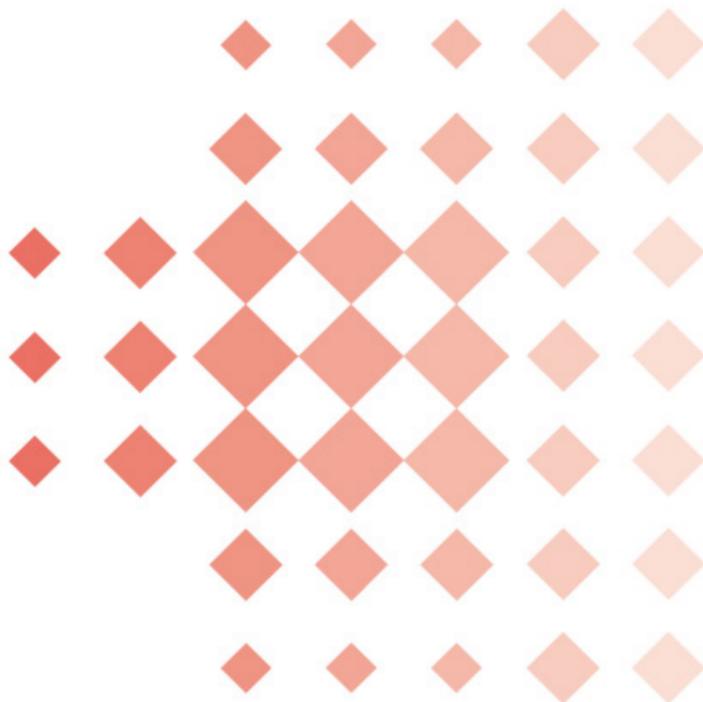




Asiatische Studien *Études Asiatiques* *LXIV · 3 · 2010*

Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft
Revue de la Société Suisse – Asie



Peter Lang
Bern · Berlin · Bruxelles · Frankfurt am Main · New York · Oxford · Wien

INHALTSVERZEICHNIS – TABLE DES MATIÈRES CONTENTS

Aufsätze – Articles – Articles

KATAJUN AMIRPUR	475
Wider die “absolute Führungsbefugnis des Rechtsgelehrten” (<i>velāyat-e moṭlaq-e faqīh</i>): Zur Rolle und Kritik des Ḥosein ‘Alī Montazerī	
BETTINA DENNERLEIN	517
<i>Writing Against Islamic Dramas</i> . Islamisches Familienrecht neu denken	
MICHAEL FREY und AYSUN ALY	535
Kant auf Arabisch: Übersetzungsprobleme und deren Lösungen durch die Übersetzer der Schriften <i>Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?</i> und <i>Kritik der reinen Vernunft</i>	
ANDREAS GÖRKE	581
“Sündhaft und unislamisch” – Zeitgenössische Fatwas gegen das Fernsehen	
ANKE VON KÜGELGEN	601
Muslimische Theologen und Philosophen im Wett- und Widerstreit um die Ratio – Ein Thesenpapier zum Diktum der “Vernunftreligion” Islam im 11.–14. Jahrhundert	
NORBERT OBERAUER	649
Gottes Recht und menschliche Sinnvermutung: <i>istiṣlāḥ</i> , <i>munāsaba</i> und <i>maqāṣid aš-šar‘</i> im rechtstheoretischen Denken Ḡazzālīs (st. 1111)	
ROMAN SEIDEL	681
Reading Kant in Teheran. Towards a reception of the Iranian reception of European Philosophy	
EWALD WAGNER	707
Abū Nuwās-Verse als <i>taḍmīn</i>	

Rezensionen – Comptes rendus – Reviews

CLIVE HOLES.....	727
<i>Modern Arabic. Structures, Functions, and Varieties.</i> (Pierre Larcher)	
THIERRY MARRES (Hg.)	732
<i>Mondialisation et identité. Les débats autour de l'occidentalisation et de l'orientalisation (19e – 21e siècles).</i> (Sven Trakulhun)	
SIMONE-CHRISTIANE RASCHMANN	737
<i>Alttürkische Handschriften Teil 14. Dokumente Teil 2.</i> (Wolfgang Scharlipp)	
SCOTT C. LEVI, RON SELA (Hg.)	740
<i>Islamic Central Asia. An Anthology of Historical Sources.</i> (Jörn Happel)	
Autoren – Auteurs – Authors	743

MUSLIMISCHE THEOLOGEN UND PHILOSOPHEN
IM WETT- UND WIDERSTREIT UM DIE RATIO –
EIN THESENPAPIER ZUM DIKTUM
DER “VERNUNFTRELIGION” ISLAM
IM 11.–14. JAHRHUNDERT

Anke von Kügelgen, Universität Bern

*Abstract**

In this paper I investigate the vivid discussions among Muslim theologians and philosophers about the relationship of reason and religion from the 11th to the 14th centuries – which continue to be used as points of reference today. I argue that the idea of Islam as a religion which is in harmony with reason was one of the key postulates of the dominant thinkers of that period, regardless of their school of thought or their attitude towards literal or allegorical ways of understanding the Coran. In consequence, religion has been rationalized or even intellectualized to a high degree while philosophy in turn has been deeply coloured by religious images and concepts. Yet the understanding of religion as well as of reason and its instruments has been so heterogeneous that rationalization could bear very different, even conflicting meanings, thereby undermining the postulated harmony. In seven theses I foreground several striking similarities and differences between theologians and philosophers who diverge in their usage and understanding of reason as well as of the nature of religion.

- * Der Artikel ist eine erweiterte Fassung meines gleichnamigen Vortrags, den ich auf dem vom Collegium generale der Universität Bern organisierten Münchenwiler Seminar 2010 zu *Rationalität zwischen Religion und Philosophie* gehalten habe. Den Anstoß zur Veröffentlichung und Überarbeitung gab Jindřich Strnad (Biel). Vortrag und verschiedene Fassungen des Artikels fanden in Florian Zemmin (Bern) einen äußerst konstruktiv-kritischen Gegenleser. Er hat auch die bibliographischen Angaben geordnet und vereinheitlicht sowie das Layout erstellt. Wichtige Kommentare zur vorletzten Artikelversion erhielt ich von Thomas Würtz (Bern) und Bettina Dennerlein (Zürich). Ihnen allen sei herzlich gedankt.

Heutige Positionen und ihre Bezugspersonen im 11.–14. Jahrhundert

Die heutigen Diskussionen um das Verhältnis von Islam und Vernunft werden im wesentlichen von drei Positionen bestimmt, die sich alle auf den Koran und häufig auch auf muslimische Theologen oder Philosophen der ersten sieben Jahrhunderte des Islam stützen. Zwei dieser Positionen sind konträrer Natur: während die einen behaupten, der Verzicht auf das vernunftgeleitete Fragen nach Gott sei dem Islam wesenseigen, halten die anderen ihn für eine Vernunftreligion. Eine dritte Haltung verschließt sich nicht vor der Vernunft, erachtet jedoch die mystisch inspirierte, intuitive Erleuchtung als den sicheren Erkenntnisweg.

Diese Klassifizierung ist an sich genommen wenig aussagekräftig, da sie elementare Unterschiede innerhalb der einzelnen Positionen nivelliert. Erst ein Blick auf die sie tragenden Annahmen und Begründungen vermag die sich unter einem einheitlichen Dach verbergenden mannigfaltigen Differenzen aufzudecken.

Der Verzicht auf das vernunftgeleitete Fragen nach Gott sei dem Islam wesenseigen, ist eine Überzeugung, die Papst Benedikt XVI. nicht nur mit Seinesgleichen, etwa dem Theologen und Islamwissenschaftler Theodor Khoury (geb. 1930) teilt, dem der andalusische Theologe und Rechtswissenschaftler Ibn Ḥazm (gest. 1064) als muslimischer Gewährsmann dient.¹ Sie wird – unter primärer Bezugnahme auf Koran und Sunna – ebenfalls propagiert von betont gegen die “westliche Vernunft” ausgerichteten Muslimen, wie dem Begründer

1 Papst Benedikt XVI. (Joseph Ratzinger) stützte sich in seinem im Sept. 2006 an der Universität Regensburg gehaltenen Vortrag auf eine Studie von T. Khoury (BENEDIKT XVI., 2006: 13–14). Theodor Khoury behauptet pauschal: “Pour la doctrine musulmane, Dieu est absolument transcendant, sa volonté n’est liée par aucune de nos catégories, fût-elle celle du raisonnable” und benennt unter Berufung auf eine Studie von Roger Arnaldez zu Ibn Ḥazm einzig dessen Gottesvorstellung als Beleg (KHOURY, 1966: 144 Anm. 1). Ibn Ḥazm war sowohl innerhalb des Rechts als auch der Theologie um ein strikt dem äußeren Wortsinn entsprechendes (*zāhirī* – daher die Bezeichnung “Zāhiriten” für diese Geistesrichtung), mit sprachlogischen Mitteln gestütztes Verständnis von Koran und Sunna bemüht (ARNALDEZ, 1981: 70–73; ARNALDEZ, 1986: 797 2. Spalte). Das hat ihn indes nicht an einer intensiven Beschäftigung mit der aristotelischen Logik gehindert, von der er allerdings nur einzelne Elemente, nicht aber die Lehre von den Quidditäten übernahm (ARNALDEZ, 1991c: 444–446; ARNALDEZ, 1981: 215; BRUNSCHVIG, 1979: 304–313). Seine Lehren haben nur wenige Anhänger gefunden, und ich werde sie hier nicht weiter berücksichtigen.

der “Muslimbrüder” (*al-Iḥwān al-Muslimūn*) Ḥasan al-Bannā (gest. 1949),² ihrem langjährigen Vordenker Sayyid Quṭb (gest. 1966)³ oder Šukrī Muṣṭafā (gest. 1978), dem Anführer der “Gruppe der Verketzerung und der Emigration” (*at-Takfīr wal-Hiğra*)⁴. Die göttliche Offenbarung gilt ihnen als selbstevident und unhinterfragbar und als in allen Lebensbereichen gültig,⁵ wobei Quṭb explizit den Glauben als eine von der Vernunft getrennte Gemütskategorie erachtet⁶. Diese Trennung postuliert indes ebenso – mit Blick auf alle Religionen – Farah

- 2 Das Credo (*‘aqīda*) stützt er mit Koranversen und Überlieferungen des Propheten sowie “rechtschaffener Gläubiger” und hält von ihm ausdrücklich philosophische Theorien und logische Beweisführungen fern (AL-BANNĀ, [um 1951]: 65). Zu Ḥasan al-Bannā und den Muslimbrüdern s. LIA, 1998 und MITCHELL, 1969.
- 3 Sayyid Quṭb (QUṬB, 1995: 226–238) hält den Verstand (*dīhn*) – er spricht auch von “rationaler Logik” (*al-mantiq ad-dīhnī*) – für einen schlechten Weg zur Glaubenslehre, da er nur das alltägliche reale Leben und das naturwissenschaftlich Wahrnehmbare (*‘al-maḥsūs ‘fī tağārub al-‘ilm*; 228f.) erfasse (ähnlich QUṬB 1402/1982: Bd. 1: 153). Er stellt ihn der “emotionalen Logik” (*al-mantiq al-wiğdānī*) gegenüber, die durch ihre “Methode der Imagination und geistigen Vergegenwärtigung” (*tarīqat at-ṭaṣwīr wat-taḥyīl*; 230) in der Lage sei, der menschlichen Seele Zugang zu den Glaubenswahrheiten (Sing. *‘aqīda*), wie den Bildern vom jenseitigen Leben, zu ermöglichen, ihre sinnliche Wahrnehmung (*ḥiss*), Phantasie (*ḥayyāl*), innere Schaukraft (*baṣīra*) und emotionale Seelenkraft (*wiğdān*) zu wecken und die Seele auf zufriedene Genügsamkeit (*iqṭinā’*) und Gehorsam (*id‘ān*) vorzubereiten (228, 230). Zu Quṭb s. CARRÉ, 1984; KEPEL, 1993.
- 4 Für Šukrī Muṣṭafā haben die muslimischen Exegeten die göttliche Botschaft in konspirativer Weise entstellt und verdunkelt. Zum Verständnis von Koran und Sunna darf s.E. nur ein arabisches Wörterbuch herangezogen werden (AHMAD 1991: I, 63–64; AL-AZM, 1994: 77). Zu ihm und seiner Gruppierung s. AL-AZM, 1993 und 1994; ABŪ L-ḤAIR, 1980.
- 5 Die Konsequenzen, die sie daraus für das wissenschaftliche Denken ziehen, sind allerdings sehr unterschiedlich. Ḥasan al-Bannā und Sayyid Quṭb lehnen profane Wissenschaften, vor allem Medizin und Naturwissenschaften, solange sie praxisbezogen bleiben, keineswegs ab (AL-BANNĀ, [um 1951]: 29–58; QUṬB, 1993: 138–141; QUṬB, 1996: 203–207) und studierten sie am Kairiner Lehrerseminar *Dār al-‘ulūm* in Kairo. Ihre Ablehnung gilt vielmehr der Philosophie und den Geisteswissenschaften, da sie mit den Grundlagen jeder Religion und insbesondere der des Islams in Konflikt kämen (QUṬB, 1993: 139–144; QUṬB, 1996: 204–211) und die Menschen auf moralische Abwege brächten (AL-BANNĀ, [um 1951]: 47–48). Diese Auffassung teilt die Mehrheit der Islamisten. Šukrī Muṣṭafā hingegen schwebt eine weitgehend analphabetische muslimische Gemeinschaft vor, in der Wissen auf das für die rechte Vollbringung der Dienste Gott gegenüber notwendige Rüstzeug reduziert sein solle. Alles Wissen, das nicht der Umsetzung der göttlichen Gebote diene, bringe die Menschen aus dem Gleichgewicht und führe sie in die Irre. Nur dringende Notwendigkeit erlaube die Aneignung von Wissen, das nicht durch Koran und Sunna verbürgt sei (AHMAD 1991: I, 94–96; AL-AZM, 1993: 119).
- 6 S. Anm. 3.

Anṭūn (gest. 1922), ein christlicher Vorkämpfer für eine Säkularisierung der arabischen Welt, wobei ihm Ibn Rušd (gest. 1198) als Gallionsfigur diene.⁷

Die konträre Auffassung, der Islam sei eine Vernunftreligion, ist die Ansicht der Mehrzahl der muslimischen Elite, nicht nur in arabischen Ländern, und verbindet muslimische Reformer verschiedener Couleur.⁸ „Vernunft“ wird allerdings bald als ein universelles, bald als ein partikuläres, religions- und kulturabhängiges Gut verstanden, so dass sich innerhalb dieser Position zwei Strömungen unterscheiden lassen. Die bekanntesten Repräsentanten einer Übereinstimmung des Vernunftwissens – ohne Ansehung seiner Herkunft – mit den Grundlagen des Islams (Koran, Sunna und den Lehren der „rechtschaffenen Muslime“ (*as-salaf aš-šāliḥ*) sind der panislamische Aktivist Sayyid Ġamāl-addīn al-Afġānī (gest. 1897)⁹ und der Bildungsreformer und Obermufti von Ägypten Muḥammad ‘Abduh (gest. 1905)¹⁰. Aufgrund dieser Übereinstimmung sehen sie keinerlei Notwendigkeit einer Säkularisierung des Wissens und der Gesellschaft in der islamischen Welt, welche in der christlich geprägten Welt

7 Anṭūn stellt die Wissenschaft in den Bereich des Verstandes (*‘aql*) und die Religion in den des Herzens (*qalb*) (ANṬŪN, 1903: 123–124, 166–167; VON KÜGELGEN, 1994: 80–81).

8 Ein eindrückliches Beispiel dafür ist der an Papst Benedikt XVI. gerichtete „offene Brief“, den ursprünglich 38 hochrangige, insgesamt acht Denk- und Rechtsschulen zugehörige Islam-Gelehrte verschiedenster Länder im Oktober 2006 als Replik auf den Regensburger Vortrag im Internet publizierten (die ursprüngliche Version ist nicht mehr abrufbar, die neue Version ist u.a. um viele Unterschriften erweitert (zuletzt abgerufen am 26.5.2010): <<http://www.acommonword.com/lib/downloads/CW-Total-Final-v-12g-Eng-9-10-07.pdf>>. Zu den Unterzeichnern gehörten u.a. die Großmuftis von Ägypten, des Kosovos, Kroatiens, Usbekistans, Sloweniens, Syriens, der Türkei und Omans, Generalsekretäre muslimischer Vereinigungen, so etwa aus Belgien, Indonesien, Kuwaits und dem Jemen und verschiedene international bekannte muslimische Professoren. S.a. EDIS, 2007.

9 In seinem berühmtesten Werk, „Die Widerlegung der Materialisten“, unterscheidet al-Afġānī die islamische Religion von anderen u.a. dadurch, dass sie allein ihre Grundlagen (*uṣūl*) auf rational begründete Beweise stütze (AL-AFGĀNĪ, 1968: 177; AL-AFGĀNĪ, 1983b: 172). Die Ansicht, die Glaubensgrundlagen der islamischen Religion seien mit der Wissenschaft vereinbar und die islamische Religion sei von allen Religionen der Wissenschaft am nächsten, vertritt al-Afġānī vor allem gegenüber muslimischem Publikum, u.a. in einer in Kalkutta 1882 gehaltenen Vorlesung (AL-AFGĀNĪ, 1983a: 107). In einem ein Jahr darauf an den französischen Philosophen und Orientalisten Ernest Renan (gest. 1892) gerichteten Artikel im *Journal des Débats* sieht er in der muslimischen Religion ein nicht minder großes Hindernis für die Entwicklung der Wissenschaften als in der christlichen Religion (AL-AFGĀNĪ, 1883: 3. Spalte; RENAN, 1883: 34–36). Zur Anpassung al-Afġānīs an sein jeweiliges Publikum s. KEDDIE, 1983: 36–37; zu seinem Leben und Werk s.a. KEDDIE, 1972.

