Yusuf Kuhn
Über Vernunft und Offenbarung in Ibn Taymiyyas Denken

Yusuf Kuhn

Über Vernunft und Offenbarung in Ibn Taymiyyas Denken

Studien zur Kritik der Philosophie
im islamischen Denken

Band 3

Projektleitung:

VDM e.V.
Verein für denkende Menschen

Der Zweck des Vereins ist die Förderung des wissenschaftlichen Austausches, der Übersetzung und/oder Veröffentlichung von Büchern und Neuen Medien auf gemeinnütziger Basis, die dem Dialog, dem internationalen Friedensgedanken, der Völkerverständigung sowie dem Abbau von Vorurteilen zwischen unterschiedlichen Kulturen dienen.
www.vdmev.de

Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Lizenz vom Typ Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International.
Eine Kopie dieser Lizenz ist einzusehen unter:
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/.

1. Auflage 2020

Yusuf Kuhn
c/o Block Services
Stuttgarter Str. 106
70736 Fellbach

Umschlaggestaltung & Satz: Yusuf Kuhn

Wollen sie denn nicht verstehen?
Koran 36:68

بسم الله الرحمن الرحيم

Inhalt

Vorwort……19

1 Versöhnung von Vernunft und Offenbarung in den Schriften von Ibn Taymiyya……37

2 Die koranische rationale Theologie von Ibn Taymiyya und seine Kritik der Mutakallimun……67

3 Vernunft, Offenbarung und die Rekonstitution der Rationalität: Ibn Taymiyyas *Dar' ta'ārudh*……91

4 Ibn Taymiyya über die Existenz Gottes……285

5 Ibn Taymiyyas Historiographie der *falsafa*……319

6 Al-Ghazālīs Esoterik gemäss Ibn Taymiyyas *Bughyat al-Murtād*……361

Ausführliches Inhaltsverzeichnis

Vorwort 19

1 Versöhnung von Vernunft und Offenbarung in den Schriften von Ibn Taymiyya 37
1.1 Vorbemerkung 37
1.2 Einführung 39
1.2.1 Ibn Taymiyyas *Darʾ taʿārudh* als Antwort auf ar-Rāzīs *Asās at-taqdīs* 39
1.2.2 ar-Rāzī über die Regel der Interpretation (*qānūn at-taʾwīl*) 40
1.2.3 Über Ibn Taymiyya und die atharitische Schule 44
1.2.4 Die Entwicklung des Aschʿarismus 46
1.3 Darʾ taʿārudh al-ʿaql wa an-naql 46
1.3.1 Zum Titel 47
1.3.2 Darstellung des Inhalts 47
1.3.2.1 Die Interpretationsregel *al-qānūn al-kullī* 47
1.3.2.2 … und ihre Widerlegung 48
1.3.2.2.1 Abänderung der Religion 48
1.3.2.2.2 Unterscheidung der Belege: *ʿaqlī-naqlī* oder *yaqīnī*? 49
1.3.2.2.3 Aschʿarismus: *naql* gründet im *ʿaql* 49
1.3.2.2.4 Ibn Taymiyyas Erwiderung: *naql* von *ʿaql* unabhängig 50
1.3.2.2.5 Was meinst du mit *ʿaql* (Vernunft)? 51
1.3.2.2.6 *al-qānūn al-kullī* und sein Gegenteil 53
1.3.2.2.7 Konflikte zwischen *ʿaql* und *naql* sind nie rein rational 54
1.3.2.2.8 Das Schleusentor-Argument 54
1.3.2.2.9 Doppelstandard bei der Anwendung des *qānūn* 55
1.3.2.2.10 Welche Vernunft? Wessen Vernunft? 56
1.3.2.2.11 Der bereuende Philosoph oder *mutakallim* 57
1.3.2.2.12 Vernunft und Gewissheit 58
1.3.2.3 Kategorisierung der Kritikpunkte 58
1.3.2.3.1 Glaubensgestützte Argumente 59
1.3.2.3.2 Kritik der Prämissen und der Struktur des *qānūn* 60
1.3.2.3.3 Was ist *ʿaql*? Was ist Vernunft? 60
1.3.2.4 Koran und Wissenschaft 61
1.3.2.5 Wird die Offenbarung durch den qānūn überflüssig? 61
1.3.3 Denken geht vor Handeln 62
1.4 Beschluss: Über Vernunft und Offenbarung 63

2 Die koranische rationale Theologie von Ibn Taymiyya und seine Kritik der Mutakallimun.....67
2.1 Vorbemerkung.....67
2.2 Einführung: Vernunft und Offenbarung.....68
2.3 Historischer Hintergrund: Entwicklung des Kalam.....71
2.4 Infragestellung der Legitimität des Kalam: Was sind die *usūl ad-dīn*?.....72
2.5 Die Vermeidung des Konflikts zwischen Vernunft und Offenbarung.....76
2.6 Systematisierung einer koranischen Theologie: Rationalität innerhalb der Tradition.....83

3 Vernunft, Offenbarung und die Rekonstitution der Rationalität: Ibn Taymiyyas *Dar' ta'ārudh*.....91
3.1 Vorbemerkung.....91
3.2 Einführung.....92
3.2.1 Überblick.....94
3.2.2 Struktur der Abhandlung.....99
3.2.3 Warum der *Dar' at-ta'ārudh*?.....101
Teil 1: Vernunft versus Offenbarung?
3.3 Vernunft und Offenbarung im islamischen Denken vor Ibn Taymiyya.....103
3.3.1 Vernunft *und* Offenbarung, Vernunft *in* Offenbarung.....103
3.3.2 Frühe politische und theologische Kontroversen.....106
3.3.3 Die aufkommende Entwicklung der islamischen Wissenschaften: Koranauslegung, Grammatik, Recht und Hadith.....107
3.3.3.1 Koranauslegung (*tafsīr*) und früher »Textualismus« vs. »Rationalismus«.....108
3.3.3.2 Grammatik.....110
3.3.3.3 Sunna, Hadith und *ra'y*.....110
3.3.3.4 Fiqh und Fiqh-Methodologie.....111
3.3.4 Frühe theologische Reflexion und Kontroverse.....113
3.3.4.1 Übersetzungsbewegung & Einfluss der griechischen Philosophie.....118
3.3.5 Mu'tazila.....119
3.3.6 Nicht-spekulative Theologie und das Vermächtnis von Ahmad ibn Hanbal.....121
3.3.7 Die Mihna und ihre Folgen.....122
3.3.8 Al-Asch'arī und der »Alte Kalam«.....124

3.3.8.1 Al-Aschʿarī……124
3.3.8.2 Al-Bāqillānī……126
3.3.9 Philosophie – *falsafa*……128
3.3.9.1 Al-Kindī……129
3.3.9.2 Al-Fārābī……130
3.3.9.3 Ibn Sīnā……131
3.3.10 Der neue Kalam und nachfolgende Entwicklungen……133
3.3.10.1 Die Misere der Theologie im 5./11. Jahrhundert……133
3.3.10.2 Imām al-Haramayn al-Dschuwaynī……133
3.3.10.3 Al-Ghazālī……136
3.3.11 Kalam und *falsafa* im Gefolge von al-Ghazālī……139
3.3.11.1 Aschʿarismus und der Kampf um Orthodoxie……139
3.3.11.2 Philosophische Theologie und das Schicksal der *falsafa*…139
3.4 Leben, Zeit und intellektuelles Profil des Ibn Taymiyya……142
3.4.1 Leben und Zeit des Ibn Taymiyya……142
3.4.2 Intellektuelles Profil……144
3.4.3 Charakter und zeitgenössische Rezeption……149
3.4.4 Die Werke des Ibn Taymiyya……150
3.4.5 Ibn Taymiyyas Einschätzung des ihm vermachten intellektuellen Erbes……151
3.4.6 Frühere Versuche zur Lösung des Rätsels von Vernunft und Offenbarung……158
3.5 Über die Inkohärenz der universellen Regel & die theoretische Unmöglichkeit eines Widerspruchs zwischen Vernunft und Offenbarung……164
3.5.1 Ibn Taymiyya über die universelle Regel und die Wirklichkeit der metaphorischen Interpretation (*taʾwīl*) 164
3.5.1.1 Zwei Methoden des *tabdīl* (Abänderung der Bedeutung)…166
3.5.1.2 Die Position des *tadschhīl* (unterstelltes Unwissen)……168
3.5.2 Das Endergebnis der allegorischen Interpretation……170
3.5.2.1 Widerspruch zu Gottesbeweis……171
3.5.2.2 taschbīh……174
3.5.3 Defektive Rationalität und ihre Unzufriedenen: Vernunft in einer Sackgasse……178
3.5.4 Ibn Taymiyyas Projekt: Widerlegung der universellen Regel……182
3.5.5 Über Vernunft als »Gründung« unseres Wissens der Offenbarung……183
3.5.6 Wissen vs. Vermutung: Was zählt, ist definitive Gewissheit……187

3.5.7 Nicht »Vernunft vs. Offenbarung« sondern »skriptural validiert vs. skriptural nicht-validiert«……191
3.5.8 Weitere Argumente hinsichtlich der rationalen Widersprüchlichkeit der universellen Regel……194
3.5.8.1 Argument 8……194
3.5.8.2 Argument 11……195
3.5.8.3 Argument 12……196
3.5.8.4 Argument 13……196
3.5.8.5 Argument 14……196
3.5.8.6 Argument 21……197
3.5.9 Über die Inkohärenz der universellen Regel mit der Epistemologie des islamischen Glaubens……198
3.5.9.1 Aus Argument 3……198
3.5.9.2 Aus Argument 15……198
3.5.9.3 Aus Argument 21……199
3.5.9.4 Argument 22……199
3.5.9.5 Argument 23……199
TEIL 2: IBN TAYMIYYAS REFORM DER SPRACHE, ONTOLOGIE UND EPISTEMOLOGIE
3.6 *Sahīh al-manqūl* oder Was ist Offenbarung?……200
3.6.1 Einführung……200
3.6.2 *taʾwīl* und die Bedeutung von Koranvers 3:7……204
3.6.2.1 Die Bedeutung von *taʾwīl*……204
3.6.3 Die Zentralität des Kontextes und Ibn Taymiyyas »kontextueller *taʾwīl*«……209
3.6.3.1 Ibn Taymiyyas kontextueller *taʾwīl* in der Praxis……211
3.6.3.2 taʾwīl auf der Basis der Intertextualität……213
3.6.3.3 taʾwīl auf der Basis der Positionen der Salaf……214
3.6.4 Die Salaf und die Autorität ihrer sprachlichen Konvention (*ʿurf*)……214
3.6.4.1 Die Autorität der Salaf im Wissen und das Verstehen der Offenbarung……215
3.6.5 Analyse von Begriffen zur Erkennung und Korrektur von semantischer Verschiebung……217
3.6.6 Eine Fallstudie: Die Ausdrücke *wāhid*, *tawhīd* und *tarkīb*……220
3.6.7 Konklusion……225
3.7 *Sarīh al-maʿqūl* oder Was ist Vernunft?……228
3.7.1 Einführung……228
3.7.2 »Was existiert?« Ibn Taymiyyas Auffassung der Wirklichkeit……229
3.7.2.1 Der Bereich von *aʿyān*: Sichtbares und Unsichtbares……230

3.7.3 »Wie erkennen wir, was existiert?« Die primären Quellen des Wissens: *hiss* und *khabar*.....233
3.7.3.1 Die erste Quelle der Erkenntnis: *hiss* (Wahrnehmung).....234
3.7.3.2 Die zweite Quelle der Erkenntnis: khabar (Bericht).....234
3.7.4 Der Bereich des Mentalen: Was existiert *fī al-adhhān*?. .238
3.7.4.1 Universalien.....238
3.7.4.2 Essenz und Existenz, Essenz und Attribute.....240
3.7.5 Die Struktur der Vernunft (*ʿaql*).....242
3.7.5.1 Über Wissen a priori.....244
3.7.5.2 *Fitra*: Die »ursprüngliche normative Veranlagung«.....248
3.7.5.3 *Dharūra* (Notwendigkeit).....250
3.7.5.4 Tawātur als finaler Garant der epistemischen Authentizität.....251
3.7.6 Konklusion.....257
KONKLUSION
3.8 Rekonstituierte Vernunft: Die göttlichen Attribute und die Frage des Widerspruchs zwischen Vernunft und Offenbarung.....258
3.8.1 Rationales Schlussfolgern und die Frage des *Qiyās al-ghāʾib ʿalā asch-schāhid*.....258
3.8.2 Ibn Taymiyyas Reform angewandt: Die Frage der göttlichen Attribute.....265
3.8.3 Schlussbetrachtungen.....269

4 IBN TAYMIYYA ÜBER DIE EXISTENZ GOTTES.....285
4.1 Vorbemerkung.....285
4.2 Einführung.....286
4.3 Wider die philosophischen Logiker.....287
4.4 Wissen von Gottes Existenz und *fitra*.....292
4.5 Zeichen (*āyāt*) des Schöpfers.....298
4.6 Zweier Interpretationen fähig.....310
4.7 Anhang.....312
4.7.1 Verzeichnis der Abkürzungen der Titel von Ibn Taymiyya.....312
4.7.2 Verzeichnis der zitierten Werke und Artikel.....314

5 IBN TAYMIYYAS HISTORIOGRAPHIE DER *FALSAFA*.....319
5.1 Vorbemerkung.....319
5.2 Einführung.....320
5.3 Übersetzungen.....326
5.3.1 I. Die »tūmartische« Inquisition von al-Maʾmūn.....326

5.3.2 II. Geschwächter Sunnismus und das Aufblühen von Neuerungen, einschließlich Philosophie, von der Übersetzungsbewegung unter al-Maʾmūn bis zu den Ayyūbiden……331
5.3.3 III. Der Beitrag der Theologen zum Auftreten der häretischen *falāsifa*……336
5.3.4 IV. Die Philosophen und *kalām*-Theologen zwischen dem Reduktionismus der aristotelischen Metaphysik und der offenbarten Lehre der Einzigkeit der Gottheit…342
5.3.5 V. Die Theologie und Prophetologie der *falāsifa*, von Ǧahms Glaubenslehre bis Ibn ʿArabīs »Siegel der Freundschaft«……351

6 Al-Ghazālīs Esoterik gemäss Ibn Taymiyyas *Bughyat al-Murtād*……361
6.1 Vorbemerkung……361
6.2 Einführung……362
6.2.1 I. Einleitung……369
6.2.2 II. Das erste [Ding], das Gott erschuf……370
6.2.3 III. Unberechtigte Kommentare……372
6.2.4 IV. al-Ghazālīs Inkohärenz……376
6.2.5 V. Die Welten der Allmacht, der Souveränität und des Königtums……386
6.2.6 VI. Die Schreibfeder und der Intellekt……392
6.3 Anhang……406
6.3.1 Konkordanz des Beginns des *Bughyat al-murtād* und verschiedenen Werken von al-Ghazālī……406

Vorwort

Liebe Leserin, lieber Leser,

die in diesem Buch versammelten Texte sind Teil eines größeren Projektes, das sich mit der Kritik der Philosophie im islamischen Denken befasst. Es trägt den Titel: *alastu-Projekt – Studien zur Kritik der Philosophie im islamischen Denken*. Eine Erläuterung dieses Titels[1] und eine knappe Vorstellung des Projektes[2] finden sich auf der Website[3] des Projektes. Die Texte, die aus diesem Projekt hervorgehen, sollen in Gestalt von Büchern wie dem vorliegenden und auf der Website des Projektes alastu.net veröffentlicht werden.

Das vorliegende Buch ist der dritte Band der Reihe *Studien zur Kritik der Philosophie im islamischen Denken*. Bisher erschienen sind Band 1 mit dem Titel *Über Vernunft und Offenbarung in al-Ghazālīs Denken*[4] und Band 2 mit dem Titel *Über Moral, Macht und Islam im unmöglichen Staat*.[5] Weitere Bände sind in Vorbereitung und Planung.

Wie das Projekt als Ganzes so verstehen sich auch diese Texte als *work in progress*. Sie liefern also keine abschließenden Ergebnisse, sondern bieten vielmehr einen schlaglichtartigen Ein-

1 https://alastu.net/ueber
2 https://alastu.net/node/29
3 https://alastu.net
4 Yusuf Kuhn, *Über Vernunft und Offenbarung in al-Ghazālīs Denken. Studien zur Kritik der Philosophie im islamischen Denken – Band 1*, Hamburg, 2018; https://alastu.net/node/109.
5 Yusuf Kuhn, *Über Moral, Macht und Islam im unmöglichen Staat. Studien zur Kritik der Philosophie im islamischen Denken – Band 2*, Hamburg 2019; https://alastu.net/node/113.

blick in die Werkstatt einer fortschreitenden Arbeit, deren derzeitigen und vorläufigen Stand sie widerspiegeln. Die Texte sind eher als Materialien zu betrachten und könnten daher auch als Vorstudien bezeichnet werden.

Der vorliegende Band 3 trägt den Titel *Über Vernunft und Offenbarung in Ibn Taymiyyas Denken*, der offenkundig den Titel des ersten Bandes aufgreift. Diese Anknüpfung bringt die enge thematische Kontinuität zwischen den beiden Bänden zum Ausdruck. Ibn Taymiyya lebte ungefähr zweihundert Jahre nach al-Ghazālī, in einer Zeit also, in der sich mittlerweile vieles verändert hatte. Aber das geistige Spannungsfeld, in dem sich beide Denker bewegten, ist von mannigfaltigen Kontinuitätslinien durchzogen. Sie waren daher oftmals mit den gleichen Fragen und Problemstellungen konfrontiert, auch wenn sie bei der Suche nach Antworten und Lösungen keineswegs immer die gleiche Richtung einschlugen. Diese Spannung im Denken zwischen Stetigkeit, Bruch und Widerspruch aufzugreifen und sichtbar zu machen, ist eine der Aufgaben, die sich dieser dritte Band gesetzt hat.

Wie weit dabei die Gemeinsamkeiten mit al-Ghazālī, bei allen Unterschieden und Gegensätzen, reichen, lässt sich schon daran erkennen, dass wir folgende Charakterisierung al-Ghazālīs aus dem ihm gewidmeten ersten Band nahezu unverändert übernehmen und auf Ibn Taymiyya beziehen können.

Ibn Taymiyya (1263-1328) ist gewiss einer der größten Philosophen in der Geschichte der Philosophie, die zugleich eine grundsätzliche Kritik der Philosophie entwickelt haben. Sein ganzes Denken bewegt sich im Spannungsfeld von Philosophie und deren selbstkritischer Reflexion. Im Rahmen des islamischen Denkens entwickelt er so sowohl eine Philosophie wie auch eine Kritik der Philosophie, indem er an die der Tradition der griechischen Philosophie entwachsene islamische Philosophie, wie sie sich bis in seine Zeit herausgebildet hat, anknüpft. Das rechtfertigt, den dritten Band dieser Reihe dem Denken Ibn

Taymiyyas zu widmen. Ibn Taymiyya hat uns ein vielschichtiges und reiches Werk vermacht, das in seiner gewaltigen Fülle mitunter unübersichtlich erscheinen mag. Da genügt es nicht, die Thematik auf die Kritik der Philosophie im islamischen Denken einzugrenzen, um einen Weg durch dieses klüftige Gelände zu bahnen. Es ist zudem erforderlich, das Augenmerk besonders auf das spannungsreiche Verhältnis von Vernunft und Offenbarung zu richten.

Freilich ist dabei nicht zu vernachlässigen, dass die Kennzeichnung Ibn Taymiyyas als Philosoph einen weitaus paradoxaleren Einschlag hat als bei al-Ghazālī. Denn im Gegensatz zu al-Ghazālī, der etwa als philosophiekritischer Philosoph zu bezeichnen wäre, verdiente Ibn Taymiyya viel eher den Titel eines anti-philosophischen Philosophen oder gar eines philosophischen Anti-Philosophen. Die in diesem Paradoxon angelegten Spannungen gilt es auszuloten.

Ein weiterer großer Unterschied zu al-Ghazālī zeigt sich zudem darin, dass diese Beschreibung für al-Ghazālī heutzutage, trotz aller Wechselfälle in der Vergangenheit, als meistenteils anerkannt gelten kann, während ihre Übertragung auf Ibn Taymiyya – bei aller Tendenz zur Einsicht, die sich allmählich abzuzeichnen beginnt – nach wie vor als weithin höchst umstritten gelten muss und gar auf mancherlei Verwunderung stoßen dürfte. Dazu, dem Abhilfe zu schaffen, möchte dieser Band einen Beitrag leisten. Damit knüpft er an eine Sammlung von Texten Ibn Taymiyyas an, die wir vor einiger Zeit herausgebracht haben und aus deren Vorwort der folgende Abschnitt übernommen sei, der auch an dieser Stelle seine volle Berechtigung besitzt.

»Ibn Taymiyya – ein Name, der in aller Munde ist. An allen möglichen und unmöglichen Orten taucht er auf. Die einen rechtfertigen ihre Taten damit, während die anderen die Untaten derjenigen, die sie in seinem Namen begehen, erklären. Islamisten, Salafisten, Extremisten, Terroristen, Orientalisten, Isla-

mexperten, Extremismusforscher und andere Terrorspezialisten – ein buntes Völkchen also bedient sich seiner und bestätigt sich gegenseitig. Dieser Diskurs erzeugt Heilige und Monster – oder besser: heilige Monster.

Was aber wissen sie wirklich über und von diesem großen Gelehrten und Denker, der Ibn Taymiyya ist? Welcher böse Traum gebiert diese Ungeheuer? Wer hat je etwas – mögen es auch nur kleine Texte sein, von einem Autor, der zehntausende Seiten und dutzende Bücher mit seiner Feder füllte – von ihm gelesen?

Wir wollen dem freilich keine Heiligenverehrung entgegensetzen, die Ibn Taymiyya selbst ohnehin verhasst gewesen wäre, der zweifelsohne sich und jeden anderen für fehlbar und nur allzumenschlich hielt. Nein, wir meinen nur, dass Urteile, positive wie negative, über einen Menschen und seine Gedanken nicht lediglich von Vorurteilen, sondern von einer gewissen Kenntnis getragen sein sollten. Dieser Aufgabe also soll unser bescheidener Beitrag einer kleinen Textsammlung dienen: Vorurteile abbauen und Kenntnisse vermitteln, um allererst sachgemäße und vernünftige Urteile zu ermöglichen, sowie den Diskurs versachlichen.

Damit soll kein Urteil vorgegeben oder gar aufgenötigt werden, sondern lediglich die Voraussetzungen für die Möglichkeit einer selbständigen Urteilsbildung erst geschaffen werden. Wir wollen mit unserer Ansicht aber auch nicht hinter dem Berg halten. Freilich hätten wir dieses Projekt nicht in Angriff genommen, wären wir nicht davon überzeugt und hätte uns nicht die Lektüre der Texte selbst davon überzeugt, dass der allseits betriebene Diskurs, an dessen ungeheuerlichem Bilderstrom sich alle nähren, mehr auf Phantasmen, Gespenstern und Konstrukten basiert, denn auf Wissen, Einsicht und echter Wahrnehmung. Wie? Ibn Taymiyya kein heiliges Monster? Gar mit Vernunft begabt und dieser das Wort redend? Und gleichwohl einträchtig der Offenbarung folgend? Wie geht das zu? Möge in

dieser Textsammlung – und das heißt: Ibn Taymiyyas Worte selbst – lesen, wer sich davon prüfend überzeugen oder zumindest ein redliches Urteil bilden möchte.

Dabei sollte sich von selbst verstehen: Diese Texte müssen unter Berücksichtigung ihres historischen und sozialen Kontextes gelesen und verstanden werden. Ibn Taymiyya selbst hätte sicherlich alle Versuche verwehrt, seine Überlegungen mit dem Glorienschein zeitloser Gültigkeit zu versehen. Denn es war ihm stets sehr daran gelegen, den jeweiligen konkreten Umständen und Bedingungen gerecht zu werden und die gebührende Beachtung widerfahren zu lassen. Diesem Verständnis liefe freilich eine umstandslose Übertragung auf anders geartete Gegebenheiten und Verhältnisse grundsätzlich zuwider.«[6]

Zu Leben und Person Ibn Taymiyyas müssen wir uns an dieser Stelle auf einige Andeutungen beschränken, die gleichfalls der eben erwähnten Textsammlung entnommen sind. Für weitere Einzelheiten sei auf die hervorragende Darstellung von Ibn Taymiyyas Leben in dem kürzlich erschienenen Buch *Ibn Taymiyya und die Attribute Gottes* von Farid Suleiman verwiesen, das den aktuellen Kenntnisstand berücksichtigt und zudem zahlreiche weiterführende Literaturhinweise enthält.[7]

»Taqī ad-Dīn Ahmad Ibn Taymiyya wurde 1263 in eine hanbalitisch geprägte Gelehrtenfamilie geboren. Seine Geburtsstadt Harrān liegt im Südosten der heutigen Türkei und gehörte damals zum Mamlukenreich (1250–1517). Wegen der mongolischen Invasionen war seine Familie 1269 zur Flucht gezwungen. Sie ließ sich in Damaskus nieder, das eines der geistigen Zentren der damaligen muslimischen Welt war. Ibn Taymiyya

6 Ibn Taymiyya, *Islam – Weg der Mitte. Texte von Ibn Taymiyya*, Aus dem Arabischen übertragen, eingeführt und kommentiert von Yahya Michot. Aus dem Französischen und Englischen übertragen von Yusuf Kuhn, Zweite Auflage, Hamburg, 2019, S. 15-16.

7 Siehe Farid Suleiman, *Ibn Taymiyya und die Attribute Gottes*, Berlin/Boston: De Gruyter, 2019, Kap. 2, *Ibn Taymiyyas Leben*, S. 24-39.

wuchs in Damaskus auf und studierte dort. Sein Vater starb früh, und Ibn Taymiyya übernahm im Alter von 18 oder 19 Jahren von seinem Vater den Lehrstuhl in der größten hanbalitischen Moschee in Damaskus. Ibn Taymiyya war vielseitig gebildet und meisterte alle Wissenschaften des Islam.

Ibn Taymiyya unterscheidet sich in entscheidender Hinsicht von allen früheren hanbalitischen Gelehrten. Denn er tat, was diese nie getan haben: Er las die Werke seiner Gegner. Er studierte jede Philosophie und Ideologie, die es damals gab: *kalām* (Theologie), *tasawwuf* (Sufismus), *falsafa* (Philosophie), griechische Logik, Werke des Aristoteles usw. Dadurch erwarb er einen einmaligen Geist und Stil, den es bis dahin nicht gegeben hat. Und darauf gründete er sein originelles Denken mit seinem ganzen Reichtum und seiner tief verwobenen Vielschichtigkeit, das sich zugleich immer wieder auf die wahren Grundlagen des Islam – Koran und Sunna – besann. Von da aus unterzog er alle Denkweisen und Philosophien einer strengen, oftmals als polemisch empfundenen, aber meist argumentativen Kritik, die sich keineswegs Vernunft und Rationalität entzog oder widersetzte. Ganz im Gegenteil, denn es war ihm dabei stets und mit unermüdlicher Leidenschaft darum zu tun, den Einklang von Vernunft und Offenbarung im islamischen Denken aufzuzeigen. Seine Kritik richtete sich vor allem gegen die *falāsifa* (Philosophen) wie Ibn Sīnā und die philosophierenden *mutasawwifa* (Sufis) wie Ibn al-ʿArabī, sparte aber keineswegs den aschʿaritischen *kalām* aus, denen er allesamt ein ungenügendes Verständnis der harmonischen Beziehung zwischen Vernunft und Offenbarung vorhielt, das zur einseitigen und mitunter extremen Betonung des einen oder anderen Pols führte.

Ibn Taymiyya war stets ein entschiedener Unterstützer des mamlukischen Sultanats in Ägypten und Syrien, insbesondere im Widerstand gegen die wiederholten Einfälle der Mongolen nach Syrien in den Jahren 1299-1303. Doch sein unabhängiges Denken und Wirken brachte indes zuweilen die etablierte Ge-

meinschaft der Gelehrten und die politischen Herrscher gegen ihn auf. Dies trug ihm mehrere öffentliche Prozesse, Gefängnisstrafen und ein siebenjähriges Exil in Ägypten (1306-1313) ein. Auch nach seiner Rückkehr nach Damaskus kam es aufgrund seiner Ansichten zu Fragen der Scheidung und der Heiligenverehrung wiederholt zu Konflikten mit den herrschenden Autoritäten. Infolgedessen wurde er 1326 in der Zitadelle von Damaskus in Haft genommen. Der Aufenthalt im Gefängnis hatte ihn nicht davon abgehalten, seiner Schreibtätigkeit unablässig nachzugehen. Doch nun verstarb er 1328 in der Zitadelle von Damaskus, nachdem man ihn, der einen großen Teil seines Lebens damit zugebracht hatte, seine Gedanken auf Abertausenden von Seiten zu Papier zu bringen, seiner Feder und anderer Schreibwerkzeuge beraubt hatte.

Ibn Taymiyya war einer der größten, scharfsinnigsten und produktivsten muslimischen Gelehrten in der Geschichte des islamischen Denkens. Seine Wirkung in all ihren Verästelungen ist so umfangreich und gewaltig, dass sie schier unermesslich erscheint und kaum zu überschätzen ist. Daran und an seiner unabgegoltenen Bedeutung und Aktualität ist nicht zu zweifeln. Bei allem Streit um Ibn Taymiyya sind sich darin wohl alle einig.«[8]

Farid Suleiman weist darauf hin, dass Ibn Taymiyyas Schriften allerdings zunächst »in den Jahrhunderten nach seinem Tod weitgehend unbeachtet« blieben und fährt fort:

> Ihre Wiederentdeckung nahm im 11./17. Jahrhundert ihren Anfang und wurde von muslimischen Gelehrten verschiedenster Ausrichtung vorangetrieben. Das Ausmaß seiner Rezeption hat sich seitdem kontinuierlich ge-

8 Ibn Taymiyya, *Islam – Weg der Mitte. Texte von Ibn Taymiyya*, Aus dem Arabischen übertragen, eingeführt und kommentiert von Yahya Michot. Aus dem Französischen und Englischen übertragen von Yusuf Kuhn, Zweite Auflage, Hamburg, 2019, S. 18-20.

steigert, sodass man von einer gefühlten Omnipräsenz Ibn Taymiyyas im jüngeren sunnitischen Denken sprechen kann. Zu Recht identifiziert ihn daher Lutz Berger in seinem Einführungswerk über die islamische Theologie als den »heute sicher einflussreichste[n] aller islamischen Theologen des Mittelalters«.[9] Trotz dieses Umstands hat man sich in der europäischsprachigen Forschung noch bis vor einigen Jahren – von wenigen Ausnahmen abgesehen – nicht eingehend mit dem Leben und Werk Ibn Taymiyyas beschäftigt. Zudem haben ihn die dortigen Forschungsbeiträge, wie Birgit Krawietz kritisch bemerkt, überwiegend »als Gegner religiöser Toleranz und spekulativen Denkens, Proto-Fundamentalisten bzw. den oder einen der ersten islamischen Fundamentalisten, als gewaltbereiten Aktivisten, Gegner von Volksreligion und Synkretismus, Sufi-Kritiker, radikalen Anthropomorphisten, wenn nicht gar als Streithansel jedweder Art«[10] porträtiert. Obgleich in den letzten Jahren fundierte Forschungsbeiträge u. a. von Yahya Michot, Jon Hoover und Ovamir Anjum zu dezidiert gegenteiligen Einschätzungen gelangt sind,[11] besteht dieses Bild hartnäckig fort.[12]

9 Lutz Berger, *Islamische Theologie*, Wien: facultas.wuv [= UTB 3303], 2010, 107.

10 Birgit Krawietz, *Ibn Taymiyya - Vater des islamischen Fundamentalismus? Zur westlichen Rezeption eines mittelalterlichen Schariatsgelehrten*, in: Manuel Atienza u. a. (Hrsg.), *Theorie des Rechts in der Gesellschaft*, Berlin: Duncker & Humblot, 2003, 39–62, hier 52f.

11 Siehe Yahya Michot, *Muslims Under Non-Muslim Rule. Ibn Taymiyya*, Oxford und London: Interface Publications, 2006; Jon Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*, Leiden: Brill, 2007; sowie Ovamir Anjum, *Politics, Law, and Community in Islamic Thought. The Taymiyyan Moment*, New York: Cambridge University Press, 2012.

12 Farid Suleiman, *Ibn Taymiyya und die Attribute Gottes*, Berlin/Boston: De Gruyter, 2019, S. 1-2.

Farid Suleimans ausgezeichnete Studie selbst reiht sich in die Reihe der Arbeiten ein, die dieses entstellende und geradezu karikierende Bild durch ein getreueres zu ersetzen bestrebt sind. Sie nimmt dabei allerdings eine Sonderstellung ein, da sie in deutscher Sprache verfasst ist und daher der deutschsprachigen Leserschaft ganz besonders zur Lektüre empfohlen sei. Sie räumt nicht nur mit vielen Vorurteilen und falschen Vorstellungen auf, sondern bietet eine scharfsinnige und tiefschürfende Darstellung von Ibn Taymiyyas Denken, die weit über das durch den Titel bezeichnete Thema hinausreicht, nämlich Ibn Taymiyyas Attributenlehre, die hier erstmals einer tiefergehenden Analyse unterzogen wird. Sie ist zudem nicht nur von historischem und insbesondere theologie- und philosophiegeschichtlichem Interesse, sondern auch ein wichtiger Beitrag zur Wiederbelebung des islamischen Denkens, dem fürwahr eine zeitgemäße Anknüpfung an seine eigene Tradition angelegen sein muss.

In deutscher Sprache liegen bisher kaum Arbeiten über Ibn Taymiyyas Denken vor. Farid Suleiman listet die »wichtigsten deutschsprachigen Veröffentlichungen, die Aspekte von Ibn Taymiyyas Denken behandeln« in einer Anmerkung auf, auf die hiermit verwiesen sei.[13] Neben den oben erwähnten Werken von Yahya Michot, Jon Hoover und Ovamir Anjum gibt es, außerhalb der deutschen Sprache, in europäischen Sprachen seit einigen Jahren freilich eine ganze Reihe von sehr wertvollen Untersuchungen zu Ibn Taymiyyas Denken. Farid Suleiman gibt auch hiervon eine nützliche Aufstellung in einer Anmerkung, die übernommen sei; und zwar »wurden die europäischsprachigen Forschungsbeiträge zu Ibn Taymiyya überwiegend auf Eng-

13 Siehe Farid Suleiman, *Ibn Taymiyya und die Attribute Gottes*, Berlin/Boston: De Gruyter, 2019, S. 4, Anm. 17.

lisch und Französisch verfasst,[14] […].«[15] Diese in der Anmerkung angeführte Liste ist noch um die jüngst erschienene Monographie von Jon Hoover mit dem Titel *Ibn Taymiyya - Makers of the Muslim World* zu ergänzen.[16]

Im vorliegenden Band 3 haben wir uns zur Aufgabe gesetzt, eine Auswahl aus der jüngeren englischsprachigen Literatur, die uns besonders wertvoll und wichtig erscheint, der deutschsprachigen Leserschaft vorzustellen. Die inhaltlichen Schwerpunkte,

14 Die wichtigste Sekundärliteratur bis 2011 verzeichnet und annotiert Jon Hoover, siehe Jon Hoover, *Ibn Taymiyya*, Oxford Bibliographies in Islamic Studies, 2012, url: http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195390155/obo-9780195390155-0150.xml. Folgend eine Auswahl an Beiträgen, die nach 2011 veröffentlicht wurden: Anjum, *Politics, Law, and Community*; Yahya Michot, *Ibn Taymiyya. Against Extremism*, Paris: Albouraq, 2012; Birgit Krawietz/George Tamer (Hrsg.), *Islamic Theology, Philosophy and Law. Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Ǧawziyya*, Berlin und Boston: De Gruyter, 2013; Yasir Qadhi, *Reconciling Reason and Revelation in the Writings of Ibn Taymiyya (d. 728/1328). An Analytical Study of Ibn Taymiyya's Darʾ al-taʿāruḍ*, Yale University: unveröffentl. Dissertation, 2013, (unter dem Namen Kazi eingereicht). Carl El-Tobgui, *Reason, Revelation, and the Reconstitution of Rationality. Taqī al-Dīn Ibn Taymiyya's (d. 728/1328)* Darʾ Taʿāruḍ al-ʿAql wa-l-Naql *or 'The Refutation of the Contradiction of Reason and Revelation'*, McGill Universität: unveröffentl. Dissertation, 2013; Jörn Thielmann, *Ibn Taimiyya. A Social Market Economist avant la lettre?*, hrsg. von Stephan Conermann, Berlin: EB-Verlag, 2014; Jon Hoover, *Ibn Taymiyya between Moderation and Radicalism*, in: Reclaiming Islamic Tradition. Modern Interpretations of the Classical Heritage, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016, 177–203; Sophia Vasalou, *Ibn Taymiyya's Theological Ethics*, New York: Oxford University Press, 2016; Mohamed Moustafa, *Upholding God's Essence. Ibn Taymiyya on the Createdness of the Spirit*, in: Nazariyat 3.2 (2017), 1–43; sowie Farid Suleiman, *Ibn Taymīyas Theorie der Koranexegese*, in: Abbas Poya (Hrsg.), Koranexegese als »Mix and Match«. Zur Diversität aktueller Diskurse in der tafsīr-Wissenschaft, Bielefeld: transcript, 2017, 15–43. […]

15 Farid Suleiman, *Ibn Taymiyya und die Attribute Gottes*, Berlin/Boston: De Gruyter, 2019, S. 3-4, insbesondere Anm. 16.

16 Jon Hoover, *Ibn Taymiyya - Makers of the Muslim World*, London: Oneworld Academic, 2019.

die dieser Auswahl zugrunde liegen, sind dabei vor allem durch die Themen *Vernunft und Offenbarung* sowie *Kritik der Philosophie* bestimmt, die sich weithin überschneiden und gegenseitig durchdringen. Die Auswahl fiel dabei auf die bereits genannten Autoren Yasir Qadhi, Carl Sharif El-Tobgui, Wael Hallaq und Yahya Michot sowie M. Sait Özervarli.

Das erste Kapitel mit dem Titel *Versöhnung von Vernunft und Offenbarung in den Schriften von Ibn Taymiyya* stützt sich auf einen Vortrag von Yasir Qadhi, in dem seine umfängliche Studie zu Ibn Taymiyyas großem Werk *Darʾ taʿārudh al-ʿaql wa an-naql* (Vermeidung des Konflikts von Vernunft und Offenbarung) in großen Zügen vorstellt wird. Der Vortrag bietet somit nicht nur einen Einblick in eines der größten und bedeutendsten Werke von Ibn Taymiyya, sondern zugleich eine Einführung in einige grundlegende Fragen des islamischen Denkens, die um das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung kreisen. Nicht zuletzt wird es dabei auch immer wieder um Ibn Taymiyyas Kritik der Philosophie gehen. Dieser Text kann als knapper Einstieg in diese Thematik gute Dienste leisten, da er wichtiges Hintergrundwissen bereitstellt, einige Positionen von muslimischen Denkern darlegt und philosophische Themen von größter Bedeutung anspricht. Er hat dabei den Vorzug, uns mitten in die Problematik zu versetzen und doch zugleich in gewissem Sinne übersichtlich zu bleiben.

Das zweite Kapitel mit dem Titel *Die koranische rationale Theologie von Ibn Taymiyya und seine Kritik der Mutakallimun* beruht auf einem Artikel von M. Sait Özervarli, der sich nicht scheut, das Anliegen von Ibn Taymiyya, nämlich Vernunft und Offenbarung in ihrem Einklang aufzuzeigen, sogar mit der Überschrift des koranischen Rationalismus zu versehen. Dieser koranische Rationalismus sollte zugleich eine Alternative zum traditionellen *kalām* (islamische Theologie) bieten, der sich allzu einseitig auf eine noch dazu falsch verstandene Vernunft stützt. Denn Ibn Taymiyya erkannte eine Verbindung zwischen der

geistigen Krise seiner Zeit und dem Denken, das im Kalam Gestalt annahm. Die Wurzeln dieser Krise verortete er in den philosophischen Tiefen des islamischen Denkens. Zur Überwindung dieser Krise, die eine Wiederbelebung des islamischen Denkens erforderte, war daher eine Doppelbewegung erforderlich: eine Besinnung auf die Grundlagen des Islam, auf Koran und Sunna, in Verbindung mit einer Anknüpfung an den aktuellen Stand des islamischen Denkens. Sollte die islamische Tradition wiederbelebt werden, so nicht in abstrakter, rückwärtsgewandter Gestalt, sondern konkret vermittelt mit dem zeitgenössischen Denken. Aus diesem Spannungsfeld heraus betrieb Ibn Taymiyya die Entwicklung eines Denkens, das, durch eine Kritik der Philosophie vermittelt, das islamische Denken wahrhaft erneuerte. Dieses Denken ist bis heute nicht wirklich verstanden worden, obgleich es mit seiner Verbindung von Vernunft und Offenbarung auch für unsere Gegenwart Maßstäbe setzen könnte und mithin äußerst lehrreich zu sein verspricht.

Das dritte Kapitel mit dem Titel *Vernunft, Offenbarung und die Rekonstitution der Rationalität: Ibn Taymiyyas Darʾ taʿārudh* ist nach den eher knappen ersten beiden Kapiteln, die als bündige Einführungen in die Thematik gelesen werden können, der mit Abstand längste Text des Bandes. Er stellt die ausführliche Untersuchung von Carl Sharif El-Tobgui vor, in der Ibn Taymiyyas vielbändiges Meisterwerk *Darʾ taʿārudh al-ʿaql wa an-naql* unter der als roter Faden dienenden Fragestellung nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung in vielen Einzelheiten dargestellt wird. Ibn Taymiyyas Projekt, den Widerstreit von Vernunft und Offenbarung, der das islamische Denken seiner Zeit – und freilich weit darüber hinaus – zutiefst prägte, einer harmonischen Auflösung zuzuführen, tritt dadurch in viel schärferen Konturen hervor. Ibn Taymiyya weist in seiner grundsätzlichen Kritik der *falsafa* (Philosophie) und des *kalām* (Theologie) deren Bestreben, den vermeintlichen Widerspruch zwischen Vernunft und Offenbarung durch eine Überordnung

der Vernunft zu lösen, entschieden zurück, indem er die Wurzeln des diesem Vorhaben zugrundeliegenden Begriffs der Vernunft in der griechischen Philosophie aufsucht und einer gründlichen Untersuchung unterzieht. Statt dabei, wie oftmals unterstellt wird, einem blinden Irrationalismus zu verfallen, zeigt Ibn Taymiyya ganz im Gegenteil den Mangel an Vernünftigkeit dieser vermeintlich überlegenen Rationalität auf und schickt sich an, eine rekonstituierte Rationalität an deren Stelle zu setzen. Und sein Bestreben ist schließlich auf den Nachweis gerichtet, dass diese erneuerte und erweiterte Vernunft mit der wahrhaften Offenbarung und den tiefsten Aspirationen des menschlichen Lebens in harmonischem Einklang steht. El-Tobgui bemüht sich dabei zudem um den Nachweis, dass sich die verschiedenen Aspekte in Ibn Taymiyyas Verständnis von Ontologie, Epistemologie und Sprachtheorie in einer Synthese zusammenfügen, die zwar einen Bruch mit der philosophischen Tradition bedeutet, aber nichtsdestoweniger den Titel einer Philosophie verdient, die durch das Feuer der philosophischen Kritik und Selbstkritik hindurchgegangen ist. Freilich mag es dafür erforderlich sein, die Landkarte der Philosophie um die bislang unerkannte oder auch lediglich verleugnete Landschaft zu erweitern, die Ibn Taymiyyas Denken mit dieser umwälzenden Blickwende erschließt.

Das vierte Kapitel mit dem Titel *Ibn Taymiyya über die Existenz Gottes* ist ein Artikel von Wael B. Hallaq, der der Frage nachgeht, ob es in Ibn Taymiyyas Werken einen Beweis für die Existenz Gottes gibt. Wael Hallaq stellt zunächst fest, wie einfach Ibn Taymiyyas Rede über die Existenz Gottes ausfällt. Denn er geht davon aus, dass jeder Gläubige in gesunder Verfassung ohne jegliche Reflexion weiß, dass Gott existiert. In Ibn Taymiyyas Werken findet sich daher kein ausgeführter Beweis für Gottes Existenz. Hallaq bemüht sich gleichwohl, die relevanten Aussagen über Gott in Ibn Taymiyyas mannigfaltigen Abhandlungen, die Themenbereiche wie Logik, Recht, dialektische

Theologie und Metaphysik behandeln, zusammenzustellen und nach einem Argument für die Existenz Gottes abzuklopfen. Voraussetzung dafür ist freilich, Ibn Taymiyyas Haltung gegenüber Metaphysik, Epistemologie und – nicht zuletzt – Logik, wie sie von vielen Philosophen und Theologen vertreten werden, sowie seine eigenen Positionen auf diesen Gebieten zu verstehen. So wird die Suche nach einem Gottesbeweis zu einer spannenden Reise durch eine Vielzahl von Landschaften im Denken Ibn Taymiyyas, die die Schwierigkeiten und Probleme einer solchen Bestrebung markant hervortreten lässt. Die Frage nach der Existenz eines Gottesbeweises bei Ibn Taymiyya, die keiner einfachen Lösung zugeführt werden kann, eröffnet zugleich einen Ausblick auf den weiten Horizont seines reichen, vielgestaltigen und eben auch philosophischen Denkens.

Das fünfte Kapitel mit dem Titel *Ibn Taymiyyas Historiographie der falsafa* lässt Ibn Taymiyya selbst ausführlich zu Wort kommen. Es besteht aus einigen Texten Ibn Taymiyyas, die Yahya Michot aus dem Arabischen übersetzt, kommentiert und erläutert hat. Ibn Taymiyya präsentiert sich darin in einem ungewohnten und für manche überraschenden Licht, nämlich als Philosophiehistoriker. Durch seine scharfsinnige Wahrnehmung der Gesellschaftsgeschichte erweist er sich geradezu als Vorläufer von Ibn Khaldūn. Er sieht, wie sich die Geschichte in den Gesellschaften um ihn herum entfaltet, und er möchte ihrer Vergangenheit Sinn abgewinnen, indem er sie kritisch untersucht, jenseits von Erdichtungen und Mythen. Ideen werden mithin für ihn zu Hauptakteuren auf der menschlichen Bühne, und es gelingt ihm, sie miteinander in Beziehung zu setzen und ihre legitimen wie illegitimen Abstammungslinien nachzuzeichnen, im Auf und Ab der Jahrhunderte, in Ost und West, unter Heiden und Gläubigen, Häretikern und Heiligen, Theologen, Mystikern und Philosophen. Die hier vorgestellten fünf Texte wurden ausgewählt aufgrund des Lichtes, das sie auf die historischen und ideologischen Kontexte der Übersetzungsbewegung

sowie auf die Ursprünge, die Entwicklung und die mannigfaltigen Facetten von *falsafa* (Philosophie) und *tafalsuf* (Philosophieren) im Islam bis zum Ende des 7./13. Jahrhunderts zu werfen vermögen.

Das sechste Kapitel mit dem Titel *Al-Ghazālīs Esoterik gemäß Ibn Taymiyyas Bughyat al-Murtād* ist ein Artikel von Yahya Michot, der mehrere von ihm aus dem Arabischen übersetzte Texte Ibn Taymiyyas samt Erläuterungen und Kommentaren vorstellt. Sie können, wie die Texte im fünften Kapitel, als Beiträge zur Philosophiegeschichtsschreibung betrachtet werden, und darüber hinaus als kritische Auseinandersetzung mit bestimmten Inhalten der Philosophie, die hier in der Gestalt der philosophischen Esoterik al-Ghazālīs behandelt wird. Ibn Taymiyya lässt dabei erkennen, dass er über ein erstaunlich breites Wissen über das Werk al-Ghazālīs verfügt. Seine Darstellung und Kritik des Denkens al-Ghazālīs ist daher sowohl von philologischem Interesse, da er lange Abschnitte aus al-Ghazālīs Werken anführt, als auch von philosophischem Interesse, da er es immer wieder versteht, ins – insbesondere esoterische – Herz dieses Denkens einzudringen und wichtige Erkenntnisse daraus zu gewinnen.

Die einzelnen Kapitel lassen sich unabhängig voneinander lesen. Einstieg und Abfolge der Lektüre mögen also Vorlieben und Interessen gemäß erfolgen. Das erste und das zweite Kapitel können gleichwohl als Einführungen und somit als Hinführungen zum dritten Kapitel gelesen werden, das die Thematik wesentlich ausführlicher und vertiefter behandelt. Die Texte für die verschiedenen Kapitel wurden im Laufe der letzten Jahre zu verschiedenen Anlässen und Zwecken verfasst. Die Spuren davon habe ich nicht zu beseitigen versucht, da es sonst nur darauf hätte hinauslaufen können, sie in erheblichem Maße umzuschreiben. Dieser Versuchung musste ich freilich im Interesse einer alsbaldigen Veröffentlichung widerstehen. Dadurch kommt es auch zu manchen Wiederholungen und Überschnei-

dungen, die sich aufgrund der Unabhängigkeit der Texte nicht immer vermeiden ließen und sich hoffentlich als für das Verständnis eher zuträglich erweisen.

☽ ☽ ☽

Mein Dank gilt all denen, die mich durch ihre anregenden und bereichernden Beiträge in Diskussionen und anderweitig bei der Arbeit an diesem Projekt, mitunter über viele Jahre, unterstützt haben und die viel zu zahlreich sind, um namentlich aufgeführt werden zu können. Besonders bedanken möchte ich mich bei den Mitgliedern des VDM[17], die mir mit ihrer großmütigen Unterstützung in allerlei Gestalt stets tatkräftig zur Seite standen. Möge Allāh es ihnen allen reichlich lohnen und unser Projekt mit Seinem Beistand zum Gelingen führen!

April 2020 / Schaʿbān 1441

Yusuf Kuhn

17 Verein für denkende Menschen e.V., Website: vdmev.de

1

Versöhnung von Vernunft und Offenbarung in den Schriften von Ibn Taymiyya

1.1 Vorbemerkung

Der folgende Text behandelt die Frage des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung anhand eines Werkes von Ibn Taymiyya, nämlich des *Darʾ taʿārudh al-aql wa an-naql* (Vermeidung des Konflikts von Vernunft und Offenbarung). Er basiert auf einem Vortrag von Yasir Qadhi, der ziemlich nahe am Original wiedergegeben wird. Darin wird nicht nur ein Einblick in eines der größten und bedeutendsten Werke von Ibn Taymiyya geboten, sondern zugleich eine Einführung in einige grundlegende Fragen des islamischen Denkens. Nicht zuletzt wird es dabei auch immer wieder um Ibn Taymiyyas Kritik der Philosophie gehen.

Der Vortrag von Yasir Qadhi kann als Einstieg in diese Thematik gute Dienste leisten, da er wichtiges Hintergrundwissen bereitstellt, einige Positionen von muslimischen Denkern darlegt und philosophische Themen von größter Bedeutung anspricht. Dabei sollte von diesem kleinen Text nicht zu viel erwartet werden. Er bietet nicht so sehr Antworten, sondern wirft vielmehr Fragen auf, die von so grundlegender Bedeutung sind,

dass sie eine stete und unerlässliche Befassung mit ihnen erfordern werden. Als Beispiel mag etwa dienen die Frage nach dem Begriff der Vernunft, die Ibn Taymiyya durch seine radikale Infragestellung des Vernunftbegriffs der philosophischen Tradition in großer Schärfe aufwirft. Oder auch die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, die durch das Einreißen von deren dichotomischer Abgrenzung in neuem Licht erscheint. Dazu gehört auch die Frage nach dem Verhältnis von Koran und Wissenschaft, zu der durchaus problematische Positionen vertreten werden, die nichtsdestotrotz - oder gerade deswegen - Anlass zu vertiefenden Nachfragen bieten.

Dieser Text verspricht also in erster Linie eine Einführung in den Themenkomplex des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung und das Aufwerfen von Fragen, denen es in der Folge im Rahmen einer näheren Untersuchung nachzugehen gilt. Er hat dabei den Vorzug, uns mitten in die Problematik zu versetzen und doch zugleich in gewissem Sinne übersichtlich zu bleiben.

☽ ☽ ☽

Yasir Qadhi wurde vom *International Institute of Islamic Thought* (IIIT)[18] zu einem Vortrag eingeladen, um seine Dissertation, die er soeben abgeschlossen hatte, vorzustellen. Das Thema der Dissertation ist das 11-bändige Werk von Ibn Taymiyya *Darʾ taʿārudh al-ʿaql wa an-naql* (Vermeidung des Konflikts von Vernunft und Offenbarung).[19]

Der folgende Text ist eine Übersetzung und zusammenfassende Paraphrase mit unwesentlichen Kürzungen des Vortrags von Yasir Qadhi, wobei die Nähe zum gesprochenen Wort durchaus gewahrt bleibt.

18 Website des IIIT: https://iiit.org

19 Siehe seine Dissertation: Yasir Qadhi, *Reconciling Reason and Revelation in the Writings of Ibn Taymiyya (d. 728/1328). An Analytical Study of Ibn Taymiyya's Darʾ al-taʿāruḍ*, Yale University: unveröffentlichte Dissertation, 2013 (eingereicht unter dem Namen Yasir Kazi); zum Herunterladen verfügbar unter: https://archive.org/details/YasirQadhiDissertation.

Die Aufnahme des Vortrags wurde als Video unter folgendem Titel veröffentlicht:

Yasir Qadhi - Reconciling Reason and Revelation in the Writings of Ibn Taymiyya (Versöhnung von Vernunft und Offenbarung in den Schriften von Ibn Taymiyya).[20]

1.2 Einführung

1.2.1 Ibn Taymiyyas *Darʾ taʿārudh* als Antwort auf ar-Rāzīs *Asās at-taqdīs*

Ibn Taymiyyas Werk *Darʾ taʿārudh*[21] kann nur aus seinem historischen Kontext heraus verstanden werden. Ibn Taymiyya verfasste dieses Buch als Antwort auf den berühmtesten aschʿaritischen Theologen (*mutakallim*) und Philosophen seiner Zeit, nämlich Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī. Dieser hatte im Jahr 1200 ein Buch mit dem Titel *Asās at-taqdīs* (Grundlagen der Heiligkeit) geschrieben. Es ist ein kleines Buch von etwa 100 Seiten. Ibn Taymiyyas Antwort darauf nahm hingegen gewaltigen Umfang an, nämlich mehrere tausend Seiten in elf Bänden.

Die Kontroversen der damaligen Zeit unterscheiden sich stark von heutigen. Sie können manchen daher als irrelevant erscheinen, was sie in Wirklichkeit nicht sind. Das zeigt sich sogleich, wenn man die Oberfläche verlässt und sich mit den zugrundeliegenden Konzepten befasst, die auch in unserer Gegenwart keineswegs ihre Bedeutung verloren haben.

Die islamischen Denker debattierten damals beispielsweise über die sogenannten Attribute Allahs, Vorherbestimmung und Kosmologie. Zu diesen Fragen hatten sich verschiedene Schulen herausgebildet. Die wichtigsten sind: *muʿtazila*, *aschʿarī*, *atharī*.

20 Siehe https://www.youtube.com/watch?v=46EF-mpC25E

21 Ibn Taymiyya, *Darʾ taʿāruḍ al-ʿaql wa-l-naql*, Hg. Muḥammad Rashād Sālim, Riyāḍ: Dschāmiʿat al-Imām Muḥammad Ibn Saʿūd al-Islāmīyya, 1979–1981.

Ibn Taymiyya gehört zur *atharī*-Schule (*athara* = überliefern, berichten; *athar* = Tradition, Überlieferung). Ibn Taymiyya erörtert die Positionen der verschiedenen Schulen insbesondere in bezug auf die Frage der Namen und Attribute Allahs.

Was hat das mit *ʿaql* (Vernunft) und *naql* (Überlieferung, Offenbarung) zu tun? Diese Frage führt zurück zu ar-Rāzī und dessen *Asās*.

1.2.2 ar-Rāzī über die Regel der Interpretation (*qānūn at-taʾwīl*)

ar-Rāzī stellt zunächst einige Prämissen auf, z.B. folgende These: Allah kann nicht Raum einnehmen (*tahayyuz*) oder ein Körper sein (*dschism*).

Diese Annahmen beweist er sodann mit rationalen Argumenten, aber unter Umständen sogar auch auf der Grundlage der Offenbarung.

Dann zieht er die Schlussfolgerung daraus: Immer wenn die Offenbarung sagt, dass Allah Raum einnimmt oder ein Körper ist, kann die Vernunft dies nicht wörtlich nehmen.

Der Großteil des Buches von ar-Rāzī ist eine detaillierte Analyse von *āyāt* (Koranversen) und *ahādīth* (prophetischen Überlieferungen), die von Namen und Attributen handeln, die nicht wörtlich genommen werden können und daher reinterpretiert werden müssen.

Nehmen wir als Beispiel eine Aussage aus einem von Bukhari überlieferten *hadīth* (Hadith, prophetische Überlieferung): Allah lacht über jemanden, der etwas tut.

ar-Rāzī stellt demgegenüber die These auf, dass es unmöglich ist, Allah Lachen zuzuschreiben, und begründet diese These, indem er die sprachlichen Bedeutungen von »lachen« anführt und auf deren Unvereinbarkeit mit dem Wesen Allahs hinweist, um daraus die Schlussfolgerung abzuleiten, dass eine Umdeutung der betreffenden Stelle erforderlich ist.

Der Titel des Kapitels, in dem ar-Rāzī dieses Thema behandelt, lautet:

> Wenn rationale Beweise (*dalāʾil ʿaqliyya*) in Widerspruch zu textlichen Beweisen (*dalāʾil naqliyya*) stehen, was muss dann getan werden?

ar-Rāzī stellt darin fest:

> Wisse, dass, wenn unbezweifelbare rationale Beweise (*ʿilm yaqīnī*) uns dazu führen, etwas festzustellen, und wir dann textliche Belege finden, die mit unseren rationalen Beweisen in Konflikt zu stehen scheinen, es dann vier mögliche Szenarien gibt.

Nämlich:

1. Rationale und textliche Beweise werden geglaubt. Das ist aber widersprüchlich, also logisch unmöglich.
2. Die äußere Bedeutung der textlichen Belege wird abgelehnt, aber die rationalen Beweise werden angenommen. Also *naql* wird abgelehnt und *ʿaql* angenommen. ar-Rāzī kommentiert dies nicht weiter.
3. *ʿaql* und *naql* werden abgelehnt. Dies ist aber logisch unmöglich.
4. Die Schrift (*naql*) wird geglaubt, aber die Vernunft (*ʿaql*) abgelehnt.

Das sind die vier logischen Möglichkeiten: *ʿaql* und *naql* annehmen; einen von beiden ablehnen, beide ablehnen.

ar-Rāzī fährt daraufhin fort, indem er die vierte Möglichkeit erörtert:

> Wenn wir die Bedeutung der Schrift annehmen und unsere Vernunft negieren, dann ist dies auch eine Negierung der Schrift.

Er begründet dies so: Wir erkennen die Wahrheit der Schrift (*naql*) durch unsere Vernunft (*ʿaql*); wenn wir folglich *ʿaql* ablehnen und *naql* annehmen, dann ist dies gleichbedeutend damit, beide abzulehnen. Das ist ein ganz entscheidender Punkt für ar-Rāzī.

Wir erkennen, dass der Koran das Wort Allahs (*kalām Allāh*) ist, mittels unserer Vernunft (*ʿaql*). Wenn wir also unserem *ʿaql* folgen und sagen, dass der Koran *kalām Allāh* ist und dem Gesandten Allahs, *rasūl Allāh*, (*hadīth*) glauben, und dann feststellen, dass Koran und Hadith unserem *ʿaql* widersprechen, also sagen, dass wir *naql* annehmen und *ʿaql* daher nicht gültig sein kann, dann haben wir, indem wir *ʿaql* in diesem Fall ablehnen, die Reputation von *ʿaql* bei der vorausgehenden Annahme von *naql* beschädigt.

Das Vermögen der Vernunft wurde geschmälert und sein Wert ruiniert.

Woher wissen wir denn, dass *naql* wahr ist, wenn wir *ʿaql* hinsichtlich etwas anderem bezweifeln?

Die erste und dritte Alternative sind für ar-Rāzī logisch unmöglich. Die vierte wurde soeben widerlegt. Die zweite Alternative kommentiert er nicht näher, aber es ist klar, dass sie keine echte Möglichkeit darstellt, denn die Ablehnung der Offenbarung (*naql*) ist offensichtlich *kufr*, also gleichbedeutend mit der Ablehnung des Islam.

ar-Rāzī kommt angesichts der Unmöglichkeit der vier Alternativen zu dem Schluss, dass eine fünfte Alternative gefunden werden muss. Und diese lautet so:

Wir bestätigen *ʿaql* und glauben sodann, dass *naql* etwas anderes bedeutet, als es sagt, was es bedeutet, also als seine äußere Bedeutung.

Wir lehnen *naql* nicht ab, sondern nehmen es an und bringen es in Einklang mit *ʿaql*: Die Bedeutung von *naql* muss reinterpretiert werden in Übereinstimmung mit dem, was *ʿaql* sagt.

Wir können dies auf zwei Weisen tun:

1. Wir kümmern uns nicht um die tatsächliche Bedeutung und machen, was die Gelehrten *tafwīdh* nennen; *tafwīdh* bedeutet: Allah weiß, was dies bedeutet, aber wir wissen es nicht (z.B. *alif lam mim* etc.). Welche Bedeutung es auch immer haben mag, jedenfalls nicht seine wörtliche Bedeutung, um die wir uns nicht kümmern müssen (z.B. Allahs Namen und Attribute: *istawā* (Sitzen), *dhahika* (Lachen) etc.).

2. Wir nehmen eine Reinterpretation vor: *taʾwīl*; z.B. *istawā* (sitzen) wird umgedeutet. An die Stelle der äußeren Bedeutung »Allah sitzt auf dem Thron« tritt mittels Umdeutung (*taʾwīl*), die allegorische Bedeutung: Allah hat die Herrschaft über Himmel und Erde (d.h. die gesamte Schöpfung) inne (*istawā* wird damit gleichgesetzt mit *istawla*).

ar-Rāzī beschließt das Buch *Asās* mit den Worten:

> Das ist *al-qānūn al-kullī*, die universelle Regel, die in allen unklaren Fällen bei einem Konflikt von *ʿaql* und *naql* angewendet wird.

ar-Rāzī propagiert diese Interpretationsregel, die er *al-qānūn al-kullī* nennt. Sie ist aber nicht seine Idee, sondern stammt ursprünglich von al-Ghazālī. ar-Rāzī hat sie neben etlichen anderen Dingen von al-Ghazālī übernommen.

al-Ghazālī hat ein Buch darüber geschrieben: *al-Qānūn al-kullī fi at-taʾwīl*. ar-Rāzī übernimmt daraus ganze Abschnitte.

al-Ghazālī stellt darin fest:

> Wisse, dass, wenn ein rationaler Beweis etwas feststellt und ein textlicher Beweis in Widerspruch dazu steht, wir dem rationalen Beweis den Vorrang über den textlichen Beweis geben müssen.

Dieses Konzept einer Regel der Reinterpretation, des *qānūn at-taʾwīl* hat al-Ghazālī entwickelt und ar-Rāzī in seinem *Asās* von ihm übernommen. Die Abhandlung von al-Ghazālī ist nicht sehr bekannt, wohingegen *Asās* von ar-Rāzī überaus berühmt ist.

Das ist also der Grund oder Anlass, weshalb Ibn Taymiyya seinen *Darʾ taʿārudh* geschrieben hat.

1.2.3 Über Ibn Taymiyya und die atharitische Schule

Ibn Taymiyya stammt aus einer Familie hanbalitischer Gelehrter. Er wurde in der Stadt Harran (in der heutigen Türkei) geboren. Durch die Invasion der Mongolen waren seine Eltern zur Flucht gezwungen. Sie brachten Ibn Taymiyya daher nach Damaskus - einem der geistigen Zentren der damaligen muslimischen Welt.

Ibn Taymiyya wuchs in Damaskus auf und studierte dort. Sein Vater starb früh, und er übernahm von seinem Vater den Lehrstuhl in der Moschee im Alter von 18 oder 19 Jahren. Ibn Taymiyya wurde Lehrer der größten hanbalitischen Moschee in Damaskus. Er war vielseitig gebildet und meisterte alle Wissenschaften des Islam.

Ibn Taymiyya unterscheidet sich allerdings in entscheidender Hinsicht von allen früheren Hanbaliten. Denn er tat, was frühere Hanbaliten oder Atharis nie getan haben: Er las die Werke seiner Gegner.

Die früheren hanbalitischen Gelehrten waren in dieser Hinsicht sehr engstirnig. Sie weigerten sich, die Bücher der Philosophen, Griechen oder *mutakallimūn* zu lesen, da sie diese für un-

vereinbar mit ihrem Verständnis des Islam hielten und jeden Einfluss auf ihr Denken von vornherein vermeiden wollten.

Wenn man atharitische Bücher vor Ibn Taymiyya liest, stellt man fest, dass sie sich von seinen Büchern grundlegend unterscheiden. Sie sind sehr simplistisch. Sie bestehen größtenteils aus einer Aneinanderreihung von Zitaten aus Koran und Hadith. Es werden kaum Gedanken entwickelt. Man beschränkt sich auf die Feststellung: »Das ist, was Koran und Hadith sagen; das musst du glauben!«

Ibn Taymiyya widersetzte sich diesem Trend. Er studierte jede Philosophie und Ideologie, die es damals gab: *tasawwuf* (Sufismus), Philosophie, griechische Logik, Werke von Aristoteles usw. Dadurch erwarb er einen einmaligen Geist und Stil, den es bis dahin nicht gegeben hat und sogar nach ihm nicht mehr geben sollte.

Selbst diejenigen, die behaupten, Ibn Taymiyya zu folgen, folgen ihm in Wirklichkeit nicht. Viele davon haben seinen Geist nicht verstanden. Sie glauben ihn zu imitieren, können aber nicht einmal in seine Fußstapfen treten.

Ibn Taymiyya stellte sich in die atharitische Tradition und griff deren Anliegen auf, allerdings in einer noch nie dagewesenen Art und Weise, da er sein Denken den in seiner Umgebung kursierenden Gedanken aussetzte und begann, die atharitische Glaubenslehre (*ʿaqīda*) und die atharitische Methodologie zu verteidigen, und zwar in einer Weise, die einmalig ist.

Ibn Taymiyya war zweifellos ein harter Polemiker. Er kannte keine Nachsicht mit irgendeiner anderen Gruppe. Er glaubte wahrhaftig, dass es einen Islam gibt, einen korrekten Islam. Und jede andere Ideologie, Theologie und Methodologie wurde auf der Waage von Koran und Sunnah gewogen, so wie sie von den früheren Generationen des Islam verstanden wurden: der atharitischen Glaubenslehre, wie er es nannte.

Seine härteste Kritik richtete sich gegen die *falāsifa* (Philosophen) wie Ibn Sīnā und die extremen *mutasawwifa* (Sufis) wie

Ibn ʿArabī und Hallādsch. Sie genossen sehr wenig Sympathien bei Ibn Taymiyya – wie übrigens auch bei al-Ghazālī.

Aber der bloßen Quantität nach betrachtet, richtete sich der weitaus größte Teil seiner Kritik vor allem gegen die sunnitische – wie er selbst – Schule der Aschʿariten. Warum konzentriert er sich auf die *ʿaqīda*, die ihm am nächsten ist und die er selbst als *sunnī* anerkennt? Die Aschʿariten gehören ja schließlich zur allgemeinen sunnitischen Strömung.

1.2.4 Die Entwicklung des Aschʿarismus

Der Grund dafür liegt in der Geschichte der letzten 150 Jahren, die vor Ibn Taymiyya vergingen. Die aschʿaritische Schule entwickelte sich aus einem sehr kleinen Kern in Nischapur im Laufe von 150 Jahren zur vorherrschenden Strömung des sunnitischen Islam. Noch 300 Jahre vor Ibn Taymiyya war die atharitische Schule die größte Vertretung des sunnitischen Islam. Sie war in Bagdad vorherrschend. Selbst der Kalif war ein Anhänger dieser Schule. Es gibt Glaubenslehren (*ʿaqīda*), die dies belegen.

Als die aschʿaritische *ʿaqīda* in Bagdad eingeführt wurde, kam es zu großen Unruhen, zur Fitna von Quschairi. Es dauerte 150 Jahre, bis diese *ʿaqīda* die Vorherrschaft über die atharitische *ʿaqīda* gewonnen hat. Zu der Zeit von Ibn Taymiyya war seine *ʿaqīda* schon in einer schwachen Position, in der Minderheit. Er erkannte daher die Notwendigkeit, sie gegen seinen hauptsächlichen Konkurrenten zu verteidigen. Und der war nicht der Schiismus oder Sufismus, sondern der Aschʿarismus. Das erklärt seine Motivation, sich auf dessen Anspruch auf Vorherrschaft zu konzentrieren.

1.3 Darʾ taʿārudh al-ʿaql wa an-naql

Gehen wir nun über zu *Darʾ taʿārudh al-ʿaql wa an-naql.*

1.3.1 Zum Titel

Darʾ taʿārudh ist eines der umfangreichsten Bücher, die Ibn Taymiyya geschrieben hat. Ibn Taymiyya hat viele Abhandlungen und *fatāwā* (Fatwas) verfasst. Sie füllen in modernem Druck 7-8 Regale. *Darʾ taʿārudh* allein umfasst dabei ca. 10-11 Bände.

Der Titel stammt von Ibn Taymiyya selbst: *Darʾ taʿārudh al-ʿaql wa an-naql* - Vermeidung des Konflikts von Vernunft und Schrift.

In einem anderen Text nennt er es: *muwāfaqa an-naql as-sarīh wa al-ʿaql as-sahīh* - Versöhnung der expliziten Schrift mit dem korrekten Intellekt (oder mit anderen Worten: Übereinstimmung der klaren Offenbarung und der richtigen Vernunft).

Daraus ersieht man sogleich, dass Ibn Taymiyya eine ganz andere Philosophie entwickelt als ar-Rāzī, der von einem Konflikt von *ʿaql* und *naql* ausgeht.

1.3.2 Darstellung des Inhalts

Ich werde *Darʾ taʿārudh* in einer knappen Zusammenfassung referieren. In meiner Dissertation habe ich den Inhalt weit ausführlicher dargelegt, indem ich hundert Seiten auf seine Zusammenfassung verwandt habe. Hier möchte ich einige der wichtigsten Punkte umreißen.

1.3.2.1 Die Interpretationsregel al-qānūn al-kullī

Ibn Taymiyya zitiert auf der ersten Seite wörtlich den letzten Absatz des *Asās* von ar-Rāzī, in dem dieser *al-qānūn al-kullī* (die allgemeine Regel) darstellt. Er bringt mit aller Deutlichkeit zum Ausdruck, dass es ihm um eine Widerlegung von *al-qānūn al-kullī* geht.

Den wesentlichen Gehalt der Interpretationsregel namens *al-qānūn al-kullī* gibt Ibn Taymiyya folgendermaßen an:

Wenn *ʿaql* und *naql* in einem Widerspruch stehen, müssen wir *ʿaql* gegenüber *naql* vorziehen und *naql* gemäß *ʿaql* interpretieren.

Dann kommentiert Ibn Taymiyya:

Diese Angelegenheit der Interpretation von *naql* mit *ʿaql* ist der Eckstein (die Hauptstütze) aller Häresie (*ilhād*) und Abweichung. Das ist die Prämisse, von der ausgehend allerlei Gruppen Unordnung schaffen. Das ist die Quelle, der die Häresie entspringt.

1.3.2.2 … und ihre Widerlegung

Diese These kann auf zweierlei Weise widerlegt werden: allgemein und spezifisch.

1.3.2.2.1 Abänderung der Religion

Die Widerlegung auf allgemeine Weise besagt, dass dies schlicht nicht ist, worum es im Islam geht.

Ibn Taymiyya bezieht sich auf eine detaillierte Analyse des Christentums. Er war ein Kenner der christlichen Polemik. Eines seiner umfangreichsten Bücher ist eine Widerlegung des Christentums: *al-Dschawāb as-sahīh li-man baddala dīn al-masīh* (Die richtige Antwort an den, der die Religion des Messias abändert).

Ibn Taymiyya sagt, dass die Umdeutung durch die Anwendung der Interpretationsregel eben genau das ist, was die Christen mit ihrer Religion getan haben. Die Christen haben ihre Doktrinen mittels ihrer Konzile abgefasst (z.B. Konzil von Nicäa usw.). Dann nahmen sie diese Doktrinen als ihr *asl* (Grundlage). Und daraufhin betrachteten sie ihren *naql* im Lichte dieses *asl*. Dadurch sind sie dazu gelangt, Trinität, Erlösung und Erbsünde in die Offenbarung hineinzulesen, obgleich ihre Schrift zu diesen Fragen entweder ganz schweigt oder ambig (mehrdeutig) ist.

Ibn Taymiyya unternimmt sodann eine spezifische Widerlegung, die in die Einzelheiten geht. 44 Punkte werden in zehn Bänden abgehandelt. Wir werden etwa zehn davon behandeln. Und dann werde ich alle 44 Punkte knapp zusammenfassen und unter bestimmte Titel gruppieren.

1.3.2.2.2 Unterscheidung der Belege: ʿaqlī-naqlī oder yaqīnī?

Ibn Taymiyya stellt diese 44 Punkte überblickend ganz allgemein fest:

Die binäre Unterscheidung der Belege in entweder rational (*ʿaqlī*) oder textlich (*naqlī*) ist falsch.

Das ist eine inkorrekte Weise, die Welt zu betrachten. Denn dadurch wird ein Konflikt erzeugt.

Belege sollten stattdessen hinsichtlich ihrer Unbezweifelbarkeit, also ihres *yaqīn*-Status (Status der Gewissheit) betrachtet und gewertet werden.

Damit ist gemeint: Wenn *ʿaql yaqīn* ist, geben wir *ʿaql* den Vorrang, nicht weil es *ʿaql* ist, sondern weil es *yaqīn* ist. Und wenn *naql yaqīn* ist, geben wir *naql* den Vorrang, nicht weil es *naql* ist, sondern weil es *yaqīn* ist.

Wir sollten den Wert der Belege nicht danach bemessen, ob es *ʿaql* oder *naql* ist, sondern gemäß ihres Grades der Evidenz.

Die Aufstellung dieser binären Demarkation (Abgrenzung) ist an sich schon falsch.

Die Behauptung, dass *ʿaql* die Grundlage für die Annahme von *naql* ist, lässt sich besser verstehen, wenn man den Aschʿarismus kurz näher betrachtet.

1.3.2.2.3 Aschʿarismus: naql gründet im ʿaql

Die aschʿaritische Theologie (*kalām*) behandelt die *ʿaqīda* (Glaubenslehre) auf eine strikt festgelegte Weise, mit einer ganz bestimmten Methode.

An den Beginn der Argumentation wird eine *tabula rasa* (leere Tafel) gesetzt: Der Geist ist leer. Daher ist es notwendig, rational zu beweisen, dass Gott existiert. Und im nächsten Schritt muss rational bewiesen werden, dass Gott Propheten sendet; und dann, dass der Prophet Wunder bringen muss; und dann, dass Muhammad (sas) ein wahrer Prophet ist. Daraufhin nimmt man den Glauben an. Denn die Aschʿariten wollten keinen blinden Glauben, *al-imān al-muqallid*. Blinder Glaube wird von ihnen missbilligt, womöglich sogar nicht einmal anerkannt.

Den Aschʿariten zufolge besteht die erste Pflicht des verantwortlichen Menschen mit gesundem Verstand (*mukallaf*) darin, seinen Glauben zu durchdenken, d. h. rational zu durchdringen und zu begründen.

ar-Rāzī bezieht in diesem Sinne Position: *ʿaql* kommt vor *naql*, denn *ʿaql* führt uns zu *naql*. Wenn wir einen Widerspruch finden und deshalb *ʿaql* verwerfen, verwerfen wir daher auch *naql*.

1.3.2.2.4 Ibn Taymiyyas Erwiderung: naql von ʿaql unabhängig

Ibn Taymiyya hingegen sagt: Deine Behauptung, dass *ʿaql* den Vorrang vor *naql* hat, ist nicht richtig, denn was *naql* feststellt, ist unabhängig von *ʿaql*. Was Allah und Sein Gesandter sagen, ist wahr ungeachtet dessen, ob du es weißt oder nicht oder ob dein *ʿaql* es versteht oder nicht.

Was die aschʿaritischen Gelehrten sagen, ist in Wirklichkeit, dass die Wahrheit der Schrift für sie von ihrem *ʿaql* abhängig ist, nicht die Wahrheit der Schrift an sich.

Das ist ein sehr tiefgründiger und bedeutungsvoller Punkt. Die Wahrheit der Schrift kann nicht von meinem oder deinem Geist abhängig sein. Denn sie ist *kalām Allāh*, das Wort Allahs.

Ob jemand den Koran als *kalām Allāh* annimmt, fügt diesem nichts hinzu, ändert nichts an der Tatsache, dass er *kalām Allāh* ist. *kalām Allāh* ist völlig unabhängig davon, ob jemand ihn an-

nimmt oder nicht. *schaitān* (Satan) lehnt ihn ab – was ändert das? Das ändert die Eigenschaften des Koran nicht.

Sie müssen vielmehr verstehen, dass die Wahrheit von *naql* von ihrem *ʿaql* abhängig ist. Das ist wahr, aber nicht, dass die Wahrheit von *naql* unbedingt von ihrem *ʿaql* abhängig ist.

1.3.2.2.5 Was meinst du mit ʿaql (Vernunft)?

Ibn Taymiyya fährt fort – und das ist einer der wichtigsten Punkte in *Darʾ* -, indem er eine Frage aufwirft:

Was genau meinst du mit *ʿaql*?

Wenn du mit *ʿaql* den inneren Instinkt (*gharīza*) meinst, den die Menschen als natürliche Veranlagung besitzen, dann ist diese Annahme völlig falsch. Denn dieser innere Instinkt ist gar nicht fähig, der Schrift zu widersprechen.

Wenn du mit *ʿaql* das erworbene Wissen (z.B. Physik, Mathematik, Biologie) meinst, dann ist dies in diesem Fall auch nicht richtig, und zwar aus folgenden Gründen (Ibn Taymiyya bringt hier viele Einzelheiten):

1. Erworbenes Wissen unterscheidet sich von Zeit zu Zeit, von Ort zu Ort, von Person zu Person. Was jemand heute für Vernunft hält, von dem wird er selbst morgen entdecken, dass es nicht Vernunft ist. Und was in einer Gesellschaft heute als Vernunft gilt, dazu wird eine andere Gesellschaft morgen sagen, dass es nicht Vernunft ist. Historisch gesehen, sind solide erscheinende rationale Beweise, insbesondere ethischer und metaphysischer Art, die von *ʿaql* abgeleitet sind, wandelbar. Sie verändern sich in der Geschichte. Das kann man nicht bestreiten.

2. Eine andere Annahme von ar-Rāzī und der aschʿaritischen Schule ist die Einheit der Vernunft: Sie machen *ʿaql* zu einer einzigen großen und unteilbaren Entität. Das ist aber falsch. Was die Wahrheit von *naql* bewiesen hat, ist ein Teil von all dem, was man hat, ein Teil von deinem *ʿaql*. Dieser Teil hat bewiesen, dass Muhammad (sas) ein Prophet ist. Was nun vom Propheten kommt, könnte einem anderen Teil deines *ʿaql* widersprechen.

Er teilt *ʿaql* in viele Teile auf. Und er sagt, dass der Teil, der bewiesen hat, dass er ein Prophet ist, nichts zu tun hat mit Allahs Namen und Attributen oder irgendeinem anderen Teil. Es gibt also keinen Konflikt zwischen *ʿaql* und *naql*, sondern zwischen einem Teil von *ʿaql* mit einem anderen Teil von *ʿaql*, der unabhängig von *naql* ist.

3. Das ist ein Widerspruch im Denken. Denn du weißt entweder, dass der Prophet (sas) ein wahrer Prophet ist, oder nicht. Wenn er ein wahrer Prophet ist, dann verlangt *ʿaql*, dass du ihn annimmst. Wenn er kein wahrer Prophet ist, gibt es ohnehin keinen Konflikt. Du widersprichst dir sonst selbst. Es ist, als ob du zu dir selbst sagen würdest: Glaube nicht, wovon du weißt, dass es wahr sein muss, weil es in Widerspruch zur Wahrhaftigkeit der Person steht, die spricht.

Mit anderen Worten: Du kommst dahin, den Propheten abzulehnen, weil du ihn nicht ablehnen wolltest. Warum hast du diesen Hadith abgelehnt? Weil den Hadith anzunehmen, bedeuten würde, ihn als Propheten abzulehnen.

ar-Rāzīs Hauptpunkt besagt: Wenn ich etwas annehme, dessen Annahme intellektuell (oder rational) für mich unmöglich ist, dann ziehe ich meinen Intellekt (oder meine Vernunft) in Zweifel, wenn er (oder sie) mir sagt, dass dieser Mann ein Prophet von Allah ist.

Wenn mein Intellekt (oder Vernunft) sich hinsichtlich dieses bestimmten *hadīth* oder *āya* (Koranvers) irrt, dann irrt er (oder sie) sich vielleicht auch darüber, dass er ein Prophet ist oder dass dies ein Buch von Gott ist. Um also den Propheten (sas) nicht abzulehnen, muss ich den Propheten (sas) ablehnen. Um den Propheten (sas) nicht abzulehnen, muss ich diesen Hadith ablehnen. Und du kommst schließlich dahin, genau das zu tun, was du ursprünglich eben nicht tun wolltest. Das ist offensichtlich ein logischer Fehlschluss (Fehler, Irrtum).

1.3.2.2.6 al-qānūn al-kullī und sein Gegenteil

Ibn Taymiyya stellt im 6. Punkt fest:

Würde man das Gegenteil behaupten, so wäre es der Wahrheit näher als *al-qānūn al-kullī*.

Was ist das Gegenteil?

Wenn *ʿaql* und *naql* sich widersprechen, sollten wir *naql* den Vorrang geben.

Wenn man das sagen würde – Ibn Taymiyya sagt es nicht-, so würde es logisch und rational mehr Sinn machen. Denn *ʿaql* beweist, dass *naql* als Ganzes wahr und gültig ist. Wenn es eine bestimmte Frage gibt, die *ʿaql* nicht versteht, macht es Sinn, diese Sache einfach anzunehmen und die Grenzen von *ʿaql* anzuerkennen. Denn *ʿaql* hat die Gültigkeit von *naql* im allgemeinen bestätigt. Aber *naql* hat nicht die Gültigkeit von jedem *ʿaql* bestätigt. Diese Beziehung ist also nur in eine Richtung gültig.

Wir wissen, dass der Koran *kalām Allāh* (Wort Allahs) ist. Wenn wir auf eine *āya* stoßen, die wir nicht verstehen, sagt uns *ʿaql* unter der Voraussetzung, dass wir wissen, dass der Koran *kalām Allāh* ist: das genügt, wir nehmen es an. Unser *ʿaql* sollte uns dies sagen.

Dafür gibt Ibn Taymiyya ein schönes Beispiel:

Stell dir vor, ein Fremder kommt in eine Stadt und hat eine Frage zum *fiqh* (Recht/Moral). Er möchte daher einen Mufti fragen. Da findet er jemanden in der Moschee und fragt ihn, wo der Mufti ist. Er antwortet: »Ich bringe dich zu unserem großen Mufti, den besten Mufti der Stadt.« Er nimmt ihn bei der Hand und bringt ihn zum Mufti. Der Fremde stellt dem Mufti eine Frage. Der Mufti erteilt seine *fatwā* (Fatwa). Auf dem Rückweg sagt sein Führer: »Nein, nein, weißt du, der Mufti liegt falsch. Tut mir leid, ich kann dem Mufti nicht zustimmen. Er hat Unrecht.« Der Fremde sagt: »Aber du hast mir doch gesagt, dass er der Mufti ist.« »Ja, aber das macht keinen Sinn, du musst meiner Meinung folgen.« Der Mann sagt – und nun spricht Ibn Tay-

miyya: »Nein, die Tatsache, dass du bezeugt hast, dass er der Mufti ist und der beste Mufti der Stadt, bedeutet, dass dies die Person ist, deren *fatwā* ich annehmen muss. Und die Tatsache, dass du mit einer *fatwā* von ihm nicht einverstanden bist, macht deine frühere Bezeugung, dass er der große Mufti der Stadt ist, nicht zunichte.«

Und eben dies kennzeichnet die Rolle von *ʿaql* und *naql* für Ibn Taymiyya: *ʿaql* sagt, dass *naql kalām Allāh* ist. Wenn nun eine bestimmte *āya* nicht verstanden wird, so macht es nicht die Bezeugung zunichte, dass *naql kalām Allāh* ist. Das ist ein interessanter Punkt.

1.3.2.2.7 Konflikte zwischen ʿaql und naql sind nie rein rational

Ibn Taymiyya vertritt auch folgende Auffassung:

Wenn es Konflikte zwischen *ʿaql* und *naql* gibt, so treten diese Konflikte immer in Bereichen auf, die nicht rein intellektuell (oder auf Vernunft basierend) sind. Nie tritt ein Konflikt in einem Bereich auf, der rein mathematisch oder wissenschaftlich ist, sondern in der Ethik, bei Gottes Attributen, in philosophischen Fragen.

Die klarste *ʿaqlī*-Wissenschaft (Vernunftwissenschaft) ist Mathematik. Wenn Mathematik und Wissenschaft nie im Widerspruch zum Koran stehen können, erwartest du dann, dass es einen Konflikt auf dem Gebiet der Ethik oder anderen feineren (weniger harten) Bereichen geben soll? Das macht keinen Sinn.

1.3.2.2.8 Das Schleusentor-Argument

Ibn Taymiyya bringt noch ein weiteres Argument:

Wer immer diese Tür für eine Sache, die potentiell problematisch für etwas *ʿaqlī* (Vernunftbasiertes) ist, öffnet, öffnet die Tür für jede Sache, die problematisch für etwas *ʿaqlī* ist.

Gemeint ist damit folgendes:

Die Aschʿariten finden Gottes Attribute im Koran problematisch. Deshalb reinterpretieren sie alle *sifāt* (Attribute), wie es ihnen nötig erscheint. Was hält dann andere davon ab, eine andere Sache problematisch zu finden, die heute nicht problematisch ist, wenn *ʿaql* etwas Neues findet oder entdeckt?

Denn *ʿaql* ändert sich ständig, erweitert stets seine Horizonte. Wenn man also diese Tür öffnet, wird man sie nicht mehr schließen können. Das ist das Schleusentor-Argument.

1.3.2.2.9 Doppelstandard bei der Anwendung des qānūn

Ibn Taymiyya legt dann dar – und das ist ein sehr tiefgründiger Punkt:

Es ist widersprüchlich, diese Regel in einem Bereich zu verwenden, aber nicht in einem anderem. Die Aschʿariten (ar-Rāzī und al-Ghazālī) wenden diese Regel auf die Attribute Allahs an, aber wenn die *falāsifa* (Philosophen) dies hinsichtlich *dschanna* (Paradies) und *nār* (Feuer, Hölle) tun, sagen sie, letztere seien *kāfir* (Nicht-Muslime).

So vertritt beispielsweise al-Ghazālī im *Tahāfut* folgende Auffassung:

Da Ibn Sīnā *dschanna* und *nār* sowie die leibliche Auferstehung verwirft und *taʾwīl* darauf anwendet, ist er kein Muslim. Ibn Taymiyya stimmt darin al-Ghazālī zu.

Ibn Taymiyya sagt dazu:

Ihr (Aschʿariten) tut in einem bestimmten Bereich genau das, was sie (*falāsifa*) in einem anderen tun, nämlich aufgrund einer intellektuellen (vernunftbasierten) Prämisse Hunderte von *āyāt* und *ahādīth* zu reinterpretieren. Das ist ein Doppelstandard: Das Ergebnis ist nur davon abhängig, um welches Thema es sich handelt. Bei *qiyāma* (Auferstehung) z.B. – da darüber allgemeiner Konsens herrscht – wird dies nicht angewendet, bei anderen Themen aber schon – wo doch die *āyāt* zu den Attributen Allahs zahlreicher sind als zu *dschanna* und *nār*. Ihr (Aschʿari-

ten) macht das mit mehr *āyāt* als sie (*falāsifa*) und glaubt, das sei erlaubt. Hier liegt offensichtlich ein Problem vor.

1.3.2.2.10 Welche Vernunft? Wessen Vernunft?

Ibn Taymiyya stellt folgende Frage:

Auf welchen *ʿaql* bezieht ihr euch? Auf den *ʿaql* welcher Gruppe?

Daraufhin macht er eine sarkastische Bemerkung: Wenn man die Muʿtaziliten und Aschʿariten betrachtet, so haben sie dank Allah so viel *ʿaql* – und doch stimmen sie miteinander nicht überein.

Ibn Taymiyya bringt eine Liste von ca. 50 Gelehrten und zeigt, dass sie sich alle gegenseitig widerlegt haben – aufgrund von *ʿaqlī*-Beweisen (vernunftbasierten Beweisen).

Welchen *ʿaql* unter diesen ganzen *ʿuqūl* (Plural von *ʿaql*) soll ich also wählen, um Koran und Sunna zu beurteilen?

Er macht sie zum Gespött: Ihr haltet euch für Leute des Intellekts (der Vernunft). Wenn *ʿaql* eine einheitliche Sache wäre, müsste man doch erwarten, dass alle diese vernünftigen Gelehrten sich auf etwas einigen könnten. Aber in Wirklichkeit unterscheidet sich jede Gruppe von ihnen von jeder anderen, so dass alle unterschiedliche Auffassungen davon haben, was rational oder intellektuell möglich ist. Und innerhalb jeder Gruppe gibt es wieder ein ganzes Spektrum. Und es gibt nichts, was diese Gruppen oder Gelehrten intellektuell (oder vernünftig) nennen und sie verbindet.

So wird das Intellektuelle (oder Vernünftige) das, was du für die Wahrheit hältst. Du nennst es einfach *ʿaqlī*. Denn es gibt keine übereinstimmend anerkannte Art von *ʿaql*, auf die sich alle einigen könnten.

1.3.2.2.11 Der bereuende Philosoph oder mutakallim

Ein Motiv, das bei Ibn Taymiyya besonders beliebt ist und in vielen Büchern wiederkehrt, ist das des bereuenden Philosophen oder *mutakallim*.

Die Mehrheit der Philosophen und *mutakillimūn*, die sich durch Aufrichtigkeit ausgezeichnet haben, sind gegen Ende ihres Lebens von Reue befallen worden. Sie haben schließlich erkannt, dass sie nicht richtig vorgegangen waren, denn sie haben etwas getan, was sogar mehr Zweifel und Verwirrung hervorgerufen hat. Ganz besonders gerne zitierte er al-Aschʿarī selbst, der mehrere Phasen durchgemacht und gegen Ende seines Lebens *al-Ibāna* geschrieben hat, sowie al-Ghazālī, der im Sterben liegend den *Sahīh al-Bukhārī* (Hadithsammlung) in Händen gehalten und gesagt hat: »Das ist meine *ʿaqīda* hier in diesem Buch *Sahīh al-Bukhārī*.« Und Gleiches gilt für al-Dschuwaynī, der seine Studenten unterwies: »Geht nicht in diesen philosophischen *kalām*, in den ich gegangen bin, denn das hat mich zerstört.«

ar-Rāzī hat am Ende seines Lebens eine *wasiyya* (Testament) geschrieben, die erhalten ist. Sie hat drei Seiten. Man findet sie in den Biographien von ar-Rāzī. An ihr Ende setzte er ein Gedicht, das besagt:

> Das Endergebnis des *ʿilm al-kalām* (Wissenschaft des *kalām*), dieses intellektuelle … [unverständlich] hat mich behindert. Alles, was es uns gebracht hat, ist, dass der eine dies sagt und der andere jenes. … Ich habe den Koran gelesen, und nichts war klar in der Theologie außer dem Koran. Lies Allahs Attribute, wenn Er behauptet, so und so zu sein (z.B. *istawā*). Und lies die Negation: »Nichts ist Ihm gleich« (Koran 112:4). Das ist so einfach, belasse es dabei.

Das ist ar-Rāzīs *wasiyya*. Sie ist gültig. Er hat sie selbst geschrieben. Er bringt damit letztlich folgendes zum Ausdruck: Ich habe mein ganzes Leben vergeudet; nichts ist besser und einfacher als der Koran.

Und Ibn Taymiyya schließt an:

Sie alle haben am Ende ihres Lebens bereut und dies gesagt; warum folgst du denn nicht ihrer Reue?

1.3.2.2.12 Vernunft und Gewissheit

Ibn Taymiyya hält seinen Gegnern zudem vor:

Vieles von dem, wovon ihr behauptet, dass es intellektuell (vernunftbasiert) sei, ist nicht intellektuell (vernunftbasiert, *ʿaqlī*), sondern *dhannī* (mutmaßend, ungewiss). Es ist nicht auf Vernunft gegründetes sicheres Wissen, sondern basiert bloß auf Vermutung.

Ihr habt diese Konzepte absichtlich mit schwieriger Sprache verdunkelt, mit einer Art des Schreibens und der Rhetorik, die für den durchschnittlichen Leser schwierig ist. Und wenn euch jemand mit etwas herausfordert, was trivial und grundlegend (basal) ist, dann verwerft ihr dies einfach, indem ihr sagt: Das hast du nicht richtig verstanden, das ist zu kompliziert für dich.

Wenn ein einfacher Student kommt und die Falschheit des Ganzen durch einfache Fragen aufzeigt, dann wird er abgewiesen. Und da es jetzt eine Gilde gibt, muss er, wenn er dazugehören will, die Anerkennung dieser Gilde finden, indem er sich anpasst und einfügt.

1.3.2.3 Kategorisierung der Kritikpunkte

Die 44 Punkte, die im *Darʾ* behandelt werden, lassen sich in breitere Motive zusammenfassen. Eine Kategorisierung in sechs Gruppen bietet sich an:

1.3.2.3.1 Glaubensgestützte Argumente

Es folgt eine Reihe von glaubensgestützten Argumenten. Sie betreffen 17 von 44 Punkten.

Der Koran oder der Prophet Muhammad (sas) wird in das Argument einbezogen, wie im folgenden Beispiel:

Wenn der Prophet definitiv gesprochen hat, dann kann ihm nichts widersprechen, denn dies würde die Wahrheit seines Prophetentums untergraben. Wenn er wirklich als *rasūl Allāh* (Gesandter Allahs) spricht, dann spricht er die Wahrheit.

Das Wesen des Islam ist *istislām*, Unterwerfung unter Allah und Seinen Propheten. Daher ist ein bedingter Glaube an den Propheten kein Glaube an den Propheten. Glaube ist also nicht: Ich glaube so lange an ihn, als mein *ʿaql* damit übereinstimmt.

Dazu lässt sich eine Geschichte erzählen:

Ein Beduine kam zum Propheten und sagte zu ihm: »Ich glaube an dich, wenn du mich zum König nach dir machst.« Dieser Glaube als bedingter wird nicht anerkannt.

Die Absicht des Propheten war, genau die theologischen Fragen zu erklären, welche die Philosophen und *mutakallimūn* problematisch finden. Seine Rolle bestand darin, *ʿilm al-ghayb* (Wissen des Verborgenen) in dem höchstmöglichen Maße zu erklären, in dem wir es wissen müssen. Und seine eigentliche Rolle würde dadurch geschmälert, wenn wir sagten, dass er in dieser Rolle nicht anerkannt werden könnte.

Der Koran beschreibt sich selbst als Quelle der Rechtleitung, Licht, Barmherzigkeit, in klarem Arabisch, leicht zu verstehen. Aber ihr behauptet, dass der Koran widersprüchlich und ein Buch von Symbolen und Interpretationen sei. Doch der Koran beschreibt sich selbst nie auf diese Weise.

Der Koran selbst kritisiert die Leute, die meinen, dass seine Botschaft irregeleitet sei. Er kritisiert die Leute des Buches (*ahl al-kitāb*), weil sie mit ihrem Buch tun, was die Leute mittels *al-qānūn al-kullī* mit dem Koran machen: etwas ändern, hinzufü-

gen, weglassen. Wenn man davon ausgeht, dass es einen Konflikt zwischen *ʿaql* und *naql* gibt, so muss man mit dem Koran machen, was jene Leute mit ihrem Buch getan haben.

Das waren glaubensgestützte Argumente, die im Kern etwa besagen:

Der Glaube an den *qānūn* macht den Glauben an Koran und Sunna sinnlos. Zu sagen, dass *ʿaql* über *naql* steht, macht *naql* nutzlos.

1.3.2.3.2 Kritik der Prämissen und der Struktur des qānūn

Ibn Taymiyya greift die Prämissen des *qānūn* und die Struktur seiner Formulierung an, wie beispielsweise die binäre Unterscheidung von *ʿaql* und *naql*, die er für falsch erachtet.

Die apriorische Annahme der *mutakallimūn*, dass der Koran nicht richtig verstanden werden könne, weil er symbolisch und schwer verständlich sei, ist ebenfalls falsch. Denn der Koran ist in klarem Arabisch. Der Koran selbst sagt, dass er verständlich ist.

1.3.2.3.3 Was ist ʿaql? Was ist Vernunft?

Mindestens acht Punkte beziehen sich auf die Frage nach der Definition von *ʿaql*, von Rationalität:

Was ist *ʿaql*? Was ist Vernunft?

ʿaql ist nicht eine einzige unteilbare Entität. Jede Gruppe hat ein anderes Verständnis davon, was *ʿaql* ist.

Zudem sind *ʿaqlī*-Aussagen nicht absolut, sondern relativ. Was für einen *ʿaqlī* ist, muss es nicht für einen anderen sein; *ʿaql* ist relativ in Bezug Zeit und Kontext.

Es ist vielmehr die Offenbarung, die unveränderlich ist. *ʿaql* jedoch ändert sich fortwährend.

Vieles von dem, was als *ʿaqlī* gilt, stellt sich bei genauerer Betrachtung als *dhannī* (mutmaßend, ungewiss) heraus. Es ist einfach *hawā*, Wunsch, in pseudo-intellektuelle Sprache gehüllt,

aber nicht wirklich wissenschaftlich. Es kann sogar gezeigt werden, dass es irrational oder widersprüchlich ist.

1.3.2.4 Koran und Wissenschaft

Ibn Taymiyya erachtet folgendes Argument als noch überzeugender:

Die Leute, die dem Koran widersprechen, tun dies in Bereichen, die pseudo-wissenschaftlich sind, also in der Theologie, nicht in der Mathematik oder Astronomie. Der Koran kann nie der Wissenschaft widersprechen.

Das Verhältnis von Koran und Wissenschaft ist heute wegen der Evolutionstheorie ein großes Thema. Zu Ibn Taymiyyas Zeiten gab es nichts, was dem Koran wissenschaftlich widersprochen hat. In unserer Zeit stellt sich diese Frage aber wegen der Evolutionstheorie. Vor der Evolutionstheorie war es praktisch unmöglich, eine wissenschaftliche *yaqīnī*-Evidenz (sichere, gewisse Evidenz) zu finden, die im Widerspruch zu etwas klar Koranischem stand.

Die Evolutionstheorie wirft also zum ersten Mal in unserer Geschichte dieses Problem auf. Zuvor hat es nie etwas wissenschaftlich so Solides gegeben, was im Widerspruch zur expliziten Schrift zu stehen scheint.

Daher kann Ibn Taymiyya voller Überzeugung schreiben, dass die physikalischen Wissenschaften – Physik, Chemie, Biologie – nie im Widerspruch zu Koran und Sunna standen. Die Theologie hingegen ist nur Pseudo-Wissenschaft, eine philosophische Wissenschaft. Wer behauptet, dass es damit einen Konflikt gibt, darf nicht übersehen, dass allerdings die echten Wissenschaften nie mit Koran und Sunna konfligieren.

1.3.2.5 Wird die Offenbarung durch den qānūn überflüssig?

Der *qānūn* führt problematische und kritikwürdige Korollarien mit sich: die notwendigen Verifikationen des *qānūn*. Wenn

jeder Text des Koran vom *ʿaql* her verifiziert werden muss, dann hat man die Integrität des ganzen Koran verletzt. Dadurch wird die Offenbarung des Koran überflüssig gemacht. Wenn *ʿaql* jede einzelne *āya* beurteilt, was ist dann der Sinn der Offenbarung des Koran?

Das würde dazu führen, dass jede einzelne Person ihren eigenen Islam hätte. Denn der *ʿaql* jeder Person ist unterschiedlich. Das Folgen des Propheten wäre überflüssig. Und *wahy*, Offenbarung wäre sinnlos.

Es gibt noch weitere Punkte, die hier nicht mehr angeführt werden können.

1.3.3 Denken geht vor Handeln

In Punkt 38 gibt es einen Absatz, der sehr bedeutungsvoll für den modernen Islam ist.

Es steht fest, dass *al-masāʾil al-ʿilmiyya* (Fragen des Wissens) wichtiger sind, größere Bedeutung besitzen als *al-masāʾil al-ʿamaliyya* (Fragen des Handelns). Theologie ist wichtiger als Recht. Jeder stimmt dem zu. Das ist eine gegebene Tatsache, eine Selbstverständlichkeit. Zu Ibn Taymiyyas Zeit war dies so.

Worüber argumentieren die Muʿtaziliten, Aschʿariten und Schiʿiten? Nicht über *fiqh* (Recht/Moral), ihr *fiqh* stimmt zu 99% überein. Das Trennende ist die *ʿaqīda*, die Theologie.

In unserer Gegenwart hat sich dieses Verhältnis, das vordem im Großteil der *umma* (muslimische Gemeinschaft) als fragloses Paradigma galt, umgekehrt. Theologie ist in den Hintergrund gerückt. Wir interessieren uns im Großen und Ganzen nicht so sehr dafür. Themen wie Imamat, Attribute Allahs, *qadr* (Bestimmung) gelten als Kontroversen der Vergangenheit.

Was sind die heißen Themen unserer Zeit? Sexualität, Rolle der Frau, *fiqh*-Fragen, Freiheit, Demokratie, Regierungsformen usw.

1.4 Beschluss: Über Vernunft und Offenbarung

Ibn Taymiyyas Konzepte mögen überholt sein, aber seine Argumente sind immer noch gültig. Jeder, der Veränderungen im islamischen Denken herbeiführen möchte, muss die Anziehungskraft von Denkern wie Ibn Taymiyya verstehen. Warum war er so populär?

Ibn Taymiyya hat den *ʿaql* bewahrt und zugleich den Vorrang des *naql* gewahrt. Er hat den *ʿaql* gepriesen, nicht verworfen, und zugleich gesagt: *ʿaql* gebietet uns, *naql* zu folgen.

Und in dem Prozess, in dem er beiden ihre gebührende Achtung und Wertschätzung erhielt, sagte er im Kern: So wie der Mensch seinen Höhepunkt erreicht, wenn er sich Allah unterwirft, so erreicht der *ʿaql* seinen Höhepunkt, wenn er seine Grenzen erkennt und sich dem Wort Allahs unterwirft.

Jeder, der eine radikale Veränderung in den *nusūs* (offenbarte Schriften, Texte) herbeiführen will, muss verstehen, dass er dem von Ibn Taymiyya kritisierten Weg folgt und letztlich die *nusūs* und die Offenbarung überflüssig macht.

Als aktuelles Beispiel dafür kann die Debatte um die Homo-Ehe gelten. Der Koran ist sehr klar. Aber es gibt viele Gruppen, die für eine koranische Akzeptanz argumentieren. Da wirft sich die Frage auf: Wenn euch das problematisch erscheint, werden dann nicht Leute andere Interpretationen von anderen *nusūs* problematisch finden?

Der einfache Muslim kann den Gott der Philosophen nicht akzeptieren – diesen Gott, der wechselweise als erster Beweger, unbewegter Beweger, aktiver Intellekt usw. beschrieben wird.

Ibn Taymiyya sagt zu ihnen, auch zu den Anhängern des Gottes der Philosophen, die er als Muslime anerkennt:

O ihr Muslime, seht ihr nicht, dass ihr etwas ganz Ähnliches tut in euren eigenen intellektuellen Spielen?

Unsere Religion ist ewig und unter allen Umständen gültig, aber wir müssen uns dieser harten Kritik von Ibn Taymiyya bewusst sein, wenn wir unseren Weg zu bahnen versuchen. Ja, wir müssen den Islam mit Zeit und Ort in Einklang bringen, aber meines Erachtens brauchen wir keine Überholung.

