

Materialistische Neigungen hinsichtlich des Wesens des Menschen in der Geschichte des schiitischen Denkens und ihre Verbindungen zur Mu'tazila von Bašra

Hossein Naeim Abadi¹ Abbas Mirzaei Nukabadi²

Received: 20.05.2024; Accepted: 22.06.2024

Abstract

Es wird oft angenommen, dass die Imamiyah und die Mu'tazila, bekannt als "al-'adlyyah", von Anfang an in ihrer theologischen Entwicklung eng zusammengearbeitet haben. Abgesehen von Fragen des Imamats und der Wilayah soll es kaum Unterschiede zwischen ihren theologischen Ansichten geben. Historische Untersuchungen zeigen jedoch, dass diese beiden Gruppen bis zum vierten Jahrhundert ernsthafte Unterschiede sowohl inhaltlich als auch methodisch aufwiesen. Ab dem vierten Jahrhundert näherten sie sich jedoch einander an, insbesondere durch die Imamiyah-Theologieschule in Bagdad. Diese Annäherung setzte sich bis ins achte Jahrhundert fort, wobei bedeutende Einflüsse zwischen beiden Denkrichtungen sichtbar wurden. Der Artikel untersucht die "Anthropologie" von der Bagdad-Schule im vierten Jahrhundert bis zur Hillah-Schule im achten Jahrhundert. Die zentrale Frage ist, wie sich die schiitischen und mu'tazilitischen Ansichten zur menschlichen Wahrheit in dieser Zeit beeinflussten. Es wird angenommen, dass das schiitische Denken stark von den mu'tazilitischen Rationalisten geprägt wurde. Analysen zeigen, dass die schiitischen Theologen in Bagdad von Abu al-Huḍayl und die Hillah-Gelehrten von Abu al-Husayn al-Bašrī beeinflusst wurden. Das Konzept der menschlichen Wahrheit entwickelte sich von einer materialistischen Perspektive, basierend auf Abu al-Huḍayls Theorie im fünften Jahrhundert, zu einer anderen materialistischen Perspektive, basierend auf Abu al-Husayn al-Bašrīs Theorie im siebten und achten Jahrhundert.

Keywords: Menschliche Wahrheit, Bagdad-Schule, Hillah-Schule, Bašra-Mu'tazila, spätere Mu'tazila.

1. Dr. Hossein Naeim Abadi, Freie Universität Berlin, Institut für Griechische und Lateinische Philologie. E-Mail: naeimabadi@zedat.fu-berlin.de

2. Fakultätsmitglied des Departments für Theologie und Religionen Shahid Beheshti Universität, Tehran, Iran. E-Mail: a_mirzaei@sbu.ac.ir

**Materialistic tendencies regarding the nature of man in the history of
Shiite thought and their connections to the Mu'tazila of Başra**

Hossein Naeim Abadi

Abbas Mirzaei Nukabadi

Received: 20.05.2024; Accepted: 22.06.2024

Abstract

It is often assumed that the Imamiyah and the Mu'tazila, known as "al-'adlyyah," collaborated closely in their theological development from the outset. Apart from questions of Imamah and Wilayah, there are purportedly few differences between their theological views. However, historical investigations reveal significant divergences both in content and methodology until the fourth century. From this point onward, they began to approach each other, particularly through the Imamiyah theological school in Baghdad, a convergence that continued into the eighth century with notable influences between the two doctrinal orientations. This article examines the anthropology from the Baghdad school in the fourth century to the Ḥillah school in the eighth century, focusing on how Shiite and Mu'tazilite views on human truth influenced each other during this period. Shiite thought is believed to have been significantly influenced by Mu'tazilite rationalists. Analysis indicates that Shiite theologians in Baghdad were influenced by Abu al-Huḍayl and the scholars of Ḥillah by Abu al-Husayn al-Baṣrī. The concept of human truth evolved from a materialistic perspective based on Abu al-Huḍayl's theory in the fifth century to another materialistic perspective based on Abu al-Husayn al-Baṣrī's theory in the seventh and eighth centuries.

Keywords: human truth, Baghdad school, Ḥillah school, Başra Mu'tazila, later Mu'tazila

Einleitung

Eines der Themen, das in der Geschichte des schiitischen Denkens immer wieder diskutiert wurde, ist der Einfluss der Mu'tazila auf die schiitische Theologie. Dieses Thema hat viele Befürworter und Gegner, die jeweils Beweise für ihre Behauptungen vorlegen und Werke verfasst haben. Diese Auseinandersetzung begann bereits im dritten und vierten Jahrhundert durch Abū l-Husayn al-Khayyāt (gest. 300 n. H./913 n. Chr) (Khayyāt, A. al-H. (o.D). S. 36, 191 und 214) und später durch Abū l-Hasan al-Ash'arī (gest. 330 n. H./ 942 n. Chr) (Ashari, A. al-H. (1979). S. 35 und 156) und setzte sich im fünften Jahrhundert - mit der Abfassung des Buches "Awā'il al-Maqālāt" - durch Shaykh al-Mufid fort. In den folgenden Jahrhunderten beschäftigten sich al-Shahristānī (gest. 548 n. H./1153 n. Chr) (Shahristānī, M. ibn A. (1985). B. 1, S. 16) und Ibn Taymiyya (gest. 728 n. H./1328 n. Chr) (Ibn Taymiyya. (1986). B. 1, Seite 31.) mit diesem Thema. In jüngerer Zeit haben Forscher wie Modarresi Tabataba'i (Mudarrisi T. S. (2005), S. 213) und Orientalisten wie McDermott (McDermott, M., (1986). S. 12), Adam Mez (Metz, A. (1967). B. 1, S. 78), Montgomery Watt (Montgomery Watt, W. (1991)., S. 54.), Wilferd Madlung (Madlung, W. (1996). S. 151) und Josef van Ess³ diese Diskussion aufgegriffen. Alle diese Gelehrten, ob Befürworter oder Gegner, haben sich mit diesem Thema befasst. Dieser Artikel untersucht speziell dieses allgemeine Thema im Rahmen einer der grundlegendsten Theorien der schiitischen Theologie, nämlich das Thema der „Wahrheit des Menschen“, über einen historischen Zeitraum von fünf Jahrhunderten. Dabei wird die Entwicklung von der imamitischen Theologenschule in Bagdad im 3. Jahrhundert nach der Hijra (bzw. im 9. Jahrhundert nach Christus) bis zur imamitischen Theologenschule in Hilla im 8. Jahrhundert nach der Hijra (bzw. im 14. Jahrhundert nach Christus) untersucht.

Zunächst muss erklärt werden, dass die schiitische Theologie in ihrer Anfangszeit zur Zeit der Imame (a) in vielen grundlegenden Fragen genau im Gegensatz zu den Mu'taziliten stand und in den meisten Fällen der schiitischen, auf Hadithen basierenden Sichtweise und sogar manchmal den sun-

3. Van Ess hat in den ersten drei Bänden seiner Enzyklopädie sorgfältig die theologischen Verbindungen zwischen der schiitischen Schule von Kufa und den Mu'tazila-Schulen von Basra und Bagdad untersucht. Siehe: Van Ess, J. (1991). B. 1-3.

nitischen Hadith-Anhängern nahestand. Eines dieser grundlegenden Themen war die Frage nach der Wahrheit des Menschen und die daraus resultierende Erkenntnistheorie. Die frühen Imamiten waren weder materialistisch noch glaubten sie an die Seele im Sinne der griechischen philosophischen Abstraktion. In Bezug auf die Wahrheit des Menschen vertraten die Imamiten eine Art Dualismus - im Gegensatz zu den Mu'taziliten, die entweder völlig physikalistisch waren oder stark von den antiken griechischen Philosophen beeinflusst wurden und die Seele als etwas völlig Geistiges betrachteten. Hishām ibn al-Ḥakam, ein Gefährte des Imams Musa al-Kazim (a), war derjenige, der dieses Thema erstmals theoretisch darlegte und mit seiner dualistischen Theorie der menschlichen Wahrheit die schiitisch-imamitische Sichtweise von den gängigen Ansichten anderer Schulen abgrenzte (siehe: Naeim Abadi, H.-S., & Sobhani, M. T. (2016).

