

Vorlesung: Philosophie in der islamischen Welt  
Dozent: Prof Dr Peter Adamson  
Sprechstunde: 14-15 Uhr Donnerstag, Leopoldstr. 11b, 4. Stock

### *Plan*

19.10: Einführung  
26.10: Vernunft und Offenbarung  
2.11: Die griechisch-arabische Übersetzungen  
9.11: Gottesbeweise  
16.11: Ewigkeit der Welt  
23.11: Freiheit und Determinismus  
30.11: Zeit  
7.12: Raum  
14.12: Existenz  
21.12: Natur und Wissenschaft  
11.1: Seele  
18.1: Intellekt  
25.1: Politische Philosophie  
1.2: Ethik  
8.2: Mystik

### *Literatur*

- P. Adamson and R.C. Taylor (eds), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (Cambridge: 2005).
- P. Adamson, *Philosophy in the Islamic World: A Very Short Introduction* (Oxford: 2015).
- P. Adamson, *A History of Philosophy Without Any Gaps: Philosophy in the Islamic World* (Oxford: 2016).
- H. Daiber, *Bibliography of Islamic Philosophy*, 2 vols. (Leiden: 1999, supplement 2007).
- H. Eichner, M. Perkams und C. Schäfer (hrsg.), *Islamische Philosophie im Mittelalter: ein Handbuch* (Darmstadt: 2013).
- K. El-Rouayheb and S. Schmitdke (eds), *The Oxford Handbook to Islamic Philosophy* (Oxford: 2016).
- U. Rudolph (hrsg.) *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Philosophie in der islamischen Welt, Bd.1: 8.-10. Jahrhundert* (Basel: 2012). Englische Version: U. Rudolph, R. Hansberger and P. Adamson (eds), *Philosophy in the Islamic World, Vol.1: 8-10th Century* (Leiden: 2016).
- S. Schmidtke (ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology* (Oxford: 2016).

Folgen in meiner Podcast Serie: [www.historyofphilosophy.net](http://www.historyofphilosophy.net)

Philosophie in der islamischen Welt: Einführung  
Prof Dr Peter Adamson

*Worum geht es hier überhaupt?*

- Streit über die passende Bezeichnung: „islamische“ Philosophie, „arabische“ Philosophie? Probleme mit beiden Möglichkeiten. Deswegen „Philosophie in der islamischen Welt,“ eine rein geographische bzw. kulturelle Bezeichnung.

*Chronologische Beschränkungen?*

- Die bekanntesten Autoren stammen alle aus der „klassischen“ (ich würde eher sagen, „formative“) Periode vom 9-12. Jh., z.B. al-Kindī, al-Fārābī, Avicenna, al-Ghazālī, Averroes.
- m.E. ist eine Beschränkung auf diese Periode allerdings sehr problematisch: damit folgt man einer eurozentrischen Tendenz, nur die Autoren wahrzunehmen, die auf die latein-christliche Welt Einfluss hatten.
- Vielmehr bevorzuge ich eine Gliederung der Geschichte der Philosophie in der islamischen Welt in vier Phasen:

- *Formative Periode* (8-11. Jh.): Entfaltung des *Kalāms*, Übersetzungen aus dem Griechischen, Aristotelismus und Platonismus bis Avicenna.
- *Andalusien* (11.-15. Jh.): Philosophie in Spanien und Portugal unter islamischer Herrschaft.
- *Post-Avicennistische Philosophie* (11. Jh. bis heute): Wirkung Avicennas im Osten, Zeit der Mongolen und der drei Reiche: Osmanisch, Safaviden, Mughal.
- *Kolonialzeit und Postkolonialzeit* (18.-21. Jh.): Zusammenbruch der islamischen Reiche, erneuter Einfluss von europäischer Philosophie.

- Wichtig ist hier, dass Avicenna (gest. 1037 n. Chr.) die Schlüsselfigur der Tradition ist.

*Thematische Beschränkungen?*

- Traditionsgemäß versteht man unter „Philosophie in der islamischen Welt“ hauptsächlich griechisch-inspirierte Philosophie, was in der arabischen Sprache *falsafa* genannt wurde (*falāsifa* = „Philosophen“). Das wäre schon ein Argument für eine thematische Beschränkung: als Philosophiehistoriker würden wir (nur) die Tradition erforschen, die in dieser Kultur „Philosophie“ hieß.
- Im Allgemeinen finde ich diese Beschränkung aber unvertretbar: damit würde man z.B. ausschließen, dass Philosophie in Kulturen existieren könnte, wo „Philosophie“ als Begriff nicht existiert. Stattdessen ist für mich „Philosophie in der islamischen Welt“ alles, was uns philosophisch interessant scheint.
- In diesem Sinne werden wir nicht nur *falsafa* besprechen, sondern auch islamische Theologie oder *kalām* (*mutakallimūn* = „Theologen“), Mystik, und die Naturwissenschaften.

*Beziehung zu anderen Kulturen*

- Offenbar ist die Beziehung zu griechischer Kultur trotzdem ausschlaggebend.
- Häufige Frage: was ist aber mit der indischen Kultur und dem Islam? In der formativen Zeit spürt man wenig Einfluss, außer im wissenschaftlichen Bereich (Mathematik und vor allem Astronomie und Astrologie). Mit al-Bīrūnī, einem Zeitgenossen Avicennas, haben wir die erste ernsthafte Auseinandersetzung mit der indischen Kultur (in seinem Buch *al-Hind*, also *Indien*), allerdings nicht unbedingt mit Philosophie als Schwerpunkt. Später sieht man eine weitere starke Beziehung in der Mughalzeit, etwa in Dara Shikoh (gest. 1659).
- Einfluss auf die latein-christliche Welt: sehr wichtig für die Entwicklung des Scholastizismus, schon im 11. Jh. aber noch wichtiger ab dem Ende des 12. Jh.

### *Vernunft und Offenbarung im Islam*

- Neben dem Qurʾān sind die *ḥadīth* (Berichte über die Aussprüche und Handlungen des Propheten) eine Quelle für islamische Theologie (*kalām*) und Recht bzw. Juristik (*fiqh*).
- Theologen (*mutakallimūn*) und Juristen (*fuqahāʾ*) rufen häufig zur Vernunft (*ʿaql*) auf, um Lücken zu schließen, z.B. um festzulegen, ob eine Handlung gesetzlich erlaubt oder verboten ist, falls sie nicht ausdrücklich in dem Qurʾān oder *ḥadīth* erwähnt wird. Hier gibt es Freiraum für *ijtihād* („Anstrengung“) also für individuelle Versuche, die richtige Antwort zu finden, oft durch Analogie (*qiyās*: auch das Wort für „Syllogismus“ in der Philosophie).
- Eine zentrale Debatte des *Kalāms* betrifft die Frage, wie wir wissen (oder wissen können), was moralisch/gesetzlich vertretbar ist. Die Muʿtaziliten behaupteten, dass Vernunft in der Lage sei, moralische Prinzipien zu erkennen. Gegen diese Prinzipien darf selbst Gott nicht verstoßen, z.B. wäre es ungerecht, wenn Gott die Unschuldigen bestrafen würde. Die Ashʿariten (genannt nach al-Ashʿarī, gest.935) vertraten dagegen eine Art „divine command theory“: das Gerechte ist gerecht, weil Gott es will.