Ich glaube nicht, dass wir den Motor auswechseln müssen, dass wir Koran und Sunna noch einmal machen müssen. Eine vollständige Überholung zu fordern, würde Koran und Sunna überflüssig machen. Es wäre nicht nötig gewesen, dass Allah ein Buch oder einen Propheten sendet. Aber Allah hat ein Buch und einen Propheten gesandt, um die höchste und letztgültige Rechtleitung zu bieten. Und er hat dem Intellekt (oder der Vernunft) seinen Bereich zugewiesen. Wenn wir uns daran halten, so Ibn Taymiyya, dann ist das perfekt. Wenn der Intellekt (oder die Vernunft) aber seine Grenzen überschreitet und in Konflikt mit Koran und Sunna tritt, werden wir sowohl den Intellekt (oder die Vernunft) wie auch Koran und Sunna letztlich verlieren.

Und Allah weiß es am besten!

2

Die koranische rationale Theologie von Ibn Taymiyya und seine Kritik der Mutakallimun

2.1 Vorbemerkung

Dieser Text ist eine referierende Zusammenfassung des Artikels *The Qur'anic Rational Theology of Ibn Taymiyya and his Criticism of the Mutakallimun* von M. Sait Özervarli.[1] Der vollständige Titel lautet ins Deutsche übertragen: *Die koranische rationale Theologie von Ibn Taymiyya und seine Kritik der Mutakallimun*. Dieser Artikel ist in dem Ibn Taymiyya gewidmeten Sammelband *Ibn Taymiyya and His Times* (Ibn Taymiyya und seine Zeit) mit weiteren interessanten Beiträgen erschienen.[2]

1 M. Sait Özervarli, *The Qur'anic Rational Theology of Ibn Taymiyya and his Criticism of the Mutakallimun*, in: Yossef Rapoport and Shahab Ahmed (Hg.), *Ibn Taymiyya and His Times*, Oxford: OUP, 2011, S. 78-100.

2 Siehe Yossef Rapoport and Shahab Ahmed (Hg.), *Ibn Taymiyya and His Times*, Oxford: OUP, 2011.

2.2 Einführung: Vernunft und Offenbarung

M. Sait Özervarli stellt seiner Untersuchung der »koranischen rationalen Theologie von Ibn Taymiyya« als Motto voran:

> Vernunft mit Glauben und dem Koran
> ist wie Augen mit Licht und der Sonne.[3]

Darin kommt schon deutlich das Anliegen von Ibn Taymiyya (1263-1328) zum Ausdruck, nämlich Vernunft und Offenbarung in ihrem Einklang aufzuzeigen. Dieser koranische Rationalismus sollte zugleich eine Alternative zum Kalam (*kalām*; oftmals etwas unzutreffend mit »islamische Theologie« übersetzt[4]) bieten, der sich allzu einseitig auf eine noch dazu falsch verstandene Vernunft stützt. Denn Ibn Taymiyya erkannte eine Verbindung zwischen der geistigen Krise seiner Zeit und dem Denken, das im Kalam Gestalt annahm.

Die Wurzeln dieser Krise verortete er nicht so sehr auf der rechtlichen Oberfläche des *fiqh* (Recht/Moral), als vielmehr in den philosophischen Tiefen des islamischen Denkens. Die Ursachen für die Schwäche und Zerrüttung der islamischen Gemeinschaft (*umma*) glaubte er daher in einer kritischen Untersuchung der Entwicklung des islamischen Denkens aufsuchen zu müssen. Durch die Kritik der vorherrschenden Denkschulen und die Überwindung ihrer Unzulänglichkeiten wollte er das islamische Denken beleben und zur Einigung der Umma beitragen.

Dafür war eine Doppelbewegung erforderlich: eine Besinnung auf die Grundlagen des Islam, auf Koran und Sunna, in

3 Siehe Ibn Taymiyya, *Madschmūʿ fatāwa schaykh al-islām Ahmad ibn Taymiyya*, Hg. ʿAbd ar-Rahman b. Muhammad b. Qasim und Muhammad b. ʿAbd ar-Rahman b. Muhammad, Beirut: Dar ʿAlam al-Kutub, 1983, 3:339.

4 M. Sait Özervarli problematisiert den Begriff der Theologie nicht, daher sei hier ebenfalls davon abgesehen.

Verbindung mit einer Anknüpfung an den aktuellen Stand des islamischen Denkens, an das es kritisch anzuschließen galt, ohne der Illusion zu verfallen, die geschehene Entwicklung einfach rückgängig machen zu können. Sollte die islamische Tradition wiederbelebt werden, so nicht in abstrakter, rückwärtsgewandter Gestalt, sondern konkret vermittelt mit dem zeitgenössischen Denken.

Dieses Denken war zutiefst geprägt nicht nur vom Kalam, sondern allgemeiner von allerlei philosophischen Einflüssen. Diese Einflüsse waren so stark, dass es sich als unvermeidlich erwies, eine wiederum philosophische Interpretation und Verteidigung der islamischen Tradition selbst vorzunehmen. Dies tat Ibn Taymiyya auf bislang nicht dagewesene Weise. Er konnte dabei auf keinesfalls oberflächliche, sondern erstaunlich breite und tiefe Kenntnisse der Philosophie zurückgreifen. Aus diesem Spannungsfeld heraus entwickelte er ein Denken, das durch eine Kritik der Philosophie vermittelt das islamische Denken wahrhaft erneuerte. Dieses Denken ist bis heute nicht wirklich verstanden worden, obgleich es mit seiner Verbindung von Vernunft und Offenbarung auch für unsere Gegenwart Maßstäbe setzen könnte und mithin äußerst lehrreich zu sein verspricht.

Statt den eigentlichen Gehalt von Ibn Taymiyyas Denken in seinem Verständnis einer für die Offenbarung geöffneten Rationalität zu suchen, werden in der heutigen Öffentlichkeit die kritischen und rationalen Aspekte nahezu vollständig ausgeblendet und ganz andere in den Vordergrund gerückt, wenn nicht hinzugedichtet. In endlosen Schleifen wird Ibn Taymiyya als Verfechter eines blinden Traditionalismus präsentiert, der durch seinen Einfluss auf den zeitgenössischen »Salafismus« als Ursprung aller Übel des »islamischen Extremismus« oder »Fundamentalismus« erscheint. Diese ideologische Verzerrung wird dem Denken Ibn Taymiyyas mit seiner Umsicht, Ausgewogenheit, Tiefe und Vernünftigkeit nicht im geringsten gerecht.

So stellt Özervarli ganz zu Recht fest:

> Als Wiederbeleber der traditionalistischen Schule (*ashāb al-hadīth*) und Kritiker von al-Ghazālī (gest. 505/1111), Ibn al-ʿArabī (gest. 638/1240) und Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 606/1209) hat das Kraftfeld von Ibn Taymiyyas rationalistischem Projekt mehr Aufmerksamkeit verdient. Die Anerkennung der Komplexität seiner Kritik und insbesondere seiner Ansicht über die Übereinstimmung von Vernunft und Offenbarung steht noch ganz am Anfang. (78)[5]

An dieser Stelle verweist Özervarli auf eine Reihe von Arbeiten, auch von orientalistischer Seite, die in den letzten Jahren veröffentlicht worden sind und das wachsende Interesse, auch der westlichen Wissenschaft, am hinter dem Schleier der ideologischen Inanspruchnahme und Verleumdung verborgenen »echten« Ibn Taymiyya bezeugen, und fährt dann fort:

> Neben anderen originellen Beiträgen ist es in erster Linie seine Verteidigung dessen, was »koranische rationale Theologie« genannt werden mag, womit er einen besonderen Platz in der islamischen Geistesgeschichte verdient. (78)

Özervarli setzt es sich daher in diesem Aufsatz zur Aufgabe, die Grundlagen und Methoden von Ibn Taymiyyas philosophischem und »theologischem« Denken zu untersuchen, wobei er seine Kritik des Kalam in den Mittelpunkt stellt. Dem wollen wir nun näher nachgehen.

5 Diese wie auch die folgenden Seitenangaben in Klammern beziehen sich auf: M. Sait Özervarli, *The Qur'anic Rational Theology of Ibn Taymiyya and his Criticism of the Mutakallimun*, in: Yossef Rapoport and Shahab Ahmed (Hg.), *Ibn Taymiyya and His Times*, Oxford 2011 (OUP), S. 78-100.

2.3 Historischer Hintergrund: Entwicklung des Kalam

Die Anfänge der Debatte über den Gebrauch der Vernunft für das Verstehen des Koran gehen auf das 8. und 9. Jahrhundert zurück, als sich das muʿtazilitische Denken herauszubilden begann, das sich auf Begriffe und Methoden stützte, die aus der griechischen Philosophie stammten und als »rational« angesehen wurden.

Dies stieß auf die Kritik der traditionalistischen Schule, für die insbesondere der Name Ahmad ibn Hanbal (gest. 241/855) steht. Gegen den übermäßigen Gebrauch der Vernunft betonte diese Schule, dass Fragen der Religion nur auf der Grundlage von Koran und Hadith entschieden werden konnten.

Im Rahmen dieser Debatte entwickelte sich eine neue Schule, die von dem ehemaligen Muʿtaziliten Abū al-Hasan al-Aschʿarī ins Leben gerufen wurde und auf einen Ausgleich setzte. Diese Synthese rückte näher an die traditionalistische Anschauung heran, behielt jedoch zugleich den philosophischen Ansatz in veränderter Form bei. Sie wurde daher von traditionalistischen Gelehrten dafür kritisiert, dass sie vorgefasste theologische Ansichten und neue Begriffe in die Glaubenslehre (*ʿaqīda*) des Islam einführte.

Der aschʿaritische Kalam hat zwar viele Elemente aus der Philosophie übernommen, verfiel aber aufgrund seines Zwittercharakters auf der anderen Seite auch der Kritik von Verfechtern der aristotelischen Philosophie wie beispielsweise Ibn Ruschd. Dadurch wurde die Tendenz, philosophische Elemente in den Kalam aufzunehmen, noch weiter verstärkt, so dass eine zunehmend ununterscheidbare Mischung entstand.

Ibn Taymiyyas Denken muss vor diesem Hintergrund der Herausbildung eines stark philosophisch geprägten Kalam verstanden werden. Mit seiner Kritik an den *mutakallimūn* (Kalam-

Gelehrten) einerseits wie auch an den *falāsifa* (Philosophen) andererseits verfolgte er das Anliegen, traditionalistische Anschauungen im neuen Gewand eines selbst rationalistischen und durch die Schule der Philosophie gegangenen Denkens wiederzubeleben.

Ibn Taymiyya, der selbst aus der hanbalitischen Schule hervorgegangen ist und ihr zeitlebens mehr oder weniger verhaftet blieb, hatte einen sehr weiten geistigen Horizont, so dass er mit allen wichtigen Strömungen des islamischen Denkens vertraut war. Dazu gehören sicherlich auch die jeweiligen wechselseitigen Kritiken, die beispielsweise al-Aschʿarī an den Muʿtaziliten, al-Ghazālī an den *falāsifa* und Ibn Ruschd an den Aschʿariten samt al-Ghazālī geübt haben.

Die Beschäftigung mit philosophischen Kontroversen weckte bei Ibn Taymiyya auch eine kritischere Haltung gegenüber der traditionalistischen Schule selbst. Überdies wurde er das Ziel der Kritik dieser Schule, die ihm wiederum eine Verstrickung in Kalam und Philosophie zum Vorwurf machte.

Der vernunftbasierte Ansatz und seine kritische Haltung gegenüber blinder Tradition zeigte sich auch in seinem Rechtsdenken, im *fiqh*, in dem er sich zuweilen gegen die herrschenden Meinungen der hanbalitischen Rechtsschule (*madhhab*) wandte und seiner eigenen Urteilsfindung (*idschtihād*) folgte. Ibn Taymiyyas Offenheit erweist sich auch daran, dass seine Schüler Anhänger verschiedener Rechtsschulen waren.

2.4 Infragestellung der Legitimität des Kalam: Was sind die *usūl ad-dīn*?

Özervarli macht darauf aufmerksam, welche zentrale Rolle in Ibn Taymiyyas Denken sein Verständnis des Begriffs *usūl ad-dīn* (etwa: Grundlagen der Religion) spielt. Die Mutakallimun verwandten diesen Ausdruck, um den Gegenstand ihrer Wissenschaft des Kalam zu bezeichnen. Ibn Taymiyya war je-

doch der Auffassung, dass die wahren *usūl ad-dīn* sich davon grundsätzlich unterscheiden. Denn richtig verstanden kommen die *usūl ad-dīn* von Allah und beinhalten alle notwendigen Grundlagen, auch die rationalen. Sonst hätte die Offenbarung wesentliche Aspekte des Islam vermissen lassen, was seinem Verständnis des Islam zufolge unmöglich ist.

Der Koran und die Sunna bieten rationale Beweise, die den philosophischen Beweisen überlegen sind und diese überflüssig machen. Die im Kalam als *usūl ad-dīn* beispielsweise vorgebrachten Erklärungen der Attribute Gottes oder der kosmologische Gottesbeweis haben hingegen keine Grundlage in der Offenbarung und können daher nicht als *usūl ad-dīn* gelten. Der Kalam stützt sich nicht auf die koranische Methode und führt zudem Begriffe der aristotelischen Philosophie wie Körper (*dschism*), Substanz (*dschawhar*), Akzidens (*ʿaradh*) und Attribut (*sifa*) ein, deren Vereinbarkeit mit der Offenbarung höchst zweifelhaft ist.

Ibn Taymiyya führt dazu aus:

> Diese [Grundlagen], die sie *usūl ad-dīn* nennen, sind in Wirklichkeit nicht Teil der *usūl ad-dīn*, die Allah Seinen Dienern vorgeschrieben hat [...] Wenn verstanden wird, dass das, was *usūl ad-dīn* im Gebrauch derjenigen, die diesen Ausdruck verwenden, genannt wird, in Unbestimmtheit und Ambiguität besteht, die durch äquivoke Setzung und technische Begriffe verursacht wird, (*limā fīhi min al-ischtirāk bihasab al-awdhāʿ wa al-istilāhāt*) wird offenkundig, dass die von Allah, Seinem Gesandten und Seinen Gläubigen anerkannten *usūl ad-dīn* das sind, was vom Propheten überliefert wurde.
>
> Für jeden, der eine Religion ohne die Erlaubnis Allahs stiftet, gilt, dass die erforderlichen *usūl ad-dīn* nicht vom Propheten überliefert werden konnten. Denn eine solche Religion ist ungültig, [die] von ihr erforderten [Grund-

> lagen] sind ebenfalls ungültig. (81; Ibn Taymiyya, *Darʾ taʿārudh*, 1:41)[6]

Ibn Taymiyya kritisiert auch die Überdehnung der Bedeutung von Begriffen, die wie beispielsweise *hudūth* (Entstehen) oder *tawhīd* (Einzigkeit Gottes) dem Kontext der Offenbarung entnommen werden, um sodann jedoch mit philosophischen Bedeutungen aufgeladen zu werden. Ibn Taymiyya weist diese Bedeutungsverschiebungen, die vom ursprünglichen Sinn wegführen, in vielen Fällen nach.

Die Offenbarung verwendet diese Worte in Übereinstimmung mit der Weise, in der sie von den Arabern verstanden wurden, an die sie in der Absicht, eine klare Botschaft zu vermitteln, gerichtet waren. Die in Kalam und Philosophie begrifflich zugerichteten Ausdrücke unterscheiden sich so grundsätzlich vom koranischen Sprachgebrauch, dass sie nicht als Teil der wahren *usūl ad-dīn* angesehen werden können.

Darüber hinaus stellt Ibn Taymiyya fest, dass die Methoden des Kalam zu allerlei Verwirrung führen, da jede Kalam-Schule oder sogar jeder einzelne Mutakallim verschiedene Themen und Begriffe in die *usūl ad-dīn* eingeführt hat und zu jeweils einander widersprechenden Schlussfolgerungen gelangt ist, was zu endlosen Debatten führte. Angesichts der Vielzahl konkurrierender und sich gegenseitig ausschließender Anschauungen erscheint der Anspruch der Mutakallimun auf Gewissheit in ihrer Erkenntnis in einem eigentümlichen Licht.

Ibn Taymiyya bemerkt dazu:

> Einige Mutakallimun behaupten, dass alle Fragen der Überlieferung (*al-masāʾil al-khabariyya*), die sie Fragen der Grundlagen [der Religion] nennen mögen, mit

6 Ibn Taymiyya, *Darʾ taʿāruḍ al-ʿaql wa-n-naql aw muwāfaqat ṣaḥīḥ al-manqūl li-ṣarīḥ al-maʿqūl*, Hg. M. R. Sālim, 11 Bände, Riyadh: Dār al-Kunūz al-Adabiyya, 1979.

> Gewissheit bewiesen werden müssen. Sie behaupten daher, dass es nicht erlaubt ist, in diesen Fragen ohne einen Beweis, der Gewissheit bringt, Überlegungen anzustellen. Und sie verlangen von jedem, in allen diesen Fragen Gewissheit zu erlangen. Aber was sie in solchen unbeschränkten und umfassenden Begriffen sagen, ist falsch, steht im Gegensatz zu Buch, Sunna und Konsens der Salaf und Imame. Zudem sind sie selbst am weitesten von dem entfernt, was sie verlangen, da die Beweise, die viele von ihnen für gewiss halten, falsch sind oder auf Vermutungen beruhen. (82; Ibn Taymiyya, *Darʾ taʿārudh*, 1:52)

Wenn ihre Ansichten dem Koran widersprechen, so fährt Ibn Taymiyya fort, bezeichnen sie die betreffenden Verse als mehrdeutig oder ambig (*mudschmal* oder *mutaschābih*) und interpretieren sie gemäß ihren vorgefassten Theorien. Da auf diese Weise den eigentlichen *usūl ad-dīn* etwas hinzugefügt oder diese abgeändert werden, greift Ibn Taymiyya zu einer sehr harten Verurteilung, indem er von *usūl dīn asch-schaytān* (Grundlagen der Religion des Satans) spricht. Damit will er zum Ausdruck bringen, dass es sich somit um eine andere Religion als den Islam handelt.

Zu den Widersprüchen, in denen sich die Mutakallimun verfangen, rechnet Ibn Taymiyya auch ihre Praxis, ihren jeweiligen Rivalen mit dem Vorwurf des *kufr* (*takfīr*; Nicht-Islam) zu begegnen. Obgleich sie davon ausgehen, dass sie sich auf ein rein rationales Verfahren stützen, gebrauchen die Mutakallimun den Ausdruck *takfīr*, der in den Bereich der Offenbarung und des religiösen Rechts gehört. Zudem geschieht dies im Kontext einer Debatte über Einzelheiten der rationalen Beweisführung, auf den die Bezichtigung des *kufr* ohnehin keine Anwendung finden sollte.

Dazu legt Ibn Taymiyya dar:

> Es ist erstaunlich, dass die Mutakallimun sagen, dass die *usūl ad-dīn*, deren Leugnung *kufr* impliziert, allein auf der Basis der Vernunft zu erkennen sind, während sie all das, was nicht durch die Vernunft allein erkannt wird, als Belange der Offenbarung (*asch-scharʿiyyāt*) betrachten. Das ist die Methode der Muʿtaziliten, Dschahmiten und derjenigen, die ihnen folgen, wie die Schüler des Autors von *al-Irschād* [al-Dschuwaynī].
>
> Es sollte zu ihnen gesagt werden, dass dieses Argument aus zwei Teilen besteht: Erstens, *usūl ad-dīn* werden durch die Vernunft allein erkannt, nicht Belange der Offenbarung; zweitens, jeder, der diese Grundlagen leugnet, ist ein *kāfir* [Nicht-Muslim]. Diese Prämissen, die schon an sich ungültig sind, sind auch noch widersprüchlich. Wenn etwas durch die Vernunft allein erkannt wird, bedeutet dessen Leugnung nicht *kufr* im religiösen Sinn. Denn es gibt nichts in den Belangen der Offenbarung, das bestimmt, dass die Verwerfung von etwas, das allein durch die Vernunft erkannt wird, *kufr* gleichkommt. Die einzige Ursache für *kufr* ist eine Leugnung dessen, was vom Propheten überliefert wurde, oder eine Weigerung, ihm zu folgen, während seine Wahrhaftigkeit bekannt ist. (83; Ibn Taymiyya, *Darʾ taʿārudh*, 1:242)

2.5 Die Vermeidung des Konflikts zwischen Vernunft und Offenbarung

Eines der wichtigsten Anliegen von Ibn Taymiyya war die Vermeidung des Konflikts zwischen Vernunft und Offenbarung. So lautet auch der Titel eines seiner bedeutendsten Werke: *Darʾ taʿārudh al-ʿaql wa an-naql* (Vermeidung des Konflikts von Vernunft und Offenbarung).

Darin wird die Position der Mutakallimun zu dieser Frage unter dem Stichwort *al-qānūn al-kullī* (allgemeine Regel) oder *qānūn at-taʾwīl* (Regel der Interpretation) behandelt. Die Mutakallimun gehen davon aus, dass das, was durch die Überlieferung erkannt wird, nicht im Einzelnen durch die Vernunft bestätigt werden kann. Daher muss die Gültigkeit der Offenbarung als Ganzes durch die Vernunft erwiesen werden. Der Inhalt der Offenbarung einerseits und die Wahrhaftigkeit des Propheten und seiner Botschaft andererseits sind zwei strikt voneinander getrennte Dinge. Die Gültigkeit der Offenbarung hängt daher davon ab, dass mit Gewissheit bewiesen wird, dass der Prophet tatsächlich von Gott gesandt wurde und dass der Prophet selbst sowie das von ihm übermittelte Wissen als Ganzes wahrhaftig sind.

Um den Mutakallimun zufolge die Offenbarung als Quelle des Wissens zu bestätigen, bedarf es somit einer Begründung durch die Vernunft. Da rationale Beweise mithin als notwendige Voraussetzung für die Anerkennung der Autorität der Offenbarung gelten, folgt daraus die Priorität der Vernunft. Dadurch werden die möglichen Bedeutungen des Inhalts der Offenbarung eingeschränkt. Und wenn es zu einem Widerspruch zwischen dem überlieferten Text der Offenbarung (*naql*) und den Geboten der Vernunft (*ʿaql*) kommt, muss der Vernunft der Vorrang eingeräumt und der betreffende Text entsprechend interpretiert werden (*taʾwil*). Das kann beispielsweise durch eine allegorische Auslegung erfolgen.

Der *qānūn at-taʾwīl* kommt den Mutakallimun zufolge also im Falle eines Konflikts von Vernunft und Offenbarung zum Einsatz, wenn es ein rationales Gegenargument (*muʿāridh ʿaqlī*) gibt, das der wörtlichen oder äußeren Bedeutung des offenbarten Textes widerspricht. Da die Gültigkeit der Offenbarung als von einem rationalen Beweis abhängig erachtet wird, muss der Beleg der Offenbarung hinter diesen Beweis zurücktreten. Denn sonst würde die rationale Grundlage für die Gültigkeit der Of-

fenbarung insgesamt erschüttert. Das ist die Position der Mutakallimun.

Ibn Taymiyya hingegen bestreitet schon die Möglichkeit eines Konfliktes zwischen Vernunft und Offenbarung, da seiner Ansicht nach menschliches Wissen nicht in Widerspruch zur Wahrheit der Offenbarung treten kann. Sein Projekt sieht daher eine auf Offenbarung gestützte Rationalität vor.

Er unterscheidet Beweise oder Belege (*adilla*; Sing. *dalīl*) dabei auf andere Weise, als dies im Kalam mit der Klassifizierung in die beiden übergeordneten Kategorien von *aqlī* (vernünftig) und *naqlī* (überliefert, offenbart) geschieht. An die oberste Stelle treten die Kategorien von der Offenbarung entsprechenden gültigen Belegen (*al-adilla asch-scharʿiyya*) im Gegensatz zu neuernden bzw. unzulässige Neuerungen einführenden Belegen (*al-adilla al-bidʿiyya*). Die gültigen Belege können sodann rational (*aqlī*), überliefert (*naqlī*) oder beides zugleich sein.

Die unterschiedlichen Weisen der Klassifizierung eines Belegs (*dalīl*) durch die Mutakallimun und Ibn Taymiyya veranschaulicht Özervarli in folgendem Diagramm:

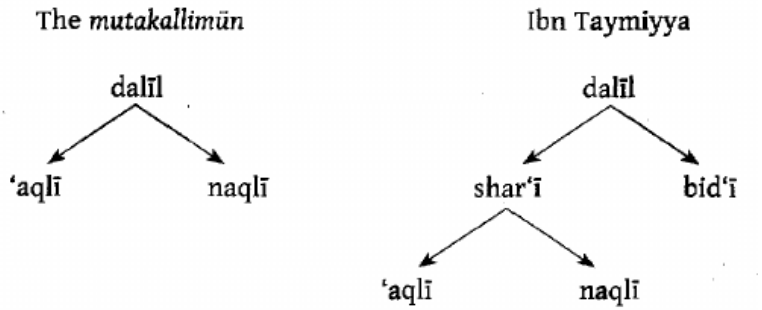


Schaubild 1: Özervarli, S. 85.

Als Beispiel für einen gültigen Beleg, der zugleich rational wie auch überliefert ist, nennt Ibn Taymiyya eine *āya* (Vers) aus

dem Koran (41:53), die auf »Zeichen an den Horizonten und in ihnen selbst« verweist, also auf Belege, die der Betrachtung des Universums und der menschlichen Natur selbst entnommen sind. Für Ibn Taymiyya besteht kein Zweifel daran, dass diese Belege, die von der Beobachtung der Schöpfung abgeleitet sind, rational sind.

Der genannte Koranvers lautet vollständig in Muhammad Asads Übertragung in *Die Botschaft des Koran*[7]:

> Beizeiten werden Wir sie Unsere Botschaften voll verstehen lassen (durch das, was sie wahrnehmen) an den äußersten Horizonten (des Universums) und in sich selbst, so daß es ihnen klar werden wird, daß diese (Offenbarung) fürwahr die Wahrheit ist. (Dennoch,) genügt es nicht (daß sie wissen), daß dein Erhalter über alles Zeuge ist? (Koran, 41:53)

In Ibn Taymiyyas Klassifikation gibt es keine scharfe Trennung von rationalen und überlieferten Beweisen. Sie bestehen vielmehr nebeneinander und ergänzen sich gegenseitig. Sie sind komplementäre Bestandteile des Wissens.

Vernunft kann nach Ibn Taymiyya der Offenbarung nicht widersprechen. Denn durch den Nachweis der Wahrhaftigkeit des Propheten bestätigt die Vernunft die Gewissheit der Offenbarung. Wenn also die Vernunft mit offenbartem Wissen in Konflikt geriete, würde die Vernunft ihre eigenen Schlussfolgerungen, nämlich die Wahrhaftigkeit der Offenbarung, negieren. Zu behaupten, dass die Vernunft die Gültigkeit der Offenbarung bestätigen und zugleich bestimmten Teilen von ihr widersprechen kann, führt zu einem logischen Widerspruch. Dadurch würde

7 Siehe Muhammad Asad, *Die Botschaft des Koran. Übersetzung und Kommentar*, Aus dem Englischen übersetzt von Ahmad von Denffer und Yusuf Kuhn, Düsseldorf, 2009.

der Status der Vernunft als Quelle des Wissens für ungültig erklärt und damit einhergehend das Vertrauen in die Offenbarung erschüttert werden.

Überdies ist das Negieren irgendeines Teiles des Inhalts der Offenbarung auch eine indirekte Verwerfung der Autorität der Vernunft, da viele klare und gewisse rationale Belege wiederum diesen Inhalt beweisen.

Ibn Taymiyya stellt auch die vorgebliche Sicherheit der rationalen Beweise und der Vernunft im allgemeinen, wie sie im Kalam verstanden werden, in Frage. Einer der Gründe dafür ist die unübersehbare Vielfalt gegensätzlicher, ja widersprüchlicher Auffassungen, zu denen die Anwendung der vermeintlich rationalen Methoden der Mutakallimun geführt haben, z.B. hinsichtlich der Attribute Gottes.

Nach Ibn Taymiyya sollte nicht die Rationalität allein der Maßstab sein, sondern an erster Stelle die Gewissheit stehen. Demjenigen Beweis sollte der Vorrang gegeben werden, der gewiss (*qatʿī*) ist. Wenn sich zwei Beweise widersprechen, sollte derjenige mit einem höheren Grad an Gewissheit vorgezogen werden, unabhängig davon, ob er rational oder überliefert ist.

Ibn Taymiyya führt dazu aus:

> Es wird gesagt, dass es, wenn zwei Beweise einander widersprechen, seien sie offenbart oder rational, oder einer offenbart und der andere rational, dann sein muss, dass entweder beide gewiss oder beide konjektural sind oder einer gewiss ist und der andere konjektural. Wenn beide gewiss sind, seien sie rational oder offenbart, oder einer rational und der andere offenbart, ist es nicht [logisch] möglich, dass sie einander widersprechen. Darin sind sich alle Leute der Vernunft einig, weil ein gewisser Beweis die Gültigkeit dessen aufzeigt, worauf er verweist, und seine Ungültigkeit unmöglich macht. Wenn daher zwei gewisse Beweise einander widersprechen würden,

> und einer dem widersprechen würde, was der andere aufzeigt, so würde dies die Verbindung zweier Gegensätze verlangen, was [logisch] unmöglich ist. Wann immer man einen scheinbaren Widerspruch zwischen zwei Beweisen findet, die als gewiss gelten, dann folgt notwendig daraus, dass beide Beweise oder mindestens einer von ihnen nicht gewiss ist; oder dass die beiden Gegenstände, die aufgezeigt werden, einander nicht widersprechen. […] Wenn jedoch [nur] einer der widersprüchlichen Beweise Gewissheit liefert, dann ist gemäß dem Konsens der Leute der Vernunft seine Priorität notwendig ungeachtet dessen, ob der Beweis offenbart oder rational ist, da Vermutung Gewissheit nicht überwiegt. (86-87; Ibn Taymiyya, *Darʾ taʿārudh*, 1:79)

Die Inhalte der Offenbarung ermangeln nicht einer rationalen Grundlage. Widersprüche treten dann auf, wenn das rationale Argument nicht stimmig oder wenn eine Überlieferung unsicher und zweifelhaft ist. Dies kann im Falle des Koran und der authentischen Sunna nicht eintreten, da ihr Status gesichert ist, wohingegen rationale Argumente überprüft werden müssen.

Ibn Taymiyya kritisiert auch den Einsatz der (Re-)Interpretation (*taʾwīl*) durch die Mutakallimun. Deren Definition von *taʾwīl* als »die Verwendung einer sekundären Bedeutung für ein besseres Verstehen des Textes« stimmt nicht mit dessen ursprünglicher Bedeutung überein. Die frühen Koranausleger und Salaf hatten unter *taʾwīl* nur das Erklären des Textes und die Klärung seiner Bedeutung (*tafsīr al-kalām wa bayān maʿnāhu*) verstanden, was unproblematisch ist, da es nur auf ein besseres Verstehen des Textes abzielt.

Demgegenüber verstehen die Mutakallimun unter *taʾwīl* die Ersetzung der gebräuchlicheren oder wahrscheinlicheren Bedeutung eines Wortes durch eine weniger gebräuchliche oder wahrscheinliche (*sarf al-lafz min al-ihtimāl al-rādschih ilā al-*

ihtimāl al-mardschūh), wenn die primäre Bedeutung Schwierigkeiten bereitet. Für Ibn Taymiyya entspricht dieses Verfahren, das sich von der allgemein üblichen Bedeutung entfernt, nicht der wahren Bedeutung von *taʾwīl*.

Ibn Taymiyya erkennt an, dass *taʾwīl* auch den Verweis auf eine Wahrheit (*al-haqīqa allati yuʾawwal al-kalām ilayhā*) bezeichnen kann. Dieser Sinn bezieht sich auf koranische Beschreibungen des jenseitigen Lebens, wobei der *taʾwīl* nur Allah und denjenigen, die Er darüber in Kenntnis setzte, bekannt ist. Es steht aber nicht den Mutakallimun zu, die Erkenntnis der verborgenen Bedeutung zu beanspruchen. Sie schreiben dem Text vielmehr Bedeutungen zu, die möglicherweise nicht der Intention Allahs entsprechen, was einer Abänderung (*tahrīf*) gleichkommt.

Die im Koran genannten Attribute Allahs sollten überhaupt nicht interpretiert werden, auch wenn sie gewisse Ähnlichkeiten mit menschlichen Eigenschaften aufweisen. Denn die Attribute Allahs unterscheiden sich völlig von menschlichen Eigenschaften, so dass der Gebrauch dieser Ausdrücke zur Beschreibung Allahs, der durch die Beschränktheit der menschlichen Sprache erforderlich ist, nicht anthropomorph ist. Von der metaphysischen (verborgenen) Welt mittels der Sprache dieser Welt zu sprechen, bedeutet nicht, eine Ähnlichkeit zwischen den beiden zu unterstellen. Alle Attribute Allahs sollten daher nicht interpretiert werden, im Gegensatz zur Praxis der Mutakallimun, die manche interpretieren und andere nicht.

Ibn Taymiyya verwirft allerdings Interpretation (*taʾwīl*) nicht völlig, sondern bezieht sie auf die in *āya* 3:7 beschriebenen Verse, die mehrdeutig, dunkel oder äquivok (*mutaschābihāt*) sind.[8]

8 Siehe Koran 3:7 in der Übersetzung von Muhammad Asad: »Er ist es, der dir von droben diese göttliche Schrift erteilt hat, Botschaften enthaltend, die klar in und durch sich selbst sind, – und diese sind die Essenz der göttlichen Schrift – wie auch andere, die allegorisch sind. Nun gehen jene, deren Herzen zum Abweichen von der Wahrheit geneigt sind, demjenigen

Es sollte dabei nicht angenommen werden, dass die Kenntnis der Bedeutung dieser Verse einzig Allah zukommt (*tafwīd*). Denn der Koran wurde von Allah herabgesandt, um verstanden und befolgt zu werden. Daher muss sein Inhalt erkennbar sein, mit Ausnahme der mehrdeutigen Verse, die ein höheres Maß an Wissen und Gelehrsamkeit voraussetzen. Ibn Taymiyya empfiehlt deshalb, sich um das Verstehen und Erklären des Koran zu bemühen, solange gewährleistet ist, dass die Bedeutungen nicht abgeändert werden.

2.6 Systematisierung einer koranischen Theologie: Rationalität innerhalb der Tradition

Ibn Taymiyya setzte sich durch seine Kritik vom Kalam ab und strebte danach, eine alternative rationale Theologie zu entwickeln, die auf der Offenbarung und den Traditionen der Salaf gründet. Während der Koran und die Sunna zu einer Einheit von Wissen und Handeln führen, ist das Ergebnis des Kalam bloß abstraktes Wissen. Die offenbarte Botschaft steht zudem in Einklang mit der menschlichen Natur und bietet daher eine direkte Beweismethode, die den auf Deduktion oder Analogie beruhenden Methoden des Kalam überlegen ist.

Ibn Taymiyya führt aus:

Teil der göttlichen Schrift nach, der in allegorischer Weise ausgedrückt worden ist, suchen aus (was bestimmt) Verwirrung (erzeugt) und suchen seine endgültige Bedeutung (auf willkürliche Weise zu erlangen); aber keiner außer Gott kennt seine endgültige Bedeutung. Darum sagen jene, die tief im Wissen verwurzelt sind: "Wir glauben daran; das Ganze (der göttlichen Schrift) ist von unserem Erhalter – wiewohl sich dies keiner zu Herzen nimmt außer jenen, die mit Einsicht versehen sind.« (Siehe Muhammad Asad, *Die Botschaft des Koran. Übersetzung und Kommentar*, Aus dem Englischen übersetzt von Ahmad von Denffer und Yusuf Kuhn, Düsseldorf, 2009, S. 106-107.)

> Der Unterschied zwischen den Methoden des Koran und des Kalam besteht darin, dass Allah gebietet, Ihm zu dienen, ein Dienst, der die Vervollkommnung der Seele, ihr Wohlergehen und ihr höchstes Ziel ist. Er beschränkte ihn nicht auf die bloße Affirmation [Bestätigung; *tasdīq*] von Ihm, worauf die Kalam-Methode abzielt. Diese beiden (Methoden) stimmen nicht überein, weder in den Methoden noch in den Zielen. Die koranische Methode ist, wie gesagt, intuitiv und direkt (*fitriyya qarība*), indem sie zum Wesen des Ziels führt, (wohingegen) die andere analogisch und umwegig (*qīyasiyya baʿīda*) ist, indem sie nur zu (einer Kenntnis) der Form des Ziels und nicht seines Wesens führt.
>
> Was die Ziele betrifft, so übermittelt der Koran Wissen von Ihm und Dienst an Ihm. Er verbindet somit die beiden menschlichen Vermögen des Wissens und Handelns; oder Empfindung und Bewegung; oder perzeptiven Willen [perceptive volition] und Tätigkeit; oder Verbales und Praktisches. Wie Allah sagt: »Diene deinem Herrn«. Dienst beinhaltet notwendig Wissen von Ihm, Buße und Demut vor Ihm und Bedürfnis nach Ihm. Das ist das Ziel. Die Kalam-Methode gewährleistet nur den Nutzen der Affirmation und Anerkenntnis der Existenz Allahs. (89; Ibn Taymiyya, *Madschmūʿ fatāwā*, 2:12)

Die Offenbarung selbst verfügt über rationale Grundlagen, die dem Gehalt ihrer Botschaft angemessen sind und Menschen mit unterschiedlicher Bildung zufriedenstellen können. Sie beinhaltet auch die erforderlichen Belege für die Grundlagen der Religion (*usūl ad-dīn*) und bedarf daher keiner weiteren Theorien theologischer oder philosophischer Art.

Rationale Beweise für die Existenz Gottes und die Auferstehung, die auf der Betrachtung der natürlichen Welt basieren, finden sich beispielsweise in einer Reihe von Koranversen. Die

Mutakallimun gebrauchen abstrakte Methoden, um zu den gleichen Schlussfolgerungen zu gelangen, welche die Fähigkeiten der menschlichen Vernunft übersteigen. Dazu gehört etwa das kosmologische Argument (*dalīl al-hudūth*), das, grob gesagt, auf der Annahme basiert, dass die Kette von Ursachen und Wirkungen nicht endlos zurückgehen kann und somit einen Anfang erfordert, der mit Gott als erster Ursache oder Schöpfer gleichgesetzt wird. Dieser Beweis führt allerdings die Schwierigkeit mit sich, einerseits Gottes Ewigkeit und Unveränderlichkeit und andererseits Gottes Verursachen oder Erschaffen der Welt in der Zeit miteinander in Einklang zu bringen. Die muslimischen Philosophen in der aristotelischen Tradition versuchten beispielsweise das Problem dadurch zu lösen, dass sie die Ewigkeit der Welt annahmen.

Ibn Taymiyya lehnt die Ewigkeit der Welt ab, wie schon al-Ghazālī vor ihm in seinem philosophiekritischen Werk *Tahāfut al-falāsifa* (Inkohärenz der Philosophen). Darin stimmt er mit den Mutakallimun überein, welche die von den Philosophen vertretene These von der Ewigkeit der Welt ebenso verwerfen. Seine Kritik richtet sich allerdings auch gegen die Mutakallimun, da diese jede Ursache und jeden Zweck in der Schöpfung bestreiten.

Ibn Taymiyya versucht diese beiden Ansätze miteinander zu verbinden, indem er annimmt, dass Gott die Geschöpfe durchaus mit Absicht und Zweck ins Dasein bringt, und zwar durch Seinen unbegrenzten Willen und Macht. Während Ibn Taymiyya die Ewigkeit für jedes erschaffene Wesen ablehnt, erkennt er aber die Ewigkeit der Schöpfung selbst an, nicht im Sinne einer Ursache, sondern der fortgesetzten Schöpfungstätigkeit Gottes.

Der kosmologische Beweis zeigt bestenfalls die Notwendigkeit einer ersten Ursache (bzw. eines Schöpfers) auf, deren weitere Eigenschaften aber unbestimmt bleiben, so dass in Wirklichkeit kaum von einem Beweis der Existenz Allahs die Rede sein kann. Im Koran hingegen ist die Existenz Allahs in

der Erschaffung der konkreten und wahrnehmbaren Entitäten (*aʿyān*) durch Allah fest gegründet. Ibn Taymiyya betont die Bedeutung der Zeichen (*āyāt*) Allahs in der Schöpfung. Diese Zeichen können überall in der Natur und im Menschen selbst von jedem ohne große Mühe gefunden, betrachtet und verstanden werden. Im Vergleich dazu ist, so Ibn Taymiyya, der Kalam-Beweis hingegen wie ein mageres Häuflein von Kamelfleisch jenseits eines Berges, der Berg unerreichbar, das Fleisch nicht der Mühe wert (siehe *Madschmūʿ fatāwā*, 2:22).

Das Wissen von der Existenz Allahs stammt Ibn Taymiyya zufolge überdies aus der inneren Natur und Veranlagung des Menschen (*fitra*). Dieses Wissen macht die Kalam-Beweise überflüssig. Diese können gar nicht wirklich als Beweise für das Dasein Allahs verstanden werden, wenn nicht ein vorausgehendes Wissen um und Glauben an Allah vorausgesetzt wird. Nach Ibn Taymiyya ist die Erkenntnis und Anerkennung Allahs in die Herzen aller Menschen gelegt worden.

Der Begriff der *fitra* bezieht sich auf den Koranvers 30:30, in dem es heißt: »in Übereinstimmung mit der natürlichen Veranlagung (*fitra*), die Gott den Menschen eingegeben hat (*fatara*)«. *fitra* bezeichnet die reine und ursprüngliche Natur und Veranlagung des Menschen. Dazu gibt es auch einen bekannten Hadith, der besagt: »Jedes Kind wird in seiner natürlichen Veranlagung (*fitra*) geboren; es sind nur seine Eltern, die es später zu einem ›Juden‹ oder ›Christen‹ oder ›Magier‹ machen.« Diese ursprüngliche Veranlagung birgt die intuitive Erkenntnis Allahs und führt somit zum Islam, kann aber auch durch äußere Einflüsse entstellt werden. Einige Denker wie z.B. al-Ghazālī hatten der *fitra* bereits einige Aufmerksamkeit geschenkt, aber erst Ibn Taymiyya maß ihr eine wirklich zentrale Bedeutung bei.

Ibn Taymiyya hat im Gegensatz zum Kalam stets die enge Beziehung von Glauben und Handeln betont, die eine Verbindung zwischen der wahrnehmbaren und der verborgenen Welt

herstellt. Es ist kein Zufall, dass die Propheten ihren Ruf zur Religion mit dem Dienst an und der Liebe zu Allah begannen und eben nicht mit »rationalen Beweisen«. Die Wurzeln des Glaubens liegen in der Anerkennung der Grundlagen der Religion, die einhergeht mit der Verpflichtung zur Befolgung der sich daraus ergebenden Gebote in allen Belangen des täglichen Lebens.

Ein weiteres Beispiel für den Unterschied zwischen der koranischen und der Kalam-Methode ist die Behandlung der leiblichen Auferstehung. Während die Mutakallimun die theoretische Möglichkeit der Auferstehung zu beweisen versuchen, vergleicht der Koran sie mit dem Schöpfungsakt, um so an ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit keinen Zweifel zu lassen.

Ibn Taymiyya übt auch Kritik an der Position des Aschʿarismus hinsichtlich der Handlungen Gottes, der es vermeidet, diese, wie etwa das Erschaffen (*khalq*) oder das Gewähren von Versorgung (*tawdhīh ar-rizq*), mit einem höheren Grund (*ʿilla*), Zweck oder Weisheit (*hikma*) zu verbinden. Die Aschʿariten befürchteten dadurch den Willen und die Macht Gottes unzulässig einzuschränken. Sie nahmen außerdem an, dass eine erschaffene Ursache zu einem infiniten Regress (*tasalsul*) führen müsse. Im Gegensatz dazu gingen wiederum die muslimischen Philosophen davon aus, dass Gott als erste Ursache die Kette von sekundären Ursachen anstößt, die sodann ihren determinierten und notwendigen Verlauf nehmen.

Nach Ibn Taymiyya ist hingegen das Handeln Allahs durch Weisheit bestimmt und steht im Einklang mit Seinen Zielen und Zwecken, wodurch Sein Willen und Seine Macht keineswegs eingeschränkt werden. Ibn Taymiyya strebt danach, ein alternatives Modell zum Okkasionalismus der Aschʿariten wie auch zum Determinismus der *falāsifa* zu entwickeln.

Darüber hinaus kritisiert Ibn Taymiyya die aschʿaritische Theorie des menschlichen Handelns, nach der Gott die menschlichen Handlungen erschafft, wobei der Mensch seine Handlun-

gen lediglich erwirbt (*kasb*), was Ibn Taymiyya gleichwohl als – wenn auch modifizierten – Determinismus erachtet. So stimmen die beiden scheinbar gegensätzlichen Positionen der Aschʿariten und *falāsifa* doch letztlich in der Frage des Determinismus und der Verwerfung der menschlichen Handlungsfreiheit überein.

Für Ibn Taymiyya hingegen sind die Menschen die wirklichen Täter ihrer Handlungen im vollen Sinne, ausgestattet mit Willens- und Handlungsfreiheit. Der wichtigste Grund für diese Konzeption, der von Ibn Taymiyya immer wieder betont wird, ist darin zu finden, dass sonst die Offenbarung samt ihrer Gebote und Verheißungen witzlos wäre. Darauf geht Özervarli aber nicht mehr näher ein.

Özervarlis Schlussbemerkung bringt keine wesentlichen neuen Punkte. Es sei nur noch darauf hingewiesen, in welchen Denkern er Nachfolger von Ibn Taymiyya sieht: Ibn Qayyim al-Dschawziyya (gest. 751/1350), Ibn al-Wazīr (gest. 840/1436, Jemen) Muhammad asch-Schawkānī (1760-1834, Jemen), Muhammad Iqbal (1876-1938, Indien). Und vor allem sieht er unter modernen muslimischen Denkern den wahren Erben von Ibn Taymiyyas traditionalistischem Rationalismus in Musa Dscharullah Bigiev (1875-1949, Kazan).

Die zuletzt angerissenen Themen können als Ausblicke verstanden werden, die einer näheren und ausführlichen Behandlung bedürfen. Özervarli selbst ist in einem Aufsatz der Frage der *fitra* nachgegangen, in dessen Titel das Thema folgendermaßen bezeichnet wird: Göttliche Weisheit, menschliches Handeln und die *fitra* in Ibn Taymiyyas Denken.[9]

9 Siehe M. Sait Özervarli, *Divine Wisdom, Human Agency and the* fiṭra *in Ibn Taymiyya's Thought*, in: Birgit Krawietz and Georges Tamer (Hg.), *Islamic Theology, Philosophy and Law. Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2013, S. 37-60.

3

Vernunft, Offenbarung und die Rekonstitution der Rationalität: Ibn Taymiyyas *Darʾ taʿārudh*

3.1 Vorbemerkung

Dieser Text ist eine referierende Zusammenfassung und Vorstellung des Buches *Reason, Revelation & the Reconstitution of Rationality: Taqī al-Dīn Ibn Taymiyya's (d. 728/1328)* Darʾ Taʿāruḍ al-ʿAql wa-l-Naql *or ‚The Refutation of the Contradiction of Reason and Revelation‘*, von Carl Sharif El-Tobgui.[1] Der vollständige Titel lautet ins Deutsche übertragen:

Vernunft, Offenbarung & die Rekonstitution der Rationalität: Taqī ad-Dīn Ibn Taymiyyas (gest. 728/1328) *Darʾ taʿārudh al-ʿaql wa an-naql* oder »Die Widerlegung des Widerspruchs von Vernunft und Offenbarung«.

Kürzlich ist die Dissertation als Buch veröffentlich worden unter dem Titel *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation. A Study of* Darʾ taʿāruḍ al-ʿaql wa-l-naql (Ibn Taymiyya über Vernunft

1 Carl Sharif El-Tobgui, *Reason, Revelation & the Reconstitution of Rationality: Taqī al-Dīn Ibn Taymiyya's (d. 728/1328)* Darʾ Taʿāruḍ al-ʿAql wa-l-Naql *or ‚The Refutation of the Contradiction of Reason and Revelation‘*, McGill University, Montreal: unveröffentlichte Dissertation, 2013. Alle Seitenangaben beziehen sich auf diese Ausgabe. Zum Herunterladen verfügbar unter: https://b-ok.cc/book/5000250/3470d5.

und Offenbarung. Eine Studie des *Darʾ taʿāruḍ al-ʿaql wa-l-naql*).[2]

3.2 Einführung

Mise en scène (Szenerie)

Es ist das Jahr 1300. Syrien erzittert vor der mongolischen Invasion. Die meisten Einwohner sind bereits aus Damaskus geflohen. Währenddessen sitzt einer der berühmtesten Bürger dieser Stadt, Ibn Taymiyya, im Kerker der Zitadelle von Kairo und schreibt und schreibt, solange der Nachschub an Papier und Tinte anhält. Er war zu einer Gefängnisstrafe von eineinhalb Jahren verurteilt worden wegen angeblich anthropomorpher Vorstellungen vom Wesen Gottes. Dies konnte einen so kraftvollen und mutigen Denker jedoch nicht abhalten, seinen geistigen Kampf mit spitzer Feder fortzuführen.

Die Kampflinien waren schon lange zuvor gezogen worden. Nahezu sieben Jahrhunderte waren vergangen, seit der Prophet des Islam Gottes endgültige Botschaft der Menschheit überbracht hatte. Diese Offenbarung war das Wort Gottes. Ihre Botschaft war klar und ursprünglich. Gott war *al-haqq*, die wahre Wirklichkeit. Er war auch *al-khāliq*, der Schöpfer der Himmel und der Erde und allem, was darin ist.

Gott hat auch den Menschen erschaffen und auf die Erde gesetzt, damit er seinem Herrn diene und gute Werke verrichte, bis er eines unvermeidlichen Tages den Tod kostet. Dann lässt Gott ihn, Körper und Geist, wiederauferstehen, um Rechenschaft über Glauben wie Taten abzulegen und gerichtet zu werden. Das war den Menschen offenbart worden, und daran glaubten sie mit Herz und Verstand.

2 Carl Sharif El-Tobgui, *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation. A Study of Darʾ taʿāruḍ al-ʿaql wa-l-naql*, Leiden-Boston: Brill, 2020. Diese Ausgabe konnte hier leider nicht mehr berücksichtigt werden. Zum Herunterladen verfügbar unter: https://brill.com/view/title/55796.

Doch das Wort Gottes wurde im Laufe der Jahrhunderte langsam, aber beständig von äußeren Einflüssen überdeckt, die manchen muslimischen Denker zu überwältigen drohten. Die Übersetzungen wissenschaftlicher und vor allem philosophischer Texte aus dem Griechischen ins Arabische seit dem frühen 3./9. Jahrhundert führten zu einem Zustrom allerlei neuer und eigentümlicher Ideen ins muslimische Denken. Die Werke von Aristoteles und verschiedenen neuplatonischen Denkern über Logik, Epistemologie und Metaphysik stießen auf Begeisterung und Ablehnung zugleich. Denn sie boten ein umfassendes und ausgearbeitetes Weltbild, das seine Überzeugungskraft nicht zuletzt aus dem Versprechen schöpfte, der Vernunft selbst zu entspringen.

Aber warum sollte es überhaupt Grund zur Sorge geben? Ersucht der Koran selbst nicht die Muslime an vielen Stellen, nachzudenken, zu überlegen, ihren gottgegebenen Verstand zu gebrauchen, um das Geheimnis ihres Daseins zu ergründen? »Wollen sie denn nicht ihren Verstand gebrauchen?« (Koran 36:68); »Wollen sie denn nicht verstehen?« (Koran 4:82); »… auf dass sie nachdenken mögen.« (Koran 7:176).

Doch was tun, wenn sich dabei herausstellen sollte, dass die vernunftgegründeten Lehren der Philosophen über Mensch, Welt und Gott dem, was Gott selbst, der Schöpfer von Mensch, Himmel und Erde offenbart hat, nicht entsprechen oder gar widersprechen? Die Vernunft, so lehrt Aristoteles, erkennt, dass Gott ein vollkommenes Wesen ist. Nun, dem mögen alle zustimmen. Aber die Vernunft, so Aristoteles weiter, urteilt zudem, dass ein vollkommenes Wesen auch vollkommen einfach, unteilbar und nicht-zusammengesetzt sein muss. Während also die Offenbarung Gott mancherlei Eigenschaften, Qualitäten oder Attribute zuschreiben mag – wie etwa *hayy* (lebendig), *dschabbār* (mächtig), *wadūd* (liebend), *ʿalīm* (wissend), *basīr* (sehend), *samīʿ* (hörend) -, erklärt die Vernunft, dass Gott *in Wirklichkeit* solche Attribute nicht besitzen kann, da Er sonst nicht

mehr vollkommen einfach wäre, was die Vernunft doch von Ihm verlangt, sondern zusammengesetzt, nämlich zusammengesetzt aus Seinem einzigartigen unteilbaren Wesen und Seinen vermeintlichen Attributen oder Qualitäten.

Desgleichen fordert die Vernunft, so heißt es der philosophischen Tradition zufolge weiter, dass Gott nicht das Wissen von irgendeinem besonderen, individuellen, gewordenen Ding zugeschrieben werden kann, da solche Dinge vergänglich sind, in der Zeit entstehen und vergehen und ein Wissen solcher Flüchtigkeiten eine Veränderung in Seinem Wissen bedingen würde. Aber Gott Selbst sagt doch in der Offenbarung: »Kein Blatt fällt herab, ohne dass Er es weiß« (Koran 6:59).

So sind die Kampflinien gezogen. Und die Fehde wird ausgetragen.

3.2.1 Überblick

In diesem Text wird Ibn Taymiyyas Versuch, den vermeintlichen Konflikt zwischen Vernunft und Offenbarung im islamischen Denken seiner Zeit aufzulösen, in groben Umrissen dargestellt. Dieses Ziel verfolgte Ibn Taymiyya vor allem in seinem großen Werk *Darʾ taʿārudh al-ʿaql wa an-naql* (Die Widerlegung des Widerspruchs von Vernunft und Offenbarung), das in zehn Bänden 4046 Seiten umfasst.[3]

Ibn Taymiyya verfolgt darin das Anliegen, den Gegensatz von Vernunft und Offenbarung zu überwinden, indem die Voraussetzungen und Kategorien, die der Debatte über den Begriff der Vernunft und ihr Verhältnis zur Offenbarung zugrunde liegen, untersucht, kritisiert und neu gefasst werden. Ibn Taymiyya vertritt dabei die Auffassung, dass die klare und reine Vernunft (*ʿaql sarīh*) und die recht verstandene Offenbarung (*naql sahīh*) gar nicht in Widerspruch zueinander geraten können. Je-

3 Taqī al-Dīn Ahmad Ibn Taymiyya, *Darʾ taʿārudh al-ʿaql wa an-naql, aw muwāfaqat sahīh al-manqūl as-sarīh al-maʿqūl*, Hg. Muhammad Rashad Salim, 11 Bände, Riyadh, 1399/1979.

der vermeintliche Gegensatz zwischen ihnen entspringt entweder einem Missverstehen der Offenbarung oder einem verfehlten Verständnis und Gebrauch der Vernunft. Je spekulativer und deshalb zweifelhafter die rationalen Prämissen und vorgängigen Festlegungen sind, desto ausgefallener muss die Offenbarung interpretiert oder nach Ibn Taymiyya »verdreht« werden, um sie in Gleichschritt mit solcher »Vernunft« zu zwingen.

Carl Sharif El-Tobgui veranschaulicht diese Auffassung in folgender Abbildung mit einer »taymiyyanischen Pyramide«, an deren Spitze gesunde, unverfälschte Vernunft und authentische Offenbarung zusammenstimmen:

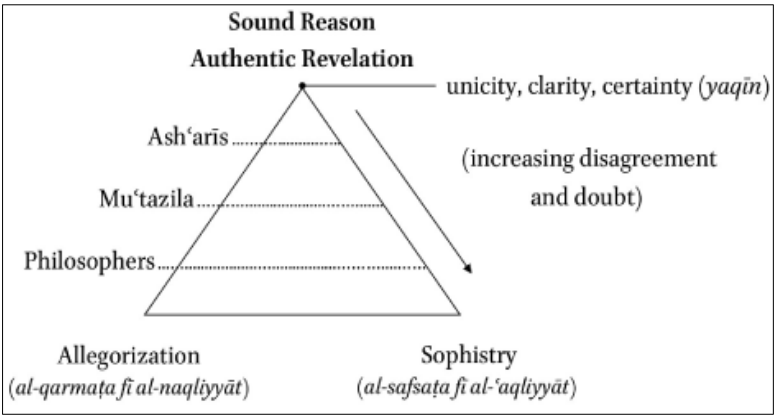


Schaubild 2: Taymiyyanische Pyramide

Wahrheit ist der Punkt der Einigkeit, Klarheit und Gewissheit (*yaqīn*), an dem das Zeugnis der gesunden Vernunft und der authentischen Offenbarung völlig übereinstimmen. Am Gegenpol liegen Sophisterei (*safsata*) im Vernunftgebrauch und Allegorisierung (*qarmata*; abgeleitet von *qarāmita*, einer ismaʿilitischen Gruppe, die für ihre äußerst esoterische Interpretation des Koran bekannt war) der Offenbarung. Je weiter die Entfer-

nung vom Einklang zwischen Vernunft und Offenbarung desto größer wird die Uneinigkeit (*ikhtilāf*) und Zweifelhaftigkeit, selbst in grundlegenden Fragen, in absteigender Reihenfolge ausgehend von den Aschʿariten über die Muʿtaziliten bis hin zu den *falāsifa* (Philosophen).

Die Debatte um das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung drehte sich weitgehend um die Frage der Attribute Gottes. Die Offenbarung beruht nicht nur darauf, dass Gott überhaupt existiert, sondern auch als besonderes Wesen mit bestimmten intrinsischen und irreduziblen Eigenschaften. Doch manche dieser Eigenschaften wurden von verschiedenen Gruppen wie den *falāsifa*, Muʿtaziliten und Aschʿariten als rational unhaltbar erachtet, da sie zu einer unzulässigen Angleichung Gottes an erschaffene Dinge (*taschbīh*) führen müssten oder im Widerspruch zu den rationalen Argumenten stünden, die zum Beweis der Existenz Gottes vorgebracht wurden. Als Abhilfe für dieses Problem wurde die Leugnung oder Reinterpretation der entsprechenden Eigenschaften oder Attribute angeboten. Die sowohl der Lösung wie auch der Stellung des Problems zugrunde liegende Ansicht beruht auf der Annahme, dass es einen grundlegenden Widerspruch zwischen Vernunft und Offenbarung gibt oder zumindest geben kann, die gleichwohl als zuverlässige und unersetzliche Quellen des Wissens über Mensch, Welt und Gott gelten.

Die Frage, wie nun mit solchen rationalen Einwendungen gegen den deutlichen Sinn der Offenbarung verfahren werden sollte, führte schließlich zur Entwicklung des *qānūn kullī* (universelle Regel), die Ibn Taymiyya auf der ersten Seite des *Darʾ taʿārudh al-ʿaql wa an-naql* in der Fassung des aschʿaritischen Gelehrten Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī anführt.

Der *qānūn kullī* besagt demzufolge im Kern: Wenn es zu einem Konflikt zwischen Offenbarung und Vernunft kommt, muss den Forderungen der Vernunft Vorrang eingeräumt und die Offenbarung mittels *taʾwīl* allegorisch reinterpretiert werden.

Als Begründung wird angeführt: Die Vernunft begründet die Wahrheit der Offenbarung; wenn daher zugelassen würde, dass die Offenbarung im Falle eines Konflikts von Vernunft und Offenbarung die Vernunft aufhebt, käme dies einer Bezweifelung und Infragestellung der Vernunft insgesamt gleich; und damit würde die rationale Grundlage, auf der das Wissen von der Echtheit und Wahrheit der Offenbarung basiert, untergraben.

Ibn Taymiyya setzt sich im *Darʾ taʿārudh al-ʿaql wa an-naql* die Widerlegung des *qānūn kullī* ausdrücklich zur vorrangigen Aufgabe. Dafür entwickelt er in einem ersten Schritt etwa vierzig verschiedene Argumente gegen die logische Kohärenz dieser Regel und die Voraussetzungen und Annahmen, auf denen sie basiert. In einem zweiten Schritt nimmt er sich dann praktisch alle Fälle eines vermeintlichen Konflikts zwischen Vernunft und Offenbarung vor, die von Philosophen und Mutakallimun (Gelehrten des *kalām*) im islamischen Denken vorgebracht wurden. In diesem Zusammenhang entwickelt er seine charakteristische Philosophie und Methodologie, mittels derer er den so lange schwärenden Konflikt endgültig aufzulösen trachtet.

Seine Kritik richtet sich dabei auf den von Philosophen und Mutakallimun verwandten Begriff der Vernunft selbst, um damit allen Argumenten die rationale Grundlage zu entziehen, die dem widersprechen, was die Offenbarung beispielsweise über die besonderen Attribute und Handlungen Gottes oder die zeitliche Entstehung der Welt mitteilt. Die Grundlage dieser Kritik wiederum bildet ein Begriff der Vernunft, der von allen Verfehlungen und zweifelhaften Voraussetzungen befreit ist: die reine, klare, eingeborene, unverfälschte Vernunft, die Ibn Taymiyya als *ʿaql sarīh* bezeichnet.

Mit der Frage, worin genau diese reine und klare Vernunft besteht und in welchem Verhältnis sie zur Offenbarung steht, befasst Ibn Taymiyya sich im abschließenden Teil des *Darʾ*. Um der überbordenden Allegorisierung, die sich aus der rationalistischen Auslegung der Offenbarung durch die Philosophen er-

gibt, zu wehren, entfaltet er eine Hermeneutik, die sich auf den natürlichen kontextuellen Gebrauch der Sprache stützt. Sodann wendet er sich einer Rekonstruktion der Vernunft selbst zu, indem er die vielfältigen Weisen untersucht, in der das menschliche Denken zu Wissen gelangt. Diese reformierte Epistemologie wiederum stellt die von den Philosophen vorausgesetzte Ontologie grundsätzlich in Frage, insbesondere deren realistische Theorie der Universalien, die zu einer chronischen Konfusion zwischen dem, was logisch im Geist existiert, und dem, was ontologisch in der äußeren Wirklichkeit existiert, geführt hat. Durch eine deutliche Unterscheidung zwischen mentaler und äußerer Existenz ersetzt Ibn Taymiyya die von den Philosophen vorgenommene Intellektualisierung der Wirklichkeit durch eine strikt auf Erfahrung basierende Epistemologie, welche die gültigen Quellen des Wissens über die Wirklichkeit auf Wahrnehmung (*hiss*) und »Bericht« (*khabar*) beschränkt. Gleichwohl sind die abstrakten und universalisierenden Funktionen des Geistes wie auch die darin eingebetteten apriorischen logischen Prinzipien von entscheidender Bedeutung für das Verstehen der verborgenen Wirklichkeiten, von denen die Offenbarung berichtet, insbesondere die Attribute Gottes.

El-Tobgui beschließt diesen Abschnitt folgendermaßen:

> Ibn Taymiyyas gesamtes epistemisches System stützt sich auf einen erweiterten Begriff der *fitra* oder »ursprünglichen normativen Veranlagung« und wird letztlich von einem universalisierten Begriff des *tawātur* garantiert, der aus den muslimischen textlichen und rechtlichen Traditionen übernommen ist, aber als letztlicher Garant aller menschlichen Erkenntnis breit angewandt wird. Die getrennten Elemente von Ibn Taymiyyas Theorie der Sprache, seiner Ontologie und seiner Epistemologie fließen schließlich in eine Synthese zusammen, die dazu bestimmt ist, einen robusten und rational vertretbaren

> Affirmationismus hinsichtlich der Attribute Gottes aufzunehmen und zugleich einen »Assimilationismus« oder *taschbīh* zu vermeiden, von dem die spätere Tradition so oft angenommen hat, dass er dadurch impliziert wird. (S. xviii-xix)[4]

3.2.2 Struktur der Abhandlung

Die Abhandlung besteht aus zwei Teilen. In Teil 1 wird der Konflikt zwischen Vernunft und Offenbarung verhandelt: »Vernunft vs. Offenbarung?« In Teil 2 wird Ibn Taymiyyas Philosophie und Methodologie im *Dar'* vorgestellt: »Ibn Taymiyyas Reform der Sprache, Ontologie und Epistemologie«.

Kapitel 1 gibt einen groben Überblick über die historische Entwicklung dieses Konflikts im islamischen Denken bis zur Zeit Ibn Taymiyyas. In Kapitel 2 wird das Leben und die Zeit von Ibn Taymiyya vorgestellt. Darauf folgt eine Darstellung, wie Ibn Taymiyya selbst diese historische Entwicklung aufgefasst hat. Dies ist eine unerlässliche Voraussetzung dafür, nicht nur seine Motivationen zu verstehen, sondern auch seine Strategie und umfassende Methodologie zur Auflösung des Problems. Dem schließt sich eine kurze Erörterung der Lösungsversuche von al-Ghazālī (gest. 505/1111) und Ibn Ruschd (gest. 595/1198) an, die zugleich das Verhältnis von Ibn Taymiyyas Projekt im *Dar'* zu ihnen beleuchtet. In Kapitel 3 werden die

4 Diese wie auch die folgenden Seitenangaben in Klammern beziehen sich auf: Carl Sharif El-Tobgui, *Reason, Revelation & the Reconstitution of Rationality: Taqi al-Din Ibn Taymiyya's (d. 728/1328) Dar' Ta'arud al-'Aql wa-l-Naql or »The Refutation of the Contradiction of Reason and Revelation«*. A Thesis submitted to the Faculty of Graduate Studies and Research in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy; Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal; Final Submission April 12, 2013.

wichtigsten theoretischen Einwendungen gegen die universelle Regel (*qānūn kullī*) vorgestellt.

Kapitel 4 eröffnet den zweiten Teil mit einer Untersuchung des Begriffs der »authentischen Offenbarung« (*naql sahīh)* und der hermeneutischen Prinzipien zu ihrer Interpretation. In Kapitel 5 wird der Begriff der »reinen Vernunft« (*ʿaql sarīh*) erkundet wie auch die damit einhergehende Ontologie. Damit sollen die wichtigsten Elemente von Ibn Taymiyyas Philosophie – Linguistik, Ontologie und Epistemologie – samt der Prinzipien und Methoden, die zur Auflösung des Widerspruchs zwischen Vernunft und Offenbarung eingesetzt werden, in ihrem Kerngehalt präsentiert werden.

Im Schlusskapitel wird sodann aufgezeigt, wie Ibn Taymiyya diese verschiedenen Elemente zu systematischer Anwendung auf die Frage der Attribute Gottes bringt. Dem folgen abschließend etwas allgemeinere Überlegungen zu den weiteren Implikationen seines Werkes.

El-Tobgui stellt dazu fest:

> Das breitere Interesse – und die Genialität – von Ibn Taymiyyas Projekt, das es in künftiger Forschung zu erkunden gilt, liegt vor allem in seiner breit angelegten Auffassung von Wissen, in der er die Begriffe der »Vernunft« und des »rationalen Beweises« dergestalt erweitert, dass sie einen wesentlich größeren Bereich von Quellen und Argumenten einschließen als in der obskuren und seiner Ansicht nach willkürlich eingeschränkten Syllogistik der Philosophen erlaubt. Darüber hinaus beschränkt Ibn Taymiyya sich nicht auf die Argumentation, dass Vernunft und Offenbarung nicht in Konflikt zueinander stehen. Er besteht vielmehr darauf, dass die Offenbarung selbst das rechte Funktionieren und den authentischen Gebrauch reiner Vernunft (*ʿaql sarīh*) unterstützt und aufzeigt. Auf diesen Grundsätzen aufbauend be-

> hauptet Ibn Taymiyya letztlich, dass wir echtes Wissen (und nicht bloß »Glauben«) von den grundlegenden Wahrheiten der Religion besitzen – insbesondere von der Existenz und den fundamentalen Attributen Gottes – auf der Basis ebenderselben Art von Axiomen, Intuitionen und anderen Elementen, die *allem* menschlichen Wissen zugrunde liegen und dafür konstitutiv sind. In der Tat kommt die große Mehrheit, vielleicht sogar alles, von dem, wofür wir ständig und mit Recht für uns Wissen beanspruchen, auf unterschiedliche Weise und oftmals durch eine sich gegenseitig bestätigende Kombination von ebendenselben Arten von Faktoren und Überlegungen zustande, auf deren Grundlage, so behauptet Ibn Taymiyya, das am meisten solide, stabile und beweiskräftige Argument für die Existenz Gottes und die grundlegenden Wahrheiten der Religion gemacht werden kann. (S. xx-xxi)

3.2.3 Warum der *Darʾ at-taʿārudh*?

Ibn Taymiyyas *Darʾ at-taʿārudh* zeugt von einem erstaunlichen Reichtum an Gelehrsamkeit und einer gewaltigen Bandbreite an Themen und Lehren, die darin verhandelt werden. Gewiss kann Ibn Taymiyya als einer der bedeutendsten Leser der *falāsifa* gelten, der deren Werke nicht nur genauestens kannte und analysierte, sondern selbst bedeutende Beiträge zum philosophischen Denken leistete.

Angesichts des reichen und vielversprechenden Gehalts des *Darʾ* ist es umso erstaunlicher, dass es auch nach mehr als dreißig Jahren seit dem Erscheinen der ersten vollständigen Ausgabe noch keine umfassende Behandlung durch einen westlichen Wissenschaftler gibt. Abgesehen von einigen kleineren und vorläufigen Studien von Y. Michot, B. Abrahamov und N. Heer,

wurde dieses Werk von der westlichen Wissenschaft mit völliger Missachtung gestraft.

Dafür lassen sich verschiedene Gründe anführen. Ibn Taymiyya pflegte einen außergewöhnlichen Schreibstil, der es dem Leser nicht immer leicht macht, seine Gedanken zu einem bestimmten Thema zu verfolgen, die oftmals auf viele Stellen in mehreren Werken verteilt und zudem von vielen Exkursen durchsetzt sind. Die vorliegende Abhandlung möchte daher einen Überblick über dieses Werk als Ganzes liefern, das weiteren Forschungen als »Landkarte des *Dar'*« dienen mag.

Ein zweiter Grund mag die Stellung des Autors in der Geschichte sein. Ibn Taymiyya folgte auf die sogenannte »klassische Periode« der islamischen Zivilisation, der als deren vermeintlicher Höhepunkt die meiste Aufmerksamkeit der geistesgeschichtlichen Erforschung zufiel, während die folgende Periode dem orientalistischen Vorurteil als Zeit des Verfalls galt, die keine Beachtung verdiente. Zur Korrektur dieses Bildes, die mittlerweile eingesetzt hat, mag auch diese Abhandlung einen Beitrag leisten.

Ein dritter Grund mag in der überkommenen Vorstellung von Ibn Taymiyya als intellektueller Figur zu finden sein, die kaum je in Bücher über islamisches Denken, islamische Philosophie oder sogar islamische Theologie aufgenommen wurde. Er galt nicht als Denker, sondern bloß als simpler »Apologet der Theologie«, von dem schon gar nichts auf dem Gebiet der Philosophie zu erwarten war. Demgegenüber schickt sich diese Abhandlung an, den philosophischen Gehalt, der den gesamten *Dar'* in mannigfaltigen Ideen und Argumenten durchzieht, zu untersuchen und herauszuarbeiten.

Darüber hinaus erschließt sich die eigentliche Bedeutung des *Dar'* allererst durch die Einsicht in die Aktualität des darin behandelten Problems des spannungsgeladenen Verhältnisses zwischen Vernunft und Offenbarung, das als das zentrale Thema in der islamischen Moderne gelten kann. Hinter vielen aktuellen

Debatten lauern die gleichen Themen, mit denen Ibn Taymiyya sich so intensiv befasst hat, als er die schwierige Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung für seine Zeit zu klären versuchte.

Teil 1: Vernunft versus Offenbarung?

3.3 Vernunft und Offenbarung im islamischen Denken vor Ibn Taymiyya

Ibn Taymiyyas Bemühungen ging eine jahrhundertelange intensive Debatte im islamischen Denken über das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung voraus. Diese Debatte geht nicht allein auf den Einfluss der griechischen Philosophie zurück, sondern zeigt sich in Keimform bereits seit den frühesten Tagen der islamischen Gemeinschaft und entfaltet sich in einer vielschichtigen Entwicklung und Interaktion zwischen Vernunft und Offenbarung im Koran und den entstehenden islamischen Wissenschaften.

3.3.1 Vernunft *und* Offenbarung, Vernunft *in* Offenbarung

Der Koran legt größten Wert auf Wissen und fordert immer wieder dazu auf, den Verstand zu gebrauchen und nachzudenken, insbesondere über die Schöpfung einschließlich des Menschen als Zeichen Gottes. Zudem setzt der Koran an vielen Stellen Argumente ein, um von der Wahrheit seiner Lehren zu überzeugen. So entsteht vom Anbeginn der Offenbarung selbst an ein integriertes Paradigma von Vernunft und Offenbarung. Der Koran ist keineswegs scheu gegenüber der fragenden menschlichen Vernunft, sondern fordert diese vielmehr heraus,

beispielsweise durch den Aufruf, nach Widersprüchen in ihm zu suchen.

Den Ort oder das Organ des vernünftigen Denkens bezeichnet der Koran verschiedentlich u.a. als *ʿaql*, *qalb*, *lubb* oder *fuʾād*. Er verwendet häufig Ausdrücke, die mit Erkenntnis und Reflexion verbunden sind, unterscheidet deutlich zwischen »denjenigen, die wissen, und denjenigen, die nicht wissen« (Koran 39:9) und besteht wiederholt darauf, dass der Glaube an Gott und die Anerkennung der Offenbarung als Wahrheit das natürliche Ergebnis eines gesunden, richtig gebrauchten Verstandes sind.

Dabei verdient Beachtung, dass der Koran »Wissen« (*ʿilm*) nie »Glauben« (*imān*) entgegensetzt, sondern nur »Unwissen« (*dschahl*). Wissen und Glauben stützen und ergänzen sich in ihrem Zusammenspiel vielmehr gegenseitig. Der Gegensatz von Wissen und Glauben ist dem Koran fremd.

Allerdings wird herausgestellt, dass die menschliche Vernunft als Vermögen eines begrenzten und endlichen Wesens nicht grenzenlos ist, denn »euch ist sehr wenig Wissen gewährt worden« (Koran 17:85) und, noch deutlicher, »Gott weiß, während ihr nicht wisst« (Koran 2:216). Die Offenbarung spornt den Menschen zum Nachdenken und Reflektieren an, da der rechte Gebrauch der Vernunft ihn unausweichlich zu Gott und der Einsicht in die Wahrheit der Offenbarung führen wird, wozu auch die Erkenntnis gehört, dass letztlich Gott allein absolut und schrankenlos ist, während alles andere, die menschliche Vernunft eingeschlossen, relativ und begrenzt ist.

Der Koran beschreibt sich selbst als »Beweis« (*burhān*) (4:174), als »Maßstab, mit dem das Wahre vom Falschen zu unterscheiden ist« (*furqān*) (2:185) und sogar als »den endgültigen Beweis« oder »das eindeutige Argument« (*al-hudschdscha albāligha*) (6:149). Der Koran gründet seine Lehren also nicht nur in bloßer Behauptung, sondern ebenso in Argumentation und Überzeugung. Dadurch wird der Weg bereitet für ein komple-

mentäres und harmonisches Paradigma der Beziehung zwischen Vernunft und Offenbarung in der Offenbarung und durch die Worte der Offenbarung selbst.

Weitere Belege für den argumentativen Charakter der Offenbarung finden sich in den klassischen Quellen von Hadith und Sira (Prophetenbiographie). Der Prophet wurde von seinen Gefährten bei vielen Gelegenheiten befragt über das Jenseits, Gott, die Engel und viele andere Dinge, die die Glaubenslehre betreffen. Wie der Koran spornte auch der Prophet zum Nachdenken und Vernunftgebrauch an.

Der Prophet warnte aber zuweilen auch vor bestimmten Gedankengängen, die sich als nutzlos oder gar schädlich erweisen mussten, wie etwa in dem Hadith, in dem es heißt: »Satan wird zu euch kommen und sagen: ›Wer hat dies erschaffen?‹ und ›Wer hat jenes erschaffen?‹, bis er sagt: ›Wer hat euren Herrn erschaffen?‹, wenn also einer von euch an diesen Punkt kommen sollte, soll er Zuflucht bei Gott suchen und ablassen.« Das lässt sich so verstehen, als wollte er seine Gefährten warnen, dass das Argument des unendlichen Regresses der rationalen Rechtfertigung ermangelt, um auf Gott ausgedehnt werden zu können.

Ein weiteres Beispiel: Als der Prophet hörte, dass eine Gruppe von Gefährten über die göttliche Fügung oder Vorherbestimmung (*qadar*) diskutierte, mahnte er sie, über solche Dinge Schweigen zu wahren, »die nur Gott weiß«.[5]

El-Tobgui stellt zusammenfassend fest:

> Die wichtigste Lehre, die aus diesen Vorkommnissen zu ziehen ist, scheint zu sein, dass rationales Folgern in manchen Bereichen zuverlässig und legitim ist, dass ra-

5 El-Tobgui verweist in diesem Zusammenhang für eine breitere Erörterung auf: M. Abdel Haleem, *Early kalām*, in: Seyyed Hossein Nasr / Oliver Leaman (Hg.), *History of Islamic Philosophy*, Band 1, London & New York: Routledge, 1996, S. 71-88.

tionales Folgern ungültig ist, wenn es auf absurden Prämissen basiert, und schließlich dass bestimmte Themen ihrem Wesen nach gänzlich jenseits der Reichweite der rationalen Erfassung liegen. Darin scheint also impliziert zu sein, dass man (1) Vernunft in vollem Maße in Bereichen gebrauchen sollte, die rationaler Nachforschung zugänglich sind; (2) sicher sein sollte, über solche Themen auf richtige und gültige Weise nachzudenken; und (3) anerkennen sollte, dass manche Themen aufgrund ihrer eigenen Natur und derjenigen der Vernunft selbst für das rationale Begreifen einfach nicht geeignet sind, so dass der Versuch, sie zu »rationalisieren«, nur und unvermeidlich zu ihrer Entstellung führen kann. Der Koran und die prophetische Sunna scheinen uns daher dazu anzuspornen, unsere Verstandeskräfte innerhalb ihres angemessenen Rahmens und Bereichs einzusetzen, aber wir werden stets daran erinnert, dass, so groß diese Kräfte auch sein mögen, im weiteren Rahmen der Wirklichkeit und aus der Perspektive der Allwissenheit uns in der Tat »sehr wenig Wissen gewährt worden ist«. (S. 5-6)

3.3.2 Frühe politische und theologische Kontroversen

Die ersten Kontroversen, die in der frühen muslimischen Gemeinschaft ausbrachen, wurden zwar in »theologischen« Begriffen ausgedrückt, waren aber in erster Linie politischer Natur. So ging es um die Frage der Nachfolge des Propheten in der moralischen und politischen Führerschaft, die letztlich zur Entstehung der beiden konkurrierenden Gruppen von Schiiten und Sunniten führte.

Zudem entwickelten sich im Anschluss an diese Spannungen Debatten um die Frage, welche Bedeutung Glauben und Taten für das Muslimsein zukommt und ob beispielsweise das Be-

gehen von schweren Sünden zu einem Abfall vom Islam führt. Auch hier standen politische Fragen im Vordergrund, da es auch um den Status der herrschenden umayyadischen Kalifen ging. Die Gruppe der Khāridschiten betrachtete die ummayadischen Kalifen als schwere Sünder, die nicht mehr als Mitglieder der muslimischen Gemeinschaft gelten konnten und daher abgesetzt werden mussten. Demgegenüber vertraten die Murdschiʿiten eine eher gemäßigte Haltung, indem sie dafür plädierten, ein solches Urteil zurückzustellen. Sie scheinen dabei von dem Wunsch motiviert gewesen zu sein, die Einheit der muslimischen Gemeinschaft zu wahren. Sie betrachteten einen Muslim, der Vergehen begangen hat, lediglich als sündigen oder irregeleiteten Gläubigen, nicht als *kāfir* (Nicht-Muslim). Die Zugehörigkeit zur muslimischen Gemeinschaft wurde für sie also durch den erklärten Glauben an die Lehren des Islam und nicht durch Taten bestimmt. Wer schwere Sünden beging, blieb in ihren Augen Muslim.

Aus den verschiedenen Fraktionen, die Fragen hinsichtlich der Auslegung des Koran, des Rechts und der Glaubenslehre diskutierten, gingen allmählich Gruppen hervor, die als Vorläufer der späteren Sunniten betrachtet werden können. Sie kümmerten sich besonders um die Bewahrung und Vermittlung von Kenntnissen über die frühe Gemeinschaft und ihre Praktiken. Diese lebhaften politischen und sozialen Debatten führten schließlich zur Herausbildung mehr theoretischer Ansätze in Gestalt verschiedener Herangehensweisen an die Frage des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung.

3.3.3 Die aufkommende Entwicklung der islamischen Wissenschaften: Koranauslegung, Grammatik, Recht und Hadith

Allmählich entstanden in dieser geistigen Atmosphäre verschiedene Disziplinen, die sich systematischer um das Verstehen der Sprache und der Bedeutungen des Koran bemühten, wie

Koranauslegung (*tafsīr*) und Grammatik, und daraus rechtliche und ethische Normen ableiteten, wie der *fiqh* (Recht/Moral). Die Sammlung des Hadith wiederum war von großer Bedeutung für den *tafsīr* und mehr noch den *fiqh*.

El-Tobgui erläutert:

> Diese Disziplinen repräsentieren vollständig einheimische islamische Wissenschaften, die (ursprünglich) mit den Instrumenten und Methoden des vernünftigen Denkens und der Analyse verfolgt wurden, die den frühesten Generationen der Muslime auf ganz intuitive Weise zuwuchsen. Diese Methoden und Instrumente, deren Natur wir unten genauer untersuchen werden, sind von Bedeutung, da sie einen direkten Einfluss auf die ersten systematischen theologischen Reflexionen hatten, die im Gefolge der oben beschriebenen Epoche entstanden. (S. 9-10)

3.3.3.1 Koranauslegung (tafsīr) und früher »Textualismus« vs. »Rationalismus«

Wenig erstaunlich ist, dass die Auslegung des Koran eines der ersten Anliegen der entstehenden muslimischen Gemeinschaft war. Ihr war freilich daran gelegen, die Botschaft Gottes so genau und vollständig wie möglich zu verstehen und ihre Lehren und Regeln im täglichen Leben zur Anwendung zu bringen. So beschäftigten sich die frühesten Exegeten (*mufassirūn*) beispielsweise damit, die Bedeutung von ungewöhnlichen Wörtern und dunkle Anspielungen im Text aufzuklären. Außerdem erwies sich, dass die Kenntnis der historischen Umstände, unter denen die Offenbarungen jeweils erfolgten, für die Interpretation erforderlich war, so dass die Suche nach den »Umständen der Offenbarung« (*asbāb an-nuzūl*) zu einem wichtigen Bestandteil der Koranauslegung wurde.

Diese Aktivitäten sind für unser Thema in zweierlei Hinsicht von Belang. Erstens: Die Bruchlinien in den frühesten theopolitischen Debatten stehen oftmals in engem Zusammenhang mit Fragen im Grunde exegetischer Natur. Zweitens: Es lassen sich schon unter den frühen *mufassirūn* die Keime zweier entgegengesetzter methodologischer Ansätze erkennen, ein mehr rationalistischer und ein mehr textualistischer Ansatz. Damit wird ein Muster vorweggenommen, das in der folgenden Entwicklung und Herausbildung der islamischen Wissenschaften beständig hervortreten wird und im Zentrum der vermeintlichen Spannung zwischen Vernunft und Offenbarung steht, deren Auflösung Ibn Taymiyya so nachdrücklich zu seinem Anliegen machen wird.

Unter einem textualistischen Ansatz ist eine Auslegung (*attafsīr bi al-manqūl*) zu verstehen, die das Verstehen des Textes so weit wie möglich in dem gründet, was aus den autoritativen frühen Quellen überliefert (*manqūl*) wurde. Eine solche Interpretation stützt sich folglich möglichst auf andere Verse des Koran, Hadithe, bekannte Meinungen der Prophetengefährten, die Umstände der Offenbarung (*asbāb an-nuzūl*) und die Übereinstimmung mit den sprachlichen Konventionen Arabiens im siebten Jahrhundert.

Eine rationalistische Methode der Auslegung erlaubt im Unterschied dazu einem kundigen Exegeten, diese Quellen mit seiner wohlüberlegten Meinung (*ra'y*, *idschtihād*, *idschtihād arra'y*) zu ergänzen. Der Textualist erkennt zwar die Meinungen der frühen *mufassirūn* unter den Prophetengefährten und den Nachfolgern (*tābi'ūn*), nämlich den *salaf*, als gültige Interpretationen an, bestreitet aber späteren Exegeten das Recht, in der gleichen Weise zu urteilen. Der Rationalist hingegen erkennt im *idschtihād* der frühen Gemeinschaft eine Einladung für spätere Exegeten, es ihnen nachzutun.

3.3.3.2 Grammatik

Die frühe systematische Erforschung der arabischen Grammatik übte ebenfalls eine tiefe Wirkung auf die Entwicklung des islamischen Denkens aus. Es entstanden um die Mitte des 2./8. Jahrhunderts zwei rivalisierende Schulen, die eine in Basra und die andere in Kufa. Die Schule von Basra suchte eher nach allgemein anwendbaren grammatischen Regeln und tendierte dazu, alle Ausnahmen, die sich diesen Regeln nicht fügten, als inkorrekten Gebrauch auszuschließen. Die Schule von Kufa hingegen erlaubte eine beträchtliche Großzügigkeit bei der Anerkennung vielfältiger Regeln, so dass mitunter sogar seltene Beispiele eines Gebrauchs als Grundlage für die Aufstellung neuer Regeln herangezogen wurden.

Es lässt sich also auch auf dem Gebiet der Grammatik schon früh ein deutlicher Kontrast in der Methodologie erkennen: einerseits die rationalistische, deduktive und präskriptive Methode der Schule von Basra und andererseits die mehr empirische, induktive und beschreibende Methode der Schule von Kufa. Die Grammatik übte nicht nur einen großen Einfluss auf die Koranauslegung aus, sondern auch auf die entstehende Disziplin des *kalām*, in den ihre Kategorien und Begriffe Eingang fanden.

3.3.3.3 Sunna, Hadith und ra'y

Der Koran beschreibt den Propheten Muhammad als »gutes Beispiel« (Koran 33:21) und gebietet den Gläubigen in vielen Versen seinem Vorbild zu folgen und ihm Gehorsam zu leisten (siehe z.B. 4:80, 3:132). So entstand das Konzept der prophetischen Sunna unmittelbar nach dem Tod des Propheten. Der Sunna des Propheten zu folgen, wurde zu einem bestimmenden Gebot für die ersten Generationen der Muslime, die sich fortan anschickten, alle Kenntnisse und Berichte über die Worte und Taten des Propheten zu sammeln und zu überliefern. Diese Anstrengung gipfelte schließlich im größten wissenschaftlichen Unterfangen der ersten drei bis vier Jahrhunderte der islami-

schen Geschichte: der Prüfung, Überlieferung und Sammlung des prophetischen Hadith. Das Wort *ʿilm* (Wissen) wurde dabei oftmals sogar einfach als Synonym für *hadīth* gebraucht.

Und *ʿilm* im Sinne des Wissens der textlichen Quellen des Islam, vor allem der Sunna des Propheten in Gestalt der *hadīth*-Berichte, wurde der Begriff des *raʾy* entgegengesetzt, der mit dem Aufkommen der *hadīth*-Bewegung im letzten Viertel des 1./7. Jahrhunderts anstelle der ursprünglich positiven Konnotation einer »wohlüberlegten Meinung« eine zunehmend negative Konnotation im Gegensatz zu *ʿilm* erhielt. Mit dem Aufstieg der Sunna verliert der Begriff des *raʾy* an Bedeutung, so dass er schließlich zu Beginn des 3./9. Jahrhunderts seine Stellung als technischer Term und Methode des freien Urteilens im Rechtsdiskurs nahezu einbüßt.

Je mehr Materialien der Offenbarung erhältlich und zugänglich sind, desto beschränkter wird der Bereich des *raʾy*. Darin manifestiert sich ein Trend, der sich nicht nur im Fiqh, sondern auch im Kalam bemerkbar macht, was nicht weiter verwunderlich ist, da dem Fiqh die Stellung einer zentralen und grundlegenden Wissenschaft zukommt, deren textliche Quellen, Methoden, Begriffe, Werte und Haltungen die gesamte geistige Atmosphäre prägen. Aus all diesen Entwicklungen erwuchs eine Verschärfung der Spannung zwischen den *ahl al-hadīth* (Leuten des Hadith) und den *ahl ar-raʾy* (Leuten der wohlüberlegten Meinung), die sich in keinem anderen Bereich so deutlich und folgenreich manifestierte wie auf dem Gebiet des Fiqh und dessen Methodologie.

3.3.3.4 Fiqh und Fiqh-Methodologie

Die Rechtswissenschaften stützen sich auf die Texte der Offenbarung, Koran und Sunna, als Quellen rechtlicher und moralischer Regeln und Normen für die muslimische Gemeinschaft. Dadurch stehen sie von vornherein auf der Seite der Offenba-

rung im Gegensatz zur abstrakten, spekulativen Vernunft, die in Kalam und Philosophie in Anspruch genommen wird.

Allerdings müssen die offenbarten Texte verstanden und interpretiert werden, um ihre Relevanz und Anwendbarkeit für eine bestimmte Situation feststellen zu können. Es ist bezeichnend, dass diese Wissenschaft mit dem Titel *fiqh* (wörtlich: Verstehen) benannt wurde.

Wie bei der Entstehung der Wissenschaften des *tafsīr* und der Grammatik ergab sich auch hier ein methodologischer Zwist aus der Frage, welchen Anteil beim Verstehen der Offenbarung dem *idschtihād ar-raʾy*, also der auf selbständiger Überlegung und rationalen Erwägungen basierenden Urteilsfindung zukommen sollte, die von denjenigen mit Misstrauen bedacht wurde, die Fiqh-Fragen möglichst ausschließlich auf der textlichen Grundlage von Koran und Sunna lösen wollten. Die einen setzten auf striktes Festhalten am Hadith mit möglichst geringer Interpretation (*ahl al-hadīth*; Leute des Hadith), während die anderen der wohlüberlegten Meinung einen größeren Spielraum einräumen wollten (*ahl ar-raʾy*; Leute der wohlüberlegten Meinung). Die divergierenden methodologischen Tendenzen der *ahl ar-raʾy* und *ahl al-hadīth* führten zu einer Spannung, die nicht vor dem 3./9. Jahrhundert aufgelöst werden sollte.

Muhammad ibn Idrīs asch-Schāfiʿī (gest. 204/820) schuf einen Ansatz, der schließlich eine Versöhnung dieser Tendenzen befördern sollte. In seinem berühmten Werk *ar-Risāla* sprach er sich dafür aus, den Begriff der *sunna* ausschließlich auf die Sunna des Propheten zu beschränken und zugleich zu deren inhaltlicher Bestimmung nur angemessen geprüfte und als zuverlässig erwiesene *hadīth*-Berichte zuzulassen. Zudem entwickelte er eine Theorie der Fiqh-Methodologie, die zwar einerseits die Arten von verwendbaren rationalen Argumenten reduzierte, aber andererseits eben die zulässigen Arten von rationalen Argumenten, vor allem den *qiyās* (Analogieschluss), bestätigte und

konsolidierte, so dass sie zu einem festen Bestandteil des islamischen Rechtsdenkens werden konnten.

Da das Werk von asch-Schāfiʿī zunächst keine große Wirkung entfaltete, sollte es allerdings noch hundert Jahre dauern, bis eine echte Synthese entstand, die zwischen den beiden entgegengesetzten Positionen tatsächlich wirksam vermittelte. Sie war vor allem das Werk des schafiʿitischen Gelehrten Abū al-ʿAbbās Ibn Suraydsch (gest. 306/918) und wurde fortan als die universelle Norm des *usūl al-fiqh* (Theorie des Fiqh) in allen Fiqh-Schulen übernommen.

Asch-Schāfiʿīs These darf keineswegs als einseitiger Triumph der »Textualisten« über die »Rationalisten« missverstanden werden. Bei allem Gewicht, das er den textlichen Quellen des Fiqh, insbesondere der Sunna des Propheten in Gestalt des Hadith, beimisst, nimmt er doch auch rationale Verfahren wie den *qiyās* in die Fiqh-Theorie auf. Damit eröffnet er einen Mittelweg zwischen Textualismus und Rationalismus, der schließlich in eine Synthese mündet, die zur Grundlage der gesamten islamischen Fiqh-Theorie wurde. Die Spannung zwischen rationalen Denkweisen und den offenbarten Texten, die dadurch aufgelöst werden sollte, spiegelt auf der Ebene des Fiqh eine viel breitere und allgemeinere Spannung wider, die das islamische Denken überhaupt durchzog und auch auf der Ebene des Kalam nach einer Lösung verlangte.

3.3.4 Frühe theologische Reflexion und Kontroverse

Die Methodologie der frühen theologischen Reflexion folgte zunächst den Mustern, die sich in den einheimischen islamischen Wissenschaften herausbildeten. Dieser Prozess vollzog sich freilich nicht in Isolation, sondern unter zahlreichen äußeren Einflüssen, die mit der raschen Ausdehnung des islamischen Reiches ständig zunahmen und zu denen neben vielen anderen persische, indische und griechische Denkweisen und Philosophien gehörten.

Die dominante geistige Strömung war dabei der Hellenismus. Die frühesten Einflüsse griechischen Denkens ergaben sich durch die Berührung mit einer hellenistischen Tradition, die in den unter den Sassaniden errichteten christlichen Schulen in Irak und Persien noch lebendig war.

Diese Strömungen waren mitunter mit dem Islam kaum oder gar nicht vereinbar. Durch Kontakte mit gebildeten Vertretern nicht-muslimischer Kulturen, insbesondere Christen, stießen die Muslime auf polemische Argumente gegen islamische Lehren, die bei ihnen das Bedürfnis nach Instrumenten weckten, um die zugrunde liegende Vernünftigkeit und Plausibilität der islamischen Lehren in mehr universell annehmbaren Begriffen zu verteidigen.

Dies gilt ganz besonders für die Christen, die in einigen Gebieten nicht nur die Mehrheit der Bevölkerung stellten, sondern zudem einen Monotheismus vertraten, der mit ähnlichen universalistischen Ansprüchen zum Islam in Konkurrenz stand und dessen theologisches Denken in eine ausgefeilte intellektuelle Ausdrucksform gefasst war, die aus einer jahrhundertelangen Durchdringung mit der griechischen Philosophie, insbesondere in Gestalt des Neoplatonismus, hervorgegangen war.

Die frühen Muslime waren auf eine solche Debatte durchaus vorbereitet durch die Denk- und Argumentationsweisen, die sie durch das Vorbild des Koran und des Propheten gelernt und die bereits zur Ausbildung der islamischen Wissenschaften beigetragen hatten. Dieses Denken wurde durch die vielfältigen Begegnungen nun aber in ein neues kulturelles und intellektuelles Umfeld versetzt, was rasch zur Übernahme bestimmter Begriffe und Methoden durch muslimische Theologen führte, die ihnen notwendig erschienen, um ihren Rivalen Antworten bieten und den Islam in einer Weise darstellen zu können, die einem vermeintlich universell geteilten rationalen Diskurs entsprach.

Dabei boten sich besonders griechische Begriffe und Methoden der Argumentation als wirkungsvolle Werkzeuge an, die in

diesen geistigen Auseinandersetzungen zur Verteidigung des Islam eingesetzt werden konnten. Da die Muslime zu einem erheblichen Maße zur Anpassung an die Kategorien ihrer Diskussionspartner gezwungen waren, ergab sich daraus, dass die sich im 2./8. Jahrhundert entwickelnde muslimische Theologie (*kalām*) sowohl in ihren Methoden wie auch in ihrem Inhalt und ihren Fragestellungen stark davon geprägt wurde.

Vor diesem intellektuellen Hintergrund fanden die ersten im eigentlichen Sinn spekulativ-theologischen Debatten im islamischen Denken statt. Die erste Diskussion, abgesehen von der bereits erwähnten Debatte um die schwere Sünde, drehte sich um die Frage von Willensfreiheit und Determinismus und prägte in erheblichem Maße, wie zukünftig andere Fragen der Glaubenslehre betrachtet und erörtert werden sollten.

Die eine Seite, die sogenannten Qadariten, betonten die menschliche Handlungsfreiheit und moralische Verantwortung. Manche nahmen dabei an, dass die moralische Verantwortung nicht nur davon abhängt, dass die Menschen ihre Handlungen wählen und ausführen (*faʿala*), sondern auch »erschaffen« (*khalaqa*). Diese Ansicht stieß auf Kritik, da sie die Stellung Gottes als einzigen Schöpfer (*khāliq*) und Urheber zu beeinträchtigen schien. Die Gegenseite, die sogenannten Dschabriten, hingen eher einem strikten Determinismus und einer Leugnung der menschlichen Willensfreiheit an.

Die zweite große Debatte erhob sich um die Frage des Verhältnisses von Gott zum Koran als Seinem Wort, insbesondere darum, ob der Koran als Gottes Rede als ein Attribut des göttlichen Wesens und daher als ewig (*qadīm*) erachtet werden sollte oder als getrennt von Gottes Wesen und daher als kontingent und zeitlich hervorgebracht (*muhdath*) oder, wie es schließlich hieß, als erschaffen (*makhlūq*). Diese Debatte über das Wesen des Koran wurde zum wichtigsten und zugleich strittigsten Thema im frühen Kalam, das mit seinem ganzen entzweienden Potential den Weg zum großen Schlagabtausch zwischen Rationa-

listen und Textualisten in der Mitte des 3./9. Jahrhunderts bereitete. Diese Frage ist darüber hinaus von großer Bedeutung, da sie mit dem Thema der Attribute Gottes verknüpft ist, das nicht nur den zentralen Gehalt des Kalam bildet, sondern auch im Mittelpunkt von Ibn Taymiyyas Interesse im *Darʾ taʿārudh al-ʿaql wa an-naql* steht.

In diesen Debatten zeichnet sich eine Zunahme an Abstraktion, Formalisierung, philosophischer Terminologie und ausdrücklicher Inanspruchnahme der Vernunft als Schiedsrichter auf dem Feld wettstreitender theologischer Auffassungen ab. In der Debatte über Willensfreiheit und Vorherbestimmung ging es um einen entscheidenden Aspekt des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott sowie um die Offenbarung, insofern verschiedene Weisen, Aussagen über Gott zu treffen, und damit das Wesen Gottes selbst und die darin angelegten Implikationen erörtert wurden.

Die Qadariten als Anhänger der Handlungs- und Willensfreiheit argumentierten so: Da Gott gerecht ist, muss es so sein, dass der Mensch frei handelt als Urheber und Schöpfer seiner eigenen Taten, um Lohn oder Strafe im Jenseits gerechterweise zu verdienen.

Die Dschabriten als Anhänger des Determinismus brachten dagegen vor: Wenn Gott allmächtig ist, muss es so sein, dass Seine Macht, wie es im Koran so deutlich heißt, sich auf *alle* Dinge erstreckt, einschließlich der Handlungen des Menschen.

Die Debatte über Willensfreiheit erweist sich somit als von grundsätzlicher Bedeutung für den begrifflichen Rahmen des Kalam. An ihr lässt sich ablesen, wie die frühe theologische Debatte aus unterschiedlichen Interpretationen des Koran erwuchs, als Fragen gestellt wurden, die zur Zeit des Propheten nicht gestellt oder von der Offenbarung nicht ausdrücklich behandelt worden waren, so dass für die neu auftretenden Probleme nach Antworten in der Interpretation der Offenbarung gesucht werden musste, um sie schließlich in moralphilosophische

Begriffe zu kleiden. Zudem kam die aufkeimende Spaltung zwischen rationalistischer und textualistischer Herangehensweise, die sich bereits auf anderen Gebieten gezeigt hatte, nun auch auf der theologischen Ebene zum Vorschein.

In der Debatte über den Koran als Gottes Wort ging es hingegen um Überlegungen mehr metaphysischen und ontologischen Charakters. Denn erörtert wurde nicht die Frage, ob Gott den Koran gesprochen hat und welche Folgen dies für das moralische Leben des Menschen bergen mag, sondern die Frage nach Gottes Wesen selbst, Seiner Beziehung zu Seinem Wort und die schwierigen ontologischen Fragen hinsichtlich Gottes Wesen und Seiner Attribute.

Die Begriffe, in denen diese Debatte geführt, und der begriffliche Rahmen, in dem das Problem selbst definiert und erörtert wurde, – wie beispielsweise »Wesen«, »Attribut« usw. – sind ein direktes Ergebnis des Einflusses der griechischen Philosophie und der Diskussionen mit hellenisierten christlichen Theologen. In solchen Diskussionen beriefen sich rationalistisch gestimmte Theologen direkt und ausdrücklich auf die »Vernunft« (*ʿaql*) im Streben nach einem methodologischen Rationalismus, der nicht nur dem hermeneutischen Zweck der Interpretation von Offenbarungstexten über das Wesen Gottes dienen sollte, sondern darüber hinaus das philosophische Ziel verfolgte, eine Konzeption von Gottes Wesen in gänzlich rationalen Begriffen und unabhängig von den »Einschränkungen« der Offenbarung zu entwerfen.

El-Tobgui bemerkt dazu:

> Die Debatte über den Koran führt also zum ersten Mal in die Diskussion ein Maß an spekulativer Abstraktion, die aus äußeren Quellen gespeist wird, ein – zum Beispiel die philosophische Unterscheidung zwischen Wesen und Attributen -, die nun eine besondere rationale Optik erzeugt, durch welche die Offenbarung fortan gebrochen

> werden muss. Mit der Debatte über den Status des Koran stehen wir mithin nicht länger vor einem intertextuellen, rein hermeneutischen Unternehmen, das gänzlich innerhalb der Texte bleibt, sondern vielmehr zum ersten Mal vor einem echten spekulativen theologischen Vorstoß, der Ansprüche eigenen Rechts und unabhängig von der Offenbarung darüber erhebt, wie das Wesen Gottes »sein muss« gemäß der Diktate der »Vernunft« als Teil eines systematischen Versuchs, das Verstehen der Offenbarung nach den Konturen eines rationalen Bezugsrahmens zu modeln, der hinfort kraft eigener Vollmacht die wesentlichen Begriffe der Analyse vorschreibt. (S. 27-28)

3.3.4.1 Übersetzungsbewegung & Einfluss der griechischen Philosophie

Der Einfluss griechischer Ideen auf das muslimische Denken wurde durch die arabischen Übersetzungen von Werken der griechischen Philosophie seit dem 2./8. Jahrhundert massiv verstärkt. Das groß angelegte Übersetzungsprojekt kam mit der Konsolidierung der abbasidischen Herrschaft in vollen Schwung.

Durch die abbasidische Revolution kam es zu weitreichenden Veränderungen auch auf geistigem Gebiet, so dass von einer neuen Ära für den Kalam gesprochen werden kann. Dank der Unterstützung durch die abbasidischen Autoritäten kam es zu einer regelrechten Blüte des Kalam, in der Denker aus verschiedenen Regionen und mit vielfältigen intellektuellen Neigungen im Zuge eines immer weiter ausgefeilten Diskurses eine Art neue Theologie ausbildeten.

Im Kontext dieser Entwicklungen kann wohl die Übersetzungsbewegung als der wichtigste Anstoß für den Aufstieg der ersten Kalam-Schule im eigentlichen Sinne in der ersten Hälfte des 3./9. Jahrhunderts betrachtet werden, nämlich der Muʿtazila.

3.3.5 Muʿtazila

Die erste Schule des Kalam war die Muʿtazila, deren Ursprünge auf Wāsil ibn ʿAtāʾ (gest. 131/748) zurückgeführt werden, der sich vom Kreis um al-Hasan al-Basrī aufgrund von Meinungsverschiedenheiten hinsichtlich des Status des schweren Sünders lossagte. Sie hatte einige Generationen Bestand und ging Anfang des 3./9. Jahrhunderts unter. Im Zuge der Reaktion auf die griechische Philosophie übernahm der muʿtazilitische Kalam von seinen Gegnern allerlei Begriffe und Argumentationsmethoden.

