

# Mīr Dāmād und die Schule von Isfahan

Einheit und Differenz von Philosophie, *kalām* und Überlieferung

---

SEDIGHEH KHANSARI MOUSAVI

## 1. Einleitende Gedanken

Mit der Etablierung der Schia als Staatsreligion Anfang des 16. Jahrhunderts durch Schah Ismāʿīl (reg. 1501-1524) wurde ein neuer Horizont für die *kalām*-Werke und die Philosophie der Zwölferschia eröffnet. Die schiitischen Lehren konnten während der Zeit der Safawiden (1501-1722) durch die Verbindung des Staates mit der Religion unterstützt werden.

Dabei handelte es sich hier nicht um einen Neuanfang, sondern um die Fortsetzung einer großen Strömung, welche nach dem Tod des Propheten Muḥammad und aufgrund seiner Nachfolgerschaft zustande gekommen war. Die Schia war für die Iraner keine fremde Weltanschauung, aber in einem Land, das zum größten Teil vom Sunnitentum geprägt war, bedurften die schiitischen Lehren und die schiitischen Koran- und Hadithwissenschaften einer neuen Möglichkeit, um sich zu entfalten. Um diesen Weg zu ebnen, hatten die beiden Safawidenkönige Schah Ismāʿīl und Schah Tahmāsp (reg. 1524-1576) schiitische Gelehrte aus dem Südbanon eingeladen.

Dieser Schritt ermöglichte dem Land und der Bevölkerung eine große Auseinandersetzung mit den schiitischen Quellen, vor allem auch eine intensive Fortsetzung und Entwicklung des schiitischen Gedankenguts auf iranischem Boden, das aus dem geistigen Erbe verschiedener Schulen wie der von Bagdad, Hilla, Qum und Schiraz stammte. Der Höhepunkt dieser geistigen Strömung, deren Zustandekommen und Entfaltung den Safawiden zu verdanken war, zeigt sich in der »Schule von Isfahan«.

## 2. Die Schule von Isfahan

Die Schule von Isfahan ist das geistige Erbe verschiedener Strömungen. Diese Strömungen sind die Folge philosophischer sowie theologischer Debatten. Vor allem zeigen die philosophischen Werke dieser Zeit deutlich den Einfluss der *kalām*- und Theologiewerke auf. Es wäre ein Missverständnis, wenn man die Schule von Isfahan auf die Philosophie reduziere und davon ausgehe, dass das schiitische Erbe in der Safawidenzeit und in der Schule von Isfahan sich ausschließlich auf philosophische Werke beschränke. Mit einem Blick auf die philosophischen Abhandlungen begreift man, dass diese eine Kombination aus islamischer Philosophie und Theologie darstellen. Ein großer Teil der Schule von Isfahan ist von einem Gedankengut geprägt, welches sich auf die Themen des *kalām* beziehen. Man kann in diesem Zusammenhang von der »*kalām*-Schule von Isfahan« reden.

Die *kalām*-Schule von Isfahan wird durch drei Strömungen bestimmt:

1. Die erste Strömung bezieht sich auf die Hadithwissenschaften und die Traditionalisten.
2. Die zweite Strömung, eine rationale Strömung, bezieht sich auf die Philosophie und ist die Fortsetzung der philosophischen »Schule von Shiraz«.
3. Die dritte Strömung ist zwar eine rationale Strömung, bezieht sich aber nicht auf die Philosophie. Sie ist die Fortsetzung des imamitischen *kalām* aus der »Schule von Hilla«.<sup>1</sup>

Eine der wichtigsten Hauptfiguren dieser Schule ist Mīr Muḥammad Bāqir al-Ḥusainī al-Astarābadī (gest. 1631), bekannt als Mīr Dāmād. Mīr Dāmād ist nicht nur aufgrund seiner Philosophie bekannt, sondern auch wegen seiner theologischen Schriften, seiner Koran- und Hadithauslegungen sowie seiner Lehrpositionen, aber auch als Lehrer von Mullā Ṣadrā (gest. 1640). Eine seiner Schriften über die Handlungstheorie mit dem Titel *Risālat al-īqāzāt fī ḥalq al-a‘māl* stellt ein gutes Beispiel dar, das die Kombination der drei Strömungen in der Schule von Isfahan bestätigt.

---

<sup>1</sup> Vgl. Subḥānī/Rizāyī 1391/2012, S. 11.

