

Sadr ad-Dîn Muḥammad b. Ibrâhîm Kawâmî Şîrâzî (Mullâ Şadrâ Şîrâzî)

lebte von 979-80/1571-2 bis 1050/1640 im perischen Şafawidenreich unter Shah 'Abbâs I. (m.1629) und ist bekannt als Mullâ Şadrâ. Er erhielt den Ehrentitel *Şadr al-Muti'allihîn*, der höchste Theosoph, und ist der führende iranische *Shî'î*-Philosoph, der in seinen Schriften ein sehr großes Resümee an philosophischen und geistigen Traditionen, wie *Kalâm*, *Ilâhiyat* und *Taşawwuf* verfasst hatte. Sein Einfluss blieb aber zum großen Teil auf den Iran und Indien begrenzt. Mullâ Şadrâ vereinte rationale Wissenschaften mit den intuitiven Methoden in einer außerordentlichen Klarheit und Tiefe.

Lebensgang

Als einziger Sohn eines hohen Würdenträgers am Şafawidenhof zu *Şîrâz* genöß er eine vorzügliche Ausbildung und ging sodann nach *Işfahân*, wo er bei dem großen Gelehrten *Şaykh Bahâ' ad-Dîn 'Amilî* die *'ilm al-naql*, die übermittelte Wissenschaft gelehrt bekam, und bei dem *Şûfî*-Philosoph *Mîr Muḥammad Bâķir Astarâbâdî* (m.1630), bekannt als *Mîr Dâmâd*, in die *'ilm al-'aql*, in die höhere spirituelle Geisteswissenschaft eingeführt wurde. Seine Studien umfassten die griechischen Gelehrten, die frühen islamischen Philosophen und *Şûfis* wie auch die gesamte Schule von *Shihâb al-Dîn Yaḥyâ Suhrawardî* und der Tradition von *Ibn Sînâ*. Im Besonderen waren seine Ansichten auch von *Ibn al-'Arabî*, dem *şûfischen* Pol des Wissens geprägt. Auf Grund einer Interpretation zu einem Werk *Ibn al-'Arabî's* wurde er von den *Shî'î 'Ulamâ'* bedroht und zog sich darauf für sieben (manchen Quellen sprechen von elf) Jahren in ein Dorf namens *Kahak* in der Nähe von *Ķum* zurück und durchging den Weg der asketischen Bemühungen.

Der mächtige Gouverneur von *Fârs*, *Allâhwirdî Khân* (m.1022/1613) lud Mullâ Şadrâ wieder nach *Şîrâz* ein, um an der neu errichteten Lehrstätte, der *Madrâsa-yi Khân*, zu unterrichten. Şadrâ lehrte dort bis zu seinem Tode. Er verstarb auf seiner siebten *ḥadjjî*-Reise 1050/1640 in *Başra*, wo er auch begraben wurde. Zu seinen wichtigsten Schülern zählen *Mullâ Muḥsin Fayḍ Kâshânî* (m.1680) und *'Abd Razzâķ Lâhidjî* (m.1661). Im 18.Jahrhundert schuf *Mullâ Hâdî Sabzawârî* (m.1872) umfangreichste Kommentare, die wiederum ins 21.Jh. in die heutigen Studien im Iran führen.

Lebenswerk

An die 40 Arbeiten sind von ihm erhalten. Weiters gibt es an die 30 kurze Abhandlungen, die jedoch nicht eindeutig seine Autorenschaft erkenntlich machen. Sein Hauptwerk ist die *Hikmat al-muta'âliya fi 'l-asrâr*