Die muʿtazilitischen Denker vertraten zwar recht unterschiedliche Auffassungen, waren sich aber in den sogenannten »fünf Prinzipien« einig: 1. Gottes Einheit (*tawhīd*): dies wurde so verstanden, dass Gott keine von Seinem Wesen unterschiedenen Attribute besitzen kann; 2. Gottes Gerechtigkeit (*ʿadl*): dies impliziert freien Willen als Voraussetzung für gerechte Vergeltung der Taten durch Gott; 3. Versprechen und Drohung (*al-waʿd wa al-waʿīd*): Gott ist moralisch verpflichtet, die Gerechten zu belohnen und die Frevler zu bestrafen, wodurch Vergebung der Strafe durch göttliche Gnade implizit ausgeschlossen ist; 4. Zwischenstatus (*al-manzila bayn al-manzilatayn*) des schwer sündigen Muslim: ein Zwischenstatus zwischen Gläubigem und Nicht-Gläubigem; 5. individuelle und kollektive Pflicht der Muslime, Gutes zu gebieten und Übel zu verwehren (*al-amr bi al-maʿrūf wa an-nahy ʿan al-munkar*) (siehe z.B. Koran 3:104).

In unserem Zusammenhang von besonderer Bedeutung ist das erste Prinzip, da es über den Begriff des *tawhīd* direkt die Frage der Attribute Gottes berührt. Zum muʿtazilitischen Verständnis des Begriffs des *tawhīd* gehören vor allem folgende drei Aspekte: a) Bestreitung des hypostatischen Charakters der wesentlichen Attribute Gottes wie etwa Wissen, Macht und Rede; b) Bestreitung der Unerschaffenheit oder Ewigkeit des Koran; c) Bestreitung jeglicher Ähnlichkeit zwischen Gott und

irgendeinem Erschaffenen (*tanzīh*). Die Muʿtaziliten widersetzten sich mit besonderer Schärfe den Lehren der Prädestination und des Anthropomorphismus oder *taschbīh* (Verähnlichung Gottes mit Erschaffenem), wobei sie letzteren mittels der Methode der figurativen Interpretation (*taʾwīl*) zu neutralisieren suchten.

Die Muʿtaziliten entwickelten ein apologetisches Programm zur Verteidigung der Lehren des Islam gegenüber den Anhängern anderer Religionen wie auch gegenüber anderen Muslimen, die in ihren Augen Gottes einzigartiges Wesen beeinträchtigt hatten, indem sie durch eine allzu wörtliche Interpretation zu einem anthropomorphistischen Verständnis der Offenbarung gelangt waren. Demgegenüber vertraten sie eine Interpretationsmethode, die sich auf die möglichst strenge Anwendung ihres Verständnisses der Vernunft auf theologische Fragen stützte, auch wenn die daraus resultierenden Schlussfolgerungen im Widerspruch zur offensichtlichen Bedeutung des koranischen Textes standen.

Die Muʿtaziliten waren allerdings keine reinen Rationalisten, sondern nahmen den Koran zum Ausgangspunkt und verteidigten theologische Auffassungen mit rationalen Begriffen und Methoden, wobei die Vernunft bei der Interpretation der Offenbarung als höchster Schiedsrichter waltete. Sie bestritten daher die ontologische Eigenart der göttlichen Attribute aufgrund des rein rationalen Urteils, dass ihre Behauptung Vielheit im Wesen Gottes implizieren und daher das theologische Prinzip des *tawhīd* verletzen würde.

Die Muʿtaziliten haben dabei eine Vielzahl von Begriffen und Methoden der griechischen Philosophie übernommen. Dadurch ist natürlich auch ihr Verständnis von Vernunft und Rationalität zutiefst geprägt, das sie wiederum ihrem Verständnis der islamischen Lehren zugrunde legten. Im Ergebnis entwarfen sie durch diesen Prozess eine rationale oder philosophische Theologie, die starken Einfluss auf das islamische Denken gewann. Und so

fanden viele ihrer Ideen und Begriffe auch Aufnahme in den sunnitischen Kalam.

El-Tobgui erläutert:

> Da die Muʿtaziliten jedoch im allgemeinen als Häretiker betrachtet wurden, konnten ihre Lehren und Thesen vom mehrheitlichen Denken nicht einfach in der gleichen Form, wie die Muʿtaziliten sie präsentierten, übernommen werden. Daraus ergab sich, dass solche Ideen oftmals einen nur indirekten Einfluss ausübten – eine Tatsache, die, wie wir entdecken werden, Ibn Taymiyya sehr klar erkannte und die er in der Tat für einen Großteil dessen verantwortlich macht, was in der späteren islamischen Theologie »falsch lief«. Obgleich der Muʿtazilismus als Schule schließlich besiegt wurde, sollte er daher, wie wir sehen werden, die Form und die Probleme, die in allem späteren Kalam behandelt wurden, auf Dauer, wenn auch auf dem Weg der Reaktion, prägen. (S. 33)

3.3.6 Nicht-spekulative Theologie und das Vermächtnis von Ahmad ibn Hanbal

Unter »Theologe« versteht El-Tobgui hier nicht nur einen rationalistischen Theologen im Sinne der Muʿtazila, sondern jeden Denker, der theologische Auffassungen zu den wichtigsten Themen vertritt, unabhängig von der verwandten Methodologie und Denkweise. Und diejenigen, die sich dabei nicht des rationalistischen Bezugsrahmens der entstehenden Wissenschaft des Kalam bedienen oder sich diesem widersetzen, nennt er »nicht-spekulative Theologen«. Die nicht-spekulative Theologie, die schließlich vor allem mit dem sogenannten Hanbalismus in Verbindung gebracht wurde, ist allerdings, insbesondere vor dem Aufstieg der aschʿaritischen Variante des Kalam seit dem 5./11.

Jahrhundert, von einer großen Zahl von Gelehrten aller bedeutenden Fiqh-Schulen vertreten worden.

Die nicht-spekulative Theologie war also ein wesentlicher Bestandteil der Szenerie des islamischen Denkens im 3./9. Jahrhundert. Sie zeichnete sich vor allem dadurch aus, dass sie die Methoden und Ergebnisse des muʿtazilitischen Kalam eindeutig ablehnte, aber gleichwohl explizite Lehren zu theologischen Fragen aufstellte. Ihre Vertreter wurden zumeist einer Gruppe zugerechnet, die als *ahl al-hadīth* (Leute des Hadith) bezeichnet wurde. Und ihr einflussreichster Vertreter war Ahmad ibn Hanbal (gest. 241/855), der Gründer einer der vier großen sunnitischen Fiqh-Schulen. El-Tobgui führt die Namen einer ganzen Reihe von prominenten Hanbaliten an, um damit zu zeigen, dass es auch schon vor der Zeit von al-Aschʿarī (gest. 324/936) etliche nicht-spekulative sunnitische Theologen gegeben hat.

3.3.7 Die Mihna und ihre Folgen

Die Auseinandersetzungen zwischen der muʿtazilitischen rationalistischen Theologie und der nicht-spekulativen Theologie gipfelten in der ersten Hälfte des 3./9. Jahrhunderts in der berüchtigten sogenannten *mihna* (Untersuchung, Inquisition), in der es vor allem um die umstrittene Frage der Erschaffenheit des Koran ging. Was im Gewand der theologischen Debatte auftrat, hatte in Wirklichkeit einen politischen Hintergrund im Kampf um Legitimität und religiöse Autorität zwischen dem abbasidischen Kalifenamt und den *ʿulamāʾ* (Religionsgelehrten). Alle Religionsgelehrten, Richter und andere Notable, insbesondere in Bagdad und Umgebung, wurden dazu gezwungen, sich öffentlich zur muʿtazilitischen Lehre zu bekennen, dass der Koran erschaffen (*makhlūq*) und nicht ewig (*qadīm*) sei.

Wer sich weigerte, wurde ins Gefängnis geworfen, geschlagen und in manchen Fällen sogar getötet. Nur wenige der *ʿulamāʾ* konnten diesem Druck standhalten und die von der frühen Gemeinschaft (*salaf*) und den autoritativen Gelehrten

(*a'imma*) vertretenen Auffassung aufrechterhalten, die El-Tobgui folgendermaßen wiedergibt:

> Der Koran war das unerschaffene und ewige Wort Gottes, ein intrinsischer und untrennbarer Bestandteil Seines Wesens und nicht ein bloßes Ding, das dem göttlichem Wesen äußerlich und wie das erschaffene Universum und alles, was es enthält, in der Zeit hervorgebracht ist. (S. 37)

Zu den wenigen Gelehrten, die sich der Mihna widersetzten, gehörte Ahmad ibn Hanbal, der dadurch zu besonderem Ansehen gelangte.

Im Jahr 232/847 wandte sich jedoch das Blatt plötzlich gegen die Muʿtazila, als al-Mutawakkil das Kalifenamt übernahm und die Muʿtaziliten ihrer Posten enthob. Dieser Schlag stürzte die Muʿtazila in den Niedergang, von dem sie sich nie mehr erholen und der sie auf Dauer in die Marginalisierung führen sollte. Die Beendigung der Mihna bedeutete auch die Niederlage der Lehre vom erschaffenen Koran und den Sieg der traditionellen Auffassung.

El-Tobgui stellt des weiteren fest:

> Doch die Mihna ist noch aus einem zweiten Grund von Bedeutung, denn es ergab sich durch diese bittere Erfahrung – in der die neue Waffe der griechisch-inspirierten rationalen Argumentation mit dem zwangsgewaltigen Arm des Staates eine Verbindung einging, um eine Lehre durchzusetzen, die zutiefst als Verletzung des eigentlichen Wesens des Koran als Gottes Wort empfunden wurde -, dass viele nicht-spekulative Hadith- und Rechtsgelehrte widerstrebend zu der Ansicht gelangten, trotz des bis zum Äußersten gehenden Widerstands von Ahmad

> ibn Hanbal, dass es unvermeidlich geworden war, sich zumindest auf eine gewisse Form des rationalen *kalām* einzulassen, wenn die orthodoxen Positionen der autoritativen frühen Generationen (*salaf*) in der öffentlichen Arena überzeugend verteidigt werden sollten, deren intellektuelles Idiom von den Kategorien und Begriffen des muʿtazilitischen *kalām* nun so gründlich durchsetzt war. (S. 38)

Im Gefolge dieser Entwicklungen trat eine Reihe von Gelehrten in Erscheinung, deren Auffassungen denen von Ibn Hanbal relativ nahestanden, wie beispielsweise al-Muhāsibī, Ibn Kullāb und al-Qalānisī, und die in ihrem Bestreben, traditionelle Lehren mit den neuen Methoden des Kalam zu verteidigen, als Vorläufer von al-Aschʿarī angesehen werden können.

3.3.8 Al-Aschʿarī und der »Alte Kalam«

3.3.8.1 Al-Aschʿarī

Abū al-Hasan al-Aschʿarī (gest. 324/935-6) widmete sich den islamischen Wissenschaften und zeichnete sich insbesondere im Kalam aus. Er hing der schafiʿitischen Fiqh-Schule an. Schließlich wurde er zu dem herausragenden Schüler der führenden muʿtazilitischen Autorität seiner Zeit, Abū ʿAlī Muhammad al-Dschubbāʾī (gest. 303/916).

Um das Alter von vierzig Jahren herum erfuhr er allerdings einen plötzlichen Seelenwandel. Er erzählte, dass ihm der Prophet im Traum erschienen sei und ihn dazu aufgefordert habe, das von ihm Überlieferte, nämlich die durch den Hadith überlieferte Sunna, zu verteidigen. Al-Aschʿarī sagte sich daraufhin öffentlich vom Muʿtazilismus los, ließ den Kalam völlig fallen und widmete sich ausschließlich dem Studium von Koran und Hadith. In einem weiteren Traum tadelte der Prophet ihn jedoch und stellte klar, ihm zwar die Verteidigung der von ihm überlie-

ferten Lehren aufgetragen zu haben, aber nicht, die rationalen Methoden der Argumentation aufzugeben. Daher schickte al-Aschʿarī sich nun an, eine Methodologie zu entwickeln, die der Verteidigung der offenbarten Lehren auf der Grundlage rationaler Argumentation dienen sollte.

Al-Aschʿarī übernahm ausdrücklich Positionen, die denen von Ahmad Ibn Hanbal nahestanden, und versuchte diese mittels der Vernunft, also insbesondere der von den Muʿtaziliten verwandten Methoden zu rechtfertigen, wobei er weit über alles bisher Bekannte hinausging. Er versuchte sogar, die Legitimität dieser Herangehensweise durch die Behauptung zu begründen, der Koran enthalte schon die Keimform einiger dieser rationalen Methoden. Dafür wurde er von der Mehrheit der Hanbaliten kritisiert, da sie den Gebrauch des formalisierten Kalam selbst schon für eine gefährliche Kapitulation gegenüber Methoden und Annahmen ansahen, die an sich ungültig und ohne Grundlage waren.

In der Lehre selbst unterschied er sich von den Hanbaliten darin, dass er die Frage der Attribute Gottes, die von den Muʿtaziliten aufgeworfen worden war, aufgriff und dazu ausdrücklich Stellung bezog – im Gegensatz zur hanbalitischen Position, die sich auf einen strikten Amodalismus (*bi lā kayf*) beschränkte. Al-Aschʿarīs Auffassung der Attribute erlaubt ein gewisses Maß an Analogie zwischen den Attributen Gottes und menschlichen Attributen, die mit demselben Wort oder Namen bezeichnet werden. Dabei stützte er sich auf eine abgeschwächte Version des muʿtazilitischen Prinzips des *qiyās al-ghāʾib ʿalā asch-schāhid*, nämlich einer analogischen Schlussfolgerung von der sichtbaren Welt (*schāhid*) unserer Erfahrung auf die unsichtbare Welt (*ghāʾib*) der verborgenen Wirklichkeiten jenseits unserer Wahrnehmung.

Durch eine vorsichtige Anwendung dieses Prinzips wollte al-Aschʿarī einen Mittelweg zwischen den radikalen Ansichten der Muʿtaziliten einerseits und der Hanbaliten andererseits be-

schreiten. Wenn im Koran von den Attributen Gottes gesprochen wird, so ist zwar damit etwas gemeint, was sich ausschließlich auf die Wirklichkeit Gottes bezieht, aber auch einen vergleichbaren Bezugspunkt in der menschlichen Erfahrung hat. Diese Attribute dürfen nicht in rein menschlichen Begriffen verstanden werden, besitzen aber eine darauf beziehbare Wirklichkeit, deren wahre Natur dem Menschen aber letztlich verborgen bleibt.

Das besagte muʿtazilitische Prinzip, das in den frühen Phasen des Rationalismus so populär war, verfiel jedoch der Kritik des zeitgenössischen hanafitischen Gelehrten Abū Mansūr al-Māturīdī (gest. 333/944), so dass es auch für al-Aschʿarī nicht länger haltbar blieb.

Ein weiterer wichtiger Aspekt der Lehre von al-Aschʿarī ist der Okkasionalismus, der die Existenz des Kausalverhältnisses bestreitet, indem alle vermeintlichen Beziehungen von Ursache und Wirkung lediglich als Zusammenfall der Ereignisse erscheinen, die letztlich von Gott willkürlich gemäß Seiner Gewohnheit (*ʿāda*) in jedem Augenblick erneut herbeigeführt werden, ohne dass eine wirksame Kausalverbindung zwischen ihnen bestünde. Der Okkasionalismus ist eines der Hauptprinzipien des aschʿaritischen Kalam bis heute geblieben.

3.3.8.2 Al-Bāqillānī

Abū Bakr Muhammad ibn at-Tayyib al-Bāqillānī (gest. 402/1013) wird als wichtigstem Nachfolger von al-Aschʿarī zugeschrieben, die frühe Methodologie der aschʿaritischen Schule vervollkommnet zu haben. Er spielte zudem eine herausragende Rolle bei der Herausarbeitung der metaphysischen Grundlagen des Aschʿarismus. Vom Werk al-Bāqillānīs kann gesagt werden, dass darin der frühe Aschʿarismus der sogenannten *mutaqaddimūn* (Früheren) zur Reife kam.

Al-Bāqillānī übernahm den Okkasionalismus und entwickelte ihn weiter, indem er im Aschʿarismus ein atomistisches Ver-

ständnis von Zeit und Materie fest verankerte, das zuerst vom muʿtazilitischen Theologen Abū al-Hudhayl (gest. 226/841) vertreten worden war. Demzufolge besteht die gesamte Wirklichkeit außer Gott aus diskreten Atomen und Akzidenzien, die völlig unverbunden miteinander sind und unmittelbar von Gott abhängen, von Dem sie nicht nur erschaffen, sondern auch von jedem Zeitatom zum nächsten erhalten oder wiedererschaffen werden. Die Theorie des Atomismus repräsentierte die Gegenthese zu einer Konzeption der Welt, wie beispielsweise in der aristotelischen Philosophie, die aus einer kontinuierlichen Zeit und Materie bestand und von unwandelbaren Naturgesetzen deterministisch bestimmt wurde. Im Gegensatz dazu konnte der Okkasionalismus als die perfekte Naturphilosophie erscheinen, um die Allmacht Gottes zu wahren, die somit keinerlei Einschränkung durch das Kausalprinzip unterlag.

El-Tobgui erläutert weiter:

> Al-Bāqillānī kann also als der größte Systematisierer der »alten Schule« des Aschʿarismus (diejenige der *mutaqaddimūn*) betrachtet werden, und in einem gewissem Sinne als der letzte, da beginnend mit al-Dschuwaynī (gest. 478/1085) in der nächsten Generation grundlegende Änderungen zu erscheinen beginnen, die den Weg bereiten für einen »neuen *kalām*« (denjenigen der *mutaʾakhkhirūn* [Späteren]), der eine Reihe von begrifflichen Neuformulierungen und methodischen Erneuerungen der früheren aschʿaritischen Lehre umfasst. Um gebührend zu verstehen, was genau geschehen ist und warum, müssen wir unsere Aufmerksamkeit allerdings für einige Augenblicke auf den Aufstieg und die Entwicklung eines gänzlich getrennten Diskurses richten – den der Philosophie oder *falsafa* -, der schließlich eine starke Wirkung auf den aschʿaritischen *kalām* ausüben sollte, nämlich mit Beginn des 5./11. Jahrhunderts, unmittelbar nach dem Tode

seines größten Verfechters, Abū ʿAlī ibn Sīnā (gest. 427/1037). (S. 47)

3.3.9 Philosophie – *falsafa*

Philosophische Reflexion im islamischen Denken setzte schon recht früh ein. Griechische Philosophie und Logik waren schon seit Jahrhunderten in die christliche Theologie aufgenommen worden, mit der sich Muslime alsbald auseinandersetzen mussten. Aber erst das große Unternehmen von Übersetzungen griechischer Werke ins Arabische vom 2./8. bis 4./10. Jahrhundert führte zum Aufstieg der rationalistischen Theologie des Muʿtazilismus und vor allem zur Entwicklung einer eigenständigen Tradition der philosophischen Reflexion unter der arabischen Bezeichnung *falsafa* (Philosophie), deren formative und klassische Phasen sich vom frühen 3./9. bis zum späten 6./12. Jahrhundert erstrecken.

Zu den wichtigsten übersetzten Werken gehören die des Aristoteles, der durch eine neoplatonische Brille gesehen wurde, seiner hellenistischen Kommentatoren, die zumeist Neoplatoniker waren, und des Neoplatonismus selbst. Es war also neben dem Aristotelismus vornehmlich der Neoplatonismus, der die muslimische philosophische Tradition besonders stark prägte.

Die herausragendsten Gestalten der *falsafa* waren al-Kindī (gest. 256/873), al-Fārābī (gest. 339/950) und der alle überragende Ibn Sīnā (gest. 427/1037). Ibn Sīnā hat viele Themen aus dem Kalam aufgegriffen und mit philosophischen Mitteln bearbeitet. Dies führte dazu, dass einerseits die *falsafa* fortan verstärkt nach philosophischen Lösungen für durch den Kalam aufgeworfene Probleme suchte und andererseits der Kalam einem gewaltigen Einfluss durch Ibn Sīnās Denken ausgesetzt wurde, so dass dessen Ideen und Begriffe den Werken aller späteren Mutakallimun nachhaltig ihren Stempel aufdrückten.

Die Philosophie selbst wie auch ihr tiefreichender Einfluss innerhalb des Kalam stellte eine große Herausforderung nicht nur für den Kalam, sondern darüber hinaus auch für das islamische Denken überhaupt dar. Vor diesem Hintergrund erschließt sich allererst die Bedeutung des von al-Ghazālī um die Wende des 6./12. Jahrhunderts unternommenen Versuchs einer kritischen Synthese und letztlich auch des Wesens der intellektuellen Tradition, die Ibn Taymiyya zweihundert Jahre später ererbte und auf die er so kraftvoll reagierte.

3.3.9.1 Al-Kindī

Al-Kindī (geb. 185/805) erfreute sich der Patronage der abbasidischen Kalifen, die die *mihna* (Untersuchung, Inquisition) betrieben. Er wollte die Philosophie für seine Mitmuslime durch eine Politik der Versöhnung mit der Religion annehmbar machen. Dafür bezeichnete er die Philosophie mit dem koranischen Ausdruck *hikma* (Weisheit) und versuchte deren Übereinstimmung mit dem wahren Glauben, insbesondere mit der Konzeption des *tawhīd*, nachzuweisen: Philosophie und Religion können sich nicht wirklich widersprechen, da beide dem gleichen Zweck dienen, die Erkenntnis Gottes, des Wahren Einen (*al-haqq*) zugänglich zu machen.

In vielen Positionen zu theologischen Fragen stand er der Muʿtazila nahe, indem er sich ihnen in der Verteidigung islamischer Lehren gegenüber diversen Gegnern wie Materialisten, Manichäern und rivalisierenden Philosophen anschloss. Dabei vertrat er Auffassungen, die im Gegensatz zu Aristoteles und den Neoplatonikern standen, - eine große Ausnahme unter den *falāsifa* (Anhänger der *falsafa*, Philosophen) – wie beispielsweise zu solchen Themen wie der Erschaffung der Welt *ex nihilo*, der leiblichen Auferstehung, der Möglichkeit von Wundern und prophetischer Offenbarung.

In einem zentralen Punkt blieb er allerdings der philosophischen Tradition gänzlich treu. Den Begriff der Einheit stützt er

auf die radikale These, dass nichts, von dem etwas prädiziert werden kann, als wahrhaft »eins« (*wāhid*) gelten kann: Da seiner Auffassung zufolge Gott der wahrhaft Eine ist und da die Zuschreibung eines Prädikats zu einer Wesenheit notwendig deren Vielheit impliziert, folgt, dass von Gott nichts prädiziert werden kann. Die sich daraus ergebende negative Theologie, die diesem Begriff der Einheit entspringt, der die Leugnung der Attribute Gottes in sich schließt, übte einen starken Einfluss nicht nur auf alle spätere *falsafa* aus, sondern auch auf den Kalam weit über seine muʿtazilitische Gestalt hinaus. Gegen diese Konzeption wird sich die Kritik Ibn Taymiyyas mit besonderer Schärfe richten.

3.3.9.2 Al-Fārābī

Al-Fārābī (geb. 260/874) wurde verehrt als Meister der Logik und führender Erklärer von Platon und Aristoteles, was ihm den Ehrentitel »der zweite Lehrer« (*al-muʿallim ath-thānī*) einbrachte – direkt nach »dem ersten Lehrer« Aristoteles. Er ist auch berühmt für seine Schriften zur politischen Philosophie, insbesondere *Ārāʾ ahl al-madīna al-fādhila* (Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt), worin er das angemessene Verhältnis von Philosophie und Religion im Idealstaat in enger Anlehnung an das platonische Vorbild schildert.

Viele Werke al-Fārābīs befassen sich mit Logik und Sprachphilosophie, besonders mit der Beziehung zwischen abstrakter Logik und philosophischer Begrifflichkeit einerseits und normaler Sprache und Grammatik andererseits – ein Thema, das seinen berühmtesten Niederschlag etwas später in der Debatte zwischen dem Logiker Mattā ibn Yūnus und dem Rechtsgelehrten, Grammatiker und Philologen Abū Saʿīd as-Sīrāfī fand. Diese Thematik, die von zentraler Bedeutung für das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung ist, wird bei Ibn Taymiyyas Kritik an der abstrakten philosophischen Reflexion und seinem Versuch

der Wiederherstellung eines mehr intuitiven und natürlichen Vernunftbegriffs eine wesentliche Rolle spielen.

Von nicht geringerer Relevanz in diesem Zusammenhang ist al-Fārābīs Fassung des Verhältnisses von Philosophie und Religion. Für ihn gilt die Sprache der Offenbarung als ein volkstümlicher Ausdruck philosophischer Wahrheiten mittels rhetorischer und poetischer Ausdrucksweisen, die dem gemeinen Volk, dem die Wahrheit in ihrer eigentlichen Gestalt rationaler Begriffe nicht zugänglich ist, anstelle dessen eine bildliche Darstellung bietet, die der Einbildungskraft entspricht. Der Vernunft hingegen und damit als Methode der Philosophie einzig angemessen ist die aristotelische, syllogistische Logik, da sie allein kraft apodiktischer Beweise zu Gewissheit und sicherem Wissen gelangen kann. Da ist es nur folgerichtig, wenn al-Fārābī ausdrücklich dazu aufruft, die Offenbarung im Falle eines Konflikts mit der Vernunft figurativ oder allegorisch zu reinterpretieren. Auch damit wird Ibn Taymiyya sich eingehend befassen.

Al-Fārābī wird zugeschrieben, die erste systematische Darstellung des Neoplatonismus in arabischer Sprache geliefert zu haben. Er hielt dabei an der neoplatonischen Theorie der Emanation fest und räumte dem Begriff des reinen Seins in seiner Metaphysik eine zentrale Stellung ein. Dies kommt in seiner Theologie dadurch zum Ausdruck, dass er Gott begrifflich als das Prinzip des absoluten Seins (*al-wudschūd al-mutlaq*) fasst. Diese Auffassung wurde für alle spätere *falsafa* samt spekulativem Sufismus und weiten Teilen des Kalam maßgebend und wiederum zur Zielscheibe der Kritik von Ibn Taymiyya.

3.3.9.3 Ibn Sīnā

Ibn Sīnā (geb. 370/980) ist zweifellos die zentrale Gestalt in der *falsafa*. Er hat *falsafa* und *kalām* aus zwei getrennten Strängen zu einer Verbindung zusammengeführt, so dass der Kalam nach ihm als Synthese zwischen seiner Metaphysik und der islamisch-theologischen Lehre betrachtet werden kann. Seine me-

taphysischen Thesen wurden von den Mutakallimun aufgegriffen und bis in die Moderne hinein erörtert und vertreten.

Ibn Sīnās Einfluss war besonders groß in Logik und Metaphysik. Hier soll es nur um einige Aspekte seines Denkens gehen, die in den Kalam aufgenommen worden sind. Zu diesen Ideen gehört einerseits die Unterscheidung zwischen Essenz und Existenz sowie andererseits die Unterscheidung zwischen dem, was notwendig kraft seiner selbst ist (*al-wādschib bi-dhātihi*), – nämlich Gott – und dem, was notwendig kraft eines anderen ist (*al-wādschib bi-ghayrihi*) – nämlich alles außer Gott –, das zwar ebenfalls notwendig existiert, aber nicht kraft seiner selbst, sondern kraft eines anderen und letztlich Gottes, der als Spitze der langen Kette des Seins mittelbar allem anderen Seienden notwendiges Dasein verleiht. Diese beiden Thesen hatten einen gewaltigen Einfluss auf das gesamte islamische Denken.

Die Beziehung zwischen Gott und Welt wird nach dem Muster des neoplatonischen Begriffs der Emanation gefasst: Aus dem notwendig Existierenden in seiner Überfülle emanieren (überfließen, hervorgehen) die übrigen Dinge mit Notwendigkeit. Dieser objektivistische und deterministische Begriff von Gott und Sein schließt jegliche intentionale Beziehung zur Welt aus, wie sie etwa von einem Verständnis vorausgesetzt wird, das Gott als völlig freien und willentlichen Schöpfer und fürsorglichen Erhalter der Welt begreift.

Diese Auffassungen stießen daher freilich auf scharfe Kritik, und zwar insbesondere folgende Thesen: der Begriff von Gott und Seiner Beziehung zur Welt; Gottes Unwissenheit hinsichtlich der Partikularien oder Einzeldinge; die Ewigkeit der Welt; das rein geistige, nicht-körperliche Leben nach dem Tode. So widmete etwa der große Gelehrte al-Ghazālī der Widerlegung dieser und weiterer Thesen der *falsafa* ein umfangreiches Werk mit dem bezeichnenden Titel *Tahāfut al-falāsifa* (Die Inkohärenz der Philosophen). Dabei kennzeichnete al-Ghazālī die letz-

ten drei genannten Thesen als grundsätzlich unvereinbar mit den Lehren des Islam.

Diese Kritiken konnten allerdings nicht verhindern, dass Ibn Sīnās philosophisches Denken nicht nur die *falsafa* in ihrer weiteren Entwicklung formte, was nicht weiter erstaunt, sondern auch den Kalam bis in seinen begrifflichen Kern hinein durchdrang, was zu einer Unterscheidung zwischen dem frühen Kalam (demjenigen der *mutaqaddimūn*) und dem späten Kalam (demjenigen der *mutaʾakhkhirūn*) führte, der so unübersehbar den Stempel von Ibn Sīnās Philosophie trug. Selbst al-Ghazālī konnte sich trotz seiner hellsichtigen Kritik diesem durchdringenden Einfluss Ibn Sīnās nicht völlig entziehen.

3.3.10 Der neue Kalam und nachfolgende Entwicklungen

3.3.10.1 Die Misere der Theologie im 5./11. Jahrhundert

Der Kalam durchlief im 5./11. Jahrhundert einen grundsätzlichen Wandel unter dem mächtigen Eindruck der Philosophie Ibn Sīnās. Der Aufstieg des neuen Kalam manifestierte sich zunächst im Denken al-Dschuwaynīs und insbesondere seines Schülers al-Ghazālī. Der Anstoß dafür dürfte nicht nur in der Herausforderung der Philosophie selbst liegen, sondern auch in dem Eindruck, dass der ursprünglich von al-Aschʿarī als Antwort auf den Muʿtazilismus entwickelte Kalam schlecht gerüstet war, um der *falsafa* und ihren Ansprüchen auf rationale Gewissheit und sicheres Wissen (*yaqīn*) auch auf dem Gebiet theologischer Fragen zu begegnen.

3.3.10.2 Imām al-Haramayn al-Dschuwaynī

Der erste bedeutende aschʿaritische Gelehrte, der vermittelt über Ibn Sīnā unter den direkten Einfluss der *falsafa* kam, war Abū al-Maʿālī »Imām al-Haramayn« al-Dschuwaynī (gest. 478/1085). Er schickte sich an, die in Erscheinung getretenen

Unzulänglichkeiten des Kalam gegenüber der *falsafa* wettzumachen, und zwar durch die Übernahme gewisser Aspekte ebendieser *falsafa*, die ihm mit dem Kalam vereinbar und zu dessen Stützung erforderlich erschienen. So stufte er die rationalen Wissenschaften in der Hierarchie der islamischen Disziplinen wesentlich höher ein, nämlich sogar so hoch, dass er die spekulative Suche nach rationaler Gewissheit (*nadhar*) hinsichtlich der Grundsätze der Glaubenslehre für jeden Muslim als Voraussetzung für die Gültigkeit seines Glaubens zur Pflicht erhob.

Al-Dschuwaynī ließ den Schluss vom Sichtbaren auf das Verborgene (*qiyās al-ghāʾib ʿalā asch-schāhid*) fallen und ersetzte verschiedene Schlussverfahren durch Elemente der neuen Logik, die durch das Werk Ibn Sīnās wachsende Verbreitung fand. Er gab zudem die älteren Methoden zum Beweis der Existenz Gottes, die sich auf die Erschaffenheit der Welt, insbesondere das Argument von der zeitlichen Entstehung der Körper (*hudūth al-adschsām*) stützten, auf und setzte an ihre Stelle Ibn Sīnās Beweis, der auf der Unterscheidung von ontologischer Notwendigkeit (*wudschūb*) und Kontingenz (*imkān*) basierte.

Diese Änderung des Gottesbeweises zusammen mit der zunehmenden Aufnahme der Logik bildete im allgemeinen das entscheidende Kriterium für die Unterscheidung des alten Kalam der *mutaqaddimūn* vom neuen Kalam der *mutakhkhirūn*. Darüber hinaus hat al-Dschuwaynī den Atomismus samt dem Argument der Kontingenz zum Beweis der Existenz Gottes, Seiner Attribute und der zeitlichen Entstehung (*hudūth*) der Welt in den aschʿaritischen Kalam erstmals systematisch integriert.

Al-Dschuwaynī setzte sich vom aschʿaritischen Verständnis der Attribute Gottes im Sinne des Amodalismus (*bi lā kayf*) ab, indem er diese Attribute in wesentliche (*nafsī*) und qualitative (*maʿnawī*) untergliederte, was als eine gewisse Entfernung vom ursprünglichen koranischen Sinn verstanden werden kann. Im Zuge dessen war er der erste aschʿaritische Theologe, der die Reinterpretation mittels *taʾwīl* auf die sogenannten offenbarten

Attribute (*as-sifāt al-khabariyya*) wie etwa Gottes »Hand« (*yad*) oder »Gesicht« (*wadschh*) anwandte, die nicht aus der unabhängigen Vernunft abgeleitet werden können und von Ausdrücken bezeichnet werden, die Körperlichkeit implizieren könnten.

Al-Dschuwaynī hat auch erstmals eine Rechtsmethodologie auf der Grundlage der Prinzipien des neuen Kalam entwickelt. Seine umfassende theologische Abhandlung *Asch-schāmil fī usūl ad-dīn* (Die vollständige Abhandlung über die Grundlagen der Religion) sowie die von ihm selbst erstellte Kurzfassung dieses Werkes *Kitāb al-irschād ilā qawāti' al-adilla fī al-i'tiqād* (Das Buch der Leitung zum entscheidenden Beweis in Glaubensdingen) wurden zu Klassikern und zum Modell für spätere Werke des Kalam. Als wichtigste Neuerung mag vielleicht die Ablösung der bis dahin gebräuchlichen Logik, die auf der Analogie basierte und vor allem dem *fiqh* entnommen war, durch die aristotelische syllogistische Logik gelten.

El-Tobgui bemerkt:

> Ironischerweise soll al-Dschuwaynī Berichten zufolge trotz der entscheidenden Rolle, die er bei der Weiterentwicklung der Wissenschaft des *kalām* und der Übernahme gewisser fundamentaler Methoden und Begriffe aus der Philosophie gespielt hat, gegen Ende seines Lebens das Vertrauen in die rationalen Wissenschaften verloren und sich stattdessen wieder dem Studium der Rechtswissenschaft zugewandt haben, da er eingesehen hatte, dass »der Triumph der Metaphysik nicht die rationale Gewissheit des Glaubens wie erhofft nach sich zog« (Tilman Nagel , *The History of Islamic Theology from Muhammad to the Present*, Princeton, 2000, S. 167). (S. 63)

3.3.10.3 Al-Ghazālī

Der »Beweis des Islam« (*hudschdschat al-islām*) Abū Hāmid al-Ghazālī (gest. 505/1111) markiert einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte des islamischen Denkens, die er hinfort durch seine neuartige Synthese von Rechtswissenschaft, Theologie, Philosophie und Sufismus zutiefst prägen sollte. Er setzte sich intensiv und kenntnisreich mit der *falsafa* auseinander und schickte sich an, deren Thesen aus rein philosophischen Gründen zu widerlegen. Er brachte den bereits eingeleiteten Übergang vom Weg der Alten (*tarīq al-mutaqaddimīn*) zum Weg der Späteren (*tarīq al-mutaʾakhkhirīn*) zum Abschluss.

Al-Ghazālī studierte bei al-Dschuwaynī und lehrte später vier Jahre lang an der berühmten Nizamiyya-Madrasa in Bagdad. Er verfasste zahlreiche Werke wie den *Tahāfut al-falāsifa* (Inkohärenz der Philosophen) zur Widerlegung der Thesen der *falsafa*, dem er eine Darstellung der Logik als Anhang beifügte: *Miʿyār al-ʿilm* (Standard des Wissens), sowie eine bedeutende Darlegung des aschʿaritischen Kalam mit dem Titel *al-Iqtisād fī al-iʿtiqād* (Das rechte Maß im Glauben). Sein berühmtestes Werk, *Ihyāʾ ʿulūm ad-dīn* (Die Wiederbelebung der Religionswissenschaften), verfasste er nach einer langen Zeit des Rückzugs, in der er sich auf den Weg des Sufismus begeben hatte. Später nahm er die Lehre wieder auf und verfasste u.a. ein großes Werk über *usūl al-fiqh* (Rechtsmethodologie), eine intellektuelle Autobiographie mit dem Titel *al-Munqidh min addhalāl* (Der Erlöser aus dem Irrtum) und kurz vor seinem Tod eine kleine Abhandlung, in der er für die einfachen Menschen eine Warnung vor der Befassung mit dem Kalam ausspricht.

Im *Tahāfut al-falāsifa* übt al-Ghazālī eine vernichtende Kritik an der *falsafa* insbesondere in der Gestalt von Ibn Sīnās Metaphysik und rationaler Psychologie, indem er zwanzig Thesen der Philosophen widerlegt. Drei davon erachtet er als gänzlich unvereinbar mit den Lehren des Islam. Diese Thesen sind: (1) die Ewigkeit der Welt; (2) die Vorstellung, dass Gott nur über

das Wissen von allgemeinen Begriffen, nicht aber von Einzeldingen verfügt; (3) die Unmöglichkeit einer körperlichen Auferstehung nach dem Tod. Diese Thesen wurden allerdings von praktisch allen *falāsifa* mit Ausnahme von al-Kindī vertreten. Auf al-Ghazālīs Kritik stößt zudem Ibn Sīnās Konzeption Gottes als einer ewigen wesensmäßigen Ursache, aus der alles, was existiert, lediglich emaniert (entströmt), da dadurch jeglicher Begriff von Gottes Willen und Fürsorge im Sinne eines Eingriffs in den Weltlauf ausgeschlossen wird.

Al-Ghazālī kritisierte zwar die Philosophie mit ihren eigenen Mitteln, mit philosophischen Argumenten, um ihre Thesen zu widerlegen, statt sie bloß als fremde Wissenschaft oder aufgrund von lediglich auf der Offenbarung basierenden Argumenten zu verurteilen. Dabei übernahm er aber von seinem geistigen Gegner eine ganze Reihe von Begriffen, Ideen und Methoden. Dies gilt beispielsweise für die aristotelische Logik mit ihren Definitions- und Schlussverfahren, die er als neutrales Instrument, als vertrauenswürdige Waage zur Unterscheidung von wahren und falschen Argumenten erachtete. So konnte diese Logik auch Eingang in den Kalam und die Rechtsmethodologie (*usūl al-fiqh*) finden. Er wollte sogar nachweisen, dass die Schlussweisen der aristotelischen Logik schon im Koran angelegt waren. Da al-Ghazālī gleichwohl an den wichtigsten aschʿaritischen Positionen wie etwa der Negation der Wirksamkeit von sekundären Ursachen und dem göttlichen Voluntarismus festgehalten hat, beschränkt sich seine Neuerung weitgehend auf Methode, Darstellungsform und Argumentationsweise.

Was die allegorische Interpretation von Texten der Offenbarung betrifft, so lässt al-Ghazālī in manchen Fällen die Reinterpretation (*taʾwīl*) zu, beispielsweise bei offensichtlich anthropomorphistischen Interpretationen von Attributen Gottes, wobei er stets darum bemüht ist, den äußeren Sinn zu wahren. So hat er einerseits extreme esoterische Interpretationen wie die der

Batiniten bekämpft und andererseits selbst höchst symbolische Formen der Interpretation entwickelt, wie sich insbesondere in seinem Werk *Mischkāt al-anwār* (Die Nische der Lichter) zeigt.

Al-Ghazālīs Haltung gegenüber dem Kalam war ebenfalls von gegensätzlichen Tendenzen geprägt. Den Ansprüchen des Kalam auf Gewissheit und sicheres Wissen begegnete er ablehnend, maß ihm aber gleichwohl einen beschränkten Nutzen bei etwa in Fällen, in denen Muslime, die durch unzulässige Neuerungen in der Lehre verunsichert oder irregeführt worden sind, mit den für sie geeigneten Mitteln der rationalen Überzeugung von ihren Zweifeln geheilt werden können.

El-Tobgui erläutert:

> Al-Ghazālīs vorsichtig beifällige Einschätzung des *kalām* in einigen seiner Schriften sollte allerdings nicht hinwegtäuschen über seine beständige Betonung des unrettbar beschränkten Wesens alles rein diskursiven Denkens und verwandten rationalen Diskurses, wovon auch derjenige des *kalām* nicht ausgenommen ist. Wahre Gewissheit (*yaqīn*) kann hingegen für al-Ghazālī letztlich nur erlangt werden durch die »Erfassung der Wirklichkeiten« (*muschāhada* oder *muschāhadāt al-haqā'iq*) kraft mystischer Enthüllung (*kaschf*). (S. 69)

Al-Ghazālī hinterließ mit seiner originellen Synthese aus Philosophie, Rechtstheorie, Kalam und Sufismus ein reiches und höchst komplexes Vermächtnis, das die wichtigsten Ideen und Begriffe vieler Werke der nachfolgenden Generationen in all ihrer Vielfalt bereits in Grundzügen enthielt und so äußerst breite Wirkung entfalten konnte.

3.3.11 Kalam und *falsafa* im Gefolge von al-Ghazālī

3.3.11.1 Aschʿarismus und der Kampf um Orthodoxie

Der neue Aschʿarismus fand im 6./12. Jahrhundert Anhänger wie Gegner. Die hanbalitische Strömung begegnete der weiteren Annäherung des Kalam an die Philosophie mit einer grundsätzlichen Ablehnung jeglicher philosophischen Theologie. Die Konflikte zwischen Aschʿariten, Hanbaliten und Muʿtaziliten um die Vorherrschaft beschränkten sich nicht auf das intellektuelle Gebiet, sondern wurden gelegentlich auch gewalttätig ausgetragen. Erst durch das Auftreten des berühmten seldschukischen Wezirs Nidhām al-Mulk in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts wurden die Machtverhältnisse zugunsten des Aschʿarismus geklärt, der fortan in den neu gegründeten Medressen des Reichs gelehrt wurde.

Zur Zeit Ibn Taymiyyas etwa zweihundert Jahre später gab es kaum noch eine Opposition gegen den vorherrschenden aschʿaritischen Kalam, der von den mamlukischen Herrschern über Syrien und Ägypten weiter gefördert wurde.

3.3.11.2 Philosophische Theologie und das Schicksal der falsafa

Al-Ghazālīs Kritik der *falsafa* hatte keineswegs der Philosophie in der muslimischen Welt den Todesstoß versetzt, sondern höchstens dazu beigetragen, dass es keine Fortführung einer unabhängigen philosophischen Tradition nach aristotelischem Vorbild gab – freilich mit der Ausnahme von Ibn Ruschd (gest. 595/1198), der allerdings lediglich einen stark begrenzten Einfluss auf die muslimische Welt ausübte. Es entstanden hingegen andere philosophische Schulen wie die illuminationistische (*ischrāqī*) mit ihren großen Vertretern Schihāb ad-Dīn as-Suhrawardī (gest. 587/1191) und Mullā Sadrā (gest. 1050/1640), die im Iran als lebendige Tradition bis heute fortlebt. Auf der anderen

Seite allerdings überlebte die Philosophie im Kalam selbst, der sie in sich aufnahm und in gewissem Maße seinen eigenen Zwecken dienstbar machte.

Über das komplexe Zusammenspiel von Philosophie und Kalam in dieser eigentümlichen Verbindung gibt es in der modernen Forschung sehr unterschiedliche Auffassungen, auf die wir hier nicht näher eingehen können. Wir beschränken uns daher darauf, das Resümee von El-Tobgui wiederzugeben:

> Wie dem auch sei, *kalām* blieb im Kern entschieden *kalām* in seiner allgemeinen Einstellung, Inspiration und Mission. Während andererseits die Philosophie gewissermaßen durch den *kalām* weiterlebte, indem sie letzteren sowohl mit einer verfeinerten Terminologie wie auch mit verbesserten Methoden der rationalen Argumentation bereicherte, operierten ihre verschiedenen Prämissen und Verfahren im Habitat des *kalām* nicht länger auf eine Weise, welche die *falāsifa* vermutlich als authentisch »philosophisch« anerkannt hätten. Was daraus resultiert, ist mithin weder reine Philosophie noch eine reine offenbarungsbasierte, nicht-spekulative Theologie, sondern vielmehr ein singuläres intellektuelles Unternehmen – eine einzigartige »philosophische Theologie« – die nach ihren eigenen Regeln und Begriffen operiert und die Elemente, mit denen sie in Kontakt kommt, übernimmt, verwirft, inkorporiert, sich aneignet und reinterpretiert, um ihren eigenen Zwecken angepasst und in den Dienst ihrer eigenen autonomen Ziele gestellt zu werden. (S. 75-76)

Der bedeutendste Architekt dieser philosophischen Theologie war der schafiʿitische Rechtsgelehrte, aschʿaritische Theologe und darüber hinaus vielseitig gebildete Gelehrte Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 606/1209). Neben al-Ghazālī hat er den größten Beitrag zur Aufnahme des neuen philosophischen Ansatzes

in den Kalam geleistet. Er schrieb ein bedeutendes Werk über Metaphysik mit dem Titel *al-Mabāhith al-maschriqiyya* (Orientalische Untersuchungen), in dem sich deutlich der Einfluss von Ibn Sīnā widerspiegelt, auch wenn er einige Aspekte von dessen System wie etwa die Theorie der Emanation ablehnte.

El-Tobgui erläutert des weiteren:

> Ar-Rāzīs bedeutendstes Werk über Theologie, der *Muhassal afkār al-mutaqaddimīn wa al-mutaʾakhkhirīn* (Die Ernte des Denkens der Alten und der Modernen), das mit einer ausführlichen Abhandlung über Metaphysik, Epistemologie und Logik beginnt, zeigt deutlich den wachsenden Einfluss der Begriffe und Kategorien der *falsafa* im Diskurs des *kalām*; und ar-Rāzīs Aufnahme einer metaphysischen Präambel in den *Muhassal* wird Standard in den nachfolgenden Werken des aschʿaritischen *kalām*. Von gleicher Bedeutung ist jedoch die Tatsache, dass ar-Rāzī, obgleich er in seinem Gebrauch der Philosophie liberaler als al-Ghazālī war, nichtsdestoweniger »in Fragen des Dogmas konservativer und der freien Spekulation weniger zugetan war«[6]. Diese Verbindung von philosophischem Intellektualismus und theologischem Konservatismus, die für die vom späteren *kalām* eingeschlagene Richtung charakteristisch war, legt beredtes Zeugnis ab für die zuvor gemachten Bemerkungen zur Funktion des *kalām* als einem vorrangig defensiven und prophylaktischen Unternehmen, das dem programmatischen Gebrauch der Vernunft mit dem Ziel verpflichtet ist, die offenbarten Wahrheiten zu verteidigen und darzulegen, und für die einzigartige Gestalt der »philosophischen Theolo-

6 Siehe Montgomery W. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh, 1985, S. 95.

gie«, zu der sich der *kalām* in seinen reifen Stadien entwickelte. (S. 76-77)

3.4 Leben, Zeit und intellektuelles Profil des Ibn Taymiyya

3.4.1 Leben und Zeit des Ibn Taymiyya

Ibn Taymiyya wurde 661/1263 in Harran (in der heutigen Türkei nahe der syrischen Grenze) geboren. Er verstarb 728/1328 in Damaskus.[7]

> Taqī ad-Dīn Ahmad Ibn Taymiyya wurde 1263 in eine hanbalitisch geprägte Gelehrtenfamilie geboren. Seine Geburtsstadt Harrān liegt im Südosten der heutigen Türkei und gehörte damals zum Mamlukenreich (1250–1517). Wegen der mongolischen Invasionen war seine Familie 1269 zur Flucht gezwungen. Sie ließ sich in Damaskus nieder, das eines der geistigen Zentren der damaligen muslimischen Welt war. Ibn Taymiyya wuchs in Damaskus auf und studierte dort. Sein Vater starb früh, und Ibn Taymiyya übernahm im Alter von 18 oder 19 Jahren von seinem Vater den Lehrstuhl in der größten hanbalitischen Moschee in Damaskus. Ibn Taymiyya war vielseitig gebildet und meisterte alle Wissenschaften des Islam.
>
> Ibn Taymiyya unterscheidet sich in entscheidender Hinsicht von allen früheren hanbalitischen Gelehrten. Denn er tat, was diese nie getan haben: Er las die Werke seiner Gegner. Er studierte jede Philosophie und Ideolo-

7 Der folgende Abschnitt über das Leben Ibn Taymiyyas ist übernommen aus: Ibn Taymiyya, *Islam – Weg der Mitte. Texte von Ibn Taymiyya*, Zweite Auflage, Hamburg, 2019.

gie, die es damals gab: *kalām* (Theologie), *tasawwuf* (Sufismus), *falsafa* (Philosophie), griechische Logik, Werke des Aristoteles usw. Dadurch erwarb er einen einmaligen Geist und Stil, den es bis dahin nicht gegeben hat. Und darauf gründete er sein originelles Denken mit seinem ganzen Reichtum und seiner tief verwobenen Vielschichtigkeit, das sich zugleich immer wieder auf die wahren Grundlagen des Islam – Koran und Sunna – besann. Von da aus unterzog er alle Denkweisen und Philosophien einer strengen, oftmals als polemisch empfundenen, aber meist argumentativen Kritik, die sich keineswegs Vernunft und Rationalität entzog oder widersetzte. Ganz im Gegenteil, denn es war ihm dabei stets und mit unermüdlicher Leidenschaft darum zu tun, den Einklang von Vernunft und Offenbarung im islamischen Denken aufzuzeigen. Seine Kritik richtete sich vor allem gegen die *falāsifa* (Philosophen) wie Ibn Sīnā und die philosophierenden *mutasawwifa* (Sufis) wie Ibn al-'Arabī, sparte aber keineswegs den asch'aritischen *kalām* aus, denen er allesamt ein ungenügendes Verständnis der harmonischen Beziehung zwischen Vernunft und Offenbarung vorhielt, das zur einseitigen und mitunter extremen Betonung des einen oder anderen Pols führte.

Ibn Taymiyya war stets ein entschiedener Unterstützer des mamlukischen Sultanats in Ägypten und Syrien, insbesondere im Widerstand gegen die wiederholten Einfälle der Mongolen nach Syrien in den Jahren 1299-1303. Doch sein unabhängiges Denken und Wirken brachte indes zuweilen die etablierte Gemeinschaft der Gelehrten und die politischen Herrscher gegen ihn auf. Dies trug ihm mehrere öffentliche Prozesse, Gefängnisstrafen und ein siebenjähriges Exil in Ägypten (1306-1313) ein. Auch nach seiner Rückkehr nach Damaskus kam es aufgrund seiner Ansichten zu Fragen der Scheidung und der Heili-

genverehrung wiederholt zu Konflikten mit den herrschenden Autoritäten. Infolgedessen wurde er 1326 in der Zitadelle von Damaskus in Haft genommen. Der Aufenthalt im Gefängnis hatte ihn nicht davon abgehalten, seiner Schreibtätigkeit unablässig nachzugehen. Doch nun verstarb er 1328 in der Zitadelle von Damaskus, nachdem man ihn, der einen großen Teil seines Lebens damit zugebracht hatte, seine Gedanken auf Abertausenden von Seiten zu Papier zu bringen, seiner Feder und anderer Schreibwerkzeuge beraubt hatte.

Ibn Taymiyya war einer der größten, scharfsinnigsten und produktivsten muslimischen Gelehrten in der Geschichte des islamischen Denkens. Seine Wirkung in all ihren Verästelungen ist so umfangreich und gewaltig, dass sie schier unermesslich erscheint und kaum zu überschätzen ist. Daran und an seiner unabgegoltenen Bedeutung und Aktualität ist nicht zu zweifeln. Bei allem Streit um Ibn Taymiyya sind sich darin wohl alle einig.[8]

3.4.2 Intellektuelles Profil

Ibn Taymiyya verfügte über außergewöhnlich breite und tiefe Kenntnisse sowohl der schriftbasierten Wissenschaften wie *fiqh*, *hadīth*, *tafsīr* (Koranauslegung) und *sīra* (Prophetenbiographie) als auch der rationalen Wissenschaften wie *kalām* und *falsafa*. Zudem las er viele Werke des *tasawwuf* (Sufismus), dem er keineswegs mit genereller Ablehnung begegnete. Während er manchen Sufis wie ʿAbd al-Qādir al-Dschīlānī (gest. 561/1166) mit großer Wertschätzung begegnete, stießen andere, wie etwa Ibn al-ʿArabī (gest. 638/1240) mit seiner Lehre des *wahdat al-*

8 Ibn Taymiyya, *Islam – Weg der Mitte. Texte von Ibn Taymiyya*, Aus dem Arabischen übertragen, eingeführt und kommentiert von Yahya Michot. Aus dem Französischen und Englischen übertragen von Yusuf Kuhn, Zweite Auflage, Hamburg, 2019, S. 18-20.

wudschūd (Einheit des Seins), auf scharfe Kritik. Vieles spricht dafür, dass Ibn Taymiyya selbst dem Sufiorden der Qādirīya angehörte. Jedenfalls richtet sich seine Kritik am Sufismus nicht gegen diesen selbst in seiner Gesamtheit, sondern gegen bestimmte Ideen und Praktiken, die sich in seinem Rahmen herausgebildet haben.

El-Tobgui führt im Anschluss an Henri Laoust fünf Hauptthemen im Denken Ibn Taymiyyas an.

Erstens: Ibn Taymiyya strebt danach, seine Auffassungen und Lehren auf eine möglichst objektive Grundlage zu stützen. Die Hauptquellen des religiösen Wissens sind Koran und Sunna, gefolgt vom Konsens, wobei der Konsens der *salaf* (die Alten; die ersten drei Generationen der muslimischen Gemeinschaft) einzig mit Gewissheit ausgezeichnet ist, da die Gemeinschaft sich nach den ersten drei Generationen aufspaltete. Ibn Taymiyya vertrat die Auffassung, dass die »Leute der Sunna und der Gemeinschaft« (*ahl as-sunna wa al-dschmāʿa*) immer eine mittlere Position zwischen den entgegengesetzten Extremen einnehmen, wie auch der Islam insgesamt eine mittlere Stellung im Vergleich zu den verschiedenen Extremen und Übertreibungen anderer Religionen, Philosophien und Weltanschauungen bezieht. Hinsichtlich der Attribute Gottes war er der Ansicht, dass die Salaf das perfekte Gleichgewicht zwischen Negationismus (*nafy*) und Assimilationismus (*taschbīh*) verkörperten.

Zweitens: Für angemessen qualifizierte Gelehrte ist es notwendig, weiterhin *idschtihād* bei der Interpretation und Anwendung des Fiqh unter Rückgriff auf die ursprünglichen Quellen auszuüben.

Drittens: Ibn Taymiyya bestätigt die Wirklichkeit und Gegenwart von *awliyā'* (Freunden Gottes oder »Heiligen«) sowie Wundern (*karāmāt*) und Brüchen in der natürlichen Ordnung (*khawāriq*), die Gott durch sie herbeiführt. Andererseits wendet er sich gegen den sogenannten »Heiligenkult« insbesondere

beim Besuch von Gräbern im Streben nach Fürsprache (*tawassul*).

Viertens: Auf der politischen Ebene ist Ibn Taymiyya der Auffassung, dass die engsten *awliyāʾ* Gottes nach dem Propheten Muhammad die vier rechtgeleiteten Kalifen waren. Er hält die Legitimität der Dynastien der Umayyaden und Abbasiden aufrecht, verwirft aber die Vorstellung, dass die gesamte islamische Gemeinschaft (*umma*) unter der Führung eines einzigen Kalifen stehen müsse. Vielmehr sollten in jeder lokalen politischen Ordnung die Herrscher anerkannt werden, wenn sie gerecht sind und im Einklang mit der Scharia unter Aufsicht der Fiqh-Gelehrten regieren.

Fünftens: Die gottesdienstlichen Handlungen sind auf das zu beschränken, was von Gott und dem Propheten geboten wurde. Umgekehrt unterliegen weltliche Transaktionen zwischen Menschen (*muʿāmalāt*) dem Prinzip des ursprünglichen Erlaubtseins, außer wenn sie von Gott durch Offenbarung ausdrücklich verboten wurden.

Ibn Taymiyya war ein Anhänger des Hanbalismus sowohl auf dem Gebiet des Fiqh wie auch des Kalam, auch wenn er in einzelnen Punkte abweichende Meinungen vertrat. Er bevorzugte eindeutig die Methodologie der *ahl al-hadīth* gegenüber derjenigen der *ahl ar-raʾy*. Die hanbalitische Schule ist seiner Ansicht nach durch eine große Treue gegenüber Koran und Sunna sowie der Meinungen der frühen Salaf ausgezeichnet und weist vergleichsweise wenige Meinungsverschiedenheiten (*ikhtilāf*) auf.

Sowohl auf dem Gebiet des Fiqh wie auch des Kalam gilt, dass ein authentischer Text der Offenbarung niemals in Konflikt geraten kann mit einer gültigen rationalen Analogie (*qiyās*), die auf einem richtig ausgeübten *idschtihād* beruht. Es kann, kurz gesagt, keinen Widerspruch zwischen Offenbarung und Vernunft geben. Daher muss jeder scheinbare Widerspruch zurückgeführt werden können auf eine unzutreffende Analogie, die

Verwendung eines nicht authentischen Textes oder die Fehldeutung oder falsche Anwendung eines authentischen Textes.

Hinsichtlich der Glaubenslehre galten Ibn Taymiyya die ersten drei Generationen, die Salaf, als der überragende Maßstab für Inhalt wie Methode. Er verurteilte den Kalam im Sinne einer disziplinierten Reflexion über theologische Fragen nicht schlechthin, sondern unterschied zwischen einem der Sunna treuen Kalam (*kalām sunnī*) und einem mit unzulässigen Neuerungen durchsetzten Kalam (*kalām bidʿī*).

Ein wichtiger Beweggrund für seine kritische Haltung gegenüber dem Kalam ist dessen Tendenz zu Spaltungen und Streitigkeiten, da die rivalisierenden Schulen oftmals in heftigen Zwist über bestimmte Lehren gerieten, und zwar bezeichnenderweise aufgrund ihres unterschiedlichen Verständnisses dessen, was die Vernunft eigentlich ausmachen sollte, wie auch aufgrund der divergierenden Grundsätze und Axiome, die sich aus dem zugrunde liegenden philosophischen Bezugsrahmen der jeweiligen Schule ergaben.

Ibn Taymiyya trachtete vor dem Hintergrund der bitteren Erfahrungen mit den heftigen Konflikten der sich gegenseitig bekämpfenden und sich nur allzu oft wechselseitig aus dem Islam ausschließenden Richtungen des Kalam hingegen danach, die Schulstreitigkeiten zu überwinden und auf der Grundlage eines erneuerten islamischen Denkens die muslimische Gemeinschaft wieder zu einen.

Ibn Taymiyya befasste sich zudem eingehend mit den Lehren der *falsafa*, um deren Ursprünge und Grundlagen zu verstehen und nötigenfalls zu widerlegen. Dazu gehört beispielsweise seine tiefgründige und scharfe Kritik der aristotelischen Logik, mit der die traditionelle Philosophie in ihren Grundfesten erschüttert wird, in seinem Werk *ar-Radd ʿalā al-mantiqiyyīn* (Erwiderung auf die Logiker / Widerlegung der Logiker).

Gegen die Aufnahme des aristotelischen Syllogismus in den »neuen« Kalam setzte er sich für das aus dem *fiqh* stammende

analogische Denken (*qiyās*) ein. Und gegenüber der Methode der Definition durch Gattungsbegriff und Artunterschied der aristotelischen Logik befürwortete er die wiederum dem *fiqh* entstammende Methode der Definition durch Beschreibung. Ibn Taymiyya hing schließlich einem strengen Nominalismus an, der Allgemeinbegriffen oder abstrakten Ideen jegliche Wirklichkeit außerhalb des Geistes absprach.

Ibn Taymiyyas eigene Position zu theologischen Fragen lässt sich als »koranische rationale Theologie« (Özervarli) beschreiben. Gegenüber dem Aufstieg und der Verbreitung einer rationalistischen Theologie, die immer stärker mit philosophischen Begriffen und Ideen durchsetzt wurde, machte er es sich zur Aufgabe, die traditionellen Lehren zu verteidigen, indem er sie in einem alternativen rationalistischen Bezugsrahmen reformulierte. Die damit einhergehende intensive Auseinandersetzung mit der Philosophie und die daraus resultierende selbst philosophische Kritik der Philosophie unterschied ihn von älteren traditionalistischen Gelehrten, die ihre Ablehnung auf einen strengen Textualismus gründeten, ohne sich überhaupt auf eine inhaltliche Befassung mit der philosophischen Tradition ernstlich einzulassen.

El-Tobgui erläutert:

> Zugleich war Ibn Taymiyya ein entschiedener Vertreter des Gedankens, dass Offenbarung (in der Gestalt von Koran und Sunna) umfassendes Wissen liefert nicht nur der Prinzipien (*usūl*), sondern auch der Details (*furūʿ*) der theologischen Postulate, auf denen die Religion beruht, und dass sie dies tut, indem sie die Prämissen wie auch die rationalen Methoden ausdrücklich aufzeigt – gestützt auf die am meisten schlüssigen und gewissen rationalen Argumente und Beweise -, auf deren Basis weitere Details aus diesen Prinzipien zu entfalten sind. In der Tat ist die vielleicht herausragendste und genialste Eigenschaft von

> Ibn Taymiyyas Denken und Methodologie sein Versuch, nicht die Vernunft zugunsten eines nicht-spekulativen Traditionalismus zu verbannen, sondern vielmehr die Vernunft zu rehabilitieren, wobei zugleich die offenkundige Bedeutung der Texte der Offenbarung bewahrt wird, indem versucht wird aufzuzeigen, dass gesunde Vernunft und authentische Offenbarung nie in tatsächlichen Konflikt geraten, da die Offenbarung, »allumfassend und makellos, in sich selbst die vollkommenen und völlig rationalen Grundlagen birgt«[9]. (S. 96-97)

Diese Einsicht liegt Ibn Taymiyyas Vorhaben zugrunde, eine philosophische Interpretation und Verteidigung des islamischen Denkens zu entwickeln, die als »philosophischer Traditionalismus«[10] bezeichnet zu werden verdient.

3.4.3 Charakter und zeitgenössische Rezeption

Ibn Taymiyya war stets eine hoch umstrittene Persönlichkeit. Einerseits wurde er von seinen Zeitgenossen, Freunden wie Feinden, als Person von hoher Integrität und Moral wie auch aufgrund seines überragenden Wissens auf vielen Gebieten anerkannt, andererseits stieß er aufgrund seines hitzigen Temperaments, seines schroffen Charakters und seiner Selbstgewissheit vielfach auf Ablehnung.

Während er bei der Bevölkerung sowie etlichen Gelehrten und Autoritäten durchaus beliebt war, wurde er nicht einmal von der Mehrheit der Gelehrten seiner eigenen, nämlich der hanbalitischen Schule mit offenen Armen aufgenommen. Manche Traditionalisten warfen ihm vor, der Vernunft bei der Interpretation der Offenbarung einen zu großen Stellenwert

9 Siehe die Einführung von Yossef Rapoport und Ahmed Shahab in: Yossef Rapoport / Ahmed Shahab (Hg.), *Ibn Taymiyya and His Times*, Oxford, 2010, S. 4-20, hier S. 8.

10 Ebenda, S. 12.

einzuräumen, andere tadelten ihn wegen seiner eigenwilligen Meinungen im Fiqh. Seine Schüler zählten nicht mehr als etwa zwölf und gehörten auffallenderweise verschiedenen Fiqh-Schulen an, was auf eine gewisse Anziehungskraft hindeutet, die seiner Herangehensweise entsprang, die darauf abzielte, die Gräben zwischen den verschiedenen Schulen des Fiqh und des Kalam durch den Versuch zu überwinden, die verlorene Einheit der frühen Gemeinschaft (*salaf*) samt deren einheitlichem Verständnis wiederzubeleben.

El-Tobgui stellt dazu fest:

> Ibn Taymiyyas Ansatz beruht auf den miteinander verwobenen Prämissen, dass ein solches einheitliches und eindeutiges Verständnis (1) existierte, (2) identifizierbar und mithin wiederzugewinnen ist und (3) dass dieses Verständnis als eine objektiv wahre Auffassung der Position der Salaf öffentlich festgestellt werden kann durch die Befolgung der Methoden, die Ibn Taymiyya allein zu dessen Identifizierung und Aufdeckung für geeignet und fähig hält. (S. 99-100)

3.4.4 Die Werke des Ibn Taymiyya

Ibn Taymiyya war ein sehr produktiver Schriftsteller. Er hat mehrere hundert Werke geschrieben, die Hunderte von Bänden umfassen. Sein persönlicher Schreiber Ibn Ruschayyiq hat ein Werk mit dem Titel *Asmā' mu'allafāt Ibn Taymiyya* verfasst, in dem er eine große Zahl der Werke Ibn Taymiyyas auf verschiedenen Gebieten des Wissens und zu einer ungeheuren Bandbreite von Themen aufgelistet hat. Darin werden die Schriften nach ihrem Format wie zum Beispiel Abhandlung (*risāla*), Buch (*kitāb*) oder Antwort (*dschawāb*) identifiziert und nach Themengebieten wie etwa Koranauslegung (*tafsīr*), Prinzipien der Reli-

gion (*usūl ad-dīn*), Recht (*fiqh*), Rechtstheorie (*usūl al-fiqh*) und persönliche Briefe (*rasāʾil*) geordnet.

3.4.5 Ibn Taymiyyas Einschätzung des ihm vermachten intellektuellen Erbes

Wie sieht Ibn Taymiyya selbst die geschichtliche Entwicklung des islamischen Denkens? Wie versteht er den folgenschweren Kampf zwischen Vernunft und Offenbarung? Was hofft er mit seinem Projekt der Versöhnung von Vernunft und Offenbarung, das im *Darʾ taʿārudh al-ʿaql wa an-naql* Ausdruck findet, erreichen zu können?

Den Ausgangspunkt zur Beantwortung dieser Fragen bildet Ibn Taymiyyas Verständnis der Stellung der autoritativen frühen Gemeinschaft (*salaf*) hinsichtlich der Attribute Gottes. Die Salaf waren sich einig in der Affirmation und Bestätigung aller Attribute, die Gott in der Offenbarung zugeschrieben wurden, im Sinne der offenkundigen Bedeutung der Texte, d.h. ohne Anwendung von *taʾwīl* oder *tafwīdh*. Sie waren also uneingeschränkte Affirmationisten (*muthbitūn*). Sie verurteilten alle negationistischen Positionen. Und sie vertraten ihren Standpunkt neben der Verwendung von Belegen aus den offenbarten Texten mittels rationaler Argumentation. Da die Negationisten einen rationalen Einwand gegen den äußeren Sinn der Schrift erheben, kann dem nur mit rationalen Argumenten angemessen begegnet werden, die wiederum den rationalen Einwand widerlegen und die Vernünftigkeit des äußeren Sinnes des fraglichen Textes aufzeigen.

El-Tobgui erläutert:

> Ibn Taymiyya war sehr an dem Nachweis gelegen, dass die frühen Salaf, deren Positionen und Methoden ihrer Ableitung er als einzigartig normativ erachtet, sowohl über ein treffliches – in der Tat des richtigsten – Verständnis der offenbarten Texte als auch über robuste und

> beweiskräftige – in der Tat die robustesten und beweiskräftigsten – Methoden der rationalen Argumentation zur Verteidigung dieses Verständnisses verfügten. Sie standen daher ganz oben an der Spitze der taymiyyanischen Pyramide, in vollkommener und harmonischer Übereinstimmung mit authentischer Offenbarung wie auch gesunder Vernunft. (S. 111-112)

Dies muss vor dem Hintergrund gesehen werden, dass spätere Denker wie etwa ar-Rāzī die frühen Generationen derart mit politischen Aufgaben wie dem Aufbau von Institutionen und Grenzen beschäftigt sahen, dass ihnen gar keine Zeit zur rationalen Reflexion der Offenbarungstexte blieb und ihre Aufgabe also nur in der Überlieferung dieser Texte bestehen konnte, während die späteren Denker sich damit befassen konnten, die wahren Bedeutungen der Texte zu ermitteln und ihre Auslegung auf die angemessenen rationalen Grundlagen zu stellen.

Welcher Weg führte nun vom Verständnis der Salaf bis hin zum *qanūn kullī* (universelle Regel), den ar-Rāzī sechshundert Jahre später aufstellte?

Wie viele moderne Historiker stützt auch Ibn Taymiyya sich weithin auf asch-Schahrastānīs *Kitāb al-milal wa an-nihal* und al-Aschʿarīs *Maqālāt al-islāmiyyīn*, die das Aufkommen der ersten negationistischen (*dschahmī*) Positionen auf die Zeit nach dem ersten Jahrhundert H. datieren. Die Vorläufer der Muʿtazila, wie etwa Dschaʿd ibn Dirham und Dschahm ibn Safwān, vertraten die Auffassung, dass weder Akzidenzien (*aʿrādh*) noch zeitlich entstehende Ereignisse (*hawādith*) in Gott auftreten (*tahullu bihi*), was Ibn Taymiyya so interpretiert, dass in Ihm (*taqūmu bihi*) weder ein Attribut (*sifa*) wie »Wissen« oder »Macht« noch eine Handlung (*fiʿl*) oder ein Zustand (*hāl*) wie »Erschaffen« oder »Setzen« subsistieren kann. Diese negationistische Auffassung führte zur muʿtazilitischen These von der Erschaffenheit des Koran, da die Annahme der Subsistenz des

Koran als Attribut in Gottes Wesen im Widerspruch dazu stand. Die frühe Gemeinschaft samt ihren autoritativen Gelehrten (*as-salaf wa al-aʾimma*) hingegen widersetzte sich von Anfang an einhellig diesem Negationismus.

Während alle Gegner der Muʿtazila die Subsistenz der Attribute wie auch der Handlungen und der Rede, die von Seinem Willen abhingen, in Gott aufrechterhielten, führten Ibn Kullāb (gest. 240-a/853-5) und seine Anhänger eine Unterscheidung ein zwischen »wesentlichen Attributen« wie »Leben« und »Wissen«, die dem Wesen Gottes innewohnen, und »willentlichen Attributen«, die von Gottes Willen und Macht abhängen, wobei letztere in Ihm nicht »subsistieren« können, da dies innerhalb des Wesens Gottes ein Auftreten einer Abfolge von zeitlich entstehenden Ereignissen implizieren würde, was Ibn Kullābs Gottesbegriff zufolge unmöglich ist. Dem widersprachen Ibn Karrām (gest. 255/869) sowie die Mehrheit der Muslime, die der Auffassung waren, dass zeitlich entstehende Ereignisse in Gott subsistieren können. Manche von ihnen nahmen sogar ausdrücklich an, dass Gott sich bewegen kann und von Ewigkeit her spricht, wenn Er will.

In der nächsten Generation trat al-Aschʿarī (gest. 324/936) auf, der von Ibn Taymiyya fast ausschließlich gelobt wird, insbesondere für seine Anstrengung, die überkommene Lehre der frühen Gemeinschaft in rationalen Begriffen zu verteidigen. Er weist gleichwohl auf Unzulänglichkeiten hin, die zwar in al-Aschʿarīs Lehre selbst kaum zu bemerken sind, aber den Weg für das Aufkommen großer Probleme in der Folgezeit bereiteten. Denn al-Aschʿarī hatte sich so sehr auf den Kalam konzentriert, dass seine Kenntnisse der Einzelheiten von Hadith und Sunna für ein angemessenes Verständnis der Position der Salaf nicht immer hinreichten. Außerdem hatte er sich so tief in den Muʿtazilismus begeben, dass bei seinem Bemühen, ihm zu entkommen, doch einige Überbleibsel der Prinzipien der Muʿtazila haften blieben. Dazu gehören die Anerkennung der Gültig-

keit der Beweise für die Existenz Gottes aus den Akzidenzien (*tarīqa al-aʿrādh*) und aus der Zusammensetzung der Körper (*tarīqa at-tarkīb*). Dies führte dazu, dass in den folgenden Generationen mit dem Bemühen, die Konsequenzen und Implikationen aus al-Aschʿarīs Position systematischer herauszuarbeiten, der ursprüngliche muʿtazilitische Negationismus immer stärker zum Vorschein kam.

Während al-Aschʿarī und seine unmittelbaren Nachfolger sogar die theoretische Möglichkeit eines Widerspruchs zwischen Vernunft und Offenbarung ausschlossen, räumten spätere Aschʿariten wie ar-Rāzī und al-ʿĀmidī, die sich verstärkt dem Muʿtazilismus, dem Negationismus und der Philosophie zuwandten, sogar das tatsächliche Vorkommen von wirklichen Widersprüchen zwischen Vernunft und Offenbarung ein, was schließlich zur Aufstellung der universellen Regel als Behelfsmittel Anlass gab.

Ibn Taymiyya schreibt al-Aschʿarī und seinem unmittelbaren Nachfolger al-Bāqillānī zu, die offenbarten Attribute Gottes in ihrer Gesamtheit bestätigt zu haben. Aber schon zwei Generationen später negierte al-Dschuwaynī diese Attribute, wobei er zunächst für *taʾwīl* und später für *tafwīdh* plädierte, den er im Gegensatz zu Ibn Taymiyya auch den Salaf unterstellte.

Al-Ghazālī im 5./11. Jahrhundert vertrat unterschiedliche Positionen. Zuweilen bestätigte er die »rationalen Attribute« im aschʿaritischen Sinne, zuweilen negierte er sie oder reduzierte sie auf das alleinige Attribut des Wissens im Einklang mit der Lehre der Philosophen. Seine letzte Position war die Suspension des Urteils (*waqf*), woraufhin er der Sunna als dem sichersten Pfad anhing.

Die wichtigsten aschʿaritischen Autoritäten ar-Rāzī und al-Āmidī im 6./12. und 7./13. Jahrhundert befiel schließlich ein so starker Agnostizismus hinsichtlich der Wirklichkeit und Erkennbarkeit der offenbarten Attribute Gottes und ein Verlust des Vertrauens in die Fähigkeit der Offenbarung, als Grundlage

für sicheres (*yaqīn*) Wissen selbst in theologischen Fragen zu dienen, dass sie zu dem Eingeständnis gelangten, überhaupt keinen Beweis, weder rational noch textuell, für die Affirmation oder Negation der Attribute zu besitzen. So endeten sie, wie Ibn Taymiyya sagt, in einer der wichtigsten und grundlegendsten Fragen der Religion in großer Verwirrung, Ungewissheit und Zweifel.

Was nun die Philosophen betrifft, so lastet Ibn Taymiyya ihnen eine extreme Form des Negationismus an, den er letztlich auch für Ibn al-ʿArabīs Begriff der Einheit des Seins (*wahdat al-wudschūd*) verantwortlich macht. Den extremsten Negationismus weisen allerdings die Bātiniten (d.h. Ismaʿiliten) auf, die schließlich davon Abstand nehmen, überhaupt irgendetwas von Gott zu prädizieren. Dieser negativen Theologie zufolge ist es aus Furcht, irgendeiner Art von *taschbīh* (Verähnlichung mit Erschaffenem) zu verfallen, nicht einmal erlaubt zu behaupten, dass Gott existiert (*mawdschūd*) oder nicht existiert (*ghayr mawdschūd*).

Ibn Taymiyya erwähnt auch die »materialistischen Philosophierenden« (*al-mutafalsifa ad-dahriyya*) wie etwa al-Fārābī und Ibn Sīnā, denen zufolge die Vernunft eine leibliche Auferstehung verneint, woraus sich die Forderung ergibt, die vermeintlich von einer leiblichen Auferstehung sprechenden Text der Offenbarung gemäß der Diktate der Vernunft zu reinterpretieren.

El-Tobgui resümiert:

> Dies ist also die chronologische Entwicklung, wie Ibn Taymiyya sie sieht, von dem, was ihm zufolge der bewusste und uneingeschränkte Affirmationismus der frühen Salaf auf der Grundlage beweiskräftiger rationaler Argumente und daher in voller Übereinstimmung mit der reinen Vernunft (*ʿaql sarīh*) war, hin zur völligen Negation aller göttlichen Namen, Attribute und Handlungen, die

> aus einer unzulänglich durchdachten Antwort auf die vermeintlichen »rationalen Argumente« hervorging – einem Negationismus, den Ibn Taymiyya nicht nur verwirft, weil er in vollkommenem Gegensatz zu jeder plausiblen Lektüre der Texte der Schrift steht, sondern auch, und höchst bedeutsam, weil er in flagrantem Gegensatz zu den elementarsten und universellsten Prinzipien der Vernunft selbst steht. (S. 119)

Demgegenüber gab es immer eine Gruppe unter den Gelehrten wie auch der Mehrheit der einfachen Leute, die das der *umma* von ihren frühesten Generationen überlieferte Verständnis der Offenbarung hartnäckig aufrechterhielt und mit rationalen Mitteln verteidigte. Dazu gehören nach Ibn Taymiyya die Mehrheit der Hadithgelehrten, die Mehrheit der Rechtsgelehrten (*fuqahāʾ*) in der Frühzeit und ein Großteil von ihnen bis in seine Zeit sowie die Mehrheit der frühen Asketen und Sufis. Manche verweigerten sich völlig der Auseinandersetzung, aber etliche ließen sich auf eine theologische Debatte ein, um das überlieferte normative Verständnis der Salaf auf vernünftige Weise zu verteidigen.

Aus dieser Gruppe ragt zweifellos Ahmad ibn Hanbal (gest. 241/855) heraus, der laut Ibn Taymiyya auf dem Gebiet der Grundlagen der Religion (*usūl ad-dīn*) eine größere Zahl von definitiven Beweisen (*adilla qatʿiyya*), die auf Offenbarung wie auch Vernunft basieren, beigebracht hat als alle anderen großen Autoritäten. Ibn Taymiyya führt eine Reihe von Aussagen von Ibn Hanbal an, in denen er sich einerseits für rationale Argumentation auf der Grundlage der reinen Vernunft (*ʿaql sarīh*) ausspricht und andererseits selbst rationale Argumente zur Widerlegung negationistischer Thesen verwendet. So führt er mehrfach im *Darʾ taʿārudh al-ʿaql wa an-naql* folgende Passage an, die sich Ibn Taymiyya zufolge in Ibn Hanbals Werk *ar-Radd ʿala az-zanādiqa wa al-dschahmiyya* findet:

> Preis sei Gott, Der in jeder nicht-pophetischen Ära (*fī kull zamān fatra min ar-rusul*) Reste der Leute des Wissens (*ahl al-ʿilm*) ernannt hat, die diejenigen, die irregegangen sind, zur Rechtleitung rufen und nachsichtig sind angesichts des Schadens (den sie von denen, die sie rufen, erfahren mögen); die durch das Buch Gottes diejenigen, die (spirituell) tot sind, wiederbeleben und durch Gottes Licht denjenigen, die blind sind, Sicht gewähren. Wie viele tote Opfer des Satans haben sie zum Leben gebracht! Wie viele von jenen, die im Irrtum wandelten, haben sie rechtgeleitet! Wie schön ist die Wirkung, die sie auf Leute haben, und wie hässlich die Wirkung der Leute auf sie! Sie entbinden das Buch Gottes von den Entstellungen der extremistischen Sektierer (*al-ghālīn*), den falschen Darstellungen (*intihāl*) derjenigen, die die Religion verfälschen, (*al-mubtilīn*) und den (unbegründeten) Interpretationen (*taʾwīl*) der Unwissenden, die das Banner der Erneuerung (*bidʿa*) gehisst und die Zügel der Zwietracht (*fitna*) gelöst haben. So sind diejenigen, die sich dem Buch widersetzen und über es uneins sind, geeint nur in ihrer Verwerfung des Buches. Sie disputieren über Gott und das Buch Gottes ohne Wissen und sprechen in vagen und ambigen Worten (*yatakallamūna bi al-mutaschābih min al-kalām*), wodurch sie die Unwissenden unter den Menschen täuschen. Wir suchen daher Zuflucht bei Gott vor den Versuchungen derer, die irreführen (*fitan al-mudhillīn*). (S. 121)

Ibn Taymiyya möchte zweifellos in die Fußstapfen seines verehrten Ahnen treten und sich in die Reihen der »Reste der Leute des Wissens« einfügen, indem er in seinem *Darʾ taʿārudh al-ʿaql wa an-naql* eine Lösung für diesen scheinbar unlösbaren Konflikt zwischen Vernunft und Offenbarung, der sich in den Jahrhunderten vor seiner Zeit herausgebildet hat, liefert.

3.4.6 Frühere Versuche zur Lösung des Rätsels von Vernunft und Offenbarung

Die zwei bedeutendsten Versuche vor Ibn Taymiyya, den Konflikt zwischen Vernunft und Offenbarung aufzulösen, stammen einerseits von dem überragenden Fiqh-Gelehrten, Mutakallim, Philosophen und Mystiker al-Ghazālī (gest. 505/1111) und andererseits von dem Philosophen, Aristoteles-Kommentator und Fiqh-Gelehrten Ibn Ruschd (gest. 595/1198).

Ibn Taymiyya führt im *Darʾ taʿārudh al-ʿaql wa an-naql* mehrere längere Zitate von Ibn Ruschd als führendem Philosophen an, in denen dieser sich gegen jeglichen Negationismus durch den Gebrauch von *taʾwīl* ausspricht, wie es meist die Mutakallimun taten. Nach Ibn Ruschd sind die Argumente der Mutakallimun bloß dialektischer Natur im Sinne einer Widerlegung vorgegebener Annahmen, die von einer bestimmten Person oder Gruppe vertreten werden, und liefern somit keine allgemeingültigen rationalen Beweise. Zudem führt die Reinterpretation (*taʾwīl*) der Offenbarung zur Verwirrung der gemeinen Leute, da deren Vertrauen in die Wahrhaftigkeit der Offenbarung dadurch untergraben wird. Ibn Taymiyya zitiert zustimmend Ibn Ruschds Forderung, dass Offenbarung nie, will sagen zumindest nicht öffentlich, interpretiert werden sollte, sowie auch seine Kritik an al-Ghazālī, dem er zum Vorwurf macht, Interpretationen, die nur für die philosophische Elite bestimmt sind, einem gefährlich breiten Publikum zugänglich gemacht zu haben.

El-Tobgui merkt dazu an:

> Ibn Taymiyya zitiert in der Tat Ibn Ruschd Seite auf Seite mit einer solch offenkundigen Zustimmung, dass man sich zu fragen beginnt, ob er wirklich erfasst hat, worin Ibn Ruschds eigentliche Position zum Status der Offenbarung als Übermittler von Wissen wirklich bestand (obgleich aus anderen Passagen, die über das ganze Werk

> verteilt sind, ganz klar hervorgeht, dass die allgemeine Position des eingefleischten Aristotelikers ihm natürlich nicht entgangen war). (S. 123-124)

Demgegenüber wird al-Ghazālī, der vielleicht mehr als Mutakallim denn als Philosoph betrachtet werden kann und als solcher seinen *Tahāfut al-falāsifa* der Widerlegung eben der Philosophie gewidmet hat, die in Ibn Ruschd ihren Kulminationspunkt fand, bei allem Respekt für seine Gelehrsamkeit eher kühl und abweisend behandelt. Ibn Taymiyya lobt al-Ghazālīs Bemühungen, die Lehren des Islam zu verteidigen, kritisiert ihn aber zugleich wegen der Übernahme zu vieler philosophischer Thesen wie auch einer ausschließlich destruktiven Kritik an den Philosophen. So erlag al-Ghazālī letztlich der Verzweiflung an der Fähigkeit der Vernunft, auf diesem Gebiet zu verlässlichen Ergebnissen zu gelangen, und zog sich daher statt dessen auf mystisches Enthüllen (*kaschf*) und subjektive spirituelle Erfahrung (*dhawq*) als sicherstem Weg zur Wahrheit zurück.

In den scharfen Konturen und Kontrasten dieser drei Auffassungen spiegeln sich unterschiedliche Begriffe von Wissen und Erkenntnis.

Für Ibn Ruschd ist die Vernunft der höchste Richter über Wahrheit und Wirklichkeit, wobei Vernunft im Kern mit ihrem aristotelischen Begriff gleichgesetzt wird. Sicheres Wissen ist einzig das, was die Philosophen durch rationalen Beweis (*burhān*), d.h. mittels der syllogistischen Logik erkennen. Diese Erkenntnis ist lediglich der intellektuellen Elite zugänglich und muss davor geschützt werden, in die Hände des gemeinen Volkes zu fallen, das nicht über die intellektuellen Fähigkeiten zur Beherrschung der Logik verfügt und dadurch nur verwirrt, wenn nicht irregeführt werden kann. Entschädigung für die geistig Minderbemittelten bietet allerdings die Offenbarung, die zwar keine metaphysischen Wahrheiten in ihrer wahrhaften, nämlich philosophischen Gestalt zu bieten hat, diese aber durch

Bilder zu symbolisieren vermag. Diese bildlichen Darstellungen entsprechen zwar nicht der objektiven Wirklichkeit, haben aber den nützlichen Vorteil, vom gemeinen Menschenverstand aufgefasst werden und zu moralischem Handeln anspornen zu können, das wiederum letztlichen Erfolg im Jenseits verspricht.

Mit al-Ghazālī teilt Ibn Taymiyya eine gewisse Skepsis gegenüber dem aristotelischen Modell der Rationalität, zu dessen radikaler Dekonstruktion und Widerlegung er sich im *Darʾ taʿārudh al-ʿaql wa an-naql* anschickt, die weit über die Kritik al-Ghazālīs hinausgeht, dem er allerdings zugleich vorwirft, das Vertrauen in jeglichen Begriff einer öffentlich geteilten, verlässlichen Vernunft verloren zu haben.

Und gegen den so verstandenen al-Ghazālī teilt Ibn Taymiyya mit Ibn Ruschd das Vertrauen in die Fähigkeit der Vernunft zu objektiver, wahrer und sicherer Erkenntnis vieler grundlegenden Wahrheiten über Gott, Mensch und Welt. Freilich lehnt Ibn Taymiyya die Beschränkung der Offenbarung auf bloße Bildlichkeit und sozial-moralische Nützlichkeit ganz entschieden ab. Denn er sieht indes in der Offenbarung eine Quelle des vernünftigen Wissens unter gleichzeitiger Anerkennung ihres großen Wertes als praktischer moralischer Rechtleitung.

Eine der wichtigsten Motivationen Ibn Taymiyyas für die Kritik und Widerlegung des Negationismus liegt gerade darin, dass der von den Philosophen propagierte abstrakte Begriff einer unerreichbar fernen Gottheit es nahezu unmöglich macht, eine persönliche Beziehung zu Gott herzustellen sowie einen Sinn für die Liebe zu und Ehrfurcht vor Ihm zu entwickeln, was doch unerlässlich ist, um Ihn sinnvoll verehren und anbeten sowie um die Einhaltung Seiner Gebote sich mühen zu können.

El-Tobgui beschreibt darüber hinaus das von Ibn Taymiyya in *Darʾ taʿārudh al-ʿaql wa an-naql* verfolgte Projekt folgendermaßen:

> Dieses Unternehmen [...] verfolgt nicht nur die Absicht, eine mehr grundsätzliche Widerlegung als die al-Ghazālīs zu liefern (da Ibn Taymiyya noch mehr verwirft als al-Ghazālī, einschließlich der aristotelischen Logik selbst, auf der das gesamte philosophische Gebäude errichtet war), sondern schließt auch – und auf höchst bedeutsame Weise – ein bewusst konstruktives oder vielmehr re-konstruktives Projekt ein, das darauf abzielt: (1) aufzuweisen, dass es tatsächlich so etwas gibt wie reine gesunde Vernunft (*'aql sarīh*), und in positiven Begriffen festzustellen, was dies genau ist; und (2) zu zeigen, dass diese reine Vernunft *nicht nur* beweist, dass die Lehren der Philosophen falsch, inkohärent und erweisbar irrational sind, *sondern auch*, dass das, was Offenbarung offenbart, in diametralem Gegensatz dazu, wahr (natürlich), aber auch kohärent und *erweisbar rational* ist. Ibn Taymiyya [...] beharrt darauf, dass die bloße »Widerlegung von Falschheit mit Falschheit« lehrreich sein mag, insofern sie aufzeigt, wie Philosophen und Theologen schließlich dahin gelangen, kollektiv ihre jeweiligen Argumente gegenseitig zu widerlegen, doch dies reicht nur dazu hin, zu beweisen, dass alle diese Gruppen irren. Es ist gewiss *nicht* genug, betont Ibn Taymiyya, um in rationalen Begriffen festzustellen, was wirklich wahr und richtig ist, was nur getan werden kann, indem »das Ungültige mit dem Gültigen und das Falsche mit dem Wahren konfrontiert wird, das sowohl authentischer Offenbarung (*sahīh al-manqūl*) als auch reiner Vernunft (*sarīh al-ma'qūl*) entspricht«[11]. (S. 129-130; Hervorhebungen im Original)

Und El-Tobgui setzt des weiteren hinzu:

11 El-Tobgui verweist dazu beispielhaft auf *Dar' ta'ārudh al-'aql wa an-naql*, VII, 165.

Die Bedingungen, unter denen Ibn Taymiyya sich anschickt, den jahrhundertealten Konflikt zwischen Vernunft und Offenbarung im Islam aufzulösen, sind enorm anspruchsvoll. Während frühere Versuche, diese Spannung zu entschärfen, stereotypisch verlangten, dass Offenbarung sich den Beschlüssen einer Rationalität zu fügen hatte, die weithin nach griechischen Vorgaben gefasst und letztlich auf der Hauptstütze der aristotelischen Logik gegründet war, - eine Konzeption der Rationalität, die seit Jahrhunderten vor ihm (selbst von den mehr textuell konservativen Theologen) mit völliger Selbstverständlichkeit als konstitutiv für Vernunft an sich betrachtet wurde -, entscheidet Ibn Taymiyya sich dafür, einen deutlich unterschiedenen Weg einzuschlagen. Offenbarung einfach zu reinterpretieren oder zu suspendieren, ist für ihn nicht nur eine allzu leichte Lösung für das Problem, sondern auch eine, die er als in hohem Maße unredlich betrachtet, denn die grundlegende Konsequenz der universellen Regel besteht seiner Ansicht nach darin, dass letztlich Vernunft allein das Recht zum Schiedsspruch gewährt wird, selbst in Belangen, die außerhalb ihres Zuständigkeitsbereichs liegen. Mit jedem neuen Fall von figurativer Interpretation (*ta'wīl*) oder Suspension der Bedeutung (*tafwīdh*) wird die Integrität der Offenbarung als einer Quelle des Wissens weiter untergraben, bis ihre epistemische Funktion als eines Übermittlers der Wahrheit weitgehend, wenn nicht gänzlich, durch eine »Vernunft« ausgeschaltet wird, deren eigene tiefsitzende Ungereimtheiten dazu beitragen, sie ebenfalls von der Erlangung jeglichen echten Wissens insbesondere von Gott und verwandten theologischen Gegenständen abzuschneiden. Auf den Boden der taymiyyanischen Pyramide abgesunken, gefangen zwischen einer entkräfteten Offenbarung, die ihres Vorrechts auf Übermittlung der Wahrheit be-

raubt wurde, und einer verfallenen Vernunft, die in den Winden unaufhörlicher Schismata zerstreut und durch unheilbare Zweifel gelähmt wurde, schrie die muslimische intellektuelle Landschaft des frühen 8./14. Jahrhunderts in Ibn Taymiyyas Verständnis nach einer Lösung. Doch die Verschreibung unseres Autors besteht nicht einfach darin, der Vernunft den Rücken zu kehren und sie zum Schweigen zu verdammen, wann immer und wo immer Offenbarung gesprochen hat. Die intrinsische intellektuelle Unzufriedenheit mit einer solchen »Lösung« würde sie nicht nur dauerhaft instabil machen, sondern sie würde auch, für Ibn Taymiyya, das Gebot der Offenbarung selbst mit ihrem wiederkehrenden Aufruf, »nachzudenken«, »nachzusinnen«, »zu überlegen« und »zu bedenken«, verletzen, ganz zu schweigen von ihrer eigenen Verwendung rationaler Argumentation, um die Plausibilität ihrer Lehre einem ursprünglich skeptischen Publikum anzuempfehlen. Ibn Taymiyya sucht die Lösung vielmehr andernorts; nämlich in der Ausarbeitung einer (re)integrierten Epistemologie, in der der Konflikt zwischen Vernunft und Offenbarung nicht lediglich im Rahmen einer Waffenruhe stillgestellt wird, bei der jede Partei die Vorherrschaft in einem getrennten Bereich exklusiven Magisteriums genießt, noch auch einer, bei der die historische Spannung zwischen den beiden künstlich entschärft wird, indem die eine den vermeintlichen Bedingungen der anderen unterworfen wird, noch auch selbst einer, bei der die beiden (bloß) »Seite an Seite« in seliger Harmonie koexistieren. Ibn Taymiyyas Ziel ist vielmehr nichts Geringeres als die volle (Re)Integration von Vernunft und Offenbarung in eine kohärente Epistemologie, in der eine rehabilitierte intuitive Vernunft und ein natürliches, klares Verständnis der Schrift, wie aus einer gemeinsamen Quelle fließend, sich gegenseitig voll-

kommen bestätigen und wechselseitig bestärken. (S. 130-131)

3.5 Über die Inkohärenz der universellen Regel & die theoretische Unmöglichkeit eines Widerspruchs zwischen Vernunft und Offenbarung

3.5.1 Ibn Taymiyya über die universelle Regel und die Wirklichkeit der metaphorischen Interpretation (*taʾwīl*)

Der große aschʿaritische Theologe Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 606/1209) stellte in seiner einflussreichen theologischen Abhandlung *Asās at-taqdīs* eine »universelle Regel« (*qānūn kullī*) auf, die den fortwährenden Kampf zwischen Offenbarung und Vernunft schlichten sollte. Diese Regel fand die Zustimmung der Mehrheit der aschʿaritischen Gelehrten, deren rationalistische Version der islamischen Theologie immer mehr zur vorherrschenden Schule in vielen Bereichen des islamischen Denkens wurde.

Die universelle Regel in der Fassung von ar-Rāzī wird von Ibn Taymiyya folgendermaßen wiedergegeben:

> Wenn skripturale und rationale Belege oder Offenbarung und Vernunft oder die offenkundige äußere Bedeutung der offenbarten Texte und die definitiven Schlüsse des rationalen Denkens – oder andere Weisen, dies zu formulieren – in Konflikt stehen, dann entweder: (1) sie müssen beide anerkannt werden, was unmöglich ist, da dies das Gesetz vom ausgeschlossenen Widerspruch verletzen würde [indem sowohl p als auch -p behauptet

> wird]; (2) sie müssen beide verworfen werden, was ebenfalls unmöglich ist, da dies das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten verletzt [indem weder p noch -p behauptet wird]; (3) Vorrang muss der Offenbarung gegeben werden, was unmöglich ist, da Offenbarung *auf* Vernunft *gegründet* ist, so dass, wenn wir der ersteren Priorität vor der letzteren geben würden [d.h. Offenbarung vor Vernunft], dies gleichkommen würde einer Verwerfung *sowohl* der Vernunft *als auch* [folglich] dessen, was durch Vernunft gegründet ist [nämlich Offenbarung]. Man muss daher (4) Vernunft vor Offenbarung Vorrang geben, dann entweder eine figurative Interpretation der Schrift (*taʾwīl*) vornehmen [um Übereinstimmung mit der Vernunft herzustellen] oder die äußere Bedeutung der Schrift negieren, aber die Zuschreibung einer bestimmten, partikularen metaphorischen Bedeutung unterlassen (*tafwīdh*). (S. 132-133; zit. nach *Darʾ taʿārudh al-ʿaql wa an-naql*, Bd. I, S. 4; Hinzufügungen in eckigen Klammern und Hervorhebungen von El-Tobgui)

Ibn Taymiyya zitiert noch eine andere Formulierung von ar-Rāzī aus *Nihāyat al-ʿuqūl fī dirāyat al-usūl*, die folgenden bedeutsamen Zusatz enthält:

> (Die Wahrheit der) Offenbarung kann nur durch rationale Mittel festgestellt werden, denn *nur durch Vernunft* können wir die Existenz des Schöpfers feststellen und (die Authentizität der) Offenbarung erkennen. (S. 133; zit. n. *Darʾ taʿārudh al-ʿaql wa an-naql*, Bd. V, S. 330-331; Hervorhebungen von El-Tobgui)

Ibn Taymiyya beklagt, dass ar-Rāzī und seine Nachfolger daraus eine universelle Regel für die Interpretation der Offenba-

rungsschrift bezüglich der Attribute Gottes und anderer Fragen gemacht haben, wenn ihnen die Aussage der Offenbarung im Widerspruch zur Vernunft zu stehen scheint. Manche von ihnen fügen noch hinzu, dass skripturale Belege oder Beweise (*adilla samʿiyya*) ihrem Wesen nach nicht zur Erzeugung von Gewissheit und daher nicht als verlässliche Grundlage für religiöses Wissen geeignet sind. Ibn Taymiyya weist darauf hin, dass andere vor ihnen, wie beispielsweise al-Ghazālī in seiner Schrift *Qānūn at-taʾwīl*, diese universelle Regel in unterschiedlichen Versionen aufgestellt haben, wobei jede Schule das, was sie jeweils als Erkenntnis ihrer Vernunft erachteten, als wahres und objektives Wissen angenommen hat, dem die Offenbarung mittels entsprechender Reinterpretation zu unterwerfen ist.

Solche Reinterpretationen konnten auf zwei Weisen erfolgen: durch figurative Interpretation (*taʾwīl*), indem einem offenbarten Text in Übereinstimmung mit einem durch Vernunft erlangten Schluss eine andere Bedeutung als seine äußere oder offenkundige (*dhāhir*) Bedeutung zugeschrieben wird, oder durch Suspension der Bedeutung (*tafwīdh*), indem die offenkundige Bedeutung als ungültig erklärt, aber unterlassen wird, eine spezifische alternative Interpretation beizubringen, wobei die wahre Bedeutung Gott überlassen wird.

Was versteht Ibn Taymiyya nun genau unter *taʾwīl* und *tafwīdh*? Und warum befasst er sich so eingehend damit?

3.5.1.1 Zwei Methoden des tabdīl (Abänderung der Bedeutung)

Die erste der beiden Methoden der Abänderung der Bedeutung nennt Ibn Taymiyya *al-wahm wa at-takhyīl* (Täuschung und Einbildung). Sie setzt voraus, dass Offenbarung vor allem aus Bildern und Metaphern besteht, die absichtsvoll nicht der Wirklichkeit der metaphysischen Gegenstände wie dem Wesen Gottes, der Engel oder der eschatologischen Wirklichkeit von Paradies und Hölle entsprechen. Die Offenbarung ruft demnach

vielmehr falsche Vorstellungen – wie etwa von Gott als einem riesigen Körper oder von der leiblichen Auferstehung – hervor, weil es im moralischen Interesse und Nutzen (*maslaha*) der gemeinen Leute liegt, diese Dinge als wahr anzunehmen, da dies der einzige Weg ist, sie zur Religion zu rufen und ihnen damit den Erfolg im Jenseits zu bescheren. Obwohl diese Bilder also falsch sind, da sie der wahren Wirklichkeit nicht entsprechen, werden sie durch Nützlichkeitserwägungen gerechtfertigt. Ibn Taymiyya wirft z.B. Ibn Sīnā die Befürwortung dieser Methode vor.

Die zweite Methode der Abänderung der Bedeutung nennt Ibn Taymiyya *at-tahrīf wa at-taʾwīl* (Veränderung und Reinterpretation). Sie geht davon aus, dass die Propheten intendierten, dass ihre Zuhörerschaft nichts anderes glaubt als das Wahre an sich, wobei dieses Wahre mit der Erkenntnis durch die Vernunft gleichgesetzt wird, was bei Unstimmigkeiten mit der äußeren Bedeutung des Textes figurative Interpretationen erforderlich macht. Dabei werden typischerweise die Worte anders verstanden als in ihrem konventionell anerkannten Sinn (*ikhrādsch al-lughāt ʿan tarīqatihā al-maʿrūfa*) und weit hergeholte Metaphern und unwahrscheinliche figurative Verwendungen (*gharāʾib al-madschāzāt wa al-istiʿārāt*) eingesetzt.

Für viele ist ein verbreitetes Motiv für die Verwendung von *taʾwīl* die Beseitigung eines vermeintlichen Widerspruchs. Dabei interpretieren sie ein bestimmtes Wort im Sinne dessen, was ein Sprecher damit in abstrakter Weise meinen könnte, aber streben nicht danach, die Bedeutung festzustellen, die vom tatsächlichen Sprecher – in diesem Falle Gott –, der in diesem besonderen Fall gesprochen hat, intendiert wurde, oder die Worte des Sprechers im Lichte der relevanten kontextuellen Evidenz (*mā yunāsibu hālahu*) zu interpretieren. Daher beanspruchen sie nicht absolute Gewissheit für ihre Interpretation, sondern können nur feststellen, dass das betreffende Wort in Isolation von jeglichem Kontext eine solche Bedeutung tragen kann.

Ibn Taymiyya behauptet hingegen, dass die von ihnen gewählte Interpretation meist nicht der intendierten Bedeutung bei einem bestimmten Auftreten dieses Wortes in einem Text entspricht, da sich üblicherweise aufgrund des Kontextes und des Zustands des Sprechers definitiv bestimmen lässt, dass es in der Tat für diesen Sprecher nicht möglich ist, diese besondere Bedeutung mit diesem besonderen Ausdruck in diesem besonderen Kontext gemeint zu haben.

Die Methode des *at-tahrīf wa at-taʾwīl* wurde, so Ibn Taymiyya, von einer großen Zahl von Mutakallimun übernommen, und auf ihrer Grundlage haben alle Theologen, die sich der äußeren Bedeutung mancher Texte widersetzen, ihre verschiedenen Denkschulen aufgebaut.

Die beiden Methoden des *tabdīl* wurden nach Ibn Taymiyya von der Mehrheit der Philosophen (*falāsifa*) übernommen.

3.5.1.2 Die Position des tadschhīl (unterstelltes Unwissen)

Ibn Taymiyya stellt vor seine Beschreibung der zweiten Methode eine kurze Erörterung des Wortes *taʾwīl*, das drei unterschiedliche Bedeutungen angenommen hat: (1) das, worauf etwas hinausläuft, das letztliche Ergebnis einer Sache; (2) die Erklärung eines Wortes, auch wenn die Bedeutung nicht von der äußeren Bedeutung eines Textes abweicht; dies ist der technische Sinn, in dem der Ausdruck *taʾwīl* von den frühen Gelehrten des *tafsīr* (Koranauslegung) gebraucht wurde; (3) die Ablenkung eines Wortes von seiner ursprünglichen, äußeren zu einer sekundären, allegorischen Bedeutung aufgrund einer relevanten textuellen Evidenz. Die Partikularisierung und Einschränkung des Wortes *taʾwīl* auf diese dritte Bedeutung findet sich nur bei den späteren Gelehrten, nicht bei den frühen Generationen (*salaf*).

Spätere Gelehrte, die *taʾwīl* in dieser technischen Bedeutung zur Interpretation des Koranverses 3:7 verwendeten und seine Satzstruktur so gliederten, dass sie lasen »und niemand kennt

ihr [bestimmter Verse] *ta'wīl* außer Gott«, waren zu der Annahme gezwungen, dass solche Verse andere Bedeutungen besaßen als die auf natürliche Weise aus ihnen verstandenen (*tukhālifu madlūlahā al-mafhūm minhā*), was wiederum zu dem unausweichlichen Schluss führte, dass die tatsächliche intendierte Bedeutung nur Gott kennt und also selbst dem Propheten nicht bekannt ist – folglich auch den Prophetengefährten sowie allen späteren Generationen.

Ibn Taymiyya nennt diese Gruppe von Gelehrten *ahl at-tadhlīl wa at-tadschhīl*, nämlich Leute, die mangelnde Rechtleitung und Unwissen unterstellen, deren Position also impliziert, dass die Propheten selbst ohne Rechtleitung hinsichtlich der wahren Bedeutung der Offenbarung gelassen wurden und nicht wussten, was Gott mit bestimmten Ausdrücken meinte, in denen Er Sich in Seiner Offenbarung beschrieb.

Einige in dieser Gruppe nehmen an, dass das mit diesen Ausdrücken Gemeinte nicht der äußeren Bedeutung entspricht und niemandem außer Gott, nicht einmal den Propheten, bekannt ist. Andere hingegen sind der Ansicht, dass diese Ausdrücke gemäß ihrer äußeren Bedeutung stehengelassen werden sollten, wobei allerdings eingeräumt wird, dass diese Bedeutung nicht die »wahre« Bedeutung ist, da diese allein Gott kennt. Darin erkennt Ibn Taymiyya einen Widerspruch, da sie zugleich vertreten, dass diese Ausdrücke eine figurative Bedeutung (*ta'wīl*) im Unterschied zu ihrer äußeren Bedeutung besitzen und doch gemäß ihrer äußeren, nicht-intendierten Bedeutung stehengelassen werden sollen.

