - In diesem Zusammenhang sei die Geschichte des Islams nach dem Erscheinen des Propheten (s.) erwähnt. Der Prophet (s.) wurde von Gott auserwählt und zu den Menschen gesandt. Wir gehen davon aus, dass der Prophet (s.) eine Manifestation Gottes ist und Seine Eigenschaften am besten widerspiegelt. Nun soll ein Nachfolger ausgewählt werden, der ihn repräsentiert und über die gleichen Fähigkeiten verfügt, was schließlich einen wahren Nachfolger ausmacht. Also ist der Prophet (s.) die Manifestation der gesamten Namen und Eigenschaften Allahs. Nun braucht er einen Repräsentanten, welcher wiederum diese gesamten Namen und Eigenschaften ebenfalls repräsentiert, um ihn würdig vertreten zu können. Nun sagen wir, dass der Prophet (s.) den Einzigen, der dazu in der Lage ist, vorstellt, und dieser ist Imam Ali (a.). Hier stellt sich jetzt in unserem Zusammenhang die Frage, ob die Nachfolgerschaft, also das Khalifat, auch von jemand anderem beansprucht werden kann, obwohl der wahre Inhaber dieses Amtes bereits feststeht. Wir sehen an der Geschichte, dass es möglich ist, mit einem großen materiellen Aufwand und durch Propaganda und auch Gewalt, dies zu bewerkstelligen. D.h. wie in unseren Beispielen wird hier der wahre Eigentümer beraubt; sein Amt geht in der äußeren sinnlichen Welt an jemand anderes, jedoch bleibt das eigentliche, das wahre Besitzverhältnis bestehen, als eine göttliche Anordnung, die in ihrer Wahrheit nicht veränderbar ist, jedoch in dieser äußerlich erscheinenden Welt ignoriert bzw. geleugnet werden kann. Gott hat einen klaren Befehl gegeben, was die Nachfolgerschaft betrifft, aber gleichzeitig die Möglichkeit eingeräumt, dass man sich Seiner Anordnung widersetzen kann, so dass eine Entscheidung jedem einzelnen überlassen war und ist. Es zeigt sich hier der Unterschied zwischen dem menschlichen bzw. diesseitigem *i'tibārāt* und dem göttlichen. Dieser Unterschied wird im Jenseits, am Tage des Gerichts, dessen „Besitzer“ allein Gott sein wird, aufgehoben, so dass nur noch das göttliche *i'tibārāt* Geltung haben wird. Dieses Besitztum Gottes, dieser Tag, dessen alleiniger Eigentümer Gott sein wird, findet im Arabischen in *malik yaum ad-din* seinen Ausdruck, eine Tatsache, die jedem Muslim im Gebet mit der Sure *al-Fatiha* tagtäglich ins Gedächtnis gerufen wird. An jenem Tag werden diejenigen die Glückseligkeit erlangen, die sich nach dem *i'tibārāt* Gottes in ihrem diesseitigen Leben ausgerichtet und es nicht geleugnet haben.

Im Gegensatz zur absoluten Willensfreiheit Gottes ist der menschliche Wille nur bedingt frei. Wie kann sich demnach etwas, was Bedingungen unterworfen ist, dem absoluten Willen Gottes entgegenstellen? Gott hat uns diese Welt als eine Möglichkeit für unseren freien Willen eingeräumt, indem Er Sein wahres Eigentümersein verschleiert hat, so dass man sich Seinem Befehl in der sinnlichen Welt widersetzen kann, was man nicht tun würde, wenn man sich jeden Moment dieser Tatsache oder Wahrheit bewusst wäre, bzw. wenn man Seinem Wesen in jedem Augenblick gegenüberstehen würde. Hieraus wird auch deutlich, warum es überhaupt möglich ist zu sündigen und gegen Seinen Willen zu handeln.

Was wir bis jetzt beschrieben haben, kann man als die erste Stufe oder die niedrigste Stufe des menschlichen Wesens bzw. Daseins bezeichnen, eine Stufe, in der die Wahrnehmung mit den äußerlichen Sinnesorganen stattfindet, eine Welt der Sinnlichkeiten und der Möglichkeit zur Sünde, und weil sie eben die unterste Stufe des Daseins darstellt, wird sie im Arabischen auch *dunyā* (دنيا (د ن ی)) genannt, was in der Grundbedeutung als „das Niedrige“ gesehen werden kann, aber auch das, was uns Menschen vom Anfang unserer Geburt an als erstes begegnet und uns nahesteht, deshalb auch in der Bedeutung von „der nahestehenden/ naheliegenden Welt“ ((دنيا (د ن و)).