al-‘aḳliyya al-arba‘a, kurz genannt: *Asrâr*, die er 1037/1628 vollendet hatte. Es ist sein größtes Werk über die mystische Philosophie (*ḥikmat*) und steht der *Futūḥat al-Makkiyya* Ibn al-‘Arabî’s in ihrer weitreichenden Darlegung nahe. Sie ist eine der wichtigsten Quellen über verlorene Schriften der Geistesgeschichte der Antike und der islamischen Welt. In ihr legt er zahlreiche Ansichten der großen Gelehrten da und schafft eine beeindruckende Synthese dieser Gedankenschulen. Kürzer aber auch weitverbreitet ist die *Ḥikmat al-‘arshīyya*, die vor allem eine neue Seelenlehre deutlich macht. Ebenso eschatologisch ist das *Kitâb al-Mashâ‘ir*, stärker kosmologisch die *Mafâtîḥ al-ghayb*. Als ein äußerst belesener Interpret der islamischen Geistesgeschichte sind seine *Sharḥ*-Werke besonders ergiebig, da er uns in vielen Randbemerkungen auf ein weitverzweigtes Netz an Ideenentwicklung über 1000 Jahre Geschichte teilhaben läßt. Berühmt und viel gelehrt ist seine *Sharḥ al-Kitâb al-Hidâya* des Athîrî (13.Jh.). Ebenso ist ein Kommentar über Ibn Sînâ’s *Kitâb al-Shifâ‘* ein weitverbreitete Schrift aus seiner Feder. Die *Shawâhid al-rubûbiyya* zählt zu seinen letzten Werken, in der er seine Lehren nochmal zusammenfasst. Sein *Sharḥ Uṣûl al-Kâfi* ist ein langes Kommentar auf Kulaynî’s kanonische *ḥadîth*-Sammlung und die *Sih aṣl*, eine Art Autobiographie, die die Ethik der Şûfis mitbeinhaltet und starke Kritik an der legalistischen *Uṣûlî-Shî‘î* anzeigt, ist ein persisch verfasstes Werk. Die anderen Schriften sind in einem stilvollem Arabisch geschrieben worden.

Bis dato sind fast nur iranische Ausgaben zu seinem Opus erhältlich. Hierbei ist vor allem Ḥusain Ṭabâṭabâ‘î (m. 1981) durch seine kritische Editionen sehr rührig gewesen

Seine Philosophie

Mullâ Şadrâ’s philosophisches System, welches aus den zuvor genannten Schulen der Platoniker, der Kalâm Theologie, den Lehren der Ismâ‘îlî’s, Ibn Sînâ’s Metaphysik, der Einheitslehre Ibn al-‘Arabî’s, des Şûfismus im Allgemeinen, der *Ishrâḳî* Philosophie von Şihâb al- Dîn Yaḥyâ Suhrawardî und der Schule von Işfahân hervorging, hat jedoch auch Eigenständigkeiten aufzuweisen. Zu diesen zählen die Doktrin, dass die eigentliche Grundrealität die Existenz (*wudjûd*) ist und nicht wie von anderen die geistige Idee als Grundlage des Vorhandenen, die sogenannte Quiddität (*mâhiyya*) gelte; weiters ein erweiterte Ausführung der Einheit von Intellekt und Erkanntem; sowie, dass jegliche Bewegung allen Seins in ihrer Substanz wie auch in ihren Qualitäten sich stetig wandelt, und dabei sich vervollkommnet (*ḥaraka djawhariyya*); und die *nafs*, die Triebseele des Menschen, hat bei Şadrâ in ihrem Anfangstadium eine reine körperliche Existenz und wird durch die spirituelle Erziehung vergeistigt und schafft sich einen Körper im Zwischenreich.

Mullâ Şadrâ verläßt selten den metaphysischen Rahmen in seinen Schriften um die legalistische Religionsaspekte zu behandeln. In seiner Imâm-Vorstellung liegt die Nachfolge des Propheten im spirituell