### 3. Handlungstheorie und Kausalitätskette

Die Debatten um die Kausalitätskette und die Handlungstheorie gehören zu den ersten Debatten des islamischen *kalām* und gehen auf das 8. Jahrhundert zurück. Die ersten entstandenen Denkrichtungen, die als *Ġabrīya* und *Qadarīya* bezeichnet wurden, vertraten von Anfang an unterschiedliche Meinungen. Die Ġabriten, wie ihr Name zeigt, waren Anhänger des Determinismus und die Qadariten, die später auch als Muʿtaziliten bezeichnet wurden, waren Anhänger des freien Willens. Die Debatte um die Handlungstheorie beeinflusste im Lauf der Zeit die islamische Philosophie und stand im Mittelpunkt der philosophischen Werke. Nicht nur die Handlungstheorie, sondern auch der göttliche Ratschluss und die göttliche Vorherbestimmung (*al-qaḍāʾ wa-l-qadar*) wurden in Form selbstständiger Traktate von den muslimischen Philosophen behandelt. Die Debatten um die Handlungstheorie, die Verantwortlichkeit des Menschen in Hinblick auf seine Handlungen, den göttlichen Ratschluss sowie die göttliche Vorherbestimmung fanden nicht nur auf theologischer Ebene statt, sondern wurden ebenso von den muslimischen Philosophen intensiv behandelt. Traktate wie *Inqāḍ al-bašar min al-ġabr wa-l-qadar* von al-ʿĀmirī (gest. 992), *al-ʿAršīya* von Ibn Sīnā (gest. 1037), die Traktate *Risālat al-ġabr wa-l-iḥtiyār* und *Afʿāl al-ʿibād baina l-ġabr wa-t-tafwīd* von Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī (gest. 1274), das Traktat *Risālat ḥalq al-aʿmāl* bzw. *Risālat ḥalq al-afʿāl* von Ġalāl ad-Dīn Dawānī (gest. 1502), Mīr Dāmāds Traktat *al-Īqāzāt* und Mullā Ṣadrās Traktate *Ḥalq al-aʿmāl* und *al-Qaḍāʾ wa-l-qadar* sowie einige Abschnitte in *al-Asfār al-arbaʿa* als auch die Schrift *Sarmāya-yi īmān* von ʿAbd ar-Razzāq Lāhīġī (gest. 1662), sie alle beschäftigen sich mit der Frage nach den menschlichen Handlungen und ihren Ursachen. Die Auseinandersetzung mit der Kausalitätslehre weist in verschiedenen Epochen und durch verschiedene Denkschulen hindurch darauf hin, wie bedeutsam eine Lösung der Problematik war. Die iranischen Philosophen, die sich mit diesem Thema beschäftigten, nahmen die Ergebnisse der vorherigen Werke teilweise an und verfassten dazu ihre eigenen Gedanken samt der Lösung in einer neuen Form. Dadurch wurden die Werke der Vorgänger immer wieder ergänzt und die Problematik permanent aus einem neuen Blickwinkel betrachtet. Daher kann man in ihren Traktaten sowohl die Gemeinsamkeiten als auch die Differenzen beobachten. Die schiitischen Philosophen wie Našīr

ad-Dīn aṭ-Ṭūsī, Mīr Dāmād, Mullā Ṣadrā sowie der sunnitische Philosoph ‘Amirī haben auf eine einzige Lösung hingewiesen; sie haben sowohl den absoluten Determinismus (*ğabr*) abgelehnt als auch die unbeschränkte Verfügungsgewalt (*tafwīd*). Der Mittelweg zwischen den beiden Polen galt als Lösung, wobei sie sich auf eine Überlieferung von Ğa‘far aṣ-Ṣādiq (gest. 765) stützten, dem sechsten schiitischen Imam,<sup>2</sup> der die schiitische Lehre zu diesem Thema wie folgt wiedergibt: »Weder Determinismus, noch Verfügungsgewalt, sondern ein Zwischending.«<sup>3</sup> Nach dieser Überlieferung werden den schiitischen Lehren entsprechend sowohl der reine Determinismus als auch die völlige Verfügungsgewalt abgelehnt. Die Debatten und die Argumentationen in den Traktaten der oben erwähnten Philosophen bezüglich der Handlungstheorie weisen darauf hin, wie bedeutend das Verhältnis zwischen der Religion und der Vernunft sowie zwischen der Offenbarung und der Philosophie zu jener Zeit war. Diese Philosophen haben sich an erster Stelle darum bemüht, die Problematik aus einer philosophischen Perspektive zu betrachten und zu behandeln. Die von ihnen angebotene Lösung basiert auf philosophischen Betrachtungsweisen und wird zum Schluss durch die Überlieferung von Ğa‘far aṣ-Ṣādiq bekräftigt. Die angewandten Methoden bei den oben erwähnten Philosophen sind unterschiedlich und vielfältig, doch trotz der unterschiedlichen Ansätze kommen alle zu demselben und gleichen Ergebnis. Dieses Phänomen finden wir bezüglich des Traktats *al-Īqāzāt* deutlicher.

Was aṣ-Ṣaiḥ al-Mufīd (gest. 1022) im 11. Jahrhundert durch die *kalām*-Schule von Bagdad gegründet hatte, wurde von den schiitischen Gelehrten fortgesetzt. Al-Mufīds Ansicht nach ist die Vernunft (*‘aql*) zwar eine wesentliche Quelle bei der Findung eines Rechtsurteils, aber sie bedarf der Offenbarung (*waḥy*). Hier kann man von zwei Hauptsäulen des schiitischen Rechts sprechen: Offenbarung und Vernunft. Die Offenbarung hat ihre eigene Sprache. Um die Sprache der Offenbarung auszulegen und ein Rechtsurteil zu fällen, benötigt der Mensch die Vernunft. Der Gebrauch der Vernunft spaltete die schiitischen Gelehrten, so dass zwei Strömungen zustande kamen: die textorientierte Strömung und die vernunftorientierte Strömung. Jede dieser Strömungen basiert auf ihrer eigenen Denk- und Sichtweise und besitzt eine jeweils eigene Sprache. Neben den beiden

2 Der Name der imamitischen Rechtsschule *Ğa‘farīya* geht auf Ğa‘far aṣ-Ṣādiq zurück, der als sechster Imam der Schiiten dieser Rechtsschule durch sein Wirken in der Gesellschaft und durch seine umfangreiche Lehrtätigkeit einen besonderen Vorschub geleistet hat.

