

Transzendente Weisheit als Methode der Exegese oder Ṣadrās Kommentar zu Kulainīs *Kitāb al-Kāfī*¹

Janis Esots²

Abū Ġā'far Muḥammad b. Ya'qūb b. Ishāq al-Kulainī ar-Rāzīs (gestorben 328 oder 329 n. H. / zwischen 939 und 941 n. Chr.) *Kitāb al-Kāfī* stellt eine der wichtigsten Sammlungen schiitischer Hadithe dar.³ Das Werk, für dessen Vervollständigung al-Kulainī rund 20 Jahre benötigte,⁴ besteht aus drei Teilen - *uṣūl* (grundlegende Regeln oder Prinzipien), *furū'* (nachgeordnete Regeln oder „Zweige“) und *rawḍa* („Garten“ oder Verschiedenes). Der Abschnitt *uṣūl* beschäftigt sich mit Theologie, einschließlich Prophetentum und Imamatslehre; der Abschnitt *furū'* mit *fiqh* und der Abschnitt *rawḍa* mit allgemeinen Themen.⁵ Ṣadrās Kommentar, der zwischen 1035 und 1044 n. H./1625 und 1634 n. Chr.⁶ geschrieben wurde, behandelt nur drei (von acht) Büchern des Abschnitts *uṣūl* - *Kitāb al-'aql wa faḍā'il al-'ilm*, *Kitāb at-tawḥīd* und *Kitāb al-ḥuḡḡa* (der Kommentar zu Letzterem ist nicht vollständig).

Ṣadrās Kommentar zu *al-Kāfī* ist, ähnlich wie sein *tafsīr*, in Bezug auf Inhalt und Methode (die mehr oder weniger mit jener übereinstimmt, die im Korankommentar verwendet wurde)⁷ stark von al-Ġazālī beeinflusst. Dies scheint eine bewusste und wohl kalkulierte Strategie gewesen zu sein: dem Pfad der breiten Verallgemeinerungen und Zuschreibungen zu folgen, den al-Ġazālī zuvor beschritt, diese jedoch so weit wie möglich in den Kontext des Schiismus zu stellen.

Da ein detaillierter Bericht über Ṣadrās Leben nicht existiert, ist es schwierig, den unmittelbaren Grund für den Aufbau des Kommentars

¹ Übersetzt von Isabella Bauer, Universität Tübingen.

² Institute of Ismaili Studies, England. Email: jesots@iis.ac.uk

³ Amir-Moezzi, M. A. *Le Coran silencieux et le Coran parlant: Sources scripturaires de l'islam entre histoire et ferveur*, Paris: CNRS Éditions, 2011, S. 159.

⁴ Amir-Moezzi, M. A. *Le Coran silencieux*. S. 195 (mit weiteren Referenzen in Fußnote 220).

⁵ Madelung, W. „al-Kulaynī, Abū Ja'far Muḥammad“, The *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. Leiden: Brill 1999 (CD-ROM- Edition).

⁶ Ich begründe diesen Zeitraum mit zwei Anmerkungen über die Daten aus dem Kommentartext: 1) „Ich wurde sechsundfünfzig“ (Band 3, S. 180) – angenommen, dass Ṣadrā 979 oder 980 H. geboren wurde, verweist das auf 1035 oder 1036 H.; 2) „Geschrieben von...Ṣadr aš-Šīrāzī...Im Jahr 1044 H.“ (Band 4, S. 1326).

⁷ Ich habe Ṣadrās exegetische Methode in folgendem Artikel behandelt: „Speech, Book and Healing Knowledge: The Qur'anic Hermeneutics of Mullā Ṣadrā“, Rizvi, S. H. und A. Keeler (eds.), *The Spirit and the Letter: Approaches to the Esoteric Interpretation of the Qur'an*. Oxford: OUP 2016, S. 375–394.