Zudem werden von den jeweiligen Gruppen je nach ihren vorgegebenen Lehren unterschiedliche Kategorien von Versen für mehrdeutig oder problematisch (*mutaschābih*) erklärt.

El-Tobgui resümiert:

> Jede Fraktion erklärt Verse, die ihren eigenen Positionen zuwiderlaufen, für »problematisch« und fährt dann

> mit der Feststellung fort, dass der Prophet es unterließ, die Bedeutungen solcher »ambigen« Passagen zu klären. Manche dieser Gruppen […] sehen den Grund dafür darin, dass sogar der Prophet selbst die wahren Bedeutungen solcher Verse nicht kennt (dieses Prinzip bezeichnet Ibn Taymiyya als *tadschhīl*), während andere meinen, dass er sie kannte, aber absichtsvoll davon Abstand nahm, sie der Gemeinschaft zu erklären (dieses Verfahren nennt Ibn Taymiyya *tadhlīl*). Der Prophet übertrug, dieser Ansicht zufolge, vielmehr die Mitteilung der wahren Bedeutung solcher Verse auf spätere Gelehrte, um sie auf der Grundlage rationaler Beweise zu erklären, die aus ihren Anstrengungen (*idschtihād*) in der Wissenschaft der Interpretation (*taʾwīl*) hervorgehen. (S. 139-140)

3.5.2 Das Endergebnis der allegorischen Interpretation

(Der folgende Abschnitt basiert auf den Argumenten 30 und 32 im *Darʾ*.)

Der vermeintliche Konflikt zwischen Vernunft und Offenbarung bezieht sich meist auf das Wesen Gottes, indem behauptet wird, dass die in ihrem äußeren Sinn verstandene Offenbarung Gott bestimmte Eigenschaften zuzuschreiben scheint, die Ihm nach dem Urteil der Vernunft nicht zugeschrieben werden können; denn dies führt entweder (1) zur Verletzung einer Prämisse eines rationalen Arguments, das dem Beweis der Existenz Gottes und/oder der Authentizität der Offenbarung dient, oder (2) zu einer Angleichung (*taschbīh*) Gottes an Erschaffenes, wodurch Seine einzigartige Göttlichkeit beeinträchtigt wird. Der *qānūn kullī* (universelle Regel) bestimmt nun, dass jeder solche Konflikt zugunsten der Vernunft aufzulösen und die Offenbarung entsprechend zu reinterpretieren ist, da das Wissen von

der Authentizität der Offenbarung in der Vernunft gegründet ist.

Worum geht es dabei aus Ibn Taymiyyas Sicht genau? Und warum setzt er so große Mühe daran, diese universelle Regel auf Tausenden von Seiten zu widerlegen?

3.5.2.1 Widerspruch zu Gottesbeweis

Die obige Argumentation beruht auf der Annahme, dass ein rationaler Beweis (*dalīl*), auf dem die Erkenntnis Gottes und der Wahrheit der Offenbarung gründet, der äußeren Bedeutung einiger Aussagen der Offenbarung widerspricht. Dies lässt sich ein wenig formalisiert etwa so darstellen:

Eine Gruppe G hat einen Beweis B für die Existenz Gottes aufgestellt. Beweis B basiert auf den Prämissen x, y und z, aus denen folgt, dass Gott existiert. Doch die Prämisse y impliziert die Negation eines von der Offenbarung behaupteten Attributs Gottes A. Da der Beweis von der Prämisse y, die -A impliziert, abhängt, steht die Behauptung von A im Widerspruch zu y, wodurch das ganze Argument hinfällig würde. Um den Gottesbeweis zu retten, wird deshalb A fallengelassen. Dies wird »rationaler Einwand« gegen A genannt, der sodann gemäß des *qānūn kullī* (universelle Regel) zur Anwendung der Reinterpretation des Textes, der A behauptet, (*ta'wīl*) oder zur Suspension des Urteils hinsichtlich der wahren Bedeutung dieses Textes (*tafwīdh*) führt.

Gegen diese Argumentation erheben sich allerdings Zweifel, wenn man bedenkt, dass das Attribut A nicht nur durch authentische Texte der Offenbarung bestätigt wird, sondern von der autoritativen frühen Gemeinschaft und ihren von allen Gruppen von Muslimen anerkannten Gelehrten bewusst und einmütig aufrechterhalten und erst in späteren Generationen negiert oder reinterpretiert wurde. Ibn Taymiyya empfindet ganz deutlich, dass hier etwas im Argen liegt. Denn die Offenbarung begründet ohne jeden Zweifel das Wissen von der Wirklichkeit und

tatsächlichen Existenz (*thubūt*) von Attribut A. Und da echtes Wissen nicht in Widerspruch zueinander stehen kann, muss das auf dem Beweis B gegründete Wissen bloß vermeintliches Wissen sein. Da die Offenbarung mit Gewissheit A behauptet und B -A impliziert, muss mit B etwas nicht stimmen. Was genau ist an dem Beweis B falsch? Hier setzt Ibn Taymiyyas minutiöse Suche nach einer Antwort ein.

Ibn Taymiyya führt zur Klärung ein Beispiel an, in dem es um einen Beweis der Existenz Gottes geht, der zugleich die Negation der Attribute Gottes (*sifāt*) in einem kleineren oder größeren Umfang impliziert. Es wird dabei behauptet, dass das Wissen von der Authentizität der Offenbarung von göttlichen Wundern abhängt, die den Anspruch des Propheten auf Wahrhaftigkeit verbürgen. Dies hängt wiederum davon ab, dass Gott keine Lügner mit göttlichen Wundern unterstützt, da dies moralisch verwerflich (*qabīh*) wäre und Gott keine moralisch verwerflichen Handlungen ausführt. Unser Wissen, dass Gott dies nicht tut, ist daraus abgeleitet, dass Er dieser Handlungen nicht bedarf und um ihre Verwerflichkeit weiß, in Verbindung mit der Prämisse, dass jemand, der um die Verwerflichkeit einer Handlung weiß und ihrer nicht bedarf, diese tatsächlich nicht ausführt. Sodann folgt Gottes Freiheit vom Bedürfnis, sie auszuführen, daraus, dass Er kein Körper ist. Die Negation Seiner Körperlichkeit erfordert wiederum die Negation Seiner Attribute und Handlungen, denn jede Entität, von der Attribute und Handlungen prädiziert werden können, besteht notwendig aus einem Körper. Und das Wissen, dass Gott nicht körperlich ist, beruht auf dem Beweis, dass Körper zeitlich entstanden sind (*dalīl hudūth al-adschsām*), während Gott anfangslos ewig ist.

Das Ergebnis dieser Verkettung von Prämissen ist nun, dass der Ausfall eines Arguments, beispielsweise für die zeitliche Entstehung der Körper, eine dramatische Kettenreaktion auslöst, die den gesamten Argumentationsgang zunichte macht

und uns ohne schlüssigen Beweis für die Wahrhaftigkeit des Propheten zurücklässt.

Zudem ist das Argument für die zeitliche Entstehung der Körper eine Prämisse für den Beweis, dass die Welt nicht ewig (*qadīm*), sondern in der Zeit entstanden (*hādith*) ist und folglich einen zeitlosen, notwendig existierenden Urheber oder Hervorbringer (*muhdith*), nämlich Gott, haben muss. Dabei wird vorausgesetzt, dass alles, in dem Attribute oder zeitlich aufeinander folgende Handlungen subsistieren, gleichfalls zeitlich entstanden ist.

Wenn dies nun der einzige schlüssige Beweis für die Existenz des göttlichen Urhebers ist, wie viele Gruppen behaupten, so untergräbt jeder Bruch eines Glieds in der Schlusskette das Argument als Ganzes, so dass überhaupt kein rationaler Beweis für die Existenz Gottes bleibt, was doch als die wichtigste Aufgabe der Theologie angesehen wird.

Aus all dem wird sodann der Schluss gezogen, dass das Wissen von der Existenz Gottes und der Authentizität der Offenbarung von der Negation der Attribute und Handlungen Gottes abhängig ist. Denn deren Anerkennung, wie sie in der Offenbarung zu finden sind, würde den ganzen Beweis für die Existenz Gottes und die Authentizität der Offenbarung untergraben. Die Überzeugung, dass der Islam nur auf diesem Wege verteidigt und philosophische Einwände widerlegt werden können, führte zur Negation der Subsistenz von Attributen und Handlungen im Wesen Gottes.

Als weitere Konsequenz ergibt sich daraus, dass es nie die ursprüngliche Absicht der Offenbarung gewesen sein kann, Gottes Attribute und Handlungen im Sinne tatsächlicher Wirklichkeit zu behaupten. Eine solche Behauptung ist vielmehr durch die Vernunft als rational unmöglich erwiesen. Und da die Offenbarung nicht behaupten kann, was die Vernunft als unmöglich erkennt, muss der Schluss gezogen werden, dass die Texte der Offenbarung, die scheinbar die Wirklichkeit solcher

Attribute und Handlungen aussagen, nicht in ihrem äußeren Sinn genommen werden dürfen, sondern vielmehr eine wahre innere Bedeutung verbergen. Das Argument mündet also in die Folgerung, dass es keine Alternative zur Interpretation solcher Texte mittels *taʾwīl* oder *tafwīdh* gibt.

3.5.2.2 taschbīh

Ein weiteres Motiv für die Negation von Attributen Gottes ist die Vermeidung von *taschbīh*, Angleichung oder Assimilation Gottes an Erschaffenes. Die oftmals verwendete Übersetzung von *taschbīh* mit Anthropomorphismus greift zu kurz, da es sich dabei nur um eine Angleichung an menschliche Wesen handelt. Typisch dafür ist, so Ibn Taymiyya, das Argument, das im späten 4./10. Jahrhundert der ismaʿilitische (*bātinī*) Missionar und neoplatonische Philosoph Abū Yaʿqūb as-Sidschistānī (gest. ca. 331/970) in seinem Werk *al-ʿAqālīd al-malakūtiyya* vorbrachte und das sogleich vorgestellt werden wird. Mit genau dieser Art von Argument gelingt es den extremen Negationisten (*nufāh*), alle mehr oder weniger negationistisch gestimmten Gruppen angefangen von den Aschʿariten über die Muʿtaziliten bis hin zu den Philosophen letztlich auf ihre Linie zu bringen. Möglich wird dies dadurch, dass alle diese Gruppen mit den extremen Negationisten in der prinzipiellen Legitimität der figurativen Interpretation offenbarter Texte übereinstimmen, indem sie die Notwendigkeit der Negation jeglicher Art von *taschbīh* zugestehen.

El-Tobgui gibt das Argument des Negationisten folgendermaßen wieder:

> Der Negationist, erklärt Ibn Taymiyya, behauptet, dass die Klasse der »lebenden Dinge« und die Klasse der »existierenden Dinge« jeweils eine logische Unterscheidung in das, was anfangslos ewig (*qadīm*) ist, und das, was in der Zeit entstanden (*muhdath*) ist, zulässt. Die Tat-

sache, dass die Grundlage dieser Unterscheidung (*mawrid at-taqsīm*) von den beiden Kategorien geteilt wird, impliziert Zusammensetzung (*tarkīb*), was für den Negationisten eine besonders schädliche Form der Assimilation darstellt, nämlich die des Korporealismus (*tadschsīm*). Sie impliziert, dem Argument zufolge, weiterhin Assimilationismus in einem allgemeineren Sinn: wenn sowohl das, was ewig ist, (Gott) als auch das, was zeitlich entstanden ist, (das Universum) als »existierend« bezeichnet wird, dann sind sie einander gleich (*ischtabahā*), insofern sie unter das subsumiert werden, was mit dem Ausdruck »Existenz« konnotiert wird (*ischtarakā fī musammā al-wudschūd*), ein Umstand, der unausweichlich auf Assimilationismus hinausläuft. Und wenn darüber hinaus etwa angenommen wird, dass eine von zwei existierenden Entitäten (nämlich Gott) weiter charakterisiert wird durch die Tatsache, notwendig existierend durch sich selbst (*wādschib bi-nafsihi*) zu sein, dann teilt diese Entität mit der anderen, nicht-notwendigen Entität all das, was mit dem Ausdruck »Existenz« konnotiert wird (*musammā al-wudschūd*), ist aber zugleich von ihm unterschieden unter dem Gesichtspunkt der Notwendigkeit, und dieser Aspekt, in dem sie der nicht-notwendigen Entität ähnelt, (nämlich Existenz) ist unterschieden von jenem Aspekt, in dem es sich von dieser Entität unterscheidet, (nämlich ihre Notwendigkeit). Dies führt zu der Schlussfolgerung, dass das notwendig durch sich selbst Existierende (*al-wādschib bi-nafsihi*) »zusammengesetzt« ist aus dem, was es mit der anderen Entität teilt, (Existenz) und dem, was es davon unterscheidet, (seine einzigartige Notwendigkeit); und was immer in irgendeiner Form zusammengesetzt (*murakkab*) ist, ist dem Urteil der Vernunft zufolge, so sagt man uns, notwendig zeitlich entstanden (*muhdath*) und nicht anfangslos ewig, kontingent (*mumkin*)

> vielmehr als notwendig (*wādschib*). Dieses verderbliche Ergebnis, dass Gottes Wesen aus zwei Teilen, »Existenz« und »Notwendigkeit« »zusammengesetzt« ist, soll von der Tatsache herrühren, dass eine solche »zusammengesetzte« Entität abhängig (wörtl. »bedürftig«) wäre von jedem seiner Teile (*muftaqir ilā dschuz'ihi*), und, so das Argument weiter, da der Teil eines Dinges notwendig etwas anderes ist als das Ding selbst, folgt daraus, dass das notwendig Existierende von etwas anderem als sich selbst abhängig ist (*muftaqir ilā*). Doch das, was für seine Existenz von etwas anderem als sich selbst abhängig ist, kann nicht gleichzeitig für notwendig durch sich selbst existierend (*wādschib bi-nafsihi*), inhärenter Notwendigkeit durch nicht mehr und nicht anderes als sein eigenes Selbst sich erfreuend erachtet werden. Es folgt daher, dass Gott, wenn Er wahrlich Gott kraft Seiner selbst-notwendigen, anfangslos ewigen Existenz ist, gänzlich und völlig einfach und in keiner Weise »zusammengesetzt« sein muss, auch wenn solche »Zusammensetzung« lediglich darin besteht, dass Er eine Entität besitzt, die durch Attribute qualifiziert ist (und es verdient wiederholt zu werden, dass unter den Attributen, die durch dieses Argument negiert werden, das Attribut der Existenz selbst ist!). (S. 145-146)

Auf diese Weise gelingt es also dem extremen Negationisten jeden, der ihm sein zugrunde liegendes ungültiges Prinzip (*usūl fāsida*) zugesteht, zur völligen Negation der Existenz selbst des notwendig Existierenden zu bringen. Allerdings verliert der Batinit am Ende doch, da er nun eine ernsthafte Entgegnung auf sich zieht. Denn er verfällt durch seine Behauptung, dass Gott weder existent noch lebendig noch tot ist, schließlich selbst dem Assimilationismus in einer noch ungeheuerlicheren Form, indem er Gott nicht einem Existierenden angleicht, sondern dem

Nichtexistierenden. Und wenn er diesem Dilemma auszuweichen versucht, indem er erklärt, dass Gott weder existierend noch nicht-existierend ist, muss er sich den Vorwurf gefallen lassen, dass er gegen das Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten verstößt. Die letzte Ausflucht des Batiniten besteht sodann darin, zu erklären: »Ich vertrete keine der vorstehenden Aussagen. Ich behaupte weder ›Er ist existierend‹ noch ›Er ist nicht existierend‹ noch ›Er ist nicht-existierend‹ noch ›Er ist nicht nicht-existierend‹.« Und darin erkennt Ibn Taymiyya letztlich die Position der Atheisten (*malāhida*). Das Bestreben, den Assimilationismus zu vermeiden, hat schließlich dazu geführt, Gott mit dem logisch Unmöglichen und dem sogar geistig völlig Unwirklichen gleichzusetzen.

El-Tobgui fährt fort:

> Die praktische Konsequenz ihrer Position, erklärt Ibn Taymiyya, ist, dass es nicht möglich ist, die gesamte Offenbarung als wahr anzuerkennen, sondern nur Teile von ihr als wahr anzuerkennen, und andere Teile von ihr als im wesentlichen falsch zu verwerfen – falsch in dem Sinn der Unterstellung, dass die Bedeutung, die sich aus dem Wortlaut der offenbarten Texte am natürlichsten ergibt, der äußeren objektiven Realität der Dinge, über die sie sprechen, *nicht* entspricht. Daher, so schließt Ibn Taymiyya, dienen ihre rationalen Argumente bestenfalls dazu, die Wahrheit der Offenbarung lediglich in dieser partiellen und mangelhaften Weise festzustellen, mit dem Ergebnis, dass sie fortfahren, von der Offenbarung alles zu leugnen, was immer mit ihren rationalen Schlussfolgerungen in Konflikt steht – ein Prozess, der in den Händen der extremsten Negationisten bis zu dem durchgeführt werden kann, was einer völligen Leugnung sogar der Existenz Gottes gleichkommt, des notwendig Existie-

renden, von dem die Existenz aller anderen existierenden Entitäten völlig und gänzlich abhängig ist.

Das ist also, was Ibn Taymiyya als das unausweichliche Ergebnis einer konsistenten und rigorosen Anwendung der universellen Regel und des *ta'wīl* ansieht, den sie als Mittel zur Anpassung der Offenbarung an die vermeintlich rationalen Einwände, die gegen einzelne Teile ihres objektiven Gehalts erhoben werden, verschreibt. (S. 148-149; Hervorhebung im Original)

3.5.3 Defektive Rationalität und ihre Unzufriedenen: Vernunft in einer Sackgasse

(Dieser Abschnitt basiert auf Argument 9.)

Gibt es einen anderen Ausweg? Ja, meint Ibn Taymiyya, durch einen anderen Begriff der Vernunft, an dem gemessen der Begriff der Vernunft, der in die Sackgasse geführt hat, sich als unvernünftig erweist. So lassen sich die auf dieser mangelhaften, defektiven Rationalität beruhenden »rationalen Einwände« gegen das Verständnis der Offenbarung in ihrem offenkundigen Sinn als unvernünftig erkennen. Ibn Taymiyya will zeigen, dass diese Einwände aus rein rationalen Gründen unhaltbar sind. Und was als Vernunft an sich ausgegeben worden ist, erweist sich als einem immer stärkeren Zerfall unterliegend, je größer die Entfernung von der wahren, eingeborenen reinen Vernunft (*ʿaql sarīh*) wird, die von der Offenbarung eingesetzt und von den Salaf beispielhaft gepflegt wurde.

Ibn Taymiyya beginnt seine Argumentation mit der Beobachtung, dass das Prinzip, das der Vernunft den Vorrang vor der Offenbarung einräumt, in Wirklichkeit gar keine universell anwendbare Regel darstellt, da sich die Mutakallimun darüber keineswegs einig sind, sondern verschiedene Auffassungen darüber vertreten, was unter »rationalem Wissen« zu verstehen ist.

Was durch rationale Notwendigkeit oder rationale Erforschung erkannt werden kann, ist unter den Mutakallimun sogar äußerst umstritten. Mitunter werden von ihnen völlig gegensätzliche Positionen vertreten, was auch vor Themen, die von der Offenbarung ausdrücklich angesprochen werden, wie Gottes Wesen und Attribute, Seine Bestimmung usw. nicht halt macht. Was Fragen betrifft, die erst in späterer Zeit aufgetreten sind, wie beispielsweise philosophische Fragen zum Status der Atome, der Identität von Körpern, der Beständigkeit von Akzidenzien usw., so können die Meinungsverschiedenheiten unter den verschiedenen Gruppen kaum aufgezählt werden, wobei allerdings jede Gruppe nichtsdestotrotz für ihre jeweilige Position in Anspruch nimmt, über schlüssige rationale Beweise zu verfügen.

Ibn Taymiyya, für den Vernunft und Offenbarung übereinstimmen, sieht darin einen Zerfallsprozess, der immer weiter wegführt sowohl von der Vernunft als auch von der Offenbarung. Je weiter das Denken einer Schule sich von der Sunna entfernt, desto größer werden auch ihre internen Streitigkeiten über das, worin die Vernunft und ihre Diktate tatsächlich bestehen. Ein solches Denken gerät damit nicht nur in immer größeren Widerspruch zur Offenbarung, wobei es dazu genötigt ist, offenbarte Texte mittels einer zunehmend ausgreifenden Verwendung von *taʾwīl* zu reinterpretieren oder gar wegzuerklären, sondern verfängt sich zugleich in wachsende unauflösbare rationale Unstimmigkeiten, Widersprüche, Unwahrscheinlichkeiten und Zweifel.

Dieser Prozess lässt sich mithilfe der taymiyyanischen Pyramide veranschaulichen, die bereits in der Einleitung erläutert wurde und hier noch einmal dargestellt sei:

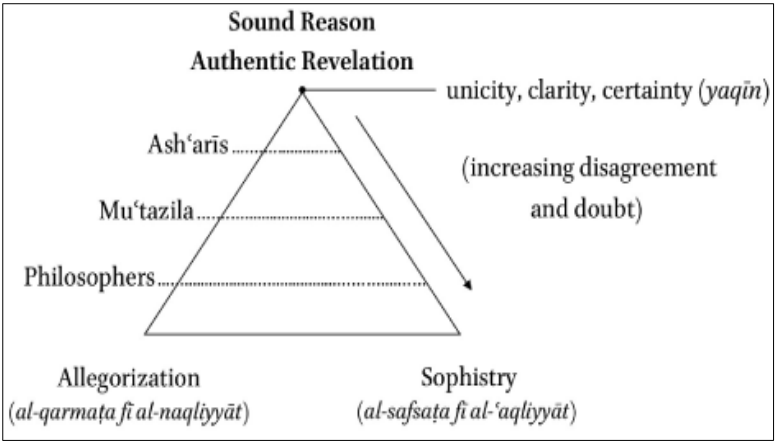


Schaubild 3: Taymiyyanische Pyramide

Mit zunehmender Entfernung vom Konvergenzpunkt von gesunder Vernunft und authentischer Offenbarung an der Spitze der Pyramide nehmen die Meinungsverschiedenheiten (*ikhtilāf*) und Zweifel zu. Dieser Prozess schreitet über Asch'ariten und Mu'taziliten so weit fort, bis am unteren Ende der Pyramide die Philosophen (*falāsifa*) in so große Uneinigkeit verfallen, dass es nahezu unmöglich ist, noch etwas zu finden, dem sie gemeinsam zustimmen können. Jeder Philosoph scheint eifersüchtig seine exklusive Meinung allen anderen entgegenzusetzen und mit dem Anspruch auf rationale Begründung und Gewissheit zu versehen. Dies gilt schon auf den Gebieten der Astronomie, Mathematik und Physik, geschweige denn der Metaphysik, in der die Schlacht widerstreitender und unversöhnlicher Ansichten aufgrund ihrer Unlösbarkeit nicht selten den Eindruck der Aussichtslosigkeit erweckt. So gestehen die führenden Philosophen selbst oftmals ein, dass es ihnen letztlich nicht gelingt, in irgendeiner Frage Gewissheit zu erlangen.

Was als sicheres rationales Wissen ausgegeben wird, wird mithin sowohl durch die Widersprüchlichkeit der rivalisieren-

den Positionen als auch durch das Eingeständnis mangelnder Gewissheit seitens ihrer Vertreter untergraben. Das vermeintlich rationale Wissen, das der Offenbarung widerspricht, enthält also nichts, was die Rationalisten selbst gemeinsam mit Gewissheit als gültig und rational begründet erachten.

Wenn keine Einigung darüber besteht, was als gültiges rationales Wissen gilt, lässt sich der Streit der Meinungen und Lehren nicht lösen. Einzig der Rückgriff auf die gesunde innere Natur, die eingeborene Veranlagung (*fitra*) und ihre treffliche Intuition, die nicht von willkürlichen und subjektiven Meinungen, Neigungen und Leidenschaften verfälscht ist, kann hier Abhilfe schaffen, indem sie den Einklang von Vernunft und Offenbarung erweist.

Um den trügerischen Charakter des rationalistischen Kalam noch deutlicher hervortreten zu lassen, führt Ibn Taymiyya eine Reihe von großen spekulativen Denkern (*nudhdhār*) wie etwa al-Ghazālī und ar-Rāzī als Zeugen für die Vergeblichkeit ihres lebenslangen Bemühens um Gewissheit an. Denn sie mussten am Ende ihres Lebens trotz ihrer überragenden Kenntnisse und intellektuellen Fähigkeiten die Sinnlosigkeit der rationalen Methoden von Theologie und Philosophie einsehen, da diese nur zu einer Anhäufung von Unsicherheiten und Zweifeln führten. Und sie haben sich daher letztlich auf Koran und Sunna besonnen.

Ibn Taymiyya setzt dem agnostischen Pessimismus, der in vielen Äußerungen dieser spekulativen Denker zum Ausdruck kommt, die ruhige Zuversichtlichkeit derer entgegen, die über wirkliches Wissen verfügen und entschieden am ursprünglichen, unverfälschten »offenbarten muhammadischen salafitischen sunnitischen prophetischen Weg« (*at-tarīqa al-nabawiyya al-sunniyya as-salafiyya al-muhammadiyya aschscharʿiyya*) festhalten. Diese unverzagten Denker wiederum, so El-Tobgui weiter,

> sind sowohl mit dieser Methode wie auch mit den Lehren völlig vertraut, die angeblich in Widerspruch zur Offenbarung stehen (wie etwa die These von der Erschaffenheit des Koran oder von der rein symbolischen Realität der Attribute Gottes), woraufhin sie die Ungültigkeit solcher Lehren unschwer erkennen können kraft der Einsichten aus der von Ibn Taymiyya so genannten »reinen natürlichen Vernunft« (*al-maʿqūl as-sarīh*), die sich immer als in voller Übereinstimmung mit dem erweist, was von der authentischen Offenbarung (*al-manqūl as-sahīh*) versichert wird. (S. 157)

3.5.4 Ibn Taymiyyas Projekt: Widerlegung der universellen Regel

Ibn Taymiyya erkannte die Widerlegung der universellen Regel (*qānūn kullī*), in der er die hauptsächliche Ursache für die geistige Ausweglosigkeit und Verwirrung seiner Zeit sah, als notwendige Voraussetzung, um nicht nur die Integrität der Offenbarung, sondern auch die Vernunft selbst retten zu können. Diese Aufgabe nahm er sich im *Darʾ taʿārudh al-ʿaql wa an-naql* vor, indem er nicht weniger als 44 Argumente (*wudschūh*; wörtl. Aspekte) gegen die universelle Regel vorbrachte, um den Nachweis zu führen, dass diese logisch unstimmig und daher theoretisch unhaltbar und grundlos ist.

Die 44 Argumente überschneiden sich mitunter und folgen keiner erkennbaren Ordnung, sondern werden vielmehr als getrennte Einwände gegen die universelle Regel präsentiert. El-Tobgui hat sie allerdings nach Themen sortiert und in eine ihm sinnvoll erscheinende Reihenfolge gebracht.

Die drei nachfolgenden Abschnitte behandeln verschiedene Kritikpunkte, die das Ziel einer Verschiebung des überkommenen Paradigmas von Vernunft und Offenbarung verfolgen. Darauf folgen mehr allgemeine Argumente gegen die Kohärenz und

logische Gültigkeit der universellen Regel insgesamt. Im letzten Abschnitt werden rein schriftbasierte Argumente dargestellt, die der Verstärkung der primär rationalen Argumente dienen, die das Rückgrat des *Darʾ taʿārudh* bilden.

Einschließlich der Abschnitte 3.5.2 und 3.5.3 werden somit 38 von 44 Argumenten behandelt. Die verbleibenden sechs Aspekte erweisen sich in Wirklichkeit nicht als bloße Argumente, sondern als ausführliche Abhandlungen über komplexe philosophische und theologische Themen, die sich teils über Hunderte von Seiten erstrecken. Einige Elemente davon werden in den folgenden Kapiteln aufgegriffen, in denen bestimmte theologische und philosophische Fragestellungen erörtert werden, die Ibn Taymiyya im *Darʾ taʿārudh* aufwirft.

3.5.5 Über Vernunft als »Gründung« unseres Wissens der Offenbarung

(Dieser Abschnitt basiert vor allem auf den Argumenten 3, 24 und 29.)

Ibn Taymiyya macht sich daran, die Hauptprämisse der universellen Regel zu widerlegen, die besagt: Wenn Offenbarung gegenüber Vernunft der Vorrang gegeben wird, bedeutet dies eine Verwerfung eben dessen, worauf sie gründet, nämlich der Vernunft, was wiederum Offenbarung selbst unterhöhlt. Mit »gründen« ist hier gemeint, dass die Vernunft die Grundlage bildet, auf der das Wissen der Wahrheit und Gültigkeit der Offenbarung ruht. Vernunft gilt mithin als Erkenntnisgrund der Offenbarung.

Ibn Taymiyya erklärt indes: »Wir geben nicht zu, dass, wenn Offenbarung Vorrang gegeben wird, dies darauf hinausläuft, eben das zu bestreiten, was Offenbarung gründet – nämlich Vernunft -, was gleichbedeutend wäre mit der Unterhöhlung der Vernunft selbst.« Denn selbst wenn durch Vernunft erworbenes Wissen den Erkenntnisgrund unseres Wissens der Offenbarung bildet, so doch nicht alles Wissen durch Vernunft. Die verschie-

denen Gegenstände des Wissens, die durch Vernunft erfasst werden, sind zahllos, und das Wissen der Wahrheit der Offenbarung ist allenfalls lediglich von bestimmten Erkenntnissen abhängig, wie etwa der Beweis der Existenz Gottes oder der Wahrhaftigkeit des Propheten durch Wunder.

El-Tobgui gibt Ibn Taymiyyas Gedankengang wie folgt wieder:

> Wenn nun das rationale Wissen, das angeblich der Offenbarung widerspricht, *nicht* Teil des rationalen Wissens ist, auf dem unser rationales Urteil beruht, dass Offenbarung authentisch ist, dann wäre seine Bestreitung in der Tat nicht gleichbedeutend mit der Bestreitung jenes Wissens, auf dem Offenbarung gründet, denn die Bestreitung *einiger* Objekte dessen, was als rationales Wissen (*ʿaqliyyāt*) kategorisiert wird, bedeutet nicht, *alle* von ihnen zu bestreiten, genauso wie die Bestreitung einzelner Elemente dessen, was unter die Kategorie des offenbarten Wissens (*samʿiyyāt*) fällt, nicht die Kategorie solchen Wissens als Ganzes untergräbt. […] Der hauptsächliche Irrtum der Verfechter der universellen Regel, erklärt Ibn Taymiyya, besteht darin, dass sie alle Formen von rational gegründetem Wissen hinsichtlich Gültigkeit und Ungültigkeit zu einer einzigen Kategorie machen, während ein positives Urteil hinsichtlich der Gültigkeit der Offenbarung […] lediglich die Gültigkeit jenes Teils des rational gegründeten Wissens verlangt, das mit ihm einhergeht (*mulāzim*), nicht die Gültigkeit jenes Teils, das ihm widerspricht oder ihn negiert (*yunāfī*). Und da die Leute darin übereinstimmen, dass das, was »rationales Wissen« (*ʿaqliyyāt*) genannt wird, wahre wie auch falsche Propositionen umfasst, ist somit bewiesen, dass die Priorisierung der Offenbarung gegenüber dem, *von dem gesagt wird, dass es unter die allgemeine Kategorie des*

> *rationalen Wissens fällt*, nicht damit gleichbedeutend ist, alles zu untergraben, was dazu dient, unser rationales Urteil über die Authentizität der Offenbarung zu gründen. (S. 161-162; Hervorhebungen im Original)

Ibn Taymiyya geht dabei davon aus, den Nachweis erbringen zu können, dass alles rationale Wissen (*maʿqūl*), das der Offenbarung widerspricht, nicht zu der Menge von rationalen Schlussfolgerungen gehört, die zur Gründung des Wissens der Offenbarung dienen, so dass die Bestreitung einer dieser echten oder vermeintlichen rationalen Erkenntnisse die Grundlagen der Offenbarung nicht untergräbt. Denn die wahren Grundlagen der Offenbarung sind für Ibn Taymiyya etwa das Wissen von der Existenz Gottes und der Wahrhaftigkeit des Propheten, worin die meisten Leute übereinstimmen. So teilen viele Mutakallimun selbst, wie etwa al-Ghazālī und ar-Rāzī, die Auffassung Ibn Taymiyyas, dass beispielsweise das Wissen der Existenz Gottes ein eingeborenes, notwendiges Wissen (*fiṭrī dharūrī*) ist. Außerdem, so fährt Ibn Taymiyya fort, ist es bekannt, dass die Offenbarung selbst voller rationaler Argumente für die Existenz und Allmacht Gottes sowie die Wahrhaftigkeit des Propheten ist.

Ibn Taymiyya kehrt die universelle Regel um, um damit zu zeigen, dass das gegenteilige Prinzip, nämlich die Priorisierung der Offenbarung gegenüber der Vernunft im Konfliktfall, auf analoge Weise begründet werden kann. Und wenn mithin die Priorisierung sowohl der Vernunft als auch der Offenbarung rational inkohärent ist, dann muss die Wahrheit darin liegen, dass es keinen echten Widerspruch zwischen diesen beiden Quellen des Wissens geben kann.

Die umgekehrte Regel würde folgendes besagen, wie Ibn Taymiyya darlegt:

> Wenn Vernunft und Offenbarung einander widersprechen, dann muss der Offenbarung gegenüber der Vernunft Vorrang gegeben werden, da die Vernunft geurteilt hat, dass Offenbarung in allem, was sie beinhaltet, wahrheitsgemäß ist, wohingegen die Offenbarung *nicht* geurteilt hat, dass die Vernunft in allen unterschiedlichen Folgerungen, zu denen sie gelangen mag, richtig ist, und unser Wissen der Authentizität der Offenbarung ist auch nicht abhängig (*mawqūf ʿalā*) von all den verschiedenen Folgerungen, zu denen die Vernunft gelangt sein mag. (S. 164; Hervorhebung im Original; Ibn Taymiyya, *Darʾ taʿārudh al-ʿaql wa an-naql*, Bd. I, S. 138, Z. 1-3)

Diese Position ist für Ibn Taymiyya sogar vorzuziehen, da die Vernunft die Wahrheit der Offenbarung in einem allgemeinen und unbeschränkten Sinn aufzeigt (*dalāla ʿāmma mutlaqa*).

Zur weiteren Bestärkung und Veranschaulichung seines Gedankengangs führt Ibn Taymiyya eine Reihe von Beispielen an, wie etwa des einfachen Muslim, der einem anderen zu einem Mufti rät, oder des Zeugen vor Gericht, wobei der Zeuge für die Vernunft als Gründendes und das Bezeugte für die Offenbarung als Begründetes stehen.

Die allgemeine Struktur der beispielhaften Argumentation sieht grob folgendermaßen aus: Wie die Gültigkeit der Zeugenschaft des Zeugen nicht durch ein einmaliges Irren völlig annulliert wird, so wird auch die Gültigkeit der Zeugenschaft der Vernunft durch ein falsches Urteil in einem bestimmten Fall nicht insgesamt außer Kraft gesetzt. Die von Ibn Taymiyya angeführten Beispiele lassen ganz besonders deutlich erkennen, wie tief sein Denken von Methoden und Begriffen der Hadithwissenschaft und des Fiqh geprägt ist. Seine ganze Denkweise samt allen Begriffe, einschließlich des zentralen Begriffs der Vernunft, ist davon zutiefst eingefärbt.

El-Tobgui resümiert:

> Ibn Taymiyya entgegnet der Konzeption der Philosophen und Theologen dessen, was es für unser Wissen der Offenbarung bedeutet, auf Vernunft »gegründet« zu sein, indem er im Kern argumentiert, dass das, was wir »Vernunft« nennen, nicht, wie viele meinen, eine undifferenzierte Kategorie bildet, so dass die Bestreitung von irgendeiner der verschiedenen Folgerungen, zu denen die Vernunft vermeintlich gelangt ist, bedeutet, alle von ihnen zu untergraben. […] Die Negation bestimmter anderer Folgerungen der Vernunft (wie etwa jene, die bestimmten Behauptungen der Offenbarung widersprechen) kompromittiert daher, wie die meisten Theologen und Philosophen glauben, *nicht* automatisch das eigentliche Vermögen der Vernunft selbst und jede ihrer verschiedenen Folgerungen, zu denen nicht zuletzt die rationale Basis gehört, kraft derer wir auf die Authentizität der Offenbarung schließen. (S. 170; Hervorhebungen im Original)

3.5.6 Wissen vs. Vermutung: Was zählt, ist definitive Gewissheit

(Dieser Abschnitt basiert vor allem auf den Argumenten 1, 2, 4 und 5.)

Die Widerlegung der universellen Regel verfolgt Ibn Taymiyya, indem er die Falschheit ihrer Prämissen aufzeigt. Die Begründung der universellen Regel basiert auf drei Prämissen. Daran sei noch einmal erinnert:

1. Tatsächliches Vorkommen (*thubūt*) eines Widerspruchs zwischen Vernunft und Offenbarung;

2. Begrenzung der theoretisch möglichen Optionen bei der Behandlung des vermeintlichen Widerspruchs auf vier: a) Annahme der beiden widersprüchlichen Aussagen zur gleichen Zeit; b) Verwerfung beider zur gleichen Zeit; c) Priorisierung der Offenbarung gegenüber der Vernunft als Regel;

d) Priorisierung der Vernunft gegenüber der Offenbarung als Regel;

3. Ungültigkeit der ersten drei Alternativen in Prämisse 2;

Schluss: Notwendigkeit der vierten Option, also Priorisierung der Vernunft gegenüber der Offenbarung als Regel und entsprechende Reinterpretation der Offenbarung.

Hier geht es Ibn Taymiyya um die Widerlegung von Prämisse 2, indem er die Unterteilung in vier Optionen verwirft, die darauf basiert, dass Vernunft und Offenbarung einander jeweils als Ganzes, als einheitlicher Block entgegengesetzt werden. Es kann nach Ibn Taymiyya hingegen durchaus sein, dass dem rationalen Beweis in manchen Fällen der Vorrang gegenüber dem textuellen Beleg gegeben werden muss, während in anderen Fällen umgekehrt dem textuellen Beleg der Vorrang gebührt. Und welchem Beweis der Vorrang gegeben werden muss, sollte nicht von seiner Erkenntnisquelle, also Vernunft oder Offenbarung, abhängig gemacht werden, sondern von seiner Erkenntnisgüte.

Ein Beweis oder Beleg (*dalīl*) ist entweder schlüssig und definitiv gewiss (*qatʿī*) oder nicht schlüssig und präsumtiv (*dhannī*). Im Falle eines Widerspruchs zwischen einem definitiv gewissen und einem präsumtiven Beweis muss nach dem Konsens aller vernünftigen Personen (*ʿuqalāʾ*) dem definitiv gewissen Beweis unabhängig von seiner Erkenntnisquelle der Vorrang gegeben werden, da bloße Präsumtion oder Vermutung definitive Gewissheit nicht aufheben kann. Wenn beide Belege präsumtiv sind, muss untersucht werden, welcher Beleg stärkere Beweiskraft besitzt und daher vorzuziehen (*rādschih*) ist, wiederum unabhängig davon, woher die Erkenntnis stammt. Einen echten Widerspruch zwischen definitiv gewissen Beweisen kann es nicht geben, da das dadurch Bewiesene notwendig wahr ist und ein Widerspruch daher logisch unmöglich ist. Wird also ein Widerspruch zwischen zwei definitiv gewissen Beweisen angeführt, so muss es sich um einen bloß vermeintlichen Wider-

spruch handeln und bei näherer Untersuchung sich herausstellen entweder, dass sich die beiden Aussagen gar nicht widersprechen, oder, dass mindestens eine der beiden Aussagen in Wirklichkeit nicht definitiv gewiss ist.

Es ist mithin falsch, wie in Prämisse 2 angenommen, im Falle eines Widerspruchs zwischen Vernunft und Offenbarung einer Kategorie von Beweis (z. B. Vernunft) gegenüber einer anderen (z. B. Offenbarung) automatisch und im Ganzen den Vorrang zu geben. Vielmehr muss man die beiden spezifischen Belege, die in einer bestimmten Frage als widersprüchlich erachtet werden, auf ihre Erkenntnisqualität hin untersuchen und demjenigen, der sich als definitiv gewiss (*qatʿī*) erweist, oder, wenn beide nicht definitiv gewiss sind, demjenigen, der sich als beweiskräftiger oder wahrscheinlicher (*rādschih*) erweist, den Vorrang geben unabhängig davon, ob die Erkenntnisquelle die Vernunft oder die Offenbarung ist.

Ibn Taymiyya weist auf einen entscheidenden Punkt hin: Der einzig mögliche Einwand gegen diese Argumentation ist die Behauptung, dass ein textueller Beleg oder ein auf Offenbarung beruhender Beweis niemals definitiv gewiss sein kann. Er scheint dabei anzunehmen, dass ein Beweis für diese Behauptung unmöglich ist. Leider setzt er sich im *Darʾ taʿārudh al-ʿaql wa an-naql* damit nicht weiter auseinander.

Diese Frage ist allerdings von entscheidender Bedeutung für die gesamte Argumentation und Widerlegung der universellen Regel, da sich sagen ließe, dass es hier um eine weitere versteckte Prämisse von deren Begründung handelt, die besagt: Nur auf Vernunft gegründetes Wissen ist echtes, definitiv gewisses, notwendiges Wissen, während alles Wissen aus einer anderen Erkenntnisquelle, wie etwa Offenbarung, diesen epistemischen Rang nicht erreichen kann und demgegenüber immer defizitär, also bloß wahrscheinlich und letztlich zweifelhaft bleiben muss; und daher ist im Falle eines Widerspruchs zwischen

Vernunft und Offenbarung immer der Vernunft der Vorrang zu geben.

Diese Auffassung wird wohl in der Tat von den meisten *falāsifa* und *mutakallimūn* vertreten, so auch von ar-Rāzī, dessen Position von El-Tobgui in einer Fußnote erwähnt wird. Es ist nämlich nach ar-Rāzī unmöglich, die Grundlagen der Religion (*usūl ad-dīn*) durch textliche Belege auf definitiv gewisse Weise (*qatʿī*) zu begründen, da die Ableitung aus offenbarten Texten von präsumtiven (*dhannī*) Faktoren wie der Übermittlung von Lexikon, Syntax und Morphologie der Sprache wie auch in den Methoden der Auslegung abhängig ist.

Ibn Taymiyya bemerkt, dass er ein Werk, das eben diese Thesen widerlegt, vor etwa dreißig Jahren geschrieben und einen Teil dieser Widerlegung auch in einem Buch mit dem Titel *Scharh awwal al-muhassal* erwähnt hat, in dem er ar-Rāzīs *Muhassal* erörtert. Leider scheint dieses Buch verloren zu sein. Ibn Taymiyya stellt dazu fest, dass er im *Scharh awwal al-muhassal* gegen ar-Rāzīs Behauptung, dass aus der Offenbarung abgeleitete Argumente niemals definitiv gewiss sein können, argumentiert hatte, dass solche Argumente sehr wohl zu Gewissheit führen können.

Indem Ibn Taymiyya sich dafür ausspricht, demjenigen Beweis mit der höheren epistemischen Qualität den Vorrang zu geben, also beispielsweise Wissen gegenüber Vermutung vorzuziehen, weil es sich eben um *Wissen* handelt und nicht weil es auf Vernunft oder Offenbarung basiert, strebt er danach, an die Stelle des Gegensatzes von Vernunft und Offenbarung den Gegensatz von Wissen und Vermutung treten zu lassen.

El-Tobgui stellt zusammenfassend fest:

> Wenn Ibn Taymiyya erst einmal die beiden Quellen – Vernunft und Offenbarung – im wesentlichen epistemisch gleichgesetzt hat, während er zugleich jedes einzelne Element beider Kategorien einer gemeinsamen Prüfung der

> Beweiskraft unterwirft, vervollständigt er dieses zweite Manöver gegen die universelle Regel, indem er erklärt, dass der Streitpunkt *nicht*, wie alle angenommen zu haben scheinen, Vernunft vs. Offenbarung ist, sondern vielmehr Wissen vs. Vermutung, Gewissheit vs. Ungewissheit, stärkere vs. schwächere Beweise der Wahrheit. (S. 178-179; Hervorhebung im Original)

3.5.7 Nicht »Vernunft vs. Offenbarung« sondern »skriptural validiert vs. skriptural nicht-validiert«

(Dieser Abschnitt basiert weitgehend auf Argument 15.)

Ibn Taymiyya arbeitet an einer weiteren Verschiebung des begrifflichen Bezugsrahmens, indem er an die Stelle der üblicherweise vorgenommenen Kategorisierung der Beweise und Methoden in »skriptural« vs. »rational« (*scharʿī - ʿaqlī*) die Unterscheidung »skriptural validiert« vs. »skriptural nicht-validiert« (*scharʿī - bidʿī*) setzt. Skriptural validierte Beweise umfassen wiederum sowohl offenbarte (*samʿī*) als auch rationale (*ʿaqlī*) Belege. Diese Verschiebung wird damit begründet, dass die Unterscheidung zwischen »skriptural« und »rational« lediglich die Erkenntnisquelle betrifft, nicht aber die Gültigkeit der Erkenntnis.

In der Reklassifikation ist der Gegensatz zu einem skripturalen (*scharʿī*) Beleg nicht ein rationaler, sondern ein innovierter (*bidʿī*), dem die skripturale Gültigkeit fehlt, da er als unzulässige Innovation (*bidʿa*) im Gegensatz zur wahren Offenbarung (*scharīʿa*) steht und daher notwendig ungültig und falsch ist. Ein skriptural validierter Beleg kann entweder aus einem offenbarten Text oder aus einer durch die Vernunft erreichten Schlussfolgerung bestehen. Denn die skripturale Gültigkeit eines Beweises kann sowohl ausdrückliche Bestätigung als auch Billigung bedeuten, wobei Bestätigung heißt, dass die Offenbarung ihn bestätigt und ausdrücklich belegt hat, und Billigung, dass

die Offenbarung ihn erlaubt und als gültig und zulässig erklärt hat.

Wenn »skriptural« (*scharʿī*) im Sinne von Bestätigung verwendet wird, kann ein skripturaler Beweis auch durch die Vernunft erkannt werden, wobei die Rolle der Offenbarung darin besteht, auf ihn hinzuweisen und auf ihn aufmerksam zu machen. In diesem Fall wird der Beleg klassifiziert als »skriptural validierter rationaler Beleg« (*scharʿī-ʿaqlī*). Als Beispiele dafür nennt Ibn Taymiyya die verschiedenen im Koran erwähnten Parabeln (*amthāl*) und andere Argumente für die Einheit Gottes und die Authentizität des Propheten, die Affirmation der Attribute Gottes usw. Denn all dies sind Beweise, deren Wahrheit durch die Vernunft erkannt wird, da sie aus rationalen Demonstrationen und Schlussfolgerungen bestehen (*barāhīn wa maqāyīs ʿaqliŷya*), und die auch als skriptural validiert klassifiziert werden, da sie von der Offenbarung erwähnt und ausdrücklich bestätigt werden. Ein skriptural validierter Beleg hingegen, der ausschließlich durch offenbarte Texte erkannt wird, wird klassifiziert als »skriptural validierter offenbarter Beleg« (*scharʿī-samʿī*). Somit werden gültige skripturale Belege kategorisiert entweder als »skriptural-rational« (*scharʿī-ʿaqlī*) oder »skriptural-offenbart« (*scharʿī-samʿī*).

Wenn hingegen »skriptural« (*scharʿī*) im Sinne von Billigung verwendet wird, umfasst diese Kategorie verschiedene Unterkategorien, nämlich die authentische prophetische Sunna, das, worauf der Koran aufmerksam gemacht und durch rationale Beweise und Argumente hingewiesen hat, und das, was auf der Grundlage empirischer Beobachtung von existierenden Dingen abgeleitet werden kann.

Viele Mutakallimun, so Ibn Taymiyya, haben die fehlerhafte Annahme gemacht, die Kategorie der skripturalen Belege ausschließlich auf die skriptural-offenbarten zu beschränken und die skriptural-rationalen auszuschließen, so dass der Offenbarung lediglich die Funktion als Beleg in dem Sinne zukommt,

dass sie über etwas informiert, das auf andere Weise nicht erkannt werden könnte. Daher trennen sie die Grundlagen der Religion (*usūl ad-dīn*) in die beiden Kategorien »rational« und »skriptural«, die sich gegenseitig ausschließen.

Doch das ist falsch, da der Koran selbst auch rationale Belege und Hinweise verwendet. Dazu gehören auch rationale Belege, die durch die Vernunft aus empirischer Beobachtung abgeleitet werden können, worauf der Koran in Versen wie dem folgenden hinweist:

> Beizeiten werden Wir sie Unsere Botschaften voll verstehen lassen (durch das, was sie wahrnehmen) an den äußersten Horizonten (des Universums) und in sich selbst, so daß es ihnen klar werden wird, daß diese (Offenbarung) fürwahr die Wahrheit ist. (Dennoch,) genügt es nicht (ihnen zu wissen), daß dein Erhalter über alles Zeuge ist? (Koran 41:53; Ü.: Asad)

El-Tobgui erläutert:

> Ibn Taymiyya vervollständigt sein Bestreben, die Begriffe der Debatte über Vernunft und Offenbarung anders zu fassen, indem er nun eine dritte begriffliche Verschiebung vorschlägt: nämlich, dass Beweise nicht in einem diametralen Gegensatz von »skriptural« (*scharʿī*) versus »rational« (*ʿaqlī*) stehen, sondern vielmehr von »skriptural validiert« (*scharʿī*) versus »skriptural nicht-validiert« (*bidʿī*). Die Kategorie der skriptural validierten (*scharʿī*) Beweise, so argumentiert Ibn Taymiyya, umfasst sowohl die authentischen Texte der Offenbarung im rechten Verständnis als auch gültige rationale Argumente auf der Basis richtiger Prämissen. Ibn Taymiyya versucht mithin, das, was als »Vernunft« erachtet wird, in zwei Kategorien

> zu unterscheiden – gültig/wahr und ungültig/falsch – und den ersteren Teil, d.h. das Gültige, in die umfassendere Kategorie der »skriptural validierten« (*scharʿī*) Beweise aufzunehmen. Durch seine strenge Betonung der epistemischen Qualität eines Beweises unter Ausschluss aller anderen Aspekte – einschließlich dessen, ob der Beweis Offenbarung oder Vernunft entspringt – versucht Ibn Taymiyya die starren Kategorien von »Vernunft« als Ganzes und »Offenbarung« als Ganzes zu umgehen, indem er stattdessen jedes einzelne Element *beider* Kategorien einer gemeinsamen Prüfung der epistemischen Rechtfertigung unterzieht, wobei vorausgesetzt wird, dass Offenbarung alles, was wahr und gewiss ist, billigt und legitimiert, und alles, was falsch und grundlos ist, verwirft – ungeachtet dessen, ob es der Vernunft entspringt oder als göttliche Offenbarung behauptet wird. (S. 183; Hervorhebung im Original)

3.5.8 Weitere Argumente hinsichtlich der rationalen Widersprüchlichkeit der universellen Regel

(Dieser Abschnitt basiert weitgehend auf den Argumenten 8, 10, 11, 13, 14, 21, 29.)

Im folgenden Abschnitt wird eine Reihe von unterschiedlichen Argumenten dargestellt, die zusammen genommen eine gute Vorstellung von etwa der Hälfte der 44 Argumente gegen die universelle Regel vermitteln.

3.5.8.1 Argument 8

Die Mehrzahl der Fragen, in denen ein Widerspruch zwischen Vernunft und Offenbarung behauptet wird, betreffen schwierige und vieldeutige Themen – wie etwa Gottes Namen, Attribute und Handlungen, Lohn und Strafe nach dem Tod sowie anderes, was den Bereich des Verborgenen anbelangt –, die

viele spekulative Denker selbst verwirren, da sie nicht in der Lage sind, mittels rationaler Reflexion darüber zu sicherem Wissen zu gelangen. Daher begeben sich viele auf dieses Gebiet auf der Grundlage bloßer Meinung, was entweder zu Streit und Unstimmigkeit oder zu Verzweiflung und Verwirrung führt.

Außerdem erweisen die meisten dieser Denker den großen Gestalten ihrer jeweiligen Schule unbeschränkte Verehrung, so dass sie deren Ansichten sogar dann übernehmen, wenn sie selbst zu anderen Schlussfolgerungen kommen. Dies gilt auch für die Anhänger des Aristoteles wie überhaupt für die Philosophen und ebenfalls für die Anhänger aller großen Schulen unter den Muslimen. Deren Lehren widersprechen daher oftmals nicht nur dem Koran, der Sunna und dem Konsens der Gemeinschaft (*idschmā'*), sondern ebenso der Vernunft selbst.

El-Tobgui legt weiterhin dar:

> Bei sorgfältiger Untersuchung, so merkt Ibn Taymiyya an, erweist sich, dass den authentischen Texten der Offenbarung nicht von klaren und eindeutigen Schlüssen der Vernunft widersprochen wird, sondern vielmehr lediglich von dem, was viel Ambiguität und Konfusion beinhaltet, und dem, was als wahr erkannt ist, kann legitimerweise nicht von dem widersprochen werden, was ambig und konfus und daher im Gegensatz dazu nicht als wahr erkannt ist. (S. 187)

3.5.8.2 Argument 11

Vieles von dem, was als Beweis, sei es rational oder skriptural, ausgegeben wird, ist in Wirklichkeit kein Beweis. Alle Parteien stimmen darin überein, was die Texte der Offenbarung in ihrem offensichtlichen äußeren Sinn bedeuten, während es unter den spekulativen Denkern große Meinungsverschiedenheiten darüber gibt, was gültiges rationales Wissen bildet. Der Of-

fenbarung, deren Bedeutung übereinstimmend bekannt ist, kann legitimerweise nicht durch etwas widersprochen werden, über deren Bedeutung es kein Wissen und keine Einigkeit gibt, sondern vielmehr Streit und Ungewissheit.

Dabei geht es nicht um rationale Beweise insgesamt, sondern lediglich um diejenigen, die angeblich der Offenbarung widersprechen. Und hier erhebt Ibn Taymiyya den Anspruch, dass kein einziger von ihnen wirklich einen intrinsisch gültigen Beweis darstellt, oder auch einen von der Mehrheit der spekulativen Denker akzeptierten Beweis oder wiederum einen Beweis, der nicht von der Vernunft selbst untergraben und widerlegt worden ist.

3.5.8.3 Argument 12

Von allen auf Vernunft gründenden Behauptungen, die vermeintlich der Offenbarung widersprechen, kann durch die Vernunft selbst gezeigt werden, dass sie ungültig sind. Ibn Taymiyya stellt in Aussicht, dass er dies bei der Behandlung der spezifischen Argumente im Einzelnen nachweisen wird.

3.5.8.4 Argument 13

Von den Aspekten der Offenbarung, die angeblich der Vernunft widersprechen, wie etwa die Attribute Gottes, weiß man mit Notwendigkeit, dass sie Teil der Religion sind. Die Authentizität der Offenbarung vorausgesetzt, ergibt sich also, dass die Behauptung, dass der Prophet diese Lehren nicht als Teil der Offenbarung übermittelt hat, notwendig falsch ist.

3.5.8.5 Argument 14

Die Absichten und Intentionen des Propheten sind wohlbekannt und durch vielfache Überlieferung (*tawātur*) von seinen Gefährten und deren Nachfolgern weitergegeben worden. Dies gilt mithin nicht nur für den Text, sondern auch für die Bedeutung der Offenbarung.

El-Tobgui referiert sodann:

> Nun ist es bekannt, so fährt Ibn Taymiyya fort, dass vielfache Überlieferung der *mutawātir*-Art gewisses Wissen liefert, unabhängig davon, ob das, was vielfach überliefert wurde, der Wortlaut (*lafdh*) eines Textes oder seine Bedeutung (*maʿnā*) ist. Beispiele von Dingen, von denen wir kraft unserer Erkenntnis durch vielfache Überlieferung mit Gewissheit wissen, dass sie wahr sind, sind: die Tapferkeit von Khālid ibn al-Walīd; […] die verschiedenen militärischen Expeditionen des Propheten; Galens herausragende Kenntnis der Medizin; Sībawayhis meisterliche Beherrschung der arabischen Grammatik, usw. Wenn nun jemand auf dem Gebiet der Medizin oder Grammatik eine Behauptung erheben würde, die im Widerspruch zu dem steht, wovon die spezialisierten Gelehrten dieser Gebiete aus den Werken von beispielsweise Galen oder Sībawayhi wissen, dass es wahr ist, würde man wissen, dass seine Behauptung ungültig ist. (S. 189)

Und dies gilt ebenso für eine Behauptung über den Inhalt der Offenbarung, die dem widerspricht, wovon die besten Gelehrten wissen, dass es wahr ist. Diese Behauptung wäre sogar noch offensichtlicher ungültig, da sie nicht nur dem widerspricht, was große Wissenschaftler erkannt haben, sondern dem, was der Gesandte Gottes gebracht hat.

3.5.8.6 Argument 21

Wer der Offenbarung lediglich auf der Basis seiner eigenen Meinungen und Wünsche widerspricht, macht sich des regelrechten Abfalls vom Glauben (*ilhād*) schuldig. Dies gilt beispielsweise auch für viele Philosophen, die für sich Zugang zu einer höheren Wahrheit in Anspruch nehmen als derjenigen, die von den Propheten gebracht wurde. Wenn Offenbarung

wahr ist, sind alle Argumente, auf denen ein auf bloße Meinung gegründeter Widerspruch zur Offenbarung basiert, falsch und nichtig.

3.5.9 Über die Inkohärenz der universellen Regel mit der Epistemologie des islamischen Glaubens

Während die große Mehrheit der 44 Argumente gegen die universelle Regel rationale Kritiken von deren Kohärenz und logischen Implikationen darstellen, werden die folgenden Überlegungen aus der Perspektive der Offenbarung und des weiteren Kontextes des islamischen Glaubens vorgenommen.

3.5.9.1 Aus Argument 3

Wer mit der Botschaft des Islam auch nur in geringem Maße vertraut ist, weiß, dass der Prophet nicht zum Glauben gerufen hat, indem er Argumente über Akzidenzien, die Negation von Attributen, die Negation von »Körperlichkeit« im philosophischen Sinn oder die Unmöglichkeit einer Unendlichkeit von vergangenen oder künftigen Ereignissen anführte. Dies ist für die Gelehrten, die über genaue Kenntnis der offenbarten Texte verfügen, notwendiges Wissen. Rationale Methoden der Argumentation und Positionen, die im Widerspruch dazu stehen, wie etwa die Negation der Attribute Gottes, sind mithin notwendig falsch.

3.5.9.2 Aus Argument 15

Die Verwendung von Argumenten, die falsch sind, ist ebenso verboten wie Falschheit und Lügen im allgemeinen (siehe z. B. Koran 7:169). Gott hat auch den Gebrauch von Argumenten für denjenigen verboten, der dies ohne Wissen tut (siehe z. B. Koran 17:36) oder um des bloßen Streitens willen (siehe z. B. Koran 18:56).

Ibn Taymiyya geht offensichtlich davon aus, dass diese ursprünglich an die götzendienerischen Mekkaner gerichteten

Verse auf die späteren Philosophen und Theologen übertragbar sind, deren Prämissen und Argumente ihm gefährlich und schädlich erscheinen, da sie auf der Basis nichtiger Argumente ohne Wissen über Gott sprechen und über die Wahrheit streiten, nachdem sie durch Koran und Sunna offenkundig gemacht worden ist.

3.5.9.3 Aus Argument 21

Die vermeintlich rationalen Ansichten von Menschen, die in Wirklichkeit bloß auf Meinungen, Vorurteilen und Wünschen beruhen, über die Offenbarung zu stellen, ist gleichbedeutend damit, die Propheten der Lüge zu bezichtigen, und öffnet die Tür zur Leugnung des Glaubens.

3.5.9.4 Argument 22

Gott verbietet, die Menschen dazu aufzurufen, von Seinem Weg abzuweichen und den Propheten nicht zu glauben oder zu gehorchen. Dies gilt auch für jemanden, der dazu auffordert, nicht zu glauben, was den Propheten offenbart wurde, indem er als Begründung vorbringt, dass seine eigenen rationalen Überlegungen dazu in Widerspruch stehen und diesen der Vorrang zu geben ist.

3.5.9.5 Argument 23

Ibn Taymiyya zitiert viele Koranverse darüber, dass der Prophet geschickt worden ist, um eine klare Erklärung (*balāgh mubīn*) der Wahrheit vorzubringen, und stellt fest, dass er diese Aufgabe nicht erfüllt hätte, wenn die offensichtliche Bedeutung dessen, was er gebracht hat, tatsächlich im Widerspruch zur Vernunft stünde. Wenn der Negationismus richtig wäre, so wäre offenkundig, dass die Offenbarung diesen Negationismus nicht in einer Weise darstellt, die dazu geeignet ist, die Menschen in einer klaren und eindeutigen Weise rechtzuleiten.

Die Offenbarung zeigt hingegen vielmehr einen klaren und eindeutigen Affirmationismus, so dass sogar die meisten Negationisten selbst zugeben, dass dies die offensichtliche Bedeutung der offenbarten Texte ist. Die Annahme, dass der Negationismus wahr ist, läuft daher darauf hinaus, dem Propheten zu unterstellen, die Wahrheit wissentlich unterdrückt und ihr genaues Gegenteil erklärt zu haben. Solch eine Position steht in offenem Widerspruch zu den Lehren der Offenbarung, zu Elementen, deren Zugehörigkeit zur Religion des Islam notwendiges Wissen ist.

Teil 2: Ibn Taymiyyas Reform der Sprache, Ontologie und Epistemologie

3.6 *Sahīh al-manqūl* oder Was ist Offenbarung?

> Und niemals haben Wir einen Gesandten anders als (mit einer Botschaft) in der Sprache seines eigenen Volkes entsandt, auf daß er ihnen (die Wahrheit) klar machen möge. (Koran 14:4; Ü.: Asad)

3.6.1 Einführung

Zur Aufklärung des vermeintlichen Widerspruchs zwischen »Vernunft« und »Offenbarung« ist eine genaue Bestimmung dessen erforderlich, worin deren jeweilige Bedeutung besteht wie auch in welchen Punkten sie sich widersprechen. Meist ist damit gemeint, dass es absolut zuverlässige Folgerungen der

Vernunft gibt, die sich als unvereinbar mit dem »wörtlichen« (*haqīqa*) oder »äußeren« (*dhāhir*) Sinn des offenbarten Textes erweisen, insbesondere hinsichtlich des Wesens und der Attribute Gottes. Dabei wird der Vernunft und ihren Ergebnissen Vorrang eingeräumt, so dass die Offenbarung entsprechend reinterpretiert werden muss.

Die Bedeutung der Offenbarung wird für diesen Ansatz vertretende Philosophen und rationalistische Mutakallimun also durch dem Text selbst äußerliche und vorgängige, vermeintlich gewisse Vernunftschlüsse festgelegt. Diese widersprechen oftmals dem klaren Sinn der Offenbarung, dem folglich eine verborgene »wahre« Bedeutung zugeschrieben werden muss, die wenig überraschend mit der durch die Vernunft ermittelten Bedeutung übereinstimmt.

Diese Methode führt, wie bei den *falāsifa* und etwas weniger extrem bei der Muʿtazila und rationalistischen Vertretern des Aschʿarismus wie ar-Rāzī, der Tendenz nach dazu, dass die Offenbarung auf eine rein bildliche Darstellung zum Zwecke der moralischen Kontrolle der Massen reduziert wird, während die eigentliche Wahrheit auf metaphysischer, ontologischer und sogar theologischer Ebene einzig der Vernunfterkenntnis vorbehalten bleibt, zu der lediglich eine kleine Elite von Auserwählten befähigt ist.

Ibn Taymiyya vertritt im Gegensatz dazu die Auffassung, dass die wahre Bedeutung der offenbarten Texte auf die eine oder andere Weise in der Sprache dieser Texte selbst vollständig enthalten ist. Es geht ihm dabei um die Verteidigung des Verstehens der Offenbarung in deren offenkundigem Sinn und insbesondere der eindeutigen Affirmation der offenbarten Attribute Gottes gegen jegliche Negation (*nafy*) oder Neutralisierung (*taʿtīl*) ebendieser Attribute durch die Rationalisten.

Denn dies entspricht dem konsensuellen Verständnis der Salaf, was wiederum deren autoritative Geltung über den Wandel der Zeiten hinweg verbürgt. Aber wie gelingt es ihm hierbei,

sich nicht in den Fallstricken von »Angleichung« (*tamthil*) oder »Assimilation« (*taschbīh*) Gottes an erschaffene Wesen zu verheddern? Wie kann er die Interpretation der Offenbarung ausschließlich auf textliche und sprachliche Faktoren gründen, ohne einem törichten und uneinsichtigen »Literalismus« zu verfallen? Wie kann er die hermeneutische Unabhängigkeit der Texte von den Folgerungen der abstrakten Vernunft begründen, ohne zugleich sein weiter gefasstes Projekt zu unterminieren, das ja gerade nicht auf einen Ausschluss der Vernunft, sondern auf deren Rettung und den Aufweis ihrer Übereinstimmung mit der Offenbarung abzielt?

Um diese Fragen zu beantworten, ist es in einem ersten Schritt erforderlich, die Prinzipien von Ibn Taymiyyas Hermeneutik der Offenbarung aufzuweisen, um sodann zu untersuchen, ob die Offenbarung etwas behauptet, das der Vernunft widerstreitet.

Die Grundzüge von Ibn Taymiyyas Theorie der Bedeutung der Offenbarung umreißt El-Tobgui folgendermaßen:

> Ibn Taymiyyas Ansatz der Interpretation der Offenbarung – und in der Tat auch der Sprache im allgemeinen – kann, kurz gesagt, beschrieben werden als auf den Zwillingspfeilern von Kontext (*siyāq*, *qarā'in*) und Konvention (*ʿurf*) beruhend, die von den einzelnen interpretativen Äußerungen der Salaf untermauert werden und auf der überragenden Klarheit und Freiheit von Ambiguität gründen, die in der wiederholten Beschreibung der Offenbarung durch sich selbst als »klar« und »offenkundig« (*mubīn*) implizit enthalten ist. (S. 200)

Unter *mubīn* versteht Ibn Taymiyya: vollständig selbst-erklärend, ohne eines Rückgriffes auf außertextliche Quellen wie etwa die abstrakte Vernunft zu bedürfen.

In den folgenden Abschnitten wird es sich also darum handeln, Ibn Taymiyyas Begriff der kontextuellen Interpretation der Sprache zu untersuchen, der in seiner Hermeneutik von größter Wichtigkeit ist. Es wird dabei einleitend zu erörtern sein, ob Sprache Metapher (*madschāz*) beinhaltet, deren vermeintliche Leugnung Ibn Taymiyya schon frühzeitig den Vorwurf des einfältigen Literalismus von mit seinem Denken und Werk unzureichend vertrauten Gegnern eingetragen hat.

Wie kann Ibn Taymiyya also *madschāz* im traditionellen Sinne aufgeben und zugleich einen plumpen Literalismus vermeiden? Und wie steht es im Falle einer kritischen Verwerfung des Begriffes der Metapher sowie des damit eng verbundenen des *ta'wīl* mit der Interpretation des berühmten Koranverses 3:7, in dem eine Unterscheidung der Verse in *muhkam* (angeblich »klar«) und *mutaschābih* (angeblich »mehrdeutig, ambig«) vorgenommen wird und der als Bestätigung von *ta'wīl* beziehungsweise *tafwīdh* angeführt wird?

Darauf folgt alsdann eine Untersuchung einiger Beispiele zur Veranschaulichung dieser kontextuellen Hermeneutik an als »problematisch« geltenden Textstellen des Koran, die oftmals ohne Rückgriff auf *ta'wīl* als unrettbar erachtet werden.

Dem schließt sich wiederum eine Behandlung des zweiten Hauptpfeilers der Theorie des Verstehens an, nämlich der Bevorzugung der sprachlichen Konvention (*'urf*) gegenüber der rationalen Spekulation, deren theoretische Gründe zunächst erkundet werden. Sodann richtet sich der Blick auf die verschiedenen Weisen, in denen sprachliche Konventionen im Laufe der Zeit und auf unterschiedlichen Gebieten sich wandeln, wodurch »vage und mehrdeutige Ausdrücke« (*alfādh mudschmala muschtabiha*) hervorgebracht werden, in denen Ibn Taymiyya die Ursache für viele schwerwiegende Verzerrungen im Verstehen der Offenbarung erkennt, wie er feststellt:

> Die Mehrzahl der Meinungsverschiedenheiten unter rationalen Denkern kann auf eine Frage der vagen und mehrdeutigen Terminologie zurückgeführt werden. (S. 201; Ibn Taymiyya, *Darʾ taʿārudh al-ʿaql wa an-naql*, Bd. I, S. 233, 299)

Demzufolge genügt eine treffende Klärung und Analyse der Ausdrücke, um eine große Zahl von theologischen und philosophischen Unstimmigkeiten zu beheben. Auf die Erörterung der Methode zur Disambiguierung solcher Ausdrücke folgt eine Illustrierung dieser Methode anhand der Schlüsselbegriffe *wāhid* (eins), *tawhīd* (Einheit Gottes) und *tarkīb* (Zusammensetzung), die in den theologischen und philosophischen Debatten so heiß umstritten sind.

3.6.2 *taʾwīl* und die Bedeutung von Koranvers 3:7

Zur Bestimmung der Bedeutung der Offenbarung ist es nicht erforderlich, auf *taʾwīl* im Sinne der Philosophen und Mutakallimun zurückzugreifen. Dies findet Bestätigung durch die Verwendung von *taʾwīl* im Koran, das darin nur zwei Bedeutungen besitzt, zu denen die technische Bedeutung des Übergangs vom äußeren Sinn zu einem nicht-äußeren oder metaphorischen Sinn nicht gehört.

Zudem zeigt ein Überblick über die Aussagen der Salaf, dass sie weder *taʾwīl* noch *tafwīdh* gebrauchten, sondern am offenkundigen Sinn der Texte festhielten, wobei sie allerdings einräumten, dass die Modalität oder das »Wie« (*kayfiyya*) bestimmter verborgener Wirklichkeiten, insbesondere der Attribute Gottes, das menschliche Verstandesvermögen übersteigen.

3.6.2.1 Die Bedeutung von taʾwīl

Die meisten muslimischen wie auch orientalistischen Studien gehen davon aus, dass der Koran seiner eigenen Feststellung zufolge vor allem aus zwei Arten von Versen besteht, nämlich

einerseits »klaren, eindeutigen« und andererseits »mehrdeutigen«, wobei letztere im Gegensatz zu ihrer äußeren Bedeutung eine metaphorische oder allegorische Interpretation erfordern, um ihren wahren Sinn hervorzubringen. Diese Auffassung wird meist durch Verweis auf den Koranvers 3:7 gestützt, in dem »*ayāt muhkamāt*« (klare, eindeutige Verse) von »anderen, die *mutaschābihāt* sind« (mehrdeutig) unterschieden werden. Dieser Koranvers lautet in der deutschen Übertragung von Bubenheim/Elyas:

> Er ist es, Der das Buch (als Offenbarung) auf dich herabgesandt hat. Dazu gehören eindeutige Verse [*ayāt muhkamāt*] - sie sind der Kern des Buches - und andere, mehrdeutige [*mutaschābihāt*]. Was aber diejenigen angeht, in deren Herzen (Neigung zum) Abschweifen ist, so folgen sie dem, was davon mehrdeutig ist, im Trachten nach Irreführung und im Trachten nach ihrer Mißdeutung [*taʾwīl*]. Aber niemand weiß ihre Deutung [*taʾwīl*] außer Allah. Und diejenigen, die im Wissen fest gegründet sind, sagen: »Wir glauben daran; alles ist von unserem Herrn.« Aber nur diejenigen bedenken, die Verstand besitzen. (Koran 3:7, Ü.: Bubenheim/Elyas)

Denjenigen, die aufgrund ihrer Neigung zum Abschweifen den *mutaschābihāt* folgen, wird vorgeworfen, nach Irreführung und irriger Auslegung zu trachten. Der darauf folgende Satz kann nun auf zweierlei Weisen gelesen werden, indem an der einen oder der anderen Stelle eine Pause eingelegt wird, was Anlass zu vielfältigen Debatten gegeben hat. Folgt die Pause direkt auf »*Allāh*«, wird ausgesagt, dass Allah allein die Deutung dieser Verse weiß, wie in obiger Übersetzung angenommen (Punkt nach »außer Allah«). Wird die Pause aber erst nach »*ar-rāsikhūna fī al-ʿilm*« (in obiger Übertragung: diejenigen, die im Wissen fest gegründet sind) eingelegt, ergibt sich eine andere

Aussage, wie beispielhaft in folgender Übertragung von Amir Zaidan zu sehen ist:

> »[…] Jedoch ihre genaue Auslegung kennt nur ALLAAH und die im Wissen fest Verankerten, sie sagen […]« (Koran 3:7, Ü.: Zaidan)

Die späteren Gelehrten haben zumeist folgende Schlüsse gezogen: Wenn der Vers so gelesen wird, dass Allah allein die Deutung (*taʾwīl*) weiß, so ist angesichts der *mutaschābihāt* das richtige Verfahren *tafwīdh*, also Verzicht auf Interpretation; wenn hingegen auch »*ar-rāsikhūna fī al-ʿilm*« (die im Wissen fest Verankerten) die Deutung wissen, wird dies als Einladung an Religionsgelehrte verstanden, mögliche metaphorische oder allegorische Bedeutungen des betreffenden Verses vorzubringen, unter der Voraussetzung, dass sie den Konventionen der arabischen Sprache entsprechen und der interpretierende Gelehrte mit Bedacht auf den Anspruch verzichtet, über sicheres Wissen zu verfügen, und seine Interpretation als die möglicherweise Intendierte versteht, da die von Gott intendierte wahre Bedeutung Ihm allein mit Gewissheit bekannt ist.

Wie aber können die vermeintlich eindeutigen (*muhkam*) von den vermeintlich mehrdeutigen (*mutaschābih*) Versen unterschieden werden? Der Koran selbst gibt darüber keine genaue Auskunft. In der späteren Tradition der Auslegung bildete sich allerdings die Übereinstimmung mit der Vernunft als Kriterium heraus. Als die mutmaßlich »mehrdeutigen« Verse galten daher diejenigen, deren äußere Bedeutung (*dhāhir*) auf der Grundlage eines »rationalen Einwandes« (*muʿāridh ʿaqlī*) als unmöglich erwiesen wurde, was wiederum den Gebrauch von *taʾwīl* oder *tafwīdh* erforderlich machte.

Die Frage, welche Verse nun genau darunter fielen, wurde freilich zum Gegenstand zahlloser Debatten, da ihre Beantwortung von den unterschiedlichen Lehren der konkurrierenden

Schulen abhing, die sich keineswegs darin einig waren, wie das Wesen und die Diktate der Vernunft zu verstehen waren und wie weit ihr Vorrecht zum Urteil über die Bedeutung der offenbarten Texte reichte.

Ibn Taymiyya hingegen verwirft rundheraus diese Definition von *taʾwīl* und das damit verbundene Verfahren der allegorischen Interpretation mit der Begründung, dass sie einen technischen Gebrauch darstellen, der erst durch Konventionen der späteren Philosophen und Mutakallimun geschaffen wurde und daher den Salaf und frühen Gelehrten des *tafsīr* unbekannt war, in deren Sprache jedoch der Koran offenbart wurde, der somit im Lichte von deren Konventionen zu verstehen ist. Der spätere technische Sinn von *taʾwīl* kann also nicht die Bedeutung sein, die vom Sprecher der Offenbarung selbst intendiert und von ihren ursprünglichen Hörern verstanden wurde. Es verbietet sich daher, diese Bedeutung auf den Koran rückzuübertragen. Aber was bedeutet *taʾwīl* dann?

Ibn Taymiyya weist auf der Grundlage vielfältiger Belege nach, dass das Wort *taʾwīl* im Gebrauch der Einwohner des Hidschāz im 7. Jahrhundert lediglich zwei mögliche Bedeutungen besaß: einerseits »Erklärung« (*tafsīr*) und »Klärung« (*bayān*) im Sinne einer einfachen Erklärung des offenkundigen Sinnes der Offenbarung (z. B. bei at-Tabarī) und andererseits die »letzte Wirklichkeit dessen, worauf sich die Rede bezieht« oder »die Wirklichkeit eines Dinges, wie sein ›Wie‹ (Modalität), das nur Gott bekannt ist«.

In diesem letzteren Sinne repräsentiert der *taʾwīl* der Verse, die sich auf Gott und die verborgenen Wirklichkeiten, insbesondere des Letzten Tages, beziehen, deren wahre, ontologische Wirklichkeit (*nafs al-haqīqa*). In Hinsicht auf Gott bezieht dies sich auf die reine Wirklichkeit Seines Wesens und Seiner Attribute (*kunh dhātihi wa sifātihi*), die Ihm allein bekannt ist.

Ibn Taymiyya stützt sich bei der Bestimmung der doppelten Bedeutung von *taʾwīl* vor allem auf die Aussagen von Prophe-

tengefährten und frühen *mufassirūn* (Koranerklärer) wie einerseits Mudschāhid, Ibn ʿAbbās und Ibn Qutayba, welche die Pause im Vers 3:7 nach »*ar-rāsikhūna fī al-ʿilm*« setzten und annahmen, dass die im Wissen fest Verankerten den *taʾwīl* der *mutaschābihāt* im Sinne von deren Erklärung (*tafsīr*) kannten, und andererseits Ibn ʿAbbās (der diese Position ebenfalls vertrat), Ubayy ibn Kaʿb, Ibn Masʿūd u. a., welche die Pause nach »*Allāh*« setzten und den *taʾwīl*, von dem Gott allein Wissen hat, als Wissen der ontologischen Wirklichkeit (*haqīqa*) und der Modalität (*kayfiyya*) des Verborgenen verstanden.

El-Tobgui erläutert näherhin:

> Diese zwischen zwei Deutungen abwechselnde Interpretation des Ausdrucks »*taʾwīl*«, so Ibn Taymiyya, wurde durch nichts anderes als das geteilte Verständnis der Prophetengefährten der »konventionellen Sprache, die unter ihnen bekannt war,« bestimmt und auferlegt, die lediglich die zwei zuvor erwähnten Bedeutungen, wie aus ihren eigenen Aussagen und jener der frühen *mufassirūn* hervorgeht, zulässt, unter Ausschluss der »spezialisierten technischen Bedeutung von *taʾwīl*«, wie von den späteren Philosophen und Theologen entwickelt und eingesetzt. Für Ibn Taymiyya ist dies also nicht eine Frage von *haqīqa* (»wörtlich«) versus *madschāz* (»metaphorisch«) wie für die spätere Tradition, sondern vielmehr »*haqīqa*« (im Sinne der ontologischen Wirklichkeit und Modalität der äußeren Existenz eines Dinges) versus »*maʿnā*« (im Sinne der klaren lexikalischen Bedeutung). Im Gegensatz zur Unterscheidung zwischen *haqīqa* und *madschāz* besteht das Paar aus *haqīqa* und *maʿnā* nicht aus sich gegenseitig ausschließenden Gegensätzen, sondern vielmehr aus zwei verschiedenen und komplementären Aspekten einer gegebenen Wirklichkeit – der eine se-

> mantisch und begrifflich, der andere existential und ontologisch. (S. 207)

Ibn Taymiyya führt dazu weiter aus: Wäre die lexikalische Bedeutung eines Verses, verstanden im Sinne der sprachlichen Konventionen der Salaf, uns nicht bekannt, so hätte der Vers für uns schlicht keine bestimmbare Bedeutung, was durch das Wesen der Offenbarung, die durch Klarheit (*bayān*) und Freiheit von Mehrdeutigkeit ausgezeichnet ist, ausgeschlossen ist. In diesem Sinne beruft er sich auf Ibn Hanbal und andere Salaf, die zu sagen pflegten: »Wir wissen nicht das ›Wie‹ (*kayfiyya*) dessen, was Gott über Sich Selbst gesagt hat, auch wenn wir seine Erklärung (*tafsīrahu*) und seine Bedeutung (*maʿnāhu*) wissen.«

3.6.3 Die Zentralität des Kontextes und Ibn Taymiyyas »kontextueller *taʾwīl*«

Gibt es für Ibn Taymiyya also überhaupt keinen metaphorischen Gebrauch und keine Entsprechung zum *taʾwīl* im Sinne der späteren Tradition?

Die Beantwortung dieser Frage verlangt eine genaue Untersuchung seiner Ansichten zur Zentralität des Kontextes bei der Bestimmung der Bedeutung von Rede und Texten, wobei sprachlichen Faktoren stets die entscheidende Rolle zukommt. Er argumentiert dafür zweigleisig, im Hinblick einerseits auf den Gebrauch von Sprache an sich und andererseits auf den besonderen Fall der Sprache der Offenbarung.

Ibn Taymiyya argumentiert nun allerdings nicht – wie es ihm gleichwohl vielfach unterstellt wird -, dass es keine Metapher (*madschāz*) gibt oder Wörter nur eine Bedeutung haben oder immer im »wörtlichen« Sinn (*haqīqa*, *dhāhir*, *rādschih*) genommen werden müssen, sondern seine Kritik an den sprachphilosophischen Voraussetzungen der vorherrschenden Theorien der Interpretation ist viel grundsätzlicher. Denn sie richtet sich gegen die Unterscheidung zwischen »wörtlicher« und

»nicht-wörtlicher« Bedeutung selbst, die eine gänzlich künstliche Konstruktion ist, fern des wirklichen Sprachgebrauchs. Es wird also keineswegs bestritten, dass Wörter mehrere Bedeutungen besitzen können. Verworfen wird vielmehr die Auffassung, dass Wörter gänzlich unabhängig vom Kontext eine »wörtliche« oder »wirkliche« oder »primäre« Bedeutung besitzen, die sodann unter bestimmten Umständen, meist aufgrund rationaler Überlegungen und Einwände, aufgegeben werden müsste zugunsten einer »nicht-wörtlichen« oder »metaphorischen« oder »sekundären« Bedeutung.

Wörter haben in Isolation von jeglichem Kontext keine Bedeutung, sondern die Bedeutung wird vielmehr in jedem Fall von Sprachgebrauch durch den Kontext bestimmt, der seinerseits gemäß der bekannten, gemeinschaftlichen Konventionen der Sprache zu beurteilen ist. In jedem Fall, in dem ein Wort gebraucht wird, wird es in einem besonderen Kontext und vor dem Hintergrund einer besonderen sprachlichen Konvention verwendet. Was der Sprecher mit diesem Wort in einer bestimmten Äußerung meint, kann in jedem Fall nur durch die Berücksichtigung dieses Kontextes und dieser Konvention ermittelt werden.

Das Wort »Hand« beispielsweise kann verschiedene Bedeutungen tragen, zum Beispiel »Hand« im Sinne des Körperteils oder auch »Hilfe«, wie etwa in der Bitte, eine Hand zu reichen. Wird es nun in einer Äußerung in einem bestimmten Kontext im Sinne von »Hilfe« gebraucht, so kann diese Bedeutung als die »äußere« oder »wörtliche« Bedeutung in diesem besonderen Fall betrachtet werden.

Was für den Sprachgebrauch im allgemeinen gilt, trifft auch auf die Offenbarung zu, die einen sprachlichen Ausdruck von Bedeutung darstellt, der in arabischer Sprache an die Menschen gerichtet ist. Die Texte von Koran und Sunna vermitteln wie jede andere Art von Kommunikation in menschlicher Sprache ihre intendierten Bedeutungen durch Wörter oder Äußerungen

(*alfādh*), deren Bedeutung in jedem Fall durch den unmittelbaren Kontext (*qarāʾin*, *siyāq al-kalām*) vor dem Hintergrund einer geteilten sprachlichen Konvention (*ʿurf*) ihres ursprünglichen Zielpublikums, nämlich des Propheten Muhammad und seiner Gefährten, bestimmt werden muss.

Ibn Taymiyya legt großen Wert auf die Tatsache, dass die Offenbarung, wie sie selbst feststellt, überaus klar (*mubīn*) und frei von Mehrdeutigkeit ist, die ihre Botschaft undeutlich machen oder ihre Mitteilung an die intendierten Empfänger behindern würde.

El-Tobgui erläutert:

> Im Lichte seiner Bedeutungstheorie und der herausragenden Rolle, die der Kontext darin spielt, vertritt Ibn Taymiyya die Auffassung, dass die durchsichtige Klarheit der Offenbarung auf einem weiteren Prinzip beruht: nämlich dass die Texte der Offenbarung zusammen genommen immer *explizite* Indikationen der durch »mehrdeutige« Passagen intendierten Bedeutung in sich enthalten. Wir können dieses Prinzip mit dem (zugegebenermaßen sperrigen) Ausdruck »semantisch explizite selbstgenügsame Intertextualität« bezeichnen, aufgrund derer die offenbarten Texte sowohl ihre charakteristische Klarheit erlangen als auch, in einem großen Schachzug Ibn Taymiyyas gegen die Rationalisten, ihre völlige Unabhängigkeit von jeglichem externen Faktor – insbesondere den Ausflüssen der abstrakten rationalen Spekulation – bei der Übermittlung der durch sie intendierten Bedeutungen. (S. 213)

3.6.3.1 Ibn Taymiyyas kontextueller taʾwīl in der Praxis

Zur Veranschaulichung dieses Prinzips wird dessen praktische Anwendung auf einen Hadith herangezogen, in dem es

unter anderem heißt: »Der Schwarze Stein ist Gottes rechte Hand auf Erden.« Ibn Taymiyya kommt in seiner Analyse der Bedeutung dieser Aussage, auf deren Einzelheiten näher einzugehen hier nicht der Ort ist, zu dem Ergebnis, dass der Hadith selbst ausdrücklich besagt, dass der Schwarze Stein eben tatsächlich *nicht* Gottes Hand ist, worauf schon die Einschränkung »auf Erden« verweist, die den Hörer sogleich darauf aufmerksam macht, dass die Zuschreibung nicht »wörtlich« zu verstehen ist. Der Hadith verlangt keinen *ta'wīl* oder Reinterpretation im Gegensatz zu seinem äußeren Sinn, sondern der Text selbst macht klar, dass die ungültige (*bātil*) Bedeutung nicht die intendierte ist. Dafür ist kein Rückgriff auf externe Belege wie etwa Vernunftschlüsse erforderlich, da die richtige intendierte Bedeutung aus der Offenbarung selbst hervorgeht.

Es verdient nachdrücklich betont zu werden, dass Ibn Taymiyya, wenn er auf dem Festhalten am *lafdh*, dem ausdrücklichen Wortlaut eines Textes oder einer Äußerung, besteht, keineswegs etwas befürwortet, das als strikter »Literalismus« beschrieben werden könnte.

El-Tobgui legt dar:

> Für Ibn Taymiyya wird der *lafdh* nie als ein nacktes Wort begriffen, dem ursprünglich die Bezeichnung einer spezifischen, isolierten »primären« Bedeutung zugewiesen ist. Was Ibn Taymiyya vielmehr als *lafdh* bezeichnet, ist immer […] der *lafdh* (1) wie er in einem gegebenen Kontext erscheint, (2) wie er gemäß der sprachlichen Konventionen der Salaf verstanden wird und (3) wie er im Lichte anderer relevanter Texte interpretiert wird. Es gibt einfach kein solches Ding wie ein *lafdh* in Isolation, denn für Ibn Taymiyya besitzt kein *lafdh* außerhalb eines besonderen, kontextualisierten Falles von Gebrauch irgendeine bestimmbare Bedeutung. […] Während Ibn Taymiyya für sich gewiss in Anspruch nimmt, ein strikter *Tex-*

> *tualist* zu sein, so ist er keinesfalls ein strikter *Literalist* in der Weise, in der dieser Ausdruck normalerweise verstanden wird. (S. 215-216)

3.6.3.2 taʾwīl auf der Basis der Intertextualität

Die Bedeutung der Intertextualität erweist sich besonders deutlich an einer Auslegung von Ibn Hanbal, die als paradigmatisches Beispiel gelten kann. Es geht dabei, ohne in die Einzelheiten zu gehen, um einen Koranvers, der von der Dschahmiyya zur Begründung ihrer Ansicht herangezogen wurde, dass Gott nicht von der Welt getrennt, sondern vielmehr in ihr sei. Es heißt darin: »Er ist Allah in den Himmeln und auf der Erde« (Koran 6:3).

Ibn Hanbal kommt nun durch Berücksichtigung einer Vielzahl von Texten aus der Offenbarung selbst zu folgender Auslegung: Er ist der Gott derjenigen in den Himmeln und derjenigen auf der Erde, während Er Selbst über dem Thron ist und mit Seinem Wissen alles unter dem Thron umfasst. In der gegenseitigen Beeinflussung, Erhellung und Wechselwirkung verschiedener Texte, wie sich an diesem Beispiel ablesen lässt, besteht das Prinzip der Intertextualität.

El-Tobgui beschreibt es näherhin so:

> Der entscheidende Punkt für Ibn Taymiyya ist letztlich, dass alle Texte der Offenbarung, zusammen genommen und im wechselseitigen Licht betrachtet, immer völlig selbständig und selbstgenügsam sind, indem sie die Bedeutungen, die mit ihnen intendiert sind, - ausdrücklich – übermitteln. Diese letztere Prämisse erklärt, warum wir Ibn Taymiyyas Prinzip der Intertextualität bezeichnet haben sowohl als semantisch explizit – da alle Bedeutungen in einer expliziten (*sarīh*) Weise angezeigt werden, wenn die Offenbarung als ein Ganzes betrachtet wird –

> als auch als selbstgenügsam – da die Gesamtheit der offenbarten Texte keiner unabhängigen Quelle wie etwa der spekulativen Vernunft bedarf, um irgendeine der (explizit angezeigten) Bedeutungen, die darin enthalten sind, zu bestätigen, zu qualifizieren oder zu modifizieren. (S. 218)

3.6.3.3 taʾwīl auf der Basis der Positionen der Salaf

Neben dem Kontext und dem Prinzip der Intertextualität bei der Auslegung der Offenbarung erkennt Ibn Taymiyya als dritten autoritativen Bestimmungsfaktor der Bedeutung die überlieferten Aussagen (*aqwāl*) der Gefährten und frühen Salaf an, insbesondere, wenn sie einen Konsens (*idschmāʿ*) bilden.

So wird die Interpretation eines Verses gelegentlich mit dem Verweis darauf gerechtfertigt, dass sie unter den *aqwāl* oder den übereinstimmenden Auffassungen der Salaf zu finden ist. Wenn ein bestimmtes Verständnis der Offenbarung von den Salaf überliefert worden ist (*maʾthūr ʿan as-salaf*), dann wird ihre Meinung zu einem bindenden und autoritativen Faktor bei der Bestimmung der Bedeutung eines Textes.

3.6.4 Die Salaf und die Autorität ihrer sprachlichen Konvention (*ʿurf*)

Damit eine sprachliche Äußerung von denjenigen, an die sie gerichtet ist, verstanden werden kann, muss sie den sprachlichen Gewohnheiten und Konventionen (*ʿurf*) der betreffenden Sprachgemeinschaft entsprechen. Dies gilt auch für die Worte der göttlichen Offenbarung. Dabei stammt zwar die Äußerung von Gott, Der jedoch Seine Offenbarung an Menschen richtet und sie daher in eine bestimmte menschliche Sprache kleidet, die in einer lebendigen Sprachgemeinschaft auf der Grundlage bestehender Konventionen gebraucht wird, die der Offenbarung in dieser Sprache vorausgehen.

Die Offenbarung kam also zum Propheten und seinen Gefährten in ihrer eigenen Sprache. Und wenn sie verstanden werden sollte, wenn sie für sie klar (*mubīn*) sein sollte, wie der Koran mehrfach betont, dann konnte sie nur in Übereinstimmung mit den Mustern, Regeln, Begriffen und Konventionen ihres Sprachgebrauchs herabgesandt werden. Daher wird dem Verstehen der Offenbarung gemäß der bekannten sprachlichen Konventionen (*ʿurf*) der Salaf eine so große Bedeutung beigemessen.

Allerdings kommt es in manchen Fällen auch vor, dass die Offenbarung gegen die bestehenden Konventionen und Begriffe verstößt und sie modifiziert, indem die Bedeutungen und Implikationen von Ausdrücken verschoben, ihr moralischer Gehalt verändert, ihre moralische Bewertung verlagert, ihre Bedeutung völlig neu bestimmt oder gar neue Ausdrücke und Verwendungen aufgenommen werden, die entsprechend den neuartigen Vorstellungen und Konzeptionen neue Konventionen in die Sprache einführen. Daher muss neben dem weiteren Kontext der bestehenden Konvention als Hintergrund der Offenbarung auch die umfassende Weltsicht, Auffassung Wirklichkeitsauffassung (Ontologie) und Grundkonzeption der Offenbarung berücksichtigt werden.

Dies ändert gleichwohl nichts daran, dass die Bedeutung der Offenbarung in selbstbezüglicher und unabhängiger Weise ermittelt werden kann, nämlich auf der Grundlage der Texte selbst, die sowohl im Lichte des weiteren sprachlichen Kontextes als auch der von der Offenbarung selbst eingeführten terminologischen und begrifflichen Erneuerungen interpretiert werden.

3.6.4.1 Die Autorität der Salaf im Wissen und das Verstehen der Offenbarung

Von zentraler Bedeutung für Ibn Taymiyya ist die Auffassung, dass die Salaf (*salaf*) nicht nur die am meisten gottesbewussten muslimischen Generationen waren, sondern auch über

das tiefste Wissen und das beste Verstehen des Glaubens verfügten, den sie zudem auf exemplarische Weise praktizierten. Die Reinheit des Herzens sowie die Klarheit und Tiefe des Verstandes als ihre herausragenden Eigenschaften fanden bei Ibn Taymiyya besondere Wertschätzung, weshalb er daraus »den Eckstein seines gesamten epistemischen Systems machte« (El-Tobgui). Und diese ersten drei Generationen, von den *sahāba* (Gefährten) bis zu den *tābiʿu at-tābiʿīn* (Nachfolgern der Nachfolger), sind für Ibn Taymiyya die Salaf, deren sprachliche Konvention und Verstehen der Offenbarung für alle späteren Generationen eine einzigartige Autorität besitzen.

Spätere Gelehrte (*al-khalaf*) haben hingegen behauptet, dass die Salaf sich auf den Glauben an und die Wahrung des Wortlautes der Offenbarung beschränkten, ohne sich um ein tieferes Verstehen ihrer Bedeutungen zu bemühen. Daraus wurde der Schluss gezogen, dass die späteren Gelehrten mit ihren spezifischen Methoden der Interpretation zu größerem Wissen und tieferem Verständnis der offenbarten Texte gelangten, während die Salaf mit ihrem gedankenlosen Affirmationismus schlicht den »sichereren« Weg gewählt hatten, indem sie am Wortlaut festhielten und auf jede nähere Interpretation ihrer Bedeutung verzichteten. Ibn Taymiyya führt diese Behauptungen auf die Überzeugung der späteren Gelehrten zurück, dass zum Verstehen der Offenbarung die ausgedehnte Anwendung der rationalistischen Reinterpretation (*taʾwīl*) unerlässlich sei.

El-Tobgui führt dazu aus:

> Ibn Taymiyya liegt viel daran, sie von diesem Vorwurf zu entlasten, indem er nachweist, dass die Salaf und frühen Autoritäten (*as-salaf wa al-aʾimma*): (1) die in den Texten spezifizierten göttlichen Attribute in eindeutiger Weise affirmierten; (2) die volle Bedeutung dieser Texte in tiefer Weise bedachten und verstanden; und (3) die Ansichten und Methoden der »Negationisten« (*nufāh*) aktiv

> widerlegten, als diese in Erscheinung zu treten begannen, indem sie aufzeigten, dass sie im Gegensatz zu *sowohl* den Texten der Offenbarung, wie sie von den frühesten Generationen authentisch verstanden wurden, *als auch* den Geboten der heilen Vernunft standen. Somit war die Vorgehensweise der Salaf für Ibn Taymiyya gleichzeitig sowohl die sicherste (*aslam*) *als auch* die intellektuell strengste (*a'lam wa ahkam*). (S. 224)

Ibn Taymiyya stützt sich dabei auf frühe Werke des *tafsīr* (Koranerklärung) und Sammlungen von Aussagen (*āthār*) des Propheten, der Gefährten und der Nachfolger (*al-kutub al-musannafa fī as-sunna*), woraus eindeutig der durchgängige Affirmationismus (*ithbāt*) der Salaf im Hinblick auf die Attribute Gottes hervorgeht.

3.6.5 Analyse von Begriffen zur Erkennung und Korrektur von semantischer Verschiebung

Ibn Taymiyyas Kritik an den Philosophen und Mutakallimun richtet sich großteils gegen deren Gebrauch der Sprache, der sich in seinen Augen als Missbrauch erweist. In dieser Sprachkritik sieht er al-Ghazālī als Vorläufer. Im Gebrauch vager und mehrdeutiger Ausdrücke, deren unterschiedliche Bedeutungen und Implikationen nicht ganz verstanden, nicht klar voneinander geschieden und nicht deutlich begrifflich erfasst sind, erkennt Ibn Taymiyya eine entscheidende Ursache für die meisten Unstimmigkeiten zwischen rationalistischen Denkern wie auch für verwerfliche Neuerungen (*bid'a*) in der Religion und für den vermeintlichen Gegensatz zwischen Vernunft und Offenbarung. Solche Ausdrücke samt ihren impliziten Bedeutungen und Annahmen werden aufgrund der in ihnen enthaltenen Wahrheit als Ganzes übernommen, ohne dass ihre vielschichtige Mehrdeutigkeit untersucht und durchschaut wird, so dass sie schließlich aufgrund der Falschheit, die sie ebenfalls enthalten, zum

Ausgangspunkt für einen Widerspruch mit der Offenbarung werden.

Diese terminologische Verwirrung hat freilich weitreichende Auswirkungen sowohl auf das Verständnis der Offenbarung wie auch auf den philosophischen und theologischen Diskurs, da beide in erster Linie Phänomene der Sprache sind. Die Konfusion dient dabei oftmals dazu, der Offenbarung eine Interpretation zu verleihen, die mit vermeintlich rationalen Folgerungen in Einklang steht. Diesem Missbrauch kann begegnet werden durch eine sorgfältige und methodische Analyse einerseits der in der Offenbarung verwendeten Ausdrücke wie auch andererseits der Ausdrücke in den rationalen Argumenten, die angeblich im Widerspruch zur Offenbarung stehen. Dadurch kann die Konfusion (*schubha*), die in einer bestimmten Frage herrscht, aufgeklärt und der vermeintliche Konflikt zwischen Vernunft und Offenbarung als bloße Schimäre enthüllt werden.

Diese Verwirrung durch den Missbrauch ungeklärter Mehrdeutigkeit kann verschiedene Ursprünge haben. Meist handelt es sich jedoch darum, dass gewöhnlichen Wörtern, die in der Offenbarung und im alltäglichen Sprachgebrauch Verwendung finden, von Philosophen und Mutakallimun in einem spezifischen Diskurs eine veränderte technische Bedeutung verliehen wird, die zu Ambiguität und Konfusion führt. Dies gilt ganz besonders, wenn philosophische Auffassungen, die mit den betreffenden Ausdrücken formuliert sind, mit dem direkten Verweis auf die Offenbarung gestützt werden.

Zur beispielhaften Veranschaulichung kann das Wort *dschism* (Körper) angeführt werden, das in der Offenbarung gemäß der normalen sprachlichen Konvention gebraucht wird, wie wenn etwa vom Körper eines Menschen oder Tieres die Rede ist. Das Wort wird aber nicht mit Bezug auf Gott gebraucht, weder affirmativ noch negativ. Wenn die Philosophen es nun auf Gott anwenden, tun sie dies nicht in Übereinstimmung mit der gemeinhin anerkannten konventionellen Bedeu-

tung, sondern auf der Grundlage ihrer besonderen Konvention (*ʿurf khāss*), derzufolge *dschism* (Körper) als eine Entität definiert wird, der distinkte Attribute zugeschrieben werden können. Wenn nun in diesem Sinne gesagt wird, dass Gott kein *dschism* ist, ergeben sich daraus ganz neue und andere Implikationen, die durchaus zu einem Widerspruch mit der Offenbarung führen können, da damit sehr viel mehr negiert wird, als was das Wort in seinem koranischen und allgemein konventionellen Gebrauch bedeutet.

Als zweites Beispiel für eine analoge semantische Verschiebung lässt sich der höchst bedeutsame und zentrale Ausdruck *wāhid* (eins) nennen, der in einer eigenen Fallstudie alsbald näher untersucht werden wird.

Eine andere Kategorie besteht aus Wörtern, die in der Alltagssprache der Araber, aber nicht in der Offenbarung vorkommen und deren allgemeinen konventionellen Bedeutungen weit von den technischen Definitionen, die ihnen in *falsafa* und *kalām* gegeben werden, abweichen. Dazu gehören beispielsweise Wörter wie *tarkīb* (Zusammensetzung), *dschuzʾ* (Teil), *iftiqār* (Abhängigkeit) und *sūra* (Bild, Form) wie auch ein Großteil des grundlegenden Vokabulars des philosophischen Diskurses wie *dschawhar* (Substanz, Atom), *ʿaradh* (Akzidens), *dhāt* (Essenz, Wesen), *sifa* (Attribut), *ʿilla* (Ursache), *maʿlūl* (Wirkung), *wudschūb* (Notwendigkeit), *imkān* (Kontingenz), *qidām* (Ewigkeit), *hudūth* (Zeitlichkeit) usw.

Ein weiterer Ursprung von Konfusion liegt in der Missdeutung der Grammatik, die sich vor allem durch die Missachtung des tatsächlichen konventionellen Sprachgebrauchs ergibt. So interpretieren beispielsweise viele spekulativen Denker (*nudhdhār*) die Verwendung bestimmter Formen des Partizips Perfekt im Arabischen derart, dass sie aus einem passivischen Partizip allein aufgrund seiner morphologischen Form und im Gegensatz zum tatsächlichen Gebrauch in einem rein intransitiven Sinn ableiten, dass es einen Handelnden oder Täter geben müs-

se. Daraus können sich vielerlei Probleme ergeben, insbesondere wenn diese Ausdrücke auf Gott bezogen werden. In diese Kategorie fallen so bedeutende Ausdrücke wie *mawdschūd* (existent, existierend), *makhsūs* (partikularisiert, gekennzeichnet durch), *mu'allaf* (hergestellt aus, gebildet aus), *murakkab* (zusammengesetzt aus) und *muhaqqaq* (realisiert, wirklich, tatsächlich).

El-Tobgui erläutert:

> Ibn Taymiyya sieht darin ein weiteres Beispiel dafür, dass die spekulativen Denker (*ahl an-nadhar*) Sprache in ihre eigene intellektuelle Form pressen und damit ihre rationalen Spekulationen der vorbestehenden sprachlichen Konvention aufpfropfen. Ibn Taymiyya ist hinwiederum der Ansicht, dass eine angemessene Berücksichtigung der Konvention dazu geeignet ist, die zu untersuchende Frage aufzuklären und typischerweise die Lehren und Annahmen zu untergraben, die durch die Spekulationen der *nudhdhār* mit ihnen in Verbindung gebracht wurden. (S. 230)

3.6.6 Eine Fallstudie: Die Ausdrücke *wāhid, tawhīd* und *tarkīb*

Ibn Taymiyya erörtert ausführlich das Beispiel solcher höchst bedeutsamen und entscheidenden Wörter wie *wāhid* (eins), *tawhīd* (Einheit Gottes) und *tarkīb* (Zusammensetzung), indem er ihren Gebrauch in alltäglicher Sprache und Offenbarung mit ihrer spezifisch philosophischen Verwendung vergleicht. Schon die frühe Mu'tazila hat unter dem Einfluss der aristotelischen Unterscheidung zwischen Essenz und Attribut den Begriff der Einheit, insbesondere die Einheit Gottes, als vollkommene Einfachheit verstanden. Diesem technischen philosophischen Gebrauch (*istilāh*) zufolge ist nur das wahrhaft

»eines« (*wāhid*), dessen Essenz vollkommen einfach und völlig undifferenziert, also von jeglichen Attributen, die von seiner Essenz unterschieden sind, vollständig frei ist.

