



MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Erkenntnistheorie in der arabisch-islamischen Tradition nach Muḥammed
ʿĀbed al-Ġābirī.
Eine erforderliche Revision in den Regeln und den Prinzipien der Tradition.

verfasst von / submitted by

Hassane Ait Oussalah

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2024 / Vienna, 2024

Studienkennzahl lt. Studienblatt / UA066874
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

Studienrichtung lt. Studienblatt / Masterstudium islamische
Religionspädagogik
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Ednan Aslan, MA

INHALTSVERZEICHNIS

1	Einleitung	1
2	Forschung	2
2.1	Forschungsziel und Forschungsinteresse	2
2.2	Forschungsfrage	3
2.3	Forschungsstand	3
2.4	Forschungsmethode.....	4
2.5	Aufbau der Arbeit	6
3	Die Kritik der arabischen Vernunft nach al-Ġābirī	8
3.1	Definition der Vernunft nach Al-Ġābirī.....	11
4	Die drei Lesarten der <i>turāt</i>	13
4.1	Wie wird <i>turāt</i> -gelesen?	13
4.2	Die fundamentalistische Interpretation	14
4.3	Die orientalische Interpretation.....	16
4.4	Die marxistische Interpretation.....	17
4.5	Verteidigung der wissenschaftlichen Kritik der arabischen Vernunft	18
5	Die drei Erkenntnisordnungen.....	20
5.1	<i>Al-bayān</i> (Indikation)	20
5.2	<i>Al-‘irfān</i> (Illumination)	24
5.3	<i>Al-burhān</i> (Demonstration)	25
5.4	Historischer Versöhnungsversuch zwischen „Indikation“ und „Demonstration“	26
6	Die Problematik der arabischen Sprache	28
6.1	Der Wüstenaraber ist der Schöpfer der arabischen Welt	29
6.2	Der Text ist die Referenzautorität des arabischen Geistes	30
6.3	Zur Kritik an der Rhetorik	31
6.4	Zu den Zielen der Kritik Al-Ġābirī an der <i>lafz ma‘nā</i> Theorie	33
6.5	Al-Ġābirīs Kritik am Verhältnis zwischen <i>aṣl</i> und <i>far‘</i>	33
6.6	Al-Ġābirī Kritik am <i>aṣl</i> (Koran und Sunnah)	34

6.7	Kritik der <i>iğma'</i> (Konsens).....	35
6.8	Kritik des Analogieschlusses (Qiyās)	36
7	Die Problematik Objekt–Subjekt.....	40
7.1	Die Notwendigkeit der Disjunktion Subjekt–Objekt	41
7.2	Die Zusammenführung des gelesenen Objekts und des lesenden Subjekts: Die Herausforderung der Kontinuität	45
7.3	Bestandteile einer Perspektive, Grundsätze einer Interpretation	47
7.4	Einheit des Denkens: Kohärenz der Problemstellung	47
7.5	Die Historizität des Denkens: Aspekte der Entwicklung und ideologischer Inhalt 50	
7.6	Die Autorität der Rechtsgelehrten in Bezug auf Wissen und Lehre.....	52
8	Die Problematik des zeitgenössischen arabischen Denkens	58
8.1	Das Konzept der Erneuerung bei Al-Ġābirī	60
8.2	Modernisierungsprojekt zur Erneuerung der <i>šarī'a</i> nach al-Ġābirī.....	61
9	Bedeutung al-Ġābirīs Ideen für IRU in Österreich.....	63
a.	Schüler*nnen können eigene Tradition kritisch reflektieren.....	66
b.	Überlegungen.....	67
10	Fazit.....	73
11	Literaturverzeichnis.....	77
12	Kurzzusammenfassung	80
13	Summary	81
14	Abkürzungsverzeichnis.....	82
15	Erklärung	83

1 EINLEITUNG

Die zeitgenössische arabisch-islamische Reformdebatte beruht auf einer langen historischen Entwicklung. Sie ist zudem Ausdruck einer Geschichte, die im Laufe der Zeit von verschiedener politischer und intellektueller Konzeption geprägt wurde. An der Entwicklung dieser Reformdebatte waren nicht nur politische Aktivisten und Denker beteiligt, sondern auch Künstler, Schriftsteller und Poeten. Sie ist eine Symbiose von unterschiedlichen Denk- und Glaubensrichtungen, die ihr ihre heutige Gestalt verliehen haben. Sie beschäftigt sich mit einer Reihe von Fragen, die u. a. in Zusammenhang mit folgenden Themenschwerpunkten stehen: Vernunft, Kanon, Tradition und Moderne, Vergangenheit und Gegenwart, Identität *turāt* und Islam, Identität und Arabertum, Europa und Islam, Israel und die arabischen Länder sowie Islamismus und Panarabismus. Das zentrale Denken besteht darin, die Frage zu reflektieren, wie eine eigene Aufklärung eingeleitet werden soll. Soll sie durch Rückbesinnung auf das eigene *turāt* oder durch Orientierung an der europäischen Gegenwart eingeleitet werden? In diesem Zusammenhang wurden zahlreiche Werke ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts geschrieben und von ihren Verfassern als Reformprojekte *mašārī‘ islāhiya* bezeichnet.

„Unter turāt wird in der zeitgenössischen arabisch-islamischen Reformdebatte ‚Kulturerbe‘ oder auch ‚Kanon‘ verstanden, der eine normative Bedeutung im kollektive Bewusstsein der Muslime besitzt. In diesem Kanon, der grundsätzlich aus nuṣūṣ (Texten) besteht, sind die arabisch-islamischen Wissenschaftsdisziplinen wie beispielweise die naḥw (Grammatik), die balāga (Rhetorik), die kalām (islamische Theologie) und die fiqh (islamische Jurisprudenz) festgelegt“ (al-Ghouz 2015, S. 24).

In seinem Hauptwerk *KdaV* beschäftigt sich al-Ġābirī mit der Frage, wie *turāt* rational gelesen werden kann, um eine eigene Epoche der Aufklärung einzuleiten. Die Frage ist eine der zentralen Themen der gegenwärtigen arabisch-islamischen Reformdebatten und steht in Zusammenhang mit dem *naḥḍa*-Diskurs.

Al-Ġābirī ist einer jener Denker, der den rationalen Ansatz übernommen hatte, um sich mit dem islamischen Erbe identifizieren zu können. In der Frage der Bildung kritisierte er sehr scharf die Methode des Auswendiglernens, ohne den Stoff zu reflektieren bzw. kritisieren zu dürfen, was zu einem geistigen Stillstand führte. Aus diesem Grund verlangte er u.a. die Disjunktion des gelesenen Objekts vom lesenden Subjekt, und somit wurde das Problem der Objektivität subtrahiert.

Es ist notwendig, die kritischen Ansätze in der arabisch-islamischen Tradition zu forschen, da besonderes in dem religiösen Aspekt viele Prinzipien und Regeln nach wie vor nicht auf vernünftiger Basis aufgebaut sind. Deshalb besteht das Ziel der vorliegenden Arbeit unter anderem darin, anhand hermeneutischer Forschung wie das Wissen in der arabisch-islamischen Tradition produziert wurde, und den Impuls für die islamische Religionspädagogik (IRP) geben zu können. Darüber hinaus sollen während des Studiums die rationalen Ansätze übernommen werden, und im Curriculum sind bestimmte Disziplinen bzw. Fächer kritisch und interpretativ zu behandeln. Somit befreien wir uns von den traditionellen Ansätzen und Sichtweisen, und können einen Beitrag zu einer modernen Bildung leisten, die hier in Österreich bzw. in Europa kompatibel ist. Die Defizite in *turāf*, welche anhand dieser Arbeit demonstriert werden, können auch den Impuls geben, eine Revision über das, was man bis jetzt unter islamischer Wissenschaft und islamischer Tradition als Wissen erworben hat, einzuleiten. Für den islamischen Religionsunterricht (IRU) kann eine fundierte Bildung über islamische Inhalte, gepaart mit einer Unterrichtsführung, die eigenes kritisches Denken fördert, zu einem sinnvollen Ansatz führen.

2 FORSCHUNG

2.1 Forschungsziel und Forschungsinteresse

Der Zweck dieser Arbeit ist es, die Werke von Muḥammed ‘Ābed al-Ġābirī „*naqd al‘aql al-‘arabī*“ („Kritik der arabischen Vernunft“, Abk. KdaV) teilweise analytisch darzustellen und seine Akzeptanz in der arabisch-islamischen Welt vorzustellen. Dabei wird demonstriert, wie al-Ġābirī in KdaV seine Argumentationsstränge hinsichtlich einer rationalistischen Lesart der Tradition systematisch und argumentativ aufbaut und welche theoretischen und methodischen Konzepte er dabei verwendete. Anhand al-Ġābirīs Gedanken über einige dieser oben angeführten Schwerpunkte wird das Licht über die arabisch-islamische Vernunft und über die Autorität der Tradition bzw. deren Einfluss auf das Individuum geworfen. In diesem Kontext analysiert al-Ġābirī die Grammatik der arabischen Sprache ebenso wie muslimisches Recht, Theologie, Mystik, Rhetorik, und Philosophie. Diese Disziplinen sind auch die Schwerpunkte dieser Arbeit als Beitrag zu einer Auseinandersetzung mit al-Ġābirīs Gedanken und Denksichten betreffend einen Teil seiner Werke, wie Kritik der arabischen Vernunft, der ja kaum in deutschsprachigen Raum bekannt ist.

2.2 Forschungsfrage

- Worauf führt Al-Ġābirī in seinem Werk die Hintergründe des wissenschaftlichen Stillstandes in den islamischen Wissenschaften zurück?
- Wie kann die arabisch-islamische Wissenschaftstradition nach al-Ġābirī reformiert werden?
- Wie kann sich die arabisch-islamische Tradition von dem Erbe befreien und auf Vernunftbasis erstellt werden?
- Welche Komponenten der arabisch-islamischen Tradition widersprechen der Vernunft bzw. bedingen eine Revision?
- Wie soll *turāt* gelesen werden und wie kann das Verhältnis Objekt-Subjekt verändert werden? Ist die Philosophie ein Mittel, das die Tradition auf vernünftige Weise begleiten kann?
- Welche Bedeutung haben die Reformideen von al-Ġābirī für den IRU?

2.3 Forschungsstand

Im deutschen Raum haben sich islamische Wissenschaftler, wie Stefan Weidner, Sonya Hegasy, Michael Gaebel, Yasmine Daifallah, Reginald Grünenberg und Gregor Keuschig u.a. mit den Ideen al-Ġābirīs, vor allem mit seinem Werk unter dem Titel „*Kritik der arabischen Vernunft*“ beschäftigt und auf mehreren Ebenen analysiert: religiös, philosophisch, politisch. Thematisiert und analysiert wurden unter anderem „*Falsche Auffassung von Tradition*“, „*Reich der Vernunft und Gerechtigkeit*“, „*Trennung zwischen Religion und Philosophie*“, „*Averroes und die Notwendigkeit ,andalusischer Wiedergeburt‘*“, „*weder islamischer Fundamentalismus noch in den Schoß der westlichen Moderne*“.

Zu den fundierten Forschungsarbeiten, die sich mit den ersten Bänden der KdV hinsichtlich der Omnipräsenz von Ibn Rušd in al-Ġābirī Philosophie beschäftigen, zählt die Dissertation von Anke von Kügelgen „*Averroes und die arabische Moderne: Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam*“, die 1994 erschienen ist. In dieser Arbeit, in der von Kügelgen die Rezeption von Ibn Rušd bei einigen arabischen Intellektuellen als Leitfigur für eine arabische Moderne untersucht, geht sie der Frage nach, wie al-Ġābirī zu dem Averroesismus (die Philosophie von Ibn Rušd) steht.

1995 erschien Michael Gaebels Forschungsarbeit unter dem Titel „*Von den Kritik des arabischen Denkens bis zum panarabischen Ausbruch: Das philosophische und politische Denken Muḥammed ‘Ābed al-Ġābirī*“. In der Arbeit behandelt er die Frage, inwieweit

Al-Ġābirīs Denken panarabisch sei. In dieser Arbeit gewährt Gaebel dem Leser einen Überblick über die politischen Konzepte des Panarabismus und dessen mögliche Einflüsse auf Al-Ġābirīs Reformgedanken.

1997 erschien eine Dissertation von Sonya Hegasy unter dem Titel *„Staat, Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft in Marokko“*, in der sie auf al-Ġābirīs Verständnis von Demokratie und Zivilgesellschaft eingeht. Hegasy konzentriert sich primär auf die Frage, was Demokratisierung in al-Ġābirīs Gesellschaftsentwurf bedeutet, wobei sie KdaV aus thematischen Gründen kaum behandelt. Yasmeeen Daifallah veröffentlichte eine Dissertation unter dem Titel *„The Political Theory of Abdullah Laroui, Hassan Hanafi, and Mohamed Abed al-Jabiri“*. In Ihrer Dissertation geht Daifallah vor dem Hintergrund der politischen Subjektivität der Frage nach, wie al-Ġābirī das Verhältnis zwischen Staat und Individuum theoretisiert sowie welches Konzept des demokratischen Individualismus er dabei präferiert (al-Ghouz 2015, S. 32–33). Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass die ersten beiden Bände der KdaV nur knapp behandelt wurden. Alle Arbeiten geben kurz an, dass al-Ġābirī in seiner epistemologischen Kritik zwischen *al-bayān*, *al-‘irfān* und *al-burhān* unterscheidet. Die letzten Bände der KdaV wurden bis auf Daifallahs Forschungsbeitrag kaum erforscht.

2.4 Forschungsmethode

Die folgenden Zitate, die als Regel zu bezeichnen sind, bilden die Charakteristika der Methode, welche in dieser Arbeit unternommen wird.

„Die theoretische Philosophie befasst sich primär mit dem Erkennen (Erkenntnistheorie/Epistemologie). Zu ihr gehören Epistemologie (Erkenntnislehre), Sprachphilosophie (Beziehung zwischen Sprache und Bedeutung), Metaphysik, Logik, die Philosophie des Geistes (Untersuchung der charakteristischen Merkmale des Mentalen) und die Naturphilosophie“ (ebd. S. 30).

„Die systematische Literaturanalyse (SLA) ist eine Methode, um zu einer Forschungsfrage, um den aktuellen Literaturstand systematisch reproduzierbar zu identifizieren und auszuwählen (vgl. Fink, 2019). Darüber hinaus kann sie genutzt werden, um Ergebnisse zusammenzufassen, zu kritisieren und /oder zu integrieren“ (hs-osnabrueck.de).

In der initiierenden Phase des Forschungsprozesses wird eine zentrale Forschungsfrage identifiziert und der Fokus der Literatursuche präzisiert. Die klare und prägnante Formulierung der Forschungsfrage stellt die Grundlage für die weitere Entwicklung des Projekts dar und erfordert eine sorgfältige Festlegung des Untersuchungsfeldes. Durch die Identifizierung bedeutender Begriffe wird das Verständnis für die thematische Übersicht verbessert.

Im Anschluss, in der zweiten Phase, erfolgt eine kritische Bewertung des Themas, wobei relevante Fach- und Forschungsfragen untersucht werden. Diese Phase ermöglicht es zudem, eigene Fragen und Ideen zu entwickeln, die im späteren Analyseprozess berücksichtigt werden können. In der nachfolgenden dritten Phase wird eine systematische Literaturrecherche durchgeführt. Hierbei werden Schlüsselwörter, geeignete Datenbanken sowie Methoden und Suchstrategien definiert, um eine umfassende Informationsbeschaffung zu gewährleisten. (vgl. hs-osnabrueck.de).

Zu den Prinzipien der systematischen Analyse der KdaV gehören die theoretische und die praktische Philosophie. Al-Ġābirīs Werke „*Takwīn al‘aql al‘arabī*“ („Die Genese der arabischen Vernunft“) und das Werk „*Binyat al‘aql al‘arabī*“ („Die Struktur der arabischen Vernunft“), welche zum großen Teil die Grundlage dieser Arbeit sind, wurden seitens al-Ġābirīs für die theoretische Philosophiemethode verwendet. Jedoch dienen die vier Bände des Philosophen Muḥammad ‘Abd al-Ġābirī „*Kritik der arabischen Vernunft*“ als Primärliteratur. Diese sind in vielen Sprachen vorhanden, allerdings nicht in Deutsch. Die deutschsprachige Version findet sich unter dem Titel „*Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung*“, übersetzt jedoch nicht aus der arabischen Originalversion, sondern aus der von Ahmed Mahfoud und Marc Geoffroy entwickelten französischen Version. Das deutschsprachige Buch ist das Ergebnis der Arbeit von Vincent von Wroblewsky und Sarah Dornhof, mit weiteren Beiträgen von Reginald Grünenberg und Sonja Hegasy. Das Werk „*Wir und die Tradition*“ behandelt die Problematik des ‚Zurückbleibens der Muslime‘, insbesondere der Araber. Es wird sich gesondert mit diesen Werken befasst werden. Ferner wird überwiegend genauso auf Sekundärliteratur zurückgreifen Das Werk von Abdelkader al-Ghouz unter dem Titel „*Vernunft und Kanon in der zeitgenössischen arabisch-islamischen Philosophie*“ umfasst den Kern des al-Ġābirīs Werks „*Kritik der arabischen Vernunft*“, insbesondere den Aspekt rationalistischer Lesart des Kulturerbes. Zusätzlich zu diesen schriftlichen Quellen wurden zu Lebzeiten al-Ġābirīs einige Fernseh- und Radiosendungen, in denen er zu Gast war und über sein Werk sprach, ausgestrahlt und aufgezeichnet. Diese elektronischen Quellen stehen im Internet zur

Verfügung sowie einige Rezensionen, Zeitungsartikel und Zeitschriften, welche bei Bedarf an den entsprechen Stellen zitiert werden.

Im Hauptteil wird auf das Denken des marokkanischen Philosophen Muḥammed ‘Ābed Al-Ġābirī und seine kritisch-umfassende Herangehensweise an die arabisch-islamische Kultur, seine Beschäftigung mit der islamischen Philosophie, den Denkstrukturen und Erkenntnistheorien des religiösen Kanons und die rationale Tradition im islamischen Denkens eingegangen. Den Schlussteil bilden eine Zusammenfassung und eine Betrachtung der möglichen rationalen Ansätze für eine Reformation. Das Fazit trägt die erzielten Forschungsergebnisse prägnant vor.

2.5 Aufbau der Arbeit

Zu Beginn werden die Problematik und die Hintergründe beleuchtet, die al-Ġābirī dazu veranlasst haben, sich mit dem Thema der Kritik der arabischen Vernunft auseinanderzusetzen. Eine teilweise Darstellung der Motive wird in dem Kapitel Problemstellung vorgenommen und auf wichtige Punkte hingewiesen. Im ersten Teil der Arbeit werden eine Erläuterung der vier Bände Kritik der arabischen Vernunft und ein Blick über verschiedene Problematiken, mit denen al-Ġābirī sich auseinandersetzte, geworfen. Es handelt sich um Probleme, welche erhoben werden, um die Neubegründung des islamischen Rationalismus beginnen zu lassen. Darauf aufbauend wird der Begriff Vernunft nach dem arabischen Verständnis erläutert, wie al-Ġābirī diesen definierte. Dies wird in dem Kapitel Definition der Vernunft nach al-Ġābirī erläutert und analysiert. Kapitel 4 trägt die Überschrift ‚*Der arabisch-islamische turāt*‘, welcher als das Rückgrat der arabisch-islamischen Tradition zu betrachten ist. In diesem Kapitel wird auf den Einfluss der *turāt* auf das Denken und Handeln der Muslime im Allgemeinen und besonders auf die Sichtweise der Gelehrten hingewiesen. Es folgt al-Ġābirīs Methodik im Umgang mit dem *turāt*, in dem er erstens das Problem der Objektivität und zweitens das Problem der Kontinuität behandelte. Hier stellte er zwei Schritte der Methoden der Lesart der *turāt* vor, und zwar soll der erste Schritt die Bedeutung des Textes aus dem Text selbst extrahieren. Das bedeutet, Beziehungen sollen zwischen verschiedenen Teilen aufgebaut werden. Der zweite Schritt der Methodik im Umgang mit dem Erbe basiert auf einer historischen Lesart des Denkers, die auf der Extrapolation historischer, politischer, wirtschaftlicher und sozialer Umstände und dem Verständnis seiner Interpretation beruht. Im folgenden Kapitel ist die Rede über die drei Lesarten des *turāt* von drei verschiedenen Denkströmungen, nämlich jener der Salafisten, der Liberalen und der Marxisten. Für jede der

drei Strömungen wird die jeweilige Lesart dargestellt. In dem nächsten Kapitel wird al-Ġābirīs Meinung über die drei Lesarten evaluiert und die Defizite in den Lesarten geschildert bzw. die Mängel der drei Lesarten im Bereich der Methodik demonstriert. Die drei Erkenntnisordnungen im arabisch-islamischen *turāf* sind Thema des nächsten Kapitels. Hier wird erläutert, wie Wissen durch drei Strömungen, *al-bayān* (Indikation), *al-irfān* (Illumination) und *al-burhān* (Demonstration), produziert wird. Danach ging es um die historische Versöhnung zwischen *al-bayāniyūn* und *al-irafaniyūn*, in dem eine Kollaboration zwischen der Vernunft und dem Text versucht wurde. In dem folgenden Kapitel wird die Problematik der arabischen Sprache und ihre Macht und ihr Einfluss auf verschiedene Komponenten der arabisch-islamische Tradition, wie Rhetorik, Grammatik und auch die islamische Jurisprudenz, thematisiert. Hier wird auch auf eine Person hingewiesen, nämlich den Wüstenaraber, der als Referenz der arabischen Sprache gegolten hat, was zu den elementaren Faktoren der Problematik der arabischen Sprache hinführte. Darüber hinaus wird argumentiert, dass der Text die Referenzautorität des arabischen Geistes ist. Die Relation zwischen der Sprache und dem Geist wird dargestellt. In demselben Kontext wird al-Ġābirīs Kritik an der *lafz/ma'nā* Theorie sowie an der *aṣl* und *far'* demonstriert, denn diese werden in der Deutung des Koran und Sunnah als Mittel der Exegese und als Rechtsmittel verwendet, und somit ergaben sich negative Konsequenzen für die arabisch-islamische Gemeinde. Infolgedessen wird die Rede von *iğma'* (Konsens) sein. Am „Konsens der Gefährten“ (*iğma' as-saḥaba*) kritisierte al-Ġābirī sowohl die Erkenntnismethode, die auf mündlichen Erzählungen beruht, als auch seine Stellung als juristischen Korpus (Präzedenzfälle). Der nächste Punkt, der im selben Kapitel kritisiert wird, ist *al-qiyās* (Analogieschluss). Er lehnte neben dem Konsens der Gefährten auch den Analogieschluss (*qiyās at-tamṭil*) ab. Er definiert ihn als „etwas durch etwas definieren und es ihm gleichstellen“. Seine Auseinandersetzung mit dem Analogieschluss zeigt, dass er Wert darauflegt, zwischen dem Analogieschluss im Bereich des bayān und dem Syllogismus (*qiyās ḡami'*) von Aristoteles zu unterscheiden. Im Kapitel acht wird die Problematik Subjekt-Objekt behandelt, welche nach al-Ġābirīs Meinung der Kern aller Probleme ist. Denn das Subjekt liefert sich gezwungenermaßen an das Objekt aus, was zur Absonderung der Vernunft führt. In demselben Zusammenhang wird im nächsten Abschnitt das Problem der Kontinuität beschrieben. Daraus ergibt sich das nächste Kapitel „die Autorität der Rechtsgelehrten auf den Gebieten des Wissens und der Lehre“. Im folgenden Abschnitt wird die Einheit des Denkens besprochen. Es handelt sich um die zeitgenössische arabische Denkweise und ihre Strömungen. Infolgedessen wird die Historizität des Denkens erwähnt. Das Erkenntnisfeld und der ideologische Gehalt sind die Schwerpunkte dieses Abschnitts.

Das Kapitel sieben beinhaltet die erkenntnistheoretische Kluft zwischenorientalischer und marokkanisch-andalusischer Philosophie und ist als eine zeitgenössische Lesart der islamischen Philosophie zu bezeichnen. In seinem Werk „*Wir und das Erbe*“ thematisierte al-Ġābirī u. a. die Versöhnung zwischen Philosophie und Religion und die Methodik beider Philosophieströmungen in Hinsicht auf den Umgang mit der Problematik. Als nächstes Thema wird die Problematik des zeitgenössischen arabischen Denkens besprochen. Danach wird al-Ġābirīs Konzept der Erneuerung angegangen und bestimmte Ideen und Vorstellungen dargestellt. Im letzten Kapitel geht es um die Modernisierung zur Erneuerung der *šarī‘a* nach al-Ġābirī. Hier wird auf wichtige Sichtweisen und Vorschläge eingegangen. Das Fazit trägt die erzielten Forschungsergebnisse prägnant vor.

3 DIE KRITIK DER ARABISCHEN VERNUNFT NACH AL-ĠĀBIRĪ

Im Hinweis über den Charakter der KdaV, wie Grünenberg/Hegasy diese beschrieben, und mit Bezug auf die europäische Aufklärung könnte man sagen, dass al-Ġābirī eine Kritik der Tradition und der Vorurteile auf einer nicht universalistischen Grundlage unternimmt, nämlich nicht ausgehend von Kants Wissen um objektive Natur und Vernunftgesetze, sondern ausgehend von der Reflexion über das Individuum und seine historische, kulturelle und religiöse Situation. Die KdaV stellt den Islam als offenbarte Religion nicht in Frage. Stattdessen versucht al-Ġābirī zu zeigen, dass die problematischen Figuren und Strukturen der arabischen Vernunft aus älteren, vorislamischen sprachlichen wie gnostischen Bereichen hervorgegangen sind. Das Pathos der Aufklärung erreicht nicht die Radikalität einer *tabula rasa* wie im europäischen Denken des 17 und 18 Jahrhunderts, aber es kann politisch angemessen sein in einer Kultur, in der heute religiöse Legitimationen die dominierenden Ordnungsprinzipien sind. Al-Ġābirī gehört zu jenen, die versuchen, der arabischen Kultur eine weltoffene und moderne Identität zu geben, ohne ihre Souveränität zu verlieren. Im Rahmen der Neubegründung des Rationalismus im Islam (vgl. Al-Ġābirī/Grünenberg/Hegasy/Mahfoud/Geoffroy 2009, S. 20–21).

Die Kritik der arabischen Vernunft versucht der Frage nach dem Verbleib der Vernunft im arabischen Denken nachzugehen. Dass die Europäer wussten, wie man Averroes Erkenntnis erwirbt und den averroestischen Moment bis heute lebt, ist eine unbefriedigende Annahme.

Um die Weise zu analysieren, wie in der arabischen Kultur bisher Wissen erzeugt wurde, zieht er den Begriff der Episteme heran, den der französische Philosoph Michel Foucault in

seiner archäologischen Studie "Die Ordnung der Dinge" (1966) eingeführt hat. Episteme sind eng mit dem Konzept des Paradigmas verbunden, das epochenspezifische Vorstellungen umfasst, die dem Prozess der Wissensbildung wie einem logischen Unterbewusstsein vorausgehen. Im Gegensatz zu Foucault geht Al-Jabiri jedoch nicht davon aus, dass jede Epoche von einer einzigen Episteme beherrscht wird. Während Foucault beispielsweise feststellt, dass das Spätmittelalter und die Renaissance von der Episteme der Ähnlichkeit geprägt waren, beschreibt Al-Jabiri die gleichzeitige Existenz mehrerer Epistemen. (vgl. Al-Ġābirī & al. S. 11–12).

In seinem Werk „*Genese der arabischen Vernunft*“ versucht al-Ġābirī den arabischen Geist zu demontieren, um die Prinzipien des arabischen Wissenssystems darzulegen. Wie hoch ist der Einfluss dieses Wissenssystem auf die Bewegung des Menschen oder die Bewegung des arabischen Geistes in der Vergangenheit und Gegenwart? Al-Ġābirīs stellt fest, dass die arabische Kultur als Gefäß für den arabischen Geist fungierte und so wesentlich Einfluss nahm auf eine Öffnung der Ideengeschichte. Dadurch entstanden Blockaden an den Horizonten des Fortschritts, im Gegensatz zum aufnahmebereiten westlichen Geist.

Al-Ġābirī sieht, dass der arabische Geist sich von dem griechischen Geist unterscheidet, wenn es darum geht, die Beziehung zwischen Gott, Mensch und Natur zu arrangieren. Während der griechische Geist Gott als Mittler sieht und durch die Natur verstanden werden kann, stellt der arabische Geist die Natur an die Stelle des Mittlers, durch die Gott erreicht werden kann. Der Geist in der griechischen Kultur ist in seiner Funktion mit der Suche nach den Ursachen kosmischer Phänomene verbunden, aber in der arabischen Kultur ist er mit der Moral verbunden. Der kultivierte arabische Geist ist per Definitionem moralisch innerviert und bestimmt das menschliche Verhalten mittels strenger ethischer Codices, die einer zeitgemäßen Adaptierung entbehren. Das mentale arabische Setting kann quasi als das Gegenteil einer Ursachenforschung beschrieben werden. Das Konzept der Rationalität in der griechischen Kultur erstreckt sich auf das Gebiet der Moral. Während sich in der arabischer Kultur das Konzept der Rationalität auf den Bereich des Wissens erstreckt. Daher basiert die westliche Moral auf Wissen, während das arabische Wissen auf Moral gegründet wurde (Übers. d. Verf.) (al-Ġābirī 1984, S. 29–30).