nachzuweisen. Indes ist es sehr wahrscheinlich, dass das Werk auf Vortragsnotizen aus Šadrās Vorlesungen zur Exegese von al-Kulainīs Werk beruht – ein Kurs, den er möglicherweise in der Madrasa Imām Qulī Hān in Širāz unterrichtete (benannt nach dem damaligen Gouverneur von Fārs, ermordet im Auftrag von Šāh Šafī im Jahr 1042 n. H./1633 n. Chr.) – höchst wahrscheinlich für Studenten vor dem Abschluss (nach dem vergleichsweise einfachen Diskurs zu beurteilen, auch wenn sich manche Absätze mit anspruchsvolleren philosophischen und/oder theologischen Themen beschäftigen). Die Mehrheit der iranischen Bevölkerung war zwei oder drei Generationen zuvor zum Schiismus bekehrt worden, und der Geist religiöser Begeisterung war im Volk (zumindest in einigen Teilen) weit verbreitet und wurde durch die staatliche Propaganda-Maschine unterstützt: daher war es en vogue, sich mit den schiitischen Hadithen zu befassen und in den Worten der Imame die bestmögliche Anleitung für die Lösung aller Probleme zu suchen. Nach der Anmerkung in der Einleitung zu beurteilen, in der Šadrā sich über die Vorherrschaft der „Fledermäuse, die das Licht der Weisheit und der philosophischen Beweisführung hassen“,⁸ beschwert und damit deren Herangehensweise an die Hadithe mit jener der Hanbaliten⁹ vergleicht, ging dieses weit verbreitete Interesse an der schiitischen Tradition in der Mehrzahl der Fälle leider nicht über die wortwörtliche und exoterische Bedeutung der Schrift hinaus; eine Einstellung, die für Šadrā inakzeptabel war.

Die Erörterung – die, formal gesehen, der Struktur der relevanten Bücher und Kapitel von *al-Kāfi* folgt und in diesem Rahmen dem Inhalt der relevanten Hadithe – ist von einigen wiederkehrenden Hauptthemen bestimmt: der Natur und Offenbarung von Gottes Einheit, Seine wesenhaften und wirkenden Attribute, Schaffung und Ursprung der Welt und ihrer Komponenten, die Gradierung der Existenz, die substanzielle Bewegung (als zentrales Merkmal der physischen und psychischen Welt), menschliches Wissen und seine rettende Funktion, Prophetentum und Imamatslehre.

Al-Ġazālī folgend,¹⁰ unterscheidet Šadrā vier Stufen des Glaubens an Gottes Einzigkeit (*tawhīd*): 1) Gottes Einzigkeit nur mit Worten anzuerkennen, während das Herz nicht um ihre Bedeutung weiß (die Unifikation der Heuchler); 2) Gottes Einzigkeit mit Worten und mit dem

⁸ Šadr ad-Dīn aš-Širāzī, *Šarḥ al-uṣūl al-kāfi*, herausgegeben von Ostadi, R. u. a., unter Betreuung von S. M. Khamenei, Teheran: SIPRI, 5 Bände, 1384-1387 Sh. /2005-2008, Band 1, S. 10.

⁹ Šadrā, *Šarḥ al-kāfi*, Band 1, S. 11.

¹⁰ al-Ġazālī, *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*, Kairo: Al-matba'at al-mmaniyya, 1312 H., Band 4, S. 172.

Herzen anzuerkennen (die Unifikation der gemeinen Gläubigen); 3) Gottes Einzigkeit durch Enthüllung (*kašf*) und Beweisführung zu beobachten [ermöglicht] durch die Vermittlung des Lichts des Realen. Ein solcherart Unifizierender sieht, dass mehrere Dinge vom Einen [und] Herrschenden (*qahhār*) entspringen. Dies ist die Unifikation derer, die nah bei Gott sind (*al-muqarrabīn*); 4) Nur ein Individuum in der [Ebene der] Existenz zu sehen (die Bezeugung der Aufrichtigen oder, in den Worten der Šūfi, die Auslöschung in der Einzigkeit (*al-fanā' fi at-tawhīd*)).¹¹

Der einzige erkennbare Unterschied zwischen al-Ġazālīs and Šadrās Darstellungen besteht in der Hinzufügung von „Beweisführung“ (*burhān*) zu „Enthüllung“, als alternative Methode der Einheit auf der dritten Stufe. Dieser Zusatz impliziert, dass logische Argumentation, genauso wie mystische Intuition, zur Einzigartigkeit der Quelle der Existenz führen kann – allerdings kann auf diesem Weg der Gläubige keine direkte Vision einer einzigen Existenz erhalten (d. h. die Vision deren individueller Einheit (*al-wahda aš-šahsiyya*)).