Doch kurz vor der Verborgenheit des zwölften Imams und der Zerstreuung der ersten Gefährten der Imamiten begann diese Denkrichtung sich allmählich und im Laufe von etwa einem Jahrhundert von den frühen hadithzentrierten Ansichten zu entfernen. Dies ging so weit, dass die imamitischen Theologen im islamischen Mittelalter sogar versuchten, sich den Mu'taziliten anzunähern. Dies bedeutet, dass die schiitische Denkrichtung allmählich von ihrer grundlegenden Methodologie, die eine Art Textzentriertheit darstellte, in kosmologische und anthropologische Erklärungen abrückte. Diese Methodologie bestand hauptsächlich aus einer fast⁴ bedingungslosen Bindung an die Texte, die sie von den Imamen erhielten. In diesem allmählichen Prozess, der manchmal auch steilere Entwicklungen aufwies, wandten sie sich allmählich der rationalistischen Mu'tazila zu.

Die imamitische schiitische Denkweise hat in ihrer Auseinandersetzung mit den drei Strömungen des Mu'tazilitentums - nämlich den Mu'taziliten von Basra, den Mu'taziliten von Bagdad und den späteren Mu'taziliten (die in gewisser Weise in der Tradition der Mu'taziliten von Basra stehen) - in verschiedenen Epochen Annäherungen an diese mu'tazilitischen Strömun-

4. Die frühen Theologen der Imamiten folgten - im Gegensatz zur gängigen Vorstellung - in ihrer hadithzentrierten Methode nicht einer bedingungslosen Methodologie der Hadithüberlieferung. Obwohl sie Hadithe überlieferten, beschränkten sie sich erstens auf die Überlieferung von Hadithen, die die Ansichten ihrer Strömung unterstützten, und zweitens nahmen sie in einigen Fällen auch persönliche Analysen vor. (Für eine ausführlichere Erläuterung dieser Analyse und ihrer historischen Belege siehe: 60. (Naeim Abadi, H. (2016). S. 91, gesamter Artikel).

gen vollzogen und sich verändert. Historisch gesehen lassen sich diese grundlegenden Veränderungen in verschiedenen Bereichen des imamitischen Denkens nachverfolgen. Eine der wesentlichsten dieser Veränderungen ist die Veränderung ihrer anthropologischen Position.

Die zentrale Frage dieser Untersuchung ist, welche Beziehung insbesondere im islamischen Mittelalter zwischen den Ansichten der imamitischen Theologen und den Mu'taziliten von Basra im Bereich der Anthropologie erkennbar ist. Die verfolgte Hypothese besagt, dass es den Anschein hat, dass im islamischen Mittelalter die schiitischen Theologen von den Mu'taziliten beeinflusst wurden und dass Abū al-Hudhayl al-'Allāf, Mu'ammār ibn 'Ab-bād al-Sulamī und Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī den größten Einfluss auf die schiitischen Theologen beim Thema Anthropologie hatten.

Der Grund für die Bedeutung der Untersuchung der historischen Anthropologie liegt darin, dass sich daraus viele Themen ableiten lassen. Viele dieser Themen stehen in grundlegender Verbindung mit aktuellen Herausforderungen in den Geisteswissenschaften. Tatsächlich gehört der Glaube an die Verkörperung der Seele, der in der zeitgenössischen Denkweise als „Physikalismus“ bezeichnet wird, zu den Aspekten der frühen islamischen Theologie. Heutzutage wird dieser Glaube in großem Umfang, insbesondere in der Philosophie des Geistes, anhand von empirischen und biologischen Beweisen sowie in äußerst komplexer Weise in Diskussionen über künstliche Intelligenz untersucht und erörtert.⁵

Über die Notwendigkeit dieser Forschung lässt sich sagen, dass die verschiedenen methodologischen Anforderungen im Bereich der Theoriebildung die Forschung in diesem Bereich rechtfertigen. Denn diese Forschung – neben anderen Teilen eines umfassenden Puzzles – ist mit der Notwendigkeit verbunden, die Grundlagen der Theoriebildung im Bereich der menschlichen Wahrheit auf die Basis der schiitischen Lehren zu legen und die Möglichkeiten der schiitischen Theologie im Bereich der Geisteswissenschaften zu verstehen. Ebenso basiert das Verständnis des zeitgenössischen schiitischen Denkens darauf, die kognitiven Hinweise im frühschiitischen Denken

5. Khatami verweist in seinem Bericht über Haskers Artikel (Hasker. 2000) auf den Vergleich zwischen den alten und modernen Paradigmen in der Philosophie des Geistes: Khatami, M. R. (2006). S. 59-62.

zu finden. Diese Untersuchung übernimmt einen wichtigen Teil dieser Aufgabe. Denn die historische Tatsache, dass die Konvergenz von Schiiten und Mu'taziliten nicht von Anfang an in der islamischen Theologie, sondern erst in späteren Perioden entstand, spielt eine wichtige Rolle beim Verständnis des zeitgenössischen schiitischen Denkens. In Wirklichkeit bestand niemals eine wesentliche und ursprüngliche Verbindung zwischen diesen beiden Denkrichtungen, und um das frühschiitische Denken genau zu verstehen, müssen wir uns der historischen Entwicklungen dieser Denkweise bewusst werden.

Das übergeordnete Ziel dieser Untersuchung ist letztlich die Wiederherstellung der ursprünglichen und reinen Imamiyya-Theologie, die auf den überlieferten Berichten und Lehren der Imame basiert. Dies wird zunächst dadurch erreicht, dass die Verfälschung der offiziellen Imamiyya-Theologie in den mittelalterlichen und späteren Jahrhunderten aufgezeigt wird. Tatsächlich ist das, was heute als schiitische Theologie bezeichnet wird, eine Mischung aus schiitischer Theologie, mutazilitischem Kalam und antiker griechischer Philosophie. Dieser Artikel versucht, einen kleinen Ausschnitt dieser historischen Realität darzustellen.

Methode und Methodologie:

Diese Untersuchung folgt einem deskriptiv-analytischen und bibliotheks-basierten Ansatz. Die Methodologie in dieser Studie ist eine Kombination aus phänomenologischen und historisch-strukturalistischen Ansätzen. Zur Erklärung: Während der Strukturalismus sich auf das Ganze eines Themas mit weniger Augenmerk auf die Einzelteile konzentriert,⁶ legt die Phänomenologie mehr Wert auf die Details. Die „Ranke-Methode“, die die Detailbetrachtung und die Berücksichtigung spezifischer historischer Punkte betont, wird als effektivere Herangehensweise für das Studium der Geschichte der islamischen Theologie eingeführt (Paketchi, A. (2014). S. 387.). Die vorliegende Studie versucht, eine Kombination dieser beiden Methoden zu finden, die sowohl das Gesamtbild der Geschichte als auch die Details historischer Phänomene berücksichtigt, ohne in die Falle der Geschichtszentriertheit oder der Vernachlässigung überhistorischer religiöser Aspekte zu tappen. Mircea Eli-

⁶ Für ein Beispiel einer historischen Forschung unter Verwendung dieser Methodik siehe: de Planhol, X. (1968); Für ein Verständnis des historischen Blicks und des Strukturalismus in der französischen Literatur siehe: Murshedlu, J. (2010). S. 55.

ade gehörte zu den wenigen, die versuchten, eine Versöhnung zwischen diesen beiden Methodologien herbeizuführen. Er glaubt, dass diese beiden Ansätze in Wahrheit nicht unvereinbar sind, obwohl die Spannung und der Gegensatz zwischen historischer Betrachtung und phänomenologischen Ansätzen nicht zu leugnen sind.⁷

1- Die "Bagdad-Schule"

Die "Bagdader Schule" ist die erste Denkschule in der Geschichte der Schiiten, in der zum ersten Mal ein materialistisches Menschenbild konstatiert werden kann. Die großen Theoretiker dieser Schule, Sheihk Mufid (gestorben 413 n. H./1022 n. Chr.) und Sayyid Murtaza (436 n.H./1044 n. Chr.), formulierten im Bereich der Anthropologie materialistische Theorien, die von den Mutaziliten beeinflusst waren.

