

## Theologie, Philosophie und Mystik

Ein Beispiel aus dem zwölferschiitischen Islam des 15. Jahrhunderts

*Sabine Schmidtke*

Die zwölferschiitische Geistesgeschichte<sup>1</sup> zwischen Mitte des 13. und Mitte des 16. Jh. zeichnet sich aus durch enorme Reichhaltigkeit und Vielfältigkeit. Muʿtazilitische Theologie, aristotelisch-neuplatonische Metaphysik in der Ausprägung Avicennas (st. 1037), die von Šihāb al-Dīn as-Suhrawardī (hingerichtet 1191) begründete Illuminationsphilosophie sowie sufisches Gedankengut in der Tradition Ibn ʿArabīs (st. 1240) haben diese Periode geprägt. Alle vier Strömungen, deren frühere Vertreter sich bewusst voneinander abgrenzten und anderen Denkansätzen in der Regel ablehnend gegenüberstanden, haben sich während dieser drei Jahrhunderte in einem Prozess des kritischen Austausches und der gegenseitigen Befruchtung einander immer mehr angenähert. Den Beginn dieser Periode markiert das Werk Naṣīr ad-Dīn at-Ṭūsī (st. 1274), der ein Kenner der vier Denktraditionen war. Am Ende dieser Entwicklung steht in der zweiten Hälfte des 16. und im 17. Jh. die Schule von Isfahan. Unter Berücksichtigung der spezifisch imamitischen Vorstellungen haben ihre Vertreter eine Synthese der genannten intellektuellen Strömungen geschaffen und auf dieser Grundlage eigene Positionen formuliert.

Die Zeugnisse der ältesten imamitischen theologischen Literatur reichen bis ins 8. Jh. zurück. Unter dem Imamāt Jaʿfar Šādiqs (st. 765) bildete sich in der Zwölferschia ein rationaler Diskurs heraus. Zu seinen Vertretern gehörten Zurāra ibn Aʿyan (st. 767), Muḥammad ibn an-Nuʿmān, genannt ʿŠaiṭānʿ at-Ṭāq (st. um 796), Hišām ibn Salīm al-Jawālīqī und Hišām ibn al-Ḥakam (st. 795). Von ihren Schriften sind lediglich die Titel erhalten, und unsere Kenntnis über ihre theologischen Ansichten basiert im Wesentlichen auf den Berichten späterer Häresiographen. In ihren theologischen Ansichten unterschieden sie sich von den allgemein akzeptierten Lehren der Muʿtazila. Gelegentlich lassen sich Parallelen erkennen zu den Positionen der sunnitischen Traditionalisten; so vertraten die früheren Imamiten etwa die Ansicht, dass Gott, der ein Körper ist und zunächst an keinem Ort war, mittels seiner Bewegung Raum geschaffen hat, in dem er nun (indem er auf dem Thron sitzt) immanent ist. In ihrer Attributenlehre formulierten die frühen imamitischen Theologen gänzlich originäre Positionen; sie verwarfen die Vorstellungen von unveränderlichen Wesensattributen für Gott und vertraten die Auffassung, dass alle göttlichen Attribute einem konstanten Wandel unterliegen. Nach Ansicht

<sup>1</sup> Vgl. die ausführliche Studie der Autorin: *Theologie, Philosophie und Mystik im zwölferschiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts. Die Gedankenwelten des Ibn Abī Jūmhūr al-Aḥsāʿī (um 838/1434–35 – nach 906/1501)*. Leiden 2000.

Hišām ibn al-Ḥakams kennt Gott nicht alle Wissensobjekte von Ewigkeit her, da dies notwendigerweise die Ewigkeit der Dinge zur Folge hätte. Vielmehr beschränkt sich sein Wissen auf die existenten Dinge. Hinsichtlich der Frage des menschlichen Handelns vertraten sie die Wahlfreiheit, ohne jedoch so weit zu gehen wie die Mu‘taziliten, für die der Mensch unabhängiger Hervorbringer seiner Handlungen sei. Vielmehr bezogen sie eine Mittelstellung zwischen Vorherbestimmung und Verfügungsgewalt. Mit seiner Imamatsauffassung legte Hišām den Grundstein für die später voll entwickelte Imamatsdoktrin der Zwölferschia. Er lieferte insbesondere die theoretische Begründung dafür, dass die Menschheit ständig eines göttlich geführten Imams als Autorität in religiösen Fragen bedarf. Der Imam ist der Vermächtnisnehmer des Propheten, er ist unfehlbar, empfängt aber keine göttliche Offenbarung. Nach dem Tod Hišāms, der unter dem Einfluss der Lehren des Dualismus teilweise von den Positionen der anderen Vertreter dieser frühen Schule abwich, wurden seine Lehren zunächst noch von seinen Schülern vertreten. Infolge der Opposition seitens rivalisierender theologischer Schulen sowie der schiitischen Traditionalisten, die die auf dialektischer Grundlage aufgebaute spekulative Theologie (*kalām*) grundsätzlich ablehnten, ist diese Schule schließlich untergegangen.

Mu‘tazilitisches Gedankengut wurde in imamitischen Kreisen ab der zweiten Hälfte des 9. Jh. durch die Familie der Banū Naubakht rezipiert. Da auch von ihren Schriften nichts erhalten ist, können ihre Lehren lediglich aufgrund der Angaben späterer Zwölferschiiiten sowie der Titel ihrer verlorenen Werke rekonstruiert werden. Die Banū Naubakht vertraten in den zentralen Fragen der Theologie mu‘tazilitische Positionen; sie lehrten die göttliche Einheit, lehnten jede anthropomorphe Auffassung von Gott ab und hielten an der mu‘tazilitischen Lehre von der göttlichen Gerechtigkeit fest, indem sie menschliche Wahlfreiheit vertraten und die gegenteilige Vorstellung verwarfen, dass Gott der Hervorbringer der Handlungen der Menschen sei. Obwohl die Banū Naubakht grundsätzlich der imamitischen Auffassung vom Imamats anhängen, standen sie den Mu‘taziliten in einer Reihe von damit zusammenhängenden Einzelfragen näher als den Lehren der Imamiten; sie verneinten, dass die Imame Wunder hervorbringen können und teilten die theoretisch strikte Unterscheidung der Mu‘taziliten zwischen kleinen und großen Ungehorsamstaten. Ferner hingen sie dem mu‘tazilitischen Konzept von der gegenseitigen Aufhebung von erworbenen Ansprüchen auf Lohn bzw. Strafe an. Andererseits verwarfen sie die Lehre von der Zwischenstellung, die ein unreuiger schwerer Sünder nach Dafürhalten der Mu‘tazila zwischen den Gläubigen und den Ungläubigen einnimmt. Ferner lehrten sie die Möglichkeit der Fürbitte des Propheten und der Imame für reulose schwere Sünder und vertraten die Auffassung, der Koran hätte Streichungen und Ergänzungen erfahren. Es war wohl vor allem die heftige Opposition seitens der schiitischen Traditionalisten mit Ibn Bābawaih (st. 991) als ihrem wichtigsten Vertreter, die zum Untergang dieser Schule geführt hat. Wie die sunnitischen Traditionalisten lehnten die imamitischen Traditio-

nalisten spekulative Disputationspraxis in theologischen Fragen grundsätzlich ab. Im Unterschied zu den Sunniten stimmten sie in doktrinärer Hinsicht allerdings in einer Reihe von zentralen Glaubensfragen mit den Lehren der Mu'tazila überein. Dies war offenbar einer der Gründe, warum Letztgenannte langfristig zu einem Haupteinflussfaktor innerhalb der Zwölferschia wurde, während der Traditionalismus hier niemals eine solche Bedeutung erlangt hatte wie dies im sunnitischen Raum der Fall war. Diese Tendenz des schiitischen Traditionalismus lässt sich bis zum Imam Ja'far aš-Šādiq zurückverfolgen.