definierten Bereich und weniger im weltlich politischen Sinne, und somit sieht er seine Werke eher als Annäherungen an die transzendente Sicht des Gesandten. Als Şûfî durchlebt er die abstrakten Ebenen und vermochte an seinem Lebensabend auch irrationalen Aspekte einiger Şûfîlehren klären und in noch größerem Kontext zur außen orientierten *Kalâm*-Tradition setzen, und dies noch mehr als Ġazalî es tat. Eine Besonderheit seines Wirkens liegt darin, dass er das Philosophische durch die Offenbarungstexte sehr gut darlegen konnte und somit eine neue Vernunft in die verengten Ansichten über Religion und Philosophie an der Schwelle des neu gegründeten Zwölfer-*Shî'a*- Reiches der Şafawiden implantiert hatte. Viele Elemente, die *Shihâb al-Dîn Yaḥyâ Suhrawardî* in seiner *Ishrâkî* Philosophie dargetan hatte, wurden von Mullâ Sadrâ weiter ausgebaut und vor allem Unklarheiten bezüglich der Substanz der *nafs* im Kontext mit dem HERNACH ausgearbeitet. Seither existieren zwei *Ishrâkî*-Schulen im persischen Kulturraum.

Der dialektische Anspruch in seinen Schriften ist die Verwirklichung (*tahkîk*) der geistigen Inhalte. Es ist ein Zwischenspiel von Erfahrung und Verständnis alter Traditionen, die sein Werk zu einer außerordentlichen Quelle an Einsichten in Weltenaufbau, Selbsterkenntnis und Gotteskunde machen.

Texte aus der *Hikmat al- 'arshiyya*

in Übertragung aus: *The Wisdom of the Throne: an introduction to the philosophy of Mulla Sadra*
J.W. Morris, Princeton 1981

Kapitel 2:

„Prinzip bezüglich der wahren Natur des Jenseits der *nafs*:

Was am Tag der Rückkehr zurückkehrt, ist der individuelle, sinnenhafte, empfindende Mensch, welcher aus dem Gegensätzlichen [die vier Elemente] und den Teilen und Organen des Materiellen zusammengesetzt wurde. Jedoch werden jählings all seine Teile, Organe, Substanzen und Akzidenzien dieses Menschen, sogar sein Herz und Gehirn, konstant transformiert. Dies trifft vor allem auf seinen dunsthaften Geist zu, der der natürliche Körper nächst zu seinem Wesen ist und den höchste Grad seiner *nafs* in dieser [physischen] Welt ausmacht und der Schemel seines Wesens, der *Thron, auf dem es ruht* (Ķur'ân 7:54) und das Lager seiner Mächte und Kräfte ist. Doch dieser Teil des Körpers ist permanent in Transformation und Veränderung, vergehend und wieder ins Sein tretend.

Der entscheidende Punkt in diesem Verweilen des Körpers ist, dass dieser partielle Körper einzig die Einheit der *nafs* ist. So lange von irgendjemandes *nafs* diese spezifische *nafs* bleibt, ist sein Körper ebenso der spezifische Körper, da die *nafs* einer Sache die Vollkommenheit ihrer Wirklichkeit und Identität an sich

selbst ist. Darum wurde gesagt, dass dieses Kind dasjenige ist, das ein alter Mensch werden wird, oder dass dieser alte Mensch ein Kind war, obgleich er mit seinem Alter all die Anteile und Organformen, die er als Kind gehabt hatte, verloren hat. Doch in der Tat kann gesagt werden, dass der Finger des alten Mannes der selbe Finger ist, denn er als Kind besessen hat, obgleich der Kinderfinger an und für sich verschwunden ist, was seine Materie und Form betrifft, so dass nichts von dem partiellen Körper übrig blieb, außer dass es der Finger dieses Menschen ist, da seine *nafs* fort dauert. So ist dies ebenso im völlig im Gleichen [was den Körper des Verstorbenen betrifft und seiner *nafs*] und zugleich ist es nicht das Selbe. Beide dieser Aspekte sind ohne Einschränkung wahr.

