

Borhān-e Şeddīqīn: als der Beweis des Unbeweisbaren?
**Ein kurzer Vergleich zwischen Anselms ontologischem Gottesbeweis
und dem Şeddīqīn-Beweis in der islamischen Philosophie**

Mona Jahangiri¹

Was bedeutet Şeddīqīn? Warum heißt der Şeddīqīn-Beweis denn überhaupt Şeddīqīn-Beweis? Und ist ein Vergleich mit der abendländischen Philosophie überhaupt möglich?

Das Wort Şeddīqīn ist abgeleitet von Şādeq. Der Şādeq ist derjenige, der stets die Wahrheit sagt. Die Şeddīqīn sind also diejenigen, die stets die Wahrheit sagen, und weder sich noch andere jemals anlügen.

Diejenigen, die ihre innere natürliche Anlage nicht verdeckt haben und sich selbst nicht anlügen, sind laut dem Beweis der Şeddīqīn Menschen, die Gott automatisch in ihrem Inneren erkennen können. Denn diejenigen, die ihre innere Anlage nicht verdeckt haben, sind auch alljene, die die Wahrheit sprechen und in sich mit sich übereinstimmen.

Von dem Şeddīqīn-Beweis hat zum ersten Mal Avicenna in seinem Werk *al-Işārāt* gesprochen.²

Avicenna hat seinen Beweis, den er selber als Şeddīqīn-Beweis bezeichnet hat, folgendermaßen formuliert: Das Sein ist entweder ein notwendig Seiendes (*wağīb al-wuğūd*) oder ein Kontingent-Seiendes (*momken al-wuğūd*). Wenn es ein notwendig Seiendes ist, dann haben wir unser Gesuchtes gefunden, und wenn

¹ Doktorandin, Universität Bonn, email: monajahangiri1@googlemail.com

² Ibn Sina 1947, S. 97f.

es ein Kontingent-Seiendes ist, dann braucht es, um verwirklicht zu werden, eine andere Kraft. Wenn jetzt diese andere Kraft ein Kontingent-Seiendes ist, braucht dieses wiederum eine andere Kraft bis ins unendliche, denn der infinite Regress ist nicht möglich, und das notwendig Seiende ist Gott.³ Auch wenn dieser Beweis von Avicenna eigentlich als Kontingenzbeweis einzustufen ist, bezeichnet Avicenna ihn selber als den *Ṣeddiqīn*-Beweis.

Avicenna bezieht sich dabei vorwiegend auf folgenden Koranvers und verwendet ihn als die Ressource für seinen Beweis:

„Wir werden sie (draußen) in der weiten Welt und in ihnen selber Unsere Zeichen sehen lassen, damit ihnen klar wird, dass es die Wahrheit ist (was ihnen verkündet wird). Genügt es denn nicht, dass dein Herr über alles Zeuge ist?“⁴

Es gibt also zwei unterschiedliche Zeichen, die auf Gott hinweisen. Auf der einen Seite die ganzen Seienden überall auf der Welt (*āyāt-e āfāqī*) und beim Menschen selber (*āyāt-e anfosī*). Das heißt, wenn man die Zeichen in der Natur in ihrem Wesen betrachtet, führt dies automatisch zu einem Gottesglauben, denn die Zeichen, also alle Lebewesen widerspiegeln in ihrer bestimmten und spezifischen Art und Weise Gott wieder. Eine Ameise widerspiegelt Gott beispielsweise in einer anderen Art und Weise wieder als ein Berg. Denn die Ameise enthält mehr an Sein. So sagt Gott im *Koran*:

„Gott schämt sich nicht, irgendein Gleichnis zu prägen, sei es auch nur mit einer Mücke.“⁵

Jedes Seiende manifestiert ein bestimmtes göttliches Sein. Manche widerspiegeln das göttliche Sein mehr als andere. Interessant ist an dieser Stelle, dass der Mensch separat betrachtet wird. Warum wird bei der Betrachtung der Zeichen Gottes die Unterscheidung zwischen den Zeichen bei den Menschen (*āyāt-e anfosī*) und jenen Zeichen von allen anderen Seienden (*āyāt-e āfāqī*) vollzogen? Gehört denn der Mensch etwa nicht auch zu der Kategorie der *allen anderen Seienden*? Der Grund ist, dass der Mensch als der Stellvertreter Gottes und als ein separates Buch betrachtet wird. So wird beispielsweise im *Koran* gesagt:

„(Und es wird zu ihm gesagt:) ‚Lies deine Schrift! Du selber wirst

³ Es stellt sich jetzt die Frage, ob Avicennas Beweis überhaupt ein *Ṣeddiqīn*-Beweis ist, oder ob er eher als ein Kontingenzbeweis zu betrachten ist. Somit trifft Mollā Ṣadrās Kritik an seinem Beweis zu.

⁴ Der *Koran* (41: 53).

⁵ Der *Koran* (2: 26).

heute (auf Grund deiner Schrift streng) genug mit dir abrechnen.'⁶

Oder in einer Überlieferung heißt es:

“Derjenige, der sich selbst erkannt hat, wird auch Gott erkennen.”⁷

„Ist denn über Gott (überhaupt) ein Zweifel möglich, den Schöpfer von Himmel und Erde?...“⁸

Man könnte behaupten, dass allein dieser Vers als hinreichender Beweis für die Existenz Gottes ausreicht. Denn allein diese metaphorische Frage reiche aus, um zu beweisen, dass die Existenz Gottes so klar und deutlich sei, dass man darüber gar nicht zu zweifeln brauche.

Die wesentlichen Merkmale von Avicennas Şeddīqīn-Beweis, und auch von anderen Lesarten der Philosophen über diesen Şeddīqīn-Beweis, sind unter anderem, dass die Eigenschaften der anderen Seienden, also der Kontingent-Seienden, sowie die Existenz der anderen Wesen nicht bewiesen werden müssen. Anders als andere Beweiswege, wie beispielsweise der Beweis der Entstehung aus dem Nichts oder der Bewegungsbeweis, in der sowohl die Existenz als auch die Eigenschaften der Lebewesen, also der Kontingent-Seienden zunächst bewiesen werden müssen, hat man für diesen Şeddīqīn-Beweis den Beweis für die Existenz der anderen Seienden nicht nötig. Beim Şeddīqīn-Beweis wird von Wesen Gottes selber auf sein Wesen geschlossen. Es wird kein anderes Wesen hinzugezogen. Das ist das, was diesen Beweis ausmacht, dass also nur von Gott selber auf Ihn geschlossen wird.