Šadrā unterteilt Gottes Attribute in positive und negative. Er unterteilt weiter die positiven Attribute in wesenhafte und wirkende,¹² und/oder, alternativ, in wahre und beziehungsorientierte.¹³ Die wesenhaften Attribute haben keinen anderen Bezugspunkt als Gottes Essenz, von der sie sich nur konzeptuell unterscheiden, während jedes der wirkenden Attribute an mindestens eine externe Existenz außer Gott verweist.¹⁴

Von allen wesenhaften Attributen gilt Šadrās Hauptinteresse Wissen und Wille. Er meint, dass Gottes Wissen über die Welt dem Wissen der Seele über den Körper entspricht – das heißt, es ist einzeln und einfach, aber zugleich in Graden abgestuft.¹⁵

Šadrā unterscheidet vier Stufen von Gottes Wissen über die Dinge: 1) Vorsehung (*'ināya*) – die Stufe Seiner Essenz und Seiner einzigartigen Ipseität (oder Selbstheit, *huwīyya*) – die einfaches und summarisches Wissen ist;¹⁶ 2)

¹¹ Šadrā, *Šarḥ al-kāfi*, Band 3, S. 119-120.

¹² Ebenda, Bd. 3, S. 429-430.

¹³ Ebenda, Bd. 3, S. 382-385.

¹⁴ Ebenda, Bd. 3, S. 429.

¹⁵ Ebenda, Bd. 2, S. 551.

¹⁶ Anderswo (Šadrā, *Šarḥ al-kāfi*, Band 3, S. 667) meint Šadrā hingegen (und folgt damit aš-Šahristānī (aš-Šahristānī, *al-Milal wa n-niḥal*, Band 2, S. 61-62) und letztendlich Pseudo-Ammonius), dass es das Erste Element ist, das in sich das zusammengefasste Wissen von Allem trägt.

die Stufe von Gottes Urteil (*qaḍā'*) und Sein detailliertes Wissen über die intelligible Schicht des Seins (die Stufe der „Mutter der Bücher“); 3) die Stufe der Zumessung (*qadar*) oder die Stufe des „Buchs der Auslöschung und der Bewahrung“ (*kitāb al-maḥw wa al-iḥbāt*), d. h. die Stufe von Gottes detailliertem Wissen über den sich unaufhörlich wandelnden psychischen Aspekt des Seins; 4) die Stufe der materiellen Formen.¹⁷ Was den göttlichen Willen betrifft, verknüpft Ṣadrā ihn mit Instantiierung oder Existentiierung (*iḡād*).¹⁸

Ṣadrās Zugang zur Schöpfung, wie wir in *Šarḥ al-Kāfi* erkennen können, beruht auf der Dichotomie *ibdā'* („absolute Schöpfung“ oder '*creatio ex nixilo*') – *iḥdāt* („zeitliche Schöpfung“ oder „Entstehung in der Zeit“). *iḥdāt* als eine Sonderform von Existentiierung bezeichnet die Vertreibung der Nicht-Existenz aus einer kontingenten Form zu einem bestimmten Zeitpunkt, während *ibdā'* auf eine bedingungslose, absolute Existentiierung hinweist.¹⁹

Bemerkenswert ist, dass Ṣadrā in seinem Kommentar (die Ebene von) *dahr* („Dauerhaftigkeit“) als Synonym von *nafs al-wāqi'* („Fakt“ oder „Faktualität“) versteht.²⁰ Diese Ebene der Faktualität wird von Gott auf einmal (durch *ibdā'*) existentiert und unterliegt danach keiner Änderung mehr. Es ist beachtenswert, dass die Theorie der sich stets erneuernden Schöpfung (*al-ḥudūt ad-dahrī*), aufgestellt von Mīr Dāmād (die sich auf die unmittelbare Schöpfung aller Formen bezieht – und daher untrennbar mit der Prinzipialität der Form (*aṣālat al-māhiya*) verbunden ist),²¹ im Kommentar nicht erwähnt wird.

¹⁷ Ṣadrā, *Šarḥ al-kāfi*, Bd. 3, S. 387-388.

¹⁸ Ebenda, Bd. 3, S. 419.

¹⁹ Ṣadrā, *Šarḥ al-kāfi*, Band 3, S. 15.

²⁰ Ebenda, Band 4, S. 974. *Nafs al-wāqi'*, wird von Ṣadrā scheinbar ein einem weiteren Sinn verstanden als *nafs al-amr* – ein Konzept, das den Bereich der Validität axiomatischer Wahrheiten definiert (wie etwa „eins ist die Hälfte von zwei“) und das Naṣīr ad-Dīn Ṭūsī in seinem *Risālat iḥbāt al-'aql al-muḡarrad* behandelt (veröffentlicht in Naṣīr ad-Dīn Ṭūsī, u. a., *Risālat iḥbāt al-'aql al-muḡarrad wa šurūḥ-i ān*, Hrsg. 'Arefinia, T. Teheran: Mīrāt-e Maktūb, 1393, Sh./2014, S. 3–8), in dem er diesen Bereich mit dem universellen Intellekt (*al-'aql al-kull*) gleichsetzt.