### *Vernunft und Offenbarung im Judentum*

- Im rabbinischen Judentum hat das Gesetz nicht nur die Tora als Quelle sondern auch die mündliche Überlieferung, die in der Mishna und im Talmud münden. Maimonides (gest.1204) ist u.a. wichtig, weil er diese unübersichtliche Quellen in einer systematischen Darstellung zusammengefasst hat, in seiner *Mishneh Torah*.
- Maimonides hatte eine rationalistische Auffassung der jüdischen Religion: z.B. dachte er, dass wir (bzw. schon Aristoteles) die Grundsätze der Ethik erkennen können. Die Offenbarung bietet eine Spezifizierung dieser Ethik. Man kann auch das Judentum als System mit Prinzipien oder Axiomen darstellen, die man auch beweisen kann.
- Skeptische Reaktion darauf von z.B. Joseph Albo (gest.1444): die drei „Wurzeln“ (*iqqarim*)“ des Judentums sind die Existenz Gottes, die Offenbarung, und Strafe oder Belohnung jenseits dieses Lebens. Für Isaak Abravanel (gest.1508) sind *alle* Wahrheiten der Tora für Juden Pflicht, also gibt es keine Prinzipien, die sonderlich „grundlegend“ sind.

### *Rationalismus in falsafa*

- Die meisten „Philosophen“ neigen dazu zu denken, dass es zumindest keine Spannung zwischen Vernunft und Offenbarung gibt. Al-Kindī (gest. nach 870) z.B. behauptet, dass der Prophet die Wahrheit begreift, die dem Philosophen auch zugänglich ist, nur viel schneller und mühelos. Es wird selten behauptet, dass (kompetente) Philosophie und Religion verschiedene Meinungen vertreten: selbst Philosophie-Kritiker wie al-Ghazālī schildern unannehmbare Thesen der Philosophie als Resultat einer verfehlten Beweisführung.
- Manche Philosophen waren aber bereit, der Philosophie einen höheren Rang zuzuschreiben. Der Erfinder dieser Auffassung dürfte al-Fārābī (gest.950) gewesen sein. Für ihn ist ein Prophet eigentlich ein perfekter Philosoph, der zusätzlich eine starke Vorstellungskraft besitzt, wodurch er sein Wissen der Bevölkerung mitteilen kann.
- Stark von ihm beeinflusst war Ibn Rushd/Averroes (gest.1198). In seiner *Entscheidenden Abhandlung* unterscheidet er die drei Stufen des Diskurses: den Beweis, die Dialektik, und die Rhetorik. Nur der Philosoph sei in der Lage, eine zuverlässige Auslegung der Offenbarung zu geben, da nur er seine Auslegung mit Wahrheiten vergleichen kann, die er unabhängig durch Vernunft beweisen konnte.

M. Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought: from Maimonides to Abravanel* (Oxford: 1986).

P.O. Schaerer (übers.), *Averroes: Die entscheidende Abhandlung. Die Untersuchung über die Methoden der Beweise* (Stuttgart: 2010).

### *Übersetzungen und Philosophie*

- Im Allgemeinen wird die philosophische Leistung von Übersetzungen häufig unterschätzt. Ohne Übersetzungen können Ideen über kulturelle Grenzen kaum überliefert werden. Wo es eine solche Überlieferung gab, entfaltete sich oft eine ausführliche Auseinandersetzung mit anderen Kulturen. Beispiele: Griechisch-Latein, Arabisch-Latein, Latein-Volkssprachen.
- Hier haben wir mit den Übersetzungen aus dem Griechischen ins Arabische zu tun. Die sogenannte „Übersetzungsbewegung“ fand vom 8. bis ins 10. Jh. statt, und wurde vorwiegend von Christen verwirklicht, mit Unterstützung der muslimischen Elite.

### *Zwei Übersetzungskreise*

- Dank philologischer Forschung und anderen Indizien wissen wir, dass die meisten philosophischen Übersetzungen innerhalb zwei Gruppen entstanden sind: der „Kindī-Kreis“ und der „Ḥunayn-Kreis,“ nach al-Kindī und Ḥunayn b. Isḥāq genannt (beide gest. 870er). Letzterer war Experte für Medizin, und hat vorwiegend Galen übersetzt. Sein Sohn Isḥāq b. Ḥunayn (gest.910/1) spezialisierte sich auf Aristoteles.
- Während die Übersetzungen des Ḥunayn-Kreises als zutreffend und idiomatisch gelten, wird oft beklagt, dass die Kindī-Übersetzungen zu „genau“ sind. Das ist aber z.T. falsch: vielmehr produzierte dieser Kreis auch „paraphrasierende“ Übersetzungen (siehe unten).
- Aber selbst die eindrucksvollen Werke Isḥāqs hatten mit vielen Herausforderungen zu tun, z.B. zweideutige Terminologie (z.B. *eidos*) und manchmal kulturelle Irrelevanz.
- Bedarf eines neuen arabischen Wortschatzes für Philosophie: z.B. das *Buch der Definition und Beschreibungen* des Kindī-Kreises.
- Die Übersetzungen dienen manchmal dazu, verlorene griechische Werke zu bewahren und bieten eine wichtige (aber kaum verwendete) Quelle, selbst erhaltene Texte zu edieren.
- Die arabischen Fassungen waren für das Lateinchristentum wichtig, vor allem bis griechische Texte im Laufe des 13. Jh. aus Byzanz unmittelbar rezipiert wurden.

### *Arabische Plotin und Proklos*

- Ein Paradebeispiel für die Bedeutung der Übersetzungen sind die sogenannten *neoplatonica arabica*, also Versionen von Plotins (gest.270) *Enneaden* und Proklos' (gest.485) *Grundlagen der Theologie* als *Theologie des Aristoteles* und *Buch des reinen Gutes*, später in der lateinischen Fassung *Liber de Causis* (*Buch der Ursachen*).
- Die arabischen Fassungen teilen mehrere auffällige Aspekte:
  - Pseudo-aristotelische Zuschreibung (deswegen *Theologie „des Aristoteles“*).
  - Neue Reihenfolge und unvollständige Auswahl der Passagen.
  - Vereinfachung des neuplatonischen Systems: vor allem wird das komplizierte System des Proklos dem einfacheren System Plotins angepasst.
  - Monotheismus statt heidnischer Tendenzen: „das Eine“ ist jetzt „Schöpfer“, wobei die göttliche Wirkung weiterhin „vermittelt“ sei.
  - Interesse für die Unbeschreiblichkeit Gottes: das ist vielleicht ein Zeichen eines Versuchs, die Relevanz dieser Texte für das damalige Publikum deutlich zu machen.
  - Neue Fachausdrücke, z.B. *anniyya* („Sein“); z.T. haben diese Ausdrücke eine langhaltige Wirkung, z.B. *faḥḥ* („Emanation“).
  - Versöhnliche Einstellung Aristoteles gegenüber, z.B. Korrektur der plotinischen Kritik an die aristotelische Seelenlehre.

- P. Adamson, *The Arabic Plotinus: a Philosophical Study of the “Theology of Aristotle”* (London: 2002).
- D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: the Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Society (2nd-4th / 8th-10th centuries)* (London: 1998).

### Das Kalām Argument

- Ein weitverbreitetes Argument unter den *mutakallimūn* (auch von Philosophen als typisch für *kalām* anerkannt, z.B. bei Ibn 'Adī, Averroes) geht davon aus, dass das geschaffene Ding eine Substanz (*jawhar*) ist, die Akzidenzien (*a'rāḍ*) besitzt.
- Auch wenn die Terminologie „philosophisch“ klingt, ist die Theorie der Substanzen hier anders: Substanzen sind atomistisch, Akzidenzien haben keine Zeitdauer.
- Das Argument lautet dann folgendermaßen: (1) Keine Substanz (oder Körper) kann ohne Akzidenzien existieren. (2) Jedes Akzidens hat einen zeitlichen Anfang. (3) Jede Substanz hat einen zeitlichen Anfang. (4) Das Universum ist eine Substanz oder besteht aus Substanzen. (5) Das Universum hat deswegen einen zeitlichen Anfang. (5) Alles, was einen zeitlichen Anfang hat, hat auch einen Schöpfer.
- Problem: eine Substanz könnte durch eine ewige Serie von Akzidenzien fort dauern.