10 ‘ABDUH, 1323/1905; HASSELBLATT, 1968. Zu ‘Abduh s. ADAMS, 1933 und HADDAD, 2000.

aber bedingt durch die Wissenschaftsfeindlichkeit des Christentums habe vollzogen werden müssen.¹¹ Allerdings reflektieren sie die Grundlagen der modernen Geistes-, Sozial- und Naturwissenschaften kaum;¹² al-Afgānīs Auseinandersetzung mit Darwins Evolutionstheorie bleibt an der Oberfläche¹³. Zahlreich sind inzwischen Versuche, im Koran herausragende wissenschaftliche Erkenntnisse und technische Neuerungen, wie Mikroben,¹⁴ die Erdrotation oder Flugzeuge¹⁵ oder die Vorwegnahme von Erkenntnissen neuzeitlicher und moderner europäischer Philosophen in den Theorien gläubiger Muslime nachzuweisen. Besonders häufig werden al-Ġazālīs (gest. 1111; s.u.) und David Humes (gest. 1776) Zweifel am Gesetz der notwendigen Kausalität respektive ihre Ideen von der Gewohnheit gleichgesetzt.¹⁶ Derartige Vergleiche bleiben allerdings auf punktuelle Parallelen beschränkt und lassen die Gedankensysteme der einzelnen Theoretiker außer Acht.¹⁷

11 S. die Literaturverweise in den vorangegangenen zwei Anmerkungen.

12 HASSELBLATT, 1968. In seiner theologischen Schrift *Risālat at-Tauḥīd* (‘ABDUH 1421/2001) und seinem Korankommentar (RIDĀ, 1980: 63–6) setzt er der Vernunft darüber hinaus klare Schranken.

13 AL-AFGĀNĪ, 1968: 137–143; AL-AFGĀNĪ, 1983b: 134ff.

14 ‘Abduh vermutet, dass die dank des Mikroskops sichtbar gewordenen Lebewesen, d.h. die Mikroben, eine Art von Dschinn sind, von denen im Koran die Rede ist (ADAMS, 1933: 138). Eine derartige naturwissenschaftliche Korandeutung ist bei ‘Abduh allerdings eine Ausnahme und nicht kennzeichnend für seine Exegese (JOMIER, 1954: 150; ‘ABDELHAMĪD, 1963: 67–68).

15 JOMIER, 1957: 269 Anm.1 (er bezieht sich auf eine Publikation Muḥammad al-Bannās und einen repräsentativen Diskussionsbeitrag von ihm anlässlich der sowjetischen Sputnikpremierer im Jahre 1957). Als Initiator der sich an modernen Wissenschaften orientierenden Koranexegese gilt Ṭantāwī Ġauharī (gest. 1940) (JOMIER, 1958; ‘ABDELHAMĪD, 1963: 70–73; DE JONG, 2004). Er war überzeugt, der Koran sei nur für diejenigen angemessen verständlich, der in den modernen Wissenschaften – von der Physik, über die Religionsgeschichte bis zum Spiritismus – bewandert sei (JOMIER, 1958: 148). Im gegenwärtigen Ägypten hat vor allem die naturwissenschaftliche Koraninterpretation große Konjunktur. Laut Auskunft von Thomas Würtz ist ihr derzeitiger Hauptrepräsentant Zaġlūl an-Naġġār. In seinem Buch *Das wissenschaftliche Verständnis der Berge im Heiligen Koran* vertritt er grob gesagt die These, Berge würden im Koran Pflöcke (*autād*) genannt, doch erst die neuere geologische Forschung habe belegen können, dass Berge zwei Drittel ihres Massivs unter der Erdoberfläche hätten und so den Charakter von Pflöcken bekämen (Kairo 2004). Zu Autoren außerhalb Ägyptens s. EDIS, 2007: 92–98, et passim. Zur “mittelalterlichen” naturwissenschaftlichen Koranexegese s. MORRISON, 2005.

16 Genannt seien AN-NAŠŠĀR, 1981: Bd. 1: 41–42, 523; AL-‘AQQĀD, 1982: 52.

17 Vor allem Philosophieprofessoren weisen auf die Problematik von solcherlei Parallelisierungen hin; so u.a. AL-‘IRĀQĪ, 1984: 17; MAḤMŪD 1981: 337–344.

Die zweite Strömung innerhalb der Position, die den Islam als Vernunftreligion bezeichnet, meint, der Islam habe eine eigene Rationalität aufzuweisen. Sie rekurren häufig auf den als Referenzgelehrten Saudi-Arabiens bekannten Rechtswissenschaftler und Theologen Ibn Taimīya (gest. 1328, s.u.). So schreibt beispielsweise Muḥammad Yatīm (geb. 1956) – der *Deputy Secretary General* der heute größten anti-säkularen Oppositionspartei Marokkos, “Partei der Gerechtigkeit und der Entwicklung” (*Ḥizb al-‘Adāla wat-Tanmīya*)¹⁸ – Ibn Taimīya habe “die islamische Erkenntnismethode” (*manḥağ al-ma‘rifa al-islāmīya*) und eine “islamische Logik” (*manṭiq islāmī*)¹⁹ entwickelt. Der populäre freischaffende Publizist Muḥammad ‘Amāra (‘Imāra, geb. 1931) bescheinigt ihm einen “islamischen Rationalismus” (*‘aqlānīya islāmīya*), den er allerdings auch Ibn Rušd (gest. 1198) zuspricht, und der dadurch gekennzeichnet sei, dass die ganze Reflektion des Menschen nicht mit der Offenbarungsbotschaft in Konflikt kommen könne und letztlich auf Gott ausgerichtet sei.²⁰

Die dritte, die intuitive Erleuchtung über die Vernunft stellende Position hat ihren Hauptfürsprecher in dem in den USA, an der George Washington University lehrenden Philosophen und Professor für *Islamic Studies* Seyyed Hossein Nasr (geb. 1933). Er erachtet die im mystischen Sinne interpretierbaren Lehren des Philosophen Ibn Sīnā (gest. 1037) sowie die Werke des Lichtmetaphysikers as-Suhrawardī al-maqtūl (gest. 1191) und des Theosophen Ibn ‘Arabī (gest. 1240) als nach wie vor gültiges Ideal. Diese Denker hätten es verstanden, die durch die sinnliche Wahrnehmung und die diskursive Vernunft gewonnenen Erkenntnisse nur als eine Vorstufe zu dem Wissen zu begreifen,

18 Muḥammad Yatīm war zuvor Oberhaupt einer ihrer Vorläuferbewegungen, der “Reform- und Erneuerungsbewegung” (*Ḥarakat al-Iṣlāḥ wat-Tağdīd*). Er studierte Psychologie und unterrichtet Philosophie und “islamisches Denken” (*al-fikr al-islāmī*) (YATĪM, 1996, vorl. S. *al-kātib fī suṭūr*). Zu seinen politischen Aktivitäten s. WEGNER, 2009.

19 YATĪM, 1407/1987: 17 1. Spalte, 18 2. Spalte, 24 Anm. 6.

20 Besonders in seinen jüngeren Schriften schreibt ‘Amāra den “islamischen Rationalismus” bald Ibn Taimīya (‘AMĀRA, 2007), bald Ibn Rušd (‘AMĀRA, 2004) zu. In einer eben dem Thema “islamischer Rationalismus” (*al-‘aqlānīya al-islāmīya*) gewidmeten Sendung des populären Programms “Die Scharia und das Leben” (*aš-Šarī‘a wal-Ḥayāt*) von *al-Jazeera* vom 08.11.2009, in der er als Experte auftrat, nennt er sie beide neben der *Mu‘tazila* als herausragende Exponenten (<<http://www.youtube.com/watch?v=iJeoxP90hfM>>, zuletzt abgerufen am 25.5.2010). Zu vorangegangenen Schriften ‘Amāras zu Ibn Rušds Vernunftauffassung s. VON KÜGELGEN, 1994: 180–204.

welches den Menschen zur höchsten Erkenntnis führe.²¹ Die modernen Wissenschaften erachtet er als eine große Gefahr für das islamische Weltbild.²²

Die seit den 1980er Jahren zunehmenden Versuche einer "Islamisierung des Wissens/der Wissenschaft" (*Islamization of knowledge/science*), insbesondere in Nordamerika und Malaysia, sind teils von Nasrs Ideen, teils von der Annahme und Suche nach einer spezifischen islamischen Rationalität inspiriert.²³

Die soeben skizzierten Positionen sind nicht *per se* "neu", auch wenn die Anleihen bei früheren Denkern häufig nur einzelne Ideen oder grundsätzliche Geisteshaltungen betreffen und sie im heutigen Kontext andere Bedeutungen haben. In den folgenden Ausführungen möchte ich einige Thesen zum Islam als einer "Vernunftreligion" im zeitlichen Rahmen des 11. bis 14. Jahrhundert formulieren und zur Diskussion stellen. Als m.E. paradigmatische Beispiele habe ich Stellungnahmen von zumindest zu ihrer Zeit prominenten Theologen und Philosophen des Maghreb wie des Maghreb zur Theologie und Metaphysik ausgewählt, darunter auch von mehreren der bereits genannten Bezugspersonen. Das 11. Jahrhundert ist ein prägnanter Einschnitt. Es markiert den auf systematische Weise koranisch legitimierten Einzug der aristotelischen Logik (insbesondere der Syllogistik)²⁴ und der metaphorischen und allegorischen Exegese (*ta'wīl*)²⁵ in die dominanten Dogmenlehren. Mit dem Abschluss des 14. Jahrhunderts scheinen – nach unserem heutigen Kenntnisstand – die wesentlichen Tiefen und Untiefen des Verhältnisses von Vernunft und islamischer Offenbarung ausgelotet zu sein.

Die Frage, ob und in welcher Weise der Islam als eine "Vernunftreligion" zu verstehen sei, war, so lautet meine Hauptthese, ab dem 11. Jahrhundert der Kern- und Angelpunkt der Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Theologen- und Philosophenschulen unter- und miteinander. Diese Auseinander-

21 NASR, 1961; NASR, 1982a.

22 NASR, 1982b; Zu Seyyed Hossein Nasr im Kontext zeitgenössischer iranischer Intellektueller s. BOUROUJERDI, 1996: 120–130.

23 STENBERG, 1996.

24 Cornelia Schöck hat in ihrer bahnbrechenden Studie *Koranexegese, Grammatik und Logik* nachweisen können, dass wichtige Elemente der aristotelischen Logik bereits zwischen dem 8. und 10. Jahrhundert von muslimischen Theologen, insbesondere Mu'taziliten diskutiert und in ihre Koranexegese einbezogen wurden.

25 Während die Theologen der mu'tazilitischen Richtung und die Philosophen sich des *ta'wīl* bereits vor dem 11. Jahrhundert bedient hatten, scheinen die aš'arischen Theologen erst mit Imām al-Ḥaramain al-Ġuwainī (gest. 1085) diese Exegesemethode zugelassen zu haben (GARDET, 1948: 398–399).

setzung wird meist einseitig dargestellt und ist in ihrer Tragweite unzureichend erfasst. So herrscht – nicht zuletzt unter zeitgenössischen Akademikern – die Überzeugung vor, die traditionalistischen Theologen seien mit Blick auf die religiöse Überlieferung grundsätzlich vernunftfeindlich, während muslimische Philosophen und rationalistische Theologen die Einheit oder Harmonie der geoffenbarten und vernunftbasierten Wahrheit gelehrt und eine Rationalisierung der Dogmenlehre bewirkt hätten. Diese Vorstellungen werde ich in sieben Einzelthesen teils in Frage stellen und teils differenzieren.

Die folgende Unterscheidung und Bestimmung von Grundpositionen ist, wie alle Klassifizierungen, notgedrungen schematisch und klammert Schnittmengen weitgehend aus. Die Anwendung rationaler Methoden zur Ableitung von Rechtsbestimmungen aus Koran und Sunna, die z.T. bereits im 8. Jahrhundert verwendet und seither eine zunehmende Verfeinerung erfahren, werden übergangen, da muslimische Gelehrte der hier betrachteten Zeitspanne die Theologie und die Jurisprudenz systematisch – methodisch wie sachlich – voneinander trennten, selbst wenn sie in beiden Wissenschaften aktiv waren.²⁶

Belege und weiterführende Literaturhinweise sind – dem Charakter eines Thesenpapiers entsprechend – knapp gehalten. Um Missverständnissen in der Begriffsverwendung vorzubeugen, seien einige Bemerkungen vorangeschickt.

Der Begriff der Philosophie ist für diese Zeit klar umrissen: Mit dem Lehnwort *falsafa* bezeichnete man in aller Regel den Wissenskanon der platonischen, aristotelischen und neuplatonischen Schriften und die Kommentare und eigenständigen Werke ihrer muslimischen Leser, die sich bewusst in diese Lehrtradition stellten.²⁷ Als erste und höchste Wissenschaft galt ihnen die Metaphysik (*‘ilm mā ba‘da ṭabī‘a*, auch *‘ilm al-ilāhīyāt*, d.h. “Wissenschaft vom Göttlichen” oder *al-falsafa al-ūlā*, d.h. “die erste Philosophie” genannt).

Für “Theologie” hingegen gibt es keine genaue Entsprechung. Der Begriff “*‘ilm al-kalām*” (wörtl.: “Die Wissenschaft der Rede”),²⁸ der mit “dialektischer”,

26 Zu den rationalen Methoden des islamischen Rechts siehe HALLAQ, 1990; KRAWIETZ, 2002. Zum Analogieschluss in der *kalām*-Theologie s. VAN ESS, 1966: 381–394.

27 ARNALDEZ, 1991a; ARNALDEZ 1991b; ENDRESS, 1992. Einige der Philosophen, insbesondere Ibn Rušd sprechen statt von *falsafa* auch von *ḥikma* (wörtl. “Weisheit”) (IBN RUŠD, 2009). Dieser dem Koran entnommene Begriff kann allerdings – je nach Kontext – auch andere Weisheitslehren bezeichnen.

28 Mehrheitlich wird “*kalām*” gedeutet als “argumentgestützte Rede” über religiöse Fragen im allgemeinen und die Verteidigung der religiösen Dogmen im engeren Sinne; eine andere

“scholastischer”, “dogmatischer” oder “rational(istisch)er” Theologie übersetzt wird, erfasst bloß die Wissenschaft jener Gelehrten, die mit Hilfe metaphorischer und allegorischer Koraninterpretationen – nach systematischen Gesichtspunkten – islamische Glaubenslehren formulieren, ordnen und verteidigen. Andere Theologen, die für sich in Anspruch nehmen, dies allein auf der Grundlage des äußeren Wortlautes (*ẓāhir*) der Offenbarungsschrift zu tun, werden damit nicht erfasst. Sie kritisieren die *kalām*-Theologen insbesondere, weil diese das Wesen und Handeln Gottes anders deuten würden, als es der Buchstabe des Koran besagt. Ihre eigene Dogmatik bezeichnen sie häufig als *‘aqīda* / Pl. *‘aqā’id* (“Glaubenslehre[n]”), bisweilen als *uṣūl ad-dīn* (“Die Grundlagen der Religion”),²⁹ doch wird der Begriff auch von *kalām*-Theologen verwendet³⁰. In der Sekundärliteratur firmieren sie häufig unter dem Etikett “traditionalistische Theologen”, da sie sich insbesondere in den ersten Jahrhunderten nach der Hiğra fast ausschließlich auf die religiöse Überlieferung stützten. Von Gegnern wurden sie oft als “Anthropomorphisten” beschimpft.³¹ Aufgrund ihrer unterschiedlichen Exegesemethoden möchte ich hier die *kalām*-Theologen “Allegoriker” und ihre theologischen Widersacher “Literalisten”³² nennen.³³ “Allegorie” wird hier im weiteren Sinne der rhetorischen Stilfigur verstanden, die auch die einzelne

Interpretation führt den Begriff auf die “Rede Gottes” (*kalām Allāh*) zurück (GARDET, 1986: 1141–1142).

29 MADELUNG, 1987a: 326; MADELUNG, 1987b: 379–383.

30 Die *kalām*-Theologen bezeichnen ihre Wissenschaft z.T. auch als *‘ilm al-ilāhīyāt* (“Wissenschaft vom Göttlichen”) und *‘ilm at-tauhīd* (“Wissenschaft von der Einheit Gottes”).

31 LAOUST, 1986: 19–32 (Einleitung); SWARTZ, 2002.

32 Von den “Literalisten”, mithin den Gegnern des *ta’wīl*, berücksichtige ich hier nur die Ḥanbaliten, die sich – im Gefolge von Aḥmad Ibn Ḥanbal (gest. 855) – in ihrer Dogmenlehre zunächst ausschließlich an Koran und Sunna orientiert hatten. Zur Entwicklung der Ḥanbaliten und ihrer Theologie s. LAOUST, 1959; LAOUST, 1939. Weit weniger wirkmächtig waren die sogenannten *Zāhiriten* (s. Anm. 1).

33 Diese Unterscheidung ist den verschiedenen theologischen Schriften inhärent und scheint von dem Islamwissenschaftler Gardet in die Forschungsliteratur eingeführt worden zu sein (GARDET, 1951: 140). Die *kalām*-Theologen bedienen sich des *ta’wīl*, um den übertragenen Sinn oder den verborgenen, inneren Sinn (*bāṭin*) der Offenbarung zu erschließen. Sie werden in der Sprache ihrer Gegner daher bisweilen auch als *ahl at-ta’wīl* (“Leute der allegorischen Exegese”) bezeichnet (IBN TAIMĪYA, 1979–80: Bd. 1:8, 12–13; MICHOT, 1994: 21–26). Die Literalisten betonen wiederholt, sie würden sich an den äußeren Wortsinn (*ẓāhir*) der Offenbarung halten.

Metapher einschließt, da die *kalām*-Theologen in ihren Regeln für den *ta`wīl* oft Metapher und Allegorie im engeren Sinne gleichsetzten.³⁴

Das zahlenmäßige Verhältnis zwischen den Allegorikern und den Literalisten ist, auch wenn ich im folgenden ihre Positionen gleichgewichtig darstelle, sehr unausgeglichen: Die Allegoriker bilden die Mehrheit; sie pflegen indes keineswegs eine einheitliche Koranexegese, sondern sind in zahlreiche Schulen zerspalten.³⁵ Für unseren Kontext relevant sind nicht die Differenzen über einzelne Dogmen, sondern die quer durch alle Schulen sich ziehende – von Ibn Taimīya und nach ihm Ibn Ḥaldūn (gest. 1406) begrifflich gefasste – chronologische Unterscheidung zwischen den “frühen” (*al-mutaqaddimūn; al-aqdamūn*) *kalām*-Theologen, welche sich noch nicht in großem Ausmaß der aristotelischen Logik bedienten und den “späten” (*al-muta`ahḥirūn*) *kalām*-Theologen, die sie offen deklariert (meist unter Hinweis auf ihre koranische Legitimität) zum Einsatz brachten.³⁶ Dieser chronologische Schnitt zeigt sich, wie erwähnt, auch in der Akzeptanz der metaphorischen und allegorischen Exegese in allen Richtungen des *‘ilm al-kalām* und sogar bei einigen Literalisten³⁷. Aufgrund der auch in der Theologie der Letzteren seit dem 11. Jahrhundert zu beobachtenden – gegen die aristotelische Logik gerichteten – Rationalisierung, können auch die Literalisten in “frühe” und “späte” geschieden werden. Dieses Thesenpapier berücksichtigt ausschließlich “späte” Allegoriker und Literalisten; der Einfachheit halber verzichte ich bei der weiteren Darlegung auf dieses Attribut.