6. Gesellschaft und *i'tibārāt*

Wenn wir nun weiter nachdenken und uns besinnen, so sehen wir, dass alle Bedeutungen, welche mit dem menschlichen Dasein verbunden sind, und auch die Beziehungen zwischen diesen Bedeutungen selbst, wie beispielsweise der Besitz, oder andere Bezeichnungen, die Menschen besonders hervorheben, wie die Machtverhältnisse innerhalb einer Gesellschaft etc. – all jenes gehört zu dem Seienden, was auf dem menschlichen Intellekt (*i'tibārī*) beruht und dessen Bedeutun-

gen durch „*wahm*“⁴⁰ existent werden. Der Mensch musste aus dem Bedürfnis zur Bildung einer Gesellschaft und der Zivilisation heraus über diese Bedeutungen nachdenken, um das Gute zu erkennen und Nutzen daraus ziehen zu können, und um das Schlechte und Schadhafte abzuwenden.⁴¹

Nehmen wir, um den Gedanken dahinter zu verdeutlichen, drei Familien, die sich einander kennen lernen. Diese Familien sind angesehene Leute, die sich miteinander auch ab und zu treffen. Bei einem dieser Treffen sitzen die Frauen beieinander und fangen an, sich gegenseitig mit dem, was sie besitzen, zu übertrumpfen. So erwähnt die eine von ihnen beispielsweise, dass ihr Mann und sie ein sehr großes Grundstück besitzen, während eine andere über die Position ihres Mannes als Chefindenieur in einer bedeutenden Firma spricht, und die dritte prahlerisch hervorhebt, dass ihr Mann Chefredakteur bei einer berühmten Zeitschrift ist. Das gleiche tun aber auch die Männer, indem sie an ihre Positionen, ihre damit verbundene Macht und an ihren Wohlstand denken. Sie sind also gedanklich mit den Bedeutungen von Herrschaft, Macht, Eigentum und gesellschaftlicher Anerkennung beschäftigt. Mit diesen Bedeutungen sind im Allgemeinen viele Menschen beschäftigt, d.h. diese Gedanken oder Auseinandersetzungen sind mit unserem Dasein als Menschen verbunden. Innerhalb dieser Themenkomplexe kann man Beziehungen herstellen, z.B. ist Macht mit der gesellschaftlichen Position verbunden, oder

⁴⁰- Wortwörtlich betrachtet bedeutet *wahm* „Imagination, Vorstellung, Meinung, Phantasie, aber auch Einbildung und Wahn“. Was jedoch Allamah Tabatabai unter diesem Begriff versteht bzw. in der islamischen Philosophie darunter verstanden wird, soll im Folgenden genauer dargestellt werden.

ثُمَّ نَأْتِي إِذَا تَبَعْنَا وَتَأْمَلْنَا وَجَدْنَا جَمِيعَ الْمَعَانِي الْمَرْبُوطَةَ بِالْإِنْسَانِ، وَالْأَرْتِبَاطَاتِ الَّتِي بَيْنَنَا نَفْسِهَا الْمَعَانِي، كَالْمَلِكِ وَسَائِرِ الْاِخْتِصَاصَاتِ وَالرَّاسِ وَالْمَعَاشِرَاتِ وَمُتَعَلِّقَاتِهَا وَغَيْرِ ذَلِكَ، أُمُورًا اِعْتِبَارِيَّةً، وَمَعَانِيُوهُمِيَّةً، أَلْزَمًا لِإِنْسَانِيَا عَتِبَارِهَا اِحْتِيَاجُهَا لِأَوْلِيَايَ اِلْاِجْتِمَاعِ وَالتَّمَدُّنِ لِجَلْبِ الْخَيْرِ وَالْمَنَافِعِ، وَدَفْعِ الشَّرِّ وَالْمَضَارِّ.

der gesellschaftliche Status hat eine Auswirkung auf das Eigentum und andersherum usw.

Wenn Allamah Tabatabai von den Verbindungen zwischen diesen Bedeutungen spricht, meint er die Beziehungen, die zwischen der Herrschaft bzw. Führungsmacht und den damit einhergehenden Verdiensten bestehen. So werden beispielsweise Titeln, wie der Sohn vom Bundeskanzler oder die Frau vom Bürgermeister, innerhalb einer Gesellschaft Bedeutungen zuerkannt, die das gesellschaftliche Leben regeln. Diesen Titeln wird ein Maßstab beigemessen, der den Umgang miteinander beeinflusst. Sie bekommen eine Bedeutung, die eine gesellschaftliche Rangordnung anzeigen und damit Hinweise geben auf gesellschaftliche Machtpositionen, die wiederum als Indikatoren funktionieren für gewisse Verhaltensweisen innerhalb der Beziehungen der einzelnen Teilnehmer am gesellschaftlichen Prozess. So spielt es eine Rolle für den Umgang und das Verhalten der Menschen, wenn man heutzutage beispielsweise sagt, dass morgen die Frau vom Präsidenten der USA vorbeikommt, oder es kommt eben „nur“ die Frau vom Bürgermeister. Die Reaktion und das Verhalten wird jeweils ein anderes sein, weil man diesen Informationen, die mit den Titeln verbunden sind, jeweils unterschiedliche Bedeutungen beimisst. Es wird da eine Beziehung hergestellt, deren Deutungen bzw. Bedeutungen zum Bereich des *i'tibārāt* gehören.