### Aristotelische und neuplatonische Quellen

- Typisch für heidnische antike Philosophie war die Überzeugung, dass ein erstes Prinzip (vielleicht über andere Götter geordnet) das Universum irgendwie verursacht.
- Aristoteles: Gott ist reiner Intellekt, verursacht nur die ewige Bewegung des Universums.
- Plotin und andere Neuplatoniker: das erste Prinzip ist „das Eine“ und ist Quelle der Einheit für alle Dinge, zuerst Intellekt (gegen Aristoteles), dann Seele, dann körperliche Welt.

### Al-Kindī: Gott ist das „wahre Eine“

- In seinem *Über die erste Philosophie* argumentiert al-Kindī, dass es unmöglich sei, dass Dinge „nur“ vielfältig sind. Deswegen müssen alle Dinge Einheit und Vielheit besitzen. Gott ist die erste Ursache der Einheit. Als das „wahre Eine“ ist Gott unsprechbar: alle Prädikate (*maqūlāt*) implizieren Vielfalt. Allerdings ist al-Kindī auch bereit zu sagen, dass Gott die „wahre Wirkursache (*fā'il*)“ ist.
- Dafür wird er später von Ibn Ḥazm kritisiert: Gott kann man nicht als „Ursache (*'illa*)“ definieren, denn er kann ohne Verursachtes existieren.

### Avicennas „*burhān al-siddiqīn*“ (Beweis der Wahrhaftigen)

- Avicenna ist mit der aristotelischen Vorgehensweise sehr unzufrieden: er beklagt sich, dass es nicht ausreichend sei, Gott anhand der Bewegung zu beweisen. Damit hätte man nicht gezeigt, dass Gott die Substanz des Universums geschaffen hat.
- Streit mit Averroes: soll man die Existenz Gottes innerhalb der Physik oder der Metaphysik beweisen?
- Dass es Existenz gibt, ist offensichtlich. Auch „primär begreifbar“ ist es, dass Existenz entweder kontingent (*mumkin*) oder notwendig (*wājib*) ist. Das Kontingente versteht Avicenna so: das was der Wesenheit nach „kein Recht“ hat, zu existieren. Vielmehr muss eine Ursache das Kontingente dazu „überwiegen“, damit es existiert.
- Können alle Dinge nur kontingent existieren? Nein: das „Aggregat“ dieser Dinge ist als Ganzes auch kontingent, und braucht eine externe Ursache, die notwendig existiert.
- Ist diese Ursache aber wirklich Gott? Bis jetzt hat Avicenna nicht einmal gezeigt, dass es nur ein „notwendig Existierendes (*wājib al-wujūd*)“ gibt.
- Deswegen bietet er eine Reihe von Argumente an, um zu zeigen, dass das notwendig Existierende die üblichen göttlichen Attribute besitzt, z.B. Einheit, Denken, Macht.

• P. Adamson, „Philosophical Theology,“ in S. Schmidtke (ed.) *The Oxford Handbook to Islamic Theology*, (Oxford: 2016), 297-312.

• H.A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (New York: 1987).

### *Antiker Hintergrund*

- Aristoteles argumentierte (in *De caelo* und *Physik*) sehr klar dafür, dass das Universum ewig ist. Die Himmelskörper bestehen aus einem fünften Element, was weder generiert noch zerstört werden kann.
- Die Ewigkeit der Welt ist für ihn auch eine Prämisse, die Existenz Gottes zu beweisen.
- Im *Timaios* scheint Platon zu behaupten, dass das Universum einen Anfang hat: das Universum wurde von einem göttlichen „Handwerker“ aus einer vorhandenen Materie geschaffen. Die arabische Leserschaft verfolgte diese „oberflächliche“ Auslegung, während die spätantiken Kommentatoren die relevante Passage anders auslegten. Für sie hieß „Anfang (*arche*)“ nur ein kausales Prinzip.
- Eine Ausnahme war Johannes Philoponus (gest. ca. 570), bekannt für seine Widerlegung des Aristoteles und Proklos zum Thema Ewigkeit.

### *Al-Kindī, Saadia Gaon, Abū Bakr al-Rāzī*

- Unter den Einfluss von Philoponus argumentieren al-Kindī und Saadia gegen die Ewigkeit der Welt, z.B. dadurch, dass die Zeit als Eigenschaft eines räumlich begrenzten Universums auch begrenzt sein muss und dass eine ewige Vergangenheit nicht ablaufen kann.
- Damit ist nur Gott „ewig (*azālī*)“. „Ewigkeit“ scheint hier Zeit auszuschließen: al-Kindī sagt, dass Gott als Ursache der Zeit „über Zeit“ existiert.
- Überraschend akzeptiert aber al-Kindī die Kosmologie des Aristoteles mit der Ausnahme, dass die Himmelskörper nur fortbestehen, solange Gott es will.
- Al-Rāzī ist ein weiterer Gegner der Ewigkeit der Welt, mit dem Unterschied, dass er eine vorhandene, „ewige“ Materie für das Universum postuliert. Dadurch will er das „warum nicht früher“ Problem erklären, sowie die Tatsache, dass die Schöpfung so viel Leid und Kummer mit sich bringt. Die Entscheidung, eine Welt aus der Materie zu schaffen, liegt bei einer unwissenden Seele und nicht bei dem weisen Gott.

### *Die Aristoteliker*

- Al-Fārābī, Avicenna und Averroes stimmten stattdessen Aristoteles zu: die Welt hat schon ewig existiert. Das setzt keine „aktuelle“ Unendlichkeit voraus, da vergangene Zeit angeblich nur „potentiell“ unendlich ist.
- Maimonides übernimmt das aristotelische Argument für Gott, samt Ewigkeit der Welt als Prämisse – betont allerdings, dass man die Existenz Gottes auch beweisen kann, wenn man voraussetzt, dass die Welt *nicht* ewig ist. Dasselbe findet man bei Ibn Ṭufayl.
- Entscheidend für spätere Debatten ist wieder Avicenna. Für ihn ist die „Schöpfung“ (oder eher „Emanation“) eine notwendige Folge der Existenz Gottes, was kaum erstaunlich ist, da alles, was mit Gott zu tun hat, notwendig ist.

### *Al-Ghazālī*

- Sein *Tahāfut al-falāsifa* hat eine Widerlegung der avicennistischen Theorie als Hauptziel: u.a. argumentiert er, dass Zeit und Raum analog sind, also wenn das Universum räumlich begrenzt ist, muss es auch zeitlich begrenzt sein. Sehr einleuchtend ist seine Antwort auf das „warum nicht früher“ Problem: Gott entscheidet ohne Begründung.
- Besonders interessant hier ist, dass er diese Antwort eigentlich gar nicht braucht, da er anderswo behauptet, dass es keine Zeit vor der Welt gegeben hat.

• P. Adamson, „Eternity in Medieval Philosophy,” in *Eternity: a History*, ed. Y. Melamed (Oxford: Oxford University Press, 2016), 75-116.

• M.E. Marmura, trans. *Al-Ghazālī, The Incoherence of the Philosophers*, ed. and trans. (Provo: 1997).

• K. Seeskin, *Maimonides on the Origin of the World* (Cambridge: 2005).