Mit dem Scheich al-Mufid (st. 1022), dessen theologische Schriften zum Teil erhalten sind, wurde die Annäherung von Imamiyya und Mu'tazila entscheidend vorangebracht. Im Unterschied zu seinem Lehrer Ibn Bābawaih hielt er den Gebrauch von Vernunft in grundlegenden Glaubensfragen für zulässig, ohne allerdings so weit zu gehen wie die Mu'taziliten, die ihre theologischen Ansichten unter Ausschluss der Offenbarungstexte aus der Vernunft ableiteten. So verwarf al-Mufid etwa die Möglichkeit, Gott Namen zuzuschreiben, die keine Grundlage im Koran oder der Sunna haben, selbst wenn die Vernunft dafür spricht, und folgte im Wesentlichen den Lehren Abūl-Qāsim al-Ka'bīs (st. 931), des Begründers der Bagdader Schule der Mu'tazila, die er als weniger strikt rationalistisch erachtete als die Schule von Basra. Al-Mufids Schüler, der Šarīf al-Murtaḍā (st. 1044), folgte hingegen den Ansichten der Basrer Schule der Mu'tazila und vertrat die Position, dass die Wahrheit in grundlegenden Glaubensfragen allein mittels der Vernunft erlangt werden kann. – Mit Murtaḍā war die Fusion von Mu'tazila und Imamiyya im Übrigen finalisiert. Ausgenommen vom Einfluss der Mu'tazila waren lediglich solche Bereiche, in denen sich aufgrund der zwölfschiitischen Auffassung vom Imamat spezifisch imamitische Lehren herausgebildet hatten. Dies betraf insbesondere den Bereich der »Verheißung und Drohung«. Da nach imamitischer Vorstellung die Welt keinen Moment ohne einen Imam als Führer der Menschen sein kann, stellt das Imamat die Grundlage des Glaubens dar. Entsprechend verwarfen die Imamiten die mu'tazilitische Definition von Glauben, wonach den Werken eines Menschen zentrale Bedeutung beigemessen wird sowie die hieraus gezogenen Schlussfolgerungen der Mu'taziliten hinsichtlich des Schicksals des moralisch Verpflichteten im Jenseits. Hierzu gehört die Lehre von der Zwischenstellung eines unreuigen schweren Sünders zwischen den Gläubigen und den Ungläubigen, die kategorische Unterscheidung zwischen großen und kleinen Sünden sowie das Prinzip der gegenseitigen Aufhebung von Ansprüchen auf Lohn bzw. Strafe. Nach Dafürhalten der Mu'tazila annulliert die durch kleine Sünden zugezogene Erfordernis von Strafe ein entsprechendes Maß an bereits erworbenem Anspruch auf Lohn. Hat der Mensch am Ende seines Lebens mehr Ungehorsam als Gehorsam geleistet, dass die zu erwartende Strafe seinen Anspruch auf Lohn übertrifft, so wird dieser hierdurch aufgehoben. Notwendige Folge der Abrechnung ist die Verdammnis zu ewiger Höllenstrafe. Im umgekehrten Fall, wenn seine Gehorsamswerke seinen Ungehorsam übertreffen, wird seine Strafe aufgehoben, und er geht für

ewig ins Paradies ein. Im Fall einer schweren Sünde wird dagegen sämtlicher bereits erworbener Anspruch auf Lohn für rechte Werke aufgehoben. Stirbt der schwere Sünder reulos, droht ihm ewige Höllenstrafe. Wegen ihrer grundsätzlich verschiedenen Auffassung von Glauben ist der Standpunkt der Muʿtaziliten für die Imamiten unannehmbar. Unabhängig von der Schwere einer begangenen Sünde gilt den Letzten ein moralisch Verpflichteter, der das Hauptkriterium des Glaubens erfüllt, nämlich das Fürwahrhalten des Herzens, als Gläubiger. Hieraus ergibt sich sein Anspruch auf ewigen Aufenthalt im Paradies, selbst wenn er zuvor zeitlich begrenzt für seine Sünden bestraft wird. Im Unterschied zu den Muʿtaziliten hielten die Imamiten es auch für möglich, dass ein reuloser Sünder entweder durch unmittelbare göttliche Vergebung oder aufgrund von Fürsprache des Propheten oder der Imame von seiner Strafe im Jenseits bewahrt bleibt.

Ab dem 11. Jh. prägten zunehmend die Lehren Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs (st. 1044) die theologischen Vorstellungen der Zwölferschiiten. Dieser war ursprünglich ein Schüler ʿAbd al-Jabbār al-Hamadhānīs (st. 1025), des Oberhauptes der von den Lehren Abū Hāšim al-Jubbāʾīs (st. 933) geprägten Basrer Schule der Muʿtazila, der Bahšamiyya. In entscheidenden Fragen wich er jedoch von den bahšamitischen Lehren seines Lehrers ab und gründete seine eigene Schule. Als Schüler des christlichen Philosophen Ibn as-Samḥ war er außerdem philosophisch gebildet. Spätere Autoren wie Šahrastānī (st. 1153) und Ibn al-Qifṭī (st. 1248) urteilten, er habe seine philosophischen Ansichten unter dem Deckmantel des *kalām* verborgen. Sadīd ad-Dīn al-Ḥimmasī ar-Rāzī (st. nach 1204) war der erste Imamit, der nachweislich die Lehren Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs übernommen hat. Diese bestimmten seither maßgeblich die theologischen Ansichten der Zwölferschiiten.

Die peripatetische Philosophie Avicennas hatte nach den Attacken vor allem Ġazzālīs (st. 1111) und Fakhr ad-Dīn ar-Rāzīs (st. 1209) in der sunnitischen Welt stark an Bedeutung verloren. Durch Naṣīr ad-Dīn Ṭūsī erlebte sie eine Renaissance. Vor allem in seinen Kommentaren zu verschiedenen Werken Avicennas, die er in Reaktion auf die kritischen Kommentare Rāzīs verfasste, sowie in seinen zahlreichen unabhängigen philosophischen Schriften verteidigte er die Positionen Avicennas, systematisierte dessen Lehren und revidierte einige der peripatetischen Positionen, die sich im Lichte der Kritik ihrer Gegner als unhaltbar erwiesen hatten. Darüber hinaus hat Ṭūsī entscheidende Beiträge für die Harmonisierung von Theologie und Philosophie bei den Imamiten geleistet, indem er die Methode der »modernen« Kalāmtheologen – so der von Ibn Khaldūn (st. 1382) geprägte Begriff – mit ihrer Mischung von Theologie und Philosophie in den imamitischen *kalām* einführte, die bei den Ašʿariten von Ġazzālī begründet und von Rāzī weiterentwickelt worden war; in seinen theologischen Schriften vermischt Ṭūsī die theologischen Erörterungen mit philosophischer Terminologie, Methodologie und Stil sowie einer Reihe von philosophischen Vorstellungen, die mit den Ansichten der Theologen vereinbar sind. In einer Reihe von Werken geht

Ṭūsī über den Ansatz der Vertreter der *via moderna* noch hinaus, indem er originelle Standpunkte formuliert, mit denen er kontroverse theologische und philosophische Ansichten zu harmonisieren sucht. So vertritt er etwa in der Frage des menschlichen Handelns auf der Grundlage des philosophischen Kausalitätsprinzips eine Position der Mitte zwischen der muʿtazilitischen Position der unbeschränkten Verfügungsgewalt und der Position der Ašʿariten und Philosophen, die den Menschen als in seinem Handeln determiniert ansehen.

