

Das Verhältnis zwischen dem Willen Gottes und dem menschlichen Willen in Mīrdāmāds *Risālat al-Īqāzāt*

Zakieh Azadani¹

Einleitung

Mīr Burhān ad-Din Mohammad Bāqir Istarābādi, besser bekannt als Mīrdāmād (1561/969), war einer der berühmten schiitischen Gelehrten, der unter der Herrschaft der Safawiden die Gelegenheit hatte, seine philosophischen Ideen zu entwickeln - trotz des Widerstands einiger Dogmatiker. Nachdem er seine frühe Ausbildung in Mashhad erhalten und einige Zeit in Qazvin und Kashan verbracht hatte, reiste Mīrdāmād nach Isfahan, dem wahrscheinlich wichtigsten Zentrum für islamische Studien in jener Zeit. Dort konnte er sich als Rechtsgelehrter und Philosoph einen Namen machen. Er wurde als dritter Lehrer (nach Aristoteles und Fārābi) in der Safawidenzeit bezeichnet und war der Begründer der sogenannten „Schule von Isfahan“.² Da sein Hauptanliegen die Entdeckung des Wesens der theistischen Schöpfung ist, befasst sich seine Philosophie im Wesentlichen mit den Problemen von Zeit und Schöpfung.³ Seine wichtigste und umstrittenste Theorie betrifft die Idee des immerwährenden Anfangs (*ḥudūt dahrī*), d. h. die Erschaffung von Existenzen im Anschluss an ihre Nichtexistenz in ewiger, atemporaler Weise.⁴

1. Lecturer at the University of Tehran, Iran. Email: z.azadani@ut.ac.ir

2. Bihbahānī, 1377 (1998), 50.

3. El-Rouayheb and Schmidtke, 2017, 442.

4. C.f., Rahman, 1980, 139-51; El-Rouayheb and Schmidtke, 2017, 444-457.

Ihm werden etwa fünfzig Abhandlungen zugeschrieben. Unter ihnen war *al-Qabasāt* („Feuerfunken“) sein bedeutendstes und berühmtestes Werk, in dem er seine Philosophie, die als *al-ḥikma al-yamānī* bezeichnet wird, beschreibt. *Al-Qabasāt*, das aus zehn *Qabas* („Feuerfunken“) besteht, untersucht einige wichtige philosophische Fragen, darunter das Problem des Schicksals und seine Beziehung zum menschlichen Willen. In der *Risālat al-Īqāzāt fi ḥalq al-A‘māl* („Abhandlung des Erwachens über die Erschaffung von Handlungen“) will Mīrdāmād jedoch seine Ideen über den freien Willen des Menschen, der seiner Meinung nach eines der kompliziertesten und verborgensten Probleme darstellt, im Detail erläutern. Im Allgemeinen wird in der islamischen Philosophie in Bezug auf das Problem der menschlichen Willensfreiheit der Schwerpunkt auf die Frage der absoluten Kausalität gelegt: Wenn die Wirkungen gegenüber der Ersten Ursache (d. h. Gott) nicht ungehorsam sein dürfen, wie wäre dann der freie Wille des Menschen möglich? In diesem Traktat versucht also auch Mīrdāmād, die Beziehung zwischen dem menschlichen Willen und dem Willen Gottes zu erklären.

In diesem Fall wurde Mīrdāmād stark von Ṭūsī beeinflusst. Im dritten Kapitel von *al-Īqāzāt* bestätigt Mīrdāmād die Behauptung von Ṭūsī, indem er dessen Sätze wiederholt.⁵ Er erwähnt auch den gesamten Text des 9. Kapitels von Ṭūsīs Abhandlung *Ġabr wa Qadar* im fünften Teil von *al-Īqāzāt*⁶, um seine Übereinstimmung mit ihm bei der Interpretation der Bedeutung eines Mittelweges zu betonen, der weder Zwang für den Menschen (*ḡabr*), noch Übertragung von Macht auf den Menschen (*tafwīd*) ist.

Daher werde ich in diesem Artikel zunächst über den philosophischen Ansatz von Ṭūsī berichten, der in seiner Abhandlung *Ġabr wa Qadar* („Zwang und Schicksal“) ausführlich erläutert wird. Ṭūsī versucht, den freien Willen des Menschen zu rechtfertigen, obwohl alle Wirkungen der vollständigen Ursache, d.h. Gott, nicht ungehorsam sein dürfen. In einem zweiten Schritt wird Mīrdāmād's Haltung zur Frage der menschlichen Willensfreiheit anhand seiner Abhandlung mit dem Titel *Risālat al-Īqāzāt fi ḥalq al-a‘māl* untersucht. Beeinflusst von Ṭūsīs Lösung des Problems,

5. Mīrdāmād, 1391 (2012): 36-37.

6. Mīrdāmād, 1391 (2012): 94-98.

versucht auch er, den freien Willen des Menschen nicht neben, sondern entlang des Willens der Ersten Ursache zu begründen.