Darum ist der individuelle Mensch, der nach dem Tod zurückkehrt, genau der selbe Mensch [der jetzt hier lebt]. Dies wird nicht davon berührt, dass der irdene Körper vergeht und zerfällt, geordnet nach den Elementen, aus denen er zusammengesetzt wurde und gemäß der schweren Säfte. Jedoch der Körper in der anderen Welt ist für die Leute des Paradieses leuchtend, ewig, feinsinnig, zu tiefst lebendig und nie das Objekt von Zerfall, Tod, Krankheit und Niedergang. Und der Körper der Ungläubigen hat einen Backenzahn so groß wie ein Berg, oder seine Form ist die eines Hundes, eines Schweines, oder etwas anderes, was im *Höllengefeuer, welches über die Herzen aufflammt* (Kur'ân 104:6-7), schmilzt. Dann wird ihre Haut und Organe verändert, so wie Er, erhaben ist Er, sagte: „*So oft ihre Haut gegoren ist, wird ihnen eine neue gegeben, damit sie die Strafe kosten* (Kur'ân 4:56).“ So ist auch überliefert, dass er [der Verdammte] einen steilen Pfad 70 Jahre lang in die Hölle emporsteigt. So oft er die Hand darnach ausstreckt, wird sie schmelzen und so oft er sie erhebt, wird sie darnieder gehen, und dem gleich mit seinem Fuß, wann immer er ihn darnieder setzt, wird er schmelzen und wenn er ihn hebt, wird er wieder erscheinen.“

So soll gewußt sein, dass es dieser [psychischer] Körper ist, der im Aufgang wiedererstehen wird, obgleich er nicht dieser Körper bezüglich seiner Stofflichkeit ist. Dies ist gemäß der ersten beiden Prämissen [im Kapitel zuvor], dass eine Sache das ist, was es durch die Eigenschaft ihrer Form ist und nicht durch ihre Stofflichkeit. Und dass ihre andauernde Existenz in ihrer spezifischen Individualität nicht durch den Wechsel ihrer akzentierenden Eigenschaften beherrscht wird und auch nicht durch ihre eigene Stofflichkeit, in so fern diese Stofflichkeit von ihren akzentierenden Eigenschaften unterschieden ist.

Nichts von den Dingen, die ein Mensch in der anderen Welt sieht und direkt bezeugt, seien es die Segnungen des Paradieses, so wie die Himmelschönheiten, Paläste, Gärten, Bäume und Flüsse oder dem entgegen gesetzt die Arten der Bestrafung, die in der Hölle vorkommen, sind außerhalb von der Essenz seiner *nafs* und getrennt vom Sein der *nafs*. In der Tat sind gemäß der vierten grundlegenden Prämisse [im zuvorigen Kapitel] diese Formen der *nafs* stärker in ihrer Substantialität, fester gebaut und beständiger in ihrer Realität als die materiellen Formen, die sich stetig wandeln und regenerieren.

Niemand sollte nach dem Ort und der Position dieser Formen fragen, denn sie sind weder innerhalb dieser Welt noch außerhalb von ihr, weder oberhalb der Grenzen dieses Universums, noch zwischen den Schichten der Himmel oder innerhalb der himmlischen Sphären selbst. Denn du hast gelernt, dass diese Dinge eine andere Modalität des Seins sind und dass sie keine Relation zu dieser Welt bezüglich ihrer Position und Ausdehnung haben.

So wie es in der Übermittlung heißt, dass „die Erde des Paradieses der Schemel und ihr Dach der Thron des Barmherzigen“ ist, hat dies nichts mit der weiten Ausdehnung der Richtungen dieser Welt zu tun und ist auch nicht zwischen dieser Welt und der äußersten Sphäre der Fixsterne lokalisiert. Vielmehr ist ihre Intention gemäß dem Grad der inneren Bedeutung und dem verborgenen Aspekt dieser Dinge, denn das Paradies ist innerhalb dieses verborgenen, unsichtbaren Aspektes der Himmel. Dies ist gleich der Übermittlung, dass „das Paradies im siebten Himmel und die Hölle in der tiefsten Erdentiefe zu finden sind.“ Das bezieht sich auch auf das, was hinter den Schleiern dieser Welt sich befindet. Demgemäß ist mit der fünften Prämisse das Reich der anderen Welt ewig und immerwährend. Ihre Segnungen vergehen nicht und ihre Früchte haben kein Ende und sind nicht verboten.