²¹ Eine Inspirationsquelle für Mīr Dāmāds Theorie der sich stets erneuernden Schöpfung war möglicherweise die Koranische Lehre über *qaḍā'* und *qadar* (die ausführlich im *Kalām* der Mu'tazila ausgearbeitet wurde – siehe aš-Šahrastānī, *al-Milal wa an-niḥal*, Band 1, S. 56; vgl. *Šarḥ al-kāfi*, Band. 4, S. 973–974, wo sich Ṣadrā auf an-Nazzāms Meinung bezieht, dass Gott alle Dinge auf einmal von der Nicht-Existenz in die Existenz (*Hurūḡan daf'ian*) aussendet (*aḥraḡa*). Dennoch, aus einem anderen Blickwinkel kann sie als Antwort auf die Theorie der imaginären/illusorischen Zeit (*zamān ma'wḥūm*) der Mutakallimūn verstanden werden.

Einige Passagen²² sind der Diskussion über das Prinzip der Gradierung der Existenz (*taškik al-wuğūd*) gewidmet, das, gemeinsam mit der Theorie der substanziellen Bewegung, den Dreh- und Angelpunkt von Šadrās Metaphysik darstellt. Gemäß diesem Prinzip kann man sich Gott als unendliche – oder eher überunendliche (*warā' al-lātanāhi*) – Intensität der Existenz vorstellen,²³ die die Quelle aller Existenzen mit endlicher Intensität ist.

Menschliches Leben wird von Šadrā als Reise zu spiritueller Vollendung gesehen. Dies impliziert eine graduelle Intensivierung der Existenz der menschlichen Seele und/oder ihrer substanziellen Bewegung in Richtung ihrer Vollendung.²⁴ In anderen Worten, in Richtung ihres intelligiblen Prinzips und ihrer Quelle (oder ihres Archetyps). Dieses Prinzip wird nur von einer kleinen Minderheit von Seelen erreicht (jene, die „tief im Wissen“ verwurzelt sind), während die meisten menschlichen Seelen nur einen solchen Grad der Intensität der Existenz erreichen, dass sie von der wahrnehmbaren Welt auf die Ebene der Vorstellungskraft aufsteigen können. Dementsprechend ist die wahre spirituelle (das heißt, intellektuelle) Rückkehr (*al-ma'ād ar-rūhānī (=al-'aqlānī)*) anscheinend der Elite der Menschheit vorbehalten – den Propheten, Imamen und göttlichen Weisen – während gewöhnliche Menschen wohl lediglich zur körperlichen (das heißt, imaginalen) Rückkehr berechtigt sind (*ma'ād ġismānī (=ḥayālī)*).²⁵

Somit stellt sich die Frage nach Nutzen, Notwendigkeit und Zweck von Anleitung und Unterweisung: das heißt, können diese Seelen, die im Grunde unfähig sind, die Ebene des Intellekts zu erreichen, von der Anleitung durch Propheten und Imame profitieren? Falls ja, wie? Bezieht sich diese Anleitung nur auf die *ta'wīl* (esoterische Interpretation) des Korans und der schiitischen Hadithe und die Offenlegung ihrer verborgenen Bedeutung?²⁶ Einige Bemerkungen in den Hadith-Texten, auf

²² Šadrā, *Šarḥ al-kāfi*, Band 3, S. 343, 347, 374, 384.

²³ Ebenda, Band 3, S. 347.

²⁴ Ebenda, Band 3, S. 173; vgl. ebd., Band 3, S. 385.

²⁵ Die Möglichkeit der weiteren Intensivierung ihrer Existenz im Jenseits (die diesen – bisher intellektuell unreifen – Seelen ermöglichen würde, die Welt des Intellekts zu betreten und sich mit dem Herrscher der menschlichen Spezies zu vereinen) wird von Šadrā nicht ausgeschlossen – stattdessen wird darauf implizit hingewiesen, aber sie wird, meines Wissens nach, nirgendwo explizit bestätigt.