### *Freiheit und Kalām*

- Von Anfang an war menschliche Freiheit ein umstrittenes Thema im *kalām*. Die Mu'taziliten bestanden darauf, dass Gott uns nur gerecht bestrafen kann, wenn wir frei handeln.
- Hier gibt es eine Verbindung zu der Frage der Ewigkeit des Qurans, da im Quran steht, dass bestimmte Sünder bestraft werden, z.B. der Onkel des Prophets in Quran 111. Also kann der Quran nicht ewig sein, sonst hätten diese Menschen keine Freiheit.
- Selbst unsere Motivationen sollten uns nicht dazu bezwingen, in einer bestimmten Weise zu handeln. Für die Mu'taziliten haben wir freie Entscheidung und die Macht, unsere Handlungen zu „schaffen“.
- Vor allem diese These war für die Ash'ariten unannehmbar: nur Gott „schafft“. Wie also kann er die Menschen gerecht bestrafen?
- Erstens dadurch, dass Gott keine Pflicht hat, nach unabhängigen Regeln „gerecht“ zu sein. Wenn er jemanden bestraft ist die Strafe automatisch gerecht, nur weil Gott es so wollte. Zweitens aber dadurch, dass Menschen ihre Handlungen „erwerben.“ Durch diese Erwerbung (*iktisāb*) wird der Mensch verantwortlich.
- Selbst die Kraft oder „Fähigkeit“ (*istiṭā'a*) zu handeln muss Gott schaffen, und er schafft nie unbenutzte Fähigkeit (sonst gäbe es einen Regress).

### *Kausaler Determinismus*

- Zwei Arten von Determinismus: kausal und „logisch“.
- Kausaler Determinismus scheint eine Folge der Emanation zu sein, die in der Metaphysik Avicennas angenommen wird. Nicht vergessen: *alle* kontingenten Ereignisse oder Dinge brauchen eine „überwiegende“ Ursache, wenn sie in die Realität eintreten sollen. Und Avicenna scheint die determinische Folgen dieser Theorie zu akzeptieren.
- Ein anderer Grund für kausalen Determinismus wäre die Annahme, dass die Himmelskörper als Werkzeuge der göttlichen Vorhersehung alle Ereignisse hier beeinflussen, oder sogar bestimmen. Anhänger der Astrologie neigen deswegen zu Determinismus. In Judentum war Astrologie sehr kontrovers. Beispielsweise erklärte Abraham Ibn Ezra das Schicksal des jüdischen Volkes durch Astrologie, sein Nachfolger Ibn Daud glaubte auch an Astrologie, sah aber die menschliche Handlung als Ausnahme, während Maimonides ein überzeugter Gegner der astrologischen Theorien war. Für ihn bewirken die Himmelskörper nur das Fortbestehen der Natur.

### *Logischer Determinismus*

- In *De interpretatione* 9 stellt Aristoteles ein berühmtes Argument für Determinismus dar, das sogenannte „Seeschlacht Argument“: wenn es heute wahr ist, dass es morgen eine Seeschlacht geben wird, ist es schon heute unvermeidlich und deswegen notwendig, dass die Seeschlacht stattfinden muss.
- Fārābī's Kommentar zu dieser Passage ist hochinteressant, da er zwei verschiedene Lösungen vorschlägt. Einerseits könnte man argumentieren, dass die Wahrheit in einem solchen Fall nicht „determiniert“ ist. Das scheint zu bedeuten, dass es noch nicht bestimmt ist, ob der Satz über die Seeschlacht schon wahr ist oder falsch. Leider würde man dann nicht behaupten können, dass Gott die Zukunft vorhersieht. Deswegen schlägt Fārābī als zweite Lösung vor, dass gegenwärtige Wahrheit keine deterministische Folgen hat. So lang die jetzige Wahrheit nur kontingent ist, ist das zukünftige Ereignis auch kontingent.
- P. Adamson, “The Arabic Sea Battle: al-Fārābī on the Problem of Future Contingents,” *Archiv für Geschichte der Philosophie* 88 (2006), 163-88.
- R.M. Frank, *Early Islamic Theology: the Mu'tazilites and al-Ash'arī* (Aldershot: 2007).

Philosophie in der islamischen Welt: Zeit  
Prof Dr Peter Adamson

*Die Definition des Aristoteles*

- In seiner *Physik* (Kapitel 4.11) definiert Aristoteles die Zeit als die „Zahl der Bewegung hinsichtlich des ‚davor‘ und ‚danach‘.“ Zeit existiert, ist aber von Bewegung abhängig, und Bewegung ist wiederum von dem Körper abhängig.
- Allerdings könnte man sich fragen, ob diese „Zahl“ nur dann existiert, wenn wir die Bewegung messen. Dann wäre Zeit „subjektiv“ d.h. nur in der Seele existierend, was Aristoteles auch in einer Passage andeutet: ohne Seele gibt es keine Zeit (4.14).
- Für ihn ist der Moment oder „Jetzt“ (*to nun*) nur eine Grenze zwischen Vergangenheit und Zukunft. Der Moment hat keine Dauer.
- In einer weiteren Passage deutet er darauf, dass die Zeit in erster Linie die Zahl der Himmelsbewegung ist. Das entspricht der Lehre Platons im *Timaios*: die Zeit entstehe erst, nachdem der göttliche „Handwerker“ die Himmelskörper geschaffen hat.

*Die Theorie des Abū Bakr al-Rāzī*

- Wie wir gesehen haben zählt Rāzī die Zeit (*zamān*) neben Gott, Seele, Raum und Materie als fünf ewige Prinzipien. Für ihn ist die Zeit „selbst-subsistierend“ und eine Bedingung für die Schöpfung: Gott kann nur um eine bestimmte Zeit schaffen.
- Hier scheint er Galens Kritik gegen Aristoteles zu folgen: die Definition in der *Physik* sei zirkulär, weil sie auf „davor“ und „danach“ deutet. Auch braucht Zeit nicht einmal mögliche Bewegung um abzulaufen.
- Für Rāzī gibt es aber auch „relative“ Zeit also die Zeit einer bestimmten Bewegung.

*Eine Kalām Theorie*

- Der Mu‘tazilite Jubbā‘ī lehrte, dass Gott die Zeit (*waqt*) durch die Himmelsbewegungen als eine „Festlegung (*tawqīt*)“ schaffte, damit wir Ereignisse koordinieren können.

*Avicenna*

- Er folgt eigentlich Aristoteles und argumentiert gegen die Auffassung der Zeit als selbst-subsistierend. Er präzisiert aber, dass Zeit genau genommen die Möglichkeit ist, eine bestimmte Strecke mit einer bestimmten Geschwindigkeit zu bewegen. Es kann keine Bewegung ohne diese drei „Ausmaße“ Zeit, Distanz, und Geschwindigkeit geben.
- Zeit ist aber vor allem mit der „ersten“ Bewegung der äußeren Himmelsphäre verbunden. Diese Bewegung „misst“ alles andere wie die Länge durch ein Maßstab gemessen wird.
- Gott ist ohne (sogar mögliche) Bewegung und deswegen außerhalb der Zeit. Avicenna unterscheidet Zeit, ewige Dauer, und Ewigkeit (*zamān*, *dahr*, *sarmad*). In der Safavidischen Zeit wird Mīr Dāmād (gest.1631) diese Idee übernehmen.
- Al-Ghazālī hat eine gute Erklärung, was „bevor“ im Fall des zeitlosen Gottes bedeuten könnte: Gott existiert „vor“ der Welt = Gott existiert „ohne“ die Welt.

*Die „platonische“ Theorie des Fakhr al-Dīn al-Rāzī*

- Eine sehr ausführliche Auseinandersetzung mit Avicenna bietet Fakhr al-Dīn. Er findet, dass die Definition des Jubbā‘ī ausreichend ist, die Existenz der Zeit zu beweisen.
- Die Natur (*māhiyya*) der Zeit ist aber was anderes: wie der frühere Rāzī sagt Fakhr al-Dīn, dass Zeit selbst-subsistierend ist. Wenn Zeit von Bewegung abhängig wäre hätten wir viele gleichzeitige Zeiten für die vielen Bewegungen. Deswegen lehnt er auch die Definition des Abū l-Barakāt al-Baghdādī ab, nämlich, dass die Zeit die Zahl der Existenz ist, anstatt Bewegung.

P. Adamson, „Galen and Abū Bakr al-Rāzī on Time,” in *Medieval Arabic Thought*, ed. R. Hansberger and C. Burnett (London: 2012).