Oder denkt man zum Beispiel an zwei Politiker, die beide zu einem bestimmten Ereignis erscheinen sollen. Jetzt geht es darum, welcher von beiden zuerst eingeladen wird, denn offensichtlich gehen beide davon aus, dass jeweils sie es sind, die zuerst angerufen werden, da sie sich aufgrund ihrer jeweiligen Position als wichtiger empfinden. Versucht man zu vermitteln und sagt, dass der eine den anderen anrufen soll, wird man wahrscheinlich genau an dieser Tatsache wieder scheitern.

Die oben genannten Beispiele sollen zeigen wie tief der Bereich des *i'tibārāt* in unseren menschlichen Gesellschaften und Kulturen verankert

ist. Aufgrund seines Titels möchte ein Politiker, dass jeder ihn anruft, weil er so „wichtig“ ist und interpretiert die Einladung des anderen als ein Zeichen der Höflichkeit und der Anerkennung. Man ist also ständig mit dieser Form von *i'tibārāt* beschäftigt. Dies zeigt sich nicht nur in bestimmten Gesellschaften, Religionen oder anderen Gruppierungen, sondern es ist ein Phänomen innerhalb des menschlichen Zusammenlebens, das überall da vorkommt, wo Menschen zusammenkommen und sich innerhalb dieser Ansammlungen eben auch Positionen, Rangstufen bzw. Eliten bilden.

Das heißt nicht, dass dies immer negativ zu betrachten sei oder dies keine rationale Funktion, z.B. als eine Art Schutz, innerhalb einer Gesellschaft übernehmen kann, jedoch ist eine überhöhte Wertigkeit, die man dieser Form von *i'tibārāt* beimisst, kontraproduktiv und kann schädigende Auswirkungen sowohl für den Einzelnen, als auch für die Gesellschaft an sich in ihrer Gesamtheit mit sich bringen.⁴²

7. Über „*wahm*“ und was darunter zu verstehen ist

Allamah Tabatabai ist der Meinung, dass die Funktion von *wahm* (وهم) als eine Fähigkeit unseres Intellekts zu verstehen ist. Es wurde bereits festgestellt, dass *i'tibārāt* ein Korrelat des Intellekts ist, so dass nun, um mehr Klarheit zu schaffen, eine Beziehung zwischen dem Intellekt und *wahm* hergestellt werden muss.

In der islamischen Tradition finden wir *wahm* in zwei Bereichen der Wissenschaften. Einmal in den Überlieferungen und einmal in der islamischen Philosophie bzw. in der Logik. In der klassischen islamischen Logik wird der Begriff *wahm* folgendermaßen hergeleitet und erklärt.

⁴²- Anmerkung: Das rituelle Pflichtgebet der Muslime ist auch ein *i'tibār*, das von Gott kommt. Wenn z.B. einer 1 Stunde betet und ein anderer 2 Stunden, dann sollte der, der länger gebetet hat, sich nicht, im Sinne von *i'tibār*, als besser betrachten, weil er länger gebetet hat.

Man geht davon aus, dass alles erst einmal durch die Sinne wahrgenommen wird, so dass alles sinnlich Wahrgenommene auch immer erst einmal als etwas Individuelles (جزئی) zu betrachten ist, und die erste Form der Wahrnehmung als Geburt verstanden wird. Hierauf, nach der Sinneswahrnehmung, setzt die Erinnerung ein, die zwar von der Sinneswahrnehmung geprägt ist, aber welche sich das schon Vorhandensein einer Sache in der Imagination bewusst macht. Auch unsere Erinnerungen sind somit individuell geprägt. Auf unseren Erinnerungen wiederum beruht unsere Vorstellungskraft (خیال), die mit Hilfe der Erinnerung neue imaginäre Produkte kreieren kann, z.B. eine Gans mit 4 Flügeln, die aus der Erinnerung an eine echte Gans gespeist wird. Als nächste Stufe gilt dann *wahm*, von der angenommen wird, dass sie zwischen der Vorstellungskraft und der Vernunft allgemein anzusiedeln sei. Was man durch *wahm* als Kraft oder Fähigkeit wahrnimmt, ist seinem Wesen nach allgemeiner als die Vorstellung, aber individueller als die Universalien (کلیات) zu betrachten. Unter Universalien werden universelle Begriffe wie Gnade, Angst, Liebe aber auch z.B. Wand, Pferd usw. verstanden. Darunter können auch mehrere individuelle Dinge verstanden werden, so gibt es mehrere Wände, die etwas gemeinsam haben, und aufgrund dessen nennt man dann alle allgemein Wand. Ein anderes Beispiel ist der Begriff Lebewesen. Ich bin ein Lebewesen, du bist eins usw. Universalien sind allgemeingültige Begrifflichkeiten⁴³, die auf verschiedene Träger Anwendung finden können, so z.B. auf das Nettsein. Man kann vieles nett finden und auf mehrere Dinge anwenden, was in Bezug auf *wahm* jedoch nur für eine Sache möglich ist. So ist beispielsweise Liebe als ein universaler Begriff, der allgemein und ganzheitlich verwendet werden kann, in Bezug auf *wahm* eben nur dessen Wirkung, die beschränkt auf eine besondere Sache oder einen Menschen bleibt. Man kann auch sagen, dass *wahm* uns die Möglichkeit