Der geistliche Gelehrte Ayatollah Javadi Amoli ist der Meinung, dass es drei Arten von Gottesbeweisen gibt: (1) Zum einen gibt es Gottesbeweise, die unvollständig sind, die die Existenz Gottes nicht beweisen und in sich sehr viele Mängel haben. (Zu dieser Kategorie zählt er beispielsweise den ontologischen Gottesbeweis in der westlichen Philosophie). (2) Zum anderen gibt es Gottesbeweise, die zwar logisch nachvollziehbar, aber dennoch unvollständig sind, wie zum Beispiel der Bewegungsbeweis. (Als ein Beispiel führt er hierzu den unbewegten Beweger von Aristoteles an). Die Gottesbeweise der dritten Gruppe sind sowohl vollständig, als auch in sich schlüssig und logisch nachvollziehbar, dazu zählt der Şeddīqīn-Beweis.⁹

⁶ Der *Koran* (17: 14).

⁷ Maglisī 2000, S. 32.

⁸ Der *Koran* (14: 10).

⁹ Javadi Amoli 1386, S. 16f.

Unterschiedliche Ausführungen des Şeddîqîn-Beweises in der islamischen Philosophie

Es gibt in der islamischen Philosophie unterschiedliche Auffassungen dieses Şeddîqîn-Beweises.

Der Şeddîqîn-Beweis der *maşā'iten*, also der aristotelischen Vernunfttrichtung, zu der auch Avicenna gehörte, unterscheidet sich enorm von dem Şeddîqîn-Beweis der *Eşrāq* Schule, zu der unter anderem auch Mullā Şadrā gehörte. So ist es, dass Mollā Şadrā, Avicennas Şeddîqîn-Beweis gar nicht als Şeddîqîn bezeichnet und ihn sogar als einen unvollkommenen Beweis bestimmt hat.¹⁰ Die Philosophen nach Avicenna haben versucht, den Şeddîqîn-Beweis mit ganz wenigen Prämissen auszuführen. Nach Mollā Şadrā wurde der Şeddîqîn-Beweis vervollständigt, die Prämissen wurden jedoch noch weiter gekürzt. Der vollständigste und gleichzeitig kürzeste Şeddîqîn-Beweis ist von Allameh Tabatabaie aus geführt worden.¹¹

Tabatabaie sagt über den Şeddîqîn-Beweis:

„Es sind viele Beweise für die Existenz Gottes ausgeführt worden. Der tiefgründigste und stärkste unter ihnen ist ein Beweis, von dem allein aus dem Sein (*wuğūd*) zum notwendig Seiendem (*wāğib*) geschlossen wird, indem Gott durch sich selber erkannt wird und nicht durch etwas anderes.“¹²

Das heißt die einzige Prämisse ist das *Sein*, also *wuğūd*, aus dem Gott, das notwendig Seiende, geschlossen wird, und nicht die Bewegung oder beispielsweise die Entstehung aus dem Nichts.

Es gibt in der islamischen Philosophie unterschiedliche Lesarten dieses Şeddîqîn-Beweises. Wir werden nun einige untersuchen: Wir beginnen mit Suhrawardī. Was ist *Şeyh al-Eşrāq* (1155-1191), der Meister des Lichtes, Ansichtswise über diesen Beweis der Şeddîqîn:

Suhrawardī führt einen ähnlichen Beweis aus, jedoch nicht genau diesen gleichen Beweis. Seine Aufführung ist ähnlich, aber im Vergleich zum Şeddîqîn-Beweis unvollkommen und unvollständig. In seinem Werk *Ḥekmat al-Eşrāq* beschreibt er die Abstufungen des Lichtes.¹³ Statt den Begriffen des Seins (*wuğūd*) und des Nicht-Seins (*adam*) setzt er die Begriffe Licht und Dunkelheit ein (wobei Dunkelheit die Abwesenheit des Lichtes bedeutet). Kein Wesen hat die Möglichkeit, nicht zu sein, denn sonst würde es gar nicht existieren. Nūr al-

¹⁰ Orvati Mowafaq 1386, S. 117.

¹¹ Siehe obiges Zitat, S. 117-140.

¹² Tabatabaie 1387, S. 180.

¹³ *Şeyh al-Eşrāq* 1373, ab S.121.

anwār ist ein einheitliches Wesen, das keiner Bedingung unterworfen ist. Alle anderen Wesen außer ihm selbst sind abhängig von ihm. Es unterliegt keiner Bedingung. Nichts kann sein Wesen entwerfen oder verneinen, und somit ist sein Wesen ewig (*qadīm-i bi ḏ-dāt*).¹⁴ Das Positive des Ṣedḏiqān-Beweises aus Suhrawārdīs Sicht ist, dass die Unmöglichkeit des infinitiven Regresses hier nicht bewiesen werden muss. Er verwendet also nicht den Begriff des Seins „*wuḡūd*“, sondern anstatt dessen die Bezeichnung des Lichtes „*n r*“. Nachdem ausgeführt wurde, was in der Illuminationsphilosophie über diesen Ṣedḏiqān-Beweis gesagt wird, ist es nun interessant zu erfahren, was Sabzewārī (1797–1873) zu borhān-e Ṣedḏiqān sagt:

Der kürzere Weg ist, dass wenn die Existenz des Seins (*hastī*) ein Fundament oder eine Grundlage hat, dann ist die Essenz nur eine Erscheinung der Existenz. Das Sein ist absolut und akzeptiert nicht dessen Gegenteil und dessen Kontradiktion. Das Nicht-Sein ist eine Kontradiktion des Seins. Somit ist das Sein existent und ist nicht Nicht-Sein. Das Ergebnis ist die notwendige Existenz des notwendig Seienden.¹⁵

Mullā adr (1571-1640) hat jedoch eine kürzere und gleichzeitig vollständigere und kompaktere Lesart dieses Beweises vollbracht:

Wenn das Sein, aus der Sicht des Existenzialismus¹⁶ (*eṣālat-e wuḡūd*) betrachtet, rein und echt ist, unabhängig von etwas Anderem, dann ist das, was wir gesucht haben, gefunden, und das *wāḡib al-wuḡūd* ist bewiesen. Aber wenn es nicht auf sich selbst gestellt ist, dann ist es eine Wirkung und ist in ihrem Ursprung abhängig von einem anderen Wesen, das in seinem Wesen reich an Sein ist. Denn die Verwirklichung eines Dinges, das in seinem Ursprung arm am Sein ist und vollkommen abhängig ist, ist ohne die Bindung an ein unabhängiges und vollkommenen Wesen nicht möglich.