Neben muʿtazilitischer Theologie und peripatetischer Philosophie gewann die von Suhrawardī begründete Illuminationslehre immer mehr an Einfluss unter den Zwölferschiiten. In Auseinandersetzung mit der Philosophie der Peripatetiker hatte Suhrawardī ein eigenes philosophisches System formuliert, das er insbesondere in seinen vier philosophischen Hauptwerken *Talwihāt*, *Muqāwamāt*, *Mašāriʿ wa-l-muʿārahāt* und seiner *Ḥikmat al-išrāq* darlegte. Die Verbreitung seiner Lehren erfolgte hauptsächlich durch zwei Anhänger der von ihm begründeten Philosophie, den jüdischen Philosophen Ibn Kammūna (st. 1284–85) und Šams ad-Dīn Šahrazūrī (st. nach 1288). Ibn Kammūna sowie auch Šahrazūrī kommentierten Suhrawardīs *Ḥikmat al-išrāq* und *Talwihāt*. Sie verfassten zudem eigenständige Werke zur Philosophie, unter denen die *Šajara al-ilāhiyya* (= ŠI) Šahrazūrīs den weitaus größten Einfluss hatte. Der erste imamitische Denker, der ganz in der Tradition der Illuminationslehre stand, war Qutb ad-Dīn aš-Šīrāzī (st. 1311). Sein Kommentar zu Suhrawardīs *Ḥikmat al-išrāq* ist stark von Šahrazūrīs Kommentar zu diesem Werk beeinflusst. Darüber hinaus war Qutb ad-Dīn mit Ibn Kammūnas Kommentar zu Suhrawardīs *Talwihāt* vertraut.

Die Lehren Ibn ʿArabīs haben ebenfalls nachhaltigen Einfluss auf die zwölferschiitische Geistesgeschichte ab dem 13. Jh. ausgeübt. Insbesondere seine Vorstellungen von der Einheit des Seins, von der Welt der Vorstellungen, die zwischen der Welt des Körperlichen und der Welt des Geistigen angesiedelt ist, vom Vollkommenen Menschen als dem vollkommenen Erscheinungsort göttlicher Gegenwart, und, eng damit verbunden, seine Ansichten zu Gottesfreundschaft, Prophetentum und Gottesgesandtschaft erwiesen sich als einflussreich. Unter den Imamiten wurden die Lehren Ibn ʿArabīs vor allem von Ḥaidar al-Āmulī (st. nach 1385) übernommen, der diese an die spezifisch imamitischen Vorstellungen anpasste.

Ibn ʿAlī Jumhūr al-Aḥsāʾī (um 1433/34 – nach 1501) (=IAJ) ist einer der bedeutendsten Repräsentanten dieser Epoche, der sich im Laufe seines Lebens von einem traditionell muʿtazilitisch geprägten imamitischen Theologen zu einem Denker entwickelt hat, dessen Ansichten maßgeblich von den Lehren der Philosophie der Peripatetiker und der Illuministen sowie vom Gedankengut der Mystik geprägt sind. In seinem handschriftlich erhaltenen Frühwerk *Maʿīn al-fikar*, einem Kommentar zu al-Ḥillīs *Bāb al-ḥādī ʿašar*, und seinem Superkommentar *Maʿīn al-maʿīn* vertritt er in der Regel theologische Positionen. Sein ebenfalls hand-

schriftlich erhaltenes *Zād al-musāfirīn* zusammen mit seinem Kommentar *Kaṣf al-barāhīn*, den er im Alter von rund 40 Jahren verfasst hat, zeugen dagegen von einem Denker, der in einer Reihe von Fragen philosophische Auffassungen übernommen hat. Eine deutliche Weiterentwicklung seines Denkens zeigt sein Spätwerk *Masālik al-afhām fī ‘ilm al-kalām* zusammen mit seinem Kommentar *an-Nūr al-munjī min az-ḡalām ḥāṣṣiyat maslak al-afhām* und seinem Superkommentar *Mujlī mir’āt al-munjī fī l-kalām wa-l-ḥikmatain wa-t-taṣawwuf*, den er im Jahre 1490 im Alter von rund 58 Jahren vollendete. Hier unternimmt der Verfasser als erster zwölferschiitischer Denker den Versuch einer Synthese von Theologie, peripatetischer Philosophie, Erleuchtungsmystik und sufischem Gedankengut.

Obwohl der Aufbau des *Mujlī* der üblichen Gestaltung theologischer Werke entspricht, spielt theologisches Gedankengut in dieser Schrift eine eher untergeordnete Rolle. Entsprechend verweist IAJ vorwiegend auf mystische und philosophische Werke, während er kaum theologische Schriften früherer Autoren zitiert. Auch finden sich keine Verweise auf seine früheren Schriften zur Theologie. Bereits auf der Ebene des Grundwerks lassen sich zahlreiche philosophische sowie einzelne sufische Elemente feststellen, die die Vorstellungen des Verfassers bestimmend beeinflussen. Philosophie und Mystik kommen in dem Kommentar noch weitaus deutlicher zum Vorschein. Außerdem lassen sich hier bereits Einflüsse der Illuminationslehre nachweisen. Im Superkommentar konzentriert sich der Autor im Wesentlichen darauf, einzelne im Kommentar erwähnte Aspekte zu erläutern. Hierbei ist der Einfluss von Illuminationslehre und Mystik vorherrschend. Der größte Teil seiner Ausführungen besteht aus Zitaten aus Werken früherer Autoren. Für den Bereich der Illuminationslehre ist der Einfluss von Šahrazūrīs *ŠI* dominierend. IAJ übernimmt ganze Kapitel aus diesem Werk, ohne jemals seine Quelle zu benennen. Für den Bereich der Mystik scheinen insbesondere die Werke Ḥaidar al-Āmulīs prägend für IAJs Superkommentar gewesen zu sein. Gelegentlich bezieht er sich aber ausdrücklich auf ihn. Es ist nicht eindeutig festzustellen, ob IAJ aus Ḥaidar al-Āmulīs Werken ebenso systematisch ganze Passagen und Kapitel übernahm, wie er dies aus Šahrazūrīs *ŠI* zu tun pflegte. Anhand der ediert vorliegenden Werke Āmulīs sind keine längeren exakten Zitate nachzuweisen. Häufige Übereinstimmungen bei Themen, Positionen und manchmal sogar Wortlaut lassen jedoch keinen Zweifel daran, dass seine Schriften die maßgeblichen Quellen für IAJs mystische Passagen darstellen.

Das Leitmotiv, nach dem IAJ Elemente der unterschiedlichen Denkströmungen integriert, besteht darin, einen Ausgleich zu schaffen zwischen den verschiedenen, einander offenbar unversöhnlich gegenüberstehenden Denkströmungen. Hierbei stehen für IAJ die Gegensätze zwischen Theologie und Philosophie einerseits und zwischen Mu‘tazila und Aš‘ariyya andererseits im Vordergrund. In all jenen Fragen, in denen IAJ die Lehren der Philosophie übernimmt, ist er um den Nachweis bemüht, dass diese nicht von den Ansichten der Theologie abweichen.

Im Rahmen seiner Erörterungen über die göttlichen Attribute der Macht und des Willens setzt sich IAJ mit dem Wie des göttlichen Handelns auseinander. Im Zusammenhang mit dem Attribut der Macht behandelt er drei zentrale Fragen, die von Theologen und Philosophen kontrovers diskutiert wurden. Zunächst geht es darum, ob Gott ein frei wählender Handelnder oder ein notwendiger Hervorbringer ist. Dies steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Frage danach, ob Gott die Welt zu einem von ihm gewollten Zeitpunkt aus dem Nichts erschaffen hat oder ob diese zugleich mit ihm besteht und somit urewig ist. Zuletzt geht es darum, ob Gott eine beliebige Vielheit direkt hervorbringen kann oder ob aus ihm lediglich eine Wirkung unmittelbar entspringt und die Schöpfung entsprechend als hierarchische Emanation erfolgt.