Die Frage nach der Definition der Autorität in den arabisch-islamischen Gesellschaften steht im Mittelpunkt des Denkens von Muḥammed ʿĀbid al-Ġābirī. Wer bestimmt die Geschichte der Muslime? Wer hat das Recht, die Frauenrechte aus den sakralen Texten abzuleiten? Welche sozialen oder technischen Veränderungen sind erlaubt und mit welcher Begründung? Fragen, die auf einen grundlegenden Konflikt hindeuten: Die Urteilskraft des Einzelnen wird gefragt.

Al-Ġābirī behauptet, dass mit dem modernen Wandel in der islamischen Welt auch der Islam als Religion einen Wandel erfahren wird. Tatsächlich kann man es überall sehen, denn der Islam in Marokko unterscheidet sich von dem Islam in Malaysia ebenso wie vom muslimischen Glauben der „schwarzen Muslime“ in den Vereinigten Staaten. Dennoch wird auch hier in der arabischen Welt In arabischen Ländern stieß das Vorhaben auf Ablehnung., da viele Araber sich noch immer als Verteidiger des wahren, und somit die einzige Auslegung des Islam. Die von al-Ġābirī angestoßene Diskussion drehte sich um die persönliche und rationale Interpretation heiliger Texte. Dies befreite die Texte von Deutungsmustern des 8. Jahrhunderts und ermöglichte eine Interpretation auf der Grundlage eines vernünftigen Urteilvermögens (vgl. Hegasy 2009, <https://qantara.de>).

Das Projekt der Kritik der arabischen Vernunft ist ein Projekt der arabischen Renaissance, das Hauptanliegen von al-Ġābirī in diesem Projekt ist die Beantwortung der Frage: Weshalb sind Araber und Muslime im Vergleich zur westlichen Kultur rückständig, weniger progressiv? Al-Ġābirī war daher besorgt über die Gründe, die zum Scheitern der *nahḍa* (das arabische Renaissanceprojekt) führten. Ein Projekt, das mit der *nahḍa* Bewegung, begonnen von Jamal Ed-Din al-Afġānī und Muḥammed ‘Abduh, seine Basis hatte. Diese Sorge teilte er bereits in seinen früheren Schriften, wo er den arabischen Geist kritisierte: Insbesondere in dem Buch „Wir und das Erbe“, das neben seinem Buch „Zeitgenössischer arabischer Diskurs“ als grundlegende Einführung in sein Projekt dient. In „Genese der arabischen Vernunft“ schreibt al-Ġābirī, dass der arabische Geist die erste, letzte fortdauernde Grundlage der Blogosphäre ist, die in der Zeit *‘asr tadwīn* niedergeschrieben wurde und die Ahadithe und Interpretationen des Korans sammelt. In diesem Zeitalter begannen das Schreiben der islamischen Geschichte, die Grundlagen der Grammatik sowie die Regeln der Rechtsprechung und die Etablierung der Rechtsschulen. Es war auch der Ausgangspunkt für die Bildung des Wissenssystems in der arabischen Kultur. Zu dieser Zeit war die Genese des arabischen Geistes abgeschlossen und seitdem hat sich nichts verändert. Bis heute setzt sich diese Zeit, die der Bezugsrahmen für den arabischen Geist ist, in unserer Kultur durch und daher hat die Struktur der arabischen Kultur eine stagnierende Zeit, in der der arabische Mensch bis heute lebt, so wie seine Vorfahren in den vergangenen Jahrhunderten gelebt hatten. Daher kann die arabische Kultur als Bezugsrahmen für den arabischen Geist, von der Geburt bis heute, als stagnierender Geist betrachtet werden. Al-Ġābirī sagt weiter in dieser Hinsicht, „der arabische Mensch lebt [es], ohne sich in der Vergangenheit fremd zu fühlen, wenn er sich intellektuell mit den Charakteren dieser Vergangenheit befasst. Der arabische Geist ist also als Einheit gebildet, seine Säulen

wurden etabliert und seine Grenzen und Trends wurden im Zeitalter der Kodifizierung definiert“ (Übers. D .Verf.) (Mesdouki 2015, www.alquds.co.uk).

Danach bezieht sich al-Ġābirī auf die Klassifikation der Wissenschaften, die im Zeitalter der Niederschrift gebildet wurden. Diese sind auf drei Arten definiert, und durch seine Einstufung lassen sich drei Arten der Erkenntnisse herauskristallisieren: *‘aql bayāni*, *‘aql ‘irfāni* und *‘aql burhāni*. Letztes bezeichnet den vernünftigen Maßstab, der für Erkenntnisgewinne angewendet werden will.

Im Bereich der Philosophie ist der Begriff der Vernunft jener Faktor, der al-Ġābirī mit Averroes verbindet. Die Verbindung von Philosophie und Religion dienten Averroes als Essenz seines Denkens und kamen in ihrer Wechselwirkung vollends zum Tragen. Averroes Philosophie verlangte die Trennung der Religion von der Philosophie. In diesem Zusammenhang verfasste er das Werk *„faṣl al-maqāl bayna al-ḥikma wa aš-šarī‘a min al-ittiṣāl“* („Die entscheidende Abhandlung und die Urteilsfällung über das Verhältnis von Gesetz und Philosophie“). Al-Ġābirī befürwortet ebenfalls die Trennung beider Komponenten. Er begründet seine Anforderung anhand der gegenwärtigen Situation, in der sich die allgemeine islamische Welt befindet und führt diese auf die blinde Übernahme der *turāt* zurück. Basierend auf Averroes Denken schlägt er eine Loslösung von der *turāt* und die Übernahme neuer Konzepte vor. Gemäß al-Ġābirī meint eine Befreiung von der *turāt* die Vergangenheit fallen zu lassen und die Gegenwart rational zu rezipieren und zu gestalten. Jedoch al-Ġābirī verlangt nicht eine vollständige Unterbrechung des *turāt*. Er schlägt eine Modifizierung des positiv zu bewertenden Erben des *turāt* vor. In Bezug auf den *turāt* definierte al-Ġābirī drei elementare Lesarten, welche je nach Strömung den *turāt* betrachten und interpretieren. Diese sind: die religiöse salafistische Lesart, welche als eine ideologische, dialektische Lesart bezeichnet wird, die orientalische liberale Lesart, die sich um eine europäische Lesetendenz bemüht, basierend auf einem philologischen Ansatz und den Erbanspruch integrierend, sowie die marxistische linke Lesart: Diese verwendet den dialektischen Ansatz nicht als Methode zur Anwendung, sondern als angewandte Methode, die zur marxistischen Abstammung gelangt (Übers. d.Verf.) (Mesdouki 2015).

3.1 Definition der Vernunft nach Al-Ġābirī

Wie definiert al-Ġābirī die Vernunft? Al-Ġābirī definiert den Begriff Vernunft *‘aql*, wie es in *lisān al-‘arab* (LA) vorgekommen ist. *‘aql* wird in LA als *ḥiġr* und *nuhya*, als Antonym von

Wahnsinn definiert. *Hiġr* und *nuhya* sind Synonyme und werden in LA folgendermaßen definiert: *hiġr* wird in LA als Verstand definiert, mit dessen Hilfe zwischen Gut und Böse unterschieden wird. Diese Definition leitet Ibn Manẓur aus folgendem Koran-Vers: „*Ist das nicht für jemand, der Verstand hiġr hat, ein (wirksamer) Schwur?*“ (Koran 89:5).

In der Kritik der arabischen Vernunft schrieb al-Ġābirī nicht über arabisches Denken, sondern über arabische Vernunft *‘aql ‘arabī*. Letzteres hängt mit allen theoretischen Methoden zusammen, die bestimmte Denkweisen in der arabisch-islamischen Kultur bestimmen. Gedanken würden in einer Kultur produziert werden. Vereinfacht ausgedrückt deutet al-Ġābirī an, eine standardisierte Erkenntnistheorie zu haben und diese einer bestimmten Kultur überzustülpen. Er bezeichnet den Inhalt des Gedankens als ein „fertiges Produkt“.

Seine Rede über Vernunft *‘aql* bezieht sich auf alle erkenntnistheoretischen Methoden, die das in einer bestimmten Kultur erworbene Wissen als verbindliche Referenz bzw. als Kanon bestimmen (vgl. al-Ghouz 2015, S. 112). Al-Ġābirī definiert den *‘aql* Begriff des Korans, indem er die adäquaten Verse *‘aql* hierfür verwendet. Er zitiert hauptsächlich die folgenden Verse:

„*Wir haben ja viele von den ġinn und Menschen für die Hölle geschaffen. Sie haben ein Herz, mit dem sie nicht verstehen, Augen, mit denen sie nicht sehen und Ohren, mit denen sie nicht hören. Sie sind (stumpfsinnig) wie Vieh. Nein, sie irren noch eher (vom Weg) ab. Sie geben (überhaupt) nicht acht.*“ (Koran 7:179). Nach diesem Vers ist die Schlussfolgerung al-Ġābirī zufolge, dass das Herz dem Verstand gleichgesetzt werde. Aus Sure 8 schließt er, dass der Verstand als moralische Urteilskraft zwecks Ermahnung gebraucht werde (vgl. ebd. S. 113).

Da al-Ġābirī einige Wörter aus LA sowie aus dem Koran als Argumente verwendet, bezog er sich hauptsächlich auf das Wort *‘aql*, um das Gute vom Bösen zu unterscheiden. In dieser Hinsicht bezog er sich jetzt auf den französischen Philosophen André Laland (1867–1963). Dieser differenziert die Vernunft (*raison*) in eine „konstituierende Vernunft“ (*raison constituante*) und in eine „konstituierte Vernunft“ (*raison constituée*). Al-Ġābirī übersetzt *raison constituante* ins Arabische als *‘aql mukawwīn* und *raison constituée* als *‘aql mukawwan*. Er erklärt zunächst, was Lalande mit *raison constituante* und *raison constituée* meinte, um diese Begriffe anschließend in die „Kritik der arabischen Vernunft“ zu übertragen (vgl. ebd. S. 115). In seiner Auseinandersetzung mit dem Begriff Vernunft wirft er die Frage auf, ob der Begriff Vernunft als kulturspezifisch zu verstehen oder als ein universelles Konzept zu betrachten sei. Er widmete diese Frage dem ersten Kapitel von *takwīn*, in dem er die Bedeutung der „arabischen Vernunft“ erklärte. Hier diskutiert er verschiedene Denkweisen, die von dem

kulturellen Hintergrund beeinflusst seien. Er bezeichnete die in der arabischen Kultur entwickelte Vernunft als *'aql 'arabī* und die in der griechischen Kultur entwickelte Vernunft als „griechische Vernunft“ *'aql yūnānī* sowie die in Europa seit der Neuzeit entwickelte Vernunft als „europäische Vernunft“ *'aql 'urubbi*. Al-Ġābirī bezieht sich speziell auf diese drei Kulturen, da er in ihnen die einzigen Kulturen sieht, die nicht nur die Beziehung zwischen Dingen durch Vernunfterkennen, sondern auch über die Kultur der Vernunft selbst nachdenken. (vgl. ebd., S. 111).

„Mit der arabischen Vernunft sind die Konstituierte Vernunft bzw. sämtliche Prinzipien und Regeln gemeint, die die arabische Kultur ihren Angehörigen als Basis für den Erkenntnisgewinn anbietet oder besser gesagt ihnen als Erkenntnisssystem oktroyiert. Die Konstituierende Vernunft bildet dann diese Eigenschaft, die den Menschen (das sprechende Tier) vom Tier unterscheidet.“
(ebd., S. 116).

4 DIE DREI LESARTEN DER *TURĀT*

4.1 Wie wird *turāt*-gelesen?

Al-Ġābirī unterscheidet drei Lesarten der drei unterschiedlichen Strömungen. Er arbeitete daran, eine kritische Lesart des Erbes aufzubauen. In diesem Zusammenhang stellte er sein rationales und kritisches intellektuelles Projekt für das Erbe vor. Um das Ziel zu erreichen, verfasste er ein Werk unter dem Titel *„naḥnu wa turāt: Qirā'āt mu'āsira fī turātinā al-falsafī“* („Wir und das Erbe: Eine zeitgenössische Lesung unserer philosophischer *turāt*“). Dieses Werk wird als Schlüssel zum Verständnis seiner Lesart des Erbes angesehen. Darin legte er die Grundlagen und Regeln für eine neue Lesart fest, die mit den drei Lesarten überblendet wird. Bei jeder Beschreibung der drei Lesarten stellte er Fragen, anhand dessen folgte die Herangehensweise.

Diese sind:

- Die religiöse salafistische Lesart, welche als eine ideologische, dialektische Lesart bezeichnet wird. Sie ist weder historisch noch subjektiv und lässt die Zukunft in die Vergangenheit fallen. Sie umfasst nur eine Art des Verständnisses, nämlich das traditionelle Verständnis für den *turāt*.
- Die orientalische Lesart: Es handelt sich um eine europäische Lesetendenz, basierend auf einer Erbe-Lesung mit einem Erbe, das einen philologischen Ansatz verfolgt. Ihr

- Ziel beschränkt sich darauf, dass arabisch-islamische Erbe auf die Ursprünge jüdischer, christlicher, persischer, griechischer oder indischer Herkunft zurückzuführen.
- Die marxistische Lesart: Al-Ğābirī behauptet, dass das zeitgenössische marxistische arabische Denken in einer Sackgasse angelangt sei. Seiner Meinung nach liegt dies daran, dass die dialektische Methode als eine bereits angewandte Methode und nicht als eine anzuwendende Methode übernommen wird. Für diese Denkrichtung sollte der *turāṭ* sowohl ein Spiegelbild des Klassenkampfes als auch ein Spiegelbild zwischen Materialismus und Idealismus sein. Diese marxistische Lesart des arabisch-muslimischen *turāṭ* führt letztendlich zu einer fundamentalistischen marxistischen Lesart: die Übernahme der dialektischen Methode der Gründerväter des Marxismus, um ihre Gültigkeit zu beweisen, anstatt zu versuchen, sie anzuwenden (vgl. al-Ğābirī 1993, S. 13–16).

Al-Ğābirī kam zu dem Schluss, dass diese Lesarten Salafi-Lesarten sind, denen es methodisch an Objektivität mangelt und die unter einer Vision ahistorischer Perspektive und erkenntnistheoretischer Sicht leiden. Sie alle basieren auf einer Denkweise, die darauf basiert, was die alten Araber *qiyās al-ġā'ib 'alā aš-šāhid*(nannten). Al-Ğābirī skizziert die methodischen Schritte beim Lesen und Interpretieren, indem er sich auf erkenntnistheoretische Argumente und ideologische Analysen konzentrierte, und zwar durch die Struktur des arabischen Geistes im Zeitalter der Dekadenz und seiner Ausweitung auf das moderne arabische Denken (vgl. ebd., S. 16–19).

4.2 Die fundamentalistische Interpretation

Wie können wir das Ausmaß unserer Zivilisation wiederherstellen? Wie können wir unsere Traditionen erneuern? Diese beiden eng miteinander verbundenen und sich überlappenden Themen sind von zentraler Bedeutung für das moderne und zeitgenössische arabische Denken. Der Diskurs über diese Themen und die damit einhergehende dialektische Ordnung erstreckt sich von der Vergangenheit bis zur Zukunft. Doch existiert die Gegenwart nicht nur isoliert, sondern in einem Kontinuum, das Vergangenheit und Zukunft miteinander verwebt, erweitert und integriert.(vgl. al-Ğābirī & al., S. 65).

Die Vergangenheit wird oft als Mittel zur Stärkung und Wiederherstellung der Identität betrachtet, und sie hat oft die Gegenwart verdrängt. Der Hauptgrund für die Selbstbehauptung

des arabischen Bewusstseins ist bekannt und unbestreitbar: die westliche Herausforderung in all ihren Ausprägungen. Ähnlich wie bei einem Individuum oder einer Gesellschaft tendiert diese Behauptung der Identität dazu, in eine rückwärtsgewandte Position zu verfallen, um als Hindernis und Verteidigungshaltung zu dienen. Dies ist die Haltung, die der Trend des Fundamentalismus im modernen arabischen Denken und in der zeitgenössischen arabischen Kultur einnimmt. Dieser Trend stellt mehr als jede andere eine Wiederbelebungstradition dar, die aus der Perspektive einer übermäßigen Ideologie erklärt wird. Dabei wird die von dieser Ideologie projizierte "glänzende Zukunft" in die Vergangenheit zurückversetzt. (vgl. ebd. S.65). Dieser Trend griff zunächst die Form von Religion, Politik, Reformen und offenen Bewegungen auf, die von Jamal Ed-Din al-Afġānī und Muḥammed 'Abduh initiiert wurden. Die Bewegung fordert Opposition gegen die Wiederbelebung von *taqlīd*.

Der Trend des Fundamentalismus im modernen arabischen Denken zeichnet sich durch eine stark ideologische Wiederbelebungstradition aus. Dieser Trend strebt danach, Elemente des Wissens, der Methoden und der Terminologie, die als Teil eines Niedergangs betrachtet werden, zu eliminieren, ohne dabei in das Gefüge des westlichen Denkens „einzutauchen“.

. Die ideologische Strömung dieses Trends stützt sich auf islamische Lehren, um die Religion zu revitalisieren und sie als Basis für die aktuelle Wiederbelebung zu etablieren. Ein zentrales Anliegen dieses fundamentalistischen Trends ist die Betonung der "asāla" - der Verbindung zu den Wurzeln und der Verteidigung der Identität. Bei der Auslegung dieser Konzepte wird darauf hingewiesen, dass der wahre Islam als solcher betrachtet werden sollte, wohingegen die gegenwärtige Praxis der Muslime als unzureichend erachtet wird. (vgl. ebd. S.66- 67).

Dies ist eine ideologische Interpretation, die während der Wiederherstellung der eigenen Identität und des Vertrauens etabliert wurde. Dies äußert sich in den üblichen Verteidigungsmechanismen, die als legitim angesehen werden könnten., wenn sie Teil eines globalen Projekts wären, das sich der Ära anschließt. Das Gegenteil ist der Fall. Dies ist die Vergangenheit – eilig wiederaufgebaut, um als Ausgangspunkt für einen Aufstieg zu dienen, um zum wahren Ziel des Renaissance-Projekts erklärt zu werden. Von nun an basiert das Verständnis der Zukunft auf der Interpretation der Vergangenheit, nicht auf dem wahren Verständnis der Vergangenheit, sondern auf dem Verständnis der „vergangenen Vergangenheit“.

Eine solche Vergangenheit kann jedoch nie frei von Emotionen und Vorstellungen existieren. Visionen über die Zukunft werden daher immer von Vorstellungen über die Vergangenheit

geprägt sein. Diese Idee regt nicht nur romantische Ideale an, sondern findet auch im realen Leben Resonanz. Sie wird als Wiederbelebung ideologischer Spannungen der Vergangenheit betrachtet, bei der Menschen mit Leidenschaft kämpfen, nicht nur gegen ihre Gegner, sondern auch darum, sie zu überwinden. Die Vergangenheit mag zwar befriedigend sein, strebt jedoch auch nach Gegenwart und Zukunft. (vgl. ebd., S.67–68).

Das grundlegende Lesen von Tradition ist eine Weise der ahistorischen Leseart, daher kann es nur zum Verständnis von Tradition führen: Das traditionelle Verständnis der in der Tradition enthaltenen Tradition wird von ihr absorbiert, kann aber die Tradition nicht akzeptieren.

Die Interpretationen religiöser Fundamentalisten basieren auf einem historischen Verständnis der Religion. Nach dieser Ansicht ist Geschichte ein Moment, der sich auf das gegenwärtige und emotionale Leben auswirkt und als Zeugnis der Identität durch fortwährenden Kampf und ewiges Leiden gilt. Wenn Glaube und religiöse Überzeugungen diese Identität prägen, betont der Fundamentalismus spirituelle Faktoren als alleinige treibende Kraft in der Geschichte. Andere Einflussfaktoren werden als nebensächlich angesehen und unterliegen möglicherweise mentalen Verzerrungen oder dem als "real" betrachteten Prozess der Geschichtsdarstellung. (vgl. ebd., S. 68).

4.3 Die orientalische Interpretation

Die Art und Weise, wie Zeit genutzt wird, und der Umgang mit den Beziehungen zur Tradition haben einen prägenden Einfluss. Das moderne und zeitgenössische arabische Denken manifestiert sich durch den Dialog und die implizite dialektische Beziehung zwischen Gegenwart und Vergangenheit. Es ist jedoch zu betonen, dass diese Gegenwart nicht ausschließlich die eigene arabische Gegenwart ist, sondern stark von der westeuropäischen Kultur geprägt wird. Diese westeuropäische Gegenwart fungiert als Leitbild, von dem aus die Vision unserer Zeit auf alle Menschen verweist und somit das "Fundament" beeinflusst, auf dem allen eine mögliche Zukunft auferlegt wird. Im Laufe der Zeit hat diese westeuropäische Einflussnahme auch auf die eigene arabische Vergangenheit abgefärbt und dort eigene Spuren hinterlassen.

Die liberale Betrachtungsweise der arabisch-islamischen Tradition durch Araber basiert stark auf dem westlichen Lebensstil, den sie heute führen. Diese liberale Interpretation ist europäisiert, da sie europäische Referenzrahmen verwendet, um zu definieren, was Europäer als Tradition ansehen. (vgl. ebd., S. 69).

Dieser Trend ist durch die Lesarten der Orientalisten gekennzeichnet, während arabische Gelehrte weiterhin von ihnen lernen und sich in Richtung orientalistischer Gewohnheiten wandeln. Deren Vertreter behaupten, wissenschaftlich zu sein und sich auf Objektivität und strenge Neutralität zu verlassen. Die Lesart betont ihre Fairness und leugnet jegliche ideologische Absicht. Vertreter dieser Denkweise geben vor, ausschließlich am Verstehen und Erkennen interessiert zu sein. Obwohl sie die wissenschaftlichen Methoden der Orientalisten übernommen haben, weigern sie sich entschieden, deren Ideologie zu akzeptieren. Sie neigen dazu, ihre Position und Methode gleichzeitig anzuwenden. Somit stellt sich die Frage, ob Methoden und Perspektive eng miteinander verbunden sind? (vgl. ebd., S. 69).

Im orientalistischen Ansatz erfolgt der Vergleich von Kulturen durch die Betrachtung einer Tradition aus der Perspektive einer anderen Tradition. Auf dieser Grundlage basiert ein sprachtheoretischer Zugang der behauptet, auf seinen Ursprung zurückzugehen. Wird die arabisch-islamische Tradition gelesen, so ist eine Vertrautheit mit jüdischer, christlicher, persischer, griechischer, indischer usw. gegeben. Orientalistische Lesarten behaupten, dass es nur um Verständnis gehe. Es gilt zu verstehen, wie sehr die Araber ihr angestammtes Erbe „verstanden“ haben, was falsch ist. Arabische Beiträge sind nur dann wertvoll, wenn sie als Vermittler zwischen der griechischen Kultur. Die moderne (europäische) Zivilisation dient als Referenzpunkt für die modernistischen Argumente, die sowohl den modernen Liberalismus als auch das zeitgenössische arabische Denken beeinflussen. Unter Berücksichtigung dieser Einflüsse wird die zukünftige Gestaltung der Vergangenheit darin bestehen, die fremde Vergangenheit in das arabische Erbe zu integrieren, wobei die griechische Kultur bevorzugt wird.

In ähnlicher Weise wird die Zukunft der arabischen Zukunft auch von der Existenz der Vergangenheit und Gegenwart Europas abhängen, was nicht nur eine gefährliche Entfremdung bedeutet, sondern auch in ihren Wurzeln liegt, die hinter der Gegenwart zurückbleiben. Erschwerend kommt hinzu, dass Identität als Träger von Geschichte und Kultur entfremdet wird (vgl. ebd., S.70–71).

4.4 Die marxistische Interpretation

Was genau umfasst die Revolution und wie können die überlieferten Traditionen wieder zum Leben erweckt werden? Diese beiden Fragen stehen im engen Zusammenhang mit der dritten und letzten zentralen Achse Zentrale Säule des modernen und zeitgenössischen arabischen

Denkens. Der Dialog über diese Fragen und die damit verbundene dialektische Ordnung spannt sich von der Zukunft bis zur Vergangenheit. Diese beiden Unterfangen befinden sich gewissermaßen noch in einem Stadium des Übergangs. Das Vorhaben einer Revolution, die nicht zur Ausführung gelangte und das Projekt des traditionellen Wiederaufbaus, wodurch eine Revolution ausgelöst werden kann. Diese dialektische Beziehung lässt erwarten, dass die Revolution den Wiederaufbau von Traditionen ermöglichen wird und dass Traditionen zur Revolution beitragen werden. In diesem Zirkelschluss sind die Ideen der modernen arabischen Linken immer noch falsch, und sie suchen immer noch einer Methode, um sich selbst zu entkommen. Denn die Dialektik folgt nicht den bereits angewandten Methoden. Das arabische islamische Kulturerbe soll den Kampf zwischen sozialen Klassen und die Auseinandersetzung zwischen Materialismus und Idealismus reflektieren.

Die linke Perspektive betrachtet die Parteien dieses Doppelkonflikts und definiert ihre Positionen. Wenn die angestrebten Ziele nicht wie geplant erreicht werden, werden häufig linke Bewegungen, Unruhe und Verwirrung plötzlich verurteilt. Das "Fehlen einer authentischen Darstellung der arabischen Geschichte" oder die Schwierigkeit, die extreme Komplexität der Ereignisse zu analysieren, wird oft als historische Manipulation betrachtet. Einige Unterstützer des gegenwärtigen Kampfes versuchen, diese Herausforderungen zu minimieren, doch oft geschieht dies auf Kosten angemessener theoretischer Lösungsansätze. Wenn in dieser historischen Darstellung keine Spur von Klassenkampf zu finden ist, wird dies oft als historische Verschwörung betrachtet.

Wird kein wissenschaftlicher Materialismus ausgemacht, dann wird dies als unreifer Materialismus bezeichnet. Diese Interpretation der arabisch-islamischen Tradition führte zu einem marxistischen Fundamentalismus. Sie versuchte, ihre endgültige Dialektik von den Gründervätern des Marxismus auszuleihen, als ob der Zweck darin bestünde, die Gültigkeit der endgültigen Methode zu beweisen, anstatt die endgültige Methode anzuwenden. Deshalb erwies sich diese Lesart als unfruchtbar (vgl. ebd., S.71–72).

4.5 Verteidigung der wissenschaftlichen Kritik der arabischen Vernunft

Bei einem kurzen Überblick über die vorherrschende traditionelle Lesart im zeitgenössischen arabischen Denken stehen weniger die Thesen im Mittelpunkt, die behauptet, akzeptiert oder „entwickelt“ werden, sondern vielmehr diejenigen, die dem Unbewussten folgen. Bei der Analyse der drei betrachteten Lesarten aus dieser Perspektive wird deutlich, dass sie aus

erkenntnistheoretischer Sicht – das heißt, in Bezug auf alle drei theoretischen Funktionen – zwei Hauptfehler aufweisen: Methodenfehler und Sichtfehler.(vgl. ebd., S. 73).

In Bezug auf die Methodik fehlt es diesen Lesarten an der erforderlichen minimalen Objektivität, während es an einer historischen Perspektive mangelt, wenn es um die Perspektive geht. Das Fehlen einer historischen Perspektive und objektiven Betrachtung sind zwei eng verknüpfte Merkmale, die jede Denkweise in Bezug auf die Bestandteile der Gleichung unterminieren, die es zu etablieren versucht.

Ideen, die nicht eigenständig ihre eigenen Mängel überwinden können und versuchen, dies durch die Zuweisung spezifischer Objekte auszugleichen, werden oft zum Zielkriterium für andere Objekte gemacht. Dadurch gerät das Subjekt in den Hintergrund, während das Objekt seine Position einnimmt. Das Subjekt sucht dann an einem entfernten Ort Zuflucht, um Unterstützung zur Wiederherstellung seines Selbstwertgefühls zu finden.

Das moderne und zeitgenössische arabische Denken zeigt eine ausgeprägte Neigung zum Fundamentalismus. Die diversen Strömungen und Tendenzen zeigen Abweichungen sich lediglich in Bezug auf die Art der "Gründerväter", zu denen sie Zuflucht suchen. Warum werden alle zeitgenössischen arabischen Ideen von dieser fundamentalistischen Tendenz beeinflusst? Dank der diskutierten Lesart konnte dieser Trend erkannt und seine Ursprünge gefunden werden, da zunächst eine gründliche und systematische Prüfung des zu untersuchenden Objekts den Vernunftgebrauch motiviert.

Die drei betrachteten Lesarten sind fundamentalistisch und basieren auf einer epistemologischen Grundlage, die als "qiyās al-ġā'ib 'alā aš-šāhid" bekannt ist, was eine Analogie von Bekanntem zu Unbekanntem darstellt. Die verschiedenen ideologischen Strömungen versuchen, das "Unbekannte" auf der Grundlage des "Bekanntem" zu simulieren.

Die Anhänger dieser Trends streben immer nach der unbekanntem Zukunft, während bekannte Informationen im ersten Teil des Doppelproblems jedes Trends zu finden sind, wie beispielsweise "das Ausmaß unserer Zivilisation" bei fundamentalistischen Strömungen. (vgl. ebd., S. 74–75).

