



Abb. 10: Jean-Léon Gérôme (1824–1904): Der Muezzin. Öl auf Leinwand. 81,3 × 64,8 cm. 1865. Joslyn Art Museum, Omaha.

ʿAllāma al-Ḥillī und seine Handlungstheorie

Das Traktat *Istiqṣāʾ an-nazar fī l-qaḍāʾ wa-l-qadar* und die Verbindung von Offenbarung und Verstand in der Schule von al-Ḥilla

SEDIGHEH KHANSARI MOUSAVI

Einleitende Gedanken

Die »Schule von al-Ḥilla« ist das Erbe der textorientierten Schule von Qum und der *kalām*-Schule von Bagdad. Mit anderen Worten ist die Schule von al-Ḥilla, welche im 13. und 14. Jahrhundert ihre Blütezeit erlebte,¹ aus allen früheren text- und vernunftorientierten Schulen hervorgegangen. Dieser rationalistisch ausgerichteten Denkschule gehörte auch der »aus al-Ḥilla stammende Hochgelehrte« ʿAllāma al-Ḥillī (gest. 1325) an, dessen Rolle als Rechtsgelehrter, Theologe, Philosoph, Koraninterpret und Überlieferer (*muḥaddit*) inzwischen als bemerkenswert gilt. In seinem spekulativ-theologischen Traktat mit dem Titel *Istiqṣāʾ an-nazar fī l-qaḍāʾ wa-l-qadar*, wörtlich »Die Ergründung der Anschauung in Bezug auf den göttlichen Ratschluss und die Vorherbestimmung«, setzt er sich mit der Problematik der Prädestination und der menschlichen Willensfreiheit auseinander, die eines der umstrittensten Themen im Bereich des islamischen *kalām* ist. Während er hierbei auf die verschiedenen Positionen eingeht und sie darstellt, hebt er gleichzeitig in Hinblick auf den Koran und anhand vernunftbasierter Argumente, die aus dem schiitisch-imamitischen *kalām* stammen, den freien Willen des Menschen hervor.

¹ Vgl. hierzu Halm 2005, S. 66 f.

Die Geschichte der »Handlungstheorie« – und in diesem Zusammenhang der »göttlichen Prädestination und der menschlichen Willensfreiheit« – geht auf die Koranverse und die Fragen der Muslime in der islamischen Frühzeit zurück. Vor allem wurde das Thema zu Lebzeiten von ʿAlī ibn Abī Ṭālib (gest. 661) zur Diskussion gestellt und ausführlicher in den Überlieferungen der schiitischen Imame behandelt.² Gerade in Hinblick auf die Koranverse, in denen von der Macht Gottes und seinem umfangreichen Willen die Rede ist, und auch in Bezug auf die zahlreichen Koranverse, welche verkünden, dass Wohltäter belohnt und Übeltäter bestraft werden, ist die »Handlungstheorie« ein wesentlicher Begriff, der im Fokus des Interesses muslimischer Theologen, Philosophen und Mystiker stand. Die imamitischen, muʿtazilitischen und ašʿaritischen Wortführer (*mutakallimūn*) beschäftigten sich seit dem 2. Jahrhundert nach der Hidschra in ihren schriftlichen Werken mit der Handlungstheorie und untersuchten die Problematik aus unterschiedlichen Perspektiven und Blickwinkeln.

Zuerst entstanden zwei Denkströmungen, nämlich die Ğabrīya und Qadarīya, die hierzu gegensätzliche Positionen einnahmen. Während die Vertreter der ersten Schule der Meinung waren, dass der Mensch keinen freien Willen hat und alle seinen Handlungen auf Gott zurückgehen, hoben die Vertreter der zweiten Schule den menschlichen Willen und seine Macht hervor und betonten dabei die Verantwortung des Menschen für sein Handeln. Diese zwei Strömungen waren die Basis der späteren *kalām*-Schulen, die in den darauffolgenden Jahren hervortraten, nämlich die Schulen der Muʿtazila, der Ašʿarīya, der Māturīdīya und Ḥanbalīya. Der Meinungsunterschied zwischen den zwei großen Denkrichtungen, nämlich der Muʿtazila und Ašʿarīya, beschränkte sich aber nicht nur auf das Gebiet der Handlungstheorie. Einer der wesentlichen Aspekte, der einen bemerkenswerten Unterschied zwischen den beiden Schulen ausmachte, ist die Frage, ob in der Beurteilung religiöser Angelegenheiten der Verstand (ʿ*aql*) als Quelle der Erkenntnis herangezogen werden darf oder ob hier allein die »religiöse Tradition« (*naql*) ins Gewicht fällt und als maßgeblich gilt.

² Vgl. hierzu aṣ-Ṣadūq 1387/2008, S. 380. Die an erster Stelle angegebenen Hidschra-Daten zum Jahr der Veröffentlichung richten sich hier und im Folgenden, soweit nichts anderes vermerkt ist, nach dem iranischen Kalender, auch bekannt als Ğalālī-Kalender, der mit Beginn und nach der Hidschra die entsprechenden Sonnenjahre wiedergibt.

Als der *kalām* zustande kam, wurden die muslimischen Gelehrten eben genau mit diesem Thema konfrontiert, nämlich mit dem Verhältnis von Offenbarung (*waḥy*) und Verstand (‘*aql*). Diejenigen, welche die Offenbarung betonten, wurden als *ahl al-ḥadīth* bezeichnet und traten besonders in der Ḥanbaliya auf, während diejenigen, deren Argumentationsmaßstab der Verstand (‘*aql*) war, als Mu‘taziliten bekannt wurden. Die erste Gruppe war ausschließlich textorientiert und die zweite Gruppe war vom rationalen Denken bestimmt.³ Daher ließen die textorientierten Gelehrten bei ihren Auslegungsversuchen zum Koran und den Überlieferungen allein diese beiden Textquellen zu Wort kommen, ohne sie dabei selbst auszulegen und in irgendeiner Form zu deuten, während die Mu‘taziliten hierfür im Wesentlichen den Verstand zurate zogen.

Die imamitische Schia wiederum ging bei dieser Auseinandersetzung größtenteils ihren eigenen Weg und verband die Offenbarung und die dazugehörigen Texte (*naṣṣ*) mit dem Verstand (‘*aql*) und versuchte so, sie miteinander zu versöhnen und in Einklang zu bringen, wie die Schule von al-Ḥilla und das Werk von ‘Allāma al-Ḥillī zeigen.