In den Werkkomplexen *Ma'in* und *Kašf* sowie in seinem Grundwerk erweist sich IAJ als Anhänger der theologisch-mu'tazilitischen Auffassung von Gott als Mächtigem. In allen entscheidenden Fragen grenzt er sich eindeutig von den entsprechenden divergierenden Positionen der Philosophen ab. Insbesondere bekennt er sich zur theologischen Auffassung von der zeitlichen Erschaffenheit der Welt und der sich daraus ergebenden Vorstellung vom göttlichen Handeln, indem er Gott als mächtigen, wählenden Täter im theologischen Sinn definiert. Denn, so argumentiert er in Übereinstimmung mit den früheren Theologen, wäre Gott ein notwendiger Verursacher, so würde dementsprechend die Ewigkeit der Welt folgen. Dies aber ist erwiesenermaßen falsch. In seinem Kommentar ist IAJ um eine Harmonisierung der theologischen und philosophischen Ansichten bemüht, indem er nachzuweisen sucht, dass sich die Vorstellungen von Theologie und Philosophie hinsichtlich des göttlichen Handelnden eigentlich nicht unterscheiden. Allerdings vermeidet er kontroverse Fragen und äußert sich etwa zur Frage der Ewigkeit oder Erschaffenheit der Welt erst gar nicht. Im Superkommentar plädiert IAJ hingegen nicht nur dafür, dass die Standpunkte von Theologie und Philosophie in den Fragen vom frei gewollten Handeln Gottes und der Erschaffenheit der Welt übereinstimmen; vielmehr vertritt er hier noch deutlicher als im Grundwerk und dem Kommentar selbst philosophische Standpunkte. In der Frage danach, ob die Welt erschaffen oder ewig ist, bekennt sich IAJ zur philosophischen Auffassung von der Erschaffenheit der Welt als essentieller Erschaffenheit. Gegenüber dem Vorwurf der Theologen, die Philosophen behaupteten die Ewigkeit der Welt, führt er die folgenden Bedeutungen von »hervorgebracht« und »ewig« an, wie sie von der Philosophie formuliert wurden. »Zeitlich Hervorgebrachtes« ist das, dessen Existenz Nichtexistenz in der Zeit vorangeht, während »zeitlich Ewiges« das ist, dessen Existenz keine Nichtexistenz in der Zeit vorangeht. Da aber der Zeit als dem Maß der Bewegung der Sphären selbst keine Zeit vorausgehen kann, sie also nicht zeitlich entstanden ist, gibt es einige Teile der Welt, die nicht zeitlich hervorgebracht sind. IAJ führt weiterhin die philosophische Unterscheidung zwischen »essentiell Hervorgebrachtem« und »essentiell Ewigem« an. Als »essentiell hervorgebracht« wird das bezeichnet, dessen Existenz der Existenz von etwas anderem

essentiell nachfolgt, insofern es selbst kontingent ist und eines anderen als notwendiger Ursache bedarf. »Essentiell ewig« ist entsprechend das, was aufgrund seiner selbst seiend ist. Dies trifft allein auf Gott, den Notwendigseienden, zu. Die durch die Offenbarung vorgegebene Hervorbringung der Schöpfung in ihrer Gesamtheit ist demnach eine essentielle Hervorbringung.

Die von IAJ auf der Grundlage des philosophischen Verständnisses von der Erschaffenheit der Welt als essentieller Hervorbringung behauptete Übereinstimmung der Standpunkte von Philosophie und Theologie in dieser Frage ist aus älterer theologischer Sicht allerdings nicht zutreffend. Denn aufgrund der Vorstellungen der Theologen von der Schöpfung als *creatio ex nihilo* ist allein Gott urewig und zeitlos, während die Schöpfung in ihrer Gesamtheit zeitlich erschaffen ist, insofern ihr Nichtexistenz in der Zeit vorangeht.

Auch in der Frage der Wahlfreiheit Gottes sieht IAJ auf der Ebene des Superkommentars keinen Widerspruch zwischen den Positionen der Philosophen und der Mu'taziliten. Hier argumentiert er aus der Sicht der Philosophie, dass Gott infolge seines Wissens von sich selbst und der vorzüglichsten Ordnung der Dinge handelt. Als Nachweis dafür, dass sich die Positionen von Philosophie und Theologie im Grunde nicht unterscheiden, führt er an, dass die Anhänger beider Richtungen darin übereinstimmen, dass Gott nicht wegen physischer Naturnotwendigkeit handelt. Wäre dies nämlich der Fall, wäre er sich seines Handelns nicht bewusst. Dies aber sei aus Sicht der Theologie wie der Philosophie erwiesenermaßen falsch. Er verteidigt den philosophischen Begriff von Gott als Mächtigem gegen den Angriff der Theologen, nach deren Dafürhalten die Philosophen Gott als notwendigen Verursacher anstatt als wählenden Täter begriffen, indem er entsprechend die metaphysische Notwendigkeit des göttlichen Hervorbringens von der natürlichen Notwendigkeit etwa von Naturursachen abgrenzt, die nicht aufgrund von Wissen hervorbringen und sich so ihrer Wirkungen nicht bewusst sind. IAJs Argumentation stellt wiederum keine echte Synthese dar. Denn diese Unterscheidung der philosophischen Tradition zwischen bewusstem und unbewusstem Handeln berührt nicht die gesetzmäßige Notwendigkeit des Hervorgehens einer Wirkung aus ihrer Ursache, die bei bewusstem wie unbewusstem Handeln unterschiedslos gegeben ist. Sie berührt lediglich die Art der Notwendigkeit, insofern der Emanation der Schöpfung nach Ansicht der Philosophen keine Naturnotwendigkeit, sondern eine metaphysische Notwendigkeit zugrunde liegt. Aus Sicht der Mu'tazila ist die Vorstellung der gesetzmäßigen Notwendigkeit des Hervorgehens einer Wirkung aus Gott grundsätzlich nicht hinnehmbar, wobei es unerheblich ist, ob es sich hierbei um Naturnotwendigkeit oder um metaphysische Notwendigkeit handelt. Sie unterscheiden vielmehr zwischen unbewusster Naturnotwendigkeit und bewusstem, frei gewolltem Handeln. Die Freiwilligkeit des Handelns setzt aus ihrer Sicht eine Reihe von Handlungsalternativen und einen Willensentschluss voraus.

In der Frage, wie die Vielheit der Dinge von Gott hervorgebracht wird,

vertreten Philosophen und Theologen unterschiedliche Ansichten. Aus theologischer Sicht ist Gott einer, dem aufgrund seines Wesens das Vermögen zukommt, unendliche Handlungsalternativen zu vollbringen, der aber erst handelt, wenn er einen entsprechhenden Willen hierfür entwickelt. Die Philosophen argumentieren demgegenüber, dass die erste Ursache nur eins unmittelbar hervorbringen kann. Sie begründen dies mit dem Prinzip, dass die absolute Einheit der Ursache die Einheit der Wirkung notwendig macht. Die Annahme, dass die Vielheit der Wirkungen unmittelbar von ihm hervorgebracht wird, würde eine entsprechende Vielheit in ihm als Ursache voraussetzen. Dies ist aber unzulässig, da Gott in jeder Beziehung eins ist. Um dies zu vermeiden, konzipieren sie die göttliche Schöpfung als hierarchische Emanation, beginnend mit der Emanation des ersten Intellekts, der einzigen Wirkung, die unmittelbar aus dem Notwendigseienden hervorgeht. Die Theologen sehen hierin eine nicht hinnehmbare Beschränkung der göttlichen Allmacht. Die mu'tazilitisch geprägten Imamiten, die diesen philosophischen Kausalitätsgrundsatz übernommen hatten, wie beispielsweise Tūsī, entkamen einer möglichen Unvereinbarkeit ihrer theologischen Vorstellung hiermit, indem sie zwischen notwendigen Ursachen einerseits und frei wählenden Handelnden andererseits unterschieden. Während sie in Bezug auf notwendige Ursachen den philosophischen Grundsatz bejahten, dass eine Ursache lediglich eine Wirkung hervorbringen kann, verneinten sie die Gültigkeit dieses Grundsatzes für frei wählende Handelnde, also auch für Gott. Dieser kann ihrer Ansicht nach unzählige Wirkungen hervorbringen, ohne dass dies Vielheit in ihm voraussetzt.