Mehrere Richtungen innerhalb der Theologie, insbesondere die im Irak um die Mitte des 8. bzw. zu Beginn des 10. Jahrhunderts aufgekommenen Richtungen der *Mu`tazila*³⁸ und der *Aš`arīya*³⁹ sowie die sich aus der ḥanafitischen Theologie im Verlaufe des 10. Jahrhunderts entwickelnde *Māturīdīya* im trans-

34 GARDET, 1948: 395–400. Besonders wirkmächtig waren und sind al-Ġazālīs *ta`wīl*-Regeln, s. dazu jetzt GRIFFEL, 2009: 111–122.

35 Zu den verschiedenen Richtungen innerhalb des *‘ilm al-kalām* s. MARMURA, 1985: 183–319. Sie beschuldigen sich zeitweilig sogar gegenseitig der Häresie (GRIFFEL, 2000: 151–215).

36 IBN TAIMĪYA, 1368/1949: 31; HALLAQ, 1993: 15; IBN TAIMĪYA, 1399f./1979f.: Bd. 1: 250, Bd. 3: 96, 277, 287, 334, Bd. 4: 84, et passim; IBN ḤALDŪN, 1970: Bd. 3: 41, 113; IBN ḤALDŪN, 1978: Bd. 3: 980, 1073–1074; GARDET, 1948: 72–76. Ibn Taimīya und Ibn Ḥaldūn sowie, unter Bezug auf Ibn Ḥaldūn, zahlreiche Islamforscher meinten, dass erst durch al-Ġuwaynī bzw. al-Ġazālī die aristotelische Logik in den *‘ilm al-kalām* eingeführt worden sei. Diese Aussage muss nach heutigem Kenntnisstand in ihrer Absolutheit revidiert werden (s. o. Anm. 24).

37 SWARTZ, 2002.

38 VAN ESS, 1991–1997.

39 FRANK, 2007; FRANK, 2008 (der gesamte Band).

oxanischen Zentralasien,⁴⁰ zogen zwar von Anbeginn rationale Beweismittel, u.a. das Schlussverfahren durch Indikatoren,⁴¹ den Schluss vom Sichtbaren auf das Unsichtbare, respektive Analogieschlüsse,⁴² aber auch bereits Elemente der aristotelischen Logik heran⁴³ und bedienten sich z.T. auch naturphilosophischer Konzepte hellenistischen Ursprungs zur Untermauerung und Verteidigung ihrer Dogmen. Indes veränderte die explizite, religiös sanktionierte Öffnung gegenüber der aristotelischen Syllogistik und den durch sie abgestützten philosophischen Lehren die Methode wie auch den Inhalt ihrer theologischen Beweise und die Beurteilung der Tragweite der Vernunft.

Mit Blick auf die Auffassung von der Funktionsweise der menschlichen Vernunft und die Methoden der Wahrheitsfindung und der Beweisführung gibt es einen hohen Grad an Übereinstimmung zwischen den Allegorikern und den Philosophen, wohingegen die Literalisten eine entschieden andere Vorstellung vertreten. Im Mittelpunkt der Auseinandersetzung steht die aristotelische Logik, insbesondere die Syllogistik in ihrer durch Ibn Sīnā weiterentwickelten Form⁴⁴.

Große Divergenzen zwischen den Philosophen und den Theologen aller Couleur bestehen wiederum mit Blick auf das philosophische Verständnis von der Vernunft als einer kosmologischen Größe. Die Philosophen lehren, der menschliche Intellekt stehe auf seiner höchsten Stufe der Abstraktion, d.h. auf der Ebene der Universalbegriffe in unmittelbarem Kontakt mit dem "aktiven Intellekt" (*al-ʿaql al-faʿāl*), dem zehnten, der Erde nächsten der transzendenten Intellekte, die jeweils eine Himmelssphäre regieren.⁴⁵ Den Theologen ist diese von al-Fārābī auf der Grundlage verschiedener griechischer Kosmologien und Epistemologien entworfene Intellektlehre⁴⁶ fremd. Sie erachten die Vernunft als eine dem Menschen unmittelbar von Gott mit- bzw. eingegebene Fähigkeit, wel-

40 RUDOLPH, 1996; RUDOLPH, 1992.

41 VAN ESS, 1970.

42 GARDET, 1948: 365–367.

43 Siehe Anm. 26 und Anm. 24.

44 STREET, 2004. Da die Spezifika der "avicennischen Logik" für unseren Kontext unerheblich sind, spreche ich im Folgenden von "aristotelischer Logik" oder "(aristotelischer) Syllogistik".

45 Dem "aktiven" oder "wirkenden" Intellekt schreiben die muslimischen Philosophen unterschiedlich umfangreiche Fähigkeiten zu, je nachdem, ob sie, wie al-Fārābī (gest. 950) und Ibn Sīnā der neuplatonisch gefärbten Emanationslehre anhängen oder sich von dieser bewusst losgesagt haben, wie Ibn Rušd. Siehe hierzu: DAVIDSON, 1972; KOGAN, 1981; DAVIDSON, 1987.

46 NETTON, 1989: 114–123, 162–172; IBN ṬUFĀIL/SCHAERER 2004: xxii–xxv.

che er durch den Erwerb von aus der Erfahrung und der Offenbarung gewonnenem Wissen zu ihrer vollen Entfaltung bringen kann.⁴⁷

1. These:

Allegoriker, Literalisten und Philosophen propagieren gleichermaßen die Widerspruchslosigkeit von Vernunft und Offenbarung

Seit der Mitte des 11. Jahrhunderts sieht sich offenbar die überwiegende Mehrzahl der Allegoriker wie Literalisten gezwungen, die Vernünftigkeit der Offenbarung hochzuhalten, während die Philosophen sich bemüßt fühlen, ihre Vernunftschlüsse ausführlich als offenbarungskonform darzustellen. Liest man ihre diesbezüglichen Aussagen ohne Kenntnis der Personen respektive des Kontexts, ist eine Unterscheidung zwischen den Positionen kaum möglich.

Die folgenden Zitate mögen das veranschaulichen. Das erste stammt von dem Allegoriker az-Zamaḥṣarī (gest. 1144):

Prophets bring only what is good and in agreement with reason [*muwāfiq lil-‘aql*, AvK] and this is of two kinds: It is either known by reason like the knowledge of God, the Mighty and Sublime. Then they draw attention to it, as the scholars of Justice and Unicity do and as the intelligent preachers admonish with what is not hidden to men, and the admonishment is a facilitating favour [*lutfan*, AvK] on their part. Or it is unknown to reason, like the canonical laws [*ṣarā’i*‘, AvK], except that it is of such quality that when the benefit contained in it becomes apparent to someone, he will acknowledge its being good. No wonder since God knows of beneficial matters [*maṣāliḥ*, AvK] for men what they do not know by reason, and if they knew it their reason would acknowledge its soundness. Just as the physician knows what is good for the sick man although it is hidden from the latter, and if it were apparent to him he would acknowledge it and not deny it.⁴⁸

Abgesehen von dem Hinweis auf die “scholars of Justice and Unicity” – eine Selbstbezeichnung der Mu‘taziliten, der am stärksten an der *ratio* orientierten theologischen Richtung – könnte diese Aussage auch von einem der folgenden Autoren stammen.

Der Philosoph Ibn Ruṣd versichert seinen Lesern:

47 AL-BAGDĀDĪ, 1401/1981; WENSINCK, 1932: 248–263; RUDOLPH, 1992; IBN TAIMĪYA, 1368/1949: 276, 71, 428–430, et passim; s.a. VON KÜGELGEN, 2011.

48 SCHMIDTKE, 1997: 42–43, arab.: 79–80.

Da nun dieses Religionsgesetz wahr ist und zur Vernunftüberlegung [*naẓar*, AvK] aufruft, die zur Erkenntnis der Wahrheit führt, wissen wir, die Gemeinschaft der Muslime, mit Bestimmtheit, dass die beweisende Überlegung [*an-naẓar al-burhānī* = der demonstrative Vernunftbeweis, AvK] nicht zu einem Widerspruch mit dem führt, was im Religionsgesetz steht, da die Wahrheit der Wahrheit nicht entgegengesetzt ist, sondern mit ihr in Einklang steht und für sie Zeugnis ablegt.⁴⁹

Der Philosoph und Arzt Ibn Ṭufail (gest. 1185) und der philosophisch geschulte Arzt und Rechtsgelehrte Ibn an-Nafīs (gest. 1288) suchen in ihren fiktiven, zunächst auf Lateinisch treffend mit “Philosophus autodidactus”⁵⁰ respektive mit “Theologus autodidactus”⁵¹ titulierten Erzählungen, die Möglichkeit zu beweisen, offenbarungsunabhängig alle lebenswichtigen Erkenntnisse, selbst die höchsten Wahrheiten zu erfassen und zugleich darzulegen, dass dieses Wissen nicht mit dem Offenbarungswissen kollidiert.⁵² Ibn an-Nafīs geht dabei so weit, den Protagonisten seiner Erzählung durch Vernunftschlüsse ganz selbständig auch die Einzelheiten des Gottesdienstes (rituelles Gebet, Fasten, Almosengabe, Pilgerfahrt), die Strafen für vorsätzlichen Mord, Diebstahl, Weingenuss, ja sogar den Lebenslauf des letzten Propheten und das Schicksal der Gemeinschaft nach dessen Tod erfassen zu lassen.⁵³

49 IBN RUŠD, 2009: 18–19; ich habe SCHUPPS Übersetzung übernommen, aber “*ṣarī‘a*” / “*ṣar*” mit “Religionsgesetz” und nicht, wie er, mit “Gesetz” wiedergegeben. Ibn Rušd postuliert hier also eine Art Einheit der Wahrheit. Er spricht auch davon, dass Philosophie die Freundin der Religion und ihre Milchschwester sei (IBN RUŠD/SCHUPP, 2009: 74–75).

50 IBN ṬUFAIL/SCHAERER, 2004: LXXVIII.

51 IBN AL-NAFĪS, 1968.

52 Die Hauptunterschiede zwischen beiden Erzählungen haben Meyerhof und Schacht herausgearbeitet (IBN AL-NAFĪS, 1968: 30–32). Der Begriff “Offenbarungswissen” scheint mir hier treffender als “Glaube”, da die Mehrzahl der “späten” Theologen und Philosophen meint, das Offenbarungswissen, mithin die religiöse Überlieferung, stimme mit der Vernunft überein. Für sie ist das Offenbarungswissen nicht mit dem Glaubenswissen identisch. Nur ein kleiner Teil von Koran und Sunna wird als vollständig suprarational und ausschließlich Gott zugänglich angesehen. Die Mehrzahl der göttlichen Zeichen im Sinne der Aussage, der Verse (*āyāt*) des Koran und der sie erläuternden und ergänzenden Prophetenhadithe hingegen wird als mit der menschlichen Vernunft verstehbar erachtet.

53 IBN AL-NAFĪS, 1968: 48–55, 60, 62, 63–74. Angesichts dieser deutlich nachträglichen “autodidaktischen” Ableitung des überlieferten religiösen Wissens ist nicht völlig auszuschließen, dass Ibn an-Nafīs den Lungen- oder kleinen Blutkreislauf, den er mit Hilfe von Deduktionen erschließt (MEYERHOF, 1935: 67–85; IBN AL-NAFĪS, 1968: 26) zunächst durch die medizinische Praxis erfasst hat und erst nachträglich theoretisch ableitet, weil die Theorie seinerzeit unter Gelehrten höher geachtet wurde als die Praxis. Gegen diese Hypothese sprechen allerdings seine in der Einleitung zu seinem medizinischen Traktat geäußerte eigene Zurück-

Der Literalist Ibn Taimīya und vehemente Widersacher aller Allegoriker und Philosophen, schließlich, bringt die postulierte Übereinstimmung von Vernunft- und Offenbarungswissen bereits im Titel seines *opus magnum* zum Ausdruck, der da lautet: “Zurückweisung des Widerspruches von Vernunft und [religiöser] Überlieferung”⁵⁴.

Alle vorgestellten Gruppen sind also in dieser Übereinstimmung von Vernunftwissen und Offenbarungsinhalten einer Meinung, ein Widerspruch von Geoffenbartem und rational Erschlossenem zeichnet sich auf dieser ganz abstrakten Ebene (noch) nicht ab.

2. These:

Die postulierte Widerspruchslosigkeit von Vernunftwahrheit und überlieferter Wahrheit gründet entweder in der Vormachtstellung der einen über die andere oder in der Akzeptanz zweier Wahrheiten

Sind Allegoriker, Literalisten und Philosophen sich auf den ersten Blick ähnlich in der postulierten Widerspruchslosigkeit von Vernunft und Offenbarung, so unterscheiden sie sich fundamental in den Lösungen, die sie anbieten, sollten konkrete Widersprüche, wie vor allem bei der Anthropomorphismusfrage (s.u.) geschehen, zutage treten.

Der Allegoriker Fahraddīn ar-Rāzī (gest. 1209)⁵⁵ wägt für den Fall eines Widerspruchs zwischen dem äußerem Wortsinns der göttlichen Botschaft und dem Vernunftschluss vier Möglichkeiten der Lösung des Dilemmas ab:

1. Beide Aussagen, die der Vernunft und die der (religiösen) Überlieferung, sind wahr.
2. Beide Aussagen sind falsch.
3. Die Aussage der (religiösen) Überlieferung ist wahr und die der Vernunft ist falsch.
4. Die Vernunftaussage ist wahr und die Aussage der (religiösen) Überlieferung ist falsch.

haltung gegenüber anatomischen Studien, die er mit deren Verbot durch das Religionsgesetz und der der menschlichen Natur inwohnenden Barmherzigkeit begründet (MEYERHOF, 1935: 71) sowie seine durchgängige Orientierung an der Anatomie des Galen.

54 IBN TAIMĪYA, 1399f./1979f. Das Werk ist auch unter den Titeln *Bayān muwāfaqat al-‘aql aṣ-ṣarīḥ li-naql aṣ-ṣaḥīḥ*, *al-Ġam‘ baina l-ma‘qūl wal-manqūl* und *Bayān muwāfaqat ṣarīḥ al-ma‘qūl li-ṣaḥīḥ al-manqūl* bekannt (ibid.: 5–7).

55 ar-Rāzī hat neben *kalām*-Werken auch einige Schriften verfasst, die er selbst der Philosophie zuordnet (SHIHADDEH, 2005: 170–177).

Die ersten beiden Möglichkeiten schließt er aufgrund des Satzes vom Widerspruch, d.h. dem logischen Axiom von der Unvereinbarkeit von zwei Gegensätzen, aus. Die dritte Möglichkeit kommt für ihn ebenfalls nicht in Betracht, da er, wie unter den Allegorikern seiner Zeit üblich, davon ausgeht, dass es die Vernunft ist, die die Wahrheit der Offenbarung feststellt. Die Vernunft würde diskreditiert, wenn man zulassen würde, dass eine Aussage der religiösen Überlieferung in einen Widerspruch zu ihr gerät. Die Vernunft ist das logisch Frühere und kann deshalb nicht widerlegt werden. Seine Lösung besteht in der vierten Möglichkeit, was für ihn bedeutet, dass ein einer wahren Vernunftaussage widersprechender Koranvers allegorisch interpretiert werden muss. Wenn im Koran davon die Rede ist, dass "Gott sich auf seinem Thron zu rechtsetzt", so könne das nicht heißen, dass Gott an einem bestimmten Ort sei und einen Körper habe. Vielmehr sei der Vers so zu verstehen, dass Gott "die Macht", "seine Autorität" ausübt. ar-Rāzī gibt dabei vor, auch die Position der Literalisten gelten zu lassen, nämlich den Koranvers gar nicht zu interpretieren und an ihn zu glauben, so wie er dastehe. Allerdings setzt er dabei voraus, dass man Gott keinen Ort zuschreibt, womit er eigentlich bereits eine Interpretation vornimmt.⁵⁶

Ibn Taimīya der diese ganze Passage von ar-Rāzī an den Anfang seiner "Zurückweisung des Widerspruches von Vernunft und [religiöser] Überlieferung" setzt, ist das nicht verborgen geblieben. Das erklärte Hauptziel seiner Schrift ist es denn auch, das von ar-Rāzī und allen anderen Allegorikern und Philosophen behauptete Primat des Vernunftschlusses vor dem äußeren Wortsinne der (religiösen) Überlieferung zu widerlegen. Er löst den von ar-Rāzī angesprochenen Konfliktfall folgendermaßen:

1. Wenn die Wahrheit beider Aussagen, die der Vernunft und die der (religiösen) Überlieferung, gesichert ist, können sie sich nicht widersprechen.
2. Wenn beide Aussagen nur wahrscheinlich sind, so muss derjenigen der Vorzug gegeben werden, deren Wahrscheinlichkeit größer ist.
3. Wenn nur die Wahrheit einer Aussage gesichert ist, so hat diese den Vorzug vor der weniger sicheren Aussage. Sollte die Vernunftaussage diejenige sein, die sicher wahr ist, so wird ihr der Vorzug gegeben, weil ihre Wahrheit gesichert ist, nicht, weil diese Aussage der Vernunft entspringt.⁵⁷

56 HEER, 1993: 184–185.

57 IBN TAIMĪYA, 1979: Bd. 1: 86–87, 170–171; HEER, 1993: 189–191.

Ibn Taimīya meint, durch diese Überlegungen bewiesen zu haben, dass seine Gegner zu Unrecht der Vernunftaussage ausnahmslos den Vorzug gäben und es falsch sei, sie für wahrscheinlicher zu halten, nur weil sie auf der Vernunft beruhe.

Bei genauerer Betrachtung argumentiert Ibn Taimīya in dem ersten konstruierten Konfliktfall, dass eine *sichere* Aussage der Vernunft einer *sicheren* religiösen Aussage widerspricht, genauso wie die Allegoriker. Denn auch er hält diesen Fall für unmöglich. Für die anderen beiden Möglichkeiten argumentiert er an ihnen vorbei, ziehen diese doch den zweiten Konfliktfall, dass sich nur *wahrscheinliche* Aussagen der Vernunft und der Offenbarung widersprechen, gar nicht in Betracht. Sie würden mit ihm darin übereinstimmen, dass immer der Aussage der Vorzug gebührt, welche die sichere bzw. die wahrscheinlichere ist.