⁴³- oder Namen bzw. Tatsachen, gemäß der verschiedenen Theorien über die Universalien.

gibt, die Schatten der Universalien in unserer Vorstellungswelt wahrzunehmen. Diese Darstellung wird in der klassischen islamischen Logik im Kapitel über das Wissen diskutiert.⁴⁴ Das, was wir hier beschrieben haben, entspricht auch in seinen Ansätzen der Meinung von Allamah Tabatabai.

Durch die Sinneswahrnehmung werden die Dinge individuell wahrgenommen. In einem zweiten Schritt ist das, was wir uns vorstellen oder das, was in unserer Imagination Dasein hat, meist von unserer Sinneswahrnehmung beeinflusst, so dass die Dinge, die wir uns mit Hilfe unserer Vorstellungskraft vorstellen, dem ähnlich sind, was wir in der sinnlichen Welt wahrgenommen haben. Der Intellekt versteht, was allen Individuen an Gemeinsamen zugrunde liegt, dass heißt er stellt die Anwesenheit von Universalien innerhalb von individuellen Voraussetzungen fest. *Wahm* ist, wie bereits erwähnt, eine Zwischenstufe, angesiedelt zwischen dem Intellekt und der Vorstellungskraft, eine Fähigkeit, die uns ein Abbild der Universalien wieder zu geben vermag. Wenn wir z. B. an eine geliebte Person denken, dann ist dieser gedankliche Akt eine Verbindung zwischen der Liebe als einem universellen Begriff und einer individuellen Liebe zu dieser besonderen Person. Und *wahm* ist die Kraft in uns, welche diese Beziehung wahrnimmt bzw. auch herstellt. Dies ist natürlich ein Modell und als ein Versuch zu betrachten, diese Beziehungen zu verstehen. Ob man damit wirklich richtig liegt, ist eine andere Frage.

Allamah Tabatabai spricht von den Bedeutungen, die durch *wahm* wahrgenommen werden, (المعاني الوهميه) und betont dabei, dass *i'tibārāt* durch *wahm* wahrgenommen wird. Denken wir noch mal an den Begriff des Besitztums als ein Beispiel für *i'tibārāt*. Besitztum hat genau diese Eigenschaft. Auf der einen Seite ist Besitztum ein Universalie. Auf der anderen Seite ist doch das, was Besitztum für mich wichtig und entschei-

⁴⁴- es existiert noch eine weitere Beschreibung bzw. Einteilung, bei der man zwischen Zweifel und Gewissheit unterscheidet, nämlich Gewissheit als höchste Form des Wissens und *wahm* als niedrigste Stufe des Wissens.

dend macht, meine Beziehung zu diesem Begriff. Also ich bin der Besitzer von meinem Haus, meinem Auto etc. Meine Beziehung als Individuum zum Besitztum, als einer Universalie, wird durch *wahm* wahrgenommen. Und genau hier beginnt der Bereich von *i'tibārāt*, so dass es vom Wesen her in seinem Sein durch *wahm* wahrgenommen wird.

Menschen liegen im Streit miteinander, weil sie sich gebunden haben an eine negative Form von *i'tibārāt*, weil sie wichtiger als andere erscheinen wollen und glauben, dass sie dafür mehr Besitz anhäufen müssen. Und genau dieser Aspekt wird durch *wahm* verstanden.⁴⁵ Es muss noch hinzugefügt werden, dass die Verwendung des Begriffs *i'tibārāt* im Kontext der Religion eine Innovation darstellt, die auf Allamah Tabatabai⁴⁶ zurück zu führen ist.

⁴⁵- Wir können sehen, dass Allamah Tabatabai den Begriff *wahm* sehr genau in seiner Bedeutung und Anwendung umschreibt, wie man das auch in der philosophischen Praxis wiederfinden kann. Im Koran und den Überlieferungen wird „*wahm*“ jedoch als ein Vorgang beschrieben, der vom Herzen (فعل القلب) ausgeht. Allgemein gesehen werden im Koran und den Überlieferungen dem Herzen mehrere Handlungsformen zugesprochen. Das ist zum einen das Denken an sich (تفكر), eine zweite Form ist der Vorgang, in Gedanken von Punkt A nach Punkt B zu gehen (قلب), eine dritte Handlungsform des Herzens, die beschrieben wird, ist die Weisheit (تعقل) (sinngemäß gebunden an die Erkenntnis Gottes), und wie oben schon gesagt *wahm*. In den Überlieferungen wird *wahm* manchmal als eine allgemeine Aussage für jegliche Aktivitäten des Herzens verwendet, und manchmal aber auch insbesondere für Gedanken oder Vorstellungen, die wir mit unseren Denkmöglichkeiten erzeugen. *Wahm* ist ein Vorgang, bei dem wir aktiv sind und die Gedanken und Vorstellungen erschaffen, etwas, das normalerweise in den Überlieferungen (نوهم القلوب) genannt wird.