S.H. Rizvi, „Between Time and Eternity: Mīr Damād on God’s Creative Agency,” *Journal of Islamic Studies* 17 (2006), 158-76.



### *Antike Hintergrund*

- Ähnlich wie in seiner Definition der Zeit macht Aristoteles Raum abhängig von Körpern. Bzw. spricht er nicht von „Raum“ sondern von Ort (*topos*, arabisch *makān*) und definiert ihn als „die unmittelbare, unbewegliche Grenze des Umfassenden“ (*Phys.* 4.4).
- Etwas überraschend hier ist, dass nach dieser Definition der Ort selbst nicht verortet ist, dort wo das verortete Ding ist, vielmehr umfasst der Ort das Ding. Die Definition hat aber den Vorteil, dass der Ort ein neues Ding umfassen kann, wie ein Gefäß.
- Hatten die Griechen also überhaupt das Konzept „Raum“? Ja: die Atomisten und Epikuräer glaubten, dass Atome sich in einem unendlichen Raum befinden und bewegen. Die Stoiker dachten, dass kein leerer Raum innerhalb des Universums existiert, dass es allerdings eine unendliche Leere jenseits des Universums gibt.
- Auch Platon sagt, dass körperliche Dinge einen „Behälter (*hupodoche*)“ brauchen, was gleichzeitig Materie und Raum ähnelt (er nennt ihn sogar *chora*, also „Raum“).

### *Abū Bakr al-Rāzī und Kalām*

- Wahrscheinlich im Anschluss an die platonische Theorie behauptet Rāzī, dass Raum genau wie Zeit ewig existiert: die Welt muss „irgendwo“ geschaffen werden, genau wie sie „irgendwann“ geschaffen wird. Dieser Raum ist eine unendliche Leere, die als Gefäß für das Universum dient.
- Für Rāzī gibt es auch Leere innerhalb der Körper. Dichte wird durch die Proportion von Leere zu Atomen bestimmt, z.B. enthält Feuer mehr leeren Raum, Wasser weniger.
- Man kann auch durch Experimente beweisen, dass leerer Raum möglich ist, z.B. durch die Klepsydra („Wasser-Dieb“).
- Mit dieser Theorie ist Rāzī relativ nah an den *mutakallimūn*, deren Physik auch Leere und Atomen voraussetzt. Allerdings ist der *kalām* Atomismus „mathematisch“: die Atome sind wie Punkte, nicht wie kleine Körper. Erst eine Sammlung von Atomen zählt als Körper.

### *Fakhr al-Dīn al-Rāzī gegen Avicenna*

- Wie bei der Frage der Zeit verteidigt Avicenna die aristotelische These. Er greift die Idee des Raumes an, u.a. indem er argumentiert, dass der Raum und das verortete Ding sich gegenseitig „durchdringen“ würden. Es kann aber nicht sein, dass zwei Dinge überlappen oder durchdringen.
- Fakhr al-Dīn argumentiert gegen Avicenna und bietet auch positive Beweise dafür, dass man Ort als Raum konzipieren soll, und auch, dass Raum leer sein kann.
- Für ihn ist diese keine *kalām* Position: er beschreibt die *kalām* Position vielmehr als die Aussage, dass Ort ein „nichts (*‘adam*)“ sei.
- Für die Realität des Raumes argumentiert er erstens, dass Ort ohne eine umfassende Grenze bestehen kann, z.B. im Fall, wo ein Objekt (der Kaaba etwa) entfernt wird. Zweitens kann man Gedankenexperimente vorbringen, z.B. den Fall wo man ausserhalb der Himmelsphäre verortet ist und weiterhin „Richtungen“ bestimmen kann.
- Gegen das Avicennistische Argument zu „Durchdringen“ argumentiert er, dass selbst wenn man die Dimensionen des Körpers vom Raum nicht unterscheiden kann, diese zwei Dinge trotzdem verschieden sind.
- Leerer Raum ist auch möglich, wie man beobachten kann z.B. indem man eine Blase aufbläst bis sie voll gespannt ist, und dann eine Nadel einschiebt. Er widerlegt auch Argumente dagegen, z.B. die aristotelische Behauptung, dass Bewegung in einer Leere unendlich schnell wäre.
- Wie Zeit ist Raum kein *notwendig* existierendes Ding, sondern eine Bedingung für die Existenz des körperlichen Universums, die Gott „zuerst“ schaffen muss.

### Natur

- Im Anschluss an Aristoteles definieren die *falāsifa* die Natur als ein innewohnendes Prinzip der Bewegung und Ruhe in Körpern. Bewegung ist aber hier frei zu interpretieren, z.B. liegt es in der „Natur“ des Feuers andere Körper zu erhitzen bzw. zu verbrennen.
- Es gibt zwei Arten von aktiven Ursachen, „natürliche“ und „freiwillige“: eine freiwillige Ursache hat die Fähigkeit, zwischen Optionen zu wählen.
- Wie wir schon gesehen haben stritten die *mutakallimūn* darüber, mit welcher Bedeutung Menschen freiwillig handeln. Hinsichtlich der Natur waren sie sich aber fast einig, dass natürliche Ereignisse unmittelbar von Gott verursacht werden.
- Zwei Denker, die zwischen *kalām* und *falsafa* standen, waren Abū Bakr al-Rāzī und Judah Hallevi. Rāzī argumentiert, dass Natur als Erklärungsprinzip nutzlos ist: alles, was die Philosophen der Natur zuschreiben, kann man stattdessen Gott zuschreiben. Auch zweifelt er, ob Natur wirklich „zweckmäßig“ wirken kann. Für Hallevi ist die Natur auch als Erklärung unüberzeugend, z.B. für die raffinierte Eigenschaften der Tiere. Auch wichtig für ihn: natürliche Ursachen produzieren ihre Wirkungen auf keinen Fall *notwendig*, da Gott jederzeit ein Wunder bewirken kann.
- Ähnlich argumentiert Ghazālī in einer Auseinandersetzung in dem *Tahāfut*: unsere Erwartung, dass eine Ursache regelmäßig ihre Wirkungen vorbringt, ist nur Gewohnheit. Laut Averroes in *Tahāfut al-tahāfut* würde diese Annahme aber die Wissenschaft torpedieren.
- Ghazālīs Einstellung hier ist sehr kontrovers. Für manche Interpreten will er die klassische *kalām* Theorie einfach vertreten, dass Gott unmittelbar alle Ereignisse bewirkt. Andere wollen ihm eher eine Theorie zuschreiben, die Hallevis ähnelt: natürliche Ursachen haben doch eine Wirkung, die aber immer von Gott übertrumpft werden kann.

### Die Wissenschaften: Medizin und Optik

- Philosophie war eng mit den Wissenschaften verbunden. Sehr oft kam es z.B. vor, dass Philosophen auch Mediziner waren (etwa Rāzī, Avicenna, Averroes, Maimonides).
- In der Medizin waren alle Denker stark von Galen beeinflusst, und folgten seinen Hauptideen z.B., dass der menschliche Körper aus vier „Säften“ besteht oder, dass Medikamenten durch Wärme, Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit ihre Wirkung besitzen.
- Neben praktischen Fortschritten (z.B. Augenchirurgie) entwickelten sie Ideen in der Methodologie: wichtig hier sind Rāzī und Avicenna. Beide betonen stark die Rolle empirischer Forschung, z.B. Avicennas Idee von *tajriba* (Induktion).
- Es gab mehrere Verbindungen zwischen Philosophie und Medizin, z.B. in der Ethik (wie wir später sehen werden) oder Psychologie mit der Theorie der „inneren Wahrnehmung“. Sehr interessant hier ist Avicennas Theorie von *wahm*, also die Fähigkeit, nicht wahrnehmbare Eigenschaften zu erkennen, etwa die Feindlichkeit eines Wolfes.
- In der Optik machten Wissenschaftler beeindruckende Fortschritte, vor allem mit der neuen Theorie des Ibn al-Haytham („Alhazen“).
- Antike Philosophen hatten zwei Theorien, um Sehvermögen zu erklären: „intromissionist“ und „extramissionist.“ Also sehen wir entweder, weil irgendwas von dem Objekt zu dem Auge kommt, oder eher umgekehrt.
- Al-Kindī und Ibn al-Haytham setzen eine geometrische Tradition der Optik fort, die zurück zu Euklid und Ptolemaeus geht. Kindī hat noch eine extramissionistische Theorie, laut welcher „Strahlen“ von dem Auge ausgesendet werden. Ibn al-Haytham dreht aber das Bild und behauptet, dass wir nur dann sehen, wenn Lichtstrahlen von sichtbaren Objekten zu dem Auge kommen.