1. Ṭūsī Erklärung des Verhältnisses zwischen Gottes Willen und menschlichem Willen

Wie bereits erwähnt, legt Ḥwāḡa Naṣīr ad-Din Ṭūsī (1201/597) seine Ideen zur Frage des menschlichen freien Willens in einer Abhandlung mit dem Titel *Ġabr wa Qadar* dar. Diese kurze, in persischer Sprache verfasste Abhandlung umfasst 10 Kapitel, in denen Ṭūsī versucht, das von verschiedenen Kalām-Schulen kontrovers diskutierte Problem des freien Willens darzulegen, und erklärt, dass trotz der Tatsache, dass alle Wirkungen nur dann eintreten, wenn ihre Ursachen notwendig sind, der freie Wille des Menschen dennoch möglich ist.

Ṭūsī erklärt, dass nur ein Weg zwischen zwei extremen Positionen, nämlich dem Zwang des Menschen und der Delegation der Macht an den Menschen, die richtige Lösung für dieses Problem sein kann. Im ersten Kapitel seiner Abhandlung stellt er daher die verschiedenen Kalām-Schulen und ihre Argumente vor, um die Falschheit ihrer Behauptungen aufzuzeigen. Ihm zufolge gibt es keinen wirklichen Unterschied zwischen denjenigen, die behaupten, dass der Mensch bei keiner Handlung einen Willen hat und alles, was er tut, ein Akt Gottes ist (*Ġabriyya*), und denjenigen, die behaupten, dass der Mensch das Handeln nur von Gott erhält, ohne zu irgendeiner Wirkung fähig zu sein (*Aš'ariyya*). Beide Gruppen folgen also einer deterministischen Sichtweise. Auf der anderen Seite gibt es eine andere Gruppe, die *Qadariyya*, die behauptet, dass der Mensch einen freien Willen hat und seine Handlungen von Gott delegiert werden, da er sonst nicht als verantwortlicher Akteur für seine Sünden angesehen werden könnte. Laut Ṭūsī kann auch diese dritte Haltung nicht die richtige Erklärung für den freien Willen des Menschen sein.⁷

Ṭūsī will eine Lösung vorschlagen, die einen Mittelweg zwischen diesen beiden Polen darstellt. Er will die Allmacht Gottes bekräftigen und gleichzeitig die ethische Verantwortung des Menschen für seine Entscheidungen rechtfertigen. Um seine Lösung zu erklären, unterscheidet er zwischen zwei Arten von Ursachen: der nahen Ursache (*'illat al-qarīb*)

7. Ṭūsī, 1402 (1982): 476-7.

und der entfernten Ursache (*'illat al-ba'id*). „Die nahe Ursache ist eine Ursache, die eine Handlung hervorbringt, während die entfernte Ursache die Ursache dieser Ursache ist“.⁸ Die nahe Ursache besteht also nicht neben, sondern entlang der fernen Ursache.

Um seine Darstellung zu verdeutlichen, versucht Tūsi in einem ersten Schritt zu zeigen, dass die Notwendigkeit des Auftretens einer Handlung nicht die Verneinung des freien Willens des Handelnden bedeutet. Eine Handlung tritt nur dann ein, wenn sie durch eine Ursache oder eine Reihe von Ursachen notwendig ist. Mit anderen Worten: Kontingentes kann nur dann verwirklicht werden, wenn es notwendige Ursachen gibt, die es hervorbringen oder erschaffen. Dies steht jedoch nicht im Widerspruch zum freien Willen des Menschen, denn der freie Wille bedeutet, dass wir eine Handlung ausführen können, wenn wir wollen, und dass wir sie beenden können, wenn wir wollen. Damit eine Handlung auf der Grundlage des freien Willens ausgeführt werden kann, muss der Handelnde also über zwei Fähigkeiten verfügen, nämlich Macht und Wille. Diese beiden Fähigkeiten zusammen machen das Auftreten einer Handlung notwendig.⁹ Mit anderen Worten, sie sind die Ursachen für jede Handlung, die aus freiem Willen geschieht, und wenn beide an der Ausführung einer Handlung beteiligt sind, ist das Zustandekommen dieser Handlung notwendig, und dennoch wird die Handlung aus freiem Willen ausgeführt.