Prädestination und Willensfreiheit

Die imamitischen Gelehrten und Philosophen haben sich lange Zeit mit der Prädestination und Willensfreiheit auseinandergesetzt, um bezüglich der Texte des Korans und der Überlieferungen – und auch mit Hilfe rationaler Argumentation – zu beweisen, dass die menschlichen Handlungen nicht von Gott erschaffen sind und der Mensch imstande ist, seine von Gott gegebenen Fähigkeiten und seinen Willen – zumindest begrenzt – anzuwenden und danach zu handeln.

Das Werk *Taṣḥīḥ I’tiqādāt al-Imāmīya* von Scheich al-Mufīd (gest. 1022), das einen Kommentar zu Scheich aṣ-Ṣadūq (gest. 991) imamitischer Bekenntnisschrift *I’tiqādāt al-Imāmīya* darstellt, gehört zu den ersten Werken der imamitischen Anhänger dieser *kalām*-Schule. Diese Strömung wurde von aṣ-Ṣarīf al-Murtaḍā (gest. 1044), einem bekannten Schüler von Scheich al-Mufīd, bereits zu seinen Lebzeiten fortgesetzt, und zwar mit dem Traktat *Inqād al-baṣar mina l-ḡabr wa-l-qadar*. Darin beschreibt aṣ-Ṣarīf al-Murtaḍā zuerst die unterschiedlichen Meinungen in Bezug auf die Prädestination und Willensfreiheit, um daraufhin die

³ Vgl. Subḥānī 1374/1995, S. 205–232.

imamitische Position zu erläutern, die in Hinblick auf den Koran die Willensfreiheit des Menschen betont, wobei sein Vorgehen textorientiert und zugleich rationalistisch ist.

Ein anderes Traktat mit dem gleichen Titel stammt von dem Philosophen Abū al-Ḥasan al-ʿĀmirī (gest. 992), der, obwohl im Zentrum seines Traktats ein theologisches Thema zur Diskussion steht, eine philosophische Methode zur Lösung dieses Problems angewandt hat. Mit gleich zwei Traktaten auf Persisch und Arabisch konfrontiert Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī (gest. 1274) seine Leserschaft mit der Frage nach der Prädestination und der Willensfreiheit, wobei in dem persischen Traktat ebenfalls ein theologisches Thema philosophisch behandelt wird, während die Art und Weise, wie er das Thema angeht, an die philosophischen Methoden von Ibn Sīnā (gest. 1037) erinnert. Weiterhin hat der Philosoph Ġalāl ad-Dīn ad-Dawānī (gest. 1502) in seinem Traktat *Ḥalq al-aʿmāl* bzw. *Ḥalq al-afʿāl* mit einer aśʿaristischen Tendenz und mit Hilfe der philosophischen Methoden versucht, das Problem der Prädestination und Willensfreiheit zu lösen. Auch in Mīr Dāmāds (gest. 1630) längerem Traktat *al-Īqāzāt* sind die Prädestination und Willensfreiheit ausführlich behandelt und die darin angewandte Diskussionsweise und Argumentation lassen eine deutliche Verbindung der theologisch-rationalen Methoden mit den philosophischen erkennen. Die textorientierte Strömung des imamitischen *kalām* ist ebenfalls erkennbar, da sich Mīr Dāmād auf mehr als neunzig Überlieferungen beruft, um den menschlichen Willen und die Wahlmöglichkeit des Menschen (*iḥtiyār*) aus Sicht der Imāmiya zu erörtern.⁴ Der berühmte Philosoph der »Schule von Isfahan«, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad Šīrāzī (gest. 1640), vor allem bekannt als Mullā Ṣadrā, hat ebenfalls in seinen Traktaten *Ḥalq al-aʿmāl* und *al-Qaḍāʾ wa-l-qadar* – und auch in einigen Teilen seines Monumentalwerks *al-Asfār* – die Problematik der göttlichen Prädestination und der menschlichen Willensfreiheit aus philosophischer Sicht untersucht. Mullā Ṣadrā verwendet in Bezug auf den *kalām* eine klassische und in Hinblick auf die Lösung eine philosophische Methode. Abgesehen von ad-Dawānīs Traktat ist die Schlussfolgerung in allen oben erwähnten Traktaten bemerkenswert, denn in diesen berufen sich die Philosophen, um ihre Argumente zu stärken, alle durchgehend auf eine dieses Problem behandelnde und sehr bekannte Überlieferung von Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq (gest. 765), dem sechsten schiitischen Imam, die in der

4 Vgl. Mīr Dāmād 1391/2012, S. 43–88.

Übersetzung von Sabine Schmidtke wie folgt wiedergegeben wird: »Weder Determinismus, noch Verfügungsgewalt, sondern ein Zwischending«. ⁵

Die *kalām*-Schule von al-Ḥilla

Die *kalām*-Schule von al-Ḥilla war der Treffpunkt aller früheren *kalām*-Schulen von al-Kūfa, Qum, Ray, Bagdad und Nağaf. In der Tat verbanden sich zwei Strömungen innerhalb des *kalām*, nämlich die rationale Strömung der *kalām*-Schule von Bagdad und die textorientierte Strömung der Schule von Qum, in der *kalām*-Schule von al-Ḥilla, welche im 13. Jahrhundert eine außergewöhnliche Blütezeit erlebte. Wie zwei große und stürmische Flüsse ergänzten sie einander, so dass während dieser Zeit einzigartige Werke im Bereich der spekulativen Theologie (*kalām*) entstanden. Die rationale Strömung der *kalām*-Schule von Bagdad hatte ihren Höhepunkt Persönlichkeiten wie Scheich al-Mufīd und seinem Schüler aš-Šarīf al-Murtaḏā zu verdanken.

Diese Epoche, die als Epoche der »imamitisch-mu‘tazilitisch spekulativen Theologie« bekannt ist, prägte einen Teil des rationalen *kalām* der Imāmīya, die in der *kalām*-Schule von Bagdad ihren Ursprung hatte und zur philosophisch-mystischen Schule von Isfahan führte.⁶ Aber in al-Ḥilla kam eine andere Strömung zustande und schloss sich den beiden früheren Strömungen an, so dass in dieser neuen Strömung theologische Themen unter Zuhilfenahme rational-philosophischer Methoden behandelt wurden. Die Anwendung der peripatetischen Philosophie Ibn Sīnās und der philosophischen Argumentationen im Bereich des *kalām* gehören zu den Neuerungen von Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī. Sein Werk *Tağrīd al-‘tiqād* oder *Tağrīd al-‘aqā‘id* spielt inzwischen eine wesentliche Rolle. *Kašf al-murād*, ein ausführlicher Kommentar von ‘Allāma al-Ḥillī zu diesem Werk, stellt deutlich die Verbindung zwischen *kalām* und der Philosophie in der Schule von al-Ḥilla dar. In den beiden Werken wird der imamitische *kalām* mit einer philosophischen Tendenz angeboten.⁷ Diese Epoche des imamitischen *kalām*, die als Epoche der »Konkurrenz und Vermischung« oder als Epoche des »mu‘tazilitisch-philosophischen *kalām*« bezeichnet wird,⁸ macht die Annäherung des *kalām* und der Philosophie sowie die Vermischung der beiden miteinander kenntlich.