Die Wurzeln der Bagdad-Schule in der schiitischen Mu'tazila:

Bevor wir uns mit den Auffassungen dieser beiden näher beschäftigen, sollte zunächst erwähnt werden, dass die Wurzeln dieses Materialismus im menschlichen Bereich in Bagdad - vor Sheikh Mufid und Sayyed Al-Murtaḍā - unter einigen anderen schiitischen Theologen zu hören waren. Diese Theologen waren diejenigen, die vom Mu'tazila-Glauben zum schiitischen Glauben übergetreten waren und als "Mu'tazila-Schiiten" bezeichnet wurde (Mirzaei, 2019, Einleitung). bekannt wurden. Eines der prominenten Mitglieder dieser Gruppe war ein berühmter Theologe namens Ibn Rāwandī (wahrscheinlich gestorben 298 n. H/911 n. Chr). Er betrachtete die Wahrheit des Menschen als einen „unteilbaren Teil“ (al-juz' al-laḍī lā yatajazza').⁸ Ibn Rāwandī's Ansicht über die Wahrheit des Menschen wurde wahrscheinlich gleichzeitig von der mu'tazilitisch-philosophischen Idee von al-Mu'ammār

7. Eliade, M. (1969). S. 36; Riffiudin hat versucht, diese Ansicht von Eliade zu kritisieren (Refiuddin, M. O. (2012). S. 61)..

8 Es ist möglich, dass der Ausdruck „جزء لا يتجزأ“ ein Versuch war, den griechischen philosophischen Begriff Atom (ἄτομος) im Sinne eines unzerstörbaren Partikels zu übersetzen. Alnoor Dhanani hat in seiner ausführlichen Arbeit mit dem Titel „The Physical Theory of Kalām: Atom, Void, and Vacuum in the Cosmology of Basran Mu'tazilites“ versucht, eine umfassende Analyse dieser Theorie zu bieten (siehe: Dhanani, A. (1994). gesamtes Buch).

Materialistische Neigungen hinsichtlich des Wesens des Menschen ...

ibn 'Abbād⁹ und der „Hadithīs-Physical-Idee“ der frühen Shi'a beeinflusst, weil ein Teil seiner Idee aus der Theorie von "al-juz' al-laḍī lā yatajazza'" von al-Mu'ammār adaptiert wurde und ein weiterer Teil davon aus den Texten der frühen Schiiten adaptiert wurde. Al-Mu'ammār stellte die Theorie und mit dem Einfluss der alten Philosophen in Griechenland vor, gab eine meta-materialistische Erklärung davon und beschrieb sie als „Teil ohne Platz“ (Khayyāt, A. al-H. (o.D). S. 100). Andererseits betrachteten einige schiitische Ansichten die Wahrheit der Seele als „subtile Körper“ (jismun laṭīf) (Für ein Beispiel siehe Ibn Shu'ba al-H. (1984). S. 354).

Ibn Rāwandī verteidigte – laut al-Khayyāt – die schiitische Theologie während einer Zeit in der Geschichte der Schiiten, die unter dem Mangel an Theologen litt (Khayyāt, A. al-H. (o.D). S. 34). Indem er sich an die erste schiitische Tradition hielt, formulierte er die Theorie von al-Mu'ammār, „al-juz' al-laḍī lā yatajazza'“. Ibn Rāwandī leugnete die Seele nicht, obwohl die Wahrheit des Menschen seiner Ansicht nach ein unteilbarer Bestandteil des Herzens war; aber im Gegensatz zu al-Mu'ammār hatte er eine eher materialistische Sicht der Seele. Ibn Rāwandī erkannte an, dass es einen lebendigen Geist gibt, der im ganzen Körper lebt eine Art sanfter Körper, der durch den ganzen Körper fließt (Ashari, A. al-H. (1979). S. 332, Zeile 7). Es handelt sich um einen subtilen Körper, der durch den ganzen Körper fließt (Maqadisī. (o.D.). B. 2, S. 120). Er beschrieb diese Seele als ein Akzidens (al-'araḍ) und meinte, dass der Mensch eine Ansammlung von Akzidentien (al-a'rāḍ) (Maqadisī. (o.D.). B. 2, S. 121) sei und dass die Gefühle und Empfindungen des Körpers von ihnen hervorgerufen würden. Ibn Rāwandī glaubte, dass alle Teile des Körpers eine Seele hätten, aber die Seele des Herzens sich von den anderen Teilen unterscheidet. Die Kraft (d. h. die Eigenschaft, die den Menschen befähigt,) liege in der Seele des Herzens, und der ganze Körper - außer dem Herzen - befinde sich in der Eroberung der Seele des Herzens. Das liege auch daran, dass der Körper keine Handlungen ausführe -, außer nach der Hand-

⁹ Die meisten Philosophen jener Zeit, als Nachfolger der antiken griechischen Philosophie, glaubten an die Seele des Menschen und betrachteten die Seele als eine an sich bestehende Substanz, die weder räumlich begrenzt noch körperlich gebunden ist. Siehe dazu: Naeim Abadi, H. (2021). S. 172; sowie: Eid Nafiseh, M. M. (2010). S. 239-240. Für Platons eigene Ansichten dazu siehe: Platon. (1979). B. 2, S. 499 (die Seele ist kein Rauch), S. 503-510 (Lernen ist nur Erinnern), S. 513 (Möglichkeit des Bewusstseins der Seele über ewige Dinge), S. 514 (die Seele ist zumindest etwas Ähnliches wie das Ewige), S. 516 (Seelenwanderung auch in Tieren) und S. 519, S. 522-528 (Unsterblichkeit der Seele) und S. 539.

lung des Herzens.¹⁰ Als Grund dafür wird angenommen, dass die Hauptkomponente das Herz ist. Obwohl Ibn Rāwandī also versuchte, eine Theorie zu formulieren, die auf Traditionen und Vernunft beruhte und am meisten mit den Ansichten der Imamiten übereinstimmte, ist in dem Modell nach seiner neuen Formulierung eine tiefe Tendenz zum Materialismus in der Erklärung der menschlichen Wahrheit vorhanden.

Sheikh Mufid (948-1022 n. Chr. / 336-413 n. H.)

Obwohl Ibn Rāwandī in Bagdad bekannt war und sowohl Sheikh Mufid als auch Sayyid Murtadha ihn vollkommen schätzten und respektierten, wurde seine materialistische Theorie über die menschliche Realität nicht akzeptiert, und Sheikh Mufid kritisierte seine Theorie über die menschliche Realität explizit.¹¹ Sheikh Mufid bemühte sich, zwischen den Gedanken des Schiismus und der Mu'tazila Abstand herzustellen. Diese Bemühungen schienen auch weitgehend darauf abzuzielen, die schiitische theologische Diskussion - neben anderen parallelen Gedanken, insbesondere der Mu'tazila - detaillierter zu strukturieren und zu systematisieren. Aus diesem Grund widmete Sheikh Mufid einen wichtigen Teil seines Buches "Avā'il al-Maqālāt" - sogar teilweise - mit sehr scharfem Ton der Darlegung der allgemeinen und grundlegenden Unterschiede zwischen Schiiten und Mu'taziliten (Mufid, M. (1993 a). S. 34-41).

In der Diskussion über die menschliche Realität bezieht sich Sheikh Mufid darauf, dass seine Meinung auf den Aussagen von Bunū Nawbakht, Hisham ibn Ḥakam und Überlieferungen basiert. Er versucht zu verdeutlichen, dass die Realität des Menschen eine einfache Substanz sei, die gemäß den Aussa-

10. Qāḍī 'Abduljabbār, A. ibn A. (1965). B. 11, S. 311 und 331; ebenso zur Erläuterung der Theorie von Mu'ammār durch Ibn Rawandi siehe Khayyāt, A. al-H. (o.D). S. 100; Qāḍī 'Abduljabbār, A. ibn A. (1965). ebenda.

11. Sheikh Mufid sagt in seinem Werk "Masā'il al-Sarwiyya" (Mufid, M. ibn M. ibn N. (1993 b). S. 59): "لا كما قال الاعوازي انه جزء لا يتجزأ". Offensichtlich bezieht sich Sheikh Mufid hier auf Ibn Rawandi mit dem Namen "Al-A'wāzī", da eine Persönlichkeit namens Al-A'wāzī unter den Denkern verschiedener Gruppen unbekannt ist. Andererseits ist die Theorie der Unzerstörbarkeit eines Teils in Bezug auf die Wirklichkeit des Menschen für Ibn Rawandi bekannt. Diese Aussage von Sheikh Mufid wurde auch von Faḍil Miqdād (Fāzil Miqdād, M. ibn A. (2002). S. 552) und Allameh Majlisī (Majlisī, M. B. (1984). S. 58 und 88) wiederholt. Sogar Mcdermott hat in seinem Buch auf dieses Thema hingewiesen (McDermott, M. (1986). S. 296).