Nach Tūsi ist die Kraft eine Eigenschaft der Seele, durch die das Auslösen oder Unterlassen von Handlungen möglich wird. Der Wille hingegen ist ein Entschluss, der in der Seele entsteht, wenn etwas durch Wahrnehmung, Vorstellungskraft oder Denken als angenehm empfunden wird und ein Verlangen danach entsteht, das sich nach und nach verstärkt. Wir können also die Handlungen des Menschen in drei Gruppen einteilen: 1. die Handlungen, die aus seiner Kraft, ohne sein Bewusstsein, geschehen, z.B. Verdauung und Wachstum. 2. Die Handlungen, die durch sein Bewusstsein ausgeführt werden, ohne dass sein Wille involviert ist, z.B. eine Person, die sich eine Krankheit einbildet, und dann krank wird. 3. Die Handlungen, die durch seine Kraft und seinen Willen zusammen ausgeführt werden, und das sind die Handlungen, die auf dem freien

8. Tūsi, 1402 (1982): 480.

9. Tūsi, 1402 (1982): 485.

Das Verhältnis zwischen dem Willen Gottes und dem menschlichen Willen in Mirdāmāds
Risālat al-Īqāzāt

Willen beruhen; einige von ihnen sind physisch, wie körperliche Bewegungen und der Gebrauch von Empfindungen, und die anderen sind mit der Seele verbunden, wie die Vorstellungskraft und das Denken.¹⁰

Wenn also eine der Ursachen für die Ausführung einer Handlung, d. h. die nahe Ursache, das Wesen des Menschen und seine Kraft und sein Wille ist, dann wird diese Handlung frei ausgeführt und ist gleichzeitig durch all diese Bedingungen, die zusammen als hinreichende Ursache bezeichnet werden, notwendig. Die Notwendigkeit der Handlung steht also nicht im Widerspruch zu ihrer Möglichkeit und widerlegt nicht die Tatsache, dass sie aus freiem Willen vollzogen wird. Macht und Wille als die in uns geschaffenen Fähigkeiten sind jedoch ihrerseits die Wirkungen anderer Ursachen, und alle diese vielfältigen und unterschiedlichen Ursachen in der Reihe der Bedürfnisse beruhen schließlich auf der Erste Ursache. Daher können wir sagen, dass der Mensch als ein Wesen geschaffen wurde, das einen freien Willen hat, und dass er einige seiner Handlungen frei ausführt. Da jedoch sein Wesen und alle seine Fähigkeiten von Gott geschaffen wurden, ist er als die Erste Ursache die entfernte Ursache aller menschlichen Handlungen. Tūsi glaubt, dass diese Interpretation das Problem des freien Willens des Menschen lösen kann, ohne die Allmacht Gottes zu leugnen.

Wie wir sehen werden, beeinflusst der Standpunkt, den Tūsi bei der Rechtfertigung des freien Willens des Menschen einnimmt, die Herangehensweise von Mirdāmād an dieses Thema. Auch er will das Problem lösen, indem er zwei Arten von Akteuren vorschlägt, von denen jeder unter einem Gesichtspunkt an der Ausführung einer Handlung beteiligt ist.

2. Die Struktur der *Risālat al-Īqāzāt fī ḥalq al-a‘māl*

Es wurde bereits erwähnt, dass Mirdāmād seine Vorstellung vom freien Willen des Menschen in einer Abhandlung namens *al-Īqāzāt fī ḥalq al-a‘māl* erläutert. Diese Abhandlung besteht aus einer Einleitung und sechs Kapiteln. Die Einleitung enthält eine kurze Erläuterung der gesamten Abhandlung und die wichtigsten Punkte zum Problem des freien menschlichen Willens. In sechs Kapiteln untermauert Mirdāmād dann diese