5 DIE DREI ERKENNTNISORDNUNGEN

Im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit dem arabisch-islamischen Kulturerbe hebt al-Ġābirī eine ideologische und eine wissenschaftliche Ebene hervor, womit er den Genese-Prozess des *bayān* skizziert.

In seiner Kritik an den arabischen-islamischen Wissenschaftsdisziplinen konzentriert sich al-Ġābirī auf das Dogma der arabischen Sprache, mit dem Ziel, eine Verbindung zwischen Ideologie und Epistemologie im theoretischen Bereich herzustellen. Al-Ġābirī zeigt diese Verbindung über *naḥw* (Grammatik), die von al-Ḥalīl (st. 791 n. Chr.) und Sībawayhi (st. 793 n. Chr.), entwickelt wurde. Diese Verbindung ist entscheidend für die Beziehung zwischen der Kritik der arabisch-islamischen Wissenschaftsdisziplinen, insbesondere da al-Ġābirī betont, dass Juristen und muslimische Theologen die von al-Ḥalīl und Sībawaihi entwickelte Epistemologie der Wurzelbildung übernommen hatten (vgl. al-Ghouz 2015, S. 118).

5.1 *Al-bayān* (Indikation)

Die Konzepte *bayān*, *ʿirfan*, und *burhān* sind der arabischen Kultur als authentische Konzepte innewohnend zu betrachten. Al-Ġābirī ging prozedural damit um und übernahm Konzepte aus verschiedenen Wissensgebieten, sowohl aus dem arabischen als auch aus dem westlichen Quellenschatz. Die prozedurale Funktion war der Fokus seiner Auseinandersetzung und Analyse.

„Bayān bedeutet sichtbar sein und etwas sichtbar machen, verstehen und etwas verständlich machen. Bayān ist eine Wissenschaft, die aus den reinen arabisch-islamischen Wissenschaftsdisziplinen der Sprache und der Religion besteht. Das Hauptziel des bayāns besteht darin, Richtlinien für die Auslegung des hermeneutischen Diskurses bzw. des koranischen Diskurses [...] festzulegen. Bayān als Erkenntnissystem bedeutet eine Vielzahl von Prinzipien, Begrifflichkeiten und Schritten, die diesem Erkenntnissystem seine unbewusste Struktur verleihen“ (ebd., S. 139).

Al-Ġābirī stellte fest, dass die Berücksichtigung der Bayān in ihrem sprachlichen Verhältnisrahmen der Isolation, Sichtbarkeit und Manifestation zugutekommt. Wenn wir die Bedeutung der bayān auf der Grundlage der Unterscheidung zwischen der Methode und der Vision im graphischen Wissenssystem festlegen möchten, kann man

sagen, dass bayān als Methode für die Trennung und Manifestation, so auch als Vision für die Trennung nützlich“ [Übers. d. Verf.] (. al-Ġābirī 1 986, S. 20). Nach diesem lexikalischen Eintrag kann eine grundlegende Tatsache klargelegt werden, nämlich dass Al-Ġābirī eine „historische Tatsache“ im Zusammenhang mit der ersten organisierten wissenschaftlichen Arbeit betrachtete, die der arabische Verstand durchführt. Präziser ausgedrückt: Der grafische arabische Verstand, der den Prozess des Sammelns, Kodierens und Beschränkens von Sprache darstellt, ist ein Prozess, der sich in Bezug auf Rechtsprechung und Sprache deutlich auf andere Wissenschaften auswirkt. Die historische Konstante dieser grafischen Wissenschaft zeugt davon, dass sie an vorderster Front der ersten wissenschaftlichen Arbeiten, die die arabisch-islamische Kultur in der ‘asr tadwīn (Zeit der Niederschrift) von der Kultur des Tradierens zum Stadium des Schreibens und des Wissens bewegten. Folglich wird dies von der Umgangssprache zur Wissenschaftskultur, die als erste wissenschaftliche Arbeit zu bezeichnen ist, die der arabische Geist praktizierte, nämlich die Grafikwissenschaft, bayān-Wissenschaft (Indikationswissenschaft) (vgl. al-Ġābirī 1986, S.14–15).

Die Wissenschaftler, welche für diesen Prozess der Kodifizierung und für die Regel der Sprache zu etablieren zuständig waren, waren Fachmänner in unterschiedlichen Disziplinen. Jedoch ist es notwendig darauf hinzuweisen, dass es schwierig ist, die Spezialisierungen innerhalb des grafischen kognitiven Verstandes zu trennen, wie al-Ġābirī betonte, weil ein linguistischer ein spekulativer Theologe sein könnte und umgekehrt, sowie ein *faqīh* (Rechtsgelehrter) auch ein linguistischer sein könnte usw.

Wichtig ist hierbei, dass diese Wissenschaftler sich entweder auf ihre Quellen verliehen oder sie andere Quellen nutzten, nämlich die Sprache des Beduinenarabers, dessen Sprache sich nicht mit der Sprache der Zivilisation vermischte, und zweitens auf die religiösen Texte aus dem Koran und die Ahādīth des Propheten. Alle verfügbaren historischen Daten bestätigen, dass die Forschungen und Diskussionen, die später verzeichnet wurden, von einem Zentrum angezogen wurden, nämlich dem Koran. Die Schlussfolgerung ist, dass „die Sprache der Araber“ und die religiösen Texte die Hauptquellen geworden sind (vgl. ebd., S. 14).

Der *bayān*-Geist wird sich an Beduinen wenden, um wissenschaftliches Wissen zu erlangen. Natürlich werden die Sprachwissenschaften ein Modell für die Wirtschafts- und andere bayān Forschungen sein, die sich entwickelten, und ihr Kreis wird sich auf die gesamte arabische Sprache ausweiten, einschließlich Poesie, Rhetorik, Überlieferungen und andere Künste. Diese

Forschungen bewirkten in der *bayān*, dass sie als kognitives System vom Zustand des Unbewussten zum Zustand des Bewusstseins und vom Zustand des Instinkts, der Gewohnheit und der Offenheit zum Zustand der Rationierung, des Denkens und der Organisation, die den Gesetzen unterworfen waren, gelangten (vgl., ebd., S. 14–15).

So kam al-Ġābirī zur Schlussfolgerung, dass die Sprachwissenschaften die ewigen Wunder der Araber seien. Der arabische Geist ist ein juristischer Geist und seine Kultur ist eine Kultur der *fiqh* (Rechtsprechung) mit Auszeichnung. Somit bezieht sich *al-bayān* nach al-Ġābirī auf das religiöse Denken, weil das geistige Handeln in der arabischen *bayān* durch das religiöse Denken bestimmt wird, dem diese Plausibilität selbst innewohnt. Diese Vernunft findet ihre höchste und vollständige Ebene im angegebenen arabischen Buch, nämlich dem Koran.

Al-Ġābirī verweist auf drei Grundelemente, durch die die arabische religiöse Vernunft bestimmt wird:

- 1. die Einheit Gottes,
- 2. Gott durch Betrachtung des Universums kennen können oder müssen,
- 3. die Anerkennung des Prophetentums.

Diese Elemente, die von der arabischen religiösen Vernunft bestimmt wurden, werden von der umgekehrten mentalen Vernunft bestimmt, die durch das alte Erbe mit ihr gezogen wurde (vgl. al-Ġābirī 2009, S. 133).

Al-Ġābirī zufolge ist *al-bayān*, welcher aus Rechtsprechung, Rhetorik, und Grammatik besteht, grundsätzlich auf einem kognitiven System beruhend, nämlich auf *qiyās* (Analogieschluss), also *qiyās al-ġā'ib 'alā aš-šāhid* als Methode der Wissensproduktion. Dieser Mechanismus, der den *bayān* Verstand bewegt, der auf der Analogie basiert und Maßstab für die Funktion des *bayāns* Denkens ist, sei es eine rhetorische oder eine juristische bzw. grammatikalische Analogie, diene insgesamt dazu, die Annäherung der Dinge zu ermöglichen mit dem Zweck, diese zu illustrieren und zu manifestieren (vgl. al-Ġābirī 1986, S. 138).

Al-Ġābirī bezeichnete *al-qiyās* als Mechanismus des *bayāns* als die kognitive Produktionsaktivität. Er bezeichnete sie als bayānischen analogischen Schluss. Das heißt, es ist ein Prozess der Überprüfung und Annäherung und kein Prozess der Urheberschaft. Der Überprüfer erlässt kein neues Urteil, sondern seine Basis liegt auf einem bestehenden Urteil, gemäß dem Gesetzgeber in der Rechtsprechung oder dem *šāhid* in der Theologie bzw. gemäß einer Einordnung in Grammatik und Rechtsprechung. Daraus ergibt sich, dass der Analogieschluss des *bayān* eine Wertschätzung für zwei verschiedene Dinge ist, die darin festzulegen sind. In ihrer allgemeinen Struktur besteht sie aus vier Elementen: dem Original, dem Zweig, dem Urteil und der Ursache (vgl. ebd., S. 145).

Mit dem sprachlichen Analogieschluss versuchen die *uṣūliyyūn* (Traditionalisten) al-Ġābirī zufolge

„die einem Wortlaut zugrunde liegende Ursache (‘illa luġawiyya) zu ergründen. Ausgehend von der „‘illa luġawiyya“ könnte dann die einem juristischen Urteil zugrunde liegende Ursache (‘illa šar‘iya) erschlossen werden. Dies ist es, was al-Ġābirī mit dem sprachlichen Analogieschluss (qiyās loġawī) meinte.“ (Al-Ghouz 2015, S 142).

Al-Ġābirī exemplifiziert die Anwendung des „sprachlichen Analogieschlusses“, im Bereich des Rechts beispielsweise die Ausweitung des Weinverbots auf alle alkoholischen Getränke (*taḥrim an-nabīd qiyāsan ‘ala al-ḥamr*). Er begründet dies wie folgt: Im Arabischen wird das Verb *ḥammara* als „verhüllen oder verändern“ definiert, wovon „den Geist verhüllen“ *yoḥammiro al‘aql* von *‘illa šar‘iya* abgeleitet ist, was Wein verbieten (*aṣl*) bedeutet. *Ḥamr* (Wortform) bezieht sich auf die Änderung seines Zustands in Bezug auf seine Wirkung (Bedeutung). Basierend auf dieser Argumentation betonte al-Ġābirī, dass die Verwendung des Wortes *ḥamr* aufgrund des Wortes *ḥamr (‘illa luġawiyya)* das Verbot der *Uṣūliyyūn* von Wein in *‘illa šar‘iya (aṣl)* bestätigt. *‘Illa šar‘iya* „Trübung des Geistes“ leitet sich von *ḥamr* (Wein) „*‘illa luġawiyya*“ ab, um zunächst das Weinverbot auf alle Getränke auszudehnen, die „den Geist trüben“. Nach einer analogen Schlussfolgerung erstreckt sich dieses Verbot in der dritten Stufe auf alle Stoffe, die eine ähnliche Wirkung auf die Psyche haben können (Betäubungsmittel etc.) (vgl. ebd., S. 142–143).

Neben dem Analogieschluss besteht das Prinzip der Zulässigkeit. Dies ist ein erkenntnistheoretisches Prinzip, das die Position der *Mutakallimūn*, sowohl Mu‘taziliten als auch Ash‘ariten, festlegte. Diese leugnen die Natur und Kausalität im philosophischen Sinne und anerkennen die Grundlagen. Das heißt, bei ihnen sind die Fragestellungen in den Vorfällen eine Sache der Konjunktion und nicht des Einflusses. Das dritte erkenntnistheoretische Prinzip ist das Prinzip der Trennung, das besagt, dass die Beziehung zwischen den „einzelnen Essenzen“, die aus Faktoren bestehen, auf Transzendenz und Trennung beruht und nicht auf Reibung oder Interferenz (vgl. al-Ġābirī 1986, S. 239).

Diese drei erkenntnistheoretischen Prinzipien beruhen im Original auf (*qiyās – Zulässigkeit – Trennung*), worauf sich bayāns Methoden und Visionen stützen, die nach al-Ġābirīs Ansicht eine spezifische und grundlegende Autorität sind.

Es ist die Autorität der arabischen Sprache, die als Kulturträger zu bezeichnen ist. Al-Ġābirī stellte eine Hypothese auf, die die Dominanz dieser erkenntnistheoretischen Prinzipien gegenüber dem bayāni Geist erklärte. Es ist eine Hypothese, die auf die arabisch-geografisch

Wüstenumgebung zurückführt, die durch Trennung, Zulässigkeit und Annäherung gekennzeichnet ist und die Sichtweise der Umwelt eines Arabers widerspiegelt, die ihn dazu verpflichtet, Zeit und Raum zu verschwenden und in seinen Gedanken Pfade zu verfolgen, die nicht beweiskräftig sind, wie z. B. qiyās und Zulässigkeit (vgl. ebd., S.240–241).

5.2 *Al-ʿirfān* (Illumination)

Al-ʿirfān ist in der arabischen Sprache der Infinitiv des Wortes „Wissen“. Der Begriff *ʿirfān* tauchte in der islamischen Mystik auf, um eine höhere Art von Wissen zu bezeichnen, in Form von „Offenbarung“ oder „Inspiration“, welche in das Herz geworfen wird. *„Es gab eine klare Unterscheidung zwischen dem durch Sinn oder Verstand erworbenen Wissen und dem durch offenbartes oder sichtbares erhaltenes Wissen.“* [Übers. d. Verf.] (Al-Ġābirī 1986, S. 251). Der Begriff Illumination stammt ursprünglich aus der griechischen Sprache, wird als Gnose/Gnosis bezeichnet und trägt die Bedeutung von (Sinn-)Erkenntnis und Weisheit. Was die Illumination jedoch auszeichnet, ist, dass es sich einerseits um ein Wissen über religiöse Angelegenheiten handelt und ihr Rang noch höher ist als das Wissen der Religionswissenschaftler, die die mentale Sichtweise vertreten (*Fuqahāʾ* und *Mutakallimūn*). Im Allgemeinen ist festzustellen, dass Illumination *„auf der Rekrutierung des Willens und nicht auf der Schärfung des Denkens beruht. Man kann auch sagen, dass die Illumination darauf beruht, dass der Wille zum Ersatz für die Vernunft dient.“* [Übers. d. Verf.] (ebd., S. 253).

Al-Ġābirī zufolge sind die Häresie und ihre Wissenschaften die erste Wissenschaften, welche die Muslime übernahmen. Die Schiiten waren die ersten Anhänger dieser Art von Wissen. Die Essenz der Häresie widerspricht jedoch dem islamischen Glauben. Deshalb wurde diese Strömung von den Sunniten abgelehnt. Es ist im Wesentlichen eine Feindseligkeit aufgrund der häretischen Lehre, die diese Wissenschaften begründete und etablierte. Die Illumination lehnt die Vernunft ab, eliminiert das theoretische Wissen und ersetzt dieses durch Konnektivität und Inspiration. Angesichts dieser Abschaffung und Ausgrenzung ist es das Recht des Geistes, sich zu verteidigen und sich als Wissenssystem parallel zu *bayān* und *ʿirfān* zu behaupten. Al-Ġābirī verbindet den demonstrativen Verstand mit „dem kosmischen Verstand“ bzw. der „geistigen Vernunft“, wie er es nannte: die Wissenschaften der Demonstration, der Logik und des Naturalismus – mit ihren verschiedenen Zweigen. Metaphysik basiert auf einem einzigen kognitiven System: auf empirischer Beobachtung und rationaler Folgerung als Methode, die auf mentalem Wissen beruht.

Hierdurch wurde der kosmische Geist in der arabisch-islamischen Kultur errichtet: durch die Werke von Ibn Rušd (Averroes), aš-Šaṭībī, Ibn al-Hayṭam und Ibn Ḥazm, die die aristotelische Logik und Philosophie etablierten. Sie arbeiteten daran, den kosmischen Geist in dieser Kultur einzusetzen. Dieser war, wie schon erwähnt, aus dem Hintergrund der Ideologie und des politischen Kampfes entstanden. Während die Gegner des abbasidischen Kalifen auf Illustration und resignierten Verstand zurückgingen, ging al-Ma'mūn zum griechischen kosmischen Verstand, um den Aspekt der religiösen Vernunft bayān zu verstärken, wie es in der politischen Realität durch Mu'tazila entschieden und verankert wurde. Die Übersetzungsaktivität umfasste die Philosophie des Aristoteles, die al-Ma'mūn aktivierte und das Potenzial seines Staates dafür einsetzte. Das Ziel war, die manichäische Gnosis und die schiitische Illumination zu stoppen, d. h. die Quelle des Wissens, die die Abbasiden Dynastie geistig bekämpften, denn diese bildeten eine Gefahr für die Dynastie (vgl. al-Ġābirī 1986, S.231–232).

Es sollte auch beachtet werden, dass die Entwicklung der Demonstration innerhalb der arabisch-islamischen Kultur wiederum von diesem Konflikt zwischen der *al-bayāniyūn* und der sunnitischen Ideologie gegen die Illustration der schiitischen Ideologie bestimmt wurde.

Von hier aus wird die Demonstration standhalten und sich mit der *bayān* gegen diese verbünden. Al-Ġābirī betrachtete die historische Begegnung zwischen der arabischen-religiösen Vernunft und der griechisch-aristotelischen intellektuellen Vernunft als ein Treffen, das in erster Linie gegen den resignierten Verstand entstanden sei.

5.3 *Al-burhān* (Demonstration)

Das dritte Erkenntnisssystem in der arabischen Vernunft ist *al-burhān*, die Demonstration. Das Beweisverfahren folgt den Spuren der aristotelischen Logik und ihren begrifflichen Grundlagen. Als wesentliche Schlussform nutzt der Beweis den Syllogismus. Dieser geht von absolut wahren Prämissen aus und führt zu einer absolut wahren Schlussfolgerung. Die Wahrheit der Schlussfolgerung ist durch die Strenge des Herleitens garantiert, in welcher der Mittelwert, der den beiden Prämissen gemein ist, die Notwendigkeit und Fruchtbarkeit des Schlusses gewährleistet (vgl. al-Ġābirī & al. 2009, S. 41).

Al-burhān (Wissenschaft) umfasst Logik, Mathematik, Naturwissenschaften und Metaphysik. Es begann mit dem ersten arabischen Philosophen al-Kindī und wurde fortgesetzt mit al-Fārābī. Die Phase der Blütezeit der *burhān* in Andalusien entsprach der Phase der *burhān* und *'irfān* im arabischen Osten. Al-Ġābirī definierte *burhān* folgendermaßen:

„Burhān bedeutet im engeren Sinne sämtliche kognitiven Aktivitäten, die durch Deduktion bzw. unter Einbeziehung von weiteren Axiomen oder sachlichen Fakten die Wahrheit eines Sachverhaltens bestätigen können. Im allgemeinen Sinne bedeutet der burhān jede kognitive Aktivität, die die Wahrheit eines bestimmten Sachverhaltes bestätigen“ (zit. nach Al-Ghouz, S. 168).

Er versteht *burhān* als ein Erkenntnisssystem, das sowohl Methoden als auch Anschauungen bestimmt. Er bezog sich darauf, dass Aristoteles ein Erkenntnisssystem zur Betrachtung der Welt (*ru'yat al- 'ālam*) entwickelt und festgelegt hat. Al-Ġābirī vergleicht die drei Erkenntnisssysteme hinsichtlich der Methode und der Anschauung, um die höchste Autorität zu betonen. In *bayān* betont er die *uṣūl* als die höchste Autorität im Bereich des Wissensgewinns, wiewohl er im *'irfān* die *wilāya* und den *kašf* (das sufische Konzept der Enthüllung) als die wichtigsten Methoden des Wissensgewinns präsentiert. Er präsentiert Aristoteles und seine Logiktheorie als die einzige maßgebende Autorität für den *burhān* (vgl. Al-Ghouz 2015, S. 168).

„Historisch gesehen hat das Denken des demonstrationellen Typus zwei klar unterscheidbare Momente im arabisch-islamischen Denken gekannt. Der erste ist jener der Entdeckung von Aristoteles im Orient im 3. H./9. Jahrhundert, der seinen Höhepunkt durch die Philosophen al-Fārābī und Ibn Sīnā (Avicenna) fand. Die Demonstration, so wie sie von diesen Philosophen angewandt wurde, ist mit den beiden anderen Erkenntnisssystemen, der Indikation und der Illumination, vermengt worden und endete schließlich in einem Synkretismus dieser drei Ordnungen, die sich im Werk von Al-Ghazali widerspiegelt, wobei die Demonstration dabei die große Verliererin war“ (ebd. al-Ġābirī & al., S. 42).

5.4 Historischer Versöhnungsversuch zwischen „Indikation“ und „Demonstration“

Laut Al-Ġābirī war das Phänomen von Ibn Ḥazm rationaler Natur, und trotz *burhān* sollte noch eine Lösung für *qiyās al-ġā'ib 'alā aš-šāhid*, d.h. eine logische Grundlage für den *burhān* geschaffen werden. Das war der Ausgangspunkt für eine anfängliche Etablierung des arabischen Geistes. Wir sind hier angesichts einer völlig neuen Anordnung, aber einer völligen Wiederherstellung der Beziehung zwischen *bayān* und *burhān*, und auf der Grundlage einer realistischen und rationalen Sicht der Dinge, einer Sichtweise, die die religiöse Realität und die philosophische Realität in einem kritischen Geist anspricht, der die Realitäten respektiert, aber ohne ihr nachzugeben und sie enthalten zu lassen, sondern sie im Gegenteil eindämmen will,

und daran arbeitet, sie wieder aufzubauen und zu düngen. Es ist ein wahrer Neuanfang für das arabische Denken, der von Ibn Hazm ins Leben gerufen wurde. Dieses Konzept wurde weiter durch aš-Šaṭībī, Ibn Bāja, Ibn Rušd und Ibn Ḥaldūn übernommen (Übers. d. Verf.) (Mesdouki 2015, www.alquds.co.uk).

Die Errichtung dieser Phase ist jedoch durch die Versöhnung zwischen *bayān* und *irfān* gescheitert, besonders nach al-Ġazzālī und einigen Sufisten. Al-Ġābirī führte diese Aussöhnung auf zwei Gründe zurück: Der erste bezieht sich auf die Tatsache, dass der arabische Geist die Erfahrung der Natur nicht akzeptiert hat und sich damit begnügte, aus den Texten die Regeln und Bestimmungen ableiten zu können. Somit wurde versucht, die arabische Wissenschaft nur der Religion dienlich zu machen und sie als Plattform für die Entdeckung der Natur und ihrer Gesetze auszuschalten. Denn nach den Texten wurde die Natur von ihrem Schöpfer durch eine göttliche Vorbestimmung gestaltet und der Mensch muss diese Prämisse akzeptieren und darf nicht danach fragen (vgl. ebd., Mesdouki 2015).

Die Wissenschaft hingegen ist am Rande widersprüchlicher, intellektueller und ideologischer Systeme geblieben und hatte daher nicht die Möglichkeit, den arabischen Geist zu genesen. „Die arabische Wissenschaft, die Wissenschaft von al-Ḥawarizmī, al-Bīrūnī, Ibn al-Hayṭam, ibn an-Nafīs und anderen, blieb außerhalb der Bühne der Bewegung in der arabischen Kultur, und sie beteiligte sich nicht an der Ernährung des arabischen Geistes, noch an der Erneuerung seiner Formen. Die arabische Kulturzeit blieb auf einem einzigen Teppich von der Ära der Kodifizierung bis zur Ära von Ibn Ḥaldūn, und darüber hinaus bis zur modernen arabischen Renaissance, die noch nicht erreicht wurde.

Die entscheidenden Momente in der Entwicklung des arabisch-islamischen Denkens wurden nicht von der Wissenschaft, sondern von der Politik bestimmt. Die Politik bezieht sich auf jene Richtung zum arabisch-islamischen Denken und die Bestimmung ihrer Richtung und ihrer Grenzen. Al-Ġābirī sagte diesbezüglich: Die Etablierung des universellen Geistes in der arabisch-islamischen Kultur war Teil eines ideologischen und politischen Kampfes zwischen al-Ma'mūn, dem Abbasiden-Kalifat und den Gegnern seines esoterischen schiitischen Staates. Das alte Vermächtnis dieses Konflikts wurde als Waffe benutzt, während Schiiten zu Gnostik griffen, um die Kontinuität der Offenbarung in ihren Imamen zu bestätigen und damit ihr Recht auf Imamats und die religiöse und politische Führung der Muslime zu bekräftigen. So appellierte al-Ma'mūn an den griechischen kosmologischen Geist, den Aspekt der arabischen religiösen Vernunft zu verstärken, wie er vom Mu'taziliten-Geist entschieden und in der politischen Realität verankert wurde, war in der Kodifizierungsphase alles vorbei und geschlossen (...) und

die Zeit wurde zu einer sich wiederholenden Zeit, zu einer toten Zeit. (Übers.d. Verf.)(Mesdouki 2015).

Al-Ġābirī kam zu dem Schluss, dass mit dem Voranschreiten der Europäer gleichsam der arabische Geist zurückgetreten sei. *„Die Muslime begannen sich zu verzögern, als ihr Geist zu resignieren begann, als sie begannen, religiöse Legitimität für diesen Rückschritt zu suchen, während die Europäer begannen, voranzukommen, als ihr Geist aufzuwachen begann und sich selbst in Frage stellte.“* (Übers. d. Verf.) (Mesdouki 2015). Die wirkliche Ergänzung, die al-Ġābirī in seinem Buch „Die Genese des arabischen Geistes“ anfertigte, der von der prägenden Analyse beherrscht wird, liegt in der Analyse der Art und Weise, wie der arabische Geist geformt wurde. Aus diesem Grund wird davon ausgegangen, dass es nicht möglich ist, von einem Renaissanceakt zu sprechen, solange kein Übergang in eine Sphäre der Kodifizierung bewerkstelligt wird. Denn eine Verhaftung des arabisch-islamischen Geistes in seinen starren Denkweisen behindert das Aufkommen einer neuen Gesinnung (vgl. ebd. Mesdouki 2015).

6 DIE PROBLEMATIK DER ARABISCHEN SPRACHE

Die Problematik der arabischen Sprache wird in der "Kritik der arabischen Vernunft" besonders hervorgehoben, wobei die heilige Bedeutung der arabischen Sprache durch die Offenbarung des Korans betont wird. Al-Ġābirī hebt hervor, dass dies weitreichende Konsequenzen für die arabischsprachigen Gesellschaften hat, da die Sprache nicht nur als Mittel des Denkens fungiert, sondern auch maßgeblich ihre Gestalt beeinflusst

Deshalb verwendet al-Ġābirī den Begriff der "arabischen" Vernunft anstelle der "islamischen" Vernunft, um den Eindruck zu vermeiden, er würde Kritik an der islamischen Religion üben, was nicht sein Ziel ist. (vgl. <https://www.islamportal.at/themen/artikel>).

Im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit dem „arabisch-islamischen Kulturerbe“ hebt al-Ġābirī eine ideologische und eine wissenschaftliche Ebene hervor: Auf der ideologischen Ebene untersucht er das Dogma der arabisch-islamischen Sprache. Dieser Schritt ist für Al-Ġābirīs Kritik an den arabisch-islamischen Wissenschaftsdisziplinen von elementarer Bedeutung, da er die arabische Sprache als den Kern des theoretischen Denkens betrachtet und ihr gleichzeitig eine ideologische Funktion zuschreibt. Mit dem Konzept des Dogmas der arabischen Sprache zielt al-Ġābirī darauf ab, eine Verbindung zwischen Ideologie und Epistemologie im theoretischen Denken innerhalb der arabisch-islamischen Wissenschaftsdisziplinen herzustellen. In einer Skizze zeigt Al-Ġābirī diese Verbindung über

naḥw (Grammatik), deren Regeln von al-Ḥalīl und Sībawayhi aufgestellt wurden. Diese Verbindung ist von unerlässlicher Bedeutung für das Verhältnis der Kritik der arabisch-islamischen Wissenschaftsdisziplinen, insbesondere da al-Ġābirī betont, dass die von al-Farāhīdī und Sībawayhi entwickelte Epistemologie der Wurzelbildung von den Juristen und der muslimischen Theologen übernommen worden sei. Auf der wissenschaftlichen Ebene analysiert er das theoretische Denken in den arabisch-islamischen Wissenschaftsdisziplinen wie Grammatik (*naḥw*), islamische Jurisprudenz (*fiqh*), Rhetorik (*balāġa*) und islamische Theologie (*kalām*). (vgl. Al-Ghouz 2015, S. 118–121)

6.1 Der Wüstenaraber ist der Schöpfer der arabischen Welt

In einem Kapitel mit dem Titel „Der Wüstenaraber ist der Schöpfer der arabischen Welt“ erklärt al-Ġābirī, dass die akademische Referenz für die Linguisten bei ihrer Gründung von Grammatik und Rhetorik auf dem Wüstenaraber beruht. Die von den frühen Linguisten angewandte Methodik sowie die von ihnen verwendeten Konzepte und die mentalen Mechanismen, die sie beim Forschen und Entwickeln der arabischen Sprache anwendeten, basierte auf der Phonetik der Araber. Die Forscher der Sprache wandten sich der Wüste zu, den Beduinen, die ja in diesem Zusammenhang sehr gefragt waren. In diesem Kontext sagte al-Ġābirī, dass die arabische Sprache von arabischen Beduinen übernommen wurde, deren Welt mit einem sensorischen, visuellen oder auditiven Bild gestaltet war. Diese Welt ist alles, was die arabische Sprache ihren Besitzern heute und früher vermittelt und vermittelte, und das wird so lange sein, wie die Sprache den Standards des Kodifizierung-Zeitalters unterliegt. Laut al-Ġābirī ist das Ergebnis die Herrschaft der arabischen Beduinenwelt über den Geschmack, aber auch über das arabische Denken im Allgemeinen. Das ist nicht dem jetzigen Zustand entsprechend und muss verstanden werden, um es ändern zu können, denn der arabische Geist sollte bis heute eng an jener historischen Sinneswelt gebunden bleiben, die durch die Ära der Kodifizierung auf der Grundlage des niedrigsten Grades der historischen Zivilisation in der Geschichte, der nomadischen Zivilisation, die als Ursprung genommen und dem arabischen Geist eine bestimmte Art des Regierens aufgezwungen hat, errichtet wurde. Somit wurden die Beurteilungen gemäß des Alten dem Neuen diktiert (vgl. al-Ġābirī 1984, S. 84–87)

6.2 Der Text ist die Referenzautorität des arabischen Geistes

Die Beziehung zwischen Sprache und Denken (*al-‘alāqa bayna al-luġa wa al-fikr*) ist hauptsächlich eine der Bedeutungen des Arabischen und auch einer der Schwerpunkte von al-Ġābirī bei der Schlussfolgerung der arabischen „ideologischen Funktion“.