Würde Gott daher Attribute besitzen, selbst diejenigen, die Ihm in der Offenbarung eindeutig zugeschrieben werden, wäre Er in diesem Sinne nicht länger »eines«, sondern aus Seiner Essenz und Seinen Attributen zusammengesetzt. Das stünde freilich im Widerspruch zu dem ebenfalls von der Offenbarung vertretenen noch grundlegenderen Prinzips, dass Gott Einer (*wāhid*) ist. Wenn also die Offenbarung mit sich selbst und der Vernunft konsistent sein soll, müssen die vermeintlichen »Attribute« allegorisch interpretiert werden. Diese Argumentation der Muʿtazila und der späteren Philosophen beraubt die in der Offenbarung erwähnten »Attribute« Gottes also jeglicher Wirklichkeit und macht aus ihnen bloße Namen, die keine realen Eigenschaften des göttlichen Wesens bezeichnen.

Die inhaltliche Tragfähigkeit dieser Position wird im nächsten Kapitel untersucht, in dem Ibn Taymiyyas Kritik der philosophischen Ontologie behandelt wird. Hier geht es vorläufig um den rein sprachlichen Gesichtspunkt, also um die Frage, was das Wort *wāhid* gemäß der sprachlichen Konvention des Propheten und seiner Gefährten bedeutet hat und wie sie auf deren Grundlage die Behauptung von Gottes *tawhīd* in der Offenbarung verstanden haben. Diese beiden Aspekte müssen stets im Zusammenhang betrachtet werden, da sich das Verstehen der Offenbarung aus einem Zusammenspiel der vorgängigen sprachlichen Konvention mit der koranischen Theologie und Ontologie ergibt, die diese Konvention aufgreift, aber auch modifiziert.

Wird die sprachliche Bedeutung von *wāhid* gemäß des tatsächlichen Gebrauchs in der arabischen Sprache ermittelt, so zeigt sich, dass das Wort *wāhid* stets zur Bezeichnung einer einzelnen Entität im Gegensatz zu einer Vielzahl von Entitäten verwendet wird, wie zum Beispiel entsprechend im Deutschen, wenn der Sprecher von »einem Menschen« oder »einem Tier«

im Gegensatz zu »zwei oder mehr« Menschen beziehungsweise Tieren spricht. Es wird also die Einheit einer bestimmten ganzen Entität bezeichnet, die allemal durch Attribute der einen oder anderen Art qualifiziert ist. Was damit zum Ausdruck gebracht wird, ist also das Fehlen der Vielheit und nicht das Fehlen von Attributen.

Dies gilt auch für die Verwendung von *wāhid* im Koran. Es lässt sich darin kein einziger Fall finden, in dem der Ausdruck *wāhid* in dem spezifisch technischen Sinn der Philosophen gebraucht wurde, was auch nicht weiter verwunderlich ist, da die Unterscheidung von Essenz und Attribut den damaligen Sprechern des Arabischen unbekannt und ihrem Denken fremd war. Und Gott sprach ja in ihrer Sprache und auf eine Weise zu ihnen, die sie in ihrem Bezugsrahmen verstehen konnten.

El-Tobgui stellt fest:

> Ibn Taymiyya schließt, dass das Rückprojizieren der späteren technischen philosophischen Bedeutung des Wortes »eins« auf Ausdrücke wie »*wāhid*« oder »*ahad*«, wie sie in der Offenbarung gebraucht werden, nicht nur eine Verfälschung von (*firya ʿalā*) den offenbarten Texten darstellt, sondern auch eine Verzerrung und Sprengung der Weise, in der Sprache selbst als ein Werkzeug für die Kommunikation von Bedeutung unter ihren Sprechern auf der Grundlage eines notwendigerweise transparenten und gemeinsam geteilten sprachlichen Habitus funktioniert. In der Tat, so lesen wir im Koran selbst, hat Gott nie einen Gesandten geschickt, außer mit einer Botschaft in der Sprache seines Volkes, damit er sie ihnen klarmacht (siehe Koran 14:4). (S. 235)

Was den Gebrauch von *wāhid* durch die Offenbarung besonders mit Bezug auf Gott betrifft, so weist Ibn Taymiyya darauf hin, dass die Einheit Gottes (*tawhīd*), wie sie von der Offenba-

rung ausgesagt wird, nicht nur die Behauptung beinhaltet, dass Gott numerisch singulär ist, es also nur einen Gott und keine anderen Götter gibt, sondern auch, dass Gott die ausschließliche Göttlichkeit (*ilāhiyya*) zukommt, so dass Ihm allein Verehrung und Gottesdienst gebührt. Diesen wesentlichen Aspekt des *tawhīd* versäumen die späteren Mutakallimun in ihren Begriff des *tawhīd* aufzunehmen, während sie zugleich allerlei andere Bedeutungen auf der Grundlage der technischen Verwendung der Philosophen einschmuggeln, die durch die Negation der Attribute Gottes einen Widerspruch mit dem klaren und offenkundigen Sinn der Offenbarung implizieren.

Was das Wort *tarkīb* (Zusammensetzung), das im Koran nicht vorkommt, anlangt, so führt Ibn Taymiyyas Untersuchung seiner umgangssprachlichen Bedeutungen zu dem Ergebnis, dass Gott in keinem dieser üblichen Sinne »zusammengesetzt« ist. Die Philosophen, besonders Ibn Sīnā, haben das Wort *tarkīb* allerdings als technischen Begriff übernommen und ihm einige zusätzliche Bedeutungen verliehen, so dass auch die Relation von Essenz (*dhāt*) und Attributen (*ṣifāt*) als Zusammensetzung verstanden wird. Daraus ergibt sich freilich, dass Gott, um nicht aus Wesen und Attributen zusammengesetzt zu sein, von allen Attributen frei und somit reines Wesen sein muss.

Während die Philosophen damit die Einheit des göttlichen Wesens zu bewahren meinten, negierten sie Gottes ontologische Wirklichkeit (*haqīqa*) und Attribute (*ṣifāt*). Die Unterscheidung zwischen Wesen und Attributen ist jedoch, so Ibn Taymiyya, rein mental. Die verschiedenen Attribute einer bestimmten Entität können lediglich durch das Denken herausgelöst werden, aber nie als solche, getrennt von der Essenz, in der äußeren Wirklichkeit existieren. In der nicht-mentalen Realität kann das Wesen eines Dinges nur so bestehen, dass es durch seine verschiedenen Attribute und Eigenschaften qualifiziert ist. Das Denken kann zwar eine logische Unterscheidung zwischen Essenz und Attributen vornehmen, aber die ontologische Wirk-

lichkeit jeder existierenden Entität umschließt notwendigerweise ihr Wesen samt ihren zugehörigen Attributen in einem untrennbaren Ganzen. Der Fehler im philosophischen Denken, so ließe sich sagen, liegt hier also im Übergang von einer bloß gedanklichen, logischen Unterscheidung zu deren vermeintlicher ontologischer Wirklichkeit.

Die durch die Einschleusung einer neuen Begrifflichkeit bewirkte semantische Verschiebung führt dazu, dass das neue konzeptuelle und sprachliche Schema in die Offenbarung nachträglich hineingelesen wird. Einer so unstrittigen Aussage wie »Gott ist einer und nicht-zusammengesetzt«, die, wenn sie gemäß der ursprünglichen Konvention verstanden wird, die durch die Offenbarung bestätigte und mit der Vernunft übereinstimmende Bedeutung trägt, dass es nur eine einzige Wesenheit gibt, die Gott ist und der allein Anbetung gebührt, die weder zusammengesetzt ist noch zerlegt werden kann, - also einer so unstrittigen Aussage wird dadurch die durch die Offenbarung nicht zu rechtfertigende und rational inkohärente Bedeutung verliehen, dass »Gott, der vollkommen einfach ist, reines, absolutes Sein (*wudschūd mutlaq*) ist, das keinerlei Attribute besitzt«.

El-Tobgui legt weiterhin dar:

> Dass ein solcher Begriff von »Gott« mit der offenkundigen Bedeutung der Offenbarung – verstanden entsprechend der sprachlichen Konvention ihrer ursprünglichen Empfänger – grundsätzlich unvereinbar ist, steht außer Frage, da die Ausdrücke *wāhid* (eins), *murakkab* (zusammengesetzt) und verwandte Ausdrücke zur Zeit der Offenbarung keine der hoch spezialisierten Bedeutungen trugen, die ihnen von späteren Philosophen in dem Bestreben verliehen wurden, die Annahmen und Implikationen einer fremden Weltsicht in der arabischen Sprache auszudrücken. Doch Ibn Taymiyya geht über die bloße

> Behauptung einer Unvereinbarkeit eines solchen Begriffes von »Gott« mit der Offenbarung hinaus, indem er argumentiert, dass er auch rational nicht zu rechtfertigen ist, da »reines Sein« und ein »reines Wesen« ohne alle Qualifikation durch Attribute und dergleichen, wie er nachdrücklich betont, bloße logische Konstrukte sind, die nur im Denken existieren können. Daher kann eine solche Aussage wie »Gott ist einer und nicht-zusammengesetzt« legitimerweise kategorisch weder affirmiert noch negiert werden, bis alle Ausdrücke, aus denen sie gebildet ist, sorgfältig analysiert worden sind, woraufhin man sodann dazu schreiten sollte, die dadurch identifizierten individuellen *Bedeutungen* zu bestätigen und zu bestreiten, ungeachtet der *Ausdrücke*, die gebraucht wurden, um sie auszudrücken, denn »zu beachten sind die Wirklichkeiten (*haqāʾiq*) und Bedeutungen (*maʿānī*), nicht die bloßen Worte [durch die sie ausgedrückt werden]«. (S. 240; Hervorhebungen im Original; siehe Ibn Taymiyya, *Darʾ taʿārudh al-ʿaql wa an-naql*, Bd. I, S. 281, Z. 2-3; sowie ähnlich I, 282, 296, 299; III, 237; IX, 291)

3.6.7 Konklusion

Ibn Taymiyyas gesamte Sprachphilosophie und Hermeneutik kann als Kommentar zu dem eingangs dieses Kapitels zitierten Koranvers aufgefasst werden:

> Und niemals haben Wir einen Gesandten anders als (mit einer Botschaft) in der Sprache seines eigenen Volkes entsandt, auf daß er ihnen (die Wahrheit) klar machen möge. (Koran 14:4; Ü.: Asad)

Die Offenbarung ist eine Mitteilung von Gott an Seine menschlichen Geschöpfe auf Erden, deren Botschaft für das menschliche Wohlergehen in Diesseits und Jenseits von größter Bedeutung ist. Da die Menschen für ihr Verständnis dieser Botschaft und ihre entsprechenden Taten moralisch zur Rechenschaft gezogen werden, konnte Gott es nicht unterlassen, sie mit größter Klarheit und Bestimmtheit mitzuteilen. Wirksame Kommunikation lässt den Hörer den Inhalt der Mitteilung und die Intentionen des Sprechers zweifelsfrei verstehen.

Auf dieser Grundlage entwickelt Ibn Taymiyya eine sprachbasierte Hermeneutik, welche die Gesamtheit der offenbarten Texte als unabhängige und selbstgenügsame Quelle einer einheitlichen, kohärenten und umfassenden Weltsicht, Ontologie und Theologie begreift. Die Bedeutung einer sprachlichen Äußerung wird durch Kontext und Konvention bestimmt. Da die äußere Bedeutung (*dhāhir*) jeder Äußerung durch den Kontext bestimmt wird, erübrigt sich die traditionelle Unterscheidung zwischen *haqīqa* (wörtlich) und *madschāz* (allegorisch). Der *ta'wīl* im Sinne einer Reinterpretation entfällt zugunsten eines kontextuellen *ta'wīl*.

Die Bedeutung lässt sich darüber hinaus nur durch Kenntnis der sprachlichen Konventionen der Sprachgemeinschaft ermitteln, durch welche bestimmt wird, welche Bedeutung ein Wort in einem bestimmten Kontext trägt. Der Koran wurde dem Propheten Muhammad und seinen Gefährten in der ihnen vertrauten arabischen Sprache offenbart. Daher müssen ihre sprachlichen Konventionen berücksichtigt werden, wenn die Offenbarung angemessen verstanden werden soll.

El-Tobgui setzt pointiert hinzu:

> Was Offenbarung für *sie* bedeutete, ist, für Ibn Taymiyya, was Offenbarung bedeutet – Punkt. Die Möglichkeit in Erwägung zu ziehen, dass Offenbarung eine »wirkliche Bedeutung« im Widerspruch zum Verständnis

> der Salaf haben könnte, die nur Generationen später durch die idiosynkratischen Konventionen einer fremden Gesellschaft aufzudecken wäre, deren Vokabular, Annahmen und intellektuelle Gewohnheiten andere sind als jene, die vom Koran vorausgesetzt werden, würde, für Ibn Taymiyya, nicht nur auf einen fatalen Widerspruch mit der »Klarheit«, die der Koran für sich selbst behauptet, hinauslaufen, sondern die kategorische Negation des eigentlichen Wesens von Sprache sowie der Rahmenbedingungen und des Funktionierens von sprachlicher Kommunikation, sei es göttliche oder andere, in sich schließen. (S. 242-243; Hervorhebung im Original)

Zudem macht El-Tobgui auf einen wichtigen Aspekt dieser Auffassung aufmerksam:

> Es sei abermals betont: Dies sollte nicht so verstanden werden, dass Ibn Taymiyya zwangsläufig das Vorrecht späterer Generationen verwirft, ihre eigenen persönlichen oder kollektiven Einsichten hinsichtlich der Texte zu hegen, solange diese Einsichten komplementär zu – und niemals in Widerspruch mit – den Bedeutungen sind, die wir als solche bestimmen können, die von den Salaf verstanden worden sind. (S. 243, Anm. 103)

Und El-Tobgui beschließt dieses Kapitel mit folgenden Bemerkungen:

> Aus der in diesem Kapitel durchgeführten Untersuchung geht klar hervor, dass Ibn Taymiyya danach strebt, eine Abkehr von einer Herangehensweise an die offenbarten Texte zu veranlassen, die der abstrakten Spekulation Vorrang gewährt und alles daran setzt, die Offenba-

> rung in die Form einer vorgegebenen Weltanschauung einzupassen, die angeblich auf der »reinen Vernunft« gründet, zugunsten einer Herangehensweise, die durchgängig in Sprache begründet ist und in der die offenbarten Texte völlig selbstgenügsam für die Übermittlung von theologischen und anderen Wahrheiten an die Menschheit sind. Im folgenden Kapitel richten wir unsere Aufmerksamkeit darauf, wie Ibn Taymiyya sich anschickt, die grundlegenden Annahmen der *falsafa* zu dekonstruieren, um die Verbindung – und die Harmonie – zwischen der authentischen Offenbarung (*naql sahīh*) und seinem rekonstruierten Begriff der reinen Vernunft (*ʿaql sarīh*) wiederherzustellen. (S. 243)

3.7 *Sarīh al-maʿqūl* oder Was ist Vernunft?

> Sollen wir, wann immer ein Mann streitlustiger als ein anderer zu uns kommt, aufgeben, was Gabriel Muhammad (Gottes Segen und Frieden seien auf ihm) gebracht hat, aufgrund des Streits eines solchen Mannes? (Mālik ibn Anas)

3.7.1 Einführung

In diesem Kapitel werden Ibn Taymiyyas Ontologie und Epistemologie untersucht. Beide sind von zentraler Bedeutung für den Nachweis der Möglichkeit, den offenkundigen Sinn der Offenbarung aufrechtzuerhalten, ohne in Widersprüche oder Assimilationismus (*taschbīh*) zu verfallen, und um somit den so lange schwärenden Konflikt zwischen Vernunft und Offenbarung aufzulösen, worauf im Schlusskapitel näher eingegangen wird.

Zunächst wird es um die Ontologie gehen, also um die Frage, was »draußen«, extramental existiert, und dann um die Epistemologie, also um die Frage, wie wir erkennen, was existiert. Es wird der Versuch unternommen, Ibn Taymiyyas epistemologisches System zu umreißen, das aus drei grundlegenden Quellen des Wissens gespeist wird: Sinneswahrnehmung (*hiss*), Vernunft (*ʿaql*) und Bericht oder Überlieferung (*khabar*), zu der auch die Texte der Offenbarung gehören. Darauf folgt eine Untersuchung der gemeinsamen Prinzipien, die den verschiedenen Erkenntnisquellen gleichermaßen zugrunde liegen, nämlich *fitra* (ursprüngliche normative Veranlagung) und *tawātur* (vielfache Überlieferung).

Ibn Taymiyyas Kritik der Ontologie und Epistemologie des philosophischen Denkens ist für sein Projekt im *Darʾ taʿārudh al-ʿaql wa an-naql* von größter Wichtigkeit, da die Dekonstruktion und Rekonstruktion der Vernunft im recht verstandenen Sinne darauf beruht. Seine Kritik richtet sich sowohl gegen die Missdeutung der Vernunft durch die Philosophen, als auch gegen ihre Annahmen über das Wesen der Wirklichkeit selbst, auf die sie die Vernunft zur Anwendung zu bringen vorgeben. Die Notwendigkeit dieser Kritik gründet in der Überzeugung, dass die Philosophen einer massiven Konfusion zwischen dem, was »draußen«, extramental existiert, und dem, was lediglich im Denken existiert, zum Opfer gefallen sind. Die Aufklärung dieses Zusammenhanges ist unerlässlich für eine Auflösung des vermeintlichen Gegensatzes zwischen Vernunft und Offenbarung, insbesondere hinsichtlich der göttlichen Attribute, im Sinne ihrer Rekonstruktion und Harmonisierung.

3.7.2 »Was existiert?« Ibn Taymiyyas Auffassung der Wirklichkeit

Ibn Taymiyya betont immer wieder die Notwendigkeit, eine scharfe Unterscheidung zu treffen zwischen dem, was rein mental, im Denken (*fī al-adhhān*) existiert, und dem, was »drau-

ßen«, in der äußeren Wirklichkeit (*fī al-khāridsch*) als Entitäten (*fī al-aʿyān*) existiert. Die im Denken existierenden Begriffe werden als *maʿqūl* (mental, begrifflich, logisch) bezeichnet, die Entitäten in der extramentalen Welt hingegen als *mahsūs* (empirisch, wahrnehmbar). Alles, was existiert, ist dabei entweder *maʿqūl* oder *mahsūs*.

3.7.2.1 Der Bereich von aʿyān: Sichtbares und Unsichtbares

Die im Bereich der empirischen Wirklichkeit (*mahsūs*) existierenden Entitäten (*aʿyān*) werden hinsichtlich unseres empirischen Zugangs zu ihnen in zwei getrennte Bereiche aufgeteilt, den Bereich des Sichtbaren (*ʿālam asch-schahāda*) und den Bereich des Unsichtbaren (*ʿālam al-ghayb*). Der Bereich des *schahāda*, ein koranischer Ausdruck, umfasst die Entitäten, die gegenwärtig sind und durch unsere äußeren Sinne (*hiss dhāhir*) wahrnehmbar sind. Der Ausdruck *ghayb*, ebenfalls koranisch, bezieht sich auf alles, was existiert, aber durch unsere äußeren Sinne nicht wahrnehmbar ist.

Manche wahrnehmbaren Entitäten besitzen sowohl einen äußeren Aspekt (*dhāhir*) als auch einen inneren Aspekt (*bātin*). Der äußere Aspekt wie zum Beispiel der Körper eines Menschen wird durch die äußeren Sinne (*hiss dhāhir*) wahrgenommen. Die inneren Aspekte beim Menschen wie etwa seine eigenen subjektiven Erfahrungen und psychischen Empfindungen sind wahrnehmbar durch den inneren Sinn (*hiss bātin*).

Der Bereich des *ghayb* besteht größtenteils aus selbständigen Entitäten (*aʿyān qāʾima bi-anfusihā*), die an sich wahrnehmbar (*mahsūs*) sind, wenn auch normalerweise nicht für uns durch unsere äußeren Sinne. Allerdings können wir durch eine Art von innerem Sinn (*hiss bātin*) die Existenz unserer Seele wie auch Gottes durchaus wahrnehmen. Für alle anderen Entitäten und Ereignisse im *ghayb*, wie beispielsweise Engel und Dschinn sowie eschatologische Geschehnisse wie Auferstehung und Gericht, Paradies und Hölle usw., gilt, dass wir über sie nur durch

die Erkenntnisquelle des Berichts (*khabar*) Wissen erlangen können. Dass die Entitäten im *ghayb* nicht durch unsere äußeren Sinne wahrgenommen werden können, mindert nicht im geringsten deren wirkliche Existenz als selbständige Wesenheiten. Es ist sogar umgekehrt so, dass dem Bereich des *ghayb* eine grundsätzlich größere Wirklichkeit zukommt.

Die Bereiche des *ghayb* und *schahāda* sind keineswegs gegeneinander abgeschlossen, sondern auf verschiedenerlei Weisen durchlässig. So haben die den *ghayb* bevölkernden intelligenten Wesen wie Engel und Dschinn vollen Zugang zu unserem Bereich des *schahāda*, was umgekehrt nicht gilt. Und Propheten können empirischen Zugang zu bestimmten Bereichen der unsichtbaren Welt erhalten. Wesenheiten aus dem *ghayb* können in unserer Erfahrungswelt in Erscheinung treten, wie beispielsweise der Engel Dschibrīl (Gabriel) dem Propheten Muhammad erschienen ist.

Die Seele (*rūh*) schließlich, die eine selbständige Entität ist, die im *ghayb* existiert, aber während unseres irdischen Lebens mit unserem Körper verbunden ist, ist fähig, Dinge wahrzunehmen, die der körperlichen Wahrnehmung verschlossen sind. Und nach dem Tod wird sie vom Körper getrennt und dadurch dazu befähigt, noch mehr des vormals Verborgenen wahrzunehmen und zu sehen (*tuhiss wa tarā*).

Wie die Seele den äußeren Sinnen verborgene Dinge und wie manche Menschen Dinge, die anderen verschlossen bleiben, wahrnehmen können, so gilt darüber hinaus, dass die Arten und Weisen der Wahrnehmung (*turuq al-hiss*) vielfältig und nicht auf die übliche menschliche Wahrnehmung mittels der äußeren Sinne im Bereich des *schahāda* beschränkt sind. Die wahrnehmbare Wirklichkeit ist für Ibn Taymiyya viel weiter, denn jede selbständige Entität ist in der einen oder anderen Weise wahrnehmbar (*yumkin al-ihsās bihi*).

Die Unterscheidung zwischen den Bereichen des *schahāda* und des *ghayb* erweist sich also nicht als eine absolute ontologi-

sche Kluft, sondern lediglich als relativ auf die menschliche Wahrnehmungsfähigkeit. Alle Entitäten in diesen beiden Bereichen sind grundsätzlich wahrnehmbar (*mahsūs*), während für uns in der gegenwärtigen Welt (*ad-dunyā*) lediglich manche von ihnen wahrnehmbar sind. Aus ontologischer Sicht sind beide Bereiche gleichermaßen wirklich, draußen (*fī al-khāridsch*) und von selbständigen Entitäten bevölkert. Die wirklich grundlegende ontologische Unterscheidung, wie sich noch zeigen wird, ist die zwischen einerseits Gott und andererseits allem anderen als Gott, zu dem die Bereiche sowohl des *ghayb* als auch des *schahāda* gehören.

Darüber hinaus gibt es einen zeitlichen und räumlichen Aspekt des Unterschiedes zwischen *ghayb* und *schahāda*, insofern in den *ghayb* fällt, was für uns in der gegenwärtigen Welt nicht wahrnehmbar ist. In zeitlicher Hinsicht umfasst der *ghayb* also alle Ereignisse, die im Bereich des *schahāda* in der Vergangenheit geschehen sind und in der Zukunft geschehen werden. Und in räumlicher Hinsicht umfasst der *ghayb* alle Orte, Personen und Ereignisse, die gegenwärtig in der Welt existieren, von denen ich aber jetzt keine direkte empirische Erfahrung durch äußere Sinne habe.

El-Tobgui führt aus:

> Mit der Zerstörung der gegenwärtigen Ordnung des Daseins (*ad-dunyā*) und der Erschaffung einer neuen (*khalq dschadīd*) am Ende der Zeit wird die Unterscheidung zwischen dem *schahāda* und dem *ghayb* aufgehoben, der Schleier, der letzteren vor dem ersteren verbirgt, gelüftet und alle vormals verborgenen (*ghā'ib*) Entitäten – Gott eingeschlossen – werden direkt wahrnehmbar (*maschhūd*) und unmittelbar durch *hiss dhāhir* erfahren werden. Zu diesem Zeitpunkt, so bekräftigt Ibn Taymiyya, wird das, was wir lediglich mit Gewissheit zu wissen pflegten (*'ilm al-yaqīn*), auf dramatische Weise direkt er-

> lebt und erfahren werden (*ʿayn al-yaqīn*). [siehe Koran 102:5-7] (S. 251-252)

Und El-Tobgui stellt abschließend fest:

> Die Unterscheidung zwischen *schahāda* und *ghayb* umfasst mithin eine ontologische, eine zeitliche und eine räumliche Dimension und ist letztlich eine relative Unterscheidung im Hinblick darauf, ob ein wahrnehmendes Subjekt über einen empirischen Zugang darauf verfügt oder nicht. Was ich jetzt durch meine äußeren Sinne wahrnehme ist *schāhid* (für mich). Alles andere ist aus dieser Perspektive *ghayb*.
>
> Die ontologische Affirmation eines unsichtbaren Bereiches, der seinem Wesen nach und unwiderruflich jenseits unserer gegenwärtigen Sinneswahrnehmung liegt, wirft eine bedeutsame epistemologische Frage auf: Wie können wir die Existenz eines solchen Bereiches und die wirklichen Entitäten, von denen er bevölkert ist, erkennen? Und wie kommt es denn dazu, dass wir überhaupt irgend etwas erkennen? (S. 253)

3.7.3 »Wie erkennen wir, was existiert?« Die primären Quellen des Wissens: *hiss* und *khabar*

Die *falāsifa* (Philosophen) interpretieren die Unterscheidung zwischen *ghayb* und *schahāda* auf ihre ganz eigentümliche Weise, indem sie *ghayb* mit *maʿqūl* und *schahāda* mit *mahsūs* gleichsetzen. Ibn Taymiyya betont demgegenüber, dass die Offenbarung damit keineswegs eine Unterscheidung zwischen dem Mentalen und dem Empirischen getroffen hat. Denn alle Entitäten in beiden Bereichen sind ja grundsätzlich wahrnehmbar. Der mentale Bereich dessen, was *maʿqūl* ist, fällt in eine

ganz andere Kategorie als das, was die Offenbarung als *ghayb* bezeichnet. Vor der näheren Untersuchung des mentalen Bereiches folgt zunächst eine Erörterung der Erkenntnisquellen *hiss* und *khabar*.

3.7.3.1 Die erste Quelle der Erkenntnis: hiss (Wahrnehmung)

Ibn Taymiyya wurde oft als Empirist bezeichnet, und tatsächlich bestimmt er als die primäre und grundlegende Quelle menschlichen Wissens die Wahrnehmung (*hiss*). Durch die äußere Wahrnehmung (*hiss dhāhir*) kann, wie oben bereits dargelegt, die empirische Welt erkannt werden, durch den inneren Sinn (*hiss bātin*) die je eigene psychische Realität sowie die Existenz von Gott und unserer eigenen Seele. Unsere Seelen wiederum können durch *hiss bātin* gewisse verborgene Entitäten erkennen. Davon abgesehen haben wir zum Bereich des *ghayb* keinen Zugang durch Wahrnehmung. Von allem anderen, das im *ghayb* existiert, können wir nur durch die zweite, ganz entscheidende Erkenntnisquelle des Berichts (*khabar*) Wissen erlangen.

3.7.3.2 Die zweite Quelle der Erkenntnis: khabar (Bericht)

Sinneswahrnehmung ist für Ibn Taymiyya die am meisten unmittelbare, notwendige und unbestreitbare Quelle der Erkenntnis. Sie ist letztlich die Quelle unseres gesamten Wissens über die empirische Welt. Aber so grundlegend sie auch immer sein mag, so ist sie doch sehr begrenzt, da sie nur umfasst, was jeder von uns persönlich wahrgenommen hat.

Und offensichtlich geht unser Wissen über unsere Welt weit darüber hinaus und stammt aus einer Reihe von anderen Quellen, die unter dem Ausdruck *khabar* (Bericht) zusammengefasst werden können. Nahezu alles, was wir über die Welt jenseits unserer unmittelbaren Wahrnehmung in Zeit und Raum sowie über den eigentlichen Bereich des *ghayb* wissen, basiert letztlich auf einer Art von Berichterstattung oder Überlieferung. Diese

wird daher von Ibn Taymiyya als allgemeiner und umfassender beschrieben im Unterschied zur Sinneswahrnehmung, die wiederum vollständiger und vollkommener ist.

Durch *khabar* gelangt unsere Erkenntnis also über den engen Kreis des *schāhid*, also dessen, was für uns im gegenwärtigen Augenblick wahrnehmbar ist, hinaus. Was wir durch *khabar* erkennen, fällt daher in den Bereich des *ghayb*. Dennoch gründet *khabar* letztlich in Sinneswahrnehmung (*hiss*), da das Berichtete ja zunächst von jemandem wahrgenommen worden sein muss; und zudem erfolgt die Übermittlung von Berichten durch unsere Sinne, wobei die Aufnahme für Ibn Taymiyya in erster Linie durch den Sinn des Hörens (*samʿ*) geschieht.

Auf dem Weg des *samʿ* empfangen wir auch eine ganz besondere Art von Bericht, nämlich die Offenbarung, die darin besteht, was die Propheten uns über den Bereich des *ghayb* berichten. Dazu gehören Berichte (*akhbār*) über Engel, Dschinn, Paradies, Hölle, die Erschaffung des Menschen und die Geschehnisse des Letzten Tages usw. sowie insbesondere auch über Gott selbst, Seine Eigenschaften und Attribute.

Freilich gibt es so allerlei Berichte; und daher stellt sich die Frage, wie authentische oder wahre Berichte (*khabar sādiq*) von zweifelhaften oder falschen zu unterscheiden sind. Was offenbarte Texte, die Wissen des *ghayb* vermitteln, nämlich Koran und Hadith, betrifft, so bewegen sich Ibn Taymiyyas Auffassungen ganz im Rahmen der klassischen Hadithwissenschaft. Jeder Hadith, der nach deren Regeln als *sahīh* (authentisch) gilt, ist für Ibn Taymiyya ein *khabar sādiq* und somit ein verlässlicher Indikator der Wahrheit über die Wirklichkeit. Absolute Gewissheit der Wahrhaftigkeit des Inhalts eines Berichtes ist allerdings auf jene Texte beschränkt, die uns über den Prozess des *tawātur* erreicht haben, bei dem ein Bericht von seinem Ursprung an eine ununterbrochene Kette von massenhafter Überlieferung durchlaufen haben muss, so dass die Möglichkeit einer Fälschung durch Absprache oder andere Manipulationen ausge-

schlossen werden kann. Als durch *tawātur* überliefert (*mutawātir*) gilt der gesamte Text des Koran und eine Vielzahl von Hadithen. Der Begriff des *tawātur* kann sich sowohl auf den genauen Wortlaut eines Textes beziehen (*tawātur lafdhī*) wie auch auf dessen Bedeutung (*tawātur maʿnawī*).

El-Tobgui beschreibt näherhin einen für Ibn Taymiyya besonders wichtigen Aspekt dieser Art von Überlieferung:

> Neben der Überlieferung von Texten gibt es auch einen Sinn, in dem das Prinzip des *tawātur* auf der Ebene einer spezifischen Disziplin operiert, um die Authentizität des Wissens zu garantieren, das auf einem bestimmten Untersuchungsgebiet entwickelt wird – besonders auf Gebieten, in denen epistemische Authentizität direkt verknüpft ist mit der getreuen Überlieferung einer frühen normativen Lehre, wie es in der Mehrzahl der islamischen religiösen Wissenschaften der Fall ist. Autoritativer *tawātur* in solchen Fällen muss beurteilt werden durch – und existiert oftmals nur im Hinblick auf – diejenigen, die sich auf einem bestimmten Gebiet am gründlichsten und besten auskennen. In dieser Weise können gewisse Meinungen von Sībawayhi (gest. ca. 180/796) für den Grammatiker vom Fach *mutawātir* sein, wenn auch nicht für das nicht spezialisierte Publikum. Eine ähnliche Lage besteht auf Gebieten wie der Medizin sowie in den verschiedenen islamischen religiösen Disziplinen. In diesem Zusammenhang – und im Lichte seiner umfassenden theologischen Bestrebungen im *Darʾ at-taʿārudh* – ergreift Ibn Taymiyya die Gelegenheit zu der Bemerkung, dass die verschiedenen Berichte (*akhbār*), die wir von den Gefährten über theologische Fragen (*usūl ad-dīn*) haben, in der Tat weit stärker und zahlreicher sind als viele der rechtlichen Fragen (*fiqh*), die ebenfalls *mutawātir* sind und die jeder anstandslos akzeptiert. Mit anderen Worten, wir ha-

> ben hier eine besonders wichtige Teilmenge von *mutawātir*-Berichten, welche die Menge der *akhbār*, die Koran und Sunna bilden, ergänzen, nämlich die *mutawātir*-Überlieferung von Positionen und Auffassungen – sowohl in rechtlichen Belangen als auch insbesondere in der Glaubenslehre – der frühen autoritativen Generationen der Muslime, der *salaf as-sālih*. Diese Unterkategorie von *tawātur* steht übrigens in Beziehung zu der von uns in Kapitel 4 vorgenommenen Erörterung der sprachlichen Konvention – und der spezifischen bekannten Interpretationen (*aqwāl*) – der Salaf, denen Ibn Taymiyya in seiner Hermeneutik der Offenbarung und zudem in seiner umfassenden Theorie von Sprache und Bedeutung einen solchen Vorrang beimisst. Wie wir in diesem Kapitel gesehen haben, betrachtet Ibn Taymiyya die sprachlichen Konventionen der Salaf und zudem die arabische Sprache selbst als in der Weise des *mutawātir* überliefert genau wie jedes andere Untersuchungsgebiet zumindest im Hinblick auf diejenigen, die über spezialisiertes Fachwissen zu diesem Thema verfügen, indem sie sich genaueste Kenntnisse über die sprachliche Konvention der Gefährten und das umgebende sprachliche Substrat erworben haben (zum Beispiel durch das Studium der Poesie und dergleichen). Tatsächlich spricht Ibn Taymiyya von dem, was »hinsichtlich der arabischen Sprache notwendigerweise bekannt« ist (*al-ma'lūm bi-l-idhtirār min lughat al-'arab*), eine Notwendigkeit, die sich durch nichts anderes ergibt als die *mutawātir*-Überlieferung der Sprache durch Zeit und Raum. (S. 257-259)

Ibn Taymiyya weist darauf hin, wie wichtig es für die Wahrhaftigkeit eines Berichts ist, dass die Massenüberlieferung bereits am Ursprung des betreffenden Berichtes einsetzt. Ist dies nicht der Fall, so ist es jederzeit möglich und kommt sogar sehr

häufig vor, dass gewisse Meinungen mit anfänglich dunklem Ursprung in der Folge in einer Bevölkerungsgruppe verbreitet und immer weiter propagiert und überliefert werden, so dass sie in der Folge und lediglich in der Folge die Eigenschaften der *mutawātir*-Überlieferung annehmen. Für Ibn Taymiyya sind viele und vielleicht die meisten Überzeugungen (*iʿtiqādāt*), welche die Leute in dieser Weise besitzen, einfach solche Fälle von falschem *tawātur*. Diese Überzeugungen werden oftmals von einer Minderheit oder Elite in der Gesellschaft geprägt und sodann propagiert, bis sie allgemeine Anerkennung finden, was Ibn Taymiyya als »Popularisierung einer Position durch Nachahmung« (*ischtihār al-qawl ʿan at-taqlīd*) bezeichnet.

3.7.4 Der Bereich des Mentalen: Was existiert *fī al-adhhān*?

3.7.4.1 Universalien

Ibn Taymiyya trifft eine grundlegende Unterscheidung zwischen dem Bereich der *aʿyān* (äußere Existenz; *khāridschī*) und der *adhhān* (mentale Existenz; *dhihnī)*. Darauf gründet er eine Kritik des Universalienbegriffs der Philosophen, die von zentraler Bedeutung für sein Projekt der Dekonstruktion der *falsafa* sowie der Rekonstruktion der heilen Vernunft (*ʿaql sarīh*) ist. Für Ibn Taymiyya gehört es zum notwendigen Wissen, dass alles Existierende entweder in die Kategorie dessen, was als selbständige Entität in der Außenwelt existiert (*mawdschūd fī nafsihi*), oder in die Kategorie dessen, was als Begriff im Denken existiert (*mawdschūd fī adh-dhihn*), fällt.

Die These, dass alle draußen, extramental existierenden Entitäten wahrnehmbar (*mahsūs*) sind, richtet sich dabei gegen die Auffassung der Philosophen, dass es in der Außenwelt rein mentale oder begriffliche Entitäten gibt, wie etwa Universalien oder Allgemeinbegriffen eine ontologische Existenz in der Außenwelt unabhängig von jeglichen Einzeldingen zugeschrieben

wird. Demzufolge existiert beispielsweise neben den individuellen Menschen ontologisch unabhängig der »universelle Mensch« (*al-insān al-kullī*), etwa im Sinne platonischer Ideen. Von den Einzeldingen wird in der platonischen Ansicht angenommen, dass sie an den in einem getrennten Reich existierenden Universalien oder Ideen »teilhaben« (*taschtarik*). Nach der aristotelischen Auffassung hingegen wohnen die Universalien jedem Einzelding inne.

Durch die Teilhabe an der Universalie gehören die Einzeldinge derselben Art (*nawʿ*) an. Den Unterschied zwischen ähnlichen, aber nicht völlig identischen Individuen derselben Art erklären die Philosophen durch spezifische Attribute, die das Einzelding neben der gemeinsamen Universalie besitzt. Zwischen zwei Individuen derselben Art gibt es mithin Elemente, die sie teilen, (*mā bihi al-ischtirāk*), nämlich die Universalie mit all ihren einhergehenden Attributen (*lawāzim*), wie auch Elemente, die zu ihrer Unterscheidung dienen, (*mā bihi al-ikhtilāf*), nämlich die akzidentellen Attribute, die nicht zum Wesen gehören.

Für das Verständnis der Philosophen entscheidend ist, dass die Teilhabe (*ischtirāk*) dabei ontologisch und nicht bloß gedanklich ist. Dieser Begriff einer wirklichen, ontologischen Teilhabe hat die Philosophen dazu geführt, Gott jedes positive Attribut abzusprechen, da Teilhabe jeglicher Art eine ontologische Gemeinsamkeit zwischen den beiden Entitäten, die an einer gemeinsamen Universalie teilhaben, implizieren würde. Um Gott von jeder Ähnlichkeit (*taschbīh*) mit erschaffenen Entitäten zu befreien, sind die Philosophen daher gezwungen, eine radikal negationistische Theologie der Attribute anzunehmen. Doch diese Schlussfolgerung basiert nach Ibn Taymiyya lediglich auf der irrigen Auffassung der Philosophen, Allgemeinbegriffen eine objektive Existenz in der Außenwelt zuzuschreiben, die doch in Wirklichkeit nur im Denken existieren.

Dieses realistische Verständnis der Universalien entspringt dem grundlegenden Irrtum der Philosophen, die mentale mit

der ontologischen Wirklichkeit zu verwirren. Die einzigen Dinge, die in der Außenwelt existieren, sind die diskreten Einzeldinge selbst. Die Allgemeinbegriffe werden lediglich durch Abstraktion von den Ähnlichkeiten zwischen den wahrgenommenen Einzeldingen gewonnen. Sie existieren daher nur im Denken. Die Einzeldinge können so unter Allgemeinbegriffe subsumiert werden, ohne aber an diesen wirklich »teilzuhaben«.

Jedes Ding, so Ibn Taymiyya, existiert kraft einer unabhängigen ontologischen Wirklichkeit (*haqīqa*), die mit seinem Wesen (*dhāt*), Selbst (*nafs*) und Quiddität (*māhiyya*) zusammenfällt und von der *haqīqa* jeder anderen existierenden Entität unterschieden und unabhängig ist. Es gibt freilich zwischen in der Außenwelt existierenden Dingen ein gewisses Maß an Ähnlichkeit und Unterschiedlichkeit, aber deren Wahrnehmung ist ein Urteil, das vom Denken gefällt wird, nachdem es die Eigenschaften des jeweiligen Einzeldinges abstrahiert, verglichen und zum Zwecke der Klassifikation untersucht hat. Der entscheidende Punkt für Ibn Taymiyya ist, dass das bloße Vorhandensein von Ähnlichkeit keine ontologische Teilhabe oder Gemeinsamkeit zwischen zwei Entitäten mit sich bringt. Denn jedes Ding ist eine ontologisch distinkte Entität, die vollständig individualisiert (*muʿayyan*, *muschakhkhas*) und unabhängig ist.

3.7.4.2 Essenz und Existenz, Essenz und Attribute

Aus Ibn Taymiyyas Auffassung der Universalien ergeben sich auch Konsequenzen für das Verhältnis von Essenz (*dhāt*, *haqīqa*) und Existenz (*wudschūd*) eines Dinges. Die Philosophen nehmen im allgemeinen in der Gefolgschaft des Aristoteles eine unabhängige Quiddität oder Essenz (*māhiyya*) an, der das Attribut der Existenz (*wudschūd*) hinzugefügt wird, was in der ontologischen Instantiierung des betreffenden Objektes resultiert. Aus dieser Sicht wird jedes existierende Objekt ins Dasein gebracht, indem seiner präexistierenden Essenz das Attribut der Existenz verliehen wird.

Demgegenüber vertritt Ibn Taymiyya die Auffassung, dass die derart von der Existenz getrennte Essenz eines Dinges lediglich als Begriff im Denken existiert. Was ein draußen, extramental existierendes Objekt betrifft, so sind seine Essenz (*dhāt*) und Wirklichkeit (*haqīqa*) vielmehr nichts anderes als seine Existenz (*wudschūd*), die alle mit ihr einhergehenden Attribute einschließt, ohne die sie nicht existieren würde.

Das Denken kann zwar das Wesen eines Dinges getrennt von seiner Existenz erfassen, aber das so erfasste Wesen ist bloß das Ergebnis einer gedanklichen Operation, durch die der Begriff einer Sache von den konkreten Einzeldingen durch Abstraktion abgezogen wird. Einzig den Einzeldingen kommt wirkliche Existenz zu, wobei deren Wesen (*dhāt*) und Wirklichkeit (*haqīqa*) mit ihrem individuellen Dasein in der Außenwelt samt allen Attributen zusammenfallen.

Essenz und Attribute können also nur im Denken als voneinander getrennt vorgestellt werden. Diese rein gedankliche Unterscheidung wird von den Philosophen irrigerweise in den Rang einer ontologischen Realität erhoben, was deren allgemeinem Hang zur Intellektualisierung der Wirklichkeit entspricht, die immer wieder zum Ziel von Ibn Taymiyyas Kritik wird.

Die Kritik an der Postulierung einer selbständigen äußeren Existenz intellektueller oder intelligibler Substanzen (*dschawāhir maʿqūla*) neben wahrnehmbaren Körpern (*adschsām mahsūsa*) veranschaulicht Ibn Taymiyya an der berühmten aristotelischen Unterscheidung zwischen Form und Materie, der zufolge der Form eine von der Materie unabhängige Existenz zukommt. Erst durch die Verbindung der an sich völlig unbestimmten Materie mit einer bestimmten Form kommt es zur Entstehung eines konkreten Objektes. Für Ibn Taymiyya hingegen existiert die Form unabhängig von der Materie lediglich im Denken, während wirkliche Existenz einzig dem Ding zukommt, das als ontologisch untrennbare Verbindung von Form und Materie als wirklicher Gegenstand draußen (*fī al-khāridsch*)

existiert. Die Unterscheidung von Form und Materie ist also lediglich das Produkt abstrahierenden Denkens.

Als weiteres Beispiel mag Ibn Taymiyyas Kritik an Ibn Sīnās Gleichsetzung der Verbindung (*muqārana*) von Seele (*rūh*) und Körper mit der von Universalie und Einzelding dienen. Ibn Taymiyya verwirft diese Konfusion von Seele und Universalie mit der Begründung, dass letztere nur im Denken als abstrahierter Allgemeinbegriff existiert, während die Seele (*rūh*) selbst ein unabhängig existierendes und wahrnehmbares Einzelding (*ʿayn muʿayyan*) ist, das mit dem Körper eine Verbindung zweier Entitäten derart eingeht, dass sie voneinander getrennt werden können, wie dies etwa beim Tod des Körpers geschieht (*tadschrīd ar-rūh ʿan al-badan*). Ibn Sīnās Gleichsetzung erweist sich somit als Konfusion zwischen der ontologischen Trennung der Seele vom Körper als zweier selbständig existierender Entitäten und der rein gedanklichen Abstraktion des Allgemeinbegriffs von den Einzeldingen.

Die Konfusion resultiert hier daraus, dass übersehen wird, dass das gleiche Wort mit der gleichen Bedeutung – Verbindung (*muqārana*) bzw. Trennung (*tadschrīd*) -, wenn es auf zwei unterschiedliche Entitäten bezogen wird, durchaus unterschiedlich gebraucht werden kann je nach dem Wesen und der ontologischen Realität der jeweiligen Entität. Dass das gleiche Wort mit der gleichen Bedeutung auf zwei Entitäten bezogen werden kann, impliziert keineswegs eine Gleichheit des Wesens der beiden Entitäten.

3.7.5 Die Struktur der Vernunft (*ʿaql*)

Welche Struktur hat also die Vernunft? Und wie trägt sie zur Erkenntnis bei?

El-Tobgui legt einführend dar:

> Ibn Taymiyya definiert Vernunft als einen »Instinkt im Geist/Herzen« (*gharīza fī al-qalb*), der im wesentlichen

> mit der Fähigkeit begabt ist, drei grundlegende Funktionen auszuführen: (1) die Universalisierung von Einzeldingen, die durch die Fähigkeit der Vernunft ermöglicht wird, relevante Ähnlichkeiten zwischen existierenden Einzeldingen zu erkennen und diese in Allgemeinbegriffe zu abstrahieren; (2) das Bilden von Urteilen in der Form prädikativer Aussagen (*tasdīqāt* / *ahkām*) in Bezug auf existierende Einzeldinge; und (3) das Ziehen von Schlüssen verschiedener Art, mittels derer neues Wissen abgeleitet wird (im wesentlichen durch die Übertragung eines gegebenen »Urteils« oder *hukm* auf einen neuen Gegenstand oder Entität). (S. 270-271)

Die erste Funktion, die Universalisierung, wurde bereits ausführlich behandelt. Es sei daher hier nur vorgreifend auf einen weiteren Punkt verwiesen. Die universalisierende Funktion des Denkens spielt für Ibn Taymiyya darüber hinaus eine entscheidende Rolle, indem sie in Verbindung mit *khabar* (Bericht) den Zugang zum Bereich des *ghayb* (Verborgenen) in dem Sinne erlaubt, dass sie dazu fähig ist, die Angaben über den *ghayb*, die uns über verlässliche Berichte (*khabar sādiq*) überliefert werden, zu verstehen und zu erfassen.

El-Tobgui führt weiterhin aus:

> Zusätzlich zum Wissen von draußen existierenden Objekten, die vom Denken in der Form von Allgemeinbegriffen erfasst und klassifiziert werden, verfügt das Denken auch über gewisse logische Axiome und relationale Prinzipien, die ihm in apriorischer Weise (*badīhī*) eingeprägt sind. Verbunden, wenn auch nicht identisch mit dem apriorischen Wissen ist das, was Ibn Taymiyya als notwendiges (*dharūrī*) Wissen bezeichnet, eine Art von Wissen, das er oftmals abwechselnd mit dem Ausdruck *fitrī* (grob: angeboren) oder mit dem zusammengesetzten

> Ausdruck *dharūrī-fiṭrī* kennzeichnet. Während alles apriorische Wissen per definitionem sowohl angeboren (*fiṭrī*) als auch notwendig (*dharūrī*) ist, ist es nicht der Fall, dass alles notwendige Wissen a priori oder angeboren ist, da Ibn Taymiyya auch eine Reihe von anderen Quellen notwendigen Wissens anerkennt. Schließlich, und um die Dinge noch etwas komplizierter zu machen, überschneidet sich *fiṭrī*-Wissen nur teilweise mit apriorischem und *dharūrī*-Wissen, da es an sich eine beträchtlich weiter gefasste und subtilere Kategorie ist, wie wir noch feststellen werden. (S. 271)

3.7.5.1 Über Wissen a priori

Ibn Taymiyya erörtert auch die Regeln der Logik wie etwa den Satz vom Widerspruch, der Identität und des ausgeschlossenen Dritten. Er bezeichnet sie wiederholt als *dharūrī* (notwendig), aber auch, wenngleich viel seltener, als *badīhī* oder *min al-badīhiyyāt* oder *min badāʾih al-ʿuqūl*.

El-Tobgui stellt den Ausdruck *badīhī* in engen Zusammenhang mit dem Begriff des apriorischen Wissens und »folgert versuchsweise, […] dass Ibn Taymiyya in der Tat solche universellen logischen Konzepte als a priori im wahren Sinne begreift« (S. 272), das heißt als vor aller Erfahrung mit der Außenwelt im Denken vorhanden. El-Tobgui führt nun einige Beispiele an, die diese Folgerung weiter stützen sollen, ohne dass dies wirklich eindeutig und klar aus ihnen hervorginge, wie er selbst eingesteht:

> In einer anderen Passage bezieht er [Ibn Taymiyya] sich auf »gewisses, notwendiges, apriorisches (?) Wissen« (*ʿilm dharūrī yaqīnī awwalī*), das er definiert als »nicht abhängig von theoretischer Reflexion oder Ableitung oder Beweis (*burhān*), sondern [solches Wissen] bil-

> det die Prämissen und Axiome, auf denen syllogistische Beweise aufgebaut sind.« [*Darʾ*, III, 317, Z. 16-18] Zur Stützung dieser Interpretation können wir anführen zum Beispiel Ibn Taymiyyas Kennzeichnung des Gesetzes vom ausgeschlossenen Dritten als »das am offenkundigsten unmögliche der Dinge *fī badīhat al-ʿaql*« [*Darʾ*, III, 362]. In einer anderen Passage beschreibt er das Wissen von der Unmöglichkeit eines infiniten Regresses von Handelnden (*at-tasalsul fī al-fāʿil*) als »angeboren« (*fitrī*) und »notwendig« (*dharūrī*) […] setzt dann aber hinzu, dass alle Prämissen in einem gegebenen Argument letztlich gegründet sein müssen auf »ursprüngliches apriorisches Wissen, das Gott im Herzen / Denken [einer Person] initiiert« (*ʿulūm badīhiyya awwaliyya yabtadiʾuhā Allāh fī qalb [al-insān]*) [*Darʾ*, III, 309, Z. 16]. Die Paarung des Ausdrucks *badīhī* mit *awwalī* (anfänglich, anfänglich vorhanden) scheint meines Erachtens einen unbestreitbaren Beweis dafür zu bilden, dass Ibn Taymiyya solche logischen Universalien als a priori wahr betrachtet. Diese Folgerung scheint unausweichlich insbesondere im Lichte des letzteren Teiles des Satzes, in dem er feststellt, dass Gott »*yabtadiʾu*« dieses Wissen im Denken ab initio (*ibtidāʾan*), mit anderen Worten, dass Er dieses Wissen im Denken initiiert, d.h. vorgängig zu und unabhängig von der nachfolgenden empirischen Begegnung des Denkens mit der Welt. (S. 272-273)

Doch Ibn Taymiyya scheint dieser Folgerung, dass das Denken über bestimmtes Wissen auf apriorische Weise verfügt, in einer weiteren Passage zu widersprechen, in der er feststellt, dass Urteile wie »Schwarz und Weiß sind Gegensätze« oder »Ein Körper kann nicht zur selben Zeit an zwei Orten sein« ähnlich oder verwandt sind mit »allen universellen Propositionen, die aus *hiss* entspringen«. (*Darʾ*, VI, 88-89)

An einer weiteren Stelle sagt Ibn Taymiyya über Propositionen, die noch abstrakter sind, (wie etwa »Jedes existierende Ding ist entweder notwendig oder kontingent, ewig oder zeitlich« usw.):

> Wenn wir in unserem Denken ein universelles Urteil formulieren, das auf alle draußen existierenden Entitäten oder alle mentalen Notionen anwendbar ist, wie etwa [die angeführten Propositionen], ist unser Wissen von diesen universell anwendbaren Propositionen durch das vermittelt, was wir von den draußen existierenden Entitäten wissen. (S. 273-274; Ibn Taymiyya, *Darʾ taʿārudh al-ʿaql wa an-naql*, VI, 127, Z. 1-8)

El-Tobgui kommentiert:

> Auf der Grundlage dieser Aussage ergibt sich der Eindruck, dass *alle* universellen Notionen – auch logische – für Ibn Taymiyya letztlich von Sinnesdaten abstrahiert sind. Doch Ibn Taymiyya beharrt darauf, dass solche logischen Propositionen *dharūrī*, *fitrī* oder sogar *badīhī* sind, Ausdrücke, die er *niemals* auf »natürliche Universalien« bezieht, die den verschiedenen Arten entsprechen. (S. 274; Hervorhebung im Original)

El-Tobgui meint nun, diesen vermeintlichen Widerspruch auflösen zu können, indem er den konkreten Gehalt (wie »Schwarz« und »Weiß«) in der Formulierung der erwähnten Propositionen von der darin enthaltenen allgemeinen Regel unterscheidet, die beispielsweise in dem universellen relationalen Urteil besteht, dass zwei Gegensätze nicht koexistieren können, wobei nur das abstrakte Gesetz selbst als a priori gelten kann.

El-Tobgui hält zusammenfassend fest:

Das eingebaute, apriorische Wissen des Denkens – das Ibn Taymiyya auch als »angeboren« (*fitrī*) und »notwendig« (*dharūrī*) bezeichnet – ist das Wissen von notwendigen logischen Relationen und abstrakten Prinzipien (wie etwa das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten usw.), die für Dinge zutreffen würden für den Fall, dass sie existieren sollten. Doch unser Wissen von dem, was tatsächlich existiert, kann nie aus der Vernunft abgeleitet werden, sondern kann nur von den Sinnen (und von *khabar*) gewonnen werden. Die legitimen Urteile der Vernunft sind daher immer theoretisch und relational, nie existential. Die Vernunft kann nie die tatsächliche Existenz von irgend etwas begründen, aber wenn sie das Wissen von existierenden Einzeldingen entweder durch *hiss* oder durch *khabar* erhalten hat, kann sie Urteile (*ahkām*, *tasdīqāt*) über wirklich existierende Entitäten in Übereinstimmung mit den abstrakten logischen Prinzipien formulieren, die in einer apriorischen Weise in ihr eingebettet worden sind. Diese besondere Funktion des Denkens, obgleich zu offensichtlich, um Erwähnung zu verdienen, ist für Ibn Taymiyya in Wirklichkeit eine höchst wichtige Funktion insofern, als sie jeglichem Gedanken und der Konstruktion allen Wissens zugrunde liegt. Ibn Taymiyya stützt sich in der Tat ausgiebig auf die alltäglichen, offensichtlichen, angeborenen Prinzipien des Denkens im Verlauf seiner eigenen Argumentation gegen die Philosophen und Mutakallimun. So widerlegt er – oder versucht zu widerlegen – sehr häufig verschiedenerlei Positionen mit der Begründung, dass sie, wenn ihre logischen Konsequenzen vollständig entfaltet werden, letztlich in Widerspruch mit einer dieser äußerst grundlegenden, axiomatischen Regeln des Denkens geraten und daher kraft reiner Vernunft (*'aql sarīh*) als notwendigerweise ungültig

(*fāsid*) und falsch (*bātil*) erkannt werden können. (S. 275-276)

3.7.5.2 Fitra: Die »ursprüngliche normative Veranlagung«

Ibn Taymiyyas Konzeption der *fitra* besitzt einen starken normativen Aspekt, der in der üblichen Übersetzung mit »angeborene oder natürliche Veranlagung« nicht deutlich zum Ausdruck kommt, weshalb »ursprüngliche normative Veranlagung« vorzuziehen ist. Die Normativität entspringt in erheblichem Maße ihrer Ursprünglichkeit, nämlich dem, was den Menschen zuallererst auszeichnet und somit das bestimmt, was ein Mensch ist oder sein sollte.

Dieses normative Verständnis der ursprünglichen *fitra* wird auch durch den berühmten Hadith gestützt, der besagt, dass »jedes Kind gemäß der *fitra* geboren wird« und erst später durch äußere Einflüsse von seiner ursprünglichen Veranlagung abgebracht wird. Der moralisch normative Charakter im Unterschied zu einer bloß natürlichen Veranlagung im Sinne von Trieben und Leidenschaften tritt auch deutlich aus dem Bericht hervor, in dem geschildert wird, wie der Prophet Muhammad (Gottes Segen und Frieden seien auf ihm) bei seiner Nachtreise nach al-Quds (*isrā'*) vom Engel Dschibrīl (Gabriel) Milch und Wein gereicht bekommt und aufgefordert wird, sich für ein Getränk zu entscheiden; als der Prophet instinktiv der Milch den Vorzug gibt, erwidert Dschibrīl: »Du hast die *fitra* gewählt, und hättest du den Wein gewählt, wäre deine Gemeinschaft (*umma*) irregegangen.«

Dass der Mensch die Welt ursprünglich in einem reinen und heilen Zustand betritt, wird schließlich auch im Koran bestätigt: »Wahrlich, Wir erschaffen den Menschen in bester Gestaltung« (Koran 95:4, Ü.: Asad), einen Zustand, der verlorengehen, aber auch wiedergewonnen werden kann: »und danach setzen Wir ihn herab auf das Niedrigste des Niedrigen / - ausgenommen

nur solche, die Glauben erlangen und gute Werke tun: und ihrer wird eine unendliche Belohnung sein!« (Koran 95:5-6, Ü.: Asad).

Was das Verhältnis von *fitra* und *ʿaql* (Vernunft) betrifft, so beschreibt Ibn Taymiyya die heile, unversehrte *fitra* (*al-fitra as-salīma*) als das intuitive Vermögen, durch das man die Gültigkeit von Prämissen und den darauf basierenden Argumenten beurteilt (siehe *Darʾ*, VII, 37, Z. 17-19). Und er sagt ebenfalls, dass Gott die *fitra* der Menschen dafür empfänglich gemacht hat, die Wahrheit(en) wahrzunehmen und zu erkennen (*idrāk al-haqāʾiq wa maʿrifatuhā*) mittels eines gesunden und intakten intuitiven Vermögens. Ohne diese Fähigkeit der *fitra* gäbe es kein theoretisches Reflektieren (*nadhar*) und Schlussfolgern (*istidlāl*) und nicht einmal die Möglichkeit des Redens und Sprechens (*khitāb wa kalām*). Dabei spricht Ibn Taymiyya auch davon, dass Gott die Menschen auf eine bestimmte Weise mit Vernunft ausgestattet hat (*fatara*): »*ʿuqūl banī Ādam allatī fatarahum Allāh ʿalayhā*« (*Darʾ*, VII, 38). Die Nähe von *fitra* und Vernunft tritt hier ganz deutlich zutage.

Ibn Taymiyya vergleicht die *fitra* mit dem Vermögen des Körpers, Nahrung aufnehmen und verarbeiten zu können. So wie der Körper über eine angeborene Fähigkeit zur gewissermaßen intuitiven Unterscheidung zwischen gesunder und schädlicher Nahrung verfügt, gibt es entsprechend im Herzen oder Geist (*fī al-qulūb*) eine noch größere Fähigkeit, intuitiv und unreflektiert Wahres von Falschem zu unterscheiden.

Diese Fähigkeit kann allerdings auch durch schädliche Einflüsse beeinträchtigt werden, wie etwa durch unbegründete Vorurteile, unvernünftiges Denken, ein durch Leidenschaften und Interessen bedingtes Festhalten an der eigenen Meinung trotz gegenteiliger Belege sowie andere kognitive und moralische Schwächen und Mängel.

3.7.5.3 Dharūra (Notwendigkeit)

Über die rationale und intuitive Notwendigkeit (*dharūra fitriyya ʿaqliyya*) apriorischer logischer Prinzipien hinaus identifiziert Ibn Taymiyya andere Arten von notwendigem Wissen.

El-Tobgui führt dazu aus:

> Ibn Taymiyya erwähnt ausdrücklich eine »empirische Notwendigkeit« (*dharūra hissiyya*), womit er einfach die Auffassung bekräftigen will, dass unsere äußeren Sinne (solange sie nicht beeinträchtigt sind) Wissen von den Einzeldingen, die sie wahrnehmen, in einer notwendigen Weise liefern, so dass unser sensorisches Wissen der Welt so offenkundig und unreflektiert wie unzweifelhaft ist und für Ibn Taymiyya nur um den Preis von Sophisterei geleugnet werden kann. Er erwähnt auch, was wir als »sprachliche Notwendigkeit« oder »sprachlich notwendiges Wissen« bezeichnen können, vermutlich auf der Grundlage der vollkommenen Vertrautheit eines Muttersprachlers mit den genauen sprachlichen Konventionen seiner Sprachgemeinschaft […]. Drittens erkennt Ibn Taymiyya das Ergebnis eines jeden gültigen Verfahrens des Schlussfolgerns auf der Basis notwendigerweise wahrer Prämissen als notwendiges Wissen an, denn wenn die Prämissen notwendig sind (was sie sein müssen) und die Ableitung selbst von den Prämissen zur Schlussfolgerung auf gültige Weise erfolgt, dann prägt sich das resultierende Wissen, nachdem das Denken diesen Prozess durchlaufen hat, dem Denken als notwendige und unausweichliche Schlussfolgerung auf. (S. 279)

Darüber hinaus gibt es noch eine weitere Quelle notwendigen Wissens, die von größter Bedeutung ist, nämlich *tawātur*. Der Begriff und die epistemische Funktion des *tawatūr* wurde

bereits im Zusammenhang mit *khabar* (Bericht) als Quelle von Wissen über die Welt behandelt. Dabei zeigte sich, dass all unser Wissen über den Bereich des *ghayb* letztlich auf *khabar* basiert, wobei absolute Gewissheit über die Authentizität des Berichts nur dann gewährleistet ist, wenn der Bericht durch *tawātur* überliefert wurde.

El-Tobgui führt zudem aus:

> Die Entsprechung der Gewissheit, die uns durch *tawātur* in Berichten gewährt wird, ist, dass ab dem Moment, in dem solche Berichte von einem erkennenden Subjekt als *mutawātir* erfahren werden, der Inhalt dieser Berichte zugleich *dharūrī*-Wissen für diese Person wird. In der Tat wird *tawātur* selbst oftmals definiert als die (im allgemeinen nicht genau angebbare) Zahl von Berichten, die notwendig und hinreichend dafür ist, im Herzen/Geist des Erkennenden eine unerschütterliche Überzeugung hervorzurufen, dass der berichtete Inhalt wahr sein muss. In diesem Sinne ist *tawātur* für Ibn Taymiyya eine der grundlegenden Quellen von notwendigem Wissen. Darin folgt Ibn Taymiyya getreulich der Tradition der islamischen Jurisprudenz und der muslimischen Überlieferung von Texten, insbesondere des Hadith. (S. 280)

Ibn Taymiyya geht allerdings noch weit darüber hinaus, indem er den Begriff des *tawātur* als finalen Garanten der Authentizität für praktisch alle anderen Quellen des Wissens in Dienst nimmt.

3.7.5.4 Tawātur als finaler Garant der epistemischen Authentizität

Ibn Taymiyya übernimmt das Prinzip des *tawātur* aus der Hadithwissenschaft, in der es als finaler Garant der Authentizi-

tät eines überlieferten Berichtes fungiert, und erweitert es zum finalen Garanten seines gesamten epistemischen Systems. Dass das Prinzip des *tawātur* auch für sensorisches Wissen und axiomatische Prinzipien der Vernunft einschlägig ist, unsere Gewissheit solchen Wissens also in gewisser Weise von *tawātur* abhängig ist, interpretiert El-Tobgui aufgrund der Annahme, dass solches Wissen »unmittelbar ist und sich direkt selbst aufzwingt, ohne irgendwelcher Bestätigung durch korroborative Berichte zu bedürfen […] oder darauf angewiesen zu sein, durch den Rest der Menschheit für uns bestätigt zu werden«, folgendermaßen:

> Ein verlassenes Kind, das auf einer menschenleeren Insel allein aufwächst, – ein Hayy ibn Yaqdhān zum Beispiel – hätte sicherlich Zugang zu sowohl empirischer als auch notwendiger rationaler Gewissheit. Ibn Taymiyyas Punkt ist vielmehr, dass für den Fall, dass solches *dharūrī*-Wissen irgendwie dem Zweifel zum Opfer fallen sollte, dann der *tawātur* der Menschheit als Ganzes in Anspruch genommen werden muss, um als Korrektiv Zeugnis zu geben. Ein derartiger Zweifel kann Ibn Taymiyya zufolge durch verschiedene Faktoren herbeigeführt werden. Dazu zählt in erster Linie die lang anhaltende Einwirkung von blendenden philosophischen oder theologischen Lehren, die auf zweifelhaften, oftmals hochgradig abstrusen Argumenten beruhen, deren Schlussfolgerungen zu einer Negation oder einem Widerspruch zu dem führen, was als notwendigerweise wahr bekannt ist. (S. 281-282)

Demzufolge beruft Ibn Taymiyya sich letztlich auf

> angeborenes, axiomatisches (*badīhī*) und daher notwendiges Wissen auf der Grundlage, im wesentlichen, von *tawātur* – weit verbreitete Überlieferung eines ge-

> meinsamen Elementes von Wissen unter Menschen unter Ausschluss der Möglichkeit von »Kollusion« oder bewusster Vereinbarung (*tawātuʿ*) ihrerseits. (S. 281)

Er betont beispielsweise, dass wir alle wissen, und zwar auf angeborene, unmittelbare und intuitive Weise (*fitrī*, *badīhī*), dass von zwei existierenden Entitäten notwendigerweise gelten muss, dass entweder die eine die andere durchdringt oder sie voneinander getrennt sind, da ansonsten das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten verletzt würde. Über solches Wissen verfügen alle Menschen, deren innere Natur (*fitra*) nicht versehrt wurde.

El-Tobgui weist bei dieser Gelegenheit beiläufig auf die sieben grundlegenden Motive hin, die zu einer Deformation der *fitra* führen. Sie lauten stichwortartig: (1) (nicht untersuchte) ererbte Überzeugungen; (2) Laune oder starrsinnige persönliche Meinung; (3) falsche Auffassung; (4) Zweifel; (5) Interessen oder Vorurteile; (6) bloße (unreflektierte) Gewohnheit; (7) blinde Nachahmung.

El-Tobgui fährt sodann mit der Erläuterung von Ibn Taymiyyas Begriff des *tawātur* fort, die ausführlich wiedergegeben sei:

> Die Theorie des *tawātur* wird hier angewendet auf weit verbreitete Bestätigungen dessen, von dem verschiedene Individuen berichten, dass es für sie angeborenes (*fitrī*) und/oder notwendiges (*dharūrī*) Wissen ist. Ibn Taymiyya stellt ausdrücklich fest, dass wir den Anspruch erheben können auf »Wissen der tatsächlichen Wirklichkeit (*thubūt*) dessen, was Leute auf *tawātur*-Weise mit Bezug auf empirisches und notwendiges Wissen berichten« – wobei notwendig (*dharūrī*) hier anscheinend im Sinne dessen gebraucht wird, was angeboren (*fitrī*) oder a priori (*badīhī*) ist. Absichtliches Lügen (*taʿammud al-kadhib*)

seitens einer großen Zahl von disparaten Individuen ohne Kollusion oder bewusste Verabredung (*tawātuʿ*) ist so gut wie unmöglich, wenn es im Lichte der konventionellen Funktionsweise der Welt (*yamtaniʿ fī al-ʿāda*) beurteilt wird. Ibn Taymiyya stellt zudem fest, dass bloßer Irrtum (*khataʾ*) ebenfalls unmöglich ist im Hinblick auf eine große Zahl von Fällen des empirischen und notwendigen (rationalen) Wissens, da es für alle von ihnen unmöglich wäre, zufällig in demselben Irrtum übereinzustimmen. […]

Die *fitra* ist anfällig für kognitive und moralische Entstellung, wobei erstere durch lang anhaltende Gewöhnung an Überzeugungen (*iʿtiqād*) herbeigeführt wird, die dem widersprechen, was intuitiv als wahr erkannt wird. Für den Fall, dass die *fitra* beeinträchtigt worden ist und eine Person darauf besteht, eine Lehre, die *dharūrī*-Wissen widerspricht, zu vertreten, kann appelliert werden an die *mutawātir*-Übereinstimmung unter Menschen ohne Kollusion oder bewusste Absprache in dem fraglichen Punkt als definitiver Beweis der fraglichen Behauptung, was somit als Korrektiv gegen die irrige Lehre, die ihr widerspricht, fungiert. Kurzum, durch diesen erweiterten Begriff des *tawātur* versucht Ibn Taymiyya, das, was er als allgemein gehaltene, angeborene Notionen betrachtet, gegen den zerstörerischen Zweifel abzuschirmen, der durch die trügerischen Behauptungen hervorgerufen wird, die im Namen der »Vernunft« von einer esoterischen philosophischen Elite vorgebracht werden, die gewillt ist, das, was Ibn Taymiyya zufolge notwendiges (*dharūrī*) Wissen ist, auf der Basis abstrakter mentaler Konstrukte ohne jegliche echte philosophische Begründung, geschweige denn ontologische Wirklichkeit, umzustürzen.

Die epistemologische Bedeutung von Ibn Taymiyyas Rechtfertigung, mittels des Mechanismus des *tawātur*, nicht nur der Integrität der menschlichen Sinneswahrnehmung, sondern, noch wichtiger, dessen, was als allgemein geteiltes angeborenes, intuitives, apriorisches – und folglich notwendiges – Wissen betrachtet werden kann, wird klar, wenn sie in ihren umfassenderen epistemologischen Bezugsrahmen gestellt wird. Allgemein geteilte empirische Erfahrungen und angeborene Intuitionen – garantiert letztlich durch die Berücksichtigung einer Art von gesamtmenschlichem *tawātur* – liefern gewisses Wissen, das vernünftigerweise nicht bezweifelt werden kann. Da sie sowohl unmittelbar als auch allgemein sind, können sie nicht durch abgeleitete rationale Folgerungen umgestürzt oder aufgehoben werden, die mittels theoretischer Reflexion (*nadhar*) erreicht wurden, insbesondere wenn – wie es Ibn Taymiyya zufolge normalerweise der Fall ist – die betreffenden Schlussfolgerungen wie auch die Annahmen und Prämissen, auf denen sie gründen, die Domäne einer relativ begrenzten Zahl von Denkern sind, die einer bestimmten Denkschule angehören, deren grundlegenden Axiome meistenteils auf der Grundlage von Nachahmung (*taqlīd*) und bewusster Absprache (*tawātu'*) angenommen und propagiert worden sind. […] Im wesentlichen besteht Ibn Taymiyya darauf, dass unmittelbares und allgemein geteiltes Wissen – gewonnen durch eine Verbindung von Sinneswahrnehmung (*hiss*), aprioriischer Vernunft (*badīha*) und Intuition (*fitra*) – nicht durch das ausgestochen werden kann, was er als die parochialen Folgerungen betrachtet, die von den Anhängern einer voreingenommenen Denkschule spekulativ abgeleitet wurden. […]

Im Lichte dessen ist es wichtig, nochmals zu betonen, dass Ibn Taymiyya nirgends darauf besteht oder auch nur

andeutet, dass die Vernunft sich in irgendeiner Weise der Offenbarung »ergeben« sollte, im Sinne der Aufgabe einer Folgerung, welche die Vernunft aus sich selbst heraus selbst nach weiterer eingehender Prüfung weiterhin für richtig erachtet, aber dann einfach fallenzulassen aufgefordert wird, um den Diktaten von *hiss* und *khabar* (insbesondere der Offenbarung) Zugeständnisse zu machen. Im Gegenteil, Ibn Taymiyya vertritt die Ansicht – und versucht über den gesamten *Dar'* hinweg nachzuweisen -, dass die widersprechende Schlussfolgerung immer das Ergebnis fehlerhaften Denkens […] ist und dass eine wiederholte sorgfältige und ordentlich begründete (sprachliche und) rationale Analyse der Frage immer aufzeigen wird, wo die ursprüngliche Folgerung falsch gelaufen ist, und feststellen wird, dass die Schlussfolgerungen der gültigen und wahren Vernunft (*ʿaql sarīh*) in Wirklichkeit weder mit unserem angeborenen oder empirischen Wissen einerseits noch mit dem aus der Offenbarung stammenden Wissen andererseits in Widerspruch steht. Während also die Vernunft von den anderen Quellen bestimmten Wissens auf ihre Irrtümer aufmerksam gemacht und dadurch gewissermaßen zur Selbstkorrektur veranlasst wird, wird von ihr nie gefordert oder erwartet, ihre eigenen (legitimen und gültigen) Schlussfolgerungen zu ignorieren oder ihre eigenen Erkenntnisse einfach durch »konkurrierende« Wissensquellen umstoßen zu lassen, denn wir erinnern uns daran, dass Ibn Taymiyya es als eine grundlegende Prämisse seiner Epistemologie erachtet, dass verlässliche Quellen wahren Wissens sich immer und notwendigerweise gegenseitig ergänzen und stützen und nie miteinander in Wettstreit oder Widerspruch stehen. (S. 283-288)

3.7.6 Konklusion

El-Tobgui fasst dieses der Frage nach der Vernunft gewidmete Kapitel folgendermaßen knapp zusammen:

> Wir haben im Verlauf dieses Kapitels gelernt, dass die Wirklichkeit aus zwei Bereichen besteht, dem *schāhid* und dem *ghā'ib*, und dass der Geist Wissen von dem, was in der ersteren Weise existiert, durch die äußeren Sinne erwirbt, und von dem, was im letzteren existiert, primär durch *khabar* (wie auch *hiss bātin* in einem begrenzten Maße). Auf der Grundlage des empirischen Wissens, das ihm von den Sinnen geliefert wurde, abstrahiert der Geist Allgemeinbegriffe, die er als mentale Repräsentationen der äußeren Wirklichkeit erachtet. Da das Wissen des Geistes rein theoretisch (*'ilmī*) ist, ist der Geist nicht fähig, die wirkliche Existenz irgendeiner draußen existierenden Entität zu erweisen [...]. Die Vernunft kommt gleichwohl eingebettet mit dem angeborenen (*fitrī*) und notwendigen (*dharūrī*) Wissen bestimmter grundlegender Axiome (*badīhiyyāt*), auf deren Grundlage sie fähig ist, Urteile (*ahkām*, *tasdiqāt*) einer prädikativen oder relationalen Natur in Bezug auf existierende Entitäten zu bilden. Der Geist besitzt *notwendiges* Wissen von der ihm durch die Sinne vermittelten äußeren Wirklichkeit, seinen eigenen angeborenen logischen Prinzipien und dem, was immer ihn durch *tawātur* erreicht hat. Das Prinzip des *tawātur* garantiert darüber hinaus die Authentizität nicht nur verschiedener Arten von Berichten (*khabar*) – einschließlich der Offenbarung natürlich -, sondern dient auch als finaler Garant des notwendigen Wissens, das dem Geist durch die Sinne vermittelt wird, wie auch der axiomatischen Prinzipien der Vernunft und der *fitra* im allgemeineren Sinne für den Fall, dass irgendwelche die-

> ser Quellen des weithin geteilten, notwendigen Wissens untergraben, angefochten oder systematischem Zweifel unterworfen worden sind. Solcher Zweifel ist typischerweise das Ergebnis von Lehren, die durch spekulative Reflexion (*nadhar*) abgeleitet worden sind, die auf zweifelhaften Prämissen gründet, die, so Ibn Taymiyya, unzweideutig im Widerspruch stehen zu dem notwendigen Wissen, das von einer der genannten Quellen bestätigt wird. (S. 288-289)

Wie bringt nun Ibn Taymiyya die in den letzten beiden Kapiteln dargestellten grundlegenden Elemente und Werkzeuge der angestrebten hermeneutischen, ontologischen und epistemologischen Reform zur Anwendung, um den so hartnäckigen und vermeintlich unauflösbaren Widerspruch zwischen Vernunft und Offenbarung, insbesondere im Hinblick auf die Affirmation der göttlichen Attribute, aufzulösen?

Konklusion

3.8 Rekonstituierte Vernunft: Die göttlichen Attribute und die Frage des Widerspruchs zwischen Vernunft und Offenbarung

3.8.1 Rationales Schlussfolgern und die Frage des *Qiyās al-ghāʾib ʿalā asch-schāhid*

Die Philosophen schreiben aufgrund ihrer realistischen Auffassung der Universalien, die für Ibn Taymiyya hingegen nur im

Denken existieren, Notionen und Allgemeinbegriffen eine objektive ontologische Wirklichkeit zu, die sie sodann mit dem in der Offenbarung genannten Bereich des *ghayb* gleichsetzen. Das sinnlich Wahrnehmbare (*mahsūs*) wird damit zugleich auf den Bereich des *schahāda* beschränkt. Diese philosophische Ontologie führt zur Reduktion des *ghayb* auf das Mentale oder Intellektuelle (*ma'qūl*) und somit zur Intellektualisierung der Entitäten, von denen die Offenbarung im *ghayb* spricht.

So werden beispielsweise die Engel mit den Intelligenzen (etwa des Neoplatonismus) gleichgesetzt; und die Geschehnisse im jenseitigen Leben einschließlich der Freuden des Paradieses und der Qualen der Hölle in bloße anschauliche Allegorien einer in Wirklichkeit rein intellektuellen Realität verwandelt. Dies impliziert freilich die Negation der Existenz selbständiger Entitäten im *ghayb*, die, obgleich gegenwärtig vor unseren Sinnen verborgen, im Prinzip wahrnehmbar sind und unabhängig von menschlicher Vernunft und Denken bestehen.

Diese ontologische Konfusion hat zu einer parallelen Konfusion bei den rationalen Schlüssen geführt, welche die Philosophen über die Welt ziehen. Ibn Taymiyya fasst diese Schlüsse unter dem Ausdruck *qiyās* zusammen, der sowohl den kategorischen Syllogismus (*qiyās asch-schumūl*) als auch den Analogieschluss (*qiyās at-tamthīl*) einbegreift.

Klassisches Beispiel für den Syllogismus, der auf der Verwendung eines universalen Mittelbegriffs (hier: Mensch) basiert, ist: »Alle Menschen sind sterblich. Sokrates ist ein Mensch. Also ist Sokrates sterblich.«

Klassisches Beispiel für den Analogieschluss, der auf der Assimilation von zwei besonderen Dingen aufgrund eines relevanten gemeinsamen Attributs ohne universalen Mittelbegriff beruht, ist das auf dem Koran gründende Weinverbot im islamischen Recht (*fiqh*): »Traubenwein (*khamr*) ist verboten, weil er berauscht. Dattelwein (*nabīdh*) berauscht ebenfalls. Also ist Dattelwein auch verboten.« Hier wird das Urteil (*hukm*) des

Verbots von einem besonderen Gegenstand (Traubenwein) auf einen anderen besonderen Gegenstand (Dattelwein) übertragen, da beide eine relevante Eigenschaft (*ʿilla*), nämlich die berauschende Wirkung, besitzen.

Ibn Taymiyya ist der Ansicht, dass beide Schlussformen inhaltlich äquivalent sind und sich nur in der Form unterscheiden. Als Begründung führt er an, dass der Analogieschluss leicht in einen Syllogismus transformiert werden kann, wenn das relevante Attribut (*ʿilla*) richtig bestimmt wird. Angewendet auf das Beispiel des Weinverbots ergibt diese Transformation folgenden Syllogismus: »Alles Berauschende ist verboten. Traubenwein (oder Dattelwein) ist berauschend. Also ist Traubenwein (oder Dattelwein) verboten.« In beiden Fällen wird ein Urteil (*hukm*) übertragen: beim Syllogismus vom Allgemeinem zum Besonderen und beim Analogieschluss vom Besonderen zum Besonderen.

Die besondere Schlussform, die für die Frage der göttlichen Attribute und des *ghayb* im allgemeinen von Bedeutung ist, ist bekannt unter der Bezeichnung »*qiyās al-ghāʾib ʿalā asch-schāhid*«, Schluss auf das Verborgene auf der Grundlage des Sichtbaren (Wahrnehmbaren, Erfahrbaren), oder, anders ausgedrückt, die Übertragung eines Urteils (*hukm*), das auf den Bereich des *schahāda* anwendbar ist, auf den Bereich des *ghayb*. Ibn Taymiyya unterscheidet vier verschiedene Arten solcher Schlüsse, die jeweils betreffen: (1) tatsächliche Existenz (*thubūt*), (2) essentielle ontologische Wirklichkeit (*haqīqa*) oder Modalität (*kayfiyya*); (3) Bedeutungen und Notionen (*maʿānī*); (4) logische Prinzipien und axiomatische Wahrheiten der Vernunft (*badīhiyyāt*). In den ersten beiden Fällen ist Ibn Taymiyya zufolge der Schluss von *schāhid* auf *ghāʾib* unzulässig, während er in den letzten beiden Fällen nicht nur zulässig, sondern sogar obligatorisch ist. Warum?

Die ersten beiden Fälle betreffen die Existenz und die ontologische Wirklichkeit, worüber die Vernunft alleine, wie wir gese-

hen haben, nichts ausmachen kann, sondern dafür auf *hiss* (Wahrnehmung) oder *khabar* (Bericht) angewiesen ist. Daher ist die Vernunft auch nicht dazu berechtigt, ein Urteil bezüglich *thubūt* oder *haqīqa* vom Bereich des *schahāda* auf den Bereich des *ghayb* zu übertragen.

In den letzten beiden Fällen geht es hingegen um die Übertragung von Bedeutungen und Notionen und die Anwendung logischer Prinzipien; und in diesem Fall gilt, dass ein Analogieschluss von *schāhid* auf *ghāʾib* gezogen werden kann, ja sogar muss. Was nun Bedeutungen und Notionen (*maʿānī*) betrifft, so können wir durchaus ein notionales Verständnis von Entitäten im *ghayb* erlangen, über die uns die Offenbarung durch *khabar* mittels Namen (*asmāʾ*) berichtet, mit denen diese Entitäten für uns beschrieben werden, auch wenn wir keine direkte empirische Erfahrung von ihnen haben. Dies gründet letztlich darin, dass diese Namen Bedeutungen bezeichnen, die als notionale Entitäten im Denken existieren und durch Abstraktion gewonnen werden. Daher sind wir zu einem gewissen sowohl semantischen als auch notionalen Verständnis der Entitäten im *ghayb* fähig, die in manchen Hinsichten (*min baʿdh al-wudschūh*) dem gleichen, was wir in unserem empirischen Bereich durch Erfahrung wissen.

Als Veranschaulichung mag der Bericht aus der Offenbarung dienen, dass Engel, die im Bereich des *ghayb* existieren, sehen können. Wir wissen, was es für uns im Bereich des *schahāda* bedeutet, zu sehen, nämlich einen Gegenstand visuell zu erfassen. Diese geteilte Bedeutung, die auf *ischtirāk maʿnawī* (siehe Kapitel 4) basiert, muss auf beide Bereiche gleichermaßen angewendet werden. Wenn Engel sehen, kann dies also nur bedeuten, dass sie die Fähigkeit besitzen, einen Gegenstand visuell zu erfassen, da dies eben die Bedeutung des Wortes »sehen« ist. Ohne diese gemeinsame Bedeutung hätte die Aussage »Engel sehen« für uns keine erfassbare Bedeutung und es wäre sinnlos, dass die Offenbarung uns dies auf diese Weise mitteilt. Wir kön-

nen wissen, was es für Engel bedeutet, zu sehen, aber wir können nicht genau wissen, wie sie dies tun. Denn durch die gemeinsame Anwendbarkeit der Namen oder bezeichnenden Ausdrücke und die Verständlichkeit ihrer allgemeinen Bedeutungen bleibt das Verständnis begrenzt und die grundlegende Differenz in der ontologischen Wirklichkeit (*haqīqa*) und Modalität (*kayfiyya*) gleichwohl bestehen.

Dies entspricht wiederum der Unterscheidung des *taʾwīl* der Entitäten des *ghayb*, die wir erkennen können im Sinne einer Erklärung der Bedeutung (*tafsīr al-maʿnā*), von dem *taʾwīl*, den wir nicht erkennen können im Sinne der Modalität oder ontologischen Realität (siehe Kapitel 4). Zur Stützung dieser Auffassung zitiert Ibn Taymiyya folgende Aussage von Ibn ʿAbbās: »Die einzige Gemeinsamkeit zwischen dem, was in dieser Welt existiert, und dem, was im Paradies existiert, ist die Namen [mit denen ein jedes beschrieben wird].«

El-Tobgui legt näherhin dar:

> Doch einiges von dem, was im *ghayb* existiert, passt überhaupt nicht in unseren Begriffsrahmen, weil es keinerlei Gegenstück (*nadhīr*) in unserem empirischen Bereich hat. Wo verborgene Entitäten überhaupt keine bedeutungsvolle Ähnlichkeit mit irgendeinem Element unserer Erfahrung haben, können sie für uns nicht bedeutungsvoll benannt werden, da es keine Notionen (*maʿanī*) oder Universalien, die von unserem gegenwärtigen Bereich abstrahiert wurden, gibt, die bedeutungsvoll auf sie bezogen werden könnten. Deshalb existiert zusätzlich zu all den Freuden des Paradieses, größer als alles Übrige, »das, was kein Auge gesehen hat, kein Ohr gehört hat und keinem Herzen eines Menschen in den Sinn gekommen ist.« Wir bemerken hier nicht nur die Verneinung der analogen *empirischen* Erfahrung (dergleichen kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat), sondern auch die

Verneinung jeglicher *notionalen* Ähnlichkeit. Unser Geist kann sich natürlich viele Dinge vorstellen (*yatasawwar*), die im empirischen Bereich nicht existieren und nicht einmal existieren können, die wir uns aber doch vorstellen können; das heißt, sie können als Notionen in unserem Geist existieren. Aber was den Bewohnern des Paradieses vorbehalten ist, hat weder irgendeine empirische noch irgendeine notionale Ähnlichkeit mit etwas, das wir kennen; es übersteigt sogar unsere (relativ ausgedehnten) Einbildungskräfte. Gleicherweise wird der Seele (*rūh*) kein weiterer Name oder Beschreibung gegeben, sondern sie wird einfach beschrieben als »eine Angelegenheit meines Herrn« (Koran, 17:85), die ihrer besonders einzigartigen Natur und ihrer essentiellen Ungleichheit mit jeglichem anderen, was wir kennen, zugrunde liegt. Während schließlich viele der Attribute Gottes, die uns mitgeteilt worden sind, den Attributen entsprechen, von denen wir eine gewisse Erfahrung haben (z.B. Barmherzigkeit, Zorn, Freundlichkeit, Herrlichkeit usw.), so bleibt das innerste Wesen (*kunh*) Gottes für uns völlig unbekannt, nicht einmal mittels Entsprechung, Ähnlichkeit oder Annäherung. Die vollständige und völlige Einzigartigkeit und Unvergleichbarkeit der göttlichen Essenz ist vermutlich der Grund, warum vom Propheten berichtet wird, seine Anhänger angewiesen zu haben, über den »*kunh*« Gottes nicht nachzudenken, sondern vielmehr über Seine Handlungen nachzudenken. Der Versuch, Gottes tiefstes Wesen zu ergründen, ist in der Tat sinnlos, da wir von ihm keinerlei *Verständnis* haben können, aus dem einfachen Grund, dass es jeglichem, von dem wir irgendeine Erfahrung und daher irgendein Wissen haben, völlig unähnlich ist – in *jeder* Hinsicht (*min dschamīʿ al-wudschūh*). (S. 295-296; Hervorhebungen im Original)

Die zweite Art des *qiyās* von *schāhid* auf *ghā'ib*, die Ibn Taymiyya für zulässig und obligatorisch erklärt, bezieht sich auf die *badīhiyyāt*. Da diese logischen Prinzipien unabhängig von unserer Erfahrung gelten, sind sie nicht auf den empirischen Bereich beschränkt, sondern universell und ausnahmslos gültig. Aufgrund ihrer selbstevidenten logischen Notwendigkeit gelten sie nicht nur im Bereich des *schahāda*, sondern auch im Bereich des *ghayb*. Die Vernunft ist also dazu berechtigt, diese logischen Prinzipien und Axiome auf beide Bereiche zur Anwendung zu bringen. Ibn Taymiyya stützt sich auf diese Annahme vielfach bei seinen Widerlegungen theologischer Auffassungen seiner Gegner, denen er immer wieder Widersprüche und Verstöße gegen Prinzipien der Logik nachweist.

El-Tobgui erläutert weiterhin:

> Ibn Taymiyya beschuldigt die Philosophen der Spekulation über den *ghayb* auf der Basis des *schahāda* auf den Gebieten […] der Existenz (*thubūt*) und der essentiellen ontologischen Wirklichkeit (*haqīqa*). Doch der Schluss von *schāhid* auf *ghā'ib* ist, wie wir gesehen haben, auf diesen Gebieten unzulässig, da die Vernunft die tatsächliche Existenz oder die existentielle Modalität einer Entität nicht unabhängig feststellen kann. Eben genau weil die Philosophen seiner Ansicht nach die *ghā'ib*-Entitäten als wesentlich analog mit den *schāhid*-Entitäten behandelt haben, insbesondere hinsichtlich der essentiellen Wirklichkeit (*haqīqa*), fühlen sie sich sodann zur Leugnung dessen gezwungen, was *khabar* über die *ghā'ib*-Entitäten feststellt (insbesondere die göttlichen Attribute), um dadurch die Gefahr zu vermeiden, Gott in Seiner Essenz (d.h. in Seiner *haqīqa*) erschaffenen Dingen anzugleichen, was auf *taschbīh* hinauslaufen würde. Aber die Auffassung der Philosophen, dass die Affirmation der göttlichen Attribute eine solche Assimilation einbegreifen

würde, ist ein direktes Resultat ihrer falschen Annahme der Vergleichbarkeit von *schāhid* zu *ghāʾib* – mit anderen Worten, der falschen Ansicht, dass es möglich ist, in Bezug auf die Essenz, Modalität und ontologische Wirklichkeit eine Analogie (*qiyās*) zwischen dem verborgenen und dem sichtbaren Bereich zu machen. Sie verleugnen daher die zulässigen und obligatorischen Formen des *qiyās* von *schāhid* zu *ghāʾib* – nämlich die in der Affirmation einer gemeinsamen Bedeutung (*maʿnā*) notwendig inbegriffenen Analogie wie auch die gemeinsame Anwendung von universellen logischen Prinzipien – aufgrund der Implikationen, die sich ihrer Meinung nach aus den unzulässigen Formen des *qiyās* ergeben, in die sie sich ungerechtfertigterweise verwickeln, indem sie eine essentielle ontologische Ähnlichkeit zwischen *schāhid*- und *ghāʾib*-Entitäten, die einen gemeinsamen Namen tragen, annehmen. (S. 297-298)

3.8.2 Ibn Taymiyyas Reform angewandt: Die Frage der göttlichen Attribute

Die Philosophen berufen sich auf die Vernunft (*ʿaql*), um ihre Ansicht zu begründen, dass die göttlichen Attribute reinterpretiert werden müssen (*taʾwīl*), da ihre Affirmation eine Teilhabe von Gott und Erschaffenem an einem gemeinsamen Allgemeinbegriff bedeuten und somit durch die Negation von Gottes Einzigartigkeit und völliger Ungleichheit mit allem Erschaffenem der Verähnlichung (*taschbīh*) verfallen würde.

Für Ibn Taymiyya hingegen sind wir fähig, Gottes Attribute zu verstehen, indem wir sie mit aus unserer Erfahrungswelt bekannten Attributen unter eine gemeinsame Bedeutung oder Notion (*maʿnā*) subsumieren. Er benutzt dabei explizit Ausdrücke wie *muschābaha* (Ähnlichkeit) und *mumāthala* (Gleichheit), die jeweils verwandt sind mit *taschbīh* und *mithl* (Gleiches, Ähnli-

ches), wie in dem Vers »*laysa kamithlihi schay'*« (Koran 42:11; »Nichts ist Ihm gleich«). Wie kann er diese Ausdrücke verstehen, ohne in Widerspruch zu diesem Vers zu geraten?

Ibn Taymiyya erläutert zunächst, dass ein gewisses Maß an Gemeinsamkeit (*qadr muschtarak*) zwischen jedweden zwei existierenden Entitäten völlig unvermeidlich ist (*lā budda min*). Eine Verneinung dieser Prämisse führt direkt zur Verneinung von Gottes Existenz durch das Argument, dass die gemeinsame Anwendbarkeit des Prädikats »existieren« (*al-ischtirāk fī ism al-wudschūd*) auf Gott und uns *taschbīh* impliziert.

Genau aus diesem Grund haben übrigens die Batiniten von der Behauptung der Existenz Gottes Abstand genommen, während manche sufische Schulen den entgegengesetzten Schluss daraus gezogen haben, dass *wir* nicht existieren. Für Ibn Taymiyya sind dies absurde Auffassungen, die grundlegenden Prinzipien der Wahrnehmung und Vernunft offenkundig widersprechen.

Die Frage, wo, die Unvermeidlichkeit eines gewissen Maßes an Gemeinsamkeit vorausgesetzt, schließlich eine Linie gezogen werden muss, verweist auf den Begriff der ontologischen Wirklichkeit (*haqīqa*) zurück.

El-Tobgui führt dazu aus:

> Diese »essentielle Natur« führt für Ibn Taymiyya letztlich zu der Frage nach dem fundamentalen ontologischen Status eines Dinges und speziell, ob sein Sein oder seine Existenz einerseits notwendig, ewig, vollkommen und unzerstörbar oder andererseits kontingent, zeitlich, mangelhaft sowie Vergehen und Nicht-Existenz unterworfen ist. Selbstverständlich gehört die erste Reihe von Eigenschaften Gott allein – und konstituiert in der Tat die grundlegenden Elemente, kraft deren Er Gott ist -, während die zweite Reihe von Attributen für alle anderen Entitäten außer Gott gilt, ob sie nun im Bereich des *schahā-*

> *da* oder dem des *ghayb* existieren. Es sind diese vier fundamentalen Eigenschaften, die für Ibn Taymiyya die »essentielle ontologische Wirklichkeit« oder *haqīqa* jedweden existierenden Dinges bestimmen. Da nun diese fundamentale Essenz, wie wir gelernt haben, (außerhalb des Geistes) völlig untrennbar von den Attributen eines Dinges ist, folgt daraus, dass jegliche Attribute, die eine Entität besitzt, auf diese Entität in einer Weise zutreffen, die mit ihrer zugrunde liegenden ontologischen Wirklichkeit, wie sie von dieser begrenzten Reihe von entscheidenden Eigenschaften bestimmt ist, übereinstimmt. (S. 300)

Zur Veranschaulichung sei das Attribut des Wissens herangezogen. »Wissen« hat mit Bezug auf Gott und Menschen die gleiche Bedeutung, nämlich die Erfassung eines Erkennbaren. Das von Menschen ausgesagte Wissen trifft auf sie aber in einer Weise zu, die mit ihrer zugrunde liegenden essentiellen Wirklichkeit übereinstimmt. Es ist also wie ihr Wesen selbst erschaffen, kontingent, nicht-notwendig, beschränkt, unvollkommen und letztlich sogar völlig aufhebbar. Im Gegensatz dazu entspricht Gottes Attribut des Wissens der essentiellen Wirklichkeit des göttlichen Wesens und ist daher notwendig, unbegrenzt, vollkommen und unzerstörbar. So gilt also: gleiche Bedeutung bei Wahrung der grundsätzlichen ontologischen Unterscheidung zwischen der wahren Wirklichkeit des göttlichen Wissens und des menschlichen Wissens.

El-Tobgui erläutert:

> Genau hier liegt der grundlegende – und für Ibn Taymiyya entscheidende – Unterschied zwischen jeglichen und allen Attributen Gottes im Vergleich zu jeglichen und allen Attributen von erschaffenen Dingen. Tatsächlich »ist Ihm nichts gleich«, da Er allein, zusammen mit allen Seinen Eigenschaften, notwendig, ewig, vollkommen usw.

> ist. In dieser entscheidenden Hinsicht, und nicht in irgendeiner anderen, gibt es keine Ähnlichkeit (*muschābaha*) oder Gleichheit (*mumāthala*) – in der Tat sollten wir näherhin bestimmen, keine *ontologisch relevante* Ähnlichkeit oder Gleichheit – zwischen Gott und irgendetwas Anderem. Es *gibt* nichtsdestotrotz – und zwar notwendigerweise – eine *Art* von Ähnlichkeit zwischen Gott und der Schöpfung auf der rein abstrakten Ebene der universellen Bedeutungen (*maʿānī*), ohne die wir – es sei noch einmal betont – einfach nicht fähig wären, irgendein Verständnis von etwas zu haben, das unseren Sinnen nicht gegenwärtig ist. […] Für Ibn Taymiyya machen wir gebührendes *tanzīh* [Vermeidung von Verähnlichung oder Angleichung] Gottes, nicht indem wir Ihm nach Belieben jegliche und alle Attribute absprechen, die wahrheitsgemäß auch von etwas Anderem prädiziert werden können, sondern vielmehr auf zwei unterschiedliche und sehr spezifische Weisen: (1) indem wir von Seiner Essenz die oben genannten vier essentiellen Eigenschaften affirmieren und ihre Gegensätze negieren, und (2) indem wir von Ihm allein das affirmieren, was Ibn Taymiyya die »Attribute der Vollkommenheit« (*sifāt kamāl*) nennt, wie etwa Leben, Macht, Wissen usw., und ihre Gegensätze (Tod, Schwäche, Unwissen usw.) negieren. Das erste repräsentiert einen *tanzīh* von Gottes Wesen, das zweite einen *tanzīh* von Seinen Attributen. (S. 301-302; Hervorhebungen im Original)

Durch diese Auffassung ist Gott für uns verstehbar, ohne dass Sein Wesen in einer ontologisch relevanten Weise an uns angeglichen und Seine Göttlichkeit dadurch beeinträchtigt würde. Wir können verstehen, wer Gott ist, weil wir die Bedeutung der Ausdrücke, mit denen Seine Attribute beschrieben werden, und somit ihr *taʾwīl* im Sinne von *tafsīr al-maʿnā* verstehen kön-

nen, während wir die wahre ontologische Wirklichkeit (*haqīqa*) dieser Attribute niemals ergründen können – und noch viel weniger Sein innerstes Wesen (*kunh*).

3.8.3 Schlussbetrachtungen

Mit dem *Darʾ taʿārudh al-ʿaql wa an-naql* erstrebt Ibn Taymiyya die Überwindung des jahrhundertealten Konfliktes zwischen Vernunft und Offenbarung im muslimischen Denken. Im Zentrum dieser Debatte stand die Frage der göttlichen Attribute, die von Philosophen (*falāsifa*) und Mutakallimun negiert oder allegorisch reinterpretiert (*taʾwīl*) wurden, weil sie vermeintlich eine unzulässige Assimilation Gottes an Erschaffenes beinhalteten oder gegen die philosophisch verstandene Ein(s)heit Gottes verstießen. Ibn Taymiyya verwirft diesen rationalistischen *taʾwīl* mit der Begründung, dass er sowohl die Sprache der Offenbarung verletzt als auch im Gegensatz zum klaren Affirmationismus steht, der von der frühen autoritativen Gemeinschaft (*as-salaf wa al-aʾimma*) einhellig vertreten wurde.

Ibn Taymiyya verwirft zudem den abstrakten Gottesbegriff der Philosophen vor allem aus einerseits ontologischen und andererseits moralischen und religiösen Gründen. Da abstrakte Begriffe ontologisch lediglich im Denken existieren, verliert ein in solchen Begriffen gefasster Gott den Charakter eines existierenden persönlichen Gottes, um in ein amorphes mentales Konstrukt verwandelt zu werden. Letztlich kann der Gott der Philosophen gar nicht wirklich existieren.

Die moralischen und religiösen Konsequenzen eines solcherart abstrakten und entrückten Gottes blieben freilich Ibn Taymiyya ebenfalls nicht verborgen, sondern stehen im Mittelpunkt seines Bestrebens, philosophischen Negationismus und negative Theologie zu widerlegen. Wie soll ich zu einem Gott beten, der mein Gebet nicht hören kann? Wie soll ich mich einem Gott nähern, der von meiner individuellen Existenz nichts weiß?

Der durch die negative Theologie herbeigeführte Verlust der Verständlichkeit Gottes untergräbt unsere Fähigkeit, sich in eine bedeutungsvolle persönliche Beziehung zu diesem ausgedünnten Gott zu setzen. Damit wird letztlich der ganze Sinn und Zweck der Religion zunichte gemacht, nämlich Gott zu erkennen und sodann zu lieben, anzubeten und Ihm zu dienen. Und eben davon hängt doch auch die höchste Glückseligkeit des Menschen ab. So erweist sich der Gott der Philosophen, der ein abstraktes intellektuelles Konstrukt ist, trotz aller Beteuerungen des Gegenteils und angeblich besten Absichten als Hindernis für die Erfüllung der eigentlichen Bestimmung des Menschen.

Daher entwickelt Ibn Taymiyya eine Kritik der Philosophie, die sich nicht nur um die Widerlegung einzelner Argumente bemüht, sondern deren sprachphilosophische, ontologische und epistemologische Fundamente erschüttert und zugleich ein alternatives Verständnis von Erkenntnis und Wissen ausbildet, das auf einer reformierten Auffassung von Sprache, einer rekonstruierten Ontologie und einem wiederhergestellten Begriff der Vernunft beruht. Eine besondere Rolle kommt dabei *khabar sādiq* (verlässlicher Bericht), insbesondere in der Gestalt von authentischer Offenbarung (*naql sahīh*), als einer wesentlichen Wissensquelle zu.

El-Tobgui führt zusammenfassend aus:

> Während er [Ibn Taymiyya] die realistische Universalienontologie der Philosophen schonungslos angreift, erklärt er nichtsdestotrotz die abstrahierende und universalisierende Funktion des Denkens für gültig und macht in der Tat diese Funktion zum Eckstein unseres notionalen Zugangs zum *ghayb*, einschließlich der Attribute Gottes. Ibn Taymiyyas Beharren auf der Unterscheidung zwischen der existentialen Kategorie der wesentlichen ontologischen Wirklichkeit (*haqīqa*) einerseits und den notionalen Kategorien der Allgemeinbegriffe (*kulliyyāt*) und

Bedeutungen (*maʿānī*) andererseits erlauben ihm, die Integrität und Verständlichkeit der in der Offenbarung von Gott verwendeten Sprache aufrechtzuerhalten, während zugleich *taschbīh* vermieden wird, was interpretiert wird als Implikation irgendeiner *ontologisch relevanten* Ähnlichkeit zwischen dem ewigen, notwendigen und vollkommen Gott und Seinen zeitlichen, kontingenten und notwendigerweise unvollkommenen Geschöpfen. Ibn Taymiyyas Beharren auf der ontologischen Untrennbarkeit von Essenz und Existenz und insbesondere von Essenz und Attributen erlaubt ihm, eine begrenzte, ontologisch relevante Reihe von göttlichen Attributen (Notwendigkeit, Ewigkeit, Vollkommenheit, Unzerstörbarkeit) zu benennen, die, mehr als alles andere, Gottes wesentliches Sein von jedem anderen existierenden Ding radikal unterscheiden. Da diese dem Wesen zugehören, durchdringen diese Eigenschaften gewissermaßen das göttliche Sein und bestimmen die ontologische Qualität aller anderen Attribute, die sich auf Gott beziehen, indem sie von jeglicher Anklage der Mangelhaftigkeit abgeschirmt werden, derer man sie irrigerweise auf der Grundlage der notionalen Ähnlichkeit, die sie mit entsprechenden Attributen, die bei Menschen oder anderen erschaffenen Entitäten anzutreffen sind, verdächtigen könnte. Ibn Taymiyyas Beharren auf der universalen Anwendbarkeit der apriorischen logischen Prinzipien, die im Denken angesiedelt sind, erlaubt ihm, eine Reihe von »negationistischen« Thesen kurzerhand zu verwerfen, da sie mit den elementaren Prinzipien des rationalen Denkens in Konflikt geraten. Letztlich gründet Ibn Taymiyya die finale Integrität seines Systems und in der Tat alles menschlichen Wissens sowohl auf den kognitiv-moralischen Begriff der *fitra* oder »ursprünglichen normativen Veranlagung« als auch auf eine erweiterte Anwendung des Prinzips des *tawātur*,

> gemäß dem alle Quellen des Wissens und Arten der Kognition letztlich verifiziert werden können. (S. 304-305; Hervorhebungen im Original)

Durch die Erweiterung der Quellen der Erkenntnis ergeben sich verschiedene Wege, durch die Wissen auf je eigene persönliche, situative und individuelle Weise erlangt werden kann, wobei wahres Wissen selbst seine Objektivität im Sinne einer Entsprechung zum Wahren und Wirklichen an sich bewahrt. Typisch für Ibn Taymiyyas Denken ist, dass es keine universalen Regeln oder notwendigen Abfolgen gibt, die für alle Fälle gelten. Wissen wird auf verschiedenen Wegen gewonnen wie etwa durch Erfahrung, *khabar* (Bericht), rationale Folgerungen, Intuition und *tawātur* (vielfache Überlieferung), die sich gegenseitig stützen und von Person zu Person durchaus unterschiedlich sein können. Die Beschränkung von Wissen hingegen auf eine besondere Methode nach Art der Philosophen oder auf eine bestimmte Hierarchie nach Art der Mutakallimun oder auf bestimmte Schritte auf einem spirituellen Pfad nach Art mancher Sufis ist irreführend und unzulässig, da diese einengende Theoretisierung der Erkenntnis nicht der Weise entspricht, in der tatsächlich Wissen erlangt wird. Denn die Weisen, Bedingungen, Mittel und Abfolgen der Erkenntnis sind viel zu unterschiedlich und umfangreich, um auf einige wenige bestimmte Wege oder Methoden (*turuq*) reduziert zu werden.