10. Tūsi, 1402 (1982): 486.

Hauptgedanken, indem er seine Argumente ausführt und auch mündliche Überlieferungen präsentiert. Das erste Kapitel (*īqāz*) befasst sich mit dem Problem des Bösen und seiner Beziehung zu Gottes Ratschluss und Bestimmung. Hier versucht Mirdāmād, die Einbeziehung des Bösen in Gottes beste Ordnung der Welt durch seine beiden Lösungen zu rechtfertigen. Das zweite Kapitel ist ein sehr kurzer Bericht über die Erschaffung der Welt durch Gott. In den nächsten drei Kapiteln wird ein historischer Hintergrund zum Thema *ğabr* (Zwang [des Menschen]) und *tafwīd* (Übertragung [der Macht an den Menschen]) dargestellt, um diese Frage zu beantworten: Wer sind die wahren Anhänger der Qadariyya? In diesem Teil weist Mirdāmād auch auf seinen eigenen Standpunkt hin, der einen Weg zwischen den beiden genannten Extremen (*ğabr* und *tafwīd*) darstellt, die von ihm widerlegt werden. Er führt einige Verse des Qurʾān sowie mehrere prophetische Ḥadiṯ und die Aussprüche der schiitischen Imame an, um seine Position zu untermauern. Das sechste Kapitel schließlich ist eine Zusammenfassung aller in der Abhandlung genannten Punkte.

3. Wer sind die wahren Anhänger der Qadariyya?

Wir können mit dem historischen Hintergrund beginnen, den Mirdāmād - wie bereits erwähnt - im dritten Kapitel von *al-Īqāzāt* darlegt. In diesem Kapitel beabsichtigt er, die wahren Anhänger der *Qadariyya* zu bestimmen, in Bezug auf das berühmte *ḥadiṯ* des Propheten, das besagt, dass die Anhänger der *Qadariyya* die Mağūs (Zoroastrier) der muslimischen Gemeinschaft sind, und er möchte zeigen, wer die Adressaten der Äußerung des Propheten in der Debatte zwischen den Muʿtaziliten und den Ašʿariten sind; jeder von ihnen beschuldigt den anderen, die Mağūs zu sein.¹¹ Die Muʿtaziliten glauben, dass die Ašʿariten, indem sie Gott Böses zuschreiben, seine Vollkommenheit leugnen, und dass sie, wie die Zoroastrier, dem Menschen in seinen Handlungen keine Rolle zugestehen. Andererseits nehmen die Ašʿariten an, dass die Muʿtaziliten, indem sie den Einfluss des Menschen bei der Erschaffung seiner Handlungen bestätigen, die Einheit Gottes leugnen, da sie wie die Zoroastrier zwei Schöpfer für die Existenzen in der Welt festlegen. Mirdāmād widerlegt erwartungsgemäß diese beiden extremen Positionen und behauptet, dass beide vom rechten

11. Mirdāmād, 1391 (2012): 31.

Das Verhältnis zwischen dem Willen Gottes und dem menschlichen Willen in Mirdāmāds
Risālat al-Īqāzāt

Weg abweichen, denn die erste Position macht Versprechen, Drohungen, Belohnungen, Strafen und Prophezeiungen bedeutungslos, während die andere beweist, dass der Mensch in seinen freiwilligen Handlungen unabhängig von Gott ist, und eine solche Behauptung führt zur Leugnung Gottes als Schöpfer des Universums.¹² Er bestätigt, dass nur ein Weg zwischen vollständigem Determinismus und reiner Freiheit der richtige Ansatz sein kann, um mit dem Problem der menschlichen Willensfreiheit umzugehen. Worin besteht nun dieses Dazwischen?

4. Mirdāmād's Interpretation des Mittleren Weges

Mirdāmād bekräftigt Tūsīs Standpunkt. Wie bereits erwähnt, ist seiner Meinung nach jede Handlung, die durch die Kraft und den Willen des Handelnden ausgeführt wird, frei. Es gibt jedoch eine Reihe von Ursachen, die den Handelnden mit Macht, Willen und Wissen versorgen, und diese Reihe kann nicht unendlich sein, sondern endet mit der Ersten Ursache. Wenn wir uns also mit der Frage nach dem freien Willen des Menschen beschäftigen, müssen wir diese beiden Aspekte in Betracht ziehen:

Derjenige, der [nur] die Reihe der Ursachen betrachtet und weiß, dass sie nicht auf die Macht und den Willen des Handelnden zurückzuführen sind, kommt zu dem Schluss, dass der Determinismus real ist, während sie [d.h. diese Meinung] überhaupt nicht wahr ist; denn die nahe Ursache der Handlung ist die Macht und der Wille des Handelnden. [Derjenige hingegen, der [nur] die ungefähre Ursache betrachtet, kommt zu dem Schluss, dass der freie Wille real ist, während er [d.h. diese Meinung] überhaupt nicht wahr ist; denn es ist nicht so, dass die Handlung nur durch die Ursachen realisiert wird, die alle im Bereich der Macht und des Willens des Handelnden liegen. Die Wahrheit ist also das, was einige [Denker] sagen: Es gibt weder *ḡabr* (Zwang [des Menschen]), noch *tafwīd* (Delegation [der Macht an den Menschen]), sondern etwas dazwischen.¹³