Immerhin wird hier aber deutlich, dass Ibn Taimīya Vernunftaussagen, auch im Bereich des Übersinnlichen, keineswegs ablehnend gegenübersteht. Allerdings wird er damit kaum Vernunftschlüsse nach den Regeln der Syllogistik meinen, sondern Analogieschlüsse, die "Beweismethode Gottes" oder die "Methode der Propheten" (s. 5. These). Der eigentliche Stein des Anstoßes ist für Ibn Taimīya denn auch ein anderer: Es ist die Überzeugung der Allegoriker und Philosophen, der Vernunft gebühre der Vorzug, weil sie es sei, die Gott erkenne und damit auch die Wahrheit seiner Offenbarung. Ibn Taimīya versucht diese Argumentation gegen sie zu wenden. Wenn es die Vernunft sei, welche die Wahrheit der Offenbarungsschrift bewiesen habe, so müsse sie notwendigerweise auch ihre ganze Botschaft akzeptieren. Denn würde sie etwas davon leugnen, so würde sie ihre eigene Beweiskraft in Frage stellen.⁵⁸

So überzeugend diese Umkehrung der Argumentation durch Ibn Taimīya wirken mag, so wenig trifft sie doch den Kern der Argumentation der Allegoriker und Philosophen. Denn ar-Rāzī sagt eben nicht, dass im Falle eines Widerspruchs zwischen den Aussagen von Vernunft und religiöser Überlieferung, die religiöse Überlieferung die Unwahrheit sage. Er sagt vielmehr, dass der äußere Wortsinn ein falsches Verständnis nahelege, und er deswegen allegorisch ausgelegt werden müsse. Ibn Taimīya argumentiert hier offenbar nicht gegen die Theorie, sondern gegen die Praxis seiner Gegner. Zugleich verdeutlicht er die Position der Literalisten: Im Unterschied zu den Allegorikern geben sie im Konfliktfall der religiösen Überlieferung bzw. ihrem äußeren Wortlaut den Vorzug.

58 IBN TAIMĪYA, 1979: Bd. 1: 170–171; HEER, 1993: 191.

Diese konträre Gewichtung von Vernunft- und Offenbarungswissen in wenigen strittigen Punkten konstituiert – neben der in These 3 zu erläuternden gegensätzlichen Bewertung der aristotelischen Logik – den Hauptunterschied zwischen den Literalisten auf der einen und den Allegorikern und Philosophen auf der anderen Seite. Zwischen den beiden letzteren sind wiederum zwei entscheidende Unterschiede auszumachen. Während sie sich hinsichtlich der Annahme der Deduktion als exegetischer Methode einig sind, divergieren sie in zwei Grundsätzen. Zum einen geschieht dies hinsichtlich der Prämissen: Die Allegoriker entnehmen sie teils der Offenbarung und teils der Philosophie, wohingegen die Philosophen von philosophischen Prämissen ausgehen. Zum anderen halten die Allegoriker die Exegese der religiösen Überlieferung für notwendig und erklären ihre daraus erwachsenden Glaubensdoktrinen für allgemeingültig, während die Philosophen ihre offenbarungsunabhängig gewonnenen Lehren und in ihrem Lichte vollzogene Koranexegese (s. These 7) – der eigenen Zunft vorbehalten und die göttliche Botschaft in ihrem äußeren Wortlaut als Doktrin für die Allgemeinheit als gültig erachten.

Besonders prägnant hat das Ibn Rušd in seiner Schrift *Die entscheidende Abhandlung und die Urteilsfällung über das Verhältnis von Religionsgesetz und Philosophie* zum Ausdruck gebracht. Ich zitiere hier seine Aussage bezüglich des Jenseits, die aber ebensogut für alle anderen, die übersinnliche Welt betreffenden Fragen gilt:

(34) Gehört jemand nicht zu den Leuten der Wissenschaft [= der Philosophie, AvK], so besteht für ihn die Verpflichtung, sie [d.h. die Merkmale des künftigen Lebens] nach ihrem äußeren Sinn aufzufassen, ihre Interpretation durch ihn ist Unglaube, da sie zu Unglauben führt. Und deshalb sind wir der Ansicht, daß für jeden der Menschen, deren Pflicht der Glaube an den äußeren Sinn ist, die Interpretation durch ihn Unglaube ist, da er zu Unglauben führt, und wenn einer der Leute der Interpretation diese ihm enthüllt, dann ruft er ihn zum Unglauben auf, und einer, der zum Unglauben aufruft, ist [selbst] ein Ungläubiger.

(35) Deshalb ist es verpflichtend, daß die Interpretationen nur in Büchern niedergelegt werden, die mit Beweisen arbeiten, denn wenn sie in Büchern stehen, die mit Beweisen arbeiten, dann gelangen nur jene zu ihnen, die zu den Leuten des Beweises [= die Philosophen] gehören. Wenn sie hingegen in anderen Büchern als solchen, die mit dem Beweis arbeiten, niedergelegt werden, und in denen poetische und rhetorische oder dialektische Methoden verwendet werden, so wie Abū Ḥāmid [al-Ġazālī, AvK] dies macht, so ist dies ein Fehler gegenüber dem Religionsgesetz⁵⁹ und gegenüber der Philosophie.⁶⁰

59 Šar': Schupp (IBN RUŠD, 2009) übersetzt es mit "Gesetz".

60 IBN RUŠD, 2009: 50–51.

So erklärt Ibn Rušd denn auch die wörtliche Lehre des Korans von der körperlichen Wiederauferstehung als die beste für die allgemeine Masse (*al-ğumhūr*), da sie am meisten zu tugendhaftem Handeln ansporne.⁶¹ Über seine eigene philosophische Lehre schweigt er sich seiner Maxime folgend in den an seine Gegner unter Theologen und Rechtswissenschaftlern gerichteten Schriften aus. In seinem Kommentar zu Aristoteles' *De anima* scheint er hingegen die kollektive Unsterblichkeit des materiellen Intellekts beweisen zu wollen und die individuelle Unsterblichkeit auszuschließen.⁶²

Ebenso ist Ibn Sīnā von der Notwendigkeit überzeugt, der Prophet müsse über das jenseitige Leben in Allegorien und Symbolen sprechen und müsse die körperliche Wiederauferstehung, fühlbare Strafen und Belohnungen lehren, weil sonst die große Masse weder Angst noch Verlangen spüren würde.⁶³ Er selbst erklärt in dem "Zum Opferfest (verfassten) Traktat über die Rückkehr (ins Jenseits)" (*ar-Risāla al-aḏḥawīya fī l-ma'ād*), einer offensichtlich nur an Seinesgleichen adressierten Schrift, die Unmöglichkeit der Rückkehr des Körpers in den Körper als durch einen sicheren Vernunftschluss bewiesen und hält daher nur die Seele für unsterblich.⁶⁴

Daraus ergibt sich *de facto* die Akzeptanz zweier Wahrheiten. Ein Vorwurf, den Ibn Taimīya auch offen und mit großer Schärfe gegen die Philosophen richtet.⁶⁵ Indes missversteht oder verfälscht Ibn Taimīya die Lehre seiner Kontrahen-

61 IBN RUŠD, 1859: 122; IBN RUŠD, 1964: 244; IBN RUŠD, 1976: 76. Aus eben diesem Grunde, so beteuert er in *Tahāfut at-Tahāfut* leugneten die Philosophen die körperliche Unsterblichkeit keineswegs, sondern hielten sie – im Gegenteil – besonders hoch in Ehren (IBN RUŠD, 1930: 580–581, 584–585; IBN RUŠD, 1978: 359, 361–362).

62 Zu Ibn Rušds verschiedenen Aussagen zur Unsterblichkeitslehre s. die Hinweise bei VON KÜGELGEN, 1994: 47–49.

63 IBN SĪNĀ, 1969: 90–93; GARDET, 1951: 127.

64 IBN SĪNĀ, 1969: 122–123; IBN RUŠD, 2009: 162 Anm. 217 (im Unterschied zu Ibn Rušd bezeichnet Ibn Sīnā, wie Schupp hervorhebt, die koranische wörtliche Lehre von der körperlichen Belohnung bzw. Bestrafung ausdrücklich als unbeweisbar). Ibn Taimīya verfasste einen Kommentar zu dieser Schrift (MICHOT, 2003).

65 IBN TAIMĪYA, 1979: Bd. 1: 9–10, 371–372, Bd. 2: 155. "Avicenna and his like based on this principle [dem Prinzip der Vortäuschung (*taḥyīl*), AvK] the rule (*qānūn*) they [follow when reading the revealed texts], as [is the case with] the rule he mentions in his *Epistle for the Feast of the Sacrifice* (*al-Risālat al-Aḏḥawīyya*). By these terms, those people say, the prophets meant their outward meanings. They wanted the crowd to understand, by them, these outward meanings, even if these outward meanings, as far as the matter itself is concerned, are a lie, something vain, opposed to the truth. They wanted to make the crowd understand by means of lies and vain things, in their [own better] interest (*maṣlaḥa*)."⁶⁵ (IBN

ten in einem entscheidenden Punkt: Sie behaupten mitnichten, der Prophet habe dem Volk Unwahrheiten mitgeteilt. Sie unterscheiden vielmehr zwischen der Offenbarung, die sie für vollständig wahr halten, und dem Verständnis, das die einzelnen Menschen davon erlangen können. Nicht der Koran enthält Falsches, sondern viele Menschen verstehen ihn aufgrund ihres – am rational philosophischen Ideal gemessen – geringeren Erkenntnisvermögens unzureichend und doch zugleich ihren geistigen Fähigkeiten gemäß zureichend. Dieses verschiedenartig skalierte Verstehen der Wahrheit ist jedoch vom göttlichen Gesetzgeber "einkalkuliert" und im Ziel seiner Gesetzgebung, der Erziehung zum tugendhaften Verhalten, aufgehoben. Darin besteht für die Philosophen die eigentliche Unnachahmlichkeit des Koran: er spricht die Masse mit seinen äußeren und die Elite mit seinen inneren Bedeutungen an, die nur durch philosophische Vernunftschlüsse aufzudecken sind, und zeigt beiden den Weg zur höchsten Glückseligkeit auf. Sie sind sich weitgehend darüber einig, dass das Ziel der göttlichen Offenbarung die Tugendlehre für die große, in der Philosophie ungebildete Masse der Menschen sei.⁶⁶ Die Vernunftanwendung habe sich für sie daher auf Moral und Recht zu beschränken. Die philosophisch Ungebildeten müssten sich an den Wortlaut des Religionsgesetzes halten. In allen weiteren, insbesondere den theologischen Fragen billigen sie allein sich selbst die Fähigkeit der vernunftgestützten Koranexegese zu (s. 7. These).

3. These:

Die grundsätzliche Akzeptanz der Syllogistik verbindet Philosophen und Allegoriker und trennt sie von den Literalisten

Die muslimischen Philosophen erachteten die aristotelische Logik oder präziser die Syllogistik, mithin die Deduktion als das einzige Instrumentarium der Vernunft, das in der Metaphysik und in den theoretischen Wissenschaften insgesamt zu sicherem Wissen führen und es beweisen könne.⁶⁷

TAIMIYA, 1979: Bd. 1: 9 nach MICHOT, 2003: 158). Zu den explizit gegen Ibn Rušd gerichteten Vorwürfen Ibn Taimīyas s. VON KÜGELGEN, 2004.

66 GARDET, 1951: 125–128; VON KÜGELGEN, 2004: 476–477.

67 IBN SĪNĀ, 1971: 365–373; IBN SĪNĀ, 1951: 191–194; IBN RUŠD, 1983: 363–371; IBN RUŠD, 2009: 4–5.

Die Mehrheit der Allegoriker anerkennt ebenfalls die Syllogismen als probates Instrument wissenschaftlicher Beweisführung auch innerhalb ihrer eigenen Wissenschaft, der Theologie. al-Ġazālī (gest. 1111) stellt der Logik folgendes Zeugnis aus:

Die [aristotelische, AvK] Logik hat nichts mit der Religion zu tun, sie negiert sie nicht und sie bestätigt sie nicht. Gegenstand ihrer Untersuchung sind vielmehr die Methoden, mit denen man beweisen und folgern kann, die Bedingungen und die Zusammensetzung der Prämissen eines Beweises und die Bedingungen und die Anordnung einer korrekten Definition. Das Wissen besteht für sie entweder in einem Konzept (*taṣawwur*), das man mittels einer Definition erkennt, oder in einem als wahr akzeptierten Urteil (*taṣdīq*), das man mittels eines Beweises erkennt. Darin liegt nichts, was abgelehnt werden müsste. Die Theologen und die Theoretiker (in der Rechtswissenschaft) gebrauchen vielmehr dieselbe Art von Beweisen. Sie (d.h. die Logiker) unterscheiden sich von ihnen nur hinsichtlich der Ausdrucksweisen und der Termini und dadurch, dass ihre Begriffsbestimmungen und Klassifikationen ausgefeilter sind [...].⁶⁸

al-Ġazālī postuliert mithin eine Gleichartigkeit der von den Griechen systematisierten Beweis- und Schlussverfahren mit denjenigen, die von der Mehrzahl seiner muslimischen Zeitgenossen in den von ihnen anerkannten Disziplinen bereits angewandt wurden.⁶⁹ Er äußert sogar die Überzeugung, Gott selbst habe im Koran den Menschen diese "Vernunft-Waage" (*al-qistās al-mustaqīm*) geoffenbart, d.h. ihnen die Hauptregeln dieser Logik beigebracht.⁷⁰ Allerdings dient die Syllogistik den Allegorikern nicht zur Findung letzter Wahrheiten, diese schöpfen sie vielmehr aus der Offenbarungsschrift.

Mit vehementem Widerspruch begegnen die Literalisten der Syllogistik, vor allem ihrer Anwendung im Rahmen der Exegese.⁷¹ In seiner umfangreichen

68 RUDOLPH, 2005: 76; AL-ĠAZĀLĪ, o.J.: 26.

69 Besonders häufig demonstriert er das an der Möglichkeit, den – in der Rechtswissenschaft bereits lange etablierten – Analogieschluss in die erste Figur des kategorischen Syllogismus umzuwandeln (RUDOLPH, 2005: 78).

70 KLEINKNECHT, 1972 (darin auch ausführlich zum Symbol der Waage, S. 161–167); RUDOLPH, 2005: 86; GWYNNE, 2004: 152–189.

71 Außer Ibn Taimīya seien hier Ibn al-Ġauzī (gest. 1200) (IBN AL-ĠAUZĪ, o.J.: 58, 130–131; IBN AL-ĠAUZĪ 1935–1948: Heft 9: 19, Heft 10: 29) und Ibn Qaiyim al-Ġauzīya (gest. 1350) (IBN QAIYIM AL-ĠAUZĪYA, 1358/1939: 171–172) genannt. Eine Ausnahme bildet ein Schüler Ibn Taimīyas, der umstrittene und in seiner theologischen Ausrichtung schwer einzuordnende ḥanbalitische Rechtsgelehrte Naḡm ad-Dīn aṭ-Ṭūfī (gest. 1316). Er verfasste eine (uns nicht überlieferte) Schrift zur Verteidigung von Logik und *‘ilm al-kalām* (HEINRICHS, 2000:

Schrift “Ratschlag an die Leute des Glaubens zur Zurückweisung der Logik der Griechen”⁷² schreibt Ibn Taimīya – ostentativ gegen al-Ġazālī gerichtet: “Das rationale Wissen erlernt man durch das, was Gott dem Menschen an Erkenntnisinstrumenten (*asbāb al-idrak*) anerschaffen hat. Es beruht nicht auf einer von einer einzelnen Person [gemeint ist Aristoteles, AvK] erstellten Waage (*mīzān*)”.⁷³ Er prangert diese Logik auch mit Blick auf das philosophische Verständnis der Vernunft als einer kosmologischen Größe an.⁷⁴ Auf dem Gebiet der Metaphysik oder auch als Methode der theologischen Koranexegese angewendet, führe sie unweigerlich zu Unglaube und Ketzerei.⁷⁵ Im Bereich des Rechts fanden Elemente der aristotelischen Logik aber durchaus auch bei Literalisten Anwendung.⁷⁶ Ibn Taimīya setzt – wie zuvor bereits u.a. al-Ġazālī –⁷⁷ den Rechtsgrund beim Analogieschluss mit dem Mittelbegriff der ersten Figur des kategorischen Syllogismus gleich (alle anderen Syllogismusfiguren lehnt er entschieden ab) und erklärt Rechtsgrund respektive Mittelbegriff als die im Koran erwähnte “[Vernunft-]Waage” (*mīzān*).⁷⁸

588) und brachte koranische Argumente in logische Schlussformen (AṬ-ṬUḤĪ, 1987; GWYNNE, 2004: xii–xiv, 152–153, 158–159, et passim).

72 *ar-Radd ‘alā l-manṭiqiyīn* (“Die Zurückweisung der Logiker”), auch unter dem Titel *Naṣīḥat ahl al-īmān fī r-radd ‘alā manṭiq al-yūnān* (“Ratschlag an die Leute des Glaubens zur Zurückweisung der Logik der Griechen”) bekannt. Die englische Teilübersetzung (HALLAQ, 1993) gibt as-Suyūṭī’s (gest. 1505) gekürzte Fassung des Werkes wieder.

73 IBN TAIMĪYA, 1368/1949: 26, ähnlich 373–374; HALLAQ, 1993: 162–163.

74 IBN TAIMĪYA, 1368/1949: 102–106, 115; stark verkürzt in: AS-SUYŪṬĪ, 1947: 220–221, 229; HALLAQ, 1993: 33, 43.

75 HALLAQ, 1993: 33.

76 IBN QUDĀMA, 1414/1994; HALLAQ, 1990: 322–327.

77 S. Anm. 69.

78 IBN TAIMĪYA, 1368/1949: 364, 371, 383; AS-SUYŪṬĪ, 1947: 331–332, 335; HALLAQ, 1993: 159–161, 164; al-Ġazālī recurriert auf Koran 17:35, Ibn Taimīya u.a. auf die Verse 42:17 und 42:25. Ausführlicher dazu s. VON KÜGELGEN, 2011: Kap. 11c.