Materialistische Neigungen hinsichtlich des Wesens des Menschen ...

gen der ersten Philosophen eine selbstständige Existenz hat und keine körperlichen Eigenschaften - wie Größe und Ort - besitzt und keine Zusammensetzung, Bewegung, Ruhe, Versammlung und Trennung hat. Dennoch ist diese Substanz - entgegen der Meinung einiger Philosophen - nicht erzeugt, sondern ewig. Mufid betrachtet diese Ansicht gemäß dem Urteil von al-Mu'ammār al-Mu'tazili (gestorben 215 AH) und analysiert seine Theorie, die Nawbakhtiyya, Hisham und Muammār als eine gemeinsame Analyse betrachtet (Mufid, M. (1993 b). S. 57-60).

In diesem Text versucht Sheikh Mufid, Harmonie herzustellen und die Meinungen der Überlieferungen, anderer bedeutender Gelehrter der Imamiiten und sogar von Muammār ibn 'Abbad al-Mu'tazili in Einklang zu bringen. Es scheint jedoch, dass er in seinen Analysen Fehler gemacht hat, die im Folgenden untersucht werden.

1. Im Hinblick auf die Übereinstimmung der Ansichten von Sheikh Mufid mit den Überlieferungen muss gesagt werden, dass der Sheikh in diesem Werk selbst keinen Bezug auf diese Überlieferungen nimmt. Der Grund dafür ist, dass unseres Wissens keine Überlieferung existiert, die den Inhalt seiner Behauptungen im schiitischen Erbe grundsätzlich unterstützt. Natürlich stützt sich der Sheikh auch auf einige Verse des Korans für seine Behauptungen (Mufid, ebd, S. 60-61).

2. Sheikh Mufid hat sich in seinem Beharren auf die Übereinstimmung seiner Ansichten mit Hisham ibn al-Ḥakam geirrt. Denn die Theorie von Hisham ibn al-Ḥakam (gestorben 179 AH) über die Realität des Menschen scheint eine Theorie zu sein, die von den Überlieferungen der schiitischen Imame inspiriert wurde (Ibn Shu'ba al-Harrānī. (1984). S. 353). Diese Theorie akzeptierte gewissermaßen einen Dualismus, der trotz des Glaubens an eine besondere Form der Immaterialität der Seele - nicht nur der philosophischen Immaterialität - auch dem Körper des Menschen einen besonderen Platz einräumte. Im Gegensatz zu der gängigen Vorstellung der Mu'tazila von Basra, die die Realität des Menschen auf den sichtbaren Körper (al-heykal -al-mushāhad) reduzierten, glaubte er an eine reale Kombination von Seele und Körper. Abu al-Hasan al-Ash'ari erläutert Hisham ibn al-Ḥakams Standpunkt, indem er bemerkte, dass der Mensch ein Name mit zwei Bedeutungen sei, nämlich für den Körper und die Seele. Der Körper sei sterblich und die Seele sei der Handelnde, der Wahrnehmende und das wesentliche Empfin-

dungsvermögen und die Seele sei ein Licht unter den Lichtern (Ashari, A. al-H. (1979). S. 60-61). Hisham ibn Ḥakam bezeichnete zwar den Körper als sterblich und die Seele als den handelnden und wahrnehmenden Kern, aber im Gegensatz zu den frühen griechischen Philosophen, die dem Körper keinen höheren Wert als ein Werkzeug zuschrieben, betrachtete er den menschlichen Körper als Teil seiner Wahrheit; denn er meinte, dass der Mensch ein Name für zwei Bedeutungen sei (ism un li ma'nīyayn). Dennoch glaubte Hisham - im Gegensatz zu einigen Vorstellungen (wie die von Sheikh Mufid und sogar Qāḍī 'Abd al-Jabbār: Mufid, M. (1993 b). S. 57-58; Qāḍī 'Abduljabbār, A. ibn A. (1965), B. 11, S. 311) niemals an die philosophische Immaterialität der Seele. Er betrachtete die Seele lediglich als eine Art Licht.

Durch eine Zusammenstellung relevanter Berichte wird deutlich, wie sich seine Sichtweise von der der Philosophen unterscheidet. Hisham meint in seiner Debatte mit Naẓẓām (gestorben 221 AH), dass der Körper ein Ort des Widerspruchs in dem Sinne sei, dass er existieren könne und dennoch nicht die Kraft zur Wahrnehmung besitze, wie wenn ein Mensch schlafe und seine Sinne in einem ruhigen Zustand seien, während die Seele keine Widersprüche zulassen könne und Ruhe und Nichtwahrnehmung für sie nicht möglich seien, denn sie sei eine Kraft, die Leben habe und allein fähig sei, Wahrnehmung zu haben. Tatsächlich kann gesagt werden, dass die Seele nach Hishams Auffassung eine Art relativer Immaterialität hat, denn in derselben Debatte erklärt er, dass zu den Merkmalen der Seele Expansion und Erhöhung gehören (al-inbisāt va al-irtifā') (Maqadisī. (o.D.). B. 2, S. 123-124). Diese beiden Merkmale erinnern uns an das Konzept der relativen Immaterialität, denn obwohl nach Hisham ibn al-Ḥakam viele der Beschränkungen des Körpers von der Seele abgelehnt werden, wird dennoch aufgrund dieser beiden Merkmale, die beide auf Raum und Zeit angewiesen sind, die Möglichkeit einer reinen Abstraktion von der Seele nach Hishams Ansicht verneint. Daher ist, obwohl einige Elemente von Hishams Theorie an die anscheinend abstrakte Auffassung der Seele bei den Philosophen erinnern, das Ergebnis davon nicht mehr als eine Art relativer Abstraktion der Seele. Die Theorie von Hisham ibn al-Ḥakam gilt als eine der bedeutendsten Theorien innerhalb der intellektuellen Strömungen der Schiiten, die mindestens ein Jahrhundert lang, nämlich bis in die Mitte des dritten Jahrhunderts, Bestand hatte, was –

wie Van Ess erwähnte – aus der Sicht der Schiiten von Kufa nicht ungewöhnlich war (Van Ess, J. (1991). B.1. S. 368).

3. Es gibt auch ein Problem hinsichtlich der Verbindung, die Scheich Mufid zwischen der Meinung von Mu'ammār bin 'Abbād und der Theorie von Hishām bin Al-Hakīm herstellt. Basierend auf Shāhristānī's Bericht (Shāhristānī, M. ibn A. (1985). B. 1, S. 81) ist Mu'ammār's Meinung fast dieselbe wie die von Scheich Mufid. Dieser Standpunkt unterscheidet sich jedoch grundlegend von dem, was Scheich Mufid Hishām Ibn Hakīm über die Wahrheit des Menschen zuschreibt.

4. Angesichts all dieser falschen Analysen von Scheich Mufid ist es kaum möglich, dem Standpunkt zu vertrauen, den Scheich Mufid den Nawbakhtiyān bezüglich der menschlichen Realität zuschreibt. Scheich Mufid behauptet, die Nawbakhtiyān hätten eine Auffassung gehabt, die der von Mu'ammār ibn 'Abbād geähnelt habe, und dass seine eigene Meinung ebenfalls die der Nawbakhtiyān sei. Der Autor des Buches "Khulasat al-Nazar" hat auch auf diese Inkonsistenz in der Analyse von Scheich Mufid hingewiesen (Anonymus Autor. (2006). S. 81). Tatsächlich muss gesagt werden, dass Scheich Mufid durch sein legitimes Ziel, nämlich eine umfassende Organisation der schiitischen Gemeinschaft zu vollbringen, in Widersprüche geraten ist. Denn seine Beharrlichkeit auf der Übereinstimmung seiner Theorie - nämlich die einfache Essenz der Seele zu betrachten - mit Hishām ibn Hakīm und den Nawbakhtiyān in Richtung seiner Herangehensweise, nämlich die Verbindung der schiitischen Theologie des fünften Jahrhunderts mit der Theologie der ersten schiitischen Generation, steht. Dies ist der Fall, obwohl seine Idee keine Ähnlichkeit mit der Idee von Hishām ibn Hakīm und auch nicht mit den ersten schiitischen Theologen hat.¹²

Seyyed Murtaḍā (965-1044 n. Chr. / 355-436 n. H.)