- P. Adamson, „Vision, Light and Color in al-Kindī, Ptolemy and the Ancient Commentators,” *Arabic Sciences and Philosophy* 16 (2006), 207-36.
- P.E. Pormann and E. Savage Smith, *Medieval Islamic Medicine* (Edinburgh: 2007).

### *Drei antike Ansätze*

- Nach Aristoteles ist die Seele „Form“ und „Vollkommenheit“ (*entelecheia*) des Körpers. Das könnte implizieren, dass die Seele nach dem Tod des Körpers nicht überlebt.
- Im Gegensatz dazu waren Platon und seine Anhänger der Ansicht, dass die Seele unabhängig vom Körper weiterleben kann. Allerdings sagt Platon in *Timaios*, dass die drei „Teile“ der Seele mit drei Organen im Körper verbunden sind. Die Vernunftsseele hat ihren Sitz im Gehirn; nach Aristoteles in *De Anima*, findet das menschliche Denken ohne körperliches Organ statt, was eine „dualistische“ Auslegung erlaubte.
- Nach der medizinischen Tradition (besonders Galen, wobei Aristoteles auch hier relevant ist) ist die Seele vielmehr selbst eine körperliche Substanz, nämlich „Atem“ (*pneuma*). Psychologische Funktionen basieren auf verschiedenen Arten von *pneuma*. Das wird auch mit der platonischen Theorie kombiniert, nach der die Seele drei Teile hat.
- Die antike atomistische Theorie der Seele hat kaum Einfluss in der islamischen Welt, obwohl die grundlegende psychologische Theorie in *kalām* atomistisch war.

### *Platonismus und die Seele in der islamischen Welt*

- Viele Autoren übernehmen die dreiteilige Seele von der platonischen Tradition, u.a. al-Kindī, Ikhwān al-Ṣafā', al-Rāzī, Miskawayh: das ist oft wichtig für Ethik.
- Oft wird behauptet, dass die zwei „niedrigen“ Teile (Mut und Begierde) ihren Sitz im Körper haben, während die höhere Vernunftsseele oder der Intellekt unabhängig ist – eine klare Zusammensetzung von Platon und Aristoteles. Auch werden die Pflanzen- und Tierseele von Aristoteles mit den zwei unteren Teilen aus Platon gleichgesetzt. Diese sind aber manchmal als „Außenwirkung“ der eigentlichen (Vernunfts-) Seele konzipiert.
- Damit kann die Seele nach dem Tod überleben, wobei alle Funktionen verloren gehen würden, bis auf das Denken. Al-Fārābī und Avicenna geben den Eindruck, dass jemand, der seinen Intellekt nie eingesetzt hat, vielleicht völlig vernichtet wird.

### *Avicenna, Aristoteles, und der „fliegende Mann“*

- Avicenna hat eine komplizierte Einstellung der aristotelischen Psychologie gegenüber. Einerseits will er der Definition Recht geben, wonach die Seele als Ursache der Vollkommenheiten des Körpers auch eine „Vollkommenheit“ genannt werden kann. Andererseits will er darauf bestehen, dass die Seele als eine „selbstsubsistierende Substanz“ vom Körper unabhängig ist.
- Um dieses zu beweisen, bietet er ein berühmtes Gedankenexperiment an: den „fliegenden Mann.“ Wir sollen uns vorstellen, dass wir plötzlich in der Luft geschaffen werden, ohne vorherige Erfahrungen und ohne, dass wir in diesem Moment etwas wahrnehmen können. Unter diesen Umständen würde der fliegende Mann trotzdem wissen, dass seine Essenz (*dhāt*) existiert. Der fliegende Mann ist sich also seiner selbst bewusst, ohne sich seines Körpers bewusst zu sein. Avicenna will behaupten, dass wir daraus lernen können, dass keine Beziehung zum Körper für die Seele essentiell ist.

### *Selbsterkenntnis*

- Avicennas Idee, dass die Seele unvermeidlich selbstbewusst ist (sogar im Schlaf!), hat grosse Wirkung in der späteren Philosophie. Für Suhrawardī und andere Denker ist Ichbewusstsein das Paradebeispiel dafür, dass wir Dinge durch „Präsenz“ wissen können, z.B. wenn ich ein sichtbares Ding sehe, ist dieses Ding in meinem Sehorgan präsent. Damit will Suhrawardī vermeiden, dass Wissen immer durch ein Abbild stattfindet.

- M.E. Marmura, “Avicenna’s ‘Flying Man’ in Context,” *Monist* 69 (1986), 383-95.
- J. Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond* (Cambridge: 2015).

### *Drei Arten des Intellekts*

- Typisch für *falsafa* ist die Überzeugung, dass Intellekt auf drei Ebenen in der Kosmologie vorkommt: in uns, in der himmlischen Welt, und bei Gott, der auch Intellekt ist.
- Die Idee, dass Gott ein Intellekt sei, stammt von Aristoteles und weicht von der neuplatonischen Tradition ab. Das passt zum Quran, demzufolge Gott „wissend“ ist.
- Allerdings folgen viele Philosophen (z.B. Kindī, Ibn Gabriol) der neuplatonischen Theorie, dass Gott als absolute Einheit nicht denken kann.
- Fast alle *falāsifa* (Aristoteles folgend) behaupten, dass eine Reihe von Intellekten von Gott hervorgeht. Die Himmelskörper werden durch diese Intellekte in Bewegung gebracht.
- Interessant sind hier die Denker der Ismā'īlī Tradition: für sie ist Gott absolut unaussprechlich. Wieder haben wir die Theorie einer Kette von Intellekten, mit dem letzten Intellekt als Quelle für die Inspiration der Imame.
- Der sogenannte „aktive Intellekt“ ist mit dem niedrigsten Himmelskörper verbunden und hat nach der Einsicht Fārābīs und Avicennas zweierlei Einfluss auf unsere Welt: eine kosmologische und eine epistemologische Wirkung.

### *Kosmologie*

- Die Philosophen wollen erklären, wie es sein kann, dass viele Einzeldinge eine Natur oder Spezies gemeinsam haben können. Sie haben eine nicht-realistische Einstellung dem Universalien gegenüber, also sagen, dass Universalien nur im Intellekt vorhanden sind.
- Damit Einzeldinge der gleichen Art trotzdem „vereint“ sind, lehren sie, dass die Form der relevanten Spezies (z.B. Tierart) vom aktiven Intellekt in die Materie gesendet wird.
- Das klingt ziemlich platonisch. Sie lehnen aber platonische Formen ab: die Intelligiblen (*ma'qūlāt*) im aktiven Intellekt sind nur Ideen, keine unabhängigen Formen.

### *Epistemologie*

- Dieser Intellekt aktualisiert den menschlichen Intellekt, der zuerst nur „potentiell“ denkt. Eine schwierige Frage hier ist, welche Rolle unsere Wahrnehmung und Sinneserfahrung spielt. Als treue Aristoteliker wollen die *falāsifa* behaupten, dass wir nur durch Sinneserfahrung lernen können, allerdings muss der aktive Intellekt irgendwie ermöglichen, dass wir auf universelle Ideen kommen (wie „Licht“).
- Dieses geschieht ohne körperliches Ereignis: der Intellekt hat kein Organ, da er alle Formen erwerben kann und von daher keine Formen intrinsisch besitzen darf.