4. These:

Den Vorbehalten der Allegoriker gegenüber der Metaphysik zum Trotz führte die Akzeptanz der Syllogistik zu einer Rationalisierung ihrer Theologie im Sinne einer "philosophischen" Intellektualisierung

Nicht nur die Literalisten, auch die Allegoriker erklären jene Theoreme der Philosophen für Unglaube (*kufr*), die im klaren Widerspruch zu ihren Dogmen stehen, und erachten solche, in denen sie von den gängigen Lehrmeinungen abweichen, als frevelhafte Neuerung (*bid'a*). al-Ġazālī hat sie in seiner Schrift *Tahāfut al-falāsifa* ("Die Inkohärenz der Philosophen") auf den Punkt gebracht und wirft den Philosophen vor, sich vor allem in der Metaphysik in Irrtümer verstrickt zu haben, weil sie den Beweisen, deren Bedingungen, sie in der Logik aufgestellt hatten, nicht treu geblieben seien.⁷⁹ *De facto* brandmarkt er nur drei Lehren als ketzerisch, als da sind: "Die Welt ist ewig", "Gott kennt nur die Universalien, nicht die Partikularien" und "Es gibt keine körperliche Wiederauferstehung".⁸⁰ Aufgrund dieser Ablehnung liegt es nahe anzunehmen, dass die Allegoriker offenbarungsimmanent argumentieren. Dem ist aber keineswegs so; vielmehr ziehen sie für ihre Beweisführungen viele, einige sogar hauptsächlich, Schlüsse heran, die nicht auf aus der Offenbarungsschrift gewonnenen Prämissen beruhen, sondern auf philosophischen Erkenntnissen.⁸¹

Ich möchte das an drei Beispielen demonstrieren. Das erste Beispiel stammt von dem Allegoriker az-Zamaḥṣārī (gest. 1144):

If you were to say: 'What is the proof for God the Exalted being eternal?' I would say: 'Because if His temporality were assumed this would lead to an endless regress of temporal things and this is impossible. And that which leads to the impossible is itself impossible. Thus it is correct that He is eternal.' If you were to say: 'Why is an endless regress impossible?' I would say: 'Because everything temporal was preceded by its non-existence to no end; if there were an endless regress of temporal things with no end, their existence would compete with their non-existence and the preceding and the preceded would be equal.'

79 AL-ĠAZĀLĪ, 1927; AL-ĠAZĀLĪ, o.J.: 27; AL-ĠAZĀLĪ, 1988: 23; GRIFFEL, 2009: 99–100; zu empfehlen ist die Übersetzung ins Englische als Teil der Replik Ibn Rušds auf al-Ġazālī (IBN RUŠD, 1978).

80 Konzise gefasst in AL-ĠAZĀLĪ, o.J.: 28; AL-ĠAZĀLĪ, 1988: 24.

81 RUDOLPH, 2005: 77; FRANK, 2008: 15–37.

And there is no proof for the temporality (of God) and whatever cannot be proved must necessarily be denied.⁸²

Die Prämissen, auf denen diese Urteile und die ganze Argumentationsfolge beruhen, sind der Philosophie entnommen: die Unmöglichkeit des infiniten Regresses und die Leugnung dessen, was nicht bewiesen werden kann.

Als zweites Beispiel sei die Begründung der Prophetenwunder bei al-Ġazālī angeführt, die oberflächlich betrachtet eine Leugnung der philosophischen Kausalitätslehre, d.h. der notwendigen Folge von Ursache und Wirkung aufgrund der den jeweiligen Dingen inhärenten Wesenseigenschaften darstellt. Häufig wird al-Ġazālīs Kritik an der philosophischen Kausalitätslehre in diesem Sinne verstanden, und er gilt vielen als Okkasionalist. *De facto* setzt aber auch al-Ġazālī Gottes Allmacht Grenzen und erkennt "ontologische Strukturen im Sinne des Aristoteles",⁸³ insbesondere die der Genera⁸⁴ an. Er sucht nämlich die Verwandlung eines Stockes in eine Schlange und die Wiederbelebung der Toten mit dem Hinweis darauf plausibel zu machen, dass die Materie für alle Formen aufnahmefähig sei. So könne sich die Erde in Pflanzen verwandeln und diese, wenn sie von Tieren gefressen würden, in Blut, dieses könne zu Sperma werden, woraus schließlich, wenn es in eine Gebärmutter komme, ein Lebewesen entstehe. Gewöhnlich (*bi-ḥukm al-āda*) sei das ein längerer Prozess. Warum aber, so fragt al-Ġazālī die Philosophen, kann es nicht in Gottes Macht stehen, diesen Prozess soweit zu verkürzen, dass es zu einem Prophetenwunder kommt? Ein Prophetenwunder durchbricht al-Ġazālī zufolge demnach die grundsätzlich bestehende ontologische Struktur nur durch eine Art "Zeitraffer".⁸⁵ Damit wird zugleich auch die Definition des Wunders als einer vom Propheten den anwesenden Menschen angekündigten Durchbrechung der Gewohnheit Gottes nicht verletzt.

Als weiteres Beispiel sei die Auflösung des offenbaren Widerspruchs zwischen dem Koranvers "Alles ist vergänglich außer seinem Angesicht" (*kullu šaiʿin ḥālīkun illā waġḥahū*, 28:88) und den Versen (3:116, 7:42 u.a.) angeführt, die den Ungläubigen das ewige Verweilen in der Hölle und den Gläubigen das ewige Verweilen im Paradies ankündigen. Die Frage, wie man beides zusammendenken solle, die ewige Weiterexistenz in Paradies und Hölle und den Mo-

82 SCHMIDTKE, 1997: 14.

83 RUDOLPH, 2005: 94 Anm. 73.

84 GRIFFEL, 2009:159.

85 al-Ġazālīs Text innerhalb der Replik von IBN RUŠD, 1930: 534; IBN RUŠD, 1978: 327; VON KÜGELGEN, 1994: 362, 372; PERLER, 2000: 100–105; GRIFFEL, 2009: 156–160.

ment, an dem alles vergeht, außer Gottes Angesicht, bewegte viele Theologen. Während frühere Theologen hier schlicht bemerken, der Moment sei so kurz, dass die Paradiesbewohner ihn gar nicht bemerkten, argumentiert der Allegoriker Taftazānī (gest. 1390) mit philosophischen Mitteln. Er löst den Vers 28:88 durch einen impliziten Rückgriff auf die Ontologie Avicennas auf, indem er "vergänglich" als möglich Seiendes interpretiert, das insgesamt auch dem Vergehen unterworfen ist. Die ewige Weiterexistenz in Paradies und Hölle bleibt davon unberührt, da der Koranvers nun keinen Zeitpunkt mehr ankündigt, an dem alle Dinge außer Gott und damit auch die beiden Jenseitsorte aufhören zu existieren, sondern auf die ontologische Trennung von Gott und seinen Geschöpfen verweist. Die Übertragung des notwendig Seienden auf Gott bzw. sein Angesicht wird nicht explizit gemacht.⁸⁶

Selbst einige Literalisten, nicht zuletzt Ibn Taimīya argumentieren – freilich ohne das offen zuzugeben – in einigen Punkten, vor allem mit Blick auf Kausalverhältnisse mit philosophischen Prämissen (s. die folgende These).

5. These:

Die Ablehnung der aristotelischen Logik ist nicht mit einer Verwerfung der Vernunft gleichzusetzen. Auch in den Reihen der Literalisten erfährt die Theologie eine Rationalisierung

Wie in These 3 gezeigt, bekämpfen die Literalisten die aristotelische Logik sowie ihre Anwendung in der Theologie auf das Schärfste und wehren sich nachdrücklich gegen eine "philosophische" Intellektualisierung. Dennoch akzeptieren auch sie in der Theologie Vernunftmittel, und zwar Vernunftmittel, die sie scharf von der Syllogistik trennen.⁸⁷ Ibn Taimīya bezeichnet sie als die "im Koran erwähnten rationalen Methoden der Beweisführung" (*al-aqyisa al-'aqlīya al-burhānīya al-madkūra fī l-Qur'ān*) und benennt deren zwei: die "Beweismethode Gottes" (*istidlāluhū ta'ālā bil-āyāt*) und die "Methode der Propheten" (*ṭarīqat*

86 AT-TAFTAZĀNĪ, 1419/1998: Bd. 5: 102. Diesen Hinweis verdanke ich Herrn Würtz und seiner kurz vor dem Abschluss stehenden Dissertation zum "Einfluss der Philosophie auf das theologische Werk Sa'd ad-Dīn at-Taftāzānīs (gest. 1390) unter Berücksichtigung innertheologischer Diskussionen".

87 Siehe z.B. IBN AL-ĠĀUZĪ, o.J.: 52, 90, 95–96; IBN AL-ĠĀUZĪ, 1935–1948: Heft 9: 12, 389, 394–396; SWARTZ, 2002: §§ 7, 9, 11–16, 21, 30, 32, 36.

al-anbiyā).⁸⁸ Als Beispiele für die "Beweismethode Gottes" führt Ibn Taimīya u.a. an, das Aufkommen des Tageslichtes verweise auf den Sonnenaufgang, Orte und Zeiten könnten von der Lage der Sterne abgeleitet werden und umgekehrt seien auch Orte, wie beispielsweise die Kaaba, ein Indikator für die Himmelsrichtungen.⁸⁹ Ibn Taimīya hat mithin das Schlussverfahren mit Hilfe von Zeichen bzw. Indikatoren (*āyāt, dalīl, amāra*) vor Augen. Unter der "Methode der Propheten" versteht er das *argumentum a fortiori* (*qiyās al-awlā*). Ibn Taimīya erläutert es mit den Worten:

Gott – Er ist erhaben – hat Keinesgleichen. Er und etwas anderes verbinden sich nicht zu einem Universellen, dessen Partikularia gleichwertig sind. Vielmehr kommt das, was über etwas anderes an Vollkommenheit ausgesagt wird, Ihm um so mehr zu (*bi-ṭarīq al-awlā*) und das, was etwas anderem an Unvollkommenheiten nicht zukommt, kommt Ihm erst recht nicht zu.⁹⁰

Die Beispiele, die Ibn Taimīya für diese Methode anführt, entstammen entsprechend dieser an Gott ausgerichteten Bestimmung alle dem Koran und beziehen sich hauptsächlich auf Gottes Eigenschaften.⁹¹ Er sucht auf diese Weise die absolute Andersheit Gottes, das ḥanbalitische Gottesverständnis vom "unbekannten Wie" (*al-kaif maḡhūl*) zu bewahren⁹² und wehrt sich gegen jede Interpretation der Gott bezüglichen koranischen Aussagen:

Ainsi Dieu est sur son Trône, mais Il observe ses créatures. Il veille sur elles, Il sait tout ce qu'elles font et Il exerce tous les autres attributs de sa souveraineté (*rubūbiyya*). Toutes les expressions dont Dieu se sert pour nous faire savoir qu'Il siège en majesté sur son Trône et qu'Il est en même temps avec nous, expriment une vérité (*ḥaqq*) qui doit être prise au sens propre (*ḥaqīqa*). Elles ne doivent pas être détournées (*tahrīf*) de leurs sens mais elles doivent au contraire être protégées contre toutes les opinions erronées.⁹³

88 IBN TAIMĪYA, 1368/1949: 150–151, 157; AS-SUYŪṬĪ, 1947: 252; HALLAQ, 1993: 71–72.

89 IBN TAIMĪYA, 1368/1949: 163–165; verkürzt: AS-SUYŪṬĪ, 1947: 262–264; HALLAQ, 1993: 84–85.

90 IBN TAIMĪYA, 1368/1949: 150, 350; AS-SUYŪṬĪ, 1947: 252; HALLAQ, 1993: 71.

91 IBN TAIMĪYA, 1368/1949: 150, 154–157, 350–351; verkürzt: AS-SUYŪṬĪ, 1947: 252, 255; HALLAQ, 1993: 71, 74–75.

92 IBN TAIMĪYA, 1399f./1979f.: Bd. 5: 382. Zur Ursprungsidee des *bi-lā-kaif* s. LAOUST, 1960a: 275.

93 LAOUST 1986: 15 (arabischer Text), 62 (französische Übersetzung). Vgl. SWARTZ, 2002: 161. Es gab aber auch Ḥanbaliten, die von der literalistischen Vorgabe abzuweichen versuchten, wie Ibn al-Ġauzī, der die Hand als "Macht" (SWARTZ, 2002: §§ 30, 36) oder das Gesicht als "Wesen" (IBN AL-ĠAUZĪ, o.J.: 96; IBN AL-ĠAUZĪ, 1935–1948: Heft 9: 396) inter-

Ibn Taimīya will alle Eigenschaften und Attribute, mit denen Gott sich im Koran beschreibt, also z.B. “wissend”, “sehend”, mit “Händen” agierend, als einzigartig verstanden wissen, nicht als solche, die Gott mit den Menschen in irgendeiner Weise teilt. Insofern spricht er den Philosophen, deren logischen Regeln zufolge ein absolut sicherer Vernunftschluss eine universelle Prämisse beinhalten muss (etwa: alle Menschen sind sterblich) die Fähigkeit ab, mit Hilfe ihrer Logik Gott erkennen zu können.⁹⁴ Er akzeptiert folglich den Analogieschluss auch nicht im Rahmen der Gotteslehre, sondern nur im Rahmen der Rechtsfindung.⁹⁵

Indes zeigt sich Ibn Taimīya weit weniger konsequent in der Ablehnung philosophischer Prämissen als er es in seinen Streitschriften gegen die Allegoriker und Philosophen zu sein vorgibt. Ein Rechtsgelehrter des 14. Jahrhunderts, der bei ihm gehört hatte, konstatierte daher denn auch, selbst Ibn Taimīya habe vom *Gift* der Philosophie geschluckt.⁹⁶ So baut beispielsweise ein Gottesbeweis Ibn Taimīyas in einer dieser Streitschriften auf dem aristotelischen Prinzip der Unmöglichkeit des infiniten Regresses hinsichtlich der Zweck- und Wirkursachen sowie auf Elementen seiner Genera- und Universalien-Lehre auf und bedient sich insgesamt des philosophischen Vokabulars.

Nachdem Ibn Taimīya festgestellt hat, dass jedes Lebewesen Gefühle und einen Willen hat, unterscheidet er zwischen dem, was um eines anderen willen (*murād li-ğayrihī*) und dem, was um seiner selbst willen gewollt (*murād li-nafsihi / li-ğātihī*) wird. Zu ersterem gehört zum Beispiel die Nahrung, denn sie wird um ihrer Gattung willen (*murād ġinsahū*), d.h., zum Stillen des Hungers begehrt. Nicht alles jedoch werde nur um eines anderen willen begehrt, denn das führe zu einem “infiniten Regress der Zweckursachen, und das sei ebenso un-

pretierte; allerdings beeilt er sich hinzuzufügen, es sei das Beste, derlei Gottesbeschreibungen gar nicht zu interpretieren (Swartz, 2002: §§ 31, 37; IBN AL-ĞAUZI, o.J.: 96, IBN AL-ĞAUZI, 1935–1948: Heft 9: 396–397), da sie missverstanden werden könnten und dem gemeinen Volk (*al-‘awāmm*) die schwerverständlichen Dinge (*al-ğawāmiđ*) unzugänglich seien (SWARTZ, 2002: § 36).

94 IBN TAIMĪYA, 1368/1949: 150–151; AS-SUYŪŪŪ, 1947: 221–222, 251; HALLAQ, 1993: 34, 71.

95 IBN TAIMĪYA, 1368/1949:351, 356; HALLAQ, 1993:157–158; LAOUST, 1986:1 (arabischer Text), 38 (französische Übersetzung); HOOVER, 2007:57.

96 AD-ĐAHABĪ, 1347/1928f.: 33; LITTLE, 1975: 101. Der šāfi‘itische Gelehrte Šamsaddīn ad-Đahabī (gest. 748/1348) hatte einige von Ibn Taimīyas Unterrichtsstunden besucht und äußerte sich auch positiv über ihn (BORI, 2003: 142–148; VON KÜGELGEN, 2011: Punkt 1).

möglich wie der infinite Regress der Wirkursachen, ja sogar noch mehr”.⁹⁷ Folglich müsse es etwas geben, was um seiner selbst willen angestrebt und geliebt werde und nicht um einer Gattung willen, und das könne nur etwas Partikulares sein. Dieses Partikulare (*mu‘ayyan*) aber sei Gott. Während Gott mit nichts und niemandem etwas gemein habe, hätten die anderen Partikularia aber universelle Merkmale. Diese universellen Merkmale aber würden nicht qua separate Universalia existieren, sondern als Partikularia in den Dingen (*al-kullī lā wuġūda lahū fī l-a‘yān illā mu‘ayyanan*). Damit redet er einem “moderaten” Realismus das Wort und widerspricht seiner wiederholten unerbittlichen Ablehnung jeglicher extramentalen Existenz von Universalia, also auch ihrer Existenz in den Einzel-dingen.⁹⁸ Ibn Taimīya hat hier für einmal im Kampf gegen die “philosophische” Intellektualisierung der Theologie die Waffen gestreckt.⁹⁹

6. These:

Die Abwehr der “philosophischen” Intellektualisierung der Theologie teilen einige Philosophen mit den Literalisten

Durch ihre Unterscheidung zwischen der Erkenntnisfähigkeit der Masse und der der Philosophen akzeptieren die Philosophen, wie in These 2 ausgeführt, *de facto* zwei Wahrheiten. Sie unterscheiden die geoffenbarte Religion und die Philosophie vor allem hinsichtlich ihrer Argumentationsweisen. Während erstere sich der bildhaften, symbolischen Sprache und rhetorischer Beweise bediene, die durch ihren unmittelbaren Bezug zum sinnlich Wahrnehmbaren allen Menschen zugänglich, daher aber auch simplifizierend und in ihrem “wahren” Gehalt missverständlich sei, arbeite die Philosophie mit Abstrakta und verwende siche-

97 *tasalsul fī l-‘ilal al-ġā‘īya wa-huwa mumtana‘ ka-mtinā‘ at-tasalsul fī l-‘ilal al-fā‘īliya bal awlā* (IBN TAIMĪYA, 1399f./1979f.: Bd. 8: 465); vgl. IBN TAIMĪYA, 1368/1949: 147–148; AS-SUYŪTĪ, 1947: 249–250; HALLAQ, 1993: 68–70.

98 IBN TAIMĪYA, 1399f./1979f.: Bd. 8: 464–467. Zu Ibn Taimīyas Ablehnung und Übernahme philosophischer Konzepte s. VON KÜGELGEN, 2011: Punkte 4, 7, 9, 10–11.