Nach Scheich Mufid muss auf Seyyed Murtaḍā hingewiesen werden. Er war ein herausragender Schüler von Scheich Mufid. So sehr Scheich Mufid sich bemühte, sich den philosophischen Ansichten von Mu'ammār ibn 'Abbād und der immateriellen Natur der menschlichen Realität anzunähern, nä-

12 Für einen Vergleich von Hishām's Ansichten und deren Beziehung zu den Ansichten anderer schiitischer Theologen: Subhāni und Naeim abadi, über die Zusammensetzung der menschlichen Wesenheit von Geist und Körper, Hishām ibn Hakīm's Theorie über die Wahrheit des Menschen, siehe die gesamte Artikel.

herte sich Seyyed Murtaḍā offenbar den Basri-Mu'taziliten an, die davon überzeugt waren, dass die Realität der Mensch materiell ist. Er lehnte im Allgemeinen, ähnlich wie Abū al-Huḍayl, grundsätzlich die Existenz der Seele ab (Ashari, A. al-H. (1979). S. 332). Er behauptete, dass die Realität des Menschen nur dieser sichtbare Körper mit zwei Händen und zwei Füßen sei - es gibt nach seiner Auffassung keine Seele dazwischen. Diese allgemeine (Ashari, ebd. S. 329-333) und gegensätzliche Sichtweise zur verbreiteten platonischen Philosophie, die manchmal mit einem gewissen Extremismus einhergehend, entspricht im Wesentlichen den Ansichten der führenden Mu'taziliten von Basra, wie denen von Abū al-Huḍayl al-'Allāf, Ḍirār ibn 'Amr (Ashari, ebd. S. 330; Maqadisī. (o.D.). B. 2, S. 121), Abū 'Alī Jabai'ī (Ashari, ebd. S. 334, Mufid, M. (1993 a). S. 59) und seinem Sohn Abū Hāshim (Mufid, ebd).

Al-Murtaḍā folgte genau dieser Ansicht und glaubte, dass eine moralisch verantwortliche Person jemand ist, der lebt und atmet (Seyyed Al-Murtaḍā. (1990). S. 113-121). Darüber hinaus ist die Realität des Menschen genau das, was beobachtet wird (der wahrgenommene Körper). Al-Murtaḍā sagte, dass mit "lebendig sein" nicht seine Bestandteile oder Teile gemeint seien, sondern vielmehr eine Gesamtheit, die wir am Menschen beobachten, und alle Regeln - sei es Lob, Tadel, Befehl oder Verbot - würden dazu gehören (Seyyed Al-Murtaḍā. (1990). S. 114; Seyyed Al-Murtaḍā. (1967). S. 104). Er kritisierte die Ansicht von Mu'ammār, die von seinem Lehrer Scheich Mufīd und den Nawbakhtīs akzeptiert wurde, intensiv. Al-Murtaḍā betrachtete diese beobachtbare Gesamtheit, die die Realität des Menschen bildet, als die Vereinigung von Seele und Körper, aber in der Tat ähnelte seine Auffassung von der Seele der mu'tazilitischen Auffassung. Er glaubte an die Existenz der Seele, betrachtete sie jedoch als etwas vollständig Materielles und Körperliches. In seinen Augen ist die Seele ein Luftstrom, der durch die Poren des Körpers zirkuliert und das Leben des Körpers von ihm abhängig macht (Seyyed Al-Murtaḍā. (1989). B. 1, S. 130). Al-Mortaza war der Ansicht, dass ein lebender Körper eine Seele haben müsse und dass ein Körper ohne Seele keine Wahrnehmung oder Empfindung habe, weil er kein Leben habe. Das Vorhandensein von Leben, das eine unabdingbare Voraussetzung für das Dasein der Seele bilde, ermögliche die Wahrnehmung der Umgebung (Seyyed Al-Murtaḍā. (1989). B. 4, S. 30). Es sei darauf hingewiesen, dass diese Ansicht von Al-Murtaḍā in der intellektuellen Tradition seines Schülers Scheich al-Ṭusi fort-

geführt wurde, und er verteidigte Seyyed Murtaḏās Theorie und kritisierte auch die Ansichten der Nawbakhtiyān und Scheich Mufīd (Tūsī, K. N. (1986). S. 113).

Die materialistische Betrachtung der menschlichen Realität in den schiitischen theologischen Schulen in Bagdad war offenbar stark von der intellektuellen Tradition der Basri-Mu'taziliten beeinflusst. Dabei handelte es sich um eine Tradition, die im Verlauf von etwa vier Jahrhunderten des Bestehens der mu'tazilitischen Theologie im Allgemeinen die Realität des Menschen als genau diesen sichtbaren Körper ansah, der Kopf, Hände, Füße und Nägel hat.¹³ Al-Murtaḏās intellektuelle Tradition in Bezug auf die menschliche Realität war jahrhundertlang eine führende Theorie im schiitischen Bereich. Ihr großer Einfluss wird daran deutlich, dass bis zum zehnten Jahrhundert nach der Hidschra Elemente seiner materialistischen Sichtweise in der Geschichte des schiitischen Denkens zu beobachten waren. Doch letztendlich (und nach vielen Höhen und Tiefen) führte die alternative Theorie von Mullā Ṣadrā im elften Jahrhundert, nämlich die Substanzbewegung (al-ḥarkah al-jowharyyah), im die Bemühungen der schiitischen Philosophen-Theologen zur Erklärung der Theorie der Unkörperlichkeit der Seele ihrem Höhepunkt entgegen (Khodayari, A. (2011). S. 90-97).

2. Die Schule von Hilla

a. Ḥimmaṣī al-rāzī (gestorben nach 600 n. H / 1204 n. Chr) und die Wirkung von Abū al-Husayn al-Baṣrī al-Mu'tazili (gestorben 436 n. H/ 1044 n. Chr):

Die materialistische Sichtweise von Al-Murtaḏā auf die menschliche Realität setzte sich in den späteren Perioden der Geschichte der Imamiyya-Theologie weiter fort - wenn auch in anderer Form, nämlich an der Schule von Hilla. An dieser Schule wurde die Ansicht akzeptiert, dass die Wahrheit des Menschen aus den grundlegenden Bestandteilen (al-'ajza' al-'aṣlyyah) besteht. Der Eintritt dieser Perspektive in Hilla muss in den Aktivitäten von Sadīd al-dīn Ḥimmaṣī al-rāzī in Hilla gesucht werden. Er war der erste be-

13. Abu al-Huḏayl wurde als einer der Haupttheoretiker angesehen. (Siehe: Ashari, A. al-H. (1979). S. 332). Ebenso bezieht sich Nasb auf die Aussage von Qaḏī Abdul Jabbar, der in der Erläuterung der Ansichten der Mu'tazila-Scholars sagt, dass sie die Realität des Menschen materiell betrachteten und glaubten, dass der Mensch als lebendiges Wesen genau diese sichtbare Gestalt sei. Dieser Mensch ist das Ziel von Geboten und Verboten sowie von Lob und Tadel. (Qaḏī 'Abduljabbar, A. ibn A. (1965). B. 11, S. 311).

kannte Theologe in Hilla, der von Rey nach Hilla kam und auf Bitte der Ältesten von Hilla in dieser Stadt blieb und begann, Theologie zu unterrichten (Ḥimmaṣī al-Rāzī, S. (1991). B. 1, S. 17-18). Ḥimmaṣī al-rāzī wurde in seiner theologischen Methode sowohl von Al-Murtaḍā (gestorben 436 n. H/ 1044 n. Chr.) als auch von dem berühmten Mu'tazili-Gelehrten in Bagdad, Abū al-Husayn al-Baṣrī (gestorben 436 n. H/1044 n. Chr.), beeinflusst.¹⁴ Abū al-Husayn war eine Persönlichkeit, die mit einer Denkströmung verbunden war, die als "späte Mu'tazila" bezeichnet wurde (Mughaqqiq Hillī (١٩٩٣) S. 33). Ḥimmaṣī al-rāzī akzeptierte die materialistische Theorie über die Realität des Menschen, für die al-Murtada eintrat, jedoch verteidigte er sie unter Verwendung der Theorie von Abū al-Husayn al-Baṣrī.