Während IAJ in seinem Superkommentar behauptet, ebenfalls Anhänger dieser theologischen Sichtweise zu sein, sprechen eine Reihe von Indizien dafür, dass er eigentlich ein Anhänger der philosophischen Emanationslehre ist. Er beginnt seine Erörterungen zu dieser Frage damit, sich gegen den aus seiner Sicht unberechtigten Angriff zu verteidigen, er vertrete die Position, dass Gott als erste Ursache nur eine unmittelbare Wirkung hervorbringen könne. Zu diesem Zweck führt er die erwähnte Unterscheidung Tūsīs zwischen einer notwendigen Ursache und einem frei wählenden Handelnden an. Ferner bemüht er sich entsprechend der mu'tazilitischen Tradition um den Nachweis, dass sich Gottes Allmacht über alle Objekte der Macht erstreckt, da ihnen allen das Charakteristikum der Kontingenz gemeinsam sei. Diese Position, die von Abū l-Ḥusain al-Baṣrī formuliert wurde, wendet sich gegen eine Reihe früherer mu'tazilitischer Denker, deren Ansicht nach sich Gottes Allmacht nicht über die menschlichen Handlungen erstreckt. Die späteren imamitischen Anhänger der Schule Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs wandten sich mit dieser Position besonders gegen die Philosophen, die mit ihrer Lehre, die erste Ursache könne eine Wirkung unmittelbar produzieren, aus Sicht der Theologie gegen den Grundsatz der göttlichen Allmacht verstoßen. Umso gravierender ist, dass IAJ bei seiner Aufzählung der Gegner dieser Position die Philosophen nicht erwähnt, die für die späteren imamitischen Anhänger der Schule Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs die Hauptgegner in dieser Frage waren.

An einer anderen Stelle seines Kommentars führt IAJ zudem den Nachweis, dass aus dem Einen Vielheit hervorgehen kann. Der Text selbst enthält keinen eindeutigen Hinweis darauf, was der Verfasser damit will. So entsteht der möglicherweise beabsichtigte Eindruck, dass er beweisen möchte, Gott könne mehr als eine Wirkung verursachen. Ein Vergleich der Passage mit parallelen Textstellen in den philosophischen Werken Ṭūsīs, worauf die Ausführungen IAJs eindeutig beruhen, zeigt aber, dass dieser nachweisen will, dem ersten Intellekt könne Vielheit entspringen. Ṭūsī hatte sich mit dieser Argumentation gegen Rāzī gewandt, der die Emanationslehre Avicennas mit dem Einwand angegriffen hatte, der erste Intellekt sei als unmittelbare Wirkung seiner Ursache, nämlich der ersten Ursache, Gott, ebenso wie diese eins ist. Folglich könne aus dem ersten Intellekt, ebenso wenig wie aus Gott, keine Vielheit entstehen. Das Gegenargument Ṭūsīs zielt darauf ab nachzuweisen, dass aus dem ersten Intellekt doch Vielheit hervorgehen kann. Es beruht also auf der philosophischen Vorstellung von der Schöpfung als einer hierarchischen Emanation, wonach die erste Ursache lediglich eins unmittelbar bewirken kann. Auch wenn IAJ nirgends angibt, dass auch er damit aus dem ersten Intellekt den Hervorgang der Vielheit nachzuweisen sucht, zeigt die Parallelität der Textstellen im *Mujlī* und bei Ṭūsī, dass er nur dies meint. Folglich wird er auch die Annahme teilen, dass nämlich aus der ersten Ursache lediglich eins unmittelbar hervorgehen kann, und die Schöpfung deshalb nur mittels hierarchischer Emanation möglich ist.

In der Frage des göttlichen Attributs des Wollens folgt IAJ in seinen früheren Werken der Sichtweise Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs und seiner Anhänger. Gott handelt, ebenso wie der Mensch, wenn er ein Motiv für eine Handlung hat. Dies besteht in seinem Wissen über ihren Vorteil. Überwiegt aber das Gegenmotiv, nämlich sein Wissen darüber, dass sie schädlich oder nutzlos wäre, unterlässt er sie. Gottes Wille ist seiner Ansicht nach identisch mit diesem Wissen und hat darüber hinaus keinerlei Bedeutung. In seinem Superkommentar ersetzt IAJ die muʿtazilitische Auffassung vom göttlichen Willen als aus zeitlichen Willensakten bestehend durch die philosophische Vorstellung von der göttlichen Vorsehung. Danach entspricht der Wille Gottes seinem unwandelbaren Wissen von der vorzüglichsten Ordnung der Dinge. Dieser ist demnach weder zeitlich noch unterliegt sein Wissen von der bestmöglichen Ordnung des Seins irgendwelchen Veränderungen oder hängt ab von äußeren Geschehnissen.

Der philosophische Begriff der göttlichen Vorsehung bestimmt auch IAJs Auffassung vom Warum göttlichen Handelns, die er in seinen Ausführungen zur Gerechtigkeitslehre darlegt. Hier beleuchtet IAJ die Frage nach den Beweggründen göttlichen Handelns. Nach Ansicht der Muʿtaziliten handelt Gott immer für das Wohl seiner Schöpfung. Seinem Handeln liegt folglich ein Zweck zugrunde, der in seiner Schöpfung basiert. Da Gott den Menschen so geschaffen hat, wie er ist, und da er ihn der moralischen Verpflichtung unterstellt hat, um ihm zu ermöglichen, für die Erfüllung derselben Lohn im Jenseits zu erlangen, ist Gott verpflichtet, dem Menschen die erforderlichen Hilfestellungen zu geben, die dieser

benötigt. Die meisten Handlungen Gottes sind aus Sicht der Mu‘taziliten deshalb moralisch notwendig. Ihnen liegen also konkrete und spezifische Zwecke zugrunde, woraus Gott einen zeitlichen Willen für eine entsprechende Handlung entwickelt; jeder göttlichen Handlung geht also ein spezifischer zeitlicher Willensakt voraus. Demgegenüber vertreten die Aš‘ariten die Ansicht, dass das göttliche Handeln allein in dem ewigen göttlichen Willen begründet ist. Der Mensch ist weder befähigt noch berechtigt, nach den Beweggründen göttlichen Handelns zu fragen oder diese rational zu erkennen oder gar zu verstehen. Die Aš‘ariten verneinen deshalb, dass Gott aufgrund von Zwecken handelt, die über seinen ewigen Willen hinausgehen oder diesen bestimmen – beispielsweise dem Zweck, Gutes zu tun oder den moralisch Verpflichteten Hilfestellungen zu leisten –, Zwecken also, die entweder in seiner Schöpfung begründet sind oder sich an objektiven ethischen Werten orientieren. Denn, so argumentieren die späteren Aš‘ariten in Anlehnung an die philosophische Tradition, ein Handelnder, der für eine Absicht handelt, tut dies immer nur mit dem Ziel, hierdurch Selbstvervollkommnung zu erlangen. Dies setzt voraus, dass ein Handelnder, der für eine Absicht handelt, unvollkommen ist. Würde Gott also aufgrund eines Zwecks handeln, wäre er in sich selbst unvollkommen.

In seinem *Ma‘īn* und seinem *Kašf* geht IAJ gemäß der traditionell-mu‘tazilitischen Vorstellung in der Ausprägung der Schule Abū l-Ḥusain al-Bašrīs davon aus, dass Gott, ebenso wie der Mensch, handelt, wenn er ein Motiv für die Handlung hat. Aufgrund seiner Allwissenheit und Selbstgenügsamkeit kommt als Motiv nur das Gute in Frage. Dies besteht entweder in einem Vorteil für den Menschen oder, so argumentiert er in seinem *Kašf*, in dem, was die Ordnung des Seins erfordert. Das erstgenannte Motiv entspricht der allgemeinen mu‘tazilitischen Vorstellung, das zweite hat dagegen seinen Ursprung in der philosophischen Überlieferung. In seinem Superkommentar ersetzt IAJ die mu‘tazilitische Auffassung vom göttlichen Handeln vollständig durch die philosophische Vorstellung von der göttlichen Vorsehung als der einzigen Grundlage göttlichen Handelns. Hier hält er daran fest, dass Gott nicht aufgrund eines spezifischen, konkreten Motivs oder im Hinblick auf etwas außerhalb seines Wesens handelt. Der philosophischen Tradition folgend, unterscheidet IAJ zwischen wesentlicher, primärer und akzidenteller Absicht. Nach der primären Intention des göttlichen Handelns geht die Emanation von Gott allein aufgrund seiner Betrachtung seines Wesens und seines Wissens von sich und der vorzüglichsten Ordnung der Dinge hervor. Dennoch birgt das göttliche Handeln konkrete und spezifische Vorteile für seine Geschöpfe. Diese folgen jedoch nicht – ebenso wenig wie das in der Welt des Werdens und Vergehens vorhandene Übel – aus Gottes primärer Intention, sondern lediglich als Folge davon, also aufgrund einer akzidentellen Intention. Auf dieser Grundlage hält IAJ die unterschiedlichen Standpunkte von Aš‘ariyya und Mu‘tazila für miteinander vereinbar. Die mu‘tazilitische Aussage, Gott handele aufgrund eines Zwecks, sei insofern korrekt, als hiermit die spezifischen Vorteile

und Wohltaten gemeint sind, die notwendige Folgen seiner wesentlich intendierten vollkommenen Handlungen seien. Die aš'aristische Aussage, Gott handele ohne Zweck, sei insofern zutreffend, als damit gemeint ist, dass diese spezifischen Wohltaten und Vorteile nicht primär beabsichtigt sind.