Aus der Sicht Mollā Ṣadrās, der diesen Beweis auf der Grundlage seiner Philosophie der *ekmat al-mota āliya* aufgebaut hat, ist dieser Beweis der Ṣedḏiqān der beste und der stärkste Beweis für die Existenz Gottes.¹⁷

¹⁴ ey -e e r q 1373, S. 121.

¹⁵ Sabzew r 1359, S. 461f.

¹⁶ Der hier verwendete Begriff Existenzialismus (*eṣālat-e wujūd*) darf in keinem Fall mit dem Begriff des Existenzialismus bei Heidegger oder Sartre vermischt werden. In der islamischen Philosophie ist mit dem Begriff Existentialismus die Konzentration auf das Sein, also *wujūd* gelegt, welches im Gegensatz zu der Konzentration auf die Was-heit (*eṣālat-e māhīyyāt*) steht. Das heißt, dass die Konzentration nicht auf das Sein, sondern auf die *māhīyyā*, auf ihre Was-heit gelegt wird. *Māhīyyā* ist das, was den Seienden weder Sein, noch Nicht-Sein verleiht. Bekannte Vertreter sind Suhrawārdī und Mīr Damād.

¹⁷ Mullā Ṣadrā 1359, Bd. 6, S. 13f.

Die höchste Stufe des Seins ist die, dass es nichts Vollkommeneres und Größeres als dieses Seins gibt, so dass dieses Sein nur von sich selbst abhängt. Mullā Ṣadrā führt über diesen Ṣeddiqīn-Beweis, drei Grundannahmen oder Prämissen für das Sein aus. Diese sind: der Existentialismus (*eṣālat-e wuḡūd*), die Abstufungen des Seins (*taškīk-e wuḡūd*) und die Ausdehnung des Seins (*besā at-e wuḡūd*).¹⁸ Somit kann man mit anderen Worten sagen, dass das Sein eine Realität ist, die einheitlich (*wā ed*), ausgedehnt (*basī*) und abgestuft (*taškīk*) ist.¹⁹ Mullā Ṣadrā betrachtet das Sein an sich (*ḥaqīqat-e wuḡūd*) und das notwendig Seiende (*wāḡib al-wuḡūd*) als ein Fundament, und dies ist die Grundlage seiner *ḥāt-e wuḡūd*²⁰ (*Existenzialismus*). Er unterscheidet also nicht zwischen dem notwendig Seiendem und der Existenz an sich. Denn das Sein ist das notwendig Seiende. Anders als bei Avicenna ist in dem Ṣeddiqīn-Beweis von Mullā Ṣadrā nicht mehr die Rede von *wuḡūd* und *momken*. Avicenna konzentriert sich auf den Kontingenz-Beweis, dieser spielt jedoch bei Mullā Ṣadrā keine Rolle mehr, vielmehr ist die Konzentration auf das Sein an sich.

Alles, was existiert, hat auch einen Anteil an diesem einen *Sein*. Alle Seienden haben unterschiedliche Anteile an dem reinen Sein. Mullā Ṣadrā bezeichnet diese unterschiedliche Anteilnahme am Sein als *taškīk*.

Nun beschäftigen wir uns intensiver mit Mullā Ṣadrās Ṣeddiqīn-Beweis.

In seinem Werk *al-Asfār* vertritt er die Meinung zu diesem Beweis, dass der Weg das Ziel sei.²¹ Damit sagt er:

„Der stärkste Beweis Gottes ist ein Beweis, in dessen Prämisse es nichts anderes gibt außer Gott selber. Denn in dem wir über die Wahrheit des Seins reden, gelangen wir zu seiner notwendigen Existenz. Somit haben wir ihn von Anfang an bereits bewiesen, und unser Weg wird schon unser Ziel.“^{22, 23}

Auch Allameh Tabatabaie (1903-1981) hat sich mit dem Ṣeddiqīn-Beweis beschäftigt. Der Beweis von Tabatabaie ist sowohl der lebendigste als auch der König der Beweise, da er keine Prämissen nötig hat. Dieser Beweis von

¹⁸ Mullā Ṣadrā 1359, S.14.

¹⁹ Mullā Ṣadrā 1359, S. 14-16.

²⁰ Die Priorität ist mit dem Sein, mit dem *wuḡūd*, mit anderen Worten mit der Existenz und nicht mit der Was-heit, oder mit der *māhīyya*.

²¹ فيكون الطريق المقصود هو عين المقصود

²² Mullā Ṣadrā 1359, S. 13f.

²³ Übersetzung der Autorin.

Tabatabaie braucht nicht von anderen Lebewesen, also den Kontingent-Seienden, um zum notwendig Seiendem zu gelangen. Weder der Existenzialismus des Seins (*eṣālat-e wuḡūd*), noch die Abstufung des Seins (*taškik-e wuḡūd*) und auch nicht die Ausgedehnthheit des Seins (*besā at-e wuḡūd*) müssen in seinem Beweis mitbedacht und miteinbezogen werden.²⁴

Tabatabaie benutzt an zwei Stellen den Ṣeddiqīn-Beweis: Zunächst einmal in den *āšīye oder Ta liq* (Überarbeitung) zum *Asfār von Mullā Ṣadrā* حقیقة كما مر، (ان الوجود كما مر، عينية واحدة بسيطة), und dann auch im 14. Kapitel des Buches *Oṣūl-e falsafe wa raweš-e reālism* (Die Grundsäulen der Philosophie und die Methode der Realisten).