Er bezeichnet den Araber als ein sprechendes Tier, dessen Identität durch Beredsamkeit und nicht durch Vernunft definiert wird. In seiner Schlussfolgerung verweist Al-Ġābirī auf Johann Gottfried Herder (1744-1803), der die Theorie des Einflusses der Sprache auf die Entwicklung des menschlichen psychologischen Prozesses entwickelte (vgl. Al-Ghouz 2015, S. 120). In dieser Hinsicht schrieb al-Ġābirī:

„Obwohl ich mit der (nationalistischen) Ideologie, auf der Herders Sprachtheorie, nicht einverstanden bin, denke ich, dass er die Sprache nicht nur als Denkmittel betrachtet, sondern sie auch formt. Basierend auf dieser Theorie glaubt Herder, dass jede Nation spricht, wie sie denkt, und denkt, wie sie spricht“
(zit. nach. al-Ghouz 2015, S. 120).

Diese Schlussfolgerung ist für al-Ġābirīs KdaV von entscheidender Bedeutung. Die Sprache würde die kognitiven Aktivitäten der Vernunft (*‘aql*) bestimmen, wenn der Mensch spricht, wie er denkt und denkt, wie er spricht. Al-Ġābirī sagt über dieses Verhältnis, dass unabhängig davon, ob die arabische Sprache als Sprache der Magie und Rhetorik angesehen wird oder ob sie für die gesamte arabisch-islamische Geschichte von Bedeutung ist, sie ein grundlegendes und entscheidendes Element für die Struktur und das Kognitive der arabischen Vernunft bildet (vgl. ebd., S. 120).

Neben Herders Theorie über die Beziehung zwischen Sprache und Denken geht al-Ġābirī auch davon aus, dass die Sprachfähigkeit eines Menschen von seiner Natur abhängt. In diesem Fall betonte er, dass die natürliche Umgebung der Wüste einfach sei, weshalb die Sprache der „Wüstenaraber“ begrenzt sei.

Die Argumentationskette von Al-Ġābirīs zeigt, dass er seine Analyseergebnisse auf neue Prämissen ausdehnt. Zum Beispiel kam er zu dem Schluss, dass das arabische Sprachrepertoire sehr arm sei, um auf dieser Grundlage neue Prämissen vorzuschlagen. Unter dieser Prämisse stellte al-Ġābirī eine Verbindung zwischen „Wüstenarabern“ und Grammatikern her, um die Bedeutung von „Wüstenarabern“ für die Entwicklung der arabischen Sprache zu bewältigen. Dabei legt al-Ġābirī großen Wert darauf, dass al-Ĥālil und seine Zeitgenossen Regeln für die arabische Sprache festlegten, hauptsächlich unter Verwendung des Sprachrepertoires des Wüstenarabers. Während der „Ära der Niederschriften“ nutzte der „Wüstenaraber mit Hilfe

seines Instinktes“ die verbindliche Rolle bei der Festlegung von Grammatikregeln und der Entwicklung arabischer Lexika (vgl. ebd., S. 120–121).

Durch die Ausführung dieser Argumente entwickelte al-Ġābirī erneut folgende Prämissen:

Prämisse 1: Das Sprachrepertoire des Arabers ist „emotional“ und „arm“.

Prämisse 2: Die arabischen Nationalgrammatiker bedienten sich bei der Sammlung der arabischen Sprache überwiegend des Sprachgefühls des „Wüstenarabers“ und hätten sämtliche Entwicklungsprozesse außer Acht gelassen, die die Araber im Zeitalter der Niederschrift erlebten.“ (ebd., S. 121).

Konklusion: Gemäß al-Ġābirīs Argumentationsweise sind die Regeln der arabischen Sprache emotional, arm und „a-historisch“. Er schreibt in diesem Zusammenhang davon, dass dadurch die arabische Sprache zum Erstarren gebracht wurde, nachdem sie eingefroren und einbalsamiert worden war, während sich das Gesellschaftliche Leben weiterentwickelte. So entstanden Mundarten, die im Vergleich zum traditionellen arabischen lexikalisch wesentlich reicher waren und es immer noch sind. (vgl. ebd., S. 121).

Al-Ġābirī förderte die Zusammenstellung arabischer Sprachregeln während der „Ära der Niederschrift“ zu einem Grundstein, der als Klassiker für alle arabisch-islamischen wissenschaftlichen Disziplinen verwendet wurde. Al-Ġābirī ist davon überzeugt, dass die Offenlegung arabischer „dogmatischer Inhalte“ einen wesentlichen Beitrag zu den erkenntnistheoretischen Ideen traditioneller Lehren auf dem Gebiet der Wissenschaft (islamische Rechtsprechung), *balāġa* (Rhetorik) und *kalām* (islamische Theologie) leisten kann, jedoch von der Ideologie zu trennen sei (vgl. ebd., S. 121).

6.3 Zur Kritik an der Rhetorik

In seiner Kritik an der Rhetorik betonte al-Ġābirī die beiden Persönlichkeiten, die er als Begründer der arabischen Rhetorik (*mu'assisū 'ilm al-balāġa*) zeigte: al-Ġurġānī (st. 1078 n. Chr.) und as-Sakkākī (st. 1229 n. Chr.). Warum aber genau diese beiden?

Al-Ġābirī bezieht sich auf al-Ġurġānī, um dessen *nazm* Theorie zu kritisieren. Er präsentiert jene Theorie als *'ilm al-ma'ānī* (eine Bedeutungslehre des Korans). Dabei konzentriert er sich auf einige Kriterien der Auslegung der rhetorischen Ausdrücke im Koran, welche von al-Ġurġānī in seinen Schriften „*Dalā'il al-iġāz*“ (Die Beweise der Unnachahmlichkeit) und „*Asrār al-balāġa fī 'ilm al-bayān*“ (Die Geheimnisse der Rhetorik) festgelegt wurden. In diesen beiden Schriften entwickelte al-Ġurġānī sprachliche Kriterien, mit denen er die Rhetorik im Koran und dessen Unnachahmlichkeit (*iġāz al-qur'ān*) erklärt.

„[...] dass al-Ġurġānī Bedeutungslehre sich an der Logik der Sprache und nicht an der Logik von Aristoteles orientiert. Somit ist die Vernunft, die al-Ġurġānī zu einem Richter sowie zu einem verbindlichen Maßstab erhebt, [...] nicht die Vernunft, wie die Philosophen, die Anhänger der Logik, sie verstehen, sondern eine Vernunft, die die Explikativen lehrten der Grammatik praktizierten.“ (ebd. S. 145–146).

Wie aber begründet al-Ġābirī die Verbindung zwischen al-Ġurġānī einerseits und al-Ḥalīl und Sībawayhi andererseits?

Prämisse 1: Die von al-Ḥalīl und Sībawayhi entwickelte arabische Sprachlogik behandelt *lafẓ* und *maʿnā* als zwei getrennte Einheiten.

Prämisse 2: Al-Ġurġānīs Theorie der koranischen Rhetorik (der nicht nachahmbare Koran) basiert auf der arabischen Logik, die von al-Ḥalīl und Sībawayhi entwickelt wurde.

Fazit: Al-Ġurġānīs Theorie der Koranrhetorik besagt, dass *lafẓ* und *Maʿnā* zwei getrennte Einheiten sind.

Neben al-Ġurġānīs Theorie der unnachamlichkeit des Korans stellt al-Ġābirī auch as-Sakkākīs Bedeutung der Rhetorik im Koran-Diskurs (*balāġat al-ḥiṭāb al-qurʿānī*) als Methode zur Erklärung der Rhetorik des Korans vor. Um die Rationalität dieser Hypothese zu beweisen, verwies er auf as-Sakkākīs Werk „*Miftāḥ al-ʿulūm*“ (der Schlüssel zu den Wissenschaften). Warum genau „*Miftāḥ al-ʿulūm*“? Al-Ġābirī hatte umfassenden Kontakt zu „*Miftāḥ al-ʿulūm*“, weil er der Ansicht war, dass dieses Werk eine Referenz wäre, insbesondere wenn er den rhetorischen Ausdruck im Koran erklärte.

Al-Ġābirīs Interesse an diesem Werk ist offensichtlich, weil er erklärte, dass as-Sakkākī den rhetorischen Ausdruck im Koran erfolgreich erklärte.

Es ist erforderlich, die Entwicklung der Rhetorik durch eine epistemologisch bahnbrechende rhetorische Theorie zu vervollständigen und sie anschließend zur Logik der Interpretation und des Verständnisses des Koran-Diskurses „*Manṭiq taʿwīl wa fahm al-ḥiṭāb al-qurʿānī*“ zu erheben.

Al-Ġābirī kritisierte an „*Miftāḥ al-ʿulūm*“, dass dieses Werk auf methodischer Ebene nicht viel mit Aristoteles „Lehre vom Satz“ gemeinsam habe, sondern auf der Logik der arabischen Sprache, die von Grammatikern entwickelt wurde (Beziehung zwischen *lafẓ* und *maʿnā*) (vgl. Al-Ghouz 2015, S. 146).

6.4 Zu den Zielen der Kritik Al-Ġābirī an der *lafz ma'nā* Theorie

Al-Ġābirī in „*Binyat al-‘aql al-‘arabī*“ verwendet diese Theorie der Beziehung zwischen Wortlaut (*lafz*) und ihrer Bedeutung (*ma'nā*) auf Arabisch. In diesem Fall räumte er ein, dass die arabisch-islamischen Wissenschaften von bayān nicht das Wort *ma'nā* priorisierten, sondern die Wortlautbedeutung (*lafz*), deren methodische Bedeutung von Grammatikern bestimmt worden war. Dabei legt er Wert darauf, dass die *bayāniyūn* „die abstrakten Sprachausdrücke“ nicht als „Spiegel des Denkens“ (*mir'āt al-fikr*) (Bedeutung) zu betrachten seien, sondern als zwei unabhängige Phänomene (vgl. ebd., S. 146–147). Zu bemerken ist, dass al-Ġābirī sich nur mit dem Verhältnis zwischen einem Wort und seiner Bedeutung im Bereich des Textverständnisses befasste. In diesem Fall schreibt er: Die Abhängigkeit der Sprache vom Denken ist eine unbestreitbare Tatsache [...], weil die Entwicklung der Sprache von der Entwicklung des Denkens abhängt. Neue Begriffe entstehen, wenn man gemeinsam über neue Wörter nachdenkt, obwohl die frühen bayāniyun ihre eigenen Sprachen (Sprache der Grammatik, Rechtswissenschaft, kalām usw.) entwickelten, ist es ihnen dabei nicht gelungen, über ihre kreativen Sprachstudien nachzudenken. Dies führte zu unvermeidbaren Konsequenzen: die Priorität des Denkers vor dem Wortlaut; die Priorität der Bedeutung vor dem Text. (vgl. ebd., S. 147).

Al-Ġābirī kritisierte die Interpretation rhetorischer Ausdrücke im Koran, d.h., das Verständnis der Bedeutung des Textes für die Beziehung von *lafz/ma'nā*. Er betonte auch, dass sich die von *al-Ġurġānīs* und *as-Sakkākī* vorgeschlagene rhetorische Logik hauptsächlich auf *lafz* und „verschönernden Ausdruck“ konzentrierte und den historischen Hintergrund von *ma'nā* (Bedeutung) vernachlässigte. Al-Ġābirī forderte, dass die Wortbedeutung dem Wortlaut im Interpretationsbereich des Korans vorzuziehen ist. Auf diese Weise sollte die Bedeutung des Korandiskurses auf den historischen Kontext des Textes angewendet werden, anstatt sich auf die Konstruktion eines *lafz* zu konzentrieren (vgl. ebd., S. 147).

6.5 Al-Ġābirīs Kritik am Verhältnis zwischen *aṣl* und *far'*

Während al-Ġābirī die Grammatiker als die Gründungsväter des *lafz* und *ma'nā* Verhältnisses präsentiert, hebt er aš-Šāfi'ī als den bedeutendsten Pionier der *al-far'* Methode hervor. Mit *aṣl* meint Al-Ġābirī das, wovon die Analogie ausgeht (bekannter Fall), während er unter *far'* etwas,

worauf geschlussfolgert wird (unbekannter Fall), versteht. An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass Al-Ġābirī unter einem *aṣl* immer den Koran oder die Sunnah als Text (*naṣ*) versteht. Neue Fälle, die nach dem Tod des Propheten auftraten, wurden von Muḥammeds Gefährten gelöst und bekannte Fälle im Koran und in der Sunnah *aṣl* als unbekannt abgeschlossen. Infolgedessen entwickelte sich ab der Mitte des 8. Jahrhunderts n. Chr. ein juristischer Korpus (Präzedenzfälle) als dritte Rechtsquelle unter Verwendung des *aṣl* (Koran und Sunnah) (vgl. ebd., S. 148).

6.6 Al-Ġābirī Kritik am *aṣl* (Koran und Sunnah)

Im Rahmen seiner Beschäftigung mit der *aṣl/farʿ*-Methode kritisierte al-Ġābirī nicht die Klassifikation der Rechtsquellen, sondern die Deutung des Korans mit Hilfe der dritten und vierten Rechtsquelle. Über die Bedeutung des *aṣl* für die Rechtsfindung schreibt er:

„Mit anderen Worten, die explikative Vernunft stellte eine kognitive Wirksamkeit (faʿāliya dihaniya) dar, die sich nicht entfalten kann, bzw. Entfaltungen akzeptiert unter der Voraussetzung, dass jede Aktivität ständig an einem gegebenen aṣl (Text) oder an dessen bekannter Lesart (das, was sich durch den Konsens der Gefährten oder durch den Analogieschluss bewährt hat) gebunden ist.“ (zit. nach Al-Ghouz 2015, S.148).

Nach dem obigen Zitat ist die Freiheit der Rechtsfindung immer an den Text oder seine bereits definierte Auslegung gebunden, besonders wenn der Erwerb von Wissen von einem *aṣl* (Koran und Sunnah) oder vom Analogieschluss ausgeht, dieses *aṣl* an einem *farʿ* ende. Somit schränkt dies die Freiheit des Rechtsfinders ein, die immer mit dem Text und seiner Auslegung verbunden ist. Im Allgemeinen kritisierte al-Ġābirī den Koran nicht als ersten *aṣl*, sondern dessen Interpretationsmethoden (*manāhiġ tafsir al-qurʿan*), die in den Standard der Kommentare aufgenommen wurden (vgl. ebd., S. 148).

An der Sunna kritisierte al-Ġābirī ihr Erfordernis nach Authentizität. Seine Kritik basiert auf der Tatsache, dass *aḥbār an-nabī* (die Überlieferungen des Propheten), die erst etwa 100 Jahre nach seinem Tod in Sunna-Werken gesammelt wurden, auf mündlichen Überlieferungen beruhen. Durch diese Argumentation betonte al-Ġābirī, dass selbst der mächtige Ahadith (*aḥādīṯ saḥīḥa*) falsch oder unwahr sein könnte. Seine diesbezügliche Argumentation zeigt, dass seine Kritik auf der Tatsache beruht, dass der Konsens der Gefährten des Propheten durch die Wahrhaftigkeit der prophetischen Aussagen (Hadith) bestimmt wird. Mit anderen Worten,

al-Ġābirī kritisierte die Funktion *ʿan ʿana* (der Übertragungskette) und deren höchste Instanz, die die *sulṭat al-iğmaʿ* (Autorität des Konsenses) ist (vgl. ebd., S. 148).

6.7 Kritik der *iğmaʿ* (Konsens)

Iğmaʿ wird als Konsensus der islamischen Rechtsgelehrten verstanden und bildet die Grundlage der islamischen Lehre. Al-Ġābirī kritisierte die Stellung dieser Rechtsauffassung in der islamischen Tradition und warnte vor den Konsequenzen sowohl für die Erkenntnismethode, die auf mündlichen Erzählungen beruht, als auch für den juristischen Korpus (Präzedenzfälle). Der erkenntnistheoretische Konsensstand in der erklärenden Theorie ist äußerst komplex. Von aš-Šāfiʿī bis heute haben die *bayāniyūn*, die *uṣūliyyūn* und insbesondere die *kalām*-Theologie versucht, die erkenntnistheoretischen Instrumente des Konsenses zu definieren. Letztendlich führt dies zu einer Vielzahl von Theorien, die Disparitäten, Komplexitäten und Paradoxien aufweisen. Sie beruhen nicht auf einer einheitlichen Definition von Konsens oder seiner Plausibilität, bereitgestellt durch Beweise für eine Richtigkeit als solche oder seine Akzeptanz oder seine Abhaltung bzw. deren Zustimmung, basierend auf einer Prozedur, die ihre Frist ausführt oder festlegt usw. Sowohl diejenigen die den Konsens befürworten als auch diejenigen, die ihn nicht praktizieren, haben ihm nicht nur in der islamischen Rechtswissenschaft, sondern in allen erklärenden Wissenschaften, wie Religion und Sprache, eine feste kognitive Stelle eingeräumt. Darüber hinaus erstreckt sich diese Autorität auf jede Denkschule, ob theologisch, juristisch oder grammatikalisch. Manchmal wird die Zustimmung einer der Rechtsschulen, um eine Meinung zu verteidigen oder zu widerlegen, gefordert (vgl. ebd., S. 149).

„Der Konsens genießt in der islamischen Jurisprudenz (fiqh) sowie in der Sprachwissenschaft (luġawiyāt) einen hohen Stellenwert. Al-Ġābirī interessiert sich vor allem für erstere. Dies erklärt er dadurch, dass in der Sprache auf den Konsens verzichtet werde, die in fiqh gehöre jedoch zu den, erkenntnistheoretisch unerlässlichen Fundamenten“ (usūl maʿrifiya šarʿiya) (ebd. S.149).

Die Gelehrten, die sich mit den Grundlagen der islamischen Rechtswissenschaft befassten, hatten dem Konsens eine besondere Macht in der Erkenntnistheorie verliehen und ihn zur Grundlage für andere Disziplinen erhoben. Somit ist der Konsens, wie al-Ġazzālī sagte, zu den wichtigen Grundlagen der Religion geworden. Warum kann der Konsens nicht verwendet werden, um das Buch Gottes und die überlieferte Sunnah zu bewerten, insbesondere wenn es hilft? Der Koran in seiner gegenwärtigen Form gilt wie in allen früheren islamischen Epochen

als die unveränderte authentische Version, die dem Propheten gesandt wurde. Der wissenschaftliche Konsens wird als Beweis für die Richtigkeit und Vollständigkeit des Korans präsentiert und unter *ʿUtmān* in seiner endgültigen einheitlichen Fassung zusammengestellt und als solche bestätigt. Ohne *aṣl* oder auf der Grundlage eines Konsenses wird es keinen Beweis für die Richtigkeit des den Menschen bekannten Korantextes geben. (vgl. ebd., S. 149)

Hier wird gezeigt, dass der Konsens in al-Ġābirīs Argumentation eine besondere Stelle einnimmt. Er versuchte diese festen Interpretationen zu ignorieren, weil sie die Interpretationsfreiheit des Lesers im Umgang mit einem lesbaren Text in unterschiedlichen Interpretationen einschränken, die Anforderungen an die Gewissheit, wie al-Ġābirī die Verweigerung der Einwilligung im Rahmen des *aṣl/farʿ* Ansatzes sieht. Die Ablehnung des Konsenses durch al-Ġābirī kann unter drei Punkte erläutert werden:

1. Der Konsens hat zwar eine religiöse Grundlage, ist aber nicht einer der Eckpfeiler der Religion.
2. In das frühislamische Zeitalter wurden die neuen Fragestellungen, deren Lösungen weder im Koran noch in der Sunnah gefunden werden konnten, durch die Gelehrten in Form von *ṣūrā* (Beratung) behandelt. Dies ist ein Indiz für die Freiheit des Denkens und der persönlichen Meinungsbildung.
3. Die Entwicklung des islamischen Herrschaftssystems von Konsultationen, die durch (Abū Bakr und ʿUmar) praktiziert wurden, wurden zu totalitärem Herrschaftssystem etabliert durch die Umayyaden (vgl. ebd., S. 150).

6.8 Kritik des Analogieschlusses (Qiyās)

„Das Wort Qiyās (...) leitet sich von dem arabischen Wort „qāsa“ ab, das mit „messen, abmessen, schätzen oder auch vergleichen“ übersetzt werden kann. Qiyās bedeutet daher Abmessen und Vergleichen. In der Wissenschaft des Usūl al-Fiqh wird der Qiyās (Analogismus) überwiegend definiert als: Übertragung einer Rechtsfolge von einer Wurzel (arab. Aṣl), d.h. von einem heiligen Text des Qurans oder der Sunna des Propheten, auf einen Zweig (arab. Farʿ), d.h. einen neuen, nicht im Text ausdrücklich genannten Fall, und zwar aufgrund des gemeinsamen Zwecks (arab. ʿIlla).“ (islam-pedia.de > index > Qiyas).

In Bezug auf *qiyās* sagte al-Ghouz, dass neben dem Einverständnis des Gefährten al-Ġābirī auch den Analogieschluss (*qiyās at-tamṭīl*) ablehnt. Er definiert ihn als „etwas durch etwas definieren, und es ihm gleichstellen“. Er betont die Unterscheidung zwischen dem

Analogieschluss im Bereich des bayans und dem Syllogismus (*qiyās al-ğam`*) von Aristoteles in seiner Auseinandersetzung mit dem Analogieschluss. Er betonte den Analogieschluss im Bereich des Bayans als erkenntnistheoretische Methode hervor, da die Konklusion auf Vergleichen basierte. Andererseits basiert der Syllogismus auf zwei Prämissen, welche konjunktiv oder disjunktiv sind (vgl. ebd., S. 150).

Laut al-Ğābirī müssen die beiden Prämissen von gleicher Natur sein und einen dazwischenliegenden Begriff haben. Ebenso handelt es sich im Gegenteil nicht um eine logisch korrekte Schlussfolgerung aus zwei Prämissen gleicher Art mit einem Zwischenbegriff, sondern das ursprüngliche Urteil (Präzedenzfall des Korans, Sunnah oder Konsens) A wird auf eine Kausalableitung B übertragen (vgl. ebd., S. 150).

Damit versucht al-Ğābirī, die Aufmerksamkeit des Lesers auf die Tatsache zu lenken, dass die Ähnlichkeit in der richtigen Logik des Islam nicht durch die Klassifizierungserklärung, sondern vor allem durch die Bewertung des Gesetzes durch den rechtschaffenen Forscher (*mugtahid*) entsteht, der die *ratio legis* (das Gesetz der Vernunft) berücksichtigt, ähnlich wie *al-iğma`* mit dem Satz nicht auf sicherem Wissen, sondern nur auf Annahmen basiert. (vgl. ebd., S. 151)

Die Analogie zwischen zwei Begriffen ist nur gültig, wenn beide Begriffe teilen ein bestimmendes Element, das als wesentlich für die Konstitution eines jeden Begriffs betrachtet wird. Um das ‚für die Verfassung wesentliche Element‘ zu erkennen, muss auf die „eingehende Untersuchung“ (*şabr*) und die „Analyse“ (*taqsīm*) zurückgegriffen werden (vgl. al-Ğābirī & al., S. 76).

Die Analyse besteht darauf, jede der Verbindungen einzeln zu untersuchen, in dem die Eigenschaften und Merkmale der Verbindungen aufgelistet werden, um herauszufinden, was sie gemeinsam haben, um diese Gemeinsamkeit der Eigenschaften und Merkmale gründlich zu untersuchen und festzustellen, welche für die Substanz und die Realität beider Gliedmaßen konstitutiv sind. Die Detailuntersuchung ist eine Untersuchungs- und Überprüfungsmethode, die der echten Erfahrung von Francis Bacon entspricht. Aufgrund seiner Dominanz und der großen Präferenz, mit der er verwendet wurde, verbreitete er sich schließlich so weit, dass den Bedingungen seiner Gültigkeit immer weniger Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Der Ausdruck entzieht der Forschung letztendlich jede Möglichkeit der Vertiefung (vgl. ebd., S. 76).

Die arabische Vernunft ist vom Analogieschluss sehr geprägt und so beeinflusst, dass die Wissenschaftler in der Rechtswissenschaft (*fiqh*) zum Beispiel die Analogie so weit vorangetrieben haben, dass es unmöglich wurde, die Anforderungen in einer Weise zu erfüllen, wie dies eine strikte Einhaltung ihrer Gültigkeit einfordern würde: Als Quellen wurden

fallbezogene Anträge von Quellen/Stiftungen herangezogen, aus denen neue fallbezogene Anträge abgeleitet wurden, die wiederum als Quellen herangezogen wurden. Auf diese Weise wurde analoges Denken zu einem mechanischen Prozess, der die Anforderungen der „Detailuntersuchung“ und „Analyse“ kaum oder gar nicht erfüllen konnte. Auf dem Gebiet der dialektischen Theologie *kalām* sollte das, was Theologen selbst als „analoges Denken“ (*istidlāl bi aš-šhāhid ‘ala al-ghā’ib*) bezeichnen, immer unbegründet bleiben. Die Juristen konnten ihre Analogiepraxis auf eine allgemeine Regeln stützen, nach denen das Ziel einer etwaigen rechtlichen Beurteilung (*ḥukm*) sich ausrichtete (vgl. ebd., S. 76–78).

„Im Bereich der dialektischen Theologie (kalām) sollte das, was die Theologen ihrerseits das „analogische Schlussfolgern“ (istidlāl bi aš-šhāhid ‘ala al-ghā’ib) nannten, immer unbegründet bleiben. Die Juristen konnten ihre Praxis der Analogie auf einer allgemeinen Regel gründen, nach der das Ziel jeder juristischen Wertung (ḥukm) „in der Berücksichtigung des Allgemeininteresses und in der Abkehr von Vorurteilen“ liegen soll.“ (ebd., S. 78).

Dies ließ eine gemeinsame Basis für Diskussionen und Kontroversen zu. Im Gegensatz dazu konnten sich die Theologen nicht auf eine vergleichbare Regel einigen. So begründete jeder seine Analogien auf seine Weise. Zu diesem Zweck wurden dem Referenzobjekt in der Gegenwart (dem Bekannten) in übertriebener Weise bestimmte Eigenschaften zugewiesen, und zwar ausschließlich für angebliche Analogon. Je nach den gegebenen Umständen änderten sich der Inhalt und die Art des „Enthaltens“. Dies führte zu unendlich umfangreichen Polemiken ohne Gewinn. Wissenschaftler auf dem Gebiet der Grammatik sammelten auch Analogien auf eine Weise, die ihre Arbeit zu einem Selbstzweck machte, obwohl sie sich auf eine gemeinsame Regel einigen konnten, um ihren Ansatz, den der arabischen Sprache, zu legitimieren. Er ist im Wesentlichen durch „die Fließfähigkeit des Ausdrucks“ gekennzeichnet. Dies entfernte ihre Arbeit von der wichtigsten Aufgabe, der Kodifizierung der arabischen Sprache, und machte es unmöglich, diese ursprünglich „einfache“ und „spontane“ Sprache äußerst schwierig zu machen. In der Endphase ihrer Entwicklung führte die von Wissenschaftlern auf dem Gebiet der Grammatik, des Rechts oder der Theologie praktizierte Praxis des Analogieschluss-Denkens zu einem Schneeball-Effekt und zu seiner Verankerung – als Denkweise und als Prinzip der Aktion – in der Struktur des arabischen Denkens (vgl. ebd., S. 78).

Derart wird die Analogie mechanisch und unbewusst geübt. Eingedenk der Tatsache, dass sich die kulturelle Praxis zum Zeitpunkt des Niedergangs fast ausschließlich auf das Rollen dieser „Schneekugel“ beschränkte, weil nur Praktiken, wie Grammatik, Recht und „Wissenschaft der Einzigartigkeit“ (Theologie) gelehrt wurden, wird dieses Vorgehen verständlich.