²⁶ Siehe z.B. Šadrā, *Šarḥ al-kāfi*, Band 2, S. 64 (in Bezug auf Angehörige des Hauses des Propheten, die als geeignete Interpreten für die schiitischen Hadithe verstanden werden).

die in Šadrās Kommentar verwiesen wird, deuten darauf hin, dass der Unterschied zwischen Propheten und Imamen auf der einen und ihren Anhängern auf der anderen Seite einer der Art und kein gradueller ist: Šadrā stellt beispielsweise fest, dass nur der Imam spirituelle Wahrheit besitzt (*al-ḥaqīqa ar-rūḥāniyya*), während seine Anhänger auf deren physische Ähnlichkeit beschränkt sind.²⁷ Allerdings behauptet er einige Zeilen weiter, dass manche Anhänger des Imams dank der Kultivierung ihrer Veranlagung (*isti'dād*) und der Aufrichtigkeit ihrer Befolgung eine Position erreichen, auf der sie Beweise (für Gottes Existenz und Einzigkeit) ohne einen Vermittler erhalten, so, wie es dem Imam selbst gelingt.²⁸ Wenn dem so ist, gibt es zwischen ihnen (der Wahrheit und ihres Abbildes und, dementsprechend, dem Imam und seinen Anhängern) einen Unterschied nur in Bezug auf Intensität (Stärke und Schwäche), der folglich möglicherweise eliminiert werden kann (was die Realität angeht, jedoch nicht in Bezug auf das Konzept).

Aber was ist demnach die Bedeutung und die Rolle des Imams? Der formellen Definition von Šadrā folgend ist er derjenige, der Gott als Gesandter in allem vertritt, was die Gemeinschaft in Bezug auf religiöse oder weltliche Angelegenheiten benötigt, und der sowohl exoterisches als auch esoterisches Wissen über den Koran, *tafsīr* und *ta'wīl* besitzt, ebenso wie die Gesamtheit des Wissens der Gesandten und Propheten.²⁹ (Šadrā erklärt, dass, der einstimmigen Meinung schiitischer Gelehrter folgend, diese Eigenschaften nur unter den Angehörigen des Hauses des Propheten vorkommen,³⁰ die, gemeinsam mit dem Propheten selbst, Beweise für Gottes Existenz in der Welt darstellen). Der Imam ist der perfekte Mensch (*al-insān al-kāmil*), der König der irdischen Welt und Gottes Statthalter in ihr. Die Erde mit ihren Bewohnern wurde um seiner Willen geschaffen: sollte er von der Erde verschwinden, würde sie aufhören zu existieren.³¹

Die Erörterung wendet sich dann dem Konzept des *šahīd* ("Zeuge") zu, das Šadrā als die Macht der Wahrnehmung des Imams oder des Propheten gegenüber seiner Gemeinschaft³² (die sich ihm gegenüber als eine Seele

²⁷ Šadrā, *Šarḥ al-kāfi*, Band 5, S. 300.

²⁸ Ebenda, Band 5, S. 301.

²⁹ Ebenda, Band 5, S. 203.

³⁰ Ebenda, Band 5, S. 203.

³¹ Ebenda, Band 5, S. 153.

³² Ebenda, Band 5, S. 307.

verhält)³³ interpretiert. Der Begriff *šahīd* (im Koran zahlreich erwähnt, zum Beispiel in 2: 143, 4: 72 und 50: 21) wird vom Kommentierenden als Synonym für *hādī* („Führer“ oder „Leiter“) verwendet.

Der Koranische Vers 2: 143 erwähnt „die mittlere Gemeinschaft“ (oder „die Gemeinschaft des mittleren Wegs, *umma wasaṭa*), die als Zeuge über die einfachen Leute fungiert. Der Hadith 495 des *al-Kāfī* weist diese Gemeinschaft explizit als die zwölf schiitischen Imame aus,³⁴ die gemeinsam mit den Propheten eine außergewöhnliche Gruppe von Personen konstituieren, die fähig ist, spirituelle Realitäten ohne die Vermittlung durch wahrnehmbare Abbilder zu erkennen.³⁵ Ṣadrā erklärt, dass der Prophet als „Zeuge“ über seine Gemeinschaft sich gegenüber letzterer wie ein Lehrer gegenüber seinem Schüler verhält – das heißt, er verkörpert das kollektive Wissens- und Wahrnehmungsvermögen, das die betreffende Gemeinschaft besitzt.³⁶

Das rettende Wissen, erlangt durch die Vermittlung und Führung der Imame, führt zur Entstehung und Entwicklung der „zweiten Natur“ des Menschen (*al-fiṭra at-tāniya*).