Tabatabaie sagt über den Beweis der Ṣeddiqīn in seinem Werk *Oṣūl-e falsafe wā raweš-e reālism*, dass die Wirklichkeit (*wāqe īyyat*) der Welt, die man nicht leugnen kann, nicht Nicht-Sein kann. Mit anderen Worten ist die Wirklichkeit der Welt real und beobachtbar und unter keiner Bedingung kann die Wirklichkeit nicht-real sein. Somit hat diese Welt einen Rückhalt, welcher niemals verfällt. Das, was niemals verfällt, und dessen Verfall in seinem Wesen unmöglich ist, muss ein von Anfang notwendiges Sein haben. Somit ist die Wirklichkeit von Anfang an notwendig existent. Denn wenn die Wirklichkeit nicht existent wäre, würde die Welt nicht existieren. Dies heißt nicht, dass die Wirklichkeit mit den Einzeldingen vereint oder vermischt wird, und auch nicht, dass ein Teil der Wirklichkeit sich trennt und mit den Lebewesen vereint, sondern, dass die Wirklichkeit wie ein Licht ist, durch das dunkle Gegenstände mit ihm hell und ohne es dunkel werden.²⁵

Im Grunde genommen hat Tabatabaie den Ṣeddiqīn-Beweis von Mullā Ṣadrā verkürzt, es braucht dafür nicht einmal die erste Prämisse, nämlich die Existenzialismustheorie des Seins (*eṣālat-e wuḡūd*).

Somit schreibt er in seinem Werk *Ta liqe bār asfār-e Mullā Ṣadrā* und sagt:

و هذه هي الواقعية التي ندفعُ بها السفسطةُ و نجدُ كلَّ ذي شعورٍ مضطراً الى اثباتها و هي لاتقبلُ البطلانُ و الرفعُ لذاتها، حتى ان فرض بطلانها و رفعها مستلزمٌ لثبوتها و وضعها، فلو فرضنا بطلان كلِّ واقعيةٍ في وقتٍ او مطلقاً كانت حينئذٍ كلُّ واقعيةٍ باطللةً واقعا، أى الواقعيةُ ثابتةٌ و كذا السوفسطى لو رأى الاشياء موهومةً او شكَّ في واقعيتهَا، فعندهُ الاشياء موهومةً واقعاً و الواقعية مشكوكةً واقعاً، اى هي ثابتةٌ من حيث هي مرفوعةً. و اذا كانت اصلُ الواقعية لاتقبلُ العدم و البطلان لذاتها فهي واجبةٌ بالذات، فهناك واقعيةٌ واجبةٌ بالذات و الاشياء التي لها واقعيةٌ مفتقرةٌ اليها في واقعيتهَا، قائمةٌ الوجودِ بها. و من هنا يظهر للمتأمل ان اصل وجودِ الواجبِ بالذاتِ ضرورىٌ عند الإنسان و البراهين المثبتة له تنبيهاتٌ بالحقيقة.

²⁴ Javadi Amoli 1368, S. 180.

²⁵ Tabatabaie 1364, S. 76-86.

Übersetzung:

„Dies ist die Realität, mit deren Hilfe wir den Sophismus verneinen und jedes Lebewesen mit Verstand hat keinen Ausweg, als dies auch zu bestätigen. Zum Wesen dieser Realität gehört, dass es keinen Untergang hat und nicht verneint werden kann. Allein mit der Vorstellung seines Untergangs oder seiner Verneinung ist schon das Wesen der Realität bewiesen. Denn wenn wir uns auch nur vorstellen würden, dass diese Realität für immer oder auch nur für einen kurzen Zeitraum nicht existiert, wäre hiermit die Realität ungültig. Somit ist schon allein mit der Vorstellung von dessen Nicht-Existenz dessen Existenz bewiesen. Sogar Sophisten, die für alles sogar die Existenz einer Realität anzweifeln, wenn sie die ganzen Gegenstände um sich herum als Imagination oder Fiktion betrachten, besteht die Realität aus ihrer Perspektive eben als Phantasiegebilde. Mit anderen Worten, die Realitäten werden dadurch, dass sie verneint werden sogar erst bewiesen. Somit lässt sich erschließen, dass wenn das Prinzip der Realität der Welt in ihrem Wesen nicht verneint und ungültig werden kann, so ist sie somit in ihrem Wesen notwendig (*wāğib bi d-dāt*). Alle anderen Wesen, die einen Anteil an dieser Realität haben, sind in ihrer Realität abhängig von der einen Realität und sind in ihrem Wesen von dem einen Wesen abhängig. Für achtvolle Menschen wird sofort klar, dass die Existenz des *wāğib bi d-dāt* offensichtlich und klar ist, und alle Beweise, die für seine Existenz ausgeführt werden, im Grunde genommen dazu da sind, um zu ermahnen und aufmerksam zu machen.“²⁶

Aus der Existenz der Realität wird automatisch die Existenz Gottes bewiesen. Er sagt, dass es für achtsame Menschen sofort klar wird, dass die Existenz Gottes offensichtlich ist.

Zusammenfassend kann man den Beweis von Allameh Tabatabaie folgendermaßen ausdrücken:

- 1) Das Nicht-Sein und die absolute Ungültigkeit existiert nicht, sondern es gibt eine Realität, die in ihrer Essenz unbestreitbar und existent ist (denn selbst ihre Verneinung führt zu ihrer Existenz).
- 2) Alles, was in seinem Wesen (*bi d-dāt*) nicht ungültig ist, ist notwendigerweise gültig.
- 3) Es gibt eine Realität, die in ihrem Wesen (*bi d-dāt*) notwendigerweise bewiesen ist.

²⁶ Übersetzung der Autorin.

Oder anders ausgedrückt:

Der Şeddīqīn-Beweis von Allameh sieht folgendermaßen aus: 1) Es gibt eine Realität (Das Akzeptieren dieser Realität ist die Grenze zwischen Sophismus und Philosophie). 2) Diese Realität ist immer da sie kann nicht verneint werden). 3) Die Realität ist nicht begrenzt und ist nicht relativ. Die vergehende Welt und alle Wesen in der Welt können verneint werden und sind somit selber nicht Bestandteil dieser genannten Realität, die nicht verneint werden kann.

Alle Wesen können also auch nicht existieren, sind also nicht selber die Realität, von der die Rede ist, sondern sie haben ihr Sein, also ihre Realität von dieser einen Realität erhalten.

Somit beweist Allameh Tabatabaie die Existenz Gottes allein mit dem Vorhandensein der Realität und der Verneinung des Sophismus.

Der Şeddīqīn-Beweis von Allameh Tabatabaie ist der kürzeste und vollständigste Beweis, denn alle anderen Şeddīqīn-Beweise sind im Rahmen der Mullā Şadrāischen Schule der *Ḥekmat al-mota ālīya* verfasst worden. Somit beziehen sie sich entweder auf die Theorie des Existenzialismus (*eşālat-e wuğūd*) oder auf die abgestufte Einheit (*waḥdāt-e taškīki*) der Welt. Der Avicennische Şeddīqīn-Beweis macht diesen Beweis noch länger, da es abstützend auf die Unmöglichkeit des infinitiven Regresses noch mehr Prämissen enthält.