### *Das Wissen Gottes*

- Sehr wichtig für die Aristoteliker ist es, dass „Wissen (*episteme*, *ilm*)“ immer universell, unveränderlich, und notwendig sein muss. Das sehen wir sehr klar in einem Text Fārābīs zu den „Bedingungen der Sicherheit.“
- Es ist deswegen schwierig zu sehen, wie Gott – als reiner Intellekt – irgendetwas über Einzeldinge wissen kann. Wir Menschen haben eher Sinneserfahrung, Vorstellung, oder Erinnerung davon, nicht Wissen. In einer berühmten Passage behauptet Avicenna, dass Gott Einzeldinge nur „in einer universellen Weise“ begreifen kann, d.h. nur dadurch, dass er sie als Folgen seiner eigenen Wirkung versteht, z.B. kann er durch Naturgesetze und allgemeine Eigenschaften des Universums wissen, wann eine Finsternis geschieht.
- Auch einflussreich war Avicennas Behauptung, dass das, was im Intellekt vorhanden ist, nur mental (*dhihni*) existiert. Das führt später zu skeptischen Tendenzen.

*Religion, Gesetz, und politische Macht*

- Wie in der christlichen Welt war es umstritten, ob politische Macht durch Religion begründet werden soll: sind die berechtigten Herrscher deswegen legitim, weil Gott sie ausgesucht hat? Für die Shī'iten ist das selbstverständlich der Fall, bei den Sunniten nicht unbedingt. Das sehen wir anhand der Ideologie unter den 'Abbāsiden und Osmanen.
- Gesetze sind hingegen klar auf der heiligen Schrift fundiert bzw. auf dem Quran und auch der *ḥadīth*. Die „Gelehrten (*‘ulamā*)“ sind diejenigen, die in der Lage sind, diese Quellen zu erläutern und juristische Entscheidungen zu treffen.
- Was sollte ein Jurist entscheiden, wenn diese Quellen eine Frage nicht deutlich beantworten? Das kommt darauf an, zu welcher juristischen Schule der Jurist gehört. Wir finden eine radikale Antwort bei den *ẓāhirīs* (*ẓāhir* = „offenbar“): nur das, was in den Quellen ausdrücklich verboten ist, ist im Islam verboten. Typischer ist aber die Ansicht, dass Juristen durch „Analogie (*qiyās*)“ oder eigene Überlegung neue Entscheidungen treffen dürfen.
- Manchmal setzen sie das Prinzip des *istiṣlāḥ* ein, d.h. des Guten für die Gemeinde: das geht in die Richtung eines Naturgesetzes.
- Noch heute ist es bekanntlich umstritten, welche Rolle islamische Gesetzte in der Politik spielen sollen. Ein Denker des 20. Jhr., wie Muḥammad Iqbāl, wollte, dass die ganze islamische Welt sich vereinen sollte, nicht aber unbedingt unter einem einheitlichen System, wie es sich z.B. sein Nachfolger Mawdūdī vorstellte.

*Prophetentum und Politik*

- Unumstritten hingegen war es, dass Muḥammed selbst als Prophet der legitime Herrscher der Gemeinde war. Was ist aber die Verbindung zwischen Prophetentum und Herrschaft?
- Diese Frage rückt bei al-Fārābī in den Mittelpunkt. Für ihn ist der Prophet ein Mensch, der einen vollkommenen Intellekt besitzt – also perfektionierter Philosoph ist – aber noch dazu die Fähigkeit besitzt, sein Wissen unter dem Volk zu kommunizieren. Das tut er durch seine Vorstellungskraft, durch die er anschauliche, rhetorisch effektive Symbole verfasst.
- Diese Idee, dass Religion die „rhetorische“ Version einer philosophischen Wahrheit ist, findet bei Averroes Widerhall. In seiner *Entscheidenden Behandlung* (*Faṣl al-maqāl*) stützt er sich auf die aristotelische Unterscheidung zwischen Beweis, Dialektik, und Rhetorik. Für ihn ist Philosophieren eine gesetzliche Pflicht für diejenigen, die in der Lage sind, es zu tun. Es steht doch im Quran, dass man versuchen soll, die geschaffene Welt zu verstehen. Theologie hat nur die dialektische Rolle, Islam gegen Kritik zu verteidigen. Nur der Philosoph hat die Fähigkeit, den Quran zuverlässig auszulegen, da nur er in Besitz der Wahrheit ist. Das Volk soll die Schrift einfach oberflächlich akzeptieren, und nicht versuchen, sie zu interpretieren.
- Auch erwähnenswert: Averroes zu Frauen in seinem Kommentar zu Platons *Politeia*.

*Politik und Geschichte*

- Ein etwas späterer politischer Denker ist der Historiker Ibn Khaldūn (gest.1406). In einer *Einführung* zu seiner Geschichte der islamischen Welt entwickelt er eine Theorie des politischen Wandels. Neue politische Mächte erscheinen immer wieder, weil ein Volk oder eine Gruppe durch *‘aṣaba* („Verbundenheit“) vereint ist. Nachdem die Macht ergriffen wird, wird das Volk aber sesshaft: es gründet oder übernimmt Städte, wo Kultur blühen kann, wo aber das Volk militärisch schwach wird. Auf diese Weise wird diese Regierung angreifbar, und wird von der nächsten Gruppe gestürzt.

A.M. Emon, *Islamic Natural Law Theories* (Oxford: 2010).

E.I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam* (Cambridge: 1958).

### *Ethik und Kalām*

- Ein zentraler Streit in *kalām* hat mit den Quellen der Ethik zu tun. Juristen in der islamischen Welt konnten normative Urteile (z.B. dass eine bestimmte Handlung verboten oder erlaubt ist) anhand der heiligen Schrift und *ḥadīth* bestimmen.
- Die Frage war aber, wie diese Urteile letzten Endes begründet werden sollten. Ist eine verbotene Handlung verboten, einfach weil Gott sie verboten hat?
- Die Muʿtaziliten waren gegen diese Meinung: Gott ist gut und vernünftig, und seine Befehle sind von daher immer mit der richtigen Vernunft in Einklang. Ihre zentrale These, dass Menschen Freiheit besitzen müssen, damit sie gerecht bestraft werden können, ist ein Beispiel: wenn Gott die „Unschuldigen“ bestrafen würde, würde er Unrecht tun.
- Für die Ashʿariten ist Gott vielmehr die alleinige Quelle der Normativität. Dies entspricht der sogenannten „divine command“ Ethik: wenn Gott eine Handlung befiehlt ist diese Handlung immer gut, selbst wenn sie für uns nicht als gut erscheint.

### *Aristotelische und platonische Ethik*

- Die wichtigste aristotelische Schrift zur Ethik, die *Nikomachische Ethik*, wurde ins Arabische übersetzt und ist eine wichtige Quelle für u.a. Fārābī, Miskawayh, Ṭūsī. Aristoteles nach ist die Tugend eine „Gewohnheit“ die Handlungen auszusuchen, und die Empfindungen zu erleben, die „in der Mitte“ liegen, z.B. Mut zwischen Feigheit und Überstürzung.
- Für ihn ist damit die praktische Tugend nicht (nur) eine intellektuelle Leistung, sondern hat mehr mit Bildung, Erfahrung, und Wiederholen zu tun.
- Vom Platonismus haben wir im Gegensatz dazu den Eindruck, dass intellektuelle Vollkommenheit irgendwie gutes Handeln impliziert. Sehr klar ist dies bei Sokrates in Platon und bei den Neuplatonikern. Mit der Rolle der unteren Seelenteile haben wir allerdings die Gelegenheit zu sehen, wie Gewohnung und Schulung relevant sein könnten: da diese Teile nicht einfach „gehorsam“ müssen sie gezähmt werden.