Mirdāmād legt seine eigene Interpretation dieses „Dazwischen“ dar, indem er zwei Arten von Akteuren vorschlägt. Er glaubt, dass jede Handlung in der Welt einen direkten Urheber (*al-fā'il al-mubāšir*) und auch einen vollkommenen Schöpfer (*al-ḡā'il al-tāmm*) hat:

12. Mirdāmād, 1391 (2012): 91.

13. Tūsī, 1383 (2004), 105.

[Der Vollkommene Schöpfer] ist derjenige, der die Existenz [einer Handlung] und alle ihre Ursachen, Bedingungen und Auswirkungen auf absolute Weise hervorbringt. Der unmittelbar Handelnde ist derjenige, dessen freier Wille die letzte Komponente der hinreichenden Ursache seiner Handlung ist, und [deshalb] ist er durch seinen freien Willen allgemein und begrifflich der Handelnde dieser Handlung.¹⁴

Der Mensch ist der unmittelbar Handelnde seiner Handlungen, und sein freier Wille ist der letzte Bestandteil der hinreichenden Ursache seiner Handlung. Er ist also der freie Akteur bei der Ausführung seiner Handlungen. Auf der anderen Seite ist Gott der vollkommene Schöpfer aller Bestandteile des Universums, der alles notwendig macht und jede Handlung durch seinen Willen erschafft, aber wie Mīrdāmād behauptet, ist dies keine Leugnung der Vermittlung von Ursachen und Bedingungen bei der Ausführung einer Handlung, einschließlich des freien Willens des Menschen.¹⁵ Es gibt also keinen Widerspruch zwischen dem freien Willen des Menschen und der Allmacht Gottes, denn der Mensch ist der Urheber der gewollten Handlungen, und Gott ist der Schöpfer dieser Handlungen.

Obwohl Gott also der vollkommene Schöpfer ist, setzt das Zustandekommen einer Handlung die Verwirklichung einer Reihe von Ursachen voraus. Und zu diesen Ursachen gehören die Existenz des Menschen sowie seine Kraft, sein Wunsch und sein Wille. Nach Mīrdāmād ist dies die Bedeutung des berühmten Ausdrucks: „Es gibt weder *ḡabr*, noch *tafwīd*, sondern etwas dazwischen“. Außerdem ist es die Bedeutung der Behauptung einiger Gelehrter (in Anspielung auf Ibn Sīnā), dass „der Mensch in der Form des Freiseins bestimmt ist“ (*al-insān muḏṭarun fi šūratin muḥtār*) oder „in der Form des Bestimmtseins frei ist“.¹⁶

14. Mīrdāmād, 1391 (2012): 4.

15. Mīrdāmād, 1391 (2012): 5.

16. Ibn Sīnā sagt in al-Ta'liqāt: „[Die menschliche] Seele ist gezwungen (*muḏṭarr*) in der Form, dass sie einen freien Willen hat“, und der einzige Unterschied ihrer Bewegung zur natürlichen Bewegung ist, dass die Seele sich ihrer Ziele bewusst ist, die Natur aber nicht. Ihm zufolge ist es nur Gott, dessen Handlungen wirklich auf einem freien Willen beruhen (Ibn Sīnā 1404 (1984): 53). Er lehnt jedoch den Fatalismus im Sinne einer göttlichen Prädestination ab und bestätigt eine Art Potentialität des Menschen, geistige Vollkommenheit zu erreichen. (Vgl. De Cillis, 2014: 73-78).

Das Verhältnis zwischen dem Willen Gottes und dem menschlichen Willen in Mirdāmāds
Risālat al-Īqāzāt

Wenn Mirdāmād jedoch behauptet, dass der menschliche Wille von Gott geschaffen wurde und wir dennoch die freien Akteure unserer Handlungen sind, wie sollen wir diese scheinbar widersprüchliche Haltung verstehen? Obwohl er es nicht ausdrücklich sagt, können wir davon ausgehen, dass Mirdāmād darauf hinweisen will, dass der Inhalt des menschlichen Willens nicht von Gott vorbestimmt ist. Er hat den Menschen einfach als ein Wesen geschaffen, das Macht und einen freien Willen hat und daher wählen muss, was er tut. Das bedeutet, dass es für ihn von aus Gott notwendig ist, einen freien Willen zu haben, wenn er einige seiner Handlungen ausführt, aber dieser notwendige freie Wille enthält keinen vorherbestimmten Inhalt.