Einige Philosophen sind der Ansicht, dass der Vers „*Howa l-awwāl-o wa l-āḥer*“ und einige ähnliche Verse mit dem Şeddīqīn-Beweis übereinstimmen, und dass im Grund genommen die Philosophen sich von diesen Beweisen inspiriert haben.²⁷ Die Verbreitung dieses Beweises ist so stark ausgedehnt, dass die meisten zeitgenössischen Philosophen nur diesen Şeddīqīn-Beweis akzeptiert haben, und einige von ihnen haben nur diesen Beweis als Gottesbeweis angenommen.

Nun wollen wir untersuchen, wie Motahhari Mullā Şadrās den Şeddīqīn-Beweis interpretiert.

Dazu unterteilt er folgende Abstufungen für das Werk *O ūl-e falsāfe wa raweš-e reālīm*:

Eşālat-e wuğūd (die Existenzialismustheorie des Seins), *waḥdat-e taškīki-ye wuğūd* (die Abstufung des einen Seins), die Nicht-Akzeptanz des Nicht-Seins, die Wahrheit des Seins ist gleich mit der Vollkommenheit und die absolute

²⁷ Für weitere Informationen siehe das Werk: Allameh Tabatabaie 1364, Bd. 5, S. 77.

Abhängigkeit des Kontingent-Seiendem zum notwendig Seiendem.²⁸

akīm Sabzewārī sagt über den Şeddīqīn-Beweis²⁹ in seiner *Man ūme*: Wenn die Wahrheit des Seins notwendig (*wāğhib*) ist, dann haben wir unser Gesuchtes gefunden. Und wenn es kontingent ist, dann braucht es einen *wāğhib*, also ein notwendig Existentes. Wie kann das Kontingente der Grund für seine eigene Existenz sein?³⁰

Sabzewārī stellt seinen Şeddīqīn-Beweis durch zwei Wege vor: Erstens durch den Beweis der Verneinung³¹, und zweitens durch den Beweis des geraden Weges (*Ṭarīq-e mostāqīm*).³²

Nach dem Beweis der Existenzialismustheorie (*eşālat-e wuğūd*) ist der kürzere und gewichtigere Weg der, dass gesagt wird, dass die Wirklichkeit der Welt absolut und nicht begrenzt ist. Denn das Nicht-Sein und die Unvollkommenheit stehen dem Sein gegenüber, und nichts akzeptiert seinen Gegensatz. Somit ist der Ursprung des Sein nicht Nicht-Sein (*adām*), und in seinem Wesen hat es Abstand zum Nicht-Sein. Wenn das Sein Abstand hat zum Nicht-Sein, dann ist es in seinem Wesen notwendig existent (*wāğhib bi d-dāt*).³³

Ayatollah Javadi Amoli sagt, dass auch wenn die Interpretation von Mullā Şadrā zu diesem Beweis der König bzw. der Löwe der Beweise ist (*asad ol-barāhīn*), ist es jedoch nicht der lebendigste Beweis (*aḥ ar ol-barāhīn*), aber die Lesart und Interpretation Sabzewārīs zu diesem Beweis ist sowohl der König der Beweise, als auch der lebendigste der Beweise. Denn die Tatsache der Abstufung des Seins (*taškik-e wuğūd*) und die Ausgedehnthet des Seins (*besā at-e wuğūd*) als Grundlagen, die bestätigt werden müssen, sind nicht untersucht worden, sondern nur eine Tatsache und muss bewiesen werden, und das ist Existenzialismus (*eşālat-e wuğūd*).³⁴

Die Realität ist wie ein Licht, mit dessen Hilfe man alles auf der Welt sehen kann. Wenn das Licht nicht existieren würde, existiere nur Dunkelheit und sonst nichts. Alles erhält seine Realität durch dieses Licht.³⁵

²⁸ Tabatabaie 1364, S. 83.

²⁹ ومع الامكان قد استلزمه اذا الوجود كان واجبا فهو

³⁰ Sabzewārī 1359, S. 146.

³¹ برهان خلف

³² Sabzewārī beschäftigt sich in seinen folgenden Werken mit dem Şeddīqīn-Beweis: *Şarḥ-e do ā-ye Şabāḥ*, S. 12f und *Şarḥ-e manzūme*, S. 126, *Aşfār* Band 6, S. 16f.

³³ Mullā Şadrā 1359, S. 16f.

³⁴ Javadi Amoli 1368, S. 177.

³⁵ Tabatabaie 1364, S. 77-86.

Somit ist Javadi Amoli der Meinung, dass auch wenn Mullā Ṣadrās Beweis der Stärkste der Beweise (*asad ol-barāhīn*) ist, so ist jedoch die Ausführung akim Sabzewārīs im Vergleich zu seiner Ausführung sowohl *asad*, als auch *aḥ ar*.

Mollā Ṣadrā sieht als Ergebnis des Ṣeddiqīn-Beweises, außer des Beweises für die Existenz Gottes, gleichzeitig die Einzigkeit und Einheit des notwendig Seienden,³⁶ bewiesen, das Wissen und die vollkommene Kenntnis Gottes über sich und unterhalb Seiner selbst,³⁷ die Macht und den Willen (*erāde*) Gottes und die absolute "standhafte Einkreisung" Gottes (*qayyūmīyyā*) über alle Lebewesen.³⁸ Als Beweis für die dauerhafte "standhafte Einkreisung" Gottes sagt er, dass Er über die Seienden eine dauerhafte Emanation hat. Sowie die Verneinung des infinitiven Regresses.³⁹

In dem Beweis von Mullā Ṣadrā ist die Rede von der Wahrheit des Seins (*aqīqat-e wuḡūd*),⁴⁰ im Beweis von Avicenna ist die Rede von der Bedeutung des Seins (*mafhūm-e wuḡūd*) und im Beweis von Sohrawārdī ist die Rede von der Wie-heit des Seins (*māhīyyā*).