Alles was der Mensch dort erwünscht und ersehnt, ist unmittelbar vorhanden. In der Tat ist die reine Konzeption einer Sache die selbige Präsenz. Die Freuden und Segnungen in jener Welt korrespondieren einzig mit den Wünschen. Dies ist gemäß des sechsten Prinzips.

Die Quelle all dessen, was ein Mensch erreicht, ist in der anderen Welt bereit gestellt, sei es im Guten wie im Schlechten, Paradies oder Hölle, all dies ist einzig in seinem Wesen, und in solcher Weise wie seine Absichten, Gedanken, Glaubensansichten und Charakterzügen. Der Grund von diesen Dingen ist nicht etwas, was außerhalb getrennt von seiner Existenz oder Position ist. Dies ist gemäß des siebten Prinzips.

Einige bestimmte Menschen können in ihrem Wesen so vollkommen sein, dass sie unter den *Engeln*, die *Gott nahe sind* (Qur'ân 4:172) zu finden sind. Sie sind wie diese Engeln, die nichts ab von Gott Beachtung schenken, auch nicht den verschiedenen Freuden und unterschiedlichen Arten von Segnungen im Paradies. Dies ist gemäß der dritten grundlegenden Prämisse.“

Kapitel 3:

„Prinzip bezüglich Aspekte des Unterschiedes zwischen den Körpern der Welt und der anderen Welt, wie auch der anderen Welt betreffend der Art des körperlichen Seins:

Diese Aspekte sind mannigfach.

Unter ihnen ist die Tatsache zu finden, dass jeder Körper in der anderen Welt einen Lebensgeist besitzt und in der Tat durch seinen eigentlichen Wesen lebt. Man kann dort keinen Körper erfassen, denn nicht

lebendig ist. Dies ist sehr unterschiedlich zu dieser Welt, worin viele Körper weder Leben noch Bewußtsein besitzen. Und sogar bei jenen, die Leben besitzen, erscheint das Leben an ihnen akzentierend und ist ihnen hinzu gegeben.

Ein anderer Unterschied liegt darin, dass die Körper in dieser Welt rezeptiv gegenüber ihren Seelen durch ihre Art der Bereitschaft sind, während die Seelen in der anderen Welt sich ihre eigenen Körper mittels einer unmittelbaren Affirmation selbst machen. Hier steigen die Körper und Materien gradweise auf, gemäß ihrem Zustand der Bereitschaft und ihrer Transformationen, bis sie den Rang der Seelen erreichen. Aber in der anderen Welt steigt der Befehl von den Seelen zu den Körpern ab.

Ein weiterer Aspekt ist der, dass hier die Potentialität der Aktualität voraus geht, während die Aktualität eigentlich in ihrem Wesen vorhergehend gegenüber der Potentialität ist. Jedoch dort ist die Potentialität höher als die Aktualität, sowohl in ihrem Wesen wie auch im Sein.

Hier ist Aktualität höher als die Potentialität, denn sie ist der Abschluß der Potentialität. Aber dort ist die Potentialität höher als die Aktualität, da es die Potentialität ist, die die Aktualität aktuell macht.

Ein weiterer Aspekt ist der, dass die Körper und Objekte in der anderen Welt unendlich an Zahl sind, entsprechend der Anzahl der Konzeptionen und Wahrnehmungen der Seelen. Denn die Beweise der endlichen Anzahl der [physischen] Dimensionen gilt nicht für die andere Welt, außer in den Beschränkungen und Dimensionen der materiellen Dinge. Auch ist dort keine Verballung und Indifferenz zwischen den Dingen der anderen Welt. Und kein Ding ist dort in einer Richtung wie innerhalb oder außerhalb einer anderen Sache.