El-Tobgui hebt darüber hinaus einen weiteren bedeutenden Aspekt hervor:

> Ibn Taymiyyas empirisch gegründeter und weit aufgezogener epistemologischer Bezugsrahmen unterstreicht eine umfassendere Verpflichtung seinerseits auf ein breit gefasstes demokratisches Bild des Wissens. Ibn Taymiyya kritisiert die Philosophen dafür, dass sie der theoretischen oder spekulativen Vernunft in der epistemischen Hierar-

chie einen Ehrenplatz zuweisen, mitunter bis hin zur Erlaubnis, grundlegenderes empirisches oder apriorisches Wissen aufzuheben, das wiederum auf bloße »Illusion« (*wahm*) oder »Imagination« (*takhyīl*) herabgesetzt wird, um es den Ausflüssen der abstrakten Spekulation gefügig zu machen. Für Ibn Taymiyya ist dieser Zustand völlig verkehrt, da gerade die Unmittelbarkeit und schiere Selbstauferlegung dieser grundlegenden Quellen des Wissens sie rechtfertigen und ihre Autoritativität begründen. Dieses Prinzip gilt auch für Ibn Taymiyyas weiteren Begriff des *ʿaql sarīh*. […] Gesunde Vernunft und gültiges rationales Wissen werden durch die gleiche Unmittelbarkeit und Selbstauferlegung garantiert wie alle anderen Erkenntnisquellen […] Für Ibn Taymiyya ist es schlicht unvorstellbar, dass die Auffassungen, die von einer großen Zahl von gewöhnlichen Menschen auf eine natürliche und ungekünstelte Weise instinktiv für wahr gehalten werden, einer Falsifikation auf der Grundlage der abgründigen philosophischen Grübeleien der Wenigen unterworfen werden könnte, die sogar Mühe haben, untereinander Einigkeit über die diversen Schlussfolgerungen ihrer spekulativen Unterfangen zu erzielen. Die Intuitionen der Vielen zugunsten der Spekulationen der Wenigen aufzuheben, so argumentiert er, würde die Möglichkeit jeglichen objektiven, öffentlich geteilten rationalen Wissens jeder Art wirkungsvoll zerstören.

Die vorstehenden Überlegungen heben Ibn Taymiyyas scharfes Verständnis des »epistemologischen Egalitarismus« hervor, zumindest hinsichtlich der allgemeinen Prinzipien und grundlegenden Folgerungen. In Ibn Taymiyyas auf gleichberechtigtem Zugang basierender Epistemologie ist authentisches Wissen jedem zugänglich, dessen grundlegendes rationales Vermögen und *fitra* intakt sind, nicht bloß einem elitären Zirkel von Philoso-

phen, die eine völlig andere Auffassung der Wirklichkeit pflegen als der gewöhnliche Mensch. Er gesteht freilich zu, dass bestimmte Wissenschaften, seien sie religiös oder weltlich, notwendigerweise von Spezialisten betrieben werden, die über das betreffende Thema naturgemäß besser und mehr wissen als der Nicht-Spezialist. Dies gilt für solche Gebiete wie Recht, Hadith, *tafsīr* und Grammatik, aber auch in nicht-religiösen Wissenschaften wie Physik, Astronomie und Medizin. Doch diese einzelnen Wissenschaften berühren nicht – oder beanspruchen nicht, Vorgaben zu machen für – ein umfassenderes epistemologisches Projekt, das auf die Bestimmung dessen abzielt, was die letzte Wahrheit und Wirklichkeit bildet, wie es die philosophischen Kerndisziplinen der Metaphysik, Ontologie und Epistemologie tun. Es ist für Ibn Taymiyya unvorstellbar, dass fundamentale Belange von so umfassender Tragweite, die zu einem erheblichen Maße für die grundsätzliche existentielle Orientierung einer Person bestimmend sind, den Grübeleien einer kleinen Gruppe von widerstreitenden Spezialisten verpflichtet sein sollten. Die grundlegenden Tatsachen über die Wirklichkeit, das Universum, Gott und Mensch sind für alle gleichermaßen zugängliche Wahrheiten, die für jeden erfassbar sind, dessen *fitra* und Denkfähigkeit nicht der Verderbnis zum Opfer gefallen sind. Ibn Taymiyya vertritt diese Position mit Bezug auf sowohl rationale Wahrheiten als auch theologische Wahrheiten, denn der Koran ist an die gewöhnlichen Menschen genauso wie an die Elite gerichtet und, so betont er, überbringt eine einheitliche und konsistente Lehre, die von allen und im wesentlichen in den gleichen Begriffen verstanden werden kann. Wie auf anderen Wissensgebieten mögen manche über mehr Wissen über die Details der spezialisierten religiösen Wissenschaften als andere verfügen, aber es kann keine grundsätzlich

> verschiedene Weise des Lesens der Texte, die für die Elite reserviert ist, geben (wie es zum Beispiel bei Ibn Ruschd der Fall ist). Wir können hier wieder eine Parallele in der Weise feststellen, in der Ibn Taymiyya rationales Wissen und offenbartes Wissen behandelt, da beide in eine organische Epistemologie integriert sind, die von einem hohen Maß an Konsistenz und Entsprechung unter ihren verschiedenen Komponenten durchdrungen ist. Im Falle des religiösen wie auch des nicht-religiösen Wissens sind die Grundprinzipien selbstevident und allen bekannt, wobei die Einzelheiten durch gelehrte Spezialisten eingebracht werden. (S. 307-309)

El-Tobgui schließt mit einigen Überlegungen zum Begriff der *fitra* (ursprüngliche normative Veranlagung), die aufgrund des zentralen Stellenwertes dieses Begriffs für Ibn Taymiyyas Denken ausführlich wiedergegeben seien:

> Von all den verschiedenen Elementen von Ibn Taymiyyas rekonstituierter Rationalität ist das vielleicht faszinierendste, originellste und auch subtilste seine Konzeption der Natur und Funktion der *fitra*. Es ist zwar unmöglich, dem Verständnis der *fitra* unseres Autors in wenigen kurzen Absätzen gerecht zu werden, aber unsere Behandlung von Vernunft und Rationalität bei Ibn Taymiyya wäre unvollständig, würden wir nicht abschließend einige knappe Überlegungen über diesen zentralen Begriff anstellen. Wir begegneten der *fitra* in Kapitel 5 primär als kognitives Vermögen, das sich zu einem beträchtlichen Maß mit dem intuitiven oder apriorischen Wissen, das im Denken *ab initio* angesiedelt ist, überschneidet. Darüber hinaus äußert Ibn Taymiyya aber auch die Ansicht, dass die *fitra* das Vermögen ist, durch das wir sowohl die Richtigkeit der in einem Beweis verwendeten Prämissen als

auch die Richtigkeit der auf diese Prämissen gegründeten deduktiven Argumente beurteilen. Doch die *fitra* ist mehr als das. Wir haben vorgeschlagen, dass eine treffende Übersetzung des Ausdrucks *fitra* »ursprüngliche normative Veranlagung« sein könnte, und in der Tat nötigen Ibn Taymiyyas mannigfaltigen Berufungen auf die *fitra* in unterschiedlichen Kontexten dazu, dass wir die *fitra* als ein mehr allgemeines, zugrunde liegendes Prinzip betrachten, das bedeutungsvoll und prägend ist für die verschiedenen anderen Vermögen, die wir besitzen – nicht nur kognitive, sondern auch moralisch-ethische und spirituelle. Es wäre in der Tat aus Ibn Taymiyyas Perspektive zutreffender zu sagen, dass die *fitra* nicht ein moralisches und kognitives Vermögen ist, sondern vielmehr ein moralisches *cum* kognitives Vermögen, denn die beiden können nicht definitiv getrennt werden. Vielleicht können wir uns hier Ibn Taymiyyas Gedanken am besten nähern, indem wir die folgende Anekdote betrachten.

Ibn Taymiyya erzählt. dass Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī und ein gewisser muʿtazilitischer Theologe, mit dem er debattiert hatte, eines Tages einen Sufi-Schaykh in Transoxanien aufsuchten, der behauptete, Gewissheit im Wissen (*ʿilm al-yaqīn*) erlangt zu haben. Ar-Rāzī und sein Gefährte waren von der Behauptung des Sufi-Schaykhs überrascht, da sie beide seit Jahren über Theologie debattiert hatten, indem sie stets ihre jeweiligen Argumente gegenseitig widerlegten, aber nie dazu in der Lage waren, einen Durchbruch zu irgendwelchen unbestreitbar gewissen Schlussfolgerungen zu den Streitpunkten zwischen ihnen zu erzielen. Auf die Frage, wie er diese Gewissheit im Wissen erlangt habe, antwortet der Schaykh: »Göttliche Enthüllungen (oder Geschenke in der Form von Einsichten) (*wāridāt*), die über die Seele kommen und welche die Seele nicht zu bestreiten vermag.« Ibn Taymiyya berich-

tet, dass der muʿtazilitische Theologe, der geklagt hatte, dass Zweifel (*schubuhāt*) sein Herz verbrennen, den Weg des Schaykhs einschlug und schließlich die Stufe erreichte, wo Gott auch ihn mit ähnlichen Geschenken göttlicher Einsicht (*wāridāt*) segnete, woraufhin er erklärte, dass er, wenn das Aufrechterhalten des äußeren (*dhāhir*) Sinnes von »der Erbarmer hat sich auf dem Thron niedergelassen« (Koran 20:5) Korporealismus (*tadschsīm*) darstellt, dann, bei Gott, ein Korporealist sei. Ibn Taymiyya schildert, dass dieser (ehemalige) Muʿtazilit, nachdem er durch die spirituellen Einsichten (*wāridāt*), die direkt auf sein Herz eingegeben wurden, auf den Weg des Affirmationismus zurückgekehrt war, in der Folge zu einem der berühmtesten (Sufi-) Schaykhs seiner Zeit in den Ländern von Dschurdschān und Khwārizm wurde. Der springende Punkt dieser Geschichte und ihrer beifälligen Anführung durch Ibn Taymiyya scheint zu sein, dass gewisses Wissen (*ʿilm al-yaqīn*) erlangt wird, wenn das Denken/Herz (*qalb*) dazu gelangt ist, welches Wissen auch immer, das es besitzt, als absolut gewiss und gegenüber Zweifel oder Zurückweisung völlig immun zu erfahren. Wie bereits mit Bezug auf Wissen im allgemeineren Sinn festgestellt, muss die Erlangung dieser Gewissheit nicht notwendigerweise einem bestimmten Pfad folgen oder durch bestimmte Ausdrücke oder Arten der rationalen Folgerung oder Analyse artikulierbar sein. In diesem Fall scheint das von unserem Theologen und seinem Schaykh erlangte und erfahrene gewisse Wissen (*yaqīn*) direkt von der *fitra* zu stammen. Wenn die *fitra* beschädigt worden ist – z.B. durch die Einschärfung von irrigen Lehren, die notwendigem und intuitivem Wissen zuwiderlaufen, wie im Falle des »Negationismus« von ar-Rāzīs Gefährten -, dann gibt es verschiedene Wege, auf denen diese *fitra* wiederbelebt und in ihren ursprünglichen Zustand zu-

rückgeführt werden kann. Dieser Prozess kann erfolgen durch triftige rationale Argumentation (z. B. *husn annadhar* und nicht die rein spekulative Argumentation der Philosophen und *mutakallimūn*) oder durch spirituelle Läuterung (wie im Falle unseres Theologen mit dem brennenden Herzen) oder durch andere Mittel. Der entscheidende Punkt ist, dass die *fitra*, wenn sie ungeachtet der gewählten Mittel einmal in ihren natürlichen, gesunden Zustand zurückversetzt worden ist, oftmals einfach dazu fähig ist, die Wahrheit als solche zu erkennen, ziemlich auf die gleiche Weise, in der der Körper eine Fähigkeit (*quwwa*) besitzt, durch die er instinktiv bekömmliche Nahrung von schädlicher unterscheidet.

Die Tatsache, dass die *fitra* zugleich ein kognitives und ein moralisches Vermögen ist, führt eine bedeutende ethische und existentielle Dimension in den Prozess der Erkenntnis ein – eine Dimension, die Ibn Taymiyya zufolge immer implizit präsent ist, obgleich für gewöhnlich nicht anerkannt. Diese Konzeption der *fitra* führt zu einem reicheren und mehr nuancierten Verständnis des Wissens und des Erkenntnisprozesses. Aber macht diese Einführung eines ethischen und moralischen Aspektes in die kognitiven Funktionen der *fitra* – und des Intellekts im allgemeineren Sinne – Wissen im Grunde nicht hoffnungslos subjektiv? Die ursprüngliche *fitra*, mit der jedes Kind geboren wird, kann schließlich meistens nicht in ihrem ursprünglichen normativen Zustand aufrechterhalten werden. In der Praxis wird die ursprüngliche normative *fitra* regelmäßig durch die umgebenden Überzeugungen und Praktiken der jeweiligen Gesellschaft umgeformt – ja verdorben. In dieser Frage macht Ibn Taymiyya meines Erachtens eine für seine Zeit bemerkenswerte Beobachtung hinsichtlich der Relativität dessen, was innerhalb einer gegebenen Kultur als »Vernunft« erachtet wird. Er

bemerkt, geradezu beiläufig, dass »jede Nation oder Gesellschaft (*umma*) hat, was sie als »rationales Wissen« (*maʿqūlāt*) bezeichnet« [*Dar'*, V, 243]. Er sagt uns mit anderen Worten also, dass das, was zu irgendeinem gegebenen Zeitpunkt oder Ort als »Rationalität« erachtet wird, letztlich von den gegenwärtig vorherrschenden Präsuppositionen und mentalen Gewohnheiten einer Gemeinschaft bestimmt wird, die aufgrund ihrer annähernden Allgegenwart schließlich den Anschein und die Kraft von notwendigen Wahrheiten annehmen, die einfach gegeben sind und als völlig selbstverständlich hingenommen werden. Ibn Taymiyya erachtet zweifellos die *falāsifa* als (unwillkürlich) voreingenommen in einem intellektuellen System befangen, das durch eine sehr besondere – um nicht zu sagen eigentümliche – Auffassung von Vernunft und Wirklichkeit gekennzeichnet ist, einem System, das sie im wesentlichen nicht als eine Sache der reinen Rationalität und der unvoreingenommenen Überlegungen der objektiven Vernunft angenommen haben, sondern vielmehr als eine Sache der Gewöhnung an eine überlieferte Lehre, die letztlich auf dem Nachfolgen (er sagt abschätziger »der Nachahmung«, *taqlīd*) ihrer eigenen früheren Autoritäten basiert – ihrer eigenen »Salaf«, wie man sagen könnte. Für Ibn Taymiyya stammen die idiosynkratischen Ansichten der Philosophen hinsichtlich der intelligiblen Welt, der verschiedenen Intelligenzen usw. so klar aus den beschränkten *maʿqūlāt* einer einzigen besonderen *umma*, denen es an jeglicher Art von objektivem Beweis oder jedweder Verifizierbarkeit durch entweder *hiss* oder *khabar* ermangelt, die aber unzulässigerweise universalisiert und mit der Vernunft an sich gleichgesetzt werden. Lang anhaltende Gewöhnung an im wesentlichen unbegründete, durch reine Spekulation abgeleitete Überzeugungen über die Welt können jedoch schließlich

dazu führen, die kognitive Dimension der *fitra* zu verderben. Nimmt man die moralische Verderblichkeit hinzu, für die alle mehr oder weniger empfänglich sind, so scheint die ursprüngliche *fitra* hoffnungslos und unwiederbringlich verloren zu sein. Zwischen den kulturell abgewandelten Rationalitätsbegriffen und der Launenhaftigkeit unseres eigenen Selbst scheinen wir in einem ausweglosen Sumpf aus Beschränktheit und Subjektivität versunken zu sein. Doch Ibn Taymiyya ist kein Postmodernist. Objektive Wahrheit, so insistiert er, existiert nicht nur, sondern ist feststellbar. Wir haben im letzten Kapitel ausführlich die verschiedenen uns zur Verfügung stehenden Mittel zur Gewinnung von Erkenntnis über die Welt, sowohl *schāhid* als auch *ghā'ib*, untersucht: Wahrnehmung, Bericht (insbesondere Offenbarung), richtige Schlussfolgerung usw. Wir haben auch beschrieben, wie die *fitra* für Ibn Taymiyya diesen anderen Quellen zugrunde liegt und dadurch deren Funktionieren formt und beeinflusst. *Fitra* ist für die moralisch-kognitive Dimension des Menschen, was Gesundheit für den Körper ist. Gute Gesundheit bedeutet auch das richtige Funktionieren aller unserer verschiedenen Sinnesorgane, Gliedmaßen usw. Schlechte Gesundheit beeinträchtigt sie alle gleichermaßen. Ibn Taymiyya definiert in der Tat wahres rationales Wissen (*ʿaqliyyāt*) als das, was intelligibel (*maʿqūl*) und als solches erkennbar für die gesunde *fitra* ist. Daher schlägt er vor, dass eine Art der Auflösung hartnäckiger Dispute über Wissen und Wahrheit (wie solche zwischen ar-Rāzī und seinem muʿtazilitischen Freund) darin besteht, Zuflucht bei denjenigen mit einer gesunden *fitra* (wie dem Sufi-Schaykh aus Transoxanien) zu suchen. Doch wenn die Gesamtheit unserer kognitiven und moralischen Vermögen von der Gesundheit der *fitra* abhängig ist und wenn die *fitra* selbst nicht gegen Verder-

ben gefeit ist, worin liegt dann die letzte Grundlage und Garantie unserer Vermögen?

Die endgültige Antwort auf diese Frage bringt uns zum Ausgangspunkt zurück. Ibn Taymiyya, so haben wir bemerkt, betrachtet Vernunft und Offenbarung als letztlich ko-implikativ, sich gegenseitig einschließend (*mutalāzimān*). Der Vernunft zu folgen, so insistiert er, führt letztlich zu einer Untersuchung und Affirmation der Wahrheit der Offenbarung. Mit der Offenbarung zu beginnen, schärft die Vernunft, indem es uns zum Nachdenken veranlasst und den optimalen Gebrauch von Vernunft und rationalen Beweisen exemplifiziert. Doch diese Konkomitanz zwischen Vernunft und Offenbarung geht in eine viel engere Symbiose auf einer tieferen Ebene über. Offenbarung ist an eine Intelligenz gerichtet und kann in der Abwesenheit von reiner Vernunft (*'aql sarīh*) und triftiger Schlussfolgerung (*nadhar hasan*) nicht richtig verstanden werden, wie wir im Verlauf des vorliegenden Werkes erkundet haben. Doch noch bedeutender ist, dass die Vernunft selbst, insbesondere durch ihr Gegründetsein im moralisch-kognitiven Vermögen der *fitra*, nicht hoffen kann, auch nur richtig zu funktionieren und von ihrem eigenen natürlichen Potential rechten Gebrauch zu machen, ohne das leitende Licht der Offenbarung und die ethische Praxis der Religion, zu der letztere aufruft.

Hier am Ende unseres Weges rufen wir die erste Seite des *Dar'* in Erinnerung, wo Ibn Taymiyya die universelle Regel und ihre Behauptung anführt, dass, sollten Vernunft und Offenbarung je in Konflikt geraten, die Offenbarung sich der Vernunft fügen muss, da letztere unsere rationale Zustimmung zur Authentizität der ersteren begründet. Für Ibn Taymiyya bleibt zwar wahr, dass unser Wissen von der Authentizität der Offenbarung in Ver-

nunft gegründet ist (oder zumindest das Potential dazu hat), aber er besteht darauf, dass reine Vernunft (*ʿaql sarīh*) und authentische Offenbarung (*naql sahīh*) nie in Konflikt geraten können, wie wir in dieser Studie im Hinblick auf Ibn Taymiyyas Hauptanliegen im *Darʾ*, der Frage der göttlichen Attribute, zu zeigen versucht haben. Wenn es jedoch jenseits dieser gegenseitigen Implikation und harmonischen Konkordanz wahr ist, dass die Vernunft, in einem gewissen Maße und aus einem besonderen Gesichtswinkel, (unser Wissen von der) Offenbarung »gründet«, so ist es gleichwohl die Offenbarung, die in einer tieferen und mehr all-umfassenden Weise – eben durch die Bewahrung der moralischen und kognitiven Lebensfähigkeit der *fitra* – letztlich die rechten Dienste der Vernunft gründet, schützt und befördert. (S. 310-315)

4

Ibn Taymiyya über die Existenz Gottes

Wael B. Hallaq

4.1 Vorbemerkung

Dieser Artikel von Wael B. Hallaq erschien 1991 in der Zeitschrift *Acta Orientalia* in englischer Sprache unter dem Titel *Ibn Taymiyya on the Existence of God.*[*] Die Veröffentlichung dieser Übersetzung erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Autors, dem herzlich gedankt sei. Aus dem Englischen übertragen von Yusuf Kuhn. Die Titel der Zwischenüberschriften wurden vom Übersetzer eingefügt.

* Wael B. Hallaq, *Ibn Taymiyya on the Existence of God*, in: *Acta Orientalia* 52, 1991, S. 49-69. Siehe die Website der Zeitschrift *Acta Orientalia*: https://journals.uio.no/actaorientalia. Zum Autor siehe *Zur Person von Wael B. Hallaq* in: Yusuf Kuhn, *Über Moral, Macht und Islam im unmöglichen Staat. Studien zur Kritik der Philosophie im islamischen Denken – Band 2*, Hamburg 2019, S. 399-401.

4.2 Einführung

Dem Leser von Ibn Taymiyyas Werken fällt zunächst die Einfachheit seines Diskurses über die Existenz Gottes ins Auge. Ibn Taymiyya war davon überzeugt, dass Gottes Existenz selbstevident ist und dass jeder Gläubige in gesunder Verfassung ohne jegliche Reflexion weiß, dass Gott existiert. Dies mag erklären, warum er nie die geringste Anstrengung unternahm, ein strukturiertes und vollständiges Argument für die Existenz Gottes darzulegen. An keiner Stelle seiner Abhandlungen macht er mehr als eine kurze Bemerkung zu dieser Frage; und dies wiederum tut er lediglich mit Bezug auf andere Probleme, die jeweils zur Diskussion stehen.

Ibn Taymiyyas Diskurs ist überdies hochgradig streitbar und auf Widerlegung ausgerichtet, so dass er weitgehend im Gewand der Verneinung auftritt, was seinen Argumenten eine Gestalt verleiht, die ihre Rekonstruktion noch weiter erschwert. Wenn er feststellt, dass ein bestimmtes philosophisches oder theologisches Argument falsch ist oder der Gültigkeit ermangelt, tut er uns nicht immer kund, was er als eine gültige Alternative erachtet. Dies trifft ganz besonders auf die Fälle zu, in denen die Frage der Existenz Gottes erörtert wird.

Wenn allerdings die relevanten Aussagen über Gott in Ibn Taymiyyas mannigfaltigen Abhandlungen, die Themenbereiche wie Logik, Recht, dialektische Theologie und Metaphysik behandeln, erst einmal lokalisiert sind, wird es möglich, innerhalb des allgemeinen Kontextes seiner Gedanken ein mehr oder weniger vollständiges Argument für die Existenz Gottes herauszuschälen. Ein umfassendes Verständnis seines Denkens zu diesem Thema hat jedoch zur Voraussetzung, sowohl seine Haltung gegenüber den Lehren über Logik und Metaphysik, die von den Philosophen und Theologen vertreten werden, zu verstehen als auch einige epistemologische Schlüsselbegriffe, die er in seinen Argumenten verwendet, in angemessener Weise zu würdigen.

Mit diesen beiden Aspekten wollen wir unsere Abhandlung einsetzen lassen, obschon im Mittelpunkt unseres Interesses seine Argumente insofern stehen, als sie sich aus seiner empiristischen Epistemologie ergeben.

4.3 Wider die philosophischen Logiker

Ibn Taymiyya hat die Beweise der griechischen und islamischen Philosophen rundweg als zu abstrakt verworfen, da sie – falls überhaupt etwas – die Existenz einer Gottheit beweisen, die nicht mit jenen Merkmalen versehen ist, die einzig Gott eignen sollten.[1] Die philosophischen Argumente, so stellt Ibn Taymiyya fest, sind zweifelhaft, da sie nichts anderes beweisen als ein dunkles, allgemeines Ideal von Gott. Obgleich Ibn Taymiyya seine Angriffe gegen die Philosophen als Gruppe richtet, ist es Ibn Sīnā (Avicenna), den er durchweg als den Anführer und Repräsentanten der »abirrenden« *falāsifa* betrachtet; und es ist dessen Metaphysik, die ihm als das Modell desjenigen philosophischen Systems dient, das es zu kritisieren und niederzureißen gilt.

Aus Ibn Taymiyyas Sicht haben die Beweise für die Existenz Gottes in der avicennischen Tradition[2] im besonderen und im philosophischen Genre (*falsafa*) im allgemeinen ihren Ursprung in der Doktrin der Logik der Philosophen, wobei der Theorie des Wesens (Essenz) hier vorrangige Bedeutung zukommt. Dieser Lehre zufolge besitzt eine Essenz *qua* Essenz keine notwen-

1 *Tawhīd al-ulūhiyya*, S. 49-50; *Muwāfaqa*, 2: 253-254; *Tawhīd ar-rubūbiyya*, S. 11. (Für nähere Angaben zur Literatur siehe im Anhang zu diesem Artikel das *Verzeichnis der Abkürzungen der Titel von Ibn Taymiyya*, S. 312, sowie das *Verzeichnis der zitierten Werke und Artikel*, S. 314.)

2 Für eine ausführliche Analyse von Ibn Sīnās Beweis für die Existenz Gottes siehe Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1987, S. 281-310, insbesondere S. 298-304; sowie den Abschnitt von Michael Marmura über Avicenna in *Encyclopaedia Iranica*, 3: 76 ff.

dige Verbindung zur Existenz, denn Existenz wird der Quiddität lediglich als Zusatz hinzugefügt, ist für sie aber nicht konstitutiv. Demzufolge kann der Essenz Existenz entweder im Geist oder in der Außenwelt zukommen, aber im strikten Sinne als Essenz betrachtet, existiert sie in keinem der beiden Bereiche.[3]

In entsprechender Weise ist eine Essenz an sich selbst weder universal noch partikular. Und damit sie universal wird, muss Universalität, welche ein Akzidens ist, das nur im Geist existiert, zu ihr hinzugefügt werden, wenn der Geist allererst die Essenz aus extramentalen Partikularien abstrahiert hat.[4] Aber solche Abstraktion ist nicht auf die Essenz von Partikularien beschränkt, denn der Geist abstrahiert auch das, was Ibn Sīnā als dasjenige charakterisiert hat, was in der Außenwelt »vielen gemeinsam ist«.[5] Demgemäß existiert Universalität, obgleich sie von der Essenz trennbar ist, tatsächlich in der Außenwelt.[6]

Aus solchen Überlegungen leiteten die philosophischen Logiker drei Arten von Universalien ab: natürliche, logische und mentale. Das natürliche Universale (*al-kullī at-tabīʿī*) wird definiert als die Quiddität, wie sie an sich selbst ist, d.h., wenn sie weder universal noch partikular, weder existent noch nichtexistent, weder eines noch vieles usw. ist; es ist absolut (*mutlaq*) und unbedingt durch irgendetwas (*lā bi-schart schayʾ*). Das logische Universale (*al-kullī al-mantiqī*) andererseits ist das Akzidens der Universalität *qua* Universalität; es ist absolut und unverbunden mit irgendetwas (*mutlaq bi-schart al-itlāq*), und da es

3 Ibn Sīnā, *Schifāʾ: Madkhal*, S. 15; Tūsī, *Scharh al-ischārāt*, 1: 202-203; Marmura, *Avicenna's Chapter on Universals*, S. 35, 36; vgl. Rahman, *Essence and Existence*, S. 3 ff.

4 Ibn Sīnā, *Schifāʾ: Madkhal*, S. 65: Lawkarī, *Bayān al-haqq*, S. 181, 183; Marmura, *Avicennaʿs Chapter on Universals*, S. 34-35, 53 (Fn. 5).

5 Ibn Sīnā. *Schifāʾ: Madkhal*, S. 66; Lawkarī, *Bayān al-haqq*, S. 181.

6 Für eine detaillierte Analyse siehe Marmura, *Avicennaʿs Chapter on Universals*, S. 35 ff.; sowie Kapitel I, Abschnitt 2 und 3 meiner Einleitung in: Wael B. Hallaq, *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*, Oxford, 1993, S. xiv ff.

ein logisches Konstrukt ist, wird angenommen, dass es nur im Geist existiert. Das mentale Universale (*al-kullī al-ʿaqlī*) schließlich repräsentiert die Verbindung der Natur an sich und der Universalität an sich im Geist, das heißt Natur von der Universalität bedingt (*bi-schart lā schayʾ*).[7] Nun hat Ibn Sīnā, neben vielen anderen, Gott mit der absoluten Existenz (*al-wudschūd al-mutlaq*) identifiziert und sich einer Konzeption dieser Existenz verpflichtet, die von einer Verneinung der affirmativen Attribute bedingt ist (*bi-schart nafy al-umūr ath-thubūtiyya*).

Vor diesem Hintergrund vertrat Ibn Taymiyya die Auffassung, dass Universalien niemals in der extramentalen Welt existieren können, sondern lediglich im Geist.[8] In der Außenwelt existieren lediglich individuierte Partikularien, Partikularien, die spezifisch, distinkt und einzig sind.[9] Und außenweltliche Individuen sind in der Tat so einzig, so argumentiert Ibn Taymiyya, dass sie die Bildung einer außenweltlichen Universalie, unter die sie subsumiert werden, nicht in Betracht ziehen lassen können. Zwischen diesen Individuen kann es nur einen Aspekt

7 Ibn Sīnā, *Schifāʾ: Madkhal*, S. 65 ff.; Ibn Sīnā, *Nadschāt*, S. 256-257; Lawkarī, *Bayān al-haqq*, S. 181-183; Ahmadnagarī, *Dschāmiʿ al-ʿulūm*, 3: 192-193, Stichwort *māhiyya*, und 1: 413-414, Stichwort *dschins;* Tahānawī, *Kaschschāf*, 2: 1261 f., Stichwort *kullī*; Heer, *Al-Ǧāmīʿs Treatise on Existence*, S. 227; Marmura, *Avicennaʿs Chapter on Universals*, S. 39-42.

8 Siehe z.B. *Naqdh*, S. 164, 194-196; *Dschahd*, S. 118, 119, 204, 233; *Muwāfaqa*, 1: 128-129, 176 ff., 180, 184; 2: 236 ff.; *Furqān*, S. 154; *Tawhīd ar-rubūbiyya*, S. 88 ff., 157 ff.; *Tawhīd al-ulūhiyya*, S. 47. Eine ausgearbeitete Version dieser Kritik findet sich in *Radd*, S. 22-30, 62-80, passim. Siehe auch *Muwāfaqa*, 1: 128 ff., 175-177, 178-179; *Tawhīd ar-rubūbiyya*, S. 88-89, 156-158, 163-164. Ibn Taymiyyas Kritik des Realismus und seine eigenen Gedanken über Universalien müssen noch untersucht werden. Es ist allerdings aufschlussreich, Ibn Taymiyyas Auffassung der von den Philosophen vertretenen Theorie der Universalien mit derjenigen von al-Ghazālī zu kontrastieren. Siehe Abū Hāmid al-Ghazālī, *Tahāfut al-falāsifa*, S. 86-87.

9 *Muwāfaqa*, 1: 128, 129.

oder Aspekte der Ähnlichkeit geben, aber sie können nicht völlig identisch sein.[10]

Daraus zieht Ibn Taymiyya den Schluss, dass die Universalität von Genus, Spezies und Differenz nicht die Essenz sein kann, denn das Universale ist nicht mehr als eine gemeinsame, allgemeine Bedeutung, die der Geist sich merkt, um Individuen in der wirklichen, natürlichen Welt zu bezeichnen. Dementsprechend haben alle Universalien, seien sie natürlich, logisch oder mental, lediglich mentale Existenz, genauso wie absolute Existenz, ganz gleich, ob sie durch irgendetwas bedingt oder unbedingt ist.[11] Wenn absolute Existenz, wie Ibn Taymiyya feststellt, lediglich ein mentales Konzept ist, dann existiert das Notwendig-Existierende, das die Philosophen bewiesen zu haben behaupten, nicht in der äußeren Wirklichkeit, sondern nur im Geist.[12] Daraus ergibt sich, dass das philosophische Argument nicht einen besonderen, einzigen Gott beweist, sondern vielmehr ein kategoriales und universales Attribut (*wasf kullī*), unter dem mannigfaltige und unbestimmte Entitäten existieren.[13]

Darüber hinaus hat Ibn Taymiyya den Syllogismus scharf kritisiert, und zwar sowohl als unbestreitbares Instrument des apodiktischen Beweises wie auch mithin als das entscheidende Mittel für den Beweis von der Existenz Gottes. Seine Ablehnung der avicennischen Theorie der Universalien führte ihn dazu, die Nützlichkeit des kategorialen Syllogismus insgesamt zu verwerfen. Da er fest davon überzeugt war, dass es nichts in der Schlussfolgerung gibt, das sich nicht schon in den Prämissen

10 Ebenda, 1: 65, 177. Auf S. 65 argumentiert er für die Einmaligkeit von Individuen auf der Grundlage des Koran. Siehe auch *Naqdh*, S. 196.

11 *Muwāfaqa*, 1: 174 ff.; 2: 237; *Tawhīd ar-rubūbiyya*, S. 163 ff.

12 *Tawhīd al-ulūhiyya*, S. 47-48; *Muwāfaqa*, 1: 128-129; *Furqān*, S. 118; *Maschī'a*, S. 153.

13 *Tawhīd ar-rubūbiyya*, S. 11; *Muwāfaqa*, 1: 14; *Radd*, S. 138, 356; *Dschahd*, S. 130-131. Vergleiche mit Ibn Sīnā, *Nadschāt*, S. 266-271, wo er seine Behauptung beweist, dass »das Notwendig-Existierende nicht auf Vielheit angewendet werden kann, da Er weder Gleiches noch Gegensatz hat.«

findet, ist der Syllogismus, obschon formal gültig,[14] nicht im Geringsten dazu geeignet, zu neuem Wissen der wirklichen Welt zu gelangen.[15] Wenn die Existenz Gottes in der Schlussfolgerung enthalten ist, so muss sie auch in den Prämissen zu finden sein, und wenn dem so ist, würde die Existenz Gottes lediglich behauptet, aber nicht bewiesen werden.

Die Auffassung, dass die Schlussfolgerung nichts liefert, was nicht schon in den Prämissen enthalten ist, führt uns zurück zu Ibn Taymiyyas Verwerfung einer realistischen Theorie der Universalien. Indem er eine empiristische Sicht der Erkenntnis einnahm, konnte Ibn Taymiyya die Überzeugung wahren, dass – abgesehen von der Offenbarung – der Prozess des Wissenserwerbs mit der Erfahrung von partikularen Objekten und Ereignissen durch Sinneswahrnehmung einsetzt. Die Bildung von Universalien im Geist beginnt mit der Beobachtung von Partikularien. Und durch das Abziehen einer Eigenschaft oder von Eigenschaften, wie sie in einer Anzahl von beobachteten Partikularien gefunden werden, werden wir dazu befähigt, einen allgemeinen Begriff von solcherart *existierenden* Partikularien zu bilden.[16] Indem wir solche Eigenschaften abziehen, müssen wir uns völlig auf unsere Fähigkeit stützen, eine Analogie zwischen einem partikularen Gegenstand und einem anderen partikularen Gegenstand zu ziehen. Ohne die existierenden Partikularien und das Instrument der Analogie kann es schlichtweg kein Universales geben.[17] Nun kann Gott aber einem analogischen Schluss nicht unterworfen werden, da er gewiss jeglichem anderen Wesen ungleich ist. Da Er der Analogie nicht zugänglich ist, kann Er nicht in einer universalen Proposition enthalten sein.

14 *Radd*, S. 252, 293; *Dschahd*, S. 211, 217; *Kulliyyāt al-mantiq*, S. 260. Desweiteren siehe dazu Kapitel I, Abschnitt 6, meiner Einleitung in: Wael B. Hallaq, *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*, Oxford, 1993, S. xxviii ff.

15 *Radd*, S. 251, 355; *Dschahd*, S. 211, 235.

16 *Naqdh*, S. 188, 196, 206; *Muwāfaqa*, 2: 222; *Radd*, S. 368; *Dschahd*, S. 238.

17 *Radd*, S. 107-108, 113 ff.; *Dschahd*, S. 106-107, 112-113, 115; *Tawhīd al-ulūhiyya*, S. 47.

Also werden weder Analogie noch Syllogismus hinreichend sein, um Seine Existenz zu beweisen.[18] Daraus folgt ganz klar, dass auch die Induktion, das letzte in der allgemein anerkannten Triade von Schlussverfahren,[19] für diesen Zweck von keinem Nutzen ist.[20]

4.4 Wissen von Gottes Existenz und *fitra*

Dass Gott jeglichem anderen Wesen ungleich ist und nicht seinesgleichen hat, ist eine Aussage, die Ibn Taymiyya nicht beweist, sondern eher behauptet. Die Attribute, die Gott prädiziert werden, sind nur insofern verständlich, als wir uns eine Vorstellung machen können von dem Verhältnis zwischen den Eigenschaften, die im erschaffenen Universum zu finden sind, und jenen entsprechenden Eigenschaften, die im Schöpfer zu finden sind. Existenz *qua* Existenz beispielsweise wird sowohl den möglichen Wesen als auch dem Notwendigen Wesen prädiziert. Doch das Notwendige Wesen hat eine Existenz, die derjenigen der möglichen Dinge ungleich ist. Das Notwendige Wesen, das indes eine ewige Existenz hat, besitzt Eigenschaften der Dauerhaftigkeit, die Ihn von allen möglichen Existierenden scharf unterscheiden. Eine Analogie einer solchen Unterscheidung ist die Weiße, die sich sowohl in Schnee als auch in Elfenbein findet; beide werden als weiß beschrieben, aber die Stärke und Reinheit der weißen Farbe von Schnee zieht im Kontrast zum fahleren Weiß von Elfenbein eine Trennlinie zwischen den beiden Farben.[21] Alle Eigenschaften, deren sich die erschaffenen Wesen erfreuen, wie beispielsweise Liebe, Barmherzigkeit, Großmut usw., werden in einer stärkeren und gesteigerten Form Gott

18 *Muwāfaqa*, 1: 14; *Dschahd*, S. 141.
19 Siehe beispielsweise Abū Hāmid al-Ghazālī, *Maqāsid al-falāsifa*, S. 66; Abū Hāmid al-Ghazālī, *Miʿyār al-ʿilm*, S. 131.
20 Siehe jedoch Anmerkung 41 unten.
21 *Dschahd*, S. 145. Also see *Tawhīd al-ulūhiyya*, S. 48.

prädiziert. Dieser Beweis einer analogischen Prädikation (*taschkīk*) von Eigenschaften, die einerseits im Notwendigen Wesen und andererseits in den möglichen Existierenden vorhanden sind, wird von Ibn Taymiyya nicht weiter ausgeführt. Wie viele andere Theologen und Philosophen scheint er die Existenz dieser Prädikation und somit einer einzigen Gottheit mehr zu postulieren[22] als zu beweisen.[23]

Wie dem auch sei, die Einzigkeit Gottes schließt die Möglichkeit der Verwendung jeglichen Schlussfolgerns zum Beweis Seiner Existenz aus. Streng genommen, so insistiert Ibn Taymiyya, kann die Existenz Gottes weder durch syllogistisches und induktives Schließen noch auch mittels irgendeines anderen Schließens bewiesen werden.[24] Was Ibn Taymiyya hier eigentlich zum Ausdruck bringt, ist die Auffassung, dass der beste Beweis oder die beste Erkenntnis Seiner Existenz durch andere Mittel als das Schließen erlangt wird, obgleich manche Leute unter bestimmten Bedingungen darauf angewiesen sein mögen, auf argumentative Schlussverfahren zurückzugreifen.[25] Ibn Taymiyya anerkennt letztlich zwei Mittel, durch welche die Existenz Gottes erkannt werden kann. Das erste ist gewissermaßen intuitiv und beinhaltet kein Schließen, während das zweite die Ausübung der Fähigkeit des schlussfolgernden Denkens verlangt.[26] Während er das erstere Mittel ohne Einschränkung übernimmt und befürwortet, zeigt er, wie wir später sehen wer-

22 *Mufassal*, S. 40.

23 Für eine aufschlussreiche kritische Analyse des Gebrauchs der analogischen Prädikation (oder Analogie) siehe Kaufmann, *Critique*, S. 183-189.

24 *Radd*, S. 356; *Dschahd*, S. 235; *Mufassal*, S. 40; *Tawhīd ar-rubūbiyya*, S. 15.

25 *Tafsīl*, S. 41; *Muwāfaqa*, 2: 254-255; *Fitra*, S. 325-326.

26 *Fitra*, S. 325. Siehe auch *Radd*, S. 254-255 (*Dschahd*, S. 213), wo er anerkennt, dass es immer mehr als einen Weg zur Erlangung von Erkenntnis bezüglich irgendeines Erkennbaren gibt, obschon viele dieser Wege redundant sind. Diese Aussage muss so verstanden werden, dass diese Wege Arten oder Weisen des Denkens sind, die unter die Kategorie des Schlussfolgerns subsumiert werden können.

den, gegenüber dem letzteren ein hohes Maß an Ambivalenz; und seine Position könnte sogar als widersprüchlich ausgelegt werden. Doch bevor wir uns dieser Schwierigkeit in seinen Schriften zuwenden, wollen wir seine Ansichten über das untersuchen, was er als den legitimen und natürlichen Kanal, durch den die Existenz Gottes erkannt wird, erachtet.

Ibn Taymiyya wird nicht müde, immer wieder die Aussage zu treffen, dass Gottes Existenz durch die *fitra* gewusst wird,[27] ein Begriff, der erheblich komplexer ist, als es zunächst erscheinen mag. Die Grundbedeutung des Verbs *fatara* ist *erschaffen* oder *ins Dasein bringen.*[28] Der Ausdruck *fitra* verweist demnach auf das Vermögen des natürlichen Verstandes oder das angeborene Vermögen der Erkenntnis, das im Gegensatz steht zu den erworbenen Methoden des schlussfolgernden Denkens, die Erkenntnisse in unserem Geist hervorbringen. Ibn Taymiyya verleiht diesem Begriff allerdings zusätzliche Bedeutungen, die die Befähigung einschließen, als eine Quelle oder ein Mechanismus des Wissenserwerbs zu funktionieren. Die Fähigkeit der *fitra*, Wissen zu erwerben, muss so verstanden werden, dass sie kein Schlussverfahren beinhaltet. Und eben in diesem Sinne unterscheidet sich dieser Begriff von der Vernunft (*ʿaql*), deren Funktion darin besteht, Operationen des Schließens durchzuführen.[29] Das in der *fitra* verkörperte Wissen ist einfach darin vorhanden, und dessen letztliche Quelle ist kein anderer als Gott.[30]

Gott hat die *fitra* in uns erschaffen, so dass wir das Wahre vom Falschen sowie das Nützliche vom Schädlichen unterscheiden können. An dem, was wahr und nützlich ist, findet unsere

27 *Muwāfaqa*, 2: 10, 254, 263; *Tawhīd ar-rubūbiyya*, S. 15, 72; *Tafsīl*, S. 41; *Naqdh*, S. 39; *Tawhīd al-ulūhiyya*, S. 45, 47 ,48; *Fitra*, 325 ff.; *Mufassal*, S. 40, 45. Siehe auch Ibn Qayyim al-Dschawziyya, *Schifāʾ*, S. 302 ff.

28 Ibn Mandhūr, *Lisān al-ʿarab*, 5: 56b ff.

29 Siehe *Fitra*, S. 328, wo Ibn Taymiyya zwischen *fitra* und *ʿaql* (Vernunft) unterscheidet.

30 *Tafsīl*, S. 41; Ibn Qayyim al-Dschawziyya, *Schifāʾ*, S. 283; Ibn Mandhūr, *Lisān al-ʿarab*, S. 56b.

fitra Gefallen, während sie an dem, was falsch und schädlich ist, keinen Gefallen findet.[31] Unter der Voraussetzung, dass sie heil und unverdorben ist, sieht die *fitra* das Licht der Wahrheit. Genauso wie das gesunde Auge, wenn kein Hindernis seine Sicht verstellt, die Sonne sehen kann, erkennt die *fitra* die Wahrheit, wenn diese *fitra* nicht von maliziösen Elementen beeinträchtigt oder beschädigt ist.[32] Eben durch diese *fitra* hat Gott in uns eingepflanzt (*arkazahā Allāh*), dass wir dazu gelangen, nicht nur Seine Existenz anzuerkennen, sondern auch Seine Allmacht, Größe und Überlegenheit über alles andere im Universum.[33]

Das Wissen von Gottes Existenz, das in der heilen *fitra* eingewurzelt ist, ist also notwendig (*dharūrī*), da es keinerlei Schlussfolgerung bedarf.[34] Ibn Taymiyya verknüpft den Ausdruck *fitra* ziemlich häufig mit dem Wort *dharūra* (z.B. *ʿilm fitrī dharūrī*),[35] womit er die Vorstellung hervorhebt, dass Wissen, das *fitrī* ist, dem menschlichen Wahrnehmungsvermögen eingepflanzt und sogar auferlegt ist. Es bedarf dabei wohl kaum einer Erwähnung, dass der Begriff der *dharūra* (Notwendigkeit) in der fachlichen Terminologie des mittelalterlichen Islam dem Ausdruck *muktasab* (erworben) entgegengesetzt wurde, das heißt dem durch Schlussfolgerung oder Deduktion erworbenen Wissen.[36] Ein Wissen, das *dharūrī* ist, stellt jenes Wissen dar, welchem das wahrnehmende Vermögen nicht widerstehen kann, sobald es ihm einmal begegnet ist. Wenn mein Finger mit einer Flamme in Berührung kommt, tritt die Wahrnehmung des Schmerzes notwendigerweise in mir auf, ohne über das Verhältnis zwischen der Tatsache, dass mein Finger die Flamme berührt hat, und meinem Schmerz reflektiert zu haben oder auch

31 *Mufassal*, S. 32; *Naqdh*, S. 29.
32 *Fitra*, S. 326; *Mufassal*, S. 247.
33 *Fitra*, S. 325, 329, 333; *Mufassal*, S. 40, 45; *Tafsīl*, S. 41.
34 *Muwāfaqa*, 2: 10.
35 Siehe beispielsweise *Tafsīl*, S. 41; *Muwāfaqa*, 1: 76; 2: 263; *Mufassal*, S. 45; *Fitra*, S. 329, 333. Siehe auch Anmerkung 45 unten.
36 Siehe beispielsweise Baghdādī, *Usūl ad-dīn*, S. 8.

nur zur Reflexion fähig gewesen zu sein. Und eben in diesem Sinne gibt die *fitra* ein direktes und *notwendiges* Wissen von der Existenz Gottes.

Wie steht es indessen mit der großen Mehrheit der Theologen und Philosophen, die in ihrem Streben nach dem Beweis der Existenz Gottes wohlbegründete und ausgefeilte Argumente vorgebracht haben? Ibn Taymiyya war der Auffassung, dass jeder, der es für nötig hält, auf Argumente zurückzugreifen, um die Existenz dessen zu beweisen, was auf eingeborene Weise bereits gewusst wird, über eine verdorbene *fitra* verfügen muss. Denn die *fitra* kann dadurch, dass sie von einer tugendhaften und gesunden Umgebung abgetrennt und Ideen und Vorstellungen, die irrig und abweichend sind, ausgesetzt ist, verdorben werden. In Ibn Taymiyyas besonderem Sprachgebrauch repräsentiert eine tugendhafte Umgebung den wahren Islam, wie er in Geist und Buchstaben von Koran und Sunna des Propheten zum Ausdruck kommt; die Fehler und Irrtümer verweisen auf die »irreführenden« Lehren der spekulativen Theologen (*mutakallimūn*) und insbesondere auf die Irrlehren, die von den Philosophen und Mystikern, wie etwa Ibn Sīnā (Avicenna), Ibn ʿArabī und ihresgleichen, vertreten worden sind.[37] Wir entnehmen also den Aussagen von Ibn Taymiyya, dass Gott die *fitra* in heiler und vollkommener Verfassung erschafft und es in den Händen der einzelnen Person liegt, ihre Gesundheit zu bewahren.[38] Er macht es völlig klar, dass es der einzelnen Person obliegt, sich von den Lehren der Theologen und Philosophen fernzuhalten, die unausbleiblich unheilbare Zweifel in die Köpfe streuen und somit den Glauben an den Allmächtigen zutiefst erschüttern.[39]

37 *Dschahd*, S. 138-139; *Mufassal*, S. 140-141.

38 *Fitra*, S. 325.

39 Siehe beispielsweise *Muwāfaqa*, 2: 253, wo er die negative Wirkung der Philosophen auf die *fitra* ausdrücklich erwähnt. Siehe ebenfalls *Radd*, S. 147-148; *Dschahd*, S. 138-139.

Dass die irrigen theologischen und philosophischen Lehren die *fitra* zu verderben vermögen, scheint aus Ibn Taymiyyas Sicht nicht die Möglichkeit auszuschließen, die Existenz Gottes durch auf Schlussverfahren basierende Argumente zu beweisen. Ibn Taymiyya führt nicht nur zustimmend die Ansicht von Abū Yaʿlā al-Farrāʾ an, die ein durch Schließen erworbenes Wissen von Gott zulässt,[40] sondern stellt auch in einer Schlüsselpassage ganz deutlich heraus, dass es, obschon Gottes Existenz vornehmlich durch die *fitra* erkannt wird, möglich ist, dass Seine Existenz durch *nadhar* erkannt wird, das heißt durch Schlussverfahren oder Spekulation.[41]

Solche Aussagen scheinen, wie wir bereits festgestellt haben, den zahlreichen Behauptungen von Ibn Taymiyya zu widersprechen, denen zufolge kein Syllogismus, keine Analogie und kein anderes Schlussverfahren auf angemessene Weise beweisen kann, dass Gott existiert.[42] Es wäre sehr schwierig, die Diskrepanz zwischen diesen Aussagen zu erklären, wenn wir die Ablehnung von auf Schlussverfahren basierenden Argumenten völlig uneingeschränkt auffassen würden. Da Ibn Taymiyya aber, wie wir gesehen haben, die Möglichkeit zulässt, dass eine verdorbene *fitra* dazu fähig sein kann, das Wissen, dass Gott existiert, zu erlangen,[43] müssen wir seine Ablehnung mithin so verstehen, dass sie im Fall derjenigen eingeschränkt ist, die nicht im Besitz einer gesunden *fitra* sind. Personen, die einer solchen *fitra* ermangeln, können dennoch in der Lage sein, zu der Erkenntnis zu gelangen, dass Gott existiert, obgleich ihr

40 *Tasawwuf*, S. 377. Abū Yaʿlā al-Farrāʾ war ein führender hanbalitischer Theologe und Rechtsgelehrter in der ersten Hälfte des fünften/elften Jahrhunderts.

41 *Fitra*, S. 325, 329: (»*fahya fī al-asl dharūriyya wa-qad takūn nadhariyya*« [S. 325, Zeile 5]). In der Hierarchie der Schlussverfahren weist Ibn Taymiyya dem *argumentum a fortiori* einen höheren Rang zu. Siehe *Muwāfaqa*, 1: 14; *Radd*, S. 150; *Dschahd*, S. 141.

42 Siehe Anmerkung 24 oben.

43 *Fitra*, S. 330.

Wissen nicht als erstrangig erachtet wird. Das steht in vollkommenem Einklang mit Ibn Taymiyyas epistemologischem Postulat, dass durch Schlussverfahren erworbenes Wissen (*nadharī*, *muktasab*) einen niedrigeren Rang einnimmt als unmittelbares, notwendiges Wissen (*dharūrī*). Wenn wir Ibn Taymiyyas Prämisse annehmen, dass Gottes Existenz mit Gewissheit gewusst werden muss, werden wir seine Missbilligung von auf Schlussverfahren basierenden Argumenten verstehen, die seiner Ansicht nach nicht zu vollständiger Gewissheit führen können. Dass er nichtsdestotrotz einer Person mit einer verdorbenen *fitra* erlaubt, ihren Weg zum Wissen von Gottes Existenz mittels Schließen zu bahnen, ist ebenfalls verständlich, da die *fitra*, wenn sie einmal verdorben ist, nicht so leicht einen Weg finden kann, ihre ursprüngliche, gesunde Verfassung zurückzugewinnen; und da ist jeder Versuch, Wissen über die Existenz Gottes zu erlangen, sicherlich besser, als gar keinen Versuch zu unternehmen. Obgleich beispielsweise angenommen wurde, dass die Mehrheit der spekulativen Theologen eine mangelhafte *fitra* besitzen, so strebten sie schließlich doch danach, die Existenz desselben Gottes zu beweisen wie Ibn Taymiyya auch.[44]

4.5 Zeichen (*āyāt*) des Schöpfers

Ein andere Schwierigkeit ergibt sich aus der bereits angeführten Auffassung von Ibn Taymiyya, dass wir von Gott Selbst mit einer gesunden *fitra* begabt werden. Das Argument scheint zirkulär zu sein, da es voraussetzt, dass Gott existiert und dass Er uns mit eben dem Instrument versehen hat, mit dem wir Seine Existenz erweisen können. Wir sollten uns allerdings davor hüten, übereilt zu dem Urteil zu gelangen, dass Ibn Taymiyyas Argument tatsächlich zirkulär ist; stattdessen sollten wir ein

44 Ebenda, S. 329. Siehe auch *Tafsīl*, S. 41, wo er feststellt, dass es Belege und Beweise für die Existenz Gottes für diejenigen, die ihre ursprüngliche *fitra* verloren haben, zuhauf gibt.

solches Urteil, wenn es denn unausweichlich sein sollte, erst fällen, nachdem Ibn Taymiyyas Argument für die Existenz Gottes in seiner Gesamtheit in Betracht gezogen worden ist. Unsere Vorsicht ist hier keineswegs übertrieben, zumal da unserem Autor die stets lauernde Gefahr eines zirkulären Gedankengangs in diesem und anderen Bereichen des Diskurses sehr deutlich bewusst war. Denn es war gerade dieses Bewusstsein, das ihn beispielsweise zu der Ablehnung jeglichen Beweises führte, der auf Offenbarung beruht, da Offenbarung eine Gottheit voraussetzt, die ihrerseits allererst zu beweisen ist.[45] Darüber hinaus sollte ein solches Urteil den Umstand berücksichtigen, dass Ibn Taymiyya davon überzeugt war, dass Menschen ohne jegliches Wissen geboren werden, obgleich sie mit gesunden Wahrnehmungsfähigkeiten ausgestattet sind, die sie dazu befähigen, nach der Geburt Wissen zu erwerben.[46]

Wenn Gott uns, wie gesagt wurde, mit dem Instrument der *fitra* begabt hat, aber nicht das Wissen von Seiner eigenen Existenz eingegeben hat, wie gelangt dann die *fitra* zu solchem Wissen? Ibn Taymiyya stellt durchgängig in seinen Werken immer wieder fest, dass Gottes Existenz durch Seine Zeichen (*āyāt*) erkannt wird, die Er in diese Welt hineingesetzt hat.[47] Ge-

45 *Usūl*, S. 230.

46 *Naqdh*, S. 194. Das steht im Einklang mit Ibn Taymiyyas Ansicht, dass die Menschen mit einer gesunden *fitra* in einem Zustand der Neutralität geboren werden, aber im Laufe ihres Lebens sich dafür entscheiden, einer der Religionen anzuhängen. Wenn jedoch die *fitra* weiterhin gesund bleibt, so wird die Person unvermeidlich den Islam annehmen. Sollte sie hingegen verdorben werden, wird sie einer anderen Religion anhängen. Siehe zu diesem Thema im Denken von Ibn Taymiyya und anderen desweiteren *Fitra*, S. 325 ff.; *Mufassal*, S. 247; Wensinck, *Muslim Creed*, S. 214-216.

47 In einer Fußnote zu Ibn Taymiyyas Argumenten für die Existenz Gottes scheint Henri Laoust die Ansicht zu vertreten, dass das Argument aus der *fitra* in keiner internen Beziehung zum Argument aus den Zeichen (*āyāt*) steht. Siehe Henri Laoust, *Essai*, S. 153. Diese Ansicht lässt sich mit Ibn Taymiyyas Schriften nicht belegen. Siehe insbesondere *Fitra*, S. 325 ff., wo *fitra* beständig mit erworbenem und auf Schlussverfahren basierendem

nauso wie wir mit Gewissheit wissen, dass es eine Sonne gibt, wenn wir ihr Licht beobachten, wissen wir auch, dass es einen persönlichen Gott gibt, sobald wir *irgendeines* von einer Mannigfaltigkeit von Zeichen (*āyāt*) sehen.[48]

Alles in der Welt ist ein Zeichen (*āya*) des Schöpfers, sei es ein Insekt, eine Sonne, ein Stein, ein Fluss, ein Berg usw. Die Zeichen sind unzählig, und jedes einzelne Zeichen verweist auf den einen und einzigen Schöpfer.[49] Gott wird in jedem Zeichen (*āya*) gesehen, da kein Zeichen existieren kann, ohne von Ihm erschaffen worden zu sein. Dementsprechend gibt es für Ibn Taymiyya eine ontologische und logische Beziehung des notwendigen Zusammenbestehens (*talādhum*) zwischen Gott und jeglichem gegebenen Zeichen; und das Erfassen dieses Zusammenbestehens duldet keinerlei Zweifel.[50] Ein Geschöpf kann keine Existenz haben, ohne zusammenbestehend mit seinem Schöpfer zu sein.[51] Sobald ein Zeichen beobachtet wird, tritt ein *notwendiges* Wissen ein, dass Gott existiert, da das Zeichen (*āya*) das Bezeichnete *ohne die Vermittlung eines Mittelgliedes* in sich schließt; daher die Überflüssigkeit von Schlussfolgerungen.[52]

Wissen kontrastiert und austauschbar mit *dharūrī*-Wissen gebraucht wird, wobei letzteres unter anderem durch Sinneswahrnehmung (*mahsūsāt*) erlangt wird. Siehe ebenfalls *Tawhīd al-ulūhiyya*, S. 48, und Anmerkung 53 und 71 unten.

48 *Tawhīd ar-rubūbiyya*, S. 9; *Fitra*, S. 325, 328. Vergleiche Ibn Taymiyyas Argument aus den Zeichen (*āyāt*) mit dem von Aristoteles, der ein solches Argument als eine Demonstration betrachtet, die von der Wirkung zur Ursache voranschreitet. Siehe Aristoteles, *Lehre vom Beweis oder Zweite Analytik*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1976, Erstes Buch, 6. Kapitel, 75a 31 ff.

49 *Dschahd*, S. 212-213, 189.

50 *Tawhīd ar-rubūbiyya*, S. 74. Für eine Erörterung des Zusammenbestehens (*talādhum*) siehe *Radd*, S. 201 ff., 162 ff., 165 ff.; *Dschahd*, S. 189, and S. 154 ff., 157.

51 *Dschahd*, S. 189.

52 *Tawhīd ar-rubūbiyya*, S. 74, 10. Ibn Taymiyyas Begriff von *fitrī*-Wissen steht nicht in Widerspruch zum allgemein vorherrschenden Verständnis

Dieses *fitrī*-Wissen, das auf einzelnen Zeichen beruht,[53] enthüllt einen weiteren Grund hinter Ibn Taymiyyas Ablehnung des Syllogismus als einem Mittel zum Beweis der Existenz Gottes. In jedem erschaffenen Ding, so sagt er, beobachten wir Eigenschaften, die in Gott in einer größeren und erhabeneren Weise existieren; und dies gibt uns unbeeinträchtigtes Wissen von einem besonderen Gott, dessen Größe in Seinen eigenen besonderen Taten manifest ist. In jedem erschaffenen Ding sehen und erfahren wir Gottes Wissen, Willen, Allmacht, Weisheit, Barmherzigkeit usw.[54] Der Syllogismus hingegen kann zu nichts Besserem führen als zu der Behauptung, dass es, wenn die Welt erschaffen wurde, einen Schöpfer geben muss. Die universale Natur des Syllogismus vermittelt uns ein unzutreffendes und bestenfalls allgemeines Wissen von Gott.[55]

Obschon die Zeichen (*āyāt*) einzeln in unserem Geist sicheres Wissen von Gottes Existenz erzeugen, gibt es eine einzigartige Menge von Zeichen, die ein besonders starkes Wissen von dieser Existenz bewirken. Dies sind Wunder, die durch das Werkzeug der Prophetie, die in der Person von Muhammad repräsentiert ist, vollbracht werden. Während die gewöhnlichen Zeichen auf übliche Weise in der Welt existieren, stellen Wunder einen Bruch mit dem üblichen Verlauf der Ereignisse (*kharq*

im mittelalterlichen Islam. Tahānawī beispielsweise definiert *fitrī*-Behauptungen als jene, die sich dem Geist zusammen mit ihrem eigenen Syllogismus präsentieren (*qadhāya qiyāsatuhā maʿahā*); das heißt, sie sind Behauptungen, deren Mittelbegriff im Geist beständig präsent ist; und wann immer der Geist sich den Unterbegriff und den Oberbegriff vorstellt, wird er sich den Mittelbegriff schon vorgestellt haben. Siehe Tahānawī, *Kaschschāf* 2: 1118, Stichwort *fitriyyāt*: Harawī, *ad-Durr an-nadhīd*, S. 312.

53 Die Verbindung zwischen Zeichen (oder Sinneswahrnehmung) und *fitra* wird auf direkte oder indirekte Weise durchweg in den Schriften von Ibn Taymiyya hergestellt. Siehe beispielsweise *Naqdh*, S. 194; *Tawhīd ar-rubūbiyya*, S. 10, 74; *Fitra*, S. 330, und Anmerkung 71 unten.

54 *Dschahd*, S. 189.

55 *Radd*, S. 356; *Tawhīd ar-rubūbiyya*, S. 48 (»*at-tarīqa al-qiyāsiyya … fā'idatuhā nāqisa*«).

al-ʿāda) dar und bilden als solche einen besonders starken Beweis der Existenz Gottes.[56] Obwohl Ibn Taymiyya solchen Beweisen eine besondere Bedeutung zuschreibt,[57] legt er nirgendwo nahe, dass ihr Wert als Beweise dem gewöhnlichen, üblichen Zeichen epistemologisch überlegen ist. Die Auswirkung des Anspruchs, dass Wunder einen höheren Beweiswert erzeugen als den von üblichen Zeichen erzeugten, wäre erheblich gewesen, da dies Ibn Taymiyya gezwungen hätte, eine neue Taxonomie des notwendigen Wissens zu entwerfen, in die zwei Ebenen derartigen Wissens eingepasst werden müssten.[58]

Die Konkomitanz zwischen der individuellen Wirkung und der Ersten Ursache wird demnach von der *fitra* ohne die geringste Reflexion erkannt. Sobald die Vorstellung eines besonderen Wunders oder eines besonderen Baumes oder Tieres in den Bereich der Erkenntnis eintritt, erfasst die *fitra* notwendigerweise (*dharūratan*) die Existenz Gottes. Sobald desgleichen die *fitra* einen Menschen im Dasein beobachtet, erkennt sie augenblicklich, dass es einen Schöpfer gibt, denn ein Mensch kann ebensowenig sich selbst erschaffen wie unerschaffen sein.[59] Dass jedes erschaffene Ding notwendigerweise einen Schöpfer haben muss, ist eine Tatsache, die von jeder *fitra* natürlicherweise gewusst ist, einschließlich derjenigen *fitra*, die in einem weniger als voll entwickelten Intellekt zu finden ist.

Ibn Taymiyya gibt das Beispiel eines kleinen Jungen, der, nichts ahnend, einen Schlag auf den Kopf bekommt. Da er den Schuldigen nicht gesehen hat, wird der Junge fragen, wer solch eine schändliche Tat gegen ihn verübt hat. Wenn ihm gesagt wird, dass niemand es getan hat, wird er sich sicherlich wei-

56 *Tasawwuf*, S. 379.

57 Ebenda, S. 379.

58 In der Tat wurden zwei »Unterteilungen« des *dharūrī*-Wissens anerkannt, aber sie stellten nicht zwei unterschiedliche Ebenen von Gewissheit dar. Siehe beispielsweise Baghdādī, *Usūl ad-dīn*, S. 8-9.

59 *Asmāʾ*, S. 358.

gern, zu glauben, dass der Schlag von keinem Täter ausgeführt worden ist, weil er ohne die geringste Reflexion weiß, dass jede Tat einen Täter voraussetzt, genauso wie die gesunde *fitra* mit Sicherheit weiß, dass jedes erschaffene Wesen kraft eines Schöpfers ins Dasein kommt.[60] Das Wissen von dem notwendigen Verhältnis zwischen dem Schöpfer und den erschaffenen Dingen ist in viel größerem Maße in die Seele eingewurzelt als das Wissen von mathematischen und logischen Grundsätzen. Ibn Taymiyya dachte – um die Sache noch konkreter darzustellen –, dass das Wissen, dass Gott existiert, weil ein Baum oder eine Nachtigall existiert, im Geist stärker ist als das mathematische Prinzip, dass eins die Hälfte von zwei ist, oder das Prinzip, dass ein Körper nicht gleichzeitig an zwei verschiedenen Orten sein kann.[61]

Dieser Vergleich zwischen dem Wissen von Gott und dem mathematischen Wissen ist von erheblicher Bedeutung für die Bestimmung der Natur der Erkenntnis durch die *fitra*. Wenn Ibn Taymiyya die primären mathematischen Prinzipien als *a priori* erachtet, dann müssen wir schließen, dass das *fitra*-Wissen von Gottes Existenz bestimmt von der Art des apriorischen Wissens ist. Wenn Ibn Taymiyya hingegen die mathematischen und logischen Prinzipien als auf Erfahrung beruhend erachtet, dann muss die *fitra* in einem anderen, möglicherweise empiristischen Licht betrachtet werden.[62]

Ibn Taymiyya vertritt mit größter Entschiedenheit die These, dass alles menschliche Wissen – abgesehen von Offenbarung – mit Partikularien beginnt.[63] Dies schließt alle allgemein bekannten primären Grundsätze von Mathematik, Geometrie und Logik ein. Der Geist macht sich zunächst eine Vorstellung von ei-

60 Ebenda, S. 358.
61 *Tawhīd ar-rubūbiyya*, S. 15.
62 Zu einigen Aspekten von Ibn Taymiyyas Empirismus siehe Heer, *Ibn Taymiyyah's Empiricism*, S. 109-115.
63 *Radd*, S. 316-317, 363 ff.; *Dschahd*, S. 222-223, 236 f.

ner partikularen »eins« und weiß, dass sie die Hälfte einer partikularen »zwei« ist. Derartiges Wissen tritt nicht in Abstraktion von existierenden Partikularien auf; der Geist, der beobachtet hat, dass dieser partikulare Zuckerwürfel halb so groß ist wie zwei gleiche Zuckerwürfel zusammengenommen, wird urteilen, dass jeder individuelle Zuckerwürfel die Hälfte von zwei gleichen Würfeln ist. Der Geist, der die Wiederkehr dieses Phänomens in einer Mehrzahl von qualitativ unterschiedlichen Objekten beobachtet hat, wird die abstrakte Verallgemeinerung machen, dass eins die Hälfte von zwei ist.[64]

Dies führt uns zurück zu Ibn Taymiyyas Theorie der Universalien, die besagt, dass das Universale eine vom Geist vorgenommene Verallgemeinerung von einer gemeinsamen Eigenschaft oder von gemeinsamen Eigenschaften ist, die von einer gegebenen Menge von Partikularien geteilt werden.[65] Es stellt sich mithin heraus, dass es für Ibn Taymiyya keine apriorischen mathematischen Prinzipien gibt[66] und dass, wenn es ein Prinzip gibt, das im Geist in der Art eines Axioms existiert, es nicht mehr ist als ein Prinzip, das *erworben* worden ist, aber in der

64 *Radd*, S. 315-316, 108-109, 371; *Dschahd*, S. 221-222, 107-108, 239. Vergleiche seine Feststellung dahingehend, dass Wissen von Partikularien im Geist vor dem Wissen des Universalen eintritt (*Tawhīd ar-rubūbiyya*, S. 11). Dementsprechend weiß man, dass zehn das Doppelte der Zahl fünf ist, bevor man weiß, dass jede Zahl durch zwei teilbar ist und dass jede Zahl doppelt so groß ist wie jede ihrer beiden Hälften.

65 *Radd*, S. 363-368; *Dschahd*, S. 236-238.

66 Ibn Taymiyyas Position zu mathematischen und logischen Prinzipien kann nicht so einfach bestimmt werden, da manche seiner Aussagen zu dieser Frage den trügerischen Eindruck vermitteln können, dass er die Existenz eines angeborenen apriorischen Wissens solcher Prinzipien anerkannt hat (siehe beispielsweise *Radd*, S. 302-303; *Dschahd*, S. 220). Eine derartige Anerkenntnis kann jedoch nicht vom größeren Bild seiner Epistemologie und seiner Theorie der Universalien abgetrennt werden. Denn alle anderen Aussagen zu diesem Thema – und sie sind zahllos – deuten vielmehr auf eine konsistente Auffassung hin, nämlich, dass der Geist logische und mathematische Prinzipien durch *fitrī-dharūrī*-Wissen erwirbt, das letztlich auf Erfahrung beruht (*Radd*, S. 315-316; *Dschahd*, S. 264, 266).

Folge im Geist so tief eingewurzelt ist, dass es ihm zur zweiten Natur geworden ist. Daraus geht mithin hervor, dass die notwendige Verbindung zwischen den individuellen Vorkommnissen der Schöpfung und Gott durch die *fitra* nicht in einer apriorischen Weise erfasst wird.

Wenn eine solche Erfassung weder apriorisch ist noch, wie Ibn Taymiyya bereits festgestellt hat, auf Schlussverfahren basiert, dann muss sie etwas anderes sein. Was immer sie allerdings auch sein mag, so muss sie *dharūrī* sein. Dies führt uns zu Ibn Taymiyyas Erkenntnistheorie, in der er, den Fußstapfen der theologischen Tradition folgend, drei Quellen der menschlichen Erkenntnis postuliert, nämlich Sinneswahrnehmung (*hiss*), Vernunft (*ʿaql*) und eine Verbindung dieser beiden, die er *khabar* (Bericht) nennt.[67]

Die Vernunft kommt ins Spiel im Anschluss an die Beobachtung von Sinnesdaten: Nachdem die Sinne die letzteren wahrnehmen, verarbeitet die Vernunft diese Daten, indem sie, unter anderem, Verallgemeinerungen vornimmt (= Universalien). Somit liegt der Beginn alles Wissens in der Sinneswahrnehmung, die, wie bereits gesagt, nur von partikularen Dingen erfolgen kann. Den verstreuten Aussagen, die er überall in seinem Werk macht, zufolge scheint die Sinneswahrnehmung in Ibn Taymiyyas System in zwei Hauptkategorien unterteilt zu sein, erfahrungsmäßig (*tadschrībī*) und intuitiv (*hadsī*). Unter der Ka-

67 *Muwāfaqa*, 1: 18-19; *Furqān*, S. 57. Berichte, die Informationen über vergangene Ereignisse und entfernte Orte, die man nicht besucht hat, vermitteln, stützen sich für ihre Gültigkeit auf eine Reihe von Faktoren, die sowohl in rationalen Prinzipien wie auch in Sinneswahrnehmung gründen. Die *mutawātir*-Berichte, die im Geist derjenigen, die von ihnen hören, Gewissheit hervorrufen, werden durch so zahlreiche Kanäle übermittelt, dass sie vernünftigerweise jede Möglichkeit der betrügerischen Absprache ausschließen. Das Wissen der Personen, die dem Ereignis als Zeugen beiwohnen oder den Ort besuchen, muss auf Sinneswahrnehmung basieren, das heißt, sie selbst müssen das Ereignis oder den Ort, von dem sie berichten, gehört, gesehen usw. haben. Siehe *Radd*, S. 302; *Dschahd*, S. 220; Hallaq, *On Inductive Corroboration*, S. 9-18.

tegorie des Erfahrungsmäßigen werden sowohl innere (*bātin*) wie auch äußere (*dhāhir*) Sinneswahrnehmung befasst. Zur inneren Sinneswahrnehmung gehören solche Phänomene wie Hass, Liebe, Furcht und Hunger; zur äußeren Fühlen, Riechen und Schmecken. Wissen, das aus Experimentieren – beispielsweise mit medizinischen Substanzen – hervorgeht, schließt unvermeidlich die Sinne als die primären Quellen der Wahrnehmung ein.[68] Obgleich Intuition, die zweite Kategorie, an sich sinnlich ist, ist sie von rein theoretischer (*ʿilmī*) Natur, da sie keine »praktische« (*ʿamalī*) Erfahrung einschließt. So wissen wir durch Intuition zum Beispiel das Verhältnis zwischen den verschiedenen Gestalten des Mondes und seiner Position gegenüber der Sonne.[69]

Sensorisches Wissen, ob inneres oder äußeres, tritt im Geist nur notwendigerweise (*dharūratan*) auf.[70] Mit anderen Worten, wenn wir eine Nachtigall sehen oder eine salzige Substanz schmecken, so sind die Tatsache, dass eine Nachtigall vor unseren Augen existiert oder existierte, und die Tatsache, dass eine besondere Substanz, die wir geschmeckt haben, salzig ist, so notwendig wie selbstevident. Desgleichen werden alle *fiṭrī*-Konzepte mittels den inneren und äußeren Sinnen erfasst, das heißt, mittels der Anschauung (*basar*), worunter Ibn Taymiyya das Aggregat der Vermögen der Sinneswahrnehmung (*idrāk al-hiss*) versteht.[71] »Die Zeichen Gottes werden stets durch die Sinneswahrnehmung erfasst.«[72] Aber es muss klar sein, dass die Sinneswahrnehmung, die an dieser besonderen Erfassung der notwendigen Beziehung zwischen den Zeichen und Gott beteiligt ist, sowohl die inneren wie auch die äußeren Vermögen der Sin-

68 *Furqān*, S. 57.
69 *Naqdh*, S. 202.
70 *Furqān*, S. 57.
71 *Naqdh*, S. 194: »*ammā nafs tasawwur al-maʿānī fa-fiṭrī yahsul bil-hiss al-bātin wa adh-dhāhir.*«
72 *Tawhīd ar-rubūbiyya*, S. 48.

neswahrnehmung einschließt. Denn nur die Verbindung dieser beiden kann den höchsten Grad von notwendigem (*dharūrī*) und sicherem Wissen hervorbringen.

Ibn Taymiyya erkennt drei Stufen der Erkenntnis innerhalb der allgemeinen Kategorie der Gewissheit an. Die zweite Stufe in dieser Hierarchie schließt die äußere Sinneswahrnehmung ein, während die dritte sowohl die äußere Sinneswahrnehmung als auch die verstandesmäßige Reflexion einschließt. Die erste hingegen umfasst sowohl die äußere wie auch die innere Sinneswahrnehmung und führt somit zum höchsten Grad an Gewissheit, der überhaupt möglich ist. Als Veranschaulichung der verschiedenen Grade dieser Erkenntnisstufen gibt Ibn Taymiyya uns das Beispiel unserer Erfassung der Existenz von Honig. Auf der dritten Stufe der Erkenntnis erlangt man die Gewissheit, dass Honig existiert, indem man einige Spuren dieser Substanz beobachtet und von anderen hört, dass eine derartige Substanz existiert. Auf der zweiten Stufen erlangen wir die Gewissheit, dass es Honig gibt, indem wir eine bestimmte Menge von ihr beobachten. Diese Stufe der Gewissheit ist höher als die vorige. Noch gewisser ist die erste Stufe, wo wir den Honig nicht nur sehen, sondern auch seine Süße und seine Beschaffenheit erfahren, indem wir ihn schmecken. Das ist die höchste Stufe der gewissen Erkenntnis, die wir hinsichtlich der Tatsache, dass Honig existiert, erreichen können.[73]

Desgleichen gehört der Glaube an Gott zu dieser letzten Stufe der Erkenntnis, denn durch die Zeichen (*āyāt*) *erfahren* wir die Existenz Gottes. Insbesondere wird diese Existenz durch den Geschmackssinn, *dhawq*, erfahren, ein Ausdruck mit vermutlich sufischer Konnotation.[74] Der Gebrauch des Wortes »Geschmack« muss hier allerdings in metaphorischer Bedeutung verstanden werden, eine Bedeutung, die dem mehr weltlichen

73 *Daradschāt*, S. 146.

74 Zum sufischen Begriff des *dhawq* siehe Ahmadnagarī, *Dschāmiʿ al-ʿulūm*, 2: 126.

Kontext der Feststellung des höchsten Grades von Gewissheit hinsichtlich der Existenz von Honig entliehen ist. Genauso wie man den höchsten Grad von Gewissheit hinsichtlich der Existenz einer irdischen Substanz erreicht, so kann man den gleichen Grad des Wissens, dass Gott existiert, erreichen, da das, was in der Sinneswahrnehmung dem metaphorischen Bereich des *Geschmacks* entspricht, das Erfassen Gottes mit völliger Gewissheit erlaubt.[75] Während die Bedeutung von *Geschmack* als Metapher sich nicht für die übliche Analyse im Kontext der Zeichen Gottes eignet, setzt sie doch voraus, dass Gottes Präsenz in den Zeichen (*āyāt*) *gesehen* wird und dass solches Sehen Gottes Empfindungen von Überzeugung und Glaube (*īmān*) hervorruft, die das Herz nicht nur erfährt, sondern auch empfängt, mit völliger Hinnahme und Wohlgefallen. Dieser *īmān* ist mithin der Gegenstand des *Geschmacks*, der in der persönlichen Erfahrung der erschaffenen Dinge in der Welt als Zeichen Gottes manifest ist.[76]

Bis hierhin scheint Ibn Taymiyyas Argument darin zu bestehen, dass, während Gottes Existenz durch die Sinneswahrnehmung der Zeichen (*āyāt*) erkannt wird, postuliert wird, dass es eine notwendige Verbindung zwischen diesen Zeichen und einem transzendenten Wesen gibt. Ob nun die Wahrheit der Behauptung einer solchen Verbindung zugestanden wird oder nicht, so muss sie sich nicht auf die Gültigkeit des Arguments in formaler Hinsicht auswirken. Wenn die Wahrheit der Behauptung zugestanden wird, scheint die Gültigkeit von Ibn Taymiyyas Argument unbeeinträchtigt zu sein. Ibn Taymiyya hebt sein Argument jedoch auf eine andere Stufe, auf der seine Logik von seiner Theologie überschattet wird.

In den gleichen Passagen, in denen er feststellt, dass die Existenz Gottes durch die Sinneswahrnehmung der Zeichen (*āyāt*) *notwendigerweise* erkannt wird, macht er die Bemerkung,

75 *Daradschāt*, S. 148.
76 *Daradschāt*, S. 148.

dass das Wissen von Gott als der Schöpfer aller kontingenten Wesen für solche Wesen angeboren und wesenhaft (*dhātī*) ist. Menschliche Wesen beispielsweise wissen, dass sie erschaffen sind, und setzen mithin voraus, von Gott, ohne der Tatsache gewahr zu sein, dass sie kontingente Wesen sind. Das Wissen von der Kontingenz, nämlich, dass alle erschaffenen Wesen einen Schöpfer voraussetzen, ist einfach in der *fitra* gesetzt und bedarf keines Beleggrunds (*ghayr muftaqir ilā dalīl*).[77] Diese Behauptung mag den Vorwurf des Widerspruchs noch überleben, wenn sie die einzige Feststellung in diesem Sinne wäre. Andernorts behauptet Ibn Taymiyya jedoch, dass die *fitra* Gott sogar ohne die Zeichen (*āyāt*) erkennt, da die Erkenntnis von Gottes Existenz der *fitra* eingeboren ist.[78] Er argumentiert darüber hinaus, dass die *fitra* zuerst ohne die Hilfe der Zeichen (*āyāt*) erkennen muss, dass Gott existiert, da sie widrigenfalls nicht wissen würde, dass die Zeichen (*āyāt*) die Werke Gottes sind.[79]

Obwohl dies die einzigen diesbezüglichen Aussagen, die in Ibn Taymiyyas Schriften zu finden sind, zu sein scheinen, deuten sie auf eine unerwartete Wendung in seinem Argument hin, wenn nicht sogar auf einen Todesstoß gegen dieses Argument. Es scheint nur einen einzigen überzeugenden Weg zu geben, diesen Aussagen Rechnung zu tragen, die das Argument aus den Zeichen (*āyāt*) von Grund auf zunichte machen. Ibn Taymiyya scheint hier anzuerkennen, dass die angenommene notwendige Verbindung zwischen Gott und den Zeichen problematisch ist; und durch die Behauptung, dass die *fitra* vor ihrer Erfassung der Zeichen (*āyāt*) Gott erfassen muss, scheint er darauf abgezielt zu haben, jeden möglichen Einwand gegen eine derartige notwendige Verbindung abzuwehren. Doch durch die Vereitelung des Einwands gegen diese Verbindung hat Ibn Taymiyya

77 *Tawhīd ar-rubūbiyya*, S. 9-10.

78 *Tawhīd al-ulūhiyya*, S. 48: »*thumma al-fitar taʿrifu al-khāliq bidūn hādhihi al-āyāt, faʾinnahā qad futirat ʿalā dhālik.*«

79 Ebenda, S. 48-49.

sich offenbar selbst in einen Widerspruch verwickelt, da sich herausstellt, dass, während die *fitra* Gott durch die Unmittelbarkeit und Notwendigkeit (*dharūra*) der Sinneswahrnehmung der Zeichen erfasst, von solcher Erfassung gesagt wird, dass sie von Gott Selbst ohne das Medium der Zeichen (*āyāt*) in die *fitra* eingepflanzt wird. Diese letztere Behauptung bringt in Ibn Taymiyyas Argument klarerweise ein starkes Element von Zirkularität hinein.

4.6 Zweier Interpretationen fähig

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass Ibn Taymiyya, nachdem er alle Schlussfolgerungen und Ableitungen als unzulängliche Mittel für den Beweis der Existenz Gottes verworfen hat, den Begriff der *fitra* vorbringt, die im Geist ein notwendiges Wissen von der Existenz einer persönlichen Gottheit erzeugt. Dieser Begriff der *fitra* ist jedoch hochgradig problematisch, da er zweier Interpretationen fähig ist. Einerseits repräsentiert die *fitra* ein Wissen von Gott, das den Menschen von Geburt an eingeboren ist, und andererseits repräsentiert sie ein Medium für die Erkenntnis Gottes durch die notwendige Sinneswahrnehmung der Zeichen (*āyāt*). Wenn sie das erste ist, dann ist Ibn Taymiyyas Argument klarerweise zirkulär, da es in der Tat darauf hinauslaufen würde, zu behaupten, dass wir durch die *fitra*, die durch Gott erschaffen ist, erkennen, dass Gott existiert. Wenn sie das zweite ist, dann muss die *fitra* im Kontext von Ibn Taymiyyas Erkenntnistheorie gesehen werden, welche die Sinneswahrnehmung der Zeichen als das einzige Mittel, durch das Gottes Existenz erkannt werden kann, postuliert – während die beiden anderen Mittel, Vernunft und Offenbarung, von keinem Nutzen für diesen Zweck sind.

Mithin scheint Ibn Taymiyya in der zweiten Interpretation ein gültiges Argument zu bilden, das in einer empirischen Metaphysik gründet. Wenn wir aber seine Aussage so verstehen,

dass die *fitra* ohne das Medium der Zeichen erkennt, dass Gott existiert, dann geht aus seinem Argument ein flagranter Widerspruch hervor. Das kommt noch zu der damit verbundenen Diskrepanz zwischen seiner Erkenntnistheorie und ihrer Anwendung – oder falschen Anwendung – auf die Beweise für die Existenz Gottes hinzu. Diese Schlussfolgerung ist sicherlich zwingend, wenn Ibn Taymiyyas Schriften als synchronisches Ganzes behandelt werden. Und in Ermangelung einer Chronologie seiner Werke stellt sich dieser synchronische Ansatz als die einzige Alternative dar. Allerdings könnte eine Chronologie der Werke von Ibn Taymiyya sich als von entscheidender Bedeutung dafür erweisen, den hervortretenden Widerspruch aufzulösen, insbesondere dann, wenn festgestellt werden könnte, dass seine empirische Metaphysik eine Entwicklung war, die im Anschluss an die Lehre stattfand, dass die Sinneswahrnehmung der Zeichen (*āyāt*) nicht unerlässlich ist, um zur Erkenntnis zu gelangen, dass Gott existiert.[80]

80 Eine kurze Fassung dieses Textes wurde im November 1989 bei der 23. Jahrestagung der *Middle East Studies Association* in Toronto vorgetragen. Ich möchte meinen Gesprächspartnern, den Professoren Charles Butterworth und Paul Walker, für ihre wertvollen Bemerkungen zu einer früheren Fassung dieses Artikels meinen Dank ausdrücken.

4.7 Anhang

4.7.1 Verzeichnis der Abkürzungen der Titel von Ibn Taymiyya

Asmāʾ	*al-Asmāʾ wa as-sifāt* in: MFIT, Bd. 5.
Daradschāt	*Daradschāt al-yaqīn* in: MRK, Bd. 2.
Fitra	*Fī al-kalām ʿalā al-fitra* (zusammengestellt von Muhammad b. Ahmad al-Munabbidschī) in: MRK, Bd. 2.
Furqān	*al-Furqān* in MRK, Bd. 1.
Dschahd	*Dschahd al-qarīha fī tadschrīd an-nasīha* in: MFIT, Bd. 9. Englische Übersetzung von W. B. Hallaq in: *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians.* (Wenn diese gekürzte Version zitiert wird, folgt im allgemeinen die Angabe der entsprechenden Seite in dem ungekürzten Werk *Radd.*)
Kulliyyāt al-mantiq	*Kulliyyāt al-mantiq fī dhabt kulliyyāt al-mantiq wa al-khalal fīh* in: MFIT, Bd. 9.
Maschīʾa	*Fī al-maschīʾa wa al-hikma wa al-qadhaʾ wa al-qadar wa at- taʾlīl* in: MRM, Bd. 5.
MFIT	*Madschmūʿ fatāwā schaykh al-islām Ah-*

	mad Ibn Taymiyya, Hg. ʿAbd ar-Rahmān Muhammad Ibn Qāsim, 37 Bände (Rabāt, 1961a).
MRK	*Madschmūʿāt ar-rasāʾil al-kubrā*, 2 Bände (Kairo, 1323 H.).
MRM	*Madschmūʿāt ar-rasāʾil wa al-masāʾil*, 5 Bände (Kairo, 1349 H.).
Mufassal	*Mufassal al-iʿtiqād*, in: MFIT, Bd. 4.
Muwāfaqa	*Muwāfaqat sahīh al-manqūl li-sarīkh al-maʿqūl*, Hg. Muhammad ʿAbd al-Hamīd und Muhammad al-Fiqqī, 2 Bände (Kairo, 1951).
Naqdh	*Naqdh al-mantiq*, Hg. Muhammad Hāmid al-Fiqqī (Kairo, 1951).
Radd	*Kitāb ar-radd ʿalā al-mantiqiyyīn*, Hg. ʿAbd as-Samad Kutubī (Bombay, 1368 H.).
Tafsīl	*Tafsīl al-idschmāl fīmā yadschib lil-lāh min sifāt al-kamāl* in: MRM, Bd. 5.
Tasawwuf	*at-Tasawwuf* in: MFIT, Bd. 11.
Tawhīd ar-rubūbiyya	*Tawhīd ar-rubūbiyya* in: AWT,Bd. 2.
Tawhīd al-ulūhiyya	*Tawhīd al-ulūhiyya* in: MFIT, Bd. 1.

Usūl *Usūl al-fiqh* in: MFIT, Bd. 19.

4.7.2 Verzeichnis der zitierten Werke und Artikel

Ahmadnagarī, ʿAbd an-Nabī Ibn ʿAbd ar-Rasūl (1329-1331/1911-1912), *Dschāmiʿ al-ulūm al-mulaqqab bi-dustūr al-ʿulamāʾ*, 4 Bände, Matbaʿat Dāʾirat al-Maʿārif, Haidarabad.

Aristoteles (1976), *Lehre vom Beweis oder Zweite Analytik*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.

Baghdādī, ʿAbd al-Qāhir (1928), *Usūl ad-dīn*, Dār al-Funūn, Istanbul.

Davidson, A. (1987), *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford University Press, New York/Oxford.

Encyclopaedia Iranica (1982-), Routledge & Kegan Paul, London.

al-Ghazālī, Abū Hāmid (1961), *Maqāsid al-falāsifa*, Hg. S. Dunyā, Dār al-Maʿārif, Kairo.

– (1961), *Miʿyār al-ʿilm fī fann al-mantiq*, Hg. S. Dunyā, Dār al-Maʿārif, Kairo.

– (1947), *Tahāfut al-falāsifa*, Hg. S. Dunyā, Dār Ihyāʾ al-Kutub al-ʿArabiyya, Kairo.

Hallaq, W. B., (1990), *On Inductive Corroboration, Probability and Certainty in Sunnī Legal Thought*, in: N. L. Heer, Hg., *Islamic Law and Jurisprudence: Studies in Honor of Farhat J. Ziadeh*, University of Washington Press, Seattle.

– (1993), *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians. Translated with an introduction and notes by Wael B. Hallaq*, Oxford University Press, Oxford.

Harawī, Ahmad b. Yahyā (1322/1904), *ad-Durr an-nadhīd*, n.p., Kairo.

Heer, N. L. (1988), *Ibn Taymiyyah's Empiricism*, in: F. Kazemi & R. D. McChesney, Hg., *A Way Prepared: Essays on Islamic Culture in Honor of Richard Bayly Winder*, New York University Press, New York.

– (1979), *Al-Ǧāmīʿs Treatise on Existence*, in P. Morewedge, Hg., *Islamic Philosophical Theology*, State University of New York Press, Albany.

Ibn Mandhūr, Dschamāl ad-Din Muhammad (1972), *Lisān al-ʿarab*, 15 Bände, Dār Sādir, Beirut.

Ibn Qayyim al-Dschawziyya (1978), *Schifāʾ al-ʿalīl fī masāʾil al-qadhāʾ wa al-qadar wa al-hikma wa at-taʿlīl*, n.p., Beirut.

Ibn Sīnā (Avicenna), Abū ʿAlī (1985), *an-Nadschāt fī al-hikma al-mantiqiyya wa at-tabīʿiyya wa al-ilāhiyya*, Hg. Mājid Fakhrī, Dār al-Āfāq al-Dschadīda, Beirut.

– (1371/1952), *asch-Schifāʾ: Mantiq, I. Madkhal*, Hg. al-Abb Qanawātī, et. al., al-Matbaʿa al-Amīriyya, Kairo.

Kaufmann, W. (1958), *Critique of Religion and Philosophy*, Princeton University Press, Princeton.

Laoust, H. (1939), *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takī-D-Dīn Ahmad B. Taimiya*, Imprimerie de lʿinstitut français dʿarchéologie orientale, Kairo.

Lawkarī, Abū al-ʿAbbās Fadhl b. Muhammad (1986), *Bayān al-haqq bi-dhamān as-sidq: Mantiq; I. Madkhal*, Hg. Ibrāhīm Dībādschī, Muʾassasat Intischārāt Amīr Kabīr, Teheran.

Marmura, M. E. (1979), *Avicenna's Chapter on Universals in the* Isagoge *of his* Shifāʾ, in: Alford T. Welch und Pierre Cachia, Hg., *Islam: Past Influence and Present Challenge*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Rahman, F. (1958), *Essence and Existence in Avicenna*, in: R. Hunt, et al., Hg., *Mediaeval and Renaissance Studies*, Bd. 4, Warburg Institute, London.

Tahānawī, M. b. M. (1862), *Kaschschāf istilāhāt al-funūn*, Hg. A. Sprenger, 2 Bände, W. N. Leesʿ Press, Kalkutta.

Tūsī, Nasīr ad-Dīn (1960), *Scharh al-ischārāt*, Hg. S. Dunyā, 3 Bände, Dār al-Maʿārif, Kairo.

Wensinck, A. J. (1932), *The Muslim Creed*, Cambridge University Press, Cambridge.

5

Ibn Taymiyyas Historiographie der *falsafa*

Yahya Michot

5.1 Vorbemerkung

Dieser Artikel von Yahya Michot, der mehrere aus dem Arabischen übersetzte Texte von Ibn Taymiyya präsentiert, erschien 2012 in dem Sammelband *Islamic philosophy, science, culture, and religion: studies in honor of Dimitri Gutas* in englischer Sprache unter dem Titel *From al-Maʾmūn to Ibn Sabʿīn via Avicenna: Ibn Taymīya's Historiography of Falsafa.*[*] Die Veröffentlichung dieser Übersetzung erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Autors, dem herzlich gedankt sei. Aus dem Englischen übertragen von Yusuf Kuhn.

* Yahya Michot, *From al-Maʾmūn to Ibn Sabʿīn via Avicenna: Ibn Taymīya's Historiography of Falsafa*, in: Felicitas Opwis und David Reisman (Hg.), *Islamic philosophy, science, culture, and religion: studies in honor of Dimitri Gutas*, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2012, S. 453-475. Zum Autor siehe *Zu Yahya Michot* in: Ibn Taymiyya, *Islam – Weg der Mitte. Texte von Ibn Taymiyya*, Aus dem Arabischen übertragen, eingeführt und kommentiert von Yahya Michot. Aus dem Französischen und Englischen übertragen von Yusuf Kuhn, Zweite Auflage, Hamburg, 2019, S. 20-22.

5.2 Einführung

Dimitri Gutas liefert mit seinem Buch *Greek Thought, Arabic Culture* (Griechisches Denken, Arabische Kultur) einen bemerkenswerten Beitrag zum besseren Verständnis der Ursprünge der *falsafa* und zu einer genaueren Darstellung ihrer Entwicklung im Verhältnis zu den wissenschaftlichen und anderen intellektuellen Bestrebungen von Muslimen während der klassischen Periode des Islam. Da es der gräko-arabischen Übersetzungsbewegung in Bagdad und der frühen abbasidischen Gesellschaft gewidmet ist, beinhaltet das Werk nicht – was von ihm auch nicht erwartet werden konnte – eine trans-historische Analyse der Konvergenzen, Abhängigkeiten und Einflüsse, Interaktionen und Prozesse der gegenseitigen Befruchtung oder ideologischen Metamorphose, die sich im Laufe der Jahrhunderte zwischen den *falāsifa* (Anhängern der falsafa; Philosophen) und den Denkern, die in *kalām* (Theologie), Sufismus und anderen religiösen Disziplinen tätig waren, zugetragen haben. In seinem Narrativ, das insbesondere in seinem siebten Kapitel »Translation and History« (Übersetzung und Geschichte) entwickelt wird, ist kein Platz für wohlbekannte Persönlichkeiten wie Ǧahm ibn Safwān, Ibn Kullāb, Ibn Ḥanbal und al-Aš'arī oder auch spätere wie etwa al-Ǧuwaynī, as-Suhrawardī, Ibn Sab'īn, Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī und Ibn 'Arabī.

Eine Ausnahme ist »der berühmte Ḥanbalī Ibn Taymiyya« (gest. 728/1328), dessen angebliche Feindschaft gegenüber den griechischen Wissenschaften, »mehr aggressive ideologische Haltung« und »Rückwendung zu einem ›konservativen‹ Traditionalismus« von Dimitri Gutas – im Widerspruch zu gewissen Ansichten, die von Ignaz Goldziher vertreten wurden – als Reaktionen gegen die Gefahren, die von den Kreuzfahrern und Mongolen ausgingen, erklärt werden, die überhaupt nicht re-

präsentativ sind für eine »alte islamische Orthodoxie«.[1] Nun zeigen Ibn Taymiyyas eigene Schriften aber auf, wie komplex seine Meinung über die griechischen Wissenschaften mitunter sein kann. Er ist beispielsweise der Ansicht, dass die Physik und Mathematik von Aristoteles und seinen Anhängern, im Unterschied zu ihrer Metaphysik, viel besser ist als jene der späteren christlichen, muslimischen oder jüdischen Philosophen. Was die Auffassung betrifft, dass Ibn Taymiyyas Ansichten im allgemeinen *entweder* durch historische und gesellschaftliche Umstände verschärfte Reaktionen *oder* durch manche alte orthodoxe antirationalistische Dogmen bestimmte Ideen gewesen sind, so ist dies eine Alternative, die viel zu strikt und eng gefasst ist, um eine fruchtbare Herangehensweise an sein Denken sein zu können. Er musste einerseits als ḥanbalitischer *muftī* (Mufti) zugleich einerseits seinen skripturalen und kanonischen Quellen treu und andererseits gemäßigt und flexibel genug sein, um in dem Kontext, in dem er wirkte, tätig sein zu können. Und er war andererseits, wie der Titel eines seiner Hauptwerke bezeugt, – statt sich der Vernunft zu widersetzen – von der wesenhaften Übereinstimmung zwischen der islamischen Tradition und dem, was von den Leuten mit klarer Vernunft gedacht wird, zutiefst überzeugt.

Dies erklärt, neben anderen Dingen, Ibn Taymiyyas besonders scharfsinnige Wahrnehmung der Gesellschaftsgeschichte, in der er sich auf mancherlei Weisen als Vorläufer von Ibn Ḫaldūn erweist. Er sieht, wie sich die Geschichte in den Gesellschaften um ihn herum entfaltet, und er möchte ihrer Vergangenheit Sinn abgewinnen, indem er sie kritisch untersucht, jenseits von Erdichtungen und Mythen.[2] Ideen werden mithin

1 Siehe Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ʿAbbāsid Society*, London & New York: Routledge, 1998, S. 170-171 und 160.

2 Siehe Yahya Michot, *Between Entertainment and Religion: Ibn Taymiyya's Views on Superstition*, in: *The Muslim World*, 99.1, 2009, S. 1–20.

für ihn zu Hauptakteuren auf der menschlichen Bühne, und es gelingt ihm ganz hervorragend, sie miteinander in Beziehung zu setzen und ihre legitimen wie illegitimen Abstammungslinien nachzuzeichnen, im Auf und Ab der Jahrhunderte, in Ost und West, unter Heiden und Gläubigen, Häretikern und Heiligen, Theologen, Mystikern und Philosophen. Die Narrative, die er hervorbringt, mögen der Belege in den Tatsachen und der Neutralität ermangeln, die in unseren Tagen die akademische Gelehrsamkeit vermeintlich auszeichnen. Nichtsdestotrotz wäre es ein Fehler, sie mit Missachtung zu strafen, da sie oftmals originelle Einsichten darüber vermitteln, was während der klassischen Periode des Islam in der Tat bedeutende Debatten über Ideen ausgelöst, sie in neue Richtungen gelenkt oder wider Erwarten verschärft hat.

Es ist mir ein Vergnügen, dem in diesem Band geehrten großen Gelehrten fünf Texte von Ibn Taymiyya vorlegen zu dürfen, die nach bestem Wissen in Englisch bislang nicht veröffentlicht worden sind. Text I ist eine Passage der *Fatwa über Ibn Tūmart*, die Ibn Taymiyya, Henri Laoust zufolge, 709/1310 in Alexandria verfasst hat.[3] Text II ist ein Auszug aus der zweiten Abteilung des undatierten *Kitāb mufaṣṣal al-iʿtiqād* (Buch über die Einzelheiten des Glaubens).[4] Die Texte III und IV sind Seiten aus *Minhāǧ as-sunna an-nabawīya*[5] (Der Pfad der prophetischen Tradition), Ibn Taymiyyas berühmte Widerlegung des *Minhāǧ al-karāma* (Der Weg des Charismas), geschrieben 721/1321 von

3 Henri Laoust, *Une fetwà d'Ibn Taimīya sur Ibn Tūmart*, in: *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 59, 1960, S. 158–184, hier S. 160–161. Weitere Informationen über die von Ibn Taymiyya genannten Personen und Gruppen finden sich in der *Encyclopaedia of Islam*.

4 Siehe Ibn Taymiyya, *Maǧmūʿ al-fatāwā*, Hg. ʿA. R. ibn M. Ibn Qāsim, 37 Bände, Rabat: Maktabat al-Maʿārif, 1401/1981, King Ḫālid Hg., Bd. 4, S. 1–190.

5 Siehe Ibn Taymiyya, *Minhāǧ as-sunna an-nabawīya fī naqḍ kalām aš-šīʿa al-qadarīya*, Hg. M. R. Sālim, 9 Bände, Kairo: Maktabat Ibn Taymiyya, 1409/1989.

dem großen schiitischen Theologen al-Muṭahhar al-Ḥillī (gest. 725/1325). Text V ist eine Passage aus dem undatierten *Šarḥ ḥadīṯ Ǧibrīl* (Kommentar zum Hadith über Gabriel), auch genannt *Kitāb al-īmān al-awsaṭ* (Das mittlere Buch des Glaubens).[6] Da Ibn Taymiyya bei verschiedenen Gelegenheiten auf die gleichen Themen zurückkommt, hätten auch andere Schriften ausgewählt werden können, in denen sogar noch mehr Autoren und Lehren genannt werden als in unseren Texten I-V. Einige jener Schriften sind bereits in verschiedenen europäischen Sprachen zugänglich.[7] Zudem gibt es wertvolle Studien über Ibn Taymiyyas Ansichten über die *falsafa*.[8] Die hier übersetzten

6 Siehe Ibn Taymiyya, *Šarḥ ḥadīṯ Ǧibrīl fī l-Islām wa l-īmān wa l-iḥsān, al-maʿrūf biism Kitāb al-Īmān al-awsat li-Šayḫ al-Islām . . . Ibn Taymiyya*, Hg. ʿA. ibn N. az-Zahrānī, ad-Dammām: Dār Ibn al-Ǧawzī li-n-Našr wa-t-Tawzīʿ, 1423[/2002], S. 289–648, und *Maǧmūʿ al-fatāwā*, Bd. 7, S. 461–622 (unvollständige Ausgabe).

7 Siehe beispielsweise Yahya Michot, *Ibn Taymiyya. Lettre à Abū l-Fidāʾ, Traduction, présentation, notes et lexique*, Louvain-la-Neuve: Université Catholique de Louvain, 1994; Yahya Michot, *A Mamlūk Theologian's Commentary on Avicenna's Risāla Aḍḥawīya: Being a Translation of a Part of the Darʾ at-Taʿāruḍ of Ibn Taymiyya, with Introduction, Annotation, and Appendices*, in: *Journal of Islamic Studies*, 14.2–3, 2003, S. 149–203 und S. 309–363; Yahya Michot, *Vizir « hérétique » mais philosophe d'entre les plus éminents: al-Ṭūsī vu par Ibn Taymiyya*, in: *Farhang*, 15–16, Nr. 44–45, 2003, S. 195–227; Yahya Michot, *Misled and Misleading . . . Yet Central in their Influence: Ibn Taymiyya's Views on the Ikhwān al-Ṣafāʾ*, in: *The Ikhwān al-Ṣafāʾ and their Rasāʾil, An Introduction, Epistles of the Brethren of Purity*, Hg. N. El-Bizri, Oxford: Oxford University Press, in association with the Institute of Ismaili Studies, 2008, S. 139–79. Überarbeitete Version mit bedeutenden editorischen Korrekturen, zugänglich über www.muslimphilosophy.com; Wael B. Hallaq, *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians, Translation with an Introduction and Notes*, Oxford: Clarendon Press, 1993.