Als eine Kritik gegen Mullā Ṣadrās Ṣeddiqīn-Beweis könnte man aufführen, dass dieser Ṣeddiqīn-Beweis von Mullā Ṣadrā einen separaten Beweis nötig hat, um zu beweisen, dass die Welt nicht gleich Gott ist.⁴¹

Folgendes kann über Mullā Ṣadrās Beweis gesagt werden:

„Another, equally apt summary of Mollā Ṣadrā's Proof of God's existence is given by Fazlur Rahman, when he writes: 'God is not therefore to be searched for beyond the realm of existence but is rather to be found in it as its absolute Ground: God is His own Witness, as the Qur'an puts it'⁴²

Der Ṣeddiqīn-Beweis aus der Sicht von Allameh Tabatabaie stimmt mit dem *Koran* mehr überein, als die anderen Ṣeddiqīn-Beweise. Vor allem die Stelle im *Koran*: „Ist denn über Gott (überhaupt) ein Zweifel möglich, den Schöpfer von Himmel und Erde?...“⁴³

Allāmeḥ selber ist der Meinung, dass seine Aussage kein tatsächlicher

³⁶ ان الوجود حقيقة واحدة

³⁷ اذ العلم ليس الا الوجود

³⁸ ان الوجود الشديد فياض لما دونه

³⁹ Mullā Ṣadrā 1359, S. 25f.

⁴⁰ Mullā Ṣadrā 1359, S. 27.

⁴¹ Seyyed Hosseini 1379, S. 120.

⁴² Ter Haar 1380, S. 166.

⁴³ Der *Koran* (14: 10).

Beweis für die Existenz Gottes ist, sondern nur eine klare Tatsache untermauert. Jeder ist gezwungen, die Existenz Gottes zu akzeptieren, da ihre Leugnung wiederum zu Sseiner Existenz führt.⁴⁴

Die Verse, die sich auf den Şeddiqin-Beweis beziehen, sind unter anderen folgende Verse:

„Ihre Gesandten sagten: , Ist denn über Gott (überhaupt) ein Zweifel möglich, den Schöpfer von Himmel und Erde?...“⁴⁵

„Er ist der Erste und der Letzte, deutlich erkennbar und zugleich erborgen. Er weiß über alles Bescheid.“⁴⁶

Zu den religiösen Überlieferungen, die sich mit dem Şeddiqin-Beweis beschäftigten, gehörte ein Teil vom *‘Arafes Bittgebet* von Imam Ḥossein, in dem gefragt wird, wie soll von der Existenz eines Seienden Seine Existenz bewiesen werden, während die Existenz dieses Seiende voll und ganz von Dir abhängt. Gibt es für alles außer Dir eine Repräsentation, die es für Dich nicht gibt, damit er Dich präsentiert. Wann warst Du abwesend, sodass man Beweise für Deine Präsenz gesucht hat?⁴⁷

Wie dem auch sei, ob al-F rābī die Bezeichnung *wuğūd-e mā z* (reines Sein) verwendet hat, Avicenna die Bezeichnung *nafs-e wuğūd* und Mullā Şadrā die Bezeichnung *ḥaqīqat-e wuğūd* (die Wahrheit des Seins) für Şeddiqin verwendet hat, haben alle drei Philosophen gemeint, dass die Existenz Gottes nicht mit den Seienden bewiesen zu werden braucht. Auch wenn alle drei verschiedene Begriffe verwendet haben, sind dies drei verschiedene Begriffe für ein und denselben Inhalt.⁴⁸

Mullā Şadrā hat mit Bezug auf die *ḥaqīqat-e wuğūd* (die Wahrheit des Seins) und ohne die Notwendigkeit des Beweises der Unmöglichkeit eines infinitiven Regresses, die Existenz Gottes bewiesen.

Sabzewārī sagt über den Beweis der Şeddiqin⁴⁹ in seinem Werk *Şārḥe Man ūme*,⁵⁰ dass die Enthüllung und die Verhüllung bei Gott ein und dasselbe ist und es keine Pluralität und Mehrheit gibt.⁵¹

⁴⁴ Mullā Şadrā 1359, S.15.

⁴⁵ Der Koran (41: 35).

⁴⁶ Der Koran (57: 3).

⁴⁷ Şeyḫ Abbas-e Qomī, *Mafātīḥ al-ğinān*, Do ā-ye ‘Arafe.

⁴⁸ Asgari 1394, S. 104.

⁴⁹ یا من هو اختنی لفرط نوره ظاهر الباطن فی ظهوره

⁵⁰ Sabzew r 1387, S. 105.

⁵¹ Dieses Stelle erinnert an Maulana Gedicht: آفتاب آمد دلیل آفتاب / گر دلیلت باید از وی رخ متاب

ftāb āmad dalīl-e āftāb/ gar dalīlat bayād az wey ro matāb

Das Scheinen der Sonne ist selbst ein Beweis für die Sonne.

Wenn du nach einem Beweis für die Sonne suchst, dann dreh dich von ihr nicht weg.

Außerdem führt Sabzewārī als Şeddīqīn-Beweis aus, dass die Wahrheit des Seins die Wirklichkeit und die Realität der Welt ist, und die Nicht-Existenz (das Nicht-Sein) nicht akzeptiert. Denn grundsätzlich akzeptiert ein Gegensatz nicht seinen Gegensatz. Dieser Gegensatz ist *wāğib al-wuğūd bi d-dāt*. Somit ist das reine absolute Sein, das *wāğib al-wuğūd bi d-dāt* und dies ist unser Gesuchtes.

Kurzer Vergleich des Şeddīqīn-Beweises mit Anselms ontologischem Beweis

Wie funktioniert der ontologische Beweis? Was kennzeichnet ihn aus? Der ontologische Beweis ist nichts anderes als:

„ ... ein Beweis für die Existenz eines göttlichen Wesens rein aus Begriffen. Der Grundgedanke ist dabei, dass sich allein aus der Analyse des angemessen definierten Gottesbegriffs unter Voraussetzung weniger zusätzlicher Annahmen zeigen lässt, dass ein göttliches Wesen existieren muss. Ein derartiger Beweisversuch zielt auf die souveräne Macht des Denkens und der Philosophie. Denn wenn der ontologische Beweis tatsächlich erfolgreich wäre, dann hätten wir gezeigt, dass sich allein aufgrund der Kraft unseres Denkens die Existenz von etwas in Wirklichkeit nachweisen lässt.“⁵²

Anselm von Canterbury hat in seiner Schrift *Proslogion* zum ersten Mal in der abendländischen Philosophie von einem ontologischen Gottesbeweis gesprochen. Interessant ist, dass, ähnlich wie der Şeddīqīn-Beweis, „Anselm es als ‘unum argumentum’, als ein einziges, einheitliches Argument“⁵³ bezeichnet, wobei „der Ausdruck ‘unum’ hier den Sinn von *logisch selbstständig* hat, denn Anselm hebt hervor, dass es ‘nichts anderes nötig hat als nur sich selbst, um sich zu beweisen’.“⁵⁴

Anselms Beweis ist folgendermaßen formuliert:

1. Gott ist etwas, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann.
2. Der Tor versteht etwas, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann.
3. Alles, was man versteht, ist im Verstand.
4. Also: Etwas, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, ist im Verstand.
5. Das, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, ist nur im Verstand.