⁵ Vgl. Schmidtke 2008, S. 63.

⁶ Vgl. ‘Aṭā’ī Nazaṛī 1397/2018, S. 10.

⁷ Vgl. ‘Aṭā’ī Nazaṛī 1397/2018, S. 36.

⁸ Vgl. hierzu Subḥānī 1391/2012, S. 18–21 sowie ‘Aṭā’ī Nazaṛī 1397/2018, S. 35–40.

Theologische Themen und philosophische Methoden

Die Verbindung der theologischen Themen mit den philosophischen Methoden ist sogar vor Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī in al-‘Āmirīs Traktat *Inqāḍ al-bašar mina l-ğabr wa-l-qadar* erkennbar. Abū al-Ḥasan al-‘Āmirī, geboren in Naišābūr und ein Philosoph zwischen al-Fārābī (gest. 950) und Ibn Sīnā, beschäftigt sich in seinem Traktat mit Hilfe der Methoden peripatetischer Philosophie und unter dem Einfluss der neuplatonischen Philosophie mit der Handlungstheorie. Ein Vergleich zwischen al-‘Āmirīs Traktat und dem Traktat *Risāla fī l-ğabr wa-l-iḥtiyār* von aṭ-Ṭūsī zeigt die Ähnlichkeiten zwischen den philosophischen Methoden. Das älteste Exemplar des Traktats von al-‘Āmirī wurde von Muḥammad ibn ‘Alī al-Ġurğānī (gest. 1413), einem Schüler von ‘Allāma al-Ḥillī, abgeschrieben. Diese Tatsache kann darauf hinweisen, dass das Traktat von al-‘Āmirī Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī und ‘Allāma al-Ḥillī bereits bekannt war.⁹

Die Frage nach den menschlichen Handlungen in Bezug auf den Willen und den göttlichen Ratschluss stellt die Prädestination und Willensfreiheit zur Diskussion. Diese Frage ist zwar theologischer Natur, steht aber im Mittelpunkt des Interesses von einem Philosophen wie al-‘Āmirī. Da al-‘Āmirī beweisen will, dass der Mensch seine Handlungen wählt (*muhtār*) und dafür verantwortlich ist, greift er auf philosophische Methoden zurück und verwendet sogar philosophische Fachausdrücke. Das Wichtigste in al-‘Āmirīs Traktat kommt in seiner Schlussfolgerung zum Ausdruck. Er beruft sich auf eine Überlieferung, um die Richtigkeit der rational-philosophischen Methoden zu beweisen. Er weist auf ein Zitat von Abū Ḥanīfa (gest. 767) hin, das wiederum auf die oben bereits erwähnte Überlieferung von Ġa‘far aṣ-Ṣādiq zurückgeht, mit dem Wortlaut: *lā ġabra wa-lā tafwīda bal amrun baina l-amrain* (nach der Übersetzung von Sabine Schmidtke: »Weder Determinismus, noch Verfügungsgewalt, sondern ein Zwischending«).¹⁰ Es ist nennenswert, dass das Thema in al-‘Āmirīs Traktat nicht auf eine Art und Weise behandelt worden ist, wie sie in den theologischen Schriften üblich war. Hiermit sind vornehmlich die Traktate gemeint, deren Hauptthema die »Handlungstheorie« ist. In diesem Werk beschäftigt sich al-‘Āmirī, wie es üblich war, mit den Denkweisen und -schulen innerhalb des *kalām*. Einerseits legt er als Philosoph viel Wert auf die philosophischen Ideen und Argumente. Er ist

⁹ Vgl. Khansari Mousavi 2017, S. 71–88.

¹⁰ Vgl. al-‘Āmirī 1988, S. 265.

kein Theologe und verwendet rational-philosophische Methoden, um ein theologisches Problem zu lösen. Trotzdem beruft er sich am Ende seines Traktats auf eine Überlieferung von einem schiitischen Imam, um seine philosophischen Argumente zu begründen. Andererseits ist al-‘Āmirī’s Schrift ein interdisziplinäres Werk, da die Frage nach den menschlichen Handlungen und der Art und Weise, wie sie zustande kommen, sich auf die Psychologie beziehen, al-‘Āmirī aber die Philosophie benutzt, um hierauf Antworten zu finden.¹¹

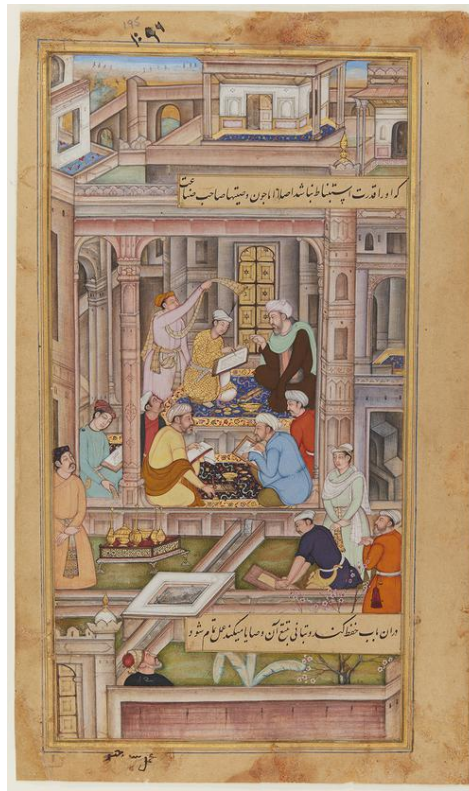


Abb. 11: Persischer Buchmaler (16. Jh.): Hof-
atelier. Folio aus einem Manuskript des Werks
Aḥlāq-i Nāṣirī von Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī. De-
ckende Wasserfarbe, Tusche und Gold auf Pa-
pier. 24,3 × 15,2 cm. Ca. 1590–1595. Folio
195r. Aga Khan Museum, Toronto. © The
Aga Khan Museum. Lizenz: CC BY-NC 2.5
CA (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/2.5/ca/>).