3 Diese Übersetzung ist von Sabine Schmidtke.

Strömungen findet sich auch die islamische Philosophie, die sich im Lauf der Zeit permanent weiterentwickelt hat und sich von der aristotelischen und platonischen Philosophie unterscheiden lässt. Die islamische Philosophie besitzt ebenfalls ihre eigene Sprache. Die Leistung vieler schiitischer Philosophen besteht darin, dass sie in ihren Traktaten die drei oben erwähnten Sprachen anwenden. Das bedeutet, sie betrachten aus drei Perspektiven dasselbe Problem und bieten dann eine Lösung an.

Was beim Traktat *al-Īqāzāt*, das mit »Die Erweckungen« übertragen werden kann, besonders bemerkenswert erscheint, ist die Kombination der drei oben erwähnten Strömungen, was für die Schule von Isfahan charakteristisch ist. Das Traktat besteht aus drei Teilen. Ein Teil ist geprägt von philosophischen Begriffen und Argumenten. Ein Teil beschäftigt sich mit *kalām* und vor allem mit der *Qadarīya* und *Ġabrīya* und deren Bedeutungen in der frühislamischen wie auch späteren Zeit. Und der dritte Teil, der ungefähr die Hälfte der Schrift ausmacht, ist den Überlieferungen gewidmet.

In Wirklichkeit hat Mīr Dāmād mit Hilfe der drei Methoden die Handlungstheorie behandelt und die Ansicht seiner Vorgänger bei der Schlussfolgerung bestätigt. Die angewandte Sprache des Textes besteht aus drei Sprachkategorien:

1. Die Sprache der Überlieferungen, die nicht von Mīr Dāmād ist.
2. Die philosophische Sprache, die aus philosophischen Begriffen und Argumentationen besteht.
3. Die Sprache des *kalām*. Diese Sprache basiert auf einer rationalen Denkweise und dementsprechend auf den rationalen Erörterungen, die vor allem dadurch von großer Bedeutung sind, weil Mīr Dāmād nicht nur als Philosoph mit dieser Sprache vertraut ist, sondern auch als ein schiitischer Rechtsgelehrter.

#### 4. Mīr Dāmād

Mīr Dāmād ist eine der wichtigsten Hauptfiguren der Schule von Isfahan. Der Einfluss Mīr Dāmāds auf die islamische Philosophie und auf seine Nachfolger dauert bis zur heutigen Zeit an. Als Enkel eines namhaften Gelehrten, nämlich von ‘Alī ibn Ḥusain Karakī (gest. 1534), der auch

als al-Muḥaqqiq aṭ-Ṭānī bekannt war, wurde Mīr Dāmād in Astarābād in eine geistliche Familie hineingeboren. In Maschhad begann er mit dem Studium und bekam von Šaiḥ Ḥusain ibn ‘Abd aṣ-Šamad al-‘Āmilī (gest. 1576), dem Vater von Šaiḥ Bahā’ ad-Dīn al-‘Āmilī (gest. 1621), seine offizielle Lehrerlaubnis (*iğāza*). Nach seinem Studium in Maschhad reiste er nach Isfahan weiter und studierte dort bei Mīr Faḥr ad-Dīn Muḥammad Sammākī Astarābādī, einem Schüler von Ġiyāṭ ad-Dīn Maṣṣūr Daštakī (gest. 1541), der selbst ein Vertreter der philosophischen Schule von Schiraz war. Zu den bekanntesten Schülern Mīr Dāmāds gehörten: Mullā Šadrā, Mīr Sayyid Aḥmad Alawī ‘Āmilī (gest. zwischen 1644 und 1650), Mullā Šamsā Gīlānī (gest. 1687) und Quṭb ad-Dīn Aškiwarī.

#### 4.1. Das Werk *al-Īqāzāt*

Was die Handlungstheorie betrifft, befinden sich unter den Werken Mīr Dāmāds zwei Schriften: das kurze Traktat *Ḥalq al-a‘māl* und die sehr viel längere Schrift *al-Īqāzāt*. Im Gegensatz zu den Quellen, in denen das Traktat *Ḥalq al-a‘māl* als eine selbstständige Schrift erwähnt wird, bildet diese kurze Schrift bis auf wenige Abweichungen einen Teil der Einleitung von *al-Īqāzāt*.<sup>4</sup>

Gemäß einer Sammlung von Ṭabāṭabāyī Nr. 883, die sich in der Bibliothek von Maḡlis-i Šūrā-yi Islāmī in Teheran befindet, begann Mīr Dāmād im Jahr 1616 mit seiner Schrift *al-Īqāzāt*.<sup>5</sup>

Die Schrift *al-Īqāzāt* beschäftigt sich mit der Handlungstheorie und besteht aus einer Einleitung und sechs Abschnitten, die im Originaltext als *īqāz*, also als »Erweckung«, bezeichnet werden und die im Folgenden näher besprochen werden:

##### ✧ Die Einleitung (*muqaddima*)

Die Einleitung des Traktats *al-Īqāzāt* umfasst Mīr Dāmāds Traktat *Risāla fī ḥalq al-a‘māl*, ist aber länger und ausführlicher als dieses gestaltet. In der Einleitung von *al-Īqāzāt* werden zwei Hauptbegriffe voneinander unterschieden: Der Handelnde (*fā‘il*) und der vollständig Bewirkende (*ğā‘il at-tāmm*). Der Handelnde realisiert die Handlung durch seinen Willen (*irāda*), durch seine Handlungsfähigkeit (*qudra*) und durch seine

<sup>4</sup> Vgl. Khansari Mousavi 2017, S. 104-106.