5. Zweifelhaftes zum Problem der Willensfreiheit

Mit dieser Interpretation und der Unterscheidung zwischen dem vollkommenen Schöpfer und dem unmittelbaren Handelnden erklärt Mirdāmād einige umstrittene und berühmte Verdachtsmomente, die das Problem der Willensfreiheit betreffen:

A) Der erste Verdacht ist, dass, wenn eine Handlung dem Menschen zuzuschreiben ist, eine Vielzahl von Einflussnehmern erforderlich ist, und wenn sie Gott zuzuschreiben ist, dann ergibt sich Determinismus.¹⁷ Mirdāmād würde darauf erwidern, dass die Handlung unter einem Aspekt die Handlung Gottes als Schöpfer und unter einem anderen Aspekt die Handlung des Menschen als Handelnder ist.

B) Zweitens kann durch diese Erklärung der Beziehung zwischen dem freien Willen des Menschen und dem Willen Gottes auch die Rolle des Gebets gerechtfertigt werden, da das Gebet für das, was im Dekret bestimmt ist, eine der erforderlichen Bedingungen für die Erfüllung dieser Situation ist.¹⁸

C) Der dritte Verdacht, nämlich das Problem der unendlichen Reihe von Willen, wurde von einigen Gelehrten wie Fārābī und Fakhr al-Dīn Rāzī erwähnt.¹⁹ Laut Mirdāmād war dieser Verdacht schon immer eines der kompliziertesten Probleme in Bezug auf den freien Willen des Menschen, auf das niemand eine überzeugende Antwort geben konnte. Wenn das

17. Mirdāmād, 1391 (2012): 6.

18. Mirdāmād, 1391 (2012): 7.

19. Fārābī, 1405 (1985): 91; Rāzī, 1407 (1987): 119.

menschliche Handeln auf seinen freien Willen zurückzuführen ist, dann können wir nach dem Willen selbst fragen: Ist dieser Wille freiwillig oder unfreiwillig? Wenn er freiwillig ist, dann hätten wir den Willen des Willens, und dann wieder den Willen des Willens des Willens, und so weiter. Es wäre also eine unendliche Reihe von Willen erforderlich, und das ist natürlich unmöglich. Andererseits, wenn die Reihe der Willen im Willen eines anderen Agenten endet, dann würde das zum Determinismus führen.

Mirdāmād antwortet auf dieses Problem folgendermaßen: Wenn eine Reihe von Ursachen dazu führt, dass der Mensch etwas als gut oder vorteilhaft wahrnimmt oder sich vorstellt, entsteht in ihm ein Verlangen danach; und wenn sich dieses Verlangen verstärkt und ein Konsens entsteht, nennen wir es „Wille“ (*irāda*). Der Wille bewirkt die Bewegung von Muskeln und Organen im menschlichen Körper. Wenn wir den Willen des unmittelbar Handelnden im Hinblick auf die Handlung selbst betrachten, wäre er ein starkes Verlangen nach dieser Handlung. Wenn wir jedoch den Willen an sich und unabhängig von der Handlung betrachten, entsteht der Verdacht einer endlosen Reihe von Willen.

Die Grundlage dieses Problems ist also nur eine gedankliche Überlegung (*al-i 'tibār al- 'aqlī*), und sobald man dieses rationale Konstrukt aufgibt und aufhört, den Willen unabhängig zu betrachten, würde die endlose Reihe von Willen verschwinden. Mit anderen Worten, der wirkliche Wille ist der Wille des Menschen zu seiner Handlung, und der Wille des Willens ist nur eine geistige Überlegung und impliziert somit nicht die äußere Realität. Alles in allem, da eine unendliche Kette in der Realität einfach unmöglich ist, und nicht in einer mentalen Überlegung, wird der Verdacht verneint.²⁰ Ähnlich verhält es sich mit dem Wissen (*'ilm*). Das Wissen über das Wissen ist nichts anderes als das Wissen selbst, nicht etwas anderes, das ihm hinzugefügt wird. Und auch hier haben wir es nur mit einem rationalen Konstrukt zu tun, nicht mit einer realen Situation.²¹

D) Das vierte Problem, das Mirdāmād in seiner Abhandlung zu lösen versucht, ist die Frage von „Lohn und Strafe“ (*ṭawāb* und *iqāb*). Wie bereits erwähnt, ist er der Ansicht, dass der Mensch zwar der unmittelbare und