Die Analogieschlussfolgerung wurde zu einer mentalen Operation, die von den Arabern unbewusst und daher ohne Rücksicht auf die Erfordernisse ihrer Gültigkeit durchgeführt wurde. Infolgedessen wird jedes unbekannte Objekt in Abwesenheit zu einem Begriff einer Analogie, der um jeden Preis mit einem Begriff in der Gegenwart (dem Bekannten) in Beziehung gesetzt werden muss, insofern die größte Unbekannte mit Sicherheit die Zukunft ist und nur die Vergangenheit bekannt ist (bzw. dies zumindest zu glauben). Um aktuelle und zukünftige Probleme zu lösen, beschränkt sich jede mentale Anstrengung darauf, eine Vergangenheit zu finden, die der Gegenwart ähnlich ist. (vgl. ebd., S. 79).

So wird „die Analogie vom Bekannten zum Unbekannten“ – diese wissenschaftliche Methode stellte die logisch-methodologische Grundlage der arabisch-islamischen Wissenschaften dar– und wurde zu einer Praxis, die darin besteht, das Neue in ein analoges Verhältnis zum Alten zu setzen. Die Erkenntnis des Neuen beruhte daher darauf, ein Altes zu „entdecken“, worauf sich dieses Neue beziehen konnte. Die Tatsache, dass dieser mentale Mechanismus, der die Funktionsweise des arabischen Denkens bestimmt, die Vernunft ergriff, hatte mehrere wichtige Konsequenzen: die Aufhebung der Vorstellungen von Zeit und Entwicklung. Jede Gegenwart ist systematisch mit der Vergangenheit verbunden, als ob Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft eine ausgedehnte flache Ebene bilden, eine unbewegliche Zeit. Dies erklärt das Fehlen einer historischen Perspektive im arabischen Denken.

Ein weiterer Aspekt ist die fehlende Trennung zwischen Subjekt und Objekt: Es konnte sich nicht mit der Analyse der Analogie-Begriffe und der Untersuchung ihrer Bestandteile befassen werden, um eine Ähnlichkeit festzustellen. Die Schlussfolgerung der Analogie wurde somit auf mechanische Weise ohne Untersuchung und Analyse und Überprüfung und Kritik praktiziert (vgl. ebd., S. 80).

Das Referenzobjekt in Praesentia etablierte sich wie ein ständig anwesender Zeuge in Vernunft und Empfindung. Dies erklärt die fehlende Objektivität im arabischen Denken.

Jedes moderne und zeitgenössische Denken ist durch einen Mangel an historischer Perspektive und Objektivität gekennzeichnet. Die einzige Lesart aus der Tradition ist eine fundamentalistische, die die Vergangenheit überwindet, sie heiligt und versucht, damit vorgefertigte Lösungen für aktuelle und zukünftige Probleme zu finden. Dies gilt vorbehaltlos für die islamistische Strömung, aber auch für die anderen Gedankenströmungen, die sich jeweils auf Gründerväter beziehen, aus denen sich „Erlösung“ ableiten lässt. Alle Strömungen des arabischen Denkens entlehnen ihr Renaissanceprojekt einem Vorbild der Vergangenheit: der arabisch-islamischen Vergangenheit, der europäischen vergangenheitsbezogenen Gegenwart, der Erfahrung Russlands oder Chinas – und diese Liste könnte fortgesetzt werden.

Angesichts jedes neuen Problems bei der Such nach vorgefertigten Lösungen für jedes Fundament stützt sich dieses Denken auf den mechanisch-intellektuellen Ansatz. Diese mentale Aktivität ist jedoch nur ein Teil eines Ganzen, wenn auch ein wesentlicher Teil. Das Ganze ist die Struktur der arabischen Vernunft. Es ist daher dieser Grund, der einer sorgfältigen Analyse und heftigen Kritik unterzogen werden muss, bevor seine Erneuerung und Modernisierung geplant werden kann. Ohne die veraltete und tiefgreifende Kritik zu hinterfragen, wird die arabische Vernunft nicht erneuert (vgl. ebd., S. 80–81).

7 DIE PROBLEMATIK OBJEKT–SUBJEKT

Das Verhältnis Objekt–Subjekt ist im arabisch-islamischen Bewusstsein der Kern aller Probleme. Vor der Auseinandersetzung mit der Subjektivität des Menschen im Islam wird das islamische Menschenbild erwähnt, um die Hintergründe der Subjektivität zu verstehen. Wichtig ist die Differenzierung zwischen dem, was aus Koran und Sunnah bezüglich der Subjektivität abgeleitet werden kann, und dem Erziehungskonzept und den Bestimmungen, die durch einige Gelehrte wie al-Ġazzālī vorgegeben werden. Dadurch wird eine völlig andere Vision der Subjektivität gegeben, die zu blinder Gehorsamkeit führt und zur Folge hat, dass der Mensch im Islam eher als Objekt und nicht als Subjekt betrachtet wird. Der Mensch besteht aus Körper und Seele und muss als ganzheitliches Wesen betrachtet werden, um unerträgliche Verflechtungen zu vermeiden, denn das, was körperlich unerträglich ist, belastet auch die Seele. Das müssen die Gelehrten verstehen, wenn Gott sagt: Er ist barmherzig. Er ist aller Erbarmer. Somit werden der Muslime/die Muslimin als Subjekt im Allgemeinen betrachtet. Ein Mensch hat Stärken und Schwächen und *‘aql* und *nafs*, die zu seinem Wesen gehören und berücksichtigt werden müssen. Zu den Hintergründen, weshalb die Gelehrten den Aspekt des Subjekts in der Erziehung nicht beachtet, ist auf Denker wie al-Ġābirī zu verweisen, der dieses Dilemma in seinem Werk *„Naqd al-fikr al-‘arabī“* behandelte.

Wie kam es zur rationalismusfeindlichen Hegemonie der mystisch-hermetischen Episteme und des gnostisch-analogischen Urteilens? Al-Ġābirīs Gedanken stammen aus seiner langjährigen Beschäftigung mit der Pädagogik. Für ihn ist das subjektive Erlebnis des Lesens der heiligen Texte von entscheidender Bedeutung, ähnlich wie er es als Kind in der Koranschule erlebt hat. Al-Ġābirī zeigt, dass das Fehlen einer Trennung zwischen gelesenen Objekt und lesendem Subjekt einer der Defizite der arabischen Kultur ist. (vgl. Al-Ġābirī & al., S.17–18).

„Für al-Ġābirī stellt sich nun die Frage: Wer liest hier wen? Die arabische Sprache habe sich seit eineinhalb Jahrtausenden nicht verändert, und sei nicht nur identisch geworden mit einem Gefühl der Authentizität in der arabischen Kultur, sondern habe durch die Offenbarung und Kanonisierung des Korans sakralen Charakter angenommen“. (ebd., S. 18).

Innerhalb dieses kulturellen Kontextes hat die Art des islamischen-Unterrichts eine riskante Umkehrung bewirkt, bei der die Menschen nun von den heiligen Texten gelesen werden. Diese Entwicklung könnte dazu führen, dass das Reflexionsvermögen nachlässt und das lesende Subjekt nicht mehr klar identifiziert werden kann. Al-Ġābirī stellt den traditionellen Begriff in Frage, der lediglich die Wiederholung der Geschichte bedeutet, und beschreibt seine hermeneutischer Ansatz um sowohl trennend als auch verbindend (*„lecture disjonctive-rejonctive“*). (vgl. ebd., S. 18-19).

Das Subjekt muss in der Lage sein, sich vom Text zu distanzieren, um sowohl den objektiven Charakter der traditionell-religiösen Ordnung als auch das eigene Selbst als Individuum zu erkennen. Erst dann ist es möglich, Alternativen zur bestehenden Ordnung zu erwägen. Das bedeutet, dass die Vereinbarkeit zwischen den in den Texten verkörperten Ordnungen (wie dem Strafrecht, dem islamischen Wirtschaftssystem oder dem Kalifat) und den persönlichen Perspektiven auf diese Ordnung berücksichtigt werden muss. Al-Ġābirī charakterisiert die "Rückbindung" als eine Art „forschende Intuition“, die das ("moi-lu et moi-lisant") umfasst. (vgl. ebd., S. 19).

Er beleuchtet ausführlich die Verbindung zwischen dem Individuum und der Ordnung, da die Analyse nicht nur dazu dienen soll, das Individuum zu desillusionieren, sondern ihm auch eine authentische politische Ausrichtung als integralen Bestandteil der gesellschaftlichen Ordnung zu ermöglichen. Die Absicht besteht darin, dass Differenz anstelle von Analogie zu einem grundlegenden Eckpfeiler für die Gesellschaft wird. (vgl. ebd., S. 19).

7.1 Die Notwendigkeit der Disjunktion Subjekt–Objekt

Die Frage, weshalb die Trennung Subjekt–Objekt betont wird, beruht auf dem Motiv, dass der zeitgenössische arabische Leser mit seiner Tradition sehr verbunden ist. Somit wird er auch von der Gegenwart erdrückt. Dies führt dazu, dass er kein freies Wesen ist. Denn von Geburt an werden ihm alle Elemente der Tradition eingepflegt, sprich Fabeln, Legenden, imaginäre Vorstellungen, die auch als Wissen und Wahrheiten zu betrachten bestimmt sind. Er soll all

dies wahrnehmen, ohne es zu reflektieren oder zu kritisieren. Somit ist seine Lektüre eher erinnernd und keineswegs erforschend. Al-Ġābirī stellt die Frage Wie sich ein objektives Verständnis der Tradition erreichen lässt? Diese Frage steht im Zentrum des zeitgenössischen arabischen Denkens, während es darum bemüht ist, eine angemessene wissenschaftliche Methodik für die Erforschung der eigenen Tradition zu entwickeln. (vgl. al-Ġābirī et al., S. 86).

Es ist nicht nur „Objektivität“ im üblichen Sinne des Wortes (keine Verstrickung des Subjekts mit seinen Wünschen und seiner Dynamik im Objekt). Die Art der Beziehung, die zwischen dem arabischen Selbst und seiner Tradition besteht, erfordert ein Verständnis des Problems der Objektivität auf zwei Ebenen:

- Die Ebene des Subjekts gegenüber der Objektbeziehung, in der die Objektivität darin besteht, das Objekt vom Subjekt zu lösen;
- Die erste dieser Disjunktionen ist durch die zweite bedingt. Aber warum wird bei der Auslegung der Tradition so stark auf die Trennung zwischen Subjekt und Objekt gedrängt? Offensichtlich kann eine Gesellschaft nur durch ihre Traditionen die Welt verstehen und sich selbst definieren.

Es ist jedoch eine Sache, in der Tradition zu denken, die sich zur Gegenwart entwickelt hat. Die Tradition, einschließlich der Gegenwart, wird ständig aktualisiert, überprüft und kritisiert [...] Der Araber akzeptiert all diese ohne kritische Diskussion und ohne einen leicht kritischen Verstand nimmt man Informationen auf. Durch diese eingefügten Elemente erfassen Leser lediglich, was sie denken und betrachten. Denkübungen unter diesen Bedingungen werden eher zu einem Gedächtnisspiel. Wenn sich ein arabischer Leser mit traditionellen Texten beschäftigt, liest er sie zwar aufmerksam, jedoch nicht erforschend und reflektierend. (vgl. ebd., S. 86–87).

Auf der anderen Seite ist das Denken auf der Grundlage einer Tradition, die seit Hunderten von Jahren unterbrochen wird, eine andere Sachlage, die durch die tiefe Kluft zwischen dem wissenschaftlichen Fortschritt von der Gegenwart getrennt ist.

Wird die Beziehung betrachtet zwischen arabischen Lesern und der arabischen Sprache, die sowohl das Material als auch das Werkzeug zum Lesen alter Texte ist?. Diese Sprache, die seit vierzehn Jahrhunderten unverändert blieb, prägte Kultur und Ideen, ohne von der Kulturgeschichte geprägt zu werden. Sie ist außerdem fest in Tradition und Authentizität verankert. Dies gibt ihr einen sakralen Charakter (vgl. ebd., S. 87).

Die Sprache zieht Leser an, weil sie einen heiligen Einfluss auf ihn hat und so ein Tabu berührt. In einem Text wird die Sprache anstatt des Textes gelesen. Es ist für einen arabischen Leser

schockierend, wenn der Sinn einer Rede nicht mit dem Stil und der Stil nicht mit der Sprache verschmolzen sind. Nur die übliche „üppige“ und „beredte“ Sprache kann ihn beruhigen und eine reibungslose Rede genießen lassen. Er mag diese fließende Sprache, deren Bedeutung vom Ausdruck absorbiert wird. Die Bedeutung dieser leicht zu akzeptierenden Sprache spiegelt sich in ihrer Musikalität wider.

Darüber hinaus ist der arabische Leser durch seine eigene Existenz belastet. Gemäß der Tradition wird er einen Bürgen suchen, der seine Hoffnungen und Ambitionen auf sich nimmt. Er verwechselt Träume mit der Realität und will Wissenschaft und Rationalität. Um Fortschritte in Worten usw. zu finden, kann ihm in seiner Gegenwart alles zur Verfügung gestellt werden, was weder ein Traum noch eine Realität ist.

Daraus ist ersichtlich, wie sehr der Leser darauf bedacht ist, die Bedeutung der Wörter in seiner gewünschten Bedeutung zu verstehen. Indem er bestimmte Dinge las und andere verriet, zerstörte er die Einheit des Textes, verzerrte die Bedeutung des Textes und entfernte ihn aus seinem kognitiven und historischen Hintergrund (vgl. ebd., S. 88).

Der zeitgenössische arabische Leser ist gezwungen, auf dem Laufenden zu bleiben. Im Laufe der Zeit versuchte der Leser jedoch, sein Selbstvertrauen zu stärken und löste viele seiner Probleme auf magische Weise. Obwohl er von Tradition besessen ist, versucht er, mit diesem Zustand so umzugehen, dass sein Lesen ein Bild von allem widerspiegelt, was er nicht erreichen kann. Er stellte seine Fragen in den Text, anstatt zu lesen, was darin ist.

Daher ist es notwendig, das Subjekt von seiner Tradition zu trennen. Dies ist der erste Schritt zu einer objektiven Haltung. Der methodische Beitrag der zeitgenössischen Linguistik bietet hier eine objektive Methode, die vom Text distanziert. Diese Methode kann mit der folgenden goldenen Regel zusammengefasst werden. Die Interpretation eines Textes sollte nur erklärt werden, wenn die Bedeutung des Textes erfasst wird (es sollte als ein Netzwerk von Beziehungen zwischen sensorischen Einheiten verstanden werden, nicht als eine Sammlung isolierter sensorischer Einheiten). Die Befreiung von traditionellen Vorurteilen, das auf traditionellen Vorurteilen oder aktuellen Wünschen beruht, all dies ist auszuklammern, um volle Konzentration auf die Extraktion der eigentlichen Bedeutung des Textes zu zulassen (vgl. ebd., S. 88–89).

„Wird der Text wie ein Netz von Relationen behandelt und das Spiel dieser Relationen zu erfassen versucht, kann das Flattern der unzählbaren Fäden still gestellt, das die Wörter des Arabischen werden traditionellerweise in den Augen des Lesers auf Melodien reduziert, auf rein sinnliche Formen, Auffangbecken für alle Empfindungen und Leidenschaften.“ (ebd., S. 89).

Mit anderen Worten, um die Fesseln des Textes loszuwerden, muss eine kleine Präparation durchgeführt werden, die den Text tatsächlich zum Objekt und Material des Lesens macht. Es ist notwendig, Subjekt von Objekten zu trennen. Dies ist jedoch nur der erste Schritt, um das Subjekt freie Energie zurückzugewinnen zu lassen, um das Objekt aus einer neuen Perspektive rekonstruieren zu können. Daher muss ein zweiter Schritt in Richtung Objektivität vollzogen werden, nämlich das Objekt vom Subjekt zu trennen, damit das Objekt seine Unabhängigkeit und „Persönlichkeit“, seine Identität und Historizität wiederherstellen kann.

Dieser Schritt besteht aus drei Phasen:

- Struktureller Ansatz: Es geht darum, den Text des Autors als Ganzes zu verstehen, der durch Konstanten reguliert und durch Änderung der Änderungen, die den Gedanken entlang einer bestimmten Achse bilden, bereichert wird. Im Wesentlichen ist der Geist des Autors auf eine offensichtliche Frage ausgerichtet, die jede Änderung des Geistes des Autors in seinem Rahmen berücksichtigen kann, so dass jeder seiner Gedanken sein Potential hat, d.h. begründeten oder begründbaren Platz im Ganzen finden. Diese Analyse ist schwierig durchzuführen. Einfacher ist es, wenn darauf geachtet wird, die Gedanken des Autors miteinander zu verknüpfen, die verwendeten Ausdrücke zu beobachten und die Empfänger des Diskurses klar auszumachen (vgl. ebd., S. 89–90).
- Historische Analyse: Im Wesentlichen wurde die innere Struktur der Gedanken des Autors im Voraus erkannt, insbesondere in Bezug auf eine Verbindung zum historischen Hintergrund in kulturellen, ideologischen, politischen und sozialen Dimensionen. Dieser „historische Rahmen“ ist unvermeidlich, um nicht nur ein historisches Verständnis der untersuchten Ideen zu erlangen, sondern auch um die Gültigkeit der aus früheren Analysen abgeleiteten Strukturmodelle zu beweisen. „Gültigkeit“ bedeutet nicht, dass das Modell logisch korrekt (nicht widersprüchlich) ist – zumindest teilweise aus struktureller Sicht – sondern seine historische Möglichkeit. Dies bedeutet eine Garantie für den bereitgestellten oder nicht enthaltenen Text, auf diese Weise wird es zu einem „Zwischen den-Zeilen“-lesen.
- Der ideologische Ansatz: Der Bezug der historischen Analyse auf die ideologischen Ansätze des Textes ist notwendig, d.h., wenn sie nicht die ideologische (soziopolitische) Funktion ans Licht bringen würde, würde sie als unvollständig betrachtet. Ein Gedanke füllt, er versucht, das Erkenntnisfeld zu füllen, in das er sich einschreibt. Es geht nun darum, den historischen Zeitraum, dem der Text eingeschrieben ist, aus den Klammern zu entfernen, in denen er die Strukturanalyse temporär platziert und damit synchronisiert hat (vgl. ebd., S. 91).

Auf diese Weise kann das Leben des Textes bis in die Vergangenheit zurückverfolgt werden. Die Aufdeckung des ideologischen Inhalts einer Idee ist die einzige Möglichkeit, sie auf moderne Weise zu gestalten und mit der Welt zu verbinden.

Die Trennung aus Gründen der Klarheit von Subjekt und Objekt und die Trennung von Objekt und Subjekt sind zwei voneinander abhängige Methoden. Zusammen bilden sie das erste methodische Beispiel, nämlich die Objektivität. Aber reicht es aus, objektiv zu lesen, um so die Tradition zu extrahieren? Das Objekt des Lesens ist in der Tradition verankert (vgl. ebd., S. 91).

„Wir haben diesen Teil unserer selbst nicht aus uns „herausgerissen“, um uns schlicht und einfach seiner zu entledigen, auch nicht um uns, wie der Ethnologe, an dem Spektakel ihrer kulturellen oder architektonischen Erscheinungen zu erfreuen oder um ihre abstrakten begrifflichen Gebäude zu bewundern, wie der Philosoph, sondern vielmehr um sie an uns zurück zu binden, in einer neuen Form und in einem neuen Verhältnis, um sie uns zeitgenössisch zumachen. Aber ist diese Rückbinden zu vollziehen?“ (ebd., S. 91–92).

7.2 Die Zusammenführung des gelesenen Objekts und des lesenden Subjekts: Die Herausforderung der Kontinuität

Tradition ist nicht nur das Produkt der Geschichte und auch nicht nur von der Geschichte und der Gesellschaft geformt. Sie ist die Summe persönlicher Beiträge an diejenigen, die es schaffen, sich (zumindest teilweise) von der Verbindung zwischen Gesellschaft und Geschichte zu lösen und so die Geschichte zu gestalten.

Solche Beiträge werden jedoch häufig nicht direkt ausgedrückt. Soziale moralische oder materielle Zwänge behindern die Entwicklung neuer Ideen und „auführerischer“ Bemühungen. Sie verhindern, dass Menschen mit solchen Gedanken und Ambitionen sich direkt in Erklärungen ausdrücken. Auf diese Weise gehen ihre Gedanken über den gängige Ideen und Schreibweisen hinaus und vertiefen sich tiefer auf einer Ebene, die über Sprache und Logik hinausgeht. (vgl. ebd., S. 92).

Daher werden diese Ideen nur erhalten, wenn sie die Einschränkungen von Sprache und Logik überwinden.

Dies kann nur durch Intuition geschehen. Nur sie vermag das Lesen mit einer durchdringenden Einsicht verbinden, Fragen aufwerfen, Antworten suchen und sich eigenständig der

Herausforderungen widmen. Daraufhin strebt das Lesende Selbst danach, eine Identifikation aufrechtzuerhalten, indem es seine Identität vollständig bewahrt.

Die Intuition ist hier weder die Intuition der Mystiker noch die Intuition des Bergsonismus, des Individualismus oder der Phänomenologie, sondern eine Art mathematische Intuition.

Dies ist eine direkte, explorative Formulierung, deren Wirkung offensichtlich ist, und das erwartete Verständnis durch den Dialog zwischen lesendem Ich und gelesenen Ich kann erreicht werden. Dieses Verständnis basiert auf objektiven Fakten, die aus ersten methodischen Beispielen abgeleitet wurden (vgl. ebd., S. 92).

Diese Erforschung der Intuition ermöglicht es dem lesenden Selbst, die Geheimnisse des gelesenen Selbst herauszufinden. Dazu muss die Intuition im Text Zeichen entschlüsseln, die teilweise im Denkspiel und in der Diskursstrategie verborgen sind. Es geht nicht um die Aussetzung der Logik, sondern im Gegenteil darum, die dem Text eigene Logik konsequent bis zu ihrem Ende zu verfolgen. Dies ermöglicht es, überzeugende Schlussfolgerungen aus ihren Prämissen und Kombinationen zu ziehen (vgl. ebd., S. 93).

Auf dieser Ebene kann das Durchlesen der Schlussfolgerung die Prämisse offenbaren; durch das Lesen entsteht die Vergangenheit aus der Zukunft; basierend auf „was sein sollte“, entsteht durch das Lesen „was die Vergangenheit war“. So verschmilzt die Positivität der Vergangenheit mit der Ideologie der Zukunft, und die vergangene Zukunft, die das Ich anstrebt, wird zur künftigen Zukunft gewandelt. Auf diese Weise werden die mit sich selbst gleichzeitigen Leseobjekte zu Zeitgenossen des Lesesubjekts. Warum diese Intuition nutzen, um unsere philosophische Tradition zu lesen? Warum sollte man sich Sorgen darüber machen, auf unausgesprochene Dinge zu stoßen?

Die Antwort auf diese Frage kann in der Tradition selbst und ihren Denkern gefunden werden: al-Ġazzālī erwähnt ein von ihm geschriebenes Buch mit dem sinngemäß übersetzten Titel: „Was man jenen nicht bekannt gibt, die dazu nicht befähigt sind“. Das Buch hat uns nie erreicht, und al-Ġazzālī hat es wahrscheinlich nie geschrieben. Im Fall von Avicenna sprach auch er über ein Buch mit dem Titel „*Die Orientalische Philosophie*“, in dem er, wie er sagte, seine wahren Lehren erklärte. Aber das Buch hat uns auch nie erreicht, als hätte der Philosoph es nur für sich behalten, wie ein Geheimnis, das nicht denjenigen offenbart werden darf, die nicht dafür geeignet sind (vgl. ebd., S. 94–95).

„Averroes erwähnt eine ‚demonstrative Weisheit‘, zu der man, nach seinen Worten nur ‚am richtigen Ort‘ gelangen sollte, und zu der allein Zugang hätte, wer zu jener Weisheit befähigt sei. Auf keinen Fall sollte sie sich in der Masse des Volkes verbreiten. Auch diese Weisheit war eine, die man nicht unter jenen

verbreitet, die zu ihr nicht befähigt sind'. Al-Farabi hatte bereits von einer WAHRHEIT und von Allegorien der WAHRHEIT gesprochen und empfohlen, die WAHRHEIT jenseits ihrer Allegorien zu entziffern“ (ebd. S. 96–97).

Ähnliche Ansichten wurden von anderen Denkern wie Ġābir Ibn Ḥayyān oder dem Arzt Ar-Rāzi geäußert. Daher behalten sich alle muslimischen Philosophen ihre Ideen vor, die sie nicht an Unqualifizierte weitergeben, außer durch Andeutung, Symbolik oder durch Verbergen hinter einem Schleier (vgl. ebd., S. 98).

Das Werk „Das man jenen nicht kundtut, die dazu nicht befähigt sind“ wurde damals als ein „Es“ angesehen, das zu erforschen und zu enthüllen ist, aber nur wenn man sich bewusst auf die Problematiken und intellektuellen Beschäftigungen einlässt. Allerdings muss man sich fragen, ob es derzeit möglich ist, offen auszudrücken, was unsere Vorfahren nicht kundgaben und nicht offenbaren konnten. Um alle Auswirkungen dieser Frage zu verstehen, können wir auf die Ebene eines sich seiner Geschichte bewussten Geistes begeben und ihre Zeitgenossen sein und uns zeitgenössisch machen (in das Hier und Jetzt). Über die „Interkontemporaneität“ oder Zeitgenossenschaft entsteht Kontinuität, die durch die Suche nach der Wahrheit gefördert wird (vgl. ebd., S. 98).

7.3 Bestandteile einer Perspektive, Grundsätze einer Interpretation

Unabhängig davon, ob es erforderlich ist, muss jede Methode aus einer Perspektive sein. Um eine Methode zu beanspruchen, muss man sich ihres Ausgangspunkts bewusst sein, weil Perspektiven den Rahmen einer Methode bilden und ihre Perspektive einschränken, ebenso wie Methoden helfen, Perspektiven zu erweitern und anzupassen.

Nachdem der Beschreibung der Methodik werden nun die Komponenten der Perspektive erläutert. Diese stellen die Konstanten, auf denen die Lesart findet, und die Konstanten, auf denen sie basieren. Es wird hier unter drei Gesichtspunkten zusammengefasst (vgl. ebd., S.70).

7.4 Einheit des Denkens: Kohärenz der Problemstellung

Das Anfangsprinzip besteht in der Annahme, dass das theoretische Denken in einer bestimmten Gesellschaft zu einem bestimmten Zeitpunkt eine Einheit mit einer bestimmten Grundlage darstellt, die unterschiedliche Strömungen und Trends aufweist. Aus dieser Perspektive ist das Ganze wichtig, nicht das Element. Letzteres ist nur ein Teilaspekt eines homogenen Ganzen.

In diesem Sinn ist es möglich, über die griechische Denkweise zu sprechen, trotz der verschiedenen Tendenzen, die sie bildet. Es kann gesagt werden, dass es sich um die zeitgenössische arabische Denkweise und ihre Strömungen handelt, und es kann trotz der offensichtlichen Vielfalt und offensichtlichen Unterschiede über mittelalterliche arabisch-islamische Gedanken gesprochen werden. Daher glauben wir, sagte al-Ġābirī, dass diese großen Gedankenmomente irreduzible Einheiten sind und als Ganzes erforscht werden können.

Aber was macht die Einheit als Ganzes aus? Aus al-Ġābirīs Sicht wird die Einheit des Denkens weder durch die Zugehörigkeit des Autors zu derselben Gemeinschaft (Nation, Religion, Sprache usw.) noch durch die Identität des angesprochenen Themas oder innerhalb derselben Zeit und desselben Raums definiert. Die Einheit des Denkens bedeutet einfach die Einheit der Problematik (vgl. ebd., S. 99).

„Ob die Autoren dieses Denkens dieselben Themen behandelten oder nicht, ob sie zu den gleichen Schlussfolgerungen gelangten oder nicht, ob sie in der gleichen Zeit lebten, am gleichen Ort oder in verschiedenen Gegenden, all das ist aus unserer Sicht kaum von Bedeutung, da es keine bestimmende Rolle dabei spielt, die Einheit des Denkens zu konstituieren. Das, was die Einheit eines Denkens zu einer gegebenen historischen Zeit bestimmt und konstituiert, ist die Einheit der Problematik innerhalb dieses Denkens“ (ebd., S. 100).

Zunächst soll geklärt werden was der Begriff „problematisch“ in diesem Fall bedeutet: Problematisch ist das Beziehungsnetz, d. h. Verknüpfungen zwischen verwandten Problemen in einem bestimmten Geist. Diese Probleme interagieren auf eine Weise, die nicht einzeln gelöst, sondern theoretisch nur in ihrer Gesamtheit gelöst werden können. Mit anderen Worten, das Problem ist die Theorie, die die konstitutionellen Bedingungen, die laufende Theorie und die Tendenz zur Stabilisierung des Geistes noch nicht geliefert hat. Die Definition kann anhand eines bekannten Beispiels veranschaulicht werden, nämlich des sogenannten „modernen arabischen Denkens“, der „arabischen Renaissance“. Da es sich um dasselbe Problem handelt, das der Renaissance (*nahḍa*), bildet dieses Denken eine Einheit.