<sup>5</sup> Vgl. Mīr Dāmād 1391/2012, S. 36.

Wahlfreiheit (*iḥtiyār*), während der vollständig Bewirkende dem Handelnden die Existenz gibt.

Der Handelnde ist die unmittelbare Ursache für seine Handlung und wird dementsprechend *mubāšīr* genannt. Der Handelnde ist auf keinen Fall die vollständige Ursache (*‘illa tāmma*). Der Mensch besitzt die Handlungsfähigkeit (*qudra*), die zusammen mit dem Willen und der Wahlfreiheit die Voraussetzung zum Zustandekommen der Handlungen bildet, aber alle diese Faktoren und die Existenz eines Menschen gehen auf Gott, den vollständig Bewirkenden (*ḡā‘il at-tāmm*), zurück.<sup>6</sup> Schon in der Einleitung zitiert Mīr Dāmād die bekannte Überlieferung von Ḡa‘far aṣ-Ṣādiq. Wie Mīr Dāmād die Problematik erörtert, weist darauf hin, dass es hier um eine Debatte im Bereich des *kalām* geht: »Wenn die Handlung auf den Menschen zurückgeht, ist die Vielzahl der Wirkenden notwendig, und wenn sie auf Gott zurückgeht, ist Determinismus oder Zwang (*ḡabr*) notwendig.«<sup>7</sup> Die Vielzahl der Handelnden bzw. Wirkenden bedeutet, dass man neben Gott den Menschen ebenfalls für einen Handelnden hält, indem – wie die Mu‘taziliten meinen – das Gute auf Gott und das Böse auf den Menschen zurückgeht. An dieser Stelle versucht Mīr Dāmād, die Debatte um den Handelnden zu lösen, indem er – wie oben erwähnt ist – vom Handelnden und vom vollständig Bewirkenden spricht. Obwohl der Mensch die unmittelbare Ursache für seine Handlungen ist, gehen seine Existenz und seine Handlungsfähigkeit von Gott aus. Für den Handelnden, also den Menschen, verwendet Mīr Dāmād den Begriff *mubāšīr li-l-fi‘l*, was bedeutet, dass der Mensch die Ursache ist, die unmittelbar in Bezug zu seiner Handlung steht. Für das Zustandekommen einer Handlung sind die Handlungsfähigkeit eines Menschen, sein Verlangen (*šauq*) und sein Wille notwendig. Mit Hilfe dieser Faktoren handelt der Mensch, auch wenn diese Faktoren vom göttlichen Willen abhängig sind und bleiben. In Hinblick auf das Zustandekommen des Willens spricht Mīr Dāmād von einem interdisziplinären Vorgang, der auf einem philosophisch-psychologischen Ansatz basiert. Der Ursprung dieses Ansatzes findet sich in der Psychologie von Ibn Sīnā (gest. 1037) wieder und wird ebenso von aṭ-Ṭūsī in seinem Traktat *al-Ḡabr wa-l-iḥtiyār* erklärt.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Vgl. Mīr Dāmād 1381/2002, S.208.

<sup>7</sup> Mīr Dāmād 1381/2002, S. 209.

<sup>8</sup> Vgl. aṭ-Ṭūsī 1315 h.

Die Vorstellung eines angenehmen Dings führt zum Verlangen. Wenn das Verlangen hervorgehoben wird, entsteht der Wille. Und wenn die Handlungsfähigkeit vorhanden ist, kann sie mit Hilfe des entstandenen Willens zur Handlung führen.<sup>9</sup>

Nach der Rolle des göttlichen Ratschlusses und der göttlichen Vorbestimmung (*al-qaḍāʾ wa-l-qadar*) wird in diesem Kapitel ebenso gefragt wie nach der Rolle des Gebets. Diese Fragen sind ein Hinweis auf eine der wesentlichsten Fragestellungen des *kalām*, nämlich: Wenn alles von Gott vorbestimmt ist, wie kann das Beten eines Menschen die späteren Ereignisse beeinflussen oder gar Katastrophen verhindern?<sup>10</sup> Oder welche Bedeutung haben Verheißung und Androhung (*al-waʿd wa-l-waʿd*), wenn man annimmt, dass alle menschlichen Handlungen von Gott kommen und der Mensch zum Handeln gezwungen ist? Mīr Dāmāds Stellungnahme hierzu lautet wie folgt:

Die göttliche Belohnung und Bestrafung gehören zur Essenz der guten und bösen Handlungen und beziehen sich auf die Handlungen des Menschen und rühren vom Handelnden her, der unmittelbar mit seiner Handlung verbunden ist, weil dieser Handelnde derjenige ist, der das Gute und das Böse annimmt.<sup>11</sup>

Um seine Erörterungen deutlich zu machen, nennt Mīr Dāmād hier noch ein veranschaulichendes Beispiel: »Die Wirkungen der giftigen Medikamente sind nicht im Körper des Herstellers zu finden, sondern im Körper desjenigen, der sie genommen hat.«<sup>12</sup>

Das Böse (*šarr*) wird ebenfalls thematisiert. Mīr Dāmād lehnt die Existenz des Bösen zwar nicht ab, aber es muss im Zusammenhang mit der Weltordnung betrachtet werden. Es ist ein kleines Teilchen der Schöpfung, das keine wesentliche Rolle spielt, da es akzidentiell und nicht wesentlich ist; zum Beispiel ist das Wasser von Natur aus nützlich, aber wenn das Hochwasser Schaden mit sich bringt, steht diese Angelegenheit im Zusammenhang mit den anderen Dingen und ist beschränkt.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Vgl. Mīr Dāmād 1381/2002, S. 209.