### *Galen und Ethik als Medizin*

- Mehrere Autoren in der islamischen Welt (z.B. Rāzī, Miskawayh) übernehmen die Idee von Galen, dass Ethik eine Art „Medizin“ ist, aber für die Seele und nicht für den Körper.
- Diese Ethik ist wie in der Antike noch „eudaimonistisch“: ein Zeichen davon ist, dass nicht nur Laster als Unvollkommenheiten aufgelistet werden, sondern auch psychische Störungen wie z.B. Kummer, Zorn, und sogar akustische Halluzination (*waswas*).
- Der Ethiker ist deswegen eine Art Ratgeber, der ziemlich genau wie ein Arzt vorgeht: kann seine Beratung für den einzelnen „Patienten“ feinbestimmen und empfiehlt präventative Maßnahmen und eine gute Lebensweise (wie Diät und Sport in Medizin).
- Oft hat man den Eindruck, dass die ethische Beratung eher auf einen *nicht* Philosophen gerichtet ist. Das sagt Rāzī an einer Stelle ausdrücklich: bei Fresserei sollte man lieber gegen Bauchweh warnen als die Tugend loben.
- Ein interessantes Beispiel: Ibn ʿAdī zu Keuschheit, eine Tugend, die nur von den Christen anerkannt wird und aus seiner Sicht nur für „Philosophen“ geeignet ist.
- Eine klare Übernahme aus der platonischen Tradition ist die Theorie der Lust, die wir bei Rāzī finden: Lust ist nur die Wiederherstellung einer natürlichen Balance in dem Körper, ähnlich wie Gesundheit eine Balance der vier Säfte ist.
- Für ihn und die meisten Philosophen ist aber vollkommene Glückseligkeit aber nur durch intellektuelle Leistung zu erwerben.

P. Adamson, „The Arabic Tradition,” in *The Routledge Companion to Ethics*, ed. J. Skorupski (London: Routledge, 2010), 63-75.

D. Gutas, „Ethische Schriften im Islam,” in W. Heinrichs (ed.), *Orientalisches Mittelalter*, Sonderausgabe von *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft* 5 (1990), 346-65.

Philosophie in der islamischen Welt: Mystik  
Prof Dr Peter Adamson

*Gehört Mystik zur Geschichte der Philosophie?*

- Dagegen spricht, dass Philosophie mit Vernunft und Argumentation zu tun hat, während Mystiker typischerweise eher auf die Grenze der Vernunft deuten, und versuchen, irgendwie (z.B. durch Metaphern) Wahrheiten jenseits dieser Grenze auszudrücken.
- Allerdings sollten wir mindestens anerkennen, dass die Mystik ein wichtiges Beispiel für den Einfluss der Philosophie ist. Auch ist es oft schwierig, zwischen Mystik und Vernunft innerhalb der Werke eines Denkers zu unterscheiden (etwa bei Plotin, Meister Eckhart).
- Mystiker entwickeln auch philosophisch interessante Strategien, Sprache zu verwenden, oder bieten eine alternative Ontologie an. Das ist mit Sufismus und Kabbalah eindeutig der Fall.

*Philosophie und Sufismus*

- Sufismus hat seine Wurzeln bei frühen Mystiker(innen) wie Rābī'a al-'Adawiyya (schon 8. Jhr.) und al-Ḥallāj (hingerichtet 922). Bei Rābī'a finden wir schon die typischen sufistischen Themen des erotischen Verlangens nach Gott und „Geschmack (*dhawq*)“ als Metapher für die Begegnung mit Gott, während Ḥallāj die radikale These einführt, dass der Mystiker sich gar nicht von Gott unterscheidet („in diesem Hemd ist nichts außer Gott“; „ich bin die Wahrheit“).
- Al-Ghazālī, uns als Kritiker Avicennas bekannt, war auch wichtig in der Geschichte der Mystik. In seinem Buch *Befreiung von Irrtum (Munqidh min al-dalāl)* beschreibt er, wie nur mystische Einsicht ihn vor Skeptizismus retten konnte.
- Der wichtigste Denker für das Zusammenbringen der Mystik und der Philosophie war allerdings Ibn 'Arabī aus Andalusien (gest.1240), Gründer der „Akbarī“ Tradition im Sufismus. Für ihn wie (anscheinend) für Ḥallāj ist Gott die einzige Realität: die geschaffene Welt ist nur Erscheinungen dieser Realität. Für ihn sind die Namen Gottes für diese Idee paradigmatisch: jeder Name deutet auf eine Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf.
- Zwei wichtige Anhänger Ibn 'Arabīs waren der berühmte Dichter Rūmī und sein Freund, der „philosophische Sufi“ al-Qūnawī (gest. 1273 und 1274). Qūnawī spricht von der „Einheit der Existenz“, will also lehren, dass Existenz oder Sein (*wujūd*) an sich nur Gott ist. Allerdings kann diese Existenz durch „Bestimmung (*ta'ayyun*)“ als Einzelding erscheinen. Dadurch „zeigt sich“ Gott, wie in einem Spiegel. Wir finden ähnliche Ideen bei Rūmī, wobei er die Begegnung mit Gott besonders hervorhebt. Wie bei Rābī'a sind seine Metaphern oft erotisch und beschreiben eine „Vernichtung (*fanā*)“ des Mystikers in Gott, wie ein Schatten, der sich in die Sonne verliebt.
- Eine bemerkenswerte Synthese dieser Ideen mit Avicennistischer Philosophie kommt mit Mullā Ṣadrā (Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, gest.1640). Für ihn ist das notwendig Existierende (vgl. Avicenna) eine reine Existenz, die stufenweise oder graduell als die Welt erscheint. Diese Theorie, genannt „Analogie der Existenz“ (*tashkīk al-wujūd*), ist im heutigen Iran immer noch einflussreich.

*Kabbalah*

- Schon in der Antike gab es verschiedene mystische Texte, z.B. über die *Merkabah* (Triumphwagen) aus Ezechiel 1:1-28, oder *Sefer Yetzirah* (*Buch der Schöpfung*), mit einer Vorahnung der kabbalistischen Numerologie: 22 Buchstaben plus 10 *Sefirot* (d.h. Zahlen: „sag nicht, die sind neun oder elf“). Dieses Werk wurde von Saadia Gaon kommentiert und von Hallevi erwähnt.
- Das *Buch Zohar*, auf Aramäisch, präsentiert sich als antiker Bericht über die Reise einer Gruppe von Rabbis durch Jerusalem. Wurde aber wahrscheinlich Ende des 13. Jh. geschrieben. Ideen aus diesen Quellen werden mit der Philosophie einer Gruppe in der Provence verbunden – Abraham ben David („Rabad“, gest. 1198) und sein Sohn Isaak der Blinde. Sie haben z.B. die Talmude mit kabbalistischen Ideen kommentiert.
- Gott ist *Ein Sof* (das Unendliche) und ist jenseits sogar der Sefirot. Allerdings sind die Sefirot auch göttlich: die Kräfte oder Erscheinungen Gottes sind wie göttliche Namen für sufische Autoren.
- Die zehn zusammen bilden ein System, das mit einem Baum, Wasserströmungen oder Flammen verglichen wurde. Die ersten zwei sind *Keter* (Krone) und *Hokhmah* (Weisheit) und ähneln den zwei ersten Prinzipien des Neuplatonismus.
- Diese erste Bewegung in der Kabbalah entspricht der theoretischen Philosophie. Analog zur praktischen Philosophie ist die „ekstatische“ Kabbalah, u.a. mit Abulafia (gest. ca. 1291) verbunden.

A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: 1975).

G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: 1941).