Wie Ṣadrā scheinbar glaubt, entspricht diese Entstehung und Entwicklung der Verwirklichung des potenziellen Intellekts des Menschen,³⁷ der Illumination verdankend, die letzterer vom intellectus agens oder dem Herrscher über die menschliche Spezies erhält. Das erleuchtete Individuum wandelt dann auf dem „Pfad der Ehrlichen“ (*ṭarīq aṣ-ṣiddiqīn*), der darin besteht, Wissen über die Dinge aus ihren Ursachen, über die Einzelfälle aus dem Universellen und über die sekundären Prinzipien – aus den primären zu erlangen.³⁸

Die Geschichte der Welt ist in sechs prophetische Zyklen unterteilt, die den sechs „Tagen Gottes“ (während derer Er die Welt erschuf) entsprechen.³⁹ Mit jedem Zyklus werden die Veranlagungen der Menschen

³³ Ebenda, Band 5, S. 300.

³⁴ Ebenda, Band 5, S. 312.

³⁵ Ebenda, Band 5, S. 313.

³⁶ Ebenda, Band 5, S. 316.

³⁷ Vgl. die Aufbereitung dieses Themas im Ismailischen Gedankengut in De Smet, D. „*Perfectio prima - perfectio secunda*, ou les vicissitudes d'une notion, de S. Thomas aux Ismaéliens ṭayyibites du Yémen“, *Recherches de Théologie et de Philosophie médiévales* 66 (1999), S. 263-269.

³⁸ Ṣadrā, *Šarḥ al-kāfī*, Band 2, S. 517.

³⁹ Ebenda, Band 3, S. 216-217.

weiter verfeinert, so dass sie im Zyklus von Muhammad ihre Vervollkommnung erreichen.⁴⁰ Die Verfeinerung der menschlichen Veranlagung wiederum bedingt die Kultivierung der religiösen Gesetze und prophetischen Wunder (*mu'ǧizāt*),⁴¹ die nach und nach intelligibler und spiritueller werden.⁴² Es kann daher davon ausgegangen werden, dass Ṣadrā (zusätzlich zur Substantiierung eines einzelnen menschlichen Individuums) die substantielle Bewegung der Menschheit – oder, genauer gesagt, der Gemeinschaft der Gläubigen – durch die graduelle Verfeinerung ihrer Anlagen befürwortet.

Angewendet auf die Menschheit oder die Gemeinschaft als Ganzes, weist das Prinzip der substantiellen Bewegung einige Ähnlichkeit mit der Ismailitischen Lehre des Tempels des Lichts auf (*al-haykal an-nūrānī*).⁴³

Das Ende der Geschichte der Menschheit ist durch das Erscheinen des Erwarteten Imams, genannt *al-Mahdī* und/oder *al-Qā'im*, gekennzeichnet. Sein *Parousia* bezeichnet den Beginn der Ära des vollständigen *zuhūr*,⁴⁴ in der keine Notwendigkeit für einen externen Lehrer mehr besteht – stattdessen wird eine verborgene Inspiration (*al-ilhām al-ǧaibī*) genügen, um die Realitäten der Dinge zu begreifen.⁴⁵

⁴⁰ Ebenda, Band 1, S. 532; Band 5, S. 60.

⁴¹ Ebenda, Band 1, S. 532-534.

⁴² Ebenda, Band 1, S. 532.

⁴³ Siehe z.B. al-Ḥāmidī, Ibrāhīm al-Ḥussain, *Kitāb kanz al-walad*, Hrsg. Ghalib, M. Wiesbaden: Fritz Steiner, 1971, S. 227, 261; vgl. Ghalib, M. *Mafātīḥ al-ma'rifa*, Beirut: Mu'assasat 'Izz ad-Din, 1982, S. 44. Anderswo hingegen (Ṣadrā, *Šarḥ al-kāfi*, Band 5, S. 122) behauptet Ṣadrā, dass der Sinn in der Existenz der Propheten darin liegt, sich Gott anzunähern und Ihn zu treffen, nicht die Situation ihrer Gemeinschaften zu verbessern.

⁴⁴ Ṣadrā, *Šarḥ al-kāfi*, Band 1, S. 532.

⁴⁵ Ebenda, Band 1, S. 532.