In der Frage nach dem menschlichen Handeln sind es ebenfalls philosophische Vorstellungen, aufgrund derer IAJ von traditionell mu'tazilitischen Positionen abweicht. Nach mu'tazilitischem Verständnis von göttlicher Gerechtigkeit handelt Gott immer für das Wohl seiner Schöpfung; das Böse ist von ihm also weder geschaffen noch gewollt. Da Gott dem Menschen die moralische Verpflichtung auferlegt hat, zu glauben und seinen Geboten zu gehorchen, um ihm hierdurch die Möglichkeit zu eröffnen, für seine guten Taten im Jenseits belohnt zu werden, würde Gott gegen das Gerechtigkeitsprinzip verstoßen, wäre er Urheber des menschlichen Unglaubens oder Ungehorsams, wofür der Mensch dann bestraft würde. Daher muss er Herr seiner Handlungen sein und auf der Basis von Willensfreiheit und Eigenverantwortlichkeit wählen können zwischen Glauben und Unglauben, Gehorsam und Ungehorsam. In seinem Handeln ist er folglich autonom und gänzlich unabhängig von seinem Schöpfer. Damit ist auch sicher gestellt, dass es keine Verbindung zwischen Gott und den Schlechtigkeiten in der Welt geben kann und dass Gott in keiner Weise für diese verantwortlich sein oder mit diesen assoziiert werden kann. Die völlige Autonomie des Handelnden ist somit auch die mu'tazilitische Lösung für das grundsätzliche Problem der Existenz des Bösen in der Welt, deren Urheber Gott aufgrund ihres Verständnisses von göttlicher Gerechtigkeit keinesfalls – weder direkt noch indirekt – sein kann. Hinsichtlich des Handlungsbegriffs haben die Mu'taziliten unterschiedliche Vorstellungen entwickelt. Nach Ansicht Abū l-Ḥusain al-Bašrīs erfolgt eine Handlung, wenn Handlungsfähigkeit und Motivation für sie gegeben ist. Da Handlungsfähigkeit allein die Möglichkeit meint, eine Handlung oder deren Gegenteil hervorzubringen, ist die Motivation notwendige Voraussetzung für eine Handlung, die den Ausschlag für eine der beiden Alternativen gibt. IAJ schließt sich diesem Handlungsbegriff zwar an, lehnt jedoch die mu'tazilitische Ansicht ab, der Mensch sei in seinem Handeln selbstständig. Dies begründet er mit dem philosophischen Kausalitätsprinzip. Gott ist die letzte Ursache alles Seins und folglich auch der menschlichen Handlungen. Der Mensch ist lediglich die unmittelbare Ursache seiner Handlungen. In sich selbst kontingent und somit selbst Wirkung ist die Existenz unmittelbarer Ursachen abhängig von der Existenz ihrer eigenen Ursachen, die letztlich vom Seinsnotwendigen abhängen. Dennoch hält IAJ – in Übereinstimmung mit den früheren Mu'taziliten – daran fest, dass die menschlichen Handlungen diesem angelehnt sein müssen. Den Grundsatz der Wahlfreiheit und damit der göttlichen Gerechtigkeit sieht er so gewahrt. Denn während er den Menschen als unmittelbare Ursache seines Handelns als deren wahre Ursache bezeichnet, definiert er Gott, die letzte Ursache menschlichen Handelns, als nicht wirkliche Ursache der menschlichen

Handlungen, sondern lediglich Ursache im übertragenen Sinne. Auf dieser Grundlage kritisiert er die Positionen von Mu‘tazila und Aš‘ariyya; beide missachten nach seinem Dafürhalten das Kausalitätsprinzip und vertreten Standpunkte, die in ihrer jeweiligen Ausprägung zu extrem seien. Die Mu‘taziliten haben unrecht, wenn sie dem Menschen Selbstständigkeit in seinem Handeln zugestehen und ihn als vollständige Ursache seiner Handlungen ansehen. Die Aš‘ariten haben dagegen unrecht, wenn sie Gott als einzige und unmittelbare Ursache alles Seins, also auch der menschlichen Handlungen, ansehen. Die richtige Position besteht für IAJ in einem Mittelding zwischen den beiden Extrempositionen Determinismus und Verfügungsgewalt. Hiermit, so argumentiert er, sei auch der Streit zwischen Aš‘ariten und Mu‘taziliten beendet. Auf der Ebene seines Superkommentars begründet IAJ seine Mittelstellung zwischen Handlungsfreiheit und Vorherbestimmung auf der Grundlage der sufischen Lehre von der Einheit des Seins. Von der Ebene des Gesetzes aus betrachtet ist menschliches Handeln dem Menschen zuzuordnen. Steigt der Betrachter jedoch höher auf die Ebene des Seins, wo er einen tieferen Einblick in die wahre existentielle Einheit hat, verschwindet für ihn jegliche Vielheit und er erkennt, dass alles von der göttlichen Vorsehung umschlossen ist. Das richtige Verständnis der Mittelposition zwischen Vorherbestimmung und Wahlfreiheit beruht also darauf, beide Betrachtungsebenen zugleich im Blick zu haben. Ähnliche Vorstellungen werden von Ibn ‘Arabī und seinen Anhängern in dieser Frage vertreten. So argumentiert etwa Ḥaidar al-Āmulī, die richtige Position sei die der Mitte zwischen Vorherbestimmung und Verfügungsgewalt; denn von der Ebene des existentiellen Einheitsbekenntnisses aus gesehen nimmt der Betrachter nichts anderes wahr außer Gott. Sieht man dagegen die Dinge von einer niedrigeren Ebene aus, so muss jede menschliche Handlung ihrem besonderen Ort zugeordnet sein – demjenigen nämlich, von dem diese Handlung ausgeht.

Aufgrund der Zugeständnisse, die IAJ gegenüber dem philosophischen Kausalitätsprinzip in der Frage menschlichen Handelns gemacht hat, war die strikte Leugnung jeglicher Verbindung zwischen Gott und den Übeln in der Welt, wie sie von der Mu‘tazila zur Aufrechterhaltung der göttlichen Gerechtigkeit konzipiert wurde, zumindest teilweise aufgehoben. Wenn Gott die letzte Ursache menschlichen Handelns ist, so ist er auch die letzte Ursache der menschlichen Sünden und des menschlichen Ungehorsams, auch wenn IAJ die Verbindung Gottes zu den menschlichen Handlungen dadurch abschwächt, dass er Gott nur im übertragenen Sinn als ihre Ursache bezeichnet. Um diese Schlussfolgerung zu vermeiden, musste IAJ die mu‘tazilitische Leugnung jeglicher Verbindung zwischen Gott und dem Übel in der Welt durch die philosophische Vorstellung vom Ursprung des Bösen ersetzen. Der philosophische Begriff des Bösen gründet auf der Vorstellung vom vollkommenen Sein als dem vollkommenen Guten. Je weiter sich das Sein vom vollkommenen Sein, dem essentiell Notwendigen entfernt, desto unvollkommener ist es. Nach Ansicht der Philosophen kommt das, was als Übel empfunden wird, lediglich in der

sublunaren Welt vor. Im Vergleich zum Guten und der Vollkommenheit der Schöpfung ist es gering und für sich genommen besitzt es keinerlei Realität. Außerdem ist Übel von Gott nicht als solches primär gedacht. Es ist aber insofern akzidentiell beabsichtigt, als die vorzüglichste Ordnung der Dinge notwendig eine Reihe von Schlechtigkeiten in der sublunaren Welt einschließt. IAJ übernimmt die philosophische Vorstellung vom Bösen in seinem *Mujlī*. Schlechtes ist für ihn nichts Wirkliches. Es gibt nichts Seiendes, das von Gott emaniert und schlecht ist. Schlechtes kann nur verstanden werden in Analogie zu Dingen, die ihre eigene Vollkommenheit nicht erlangt haben. Übel sind somit relativ und können im Verhältnis zu einzelnen Dingen durch Analogie wahrgenommen werden. Im Verhältnis zum Ganzen gibt es dagegen nichts Schlechtes.