Wenn man diese Definition von *wahm* annimmt, dann kann man *i'tibārāt* so verstehen, dass wir uns aktiv durch unser Denken die Dinge erstellen. Zusammengefasst kann man feststellen, dass Allamah Tabatabai von zwei verschiedenen Bedeutungen ausgeht, wenn er den Begriff *wahm* (المعاني الوهميه) in Bezug auf *i'tibārāt* verwendet, zum einen als eine Art Zwischenphase zwischen den allgemeinen Universalien und dem Individuellen, und zum anderen als dasjenige, was wir aktiv durch unsere Gedanken produziert bzw. erstellt haben.

⁴⁶- Diese Aspekte, die Allamah Tabatabai hier beschreibt, sind in der islamischen Philosophie neu. Er ist die erste Person, die in diesem Bereich solcherart publiziert.

8. Die natürliche Ordnung und die Ordnung von i'tibārāt

So wie die Pflanzen in ihrem Lebenszyklus einer natürlichen Ordnung unterliegen, mit Hilfe der sie ihr Wesen schützen, Nährstoffe aufnehmen und sich vervielfachen, so besitzt beispielsweise auch der Mensch eine natürliche Ordnung, mit der er sein Wesen schützt. Diese Ordnung wird geschützt durch die Bedeutungen, die er aufgrund von *wahm* wahrnimmt (المعاني الوهميه), und was er as i'tibār wahrnimmt (الامور الاعتبارية). Der Mensch lebt äußerlich gemäß der Ordnung, die auf i'tibārāt fußt (النظام الاعتيادي) und innerlich gemäß der natürlichen Ordnung – so wisse dies! Diese äußerliche Ordnung (النظام الاعتيادي) ist in den Gesellschaften und Zivilisationen vorhanden...⁴⁷

Es ist allgemein zu beobachten, dass der Mensch oftmals gezwungen ist, sich in irgendeiner Form an gesellschaftliche Gegebenheiten anzupassen, da er einer menschlichen zivilisierten Gemeinschaft bedarf, und von dem Guten, das mit der Gemeinschaft an sich einhergeht, profitieren zu können, und das Schlechte von sich fern zu halten. Als Grundlage für den Menschen spricht Allamah Tabatabai zuerst von der natürlichen Ordnung (النظام الطبيعي). Sie beinhaltet solche grundlegenden Dinge wie das Benöti-

Hinzufügend sollte man vielleicht noch sagen, dass man anstatt von einer islamischen Philosophie zu sprechen, eher von einer Philosophie, die von Muslimen betrieben wird, sprechen sollte. In der Philosophie der Muslime, diskutiert man z.B. über Gott, Engel und Gottes Gerechtigkeit etc. Allamah Tabatabai ist einer der ersten, wenn nicht sogar der Erste, der sich über i'tibārāt und Gesellschaft philosophisch geäußert hat.

— ٤٧

فكما نلنبا تنظاما طبيعيا فيدائرة وجوده، منسلسلة عوارض منظمة طبيعية طارئة عليه، يستحفظها جوهرها بالتغذي والنمو وتوليد المثل؛ فكذا كالإنسان مثلاً، لهم نظام طبيعي معوارض يستحفظها جوهره هفياً، كانه، إلا أنّ هذا النظام محفوظ طبعاً بنوهمية، وأموراً اعتبارية، بينها نظاماً اعتبارياً، وتحتها النظام الطبيعي. يعيش الإنسان بحسب الظاهر بالنظام الاعتيادي، وبحسب الباطن الحقيقة بالنظام الطبيعي، فافهم ذلك!

وبالجملة، فهذا النظام الاعتيادي موجود في ظرف الاجتماع والتمدن.

gen von Essen, oder das Schutzsuchen vor Wärme oder Kälte, oder das Bedürfnis nach einer Krankheit wieder zu genesen usw. Das sind alles Beispiele bedürfnisorientierter Notwendigkeiten, die der menschlichen Existenz zugrunde liegen, und die auch gestillt bzw. erfüllt werden müssen, um das Fortdauern der Existenz zu sichern. Und um diese Existenzsicherung gesellschaftlich zu gewährleisten und die natürliche Ordnung zu schützen, muss sozusagen der Bereich des *i'tibārāt* aktiviert werden. Im Folgenden soll die Beziehung zwischen der natürlichen Ordnung und der Ordnung, für die *i'tibārāt* wirksam ist, genauer in ihrer wechselseitigen Wirkung untersucht werden.