<sup>10</sup> Vgl. Mīr Dāmād 1381/2002, S. 209.

<sup>11</sup> Mīr Dāmād 1381/2002, S. 212.

<sup>12</sup> Mīr Dāmād 1381/2002, S. 212.

<sup>13</sup> Vgl. Khansari Mousavi 2017, S. 119-122.

✧ 1. Abschnitt (*īqāz*)

Woher stammt das Gute und das Böse? Diese Frage hat viele Debatten zwischen den Mu‘taziliten und Aš‘ariten hervorgebracht – eine Problematik, die in den meisten *kalām*-Werken angesprochen wird.

In diesem Kapitel setzt Mīr Dāmād die Diskussion über das Gute (*ḥair*) und das Böse (*šarr*) fort. Er sagt, dass das Böse existiere, aber nicht aus dem Grund, weil die göttliche Emanation (*faiḍ*) mangelhaft oder Gott unfähig sei, sondern die »Auseinandersetzung mit den Urmaterialien (*hayūlānīyāt*) und der Mangel an Dispositionen (*isti‘dādāt*) und Würdigkeit (*istiḥqāqāt*) bilden den Ursprung des Bösen«. <sup>14</sup>

Den Geschöpfen kommen in der Schöpfungskette unterschiedliche Stufen zu, die von ihren Dispositionen abhängig seien, und die Disposition eines jeden Geschöpfes werde von Gott bestimmt. Das sei genauso selbstverständlich, wie vier eine gerade Zahl ist. In der Fortsetzung spricht Mīr Dāmād von der Bewegung (*ḥaraka*), die seiner Ansicht nach die Ursache der Entstehung sei.

✧ 2. Abschnitt (*īqāz*)

In diesem Kapitel geht es um eine philosophische Diskussion über die kontinuierliche Bewegung und deren Verbindung mit der zeitlichen Entstehung (*al-ḥudūt az-zamānī*).

✧ 3. Abschnitt (*īqāz*)

Im dritten Kapitel, das mit einer Überlieferung des Propheten anfängt, gibt Mīr Dāmād auf eine der umstrittensten Fragen des *kalām* eine ausführliche Antwort und stellt damit eines der wichtigsten Themen im *kalām* dar. Der Überlieferung des Propheten zufolge sind die Qadariten seiner Gemeinde Dualisten (*mağūs*) und somit ungläubig. An dieser Stelle stehen sich nun zwei Auffassungen gegenüber.

Die Mu‘taziliten und Schiiten meinen, wenn man Gott das Gute und das Böse zuschreibe und die Rolle des menschlichen Willens und der menschlichen Handlungsfähigkeit verleugne, sei man ungläubig und gehöre zu den Qadariten. Im Gegensatz zu dieser Meinung behaupten die Aš‘ariten, dass die Mu‘taziliten und Schiiten ungläubig seien, weil sie be-

<sup>14</sup> Mīr Dāmād 1381/2002, S. 214.

zügig der menschlichen Handlungen an zwei Ursachen glauben, nämlich an Gott und an den Menschen.<sup>15</sup> In Wirklichkeit, so Mīr Dāmād, seien diejenigen ungläubig, die Gott gute Taten zuschreiben und dem Satan schlechte Taten, da sie an zwei Quellen glauben. Daher dürfe in diesem Zusammenhang nicht von den Mu‘taziliten und Schiiten die Rede sein, da sie auf die menschliche Verantwortung verweisen und den Menschen für seine eigenen Handlungen und Taten verantwortlich sehen und nicht den Satan.<sup>16</sup>

Mīr Dāmād meint außerdem, wenn man der Ansicht sei, dass die göttlichen Attribute nicht mit dem göttlichen Wesen identisch seien, dass man dann an zwei verschiedene Quellen glaube, auf die die Existenz aller Geschöpfe zurückgehe. Wer diese Meinung vertrete, glaube an zwei Mächte oder an zwei Schöpfer und gehöre somit zu den Ungläubigen der Gemeinde. Diese Definition betrifft die Aš‘ariten.<sup>17</sup>

In diesem Zusammenhang beruft sich Mīr Dāmād auf das Buch *Kitāb al-milal wa-n-niḥal* von aš-Šahrastānī (gest. 1153), in dem al-Aš‘arī zitiert wird.<sup>18</sup> Mīr Dāmād beruft sich dabei auf eine Textstelle von Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī und bekräftigt seine Argumente mit Hilfe der bekannten Überlieferung von Ğa‘far aš-Šādiq: »Weder Determinismus, noch Verfügungsgewalt, sondern ein Zwischending.«<sup>19</sup>

Mīr Dāmād zitiert aus Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsīs Schrift *Šarḥ risālat mas‘alat al-‘ilm* und ist der Meinung, wenn die Handlungsfähigkeit und der Wille vorhanden seien, dann könne eine Handlung zustande kommen. Das Wissen (‘ilm) um die Vorteile einer Handlung führe zum Zustandekommen des Willens.<sup>20</sup> Das heißt, man denkt nach, ob man von einer bestimmten Handlung profitieren kann. Die Vorstellung eines angenehmen Dinges habe dann das Verlangen (*šauq*) und das Verlangen wiederum den Willen zur Folge. Das ist ein wissenschaftlicher Ansatz, von dem in der Psychologie die Rede ist. In der Fortsetzung beruft sich Mīr Dāmād wieder auf Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsīs Schrift und spricht von zwei unterschiedlichen Blickwinkeln. Dabei komme es darauf an, aus welchem Blickwinkel man die Handlung eines Menschen betrachtet. Be-

<sup>15</sup> Vgl. Mīr Dāmād 1381/2002, S. 222.