8 Insbesondere Thomas Michel, *Ibn Taymiyya's Critique of Falsafa*, in: *Hamdard Islamicus*, 6.1, 1983, S. 3–14; Thomas Michel, *A Muslim Theologian's Response to Christianity. Ibn Taymiyya's Al-jawāb al-ṣaḥīḥ*, in: *Studies in Islamic philosophy and science*, Delmar & New York: Caravan Books, 1984, S. 15–24. Michels Herangehensweise an Ibn Taymiyyas Kritik der Philosophie entfaltet sich vor allem unter zwei Gesichtspunkten: Christentum

fünf Texte wurden ausgewählt aufgrund des Lichtes, das sie auf die historischen und ideologischen Kontexte der Übersetzungsbewegung sowie auf die Ursprünge, die Entwicklung und die mannigfaltigen Facetten von *falsafa* (Philosophie) und *tafalsuf* (Philosophieren) im Islam bis zum Ende des 7./13. Jahrhunderts zu werfen vermögen.

Ibn Sīnās Projekt zielt auch darauf ab, eine Philosophie der Religion, insbesondere, aber nicht ausschließlich, des Islam, zu entwickeln. Ibn Taymiyya trachtet umgekehrt danach, die *falsafa* einer theologischen Bewertung zu unterziehen. Ein Vergleich der Texte I und II mit Text III zeigt einen Unterschied in der Herangehensweise auf und vielleicht sogar in der Entwicklung. In den Texten I und II werden sowohl die »ṣābianischen« Philosophen als auch die Muʿtaziliten als ǧahmitische Feinde der Propheten erachtet und für die *miḥna* (Inquisition) von al-Maʾmūn verantwortlich gemacht. In Text III wird weiterhin die Ansicht vertreten, dass häretische Philosophierende auftreten, wenn der Islam schwach ist, aber sie werden nun als eine Reaktion gegen die intellektuell mangelhafte Theologie der Ǧahmiten und Muʿtaziliten betrachtet. Die Besten von ihnen – Ibn Sīnā und seinesgleichen – werden sogar dafür gelobt, die Überlegenheit von Muḥammads Gesetz (*nāmūs*, d.h. *nómos*) über andere Religionen gepriesen zu haben.

Für den mamlukischen Theologen ermangelt die Gotteslehre der Philosophen stets eines angemessenen Verständnisses der Einzigkeit von Gottes Göttlichkeit (*tawḥīd al-ilāhīya*) sowie des Prophetentums. Er ist durchaus bereit, Entwicklung und Fortschritt zwischen den Griechen und den *falāsiṭa* anzuerkennen; und genau das tut er auch in den Texten III, IV und V. Jüdische, christliche und muslimische Denker haben aufgrund des Einflusses, den ihre jeweilige Religion auf sie ausgeübt hat, das philosophische Vermächtnis, das sie von den Griechen ererbt

und die spät-sufistische Lehre der Einheit der Existenz (*waḥdat al-wuǧūd*); Hallaqs Herangehensweise unter dem Gesichtspunkt der Logik.

hatten, reformiert und revidiert. Ein ernstes Problem ist jedoch, dass die islamische Theologie und Spiritualität von der *falsafa* ebensosehr kontaminiert worden sind, wie sie letztere beeinflusst haben.

Es gibt offensichtliche Ähnlichkeiten zwischen manchen Lehren das *kalām* und philosophischen Ideen. In Text IV unterstreicht Ibn Taymiyya die Übereinstimmung zwischen der aristotelisch-avicennischen Erklärung der Himmelsbewegungen – eine Finalursache, die die Sphären in Bewegung setzt, indem sie geliebt wird – und der reduktionistischen (*muʿaṭṭil*) Theologie der qadaritischen Lehre von einem menschlichen Vermögen unabhängig von Gottes Allmacht. In Text V vergleicht Ibn Taymiyya Ǧahms Reduktion des Glaubens (*īmān*) auf Erkenntnis und Zustimmung (*taṣdīq*) mit dem philosophischen Gnostizismus, der Glückseligkeit und Rechtschaffenheit auf eine Sache der Erkenntnis und Wahrheit reduziert. An einem bestimmten Punkt ist es allerdings nicht mehr genug, von Ähnlichkeiten zu sprechen: Mitunter können wirkliche Vermischungen von Ideen wie auch tiefe Beeinflussungen festgestellt werden. Das frühe Christentum wurde von der griechischen Idolatrie verfälscht (Text III). Desgleichen wurden spätere Theologen von der »Vermischung der Philosophie mit der *kalām*-Theologie durch die Philosophierenden« in größere Dunkelheit gestürzt und begannen selbst damit, »*kalām*-Theologie mit Philosophie zu vermischen«. Daher eine Verminderung der Qualität ihres Verständnisses von manchen göttlichen Attributen der Vollkommenheit und Einzigkeit (*tawḥīd*) (Text IV). Was die Spiritualität anbelangt, so ist es Ibn Sīnās Prophetologie mit ihren drei prophetischen Vermögen (Intuition, mentaler Einfluss auf die Welt und Imagination), auf die Ibn Taymiyya sowohl Ibn Sabʿīns Trachten, selbst ein Prophet zu werden, als auch Ibn Ibn ʿArabīs Idee der Überlegenheit der Freundschaft (oder Heiligkeit; *walāya*) über das Prophetentum (*nubūwa*) zurückführt (Text V).

Ibn Taymiyya hat eine Vorliebe für hierarchisierende Einteilungen von Leuten, Lehren und Religionen. Dabei setzt er sie miteinander in Beziehung und drängt uns dazu, selbst wenn wir mit seiner Klassifikation nicht übereinstimmen, die Aufteilungen und Grenzen unserer eigenen Historiographien der *falsafa* und darüber hinaus des klassischen islamischen Denkens zu überdenken. Bemerkenswerterweise bewegt sich Ibn Sīnā in diesen Hierarchien von oben nach unten und umgekehrt. Anders gesagt, er ist meist zentral. Es nimmt daher nicht wunder, dass Šams ad-Dīn aḍ-Ḍahabī (gest. 748/1348) gesagt hat, dass der mamlukische Theologe selbst »wiederholt das Gift der Philosophen und ihrer Werke geschluckt hat«.[9]

5.3 Übersetzungen

5.3.1
I. Die »tūmartische« Inquisition von al-Maʾmūn

> [Die Anhänger von Ibn Tūmart][10] hatten einen Tag, den sie »den Tag des Kriteriums« (*yawm al-furqān*)[11] nannten und an dem er, wie er behauptete, zwischen den »Leuten des Gartens« und den »Leuten des Feuers« zu unterscheiden pflegte. All jene, von denen sie wussten, dass sie zu ihren Freunden gehörten, reihten sie unter die

9 Siehe Donald Little, *Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?*, in: *Studia Islamica*, 41, 1975, S. 93–111; wieder veröffentlicht in: Donald Little, *History and Historiography of the Mamlūks*, VIII, London: Variorum Reprints, 1986, S. 101.

10 Der Begründer und *mahdī* der almohadischen Bewegung (gest. 524/1130). «Was [Ibn Tūmart] über *tawḥīd* gesagt hat, war in der Tat, was die Verneiner der Attribute – Ǧahm, Ibn Sīnā und ihresgleichen – sagen« (Ibn Taymiyya, *Darʾ at-taʿāruḍ*, übersetzt in: Yahya Michot, *A Mamlūk Theologian's Commentary I*, S. 179).

11 Vgl. den Namen der 25. *sūra* des Qurʾān, nämlich: *al-Furqān*.

Leute des Gartens ein und versicherten sie des Schutzes ihres Blutes. Und jene, von denen sie wussten, dass sie zu ihren Feinden gehörten, reihten sie unter die Leute des Feuers ein und erklärten das Vergießen ihres Blutes für statthaft. Sie erklärten somit für statthaft, das Blut von Abertausenden von mālikitischen Leuten des Maghreb zu vergießen, die unter den Leuten [die] dem Buch und der Sunna gemäß dem Weg von Mālik [ibn Anas][12] [folgten] und den Leuten von Medina waren. Sie pflegten in der Tat den Qurʾān und beispielsweise den *ḥadīṯ* der zwei *Ṣaḥīḥ*[13], den *Muwaṭṭaʾ* und andere Sammlungen davon zu rezitieren – und die Rechtsgelehrsamkeit (*fiqh*) gemäß dem Weg der Leute von Medina [zu praktizieren]. Er behauptete mithin, dass sie verkörperlichende Assimilationisten (Sing.: *mušabbih muǧassim*) waren, obgleich sie nicht unter den Leuten [die] einer solchen Lehre (*maqāla*) [folgten] waren, und es ist von keinem Gefährten von Mālik bekannt, dass er öffentlich von der Assimilation [Gottes an Seine Geschöpfe] und der Verkörperlichung [von Ihm] gesprochen hat.

Auf der Grundlage von solchen und ähnlichen Interpretationen (*taʾwīl*) erklärte [Ibn Tūmart] es ebenfalls für statthaft, den Besitz von [diesen Leuten zu konfiszieren] und andere verbotene [Handlungen] der gleichen Art [zu begehen], wie sie von den reduktionistischen (*muʿaṭṭil*) Ǧahmiten[14], wie etwa die Philosophen, die Muʿtaziliten und die übrigen Verneiner der [göttlichen] Attribute, für

12 Theologe und Rechtsgelehrter (gest. in Medina, 179/796), Namensgeber von einer der vier Schulen des sunnitischen Rechts und Verfasser von *Muwaṭṭaʾ*.

13 Die zwei bedeutendsten *ḥadīṯ*-Sammlungen, von al-Buḫārī (gest. Ḫartank, 256/870) und Muslim an-Naysābūrī (gest. 261/875).

14 Den Anhängern der theologischen Lehren von Ǧahm ibn Ṣafwān, Abū Muḥriz (gest. 128/746). Ibn Taymiyya macht Ǧahm zu einem Schüler von Ǧaʿd ibn Dirham (gest. 124/742) und einem Vorläufer der Muʿtaziliten.

statthaft erklärt worden waren in Bezug auf die Leute der Sunna und der Gemeinschaft (*ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa*), als sie während des Kalifats von al-Maʾmūn[15] Leute Prüfverfahren unterzogen. Sie haben öffentlich gesagt, dass der Qurʾān erschaffen ist und dass Gott im Jenseits nicht geschaut wird. Sie verneinten auch, dass Gott ein Wissen oder eine Macht oder eine Rede oder einen Willen oder irgendeines der durch Sein Wesen bestehenden Attribute hat. Jeden, der mit ihnen in diesem Reduktionismus übereinstimmte, pflegten sie des Schutzes seines Blutes und seines Besitzes zu versichern, mit offiziellen Ämtern zu betrauen und mit Unterhalt aus dem Schatzamt zu versorgen, sein Zeugnis anzunehmen und aus der Gefangenschaft auszulösen. Jeden, der mit ihnen in der Erschaffenheit des Qurʾān und ihren doktrinären Neuerungen (*bidʿa*), die daraus folgten, nicht übereinstimmte, pflegten sie zu töten oder ins Gefängnis zu werfen, zu schlagen oder Gaben aus dem Schatzamt zu verweigern; sie betrauten ihn nicht mit einem offiziellen Amt, nahmen sein Zeugnis nicht an und lösten ihn nicht von den Ungläubigen aus.[16] Sie pflegten zu sagen: »Hier ist ein Assimilationist (*mušabbih*); hier ist ein Verkörperlicher (*muǧassim*), weil er sagt, dass Gott im Jenseits geschaut wird und dass der Qurʾān die unerschaffene Rede Gottes ist, dass Gott auf dem Thron sitzt«[17] und ähnliche Dinge.

Diese Inquisition (*miḥna*), die den Muslimen auferlegt wurde, dauerte mehr als zehn Jahre: das Ende des Kalifats

15 Al-Maʾmūn, Abū al-ʿAbbās ʿAbd Allāh ibn Hārūn ar-Rašīd, 7. abbasidischer Kalif (Regierungszeit 196/812–218/833).

16 Als die abbasidischen Behörden Tausende von muslimischen Gefangenen im Jahr 231/846 von den Byzantinern auslösten, weigerten sie sich mit Bedacht, das Lösegeld von jenen zu bezahlen, die das Dogma von der Erschaffenheit des Qurʾān nicht annahmen; siehe Henri Laoust, *Une fetwà d'Ibn Taimīya sur Ibn Tūmart*, S. 173, Anm. 1.

17 Siehe Qurʾān, Ṭāʾ Hāʾ, 20:5.

von al-Maʾmūn und die Kalifate von seinem Bruder al-Muʿtaṣim[18] und von al-Wāṯiq,[19] dem Sohn von al-Muʿtaṣim. Gott, der Erhabene, hat sodann diese Heimsuchung von der Gemeinschaft fortgenommen, während der Regentschaft von al-Mutawakkil ʿalā Llāh[20] - und aus den Reihen seiner Nachfahren, nicht der Nachfahren jener, die den Leuten der Sunna die Inquisition auferlegt hatten, ließ Gott die Gesamtheit der [späteren] abbasidischen Kalifen hervorgehen.[21] Al-Mutawakkil gab den Befehl, die Inquisition aufzuheben, die Autorität (*iẓhār*) von Qurʾān und Sunna wiederherzustellen und die [Überlieferungen] zu berichten, deren Herkunft vom Propheten, Gott möge ihn segnen und ihm Frieden gewähren, den Gefährten und ihren Nachfolgern wohl bestätigt ist, [die göttlichen Attribute] zu bestätigen und den Reduktionismus zu widerlegen.

Indem sie die Religion [durch andere Dinge] ersetzten (*tabdīl*), sind die reduktionistischen Ǧahmiten so weit gegangen, auf die Bedeckung der Kaʿba zu schreiben: »Nichts ist Ihm gleich, und Er ist der Mächtige, der Weise.«[22] Sie sagten nicht: »… und Er ist der Hörende, der Sehende«[23], und sie pflegten Leute Prüfverfahren zu unter-

18 Al-Muʿtaṣim bi-Llāh, Abū Isḥāq ibn Hārūn ar-Rašīd, 8. abbasidischer Kalif (Regierungszeit 218/833–227/842).

19 Al-Wāṯiq bi-Llāh, Abū Ǧaʿfar Hārūn ibn al-Muʿtaṣim, 9. abbasidischer Kalif (Regierungszeit 227/842–232/847).

20 Al-Mutawakkil ʿalā Llāh, Abū l-Faḍl Ǧaʿfar ibn Muḥammad, 10. abbasidischer Kalif (Regierungszeit 232/847–247/861).

21 Mit der Ausname von al-Mustaʿīn (Regierungszeit 248/862–252/866) und al-Muhtadī (Regierungszeit 255/869–256/870).

22 Imaginärer Qurʾān-Vers, zusammengesetzt aus dem Anfang von Qurʾān, aš-Šūrā, 42:11, und der Formel »… und Er ist der Mächtige, der Weise", mit der mehrere Qurʾān-Verse enden (zum Beispiel an-Naḥl, 61:60, und al-ʿAnkabūt, 29:42).

23 Das heißt das wirkliche Ende von Qurʾān, aš-Šūrā, 42:11, das von den Muʿtaziliten als zu anthropomorphistisch erachtet wurde.

ziehen durch das [Rezitieren dieses] Wortes Gottes, des Erhabenen: »Nichts ist Ihm gleich …«. Wenn die Leute dann sagten: »… und Er ist der Hörende, der Sehende«, verurteilten sie sie. Nun besteht der Weg (*maḏhab*) der Altvorderen (*salaf*) der Gemeinschaft und ihrer Imāme indes darin, Gott mittels dessen zu beschreiben, womit Er Sich Selbst beschrieben hat, und mittels dessen, womit Sein Gesandter Ihn beschrieben hat, weder mit Abänderung (*taḥrīf*) noch mit Reduktion (*taʿṭīl*), und weder mit Auferlegung eines »Wie« (*takyīf*) noch mit Angleichung (*tamṯīl*). [Die Leute der *Sunna*] verneinen daher von Gott nicht, was Er von Sich Selbst ausgesagt hat, und sie gleichen Seine Attribute nicht den Attributen Seiner Geschöpfe an. Sie wissen vielmehr, dass Ihm nichts gleicht, weder in Hinsicht auf Sein Wesen noch in Hinsicht auf Seine Attribute, noch in Hinsicht auf Seine Handlungen. Genauso wie Sein Wesen nicht den Wesen [der Geschöpfe] gleicht, so gleichen Seine Attribute nicht ihren Attributen. Gott, der Erhabene, hat die Gesandten geschickt, und sie haben Ihn mittels einer detaillierten Affirmation [von Seinen Attributen] (*iṯbāt mufaṣṣal*) und einer allgemeinen Negation [von jeglicher Angleichung] (*nafy muǧmal*) beschrieben, wohingegen die Feinde der Gesandten – die ǧahmitischen Philosophen und ihresgleichen – Ihn mittels einer detaillierten Negation [von Seinen Attributen] (*nafy mufaṣṣal*) und einer allgemeinen Affirmation [von Seiner Existenz] (*iṯbāt muǧmal*) beschreiben.[24]

24 Ibn Taymiyya, *Maǧmūʿ al-fatāwā*, Bd. 11, S. 478–80.

5.3.2
II. Geschwächter Sunnismus und das Aufblühen von Neuerungen, einschließlich Philosophie, von der Übersetzungsbewegung unter al-Maʾmūn bis zu den Ayyūbiden

Die Hochachtung der Imāme der Gemeinschaft und ihrer Allgemeinheit für die *Sunna*, den *ḥadīṯ* und ihre Leute (*ahl*) hinsichtlich der Prinzipien und der abgeleiteten Zweige [der Religion] – Worte und Taten – ist so groß, dass sich hier eine besondere Erwähnung erübrigt. Man stellt fest, dass immer dann, wenn der Islam und der Glaube sichtbar und stark sind, die *Sunna* und ihre Leute sichtbarer und stärker sind; wohingegen, wenn irgendein Unglaube und Heuchelei auftreten, Neuerungen in entsprechendem Maße aufkommen. Beispielsweise gilt dies für die Regentschaft (*dawla*) von al-Mahdī[25], ar-Rašīd[26] und anderen [Regenten], die den Islam und den Glauben hochgeachtet haben und Feldzüge gegen seine Feinde – die Ungläubigen und die Heuchler – durchführten; in jenen Tagen waren die Leute der *Sunna* stärker und zahlreicher, während die Leute der Neuerungen unterwürfiger und weniger waren. Al-Mahdī tötete in der Tat eine Anzahl von heuchlerischen Freidenkern (*zindīq*), die niemand zählen kann außer Gott, während ar-Rašīd viele Feldzüge durchführte und viele Pilgerfahrten machte.

Als das abbasidische Reich sich ausdehnte, gab es in der Tat unter den Leuten des Orients und den Nicht-Arabern, die sie unterstützten, Gruppen von jenen, die der

25 Al-Mahdī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad, 3. abbasidischer Kalif (Regierungszeit 158/775–169/785).

26 Ar-Rašīd, Hārūn ibn Muḥammad ibn ʿAbd Allāh, 5. abbasidischer Kalif (Regierungszeit 170/786–193/809).

Prophet, Gott möge ihn segnen und ihm Frieden gewähren, kennzeichnete, indem er sagte: »Es wird dort Ungemach (*fitna*) geben.«[27] Zu jener Zeit kamen viele der Neuerungen auf. Es geschah auch in jener Zeit, dass eine Gruppe von Büchern der Nicht-Araber – der persischen Magier[28], der byzantinischen (*rūm*) Ṣābianer[29] und der indischen Götzenverehrer – in das Arabische übersetzt wurden. Al-Mahdī gehörte zu den Vorzüglichsten der abbasidischen Kalifen und den Besten von ihnen in Sachen des Glaubens, der Gerechtigkeit und der Großzügigkeit. Er gelangte mithin auch an den Punkt, wo er zur Tat gegen die heuchlerischen Freidenker schritt.

Die abbasidischen Kalifen kamen der Verpflichtung, die Gebete zu ihren [vorgeschriebenen Zeiten] zu verrichten, besser nach als die Umayyaden. Die letzteren pflegten in der Tat oftmals die Zeiten des Gebets verstreichen zu lassen, wie von ihnen im *ḥadīṯ* gesagt wird: »Nach mir wird es Emire geben, die das Verrichten des Gebets über seine Zeit hinaus verzögern. Verrichte das Gebet zur rechten Zeit, und betrachte die Gebete, die du mit ihnen verrichtest, als übergebührlich!«[30] Gleichwohl wurden während der drei vorzüglichen Generationen[31] für gewöhnlich Neuerungen unterdrückt, war das Recht (*šarīʿa*) mächtiger und sichtbarer und wurde dem Führen

27 Siehe Ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, 6 Bände, Kairo: al-Bābī al-Ḥalabī, 1313/[1896], anastatischer Nachdruck: Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1403/1983, Bd. 2, S. 143. Der Prophet sagte dies dreimal und deutete dabei mit seiner Hand in Richtung Irak.

28 D.h. der Zoroastrier.

29 Die Ṣābianer von Ḥarrān, die noch lange nach der Ausbreitung des Islam in ihrer Region einen alten Planetenkult aufrechtzuerhalten vermochten.

30 Siehe Muslim, *al-Ǧāmiʿ aṣ-Ṣaḥīḥ*, 8 Bände, Konstantinopel, 1334/[1916], anastatischer Nachdruck: Beirut: al-Maktab at-Tiǧārī li-ṭ-Ṭibāʿa wa-n-Našr wa-t-Tawzīʿ, o.D., Bd. 2, S. 120; Ibn Ḥanbal, *Musnad*, Bd. 5, S. 159.

31 Die ersten drei Generationen der Muslime: die Gefährten des Propheten, ihre Nachfolger und deren Nachfolger.

des *ǧihād* gegen die Feinde der Religion – die Ungläubigen und die Heuchler – größere Bedeutung beigemessen.

Die Ḫurramiten[32] und andere Heuchler wie sie traten während der Regentschaft von Abū l-ʿAbbās al-Maʾmūn in Erscheinung, und Bücher der Alten (*al-awāʾil*), die aus den Ländern der Byzantiner gebracht wurden, wurden in das Arabische übersetzt, wodurch sich die Lehren der Ṣābianer verbreiteten. Er führte einen Briefwechsel mit den Königen der Götzenverehrer – den Indern und ihresgleichen – fort, so dass sich zwischen ihm und ihnen freundschaftliche Beziehungen (*mawadda*) entwickelten.

Als Unglaube und Heuchelei unter den Muslimen auftrat, wie sie es taten, als die Lage der Götzenverehrer und der Leute des Buches stark wurde, wie es geschah, war eine der Folgen das, was in Erscheinung trat von der Macht, welche die Ǧahmiten, die Rāfiḍiten[33] und die anderen Leute des Irrtums erlangten, und von dem Aufstieg der Ṣābianer und ihresgleichen unter den Philosophierenden. Und dies durch eine Reihe von Ideen, die von ihren Urhebern für vernünftig und gerecht (*ʿadl*) erachtet wurden, obgleich sie nichts anderes sind als Unwissenheit und Ungerechtigkeit! Wahrlich, den Gläubigen und den Heuchler oder den Muslim und den Ungläubigen als Gleiche zu behandeln, ist die größte Ungerechtigkeit. Was das

32 Ḫurramīya, oder Ḫurramdīnīya (vom persischen ḫurram-dīn, «freudige, angenehme Religion"), bezeichnete ursprünglich die religiöse Bewegung von Mazdak im allgemeinen. Später wurde es verwendet für verschiedene iranische, anti-arabische und oftmals aufrührerische Sekten, die von mazdakistischen und manichäistischen Lehren sowie von extremistischen schiitischen Doktrinen beeinflusst wurden. Ḫurramiten wurden oftmals identifiziert mit der Muslimīya, Anhänger des anti-umayyadischen Anführers Abū Muslim (gest. 137/755), die letzteren als ihren Imām, Propheten oder als Inkarnation des göttlichen Geistes betrachteten.

33 Pejorative Bezeichnung für die Šīʿīten, welche die ersten drei Kalifen »ablehnen« (*rafaḍa*).

Suchen nach Leitung von den Leuten des Irrtums betrifft, so ist es die größte Unwissenheit. Die ǧahmitische Inquisition (*miḥna*) hatte darin ihren Ursprung, wobei die Gemeinschaft sogar die Prüfung durchlaufen musste, dazu gezwungen zu werden, die [göttlichen] Attribute zu negieren und als Lügen zu erachten, dass Gott spricht und [im Jenseits] geschaut wird. Imām Aḥmad [ibn Ḥanbal][34] und andere durchliefen folglich die Prüfungen, die sie durchliefen, aber die Angelegenheit wäre zu lang, um [hier] berichtet zu werden.

Der Islam gewann in den Tagen von al-Mutawakkil seine Stärke zurück, so dass die geschützten Leute (*ahl aḏ-ḏimma*) wieder dazu genötigt waren, die Bedingungen [die für sie aufgestellt worden waren] von [dem Kalifen] ʿUmar[35] zu erfüllen und unterwürfig (*ṣiġār*) zu sein. Die *Sunna* und die [islamische] Gemeinschaft (*ǧamāʿa*) gewannen ihre Stärke zurück, und die Ǧahmiten, die Rāfiḍiten und ihresgleichen wurden unterdrückt. Desgleichen in den Tagen von al-Muʿtaḍid[36], al-Mahdī, al-Qādir[37] und den anderen Kalifen, die eine löblichere Lebensweise pflegten und einem besseren Pfad folgten als die anderen: in ihren Zeiten war in entsprechendem Maße der Islam mächtiger und so auch die *Sunna*.

Während der Regentschaft der Būyiden[38] und ihresgleichen war es umgekehrt. Die verschiedenen Arten von tadelnswerten Doktrinen [zirkulierten] in der Tat unter

34 Aḥmad ibn Ḥanbal (gest. Baġdād, 241/855), Theologe, Rechtsgelehrter und Traditionist, Namensgeber einer der vier Schulen des sunnitischen Rechts.

35 ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭāb, der zweite Kalif (gest. 23/644).

36 Al-Muʿtaḍid bi-Llāh, Abū l-ʿAbbās Aḥmad ibn Ṭalḥa, 16. abbasidischer Kalif (Regierungszeit 279/892–289/902).

37 Al-Qādir bi-Llāh, Abū l-ʿAbbās Aḥmad ibn Isḥāq, 25. abbasidischer Kalif (Regierungszeit 381/992–422/1031).

38 Zwölferschiitische iranische Dynastie, die den abbasidischen Kalifen in Baġdād von 334/945 bis 447/1055 kontrollierte.

ihnen. Es gab Freidenker unter ihnen. Es gab unter ihnen auch viele Qarmaṭen[39] und Philosophierende, Muʿtaziliten und Rāfiḍiten; und diese Dinge waren unter ihnen reichlich vorhanden, so dass sie davon überwältigt wurden. In ihren Tagen trat eine zuvor unbekannte Schwächlichkeit (*wahan*) unter den Leuten des Islam und der *Sunna* auf, mit der Folge, dass die Nazarener die Grenzfestungen des Islam eroberten,[40] die Qarmaṭen sich in Ägypten ausbreiteten, den Westen, den Osten und andere [Regionen],[41] und viele Entwicklungen stattfanden.

Da das Königtum von Maḥmūd ibn Sebüktigīn[42] zu den besten Königreichen seiner Stammesgenossen gehörte, wurden der Islam und die *Sunna* in seiner Regierungszeit mächtiger. Er hat Feldzüge gegen die Götzenverehrer – die Leute von Indien – durchgeführt und Gerechtigkeit in einem außergewöhnlichen Maße verbreitet. In seinen Tagen war die *Sunna* sichtbar, während die Neuerungen in seinen Tagen unterdrückt wurden.

Gleiches gilt für den Sulṭān Nūr ad-Dīn Maḥmūd[43], der Syrien regierte: In seiner Zeit waren die Leute des Islam und der *Sunna* mächtig, während die Ungläubigen und die Leute der Neuerungen – jene der Rāfiḍiten, der Ǧahmiten und ihresgleichen, die in Syrien, Ägypten und anderswo waren – unterworfen wurden. Gleiches gilt auch

39 Eine ismāʿīlitische Sekte.

40 Anspielung auf die militärischen Erfolger der Byzantiner Nicephorus Phocas und Johannes Tzimisces über die Ḥamdāniden in Aleppo nach 350/961.

41 Anspielung auf die fāṭimidische Dynastie, begründet 297/909 durch den Ismāʿīliten ʿUbayd Allāh al-Mahdī in Nordafrika. Ǧawhar, General des vierten fāṭimidischen Kalifen al-Muʿizz, eroberte Ägypten und begann 358–359/969–970 mit dem Bau von Kairo.

42 Sulṭān der türkischen Ġaznawiden-Dynastie von Afġānistān (Regierungszeit 388/998–421/1030).

43 Nūr ad-Dīn Maḥmūd ibn Zankī, Sulṭān der Ayyūbiden-Dynastie von Syrien (Regierungszeit 541/1146–569/1174).

in seiner Zeit für das Kalifat der ʿAbbāsiden und das Wesirat von Ibn Hubayra[44], der ihnen diente. Er gehörte zu den vorbildlichsten Wesiren des Islam, und deshalb trug er für den Islam und den *ḥadīṯ* in einer Weise Sorge, wie kein anderer es vermochte.[45]

5.3.3
III. Der Beitrag der Theologen zum Auftreten der häretischen *falāsifa*

Für viele der späteren Beobachter ist der *kalām*-theologische Weg, der von den Ǧahmiten und Muʿtaziliten erfunden und von den Altvorderen (*salaf*) der Gemeinschaft und ihrer Imāme verurteilt worden ist, selbst zur Religion des Islam geworden. Sie glauben sogar, dass jeder, der sich ihm widersetzt, sich der Religion des Islam widersetzt, obgleich weder ein Koranvers noch ein Prophetenwort (*ḫabar* noch irgendeiner der Gefährten und derjenigen, die ihnen im Gutes-Tun nachgefolgt sind, über die Urteile und Beweise [, die] in diesem [theologischen Weg gefunden werden,] gesprochen haben. Wie könnte denn die Religion des Islam oder vielmehr die Grundlage der Grundlagen der Religion des Islam zu den Dingen gehören, die weder von einem Buch noch von einer Sunna noch von den Worten von irgendeinem der Altvorderen (*salaf*) bestätigt worden sind?

44 Ibn Hubayra, ʿAwn ad-Dīn Abū l-Muẓaffar Yaḥyā ibn Muḥammad (gest. 560/1165), Wesir der ʿabbāsidischen Kalifen al-Muktafī und al-Mustanǧid während der letzten 16 Jahre seines Lebens, Schutzherr der ḥanbalitischen Schule und Verfasser, neben anderen Werken, von Kommentaren über die *ḥadīṯ*-Sammlungen von al-Buḫārī und Muslim.

45 Ibn Taymiyya, *Maǧmūʿ al-fatāwā*, Bd. 4, S. 20–3.

Die Häretiker (*mulḥid*) – die Philosophierenden und andere – sind im Islam später in Erscheinung getreten. Sie sind nach dem Ende der begünstigten Epochen[46] aufgetreten und haben sich ausgebreitet. Sie beginnen in der Tat zu jeder Zeit und an jedem Ort in Erscheinung zu treten, wo das Licht des Islam schwächer wird. Zu den Gründen für ihr Auftreten gehört der Umstand, dass sie der Meinung waren, dass die Religion des Islam nichts anderes war als das, was jene [ǧahmitischen und muʿtazilitischen] Neuerer sagten, und dass sie dies als ein Verderbnis in der Vernunft (*fasād fī l-ʿaql*) erachteten. Sie erachteten mithin die wohlbekannte Religion des Islam als ein Verderbnis in der Vernunft, und die Radikalsten (*ġulāt*) von ihnen griffen die Religion des Islam in ihrer Gesamtheit an, mit ihren Händen und ihrer Zunge; beispielsweise die Ḫurramiten – die Anhänger von Bābak al-Ḫurramī[47] - die Qarmaṭen von al-Baḥrayn – die Anhänger von Abū Saʿīd al-Ǧannābī[48] - und andere.

Was die Gemäßigten unter ihnen und die Verständigen betrifft, so waren sie der Ansicht, dass in dem, was Muḥammad, Gott möge ihn segnen und ihm Frieden gewähren, gebracht hatte, etwas Gutes und etwas Förderliches (*ṣalāḥ*) war, das nicht verunglimpft werden konnte. Oder vielmehr gestanden die Scharfsinnigen (*ḥāḍiq*) unter ihnen zu, was Ibn Sīnā und andere gesagt haben, nämlich dass kein vorzüglicherer *nómos* (*nāmūs*) als der *nómos* von Muḥammad, Gott möge ihn segnen und ihm Frieden

46 Die ersten drei muslimischen Generationen, auf die bereits in Text II angespielt wurde.

47 Gewalttätiger Anführer der Ḫurramī-Rebellion in Āḏarbayǧān während der Regentschaft von al-Maʾmūn und al-Muʿtaṣim, hingerichtet in Sāmarrā 223/838.

48 Qarmaṭischer Anführer, der Ostarabien beherrschte, von der Armee des Kalifen al-Muʿtaḍid geschlagen und 301/913 ermordet wurde.

gewähren, in die Welt gekommen ist.[49] Dieses Urteil war eine notwendige Konsequenz ihres Intellektualismus (*ʿaql*) und ihrer Philosophie. Sie hatten in der Tat die griechischen Autoren der *nómoi* studiert und gesehen, dass der von Moses und Jesus gebrachte *nómos* viel größer war als die *nómoi* von jenen. Das ist der Grund, warum sie, als der *nómos* von Jesus, dem Sohn der Maria, Friede sei mit ihm, nach Byzanz (*rūm*) kam, von der griechischen Philosophie zur Religion des Messias übergingen.

Aristoteles lebte etwa dreihundert Jahre vor dem Messias, dem Sohn der Maria, Friede sei mit ihm. Er war der Wesir von Alexander, dem Sohn von Philipp dem Mazedonier, der die Perser schlug, nach dem die Daten heute gemäß der byzantinischen Ära[50] festgesetzt werden und nach dem auch die Juden und Nazarener die Daten festsetzen. Dieser Alexander ist nicht der Zwiegehörnte (*ḏū-lqarnayn*), der im Qurʾān[51] erwähnt wird, wie ein Gruppe von Leuten meint. Jener [Ḏū l-Qarnayn] war früher als Alexander, und dieser frühere ist derjenige, der die Sperre von Gog und Magog errichtete, wohingegen der Mazedonier diese Sperre nicht erreichte. Jener [Ḏū l-Qarnayn] war ein Muslim, ein Monotheist, wohingegen dieser Ma-

49 Siehe Avicenna, *ar-Risāla al-Aḍḥawīya fī l-maʿād*, in: F. Lucchetta, *Avicenna. Al-Risālat al-Aḍḥawiyya fī l-maʿād, Epistola sulla Vita Futura*. I. Testo arabo, traduzione, introduzione e note, Pubblicazioni dell'Istituto di Storia della Filosofia e del Centro per Ricerche di Filosofia Medioevale, Nuova serie, 5, Padova: Editrice Antenore, »Università di Padova«, 1969, S. 84–5; Ibn Taymiyya, *Maǧmūʿ al-fatāwā*, Übersetzer Yahya Michot, *A Mamlūk Theologian's Commentary I*, S. 175–6; Yahya Michot, *Ibn Taymiyya on Astrology, Annotated Translation of Three Fatwas*, in: Journal of Islamic Studies 11.2, 2000, S. 147–208, hier S. 182–3.

50 D.h. die seleukidische Ära; siehe den ähnlichen Text, übersetzt und mit Anmerkungen versehen in: Yahya Michot, *A Mamlūk Theologian's Commentary II*, S. 341–3.

51 Siehe Qurʾān, *al-Kahf*, 38:83–98; Yahya Michot, *A Mamlūk Theologian's Commentary II*, S. 342, Anm. 112.

zedonier ein Götzenverehrer war. Er und die Leute seines Landes – die Griechen – waren Götzenverehrer, die Sterne und Idole anbeteten. Es ist gesagt wurden, dass der letzte ihrer Könige Ptolemäus, der Verfasser des Almagest war.[52] Nach [ihm] gingen [die Griechen] zur Religion des Messias über. Der *nómos*, mit dem der Messias gesandt worden war, war fürwahr größer und erhabener.

Auch nachdem sie die Religion des Messias geändert und [mit anderen Dingen] ersetzt hatten, sind die Nazarener der Rechtleitung Gottes und der Religion des Wahren näher als jene Philosophen, die Götzenverehrer waren. Und diese krasse Beigesellung von Teilhabern der letzteren gehört zu den Dingen, die das Verderben der Religion des Messiasʿ notwendig nach sich zogen, wie von einer Gruppe von Leuten des Wissens festgestellt wurde. Jene waren, so sagten sie, wahrlich Götzenverehrer; sie verehrten die Sonne, den Mond, die Sterne, und sie warfen sich vor ihnen nieder, während Gott, der Erhabene, nur den Messias mit der Religion des Islam gesandt hat, genauso wie Er die übrigen Gesandten mit der Religion des Islam gesandt hatte, die darin besteht, Gott allein anzubeten, ohne Ihm einen Teilhaber beizugesellen […]

Der Messias, Gottes Segen sei auf ihm, wurde mit dem gesandt, womit die Gesandten vor ihm gesandt worden waren: dem [Gebot zur] Anbetung Gottes allein, ohne Ihm einen Teilhaber beizugesellen. Er erlaubte den Leuten manche der Dinge, die ihnen in der Thora verboten worden waren. Seine Anhänger hielten sich für eine gewisse Zeit an seine Religion (*milla*) – es wurde gesagt:

52 Ibn Taymiyya betrachtet Claudius Ptolemäus, den griechischen Astronomen, Astrologen und Geographen von Alexandria (gest. ca. 168) als den größten der Astrologen, verwechselt ihn aber meistens mit dem letzten König der ptolemäischen Dynastie; siehe Yahya Michot, *A Mamlūk Theologian's Commentary II*, S. 341–2.

weniger als hundert Jahre. Danach traten unter ihnen Neuerungen in Erscheinung aufgrund ihrer Feindschaft gegenüber den Juden. Sie begannen danach zu streben, sich ihnen entgegenzustellen; und so erhoben sie übertriebene Behauptungen über den Messias; sie erklärten Dinge für statthaft, die er verboten hatte, und sie erlaubten [den Verzehr von] Schwein usw. Wegen des Hanges zur Beigesellung der Völker erfanden sie Teilhaber [für Gott]. Diese Beigeseller – die Griechen, die Byzantiner (*rūm*) und andere – pflegten sich vor der Sonne, dem Mond und den Idolen niederzuwerfen. Die Nazarener brachten sie dazu, von der Verehrung von verkörperten Idolen, die einen Schatten haben, auf die Verehrung von figürlichen Abbildungen (*tamṭīl muṣawwar*) in den Kirchen überzugehen; und sie brachten diese Neuerung auf, die darin besteht, gen Osten zu beten. Sie beteten mithin in Richtung des Ortes, wo die Sonne, der Mond und die Sterne erscheinen; und sie pflegten in ihre Richtung zu beten und sich in ihre Richtung niederzuwerfen als Ersatz dafür, zu ihnen zu beten und sich vor ihnen niederzuwerfen.

Damit ist hier gemeint, dass der *nómos* und die Religion der Nazarener, nachdem sie ihre Religion [mit anderen Dingen] ersetzt haben, immer noch besser ist als die Religion jener Griechen, Anhänger der Philosophen. Und das ist der Grund, warum die Philosophen, die die Religion des Islam gesehen haben, sagen, dass der *nómos* von Muḥammad, Gott möge ihn segnen und ihm Frieden gewähren, vorzüglicher ist als die Gesamtheit der *nómoi*. Sie haben gesehen, dass er vorzüglicher ist als die *nómoi* der Nazarener, der Magier und der anderen. Sie haben daher die Religion von Muḥammad, Gott möge ihn segnen und ihm Frieden gewähren, nicht angegriffen, wie jene Philosophen, die das Freidenken zur Schau stellten, ihn

angegriffen haben. Sie sahen, dass in dem, was jene *kalām*-Theologen sagen, Dinge sind, die dem widersprechen, was aus klarer Vernunft hervorgeht (*ṣarīḥ al-maʿqūl*); sie griffen sie dafür an und begannen zu sagen, dass jemand, der gerecht ist, kein Fanatiker ist und nicht seiner Laune folgt, nicht sagt, was jene [Theologen] sagen über den Anfang und die Rückkehr [der Geschöpfe] (*al-mabdaʾ wa-l-maʿād*).

Diese [Philosophen, die den *nómos* von Muḥammad preisen,] sagten [nichtsdestotrotz] auch einer verdorbenen Vernunft entspringende Dinge, die sie von ihren Vorläufern (*salaf*), den Philosophen, gelernt hatten.[53] Sie sahen, dass das, was in einer mannigfach bestätigten Weise (*tawātara*) von den Gesandten kam, in Widerspruch zu diesen Dingen stand, und sie schlugen daher ihren esoterischen (*bāṭinī*) Weg ein. Sie sagten, dass die Gesandten das Wissen und die Wahrheiten, auf denen der Beweis in theoretischen Dingen gegründet ist, nicht dargelegt haben (*bayyana*). Sodann gibt es manche von ihnen, die sagten, dass die Gesandten dies wussten, es aber nicht dargelegt hatten, während andere sagten, dass sie es nicht wussten, sondern lediglich in der praktischen Weisheit hervorragend waren, nicht in der theoretischen Weisheit: Sie sprachen das gemeine Volk (*ǧumhūr*) mit einer Rede an, die [sie Dinge] imaginieren lässt (*taḫyīlī*) und sie hinsichtlich des Glaubens an Gott und den Letzten Tag Dinge imaginieren lässt, da der Glaube an sie nützlich war, um sie zu beherrschen (*siyāsa*), auch wenn dies ein nichtiger Glaube war, der den wirklichen Dingen (*ḥaqāʾiq*) nicht entsprach. Diese Philosophierenden erlauben nicht die Interpretation (*taʾwīl*) jener [Rede], weil ihrer Ansicht nach durch sie darauf abgezielt wird, [die Leute Dinge] imaginieren zu lassen; nun ist aber Interpretation mit ei-

53 — **E ap. cr.**: wa raaw … al-falāsifa **E**

nem solchen Ziel unverträglich. Sie anerkennen die gottesdienstlichen Handlungen, aber sagen, dass das, worauf durch sie abgezielt wird, ist, die moralische Verfassung der Seele zu bessern. Sie mögen ebenfalls sagen, dass für die Elite jener, die die wahren Wirklichkeiten wissen, diese [Handlungen] aufgehoben sind.

Die doktrinäre Neuerung (*bidʿa*) jener [frühen ǧahmitischen und muʿtazilitischen] *kalām*-Theologen gehörte mithin zu den Dingen, welche die Häresie dieser Häretiker beförderte.[54]

5·3·4
IV. Die Philosophen und *kalām*-Theologen zwischen dem Reduktionismus der aristotelischen Metaphysik und der offenbarten Lehre der Einzigkeit der Gottheit

In Wirklichkeit erkennen [die Philosophierenden] grundsätzlich dem Herrn keine Handlung zu, und sie sind daher fürwahr Reduktionisten (*muʿaṭṭil*). Aristoteles und seine Anhänger affirmieren lediglich [die Existenz von] der Erstursache aus dem Gesichtspunkt, dass sie eine Finalursache ist, wie [es der Fall ist mit] der Bewegung der [Himmels-] Sphäre. Ihnen zufolge geschieht die Bewegung der Sphäre tatsächlich durch Entscheidung (*iḫtiyār*), wie die Bewegung des Menschen; nun muss es für eine Bewegung durch Entscheidung unvermeidlich etwas geben, das gewollt ist (*murād*) und das mithin erstrebt wird (*maṭlūb*). Für sie bedeutet das, dass die Sphäre sich bewegt, indem sie sich der Erstursache angleicht (*tašabbuh*), wie [es der Fall ist mit] der Bewegung von jemandem, der hinter einem Imām in Entsprechung zu dem Imām betet,

54 Ibn Taymīya, *Minhāǧ as-sunna an-nabawīya*, Bd. 1, S. 315–9 und 320–2.

und von jemandem, der einem Modell in Entsprechung zu diesem Modell folgt. Das ist die Bedeutung von [ihrer] Angleichung (*tašbīh*) von ihrer [Bewegung] zu der Bewegung des Liebenden durch den Geliebten. Das bedeutet nicht, dass das Wesen Gottes die Sphäre in Bewegung setzt. Was sie sagen wollen, ist lediglich, dass das, was von der Sphäre gewollt wird, ist, sich Ihm möglichst anzugleichen. Nun ist dies aber aus [mehreren] Gesichtspunkten falsch, die andernorts ausführlich behandelt werden.

Die Erstursache, so sagen sie, die diejenige ist, durch welche die Sphäre sich bewegt, ist eine Ursache von ihr, die sie in Bewegung setzt, genauso wie ein Liebender (*ʿāšiq*) sich wegen des Geliebten (*maʿšūq*) bewegt. Es kommt einem Menschen gleich, der Verlangen nach Nahrung empfindet und seine Hand zu ihr hin ausstreckt oder der jemanden sieht, den er liebt, und zu ihm hin eilt. Dieser Geliebte ist derjenige, der in Bewegung setzt, weil derjenige, der sich bewegt, ihn liebt, und nicht, weil er [›der Geliebte‹] die Bewegung initiiert hat (*abdaʿa*), und auch nicht, weil er ihn [seiend] gemacht hat (*faʿala*). Sodann affirmieren sie also für die Bewegung der Sphäre nicht [die Existenz von] einem Urheber (*muḥdiṯ*), der jene [Bewegung] als Urheber hervorbringt außer der Sphäre [selbst]; genauso wie die Bejaher des menschlichen Vermögens (*qadarī*) für die Handlungen des Lebewesens (*ḥayawān*) nicht [die Existenz von] einem Urheber, der sie als Urheber hervorbringt, affirmieren außer dem Lebewesen [selbst]. Das ist der Grund, warum ihrer Ansicht nach die Sphäre ein großes Lebewesen ist. Sie sagen sogar, dass die Sphäre sich bewegt, indem sie sich der Erstursache angleicht, weil die Erstursache von ihr verehrt wird, von ihr geliebt wird. Dies ist auch der Grund dafür, dass sie

sagen, dass Philosophie [darin besteht,] sich Gott anzugleichen, so weit man dazu fähig ist [dies zu tun].

In Wirklichkeit ist für sie der Herr weder ein Gott der Welt noch ein Herr der Welten. Sie gehen in ihrer Affirmation von Ihm allerhöchstens so weit, dass Er eine Bedingung für die Existenz der Welt ist und dass die Vollkommenheit des Erschaffenen darin besteht, an Ihn angeglichen zu sein. Das ist ihnen zufolge die Gottheit [Gottes], und das ist [Seine] Herrlichkeit. Was sie sagen, ist daher schlimmer als das, was die Juden und Nazarener sagen, und sie sind weiter als sie von dem entfernt, was vernünftig ist, und von dem, was in der Tradition überliefert ist, wie andernorts ausführlich dargelegt.

Es ist mithin offensichtlich, dass jene philosophierenden Bejaher des menschlichen Vermögens (*qadarī*) hinsichtlich aller entstandenen Dinge (Sing: *ḥādiṯ*) der Welt sind und dass sie zu den am meisten irregehenden Menschen gehören. Das ist der Grund, weshalb sie die entstandenen Dinge in Verbindung zu den Naturen bringen, die in den Körpern sind und in der Tat den Vermögen, die in Lebewesen sind, gleichkommen. Sie machen daher jeden Urheber (*muḥdiṯ*) zu einem unabhängigen Agenten, wie die Lebewesen für die Bejaher des menschlichen Vermögens (*qadarī*), und sie affirmieren für die entstandenen Dinge nicht [die Existenz irgendeines anderen] Urhebers.

Was diese Leute wirklich tun, indem sie dies sagen, ist, zu verwerfen, dass Gott der Herr der Welten ist. Sie affirmieren in der Tat nicht, dass Gott der Herr der Welten ist. Sie gehen vielmehr allerhöchstens so weit, dass sie Ihn zu einer Bedingung für die Existenz der Welt machen. Wenn es wahrhaft untersucht wird, [stellt sich die Tatsache heraus, dass] sie Gottes Herr-der-Welten-Sein auf nichts reduzieren (*muʿaṭṭil*), genauso wie von jenen unter ihnen gesagt wird, die sagen, dass die Sphäre durch sich selbst

notwendig existiert. Diese hingegen affirmieren [die Existenz von] einer Ursache, die weder final, gemäß den früheren unter ihnen, noch aktiv, gemäß den späteren unter ihnen, ist. Wenn es nun wahrhaft untersucht wird, [stellt sich die Tatsache heraus, dass] jenes, [dessen Existenz] sie affirmieren, keine Wirklichkeit hat; das ist der Grund, weshalb die Bejaher der Naturen (*ṭabā'iʿī*) unter ihnen es verneinen.

Wenn angenommen wird, dass die Sphäre sich durch ihre [eigene] Entscheidung bewegt, ohne dass Gott ihre Bewegung erschafft, gibt es keinen Beweis, dass das, was sie in Bewegung setzt, eine geliebte (*maʿšūq*) Ursache ist, an die die Sphäre sich angleicht. Vielmehr ist es vorstellbar, dass das, was sich bewegt (*mutaḥarrik*), [selbst] das ist, was [es] in Bewegung setzt (*muḥarrik*). Was dagegen vorgebracht werden kann, ist andernorts ausführlich behandelt worden, und was gegen das vorgebracht werden kann, was[55] Aristoteles in der Gotteslehre (*al-ʿilm al-ilāhī*) angeführt hat, ist aus verschiedenen Gesichtspunkten offensichtlich. Es ist auch [offensichtlich], dass diese [Philosophen] unter den Leuten sind [, die] am meisten unwissend von Gott, dem Mächtigen und Erhabenen, [sind].

Jene von ihnen, die zu den Anhängern der verschiedenen Religionen (*ahl al-milal*) gehören, – die Anhänger des Islam beispielsweise, wie al-Fārābī,[56] Ibn Sīnā und ihresgleichen unter den häretischen (*mulḥid*) Muslimen, Mūsā ibn Maymūn[57] und seinesgleichen unter den häretischen

55 *mā* **E ap. cr.**: [*buṭlān*] *mā* **E**

56 Abū Naṣr Muḥammad al-Fārābī (gest. 339/950), Philosoph und Logiker.

57 D.h. Maimonides (gest. 1204).

Juden, Mattā[58] und Yaḥyā ibn ʿAdī[59] und ihresgleichen unter den häretischen Nazarenern – sind, obgleich sie zu den häretischen Anhängern der verschiedenen Religionen gehören, richtiger, was Vernunft und Einsicht in die Gotteslehre betrifft, als die Peripatetiker wie Aristoteles und seine Anhänger, auch wenn die letzteren viele Dinge über Einzelheiten in Fragen der Physik und der Mathematik [sagten], in denen sie die ersteren übertrafen.

Was hier gemeint ist, ist, dass jene [Griechen] in Fragen der Gotteslehre unwissender und hinsichtlich ihrer irregehender waren. Zu diesen [Philosophen, die einer Religion anhängen,] kam in der Tat eine Art von dem gleichen Licht, Einsichten und Rechtleitung [, wie] zu den Anhängern der verschiedenen Religionen [gekommen war]. Dadurch kamen sie also zu [einem Denken] in weniger Finsternis als jene [Griechen]. Das ist der Grund, warum Ibn Sīnā beim Nachweis [der Existenz] der Erstursache von dem Weg seiner Vorläufer (*salaf*) abgewichen ist und den Weg eingeschlagen hat, der als seiner bekannt ist: die Existenz in notwendig und möglich aufzuteilen und [zu sagen,] dass das Mögliche unvermeidlich des Notwendigen bedarf. Dieser Weg ist derjenige, der als seiner bekannt ist und als der jener, die ihm nachfolgten, wie as-Suhrawardī[60] – der getötet wurde – und seinesglei-

58 Mattā ibn Yūnus al-Qunnāʾī, Abū Bišr (gest. 328/940), irakischer nestorianischer Übersetzer und Kommentator von Aristoteles, Lehrer von al-Fārābī.

59 Yaḥyā ibn ʿAdī (gest. 363/974), irakischer christlicher Philosoph und Theologe, Übersetzer und Kommentator von Aristoteles.

60 Šihāb ad-Dīn Yaḥyā as-Suhrawardī, Theosoph und Mystiker, hingerichtet in Aleppo 587/1191; siehe Ibn Taymiyya, *Darʾ at-taʿāruḍ*, übersetzt in: Yahya Michot, *A Mamlūk Theologian's Commentary I*, S. 183.

chen unter den Philosophen, Abū Ḥāmid,[61] ar-Rāzī,[62] al-Āmidī[63] und andere unter den späteren *kalām*-Theologen, die Philosophie mit *kalām*-Theologie vermischen.

Die Inkohärenz, die Zweifel und die Verwirrung dieser späteren *kalām*-Theologen, die Philosophie mit *kalām*-Theologie vermischen, sind häufig, in Entsprechung zur Zunahme an Finsternis, [in] die sie [gestürzt] worden sind durch diese Philosophierenden, die Philosophie mit *kalām*-Theologie vermischen. Letztgenannten halfen die Lehren der verschiedenen Religionen, ein wenig Licht in ihre Finsternis zu bringen, wohingegen jene [Theologen] sich tiefer in die Finsternis begaben, indem sie sich mit den Lehren der Philosophierenden befassten. Und dies[64] [geschah], obwohl bei den *kalām*-Theologen, die unter den Anhängern der verschiedenen Religionen sind, Dinge zu finden sind, für welche die *ʿulamāʾ* (Gelehrten) des Glaubens (*milla*) und die Imāme der Religion sie getadelt haben: Inkohärenz und Skeptizismus über [verschiedene] Dinge und Abgehen von der Wahrheit bei [verschiedenen] Themen, indem sie bei [verschiedenen] Themen [ihren] Launen folgen und bei anderen zur Wahrheit nicht fähig sind. Sie sind in der Tat nicht dazu fähig gewesen, die Vernunftbeweise zu erkennen, die Gott in Seinem Buch anführt, und sie sind von diesem Weg abgegangen zugunsten anderer, durch Neuerung eingeführter [Wege],

61 Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ġazālī aṭ-Ṭūsī, aš*ʿ*aritischer Theologe und Mystiker (gest. 505/1111).

62 Der große aš*ʿ*aritsiche Theologe und Exeget von sowohl Qurʾān als auch Ibn Sīnā, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. in Herāt, 606/1209).

63 ʿAlī Abū l-Ḥasan Sayf ad-Dīn al-Āmidī at-Taġlabī, Theologe, der den Ḥanbalismus zugunsten des Šāfi*ʿ*ismus verließ, interessierte sich für Philosophie, war aber anti-avicennisch (gest. 631/1233).

64 Das heißt die Verbesserung des Denkens der Philosophen, die dem Islam anhängen, im Vergleich zu ihren griechischen Vorgängern.

in denen es nichtige [Behauptungen] gibt. Aufgrund dessen wichen sie von einigem von der Wahrheit ab, die ihnen und anderen gemeinsam war; sie verstrickten sich in einige der nichtigen, durch Neuerung eingeführten [Ideen]; sie schlossen von der Bekundung von Gottes Einzigkeit (*tawḥīd*) Dinge aus, die Teil davon sind – wie die Bekundung der Einzigkeit der Göttlichkeit (*tawḥīd al-ilāhīya*) und die Affirmation der Wirklichkeiten der Namen Gottes und Seiner Attribute. Und hinsichtlich der Bekundung von Gottes Einzigkeit (*tawḥīd*) hatten sie Wissen von nichts außer der Bekundung der Einzigkeit der Herrlichkeit (*tawḥīd ar-rubūbīya*), die darin besteht, zu bezeugen, dass Gott der Schöpfer von allem ist und sein Herr; nun ist aber eine solche Lehre der göttlichen Einzigkeit [eine, die] die Beigeseller ebenfalls zu bezeugen pflegten, über die Gott sagte: »Wenn du sie fragst: Wer ist es, der die Himmel und die Erde erschaffen hat? – werden sie sicherlich antworten: Gott.«[65] […]

Jede Person, die dem Gesandten, Gott möge ihn segnen und ihm Frieden gewähren, seinen Gefährten und jenen, die ihnen nachfolgten im Gutes-Tun, näher ist, ist einer vollkommenen Bekundung von Gottes Einzigkeit (*tawḥīd*) und Glauben, Vernunft (*ʿaql*) und Gnosis (*ʿirfān*) näher. Jede Person, die von ihnen weiter entfernt ist, ist auch von jener weiter entfernt.

Die späteren die göttlichen Attribute affirmierenden *kalām*-Theologen (*mutakallimat al-iṯbāt*), die Theologie mit Philosophie vermischen – wie ar-Rāzī, al-Āmidī und ihresgleichen – stehen niedriger als Abū l-Maʿālī al-Ǧuwaynī[66] und ähnliche [Theologen], was das Bezeugen der Lehre von der göttlichen Einheit (*tawḥīd*) und die

65 Qurʾān, *Luqmān*, 31:25.

66 Abū l-Maʿālī ʿAbd al-Malik al-Ǧuwaynī, Imām al-Ḥaramayn, ašʿaritischer Theologe, Lehrer von al-Ġazālī (gest. 478/1085).

Affirmation der Attribute der Vollkommenheit betrifft. Abū l-Maʿālī und ähnliche [Theologen] stehen niedriger als Qāḍī Abū Bakr Ibn aṭ-Ṭayyib[67] und ähnliche [Theologen] in diesen Angelegenheiten. Diese stehen niedriger als Abū l-Ḥasan al-Ašʿarī[68] in dieser Angelegenheit; al-Ašʿarī steht in dieser Angelegenheit niedriger als Abū Muḥammad Ibn Kullāb[69]; Ibn Kullāb steht niedriger als die Altvorderen (*salaf*) der Gemeinschaft und der Imāme in dieser Angelegenheit.

Die *kalām*-Theologen, die unter den Leuten waren, die die göttlichen Attribute affirmieren (*mutakallimat ahl al-iṯbāt*) und die die Vorherbestimmung (*qadar*) bezeugen, sind, was die Lehre von der göttlichen Einzigkeit (*tawḥīd*) und die Affirmation der Attribute der Vollkommenheit anbelangt, besser als die Bejaher des menschlichen Vermögens (*qadarī*) - die Muʿtaziliten, die Šīʿiten und andere -, weil die Leute, die die göttlichen Attribute affirmieren, (*ahl al-iṯbāt*) für Gott die Vollkommenheit der Macht (*qudra*), die Vollkommenheit des Willens (*mašīʾa*) und die Vollkommenheit der Schöpferkraft (*ḫalq*) affirmieren. [Sie affirmieren,] dass Er darin einzig (*munfarid*) ist, diese [Vollkommenheit] zu besitzen, und sie sagen, dass Er allein der Schöpfer aller Dinge ist – der identifizierbaren konkreten Dinge (*ʿayn*) und der Akzidenzien. Das ist der Grund, warum sie als das exklusivste Attribut des Herrn die Macht des Erschaffens (*iḫtirāʿ*) betrachten. Eine genaue Untersuchung zeigt jedoch, dass in Wahrheit die Macht des Erschaffens eine unter der Gesamtheit Seiner exklusivsten Eigenschaften ist; sie ist nicht, sie allein, das exklusivste Seiner Attribute. Diese [Bejaher des menschli-

67 Abū Bakr Muḥammad al-Bāqillānī, ašʿaritischer Theologe (gest. 403/1013).
68 Abū l-Ḥasan al-Ašʿarī, *kalām*-Theologe (Baṣra, 260/873–Baġdād, 324/935).
69 ʿAbd Allāh ibn Saʿīd al-Qaṭṭān al-Baṣrī, ein bedeutender Theologe des mittleren Weges zur Zeit der muʿtazilitischen *miḥna* (gest. 241/855?).

chen Vermögen] schließen die Handlungen des Lebewesens (*ḥayawān*) davon aus, von Ihm erschaffen zu sein. Was sie wirklich sagen, läuft darauf hinaus, diese entstandenen Entitäten eines sie erschaffenden [Prinzips] zu berauben (*taʿṭīl*) und [die Existenz von] Teilhabern Gottes, die sie machen, zu affirmieren. Viele der späteren Bejaher des menschlichen Vermögens sagen, dass die Diener diese [Handlungen] erschaffen; was ihre Vorgänger (*salaf*) betrifft, so wagten sie nicht, dies zu sagen.

Darüber hinaus affirmieren die *kalām*-Theologen, die unter den Leuten waren, die die göttlichen Attribute affirmieren, (*mutakallimat ahl al-iṭbāt*) für Gott die Attribute der Vollkommenheit wie Leben, Wissen, Macht, Rede, Gehör und Gesicht. Was diese [Theologen, die *kalām* mit Philosophie vermischen,] betrifft, so affirmieren sie dies ebenfalls, haben aber ein mangelhaftes Verständnis einiger der Attribute der Vollkommenheit und ein mangelhaftes Verständnis der göttlichen Einzigkeit (*tawḥīd*). Sie sind daher der Ansicht, dass eine vollkommene Bekundung der göttlichen Einzigkeit darin besteht, die Einzigkeit der Herrlichkeit zu bekunden, und sie sind nicht aufgestiegen zu der [höheren] Bekundung der Einzigkeit der Göttlichkeit, welche die Gesandten gebracht haben und mit der die Bücher herabgesandt worden sind. Der Grund dafür ist, dass sie vieles von dem, was sie sagen, (*kalām*) von den *kalām*-Theologen der Muʿtaziliten übernommen haben und dass die Muʿtaziliten in dieser Angelegenheit mangelhaft sind: Sie haben in der Tat die Einzigkeit der Herrlichkeit nicht völlig bekundet, wie sie es verdient [bekundet zu werden]; wie [sollten sie] da *a fortiori* die Einzigkeit der Göttlichkeit [völlig] bekundet [haben]? Und trotzdem sind die Imāme der Muʿtaziliten und ihre *šayḫ*s (führenden Gelehrten), die Imāme der Aš'ariten, die

Karrāmiten[70] und ihresgleichen besser, was das Bezeugen der Einzigkeit der Herrlichkeit betrifft, als die aš'aritischen Philosophierenden wie ar-Rāzī, al-Āmidī und ähnliche [Denker]. Die letzteren haben in der Tat dies mit der Lehre von der göttlichen Einzigkeit der Philosophen vermischt – wie etwa Ibn Sīnā und ähnliche [Denker]; was nun die göttliche Einzigkeit anbelangt, so gehört diese Lehre (*kalām*) zu denen, die am weitesten von der Wahrheit entfernt sind, obgleich sie besser ist als das, was von ihren alten [Pendants] – Aristoteles und seinesgleichen – gesagt wurde.[71]

5·3·5
V. Die Theologie und Prophetologie der *falāsifa*, von Ǧahms Glaubenslehre bis Ibn ʿArabīs »Siegel der Freundschaft«

Die Rede von Ǧahm und von jedem, der mit ihm darin übereinstimmt, dass Glaube lediglich Erkenntnis und Fürwahrhalten (*taṣdīq*) ist und dass jemand allein dadurch Belohnung und Glückseligkeit verdient, gleicht annähernd der Rede jener unter den peripatetischen Philosophen und ihren Anhängern, die sagen, dass die Glückseligkeit des Menschen lediglich in seiner Erkenntnis der Existenz, wie sie ist, besteht. Desgleichen sind die Dinge, welche die Ǧahmiten und diese Philosophen hinsichtlich der Fragen von [göttlichen] Namen und Attributen und hinsichtlich der Fragen von [göttlichem] Zwang (*ǧabr*) und Bestimmung (*qadar*) sagen, einander nahe; und desgleichen hinsichtlich der Fragen bezüglich des Glaubens.

70 Die Schüler des Theologen Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Karrām (gest. 255/869).

71 Ibn Taymiyya, *Minhāǧ as-sunna an-nabawīya*, Bd. 3, S. 283–9 und 293–5

Wir haben andernorts davon ausführlich gesprochen und einige der verdorbenen [Ideen], die darin enthalten sind, klar dargelegt; beispielsweise, dass Erkenntnis eine der zwei Vermögen der Seele ist, da die Seele zwei Vermögen hat – das Vermögen von Erkenntnis und Fürwahrhalten sowie das Vermögen von Wille und Handlung – genauso wie das Tier zwei Vermögen hat – das Vermögen der Empfindung und das Vermögen der willentlichen Bewegung.

Nun besteht aber die Rechtschaffenheit (*ṣalāḥ*) des Menschen und seiner Seele nicht lediglich in der Erkenntnis der Wahrheit, ohne[72] sie zu lieben, sie zu wollen und ihr zu folgen. Desgleichen besteht seine Glückseligkeit nicht lediglich in seiner Erkenntnis Gottes und Bezeugung dessen, was Er verdient [an Namen, Attributen und Mächten], ohne Gott zu lieben, Gott zu dienen, Gott zu gehorchen. Der Mensch, der die heftigste Peinigung am Tag der Auferstehung erleidet, ist ja sogar ein Gelehrter, den Gott keinen Nutzen aus seinem Wissen hat ziehen lassen. Wenn ein Mensch die Wahrheit weiß, sie hasst und ihr Feind ist, verdient er den Zorn Gottes und Seine Bestrafung – etwas, das jemand, der nicht so ist wie er, nicht verdient. Desgleichen gibt es in jemandem, der nach der Wahrheit strebt und auf der Suche nach ihr ist, aber kein Wissen hat von dem, was er sucht, und von dem Weg, der zu ihr führt, Irregehen, und er verdient von der [göttlichen] Verdammung – die darin besteht, weit entfernt von Gottes Barmherzigkeit zu sein – etwas, das jemand, der nicht wie er ist, nicht verdient. Das ist der Grund, warum Gott, der Erhabene, uns geboten hat, zu sagen: ».Leite uns den geraden Weg, den Weg jener, denen Du Deine Segnungen erteilt hast, nicht jener, die (von

72 — : *lā* **E**

Dir) verdammt wurden, noch jener, die irregehen!«[73] »Jene, die (von Gott) verdammt wurden,« wussten die Wahrheit, aber liebten sie nicht und folgten ihr nicht. »Jene, die irregehen,« strebten nach der Wahrheit, aber auf eine unwissende und irregehende Weise hinsichtlich ihrer und des Weges, der zu ihr führt. Die ersteren sind die Entsprechung eines zügellosen Gelehrten, die anderen die Entsprechung eines unwissenden Anbeters. Die erste Lage ist die der Juden, sofern sie Leute sind, »die (von Gott) verdammt wurden«. Die andere Lage ist die der Nazarener, sofern sie »irregehen«. Es ist in der Tat vom Propheten, Gott möge ihn segnen und ihm Frieden schenken, wohlbekannt, dass er sagte: »Die Juden sind Leute, die (von Gott) verdammt wurden, und die Nazarener gehen irre.«[74] Die Lage der Philosophierenden ist schlechter als jene der Juden und der Nazarener, sofern sie die Unwissenheit der letzteren und ihr Irregehen und die Zügellosigkeit der ersteren und ihre Ungerechtigkeit miteinander verbinden. Es ist mithin,was Unwissenheit und Ungerechtigkeit betrifft, etwas in ihnen, das es weder in den Juden noch in den Nazarenern gibt; was sie dazu führte, die Glückseligkeit lediglich als die Erkenntnis der wahren Naturen der Dinge (*ḥaqīqa*) zu aufzufassen, wodurch der Mensch zu einer intelligiblen Welt wird, die der existierenden Welt entspricht.

Überdies sind [die Philosophierenden] zu nichts gelangt außer zu einem winzigen Teil der Erkenntnis Gottes, Seiner Namen und Seiner Attribute, Seiner Engel, Seiner Bücher und Seiner Gesandten, Seiner Schöpfung und Seines Befehls. Ihre Unwissenheit ist daher größer als ihr Wissen, und ihr Irregehen ist größer als ihre Rechtleitung. Sie schwankten zwischen einfacher Unwissenheit

73 Qurʾān, *al-Fātiḥa*, 1:6–7.
74 Siehe Ibn Ḥanbal, *Musnad*, Bd. 4, S. 378–9.

und komplexer Unwissenheit hin und her. Was sie über Physik und Mathematik sagen, ist weder für die Vervollkommnung der Seele noch für ihre Rechtschaffenheit und Reinheit förderlich, da dieser Zustand nur durch die Wissenschaft der Gotteslehre herbeigeführt wird. Nun ist aber das, was sie über letztere sagen, wie »das Fleisch eines mageren Kamels auf der Spitze eines pfadlosen Berges: er ist nicht leicht zu besteigen, und es ist kein Fett zu verspeisen.«[75] Was sie über den Notwendig-Existierenden sagen, ist fürwahr etwas, das zwischen einem kleinen bisschen Wahrheit und einer großen Menge von nichtigen, verderblichen [Ansichten] hin und her schwankt.

Gleiches [gilt] für das, was sie über die Intelligenzen und die Seelen sagen, von denen ihre Nachfolger unter den Anhängern der religiösen Konfessionen (*milla*) behaupten, dass sie die Engel seien, über die die Gesandten [die Leute] unterrichtet haben. Die Angelegenheit ist jedoch nicht so. Ihre Behauptung, dass jene die Engel sind, ist ja sogar von der gleichen Art wie ihre Behauptung, dass der Notwendig-Existierende die absolute Existenz unter der Bedingung der Absolutheit ist (*al-wuǧūd al-muṭlaq bi-šarṭ al-iṭlāq*), obgleich sie anerkennen, dass das Absolute unter der Bedingung der Absolutheit nicht [existiert] außer im Geist![76] Was sie darüber hinaus über die Intelligenzen und die Seelen sagen, geht, wenn es einer wahrhaft Untersuchung (*taḥqīq*) unterzogen wird, zurück auf Dinge, die in Gedanken angenommen werden und der Wirklichkeit im Konkreten ermangeln. Und indem sie dies sagen, stellen sie zudem Gott Teilhaber zur

75 Zu dem *ḥadīṯ* von Umm Zarʿ, der diese Metapher enthält, und weiteren Texten von Ibn Taymiyya, in denen er verwendet wird, siehe Yahya Michot, *A Mamlūk Theologian's Commentary II*, S. 345–6, Anm. 130.

76 Zu Ibn Taymiyyas Typologie der absoluten Existenz, siehe Yahya Michot, *A Mamlūk Theologian's Commentary II*, S. 360–3.

Seite, affirmieren sie [die Existenz von] einem Herrn außer Ihm, Urheber (*mubdiʿ*) der ganzen Welt, aber von Ihm verursacht, und affirmieren sie [die Existenz von] einem Herrn, Urheber von allem, was unter der Sphäre des Mondes ist, [obgleich er] von einem Herrn über ihm verursacht [ist], wobei letzterer [seinerseits] von einem Herrn über ihm verursacht ist… All dies ist viel abscheulicher als das, was die Nazarener vorbringen, wenn sie sagen, dass der Messias der Sohn Gottes ist, wie andernorts ausführlich dargelegt.

Die früheren [Philosophen] hatten zum Prophetentum überhaupt nichts zu sagen, und die späteren sind darüber verwirrt. Unter ihnen sind manche, die es insgesamt als Lügen betrachten, wie Ibn Zakarīyāʾ ar-Rāzī[77] und seinesgleichen es taten – obgleich sie von dem Entstehen (*ḥudūṯ*) der Welt sprachen, pflegten sie die Existenz von fünf urewigen [Entitäten] zu affirmieren und von den [verschiedenen] Lehren die schlechtesten und verderblichsten zu übernehmen. Unter ihnen sind auch einige, welche die Wahrheit des [Prophetentums] anerkennen, auch wenn sie von der Urewigkeit der Welt sprechen, wie etwa Ibn Sīnā und seinesgleichen. Sie geben allerdings [dem Propheten] den gleichen Status wie einem gerechten König, und sie machen aus der Gesamtheit des Prophetentums etwas von der Art, was manchen der Rechtschaffenen geschieht – Enthüllen (*kašf*), Ausüben eines Einflusses (*taʾṯīr*) und Imaginieren (*taḫyīl*). Sie erachten in der Tat drei Dinge als eigentümlich für den Propheten: das Vermögen zur rechten Intuition (*al-ḥads aṣ-ṣāʾib*), die sie »das heilige Vermögen« nennen; das Vermögen [, das

77 Abū Bakr Muḥammad ibn Zakarīyāʾ ar-Rāzī (Rhazes für die Lateiner; gest. 313/925 oder 323/935), Arzt und Philosoph, der alle Propheten als Hochstapler betrachtete und von fünf ewigen Entitäten ausging, die dem Kosmos vorausgehen: Gott, Seele, Materie, Raum und Zeit.

darin besteht,] mittels seiner Seele einen Einfluss in der Welt zu haben; das Vermögen der Empfindung, durch das er die Intelligibilia hört und sieht, wie er sie in seiner Seele imaginiert. Die Rede Gottes besteht für sie aus den Klängen, die in seiner Seele sind, und Seine Engel sind die Formen und die Lichter, die in den Seelen der [Propheten] sind. Diese Eigenschaften werden [auch] von der Mehrheit der Leute der Übung und Reinigung (*ahl ar-riyāḍa wa-ṣ-ṣafāʾ*) erlangt. Das ist der Grund, weshalb ihnen zufolge das Prophetentum erworben (*muktasab*) werden kann. Ein jeder von jenen, die auf dem Pfad dieser [Philosophierenden] wandeln, wie as-Suhrawardī – der getötet wurde -, Ibn Sabʿīn der Maġribiner[78] und ihresgleichen, versuchte schließlich das Prophetentum zu erlangen und ersehnte, dass zu ihm gesagt werde: »Stehe auf und warne!«[79] Dieser[80] pflegte zu sagen: »Ich werde nicht sterben, bis zu mir gesagt wird: Stehe auf und warne!«, während jener[81] in Mekka zu bleiben und in der Höhle von Ḥirāʾ zu weilen pflegte, indem er danach trachtete, dass dort Offenbarung auf ihn herabkomme, wie sie [dort] auf den in Gewänder Eingehüllten und Eingewickelten (*al-muzzammil al-muddaṯṯir*)[82] [Propheten] auf ähnliche Weise herabgekommen ist. Ein jeder von ihnen und von ihresgleichen betreibt verschiedene Praktiken der Phantasmagorie (*sīmiyāʾ*), die zur Magie gehört, und imaginiert (*tawahhama*), dass die Wunder der Propheten von der gleichen Art sind wie die Magie eines Phantasmagorikers (*sīmāwī*).

78 Quṭb ad-Dīn Abū Muḥammad ʿAbd al-Ḥaqq ibn Sabʿīn, Philosoph und Mystiker (Murcia, 613/1217–Mekka, 668/1269).

79 Siehe Qurʾān, *al-Muddaṯṯir*, 74:2.

80 As-Suhrawardī; siehe Ibn Taymiyya, *Maǧmūʿ al-fatāwā*, übersetzt in: Yahya Michot, *A Mamlūk Theologian's Commentary I*, S. 183–4.

81 Ibn Sabʿīn; siehe Ibn Taymiyya, *Maǧmūʿ al-fatāwā*, übersetzt in: Yahya Michot, *A Mamlūk Theologian's Commentary I*, S. 184.

82 Siehe Qurʾān, *al-Muzzammil*, 73:1; *al-Muddaṯṯir*, 74:1.

Jemand wie Ibn ʿArabī[83] und seinesgleichen, für den es nicht möglich ist, das Prophetentum zu erlangen zu versuchen, und auch nicht, es zu besitzen vorzugeben, weil er um das Wort des wahrhaftigen und als wahr erwiesenen [Gesandten]: »Kein Prophet nach mir!«[84] weiß, versucht, etwas zu erlangen, das, so behauptet er, höher als das Prophetentum ist. Er gibt daher vor, dass Freundschaft (*walāya*) größer ist als Prophetentum und dass das Siegel der Freunde größer ist als das Siegel der Propheten, dass der Freund [sein Wissen] von Gott ohne Vermittler bezieht, wohingegen der Prophet es durch die Vermittlung des Engels bezieht. Diese [Idee] gründet auf dem [folgenden] Prinzip jener der Philosophen, denen sie folgen: Die Engel sind ihnen zufolge lichthafte, imaginäre Gestalten, die in der Seele des Propheten oder des Gottesfreundes repräsentiert werden (*taṣawwara*). Die Engel sind ihnen zufolge mithin etwas, das er in seiner Seele imaginiert (*taḫayyala*). Der Prophet bezieht ihnen zufolge [sein Wissen] durch die Vermittlung dieses Aktes der Imagination (*taḫayyul*), wohingegen der Gottesfreund sein intellektuelles Wissen ohne solch einen Akt der Imagination bezieht. Nun gibt es keinen Zweifel, dass jemand, der Wissen ohne Imagination bezieht, vollkommener ist als jemand, der es durch Imagination bezieht. Da sie über das Prophetentum das glauben, was jene Philosophierenden glauben, gelangen sie schließlich dazu, zu sagen, dass Gottesfreundschaft größer als Prophetentum ist, genauso wie viele der Philosophen sagen, dass der Philosoph größer als der Prophet ist. Das ist in der Tat, was al-Fārābī, Mubaššir ibn Fātiq[85] und andere sagen. Diese sagen auch, dass das Prophetentum das vorzüglichste der

83 Muḥyī d-Dīn Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn al-ʿArabī, Theosoph und Mystiker (Murcia, 560/1165–Damaskus, 638/1240).

84 Siehe Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Bd. 6, S. 17; Ibn Ḥanbal, *Musnad*, Bd. 2, S. 172.

Dinge ist, insofern das gemeine Volk, nicht die Elite, betroffen ist. Das Kennzeichen des Propheten ist, so sagen sie, eine hervorragende [Kraft], [die Leute Dinge] imaginieren zu lassen (*taḫyīl*) und [sie] zu imaginieren (*taḫayyul*).

[Sodann] kamen jene, die Philosophie in der Modellform der Freundschaft hervorbrachten und vom »Freund« sprachen, um den Philosophierenden zu bezeichnen, die Ideen der Philosophen aufgriffen und sie in der Form einer [mystischen] Enthüllung und einer [göttlichen] Anrede (*muḫāṭaba*) hervortreten ließen. Der Freund, so sagten sie, ist größer als der Prophet, da er die abstrakten (*muǧarrad*) Ideen von Gott bezieht ohne die Vermittlung eines Aktes der Imagination von etwas in seiner Seele, wohingegen der Prophet sie von Gott bezieht durch die Vermittlung von Formen und Klängen, die er in seiner Seele imaginiert.

Solche Verleumdung war ihnen jedoch nicht genug: Sie stellten sogar die Behauptung auf, dass alle Propheten und Gesandten ihr Wissen um Gott von der Nische des Siegels der Gottesfreunde ableiten. Die letztere ist allerdings unter den Geschöpfen das unwissendste über Gott und das von der Religion Gottes am weitesten entfernte. Darüber hinaus besteht für sie das Wissen um Gott darin, zu wissen, dass Er die absolute Existenz ist, die in die seienden Wesenheiten ausströmt. Die Existenz jedes Existierenden ist mithin auf identische Weise die Existenz des Notwendig-Existierenden. Dies zu sagen, entspricht in Wirklichkeit dem, was von den naturalistischen Eterna-

85 Ägyptischer Gelehrter und Historiker, ca. 5./11. Jh., Adept der Philosophie und Medizin, Verfasser einer umfangreichen Anthologie, die fast gänzlich den alten griechischen Sagen gewidmet ist: *Muḫtār al-ḥikam wa-maḥāsin al-kalim* (Auswahl der Sinnsprüche und gefälligen Sprichwörter), verfasst 440/1048–9.

listen (*dahrīya ṭabīʿīya*) gesagt wird, die leugnen, dass die Welt einen Urheber hat, der sie hervorgebracht hat, d.h. einen Notwendig-Existierenden an sich. Oder sie sagen vielmehr sogar, dass die Welt selbst notwendig existierend an sich ist. Was jene [Leute] wirklich sagen, ist somit schlimmer als das, was die divinalistischen Eternalisten (*dahrīya ilāhīya*) sagen, und bei genauer Untersuchung (*taḥqīq*) geht es zurück auf das, was die naturalistischen Eternalisten sagen.[86]

86 Ibn Taymiyya, *Šarḥ ḥadīṯ Ǧibrīl*, 496–509 (= *Maǧmūʿ al-fatāwā*, Bd. 7, S. 585–90).

6

Al-Ghazālīs Esoterik gemäß Ibn Taymiyyas *Bughyat al-Murtād*

Yahya Michot

6.1 Vorbemerkung

Bei diesem Abschnitt handelt es sich um einen Artikel von Yahya Michot, in dem er mehrere Texte von Ibn Tamyiyya übersetzt und kommentiert. Der Artikel erschien 2015 auf Englisch in dem Sammelband *Islam and Rationality. The Impact of al-Ghazālī. Papers Collected on His 900th Anniversary* in englischer Sprache unter dem Titel *Al-Ghazālī's Esotericism According to Ibn Taymiyya's Bughyat al-Murtād*.* Die Veröffentlichung der deutschen Übersetzung erfolgt mit freundlicher Ge-

* Yahya Michot, *Al-Ghazālī's Esotericism According to Ibn Taymiyya's Bughyat al-Murtād*, in: Georges Tamer (Hg.), *Islam and Rationality. The Impact of al-Ghazālī. Papers Collected on His 900th Anniversary. Vol. I*, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2015, S. 345-374. Zum Autor siehe *Zu Yahya Michot* in: Ibn Taymiyya, *Islam – Weg der Mitte. Texte von Ibn Taymiyya*, Aus dem Arabischen übertragen, eingeführt und kommentiert von Yahya Michot. Aus dem Französischen und Englischen übertragen von Yusuf Kuhn, Zweite Auflage, Hamburg, 2019, S. 20-22.

nehmigung des Autors, dem herzlich gedankt sei. Aus dem Englischen übertragen von Yusuf Kuhn.

6.2 Einführung

Viele der simplistischen Portraits des Damaszener Theologen Ibn Taymiyya (gest. 728/1328), die heutzutage in Umlauf sind, stellen gravierende Entstellungen seiner Gedanken dar, sowohl im Bereich der Politik als auch im islamischen Denken, insbesondere in Hinsicht auf Sufismus und *falsafa* (Philosophie). Es wird wahrscheinlich viel Zeit brauchen, um diese Bilder zu berichtigen, besonders unter gewissen islamistischen Gruppen und mittelmäßigen Neo-Orientalisten. Mehrere jüngere Veröffentlichungen haben nichtsdestotrotz bereits den Weg zu einem angemesseneren Verständnis seiner Ideen geebnet;[1] und auch Werke wie sein magisteriales *Darʾ at-taʿāruḍ*[2] haben begonnen

1 Siehe Yahya Michot, *Ibn Taymiyya. Against Extremisms.* Texts translated, annotated and introduced. With a foreword by Bruce B. Lawrence, Beirut – Paris: Albouraq, Ṣafar 1433/Jan. 2012; *Muslims under Non-Muslim Rule. Ibn Taymiyya on fleeing from sin, kinds of emigration, the status of Mardin (domain of peace/war, domain composite), the conditions for challenging power.* Texts translated, annotated and presented in relation to six modern readings of the *Mardin fatwa.* Foreword by J. Piscatori, Oxford – London: Interface Publications, 2006; *Ibn Taymiyya's «New Mardin Fatwa". Is genetically modified Islam (GMI) carcinogenic?*, in: *The Muslim World*, 101/2, Hartford, April 2011, S. 130–181; *L'autorité, l'individu et la communauté face à la* Sharīʿa *: quelques pensées d'Ibn Taymiyya*, in *Mélanges de l'Université Saint Joseph* 64, Beirut, 2013, S. 261–286; Y. Rapoport & S. Ahmed (Hg.), *Ibn Taymiyya and his Times*, Karachi: Oxford University Press, 2010; C. Bori, *Théologie politique et Islam à propos d'Ibn Taymiyya (m. 728/1328) et du sultanat mamelouk*, in: *Revue de l'Histoire des Religions*, 224/1, Paris, 2007, S. 5–46; J. R. Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*, Leiden – Boston: Brill, *Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies, 73*, 2007.

2 Ibn Taymiyya, *Darʾ taʿāruḍ al-ʿaql wa-n-naql aw muwāfaqat ṣaḥīḥ al-manqūl li-ṣarīḥ al-maʿqūl*, Hg. M. R. Sālim, 11 Bände, Riyadh: Dār al-Kunūz al-Adabiyya, [1399/1979]. Siehe Yahya Michot, *Vanités intellectuelles.*

die Aufmerksamkeit zu erhalten, die sie als Quellen aus erster Hand für die Geschichte der intellektuellen, religiösen und spirituellen Debatten während der klassischen Periode des Islam verdienen.

In früheren Artikeln habe ich eine Reihe von Ibn Taymiyyas Texten vorgestellt, die sich auf Ḥallādsch, die Ikhwān aṣ-Ṣafāʾ, Ibn Sīnā, und Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī beziehen oder zu diesen Bemerkungen enthalten.[3] Und wie steht es mit Abū Ḥāmid al-Ghazālī? Das bemerkenswert umfassende Wissen des Damaszener Theologen über das Werk al-Ghazālīs ist verblüffend; die Titel, die er anführt, gehen über zwei Dutzend hinaus, wie die Erhebung von R. Y. asch-Schāmī aufzeigt.[4] Wie eindrucksvoll die Liste von asch-Schāmī auch erscheinen mag, so vermittelt sie für sich allein nicht die ganze Tiefe von Ibn Taymiyyas Auseinan-

L'impasse des rationalismes selon le Rejet de la contradiction *d'Ibn Taymiyya*, in: *Oriente Moderno*, 19 (80), n. s., Rom, 2000, S. 597–617.

3 See Yahya Michot, *Ibn Taymiyya's Commentary on the* Creed *of al-Ḥallāj*, in: A. Shihadeh (Hg.), *Sufism and Theology,* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007, S. 123–136; *Misled and Misleading… Yet Central in their Influence: Ibn Taymiyya's Views on the Ikhwān al-Ṣafā'*, in: N. El-Bizri (Hg.), *The Ikhwān al-Ṣafāʾ and their* Rasāʾil. *An Introduction,* Oxford: Oxford University Press, 2008, S. 139–179 – Korrigierte Version auf www.muslimphilosophy.com; *A Mamlūk Theologian's Commentary on Avicenna's* Risāla Aḍḥawiyya*: Being a Translation of a Part of the* Darʾ al-Taʿāruḍ *of Ibn Taymiyya*, with Introduction, Annotation, and Appendices, in: *Journal of Islamic Studies*, Part I, 14/2, Oxford, May 2003, S. 149–203; Part II, 14/3, Sept. 2003, S. 309–363; *Vizir «hérétique» mais philosophe d'entre les plus éminents: al-Ṭūsī vu par Ibn Taymiyya*, in: *Farhang*, 15–16, Nr. 44–45, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, Winter-Spring 2003, S. 195–227; *From al-Ma'mūn to Ibn Sabʿīn, via Avicenna: Ibn Taymiyya's Historiography of* Falsafa, in: F. Opwis & D. Reisman (Hg.), *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion. Studies in Honor of Dimitri Gutas,* Leiden: Brill, 2012, S. 453–475.

4 Rizq Yūsuf asch-Schāmī, *Ibn Taymiyya: Maṣādiru-hu wa-manhaju-hu fī taḥlīli-hā*, in: *Journal of the Institute of Arabic Manuscripts*, Bd. 38, Kairo, 1415/1994, S. 183–269, hier S. 244–246. Siehe auch die Transliteration dieser Liste in: Yahya Michot, *An Important Reader of al-Ghazālī: Ibn Taymiyya*, in: *The Muslim World* 103, 2013, S. 131-160, hier S. 132.

dersetzung mit den Werken seines Vorgängers. Asch-Schāmīs Erhebung ist leider nicht erschöpfend; und überdies zeigt sie nicht auf, dass der Damaszener Theologe mitunter lange Auszüge aus einer Reihe von al-Ghazālīs Werken wörtlich zitiert und sie auf verschiedene Weisen kommentiert. Ibn Taymiyyas Kenntnisstand über und Verständnis von Abū Ḥāmids Werk ist viel besser als das von dessen berühmtesten Herausforderern unter den *falāsifa*, Ibn Ṭufayl und Ibn Ruschd. Es ist deshalb umso erstaunlicher, dass Ibn Taymiyya bei der Forschung al-Ghazālīs nicht öfter Berücksichtigung gefunden hat.[5]

In einem Konferenzbeitrag, der im Mai 2011 beim Internationalen al-Ghazālī-Symposium in Isparte an der Süleyman Demirel Universität vorgelegt wurde, habe ich mehrere Seiten aus verschiedenen Werken von Ibn Taymiyya übersetzt und untersucht, die sich auf bestimmte Themen beziehen, die in vier bekannten Büchern von al-Ghazālī[6] behandelt werden, und Einschätzungen von dessen Denken als Ganzes bieten oder seine Quellen und Einflüsse erörtern.[7] Im vorliegenden Text führe ich diese Erkundungen der Ansichten des Damaszener Theologen über Ḥudschdschat al-Islām al-Ghazālī weiter, indem die erste Hälfte von Ibn Taymiyyas Werk *Bughyat al-murtād* (Das Ziel des Erkunders) in den Mittelpunkt gerückt wird.[8] Wie in ande-

5 Zum Beispiel findet Ibn Taymiyya sehr wenig Erwähnung in: E. L. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought. The Dispute over al-Ghazālī's »Best of All Possible Worlds«,* Princeton: Princeton University Press, 1984; und in jüngerer Zeit: K. Garden, *Al-Ghazālī's Contested Revival:* Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn *and Its Critics in Khorasan and the Maghrib*. Unpublished PhD dissertation, University of Chicago, 2005. Glücklicherweise zeichnen sich jedoch Fortschritte ab.

6 Griechische Logik in *Mustaṣfā*, Philosophie und Kausalität in *Iḥyā'*, Kausalität in *Tahāfut*, Fürsprache und Prophetentum in *Maḍnūn*.

7 Siehe Yahya Michot, *Reader*. Weitere Seiten von Ibn Taymiyya über al-Ghazālī sind übersetzt in: Yahya Michot, *Textes spirituels d'Ibn Taymiyya (Nouvelle série). XI. Abū Ḥāmid al-Ghazālī & Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, auf www.muslimphilosophy.com, Juli 2011, S. 1–5.

ren Publikationen ziehe ich es auch hier vor, Ibn Taymiyya für sich selbst sprechen zu lassen.

Laut dem Herausgeber Mūsā ad-Duwaysch hat Ibn Taymiyya den *Bughya* während seines Aufenthalts in Alexandria zwischen dem 1. Rabīʿ I und dem 2. Schawwāl 709, d.h. zwischen August 1309 und März 1310 geschrieben. Das Werk hat mehrere andere Titel. Ibn Taymiyya selbst nennt es verschiedentlich *Widerlegung von Ibn Sabʿīn und den Unionisten*, *Diskurs gegen die Sabʿīnianer* und *Widerlegung der Unionisten*.[9] Ibn Qayyim al-Dschawziyya (gest. 751/1350) bezieht sich darauf unter dem Titel *Die alexandrinischen Fragen* und ʿAbd al-Hādī (gest. 744/1343) unter dem Titel *Die alexandrinischen Fragen bezüglich der Widerlegung der Häretiker und der Unionisten*.[10] Trotz der herausgeberischen Bemühungen von M. ad-Duwaysch ist der Text fehlerbehaftet und an einigen Stellen problematisch, sodass man sich als Leser verwundert fragt, worauf er wohl zurückgehen könnte: Auf einen von Ibn Taymiyya selbst angefertigten Entwurf oder vielleicht auf Notizen eines seiner Schüler? Dass das Buch von Ibn Taymiyya stammt, steht gleichwohl außer Zweifel. Und es ist von größtem Interesse für die Forschung zu al-

8 Siehe Ibn Taymiyya, *Bughyat al-murtād fī r-radd ʿalā l-mutafalsifa wa-l-qarāmiṭa wa-l-bāṭiniyya ahl al-ilḥād min al-qāʾilīn bi-l-ḥulūl wa-l-ittiḥād*, Hg. M. B. S. ad-Duwaysch, o.O.: Maktabat al-ʿUlūm wa-l-Ḥikam, 1408/1988, S. 169–531; im Folgenden wird in den Fußnoten als *apparatus criticus* darauf verwiesen mit: **B**.

9 Siehe jeweils Ibn Taymiyya, *Kitāb an-Nubuwwāt*, Beirut: Dār al-Fikr, n.d., S. 82; *ar-Radd ʿalā Ibn Sabʿīn wa-ahl al-waḥda*; *ar-Radd alā l-manṭiqiyyīn (Refutation of the Logicians)*, Hg. ʿA. Ṣ. Sh. D. al-Kutubī, Bombay: Qayyimah Press, 1368/1949, S. 275; *al-Kalām ʿalā s-Sabʿīniyya*; *Madschmūʿ al-fatāwā*, Bd. 10, S. 403: *ar-Radd ʿalā l-ittiḥādiyya*, von M. ad-Duwaysch (Hg.), *Bughya*, S. 53–54.

10 *Al-Masāʾil al-Iskandariyya* und *Masāʾil al-Iskandariyya fī r-radd ʿalā l-malāḥida wa l-ittihādiyya*; siehe M. ad-Duwaysch (Hg.), *Bughya*, S. 55–56.

Ghazālī, da eine Reihe von Seiten aus *Miʿyār*,[11] *Tafriqa*,[12] *Mischkāt*[13] and *Dschawāhir*[14] darin wiedergegeben und erörtert werden, wobei er sich auch auf die Werke *Fuṣūṣ al-Ḥikam* von Ibn ʿArabī und *Risālat al-Alwāḥ* von Ibn Sabʿīn bezieht.[15]

Die problematische Editionslage des *Bughya* sollte Forscher und Gelehrte nicht davon abhalten, den Versionen von al-Ghazālīs Schriften, die in seinen langen Zitaten bewahrt wurden, volle Aufmerksamkeit zuteil werden zu lassen. Die Manuskripte von *Miʿyār*, *Tafriqa*, *Mischkāt* and *Dschawāhir*, die von Ibn Taymiyya wiedergegeben wurden, gehen vielen Abschriften voraus, die als Quellen für die Editionen dieser vier Bücher im 20. Jahrhundert verwendet wurden. Und der *Bughya* enthält in der Tat wichtige Varianten oder Berichtigungen. Vier Beispiele sollen hier genügen.

11 Siehe al-Ghazālī, *Manṭiq* Tahāfut al-falāsifa, *al-musammā* Miʿyār al-ʿilm. Hg. S. Dunyā, Kairo: Dār al-Maʿārif, 1379/1960.

12 Siehe al-Ghazālī, *Fayṣal at-tafriqa bayn al-Islām wa-z-zandaqa*, in: M. M. Abū l-ʿAlāʾ, *al-Quṣūr al-ʿawālī min rasāʾil al-imām al-Ghazālī*, Kairo: Maktabat al-Dschandī, 1390/1970, Bd. 1, S. 123–159. Siehe auch die Übersetzung von S. A. Jackson, *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam: Abū Ḥāmid al-Ghazālī's* Fayṣal al-Tafriqa Bayna al-Islām wa al-Zandaqa, Karachi: Oxford University Press, Studies in Islamic Philosophy, 2002.

13 Siehe al-Ghazālī, *Mishkāt al-anwār*, Hg. A. ʿA. ʿAfīfī, Kairo: ad-Dār al-Qawmiyya li-ṭ-Ṭibāʿa wa-n-Nashr, 1964/1383. Siehe auch die Übersetzung von W. H. T. Gairdner, *Al-Ghazzali's* Mishkat Al-Anwar *(«The Niche for Lights").* A translation with introduction, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1952.

14 Siehe al-Ghazālī, *Dschawāhir al-Qurʾān*, Beirut: Dār al-Āfāq al-Dschadīda, 1393/1973; im Folgenden wird in den Fußnoten als *apparatus criticus* darauf verwiesen mit: **J**. Siehe auch die Übersetzung von L. Bakhtiar, *Al-Ghazzali: Jewels of the Qur'an*, Chicago: Kazi Publications, 2009.

15 Eine Konkordanz von *Bughya* und *Miʿyār*, *Tafriqa*, *Mischkāt* und *Dschawāhir* findet sich im Anhang. Sie deckt nahezu die Hälfte des Text in M. ad-Duwaysch's Edition ab (S. 169–327, d.h. 158 Seiten von 362). Zwischen S. 328 und 376 kommt Ibn Taymiyya auf *Tafriqa* und *Mischkāt* zurück, bevor er ausführlicher auf Ibn ʿArabī und Ibn Sabʿīn eingeht. Aufgrund des begrenzten Umfangs des vorliegenden Artikels, ist es nicht möglich, diese zusätzlichen Zitate in unsere Konkordanz und Analyse aufzunehmen.

Im *Miʿyār*, S. 292, Z. 2–3, ist zu lesen: *wa-ammā ʿaql al-kull fa-yuṭlaqu ʿalā maʿnayayni, aḥaduhumā…* – »Was ›den Intellekt des Ganzen‹ betrifft, so wird der [Ausdruck] in zwei Bedeutungen gebraucht; eine davon ist…« In der Version von *Bughya*, S. 187, Z. 14–15, ist der Text: *wa-ammā ʿaql al-kull fa-yuṭlaqu ʿalā maʿnayayni,* ***li-anna l-kulla yuṭlaqu ʿalā maʿnayayni****, aḥaduhumā…* – »Was ›den Intellekt des Ganzen‹ betrifft, so wird der [Ausdruck] in zwei Bedeutungen gebraucht, **weil ›das Ganze‹ in zwei Bedeutungen gebraucht wird**; eine davon ist…« Es gibt offensichtlich ein *homoioteleuton* in der modernen Edition[16], und Ibn Taymiyyas Version bietet eine bessere Lesart.

Im *[Fayṣal] at-tafriqa*, S. 135, Z. 3, ist zu lesen: *qad athbata qalaman ʿaqliyyan lā ḥissiyyan khayāliyyan wa-ka-dhālika…* – was S. A. Jackson übersetzt: »affirmiert die Existenz einer noetischen Schreibfeder [oder Hand], nicht einer Schreibfeder [oder Hand], die durch die Sinne (*ḥiss*) wahrgenommen oder durch die Imagination (*khayāl*) vorgestellt wird. Wie…«[17] In der Version von *Bughya*, S. 198, Z. 3, ist der Text: *qad athbata qalaman ʿaqliyyan lā ḥissiyyan khayāliyyan* ***lā kawniyyan*** *wa-ka-dhālika…* – und die Übersetzung lautet dann: »affirmiert die Existenz einer noetischen Schreibfeder [oder Hand], nicht einer Schreibfeder [oder Hand], die durch die Sinne (*ḥiss*) wahrgenommen oder durch die Imagination (*khayāl*) vorgestellt wird, **nicht ontologisch**. Wie…« Die *lectio difficilior* von Ibn Taymiyyas Version ist sprachlich eleganter und bereichert den Sinn der Passage. Aus philosophischer Sicht impliziert die doppelte Parallele, die zwischen *ʿaql* und *khayāl* einerseits und *ḥiss* und *kawn* andererseits gezogen wird, und die Entgegensetzung dieser zwei Dimensionen gegeneinander eine Dichotomie, die eine weitere Untersuchung verdient.

16 Idem in der Edition von M. M. Abū l-ʿAlāʾ, *Al-Ghazālī, Miʿyār al-ʿilm fī fann al-manṭiq*, Kairo: Maktabat al-Dschandī, 1392/1972, S. 259.

17 S. A. Jackson, *Boundaries*, S. 100.

Im *Mischkāt*, S. 74, Z. 10–11, ist zu lesen: *wa-hādhihi ḥamāqāt. Wa-ammā…* – »Das sind Dummheiten. Was…« In der Version des *Bughya*, S. 213, Z. 6–9, ist der Text: *wa-hādhihi ḥamāqāt.* ***Wa-qad abṭalnā dschamīʿ dhālika fī kitāb »Ildschām al-ʿawāmm« wa-manschaʾ »al-Risāla fī aḥkām azzaygh wa-ḍ-ḍalāla.«*** *Wa-ammā…* – »Das sind Dummheiten. **Wir haben die Nichtigkeit von all dem aufgezeigt in [unserem] Buch ›Abhalten der Massen vom Eintauchen in die Wissenschaft des *kalām*‹ und am Anfang des ›Sendschreibens über die rechtlichen Bestimmungen der Abweichung und des Irregehens‹.** Was…« Hier ist eine Frage für die al-Ghazālī-Spezialisten: Wirkt sich dieser ganze Satz, der sich in Ibn Taymiyyas Version des *Mischkāt* findet, aber in seiner modernen Edition fehlt, in irgendeiner Weise auf die allgemein anerkannte Chronologie der Werke von al-Ghazālī aus?

Schließlich ist im *Dschawāhir*, S. 30, Z. 17–31, Z. 1, zu lesen: *inna kulla mā yaḥtamiluhu fahmuka, fa-inna l-Qurʾāna yulqīhi ilayka…* – was L. Bakhtiar übersetzt: »Alles, was möglich ist, dass du es verstehst, ist dir im Qurʾān gegeben…«[18] In der Version des *Bughya*, S. 279, Z. 4, ist der Text: *inna kulla mā* ***lā*** *yaḥtamiluhu fahmuka, fa-inna l-Qurʾāna yulqīhi ilayka…* und die Übersetzung lautet dann: »Alles, was **nicht** möglich ist, dass du es verstehst, ist dir im Qurʾān gegeben…« Durch die bloße Hinzufügung der Negation bietet die Version des *Dschawāhir*, die Ibn Taymiyya zugänglich war, ein Verständnis der Beziehung zwischen Vernunft und Offenbarung, das das genaue Gegenteil desjenigen ist, das in seiner modernen Edition und in der Übersetzung von L. Bakhtiar erscheint.[19]

18 L. Bakhtiar, *Jewels*, S. 39.

19 Nachdem ich diesen Artikel fertiggestellt hatte, ließ mir K. Garden freundlicherweise eine Kopie der neuen Edition von *Dschawāhir* zukommen, veröffentlicht von Kh. M. Kāmil & ʿI. al-Scharqawī, *Dschawāhir al-Qurʾān wa-duraruhu li-Ḥudschdschat al-Islām Abī Ḥāmid al-Ghazālī*, Kairo: Maktaba Dār al-Kutub wa-l-Wathāʾiq al-Qawmiyya, 1432/2011. Auf S. 90 dieser neuen Edition steht das gleiche *mā yaḥtamiluhu* wie in der Beirut-Edition

Der Grund, weshalb der Damaszener Theologe lange Auszüge aus *Miʿyār*, *Tafriqa*, *Mischkāt* und *Dschawāhir* im *Bughya* zitiert, hat freilich mit solchen textuellen Belangen nichts zu tun. Und er entspringt auch nicht einem Wunsch, einen systematischen Kommentar zu diesen Werken von al-Ghazālī zu entwickeln. Der *Bughya* ist eine Fatwa, und als solche ist ihr Gegenstand grundsätzlich von den Fragen bestimmt, die ihrem Verfasser zur Beantwortung vorgelegt werden. In diesem Fall, wie in der folgenden Einleitung dargelegt, bezieht sich die Frage auf die Authentizität von drei Sprüchen, die dem Propheten zugeschrieben werden, und folglich auf die Gesetzmäßigkeit ihrer Verwendung in religiösen Belangen:

6.2.1
I. Einleitung[20]

> Der Schaykh al-Islām, der Hervorragende der hervorragenden Gelehrten, Taqī d-Dīn Abū l-ʿAbbās Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm ibn ʿAbd as-Salām Ibn Taymiyya von Ḥarrān, möge Gott, der Erhabene, ihm Erbarmen erweisen, wurde gefragt:
>
> Was sagen die Meister, die Gelehrten, die Imame der Religion über den Hadith, der mit diesem Wortlaut überliefert wird: »Das erste [Ding], das Gott erschuf, war der Intellekt. Er sagte zu ihm: ›Wende dich vorwärts‹ und er wendete sich vorwärts. Er sagte sodann zu ihm: ›Wende dich rückwärts‹ und er wendete sich rückwärts. Er sagte: ›Bei Meiner Macht! Ich habe kein Geschöpf erschaffen,

von 1393/1973; es wird aber Ibn Taymiyyas negative Version als eine Variante in einer Fußnote als *apparatus criticus* angeführt.

20 Die Zwischenüberschriften sind von dem Übersetzer aus dem Arabischen, Yahya Michot, hinzugefügt. Die Zahlen in eckigen Klammern, die in die Übersetzungen eingefügt sind, verweisen auf die Paginierung der verwendeten arabischen Editionen.