Über Abū al-Husayn al-Baṣrīs Theorie über die Wahrheit des Menschen gibt es keinen spezifischen Text von ihm selbst. Doch genau in der Zeit der späteren Mu'tazila, also in der Generation nach Abū al-Husayn al-Baṣrī - einem prominenten mu'tazilitischen Theologen, der ein Zeitgenosse von Avicenna (416 n. H/1037 n. Chr) war -, stoßen wir auf ein Werk, das die ersten Bemühungen der Mu'tazila zur fortschreitenden und rationalen Systematisierung im Gespräch mit Philosophen, wie der Autor selbst behauptet (Ibn Malāḥimī Khwārazmī, R. (2007). S. 6), gut reflektiert. Ibn al-Malaḥimī al-Khwārazmī (gestorben 536 n. H/1142 n. Chr.) hat in seinem Werk "Kitāb al-Fā'iq fi uṣūl al-dīn", das eine Zusammenfassung seines ausführlichen Werkes "al-Mu'tamad fi uṣūl al-dīn" darstellt, deutlich die Theoretisierung der mu'tazilitischen physikalistischen Perspektive - in Auseinandersetzung mit Philosophen und sogar anderen Mu'tazila wie al-Nazzām, die Perspektiven, die auf einer Realität jenseits des sichtbaren Körpers basierten, - beschrieben. Die Auslegungen von al-Malaḥimī al-Khwārazmī scheinen eine nützliche Grundlage für das Verständnis der Theorie von Abū al-Husayn al-Baṣrī (al-juz' al-'aṣlī) zu sein.

14. Abu al-Husayn, der Schüler von Qaḍī Abdul Jabbār und ungefähr eine Generation nach Sheikh Mufid lebte (McDermott, M. (1986). S. 265), nahm einen anderen Ansatz zum Rückzug (Ḥasanī Rāzī, S. M. ibn D. (1985). S. 55). Es sollte auch darauf hingewiesen werden, dass im sechsten Jahrhundert (Ḥasanī Razī, ebd) und zu Beginn des siebten Jahrhunderts (Fakhr al-Dīn al-Rāzī. (2004). S. 112) unter den Mu'tazila-Gruppen nur die Anhänger von Abu al-Husayn al-Baṣrī und al-Bahshamiyyah existierten. Malāḥimī Khwārazmī (gest. 536 n. Chr.) war einer der Nachfolger seiner theologischen Tradition in Khwārazm: Madlung, W., & Qasemi, J. (1996). S. 70).

Materialistische Neigungen hinsichtlich des Wesens des Menschen ...

Aber auch in Hilla sind Erklärungen dieser Theorie zu sehen. So äußerte Ḥimmaṣī al-rāzī in der Erklärung dieser Theorie, dass die Realität des Menschen die Struktur ist, auf der der Mensch aufgebaut ist (Ḥimmaṣī al-Rāzī, S. al-D. (1991). B. 1, S. 281). Er bemerkte, dass die wahre Identität des Menschen seine grundlegenden Bestandteile seien, und diese Bestandteile würden keiner Veränderung oder Umwandlung unterliegen. Gott kenne sie und am Tag des Gerichts werden diese grundlegenden Teile miteinander kombiniert und der Mensch werde wieder geformt. Die Existenz dieser grundlegenden Teile sei der Grund für die Unterscheidung zwischen den Menschen. Was die Persönlichkeitsstabilität bei den Menschen bewirke, seien genau diese grundlegenden Teile Ḥimmaṣī al-Rāzī, (1991). B. 2, S. 192). Diese Theorie war offensichtlich die gleiche wie die Theorie von Abū al-Husayn al-Baṣrī al-Mu'tazili.

Ibn Miṣṭam al-Bahrānī (gestorben 679 n. H./1280 n. Chr.) erklärt in seinem Buch "Qawa'id al-Mar'am", dass die Theorie der "grundlegenden Teile" die Theorie von Abū al-Husayn al-Baṣrī sei, die von den prominenten Theologen akzeptiert wurde (Ibn Maytham Bahrānī. (1986). S. 139). Ibn Miṣṭam selbst ist einer derjenigen, die diese Theorie akzeptiert haben. Er erklärt diese Theorie, indem er ausführt, dass das, was gültig ist, darin bestehe, dass die Auferstehung und Wiederauferstehung die Wiederkehr der grundlegenden Teile - und nicht der überflüssigen Teile - sei. Diese grundlegenden Teile seien diejenigen, die gehorsam und ungehorsam, belohnt und bestraft werden. Diese grundlegenden Teile bleiben vom Anfang bis zum Ende des Lebens erhalten, während sich die überflüssigen Teile verändern (Ibn Maytham Bahrānī. (1986). ebd, Seite 144.). Der Gelehrte Ḥillī hat auch dieser Theorie zugestimmt. In „Al-Maslik“ äußert er sich über die Theorie der „grundlegenden Teile“: „verantwortliche Person“ (al-mukallaf) bedeutet demnach die grundlegenden Teile, die in einer Person vorhanden sind und auf denen die Person beruht (Mughhaqqiq Hillī (١٩٩٣). S. 109).

Al-'allāmah al-Ḥillī (1250-1325 n. Chr./648-726 n.H.):

Dennoch war in Hilla der Theologe, der am meisten Aufmerksamkeit auf die Theorie der "grundlegenden Teile" (al-ajza' al-asli) lenkte, al-'allāmah al-Ḥillī. Ḥillī widersprach offen der Theorie von Al-Murtaḍā und den Mu'tazila von Baṣra, nämlich der Theorie des „beobachteten Körpers“ (al-haykal al-mushāhad).

Ḥillī argumentiert, dass die menschliche Essenz bestehen bleibt und es unmöglich ist, dass die Essenz fortbesteht, wenn ein Teil davon fehlt. Darüber hinaus befindet sich der Körper ständig im Zustand der Zersetzung und der Ersetzung (al-tahallul wa al-istikhlāf). Daher gibt es auch für die vergänglichen Teile Belohnung und Bestrafung. Wenn die Teile mit dem Ganzen verschwinden würden, wäre dies unmöglich, andernfalls wäre es ungerecht ('Allamah al-Ḥillī. (2007), S. 534-535). Er meint auch, dass die Seele nicht existieren würde, wenn sie derselbe Körper (ein beobachteter Körper) wäre, da sonst die Wiederherstellung des Nichtexistierenden notwendig wäre, was unmöglich ist. Daher muss es etwas anderes geben, das bis zum Jüngsten Gericht bestehen bleibt und zurückkehrt. Ḥillī erklärt, dass die ursprünglichen Teile dieselben Dinge sind, die von Anfang bis zum Ende des Lebens beim Menschen bleiben und fortbestehen, und damit seien nicht alle Teile des menschlichen Körpers gemeint. Die Teile, die verzehrt werden, seien Überbleibsel (Überschuss) im essenden Individuum (ākil) ('Allamah al-Ḥillī. (1986). S. 209). Die ursprünglichen Teile würden weder ab- noch zunehmen ('Allamah al-Ḥillī. (1995). S. 493).

Ḥillī argumentiert, dass es nicht notwendig sei, dass der gesamte Körper die menschliche Essenz darstellt, da der menschliche Körper ständig im Zustand der Zersetzung und der Ersetzung sei. Wenn der gesamte Körper wiederhergestellt werden würde, würde dies bedeuten, dass ein Teil des Körpers anwesend wäre, der keine Handlung, sei es Gehorsam oder Ungehorsam, begangen hat ('Allamah al-Ḥillī. (1993). S. 406-407). Nach Ḥillī Ansicht sind die ursprünglichen Teile unvergänglich, und der Tod führt nur zur Trennung und Teilung dieser Teile. Tatsächlich bilden nach ihm diese ursprünglichen Teile die wahre Essenz des Menschen und werden niemals aufhören zu existieren. Ḥillī führt die Unmöglichkeit der Wiederherstellung des Nichtexistierenden als ein Argument zur Unterstützung seiner Behauptung auf ('Allamah al-Ḥillī. (2000), S. 573).