Gehen wir noch mal zurück auf die Pflanze und ihren Lebenszyklus, um ein Verständnis dafür zu erlangen. Die Pflanze entsteht zu Anfang aus einem Samen, bevor sie zu einem kleinen Sprössling und später zu einer voll ausgewachsenen prächtigen Pflanze wird, worauf sie wiederum, bevor sie stirbt, Samen produziert, um das Weiterleben ihrer Gattung zu garantieren. Damit dieser Zyklus oder Prozess funktioniert, braucht sie Wasser, Erde, das Licht der Sonne etc., um erstens selbst zu wachsen, als auch für die Vermehrung ihrer Art. Dies begreift man als die natürliche Ordnung für die Pflanzen, dessen Funktion der Schutz dieses Lebenszyklus ist. Dieser Prozess unterliegt Akzidenzien, also Veränderungen, die nicht das Wesenhafte der Pflanze berühren, sondern durch äußere Umstände bzw. Bedingungen beeinflusst wird. So wird das Wesen der Pflanze durch die äußeren Umstände wie Gießen, eine ausreichende Beleuchtung oder andere Maßnahmen, die dem Erhalt und dem Wachstum der Pflanze dienen, geschützt. Ähnlich verhält es sich bei den Menschen. Die natürliche Ordnung des Menschen bedarf ebenso wie die Pflanze einiger Bedingungen, die wichtig sind, um zum einen die Grundbedürfnisse wie Durst, Hunger, Schutz vor Kälte oder Wärme usw. zu stillen, als auch Mittel, die unser Wesen an sich, unser eigenes Wachstum und das unserer Nachkommen schützen. Allamah Tabatabai geht nun davon aus, dass die natürliche Ordnung des Menschen mit seinen Bedürfnissen

durch eine äußere Ordnung gesichert und aufrecht erhalten wird. Diese äußere Ordnung ist dadurch entstanden, dass der Mensch nachgedacht hat und erkannt hat, was für seinen Lebenserhalt an äußeren Bedingungen notwendig ist. Dieses Nachdenken, dieser Erkenntnisprozess und die Festlegung der Bedingungen, gesellschaftlich gesehen, die Vereinbarungen, die man getroffen hat, um dem Wesen des Menschen seinen Schutz gewähren zu können, ist ein Akt des *i'tibārāt*.

Ein Beispiel soll an dieser Stelle diesen Gedanken noch klarer zum Ausdruck bringen. Jemand verlässt das Haus, steigt in den Bus, gibt dem Fahrer eine Münze, damit dieser ihn zu einem Ort chauffiert. Diese Münze ist eigentlich ein Stück Metall, dem man aber einen gewissen Wert beimisst, sowie man in einem gesellschaftlich Konsens vereinbart hat, dass manche Papierstücke auch einen Wert haben, sogar einen höheren Wert als die Münze. Der Fahrer weiß nun, für den Wert dieser Münze, kann der Fahrgast bis zu einem gewissen Ort fahren. All dies, was sozusagen gesellschaftlich vereinbart wurde, ein System von Vereinbarungen, das durch Kommunikation erstellt wurde, und wodurch Gesellschaft überhaupt erst möglich und funktionsfähig wird, all dies sind Vorgänge, die *i'tibārāt* zu zuschreiben sind. Man findet dies auf allen gesellschaftlichen Ebenen und in allen Alltagssituationen, wie z.B. an der Uni, wenn man Essen holt und mit einer Karte zahlt. Der Zahlenwert auf der Karte hat einen entsprechenden Geldwert, wodurch man sich wiederum etwas zu Essen kaufen kann, um damit seinen Hunger zu stillen. Man sieht an diesem Beispiel, wie die Bedürfnisse aus der natürlichen Ordnung die gesellschaftlichen Regeln bestimmen, die durch *i'tibārāt* aufgestellt werden. Man kann fast behaupten, dass *i'tibārāt* und die natürliche Ordnung sich nicht nur durchdringen, sondern sich auch gegenseitig bedingen, und dadurch erst komplexe gesellschaftliche Funktionen möglich werden, die wiederum die natürliche Ordnung des Individuums und dessen Wesenhaftigkeit beschützen, und zur Grundsicherung der Bedürfnisse beitragen sollen.