20. Mirdāmād, 1391 (2012): 7.

21. Mullā Ṣadrā in *al-Asfār* er kritisiert Mirdāmāds Lösung des Problems (q.v. Mullā Ṣadrā, 1981: 389-90).

Das Verhältnis zwischen dem Willen Gottes und dem menschlichen Willen in Mirdāmāds
Risālat al-Īqāzāt

willentliche Urheber seiner Handlungen ist, sein Wille aber letztlich Gott zu verdanken ist, denn Gott ist der vollkommene Schöpfer und derjenige, der den Willen, die Macht und die Existenz des Menschen erschafft. Daraus lässt sich schließen, dass die Handlungen des Menschen und sein freier Wille alle auf göttlichem Beschluss und Gottes Bestimmung beruhen (*al-qaḍā wa-l-qadar*). Er weist auch auf diesen Vers aus dem Qurʾān hin: „Und ihr wollt nicht, außer was Allāh will“ (*al-Takwīr*: 29). Wie können also Belohnung und Bestrafung gerechtfertigt werden? Um diese Frage zu beantworten, beruft er sich wieder auf Ṭūsī, der glaubte, dass Belohnung und Bestrafung die Folgeeigenschaften des Wesens von guten und bösen Handlungen sind²², und da der unmittelbar Handelnde derjenige ist, der diese Handlungen willentlich ausführt, verdient er es auch, die Folgen seiner Handlungen zu tragen und belohnt oder bestraft zu werden. Obwohl der vollkommene Schöpfer dieser Handlungen Gott ist, müssen sich die Voraussetzungen für diese Handlungen auf den unmittelbar Handelnden beziehen, nicht auf ihre ferne Ursache. Er veranschaulicht diesen Punkt mit einem Beispiel. So wie in der physischen Medizin die Eigenschaften von Medikamenten und Giften sich auf den Konsumenten beziehen, so beziehen sich die Wirkungen guter und böser Handlungen auf den unmittelbar Handelnden und nicht auf ihren Urheber.²³

E) Wenn jedoch Belohnung und Bestrafung die Implikationen des Wesens von guten und bösen Handlungen sind, können wir mit einem anderen Problem konfrontiert werden: Warum hat dieser „vollkommene“ Schöpfer das System der Welt so organisiert, dass es Böses gibt? Warum sind die Übel in Seinem Beschluss und Seiner Bestimmung enthalten? Mirdāmād hat zwei Antworten auf diese Frage. Erstens: Die Übel sind nicht wesentlich (*bi-dāt*) von Gott geschaffen. Sie sind lediglich die Voraussetzungen des unendlichen Guten und werden nur zufällig (*bi-l-ʿaraḍ*)²⁴ mit Gott in Verbindung gebracht. Mit anderen Worten, alles, was im Wesentlichen von Ihm erschaffen wurde, ist gut, aber diese guten Essenzen haben einige Auswirkungen, die auf sie selbst zurückzuführen sind, und können böse sein. Auf die Frage, warum nicht alle Wesenheiten so geschaffen sind, dass sie keine bösen Folgen haben, würde er außerdem

22. Ṭūsī, 1375 (1996), 328.

23. Mirdāmād, 1391 (2012): 11-12.

24. Mirdāmād, 1391 (2012): 13; Mirdāmād, 1367 (1988), 436.

antworten, dass Gottes Erlass immer vollkommen ist, aber die Fähigkeiten der Wesenheiten es nicht zulassen würden, Seine ganze Gnade (*fayd*)²⁵ anzunehmen. Mit anderen Worten, wenn alle Wesenheiten vollkommen wären, gäbe es keinen Unterschied zwischen ihnen und somit auch keine Vielfalt. Wie Šadrā später ausdrücklich sagen wird, um den Standpunkt seines Lehrers zu unterstützen, ist das Böse eine Voraussetzung für die Vielfalt und nicht etwas, das von Gott geschaffen wurde.

Zweitens, wenn wir die Übel in der Welt speziell und in Bezug auf bestimmte Personen und Situationen betrachten, sind sie im Vergleich zum gesamten Universum sehr gering. Außerdem sind diese besonderen Übel eine Voraussetzung für die allgemeine Güte und die vollkommene Ordnung des Universums.²⁶ Mit anderen Worten: Gäbe es kein Böses in der Welt, könnte sie kein vollkommenes System sein, während - laut Mīrdāmād - alles, was von Gott ausgeht, reine Güte ist und nicht unvollkommen sein kann. Es ist also notwendig, dass einige Arten von Übel in dieser Welt auftreten, um die Vollkommenheit des gesamten Systems zu gewährleisten. Auf diese Weise behauptet Mīrdāmād, dass er eine Erklärung für das Problem der Einbeziehung des Bösen in Gottes Beschluss gefunden hat.