In der Tat hat jedes menschliche Wesen, ob unter den Gesegneten oder den Verdammten, seine eigene komplette und unabhängige Welt, und sie ist riesiger als diese Welt und ist ohne Bezug zu einer anderen [psychischen] Welt organisiert. Jegliches Land und jeder Besitz, den die Gesegneten sich erwünschen, ist ohne Begrenzung in ihrem Ausmaß. Dies gleich der Bedeutung der Aussage des Abû Yazîd [al-Bastâmî, dem großen Sufi, m.874]: „Sogar wenn der Thron [Gottes] und alles was er beinhaltet, in einen Winkel des Herzen von Abû Yazîd einkehren würde, würde er nichts hiervon bemerken.“

Ein weiterer Unterschied liegt darin, dass die Körper der anderen Welt und all ihre Wunder, inklusive die Gärten, Flüsse, Säle, Lauben, Paläste, reinen Gefährten, Huris und allen anderen Begleiter, Diener, Sklaven und Gefolgschaft der Leute des Paradieses, all dies nur durch ein einziges Sein existieren, welches das Sein von jedem einzelnen der Gesegneten ist. Dies ist, weil jeder Einzelne von ihnen umfasst diese Dinge als ein „Unterhalt von Gott“ [Ḳur'ân 2:87] und „eine Unterkunft von dem Vergebenden, dem Barmherzigen“ [Ḳ 41:32]. „Wahrlich, da ist eine Botschaft darin für ein Volk, dass [ihren Herrn] anbetet.“ [Ḳ 21:106]

Textauszug Kapitel 12:

„...Nun, der Erschaffer der Welt handelt nach Seiner Natur gemäß den allgemein religiösen Menschen in einer ewigen und rein autonomen Natur, gemäß einiger Mu'taziliten in einer Intention nach einem Motiv, gemäß den meisten Ash'ariten ohne einer separierten Intention, gemäß der Ishrakî's in eine abrupten Genehmigung, gemäß der Peripatetiker in einer günstigen Anordnung und gemäß der Şûfîs durch eine Selbstmanifestation. *Jede von ihnen hat eine Richtung, nach der sie sich wenden. Laß sie danach streben, die Vordersten zu sein im Erreichen der guten Dinge. (Kur'ân 2:148)*“

Textauszug Kapitel 13:

„... Dieser Beleg ist entnommen aus der Begründung der steten Wiedererschaffung der Natur, welche in ihrer substanziellen Form in jeglichem Körper vorherrscht und das unmittelbares Grundprinzip von dessen Bewegung und Ruhe ist. Es gibt keinen Körper, der nicht von dieser substanziellen Naturform in all seinen Teilen bestimmt wäre. Es ist das unmittelbare Grundprinzip von jeglicher Tendenz, sei sie potenziell oder aktuell, zirkulierend oder geradläufig, ob vom Zentrum oder zu ihm hingehend. Es ist für immer wechselnd und wandelnd und fließt gemäß der Substanz Seiner Essenz. Seine essentielle Bewegung des Seins ist die Quelle von allen Bewegungen in allen Begleitungen von Ort und Position und allen Wechsel von Quantität und Qualität. Hierdurch ist das Ewige mit dem, was im Zeitlichen entstanden ist, verbunden, und nicht durch irgendeine akzidentielle Bewegung wie die Bewegung der Himmelsphären.“

Bibliographie

Corbin, Henry *En Islam iranien*, iv, Paris 1973, ch. 2

Corbin, Henry *Spiritual Body and Celestial Earth, From Mazdean Iran to Shî'te Iran*, Princeton 1977

Morris, J.W. *The Wisdom of the Throne: an introduction to the philosophy of Mulla Sadra* Princeton 1981

Nasr, S.H. *Islamic Life and Thought*, Albany 1981

idem, *Şadr al-Dīn Shîrâzî "Mullâ Şadrâ"*,

in M.M. Sharif (ed.), *A history of Muslim philosophy*, ii, Wiesbaden 1966, 932-61

Rad, Mohammad Razavi *Molla Sadras Philosophie interkulturell gelesen*, Nordhausen 2007

Rudolph, Ulrich *Islamische Philosophie, Von den Anfängen bis zur Gegenwart* München 2004

The Encyclopaedia of Islam: New Edition. Ed. by H. A. R. Gibb [et al]. Bde. 1-11. Leiden: Brill, 1960-2002. *EI*²- I, s. v. "Şadrâ".