¹¹ Vgl. Khansari Mousavi 2017, S. 85.

Das Traktat *Risāla fī l-ğabr wa-l-iḥtiyār* von Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī besteht aus zehn Kapiteln. Im ersten Kapitel beschreibt aṭ-Ṭūsī die zwei Hauptströmungen innerhalb des *kalām*, nämlich die Ğabrīya und Qadarīya. In den nächsten Kapiteln beschreibt er hierzu die philosophischen Begriffe. Er verbindet darin die Philosophie mit dem *kalām* und der Psychologie und beruft sich in der Schlussfolgerung auf die genannte Überlieferung von Ğaʿfar aṣ-Ṣādiq. Das Traktat belegt, wie aṭ-Ṭūsī versucht, mit Hilfe der Philosophie gegen die absolute Prädestination zu argumentieren und gleichzeitig den menschlichen Willen hervorzuheben, ohne ein textorientierter Gelehrter zu sein. Mit den philosophischen Methoden vereint er den imamitischen *kalām* mit der peripatetischen Philosophie Ibn Sīnās. Durch logische und philosophische Argumente kommt er zu einem Ergebnis, das in der Überlieferung von Ğaʿfar aṣ-Ṣādiq mündet und von dieser bestätigt wird. Es ist bemerkenswert, dass aṭ-Ṭūsī dabei nicht nur den ašʿaritischen *kalām* kritisiert, sondern auch den vernunftorientierten muʿtazilitischen *kalām*. Mit seinem Traktat stellt aṭ-Ṭūsī die Philosophie in den Dienst des *kalām*, von dem eines der Themen die Handlungstheorie ist. Die peripatetische Philosophie von Ibn Sīnā hielt sicherlich durch aṭ-Ṭūsī und seine Schüler, insbesondere durch ʿAllāma al-Ḥillī, Einzug in die Schule von al-Ḥilla und hat dort große Einflüsse hinterlassen. Die philosophischen Schriften von Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī sind ein Beweis dafür, wie er die philosophischen Begriffe Ibn Sīnās auf die imamitischen Glaubenslehren anwendet. Mit dieser Methode hat er zum einen zur Stärkung der philosophischen Schule von Ibn Sīnā beigetragen, und zum anderen stattete er den *kalām* der Imāmīya mit philosophischen Argumenten aus.

Das Traktat *Istiḡṣāʾ an-naẓar fī l-qadāʾ wa-l-qadar*

Das Traktat *Istiḡṣāʾ an-naẓar fī l-qadāʾ wa-l-qadar* ist, wie ʿAllāma al-Ḥillī in seiner kurzen Einleitung darauf hinweist, auf Wunsch des ilchanidischen Herrschers Muḥammad Ḥudābanda (gest. 1316) verfasst worden. Dieser Wunsch zeigt, dass die Handlungstheorie in jener Epoche ein vieldiskutiertes und aktuelles Thema im Kreis der Gelehrten war, was sich auch für die darauffolgenden Epochen sagen lässt, in denen Philosophie und *kalām* verbunden waren. Die philosophisch-theologischen Traktate von ad-Dawānī und Mullā Ṣadrā sind in diesem Zusammenhang gute Beispiele. In der kurzen Einleitung bringt ʿAllāma al-Ḥillī zum Aus-

druck, dass sein Ziel vor allem darin besteht, den menschlichen Willen zu untermauern und die Wahrheit hinsichtlich der göttlichen Vorherbestimmung zu offenbaren. Wie es eine Tradition in seiner Zeit war, beschreibt er zuerst verschiedene Ansichten bezüglich der Handlungstheorie.

Zunächst behandelt er die Ğahmīya, die von der »absoluten Prädestination« ausgeht, und dann die Aš‘arīya, die vom »Erwerb der menschlichen Handlungen« (*kasb*) überzeugt ist. Hiernach spricht er von den Imamiten und Mu‘taziliten und erörtert anschließend die Argumente aller Denkschulen in Hinblick auf die rationalen Beweise. Textorientiert beruft er sich auf einige Koranverse und untersucht die Problematik aus einem anderen Blickwinkel. In seiner Vorgehensweise erforscht er zuerst die rationalen und dann die textorientierten Beweise, um zu einer passenden Lösung zu kommen. Dass ‘Allāma al-Ḥillī die Verwendung rationaler Beweise bevorzugt, zeigt einen bedeutenden Aspekt der Schule von al-Ḥilla. Seine rationalen Argumentationen können ohne Probleme verstanden werden, während zum Beispiel das Traktat *Risāla fī l-ġabr wa-l-iḥtiyār* von Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī einiges an Voraussetzung und Vorwissen benötigt, insbesondere was die verwendeten Begrifflichkeiten betrifft, um verstanden werden zu können. Wie ‘Allāma al-Ḥillī beschreibt, stammen nach der Denkschule von Ğahm ibn Ṣafwān (gest. 746), dem gleichnamigen Begründer der Ğahmīya, alle menschlichen Handlungen von Gott. Gott ist der absolute Handelnde und der Mensch besitzt keine Wahl und keine Macht. Die aš‘aritische Schule mit der Theorie des Erwerbs positioniert sich hingegen zwischen dem absoluten Determinismus und der Willensfreiheit. Laut ihrer Lehrmeinung sind die menschlichen Handlungen zwar von Gott erschaffen, aber der Mensch erwirbt sie. Nach der Meinung von ‘Allāma al-Ḥillī gibt es jedoch keinen Unterschied zwischen der Ğahmīya und der Aš‘arīya.¹² Es ist bemerkenswert, dass die mu‘tazilitische und imamitische Denkschule von Anfang an nicht voneinander getrennt werden. Die beiden Denkschulen werden in Hinblick auf ihren Glauben an die göttliche Gerechtigkeit als *madḥab al-‘adlīya* bezeichnet. ‘Allāma al-Ḥillī hat beide Strömungen für richtig gehalten und ist der Meinung, dass sie die Schulen der Gelehrten sind.¹³ Beide Denkrichtungen vertreten die Meinung, dass die Handlungen in zwei Gruppen aufgeteilt werden: einmal in die Handlungen, die aufgrund des Motivs, des Willens und der Wahl des Menschen zustande kommen, und einmal in jene Handlungen,

¹² Vgl. al-Ḥillī 1354/1975, S. 6.