99 Auch der heute insbesondere in Indonesien und Malaysia vielgelesene Ibn Qaiyim al-Ġauzīya übernimmt u.a. bei seiner Refutation der philosophischen Ethik mehrere ihrer Grundkonzepte, vor allem hinsichtlich der menschlichen Handlungs- und Willensfreiheit. So konstatiert er beispielsweise, “die menschliche Handlung sei eine frei gewählte Handlung, die dem menschlichen Willen folge” (*‘amal al-insān ‘amal iḥtiyārī tābi‘ li-irādat al-‘abd*) und betont den Unterschied zwischen dem zweckgerichteten Willen (*irāda ḡā‘īya*) und dem tätigen Willen (*irāda fā‘ila*) (AL-ĠAUZĪYA, 1358/1939: 458).

re, demonstrative Beweise respektive Syllogismen. Die geoffenbarte Religion beinhalte im Kern zwar dieselbe philosophische Wahrheit, bringe sie aber – modern gesprochen – in einem anderen Diskurssystem mit von der Philosophie verschiedenen Axiomen und Beweisarten zum Ausdruck.¹⁰⁰

Abgesehen vor allem von Ibn Sīnā und seinen Nachfolgern (s. These 7) vermeiden es die Philosophen, dem Koran mit dem begrifflichen und konzeptuellen Instrumentarium der Philosophie zu begegnen. Ibn Rušd kritisiert wiederholt die Allegoriker, durch die Missachtung der Trennung von Religion und Philosophie große Verwirrung zu stiften. Begriffe, wie z.B. “Ewigkeit” (*qidam*) und “in der Zeit Entstehen” (*ḥudūt*), seien Koran und Sunna fremd und daher zur Charakterisierung der Welt ungeeignet.¹⁰¹

Ibn Rušd spricht der Offenbarungsschrift aber keineswegs ab, zumindest z.T. einen der menschlichen Vernunft zugänglichen Charakter zu haben: Da die Prinzipien der demonstrativen Wissenschaften die Postulate und die Axiome sind, die gesetzt sind, um wieviel mehr muss das für die Religionsgesetze (*šarāʿi*) gelten, die sowohl der Offenbarung als auch der Vernunft entnommen sind. Ist doch jedes Religionsgesetz, das geoffenbart wurde, mit der Vernunft behaftet (*wa-kull šarīʿa kānat bil-waḥy fal-ʿaql yuḥāliṭuhā*).¹⁰² In diesem Zusammenhang führt Ibn Rušd das Diktum der muslimischen Philosophen an, jeder Prophet sei ein Philosoph (*ḥakīm*), aber nicht jeder Philosoph ein Prophet, doch seien die Philosophen diejenigen Gelehrten, die man als die Erben der Propheten (*warāṭat al-anbiyāʾ*) bezeichne.¹⁰³

Ibn Sīnā und vor ihm al-Fārābī lehren – in Anlehnung an ihre griechischen Meister –, dass die Religion eine Nachahmung der Philosophie sei. Der Prophet vermag die abstrakten Vernunftkonzepte, die ihm durch den himmlischen, “aktiven Intellekt” oder die “himmlischen Seelen” vermittelt werden, dank seiner außergewöhnlichen imaginativen Fähigkeit in eine Bildersprache zu übersetzen, die auch ein Nicht-Philosoph verstehen kann.¹⁰⁴ Auch Ibn Sīnā trennt die Argumentations- und Ausdruckssysteme von Philosophie und Religion für die große

100 IBN RUŠD, 1964: 179–185; IBN RUŠD, 2001: 65–71; IBN RUŠD, 2009: 54–57; IBN SĪNĀ, 1969: 86–93; s.a. unten These 7.

101 IBN RUŠD, 1964: 205–206; IBN RUŠD, 2001: 89–90.

102 IBN RUŠD, 1930: 584; IBN RUŠD, 1978: 361; VON KÜGELGEN, 1994: 403–405.

103 IBN RUŠD, 1930: 583–584; IBN RUŠD, 1978: 361. Das Diktum findet sich besonders ausgeprägt bei al-Fārābī (MARMURA, 1985: 352–353).

104 MARMURA, 1985: 363; GARDET, 1951: 117–122; IBN SĪNĀ, 1968: 47–48; IBN SĪNĀ, 1963: 115–116. Zu al-Fārābī siehe MAHDI, 1969: 44–45 (*Tahsīl as-saʿāda*); MARMURA, 1985: 350–352; RUDOLPH, 2008: 11.

Masse, um diese nicht – durch ihr Unverständliches – vom Wege der Tugend abzubringen.¹⁰⁵

Aus ganz anderen Beweggründen und einem anderen Religionsverständnis heraus, bekämpft der Historiker und Geschichts- und Sozialphilosoph Ibn Ḥaldūn nicht bloß die “philosophische” Intellektualisierung, sondern jegliche Rationalisierung der Religion bzw. der Theologie. Er war ein erklärter Gegner der Philosophie, insbesondere der Metaphysik,¹⁰⁶ wandte aber zugleich die aristotelische Ursachenlehre und andere philosophische Konzepte auf Geschichte und Gesellschaftsformationen an¹⁰⁷ und war allen Wissenschaften, die sich mit Realia befassten, höchst aufgeschlossen gegenüber¹⁰⁸. Er kritisiert die *kalām*-Theologen (“Allegoriker”), ihre Wissenschaft mit Fragen der Philosophie (*ḥikma*) vermischt zu haben:

Tout cela a trompé les gens, mais c’est bien à tort, car la théologie dialectique traite, en réalité, des problèmes dogmatiques de la Loi religieuse, transmis par les premiers Musulmans [*as-salaf*, AvK]. Ils ne dépendent pas de la raison, dans la mesure où ils pourraient être posés sans elle. La raison n’a rien à voir avec la Loi religieuse [*inna l-‘aql ma ‘zūl ‘an aš-šar‘*, AvK]. [...] Il y a donc un grand écart entre les deux systèmes [*wa-kaṭīrun mā baina l-maqāmain*, AvK]. Les perceptions reçues par le Maître de la Loi (Mahomet) sont les plus vastes, car elles vont au-delà des vues rationnelles. Elles les dépassent et, en même temps, les renferment, car elles proviennent de la lumière divine. Elles échappent donc aux règles qui gouvernent une spéculation étroite [*qānūn an-naẓar aḍ-ḍa‘īf*, AvK] et des perceptions limitées. Quand le Législateur (Mahomet) nous guide vers une perception, nous devons pré-

105 IBN SĪNĀ, 1969: 60–63, 86–93, 129.

106 IBN ḤALDŪN, 1970: Bd. 3: 209–220; IBN ḤALDŪN, 1978: Bd. 3: 1173–1184. Der Logik bescheinigt er den Nutzen, den Geist an eine geordnete und richtige Argumentation und Beweisführung zu gewöhnen, warnt aber zugleich vor dem, worin sie den Religionsgesetzen und ihrem äußeren Wortlaut widerspreche (*mā fihī min muḥālafat aš-šarā‘i‘ wa-ẓawāhirihā*). Logik dürfe daher nur mit Vorbehalt und erst nach dem Erwerb solider Kenntnisse in den religiösen Wissenschaften studiert werden (IBN ḤALDŪN, 1970: Bd. 3: 219–220); IBN ḤALDŪN, 1978: Bd. 3: 1183–1184. Zu Ibn Ḥaldūns ambivalentem Verhältnis gegenüber der Philosophie siehe ROSENTHAL, 1955 und MAHDI, 1957: 73–112.

107 MAHDI, 1957: 225–284.

108 So bedauert er, dass nur die Wissenschaften der Griechen auf die Araber gekommen seien, nicht aber die der Khaldäer, Syrer und Babylonier und erklärt: “Da ein jeder wahre Sachverhalt natürlich und mit dem Verstand erfassbar ist, und da es möglich ist, die sich aus seinem Wesen ergebenden Aspekte einer Untersuchung zu unterziehen, muss es für die Betrachtung alles Verständlichen [*mafhūm*, AvK] und alles Realen [*ḥaqīqa*, AvK] eine (selbständige) Wissenschaft geben.” (IBN ḤALDŪN, 1970: Bd. 1: 62–63; IBN ḤALDŪN, 1992: 45 [ich folge Pätzolds Übersetzung]).

férer celle-ci aux nôtres et nous devons lui accorder une plus grande confiance. Nous ne devons pas chercher pour elle une preuve rationnelle, même si l'intellect la repousse. Nous devons croire et connaître ce qui nous été ordonné, en gardant le silence sur ce que nous comprenons pas. Il faut nous en remettre au Législateur et mettre la raison de côté.¹⁰⁹

Unmissverständlich trennt er die Theologie von der Philosophie auch hinsichtlich ihrer Untersuchungsgegenstände und Ziele:

Mais la théologie dialectique [*ilm al-kalām*, AvK] n'a pas pour objet d'admettre ou de rejeter des problèmes physiques ou métaphysiques: de telles recherches ne sont pas de sa compétence. Il faut savoir cela, pour bien distinguer entre les deux sciences, si souvent confondues, dans les travaux de docteurs de notre temps. En réalité, il s'agit de deux sciences distinctes, dans leur objet comme dans leurs problèmes. La confusion provient de la ressemblance entre les matières discutées. Quand les théologiens en viennent à croire que, grâce à leurs démonstrations, ils trouveront dans la raison les preuves de nos croyances, ils se trompent. Car la théologie dialectique ne doit servir qu'à réfuter les hérésies [*radd 'alā l-mulhidīn*, AvK]. Les doctrines dont elle s'occupe sont véridiques et nous sont imposées (par la Loi).¹¹⁰

Ibn Ḥaldūn weist der Theologie mithin einzig und allein die Aufgabe zu, das Offenbarungswissen zu verteidigen. Insbesondere "die Einheit Gottes, das Jenseits, die Wahrheit des Prophetentums und der wahre Charakter der göttlichen Attribute"¹¹¹ könnten nicht mit dem ansonsten zuverlässigen Instrumentarium der menschlichen Vernunft erklärt oder bewiesen werden, da es ihr nicht zugänglich sei. Im Unterschied zu allen für diese Thesen herangezogenen Gelehrten, ist für Ibn Ḥaldūn Offenbarungswissen in wesentlichen Bestandteilen Glaubenssache in genau dem uns geläufigen Verständnis, dass sich Geglaubtes dem Vernunftbeweis oft entzieht. Im Grunde lehnt er jede Spekulation über die übersinnliche Welt ab, denn er erklärt die Lehre der Metaphysiker als "in jeder Hinsicht nichtig" (*bāṭil bi-ḡamī' wuḡūhihī*).¹¹²

Mit dieser anti-rationalistischen und anti-intellektualistischen Haltung mit Blick auf das Verständnis der geoffenbarten Wahrheiten, die in deutlichem Kontrast zu seiner eigenen Geschichts- und Sozialphilosophie steht, bezieht Ibn Ḥaldūn eine Außenseiterposition, und verdeutlicht auch durch die Heftigkeit seiner

109 IBN ḤALDŪN, 1970: Bd. 3: 122–123; IBN ḤALDŪN, 1978: Bd. 3: 1085–1086.

110 IBN ḤALDŪN, 1970: Bd. 3: 123; IBN ḤALDŪN, 1978: Bd. 3: 1086–1087.

111 IBN ḤALDŪN, 1970: Bd. 3: 30; IBN ḤALDŪN, 1978: Bd. 3: 964.

112 IBN ḤALDŪN, 1970: Bd. 3: 213; IBN ḤALDŪN, 1978: Bd. 3: 1177.

Kritik, dass Rationalisierung und "philosophische" Intellektualisierung der Religion, respektive der Theologie zu seiner Zeit dominierten.

7. These:

Die philosophische Exegese des Koran führt zu einer religiös konnotierten Konzeptionalisierung der Philosophie

Nicht nur Theologen, auch Philosophen entwickelten beginnend mit Ibn Sīnā Richtlinien für eine allegorische Interpretation des Koran.¹¹³ Während sich Ibn Rušd zu einer Aufstellung dieser Richtlinien durch die monopolistischen Ansprüche der Allegoriker auf die religiöse Wahrheit und die starken anti-intellektualistischen Strömungen in seiner Gesellschaft genötigt sieht, und sie selbst kaum zur Anwendung bringt,¹¹⁴ zeigt Ibn Sīnā indes keinerlei Abneigung gegen allegorische Koraninterpretationen unter philosophischen Vorzeichen und praktiziert sie rege. Gottes Thron deutet er beispielsweise im kosmologischen Sinne als "das äußerste der körperlichen Wesen, das neunte Firmament" (*nihāyat al-mauğūdāt al-ğismānīya al-falak at-tāsi*)¹¹⁵ und seine Interpretation des sogenannten Lichtverses (Koran 24:35) in seinem Werk "Das Buch der Hinweise und Bemerkungen" (*Kitāb al-Išārāt wat-Tanbīhāt*; engl. *Pointers and Reminders*) reflektiert Ibn Sīnās philosophische Erkenntnislehre:

[... In Arberry's translation, the Light Verse reads as follows:
 'God is the Light of the heavens and the earth;
 the likeness of His Light is a niche
 wherein is a lamp
 (the lamp in a glass,
 the glass as it were a glittering star)
 kindled from a Blessed Tree,
 an olive that is neither of the East nor of the West
 whose oil well nigh would shine, even if no fire touched it;
 Light upon Light.']

113 IBN SĪNĀ, 1969: 42–63; IBN SĪNĀ, 1968: 34–35, 47–61.

114 IBN RUŠD, 2009: 36–39, 52–75; IBN RUŠD, 1964: 248–251; IBN RUŠD, 2001: 128–131.

115 IBN SĪNĀ, 1968: 53–54; IBN SĪNĀ, 1963: 118.

Pointer

1. Among the faculties [of the soul] there are some which it possesses in accordance with its need to perfect its substance as actual intellect.
2. The first is a faculty with a predisposition toward the intelligibles. People sometimes call it 'material intellect;' (it is the 'niche').
3. This is followed by another faculty that comes to the soul once it has attained the primary intelligibles, by means of which it is then prepared to acquire [*iktisāb*] the secondary intelligibles, either, if it is very weak, by means of reflection [*fikra*] (which is 'the olive tree'), or, if it is stronger than that, by means of Intuition (which is also 'the oil'). [This faculty] is then called 'intellect *in habitu*' (which is 'the glass'). At its sublime and consummate level, it is a sacred faculty, 'whose oil wellnigh would shine, even if no fire touched it.'
4. Next there come upon the soul another faculty and perfection. The perfection: the intelligibles come about actually in [the soul], observed and represented in the mind. This is the 'Light upon Light.' The faculty: the intelligible which has been acquired but is no longer [actually] present may come about as if it were actually being observed. This is 'the lamp.' This perfection is called 'acquired intellect,' and this faculty is called 'actual intellect.'
5. That which brings [the intellect *in habitu*] into complete actuality, and the material [intellect] into [the state of intellect *in habitu*] is the active intellect. It is the 'fire'.¹¹⁶

Ibn Sīnā deutet auch die kultischen Gebote im Sinne seiner Philosophie. So bettet er im Traktat "Vom Wesen des Gebets" (*Risāla fī māhīyat aṣ-ṣalāt*) das Bittgebet (*du'ā'*) und das Ritualgebet (*ṣalāt*) in seine Kosmologie ein. Beim Ritualgebet charakterisiert er die vorgeschriebenen Bewegungen, die der Betende ausführt, einerseits als Ausdruck der inneren Bewegung der Seele, die ihrerseits die Bewegungen der Sphären nachahmt. Andererseits seien sie aber auch Ausdruck der Unterwerfung des menschlichen Körpers unter den letzten himmlischen Intellekt, den aktiven Intellekt, mit welchem der Betende in Kontakt trete.¹¹⁷

Es sind Ibn Sīnās Philosophie, seine Anleihen bei religiösen Vorstellungen und ihrem Vokabular, welche den Werdegang der von Muslimen praktizierten Philosophie und Theologie am stärksten und dauerhaftesten, geprägt haben.¹¹⁸

116 GUTAS, 1988: 164–165; IBN SĪNĀ, 1951: 324–326. Für andere Koranversinterpretationen Ibn Sīnās und eine weitere Deutung des "Lichtverses" durch ihn siehe IBN SĪNĀ, 1968: 49–52; IBN SĪNĀ, 1963: 116–118; GARDET, 1951: 118, 139–141; 'ĀṢI, 1983: 84–88; BÜRCEL, 1991: 139–141.

117 GARDET, 1951: 135–138.

118 Dimitri Gutas bringt das sehr augenfällig durch die Aufteilung der Philosophie nach Ibn Sīnā (Avicenna) vom 11.–18. Jahrhundert in "Mainstream Avicennism", "Anti-Avicennist Peripatetics & Others" und "Illuminationist Avicennism" zum Ausdruck (GUTAS, 2002: 7); s.a. WISNOVSKY, 2004. Die Frage, inwieweit Ibn Sīnā trotz seiner Verschränkung religiöser und philosophischer Bezugssysteme Aristoteliker war, ist nach wie vor umstritten (unter den

Seine philosophischen Lehren fanden, nachdem ihnen die Spitzen gegen die Grundlagen der islamischen Dogmen genommen waren, unter dem unverfänglichen Etikett "*hikma*" oder sogar "*ilm al-kalām*" Eingang in den Medresenunterricht¹¹⁹. Sehr viel weniger wirkmächtig war hingegen Ibn Rušd, der – im Gegensatz zu Ibn Sīnā – unmissverständlich an Aristoteles festhielt und bemüht war, Philosophie und Religion voneinander getrennt zu halten.¹²⁰ Es half ihm dabei auch nicht sein Bemühen, die Beschäftigung mit der Philosophie als eine koranische Verpflichtung zu deuten und damit zu legitimieren.¹²¹

Zusammenfassung

Der Wett- und Widerstreit der Allegoriker, Literalisten und Philosophen um die Art und das Ausmaß des vernunftgeleiteten Verständnisses des geoffenbarten Wissens sowie seiner Rationalität, hat zwischen dem 11. und 14. Jahrhundert zu einer allgemeinen Aufwertung der *ratio* geführt. Es herrscht weitgehend Einigkeit, dass die Offenbarung und das Vernunftwissen dieselbe Wahrheit beinhalten und der Islam wird insofern als eine Vernunftreligion verstanden. Die Divergenzen, die sich hinter diesem gemeinsamen Standpunkt verbergen, zeugen von sehr tiefgreifenden Reflektionen von Theologen und Philosophen über das Verhältnis von Vernunft und Religion, die zu differenzierteren Positio-

“westlichen” Philosophiehistorikern repräsentieren GUTAS (1988) und CORBIN (1999) die beiden Gegenpole).

119 ENDRESS, 2006: 397–422.

120 Zur muslimischen Ibn-Rušd-Rezeption bis ins 19. Jahrhundert s. DAIBER, 1999: Bd. 1: Nr. 668, Nr. 1020, Nr. 4478, Nr. 9472.