Die Rede ist von einer Problematik und nicht von dem Problem der Renaissance, denn die arabischen Denker zurzeit der Renaissance hatten sich nicht mit einem einzigen Problem, sondern mit einem Netzwerk miteinander verbundener Probleme befasst. Jedes Problem konnte nicht allein oder unabhängig voneinander gelöst werden (europäische Invasion, Armut, Analphabetismus, Bildung, Sprache, die Situation von Frauen, mangelnde nationale Einheit usw.). Eine Analyse dieser Thematik kann erfolgen, indem man die arabische Renaissance

betrachtet die sich umfassend mit diesen Herausforderungen auseinandersetzt, und zwar unter einem ganzheitlichen Gesichtspunkt. Wenn einer von ihnen es anspricht, zeigen die anderen es unweigerlich, zumindest in gewisser Weise (vgl. ebd., S. 100).

„Denn innerhalb einer Problematik ist es weniger das Problem an sich, das bedeutend ist, als vielmehr die Rolle, die dieses Problem als Element der Problematik spielt. In der Art und Weise, wie zum Beispiel Qasim Amin sich dem Problem der Lage der Frau annimmt, ist es nicht so sehr die Frau als isolierte Einheit, die ihn beschäftigt, vielmehr will er die Frau zu einem bestimmenden Faktor der Renaissance erheben, deren Emanzipation einen wichtigen Platz innerhalb dieser Problematik darstellt“ (ebd., S. 101).

Bei der Analyse der Situation arabischer Frauen war Qasim Amin gezwungen, Fragen zu Bildung, Demokratie, Traditionen und Bräuchen zur Sprache zu stellen, um die Probleme der Renaissance umfassend anzusprechen.

Die Einheit oder Globalität des Denkens findet sich in der gesamten Arbeit aller Autoren. Mit anderen Worten, die Einheit des Denkens, die durch die Einheit der Probleme bestimmt wird, ist auf der Ebene der Epoche, die für alle Denker dieser Zeit ein spezifischer historischer Entwicklungsbereich ist, auf dieselbe Weise organisiert. Jeder von ihnen hat das gleiche Niveau, dies kann in dem Werk eines jeden Einzelnen gefunden werden. Um die Arbeit des Autors lesen zu können, muss der Autor außerdem über die Produktion von Wissen im prägenden historischen und zeitlichen Bereich nachdenken. Hinzuzufügen ist, dass das Problem eines bestimmten Gedankens normalerweise über seine tatsächliche Produktion hinausgeht, um sich auf alle möglichen Denkweisen in diesem Bereich des Denkens auszudehnen. Mehrere Perspektiven bedeuten nicht unbedingt mehrere Probleme. Solange sie die gleichen, ähnlichen oder komplementären Antworten finden, können verschiedene Denker unterschiedliche Fragen zu derselben Problematik stellen. Die Fragen können auch gleich, aber die Antworten können unterschiedlich sein (vgl. ebd., S. 102).

All diese Tatsachen erschüttern in keiner Weise die Einheit des Problems. Im Gegenteil, es ist ein Beweis für seine Effizienz, Konsequenz und Fähigkeit, verschiedene Denkweisen zu integrieren. Aus diesem Grund ist ein Problem nicht notwendigerweise auf ein räumlich-zeitliches Feld reduziert. Es kann jedes frühere Werk assimilieren, solange es nicht überwunden wird, könnte man zum Beispiel von dem Problem der Versöhnung von Tradition und Vernunft sprechen. Das *‘aql*, in dem das arabische Denken des Mittelalters niedergeschrieben wurde, ist bis heute offen geblieben oder besser gesagt, es wurde während der arabischen Renaissance

wiedereröffnet, zumal manche Menschen es auch heute noch in denselben Begriffen sehen, mittelalterlicher Denker (vgl. ebd., S. 103).

7.5 Die Historizität des Denkens: Aspekte der Entwicklung und ideologischer Inhalt

Die vorangegangenen Bemerkungen veranlassen uns sagte al-Ġābirī, die zweite Konstante der Sichtweise zu diskutieren, die unsere Lesart der philosophischen Schöpfung im islamischen Denken bestimmt: die Historizität des Denkens, d.h. seine Beziehung zu soziologischer, wirtschaftlicher und kultureller Realität, deren Produkt es ist oder in der es sich zumindest entwickelt hat. Es wird angenommen, dass das Problem nicht auf die Raum-Zeit Umgebung beschränkt ist und dass alle bisherigen Arbeiten durchgeführt werden können, solange sie die Raum-Zeit nicht überschreiten, was die Frage nach der Beziehung zwischen Denken und Realität und der Grundlage von Denken und Geschichte aufwirft.

Tatsächlich besteht eine komplizierte Beziehung zwischen diesen beiden Phänomenen, nicht weil sie inkonsistent sind, sondern weil sie nicht auf vorgefasste Lösungen zurückgeführt werden können. Um diese Relation nachzuvollziehen, ist eine Anpassung ihrer Analyse erforderlich. Das historische Denk-Feld ist nicht als eine sequenzielle Aneinanderreihung von historischen Fakten zu interpretieren, die verschiedene Perioden von Herrschaftsfolgen, wirtschaftlichen Veränderungen, Kriegen oder anderen Faktoren durchlief. Eine Kausalität zur Entwicklung des Denkens liegt nicht zwangsläufig vor. Die relative – aber meist reale – Unabhängigkeit des Denkens von solchen Faktoren erzwingt einen Rückgriff auf die dem Denken innewohnenden Bestandteile, um Zugang zum historischen Feld zu erlangen. Was hier unter einem „historischen Feld“ eines Gedankens bezeichnet wird, bezieht sich also wortwörtlich auf die „Lebensdauer eines Problems“ oder auf seine „Ära“: jene Zeit, in der das gleiche Problem in der Geschichte eines gegebenen Gedankens fortbesteht.

Das historische Denk-Feld wird in Abhängigkeit von zwei Instanzen definiert: erstens dem Wissensfeld, das die Bewegung dieses Denkens einschränkt und zweitens von einer homogenen „kognitiven Materie“, die aus einem homogenen konzeptuellen Dispositiv besteht, wie dies beispielsweise Begriffe, Konzepte, Prinzipien, Methoden und Perspektiven darstellen (vgl. ebd., S. 104–105). „[...] *den ideologischen Gehalt, den dieses Denken mit sich trägt, das heißt, die ideologische (politisch-soziale) Funktion, der die Autoren oder der Autor dieses Denkens die kognitive Materie unterordnen.*“ (ebd., S. 105).

Um die Art der Beziehung zwischen diesen beiden Einheiten und damit die Zusammenhänge zwischen Denken und Realität definieren zu können, muss das theoretische Problem, das die

Einheit des Denkens ausmacht grundsätzlich als eine kognitive Ordnung erfasst werden. Die trifft insofern zu, als sie aus der Koexistenz von Widersprüchen innerhalb eines bestimmten Wissensbereichs resultiert und daher so lange fortbesteht, wie die positiven erkenntnistheoretischen Bedingungen dieses Wissensgebiet bestimmen. Der durch die kognitive Materie ins Spiel gebrachte ideologische Inhalt resultiert jedoch nicht daraus, sondern aus einer anderen Art von Widersprüchen und (ideologischen) Konflikten, die eben durch ein kognitives Dispositiv motiviert werden und von begleitendem Charakter sind.

Da sich Erkenntnis nicht notwendigerweise im gleichen Rhythmus wie die Gesellschaft entwickelt, stimmen die kognitiven und die ideologischen Inhalte nicht unbedingt überein. Mit anderen Worten: Die Positionierung innerhalb desselben Problems und desselben kognitiven Feldes bedeutet nicht, dass zwingend dieselbe Ideologie repräsentiert wird, noch kann das kognitive Material für dieselben ideologischen Zwecke verwendet werden. Das Gegenteil ist häufig der Fall: Das gleiche Wissenssystem, sogar derselbe Gedanke, vermag gegensätzliche ideologische Inhalte zu vermitteln. Aus diesem Grund ist es relativ einfach, das Denken eines Philosophen mit dem kognitiven Feld zu verknüpfen, in das er sich einschreibt. Unter Berücksichtigung der Bedingungen, die die Wissenschaftsgeschichte und das allgemeine Wissen bieten, kann so der ideologische Inhalt eines selbstreflexiven Denkens erfasst werden (vgl. ebd., S. 106).

Aus historischer Sicht entsprechen die politischen oder sozialen Ambitionen, die sich in einer bestehenden Ideologie widerspiegeln, im Allgemeinen weder dem von der Ideologie verwendeten Erkenntnismaterial noch dem Entwicklungsstand der Gesellschaft, in der sie sich manifestiert. Angesichts der Tatsache, dass Philosophie von Natur aus eine der abstraktesten Denkweisen ist, tendiert sie dazu, sich von der Materie, die vom kognitiven Feld bereitgestellt wird, so weit wie möglich zu „reinigen“. Es ist leicht zu verstehen, wie komplex die Beziehung zwischen philosophischem Denken und sozio-historischer Realität sein kann. Es ist eine meist indirekte Beziehung, die die Stimmen anderer, religiöser oder politischer Bewusstseinsformen verwendet und Bestrebungen widerspiegelt, die sich vor oder nach ihrer Zeit außerhalb der räumlichen und zeitlichen Umgebung gebildet haben. Der Philosoph nutzt die ihm zur Verfügung stehende Erkenntnissubstanz in Abhängigkeit von diesen Bestrebungen, um sie in einer rein wissenschaftlichen Form darzustellen (vgl. ebd., S. 106).

7.6 Die Autorität der Rechtsgelehrten in Bezug auf Wissen und Lehre

„Um nicht nur einfach diesen Rechtsgelehrten vorgefertigte Eigenschaften wie ‚Rigorismus‘ zuzuordnen oder ihnen vorzuwerfen, sie seien für das ‚Ersticken des freien Denkens‘ verantwortlich, scheint es uns notwendig, an die herausragende Bedeutung des ideologischen Faktors in diesen islamischen Gesellschaften des Orients und Okzidents zu erinnern. Die ideologische Waffe war damals eine furchterregende, wenn nicht sogar die fürchterlichste Waffe. Macht und Opposition waren begierig darauf, sie sich anzueignen und sie so wirksam wie möglich zu führen“ (ebd., S. 145).

Der ideologische Einfluss und die kulturelle Hegemonie sind die bevorzugten Mittel zur Sicherung der weltlichen Macht. Die malikitischen Rechtsgelehrten und Ideologen des Umayyadenstaates führten einen heftigen Kampf gegen andere Rechtsschulen und dogmatische, theologische und philosophische Trends (vgl. ebd., S. 145).

„Die aus dem Orient dank des nie unterbrochenen gewöhnlichen Kulturaustausches gekommen waren oder von Propagandisten importiert wurden, die im Sold des abbasidischen Staates oder aber zu ihm in Opposition standen“ (ebd., S.145).

Jedoch waren die Rechtsgelehrten gegenüber dem Trend der schiitischen und der batinistischen Richtung sehr aufmerksam, weil sie in den Augen der „nationalen Logik“ den rechtlichen und notwendigen Schutz und die Selbstverteidigung vollständig erfüllt hatten. Die Moschee war in damaliger Zeit nicht nur als Kult zu betrachten, sondern sie war auch ein Zentrum der Lehre und der ideologischen und politischen Propaganda. Daher ist es nicht schwer zu verstehen, weshalb einige Wissenschaftsdisziplinen dem „gemeinen Volk“ untersagt waren. Ihre Position ist leicht zu nachvollziehen Die Philosophie war nicht in dem Sinne, wie sie heute zu verstehen ist, sondern sie unterlag damals dem ideologischen Trend der batinistischen Philosophie und der sufistischen Erleuchtungsform (vgl. ebd., S. 146).

„Das von andalusischen Rechtsgelehrten im Namen der Philosophie verbotene Wissen war eigentlich die wissenschaftliche Ursache der Ideologie des Gegners: eine Philosophie der emanationistischen Philosophie mit ihrem Beigeschmack von Hermetismus. Al-Ġābirīs nuancierter Blick auf die Haltung der andalusischen Rechtsgelehrten gegenüber der Philosophie beabsichtigt nicht, diese zu rechtfertigen. Wir wollen nichts anderes als sie vom Gesichtspunkt der

historischen Konsequenzen aus betrachten, von der Geschichte gewollten Konsequenzen.“ (ebd. S. 147).

Diese weiteren Konsequenzen haben sich die Rechtsgelehrten sicher nicht gewünscht und auch nicht vorausgesehen. Geblieben war die Unterdrückung theologischer und philosophischer Strömungen aus dem Osten, die Bewahrung des theoretischen Denkens in Al-Andalus, insbesondere in der Schule von Cordoba, der Hauptstadt des Kalifats, sowohl vor theologischen Fragen als auch vor der Infektion mit den Illuminaten (gnostischen) (vgl. ebd., S. 147).

Die Gelehrten vertieften sich in das Studium der klassischen Wissenschaften, die von den Rechtswissenschaftlern akzeptiert wurden: Mathematik, Astronomie und später Logik. Sie erlangten Expertise in diesen Disziplinen noch bevor das (metaphysische) Verständnis, das durch das philosophische Embargo auferlegt wurde, aufgehoben wurde.

Der andalusische Philosoph Ibn Ṭofayl hat in der Einleitung seines Briefes Hayy Ibn Yaḳzān bewiesen, dass die Männer höheren Geistes ihr ganzes Leben den mathematischen Wissenschaften gewidmet hatten und in diesem Bereich hohe Leistungen erbrachten, bevor sich die Wissenschaften der Logik und der Philosophie im Land verbreiteten. Danach folgte eine Generation mit einem gewissen Verständnis für Logik, aber dennoch, erreichte sie den Höhepunkt in dieser Disziplin. Nach ihnen erschien eine neue Generation, die in der Spekulation geschickter war, und sich der Wahrheit stärker näherte, ungefähr hundert Jahre nach der Gründung des Umayyaden-Emirats bat der andalusische Historiker Saïd sein Volk, ab Mitte des 4. Jahrhunderts, Mathematik, Astronomie und Medizin zu studieren und philosophische Forschung im praktischen Sinne zu führen. Sein Interesse an der Wissenschaft im Leben seines Vaters zog ihn an, förderte Wissenschaftler und führte wichtige Dokumente aus Bagdad, Ägypten und anderen Ländern des Ostens ein, darunter berühmte Werke der alten und modernen Wissenschaften. Am Ende der Regierungszeit seines Vaters und dann während seiner eigenen Regierungszeit wurden sehr viele Werke gesammelt. Zu seiner Zeit zogen die Gelehrten herum und begannen, die Bücher alter Wissenschaftler zu lesen und ihre Lehre zu lernen (vgl. ebd., S. 147).

Die Leidenschaft für Wissenschaft unter der Herrschaft von Abd ar-Raḥmān an-Nāṣir zu erwerben, war kein Zufall. In der Tat konnte dadurch die Vormachtstellung der Rechtsgelehrten als nationale Ideologen durch bestimmte verbotene und unterdrückte Disziplinen durchbrochen werden. Zu diesem Zeitpunkt müssen Ereignisse, die nicht ohne Konsequenzen blieben, als solche gewürdigt werden, deren Folgen tatsächlich erwartet wurden. Man wollte eine Kulturstrategie als Teil der Gesamtpolitik von Abd aR-Raḥmān an-Nāṣir dem Dritten

formulieren. Nach der Beilegung interner Konflikte und der Verteidigung externer (christlicher Bedrohungen) ließ er sich im Jahr 316 der Hedschra (928 n.Ch.) als Kalif unter dem Namen Abd aR-Raḥmān an-Nāṣir ausrufen (vgl. ebd., S. 148).

Nachdem er Kalif geworden war, musste Abd aR-Raḥmān, bereit sein, mit den abbasidischen und fatimidischen Kalifen auf eben dem Gebiet kämpfend aneinander zu geraten, wodurch sich diese beiden Kalifen in Konflikt befanden, sowie mit den Umayyaden Staat: *dem der Ideologie. So wurde es unumgänglich für ihn, sich ideologisch abzugrenzen.*

Wie könnte es in einer Zeit, in der die Ideologie die Oberhand hat, anders sein? Die Zeit, in der es der ismaelitischen Dynastie gelang, eine Nation zu gründen und ihre schiitischen und fatimidischen-Kalifate, war die Zeit, in der sich Abū al-Ḥasan al-Aš‘arī gegen die Mu‘taliziten erhob. Sie haben die Sichtweise des Volkes auf Tradition und Gemeinschaft übernommen und es geschafft, ihnen eine theoretische Grundlage zu geben, was in einer neuen Schule gipfelte, die ihm zu Ehren benannt wurde und die offizielle Schule des abbasidischen Kalifen wurde.

Infolge politischer und ideologischer Bedingungen entstand die Notwendigkeit nach einem andalusischen Kulturprojekt, das möglicherweise eine Alternative zu den Vorhaben der Abbasiden und Fatimiden darstellte. (vgl. ebd., S. 149).

Das Kalifat ist dann nicht nur eine politische Macht, sondern wirkt ebenso auf dem Gebiet der Kultur. Da die kulturelle Macht der Abbasiden und Fatimiden das kulturelle Erbe vor dem Islam ersetzen sollte, wurde die Frage aufgeworfen, warum die neuen Kalifate der Umayyaden dies nicht zu vergleichbaren Zwecken taten? Daher müssten sie die Einschränkungen der Philosophie lockern. In Andalusien erfasste das theoretische Denken die Philosophie zum passenden Zeitpunkt, nachdem die Gelehrten bereits Kenntnisse in Mathematik, Astronomie, Medizin und Logik erworben hatten. Die Übernahme dieser Disziplinen, die auf dem griechischen philosophischen Denken beruhten, ebnete den Weg für die bedeutendste philosophische Schule, nämlich die des Aristoteles, der als primus magister („Meisterlehrer“) verehrt wurde. (vgl. ebd., S. 150).

„Aus den vergangenen Bemerkungen wird deutlich, dass die Geburt Philosophie in Al-Andalus die unter völlig anderen Umständen geschah als jene, unter denen sie im islamischen Orient entstand. Im Orient war es die von den Schiiten benutzte hermetische Theosophie, die als erste auftauchte, dann die Metaphysik des Aristoteles (sowohl die authentische als auch die Aristoteles zugeschriebene Theologie, auf die die Abbasiden zurückgriffen (der Traum al-Ma‘muns, das Haus der Weisheit, die Übersetzungen...)) als eine Waffe im Kampf gegen die

Schiiten um die kulturelle Herrschaft, und um ihren Theologen ein Begriffsmaterial zu liefern“ (ebd. S. 150-151).

Diese Methode bedeutet nicht, die Stufen der Mathematik und der Naturwissenschaften zu durchlaufen, sondern das Denken direkt in die Metaphysik einzubeziehen.

In Al-Andalus kam die Philosophie erst nach einem ganzen Jahrhundert auf, in dem sich die Gelehrten intensiv mit Mathematik, Astronomie und Logik befassten. Anfangs stand nicht sofort die Aufgabe im Mittelpunkt, Ratio und Tradition in Einklang zu bringen, wie es im Orient üblich war. Daher waren die andalusischen Philosophen von Anfang an in der Lage an kulturelle Barrieren überwinden, die die östliche Philosophie behinderten. Diese blieb weiterhin stark von diesen Abhängigkeiten geprägt und integrierte sich schließlich, um ein wesentliches Element ihrer Struktur zu werden. Die Erkenntnistheorie wurde stark von der dialektischen Theologie (kalām) und dem gnostischen Grund des orientalischen Neuplatonismus geprägt.(vgl.ebd.S.151).

Der andalusische Philosophiediskurs unterscheidet sich vom östlichen philosophischen Diskurs, indem er sich frei von dialektischer Theologie gehalten hatte und in die Frage der Versöhnung zwischen „Rationalität“ und „Überlieferung“ sowie zwischen Philosophie und Religion geraten war, und indem er sich die „orientalische Version“, dessen Gnostizismus vom Neu-Platonismus befreit war, zu eigen machte. Er unterscheidet sich von der östlichen Philosophie insofern als die Gelehrten begannen, die Wissenschaften zu nutzen, um die Philosophie und Religion miteinander zu integrieren, wurde die Wissenschaft, ähnlich wie bei Aristoteles, zur primären Grundlage, auf der die Philosophie aufbaute.(vgl.ebd.S.151-152).

Auf diese Weise kann erklärt werden, wie der Philosoph Averroes aus Cordoba den wahren Aristoteles kannte und sein größter Kommentator werden konnte.

Averroes wuchs in einem intellektuellen Umfeld auf, das dank der „Strenge“ der Rechtgelehrten und dank der Ideologie des Staates, mit der er mit der Metaphysik des Aristoteles erst konfrontiert wurde, nachdem er die diese Metaphysik begründenden wissenschaftlichen Disziplinen beherrscht hatte: Metaphysik – mathematischen, physikalische und logische Wissenschaften. Die wahre Beherrschung der wahren aristotelischen Ideen durch cordobanische Philosophen ist jedoch selbst der Höhepunkt der andalusischen theoretischen Renaissancebewegung, die sich die Cordobaner seit Abd aR-Raḥmān III und seinem Sohnes Al-Ḥakam dem Ma`mūn der Umayyaden von al-Andalus zu eigen gemacht hatten (vgl. ebd., S. 151–152).

Erkenntnistheoretische Kluft zwischen orientalischer und marokkanisch-andalusischer Philosophie.

Al-Ġābirī's Werk („*Wir und das Erbe*“) ist ein Modell einer dreidimensionalen Methodik (interne strukturelle Lektüre, historische Lektüre und ideologische Lektüre). Dies ist eine zeitgenössische Lesart der islamischen Philosophie, indem sie sich auf einige Philosophen wie al-Fārābī, Ibn Sīnā, Ibn Bāja, Ibn Rušd und Ibn Ḥaldūn konzentriert. Das Buch verteidigt auch eine marokkanische philosophische Schule, die für das Problem der Versöhnung zwischen Religion und Philosophie bekannt ist, im Gegensatz zu einer östlichen Schule, die für die Herstellung der (*talfīq*) zwischen der *šarī'a* auf der einen Seite und der Philosophie auf der anderen Seite bekannt war. Dies bedeutet, dass die östliche Philosophie, wie sie bei al-Fārābī und Ibn Sīnā der Fall war, versuchte eine Verbindung zwischen Text und Vernunft zu herzustellen.

Jede Schule hatte ihren eigenen Ansatz, ihre eigenen Konzepte und auch ihre eigenen Probleme. Jedoch muss darauf hingewiesen werden, dass al-Fārābī und Ibn Sīnā-Schulen von Platon-Schulen beeinflusst waren. Im Gegensatz dazu war die philosophische Schule in Marokko von der Aristoteles-Schule beeinflusst. Hier ist vor allem Ibn Rušd zu erwähnen, der einen großen Teil der Reformbewegung übernahm und ebenso von der Kulturrevolution, mit ihrem Anführer ibn Tūmert, dem Begründer des *Almuwahidīn*-Staates. Das Motto (*taqlīd*) wurde fallen gelassen, um zur Originalität zurückzukehren. Daher ging die philosophische Schule in Marokko auf die Suche nach Authentizität anhand einer neuen Lesart der ursprünglichen Originalität sowie auf die Suche nach einem neuen Verständnis der aristotelischen Philosophie. Die Philosophen Marokkos gingen davon aus, dass Philosophie nicht die *šarī'a* sei, aber ihr Ziel sei das gleiche, solange die *šarī'a* auf der Verwendung von Vernunft und Beweisüberlegung basiert, wie es der Fall in der Philosophie ist. Noch kann das kognitive Material für dieselben ideologischen Zwecke verwendet werden, Religion ist nicht Philosophie, aber sie stimmen in Bezug auf den Zweck, nämlich die Verwendung der Vernunft, überein, weil sich ihre Ziele gleichen. Die Wissenschaften der Antike dienten hierzu als Basis (Philosophie und Logik), wie Ibn Rušd es vorführte (Übers. d. Verf.) (vgl. Al-Ġābirī 1993, S. 234).

Dies bedeutet nach al-Ġābirī, dass die Philosophen des islamischen Westens mit ihrem versöhnlichen Prozess, der auf der Trennung von Religion und Philosophie basierte, in gewisser Weise eine unabhängige marokkanisch-philosophische Schule gründeten, die sich sehr von der östlich-philosophischen Schule unterschied, die in systematische *talfīq* (Verfälschung) und Verwirrung verfiel und somit gnostische und platonische religiöse Einflüsse heranzog.

Diese marokkanisch-philosophische Schule ist von Ibn Rušd geprägt. In diesem Zusammenhang sagte al-Ġābirī:

„Wir betrachten die philosophische Schule, die der islamische Maghreb, die in der Zeit des Almuwahidin-Staats bekannt war, als eine Schule, die völlig unabhängig von der philosophischen Schule war, die im Orient existierte“ (ebd. S.234).

Die offensichtliche Trennung zwischen den beiden Schulen, die als „Islamische Philosophie“ oder „Philosophie im Islam“ bezeichnet wird, sollte eine tiefere Trennung nicht verbergen. Die Philosophen des Islam befassten sich bereits mit demselben Ansatz und mit den gleichen Problemen, aber was das philosophische Denken anders machte, wie Breyer sagte, sei nicht das Problem, mit dem sie sich befassten, noch seien es die Theorien, die sie verteidigten, sondern das Wichtigste war, den Geist zu betrachten, von dem es ausgegangen war, und das intellektuelle System, dem es angehörte. In diesem Zusammenhang sagte Al-Ġābirī, dass es in Marokko einen theoretischen Geist und im Orient zwei intellektuelle Systeme und theoretisches Denken gab. Somit gab es keine Verbindung zwischen den beiden Schulen. Das heißt, ein Bruch im Gebiet der philosophischen Epistemologie auf der Ebene des Ansatzes, der Theorie und der dimensionalen Ideologie vollzog sich (Übers. d. Verf.) (Al-Ġābirī 1993, S.212–213).

Daher besteht eine erkenntnistheoretische Kluft zwischen den beiden Schulen, der: marokkanischen und der levantinisch, im Bereich der Philosophie. Diese Kluft erstreckt sich auf die theoretischen Darstellung sowie auf die Ebene des Lehrplans, der Behandlung, des Bezugs und der ideologischen Dimension.

Es ist klar, dass al-Ġābirī die beiden philosophischen Schulen Maschriqiya und Marokko gut studierte, indem er intellektuelle Probleme, historische Extrapolation und die Erforschung ideologischer Dimensionen untersuchte. Dies wird am deutlichsten, indem er die Philosophie von Ibn Ṭofayl ideologisch las: Es ist erwähnenswert, dass der andalusische Philosoph die beiden parallelen Pfade verließ, als er sie am Anfang festlegte. Dies bedeutet das Scheitern der philosophischen Schule im Orient, das mit Ibn Sīnā in seinem Versuch gipfelte, die Religion in die Philosophie zu integrieren. Die Alternative, die Ibn Ṭofayl in der Philosophieschule in Marokko und jener in Andalusien bot, war die Trennung von Religion und Philosophie (vgl. ebd. S. 255–256).

Al-Ġābirī's Lesart der Methodik in ihren drei Schritten wurde deutlich, wenn er die Philosophie von Ibn Rušd las, seine Rationalität und die Philosophie der Versöhnung betonte, sie mit den historischen Realitäten des islamischen Westens verknüpfte und Ibn Rušds ideologische Vision überwachte, die auf dieser basierte, also eine zeitgeschichtliche Vision: „Philosophischer Diskurs“.

Ibn Rušd wurde von der Hegemonie des erkenntnistheoretischen Apparats befreit, dem sich die Haran-Schule auf besondere Weise widmete. Er löste sich auch vom neuen platonischen Denken innerhalb eines allgemeinen, ideologischen Lyzeums. Diese Entwicklungen waren ein Teil der sozio-historischen Faktoren, die den Traum von der Utopie, wie sie von al-Fārābī und den Denken des Levantiner geformt wurde, beeinflussten. Weisheitsmäßig ging Ibn Sīnā in die Beziehung zwischen Religion und Philosophie mit einer realistischen Rationalität ein, die sowohl die Identität und Unabhängigkeit von Religion als auch Philosophie bewahrte, und bewegte sie in eine Richtung, die Richtung der Suche nach Wahrheit. Es ist Teil eines rationalen, realistischen und kritischen Diskurses, der das arabisch-islamische Denken in Marokko und Andalusien unter den Almohaden charakterisierte, ein Diskurs, der auch eine Manifestation des manchmal stillen politischen Konflikts war, der manchmal explosiv war zwischen dem Abbasiden und Fatimiden-Kalifat einerseits und andererseits Marokko bzw. al-Andalus, die sich von der Macht des Kalifats unabhängig machten. So wandelte sich der politische Konflikt auch zu einem kulturellen Konflikt (Übers. d. Verf.) (al-Ġābirī 1993, S. 43). So basierte die Lektüre Ibn Rušds Philosophie durch al-Ġābirī auf der Untersuchung der wichtigsten Fragen und Konzepte seiner rationalen Philosophie, wie zum Beispiel der Frage nach der Versöhnung von Religion und Philosophie, sowie der Extrapolation der historischen Umstände beider Gebiete, sowohl im Orient als auch in Marokko, für einen intellektuellen und systematischen Vergleich zwischen der Philosophie des Ostens und der Philosophie des Westens, unter Berücksichtigung aller ideologischen Dimensionen, die Ibn Rušds Kompromissphilosophie zum Ausdruck brachte.