Im Zuge einer allgemeinen Zusammenfassung der Theorien der Schule von Ḥillah kann festgehalten werden, dass die Theorie von Abū al-Husayn al-Baṣrī durch Homsī Razī nach Hilla eingeführt wurde und zu einer umfassenden Theorie ausgebaut wurde. Natürlich betrifft dieser Einfluss von Abū al-Husayn al-Baṣrī und der späten Mu'taziliten nicht nur die Diskussion über die Wahrheit des Menschen. In der theologischen Denkweise der Imamiten

Materialistische Neigungen hinsichtlich des Wesens des Menschen ...

in der Schule von Hilla wurde Abū al-Husayn al-Baṣrī und seine Strömung vollständig akzeptiert. Al-Muhaqqiq al-Ḥillī erklärt in der Einleitung seines Buches „Al-Maslak“, dass die beste und klarste Methode im Bereich der theologischen Diskussionen die Methode der späten Mu'taziliten ist: „هو النهج الذي سلكه متأخرو المعتزلة“ (Mughaqqiq Hillī (١٩٩٣). S. 33). Schmidtke, ein zeitgenössischer Forscher der Schule von Hilla, betont auch, dass 'Allāmah al-Ḥillī, obwohl er philosophische Begriffe in seinen theologischen Diskussionen verwendet, inhaltlich von Abū al-Husayn al-Baṣrī beeinflusst ist. Schmidtke rechnet 'Allāmah al-Ḥillī grundsätzlich der Strömung der späten Mu'taziliten zu (Schmidtke, S. (2008). B. 2, S. 159).

Forschungsergebnisse:

Die Ansicht der schiitischen theologischen Strömung über die Wahrheit des Menschen in den ersten Jahrhunderten bis zum mittleren Zeitalter durchlief eine historische Veränderung. Der Glaube der frühen Imamiten an die Wahrheit des Menschen war durch Überlieferungen und den direkten Kontakt mit den Imamen beeinflusst und zeichnete sich durch eine besondere Form des Dualismus aus. Dieser Dualismus unterschied sich grundlegend von dem in der alten griechischen Philosophie vertretenen Dualismus. In der frühen imamitischen Theologie wurde zwar der Seele mehr Bedeutung beigemessen, aber sowohl Körper als auch Seele galten als essentiell. Es kann somit konstatiert werden, dass die frühen Imamiten - nach der Bekanntschaft mit den Theorien der griechischen Philosophen und durch Befragungen und Nachforschungen bei den Imamen - eine alternative Theorie zu dieser Frage entwickelt haben.

Diese Theorie hat sich allerdings im Laufe der Zeit grundlegend verändert. Die wichtigste grundlegende Veränderung war der Glaube an die Körperlichkeit der menschlichen Wahrheit in der imamitischen Theologie. Dieser Glaube lässt sich als ein Prozess mit vielen Höhen und Tiefen - von den Jahren nach der großen Verborgenheit des zwölften Imams der Schiiten (am Ende des dritten Jahrhunderts) bis zur Schule von Hilla im achten Jahrhundert - zurückverfolgen. Dieser Artikel befasste sich mit der Erklärung und Analyse dieses etwa fünf Jahrhunderte dauernden Prozesses.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Ende des dritten Jahrhunderts einige mu'tazilitische Theologen, die erst kurz zuvor zum Schiitentum konvertiert waren, allmählich körperliche Vorstellungen über die menschliche

Wahrheit in die imamitische Theologie einbrachten. Schiitische Theologen in der klassischen Schule der Imamiten in Bagdad, also ab dem frühen vierten Jahrhundert, formten allmählich - mit einer vollständigen methodologischen Veränderung - die neue Theorie. Seyyed Al-Murtaḍā, der herausragendste Schüler von Sheikh Mufid, verteidigte im Wesentlichen die Theorie des beobachtbaren Körpers wie Abu'l-Huḍayl al-'Allāf al-Mu'tazili und betrachtete die menschliche Wahrheit als etwas, das dem sichtbaren Körper entspricht und leugnete grundsätzlich die Existenz der Seele. Diese körperliche Theorie war ein historischer Prozess, der, als er im sechsten bis achten Jahrhundert die Schule von Hilla erreichte, weiterhin von den Mu'taziliten beeinflusst wurde. Diesmal sehen wir jedoch die Einflüsse der späteren Mu'taziliten, vor allem von Abu'l-Husayn al-Baṣrī, auf die Theorien der Imamiten in der Schule von Hilla. Allameh Hilli unterstützte offen die Theorie des „al-juz' al-aslī“ von Abu'l-Husayn.

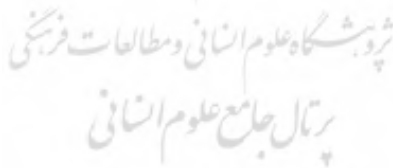
Aus einer anderen Perspektive muss gesagt werden, dass die Beweise zeigen, dass im mittleren islamischen - d.h. im vierten bis achten - Jahrhundert die schiitische Denkrichtung im Bereich der Wahrheit des Menschen eindeutig von der Mu'taziliten-Strömung beeinflusst war. In der theologischen Schule der Imamiten in Bagdad versuchte Sheikh Mufid, beeinflusst von Mu'ammār ibn 'Abbād al-Sulami, eine nicht-materielle Interpretation der Wahrheit des Menschen zu liefern. Tatsächlich versuchte Sheikh Mufid, die nicht-körperliche Theorie der menschlichen Wahrheit in der schiitischen Denkweise beizubehalten, aber er scheiterte. Denn nach ihm verteidigten Seyyed Al-Murtaḍā und seine Schüler - basierend auf der Idee von Abu al-Huḍayl al-'Allāf, nämlich der Theorie des beobachtbaren Körpers, - eine materialistische Sicht auf die Wahrheit des Menschen. Diese materialistische Sicht fand ihre Fortsetzung in den Gedanken von Homsī Razī. Ḥimmaṣī al-rāzī, obwohl ein Anhänger der theologischen Tradition von Seyyed Morteza, erklärte die materialistische Sicht auf die menschliche Wahrheit von Seyyed Morteza basierend auf der Idee von Abul-Hasan Basri. Diese Sichtweise wurde durch Ḥimmaṣī al-rāzī in die Schule von Hilla eingeführt, und Ibn Maytham Baḥrānī, Muhaqqiq al-Ḥillī und allāmah al-Ḥillī trugen zu dieser Theorie bei. Tatsächlich versuchte die schiitische Denkrichtung, eine rationale und akzeptable Theorie der menschlichen Wahrheit zu liefern. Sie fanden diese Erklärung in der Methodologie der Mu'taziliten, in Personen wie

Materialistische Neigungen hinsichtlich des Wesens des Menschen ...

Abul-Hudhayl Allaf und Abul-Hasan Basri, die grundsätzlich die Existenz der Seele leugneten.

Schließlich kann konstatiert werden, dass die offizielle Theorie der frühen Schiiten und der Zeitgenossen der schiitischen Imame über die Wahrheit des Menschen, die - inspiriert von den Texten der Imame - auf eine kombinierte Wahrheit des Menschen aus Seele und Körper hinwies, allmählich und nach vielen Höhen und Tiefen, in etwa 150 Jahren, d.h. fast nach der Ära der Anwesenheit bis zur zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts, zu einem physischen Monismus verändert wurde.

Diese materialistische Sicht auf die menschliche Wahrheit in der schiitischen theologischen Schule in Bagdad (in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts bis in die erste Hälfte des fünften Jahrhunderts) war deutlich von der Denkweise der Baṣrī-Mu'taziliten beeinflusst. Seyyed Al-Murtaḍā Hauptidee über die Wahrheit des Menschen galt jahrhundertlang nach ihm als die vorherrschende schiitische Theorie in dieser Angelegenheit. Nach vielen Höhen und Tiefen wurde diese Theorie schließlich mit der Vorstellung der substantiellen Bewegung von Mulla Ṣadrā zu Beginn des elften Jahrhunderts und der Dominanz der transzendentalen Weisheit nach und nach vollständig vergessen.



Literatur:

Lateinische Quellen:

- de Planhol, X. (1968). *Les fondements géographiques de l'histoire de l'Islam*. Paris, France: Flammarion.
- Dhanani, A. (1994). *Physical theory of Kalam: Atoms, space, and void in Basrian cosmology*. Leiden, New York: Brill.
- Eliade, M. (1969). *The quest: History and meaning in religion*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Schmidtke, S. (2008). Al-'Allama al-Hilli and Shi'ite Mu'tazilite theology. In P. Luft & C. Turner (Eds.), *Shi'ism*. New York Press.
- Van Ess, J. (1991). *Theologie Und Gesellschaft Im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra*. Berlin; New York: Walter De Gruyter.