> das Mir kostbarer ist, als du. Durch dich nehme Ich und durch dich gebe Ich. Durch dich [kommt] der Lohn und die Strafe!‹«
>
> Und über diesen anderen Hadith mit dem Wortlaut: »Ich war ein Schatz, unerkannt, und Ich wollte erkannt werden. Ich schuf daher die Geschöpfe, damit sie Mich erkennen. Durch Mich haben sie Mich erkannt.« [170]
>
> Und über diesen dritten Hadith, dessen Wortlaut ist: »Gott war, und es war nichts mit Ihm. Und Er ist nun, wie Er dazumal war.«
>
> Sind diese Hadithe authentisch oder fehlerhaft? Oder sind manche authentisch und andere fehlerhaft? Und welcher ist authentisch?[21]

Ibn Taymiyyas Interesse an al-Ghazālī im *Bughya* entspringt seiner Überzeugung, dass letzterer, wie die Ikhwān aṣ-Ṣafāʾ vor ihm, eine zentrale Rolle bei der Verbreitung des Hadith vom Intellekt und seinesgleichen als Argumente für die Vermischung von Religion und Philosophie gespielt hat und somit einen Teil der Verantwortung dafür trägt, dass ihm unter muslimischen Denkern trotz seiner Inauthentizität eine immer größere Bedeutung verliehen wurde:

6.2.2
II. Das erste [Ding], das Gott erschuf…

> Es ist erstaunlich, dass jene, die eine Synthese zwischen dem göttlichen Gesetz und der griechischen peripatetischen Philosophie herstellen wollen, diesen Hadith als ihre hauptsächliche Referenz (*ʿumda*) hinsichtlich der Grundlagen der Religion, des Wissens und der Verwirklichung [der Wahrheit] (*taḥqīq*) genommen haben. Dieser

21 Ibn Taymiyya, *Bughya*, S. 169–170.

[Hadith] ist erfunden (*mawḍūʿ*), und doch haben alle jene ihn abgeändert und [ihn] berichtet [als] »Das erste [Ding] (*awwal*^{u}), das Gott erschuf, war der Intellekt (*al-ʿaql*^{u}). Er sagte zu ihm: ›Wende dich vorwärts.‹« Sie nahmen dies als ein Argument (*ḥudschdscha*) und erachteten es als eine Entsprechung zu dem, was [180] die peripatetischen Philosophen – die Nachfolger von Aristoteles – vorbringen, wenn sie sagen: »Das erste der [Dinge], die aus dem Notwendigen Existierenden emanieren, ist der erste Intellekt.«

Dies verbreitete sich in den Worten von vielen der späteren [Denker], nachdem sie es in den Büchern [mit dem Titel] *Die Sendschreiben der Ikhwān aṣ-Ṣafāʾ* gesehen hatten. Diese *Sendschreiben* sind in der Tat die hauptsächliche Referenz jener [Leute]. [181] Sie fanden auch etwas Ähnliches in den Worten von Abū Ḥāmid [al-Ghazālī], an [verschiedenen] Stellen seiner Werke – obwohl gesagt wird, dass er davon abgeschworen hat. Danach fand es Eingang in die Worte von denjenigen, die diesen Pfad beschritten, unter den Dschahmiten und den Philosophen – jenen, die von der Einheit der Existenz sprechen, und anderen.

Er ist jedoch aus verschiedenen Gesichtspunkten nichtig. Einer von ihnen ist, dass dieser Hadith in seinem Wortlaut und mit dieser Endbeugung (*iʿrāb*) von keinem der Hadith-Überlieferer berichtet worden ist, weder mit einer gesunden Kette von Überlieferern noch mit einer fehlerhaften. Der Wortlaut des Hadith, der berichtet wird – wenn auch mit einer fehlerhaften Kette -, ist vielmehr: »Als (*awwal*^{a}) Gott den Intellekt (*ʿaql*^{a}) erschuf…«, wobei *awwal*^{a} und *ʿaql*^{a} mit dem *a* des Akkusativs enden. Nun gibt es darin aber kein Argument, dass der Intellekt das Geschöpf war, das als erstes erschaffen wurde.[22]

22 Ibn Taymiyya, *Bughya*, S. 179-181.

Als Teil dieser Widerlegung der Philosophierenden (*mutafalsifa*), die diese Art von »prophetischen« Sprüchen missbrauchen, fügt der Damaszener Theologe lange Auszüge aus vier Büchern al-Ghazālīs in den *Bughya* ein. Nach der Anführung dieser Zitate hat er immer etwas über sie zu sagen: entweder greift er ein paar kleine Passagen heraus, reproduziert sie als Lemmata und kommentiert sie kurz oder er stellt ausführlichere Überlegungen an. Er kann auch beides tun, und jedenfalls folgt er in der Tat nicht einem geraden, konsistenten, systematischen Pfad. Es ist, als könnte er dem Vergnügen einer Kritik oder eines Exkurses nicht widerstehen. Daher ist er wiederholt gezwungen, seine Leser an seine hauptsächliche Absicht zu erinnern, indem er beispielsweise sagt *al-maqṣūd hunā…*: »Das Ziel hier ist…« Was also ist sein Ziel? Es besteht darin, die philosophischen Auslegungen und esoterischen Hermeneutiken der kanonischen oder unauthentischen Schriften, die von al-Ghazālī und seinen Schülern befördert werden, infragezustellen, als ungültig zu erweisen und ihrer Berechtigung zu berauben.

6.2.3
III. Unberechtigte Kommentare

> Es ist gewiss, dass der Kommentar (*tafsīr*), den [diese Philosophierenden] von den Worten Gottes, des Erhabenen, und Seines Gesandten, möge Gott ihn segnen und ihm Frieden gewähren, – und sogar von den Worten anderer – geben, nicht zu dem passt, was mit ihnen gemeint ist – nicht zu reden davon, dass sie das sind, was mit ihnen gemeint ist. Vielmehr stehen die meisten ihrer Kommentare in Widerspruch zu dem, was Gott, der Erhabene, gemeint hat, entweder durch diesen Wortlaut oder durch einen anderen. Und wenn einige (*ṭawā'if*) der Leute, die für Rechtsgelehrsamkeit und Sufismus berühmt sind, diese islamischen Ausdrücke mit [solchen] philosophischen

qarmaṭischen Kommentaren äußern, erklären sie, dass sie von jenen [Philosophierenden] genommen sind, wie Abū Ḥāmid [al-Ghazālī] es in seinem Buch *Miʿyār al-ʿilm* (Standard des Wissens) erwähnt, wenn er über die Definitionen spricht und sagt: [185]

❋ *Aber wir haben detaillierte Definitionen geliefert* ⁂[23]

❋ *Die Seele des Ganzen ist ein Prinzip, das den natürlichen Körpern nahe ist.* – Ich sage: Was [al-Ghazālī] hier für die [Philosophierenden] sagt, ist ein Thema, das unter ihnen diskutiert wird, wobei die meisten von ihnen sagen, dass der Intellekt selbst das Prinzip für die Körper ist.

❋ *Die aktiven Intellekte.* – Desgleichen gilt für diese Aussage. Sie ist auch ein diskutiertes Thema, wobei das, was unter ihnen »aktiver Intellekt« genannt wird, der letzte, zehnte Intellekt ist. So hat [al-Ghazālī] klargemacht, dass er ❋ *derjenige [ist], der die Seelen der adamischen Wesen von der Potentialität zur Aktualität herauskommen lässt.* [192]

Was er für sie erwähnt hat von dem Unterschied zwischen den Intellekten und den Seelen und [andererseits] den Körpern, [d.h.] dass jene von der Materie abgetrennt sind, wohingegen die Körper ❋ *in der Materie* sind, gründet auf [der Idee], dass der Körper eine Materie hat, die eine durch sich selbst subsistierende Substanz ist, was zu den schlimmsten nichtigen [Meinungen] gehört.

23 Die kurzen Passagen in Kursivschrift, die mit einem Stern (❋) beginnen, sind allesamt Zitate von al-Ghazālī. Das Zeichen ⁂ zeigt an, dass Ibn Taymiyya fortfährt, einen Auszug aus einem Text von al-Ghazālī wörtlich zu zitieren, der zu lange wäre, um ihn hier zu übersetzen, oder für den es bereits eine englische Übersetzung gibt. Die genauen Verweise von allen diesen Zitaten, mit jenen einer eventuellen Übersetzung, werden unten in der Konkordanz angegeben. Das Zeichen ∗ erscheint in der Konkordanz wieder nach dem Verweis, der für das Ende des langen Auszugs gegeben wird, der hier mit ⁂ markiert ist.

❋ *Nicht durch eine Abstraktion [die] durch etwas anderes [gemacht ist].* – Was [al-Ghazālī] zur Sprache gebracht hat[24], indem er dies sagte, hinsichtlich der Abstraktion und ihrer Exklusion (*iḥtirāz*) der intelligierten [Begriffe], impliziert eine Homonymie über das, was »der Intellekt« genannt wird. Dieser Intellekt ist in der Tat eine der Akzidenzien, wohingegen jener eine durch sich selbst subsistierende Substanz ist. Es gibt keinen Zweifel, dass das, was sie sagen, um [die Existenz von] dem [Intellekt] nachzuweisen, auch wenn es für Leute, die es nicht genau untersucht haben, eindrucksvoll ist, bei gründlicher Untersuchung [sich erweist als] von der höchsten Verderbtheit, Widersprüchlichkeit und Verwirrtheit, wie wir andernorts dargelegt haben.

❋ *Was Raum einnimmt (al-mutaḥayyiz).* – Desgleichen für das, was [al-Ghazālī] von den *kalām*-Theologen darüber erwähnt. Sie haben in der Tat Kontroversen darüber, und es würde eine detaillierte Studie verdienen, für die hier nicht der Ort ist. [193]

Das Ziel unseres Interesses (*al-maqṣūd*) hier ist allerdings nichts anderes, als dass Abū Ḥāmid und seinesgleichen bekennen, dass diese philosophischen Bedeutungen zu den Dingen, die von diesen prophetischen Ausdrücken benannt werden, zu machen, zu dem gehört, was diese Philosophierenden sagen. Wenn mithin etwas diesem Ähnliches in den Worten von einem von diesen gefunden wird, so ist erkannt, dass er ihrem Beispiel gefolgt ist. [Ich sage dies] damit nicht jemand, der dies[25] bestreiten mag oder darüber in Zweifel ist, von solchen [Worten] getäuscht wird, oder [so dass] die Idee nicht sein Herz durchfährt – wegen seiner guten Meinung von jedem, der

24 dhakara: dhakarū **B**

25 Das heißt, dass jemand, der eine derartige Terminologie verwendet, tatsächlich diesen Philosophen folgt.

> mit islamischen, prophetischen Ausdrücken spricht -, dass [jener Sprecher] nicht mit ihnen intendiert, was diese Philosophierenden meinen![26] Wie hervorragend ist doch, was der Schaykh al-Islām al-Harawī[27] über manche der *kalām*-Theologen gesagt hat, [obgleich] sie in einer besseren Lage waren als diese! Er sagte: »Sie nahmen das Mark der Philosophie und kleideten es in den Bast der Sunna.«[28]

Bezüglich der verschiedenen Punkte von al-Ghazālīs Text, die Ibn Taymiyya hervorhebt, bereitet es ihm offensichtlich Vergnügen, in technische Einzelheiten von *falsafa* und *kalām* einzudringen und die Unzulänglichkeiten oder Widersprüche von al-Ghazālī herauszustreichen. Seine Bemerkungen sollten die Leser jedoch nicht vom Hauptargument ablenken, das er im ersten und letzten Paragraph vorbringt. Für Ibn Taymiyya gibt es eine Lücke, eine Diskontinuität, einen Widerspruch sogar zwischen der wahren Bedeutung des skripturalen oder anderen islamischen Vokabulars und den philosophischen Bedeutungen, die Philosophierende ihnen verleihen, wenn sie sie interpretieren. Diese philosophischen Interpretationen von islamischen Ausdrücken werden manchmal Religionsgelehrten entliehen – das heißt Rechtsgelehrten oder Sufis. Eine gute Veranschaulichung dieser Lage bieten die Definitionen im *Miʿyār*, in denen al-Ghazālī den philosophischen Ursprung der Interpretationen, die er einer Reihe von »islamischen, prophetischen Ausdrücken« gibt, ausdrücklich anerkennt.[29] Man sollte daher im-

26 yaʿnīhi: baʿnīhi **B**

27 Abū Ismāʿīl ʿAbd Allāh ibn Muḥammad al-Anṣārī al-Harawī (Herat, 396/1006–481/1089), hanbalitischer Sufi; siehe S. De Beaurecueil, *EI2*, Art. »al-Anṣārī«.

28 Ibn Taymiyya, *Bughya*, S. 184–193.

29 Zitate, die in meinen Kommentaren (wie hier) ohne Quellenangaben angeführt werden, stammen aus Texten, die vorstehend (oder mitunter in der Folge) kommentiert und übersetzt werden, wo sie leicht aufgefunden und

mer Vorsicht walten lassen gegenüber Texten, die man liest, auch wenn sie von bedeutenden religiösen Autoritäten verfasst sind: Wenn immer ihre Interpretationen der islamischen Terminologie »etwas diesem Ähnliches« enthalten, das heißt von der Art der ghazālischen Interpretationen der Definitionen in *Miʿyār*, dann sind diese verehrten Gelehrten, trotz ihres Ruhmes und ihres Erscheinens, *de facto* Anhänger der Philosophen und sind Philosophierende. Getreu einem hanbalitischen spirituellen Meister, ʿAbd Allāh al-Anṣārī von Herat, dem er bekanntlich Hochachtung entgegenbrachte, ist es dem Damaszener Theologen gewissermaßen an einer Art von ideologischer *ḥisba* gelegen: d.h. an der Verhinderung der Fälschung des semantischen Wertes der islamischen Terminologie. Wie er an weiteren Stellen des *Bughya* näherhin darlegt, scheint ihm diese Aufgabe umso dringlicher zu sein, als al-Ghazālī selbst einer dieser Fälscher ist.

6.2.4
IV. al-Ghazālīs Inkohärenz

> Obgleich sie sodann bekennen, dass diese ṣābiʾanischen philosophischen Bedeutungen zu den Dingen zu machen, die von diesen prophetischen Ausdrücken benannt werden, zu dem gehört, was diese Philosophierenden sagen, affirmieren sie kategorisch diese [gleichen Dinge] an anderen Orten oder vielmehr in [Schriften], die sie als Teil der edelsten Wissenschaften und Kenntnisse betrachten. Sie betrachten sie sogar als Teil der Wissenschaften, die jenen vorenthalten werden sollen, die ihrer nicht würdig sind, (*al-ʿulūm allatī yuḍannu bihā ʿalā ghayr ahlihā*)[30] und als Teil der verborgenen Gnosis (*al-*

nachverfolgt werden können.

30 Anspielung auf al-Ghazālī, *al-Maḍnūn bihi ʿalā ghayr ahlihi*, in: M. M. Abū l-ʿAlāʾ (Hg.), *al-Quṣūr al-ʿawālī min rasāʾil al-imām al-Ghazālī*, 4 Bände,

ʿilm al-maknūn), welche die von Gott irregeführten Leute ablehnen und die niemand kennt außer den Leuten [, die] die Gnosis Gottes [besitzen]. Solche [Behauptungen] finden sich an vielen Orten wie beispielsweise im *Buch der Unterscheidung (*at-tafriqa*) zwischen Glauben und Krypto-Unglauben*, da festgestellt wird, dass:

❋ es *Unglauben (*kufr*) ist, den Gesandten als Lügner zu bezeichnen in irgendeinem der Dinge, die er brachte…*

und überdies gesagt wird, dass:

❋ *[Etwas] für wahr zu halten [, beginnt mit] der Untersuchung von*[31] *der Unterrichtung (*khabar*) und besteht tatsächlich darin, die Existenz dessen anzuerkennen, über dessen Existenz der Gesandte [uns] unterrichtet hat. Existenz hat indessen fünf Ebenen: wesentlich, sinnlich, imaginativ, intellektuell und analog.*

Über diese beiden Prämissen zu sprechen hinsichtlich dessen, was es in der ersten an Missachtung der Wahrheit und Unfähigkeit zu ihrem [Erfassen] gibt, und dessen, was es in der zweiten an Feindschaft gegen die Wahrheit und Hinzufügung zu ihr gibt, erfolgt andernorts. Das Ziel unseres Interesses [hier] ist hingegen, dass [al-Ghazālī] sagte:

❋ *Was die intellektuelle Existenz anbelangt, so sind ihre Beispiele zahlreich…*

bis er sagte:

❋ *Ein zweites Beispiel ist die Aussage [des Propheten], Segen und Frieden seien auf ihm: »Gott, der Erhabene, ließ Adams Ton mit Seiner Hand vierzig Morgen lang gären«* ⁂

In Übereinstimmung mit der Interpretation (*taʾwīl*) jener [Philosophierenden] erachtete [al-Ghazālī] die Hand, die Schreibfeder und den Intellekt als Ausdruck eines und desselben Dinges, und er erachtete dieses [Ding] als das,

Kairo: Maktabat al-Dschandī, 1390/1970, Bd. 3, S. 124–169.

31 ilā: anna **B**

was damit von ihnen gemeint ist, [d.h.] in diesen Ausdrücken, die in dem Buch und in der Sunna vorkommen.

Es sagte ähnliche Dinge in dem Buch *Die Nische der Lichter*[32], da er von der Nische und der Lampe, dem Glas und dem Baum, dem Öl und dem Feuer gesprochen hat. Er betrachtete die Nische als den sinnlichen Geist, das Glas als den imaginativen Geist, die Lampe als den Intellekt, den Baum als den logischen Geist und das Öl als den heiligen prophetischen Geist, der den Propheten und manchen der Freunde [Gottes] eigentümlich ist. Dieses Buch ist wie der Ursprung (*ʿunṣur*) der Lehre der Unionisten (*ittiḥādī*), die die Einheit der Existenz affirmieren, obgleich ihr Autor sie nicht affirmierte, sondern im Gegenteil jeden, der sie affirmierte, für einen Ungläubigen erklären könnte.

Jedenfalls gibt es in diesem [Buch] manchmal Zweideutigkeit (*idschmāl*) und manchmal Philosophieren, wodurch die von den Philosophen verfolgten Ziele (*maqāṣid al-falāsifa*) über die prophetischen Ausdrücke und das Interpretieren letzterer in Übereinstimmung mit ihnen in Erscheinung treten. [Darin] gibt es auch manchmal einen Gegensatz zu dem, was in dem Buch, [199] der Sunna und dem Konsens erwiesen wird, oder vielmehr manchmal einen Gegensatz zu dem, was durch die klare Vernunft erkannt wird. Wegen [all] dessen und auch wegen dessen, was es in [diesem Buch] an Dingen gibt, von denen von ihnen gesagt wird, dass sie verlangen, was sie sagen, war die Ablehnung dieses Buches und seinesgleichen durch die Imame des Islam so groß, dass [viele] Kapitel darüber geschrieben wurden, deren Untersuchung lang wäre.

[Al-Ghazālī] untergliederte das Buch [mit dem Titel *Die Nische der Lichter*] in drei Kapitel.

32 Siehe al-Ghazālī, *Mischkāt*, S. 79–81, übersetzt in: Gairdner, *Mischkat*, S. 150–153.

❋ *Das erste Kapitel legt dar, dass das wirkliche Licht Gott, der Erhabene, ist, und dass für andere als Ihn das Wort »Licht« rein metaphorisch, ohne Wirklichkeit ist.* – Seine Worte gehen zurück auf [die Idee], dass »Licht« die Bedeutung von »Existenz« hat. Vor ihm ist schon Ibn Sīnā auf ähnliche Weise verfahren, indem er eine Synthese zwischen dem Gesetz und der Philosophie herstellte – und ebenso sind die ismāʿīlitischen Esoteriker in ihrem Buch mit dem Titel *Die Sendschreiben der Ikhwān aṣ-Ṣafāʾ* verfahren. Nach ihnen tat es Ibn Ruschd ebenso. Und desgleichen die Unionisten (*ittiḥādī*): Sie verleihen Seinem Erscheinen und Seiner Epiphanie in den Formen die Bedeutung von Seinem Existieren in [diesen Formen].

Es gäbe dazu viel zu sagen, und andernorts ist es erwähnt. Das Ziel hier ist, diese Dinge darzulegen in dem, was sie sagen, wodurch zu erkennen ist, dass[33] sie den philosophierenden Ṣābiʾanern folgen [200] und diese [philosophischen] Ideen mittels Ausdrücken der Propheten und der Gesandten zum Ausdruck bringen, obgleich jede Person, der Wissen und Glauben gegeben wurden, oder vielmehr jeder Gläubige weiß, dass das, was es in jenen an Gegensatz zu dem Buch Gottes, des Erhabenen, zu Seinen Gesandten und zu Seiner Religion gibt, schlimmer ist als das, was es in den Juden und den Nazarenern gibt, [sogar] nach der Abrogation (*naskh*) [ihrer Religionen] und [ihrem] Ersetzen (*tabdīl*) [göttlicher Gebote durch andere].

Sodann hat [al-Ghazālī] gesagt:

❋ *Das zweite Kapitel legt den Symbolismus der Nische, der Lampe, des Glases, des Baumes, des Öls und des Feuers dar. Dies zu erkennen, verlangt zuvörderst zwei grundlegende Betrachtungen, die einen grenzenlosen Bereich für die Untersuchung bereiten…*

33 : (min) **B**

❋ *Die erste legt die Stufen des lichthaften menschlichen Geistes dar, wobei durch seine Erkenntnis die Symbole des Qur'ān erkannt werden.*

❋ *Was das dritte Kapitel anbelangt, so betrifft es die Bedeutung des Spruches [des Propheten], Gott segne ihn und gewähre ihm Frieden: »Gott hat siebzig Schleier aus Licht und Finsternis: würde Er sie enthüllen, dann würde der Glanz Seines Angesichts gewiss verbrennen, was Sein Gesicht wahrnimmt.« In einigen der überlieferten Versionen [ist die Anzahl] »siebenhundert« und in manchen anderen »siebentausend«.*

Ich sage: Wir haben andernorts ausführlich über diesen Vers, den Namen Gottes *an-Nūr* (das Licht), die Schleier [201] und das, was damit zusammenhängt, gesprochen. Wir haben auch über das gesprochen, was [al-Ghazālī], Abū ʿAbd Allāh [Fakhr ad-Dīn] ar-Rāzī und ihresgleichen darüber festgestellt haben.[34] Wir haben dargelegt, dass dieser Hadith in diesem Wortlaut fälschlicherweise dem Gesandten Gottes zugeschrieben wird [...] Wir haben die Hadithe und die Überlieferungen bezüglich der Schleier angeführt wie auch die Worte der Alten und der Imame über dieses. Wir haben ebenfalls den Widerspruch der Dschahmiten – der Philosophierenden und anderer – und ihresgleichen gegen die mannigfach überlieferten Texte über dies dargelegt wie auch ihren Widerspruch gegen die klare Vernunft. [202] Nichtsdestotrotz betrachtet jemand, der sich nicht völlig darum bemüht, den Gesandten zu folgen und in ihren Spuren zu folgen, von ihren Wegmarken und ihren Leuchttürmen geleitet zu werden und nach Licht aus der Nische der Lichter zu streben, die authentischen Hadithe als schwach und die schwachen als authentisch, die wahre Idee als nichtig und

34 Siehe insbesondere die Texte, die übersetzt sind in: Yahya Michot, *Textes N.S. XI.*

die nichtige als wahr und klar. Dies findet sich auch in dem, was von den übrigen jener gesagt wird, die von dem Pfad [unserer] ersten Vorgänger – den Auswanderern, den Helfern und jenen, die ihnen im Gutes-Tun folgten – abkommen und in diesen Dingen Neuerungen einführen, durch die sie sich selbst von dem Weg der Alten der Gemeinschaft, ihren Imamen und den übrigen Anhängern der Sunna und der Gemeinschaft (*jamāʿa*) unterscheiden, obwohl die letzteren die rechtgeleitete Gruppe sind, siegreich bis zur Heraufkunft der Stunde, wie der Gesandte Gottes, Gott segne ihn und gewähre ihm Frieden, sagte: »Eine Gruppe meiner Gemeinschaft wird nicht aufhören, sich für den Triumph der Wahrheit einzusetzen, ohne Schaden zu erleiden von jenen, die sich ihnen widersetzen, oder von jenen, die sie verraten werden, bis die Stunde heraufkommt.«[35]

Der Verfasser von *Die Nische der Lichter* spricht in Übereinstimmung mit der Weise jener [Philosophierenden] innerlich (*fī l-bāṭin*), während [er] den Wortlaut des Buches und der Sunna äußerlich (*fī ẓ-ẓāhir*) [verwendet]. Es wird allerdings berichtet, dass er all dem abgeschworen hat. Es gibt auch Leute, die die Zuschreibung dieser Bücher zu ihm bestreiten.

Das Ziel [hier] ist, die Aufmerksamkeit [der Leser] auf das zu richten, was diese Bücher, die dem Buch und der Sunna widersprechen, an Irregehen enthalten, damit nicht unwissende Leute von ihnen und ihrer Zuschreibung zu hochgeachteten [Persönlichkeiten] getäuscht werden.

[Al-Ghazālī] sagte:

35 Siehe al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, *Iʿtiṣām*, *Tawḥīd*, Bulaq, Bd. 9, S. 101, 136; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, *Imāra*, Konstantinopel, Bd. 6, S. 52–53; Ibn Ḥanbal, *Musnad*, Bd. 5, S. 34, 269, 278, 279.

✵ *Die erste grundlegende Betrachtung betrifft das Geheimnis der Symbolisierung und ihrer Methode. Wisse, dass die Welt aus zwei Welten besteht, spirituell und körperlich, oder, wenn du willst, sage: sinnlich und intellektuell; oder auch, wenn du willst, sage: höher und tiefer.* ⁂

Ich sage: Das Ziel hier ist, nicht über Einzelheiten darüber zu sprechen, was diese Worte und ihresgleichen beinhalten [an Gegensatz zu dem Buch und der Sunna]. Die Gelehrten der Muslime haben fürwahr darüber Dinge dargelegt, die genügen. [215] Andernorts haben wir ebenfalls darüber gesagt, was Gott, der Erhabene, [uns zu sagen] geboten hat.

[a.] Kurz gesagt, Worte wie diese beinhalten nichtige Dinge, vom Gesichtspunkt der Überlieferung (*naql*). Es gibt beispielsweise [al-Ghazālīs] Aussage, dass *in dem* Ṣaḥīḥ [von al-Bukhārī geschrieben ist]: »Gott erschuf Adam in der Form des Barmherzigen«; und seine Aussage, dass »in Seiner Form« nicht in dem *Ṣaḥīḥ* ist. Solche [Behauptungen] sind ganz offensichtlich nichtig. Der Wortlaut, den [man] in der Tat in dem *Ṣaḥīḥ* in verschiedenen Hinsichten [liest,] ist »in Seiner Form«. Was die Aussage »in der Form des Barmherzigen« betrifft, so wird sie von Ibn ʿUmar berichtet, und es gibt Dinge, die dazu zu sagen wären, die wir andernorts erwähnt haben, zusammen mit dem, was Gruppen von Leuten gemeinhin über diesen Hadith gesagt haben.[36]

[b. Worte wie diese] beinhalten auch nichtige Dinge, die an sich dem Gesetz und der Vernunft entgegengesetzt sind. Es gibt beispielsweise [diese Feststellungen], die sie beinhalten und besagen, dass ✵ *einer der Engel*, d.h. der aktive Intellekt, der Urheber (*mubdiʿ*) aller Geschöpfe ist,

36 Zu den verschiedenen Versionen dieses Hadith siehe D. Gimaret, *Dieu à l'image de l'homme. Les anthropomorphismes de la sunna et leur interprétation par les théologiens*, Paris: Cerf, 1997, S. 123–136.

die unter ihm sind, oder dass ❋ *die Engel* – sie nennen sie die »Intellekte« und die »Seelen« – einander hervorbringen, oder dass ❋ *die Welt der Beobachtung* die Sensibilia ist, wohingegen *die Welt des Unsichtbaren* die Intelligibilia ist, oder ❋ dass das Kommentieren des Qurʾān wie das *Auslegen eines [Traum-] Gesichts* ist, und ähnliche Feststellungen, die nicht unter den Dingen sind, [216] die von den Muslimen, den Juden und den Nazarenern gesagt werden, sondern vielmehr unter den Aussagen der Häretiker – den Ṣābiʾanern, den Philosophen und den Qarmaṭen.

[c.] In [Worten wie diesen] gibt es auch Dinge, die zur Gattung der Anspielung (*ischāra*) und Betrachtung (*iʿtibār*) gehören, welche die Rechtsgelehrten und die Sufis praktizieren. Das trifft beispielsweise auf seine Aussage zu, dass ❋ *die Engel nicht in ein Haus kommen, in dem ein Hund ist.* Wenn dies in Analogie zur Reinigung des Herzens von bösen Neigungen betrachtet wird, gehört dies in die Gattung der Anspielungen der Sufis und der Analogie der Rechtsgelehrten.

[d.] Manche dieser Dinge gehören auch zur Gattung der verderbten Analogie, wie wenn er erwähnt, dass ❋ Moses geboten wurde, mit dem *Abstreifen seiner zwei Sandalen*[37] diese Welt und das Jenseits abzustreifen, und dass ❋ das, was auf *die Herzen* der Leute des Wissens herabkommt, von der Art der Rede ist, die zu Moses gesprochen wurde. [Zu behaupten,] dass auf eine solche Weise zu Moses gesprochen wurde, ist nichtig. Die Alten der Gemeinschaft und ihre Imame sind sich darin einig, und dies ist andernorts ausführlich erläutert.

❋ Die große Bedeutung, die in diesem [Text] dem Gebieten [217] [des Rechten], dem Verbieten [des Verwerflichen] und dem Töten von demjenigen, der verbotene

37 Siehe Qurʾān, *Ṭā Hā*, 20:12.

> Dinge *erlaubt*, zugeschrieben wird - so sind dies hervorragende Worte. Was Abū Ḥāmid [al-Ghazālī] über die Wissenschaft des Verhaltens (*muʿāmala*), Gebot und Verbot, sagt, ist von der Art dessen, was von seinesgleichen unter den Leuten des Sufismus und der Rechtsgelehrsamkeit gesagt wird. Was das, was er als »die Wissenschaft des Enthüllens« bezeichnet hat, betrifft, so ist das, was er darüber sagt, von [verschiedenerlei Art]: manchmal spricht er davon mit der Stimme (*ṣawt*) des Adepten der Philosophie, manchmal mit der Stimme der Dschahmiten, manchmal mit einer Stimme, die den Klang der Adepten des Hadith und des Wissens hat. Manchmal spricht er auch übel von jenen, und manchmal spricht er von Dingen, die anders als diese sind.
>
> Was wir in dieser Antwort sagen, betrifft lediglich die verderbte Natur der Argumente, die sie vorgebracht haben über den Spruch [des Propheten]: »Als (*awwal*[a]) Gott den Intellekt (*ʿaql*[a]) erschuf…« Wir haben die verderbte Natur dessen, was sie sagen, aus [fünfzehn] Gesichtspunkten dargelegt.[38]

Ibn Taymiyya hat kein Problem damit, die Verdienste al-Ghazālīs anzuerkennen. In dem eben übersetzten Text 4 zieht er beispielsweise in Betracht, dass Abū Ḥāmid kein Vertreter der Lehre der Einheit der Existenz (*waḥdat al-wudschūd*) war. Er ist ebenfalls bereit zu glauben, dass er zu einem gewissen Zeitpunkt seiner philosophierenden Esoterik »abgeschworen« hat. Er lobt sogar als »hervorragende Worte«, dass im *Mischkāt* dem Gebieten des Guten und dem Verbieten des Bösen große Bedeutung zugeschrieben wird. Trotz dieser Qualitäten erscheint al-Ghazālī indessen Ibn Taymiyya als umso zwielichtiger und unzuverlässiger in dem, was er im *Miʿyār* zum Philosophieren in

38 Ibn Taymiyya, *Bughya*, S. 195–217.

Beziehung setzt, was er nicht nur andernorts übernimmt, sondern in seinen Werken wie den *Maḍnūn*, *Tafriqa*, und *Mischkāt* als die höchste Form des gnostischen Wissens betrachtet, das vor den unwürdigen Leuten zu schützen ist.

Die Seiten des *Tafriqa*, die der Damaszener Theologe zitiert, zeigen in der Tat auf, dass für al-Ghazālī die Worte »Hand Gottes«, »Schreibfeder« und »Intellekt«, die sich in qurʾānischen oder prophetischen Texten (authentisch oder nicht) finden, sich allesamt auf ein und dasselbe Ding beziehen, was philosophisch verstanden werden muss. Die Lage ist ähnlich für al-Ghazālīs Interpretation des Lichtverses (Qurʾān, *an-Nūr*, 24:35) im *Mischkāt*. In Abū Ḥāmids Auslegung werden die Nische, das Glas, die Lampe, der Baum und das Öl allesamt zu Namen für spirituelle und intellektuelle Wirklichkeiten, die zum Universum der avicennischen Epistemologie, Noologie und Prophetologie gehören. Was seine Interpretation von »Licht« als ein Symbol der Existenz betrifft, so ist dies eine esoterische Lehre, die Ibn Taymiyya nicht nur mit derjenigen des Schaykh ar-Raʾīs Ibn Sīnā vergleicht, sondern auch mit den Ikhwān aṣ-Ṣafāʾ, Ibn Ruschd und den Unionisten, die Gottes Existenz an Seine Epiphanie angleichen. Kurzum, der Verfasser des *Mischkāt* »spricht in Übereinstimmung mit der Weise jener [Philosophierenden] innerlich (*fī l-bāṭin*), während [er] den Wortlaut des Buches und der Sunna äußerlich (*fī ẓ-ẓāhir*) [verwendet].«

Neben seinen philosophierenden esoterischen Auslegungen der skripturalen Ausdrücke hat Ibn Taymiyya verschiedene andere Motive zur Kritik des *Mischkāt*. Er sieht in ihm »den Ursprung« der Lehre von der *waḥdat al-wudschūd*, obgleich al-Ghazālī selbst kein »Unionist« war. Es beinhaltet nicht nur mehrdeutige Feststellungen, sondern auch Affirmationen, die dem Qurʾān, der Sunna, dem Konsens und sogar der »klaren Vernunft« widersprechen; was seine weitgehende Ablehnung unter Gelehrten erklärt. Es führt eine Reihe von unauthentischen Hadithen oder fehlerhafte Versionen von anderen an. Es

ergeht sich in Anspielungen sufistischer Natur und in Betrachtungen, die von der Art sind, wie sie von Rechtsgelehrten praktiziert werden, oder schlicht verderbte Analogien. Nichtsdestotrotz verwendet der Damaszener Theologe gleichwohl Zeit darauf, die Struktur des *Mischkāt* und seine hauptsächlichen Unterteilungen vorzustellen, zitiert mehrere Seiten davon, macht eine Reihe von spezifischen Bemerkungen und findet sich, wenig überraschend, schließlich dazu gezwungen, uns an seine hauptsächliche Absicht zu erinnern, nämlich »die Aufmerksamkeit [der Leser] auf das zu richten, was diese Bücher, die dem Buch und der Sunna widersprechen, an Irregehen enthalten, damit nicht unwissende Leute von ihnen und ihrer Zuschreibung zu hochgeachteten [Persönlichkeiten] getäuscht werden.« Er erklärt sogar seine Absicht, auf den Hadith des Intellekts zurückzukommen – den Gegenstand der ursprünglichen Untersuchung –, und kündigt an, dass er die Argumente der Philosophierenden, die ihn fehlinterpretiert haben, aus verschiedenen Gesichtspunkten widerlegen wird. In eben diesem zweiten und achten Gesichtspunkt zitiert er al-Ghazālīs *Dschawāhir*.

6.2.5
V. Die Welten der Allmacht, der Souveränität und des Königtums

> Zweiter Gesichtspunkt. Diese Leute betrachten die Intellekte und die Seelen, deren Existenz die Philosophen erweisen, nicht als Teil der Welt der Schöpfung. Sie interpretieren (*fassara*) vielmehr die Welt der Schöpfung als die Welt der Körper [seiend], auf der Grundlage der Tatsache, dass Erschaffen Bestimmen (*taqdīr*) ist und dass die Körper bestimmte Maße (*muqaddarāt*) haben. Auf der Grundlage de[r] Prinzip[ien] dieser Philosophen und jener, die mit ihnen darin übereinstimmen, sagen diese

auch, dass die Intellekte und die Seelen nicht Körper sind. Sie sind ihnen zufolge vielmehr die Welt des Befehls. Genauso wie sie sagen, was Abū Ḥāmid [al-Ghazālī] an [verschiedenen] Orten über den Unterschied zwischen der Welt des Königtums (*mulk*), der Souveränität (*malakūt*) und der Allmacht (*dschabarūt*) feststellt. Sie interpretieren die Welt des Königtums als die Welt der Körper, die Welt der Souveränität als die Welt der Seelen, weil sie das Innere der Körper sind, und die Welt der Allmacht als die Intellekte, weil sie nicht mit den Körpern verbunden sind und auch nicht ihnen anhaften […]

Das ist der Grund, weshalb sie sagen, dass sich niemand vor Adam niedergeworfen hat außer den irdischen Engeln, und mit »Niederwerfung« meinen sie die Unterwerfung dieser Mächte unter den Menschen, wie [gesagt wird] in *Die Juwelen des Qur'ān*. [Darin] sagte [al-Ghazālī]:

❋ *Was die [göttlichen] Handlungen anbelangt, so sind sie ein Meer von unermesslichen Grenzen und deren Seiten nicht durch [irgendeine] Erkundung erreicht werden. In der Existenz gibt es vielmehr nichts außer Gott und Seinen Handlungen. Jedes andere Ding außer Ihm ist Seine Handlung.* ⁂

Ich sage: Solche Worte werden als groß erachtet, ohne Zögern oder absolut, von jemandem, der die wirkliche Natur (*ḥaqīqa*) dessen nicht kennt, was der Gesandte gebracht hat, und der die wirkliche Natur der Philosophie nicht kennt, auf die diese Worte angewandt werden und die mittels der Ausdrücke der Muslime ausgedrückt wird.

❋ *Der Qur'ān handelt von den Geschöpfen,*[39] *d.h. jenen, die den Sinnen erscheinen. Nun ist aber die edelste der*

39 al-khalq **B**: al-dschalī minhā **J** *mit jenen [Handlungen Gottes], die beobachtbar sind…* Die von Ibn Taymiyya verwendete Ausgabe des *Dschawāhir* ist hier offensichtlich fehlerhaft. Er kürzt vier Zeilen von al-Ghazālīs Text.

Handlungen Gottes, was den Sinnen nicht erscheint. – Diese Bemerkung besagt, dass der Qurʾān nicht von letzterem handelt. In einer solchen [Feststellung] liegt eine Herabsetzung des Wertes des Qurʾān, indem behauptet wird, dass er von dem mangelhaften Teil [der Schöpfung] handelt und nicht von dem vollkommenen, und indem die Anhänger der Häresie zur Verachtung dessen gedrängt werden, was der Gesandte gebracht hat. Überdies ist es eine klare Lüge: [sogar] die Kinder der Muslime wissen, dass es eine Lüge über den Qurʾān ist. Im Qurʾān gibt es fürwahr ebenfalls, als Unterrichtungen über das Unsichtbare (*ghayb*) – die Engel und die Dschinn, den Garten und das Feuer usw. -, Dinge, die vor niemandem verborgen sind […]

✵ *[Die edelsten Handlungen Gottes] beinhalten auch die irdischen Engel, in deren Obhut die Menschheit ist. Sie sind diejenigen, die sich vor Adam niedergeworfen haben.* – Vorzugeben, dass die Engel der Himmel und die Cherubine sich nicht vor Adam niedergeworfen haben, heißt etwas zu sagen, was am weitesten entfernt ist von dem, was die Muslime, die Juden und die Nazarener (Christen) sagen. Der Qurʾān hat [uns] wahrlich unterrichtet, dass sich alle Engel zusammen niedergeworfen haben […][40] Die Cherubine sind gemäß ihrem konventionellen Vokabular (*iṣṭilāḥ*) die zehn Intellekte […]

✵ *Diese [Cherubine] schenken den adamischen Wesen keine Beachtung.* – Diese Feststellung gehört zu den Aussagen der irregehenden Philosophen. Unter den Anhängern der Sunna und der Gemeinschaft ist wohlbekannt, dass die Propheten und die Freunde [Gottes] vorzüglicher sind als alle Engel. [Sie schenken nichtsdestotrotz den anderen Menschen Beachtung…]

40 Siehe Qurʾān, *al-Baqara*, 2:34.

❋ *[Die göttlichen Handlungen] schließen auch die Satane ein, denen Macht über die Menschheit verliehen ist. Es sind sie, die sich weigerten, sich niederzuwerfen.* – Dies ist ebenfalls falsch. Von der Art jener wurde keinem geboten, sich niederzuwerfen, außer Iblīs. Und nicht einem von seinen Nachfahren wurde geboten, sich vor Adam niederzuwerfen. Wie können sie da damit beschrieben werden, dass sie sich in der erwähnten Weise weigerten? […]

❋ *[Die Cherubine sind] versunken in der Schönheit der [göttlichen] Gegenwart und Majestät.* – Was da gesagt wird gehört zum Genre der ekstatischen Ausbrüche (*ṭāmma*). Es gehört zu dem Genre dessen, was manche Sufis »Auslöschung« (*fanāʾ*) nennen, d.h. das Versinken des Herzens im Wahren, bis es nicht mehr irgendeines bewusst ist mit Ausnahme Seiner. Es ist [jedoch] wohlbekannt, und die Leute sind sich darin einig, dass der Zustand des Bestehens (*baqāʾ*) vollkommener ist als [jener der] Auslöschung, und es ist der Zustand der Propheten, der Gesandten und der nahegerückten Engel. Es ist bekannt, dass die Gesandten die vorzüglichsten der Geschöpfe sind. Nun laden sie die Diener ein zu Gott, dem Erhabenen, [zu gehen] und unterweisen sie, *jihād* gegen sie zu führen, Nahrung zu essen und auf den Märkten umherzugehen. Wenn jener Zustand [der Versunkenheit] vollkommener wäre, würden Leute, die nicht [als Gesandte] geschickt worden sind, vollkommener sein als die Gesandten! Solch eine [Idee] geht gegen die Religion der Muslime, der Juden und der Nazarener, aber entspricht der Religion der ṣābiʾanischen Übertreiber (*ghāliya*) – die Philosophierenden, die den Philosophen als vorzüglicher erachten als den Propheten und den Gesandten – und dem Zustand [228] der dschahmitischen Unionisten, die den Freund oder das Siegel der Freunde als vorzüglicher

erachten als die Gesandten. Nun ist aber wohlbekannt, dass dies etwas Nichtiges und Unglaube für die Muslime ist. Was seine Aussage betrifft:

❋ *Erachte es nicht als unwahrscheinlich, dass es unter den Dienern Gottes, des Erhabenen, manche gibt, welche die Majestät Gottes, des Erhabenen, davon abhält, Adam und seinen Nachfahren Beachtung zu schenken.* – Dies ist kein Attribut der Vollkommenheit. Im Gegenteil, »[die Engel] lobpreisen Seinen grenzenlosen Ruhm bei Nacht und bei Tag und lassen (darin) niemals nach.«[41] Gleichwohl verwalten sie, von den Angelegenheiten der Geschöpfe, das, was ihnen zu verwalten geboten ist. Gott, der Erhabene, hat den Engeln geboten, sich vor Adam niederzuwerfen, und sie warfen sich allesamt nieder außer Iblīs […]

❋ *[»Gott hat eine weiße Erde, in der die Bahn der Sonne dreißig Tage dreißig Mal wie die Tage dieser Welt sind, voller Geschöpfe, die nicht wissen, dass Gott, dem Erhabenen, auf der Erde gehorcht wird, und nicht wissen, dass Gott, der Erhabene, Adam und Iblīs erschaffen hat.« Überliefert von Ibn ʿAbbās.]* Der Hadith, den [al-Ghazālī] nach Ibn ʿAbbās anführt, gehört zu den erfundenen, falschen [Überlieferungen]. Die Leute des Wissens sind darin einer Meinung, und es ist in keinem der zuverlässigen Hadith-Bücher zu finden. Diese Worte, oder etwas Ähnliches, finden sich lediglich in einem Abschnitt von[42] *Über Denken* (*tafakkur*) und *Betrachten* (*iʿtibār*) von Ibn Abī ad-Dunyā.[43] [231] Zudem meinen jene [Philosophierenden], dass dieser Hadith, aus Sicht der Kosmographie (*ʿilm al-hayʾa*), falsch ist.[44]

41 Qurʾān, *al-Anbiyāʾ*, 21:20.

42 min: fīhi **B**

43 Abū Bakr ʿAbd Allāh ibn Abī ad-Dunyā (gest. Baghdād, 281/894), Moralist und gebildeter Gelehrter, Tutor von mehreren ʿabbāsidischen Prinzen.

44 Ibn Taymi**y**ya, *Bughya*, S. 218–231.

Ibn Taymiyyas zweites Argument gegen die philosophierenden Interpretationen des sogenannten Hadith »Das erste [Ding] (*awwal*^{u}), das Gott erschuf, war der Intellekt…« hebt einen Widerspruch hervor: Wie konnte der Intellekt erschaffen worden sein, da für diese Philosophen Intellekte und Seelen nicht zur Welt der Schöpfung gehören? Sie beschränken in der Tat die Welt der Schöpfung auf Körper und sind der Ansicht, dass Seelen und Intellekte zwei andere spezifische Welten bilden, nämlich einerseits die Welt der Souveränität (*malakūt*) und andererseits die Welt der Allmacht (*dschabarūt*). Dem Damaszener Theologen zufolge teilt Abū Ḥāmid tatsächlich eine solche dreifache Unterteilung des Universums, und in *Dschawāhir* führt ihn dies dazu, verschiedene Affirmationen zu machen, die manchen »groß« erscheinen mögen, aber in Wirklichkeit schwerwiegende philosophische Entstellungen der Religion sind. Ibn Taymiyya gibt eine Reihe von Seiten aus *Dschawāhir* wörtlich wieder und spießt ein paar Fälle von solchen ghazālischen Entstellungen auf. Sie laufen darauf hinaus, den Wert des Qurʾān herabzusetzen, die Rolle der Engel (einschließlich ihrer Niederwerfung vor Adam) falsch darzustellen, der mystischen Auslöschung (*fanāʾ*) den Vorzug über das Bestehen (*baqāʾ*) und die Sorge für die Welt zu geben sowie die Überlegenheit und Vollkommenheit der Propheten und Gesandten zu leugnen. Und, das Tüpfelchen auf dem i, al-Ghazālī hat einen weiteren fehlerhaften Hadith zitiert…

So interessant alle diese besonderen Kritiken an sich sein mögen, so reichen sie nicht bis ins Herz von Ibn Taymiyyas Unzufriedenheit mit al-Ghazālī, d.h. werfen nicht die Frage nach dem Wesen der exegetischen Methode des letzteren auf. Dies geschieht im Folgenden, wenn der Damaszener Theologe den *Dschawāhir* im *Bughya* zitiert, in seinem achten Gesichtspunkt.

6.2.6
VI. Die Schreibfeder und der Intellekt

Achter Gesichtspunkt. Diese Leute haben in dem Hadith gehört, dass »das erste Ding, das Gott erschuf, die Schreibfeder ist.« Dieser Hadith ist wohlbekannt, im Unterschied zum ersteren. Er wird vom Propheten, Gott segne ihn und schenke ihm Frieden, überliefert, von Abū Dāʾūd in seinem *Sunan*.[45] Er wird überliefert von Ibn ʿAbbās und anderen Gefährten […]

Jene sagen, dass das, was die Philosophen »den ersten Intellekt« nennen, die Schreibfeder ist. Das ist vielmals [zu finden] in ihren Worten und in den Worten des Verfassers von *Die Juwelen des Qurʾān*. Es ist von der Art dessen, was die Qarmaṭen sagen. [277] [al-Ghazālī] sagte in *Die Juwelen*: *Wisse, dass der Qurʾān und die Überlieferungen viele [Dinge] dieser Art beinhalten. Betrachte seinen Spruch, Gott segne ihn und schenke ihm Frieden: »Das Herz des Gläubigen ist zwischen zweien der Finger des Barmherzigen.«* ⁂

✵ *Kurzum, wisse, dass alles, womit dein Verstand sich nicht abfinden würde, der Qurʾān dir in der [gleichen] Weise darbietet, dass es, wie wenn du in deinem Schlaf die Wohlverwahrte Tafel mit deinem Geist lesen würdest, dir sich selbst darstellen würde mittels eines angemessenen Symbols, das der Interpretation (*taʿbīr*) bedürfte. Wisse auch, dass die Auslegung (*taʾwīl*) von [dem Qurʾān] in der gleichen Weise erfolgt wie die Interpretation [von Symbolen].* – Ende seiner Worte.

Diese Worte und ihresgleichen sind von der Art dessen, was die qarmaṭischen Philosophen über das sagen, worüber Gott [uns] unterrichtet hat hinsichtlich der An-

45 Siehe Abū Dāʾūd, *Sunan*, Hg. ʿAbd al-Ḥamīd, Bd. 4, S. 225–226, Nr. 4700.

gelegenheiten des Glaubens an Gott und den Letzten Tag. Sie erachten dies als Parabeln (Sing.: *mathal*), die gegeben werden, um Leuten den Herrn, die Engel, die Rückkehr (*maʿād*) usw. verstehen zu lassen. Darüber wird andernorts ausführlich gesprochen.

Weil er das, was die [Philosophen] zu sagen pflegten, ausgiebig studiert und von ihnen vieles übernommen hatte, mischte der Verfasser von *Die Juwelen [des Qurʾān]* in das, was er gesagt hat, vieles von dem hinein, was sie zu sagen pflegten. Er bezeichnete sie nichtsdestotrotz als Ungläubige für viele der Dinge, worüber er andernorts mit ihnen übereinstimmte. Und am Ende dessen, was er sagte, affirmierte er kategorisch, dass das, was sie zu sagen pflegten, weder Wissen noch Gewissheit (*yaqīn*) lieferte. Ähnliches sagte er sogar über das, was die *kalām*-Theologen zu sagen pflegten. Und die letzte Sache, womit er sich befasste, war das Studium der *Ṣaḥīḥ*-Werke von al-Bukhārī und Muslim. Er verstarb, während er gerade damit befasst war. [280]

Das Ziel hier ist lediglich, die Aufmerksamkeit [der Leser] auf das zu richten, was [die Philosophen] erwähnt haben. Viele sind in der Tat dadurch irregeführt worden (*ightarra*), weil sie es in den Worten von [al-Ghazālī] gefunden haben, dessen Ehrwürdigkeit (*ḥurma*) für die Muslime nicht wie die Ehrwürdigkeit von jemandem ist, der nicht in Rechtsgelehrsamkeit (*fiqh*) und Sufismus so eingedrungen ist, wie er es getan hat.

Das ist der Grund, warum viele Dinge über ihn gesagt worden sind von den Imamen der [verschiedenen] Schulen (*ṭāʾifa*) der Rechtsgelehrten und Sufis, wie Abū Bakr

aṭ-Ṭurṭūschī,[46] Abū ʿAbd Allāh al-Māzarī al-Maghribī[47] und andere Mālikiten; [281] wie Abū l-Ḥasan al-Mar-

46 Abū Bakr Muḥammad ibn al-Walīd al-Fihrī aṭ-Ṭurṭūschī (gest. in Alexandria, 520/1126), ein andalusischer mālikitischer Rechtsglehrter der al-Ghazālī in zwei Werken kritisiert hat: *Risāla ilā ʿAbd Allāh ibn al-Muẓaffar* und *Kitāb al-Asrār wa-l-ʿibar*; siehe M. Fierro, *Opposition to Sufism in al-Andalus*, in: F. De Jong & B. Radtke (Hg.), *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden – Boston – Köln: Brill, 1999, S. 174–206, hier S. 191; E. L. Ormsby, *Theodicy*, S. 98–101; K. Garden, *Revival*, S. 179–182; A. Akasoy, *The al-Ghazālī Conspiracy. Reflections on the Inter-Mediterranean Dimension of Islamic Intellectual History*, in: Y. Tzvi Langermann (Hg.), *Avicenna and his Legacy. A Golden Age of Science and Philosophy*, Turnhout: Brepols, 2009, S. 117–142, hier S. 117–118.

47 Zwei Gelehrte, die sich gegen al-Ghazālī wandten, sind unter dem gleichen Namen, al-Māzarī, bekannt. Einer ist Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Abī al-Faraj al-Māzarī, bekannt als adh-Dhakī (gest. in Isfahan, 510/1116); siehe K. Garden, *Al-Māzarī al-Dhakī: Al-Ghazālī's Maghribi Adversary in Nishapur*, in: *Journal of Islamic Studies*, 21/1, Oxford, 2010, S. 89–107. Der andere ist Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn ʿAlī at-Tamīmī al-Māzarī, bekannt als al-Imām (gest. in Mahdiyya, 536/1141), ein sizilianischer mālikitischer Traditionist und Rechtsgelehrter, Verfasser einer Widerlegung des *Iḥyāʾ* mit dem Titel *al-Kashf wa-l-inbāʾ ʿalā l-mutardscham bi-l-Iḥyāʾ*; siehe M. Asin-Palacios, *Un faqīh siciliano, contradictor de al-Ġazzālī (Abū ʿAbd Allāh de Māzara)*, in: *Centenario della nascita di Michele Amari*, 2 Bände, Palermo: Virzì, 1910, Bd. 1, S. 216–244; E. L. Ormsby, *Theodicy*, S. 98–101; F. Griffel, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, New York: Oxford University Press, 2009, S. 303, Anm. 232. Ibn Taymiyya bezieht sich hier auf al-Imām, kennt aber auch adh-Dhakī: in *Darʾ at-taʿāruḍ*, Bd. 6, S. 240, nennt der die Namen von beiden. Ich bin K. Garden für diesen letzteren Hinweis sehr dankbar.

ghīnānī,[48] Abū al-Bayān al-Qurschī,[49] Abū ʿAmr ibn aṣ-Ṣalāḥ,[50] Ibn Schukr,[51] die Söhne von al-Quschayrī[52] und andere Schāfiʿiten; wie Abū l-Wafāʾ ibn ʿAqīl[53] und Abū al-Faradsch ibn al-Dschawzī[54] unter den Ḥanbaliten – ob-

48 Andernorts nennt Ibn Taymiyya ihn »den Gefährten (*rafīq*) von Abū Ḥāmid, *Abū Naṣr* al-Marghīnānī" (Ibn Taymiyya, *Nubuwwāt*, S. 82), und «seinen Gefährten (*rafīq*), *Abū Isḥāq* al-Marghīnānī" (Ibn Taymiyya, *Scharḥ al-ʿAqīdat al-Iṣfahāniyya*, Hg. Ḥ. M. Makhlūf, Kairo: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, o.J., S. 132; siehe Yahya Michot, *Reader*, Text VIII. Er ist nicht zu verwechseln mit mit dem späteren ḥanafitischen Rechtsglehrten Abū al-Ḥasan Burhān ad-Dīn ʿAlī ibn Abī Bakr ibn ʿAbd al-Dschalīl al-Farghānī al-Marghīnānī (gest. 593/1197) wie vorgeschlagen von M. R. Sālim in seiner Edition von Ibn Taymiyyas *Kitāb aṣ-Ṣafadiyya*, 2 Bände, Mansura: Dār al-Hady an-Nabawī – Riyadh: Dār al-Faḍīla, 1421/2000, Bd. 1, S. 210, Anm. 2, und M. ad-Duwaysch (Hg.), *Bughya*, S. 281, Anm. 1. Ein besserer Kandidat ist Ẓahīr ad-Dīn ʿAlī ibn ʿAbd ar-Razzāq Abū Naṣr al-Marghīnānī (gest. 506/1112), ein ḥanafitischer Gelehrter von Khurāsān und Schüler von al-Ghazālī; siehe M. Y. Salāma (Hg.), *Ibn Taymiyya. Thubūt an-nubuwwāt ʿaql*^{an} *wa-naql*^{an} *wa-l-muʿdschizāt wa-l-karāmāt*, Kairo: Dār Ibn al-Dschawzī, 1427/2006, S. 310, Anm. 3.

49 Nabaʾ ibn Muḥammad Abū al-Bayān al-Qurschī, bekannt als Ibn al-Ḥawrānī, schāfiʿitischer Sufi von Damaskus (gest. 551/1156).

50 Taqī ad-Dīn Abū ʿAmr ʿUthmān ibn ʿAbd ar-Raḥmān al-Kurdī sch-Schahrazūrī, bekannt als Ibn aṣ-Ṣalāḥ (gest. in Damaskus, 643/1245). Zu seiner Kritik von al-Ghazālī, siehe E. L. Ormsby, *Theodicy*, S. 103, und Yahya Michot, *Reader*, Text VIII.

51 Abū al-Ḥasan Aḥmad ibn ʿAlī ibn Muḥammad ibn Schukr al-Andalusī (gest. in Fayyum, 640/1242).

52 Die zwei Söhne von ʿAbd al-Karīm ibn Hawāzin Abū al-Qāsim al-Quschayrī (gest. 465/1073), der Verfasser von *Das Sendschreiben* (*ar-Risāla*), sind: 1) Abū Naṣr ʿAbd ar-Raḥīm ibn ʿAbd al-Karīm, Prediger in Baghdād (gest. 514/1120); 2) Abū al-Fatḥ ʿAbd Allāh ibn ʿAbd al-Karīm (gest. 521/1127). In *Nubuwwāt*, S. 82, zitiert Ibn Taymiyya anti-ghazālische Verse von Abū Naṣr al-Quschayrī (siehe Yahya Michot, *Reader*, Text IX).

53 Abū al-Wafāʾ ʿAlī ibn ʿAqīl ibn Muḥammad ibn ʿAqīl al-Baghdādī (gest. 512/1119), ḥanbalitischer Rechtsgelehrter; siehe G. Makdisi, *Ibn ʿAqīl: Religion and Culture in Classical Islam*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.

54 Abū al-Faradsch ʿAbd ar-Raḥmān ibn ʿAlī ibn al-Dschawzī (gest. 597/1200), ḥanbalitischer Gelehrter. Zu Ibn al-Dschawzīs Kritik an al-Ghazālī, siehe

gleich diese beiden den Lehren der Verneiner näherstehen als anderen unter den Ḥanbaliten. [282] Was die Ḥanafiten betrifft, so ist das, was sie über al-Ghazālī sagen, von anderer Art, da ihm eine wohlbekannte Geschichte mit ihnen und mit den Gefährten der Schāfiʿiten widerfahren ist.[55]

Was [al-Ghazālī] festgestellt hat, ist aus vielen Gesichtspunkten nichtig […]

❋ *Jedes Ding hat eine Definition und eine Wirklichkeit, die seine spirituelle Essenz (*rūḥ*) ist.* – Damit meint [al-Ghazālī] lediglich zum Beispiel für dieses Ding die Tatsache, zu schreiben, genauso wie er die Wirklichkeit der Schreibfeder und ihre Definition als die Tatsache erachtet, dass sie Wissen einschreibt. Er erachtet diese Definition und Wirklichkeit als im Intellekt existierend. Nun ist aber dessen Nichtigkeit notwendigerweise wohlbekannt. Die existierende Wirklichkeit einer Substanz besteht nicht einfach darin, eine Handlung als Attribut zu haben, [sei sie] abgetrennt von ihr oder verbunden mit ihr. Wenn angenommen werden würde, dass ein solches Attribut in ihrer Definition zu finden sei, wäre es ein Unterschied, der sie von anderen [Dingen] unterscheidet, während diese anderen Dinge in ihrer geteilten Gattung mit ihr verbunden bleiben würden. Nun würde dies verbieten, diese Wirklichkeit über etwas anderes zu affirmieren. Was die Ansicht, dass [dieses Attribut] allein die Definition und

E. L. Ormsby, *Theodicy*, S. 98.

55 Das ist wahrscheinlich eine Anspielung auf die Angriffe gegen al-Ghazālī, die von ḥanafitischen und schāfiʿitischen Gelehrten geführt wurden, als er seine Lehraktivitäten an der Niẓāmiyya-Schule von Naysābūr wieder aufgenommen hat, 499/1106 gemäß K. Garden, 501/1108 gemäß F. Griffel; siehe K. Garden, *Coming down from the Mountaintop: Al-Ghazālī's Autobiographical Writings in Context*, in: *The Muslim World*, 101/4, Hartford, Oktober 2011, S. 581–596, hier S.. 595; F. Griffel, *Theology*, S. 55. Al-Ghazālī verteidigt sich selbst in *al-Imlāʾ fī ischkālāt al-Iḥyāʾ*.

die Wirklichkeit ist, betrifft, so ist dies offenkundig nichtig […]

❁ *Tue den Gedanken nicht ab, dass es im Qurʾān Anspielungen (Sing.:* ischāra*) von dieser Art gibt.* – Wenn [al-Ghazālī] sagen möchte, dass eine solche Anspielung den Sinn der [qurʾānischen] Rede liefert und was damit zu sagen beabsichtigt ist (*maqṣūd*), dann ist dies eine Verrückung (*taḥrīf*) der Worte von ihren [richtigen] Orten und eine Irrlehre über die Zeichen Gottes, ein Irregehen von der Art der Qarmaṭen und ihresgleichen unter den Häretikern. Wenn er sagen möchte, dass, zusätzlich zu der Tatsache, dass ein Vers die Bedeutung anzeigt, die er anzeigt, es in ihrem Wortlaut eine Anspielung auf eine andere Bedeutung geben kann, die ihr entspricht, dann ist dies [ein Vorgehen] durch Analogie (*qiyās*) und Betrachtung (*iʿtibār*). Was [314] die Sufis mit »Anspielung« meinen, ist das, was die Rechtsgelehrten mit »Analogie« und »Betrachtung« meinen. Für die meisten Gelehrten ist ein solches [Verfahren] gültig, wenn seine Bedingungen erfüllt sind. Es ist indessen wohlbekannt, dass das, was [al-Ghazālī] hier sagen möchte, das erste Ding ist, das zu der Art von Dingen gehört, welche die qarmaṭischen Häretiker sagen.

❁ *»Er sendet Wasser vom Himmel herab.«*[56] – Hinsichtlich dieser Aussage des Erhabenen, die [al-Ghazālī] zitiert, soll das Folgende gesagt werden: Es gibt keine Meinungsverschiedenheit unter den Muslimen über das Vorhandensein von Gleichnissen (*mathal*) im Qurʾān, in diesem Vers und in anderen. Es soll sogar gesagt worden sein, dass es darin mehr als vierzig Gleichnisse gibt. Es ist ebenfalls wohlbekannt, dass das Ding, das [in einem Gleichnis] als Bild verwendet wird, (*mumaththal*) nicht selbst das Ding ist, von dem das Bild gegeben wird (*mu-*

56 Qurʾān, *ar-Raʿd*, 13:17.

maththal bihi). Vielmehr gleicht es ihm von dem Gesichtspunkt der [von beiden] geteilten Bedeutung (*maʿnā*). Dies gilt für jede Analogie (*qiyās*), Symbolisierung (*tamthīl*) und Betrachtung (*iʿtibār*) […] Wäre es erlaubt, mit einigen Worten etwas zu meinen, von dem mit ihnen [angeblich] ein Bild gegeben wird – und nicht mit ihnen das Ding selbst zu meinen, das mit einem solchen Wortlaut bezeichnet wird – ohne einen Hinweis (*dalāla*), dies zu tun,[57] den sie liefern würden? Es ist wohlbekannt, dass dies zu tun, eine Art von metaphorischem Entlehnen (*istiʿāra*) und Angleichung (*tashbīh*) wäre. Soll nun ein Ausdruck so genommen werden, dass er ein solches Ding einfach deshalb meint? Wenn dies erlaubt ist, dann wird es erlaubt sein, dass gesagt wird, dass [der Vers] »alle Dinge erfassen Wir in einem klaren Verzeichnis (*imām*)«[58] sich auf ʿAlī ibn Abī Ṭālib und andere bezieht. Und über »die Perle und die Koralle«[59] wird gesagt werden, dass sie al-Ḥasan und al-Ḥusayn sind, weil dieser durch Vergiftung verstarb und jener durch Ermordung, und andere Auslegungen der Qarmaṭen, die ein Wort so verstehen, dass es etwas anderes bedeutet als das Ding, von dem üblicherweise angenommen wird, dass es von

57 D.h. ohne einen Hinweis, mit diesen Worten etwas zu meinen, von dem mit ihnen [angeblich] ein Bild gegeben wird.

58 Qurʾān, *Yā-Sīn*, 36:12. Zu der Auslegung dieses Verses im Sinne eines Verweises auf ʿAlī, siehe auch Ibn Taymiyya, *Introduction to the Principles of Tafsir*. Explanation by Shaykh Muḥammad ibn Ṣāliḥ al-ʿUthaymīn, Birmingham: Al-Hidaayah Publishing & Distribution Ltd, 2009, S. 136.

59 Siehe Qurʾān, *ar-Raḥmān*, 55:22. Zu der Auslegung von »die Perle und die Koralle« im Sinne eines Verweises auf al-Ḥasan und al-Ḥusayn, siehe auch Ibn Taymiyya, *Introduction*, S. 134. Diese Auslegung wird zurückgeführt auf Imām Dschaʿfar aṣ-Ṣādiq von Abū Dschaʿfar Muḥammad ibn Bābawayh al-Qummī (Schaykh Ṣadūq; gest. 381/991); siehe A. Peiravi & T. J. Peiravi, *A Numeric Classification of Traditions on Characteristics*. Translation of *al-Khisal* of Sheikh Sadooq. Edited by L. Z. Morgan, Qum: Ansariyan Publications, 2008, S. 128–129.

ihm bezeichnet wird, einfach wegen irgendeiner Ähnlichkeit zwischen ihnen beiden, ohne irgendeinen Hinweis [von diesem Wort, dies zu tun,] oder sogar ohne dass dieses Wort in jenem zweiten Sinne in der Sprache gebraucht wird. [316]

❋ *Der Qurʾān bietet es dir in der [gleichen] Weise dar, dass es, wie wenn du in deinem Schlaf die Wohlverwahrte Tafel mit deinem Geist lesen würdest, dir sich selbst darstellen würde mittels eines angemessenen Symbols, das der Interpretation (*taʿbīr*) bedürfte.* – Diese Feststellung von [al-Ghazālī] impliziert zwei verderbte Prinzipien, die nicht unter den Prinzipien der Muslime sind, im Gegenteil, unter den Prinzipien der irregehenden Philosophen.

[Das erste Prinzip] ist, dass das, was unser Prophet, Gott segne ihn und schenke ihm Frieden, und andere Propheten [uns] mitgeteilt haben hinsichtlich der Angelegenheiten des Verborgenen (*ghayb*), einzig zu der Art von Träumen gehört, die Leute sehen […]

Das zweite dieser verderbten Prinzipien [ist die Behauptung, dass] der Geist des Dieners die Wohlverwahrte Tafel liest. Das ist das, was von diesen qarmaṭischen Philosophierenden gesagt wird, nämlich dass die Wohlverwahrte Tafel der aktive Intellekt oder die universelle Seele ist, wobei letztere einer der Engel ist, und dass die Ereignisse der Existenz in ihr [im voraus] eingeschrieben sind; wenn mithin die vernünftige Seele mit ihr verbunden ist, strömen [diese Dinge] auf sie. Nun weiß aber jede Person, die weiß, was der Gesandte gebracht hat, notwendigerweise, dass das, was von ihm mit »die Wohlverwahrte Tafel« gemeint ist, damit nicht identisch ist. Und die Wohlverwahrte Tafel ist auch nicht einer der Engel; die Muslime sind sich darin einig. Vielmehr hat Gott [uns] unterrichtet: »Es ist ein ruhmvoller Qurʾān, auf ei-

ner Wohlverwahrten Tafel«[60] […] Überdies ist die Wohlverwahrte Tafel über den Himmeln, wohingegen die Seele und der Intellekt, die sie erwähnen, mit der Sphäre des Mondes verbunden sind, unterhalb der Intellekte und Seelen, die oberhalb von ihr sind!

❋ *Wenn du nicht die Kraft hast, zu ertragen, was dein Ohr erreicht von dieser Art [von Dingen], so ist, solange nicht ein Kommentar auf die Gefährten zurückgeführt wird, blinde Nachahmung (*taqlīd*) in dir vorherrschend.* – Dies soll zu [al-Ghazālī] gesagt werden: Ich ertrage diese Art [von Dingen] nicht aus dem einzigen Grund, dass ich notwendigerweise weiß, dass es nichtig ist und dass Gott dies nicht gemeint hat. Meine Widerlegung des Qarmaṭismus bezüglich der über das Hören vermittelten Angelegenheiten (*samʿiyyāt*) ist daher wie meine Widerlegung der Sophisterei in Angelegenheiten, die allein in der Vernunft ergründet werden. Und dies ist wie meine Widerlegung jeder Aussage, von der ich notwendigerweise weiß, dass sie eine Lüge und nichtig ist. Wenn etwas von dieser Art [von Dingen] von einem der Gefährten und Nachfolger überliefert worden wäre, dann würde ich wissen, dass es ihnen fälschlicherweise zugeschrieben wird. Das ist der Grund, weshalb die Qarmaṭen dies von ʿAlī, Friede sei auf ihm, überliefern und behaupten, dass diese esoterische Wissenschaft, [328] die dem widerspricht, was äußerlich gewusst wird, von ihm genommen ist[61] […] Vieles von diesem Qarmaṭismus hat Eingang in die Worte zahl-

60 Qurʾān, *al-Burūdsch*, 85:21–22.

61 Zu den esoterischen Lehren, die Ibn Taymiyya zufolge auf irreführende Weise ʿAlī zugeschrieben werden, siehe Yahya Michot, *Ibn Taymiyya on Astrology. Annotated Translation of Three Fatwas*, in: *Journal of Islamic Studies*, 11/2, Oxford, Mai 2000, S. 147–208, hier S. 178–180.

> reicher Sufis gefunden, genauso wie es Eingang in die Worte der *kalām*-Theologen gefunden hat.[62]

Ein weiteres Argument, das von manchen Leuten vorgebracht wird, um ihre Behauptung zu stützen, dass der Intellekt das erste Geschöpf war, ist eine prophetische Überlieferung, die von Abū Dā'ūd berichtet wird: »Das erste Ding, das Gott erschuf, ist die Schreibfeder.« Ihnen zufolge ist diese Schreibfeder unzweifelhaft ein Bild für den Intellekt. Ibn Taymiyya widmet seinen achten Gesichtspunkt der Widerlegung dieses Arguments. Es führt ihn zurück zu al-Ghazālīs *Dschawāhir*, weil die Angleichung von Schreibfeder und Intellekt eine der philosophischen Interpretationen der skripturalen Ausdrücke ist, die der Ḥudschdschat al-Islām in diesem Werk entwickelt. Und da al-Ghazālī im *Dschawāhir* von den Prinzipien spricht, die er in solchen Auslegungen befolgt, bietet er nunmehr Ibn Taymiyya die Gelegenheit für einen vollen Angriff.

Im Anschluss an ein weiteres langes Zitat aus dem *Dschawāhir* beginnt der Damaszener Theologe mit einem kurzen Überblick über die symbolistische Auslegung, die in Belangen der Theologie und Eschatologie von jenen bevorzugt wird, die er als »die qarmaṭischen Philosophen« bezeichnet, und mit einer Zusammenfassung der komplexen Entwicklung, die schließlich Abū Ḥāmid verbrennen ließ, was er einst verehrt hatte: *falsafa*. Er macht sodann zwei bedeutende Bemerkungen. Er versichert erstens, dass al-Ghazālīs Philosophieren, insofern er unter Muslimen eine besonders verehrte Persönlichkeit ist, umso gefährlicher ist; zweitens – und er scheint dies hinzuzufügen, um sich selbst von der Schuld freizusprechen, an einem so berühmten Gelehrten etwas auszusetzen zu haben – bemerkt Ibn Taymiyya, dass der Ḥudschdschat al-Islām von vielen kritisiert

62 Ibn Taymiyya, *Bughya*, S. 275–328.

worden ist, in jeder der vier Rechtsschulen, einschließlich seiner eigenen.

Nach dieser allgemeinen Einführung legt Ibn Taymiyya seine Widerlegung von al-Ghazālīs exegetischer Methodologie in Beziehung auf die fünf spezifischen Feststellungen dar, die im *Dschawāhir* getroffen werden.

Er beginnt mit der Bemerkung, dass die Angleichung von Schreibfeder und Intellekt auf einer logischen Konfusion zwischen der Definition und der Wirklichkeit eines Dinges und seinen Attributen beruht. Das gemeinsame Element, das vorgebracht wird, um diese Angleichung zu rechtfertigen, steht in Beziehung mit dem Einschreiben von Wissen, einer »spirituellen Essenz (*rūḥ*)«, von der al-Ghazālī annimmt, dass sie sowohl in der Schreibfeder wie auch im Intellekt präsent ist. Für Ibn Taymiyya gibt es hingegen in der konkreten Wirklichkeit einer Schreibfeder und auch eines Intellekts mehr als diese Eigenschaft, und der Ḥudschdschat al-Islām vergisst dabei in der Tat ein wichtiges Axiom der Philosophie: »Die existierende Wirklichkeit einer Substanz besteht nicht einfach darin, eine Handlung als Attribut zu haben.« Der Einwand ist trefflich und zielt direkt auf den Kern des exegetischen Problems: Welche Art von Beweis muss man vorbringen, wenn man behauptet, dass ein Wort nicht einfach das bedeutet, was üblicherweise als seine Bedeutung gilt, sondern auch eine andere, nicht-wörtliche, inwendige, esoterische Bedeutung hat oder sogar ausschließlich hat? »*Ceci n'est pas une pipe*«, wie René Magritte sagen würde.

In Bezug auf eine zweite Feststellung aus dem *Dschawāhir* hat Ibn Taymiyya keine Schwierigkeit, al-Ghazālīs Behauptung anzuerkennen, dass es im Qur'ān »Anspielungen« (Sing.: *ischāra*) gibt. Die einzig wesentliche Frage ist sodann gleichwohl, wie mit solchen Anspielungen zu verfahren ist. Kann von ihnen behauptet werden, dass sie das bedeuten, was immer man möchte, dass sie bedeuten, oder gibt es ein spezifisches Verfahren, das dazu verhilft, sie richtig zu verstehen? Für Ibn Taymiy-

ya ist der Schlüssel zur Eröffnung nicht-offenkundiger Bedeutungen, »durch Analogie (*qiyās*) und Betrachtung (*iʿtibār*)« zu verfahren, wie dies von den Rechtsgelehrten oder von den Sufis, die von »Anspielungen« sprechen, gemacht wird. »Für die meisten Gelehrten« ist das Verfahren der Interpretation in der Tat gültig, wenn die Bedingungen solcher Methodologien erfüllt sind. Im Falle al-Ghazālīs ist gemäß dem Damaszener Theologen die Wahrheit bedauerlicherweise, dass seine philosophierenden Interpretationen nicht in gültige exegetische Methodologien münden, sondern »zu der Art von Dingen gehört, welche die qarmaṭischen Häretiker sagen.«

Ibn Taymiyyas dritter Punkt entwickelt und vervollständigt seinen Angriff darauf, dass es al-Ghazālī an einer gültigen, richtigen, annehmbaren, exegetischen Methodologie mangelt. Ja, es gibt Gleichnisse (Sing.: *mathal*) im Qurʾān; ihre Zahl übersteigt sogar vierzig. Für diese Gleichnisse, wie auch für Anspielungen (*ischāra*), muss es allerdings eine gültige Beziehung zwischen dem Bezeichnendem und dem Bezeichneten geben. Analogie, Symbolisierung und Betrachtung sind angemessene Mittel, um diese gültigen Beziehungen herzustellen – nämlich den Hinweis zu identifizieren, den das Bezeichnende auf das Bezeichnete liefert -, wohingegen metaphorisches Entlehnen (*istiʿāra*) und Angleichung (*taschbīh*) dies nicht sind. Das ist beispielsweise der Grund, warum von dem »klaren Verzeichnis (*imām*)« der Sure *Yā-Sīn* (36:12) nicht gesagt werden kann, dass es sich auf ʿAlī ibn Abī Ṭālib bezieht; und ebenfalls kann »die Perle und das Korall« der Sure *ar-Raḥmān* (55:22) sich nicht auf seine Söhne al-Ḥasan and al-Ḥusayn beziehen. Bloße imaginierte Ähnlichkeiten zwischen zwei Dingen stellen noch keinen »Hinweis (*dalāla*)« dar, der erforderlich ist, um sie in einer gültigen Weise als Signifikant und zusätzlichem oder alternativem Signifikat in Verbindung zu setzen. Was der Damaszener Theologe hier behauptet, ist mithin, dass die skripturale Auslegung der gleichen methodologischen Strenge unterworfen ist, wie sie von anderen

religiösen Disziplinen gefordert wird: beispielsweise Rechtsgelehrsamkeit und Sufismus. Ibn Sīnā hat in seinem *Risālat Aḍḥawiyya* die *kalām*-Theologen bereits dafür kritisiert, dass sie nicht einem klaren *qānūn at-taʾwīl*, das heißt einer klaren »Regel der Interpretation«, des offenbarten Textes folgen. Ibn Taymiyya hat dieses Werk von Ibn Sīnā kommentiert.[63] Obgleich er es hier nicht erwähnt, hat es offensichtlich seine Lektüre des *Dschawāhir* beeinflusst. Er tadelt in der Tat al-Ghazālī implizit für das Fehlen eines richtigen *qānūn at-taʾwīl*, indem er dessen Interpretationen als »eine Verrückung (*taḥrīf*) der Worte von ihren [richtigen] Orten und eine Irrlehre über die Zeichen Gottes« nennt, so wertlos wie schiitische Erfindungen »und andere Auslegungen der Qarmaṭen.«

Die vierte Passage aus dem *Dschawāhir*, die von Ibn Taymiyya hervorgehoben wurde, bezieht sich auf jemandes Geist, der im Schlaf die Wohlverwahrte Tafel liest und die symbolischen Daten, die sich aus diesem Lesen ergeben, zu interpretieren hat. Für ihn macht die Gleichsetzung der Wohlverwahrten Tafel mit dem aktiven Intellekt schlichtweg keinen Sinn. Religiös gesprochen, ist es ein weiteres Beispiel eines nicht zu rechtfertigenden qarmaṭischen Assimilationismus. Philosophisch gesprochen, ist es selbstwidersprüchlich, weil angenommen wird, dass die Wohlverwahrte Tafel über den Himmeln ist, wohingegen der aktive Intellekt und die universelle Seele des avicennischen kosmo-epistemologischen Modells an die Sphäre des Mondes gebunden ist. Darüber hinaus hat der Damaszener Theologe allerdings eine noch ernstere Besorgnis über diese ganze Angelegenheit. Dieser Passage gemäß würde es in der Tat scheinen, dass al-Ghazālī schließlich einem gewissen *qānūn at-taʾwīl* folgt: an den Qurʾān so herangehen, wie man die Symbole eines Traumes interpretiert (*ʿabbara*). Diese Reduktion der prophetischen Offenbarung auf Träume und des *taʾwīl* auf *taʿbīr* ist nichtsdestotrotz nichts anderes als eine ungültige Konfusion

63 Siehe Yahya Michot, *A Mamlūk Theologian's Commentary.*

von Gattungen. Philosophen mögen Prophetologie und Traumdeutung als eine einzige Disziplin betrachten. Für Muslime, so sagt Ibn Taymiyya, ist dies jedoch ein »verderbtes Prinzip«. Indem al-Ghazālī eine derart unstimmige Methodologie befürwortet, macht er seinen Fall eher schlechter, als ihn zu verbessern.

Im letzten Kommentar, den er in seinem *Bughya* zu einer Passage aus dem *Dschawāhir* macht, wird Ibn Taymiyya sehr persönlich. Er spricht al-Ghazālī in der ersten Person Singular an und versichert, dass seine Forderung nach einer gültigen exegetischen Methodologie und einer Verwerfung der philosophierenden Interpretationen nichts zu tun hat mit »blinder Nachahmung« (*taqlīd*), sondern sich aus einem notwendigen Wissen ähnlich dem ergibt, das jemanden »Sophisterei in intellektuellen Angelegenheiten« verwerfen lässt. Zwei diametral entgegengesetzte Verständnisse der Religion und von Gottes Absicht durch prophetische Offenbarungen stehen nunmehr in vollem Widerstreit: ein transparentes, das sie jedem zugänglich macht, und ein esoterisches, das manchmal auf ʿAlī zurückgeführt wird, weil eine Zuschreibung zu den anderen Gefährten und Nachfolgern des Propheten zwangsläufig fehlerhaft erscheinen würde. Ibn Taymiyya drückt es so aus: »Ich weiß notwendigerweise, dass es nichtig ist und dass Gott dies nicht gemeint hat.«

Später im *Bughya* wird Ibn Taymiyya auf bestimmte Seiten des *Tafriqa* und *Mischkāt* zurückkommen. Mit dieser letzten, leidenschaftlichen Bemerkung zum *Dschawāhir* hat er allerdings den Gipfelpunkt seiner Widerlegung von al-Ghazālīs philosophierender Exegese und Esoterik erreicht. *La messe est dite* und es ist nicht nötig, weiter fortzufahren. Die Weise, in der der Damaszener Theologe seine Widerlegung entwickelt, mag mitunter überraschend und nicht gerade präzise oder klar sein. Die Vervielfachung von Wiederholungen, Exkursen und Verweisen auf Dinge, von denen gesagt wird, dass sie »andernorts« behandelt worden sind, hilft seinen Lesern nicht. Trotz alledem gibt es

unzweifelhaft eine semantische Kohärenz oder sogar ein Crescendo von Bedeutsamkeit und Relevanz auf der Bahn, die Ibn Taymiyya im *Bughya* verfolgt, um al-Ghazālīs Denken zu erkunden und darzustellen, vom *Miʿyār* bis zum *Dschawāhir*, über *Tafriqa* und *Mischkāt*. Der Rahmen, der dem vorliegenden Konferenzbeitrag gesetzt war, erlaubt keine umfassende Übersetzung aller Kommentare von Ibn Taymiyya. Seine scharfe Kritik an al-Ghazālīs Inkohärenz, Ermangelung einer stimmigen exegetischen Regel und philosophischem Kapern von islamischen skripturalen Quellen tritt gleichwohl klar hervor, und diese scharfe Kritik wirft wesentliche Fragen auf. Obgleich al-Ghazālī all dies anscheinend zu einem bestimmten Zeitpunkt aufgegeben hat, haben geschriebene Werke ihr eigenes Leben und Schicksal, unabhängig von ihrem Verfasser, insbesondere im Falle von bedeutenden Gelehrten wie ihm. Ibn Taymiyyas prophylaktischen Anstrengungen mag es nicht wirklich beschieden gewesen sein, ihre Verbreitung in der Vergangenheit aufzuhalten, aber seine Rufe zu Behutsamkeit und Vorsicht bleiben bestehen als Rat und Anleitung für alle, die bereit sind, sie zu hören.

6.3 Anhang

6.3.1 Konkordanz des Beginns des *Bughyat al-murtād* und verschiedenen Werken von al-Ghazālī

Bughya	***Miʿyār***
❋ S. 185, Z. 1, *wa-lākinnā* – *Z.* 10, *li-l-ism*	S. 284, Z. 10, *wa-lākinnā* – Z. 19, *li-l-ism*
Z. 10, *wa-innamā* – S. 186, Z. 15, *wa-l-qadīm*	S. 285, Z. 10, *wa-innamā* – Z. 19, *wa-l-qadīm*

»Bis er sagt:«	
S. 186, Z. 17, *al-ʿaql al-kullī* – Z. 18, *ʿindahum*	S. 291, Z. 10, *al-ʿaql al-kullī* – Z. 11, *ʿindahum*
»Er meint: die Philosophen«	
S. 186, Z. 18, *thalātha* – S. 189, Z. 8, *wujūdihi*	S. 291, Z. 11, *thalātha* – S. 293, Z. 2, *wudschūdihi*
»Davor hat Abū Ḥāmid auch gesagt:«	
S. 189, Z. 10, *wa-ammā l-ʿuqūl* – S. 191, Z. 6, al-malakiyya ∗	S. 289, Z. 5, *wa-ammā l-ʿuqūl* – S. 290, Z. 11, al-malakiyya
❋ S. 191, Z. 7, *inna nafs* – Z. 8, *aṭ-ṭabīʿiyya*	S. 293, Z. 1, *wa-nafs* – *aṭ-ṭabīʿiyya*
❋ Z. 10, *al-ʿuqūl al-faʿʿāla*	S. 289, Z. 5, *al-ʿuqūl al-faʿʿāla*
❋ Z. 11, *alladhī* – Z. 12, *al-fiʿl*	Z. 18, *al-mukhridsch* – *al-fiʿl*
❋ S. 192, Z. 2, *fī l-mādda*	Z. 15, *fī l-mawādd*
❋ Z. 5, *lā bi-tadschrīd ghayrihi*	Z. 16, *lā bi-tadschrīd ghayrihi*
❋ Z. 10, *al-mutaḥayyiz*	Z. 13, *al-mutaḥayyiz*

Bughya	***[Fayṣal] at-tafriqa***
❋ S. 196, Z. 3, *al-kufr* – Z. 4, *dschāʾa bihi*	S. 128, Z. 8, *al-kufr* – Z. 9, *dschāʾa bihi* (*Boundaries*, S. 92)
❋ S. 196, Z. 4, *at-taṣdīq* – Z. 5, *marātib*	S. 129, Z. 12, *at-taṣdīq* – Z. 14, *marātib* (*Boundaries*, S. 93–94)
Z. 6, *dhātī* – *schabahī*	Z. 15, *dhātī* – *schabahī* (*Boun-*

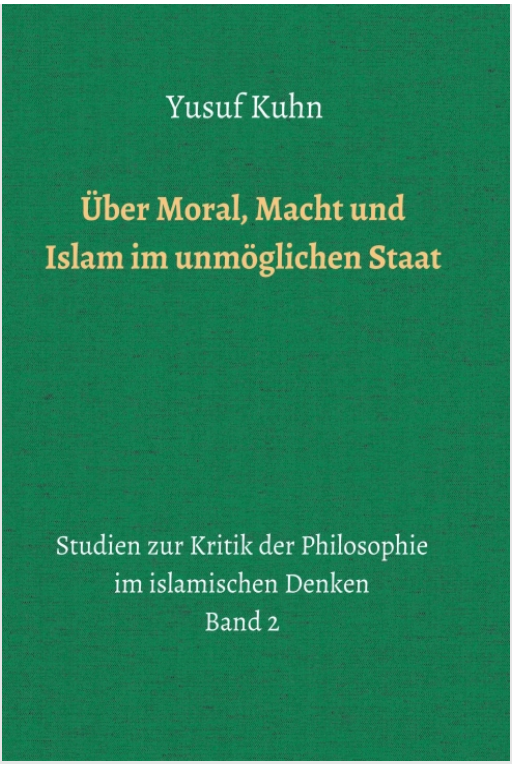
	daries, S. 94)
❋ S. 196, Z. 10, *wa-ammā l-wudschūd – kathīra*	S. 133, Z. 14, *wa-ammā l-wudschūd – kathīra* (*Boundaries*, S. 98)
❋ S. 196, Z. 11, *al-mithāl* – S. 198, Z. 5, *al-mutakallimūn* ∗	S. 134, Z. 3, *al-mithāl* – S. 135, Z. 5, *al-mutakallimūn* (*Boundaries*, S. 99–100)

Bughya	***Mischkāt***
❋ S. 199, Z. 6, *al-faṣl* – Z. 7, *ḥaqīqa lahu*	S. 41, Z. 1, *al-faṣl* – Z. 3, *ḥaqīqa lahu* (*Mischkāt*, S. 79)
❋ S. 200, Z. 5, *al-faṣl* – Z. 8, *maḥdūd*	S. 65, Z. 1, *al-faṣl* – Z. 4, *maḥdūd* (*Mischkāt*, S. 121)
❋ Z. 9, *al-awwal* – Z. 10, *al-amthila*	Z. 5, *aḥaduhumā* – Z. 6, *al-amthila* (*Mischkāt*, S. 121)
❋ Z. 11, *wa-th-thānī* – Z. 12, *al-Qurʾān*	S. 76, Z. 11, *al-quṭb ath-thānī* – Z. 12, *al-Qurʾān* (*Mischkāt*, S. 143–144)
❋ Z. 13, *wa-ammā l-faṣl* – Z. 15, *alfᵃⁿ*	S. 84, Z. 1, *al-faṣl* – Z. 4, *alfᵃⁿ* (*Mischkāt*, S. 157)
❋ S. 202, Z. 15, *al-quṭb al-awwal* – S. 205, Z. 3, *al-baschariyya*	S. 65, Z. 1, *al-awwal* – S. 67, Z. 11, *al-baschariyya* (*Mischkāt*, S. 122–126)
S. 205, Z. 3, *fa-ghāyatī* – S. 206, Z. 2, *al-ḥaqq*	S. 67, Z. 12, *fa-ghāyatī* – S. 68, Z. 7, *al-ḥaqq* (*Mischkāt*, S. 126–128)
»Bis er sagt:«	

S. 206, Z. 3, *fa-aqūlu* – S. 210, Z. 11, *al-qulūb*	S. 69, Z. 1, *fa-naqūlu* – S. 72, Z. 4, *al-qulūb* (*Mischkāt*, S. 129–136)
»Danach sagte er:«	
S. 210, Z. 12, *khātima* – S. 214, Z. 12, *ghayrahumā* ∗	S. 73, Z.1, *khātima* – S. 75, Z. 2, *ghayrahumā* (*Mischkāt*, S. 136–141)
❋ S. 215, Z. 3, *fī ṣ-Ṣaḥīḥ* – Z. 4, *ar-Raḥmān*	S. 71, Z. 18, *fī l-ḥadīth aṣ-Ṣaḥīḥ – ar-Raḥmān* (*Mischkāt*, S. 136)
❋ Z. 9, *anna malakan…*Z. 10, *al-makhlūqāt*	?
❋ Z. 10, *anna l-malāʾika…*Z. 11, *baʿḍan*	?
❋ Z. 11, *ʿālam asch-schahāda…*	S. 65, Z. 17–18, *ʿālam asch-schahāda…*(*Mischkāt*, S. 123)
❋ Z. 12, *taʿbīr ar-ruʾyā…*	S. 69, Z. 1–2, *at-taʿbīr…ar-ruʾyā…*(*Mischkāt*, S. 129)
❋ S. 216, Z. 4, *inna l-malāʾika…kalb*	S. 73, Z. 13, *lā yadkhulu…kalb* (*Mischkāt*, S. 138)
❋ Z. 7, *Mūsā…*Z. 8, *al-ākhira*	Z. 9, *Mūsā…*Z. 10, *al-kawnayn* (*Mischkāt*, S. 138)
❋ Z. 8, *mā yanzilu…*Z. 9, *Mūsā*	S. 69, Z. 14, *wa-minhu yanfadschiru…*Z. 15, *aṭ-ṭūr* (*Mischkāt*, S. 131)
❋ Z. 10, *taʿẓīm…*S. 217, Z. 1, *yubīḥ al-muḥarramāt*	S. 74, Z. 4, *al-kāmil…*Z. 5, *ilā l-ibāḥa* (*Mischkāt*, S. 139)

Bughya	***Dschawāhir***
❋ S. 220, Z. 9, *wa-ammā l-afʿāl* – S. 221, Z. 18, *taʿālā* ∗	S. 10, Z. 17, *wa-ammā l-afʿāl* – S. 12, Z. 2, *taʿālā* (*Jewels*, S. 14–15)
❋ S. 222, Z. 4, *inna l-Qurʾān* – Z. 5, *li-l-ḥiss*	S. 11, Z. 2, *al-Qurʾān* ± Z. 5, *li-l-ḥiss* (*Jewels*, S. 14–15)
❋ S. 223, Z. 3, *wa-minhā* – Z. 4, *li-Ādam*	Z. 8, *wa-minhā* – Z. 9, *li-Ādam* (*Jewels*, S. 15)
❋ Z. 15, *inna awlāʾika* – *al-Ādamiyyīn*	Z. 12, *lā iltifāta* – *al-Ādamiyyīn* (*Jewels*, S. 15)
❋ S. 225, Z. 4, *wa-minhā* – Z. 5, *as-sudschūd*	Z. 9, *wa-minhā* – Z. 10, *as-sudschūd* (*Jewels*, S. 15)
❋ S. 226, Z. 5, *mustaghriqūn* – *dschalālihā*	Z. 13, *li-istighrāqihim* – *dschalālihā* (*Jewels*, S. 15)
❋ S. 228, Z. 3, *wa-lā tastabʿid* – Z. 4, *dhurriyyatihi*	Z. 14, *wa-lā tastabʿid* – Z. 15, *dhurriyyatihi* (*Jewels*, S. 15)
❋ S. 230, Z. 13, *[…] Ibn ʿAbbās*	Z. 16, *inna li-Llāh* – S. 12, Z. 2, *ʿAbbās* (*Jewels*, S. 15)
❋ S. 277, Z. 1, *wa-iʿlam* – S. 279, Z. 3, *akthar minhu* ∗	S. 29, Z. 9, *wa-iʿlam* – S. 30, Z. 17, *akthar minhu* (*Jewels*, S. 37–39)
❋ S. 279, Z. 4, *wa-bi-l-dschumla* – Z. 7, *at-taʿbīr*	S. 30, Z. 17, *wa-bi-l-dschumla* – S. 31, Z. 3, *at-taʿbīr* (*Jewels*, S. 39)
❋ S. 284, Z. 12, *li-kull schayʾ* – *rūḥuhu*	Z. 7, *wa-li-kull schayʾ* – Z. 8, *rūḥuhu* (*Jewels*, S. 38)
❋ S. 313, Z. 12, *lā tastabʿid* – *al-dschins*	Z. 10, *wa-lā yustabʿadu* – *al-dschins* (*Jewels*, S. 39)

❋ S. 314, Z. 5, *anzala – māʾ*	Z. 13, *anzala – māʾ* (*Jewels*, S. 39)
❋ S. 316, Z. 2, *wa-inna l-Qurʾān* – Z. 4, *at-taʿbīr*	S. 31, Z. 1, *fa-inna l-Qurʾān* – Z. 3, *at-taʿbīr* (*Jewels*, S. 39)
❋ S. 327, Z. 11, *in kunta* – Z. 12, *ʿalayka*	S. 30, Z. 10–11, *wa-in kunta* – Z. 12, *ʿalayka* (*Jewels*, S. 39)



Yusuf Kuhn

Über Moral, Macht und Islam im unmöglichen Staat

Studien zur Kritik der Philosophie im islamischen Denken

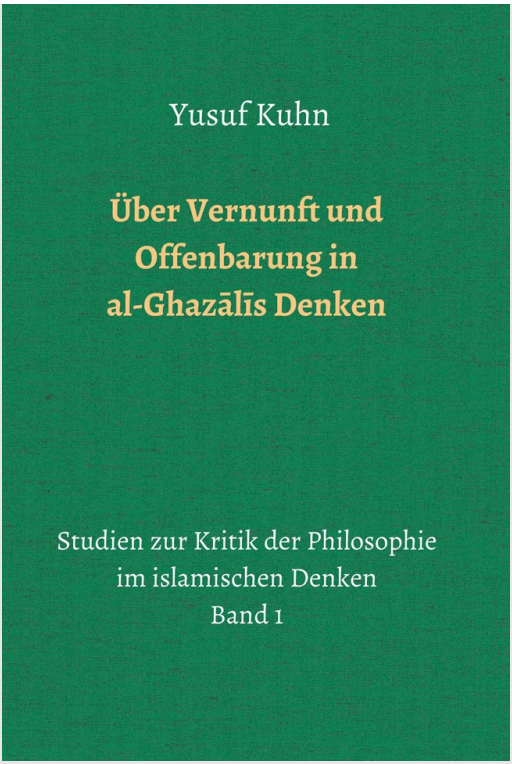
Band 2

408 Seiten, 2019
Erhältlich als Paperback, Hardcover und e-Book im Buchhandel und bei tredition.de

Der »islamische Staat« ist, gemessen an irgendeiner Standarddefinition dessen, was den modernen Staat ausmacht, sowohl eine Unmöglichkeit wie auch ein Widerspruch in sich. (Wael Hallaq)

Die rivalisierenden Ansprüche auf Wahrheit von konkurrierenden Traditionen der Untersuchung sind für ihre Rechtfertigung abhängig von der Angemessenheit und der Erklärungskraft der Geschichten, welche die Ressourcen jeder dieser Traditionen im Widerstreit ihre Anhänger zu schreiben befähigen. (A. MacIntyre)

alastu.net



Yusuf Kuhn

Über Vernunft und Offenbarung in al-Ghazālīs Denken

Studien zur Kritik der Philosophie im islamischen Denken

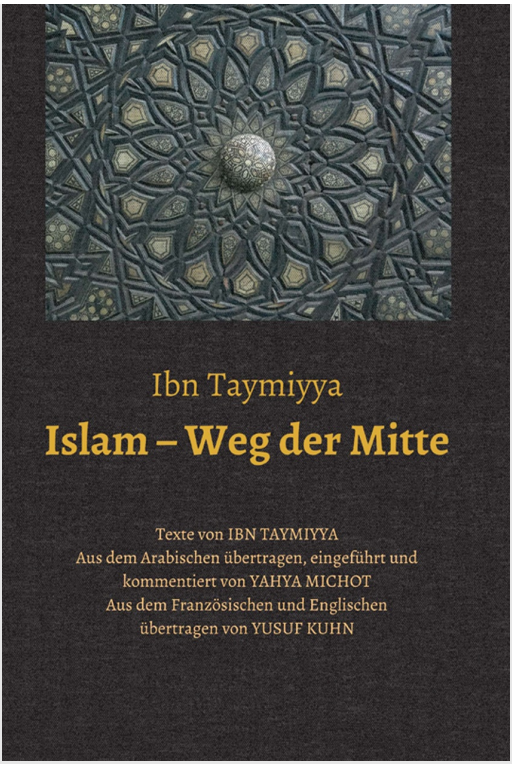
Band 1

420 Seiten, 2018

Erhältlich als Paperback, Hardcover und e-Book im Buchhandel und bei tredition.de

Wenn die Vernunft mit der Offenbarung vereint wird, ist sie wie ein Licht, das ein anderes Licht noch heller macht; und derjenige, der sich nur mit einem von beiden begnügt, ist das Opfer einer gefährlichen Täuschung. *(Abū Hāmid al-Ghazālī)*

alastu.net



Ibn Taymiyya

Islam – Weg der Mitte

Texte von Ibn Taymiyya

Aus dem Arabischen übertragen, eingeführt und kommentiert von
Yahya Michot
Aus dem Französischen und Englischen übertragen von
Yusuf Kuhn

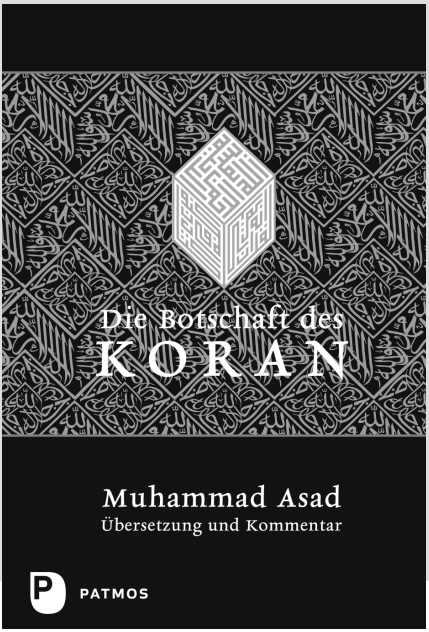
280 Seiten, 2017

Erhältlich als Paperback, Hardcover und e-Book im Buchhandel und bei tredition.de

Ibn Taymiyya verbindet Idealismus und Realismus zu einem islamischen Humanismus. *(Yahya Michot)*

alastu.net

Die erfolgreichste Koran-Übersetzung unserer Zeit



Muhammad Asad
Die Botschaft des Koran
Übersetzung und Kommentar

Übersetzt von Ahmad von Denffer,
Yusuf Kuhn

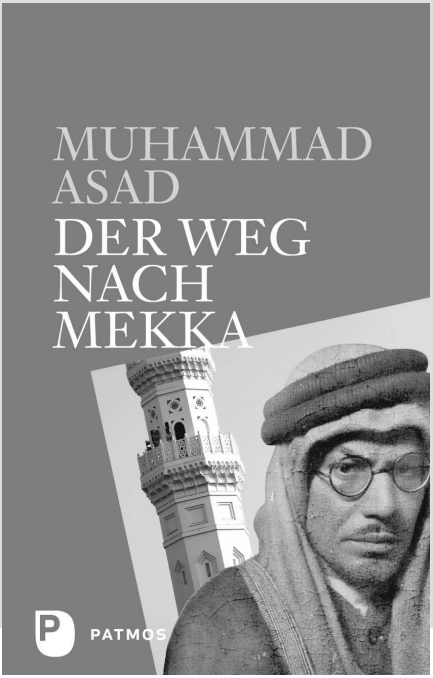
4. Auflage 2015
1264 Seiten
Hardcover, 16 x 23 cm
ISBN 978-3-8436-0109-2

Der bedeutende Islamgelehrte Muhammad Asad, 1900–1992, eine Leitfigur fortschrittlicher Muslime, übersetzte und kommentierte den Koran für die westliche Welt ins Englische. Seine hervorragende Übertragung ist die einzige, die wiederum in viele andere Sprachen übersetzt wurde. Damit erlangte sie Weltruhm. Erstmals liegt sie nun in deutscher Sprache vor und verschafft dem Koran damit neue Geltung in der modernen Welt.

»Seine Koranübersetzung ist – angesichts der Lebensgeschichte des Verfassers – eines der zentralen Dokumente der Geschichte des zwanzigsten Jahrhunderts.«
Frankfurter Rundschau

PATMOS
www.patmos.de

Grenzgänger zwischen den Kulturen



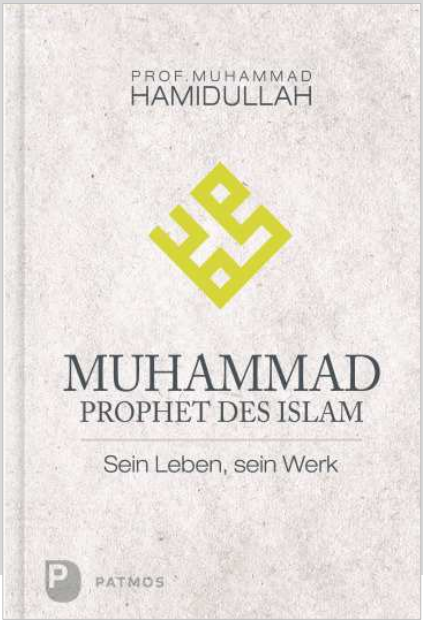
Muhammad Asad
Der Weg nach Mekka

4. Auflage 2015
448 Seiten
Hardcover, 15 x 22 cm
ISBN 978-3-8436-0110-8

Muhammad Asad ist einer der bedeutendsten muslimischen Intellektuellen des 20. Jahrhunderts. Sein Weg führte ihn aus der Welt seiner jüdischen Familie und aus Europa in die muslimische Welt nach Arabien. Lebendig und spannend schildert Asad seine Bekehrung in Berlin, seine abenteuerlichen Wüstenerfahrungen in Arabien, die Verstrickung in die politischen Verhältnisse der Zeit und die Beteiligung am Freiheitsstreben der islamischen Länder. Beeindruckend sind die Intensität seiner Darstellung und die Echtheit seiner Überzeugungen. Entsprechend überwältigend ist die Resonanz auf dieses Werk in der gesamten Welt bis heute. Wahrscheinlich gibt es kein Buch – außer dem Koran selbst –, das den Islam in ähnlicher Weise Millionen von Menschen nahe gebracht hat.

PATMOS
www.patmos.de

Das Leben des Propheten



Muhammad Hamidullah
Muhammad – Prophet des Islam
Sein Leben ,sein Werk

766 Seiten
mit s/w Abbildungen
Hardcover, 15,5, x 23 cm
ISBN 978-3-8436-0662-2

In vielen aktuellen gesellschaftlichen und politischen Konflikten wird Gewalt religiös gerechtfertigt. Oft berufen sich die Gewalttäter auf den Koran und auf den Propheten Muhammad. In dieser bedrängenden Situation ist es umso wichtiger, Sachwissen und geprüfte Argumente ins Gespräch zu bringen.
Der Autor, Experte der Geschichte des frühen Islam, entfaltet Muhammads Leben auf der Basis des Koran und seiner Aussprüche und Handlungen (Hadithe). Und er bezieht arabische Dichtung und sozio-kulturelle Erkenntnisse ein. So wird das damalige Leben und geschichtliche Umfeld anschaulich: Was wissen wir über Muhammads Familie? Wie war die politische und wirtschaftliche Situation im vorislamischen Arabien? Welche Beziehungen des jungen Islam gab es zu den anderen Religionen? Diese Darstellung Muhammads und seiner Sendung bietet profundes Wissen und Orientierung in einer aufgeregten Debatte.

PATMOS
www.patmos.de