Dieser Gedanke hat natürlich auch eine moralische Dimension. Wenn man sich beider Ordnungen und deren Strukturen bewusst ist, dann sollte man den menschlich erdachten bzw. den eigenhändig erschaffenen Wertigkeiten, die vor allem heutzutage den Charakter des Überflusses in sich tragen, wobei es nicht mehr nur um das Stillen der Grundbedürfnisse zu gehen scheint, sondern um einen Mehrwert um des Mehrwerts willen, der keinen realen Bezug mehr zur natürlichen Ordnung aufweist, skeptisch gegenüber stehen. Man kann daran erkennen, dass *i'tibārāt*, das auf menschlichen Fehleinschätzungen bzw. auf dem bloßen Bedürfnis immer nur noch mehr besitzen bzw. konsumieren zu wollen, weil man vereinbart hat, dass dies ein „guter“ Wert ist, dass dies auch zu einer negativen bzw. schädigenden Form führen kann, die unter Umständen auch die natürliche Ordnung nicht nur des Einzelnen, sondern auch die einer gesamten Gesellschaft gefährden kann.

9. *I'tibārāt* und Gesellschaft

Diese Ordnung der „*i'tibārāt*“, findet man innerhalb der Gesellschaft und Zivilisation. Und da, wo es keine Gesellschaft gibt, da gibt es auch kein „*i'tibār*“, und dies gilt auch für den logischen Umkehrschluss.⁴⁸

Die Ordnungssysteme, die wir bisher angesprochen haben, basieren auf Gesellschaft und Zivilisation⁴⁹. Anders ausgedrückt bieten die Gesell-

⁴⁸ – وبالجملة، فهذا النظام الاعتباري موجود في ظرف الاجتماع والتمدن، فحيث لا اجتماع ولا اعتبار، وهذا بعكس النقيض.

⁴⁹ - Der Begriff „*tamaddun*“ (تمدن), der hier mit Zivilisation übersetzt wurde, kommt von „*mudun*“ (مُدن), was die Pluralform von „*madīna*“ (مدينة) ist und Stadt bedeutet. „*Tamaddun*“ (تمدن) ist demnach als ein gesellschaftliches Zusammenleben innerhalb einer Stadt zu verstehen, aus dem dann eine generationsübergreifende Zivilisation heranwächst.

Als Übertragung für den arabischen Begriff „*tamaddun*“ (تمدن) gilt im Allgemeinen das Wort „Zivilisation“. Dieses Wort hat seinen Ursprung im Lateinischen und wird von

schaft und die Kultur überhaupt erst die Voraussetzungen, in denen das Anwenden von *i'tibār* möglich wird. Gäbe es keine Menschen, und somit auch keine gesellschaftlichen Zusammenhänge, dann wäre es auch nicht wichtig, Eigentumsverhältnisse oder Besitztum oder andere *i'tibārāt*, zu bestimmen. Ein Mann beispielsweise, der in der Wüste alleine lebt und arbeitet, braucht keine Abgrenzungen, um sein Eigentum sichtbar für

„civilis“ abgeleitet, was soviel wie „bürgerlich“, „den Mitbürger betreffend“, „gutgesinnt, patriotisch, zuvorkommend“ bedeutet, also Bedeutungen, die das staatsbürgerliche Zusammenleben als Bürger einer Stadt betreffen. Im Koran und in den Überlieferungen kommt dieser Begriff in diesem Sinne nicht vor. Hier werden andere Begrifflichkeiten für das gemeinschaftliche Zusammenleben benutzt, die die Wichtigkeit von Gesellschaft an sich hervorheben. *Tamaddun* ist ein moderner Begriff, der seit ca. 700 Jahren benutzt wird, und Allamah Tabatabai verwendet ihn hier zusätzlich zu dem Begriff „Gesellschaft“.

Denn betrachten wir den Begriff „*tamaddun*“ (تمدن) genauer, so zeigt sich, dass er nur einen möglichen Aspekt von Gesellschaft, nämlich den Aspekt des städtischen Zusammenlebens, darstellt, wobei in der Soziologie aber die Gesellschaft differenzierter betrachtet wird. Es wird da eine Unterscheidung getroffen, zwischen dem Leben in einer Stadt, auf dem Land, oder in einem Dorf, da es dabei jeweils um unterschiedliche Lebensformen geht, und damit verbunden auch um unterschiedliche Erfahrungshorizonte. Das Wort „*tamaddun*“ (تمدن) als Zivilisation, die das Zusammenleben in einer Stadt betont, zeigt eine gesellschaftliche Endphase in der Entwicklung des Menschen, nämlich die der städtischen Kultur oder der Verstädterung. Betrachten wir die Begriffe für Gemeinschaft, die im Koran und den Überlieferungen vorkommen, so finden wir zum einen den Begriff „*ummah*“ (أمة) für Gemeinschaft und „*ḡamā'ah*“ (جماعة), als „Gruppe“ oder „miteinander seiend“. Das Wort „*ummah*“ (أمة) hat seinen Ursprung in der Wurzel „*'a-ma-mā*“ (أ م م), was „Verlangen nach etwas haben“ oder „Zielsetzung haben“ oder „beispielgebend anführen“ bedeutet. In diesem Sinne ist zu erkennen, dass die Voraussetzung für eine „*ummah*“ (أمة) ein „Anführer“, ein „*Imām*“ (إمام), sein muss, welches dem Wortsinn nach die gleiche Wurzel aufweist. Man sieht also, dass die „*ummah*“ und der „*Imām*“ zusammengehören, und die „*ummah*“ Verlangen hat nach einem „*Imām*“ und dessen Vollkommenheit, und dass das Wort „*ummah*“ (أمة) das menschliche Zusammensein hinter einem „*Imām*“ (إمام) besonders hervorhebt.