⁵² Bromand 2011, S. 13.

⁵³ Bromand 2011, S. 31.

⁵⁴ Ebenda.

6. Wenn das, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, nur im Verstand ist, dann kann man denken, dass es im Verstand und in Wirklichkeit ist, was größer ist.
7. Das, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, ist etwas, über das hinaus Größeres gedacht werden kann.
8. Es ist nicht der Fall, dass das, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, nur im Verstand ist und nicht in der Wirklichkeit.
9. *Also:* Etwas, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, existiert in der Wirklichkeit.⁵⁵

Anselms Konzentrierung bei diesem Beweis ist dabei auf diesen Punkt, dass Gott das ist, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann. Anselm ist auf der Suche danach, seinen Glauben einen vernünftigen Grund zu geben, so sagt er in den Proslogion, „Credo ut intelligam“⁵⁶ (ich glaube, um zu erkennen).

Er sucht also nach Gründe, um seinen Glauben zu bestätigen.⁵⁷

Kann man den ontologischen Beweis von Anselm von Canterbury mit dem Şeddîqîn-Beweis vergleichen?

Auch wenn die beiden Beweiswege in ihrem Wesen unterschiedliche Beweise sind, gibt es doch sehr viele Ähnlichkeiten und Parallelen.

So vertreten einige Philosophen über Anselms ontologischem Beweis sowie über Mollā Şadrās Şeddîqîn-Beweis, folgende Meinung:

„First of all, both Anselm and Molla Sadra, represent a type of philosophy that is closely related to theology, a type of philosophy in which both belief and reason play an equally important part, and in which belief is not considered to be something extraneous. (...) Molla Sadra as an intellectual, who associated logic with sharia, mysticism with reasoning and

⁵⁵ Bromand 2011, S. 32.; Anselm von Canterbury 2005, Kapitel 2.

⁵⁶ Anselm von Canterbury 2005, Kapitel 1.

⁵⁷ Dies steht im Widerspruch zu den Theorien in der islamischen Philosophie und Theologie wo die Meinung vertreten wird, dass man zunächst denken soll, und dieses Denken führt dann automatisch zum Glauben. Gott lädt die Menschen in vielen Stellen im *Koran* ein, Seine Wunder und Zeichen in der Natur (*āyāt-e āfāqī*) sowie über die Zeichen und Wunder im Menschen selber (*āyāt-e anfosī*) zu betrachten und darüber nachzudenken, um sodann zu Seiner Existenz und zur automatischen Bejahung der Einheit und Einzigartigkeit Gottes zu gelangen. So wird Beispielsweise in einer Stelle gesagt:

„Die schlimmsten Tiere vor Allah sind die Taubstummen, die nicht begreifen.“ *Koran* (75:22)

In einer Überlieferung wird sogar von Imam Ğā far ibn Muḥammad aṣ-Şādiq gesagt, dass der Verstand die Vorstufe der Religion ist. Ohne nachzudenken und ohne Verstand zu gebrauchen kann eine Religion nicht akzeptiert werden. Derjenige, der seinen Verstand nicht gebraucht, hat keine Religion.

Quranic wisdom with human thought. (...) Molla Sadra, having completed his period of his formal learning, sought yet another dimension in the full development of his intellect and personality and so left Isfahan to devote himself to a life of ascetism and inner purification. (...) Molla Sadra considered spiritual training the absolute essential condition for *being*, and the concomitant idea that being is something additional to *essence*, something that as an accident is attached to essence is a total mistake (eshtebah-e-mahz). And it is for this reason, that Anselm's Argument is inadequate and that it is not on a par with the 'Sadrian Proof of the trustful' (borhan-e Seddighin-e Sadra-i)."⁵⁸

Einige Philosophen vertreten die Position, dass Kants Kritik des ontologischen Beweises auf den Şeddīqīn Beweis nicht zutreffen würde. Motahhari beispielsweise ist der Meinung, dass Kants Kritik über Anselms Beweis zu Recht gewesen sei, und dass der ontologische Gottesbeweis von Anselm sehr viele Schwachstellen vorweist. Der von Anselm verwendete Syllogismus führe zu einer *reductio ad absurdum*, welches '*borhān-e ħolf*' - bezeichnet wird. Dies macht unter anderem Anselms Beweis schwach bis zu ungültig.

„Motahhari concludes with the remark that Kant was therefore completely right in rejecting the reasoning of both Anselm and those who followed him.“⁵⁹

Anders als der Şeddīqīn-Beweis, der mit einer positiven Aussage beginnt, startet Anselm sein Argument mit einer negativen Aussage, beziehungsweise er startet mit dem Gegenteil: *Das, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann*. Er benutzt also einen indirekten Weg. Seine Logik ist irreführend, denn das Konzept und die Anwendung des Begriffes von Gott ist nicht klar. Außerdem beschäftige sich Anselm mit dem *Begriff* von Gott in seiner Vorstellung, anders als bei dem Şeddīqīn-Beweis, wo von Anfang an die Rede von *dem Sein* ist. Im Şeddīqīn-Beweis von Mullā Şadrā ist die Vereinigung von *wuġūd* (*Wesen*) und *māhīyyāt* (*Was-heit*) von Anfang an angenommen und mit dem Existenzialismus des Seins, also die Einheit des Seins, wird das notwendig Seiende bewiesen.⁶⁰ Somit muss man aus Anselms Sicht sich zuerst etwas vorstellen, um daran zu glauben, wobei dessen Existenz ja zunächst einmal bewiesen werden muss.

Anselm sagt über seinen ontologischen Gottesbeweis, dass Gott das ist,

⁵⁸ Ter Haar 1380, S. 161-176.