8 DIE PROBLEMATIK DES ZEITGENÖSSISCHEN ARABISCHEN DENKENS

Das Buch „Die Krise des arabischen Denkens“ erschien im Jahre 1989 und ist bereits (Stand: Januar 2013) in der sechsten Auflage erhältlich. Dieses Buch wurde zu einer Zeit geschrieben, als Al-Ġābirī für den Inhalt der ersten beiden Bände des KdaV kritisiert wurde. Deshalb greift er in diesem Buch einige Fragen auf, die er bereits in den beiden Bänden der KdaV behandelt hatte, um seinen Standpunkt noch einmal zu erläutern. Zu diesen Prioritäten gehören Authentizität und Modernität, das Phänomen der intellektuellen Kreativität, das Verhältnis von Denken und Wirklichkeit, die Frage der Einheit oder der Aufteilung des Denkens in ‚Islamischen Osten‘ und ‚Islamischen Westen‘, die Hindernisse für *nahda* und das europäische und arabische Denken in Spannungsfeld (vgl. Al-Ghouz 2015, S. 104).

„Al-Ġābirī sieht das Ziel seiner Arbeit darin, die Bedingungen für spirituellen Fortschritt zu schaffen. In der gegenwärtigen Situation bedeutet dies ein tieferes Bewusstsein für die theoretischen und praktischen Probleme mit Blick auf das zeitgenössische arabische Denken (Fikrunā al-‘Arabī al-Mu‘āsir). Indem er den Aspekt der Analyse des Denkens betont, zeigt al-Ġābirī, dass es seiner Ansicht nach keine ernsthaften intellektuellen Ansätze in der arabischen Welt gibt, die dem spezifischen arabischen Problemhorizont gerecht würden“ (Gaebel 1995, S. 7).

Al-Ġābirī fuhr fort: Es gibt nicht viele Probleme mit zeitgenössischen arabischen Denkern, sondern es gibt viele verschiedene Richtungen und Tendenzen, und alle versuchen, das allgemeine Elend zu lösen. Tatsächlich kann das Problem jedoch nur isoliert wahrgenommen werden.

Intellektuelle Probleme können in drei Bereiche unterteilt werden: das kulturelle Feld Erbe (*turāt*), das moderne universelle Denken (*al-fikr al-‘ālamī al-mu‘āsir*) und die aktuellen politischen, sozialen und nationalen Probleme. Al-Ġābirī möchte diese Felder als isolierte erkenntnistheoretische Felder zu verstehen geben, von denen jedes die Einstellung zu Problemen in den beiden anderen Bereichen einschränkt. Die in einem Feld eingekapselte Position (*attaqawqu‘ dāhila ḥaql ma‘rifī mu‘ayyan*), die Ansichten und Methoden werden zu einem Mechanismus mit den Merkmalen der absoluten Gültigkeit. Auf diese Weise können Denker ideologische Probleme nicht mit Sicherheit behandeln. Das Problem dominiert arabische Denker, und nicht umgekehrt (vgl. ebd., S. 7–8).

Diese Bereiche sind nicht nur eine Form der Arbeitsteilung oder der extremen Spezialisierung, sondern ihre Existenz ist das Ergebnis der großen Kluft zwischen der Vergangenheit und der angestrebten Zukunft. Einerseits gibt es das kulturelle Erbe einer langen Zivilisation in der Vergangenheit, das nichts mit der heutigen Realität zu tun hat. Andererseits scheint das europäische Denken heute universell zu sein, und die arabische Welt hat ihren Ursprung und ihre Entwicklung nicht bestätigt. Zwischen den beiden liegt die Präsenz der arabischen Welt, eine einzigartige Verschmelzung und seltsame Sammlung von Reliquien aus der Vergangenheit, wodurch die Gegenwart angespornt wird, die nicht unsere ist, sondern die mit der europäischen Zivilisation in ihrer universellen Form aufeinandertrifft. Die Menschen in arabischen Ländern leben tatsächlich in drei Welten, von denen jede ihr eigenes kulturelles Klima und erkenntnistheoretisches Feld hat.

Jeder dieser Bereiche ist mit Menschen verbunden, die nicht das gesamte Gebiet vollständig verstehen können. Daher sollte die Aufgabe des modernen arabischen Denkens als kontinuierlicher Versuch verstanden werden, Brücken zwischen diesen drei Welten zu bauen. Ziel ist es, vorgefasste Positionen, Methoden und Weltanschauungen zu überprüfen, um neue, umfassende Ansichten zu erhalten und künstliche Barrieren zu beseitigen.

Dazu gehört auch die Überwindung der drei Welten (*dawā'ir wahmiya*), die sich nur in der Art der Integration unterscheiden, um ein Zeitgefühl zu gewinnen, das Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verbindet. Wenn Geschichte nicht als Konzept eines zeitlichen Prozesses betrachtet wird, müssen die Menschen in der Lage sein, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu erkennen, und dass Fortschritt und moderne Entwicklung nicht erreicht werden können. Dies umreißt die Hauptgründe, weshalb al-Ġābirī glaubt, dass die arabische Welt nicht entwickelt sei. Er bezieht sich hier nicht nur auf die Ereignisse des groß angelegten kontrollierten Modernisierungsprozesses, die in den letzten Jahrzehnten stattgefunden haben. Dazu gehören auch Probleme der letzten 150 Jahre: Trotz Veränderungen im äußeren Umfeld bestehen grundlegende Probleme seit Anfang der arabischen Renaissance vor 150 Jahren bis heute (vgl. ebd., S. 8).

Unter dem Titel „Die Gesetze der Renaissance“ versuchte Gaebel zu skizzieren, wie al-Ġābirī das Entstehen des gegenwärtigen intellektuellen Klimas aus der historischen Entwicklung der arabischen Renaissance erklärte. In diesem Zusammenhang schrieb er:

„Warum war es in 150 Jahren nicht möglich, einen sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Rahmen zu entwickeln, der mindestens gleichwertig mit Europa ist, seitdem europäische Einflüsse einen massiven Einfluss auf die arabische Welt haben? Warum hat der Beginn der Moderne in der arabischen Staaten keine ähnliche Dynamik wie in Europa hervorgerufen? Al-Ġābirī versucht, diese Fragen zu beantworten, indem er die jüngste arabische Renaissance (nahḍa) mit ähnlichen Bewegungen in der Geschichte der Menschheit vergleicht. Er geht davon aus, dass sich die Geschichte nicht wiederholt, aber dennoch bestimmte Gesetze haben“ (ebd. S. 9).

8.1 Das Konzept der Erneuerung bei Al-Ġābirī

Im Rahmen seines Erneuerungskonzepts plädierte al-Ġābirī dafür, anderen Interessen Priorität zu geben, wie Meinungsfreiheit, die Freiheit der politischen Zugehörigkeit, das Recht auf

Bildung, das Recht auf Arbeit, das Recht auf die Arznei, auf Wohnen usw. Auf anderer Ebene soll das Recht auch Intellektualität und Kreativität in verschiedenen wissenschaftlichen und technischen Bereichen fördern und unterstützen. (Übers. d. Verf.) (al-Ġābirī 1996, S. 190) Es erhalten dann die Rituale mehr wert als die Werte, die normalerweise die Grundprinzipien sind. Das bedeutet eine Anpassung zu dem, was heute aktuell ist, fern von dem, was die Salafisten bestimmt hatten. Theologisch betrachtet werden Beweise, welche auf Neuerungen hinweisen, wie der Hadith, der besagt, dass Gott jedes Jahrhundert einen Reformen schickt, der die Religion erneuert, als bedeutend angesehen (vgl. ebd., S. 130). Dieser Hadith bekräftigt die Aussage, dass eine Erneuerung ständig erforderlich ist, wenn die Umstände sich naturgemäß nach einer gewissen Zeit ändern. Gemäß der Lage der islamischen Welt bedingt sich eine Initiative zu ändern bzw. entstehen zu lassen. In diesem Zusammenhang sagte al-Ġābirī sinngemäß, die Herausforderungen, vor denen die arabische und islamische Welt stehen, erfordern nicht nur die Wachheit, sondern das Handeln – Handeln im Sinne der heutigen Umstände, denn dies ist der erste und letzte Akt der Vernunft, weil auch jedes Zeitalter auf rationalem Handeln beruhen soll (vgl. ebd., S. 129).

8.2 Modernisierungsprojekt zur Erneuerung der *šarī'a* nach al-Ġābirī

In seinem Werk „Genese der arabischen Vernunft“ sagte al-Ġābirī, dass wenn die griechische Zivilisation eine Zivilisation der Philosophie war und die heutige europäische Zivilisation eine Zivilisation der Wissenschaft und Technologie, dann ist die arabisch-islamische Zivilisation in erster Linie eine Zivilisation der Rechtsprechung (Übers. d. Verf.) (al-Ġābirī 1984, S. 96). Somit verlangt al-Ġābirī zuerst eine Modifikation in der Jurisprudenz sowie eine Modifikation in dem Denkansatz der *šarī'a*. In diesem Zusammenhang meinte er das, was heutzutage erforderlich ist, ist, den Modifikationsansatz des Denkens ausgehend von neuen Prioritäten und neuen Zielsetzungen herzustellen. Mit anderen Worten bedeuten diese nicht Neu-Bemühungen im Sinne von *iġtihād* in der *furū'* (Religionsdetailangelegenheiten), sondern Bemühungen an den Wurzeln der Rechtsprechung selbst. Weiter vertrat er die Ansicht, dass diejenigen, die für eine Erneuerung appellieren, zuerst mit den Regeln der Rechtsprechung anfangen sollten, diese wieder durch neue Ansätze neu herzustellen, um neue Entwicklungen des Denkansatzes auf der Ebene der gesellschaftlichen Bedürftigkeit unserer Zeit zu fördern (Übers. d. Verf.) (al-Ġābirī 1996, S. 180–181).

Al-Ġābirī begründet seine Forderungen bezüglich der Grundlagen der Rechtsprechung damit, dass diese nicht dem entsprechen, was durch die *šarī'a* sowohl durch den Koran als auch durch die Sunna festgelegt wurde. Diese wurden durch *al-usūliyyūn*, den Fundamentalisten, vorgeschrieben. Sie beinhalten fundamentalistische Regeln. Deshalb spricht nichts gegen neue Denkansätze, welche die Weisheit aus der Gesetzgebung zu einer bestimmten Zeitphase konform halten.

Al-Ġābirī vertrat die Ansicht, dass das Erneuern von Religion kein *bid'a* (Fimmel) sei. Auf dem Hadith des Propheten basierend, sei es sogar wünschens- und erstrebenswert. Der Hadith besagt: Wer eine gute Tat vorschreibt, erhält dafür einen Lohn, und der Lohn gebührt auch denen, die diese vorgeschriebene Tat übernommen haben, und das gilt umgekehrt (vgl. Saḥīḥ Muslim, ḥadīṭ Nr. 4959). Das bedeutet eine Erneuerung ist immer möglich.

Zu seinem Erneuerungskonzept fordert al-Ġābirī die Abschaffung eines Paragraphen in der Jurisprudenz, der besagt, dass das Urteil nach (*'illa*) bestimmt wird. Der Erlass solle nach der Weisheit und dem Interesse bestimmt werden, denn wenn diese beiden in eine Fragestellung gefasst sind, soll auf diese fokussiert werden und nicht auf den Grund. Diesbezüglich gab al-Ġābirī ein Beispiel im finanziellen Bereich. Er meinte, dass nichts dagegen spricht, wenn man investiert oder in einer Bank Geld anlegt, um einen Gewinn zu erzielen, denn so entsteht kein Schaden. Der Zinsgewinn mündet in keiner Ausnützung, denn die Ausnützung ist der Grund, weshalb der Zins in der islamischen *šarī'a* verboten ist (vgl. ebd., S.178).

Al-Ġābirī gab noch ein Beispiel, in dem die Interessen der Gemeinde statt des Individuums bevorzugt wurden, ohne (*'illa*) den Grund zu berücksichtigen. Dieses Beispiel wurde aus einem Zwischenfall klar, der in der Zeit des zweiten Kalifen Omar Ibn al-Ḥaṭṭāb geschah, als er nach einer Schlacht die Beute in Form von Grund und Boden zwangsgemäß nicht unter den Kämpfern verteilen wollte, sondern der Gemeinde zur Verfügung stellte. Das Brauchtum war, dass, wer an einer Schlacht teilnahm, bekam einen Anteil der Beute, jedoch Omar Ibn al-Ḥaṭṭāb unterbrach diese Regel im Interesse der Gemeinde. Hier stellt al-Ġābirī die Frage, weshalb *al-usūliyyūn* Omar Ibn al-Ḥaṭṭāb nicht als Vorbild nehmen, statt sich auf vermutete Regeln zu berufen. Erforderlich ist die Herstellung vernünftiger *šarī'a*-Urteile, basierend auf dem Interesse und den Zielsetzungen als Grundlagen der Gesetzgebung und die Verknüpfung der *šarī'a*-Urteile mit dem Motiv des Geschehenen (Übers. d. Verf.) (al-Ġābirī 1996, S. 181). Eine Etablierung der vernünftigen Urteile ist jener Prozess, bei dem aufgrund neuen Umstände keine *šarī'a*-Urteile eingesetzt werden dürfen; und wenn die Zielsetzungen der *šarī'a* im Interesse des Menschen sind, dann soll die Priorität im Interesse der Menschen berücksichtigt werden, und nur so können die Grundlagen als wahr bezeichnet werden. Diese Methode kann im Rahmen

des Interesses eingesetzt werden, beziehungsweise wäre dies ein Anlass für Flexibilität in der *iğtihād* in jeder neuen Situation.(vgl. ebd., S. 182).

In diesem Zusammenhang meinte al-Ğābirī, dass die Verknüpfung der Urteile bzw. die Berücksichtigung der Motive einer Fragestellung dadurch bewiesen werden, dass die *šari'a* flexibel sei. Somit wird ein *muğtahid* sich nicht auf die linguistischen Aspekte wie (*ḥaqīqa*) Wahrheit, (*mağāz*) (Metapher), *al-‘ām* (Generalisierung), *al-ḥāṣ* (Spezifizierung) konzentrieren, sondern auf die Motive der Fragestellung. So entwickelte sich die Rechtsprechung. In dieser Hinsicht gab er ein Beispiel, was die Sanktion eines Diebstahls anbelangt. Früher führten die Araber ein nomadisches Leben, deshalb wurde das Abhacken der Hände als Strafe durchgeführt. Heutzutage jedoch hat sich die Besiedlung sehr entwickelt, und die Menschen sind sesshaft geworden, es wurden auch Gefängnisse gebaut, in denen die Diebe ihre Sanktion absolvieren. Das heißt, die Umstände und die Gegebenheiten haben sich geändert, weshalb das alte Urteil eines Diebstahls überwunden ist (vgl. ebd., S.175–183).

Die zuvor geschilderten Argumente bezüglich der Regeln und Prinzipien innerhalb der Religion entsprechend Ort und Umständen sind eine legale Transformation und Flexibilität im Interesse der Muslime, sie sind möglich, ja, sogar erstrebenswert. Aus diesem Grund erfordert die Lebensrealität der Muslime in Europa eine Flexibilität, die sich an den hiesigen Lebensstil anpasst. Dies soll so früh wie möglich an den Interessenten vermittelt werden. In diesem Zusammenhang ist die Schule die Plattform, wo dies ausgeübt und realisiert werden kann. In dem nächsten Kapitel wird ein Beitrag diesbezüglich dargelegt werden.

9 BEDEUTUNG AL-ĞĀBIRĪS IDEEN FÜR IRU IN ÖSTERREICH

Aufgrund der in dieser Arbeit dargelegten Informationen darüber, wie Wissen und Erkenntnisse in der arabisch-islamischen Kultur produziert wurden, stellt sich die Frage: Wie kann dieses Wissen und diese Kultur in eine andere Zivilisation übertragen werden? Mit anderen Worten: Ist diese Kultur für die in Europa lebenden Muslime kompatibel? Der Tatbestand sagt nein, weil die Erkenntnismethoden, welche ein Fundament der arabisch-islamischen Kultur sind, mit dem Leben hier in Europa im Allgemeinen nicht identisch sind. Ein europäischer *qiyas* und ebenso ein europäischer Konsens sind erforderlich. Was nützt den Muslimen die Regel im Analogieschluss, die besagt, dass das Bekannte aus dem Unbekannten zu folgern sei. Stattdessen soll das Bekannte auf die Verhältnisse der hier lebenden Muslime übertragen werden. Die ist ebenso ein Konsens, mit dem in der westlichen Welt nichts anzufangen ist,

der sogar die Gegebenheiten noch verkompliziert. Die alten Methoden und Ansätze sind nicht mehr in der Lage, die Herausforderungen der Moderne zu meistern. Gefragt sind neue Methoden, die den Sozial-, Geistes- oder Literaturwissenschaften entnommen werden können. Im Rahmen der Bildung soll der bisherige Rezeptionsmodus umgekehrt werden: nicht das Objekt (Text) soll das Subjekt vereinnahmen, sondern im Gegenteil: Wissen soll in einer reflexiven Art und Weise erfahren werden. Die fertigen Produkte sollen reflektierend und nachdenkend behandelt werden, wie in der bildungstheoretischen Didaktik.

Es ist notwendig, die kritischen Ansätze der arabisch-islamischen Tradition zu forschen, da besonderes in dem religiösen Aspekt viele Prinzipien und Regeln nicht auf vernünftiger Basis beruhen. Deshalb besteht das Ziel der vorliegenden Arbeit unter anderem darin, anhand hermeneutischer Forschung einen Impuls in Bezug auf IRP geben zu können, weiter während des Studiums die rationalen Ansätze zu übernehmen und im Curriculum bestimmte Disziplinen bzw. Fächer kritisch und interpretierend zu behandeln. Somit befreien wir uns von den traditionellen Ansätzen und Sichtweisen und können einen Beitrag zur modernen Bildung leisten, der mit jenem in Österreich bzw. in Europa kompatibel ist. Die Defizite in der Tradition, welche anhand dieser Arbeit demonstriert wurden, können auch einen Impuls setzen, eine Revision darüber, was man bis jetzt unter islamischem Wissensschatz und islamischer Tradition als Wissen erworben hat, zu geben. Für die Integration und Übertragung islamischer Inhalte in einer anderen Zivilisation kann eine solide Bildung über islamische Inhalte mit einer Unterrichtsführung, die eigenes kritisches Denken fördert, förderlich sein. Al-Ġābirīs Ideen können als Ausgangspunkt für eine Reform der Bildung dienen. Sein Appell, mit der Tradition auf vernünftige Art und Weise umzugehen, könnte in der islamischen Bildung durchgesetzt werden. Denn die Ansätze der überlieferten Tradition werden nach wie vor oft wenig kritisch betrachtet und unterliegen nicht immer vernünftigen Überlegungen. Die Bildung in islamischen Institutionen legte immer mehr Wert auf die Methodik und technische Unterrichtsüberlegungen, was auch wichtig ist, jedoch weniger Wert auf die Authentizität, die Gültigkeit und die Nützlichkeit des gelieferten Wissens.

Die islamische Bildung ist ein Bestandteil der Tradition, welche in der Zeit der Ära etabliert wurde und deren Charakteristik die Bildung zur Wahrnehmungsfähigkeit, Bildung zur Autonomie und Mündigkeit, Bildung als ethische Handlung und Bildung des Gewissens umfasst. Der Stoff wurde zum großen Teil als fertiges Produkt zum Auswendiglernen überliefert, ohne ihn zu reflektieren und zudem nicht pädagogisch aufbereitet.

Global betrachtet basieren die Konzeptionen der islamischen Bildung in jeglichem Institut, sowohl im staatlichen als auch im privaten Rahmen, auf dem Produkt des islamischen Erbes. Der konzipierte Stoff umfasst bestimmte Inhalte und Themen, deren mangelnde Reflexion oft auf ihrem sakrosankten Status beruht. Es ist verboten, zu kritisieren oder zu reflektieren. Somit war eine rationale Rezeption des Erbes weder erwünscht noch erlaubt. Jede Mühe in dieser Hinsicht wird als Missachtung der Sakrifizien und somit als fehlender Gehorsamkeit gegenüber der Obrigkeit, sowohl der theologischen als auch politischen, angesehen. Durch diese Position, meinte al-Ġābirī, sei der islamische Intellekt inaktiv gestellt, so dass die Fundamente der islamischen Lehre, die die Lebensweise der Gemeinschaft bestimmen, ihre Gültigkeit verloren hätten, weil diese dem heutigen Zeitalter nicht mehr entsprächen.

In Bezug auf den IRU hier in Österreich sollen resultierend aus al-Ġābirī Gedanken neue Ansätze angewendet werden, die der Logik unterliegen. Um den Religionsunterricht zu erheben, sollen moderne didaktische Mittel verwendet werden. Diese Möglichkeit wird vom Religionsunterricht an öffentlichen Schulen angeboten, wo moderne pädagogische und didaktische Methoden eingesetzt werden. Diese Chance sollte genützt werden, um dem Religionsunterricht eine ästhetische Schattierung zu geben, was einen positiven Eindruck bei den Kindern hinterlässt und den Religionsunterricht zu einem beliebten Fach macht. Es bleibt noch eine wesentliche Frage offen, welche lautet, wie man den Gehalt der Inhalte mit dem alltäglichen Leben der Schüler und ihrer sozialen und kulturellen Umgebung verknüpfen kann. Daher sollte die Tradition in einer neuen Form weitergegeben werden, um durch diese neue Beziehung Verständnis und Rationalität zu fördern sowie intellektuelle und ideologische Rekrutierung auf dem Laufenden zu halten.

Hinsichtlich der Frage, ob das Charakteristikum der neueren Bildungstheorie im Kontext der IRU-Perspektive eine Stellung hat, wäre zuzustimmen, denn es gehört zu den Aufgaben des IRU, solche Normen zu vermitteln bzw. sie zählen zu den wesentlichen Eckpfeilern, auf die der islamische Religionsunterricht seine Prinzipien aufbaut. Das Repertoire der islamischen Lehre, aus dem einem Lehrenden die Inhalte und Gehalte angeboten werden, ist weitreichend – vor allem ethischer Natur. Für einen islamischen Religionslehrer ist daher eher das „Wie“ als das „Was?“ relevant.

Gemäß dem islamischen Schulamt ist der IRU folgendermaßen definiert:

„Eine solide Bildung über Islamische Inhalte gepaart mit einem zu eigenen kritischen Denken anregender Unterrichtsführung erzieht zu einer Haltung der Mäßigung, die Bewusstheit der eigenen gesellschaftlichen Verantwortung im Sinne des Gemeinwohls und einem ethischen Handeln, das auf gegenseitigen

Respekt und Verständnis ausgerichtet ist. Der Islam bietet eine Fülle von Inhalten, die mit dem modernen Begriff <Friedenserziehung> zu beschreiben sind. Hier liegt ein Schwerpunkt der Arbeit der Lehrerinnen.“ (islam-salzburg.at).

Bei der Betrachtung des Lehrplans für den IRU wird ein kritischer Ansatz in seiner Gestaltung berücksichtigt. Ein Abschnitt unter dem Thema "Befähigung zu kritischem Denken und Handeln" besagt: "Wie der Islam in seiner Lehre Mut zur produktiven Selbstkritik und zur Kritik der Tatbestände durch sachlichen, auf Fakten beschränkten Ratschlag predigt, so werden die Schüler*innen zum kritischen Denken und Handeln befähigt." Es werden keine Tabus akzeptiert und keine unantastbaren Inhalte vermittelt. Dennoch wird auch ein methodisch reflektierter Umgang mit Texten und Inhalten erlernt, der von Respekt und Achtung geprägt ist. (vgl. <https://ris.bka.gv.at>).

a. Schüler*innen können eigene Tradition kritisch reflektieren

In dem oben angeführten Zitat ist der Begriff „kritisches Denken“ vorgekommen, und somit ist es ein Anliegen des islamischen Schulamts, dass die Kritik der Inhalte ein legitimer Prozess wird, der ja zum Elementaren eines Unterrichts zählen soll.

Die Kritik dient auch dazu, das Ich zu entwickeln. Wenn Kindern der Zweck hinter bestimmten Regeln klar ist, können sie diese besser verinnerlichen und unterstützen. Daher ist es wichtig, den Lernstoff kritisch zu hinterfragen und zu analysieren, um ein umfassendes Verständnis zu erlangen. Dies trägt dazu bei, dass sich Kinder in der Welt zurechtfinden und erfolgreich in die Gesellschaft integrieren können.

Der Zusammenhang zwischen islamischen Traditionen und den Realitäten des österreichischen gesellschaftlichen Lebens soll deutlich werden. Werte müssen miteinander in Beziehung stehen, und die Vereinbarkeit von vermeintlich Unvereinbarem und Vereinbarem muss in einem offenen und ehrlichen Dialog gefördert werden. Die Verflechtung gelebter Realitäten mit religiösen Traditionen und traditionellem Wissen bildet das grundlegende pädagogische Verständnis für den Unterricht (vgl. <https://ris.bka.gv.at>).

b. Überlegungen

Der allgemeindidaktische Grundsatz im Religionsunterricht besagt, dass der Unterricht das Denken, Fühlen und Handeln der Schüler einbeziehen und fördern sollte. Die Beziehung zwischen Rationalität, Emotionalität und Performativität sollte untersucht werden. Die Unterrichtsarbeit wird auf die subjektiven Interessen der Schüler ausgerichtet. Kopf- und Handarbeit, Denken und Handeln sollen in ein ausgewogenes Verhältnis zueinander gebracht werden, um die Schüler zum selbstständigen Handeln zu führen (...). Es wird angestrebt, eine Balance zwischen intellektueller Tätigkeit und praktischer Umsetzung herzustellen, um die Schüler dazu zu ermutigen, eigenverantwortlich zu handeln (vgl. arbeitsblaetter.stangl-taller.at).

Die Problematik der Subjekt-Objekt-Beziehung, wie von al-Ğābirī erwähnt, kann im Rahmen der islamischen Religionsunterricht (IRU) durch die Lehrkraft sprich diese Themen an und befähigt die Schüler*innen dazu, sich dieser Beeinflussung bewusst zu werden. Wie soll das realisiert werden? Durch die Überprüfung und Bewertung von Informationen lernen die Schüler*innen, Selbstvertrauen aufzubauen und ihre eigenen Ziele und Vorstellungen zu entwickeln. Das kritische Denken trägt ebenfalls dazu bei, dass die Schüler*innen ein gesundes Selbstbewusstsein entwickeln und zu ihren eigenen Ansichten stehen. Dazu sollen die Schüler*innen befähigt werden, den Mut zu haben, Fragen zu stellen. Die Förderung der Bereitschaft zum eigenständigen und kritischen Nachdenken sowie die Entwicklung von Entscheidungs- und Handlungsfähigkeit, Urteilsvermögen und Kritikfähigkeit stehen dabei im Vordergrund bzw. die Bereitschaft zum eigenständigen und kritischen Nachdenken zu fördern und zu Entscheidungs- und Handlungsfähigkeit sowie Urteils und Kritikfähigkeit zu bringen. Der IRU ist ein Feld, auf dem diese erstrebenswerten Zielsetzungen geübt werden können.

*„Der schulische Religionsunterricht als der Ort, an dem sich muslimische Schülerinnen mit Elementen der islamischen Tradition oder mit der persönlichen Glaubenspraxis reflexiv auseinandersetzen, verlangt von ihnen auch Kompetenzen, diese Inhalte wahrzunehmen, zu unterscheiden und den Mitschüler*innen gegenüber darzustellen“ (Isik/Yildis, S. 138).*

Jeder, der Unterrichtserfahrungen hat, weiß, dass die interessantesten Fragen oder Kommentare im Lehr- und Lernbereich, insbesondere in der Theologie, ganz zufällig entstehen, wenn Schüler*innen Inhalte wahrnehmen oder versuchen, diese tiefer zu verstehen. Für Religionspädagogen ist es schwierig, umfassend und professionell auf jede auftretende Sondersituation einzugehen, sie können aber schon im Zuge der Unterrichtsvorbereitung auf erwartbare Fragen der Schüler*innen eingehen. Sie müssen auch nach Antworten suchen.

Laut Miriam Zimmerman ist es in solchen Zeiten wichtig, Fragen zu stellen, auf wertende Kommentare zu verzichten und die eigenen Ansichten als solche zu definieren. Auf Fragen sollte zunächst gezielt eingegangen werden, auch wenn sie nicht tief und ausführlich beantwortet werden kann. Es ist ebenfalls wichtig zu entscheiden, wann Raum für persönliche Inhalte gegeben werden sollte und wann "aufklärerische" Interventionen notwendig sind, insbesondere wenn beispielweise extremistische und diskriminierende Wahrheitsbehauptungen zu Ausschlüssen andere oder zu expliziten Ablehnung ethischer Ansichten führen. (vgl. ebd., S.139).

„Um auf die Anforderungssituation zurückzukommen, bedeutet dies, dass die muslimische Religionskraft zunächst bei der Äußerung verweilt, anstatt gleich mit einer Korrektur oder Deutung einzusteigen. Dabei kann durch sensibles Nachfragen oder stumme Impulse der Schülerin geholfen werden, ihre Gedanken und Vorstellungen zu klären und verbal zu artikulieren.“ (ebd.S.139–140).

Zu den Aufgaben der Lehrkräfte gehört es, die Schüler*nnen im Lernprozess aus einer ganzheitlichen Perspektive aktiv zu begleiten und ihre religiöse Kompetenz durch kritische Auseinandersetzung und Reflexion religiöser Inhalte zu entwickeln (vgl. ebd., S. 33).