Arabische und persische Quellen:

- 'Allamah al-Ḥillī. (1986). *Al-Bāb al-Ḥādī 'Ashar ma'a Sharḥayhi an-Nāfi' Yawm al-Ḥashr wa Miftah al-Bāb* (1. Aufl.). Teheran: Institut für Islamische Studien.
- 'Allamah al-Ḥillī. (1993). *Kashf al-Murād*, Qom: slamisches Verlagsinstitut.
- 'Allamah al-Ḥillī. (1995). *Manāhij al-Yaqīn fi Usūl ad-Dīn*, bearbeitet von Yaqub Jafari, Teheran: Dar al-Aswa.
- 'Allamah al-Ḥillī. (2000), *Asrar al-Khafiyah fi 'Ulum al-'Aqlīyah*, Qom: Zentrum für Islamische Forschungen und Studien.
- 'Allamah al-Ḥillī. (2007), *Ma'arij al-Fahm fi Sharḥ an-Naẓm*, bearbeitet von Abdulhalim Hilli, Qom: Dalil Ma.
- Anonymus Autor. (2006). *Khulāṣa al-naẓar*. Herausgegeben von Schmidtke und anderen. Teheran: Institut für iranische Weisheit und Philosophie.
- Ashari, A. al-H. (1979). *Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musallin* (H. Ritter, Ed.). Wiesbaden: Franz Steiner.

Materialistische Neigungen hinsichtlich des Wesens des Menschen ...

- Eid Nafiseh, M. M. (2010). *Der Einfluss der griechischen Philosophie auf die islamische Theologie bis zum sechsten Jahrhundert nach der Hidschra*. Syrien-Libanon: Dar al-Nawader.
- Fakhr al-Dīn al-Rāzī. (2004). *Das sechste Kapitel von vierzehn Abhandlungen*, Teheran: Teheran Universität-Verlag.
- Fāzil Miqdād, M. ibn A. (2002). *Al-Lawami' al-Ilahiyah fi al-Mabahith al-Kalāmiyah* (bearbeitet von Mohammad Ali Qazi Tabatabaei). Qom: Büro für Veröffentlichungen.
- Ḥasanī Rāzī, S. M. ibn D. (1985). *Tabṣira al-'Awām* (A. Iqbal Ashtiyani, Ed.). Teheran: Asatir-Verlag.
- Ḥimmaṣī al-Rāzī, S. al-D. (1991). *Al-Munqid min al-Taqlid*. Qom: Islamisches Verlagshaus.
- Ibn Malāhimī Khwārazmī, R. ad-D. (2007). *Kitab al-Fa'iq fi 'Usul ad-Din* (M. McDermott & W. Madelung, Hrsg.). Teheran: Institut für Philosophie und Geisteswissenschaften Iran; Berlin: Institut für Islamische Studien der Freien Universität Berlin.
- Ibn Maytham Bahrānī. (1986). *Qawa'id al-Marām fi 'Ilm al-Kalām*. Qom: Maktabat Ayatollah al-Mar'ashi al-Najafi.
- Ibn Shu'ba al-Ḥarrānī. (1984). *Tuḥaf al-'Uqūl* (bearbeitet von Ali Akbar Ghafari). Qom: Jameat Modarresin.
- Ibn Taymiyya. (1986). *Minhaj as-Sunnah an-Nabawiyyah* [Der Weg der Sunnah des Propheten, hrsg. von M. R. Salim]. Riad: o.O.
- Khatami, M. R. (2006). Die Position von Wittgenstein in den Erkenntniswissenschaften. *Philosophiemagazin*, Nr. 12, Teheran.
- Khayyāt, A. al-H. (o.D). *Al-Intisār*. Kairo: Maktaba al-tiqāfah al-dinyyah.
- Khodayari, A. (2011). Die Theorien zur Anthropologie der Imami-Mutakallimin. *Naqd wa Nazar*, (61).
- Madlung, W., & Qasemi, J. (1996). *Schulen und Sekten des Islam im Mittelalter* [Übersetzt von Javad Qasemi]. Astan-e Qods Razavi, Mashhad, Iran.

- Majlisī, M. B. (1984). *Mir'āt al-'Uqūl*. Teheran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Maqadisī. (o.D.). *al-Bad' wa al-Tarikh*. Būr Sa'īd: Maktabat al-Thaqafah al-Diniyah.
- McDermott, M., & Ārām, A. (1986). *Andishehā-ye Kalāmī-ye Shaykh Mufīd* [Die theologischen Gedanken von Shaykh Mufīd, übersetzt von A. Ārām]. Teheran: Universität Teheran.
- Metz, A. (1967). *Al-Hadharah al-Islamiyyah fi al-Qarn ar-Rabi' al-Hijri* (Die islamische Zivilisation im vierten Jahrhundert nach der Hijra). Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Mirzaei, A. (2019). *Schiitisch gewordene Mu'taziliten*. Qom: Forschungsinstitut für Islamische Wissenschaften und Kultur.
- Montgomery Watt, W., & Azizi, A. (1991). *Geschichte der islamischen Philosophie und Theologie*. Teheran: Wissenschaftliche und kulturelle Verlagsanstalt.
- Mudarrisī Ṭabātabāyī, S. (1384). *Maktab dar Farāyand-e Takāmol* [Die Schule im Evolutionsprozess]. Teheran: Kavir.
- Mufid, M. ibn M. ibn N. (1993 a). *Awā'il al-Maqālāt*. Qom: Al-Mu'tamar al-'Ālamī li al-Sheikh al-Mufid.
- Mufid, M. ibn M. ibn N. (1993 b). *Masā'il al-Sarawīyah* (hrsg. von Sa'ib Abd al-Hamid). Beirut: Dar al-Mufid.
- Mughhaqqiq Hillī (۱۹۹۳). *Al-maslak fi Usū al-dīn* (R. Ostadi, Hrsg.). Qom: Zentrum für Islamische Forschungen.
- Murshedlu, J. (2010). *Französische Geschichtsschule, Kitab-e māh-e tarikh va jugrāfyā*, Nummer 152. Iran.
- Naeim Abadi, H. (2016). 'Ilal-e 'ufūl-e Kalām-e Imāmīye (Gründe für den Niedergang der Imami-Kalam-Schule). In: *Aufsätze in der Kufaschule des Kalams* (Hrsg.). Dar al-Hadith, Qom, Iran.
- Naeim Abadi, H. (2021). *Die frühe Imamiten-Theologie als unabhängiges Paradigma*. Qom: Dar al-Hadith.

Materialistische Neigungen hinsichtlich des Wesens des Menschen ...

- Naeim Abadi, H.-S., & Sobhani, M. T. (2016). *Haqiqate Tarkibi Ensan az Ruh wa Jism; Nazariyepardazi-ye Hishām ibn Hakam darbare-ye Haqiqate Ensan* (Die kombinierte Wahrheit des Menschen aus Seele und Körper; Hisham ibn Hakams Theorie über die Wahrheit des Menschen). *Tahqiqāt e kalāmī*, 15. Qom, Iran.
- Paketchi, A. (2014). *Methodenlehre der Geschichte*. Imam Sadiq Universität, Teheran.
- Platon. (1979). *Gesammelte Werke von Platon* (Übersetzt von Mohammad Hassan Lotfi). Teheran: Khwarazmi Publishing Company.
- Qādī 'Abduljabbār, A. ibn A. (1965). *Al-Muḡnī*, bearbeitet von Georges Qanawati und anderen, Kairo: Al-Dar al-Misriyya.
- Refiuddin, M. O. (2012). Phänomenologie im Gegensatz zur Geschichtsschreibung: Eine Fallstudie zum Thema Imam. *Vierteljahrszeitschrift für Imam-Studien*, Nummer 7. Übersetzt von der Forschungsgruppe für Imam-Studien in der englischsprachigen Welt.
- Seyyed Al-Murtaḍā. (1967). *Jumal al-'Ilm wa al-'Amal*. Najaf: Matba'at al-Adab.
- Seyyed Al-Murtaḍā. (1989). *Rasā'il al-Sayyed al-Murtaḍā*. Qom: Dar al-Quran al-Karim.
- Seyyed Al-Murtaḍā. (1990). *Al-Dakhīra fi 'Ilm al-Kalām* (S. A. Hosseini, Ed.). Islamic Publishing Institute.
- Shahristānī, M. ibn A., & Badran, M. (1985). *Al-Milal wa an-Niḥal* [The Book of Religious and Philosophical Sects, trans. M. Badran]. Qom: Al-Sharif al-Radi.
- Tūsī, K. N. (1986). *Al-Iqtisād fi mā Yata'allaqu bi al-I'tiqād*. Beirut: Dar al-Adhwa.