¹³ Vgl. al-Ḥillī 1354/1975, S. 7.

bei denen der Wille und das Vermögen des Menschen keine Rolle spielen und die sich allein nach dem göttlichen Willen richten. Jedoch weiß der Mensch, dass er notwendigerweise der Handelnde ist. Sowohl der Verstand als auch der Koran und die Überlieferungen bestätigen diese Tatsache.¹⁴

Die rationalen Beweise der *madhab al-‘adlāya*

‘Allāma al-Ḥillī nennt die Gründe, die dem Menschen Willen, Fähigkeit und Wahl einräumen sowie betonen, dass der Mensch für seine Handlungen vor Gott verantwortlich ist. Einige dieser Gründe werden im Folgenden dargelegt. Al-Ḥillī zufolge gibt es große Unterschiede zwischen einer freiwilligen Bewegung und einer, bei der der menschliche Wille und die menschlichen Fähigkeiten keine Rolle spielen. Der Mensch kann, wenn er will, nach rechts oder nach links gehen, aber er kann zum Beispiel nicht einfach so zum Himmel fliegen. Wer der Meinung sei, dass alle Handlungen auf Gott zurückgehen, verstehe den Unterschied zwischen diesen beiden Bewegungen nicht. Dagegen wisse ein Esel ganz genau, ob er die Fähigkeit hat, über einen kleinen oder einen großen Bach zu springen. Wenn wir demnach der Meinung wären, dass der Ursprung einer schlechten Tat auf Gott zurückginge, dann entstünde ein unüberbrückbarer Kontrast. Während Gott im Koran den Menschen von der Sünde abrät, soll er ihn gleichzeitig dazu zwingen, eine Sünde zu begehen, obwohl dies der Mensch eventuell gar nicht will? Hier handelt es sich um einen deutlichen Widerspruch, den man nicht anhand rationaler Beweise aufzulösen und zu begründen vermag. Wenn der Mensch hiernach für seine eigenen Handlungen nicht verantwortlich sei, haben dann die im Koran versprochenen Strafen überhaupt eine Bedeutung? Gott handelt und bestraft dann die Menschen für Sünden, die sie nicht begangen haben? Eine solche Denkweise spräche gegen die göttliche Gerechtigkeit, die im Koran sehr oft betont wird. Man würde hier die göttliche Gerechtigkeit bezweifeln und einen offenkundigen Widerspruch schaffen zwischen den Handlungen Gottes und seinen Versprechen, der eben darin bestünde, dass Gott den Menschen Belohnung und Strafe verheißt, während er sie gleichzeitig dazu zwingt, Sünden zu begehen.

Ebenso kritisiert ‘Allāma al-Ḥillī die Theorie des »Erwerbs« (*kasb*) und bringt hierfür ein Beispiel. Wenn Gott für die Menschen den Un-

¹⁴ Vgl. al-Ḥillī 1354/1975, S. 7.

glauben und die Sünde erschafft, damit er sie erwirbt und später dafür bestraft wird, dann dürfe es ebenfalls keinen Unterschied zwischen der Erschaffung der Sünden und der Erschaffung der Hautfarben, Größen und Augenfarben geben. Da all dies von Gott erschaffen wird, müsse man sich fragen, warum man für ersteres bestraft werden soll und für zweiteres nicht. Oder hat Gott bisher irgendjemanden allein wegen seiner Hautfarbe bestraft? Die Antwort ist natürlich zu verneinen. Doch wenn der Mensch keine Rolle bei der Erschaffung seiner Hautfarbe oder Augenfarbe oder anderer äußerlicher Eigenschaften spielt, wie ist es dann möglich, dass Gott ihn aufgrund der Sünden, bei denen er ebenfalls keine Rolle spielen soll, bestraft? Diese Strafe wäre ungerecht und wie Gott selbst im Koran sagt, ist er seinen Geschöpfen gegenüber nicht ungerecht.¹⁵ Wenn Gott ungerecht wäre, dann würde es zwischen seiner Tat und seiner Aussage einen Kontrast geben. Andererseits, wenn der Unglaube tatsächlich auf den göttlichen Willen zurückginge, dann wäre Gott zufrieden mit dem Unglauben und unzufrieden mit dem Glauben. Das würde dazu führen, dass der Unglaube Gehorsamkeit wäre und der Glaube eine Sünde.¹⁶ Wenn diese Behauptung richtig wäre, hätte man behaupten müssen, dass Gott die Weisheit fehlt, weil ein weiser Mensch etwas befiehlt, was er selbst mag, und etwas verhindert, was er selbst nicht mag. Wenn diese Tatsache den Menschen betrifft, wieso könnte sie Gott nicht betreffen?

Determinismus und Willensfreiheit in der aš‘arischen Schule

Der Kontrast zwischen dem göttlichen Handeln und dem göttlichen Versprechen ist einer der Schwachpunkte dieser Schule, wie ‘Allāma al-Ḥillī darauf hindeutet. Ein anderer Schwachpunkt soll in diesem Zusammenhang ebenfalls nicht unerwähnt bleiben. Nach Ansicht der Aš‘ariten ist Gott der absolute Handelnde. Alle menschlichen Taten – sowohl die guten als auch die schlechten – gehen auf Gott zurück. Wenn es tatsächlich so wäre, dann würde es keinen Unterschied zwischen den guten Taten wie dem Gründen einer Schule oder Moschee und den schlechten Taten wie Diebstahl oder Mord geben. Und da der Mensch nicht als der eigentlich Handelnde gilt, stellt sich die Frage, warum er überhaupt gut handeln soll. In der Tat gibt es dann keinen Unterschied zwischen einem

¹⁵ Vgl. hierzu z. B. Q 2:281 und Q 3:117.

¹⁶ Vgl. al-Ḥillī 1354/1975, S. 11.

Wohltäter und einem Übeltäter, weil keiner von ihnen der »Eigentümer« seiner Handlungen ist und alle Handlungen Gott gehören. Die Existenz dieses Prinzips bedeutet die Nichtexistenz von Regeln und der göttlichen Gerechtigkeit auf der Welt. Es würde sich in diesem Fall so verhalten, als ob die Welt von einem ungerechten Schöpfer erschaffen worden wäre, und die Aussagen und Ratschläge der Propheten wären dann auch zu bezweifeln. Denn wenn Gott der absolute Handelnde ist, wozu hat er dann die Propheten überhaupt beauftragt?