⁵⁹ Ter Haar 1380, S. 161-176.

⁶⁰ Tabatabaie 1364, S. 125-128.

über das Größeres nichts gedacht werden kann.⁶¹ Dieses Etwas, über das Größeres nichts gedacht werden kann, muss zwangsläufig auch existieren. Kant kritisiert und sagt, dass nur durch die Tatsache, dass ich mir vorstelle, dass etwas existiert, es nicht heißt, dass es auch zwangsläufig existieren muss.

Motahhari wird von Ter Haar kritisiert, dass er die Kritik von Kant falsch gedeutet habe, so wird gesagt:

„... *zat-e akbar* is a defective, if not misleading translation of what in the Latin of Anselm is called *id quod maius cogitari non potest* ‘that than with a greater cannot be thought’. He might also have realized that Kant's Criticism of Anselm's argument is not to the point, since Kant did not appreciate, that in the eyes of Anselm existence is a reality, and not just a concept. Seen from Anselm's point of view, his argument does not, as is already mentioned, an unjustified change over from the concept existence to existence itself.“⁶²

Zusammenfassung

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Şeddīqīn-Beweis als eine Art ontologischer Gottesbeweis in der islamischen Philosophie betrachtet werden kann. Möglicherweise ist die Kritik, die auf den ontologischen Beweis durch Philosophen wie beispielsweise Kant zu Recht zutraf, auf den Şeddīqīn-Beweis nicht zutreffend.

Der Şeddīqīn-Beweis wird zu Recht von Mullā Şadrā als der König, bzw. als der Löwe der Beweise (*asad ol-barāhīn*), und von Sabzewārī als der lebendigste der Beweisen (*aḥ ār ol-barāhīn*) bezeichnet.

Es gibt mehrere Lesarten und Ausführungen dieses Beweises. Allerdings wurde gezeigt, dass Allameh Tabatabaie es als einziger Philosoph geschafft hat, den Beweis der eddīqīn, am kürzesten und am präzisesten mit nur einer Prämisse auf den Punkt zu bringen. Es hat die Existenz von anderen Seienden nicht nötig, denn es wird von Wesen Gottes selber auf Seine Existenz geschlossen. Dabei wird kein anderes Wesen hinzugezogen. Das ist das, was diesen Beweis ausmacht, dass also nur von Gott selber auf Ihn geschlossen wird.

Literaturverzeichnis

Afnan, M. S. *Avicenna His Life and Works*, London: George Allen and Unwin Ltd, 1958.

⁶¹ Anselm 2005, Kapitel 2.

⁶² Ter Haar, 1380, S. 165.

Anselm von Canterbury, *Proslogion*, Reclam, 2005.

Asgari, M. „Borhān-e eddīqīn, barresī-ye Ta biqī bar borhān-e ebn-e Sīnā, Molla Ṣadrā wa allāme abā abā , In: *ekmat-e Eslāmī*, Nr. 1, Sommer 1394.

Bromand, J./ G. Kreis, *Gottesbeweise: von Anselm bis Gödel*, Suhrkamp 2011.

Fakhry, M. *A History of Islamic Philosophy*, New York: Columbia University Press, 1970.

Fakhury, H. *Tārīḫ-e falsāfe dar ḡahān-e eslāmī*, Teheran: Šerkāt-e entešār t-e elmī wa farhangī, 1393.

Ibn Sina, *Al-Isharat wa-t-tanbihat*, Herausgeber Suleiman Dunya, III. Teil: Metaphysik, Kairo 1947.

Ibn Sina, *Al-Šifa*, Einführung von Ibrahim Madhur, Kairo, wesarato al-seghafato wa al-ershade al-Qomi, 1960.

Javadi Amoli, A. *Proofs of Divine Existence, Philosophy of Religion*, Qom: Markaz-e našr-e asrā, 1386.

Javadi Amoli, *Šārḫe ḡekmat-e mota āliye, asfār*, Band 6, Teheran: Entesārāt-e az-Zāhr , 1368.

Koleynī, *O ūl-e Kāfi*, Teheran: ḡahān-Arā, 1387.

Der *Koran*, Das Heilige Buch des Islams; übersetzt von Rudi Paret, Qom: Ansariyan Publication, 1981.

Maḡlisī, *Bi ār al-Anwār*, Beirut: Dar Ihya Turath al Arabi, 2000.

Orvati Mowafaq, „Seyr-e ta awwol-e borhān-e eddīqīn az ebn-e sīna t allāme abā abā , S. 117. In: *Āīne-ye ma refat*, Research Journal of Islamic Philosophy and Theology of Shahid Beheshti University, Frühling 1387, Nr. 10, 24 Seiten, S. 117-140.

Sabzewārī, *At-tā liqāt alā Šawāhid ar-robūbiyya*, S. 461, 462, zweite Auflage, Ma had: Markaz-e āme an-našr, 1359.

Sabzewārī, *Šarḫ-e Manzūme*, Qom: B stān-e Ketāb, 1387.

Seyyed Hosseini, Sadeq, *Borhāne Seddīqīn az didḡāhe orafū wa falāsefe, taqrīrāt-e erfānī wa falsāfi dar kalām-e eslāmī*, Herbst 1379, Nummer 35.

Šey Abbās-e Qomī, *Mafātī al-ḡinān*, Canada: Bashir Books, 2011.

ey -e e r q, *Hekmāt al-ešrāq*, Henry Corbin, zweite Auflage, Teheran: Mo sse-se-ye mo āle t wa ta q qāt-e farhangī, 1373.

Şadr ad-Dīn Muḥammad Shīrāzī (Molla Şadrā), *Al- ekmāt ol-mota āliya fi l- asfār al- aqlīyya al-arba a (Asfār)*, Qom: D r- u i ya at-tur ŧ al- arab , 1359.

Tabatabaie, M. H. *Nahāyat ol- ekma*, Qom: B stān-e Ketāb, 1387.

Tabatabaie, M. H. *O ūl-e falsafe wa rāweš-e reālīsm*, Qom: adr , 1364.

Ter Haar, J. G. G. "Saint Anselm of Canterbury and Molla Sadra on the Necessity of God's Existence", S. 165. In: *Journal of Religious Thoughts, Quarterly, Shiraz University, Vol 2, Nr 4 und Vol 3, Nr 1, Summer and Autums, 1380.*