<sup>16</sup> Vgl. Mīr Dāmād 1381/2002, S. 222.

<sup>17</sup> Vgl. Khansari Mousavi 2017, S. 126-131.

<sup>18</sup> Vgl. Mīr Dāmād 1381/2002, S. 223.

<sup>19</sup> Mīr Dāmād 1381/2002, S. 224.

<sup>20</sup> Vgl. Mīr Dāmād 1381/2002, S. 225.

trachtet man die unmittelbare Ursache, so sieht man den Menschen, der für die Handlung verantwortlich ist. In diesem Fall spricht man von der Wahlfreiheit. Betrachtet man aber die erste Ursache, auf die alle Ursachen zurückgehen, könne man behaupten, dass es Zwang (*ğabr*) gebe.

Hier handelt es sich um eine Debatte aus dem Bereich des *kalām*, und Mīr Dāmād zitiert ebenfalls aus den Werken sunnitischer Dialektiker wie Abū Ishāq al-Isfarāyīnī (gest. 1027), Abū al-Ḥasan al-Baṣrī und Mas‘ūd ibn ‘Umar at-Taftāzānī (gest. 1390). Die genannten Gelehrten vertreten ebenfalls die Meinung, dass die menschliche Handlung erst zustande kommen kann, wenn es die Handlungsfähigkeit gibt, die wiederum von Gott erschaffen wird.<sup>21</sup> Die endgültige Lösung findet Mīr Dāmād in der oben genannten Überlieferung des sechsten schiitischen Imams.

#### ✧ 4. Abschnitt (*īqāz*)

Im vierten Kapitel zitiert Mīr Dāmād 92 Überlieferungen, die alle auf die schiitischen Imame zurückgehen und zum größten Teil aus dem Werk *al-Kāfi* von al-Kulainī (gest. 941) stammen sowie aus *at-Tauḥīd* und *‘Uyūn aḥbār ar-Ridā* von Šaiḥ aṣ-Ṣadūq (gest. 991).

In den Überlieferungen wird häufig Ğa‘far aṣ-Ṣādiq zitiert und die Überlieferungen weisen darauf hin, wie früh sich die Schia mit solchen Debatten auseinandergesetzt hat. Zum anderen zeigen die angeführten Überlieferungen, wie der Philosoph Mīr Dāmād als ein textorientierter Rechtsgelehrter mit diesen umgeht und sie einer Betrachtung unterzieht. Dieses Kapitel umfasst fast die Hälfte des gesamten Traktats, was den Wert unterstreicht, den Mīr Dāmād auf die Auseinandersetzung mit den Überlieferungen legt.

#### ✧ 5. Abschnitt (*īqāz*)

In diesem Kapitel bringt Mīr Dāmād seine eigene Schlussfolgerung zum Ausdruck. Was am Ende des Kapitels neben den Ansichten von Mīr Dāmād bemerkenswert erscheint, ist, dass er das neunte Kapitel des Traktats *Risālat al-ğabr wa-l-iḥtiyār* von Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūṣī ausführlich zitiert, und zwar in seiner Originalsprache Persisch, um seine eigene Schlussfolgerung zu bekräftigen und zu zeigen, dass sein Ansatz auf einer langen schiitischen Tradition basiert. Wie im dritten Kapitel steht hier

<sup>21</sup> Vgl. Mīr Dāmād 1381/2002, S. 226 f.

die Überlieferung des Propheten im Mittelpunkt. Mīr Dāmād vertritt diesbezüglich die Meinung, dass diejenigen, die behaupten, dass die Handlungsfähigkeit und der Wille des Menschen parallel zu seiner Handlung zustande kommen oder diese beiden Faktoren nicht wirksam sind, an den »Erwerb« (*kasb*) glauben und dabei nicht die Ursachen beachten. Zu diesen Leuten gehören die *Muğbirīya*, die *Kasbīya* und *Aš‘arīya* und sie werden mit dem Begriff *mağūs* aus der Überlieferung des Propheten gleichgesetzt.<sup>22</sup>

Diese drei Strömungen sind der Ansicht, dass die göttlichen Handlungen und Befehle schön und gut sind. Ein großer Unterschied zwischen den genannten Strömungen und der mu‘tazilitischen Denkrichtung besteht darin, dass aus Sicht der Mu‘taziliten die göttlichen Handlungen der Vernunft gemäß gut und schön sind. Diese Ansicht vertreten auch die Schiiten. Der Gebrauch der Vernunft wird nicht nur im schiitischen *kalām*, sondern auch in der schiitischen Jurisprudenz hervorgehoben. Neben dem Koran, der Sunna und dem Konsens (*iğmā‘*) gilt in der schiitischen Jurisprudenz die Vernunft (*‘aql*) als eine der wichtigsten Quellen für ein Rechtsurteil. In der Fortsetzung zeigt Mīr Dāmād, wie der Begriff *Qadarīya*, dem in der Überlieferung des Propheten eine negative Bedeutung zukommt, sich hermeneutisch geändert hat. Hierzu sagt er:

Zu Lebzeiten des Propheten und von ‘Alī ibn Abī Ṭālib hatte der Begriff *Qadarīya* eine andere Bedeutung, als wie es vorher erklärt wurde. Aber in den späteren Zeiten und zwischen dem fünften und siebten Imam sind die beiden Begriffe *Ğabrīya* und *Qadarīya* weit verbreitet. Die Anhänger der *Qadarīya* überlassen dem Menschen alles und ignorieren die Rolle des göttlichen Ratschlusses und der göttlichen Vorbestimmung. Aber beide Denkrichtungen sind auf dem falschen Weg und beide gelten als *mağūs* dieser Gemeinde.<sup>23</sup>

An dieser Stelle wird ein wichtiger Punkt in Hinblick auf die Überlieferung des Propheten dargestellt, und zwar handelt es sich hierbei um eine hermeneutisch-historische Auslegung der Überlieferung, so dass der Hauptbegriff *Qadarīya* entsprechend der Zeit und Geschichte definiert wird.

Mīr Dāmāds Kritik gilt beiden Denkrichtungen. Nach ihm sind sowohl der Glaube an den absoluten Determinismus als auch der Glaube an die absolute Verfügungsgewalt zu beanstanden und abzulehnen. Die Ursa-

<sup>22</sup> Vgl. Mīr Dāmād 1381/2002, S. 255.

<sup>23</sup> Mīr Dāmād 1381/2002, S. 256.

chen, die zur Handlung führen, sind die menschliche Handlungsfähigkeit und der menschliche Wille, und beide sind in ihrer Existenz abhängig von Gott.

Zum Schluss liefert die ausgewählte Passage des Traktats von Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī einen guten Beleg dafür, dass und inwieweit die schiitische Philosophie auf einer gemeinsamen Tradition aufbaut.

#### ❖ 6. Abschnitt (*īqāz*)

Im sechsten Kapitel steht der Wille im Mittelpunkt. An dieser Stelle ist von drei Positionen die Rede:

1. Die Kausalitätskette besteht aus einer Reihe von Ursachen und ihren Wirkungen; aber alle Ursachen gehen auf die erste Ursache, auf Gott zurück. Das bedeutet, dass Gott die Quelle ist, auf die der menschliche Wille zurückgeht.
2. Der Mensch ist für seine Handlungen verantwortlich. Der menschliche Wille kommt seinem eigenen Wesen gemäß und ohne eine Reihe der Willen zustande.
3. Hat Gott ein unglückliches Wesen erschaffen, das aufgrund seiner schlechten Disposition und durch seine freie Wahl Sünden begeht und die göttliche Strafe auch nicht aushalten kann?<sup>24</sup>

Mīr Dāmād betont wieder die wichtige Rolle der unmittelbaren und mittelbaren Ursachen in Hinblick auf die menschlichen Handlungen. Neben den beiden Ursachen, die ebenfalls von Mīr Dāmāds Vorgängern angesprochen worden sind, nennt Mīr Dāmād eine mittlere Ursache. Auch wenn die mittlere Ursache keinen direkten Einfluss auf die Wirkung ausübt, wird die Kette der Ursachen durch sie vervollkommnet. Mīr Dāmāds Ansicht nach befinden sich in der Kausalitätskette viele Ursachen, die als mittelbare, mittlere und unmittelbare Ursachen mit ihren Wirkungen eng verbunden sind.<sup>25</sup>

## 5. Fazit

Die angewandten Methoden im Traktat *al-Īqāzāt*, die im Grunde sehr unterschiedlich sind, haben einen wesentlichen Aspekt, durch den Mīr

<sup>24</sup> Vgl. Mīr Dāmād 1381/2002, S. 261 f.

<sup>25</sup> Vgl. Khansari Mousavi 2017, S. 135-138.

Dāmāds Schrift sich von den Schriften seiner Vorgänger und Nachfolger unterscheidet. Mīr Dāmāds Schrift *al-Īqāzāt* spiegelt den Geist der Schule von Isfahan wider und bestätigt die Tatsache, dass die islamische Philosophie sich im Lauf ihrer Geschichte nicht vom Koran und den Überlieferungen getrennt hat. Trotzdem hat diese Schule die Rolle der Vernunft nicht vernachlässigt. Dieser Standpunkt zeigt sich im Widerstand der Schule von Isfahan gegen die *Aḥbārīya*, eine Strömung, die in der Safawidenzeit die schiitische Welt ebenfalls sehr stark beeinflusst hat und die sich ausschließlich auf die schriftlichen Grundlagen der Religion, also auf den Koran und die Überlieferungen beruft, ohne dabei der Vernunft eine Beweiskraft beizumessen. Das Traktat *al-Īqāzāt* von Mīr Dāmād zeugt vom Gegenteil und plädiert für eine Vereinigung von Offenbarung (*waḥy*) und Vernunft (*‘aql*). ❖

## Literatur

Khansari Mousavi, Sedigheh (2017): Molla Sadras Handlungstheorie im historischen Kontext. Nordhausen.

Mīr Dāmād (1381/2002): al-Īqāzāt. In: Muṣannafāt-i Mīr Dāmād. Hrsg. von ‘Abdallāh Nūrānī. Teheran.