‘Allāma al-Ḥillī greift die Aš‘ariten hier mit rationalen Argumenten an und meint, dass die Voraussetzung der aš‘aritischen Denkweise darauf basiere, dass die Aussagen der Propheten unrichtig seien. Wenn man glaube, dass die Propheten aufrichtig waren, dann müsse man bereits einige Voraussetzungen akzeptiert haben, die die Aš‘ariten in der Tat abgelehnt haben. In diesem Zusammenhang ist auch die Rede davon, dass Gott die Propheten mit Wundern unterstützt hat, damit die Menschen an die Richtigkeit ihrer Aussagen glauben können. Der göttliche Auftrag benötige die Bestätigung durch ein Wunder, da die Menschen sonst nicht einen von ihnen als Gesandten Gottes akzeptieren würden.

Zudem seien die Aš‘ariten der Meinung, dass Gott kein Ziel verfolge, da die Existenz von Zielen bedeute, dass jemand noch Bedürfnisse habe und noch nicht vollkommen sei, während das göttliche Wesen in seiner Vollkommenheit aber keines Zieles bedürfe. Mit dieser Begründung stellen die Aš‘ariten jedoch die Propheten und ihre Verantwortung in Frage und konfrontieren sich selbst mit einer Herausforderung, für die sie keine Lösung finden.¹⁷ Denn wenn göttliche Handlungen tatsächlich keinem Ziel entsprechen würden, dann wären sie zwecklos. Andererseits widerspricht es dem Verstand, die Aussagen eines Lügners zu bestätigen, demzufolge die Propheten grundlos zu guten Taten aufrufen würden, mit dem Versprechen auf Belohnung im Jenseits, wenn alle menschlichen Handlungen auf Gott zurückgehen würden und der Mensch selbst beim Zustandekommen seiner Handlungen keine Rolle spiele. Aber genau davon gingen die Aš‘ariten aus, wenn Gott für sie der absolute Handelnde ist. Dementsprechend würde Gott sogar die »falschen« Behauptungen der Propheten mit einem Wunder bestätigen, was zu Recht die Frage aufwirft, wie so etwas möglich sei.¹⁸

¹⁷ Vgl. al-Ḥillī 1354/1975, S. 16–17.

¹⁸ Vgl. al-Ḥillī 1354/1975, S. 17.

Die dargelegten Argumente beschreiben die irrationale Auseinandersetzung der aś‘arischen Schule mit der Problematik der Handlungstheorie. Wenn wir annehmen würden, dass alle menschlichen Handlungen auf Gott zurückgehen und der Mensch beim Zustandekommen seiner eigenen Handlungen keine Rolle spiele, dann hätten wir akzeptiert, dass die Propheten grund- und zwecklos von Gott beauftragt worden seien, und die Anordnung von Höllenstrafen und die Verheißung des Paradieses wären eine Lüge. Außerdem fordert Gott von den Menschen, keine Sünden zu begehen und wohlätig zu sein. Und auch wenn der Mensch – entgegen dem Willen Gottes – trotzdem Sünden begeht, so widersprechen die göttlichen Befehle nicht der Fähigkeit des Menschen, vielmehr stehen sie im Einklang damit, weil Gott gerecht ist.

Wie oben erklärt wurde, hat ‘Allāma al-Ḥillī versucht, die aś‘arischen Argumente durch rationale Beweise und Gegenargumente zu entkräften. Dabei beruft er sich weder auf den Koran noch auf die Überlieferungen, so dass hier allein der Verstand im Zentrum seiner Argumentation steht.

Die textorientierten Beweise für die menschliche Handlungsfähigkeit und den Willen des Menschen bezüglich der Handlungstheorie

Wie bereits erwähnt wurde, basiert ‘Allāma al-Ḥillīs Methode insgesamt gesehen sowohl auf dem Verstand als auch auf der Offenbarung. Daher beruft er sich in der Fortsetzung seiner Ausführungen auf einige Koranverse und betont dabei den menschlichen Willen, die Handlungsfähigkeit und die Wahl des Menschen. An dieser Stelle ist er textorientiert. Um zu handeln, benötigt der Mensch die Fähigkeiten und auch den Willen, der die Fähigkeiten zum Handeln führt. Im Koran gibt es Verse, die auf dieses Thema direkt und indirekt eingehen. Es gibt Koranverse, nach denen der Mensch aufgrund seiner Handlungen bestraft wird. Diese Verse beschreiben deutlich den Vorgang: Dem Menschen sind von Gott die Handlungsfähigkeit und der Wille gegeben worden und er ist frei, aus diesen beiden Elementen Nutzen zu ziehen, weshalb er auch für seine Handlungen verantwortlich ist. Aus diesem Grund wird er wegen seines Glaubens gelobt und wegen seines Ungehorsams kritisiert. Hierzu führt ‘Allāma al-Ḥillī zum Beispiel Q 53:37–41 an, wo zunächst in Q 53:37 der Prophet Abraham wegen der Erfüllung seiner Treue gegenüber Gott

lobend erwähnt wird und dadurch klar wird, dass es zwischen dem Wohltäter und dem Sünder einen Unterschied gibt, der auf den jeweiligen Handlungen basiert. Die weiteren Koranverse erörtern, dass niemand wegen der Sünden eines anderen Menschen bestraft wird und nur gute Taten im Jenseits von Nutzen sind.¹⁹ Ebenso beruft sich ‘Allāma al-Ḥillī auf die Verse in Q 2:6 und Q 2:79, um die Rolle und Verantwortlichkeit des Menschen bei seinen Handlungen hervorzuheben.