Bei den Mu‘taziliten waren es zwei Grundsätze, derentwegen sie die menschlichen Handlungen allein den Menschen zuschrieben – zum einen sollte Gott von jeglicher Verbindung zum Bösen ferngehalten werden; zum anderen sollte sicher gestellt werden, dass das Prinzip der göttlichen Gerechtigkeit auch in der Hinsicht gewährleistet ist, als der Mensch, der gemäß der Offenbarung für seine Taten Lohn oder Strafe im Jenseits zu erwarten hat, nicht zu Unrecht bestraft wird. Während der erste Grundsatz bei IAJ wegen seiner philosophisch geprägten ontologischen Vorstellungen in seinem *Mujlī* letztlich keine Rolle mehr spielt, ist es ihm – wie auch den Philosophen, besonders Ibn ‘Arabī und seinen Anhängern – dagegen immer noch wichtig, dass eine Beziehung zwischen dem Menschen und seinen Handlungen besteht, damit Verheißung und Drohung der Offenbarung ihren Sinn behalten und Gott nicht ungerecht ist, wenn er den Menschen für Taten bestraft, die ihm nicht eindeutig zuzuordnen sind.

Die sufische Lehre von der Einheit des Seins prägt auch IAJs Vorstellungen von der göttlichen Einzigartigkeit sowie seine Konzeptionalisierung der göttlichen Attribute. Er unterscheidet drei Bedeutungen des Einheitsbekenntnisses: das des Seins, das der göttlichen Attribute und, auf der untersten Ebene, das orthodoxe islamische. Mit dieser Differenzierung folgt IAJ der in der sufischen Tradition üblichen Unterscheidung verschiedener Stufen der Selbstmanifestation des göttlichen Seins. Ibn ‘Arabī etwa unterscheidet grundsätzlich zwei Stufen der Theophanie. Die höchste Stufe stellt die absolute, ausschließliche Einheit des göttlichen Wesens dar, das keinerlei Vielheit einschließt. Auf dieser Ebene ist Sein mit der absoluten, unbeschränkten Wirklichkeit Gottes, des Notwendigseienden, identisch. Die darunter liegende Stufe der Theophanie wird von Ibn ‘Arabī als inklusive Einheit bezeichnet. Diese schließt alle göttlichen Namen und Attribute ein, die jedoch nichts anderes als Gott sind. Vielmehr wird Gott, das einzige Sein, mit einer Vielzahl von Namen beschrieben, wobei jeder einen bestimmten Aspekt von ihm beleuchtet. Jeder einzelne Name ist somit eine Erläuterung des göttlichen Wesens von einem anderen Blickwinkel aus. Die Pluralität der göttlichen Namen und Attribute ist außerdem Ursache für die Vielheit der Geschöpfe. Sie sind die Erscheinungsorte, in denen Gott sich manifestiert. Diese Orte in ihren

zahlreichen Eigenschaften und Wirkungen stellen Vielheit dar. Insofern sie aber in sich selbst nicht existent, sondern lediglich Erscheinungen des einen göttlichen Seins sind, sind sie Manifestationen der göttlichen Einheit. Auf dieser Ebene wird also Vielheit wie Einheit begriffen. Während Gott in seiner absoluten Einheit unfassbar ist, kann er aufgrund seiner Namen verstanden werden. Sein, das auf dieser Ebene mittels Erscheinungen wahrgenommen wird, ist demnach beschränktes Sein.

Die Übernahme der sufischen Vorstellungen von der Einheit des Seins hat Auswirkungen auf IAJs Konzeptionalisierung der göttlichen Attribute. Während er sich in seinem *Maʿīn* und seinem *Kašf* der Position der späteren imamitischen Anhänger der Schule Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs anschließt, die der Ansicht waren, den göttlichen Attributen, dessen ontologische Grundlage das göttliche Wesen ist, komme keine reale außenweltliche, sondern lediglich eine gedankliche Wirklichkeit zum göttlichen Wesen hinzu, distanziert er sich hiervon in seinem *Muǰlā*. Er vertritt die Position, dass die göttlichen Attribute weder real noch mental zum Wesen Gottes hinzukommen. Mit dieser Auffassung folgt IAJ wiederum den sufischen Vorstellungen. Ausgangspunkt der Überlegungen der Sufis in dieser Frage ist der Begriff der Einheit des Seins. Das Wesen Gottes ist absolutes Sein, das durch sich selbst existiert und dem nichts gleicht. Wird allein die höchste Stufe der Theophanie, die Ebene des absoluten Seins oder der exklusiven Einheit, betrachtet, so gibt es keine Eigenschaften, Attribute und Relationen, sondern nur Sein. Unterscheidungen des Seins wie etwa »allgemein« gegenüber »besonders« oder »real« gegenüber »mental« gibt es auf dieser Ebene nicht. Alles andere außer dem absoluten Sein ist beschränktes Sein, das durch Gott existiert. Durch diesen Gegensatz tritt das absolute Sein in Erscheinung. Dies ist die Ebene der inklusiven Einheit, auf der die kosmische Selbstenthüllung des Absoluten stattfindet. Sie besteht in der Erscheinung seiner Namen und Attribute, die auf dieser Ebene verstandesmäßig geschaut werden können.

Ein weiterer Bereich, in dem IAJ nachhaltig von der sufischen Tradition beeinflusst ist, betrifft seine Vorstellungen zu Prophetie und Imamats. Während seine Erörterungen im *Maʿīn* vorwiegend von den Muʿtaziliten und früheren Imamiten geprägt sind, beruht seine Besprechung dieses Themas in seinem *Kašf* weitgehend auf philosophischen Vorstellungen. Auf der Grundlage der göttlichen Vorsehung formuliert IAJ hier einen Ausgleich zwischen der Auffassung der Muʿtaziliten und der Philosophen, die die Notwendigkeit der Entsendung von Propheten bejahen, und dem ašʿarischen Standpunkt, der sie verneint. Nach Ansicht der Ašʿariten obliegen Gott in seiner Allmacht keine Verpflichtungen. Daher leugnen sie die Notwendigkeit der Entsendung von Propheten. IAJ widerspricht ihrer Meinung, indem er zwischen rationaler und gesetzlicher Verpflichtung unterscheidet. Das traditionelle ašʿarische Argument, wonach Gott als oberster Gesetzgeber selbst keinem Gesetzgeber und somit keinen Verpflichtungen unterliegt, habe nur in Bezug auf gesetzliche Verpflichtungen Gültigkeit. Da es sich bei der Entsendung von Propheten aber um eine in der Vernunft begründete Verpflichtung han-