Mīr Dāmād (1385/2006): Taqwīm al-īmān. Hrsg. von ‘Alī Auğabī. Teheran.

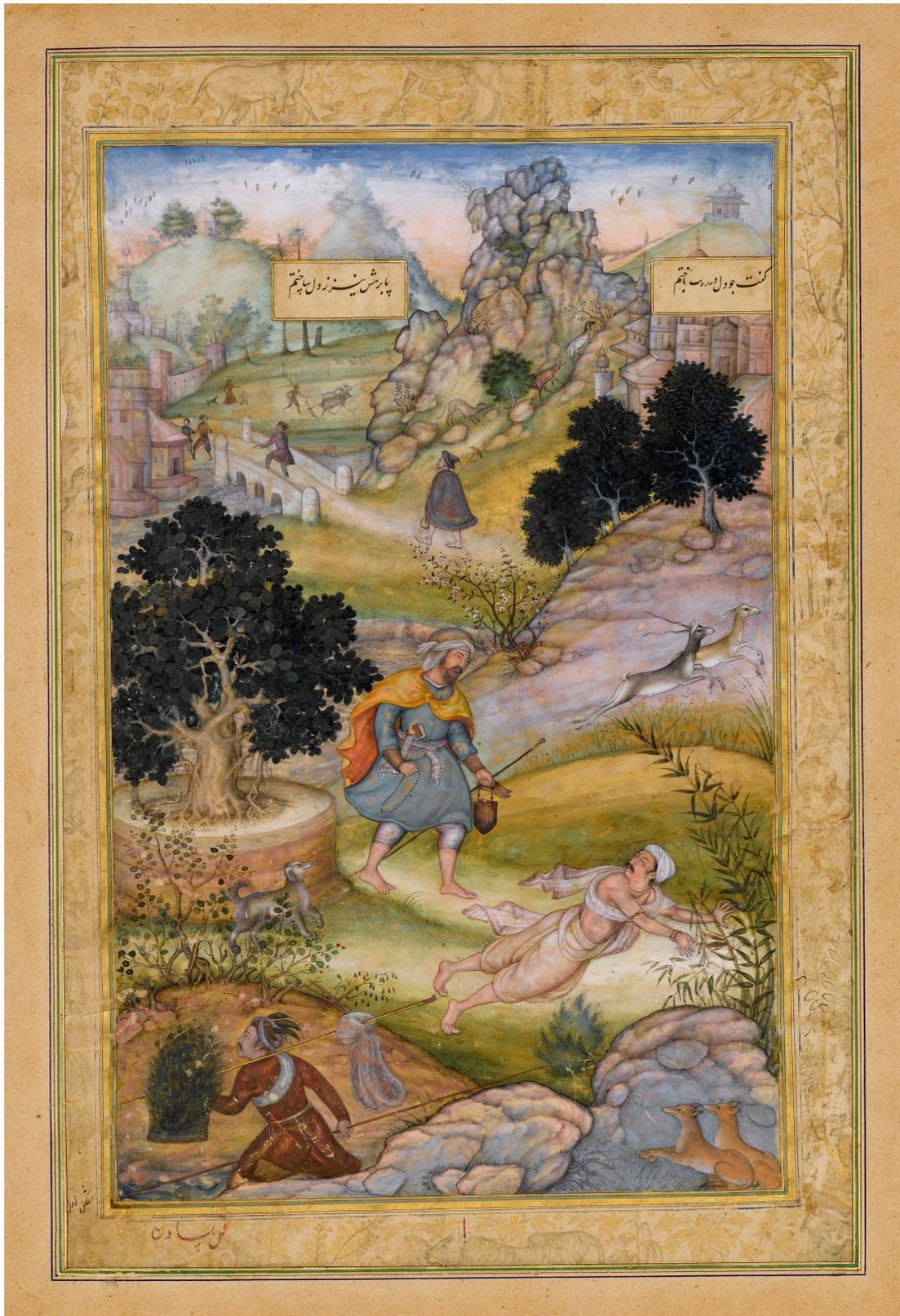
Mīr Dāmād (1391/2012): Risālat al-īqāzāt fī ḥalq al-a‘māl. Hrsg. von Ḥāmid Nāğī Işfahānī. Teheran.

Mūsawī Tanyānī, Sayyid Akbar (1395/2016): Ğaryān-i ḥadīṯī-yi imāmī dar Bağdād. In: Madrasa-yi Bağdād. Qum.

Schmidtke, Sabine (2008): Rationale Theologie in der islamischen Welt des Mittelalters. In: Verkündigung und Forschung 53/2. S. 57-72.

Subḥānī, Muḥammad Taqī/Rizāyī, Muḥammad Ğa‘far (1391/2012): Madrasa-yi kalāmī-yi Işfahān. In: Tārīḫ-i falsafa 3/3. Teheran.

aṭ-Ṭūsī, Naşīr ad-Dīn (1315/1897): Risālat al-ğabr wa-l-iḥtiyār. In: Kalimāt al-muḥaqqiqīn. Teheran.



**Abb. 8:** Basawan (um 1556-1600): Ein muslimischer Pilger lernt eine Lektion in Frömmigkeit von einem Brahmanen. Miniaturmalerei. Tinte, Wasserfarbe und Gold auf Papier. 25,1 × 15,9 cm. 1597-98. Folio eines illustrierten Manuskripts von einem *Hamsa* (Quintett) von Amīr Ḥusrau Dihlawī (1253-1325). Metropolitan Museum of Art, New York.