Einige Punkte sind in Bezug auf die Verse, auf die ‘Allāma al-Ḥillī hinweist, zu beachten. Die Koranverse betonen die freie Wahl des Menschen. Gott hat dem Menschen die Entscheidung zwischen der guten Tat und der Sünde überlassen. Das bedeutet, dass der Mensch bei seinen Handlungen frei ist. Der Mensch wird nicht gezwungen zu handeln, da Gott gerecht ist. Es ist der Mensch, der handelt, und entsprechend seiner Handlungen wird er belohnt oder bestraft. Die Sünden, die er begeht, begeht er aus Unwissenheit und nicht aufgrund göttlichen Zwangs. Im Koran wird die göttliche Vergebung ausdrücklich betont. Dies bedeutet, dass der Mensch freiwillig Sünden begeht, aber er hat die Möglichkeit, seine Lebensweise zu ändern und Sünden zu vermeiden. Das Begehen von Sünden bezieht sich auf die Menschen, während das Vergeben der Sünden die Sache Gottes ist, und wenn Gott der Ursprung der Sünden gewesen wäre, hätte die göttliche Vergebung keine Bedeutung. Die Koranverse weisen darauf hin, dass man den menschlichen Willen und die freie Wahl des Menschen nicht verleugnen kann, weil die Schöpfung auf zwei Säulen aufbaut, nämlich auf dem Verstand (*‘aql*) und auf der Gerechtigkeit (*‘adl*). Gott befiehlt den Menschen, gut zu handeln, so dass dies seinem Willen entspricht, während die Anhänger des Determinismus davon ausgehen, dass auch die schlechten Taten mit dem Willen Gottes übereinstimmen. Gott verlangt von den Menschen, dass sie ihn anbeten und ihn um Hilfe bitten, damit er sie unterstützen kann. Das bedeutet, dass der Mensch sich durch die Sünden von Gott distanziert, aber wenn er Gott um Hilfe bittet, dann beseitigt das die Hindernisse zwischen Mensch und Gott und löst diese Distanz auf. Das Vermeiden von Sünden bewirkt also eine Annäherung an Gott und bedeutet, dass der Mensch von Gott geschützt wird. Warum sollte Gott daher die Menschen dazu zwingen, Sünden zu begehen, während er sie zu guten Taten motiviert und ihnen sogar Belohnung verspricht? Einige Verse im Koran, wie zum Beispiel Q 34:31, weisen deutlich darauf hin, dass die Sünder selbst zugeben, dass

¹⁹ Vgl. al-Ḥillī 1354/1975, S. 19.

sie Sünden begangen haben, was zeigt, dass der Mensch der unmittelbar Handelnde (*fā‘il qarīb*) ist. Wenn Gott in dieser Hinsicht der Handelnde wäre, warum bereuen dann die Übeltäter im Jenseits ihre Handlungen? Eine Handlung zu bereuen bedeutet, dass man diese Handlung selbst zustande gebracht hat und man der Handelnde ist.

Ein weiterer Punkt betrifft einen Teil einer Überlieferung von ‘Alī ibn Abī Ṭālib, in der davon gesprochen wird, dass Gott den Menschen befiehlt, gut zu handeln, während er sie gleichzeitig vor den Konsequenzen der Sünden warnt. Hierzu hat Gott die Propheten beauftragt, damit sie die Menschen zum geraden Weg (*aṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm*) und zur Glückseligkeit führen. In dieser Beauftragung, die ja gerade in ihrer Warnfunktion nicht ohne Grund ist, ist ein weiterer Hinweis auf die Willensfreiheit und die freie Wahl des Menschen zu sehen. Und auch die Koranverse, die Warnungen an die Menschen enthalten, zeigen, dass der Mensch frei und ohne Zwang entscheiden kann, ob er glücklich oder unglücklich werden will, so dass auch in diesem Zusammenhang die Frage aufkommt, warum Gott die Menschen vor den Konsequenzen ihrer Entscheidungen warnen sollte, wenn er selbst der absolut Handelnde ist.

Zur Frage nach der Verantwortlichkeit des Menschen hinsichtlich seiner Taten führt ‘Allāma al-Ḥillī auch die folgende Überlieferung an, die ein Gespräch zwischen Abū Ḥanīfa und Mūsā al-Kāzīm (gest. 799), dem siebten schiitischen Imam, darstellt und die in diesem Zusammenhang stehende Problematik noch einmal aufgreift und zusammenfasst:

Abū Ḥanīfa fragt: »Wer begeht die Sünde?«, woraufhin Mūsā al-Kāzīm antwortet: »Die Sünde und der Ungehorsam werden entweder vom Menschen oder von Gott oder von beiden begangen. Wenn Gott die Sünde begeht, dann ist er so erhaben und gerecht, dass er sein Geschöpf nicht ungerecht behandeln wird und es nicht für eine Sünde bestraft, die es nicht begangen hat. Wenn Gott und Mensch Sünden begangen haben, dann sind sie bei dieser Tat Teilhaber, aber Gott ist der Allmächtige und der Gerechte und wird sein Geschöpf gerecht behandeln. Aber wenn der Mensch die Sünde begeht, dann ist er der Handelnde, und seine Handlung geht auf ihn zurück, so dass nur er es verdient, bestraft oder gelobt zu werden.«²⁰

20 Vgl. al-Ḥillī 1354/1975, S. 29.

Die aš'arischen Argumente und die Antwort von 'Allāma al-Ḥillī


'Allāma al-Ḥillī beschreibt die aš'arischen Argumente bezüglich der Prädestination und erklärt dazu Folgendes:

1. Aus Sicht der aš'arischen Schule kann der Mensch die Handlungen nicht unterlassen, da diese vorherbestimmt sind, auch wenn er selbst der Handelnde (*fā'il*) ist. Hieraus resultiert ein Determinismus und 'Allāma al-Ḥillī versucht dieses Problem auf folgende Weise zu lösen: Um zu handeln, benötigt der Mensch die Fähigkeit (*qudra*) und den Willen (*irāda*), und beides besitzt er. Wenn der Mensch die Handlungen nicht unterlassen kann, entsteht der genannte Determinismus, aber der Mensch kann sowohl handeln als auch eine Handlung unterlassen, da er imstande ist, eine Sache einer anderen vorzuziehen. Wenn alle Handlungen auf Gott zurückgehen würden, dann würde er eine Handlung zustande bringen, die der Mensch nicht einfach unterlassen könnte. Und das bedeutet, dass Gott bei seinen Handlungen keine freie Wahl hätte. Aber wenn das Unterlassen der Handlung aufgrund der Fähigkeit erfolgt, dann muss eine Sache bevorzugt worden sein. Diese Möglichkeit gibt es nach Auffassung der Aš'ariten nicht, weil aus ihrer Sicht Gott bei seinen Handlungen keine Absicht hat und kein Ziel verfolgt.
2. Das göttliche Wissen ist ebenfalls ein Aspekt, auf den die Aš'ariten hinweisen, wenn sie den Determinismus beweisen wollen. Sie sind der Meinung, dass das göttliche Wissen zur Handlung führen muss. Wenn eine Handlung also nicht dem göttlichen Wissen entspricht, dann hat das göttliche Wissen auch keine Funktion gehabt. Ob eine Handlung nach dem göttlichen Wissen zustande kommt oder nicht, in beiden Fällen unterliegt es einem Determinismus. 'Allāma al-Ḥillī's Antwort ist die gleiche wie die von Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: Das göttliche Wissen führt nicht zur Prädestination, weil »das Wissen (*'ilm*) von etwas, was bekannt (*ma'lūm*) ist, abhängig ist«²¹. Wenn wir wissen, dass jeden Morgen die Sonne aufgeht, führt unser Wissen nicht zum Sonnenaufgang, weil das Wissen das Bekannte nicht beeinflusst.