Schlussfolgerung

Mīrdāmāds Herangehensweise an die Frage der menschlichen Willensfreiheit ist zutiefst von Ṭūsī beeinflusst. Auch er versucht, das Problem zu lösen, indem er zwei Aspekte für die Betrachtung der Ausführung einer Handlung bestätigt. Mīrdāmād erklärt diese Aspekte, indem er zwei Arten von Akteuren unterscheidet: den direkten Akteur, der derjenige ist, dessen freier Wille die letzte Komponente der hinreichenden Ursache ist, und der daher der freie Akteur bei der Ausführung seiner Handlungen ist; und den vollkommenen Schöpfer, der derjenige ist, der die Existenz einer Handlung und alle ihre Ursachen und Bedingungen, einschließlich der Macht, des Willens und des Wissens des Menschen, schafft.

Wenn wir uns also mit der Frage des freien Willens des Menschen befassen, müssen wir diese beiden Aspekte berücksichtigen. Der Mensch ist

25. Mīrdāmād, 1391 (2012): 16.

26. Mīrdāmād, 1367 (1988), 443.

**Das Verhältnis zwischen dem Willen Gottes und dem menschlichen Willen in Mirdāmāds
*Risālat al-Īqāzāt***

zwar der unmittelbare Akteur, der so geschaffen ist, dass er einige seiner Handlungen aus freiem Willen ausführt, aber er kann nicht der vollkommene Schöpfer sein, der seine Handlungen notwendig macht, da er nicht die Existenz aller Ursachen und Bedingungen seiner Handlungen kennt und viele davon außerhalb seiner Wahrnehmung und Kontrolle liegen. Der Mensch ist als Akteur erschaffen worden, der einen freien Willen hat, und daher muss er wählen, aber sein Wesen und alle seine Zustände (*šū'ūn*), sein Wille, seine Macht, sein Wissen, sind der Erste Ursache zu verdanken, da Gott der Schöpfer jedes Existierenden und jeder Handlung in der Welt ist. Mirdāmād glaubt, dass wir allein durch die Berücksichtigung dieser beiden Aspekte den wahren Weg zur Rechtfertigung des freien Willens des Menschen finden können, ohne die Allmacht Gottes zu leugnen.

Literaturverzeichnis

- Bihbahānī, Sayyid 'Alī Mūsavī, Ḥakīm-i Astarābād Mirdāmād, Tehran: Tehran University Press, 1377 (1998).
- De Cillis, Maria, *Free Will and Predestination in Islamic Thought: Theoretical Compromises in the Works of Avicenna, al-Ghazālī and Ibn 'Arabī*, London and New York: Routledge, 2014.
- Fārābī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Qom: Bīdār Publication, 1405 (1985).
- Ibn Sīna, *al-Ta'liqāt*, Qom: Maktab al-A'lām al-Islāmī, 1404 (1984).
- Khaled El-Rouayheb and Sabine Schmidtke (Ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, New York: Oxford University Press: 2017.
- Mirdāmād, *Kitāb al-Qabasāt*, Mehdi Mohaqeq (ed.), Tehran: University of Tehran Publication, 1367 (1988).
- Mirdāmād, *Risāla al-Īqāzāt fī al-Khalq al-A'māl*, Hamed Naji Isfahani (ed.), Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy: 1391 (2012).
- Mullā Ṣadrā, *Al-Hikma al-muta'āliya fī asfār al-'aqliyya al-arba'a*, Vol. 6, Beirut: Dār Ihya' al-Turāṭ al-Arabī, 1981.
- Rahman, Fazlur, "Mirdāmād's Concept of ḥudūt dahri: A Contribution to the Study of God-World Relationship Theories in Safavid Iran" in: *Journal of Near Eastern Studies*, 1980, 39, 2: 139-51.
- Rāzī, Fakhr al-Din, *Al-Maṭālib al-'Āliya min al-'Īlm al-Ilāhī*, Vol. 1, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī: 1407 (1987).
- Tūsī, *Aḡwaba al-Masā'il al-Nasīriyya*, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 1383 (2004).

Zakieh Azadani

Tūsī, Ḥillī, Mirdāmād and the Others, *Kalimāt al-Muḥaqqiqīn*, Qom: Maktabat al-Mufid, 1402 (1982).

Tūsī, *Šarḥ al-Išārāt wa-l-Tanbihāt*, Vol. 3, Qom: Našr al-Balāqa, 1375 (1996).