121 IBN RUŠD, 2009: 3–9. al-Fārābī (gest. 950) und Ibn Sīnā erklärten und legitimierten die Prophetie philosophisch (s. Anm. 104). Während al-Fārābī jedoch – von der Gleichsetzung des im Koran (26:193; 16:102 u.a.) genannten “treuen Geistes” (*ar-rūḥ al-amīn*) und “heiligen Geistes” (*rūḥ al-quds*) mit dem aktiven Intellekt (AL-FĀRĀBĪ, 1964: 32) abgesehen – den geoffenbarten Text mit seiner Philosophie kaum in Verbindung bringt, besteht Ibn Sīnās Schrift über das Prophetentum überwiegend aus philosophisch-allegorischer Koraninterpretation. al-Fārābī schrieb aber auch nicht ohne Rücksicht auf Konkurrenten und Gegner im Bereich der Erschließung der übersinnlichen Welt. Vielmehr begriff er die Schriften von *kalām*-Theologen seiner Zeit offenbar als Herausforderung, denn er passte die Struktur und die Auswahl der behandelten Themen mehrerer seiner Werke ihren Schriften an, verteidigte dabei aber zugleich seine philosophischen Standpunkte mit Konzepten und Termini der Philosophen (RUDOLPH, 2008).

nen führten als es jene sind, für die sie heute vereinnahmt werden. Während Allegoriker wie Philosophen die Regeln der aristotelischen Logik für das universell gültige Vernunftinstrumentarium ansehen, erachten die Literalisten sie als partikulär und erkennen allein die durch Gott im Koran vermittelten Vernunftschlüsse als die universell geltenden an. Alle beanspruchten folglich die Universalität der von ihnen hochgehaltenen Vernunftmittel und wandten sich damit gegen eine partikuläre Rationalität. Die Einführung der Logik in die Theologie und das zunehmende Interesse an den Wissenschaften, in denen sie zur Anwendung kam, insbesondere an der mit der Theologie verwandten Wissenschaft, der Metaphysik, verstärkte indes nicht nur die Rationalisierung der allegorischen Theologie, sondern führte auch zu ihrer "philosophischen" Intellektualisierung. Das heißt, philosophische Begriffe und Konzepte bis hin zu ganzen Beweis Ketten wurden von Allegorikern übernommen und zum Teil auch von Philosophen für ihre Koranexegese herangezogen. Dieser Intellektualisierung der Religion bzw. Theologie verweigerten sich die Literalisten, aber auch einige Philosophen. Sie suchten die Argumentations- und Ausdruckssysteme von Religion und Philosophie, respektive von Theologie und Metaphysik getrennt zu halten, wobei letztere für die Literalisten den Ausbund des Unglaubens verkörperte. Zugleich sahen Literalisten, Philosophen wie Allegoriker die Wahrheit des "theologisch" relevanten, die übersinnliche Welt betreffenden Offenbarungswissens nicht bloß als mit der Wahrheit der Vernunftschlüsse in Übereinstimmung, sondern zumindest teilweise sogar als vernunftgemäß begründet an; die Literalisten insbesondere durch das Schlussverfahren mit Hilfe von Indikatoren sowie das *argumentum a fortiori*, die Allegoriker und Philosophen durch verschiedene Formen der Syllogismen. Wer die Religion als der *ratio* unzugängliche Sphäre des unhinterfragten Glaubens verstand, bezog in dieser Zeit eine Außenseiterposition, und auch heute dominiert die Überzeugung, der Islam sei eine Vernunftreligion.

Bibliographie

- ‘ABDELHAMID, Muḥammad Aḥmad
 1963 *Die Auseinandersetzung zwischen al-Azhar und der modernistischen Bewegung in Ägypten von Muḥammad ‘Abduh bis zur Gegenwart*, Hamburg (Diss. Phil.: Hamburg).

- ‘ABDUH, Muḥammad
 1323/1905 *al-Islām wan-Naṣrānīya ma‘a l-‘ilm wal-madanīya*. (Maqālāt nuṣirat fī mağallat “al-Manār” al-islāmī). Hg. v. Rašīd RIḌĀ. 2. Auflage. Kairo (erste Auflage 1320/1902): al-Manār.
- 1421/2001 *Risālat al-Tauḥīd*. Ed. by M. R. RIḌĀ, revised by B. ‘A. al-ĠĀBĪ. Beirut/Limassol: Dār Ibn Ḥazm.
- ABŪ L-ḤAIR, ‘Abdarraḥmān
 1980 *Dikrayātī ma‘a Ġamā‘at al-Muslimīn (at-Takfīr wal-Hiğra)*. Kuwait: Dār al-Buḥūt al-‘Ilmīya.
- ADAMS, Charles C.
 1933 *Islam and Modernism in Egypt. A Study of the Modern Reform Movement inaugurated by Muḥammad ‘Abduh*. London: Oxford University Press, u.a.
- AL-AFGĀNĪ, Ġamāladdīn
 1968 “Risālat ar-Radd ‘alā d-dahrīyīn.” In: ‘AMĀRA, Muḥammad (Hg): *al-A‘māl al-kāmila li-Ġamāladdīn al-Afğānī. Ma‘a dirāsa ‘an al-Afğānī – al-Ḥaqīqa al-kullīya*. Kairo: Dār al-Kātib al-‘Arabī liṭ-Ṭibā‘a wan-Našr, S. 131–179.
- [AL-AFGĀNĪ, Sayyid Ġamāladdīn] Gemmal Eddine Afghani
 1883 “Au Directeur du *Journal des Débats*.” *Journal des Débats*, 18. Mai 1883.
- AL-AFGHĀNĪ, Sayyid Jamāl al-Dīn
 1983a “Lecture on Teaching and Learning.” In: KEDDIE, Nikki R. (ed.): *An Islamic Response to Imperialism – Political and Religious Writings of Sayyid Jamāl ad-Dīn “al-Afğhānī”, Including a Translation of the “Refutation of the Materialists” from the Original Persian* by Nikki R. KEDDIE and Hamid ALGAR. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, S. 102–108.
- 1983b “The Truth about the Neicheri Sect and an Explanation of the Neicheris.” In: KEDDIE, Nikki R. (ed.): *An Islamic Response to Imperialism – Political and Religious Writings of Sayyid Jamāl ad-Dīn “al-Afğhānī”, Including a Translation of the “Refutation of the Materialists” from the Original Persian* by Nikki R. KEDDIE and Hamid ALGAR. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, S. 130–174.
- AHMAD, Rifa‘at Sayyid (Ahmed, Sayed Rifaat)
 1991 *an-Nabīy al-musallaḥ (1 & 2): ar-Rāfiḍūn (The Militant Prophet 1 & 2: The Rejectionists)*, London: Riad El-Rayyes Books.

‘AMĀRA, Muḥammad

2004 *Ibn Rušd baina l-ġarb wal-Islām*. Kairo: Nahḍat Miṣr liṭ-Ṭibā‘ wan-Našr wat-Tauzī‘.

2007 “Failasūf as-salafīya.” *al-Miṣrīyūn*, 15.10.2007.
<<http://www.almesryoon.com/ShowDetails.asp?NewID=39707>>
(zuletzt eingesehen am 25.05.2010).

ANṬŪN, Farah

1903 *Ibn Rušd wa-falsafatuhu. Wa-ḥi dail al-kitāb rudūd al-Ustād ‘alā l-Ġāmi‘a ḥi sitt maqālāt bi-šā’n maqāla muḥtašara našarathā al-Ġāmi‘a munḍu ašhur ḥi ḥādā l-mauḍū‘ wa-aġwibat al-Ġāmi‘a ḥi sitt maqālāt aiḍan*. Alexandria, 1. Jan. 1903: al-Ġāmi‘a.

AL-‘AQQĀD, ‘Abbās Maḥmūd

1982 *Ibn Rušd*. (Nawābiġ al-fikr al-‘arabī 1). Kairo (erste Ausgabe 1953): Dār al-Ma‘ārif.

ARNALDEZ, Roger

1981 *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue – Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane*. Paris (Nachdruck der Ausgabe von 1956): J. Vrin.

1986 “Ibn Ḥazm”. In: LEWIS, B. et al. (eds.): *The Encyclopaedia of Islam*, new edition, vol. 3, Reprint. Leiden: Brill, S. 790–799.

1991a “Falsafa”. In: LEWIS, B. et al. (eds.): *The Encyclopaedia of Islam*, new edition, vol. 2, fourth impression. Leiden: Brill, S. 769–775.

1991b “Falāsifa”. In: LEWIS, B. et al. (eds.): *The Encyclopaedia of Islam*, new edition, vol. 2, fourth impression. Leiden: Brill, S. 764–767.

1991c “Maṭṭik”. In: LEWIS, B. et al. (eds.): *The Encyclopaedia of Islam*, new edition, vol. 6. Leiden: Brill, S. 442–452.

‘ĀSĪ, Ḥasan

1983 *at-Tafsīr al-qur‘ānī wal-luġa aš-šūfīya ḥi falsafat Ibn Sīnā*. Beirut: al-Mu‘assasa al-Ġāmi‘īya liḍ-Dirāsāt wan-Našr wat-Tauzī‘.

AL-AZM, Sadik J.

1993f. “Islamic Fundamentalism Reconsidered: A Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches.” *South Asia Bulletin* 13.1–2 (1993): 93–121; 14.1 (1994): 73–98.

AL-BAGDĀDĪ, ‘Abd al-Qāhir

1401/1981 *Kitāb Uṣūl ad-dīn*. 3. Auflage. Beirut (Nachdruck der Ausgabe Istanbul 1346/1928): Dār al-Kutub al-‘Ilmīya.

AL-BANNĀ, Ḥasan

[~ 1951] *Muḍakkirāt ad-da‘wa wad-dā‘īya*. Kairo: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.

BENEDIKT XVI.

2006 *Glaube und Vernunft: die Regensburger Vorlesung*. Kommentiert von Gesine SCHWAN; Adel Theodor KHOURY; Karl LEHMANN. Freiburg im Br. u.a.: Herder.

BORI, Caterina

2003 *Ibn Taymiyya: una vita esemplare – Analisi delle fonti classiche della sua biografia = Supplemento Nr. 1 Alla Rivista Degli Studi Orientali* 76.

BOROUJERDI, Mehrzad

1996 *Iranian Intellectuals and the West – The Tormented Triumph of Nativism*. Syracuse: Syracuse University Press.

BRUNSCHVIG, R.

1979 "Pour ou contre la logique grecque chez les théologiens-juristes de l'islam: Ibn Ḥazm, al-Ghazālī, Ibn Taimiyya." *Études d'Islamologie*. Paris: 303–327.

BÜRCEL, Johann Christoph

1991 *Allmacht und Mächtigkeit – Religion und Welt im Islam*. München: Beck.

CARRÉ, Olivier

1984 *Mystique et politique: Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical*. Paris: Édition du Cerf, u.a.

CORBIN, Henry

1999 *Avicenne et le récit visionnaire*. Lagrasse: Verdier.

AḌ-ḌAHABĪ, Šams ad-Dīn Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Aḥmad b. 'Uṭmān 1347/1928f. *an-Naṣīḥa aḏ-ḏahabīya li-bn Taimīya* published together with his work *Bayān zaḡal al-'ilm waṭ-ṭalab*. Ed. by Muḥammad Zāhid al-KAUṬARĪ. Damaskus: Maṭba'at at-Taufīq.

DAVIDSON, Herbert A.

1972 "Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect." *Viator* 3: 109–178.

1987 "Averroes on the Active Intellect as a Cause of Existence." *Viator* 18: 191–225.

EDIS, Taner

2007 *An Illusion of Harmony: Science and Religion in Islam*. Amherst, N.Y.: Prometheus Books.

ENDRESS, Gerhard

1990 "The Defense of Reason: The Plea for Philosophy in the Religious Community." *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, special print 6: 1–49.

- 1992 “Die wissenschaftliche Literatur.” In: FISCHER, Wolfdietrich (Hg.): *Grundriss der Arabischen Philologie*, Bd. 3: *Supplement*. Wiesbaden: Reichert, S. 25–57.
- 2006 “Reading Avicenna in the Madrasa: Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and The Sciences in the Islamic East.” In: MONTGOMERY, James E. (ed.): *Arabic Theology, Arabic Philosophy – From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, Leuven/Paris/Dudley: Peeters, u.a., S. 371–422.
- VAN ESS, Josef
- 1970 “The logical structure of Islamic theology.” In: VON GRUNEBaum, G.E. (ed.): *Logic in Classical Islamic Culture*. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 21–50.
- 1991–97 *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 Bde. Berlin/New York: de Gruyter.
- 1996 *Die Erkenntnislehre des ‘Aḡudaddīn al-Īcī, Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawāqif*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr
- 1964 *Kitāb as-Siyāsa al-madanīya al-mulaqqab bi-Mabādi’ al-mauḡūdāt – Al-Fārābī’s The Political Regime*. Hg. v. Fauzī M. NAĞĠĀR. Beirut: al-Maṭba‘a al-Kāṭūlīkīya.
- FRANK, Richard M.
- 2007 *Text and Studies on the Development and History of kalām*, vol. 2: *Early Islamic Theology: The Mu‘tazilites and al-Ash‘arī*. Ed. by Dimitri GUTAS. Surrey: Ashgate Publishing.
- 2008 “The Science of Kalām.” In: idem: *Text and Studies on the Development and History of kalām*, vol. 3: *Classical Islamic Theology: the Ash‘arites*. Ed. by Dimitri GUTAS. Surrey (II): Ashgate Publishing, S. 7–37.
- GARDET, Louis
- 1951 *La pensée religieuse d’Avicenne*. Paris: Vrin.
- 1986 “Ilm al-kalām.” In: LEWIS, B. et al. (eds.): *The Encyclopaedia of Islam*, new edition, vol. 3. Leiden: Brill, S. 1141–1150.
- GARDET, Louis & M.-M. [Georges C.] ANAWATI
- 1948 *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*. Paris: Vrin.

- [AL-ĠAZĀLĪ] Abū-Hāmid Muḥammad al-Ghazālī
- 1927 (Algazel): *Tahafot al-falasifat* [*Tahāfut al-falāsifa*]. Hg. v. Maurice BOUYGES. Beirut: Imprimerie Catholique.
- 1988 *Der Erretter aus dem Irrtum – al-Munqid min aḍ-ḍalāl*. Aus dem Arabischen übersetzt, mit einer Einleitung, mit Anmerkungen und Indices herausgegeben von ‘Abd Elṣamad ‘Abd Elḥamīd Elschazlī Hamburg: Felix Meiner.
- o.J. *al-Munqid min aḍ-ḍalāl wa-ma ‘ahū Kīmyā’ as-sa ‘āda wal-Qawā ‘id al- ‘ašara wal-Adab fī d-dīn*. Kommentiert und durchgesehen von Muḥammad Muḥammad ĠĀBIR. Kairo: Maktabat al-Ġundī.
- GRIFFEL, Frank
- 2000 *Apostasie und Toleranz im Islam: die Entwicklung zu al-Ġazālīs Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen*. Leiden, u.a.: Brill.
- 2009 *Al-Ghazālī’s Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press.
- GUTAS, Dimitri
- 1988 *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna’s Philosophical Works*. Leiden: Brill.
- 2002 “The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century – An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy.” *British Journal of Middle Eastern Studies* 29.1: 5–25.
- GWYNNE, Rosalind Ward
- 2004 *Logic, Rhetoric, and Legal Reasoning in the Qur’an – God’s Arguments*. London: Routledge Curzon.
- HADDAD, Mohamed
- 2000 “Relire Muhammad Abduh.” *Revue de l’Institut des Belles Lettres Arabes* 63: 61–84.
- HALLAQ, Wael B.
- 1990 “Logic, formal arguments and formalization of arguments in Sunnī jurisprudence.” *Arabica* 37: 315–358.
- 1993 *Ibn Taimiyya: Against the Greek Logicians*, translated with introduction and notes. Oxford: Oxford University Press.
- HASSELBLATT, Gunnar
- 1968 *Herkunft und Auswirkungen der Apologetik Muhammed ‘Abduh’s (1849–1905), untersucht an seiner Schrift: Islam und Christentum im Verhältnis zu Wissenschaft und Zivilisation*. Göttingen (Diss.).

HEER, Nicholas

- 1993 “The priority of reason in the interpretation of scripture: Ibn Taymiyyah and the Mutakallimun.” In: MIR, Mustansir (ed.): *Literary Heritage of Classical Islam - Arabic and Islamic Studies in Honor of James A. Bellamy*. Princeton: Darwin Press, S.181–195.

HEINRICHS, Wolfhart P.

- 2000 “Al-Ṭūfī.” In: BEARMAN, P.J. et al. (eds.): *The Encyclopaedia of Islam*, new edition, vol. 10. Leiden: Brill, S. 588–589.

HOOVER, Jon

- 2007 *Ibn Taymiyya’s Theodicy of Perpetual Optimism*. Leiden/Bosten: Brill.

IBN AL-ĞAUZĪ, ‘Abdarrahmān

o.J. *Talbīs Iblīs*. Ed. by ḤAIRADDĪN ‘Alī. Beirut: Dār al-Wa‘y al-‘Arabī.

[IBN AL-ĞAUZĪ, ‘Abdarrahmān] Ibn al-Jauzi

- 1935–48 *The Devil’s Delusion*. Übers. v. D.S. MARGOLIOUTH. *Islamic Culture* 9 (1935)–12 (1938), 19 (1945)–22 (1948).

[IBN ḤALDŪN] IBN KHALDŪN

- 1970 *Muqaddimat Ibn Ḥaldūn, Prolégomènes d’Ebn-Khaldoun*. Texte arabe publié d’après les manuscrits de la Bibliothèque Impériale par M. QUATREMÈRE, 3 vols. Beirut (Nachdruck der Ausgabe Paris 1858): Maktabat Lubnān.

- 1978 *Discours sur l’histoire universelle. Al-Muqaddima*. Traduction nouvelle, Préface et notes par Vincent MONTEIL, 3 Bde. Seconde édition revue. Paris: Sindbad.

- 1992 *Buch der Beispiele – Die Einführung: al-Muqaddima*, aus dem Arabischen. Übersetzung, Auswahl, Vorbemerkung und Anmerkungen von Mathias PÄTZOLD. Leipzig: Reclam-Verlag.

IBN AL-NAFĪS

- 1968 *The Theologus autodidactus of Ibn al-Nafīs*. Ed. with an introduction, translation and notes by the late Max MEYERHOF and Joseph SCHACHT. Oxford, u.a.: Clarendon Press.

IBN QAIYIM AL-ĞAUZĪYA

- 1358/1939 *Miftāḥ dār as-sa‘āda wa-manšūr wilāyat al-‘ilm wal-irāda*. Ed. by Maḥmūd Ḥasan RABĪ‘. 2. Auflage. Kairo: Maktabat al-Azhar.