21 Aṭ-Ṭūsī 1996, S. 122.

3. Die Aš‘ariten halten den Menschen nicht für den eigentlich Handelnden, da er sonst ein Partner Gottes wäre, was ausgeschlossen sei. ‘Allāma al-Ḥillī geht auf diese Behauptung ein und bringt hiergegen einige Argumente an: Der menschliche Wille und die menschlichen Fähigkeiten sind beschränkt. Diese können zu einigen Handlungen führen, aber Gott kann den menschlichen Willen und die menschlichen Fähigkeiten wirkungslos machen, so dass Gott und Mensch nicht als Partner betrachtet werden können, währenddessen der Mensch dennoch der Handelnde bleibt.

4. Die Aš‘ariten sind der Meinung, dass der göttliche Wille ohne jede Wirkung sei und dies Gottes Schwäche zeigen würde, wenn ein ungläubiger Mensch von Gott aufgefordert werde, gläubig zu werden, er dies aber ablehne. Diesem Gedanken begegnet ‘Allāma al-Ḥillī mit folgendem Beispiel: Ein Herrscher gibt seinem Wesir einen Auftrag, etwas zu erledigen, hat ihm aber gleichzeitig die freie Wahl überlassen, dieser Aufgabe nachzukommen oder sie zu unterlassen. Wenn der Wesir also nicht gezwungen ist, den Auftrag zu erledigen, dann kann er ihn freiwillig unterlassen. Das Unterlassen wäre aber dann kein Zeichen für die Schwäche des Herrschers. Demnach habe Gott dem Menschen die Möglichkeit gegeben, zwischen dem Glauben und Unglauben zu wählen, indem er ihm hierzu »Verfügungsgewalt« (*tafwīd*) zukommen ließ.

Wie es dargelegt wurde, hat sich ‘Allāma al-Ḥillī darum bemüht, die Problematik der Handlungstheorie zu lösen. Mit Hilfe rationaler Beweise ebnete er den Weg für eine textorientierte Beweisführung, so dass beide Beweise sich gegenseitig bestätigen und das gleiche Ziel verfolgen, nämlich die göttliche Wahrheit zu entdecken. 

Literatur

- Al-‘Āmirī, Abū al-Ḥasan (1988): *Inqāḍ al-bašar mina l-ğabr wa-l-qadar*. In: Ḥalīfāt, Subḥān (Hrsg.): *Rasā’il al-‘Āmirī*. Amman. S. 249–271.
- ‘Aṭāyī Naẓarī, Ḥamīd (1397/2018): *Nigāhī ba adwār wa makātib-i kalāmī-yi imāmīya dar qurūn-i miyānī*. In: *Āyīna-yi Pažūhiš* 3. S. 3–56.
- Ad-Dawānī, Ġalāl ad-Dīn (1361/1982): *Ḥalq al-af‘āl*. In: *Kalimāt al-muḥaqqiqīn*. Qum. S. 492–496.
- Halm, Heinz (2005): *Die Schiiten*. München.
- Al-Ḥillī, al-Ḥasan ibn Yūsuf ibn ‘Alī (1354/1975): *Istiqṣā’ an-naẓar fī l-qaḍā’ wa-l-qadar*. Nağaf.
- Khansari Mousavi, Sedigheh (2017): *Molla Sadras Handlungstheorie im historischen Kontext*. Nordhausen.
- Mīr Dāmād (1391/2012): *al-Īqāzāt*. Hrsg. von Ḥāmid Nağī Işfahānī. Teheran.
- Mudarris Raḍawī, Muḥammad Taqī (1345/1975): *Aḥwāl wa āṭār-i qudwa-yi muḥaqqiqīn wa sultān-i ḥukamā’ wa mutakallimūn ustād-i bašar wa ‘aql-i ḥādī ‘ašar, Abū Ġa‘far Muḥammad ibn al-Ḥasan aṭ-Ṭūsī, mullaqab bā Našīr ad-Dīn*. Teheran.
- Mullā Şadrā (1389/2010): *Ḥalq al-a‘māl / al-Qaḍā’ wa-l-qadar*. In: *Mağmū‘a-yi rasā’il-i falsafī*. Bd. 2. Hrsg. von Mahdī Dahbāšī. Teheran. S. 331–384.
- Al-Murtaḍā, as-Sayyid aš-Şarīf (1354/1975): *Inqāḍ al-bašar mina l-ğabr wa-l-qadar*. Nağaf.
- Raẓawī, Rasūl (1396/2017): *Naqš-i mutakallimān-i imāmīya dar taḥkīm wa tawsa‘a-yi ‘ilm-i kalām dar dūra-yi ṭihānān bā maḥwariyat-i ‘Allāma-yi Ḥillī*. In: *Kalām-i Islāmī* 104. S. 131–155.
- Aş-Şadūq, Abū Ġa‘far Muḥammad ibn ‘Alī (1387/2008): *at-Tauḥīd*. Beirut.
- Schmidtke, Sabine (2008): *Rationale Theologie in der islamischen Welt des Mittelalters*. In: *Verkündigung und Forschung* 53/2. S. 57–73.
- Subḥānī, Muḥammad Taqī (1374/1995): *‘Aqlgarāyī wa naşşgarāyī dar kalām-i Islāmī*. In: *Naqd wa naẓar* 3–4. S. 205–232.
- Subḥānī, Muḥammad Taqī (1391/2012): *Kalām-i imāmīya. Rişahā wa rūyaşhā*. In: *Naqd wa naẓar* 65. S. 5–37.
- Ṭāhirī Pūr, Zahrā (1395/2016): *Dastāwardhā-yi ‘ilmī ḥauza Ḥilla*. In: *Pažūhiš-i dīnī* 32. S. 85–106.

Aṭ-Ṭūsī, Naṣīr ad-Dīn (1361/1982): *Risāla fī l-ğabr wa-l-iḥtiyār*. In: *Kalimāt al-muḥaqqiqīn*. Qum. S. 476–492.

Aṭ-Ṭūsī, Naṣīr ad-Dīn (1996): *Tağrīd al-‘aqā’id*. Hrsg. von ‘Abbās Muḥammad Ḥasan Sulaimān. Alexandria.