dele, komme diesem Argument hier keine Bedeutung zu. Im *Mujlī* sind es dagegen die Vorstellungen Ibn ‘Arabī und seiner Anhänger vom Vollkommenen Menschen als Mittler zwischen Gott und Mensch, die seine Erörterungen nachhaltig beeinflussen. Der Superkommentar wird von der sufischen Auffassung vom Vollkommenen Menschen und seiner Rolle beherrscht. Hier übernimmt IAJ auch die von Ibn ‘Arabī geprägten Begriffe von Gottesfreundschaft, Prophetentum und Gottesgesandtschaft; auch in der Frage, wem der höchste Rang zukommt, dem Gottesfreund, dem Propheten oder dem Gottesgesandten, folgt er der Auffassung Ibn ‘Arabī und seinen Nachfolgern. Vereint eine Person mehrere Dimensionen in sich, wie beispielsweise ein Prophet, der Prophetentum und Gottesfreundschaft in sich vereint, oder ein Gottesgesandter, der Gottesgesandtschaft, Prophetentum und Gottesfreundschaft in sich vereint, so kommt der Dimension der Gottesfreundschaft der höchste Rang zu, da sie Grundlage ist für Prophetentum und Gottesgesandtschaft. Die Gottesfreundschaft wird darum als die Innenseite des Prophetentums bezeichnet und entsprechend das Prophetentum als die Innenseite der Gottesgesandtschaft. Den untersten Rang nimmt die Dimension der Gottesgesandtschaft ein, da der Gottesgesandte bei der Verkündung der Gesetze nur mit der Ebene der Menschen in Berührung tritt. Handelt es sich dagegen um verschiedene Personen, so ist der Gottesfreund rangniedriger als der Prophet, ebenso wie der Prophet im Rang unter dem Gottesgesandten steht. Denn nun ist der Prophet dem Gottesfreund insofern überlegen, als ihm zusätzlich zur Dimension der Gottesfreundschaft die Dimension des Prophetentums zukommt; entsprechend ist der Gottesgesandte dem Propheten überlegen, da er alle drei Dimensionen, Gottesfreundschaft, Prophetentum und Gottesgesandtschaft, in sich vereint. Der Rang der Stufe der Gottesgesandtschaft ist demnach die umfassendste aller Stufen. Wird dagegen allein die Dimension der Gottesfreundschaft bei einem Gottesfreund, einem Propheten und einem Gottesgesandten in Betracht gezogen, so kommt ihm in allen drei Fällen der gleiche Rang zu. Während für IAJ unbeschränkte Gottesfreundschaft und Gottesfreundschaft des Prophetentums dem Propheten vorbehalten ist, identifiziert er den Rang der spezifischen Gottesfreundschaft mit dem Imamat. In Übereinstimmung mit früheren imamitischen Mystikern lehnt IAJ die von Ibn ‘Arabī vertretene Identifizierung von Jesus als dem Siegel der absoluten Gottesfreundschaft und von Ibn ‘Arabī selbst als dem Siegel der beschränkten Gottesfreundschaft ab und nennt an deren Stelle den Imām ‘Alī und den zwölften Imam.

Die Bedeutung der *ŠI* des Šahrazūrī für das *Mujlī* ist überragend. IAJ zitiert daraus nicht nur in den Fragen, in denen sich die Positionen der Illuministen nicht von denen der Peripatetiker unterscheiden, wie etwa im bereits angesprochenen Themenkomplex des göttlichen Handelns. Vielmehr folgt er Šahrazūrī in einer Reihe von Fragen, in denen die Anhänger der Illuminationslehre Standpunkte vertreten, die von denen der Peripatetiker abweichen.

Hierzu gehört das göttliche Attribut des Wissens. IAJ übernimmt in

seinem Kommentar und seinem Superkommentar ohne Einschränkung die Vorstellung Suhrawardīs und seiner Anhänger vom göttlichen Wissen als gegenwärtigem Wissen, das mittels Erleuchtung erlangt wird. Ihrer Auffassung nach besteht das Wissen Gottes von den Daseinsdingen darin, dass sie für ihn unmittelbar und aufgrund seiner eigenen vollkommenen Erleuchtung offenbar sind. Auch in der Frage der Wiederauferstehung ist IAJ, der ein Anhänger des Körper-Seele-Dualismus ist, nachhaltig von den Lehren Šahrazūrīs beeinflusst. In all seinen Werken hält IAJ an der theologischen Doktrin der körperlichen Wiederauferstehung fest. Mit dieser Position befinden sich die Theologen im Konflikt mit den Philosophen, die eine körperliche Wiederauferstehung verneinen; ihrer Ansicht nach gibt es lediglich eine geistige Auferstehung. Während IAJ sich in seinen früheren Werken mit dem summarischen Urteil der Theologen zur Position der Philosophen und deren Ablehnung der körperlichen Wiederauferstehung begnügt, bemüht er sich in seinem *Mujlī* um eine Synthese der theologischen und philosophischen Vorstellung vom Jenseits. Nachdem er hier im ersten Teil seiner Ausführungen über die Wiederkehr die theologischen Vorstellungen dargelegt und selbst eindeutig Stellung für die körperliche Auferstehung bezogen hat, setzt er sich in einem zweiten Teil mit den Ansichten der Philosophen zu diesem Thema auseinander. IAJs Ausführungen beruhen hier wiederum auf Šahrazūrī, der ein Anhänger der Transmigrationslehre ist und dessen Ansichten IAJ in dieser Frage maßgeblich prägen. Nach Ansicht Šahrazūrīs gelangen lediglich die vollkommen reinen Seelen nach der Trennung von ihren Körpern direkt in die Welt des reinen Lichtes. Die mittelmäßig vollkommenen Seelen steigen nach der bei ihrem Tod erfolgten Trennung vom Körper in die Welt der suspendierten Bilder auf, wo sie mit solchen Himmelskörpern verbunden werden, die ihrem im Diesseits erlangten Grad an Vollkommenheit entsprechen. Gemäß ihrem Fortschritt haben sie die Möglichkeit, in die Welt des reinen Lichtes aufzusteigen. Die Unvollkommenen durchlaufen dagegen einen Reinigungsprozess, in dem sie in solche Tierkörper versetzt werden, deren Eigenschaften ihren hässlichen Charakterzügen entsprechen. Gemäß ihrem Fortschritt gelangen sie in Körper von immer höherwertigeren Tieren, bis sie so weit gereinigt sind, dass sie in die untersten Stufen des Paradieses gelangen. Hat der Reinigungsprozess keinen Erfolg, so wandert ihre Seele deshalb nicht ewig weiter von Tierkörper zu Tierkörper. In der Welt der Ebenbilder gelangt sie in solche Tierkörper, die ihren hässlichen Eigenschaften entsprechen. IAJ übernimmt Šahrazūrīs Seelenwanderungsvorstellungen. Den offensichtlichen Widerspruch dieses letztlich rein geistigen Schicksals des Menschen, wie es Šahrazūrī vorsieht, zu IAJs zuvor dargelegter theologisch geprägter Position der körperlichen Wiederkehr löst der Verfasser im weiteren Verlauf seiner Darlegungen auf. Hier führt er die Position einer von ihm nicht näher identifizierten Gruppe von Theologen und Philosophen an, die er als die »Wahrheitsforscher« bezeichnet. Als Quelle dient ihm hier wiederum Šahrazūrīs *ŠI*. Bei den Anhängern dieser Lehre finden sowohl die Vorstellung von Metempsychose, die philosophisch geprägten Vorstellungen der

vollständigen Befreiung der Seele vom Körper sowie auch die endgültige Zerstörung der Welt und die nachfolgende körperliche Neuschöpfung Berücksichtigung. IAJ schließt sich deren Lehren weitgehend an, indem er zwischen »kleiner Auferstehung« und »großer Auferstehung« unterscheidet. Während die erste die Trennung der Seele vom Körper bezeichnet, setzt er die große Auferstehung mit der letzten Stufe der Ereignisse im Jenseits, der Zerstörung der materiellen Welt und der anschließenden Wiederkehr der materiellen Körper, gleich.

Dass IAJ als erster imamitischer Denker aus allen vier Strömungen – Theologie, peripatetischer Philosophie, Illuminationslehre und Mystik – Konzepte übernimmt, die ihm geeignet scheinen, einen Ausgleich zu formulieren zwischen Philosophie bzw. Mystik und Theologie einerseits und mu'tazilitischer und aš'aritscher Theologie andererseits, macht die Originalität seines *Mujli* aus. Über diese Synthese hinaus formuliert IAJ allerdings keine eigenen originären Ansichten. Eine solche Weiterentwicklung fand erst im ausgehenden 16. und im 17. Jh. durch die Vertreter der Schule von Isfahan und hier insbesondere durch Mullā Ṣadrā (st. 1640) statt.