Soll demzufolge in einem islamischen Sinn über Gesellschaft oder Gemeinschaft diskutiert werden, so ist es nicht mehr hilfreich, den Begriff Zivilisation zu benutzen, da diesem, wie gerade gezeigt, eine nur eingeschränkte, und nicht wie im islamischen Sinne umfassende Bedeutung zukommt.

andere zu markieren, und er muss auch seinen Anspruch auf Eigentum niemand anderem gegenüber geltend machen. Kommen jedoch weitere Menschen hinzu, wird es doch wichtig, die jeweiligen Arbeitsplätze zu bestimmen und diese auch zu markieren, weil nun auch verschiedene Ansprüche auf Land und Arbeit erhoben werden können. Man sieht also, dass da, wo Menschen zusammenkommen und sich Gesellschaft entwickelt, auch die Notwendigkeit von *i'tibārāt* besteht.

Wäre Adam (a.) als erster Mensch alleine geblieben, dann hätte die Notwendigkeit von *i'tibārāt* nicht bestanden. Erst durch das Hinzukommen von Eva, und seinen Söhnen Kain und Abel, entstand ein gesellschaftliches Beisammensein, in dem die Beziehungen untereinander einer Klärung bedurften. Die Gesellschaft (مجتمع) als ein Aufeinandertreffen (اجتماع) der unterschiedlichsten menschlichen Beziehungen erfordert eine Ordnung, die notwendigerweise durch *i'tibārāt* hergestellt und aufrecht erhalten wird (النظام الاعتباري).

Wie Allamah Tabatabai erwähnt hat, kann es ohne die Voraussetzung einer Gesellschaft auch kein *i'tibārāt*⁵⁰ geben. Der Koran, der sehr vielschichtig gesellschaftliche Zusammenhänge und das menschliche Beziehungsgeflecht, und zwar nicht nur in Bezug auf eine bestimmte Epoche in der Weltgeschichte, sondern allgemein gültig thematisiert, spricht zu uns in einer Sprache, in der *i'tibārāt* zum Ausdruck kommt, weil viele seiner Aussagen das menschliche Miteinander und das gesellschaftliche Leben betreffen. Wäre der Mensch eine Kreatur, die nur für sich allein leben würde, dann wäre sicherlich auch die Sprache, mit der Gott den Menschen angesprochen hätte, von einer anderen Art gewesen. Und so war Adam als der erste Mensch von Anbeginn auch nicht allein, sondern existierte in Gemeinschaft mit Eva.

⁵⁰- der logische Umkehrschluss (عكس التقيض) besagt, dass, wenn es *i'tibārāt* gibt, dann muss auch eine Gesellschaft vorhanden sein. Die logische Schlussfolgerung in ihrer Konsequenz heißt also: wenn es „P“ gibt, dann auch „Q“, und wenn es kein „Q“ gibt, dann auch kein „P“.

Im Koran können wir lesen: „Nun seid ihr zu uns (allein) gekommen, so wie Wir euch das erste Mal erschaffen haben“⁵¹ Aus diesem Vers geht hervor, dass wir am Anfang, vor unserer Geburt in diese Welt, alleine erschaffen worden sind, und auch, wenn wir diese Welt wieder verlassen, alleine zurückkehren werden. Daraus ergibt sich, dass *i'tibārāt* auf das Dasein in dieser Welt bezogen ist, weil es hier die Notwendigkeit dazu aufgrund des gesellschaftlichen Zusammenlebens gibt. Es hört jedoch da auf, wo es diese Notwendigkeit verliert, und zwar vor dem Anfang und nach dem Ende unseres diesseitigen Lebens.

Als kurze Zusammenfassung soll an dieser Stelle noch einmal hervorgehoben werden, dass das, was wir unter der „natürlichen Ordnung“ (النظام الطبيعي) verstehen, all diejenigen Notwendigkeiten sind, die wir für unsere Existenz grundlegend benötigen. Und damit diese natürliche Ordnung (النظام الطبيعي), und somit die Existenz des Menschen, geschützt ist, braucht er zum einen die Gesellschaft an sich und darüber hinaus zur Wahrung der natürlichen Ordnung innerhalb der Gesellschaft das, was wir bisher als „*i'tibārāt*“ beschrieben haben. Die Funktion von „*i'tibārāt*“ ermöglicht die Aufrechterhaltung der Ordnung und dient der Regulierung der Verhältnisse unter den Menschen.

Fortsetzung folgt.

⁵¹ - Der Heilige Koran: Sure 18, Vers 48: لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