IBN QUDĀMA, Muwaffaqaddīn

- 1414/1994 *Rauḍat an-nāzīr wa-ğannat al-munāzīr fī uṣūl al-fiqh ‘alā maḍhab al-Imām Aḥmad b. Ḥanbal*. 3. Auflage. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīya.

IBN RUŠD

2009 *Die entscheidende Abhandlung und die Urteilsfällung über das Verhältnis von Religionsgesetz und Philosophie / Ibn Rušd: Kitāb Faṣl al-maqāl wa-taqrīr mā baina š-šarī'a wal-ḥikma min al-ittiṣāl*. Arabisch-deutsch, mit einer Einleitung und kommentierenden Anmerkungen übersetzt von Franz SCHUPP. Hamburg: Felix Meiner.

[IBN RUŠD] Averroes

1859 *Philosophie und Theologie von Averroes*. Hg. v. Marcus Joseph MÜLLER. München: G. Franz.

1930 *Averroès: Tahafot at-tahafot*. Texte arabe, éd. Maurice BOUYGES. Beirut: Imprimerie Catholique.

1964 *Manāhiğ al-adilla fī 'aqā'id al-milla li-Ibn Rušd. Ma'a muqaddima fī naqd madāris 'ilm al-kalām*. Ed. by Maḥmūd QĀSIM. 2. Auflage. Kairo: Maktabat al-Anğilū al-Miṣrīya.

1983 *Talḥiṣ Kitāb al-Qiyās*. Hg. v. Maḥmūd QĀSIM, überarb. v. Charles BUTTERWORTH und 'Abdalmağīd HARĪDĪ. Kairo: al-Hai'a al-Miṣrīya al-Āmma lil-Kitāb.

1976 *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*. A Translation, with Introduction and Notes by George F. HOURANI of Ibn Rushd's *Kitāb faṣl al-maqāl*, with its Appendix (*Ḍamīma*) and an Extract from *Kitāb al-Kaṣḥf 'an Manāhij al-Adilla*. London: Luzac.

1978 *Averroes' Tahafut Al-Tahafut. (The Incoherence of the Incoherence)*. Translated from the Arabic with introduction and notes by Simon VAN DEN BERGH. Reprint. Cambridge: Cambridge University Press.

2001 *Faith and Reason in Islam – Averroes' Exposition of Religious Arguments*. Translated with footnotes, index and bibliography by Ibrahim Y. NAJJAR. Oxford: Oneworld.

IBN SĪNĀ, Abū 'Alī

1971 *al-Išārāt at-tanbīhāt*, ma'a šarḥ Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī, 4 vols. in 3 vols. Ed. by Sulaimān DUNYĀ. 2. Auflage. Kairo: Dār al-Ma'ārif.

[IBN SĪNĀ] Avicenna

1963 "On the proof of prophecies and the interpretation of the prophets' symbols and metaphors." Translated by Michael E. MARMURA. In: LERNER, Ralph; MAHDI, Muhsin (eds.): *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*. New York: Free Press of Glencoe, S. 112–121.

1968 *Fī ithbāt al-nubuwwāt (Proof of Prophecies)*. Ed. with introduction and notes by Michael MARMURA. Beirut: Dār an-Nahār.

- 1969 *Epistola sulla vita futura (Ar-Risāla al-adḥawīya fī l-ma'ād)*. A cura di Francesca LUCETTA. Testo Arabo, traduzione, introduzione e note. Padua: Ed. Antenore.
- IBN SĪNĀ (Avicenne)
- 1951 *Livre des directives et remarques (Kitāb al-'Isārāt wa l-tanbīhāt)*. Traduction avec introduction et notes par A.-M. GOICHON. Beirut/Paris: Vrin.
- IBN TAIMĪYA, Taqīy ad-Dīn Aḥmad
- 1368/1949 *ar-Radd 'alā l-manṭiqīyīn*. Ed. by as-Saiyid Sulaimān an-Nadwī. Bombay: 'Abdaṣṣamad Šarafaddīn al-Kutubī
- 1399f./1979f. *Dar' ta'āruḍ al-'aql wan-naql*. Ed. by Muḥammad Rašād SĀLIM, 11 vols. [with extensive indices]. Riad: Dār al-Kunūz al-Adabīya.
- IBN ṬUFĀIL, Abū Bakr
- 2004 *Der Philosoph als Autodidakt. Ḥayy ibn Yaqzān – Ein philosophischer Inselroman*, übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Patric O. SCHAEERER. Hamburg: Meiner.
- AL-'IRĀQĪ, Muḥammad 'Āṭif
- 1984 *Taurat al-'aql fī l-falsafa al-'arabīya*. (Silsilat al-'aql wat-taḡdīd; al-Kitāb at-tālit). 5. Auflage. Kairo: Dār al-Ma'ārif.
- JOMIER, Jacques
- 1954 *Le Commentaire coranique du Manār – Tendances modernes de l'exégèse coranique en Égypte*. Paris: Maisonneuve.
- 1957 "L'exégèse scientifique du Coran d'après le Cheikh Amin al-Khouli." *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales* 4: 269–280.
- 1958 "Le Cheikh Tantawi Jawhari (1862–1940) et son Commentaire du Coran." *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales* 5: 115–174.
- DE JONG, Frederick
- 2004 "Djawharī, Ṭantāwī." In: BEARMAN, P.J. et al. (eds.): *The Encyclopaedia of Islam*, new edition, vol. 12 Supplement. Leiden: Brill, S. 262–263.
- KEDDIE, Nikki R.
- 1972 *Sayyid Jamāl ad-Dīn "al-Afghānī". A Political Biography*. Berkeley/Los Angeles u.a.: University of California Press.
- 1983 *An Islamic Response to Imperialism. Political and Religious Writings of Sayyid Jamāl ad-Dīn "al-Afghānī"*. Including a Translation of the "Refutation of the Materialists" from the Original Persian by Nikki R.

- KEDDIE and Hamid ALGAR. With a New Introduction: *From Afghānī to Khomeini*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- KEPEL, Gilles
 1993 *Le prophète et le pharaon – Aux sources des mouvements islamistes*. Überarbeitete Ausgabe. Paris: Éd. du Seuil.
- KHOURY, Théodore
 1966 Manuel II Paléologue: *Entretiens avec un Musulman. 7e Controverse*. Introduction, Texte Critique, Traduction et Notes par Théodore KHOURY. Paris: Éd. du Cerf.
- KLEINKNECHT, Angelika
 1972 “al-Qistās al-mustaqīm: Eine Ableitung der Logik aus dem Koran.” In: STERN, S.M.; HOURANI, Albert; BROWN, Vivian (eds.): *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*. Oxford: Cassirer, S. 159–187.
- KOGAN, Barry S.
 1981 “Averroës and the Theory of Emanation.” *Mediaeval Studies* 43: 384–404.
- KRAWIETZ, Birgit
 2002 *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam*. Berlin: Duncker & Humblot.
- VON KÜGELGEN, Anke
 1994 *Averroes und die arabische Moderne – Ansätze zu einer Neube-gründung des Rationalismus im Islam*. Leiden u.a.: Brill.
 2004 “Dialogpartner im Widerspruch: Ibn Rushd und Ibn Taymīya über die ‘Einheit der Wahrheit’.” In: ARZEN, R.; THIELMANN, J. (eds.): *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea – Studies on the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science Dedicated to Gerhard Endress on his Sixty-fifth Birthday*, Leuven u.a.: Peeters, S. 455–481.
 2011 “‘The poison of philosophy’ – Ibn Taymīya’s struggle for and against reason.” In: KRAWIETZ, Birgit; TAMER, Georges (eds.): *Neo-Han-balism Reconsidered: The Impact of Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, Conference Proceedings, 23.–25.10.2007, Zentrum Moder-ner Orient, Berlin: de Gruyter.
 [2012] “Kritik an der Intellektualisierung der Religion.” In: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, begründet von Friedrich UEBERWEG, *Philosophie in der islamischen Welt*, 3 Bde., hg. von Ulrich RUDOLPH, Bd. 3.1: *13.–18. Jahrhundert*, Kap. 22.4. Basel: Schwabe.

LAOUST, Henri

- 1939 *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taḳī-d-Dīn Aḥmad Ibn Taimīya, canoniste ḥanbalite: né à Harrān en 661/1262, mort à Damas en 728/1328*. Kairo. (Thèse pour le doctorat): Impr. de l'Institut Français d'Archéologie Orientale.
- 1959 "Le Hanbalisme sous le califat de Bagdad (241/855–656/1258)." *Revue des Études Islamiques* 1: 67–128.
- 1960a "Aḥmad b. Ḥanbal." In: KRAMERS, J. H. et al. (eds.): *The Encyclopaedia of Islam*, new edition, vol. 1. Leiden: Brill, S. 272–277.
- 1960b "Al-Barbahārī." In: LEWIS, B. et al. (eds.): *The Encyclopaedia of Islam*, new edition, vol. 2. Leiden: Brill, S. 1039–1040.
- 1986 *La profession de foi d'Ibn Taymiyya. Texte, traduction et commentaire de la Wāsiṭiyya*. Paris: Libr. Orientaliste Geuthner.

LIA, Brynjar

- 1998 *The Society of the Muslim Brothers in Egypt: The Rise of an Islamic Mass Movement 1928–1942*. Reading: Ithaca-Press.

LITTLE, Donald P.

- 1975 "Did Ibn Taymiyya have a screw loose?" *Studia Islamica* 41: 93–111.

MADELUNG, Wilferd

- 1987a "Der Kalām." In: GÄTJE, Helmut (Hg.): *Grundriss der Arabischen Philologie*, Bd. 2: *Literaturwissenschaft*. Wiesbaden: Reichert, S. 326–337.
- 1987b "Sonstige religiöse Literatur." In: GÄTJE, Helmut (Hg.): *Grundriss der Arabischen Philologie*, Bd. 2: *Literaturwissenschaft*. Wiesbaden: Reichert, S. 379–383.

MAHDI, Muhsin

- 1957 *Ibn Khaldūn's Philosophy of History. A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*. London: Allen & Unwin.
- 1969 *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. Translated, with an introduction by Muhsin MAHDI, revised edition. Ithaca/New York (erste Ausgabe 1962): Cornell Univ. Press. (Enthält Übersetzungen von *Taḥṣīl as-sa'āda*, *Falsafat Aflātūn* und *Falsafat Aristūṭālīs*.)

MAḤMŪD, Zakī Naḡīb

- 1981 *al-Ma'qūl wal-lā-ma'qūl fī turāṭīnā al-fikrī*. 3. Auflage. Beirut/Kairo (erste Auflage 1972): Dār aš-Šurūq.

- MARMURA, Michael & W. Montgomery WATT
 1985 *Der Islam II: Politische Entwicklungen und theologische Konzepte*. Übers. aus d. engl. Orig.-Ms. von Sylvia HÖFER. Stuttgart u.a.: Kohlhammer.
- MEYERHOF, Max
 1935 "Ibn an-Nafis und seine Theorie des Lungenkreislaufs." *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin* 4: 37–88.
- MICHOT, Jean R.
 1994 *Ibn Taymiyya, Lettre à Abû l-Fidâ'*. Traduction de l'arabe, présentation, notes et lexique. Louvain-La-Neuve: Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain.
- MICHOT, Yahya J.
 2003 "A Mamlūk Theologian's Commentary on Avicenna's *Risāla Adhawiyya*, being a translation of a part of the *Dar' al-Ta'āruḍ* of Ibn Taymiyya, with introduction, annotation, and appendices." *Journal of Islamic Studies* 14.2: 149–203.
- MITCHELL, Richard P.
 1969 *The Society of the Muslim Brothers*. London/Oxford: Oxford University Press.
- MORRISON, Robert
 2005 "Reasons for a scientific portrayal of nature in medieval commentaries on the Qur'ān." *Arabica* 52: 182–203.
- AN-NAĞĠĀR, Zaġlūl Rāġib
 1425/2004 *al-Mafhūm al-'ilmī lil-ġibāl fī l-Qur'ān al-karīm*. 7. Auflage. Kairo (erste Auflage 2002): Maktabat aš-Šurūq ad-Duwalīya.
- NASR, Seyyed Hossein
 1961 "Religion and Secularism. Their Meaning and Manifestation in Islamic History." *The Islamic Quarterly* 6: 118–126.
 1982a "Intellect and Intuition – Their Relationship from the Islamic Perspective." In: ISLAMIC COUNCIL OF EUROPE (ed.): *Islam and Contemporary Society*. London / New York: Longman, S. 36–46.
 1982b "Islam and Modern Science." In: ISLAMIC COUNCIL OF EUROPE (ed.): *Islam and Contemporary Society*. London / New York: Longman, S. 177–190.
- AN-NAŠŠĀR, 'Alī Sāmī
 1981 *Naš'at al-fikr al-falsafī fī l-Islām*, 3 Bde. 8. Auflage. Kairo: Dār al-Ma'ārif.

NETTON, Ian Richard

1989 *Allāh Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*. London/New York: Routledge.

PERLER, Dominik & Ulrich RUDOLPH

2000 *Occasionalismus: Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

QUTB, Sayyid

1402/1982 *Fī zilāl al-Qur'ān*. Ṭab'a ġadīda mašrū'a, tataḍammanu idāfāt wa-tanqihāt tarakahā al-mu'allif wa-tunširu lil-marra al-ūlā. 10. Auflage. Kairo/Beirut: Dār aš-Šurūq.

1993 *Ma'ālim fī t-ṭarīq*. 16. Auflage. Kairo: Dār aš-Šurūq.

1995 *at-Taṣwīr al-fannī fī l-Qur'ān*. Beirut: Dār aš-Šurūq.

1996 *Milestones – Ma'ālim fī t-ṭarīq bil-luġa al-inklīzīya*. 5. Auflage. Delhi (erste Auflage 1981): Markazi Maktaba Islami.

RENAN, Ernest

1883 *Der Islam und die Wissenschaft. Vortrag gehalten am 29. März 1883. Kritik dieses Vortrags vom Afghanen Scheik Djemmal Eddin und Ernest Renan's Erwiderung*. Autorisierte Übersetzung. Basel: Bernheim.

RIDĀ, M. R.

1980 *Tafsīr al-Qur'ān al-ḥakīm, al-šahīr bi-Tafsīr al-Manār*, vol. 1. 2. Auflage. Beirut: Dār al-Ma'rifa.

ROSENTHAL, Erwin I. J.

1955 "Ibn Jaldūn's Attitude to the Falāsifa." *al-Andalus* 20: 75–85.

RUDOLPH, Ulrich (s.a. PERLER)

1992 "Ratio und Überlieferung in der Erkenntnislehre al-Aš'arī's und al-Māturīdī's." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 142: 72–89.

1996 *al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*. Leiden u.a.: Brill.

2005 "Die Neubewertung der Logik durch al-Ġazālī." In: PERLER, Dominik; RUDOLPH, Ulrich (Hg.): *Logik und Theologie – Das Organon im arabischen und lateinischen Mittelalter*. Leiden/Boston: Brill, S. 73–97.

2008 "Reflections on al-Fārābī's Mabādī' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila." In: ADAMSON, Peter (ed.): *In the Age of al-Fārābī: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century*. London/Turin: Warburg Institute, S. 1–14.

SCHMIDTKE, Sabine

1997 *A Mu'tazilite Creed of az-Zamahšarī (d. 538/1144) (al-Minhâğ fī uṣūl ad-dîn)*. Stuttgart: Steiner.

SCHÖCK, Cornelia

2006 *Koranexegese, Grammatik und Logik — Zum Verhältnis von arabischer und aristotelischer Urteils-, Konsequenz- und Schlusslehre*. Leiden / Boston: Brill.

SHIHADDEH, Ayman

2005 "From al-Ghazālī to al-Rāzī: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology." *Arabic Sciences and Philosophy* 15: 141–179.

STENBERG, Leif

1996 "The Islamization of science or the marginalization of Islam – The positions of Seyyed Hossein Nasr and Ziauddin Sardar." *Social Epistemology* 10: 273–287.

STREET, Tony

2004 "Arabic logic." In: GABBAY, Dov M.; WOODS, John (eds.): *Handbook of the History of Logic*, vol. 1: *Greek, Indian and Arabic Logic*. Amsterdam u.a.: Elsevier, S. 523–596.

AS-SUYŪṬĪ, Ġalāladdīn

1366/1947 *Kitāb Ġahd al-qarīha fī tağrīd an-naṣīha*, in: idem, *Ṣaun al-manṭiq wal-kalām 'an fann al-manṭiq wal-kalām, wa-yalīhī Muḥtaṣar as-Suyūṭī li-Kitāb Naṣīhat ahl al-īmān fī r-radd 'alā manṭiq al-yūnān li-Taḳyīyaddīn Ibn Taimīya*, Ed. by 'Alī Sāmī AN-NAŠŠĀR. Kairo: Maktabat al-Ḥāngī.

SWARTZ, Merlin (ed.)

2002 *A Medieval Critique of Anthropomorphism: Ibn al-Jawzī's Kitāb akhbār al-ṣifāt*. Leiden, u.a.: Brill.

AT-TAFTAẒĀNĪ, Sa'daddīn

1419/1998 *Šarḥ al-Maqāṣid*. Hg. v. 'Abdarraḥmān AMĪRA. 5 Bde. Beirut: fi Ālam al-Kutub.

AṬ-ṬUFĪ, Nağmaddīn al-Ḥanbalī

1987 *'Ālam al-ğadal fī 'ilm al-ğadal – Das Banner der Fröhlichkeit über die Wissenschaft vom Disput*. Hg. v. Wolfhart HEINRICHS. Wiesbaden: Franz Steiner.

WEGNER, Eva & Miquel PELLICER

2009 "Islamist moderation without democratization: the coming of age of the Moroccan Party of Justice and Development?" *Democratization* 16/1: 157–175.

WENSINCK, A.J.

1932 *The Muslim Creed*. Cambridge: Cambridge University Press.

WISNOVSKY, Robert

2004 "One Aspect of the Avicennian Turn in Sunnī Theology." *Arabic Sciences and Philosophy* 14: 65–100.

YATĪM, Muḥammad

1407/1987 "Ibn Taymīya wa-mas'alat al-'aql wan-naql." *al-Furqān* (Casablanca) 3.8: 16–24.

1996 *al-'Amal al-islāmī wal-iḥtiyār al-ḥaḍārī*. 4. Auflage. Casablanca: Manšūrāt Ḥarakat al-Iṣlāḥ wat-Taḡdīd.