Was die Analyse eines Textes anbelangt, soll ein rationaler Zugang erarbeitet werden, in dem sich Schüler*nnen mit dem Text inhaltlich auseinandersetzen. Somit wird eine Steigerung der kognitiven Fähigkeiten angestrebt, einschließlich die Fähigkeit, Inhalte zu verstehen und zu interpretieren. Unter anderem lesen sie die deutschen Übersetzungen der auf Arabisch rezitierten Verse.

Die Lehrkraft soll die Schüler*nnen durch gezielte Fragen in ein Unterrichtsgespräch miteinbeziehen. (vgl. ebd., S. 201).

Dabei soll die Lehrkraft nicht als Verkünder der Wahrheit gelten, die die Schüler*nnen zu diesen Wahrheiten führen muss.

Als Beispiel für den Umgang mit der Tradition wird hier ein Beispiel angeführt, wie man Korantexte in Lehrprozessen behandelt.

Die Orientierung an religiösen Traditionen stellt den Koran in den Vordergrund, ergänzt durch Hadith und Texte von Rechtsschulen sowie islamisches Brauchtum, das in besonderer Beziehung zur konkreten Lebenswelt steht.

Der Zugang von Schülern zu Koraninhalten wird dadurch erschwert, denn der Koran ist in einer Sprache verfasst, die reich an Metaphern, Symbolen usw. ist. Er hat eigene ästhetische Form, die oft nur durch Lebenserfahrung verstanden werden kann. Darüber hinaus folgt der Aufbau

keiner Erzähllogik, was es schwierig macht, den gewohnten Erzähltext durchgehend zu lesen. (vgl. Isik/Yildiz 2022, S. 85).

Schritte der kontextuellen Interpretation

Daraus ergibt sich für eine kontextuelle Interpretation auf der Grundlage eines hermeneutischen Zugangs die Beantwortung folgende Analyseschritte:

- 1 Welche Hauptmotive sind in dem Text zu identifizieren? Welche Wörter, Begriffe oder Redewendungen sind anzutreffen?*
- 2 Wie ist der Text historisch einzuordnen? Wann, wo, unter welchen Bedingungen ist der Text offenbart worden?*
- 3 Wie argumentiert der Text, welche Argumentationsstrukturen sind zu erkennen? Welche übergeordneten Themen oder welche Frage werden hier angesprochen?*

*Die Texte sollen dem Niveau der Schüler*innen entsprechen. Somit haben die Schüler*innen die Möglichkeit, mit dem Text ins Gespräch zu kommen und ihre Fragen an ihn zu stellen. Durch die zunehmend geschärfte Textwahrnehmung und Interpretationsfähigkeit können die Schülerinnen und Schüler ein tieferes Verständnis entwickeln. (ebd. Isik/Yildiz, S. 94–95).*

Es soll ein Dialog zwischen dem Verständnis der Kinder und dem traditionellen Verständnis, entstehen. Dabei liegt die Rolle des Lehrers darin, den Kindern die Möglichkeit zu geben, ihr eigenes unabhängiges Verständnis der Tradition zu reflektieren und zu entwickeln (vgl. Isik/Yildiz 2022, S. 135).

Wenn der Islamische Religionsunterricht (IRU) zu einer Subjektorientierung und zur Förderung der Persönlichkeitsentwicklung durch religiöse Bildung führt, sollten die Schüler*innen in der Lage sein, die Glaubensinhalte zu reflektieren und darüber sprechen zu können. Dies bedarf jedoch didaktischer Konzepte, welche sie dabei unterstützen, ihre theologischen Ideen und Interpretationen auf vielfältige Weise zum Ausdruck zu bringen und weiterzuentwickeln. Durch die eigenständige Auseinandersetzung mit Glaubensfragen, Diskussionen und Interpretationen unterschiedlicher religiöser Ansätze kann die Grundlage für eine reife und verantwortungsvolle Religion geschaffen werden. In diesem Fall leistet das Theologisieren des Religionsunterrichts einen wesentlichen Beitrag dazu, dass junge Muslime Glaubensfragen aus einem anderem Blickwinkel betrachten und ihre theologischen Kompetenzen erweitern (vgl. Isik/Yildiz 2022, S. 136).

Es soll auch darauf hingewiesen werden, dass die Aufgaben der Lehrkräfte nicht nur auf der didaktischen Ebene liegen, sondern vielmehr auf den technischen Fähigkeiten und Fertigkeiten,

welche das Lernen als Feld kennzeichnen, mit welchem die Kompetenzentwicklung der Schülerinnen und Schüler inspiriert werden kann.

Der IRU soll ein Feld der kritischen Auseinandersetzung und von einem kritischem Geist durchdrungen sein, so dass das Denken nicht als einfaches Erinnern angesehen, sondern als eine aktive Erforschung und Reflexion. Dadurch werden die grundlegenden Grenzen der wissenschaftlichen Denkweise neu gestaltet. Die Analyse des Lehrplans und der Religionsschulbücher zeigt, dass die Reform nur in relativer Hinsicht zu den angestrebten Zielen umgesetzt wurde.

Die Ansätze in der Reform sollen die Probleme der Kinder in Hinsicht sozialer und kultureller Natur berücksichtigen. Einige Schüler*innen sind in den Denkmustern ihrer Eltern gefangen. Denn die Eltern selbst sind trotz ihrer langfristigen Aufenthalte in Europa im Allgemeinen von der Tradition eingeschränkt und von der Gegenwart erdrückt.) Daher sollte die Tradition unter Berücksichtigung ihres historischen, kulturellen und sprachlichen Kontexts betrachtet werden. Der Ansatz der Reformdiskurse bei den Intellektuellen begrenzt sich auf bestimmte Bereiche der islamischen Tradition. Benzine Rachid definiert dieses in folgendermaßen:

Die Methoden und Themen der muslimischen Reformdiskurse konzentrieren sich in der Regel auf die Frage des Verständnisses der heiligen Schriften des Islam. Basierend auf einem wissenschaftlich fundierten Verständnis von Texten und Offenbarungen befassen sie sich insbesondere mit Themen wie islamischem Recht, der Rolle der Frau und den Beziehungen zu anderen Religionen (vgl. Jakobs. www.kas.de).

Auch die Entwicklung einer europäischen Ausprägung des Islam erfordert ebenfalls eine adäquate Reaktion auf Kritik an den Islam und die Muslime. Der Beheimatungsprozess des Islam in Europa hängt von der Fähigkeit ab, die Religion der Muslime zu kritisieren und damit angemessen umzugehen. Abschließend wird die Argumentation des zeitgenössischen muslimischen Gelehrten Abdolkarim Soroush diskutiert, der in seinen Werken auf dem Gebiet der Hermeneutik eine neue Theorie über die Rolle der Kritik im islamischen Denken und der Suche nach Wahrheit entwickelt (vgl. islamportal.at).

„Seine Hauptthese ist, dass es eine notwendige Trennung zwischen Religion und 'religiösem Wissen' geben müsse: Durch diese Trennung könne Religion eine 'reine Konstante' bleiben, während das religiöse Wissen als menschliches Ergebnis eines Denkprozesses verstanden werden müsse“ (ebd. islamportal.at).

Abdolkarim Soroush argumentiert, dass Kritik besonders im Rahmen der Geschichte von Wissenschaft und Religion auftritt. Er betont, dass der Islam eine entscheidende Rolle bei der Förderung von Zivilisation, Wissenschaft und Theologie spielt und als integraler Bestandteil der Geschichte der arabisch-islamischen Kultur betrachtet werden kann. Diese Überlegungen geben Anlass zur Hoffnung, dass das kritische Element weiterhin einen wichtigen und geschätzten Platz im islamischen Denken und theologischen Studium einnehmen wird.

Betreffend die Ansicht, dass diese in der Wissenschafts- und Religionsgeschichte mündet. Der Islam ist ein Garant für die Weiterentwicklung von Zivilisation, Wissenschaft und Theologie und kann als authentisches Element der Geschichte der arabisch-islamischen Kultur angesehen werden. Diese und viele weitere werden Anlass zur Hoffnung geben, dass das kritische Element weiterhin ein wertvoller und gepflegter Teil des islamischen Denkens und theologischen Studiums sein wird.

Insbesondere in der muslimisch-europäischen Kultur dürften die meisten kritikfreudigen Muslime einer Wiederbelebung der jahrhundertealten islamischen Wissenschaftstradition gegenüber aufgeschlossen sein. Besonders in der muslimisch-europäischen Kultur sollten die meisten aufgeschlossenen Muslime für eine Renaissance der langjährigen islamischen Tradition in der Wissenschaft offen sein. Es ist von zentraler Bedeutung, dass sich die antikritische Haltung extremistischer oder einseitiger Gruppen nicht durchsetzt. Die Fähigkeit, Kritik anzunehmen, ist nicht nur im internen Dialog der Muslime, sondern auch im Umgang mit externer Kritik von grundlegender Wichtigkeit. Angesichts des wachsenden Islam in Europa ist eine angemessene Reaktion auf Kritik am Islam und an Muslimen unerlässlich. Die Fähigkeit der Muslime, im europäischen Kontext kritisch und angemessen auf ihre Religion zu reagieren, wird entscheidend sein, um einen festen Platz des Islam in Europa zu gewährleisten. (vgl. <http://www.islam-salzburg.at>).

Resultierend aus diesem Kapitel ist festzustellen, dass die Reform im Bereich der Religion und die Ausübung der Kritik im IRU ein Anliegen für Erneuerung und zur Emanzipation des Denkens darstellen. Daher soll die Pädagogik bzw. die Bildung im Allgemeinen der Grundstein sein, dieses Anliegen zu realisieren. Somit wird auch der kritische Ansatz im Bereich der Tradition ein selbstverständlicher Faktor, um Regeln und Prinzipien zu filtern. Eine Revision könnte, wie auch von al-Ġābirī angesprochen, dazu dienen, der arabisch-islamischen Tradition eine weltoffene und moderne Identität zu verleihen. Der IRU soll eine Plattform bieten, auf der die SchülerInnen eine Erziehung zur Kritik erhalten und diese üben. Kritisches Denken ist eine Perspektive, die den Blickwinkel repräsentiert, unter dem eine Aussage aufgenommen,

verstanden und möglicherweise reflektiert, verändert oder transformiert wird. Das kritische Denken ist für komplexe und vor allem gesellschaftliche Fragestellungen von entscheidender Bedeutung. Daher sollte die Förderung des kritischen Denkens eines der wichtigsten Lernziele sein, und die Schule sollte als der Ort dienen, diese Fähigkeit zu etablieren und zu entwickeln. Es bleibt aber die Frage, mit welchen Unterrichtsstrategien und -methoden Lehrkräfte die SchülerInnen unterstützen können. Kritisches Denken ist sowohl die Voreingenommenheit als auch die Grundlage für das Urteil, die bei jeder Wissensaktivität sowie in jeder intersubjektiven und insbesondere moralischen Positionierung zum Ausdruck kommt. Es spielt eine zentrale Rolle im Urteilsvermögen und in der Erkenntnis. Die Schule ist der privilegierte Ort einer solchen Entfremdung des Urteils. Die Verbreitung des Wissens in seiner Pluralität und zugleich in seiner Komplementarität sowie den Verbindungen zwischen verschiedenen Wissensbereichen ermöglicht es prinzipiell jedem, eine pluralistische und komplexe konzeptuelle Landschaft zu schaffen. Diese kann dazu beitragen, sich von den monolithischen Denkweisen des familiären oder sogar freundschaftlichen Umfelds zu befreien, die unvermeidlich in einem mehr oder weniger direkten und natürlich engen Kontext entstehen. Die Schule ist sowohl der Ort als auch der Moment, in dem das Kind lernt, sich selbst aufzubauen. Dies geschieht nicht mehr ausschließlich durch die Tugenden der Affektivität und des ersten Bewusstseins, sondern in einer distanzierten Beziehung zur Welt und zu anderen. Hierbei handelt es sich sowohl um andere Kinder als auch um Erwachsene, die nicht zu seinem emotionalen Maßstab gehören. Es bezieht sich auf Erwachsene, die die objektive Welt repräsentieren, sozusagen die Welt der Gesellschaft im Allgemeinen und ihrer eigenen unverzichtbaren Anforderungen. Die Konstruktion bezieht sich genau auf das kritische Denken, das sich nicht darauf beschränkt, „Nein“ zu sagen, oder einseitigen Widerstandes gegebene Aussagen zu leisten. Vielmehr handelt es sich um einen Prozess der Rezeption, Befragung, Bewertung, Assimilation, manchmal Transformation von Repräsentationen und Vorschlägen, Hierbei wird Bedeutung geformt und aufrechterhalten (Übers. d. Verf.) (Abecassis/Mathias. www.education.gouv.fr).

10 FAZIT

Seit dem letzten Jahrhundert wurde die arabisch-islamische Tradition vermehrt zum Gegenstand der Forschung, insbesondere im Bereich des Wissens und Denkens, das diese Tradition geprägt hat.

Im Rahmen seiner Forschung in der arabisch-islamischen Tradition verfasste Moḥammed ‘Ābed al-Ġābirī vier Werke unter dem Titel „*Die Kritik der arabischen Vernunft*“, worin er ausführlich auf den Entwicklungsprozess des Wissens und des Kanons einging. Die Untersuchung umfasste die Grammatik der arabischen Sprache, die Rechtsprechung, die Rhetorik, Theologie, Mystik und Philosophie.

Die Forschung zeigt, wie das Wissen im arabisch-islamischen Geist nach al-Ġābirī produziert wurde und dass dieselben Erkenntnistheorien nach wie vor in verschiedenen Wissensdisziplinen aktuell sind.

Das Ergebnis dieser Tradition ist ein Produkt eine bestimmte Vernunft (*‘aql ‘arabī*), wie es al-Ġābirī bezeichnet wurde. Dies bezieht sich auf alle theoretischen Methoden, die bestimmte Denkweisen in der arabisch-islamischen Tradition prägen. Er nannte es ein „fertiges Produkt“. Al-Ġābirī bezog sich auf alle erkenntnistheoretischen Methoden, welche das in einer bestimmten Kultur erworbene Wissen als verbindliche Referenzen bzw. als Kanon bestimmen. Eine der Zielsetzungen seiner Forschung war es, den arabischen Geist zu demontieren, um die Prinzipien des arabischen Wissenssystems zu erreichen. Er wollte zeigen, wie dieses Wissenssystem die Bewegung des Menschen oder die Denkweise des arabischen Geistes in der Vergangenheit und Gegenwart beeinflusste. Er kam zu dem Schluss, dass es drei Erkenntnis-Ordnungen gäbe, nämlich *al-bayān* (Indikation), *al-‘irfān* (Illumination) und *al-burhān* (Demonstration). Er war der Meinung, dass diese drei Erkenntnisordnungen einander strukturell gleichen. Die religiöse Hermeneutik interpretiert *al bayān* derart, dass das Unbekannte dem Bekannten unterliegt. *Al-burhān* meint, dass wissenschaftliche Erkenntnisse ausschließlich auf Schlussfolgerungen beruhen. *Al-‘irfan* bedeutet für die meisten Intellektuellen den Entzug der Privatsphäre, sodass kein Anreiz besteht, die Modernisierung voranzutreiben. Al-Ġābirī kritisierte diese drei Wissenserkenntnisse als große Hindernisse für Innovation und modernes Denken, weil die alten Raster Einfluss auf die heutige Politik hätten

Diese Wissenserkenntnisse sind ein Bestandteil der *turāṭ*. Der Begriff *turāṭ* kann als „Tradition“ übersetzt werden. *Turāṭ* ist alles, was die arabisch-islamische Kultur umfasst. *Turāṭ* im arabischen Bewusstsein ist nicht nur eine ‚Sammlung vergangener Spuren‘, sondern auch ein kulturelles Ganzes, „Glaube, Gesetz, Sprache, Literatur, Ursachen, Mentalität“, welches mit der Vergangenheit sehr eng verbunden ist. Der *turāṭ* ist laut Al-Ĝābirī eine der Hauptursachen, die die Entwicklung und Modernisierung der arabischen Welt behindern, ebenso auf sprachlicher Ebene, die nicht entwickelt wurde. Denn in dieser Hinsicht werden noch immer die alten Methoden eingesetzt. *Turāṭ* sei ein Teil von uns, sagte al-Ĝābirī, weshalb wir uns von ihm nicht ganz trennen sollten. Stattdessen solle es in einer neuen Form an uns zurückzugeben werden, denn mit der neuen Beziehung könnten wir uns in Bezug auf Verständnis und Rationalität sowie intellektuelle und ideologische Rekrutierung auf dem Laufenden halten. Um *Turāṭ* zu lesen, seien Methoden nötig, jedoch ist es notwendig, dass jede Methode zuerst aus einem Blickwinkel betrachtet werden soll, denn um eine Methode zu beanspruchen, muss man ihren Ausgangspunkt kennen. Die Perspektiven bilden den Rahmen einer Methode, und ebenso helfen Methoden, den Standpunkt zu erweitern und anzupassen.

Al-Ĝābirīs Methodik der Lesart des Erbes ist eine systematische dreidimensionale Lesart. Dies bedeutet, dass sein Verständnis auf einem strukturellen lyrischen Bild von drei grundlegenden Methodenschritten basiert: interne strukturelle Subtraktion, historische Subtraktion und ideologische Subtraktion. Das Folgende ist die interne Struktur des Textes, also zuerst den Begriff definieren und ihm dann Bedeutung geben. In gewissem Sinne wird der Text als etablierter Inhalt behandelt, ohne sich um externe Vorurteile über das Erbe zu kümmern oder zuerst Emotionen nach dem aktuellen Wunsch zu bedenken. Das Ergebnis muss ein Verständnis, eine Interpretation und eine Erklärung des Textes sein.

Der *turāṭ* al-Ĝābirī zufolge kennt drei Lesarten dreier Strömungen, eine salafistische Lesart, eine liberale Lesart und eine marxistische Lesart.

Die religiöse salafistische Lesart ist als ideologische, dialektische Lesart zu bezeichnen. Sie ist weder historisch noch subjektiv und lässt die Zukunft in die Vergangenheit fallen. Sie beinhaltet nur eine Art von Verständnis, nämlich das traditionelle Verständnis für die Tradition.

Die orientalische liberale Lesart ist eine europäische Lesetendenz basierend auf einer Interpretation des Erbes auf sprachlicher Ebene. Ihr Fokus beschränkt sich auf arabische, islamische Traditionen, die von Juden, Christen, Persern, Griechen und Indern stammen.

Die marxistische linke Lesart verwendet den dialektischen Ansatz als Anwendungsmethode der marxistischen Herkunft. Mit anderen Worten, es wurde versucht, die Methode der Anwendung marxistischer Vorgänger auf die Dialektik anzuwenden.

Al-Ġābirī bezeichnete die drei Lesarten als Salafī-Lesungen, deren methodische Objektivität mangelhaft ist, so auch im Bereich der Historizität und Erkenntnistheorie. Denn sie alle beruhen auf der Denkweise der alten Araber.

In Bezug auf die arabische Sprache ging al-Ġābirī auf die Entstehung und Entwicklung der arabischen Sprache ein, deren Essenz auf die Wüstenaraber zurückzuführen sei. Diese hat durch die Offenbarung des Korans einen sakralen Status angenommen. Sie gehört auch zu den Motiven, welche zum Niedergang der Araber führte. Sie sei seit vierzehn Jahrhunderten in der bestehenden Form erhalten geblieben. Ihr erkenntnistheoretischer Gehalt, vor allem grammatikalischer Natur, welche von al-Ḥalīl und Sībawayhi entwickelt wurde, umfasste andere Disziplinen innerhalb der islamischen Wissenschaften, wodurch eine Kluft in der rationalen materiellen Auffassung begünstigt wurde, wie dies anhand des *qiyās* (Analogieschluss) demonstrierbar ist. Durch die Sprache beruht die Identität eines Arabers auf der Beredsamkeit und nicht auf der Vernunft. Al-Ġābirī ging davon aus, dass eine Gemeinde denkt, wie sie spricht und umgekehrt. So würde die Sprache die kognitiven Aktivitäten der Vernunft bestimmen. Er evaluiert die arabische Sprache als „arm-emotional“ und „a-historisch“. Die Enthüllung ihres dogmatischen Inhaltes kann dazu beitragen, die Ideologie von der Erkenntnistheorie im überlieferten Kanon der Wissenschaftsbereiche (*fiqh*), (*balāġa*), (*kalām*) zu trennen. An der Erkenntnistheorie der (*lafz/ma'nā*) Methode kritisierte er die Interpretation des Korans durch die Kommentatoren, weil sie den Analogieschluss und den Konsens nach ihren Deutungen einsetzten. Die Rechtsfindung war immer mit der Schrift verhaftet, vor allem wenn der Erkenntnisgewinn von einem *aṣl* (Koran, Sunnah) ausgehe oder durch Analogieschluss an diesem *aṣl* an einen *far'* komme. Die Analogieschluss- und Konsenserkenntnistheorien wie auch ihr juristischer Korpus wurden von al-Ġābirī sehr scharf kritisiert, denn sie beide basieren auf mündlichen Erzählungen. Hinsichtlich der Konsensmethode äußerte er sich insofern, als dass die Hermeneutik äußerst kompliziert sei. Die *bayāniun*, die *usūliyun* und insbesondere die *kalām*-Theologie haben seit *aš-Šāfi'ī* versucht, das erkenntnistheoretische Instrumentarium des Konsenses festzulegen. Dies sei jedoch gescheitert, denn eine einheitlich akzeptierte Definition des Konsenses konnte nicht erzielt werden. Ebenso stellten die Art und Weise sowie ein zeitlicher Rahmen Streitpunkte dar. Al-Ġābirī betrachtete den Konsens als erkenntnistheoretisch unerlässliches Fundament. Neben dem Konsens lehnt er auch die Methode des Analogieschlusses ab. Im *bayān* Bereich hob er den Analogieschluss als epistemologische Methode hervor. Die Schlussfolgerungen basieren auf Vergleichen und Gleichungen. Er bevorzugte aber den Syllogismus von Aristoteles, denn dieser basiert auf zwei Prämissen, die entweder konjunktiv oder disjunktiv sind, und deren

Messung zwischen Dingen nur dann erfolgt, wenn diese vom gleichen Genus sind. Im Gegenteil hierzu können beim Analogieschluss die Dinge von unterschiedlichem Genus sein: Das Ursprungsurteil aus dem Koran, der Sunnah oder dem Konsens wird auf den abgeleiteten Fall aufgrund einer gemeinsamen *illa šar'īya* (juristischen Ursache) übertragen. Die Schlussfolgerung dieser erkenntnistheoretischen Mittel eines Rechtsfinders ist eher Vermutung als Syllogismus. Auf diese Weise wird die Analogie vom Bekannten zum Unbekannten, diese wissenschaftliche Methode, die die logisch-methodologische Grundlage der arabisch-islamischen Wissenschaft darstellt, zu einer Praxis bei der Anwendung von neuen Erkenntnissen auf bereits Bekanntes. Die Problematik des Verhältnisses Subjekt-Objekt ist fest in der arabisch-islamischen Kultur verwurzelt. Ausgehend von der Fragestellung „Wer liest wen?“ ging al-Ġābirī auf die Hintergründe und Motive ein, warum ein Lesender vom Gelesenen dominiert werden kann. Diese traditionelle Texthörigkeit wird dem zeitgenössischen arabischen Leser von Geburt an mittels eines bestimmten Wortschatzes und einer einzunehmenden Perspektive, einer Sprache und einer dogmatischen Denkweise aufoktroiert. Somit wird er seiner Freiheit und Unabhängigkeit beraubt und von der Gegenwart entrückt.

Anhand der in dieser Arbeit dargestellten Demontierung des arabisch-islamischen Geistes kann als Schlussfolgerung festgestellt werden, dass eine Revision und Modifikation der arabisch-islamischen Erkenntnistheorie notwendig erscheint.

Die Reform im Bereich der Religion und die Ausübung der Kritik im IRU ist ein Anliegen zur Erneuerung und Emanzipation des Denkens. Daher soll die Pädagogik bzw. die Bildung im Allgemeinen der Grundstein sein, dieses Anliegen zu realisieren. Somit wird auch der kritische Ansatz im Bereich der Tradition ein selbstverständlicher Faktor, um die Regeln und Prinzipien zu filtern. Eine Revision, wie auch von al-Ġābirī erwähnt, könnte dazu dienen, der arabisch-islamischen Tradition eine weltoffene und moderne Identität zu verleihen. Der IRU soll eine Plattform sein, auf der Schüler*innen eine Erziehung zur Kritik erhalten und üben. Kritisches Denken ist eine Perspektive, es übersetzt den Winkel, unter dem die eine Aussage aufgefasst und verstanden, möglicherweise reflektiert, verändert oder transformiert wird.

11 LITERATURVERZEICHNIS

- Al-Ġābirī, M.‘Ā. (1984). *Takwīn al-‘aql al-‘arabī* (Band 1). Beirut: *Dār Aṭ-Ṭalī‘a*.
- : 1980. *Naḥnu wa at-turāṭ. Qirā‘āt mu‘āsira fī turāṭinā al-falsafī*, Beirut-Casablanca: *Al-Markaz at-Ṭaqāfī al-‘Arabī* (Zentrum der arabischen Kultur).
- : 1993. *Naḥnu wa at-turāṭ*. 6 Auflage, Beirut-Casablanca: *Al-Markaz at-Ṭaqāfī al-‘Arabī*
- : 1982. *al-Ḥiṭab al-‘Arabī almu‘āsir. Beirut Al-Markaz at-Ṭaqāfī al-‘Arabī* (Zentrum der arabischen Kultur).
- : 1984. *Takwīn al-‘aql al-‘arabī* (Die Genese der arabischen Vernunft). Beirut-Casablanca: *Al-Markaz at-Ṭaqāfī al-‘Arabī* (Zentrum der arabischen Kultur).
- : 1986. *Binyat al-‘aql al-‘arabī: dirāsa tahlīliya naqdiyya li-nuḥum al-ma‘rifa fī at-taqāfa al-‘arabiya* (Die Struktur der arabischen Vernunft: Eine analytische und kritische Studie der kognitiven Ordnungen in der arabischen Kultur). Beirut-Casablanca: *Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiya* (Zentrum der arabischen Einheitsstudien).
- :1986. *At-turāṭ wa-muškil al-Manḥaġiya. Al-Manḥaġiya fī al-adab wa al-‘olūm al-insāniya*. Casablanca: *Dār Toubqāl Li-an-Našr*.
- :1996. *Dīn wa dawla wa taṭbīq aš-šarī‘a* (Band 1). Beirut: *Al-Markaz at-Ṭaqāfī al-‘Arabī*
- :1990 *Al-‘aql as-siyāsī al-‘arabī: muḥaddidātuh wa tajalliyātuh* (Die arabische politische Vernunft: Determinanten und Erscheinungen). Beirut: *Markaz Dirāsāt al-waḥda al-‘Arabiya* (Zentrum der arabischen Einheitsstudien).
- :1991 *At-turāṭ wa al-ḥadāṭa* (Tradition und Moderne).1.Auflage. Beirut: *Al-Markaz at-Ṭaqāfī al-‘Arabī*
- : Al-Ġābirī, M. ‘Ā.; Grünenberg, R. Hegasy, S. Mahfoud, A. Geoffroy, M. 2009. Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung. Berlin: Perlen-Verlag.
- Al-Ghouz, A. (2015). Vernunft und Kanon in der zeitgenössischen arabisch-islamischen Philosophie (Band 33). Würzburg: Ergon Verlag.
- Al-‘Arouī, ‘A.; Al-Fāsī Al-Fihri, ‘A.; Kīlītū ‘A.; und Al-Ġābirī, M.‘Ā (1986). *Al-Manḥaġiya fī al-adab wa al-‘olūm al-insāniya*. Casablanca: *Dār Toubqāl Li-an-Našr*.
- Gaebel, M. (1995). Von der Kritik des arabischen Denkens zum panarabischen Aufbruch: Das philosophische und politische Denken Moḥammad ‘Ābed al-Ġābirī. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Hegasy, S. (1997). Staat, Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft in Marokko: Die Potentiale der sozio-kulturellen Opposition. Hamburg: Deutsches Orient-Institut.

Von Kügelgen, A. (1994). Averroes und die arabische Moderne: Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam. Leiden: Brill.

Isik, T., Yildiz, N.-K. (2022). Islamische Religionsdidaktik: Ein Leitfaden für Unterricht und Studium. Schöningh | Brill Verlag.

Online-Quellen:

Abecassis. A. Mathias. P. (o. D.). Développement de l'esprit critique chez les élèves. (Entwicklung des kritischen Denkens bei den Schülern). www.education.gouv.fr (Aufruf 18.08.2023).

Andreas. J. (2006). Reformislam Akteure, Methoden und Themen progressiven Denkens im zeitgenössischen Islam. [www.kas.de >documents/dokument_dok_pdf_8230](http://www.kas.de/documents/dokument_dok_pdf_8230). (Aufruf 22.08.2023).

Rechtsinformationssystem des Bundes (2023): Bundesrecht konsolidiert. Gesamte Rechtsvorschrift für Lehrpläne – Islam. Religionsunterricht an Pflichtschulen, mittleren und höheren Schulen, Fassung vom 02.09.2023 <https://ris.bka.gv.at/> (Aufruf 02.09.2023).

Dotzauer, G. (o. D.). Wie Mohammed Abed Al-Jabiri den Islam zur Vernunft bringen will. In: Tagesspiegel. <https://www.tagesspiegel.de/kultur/erhebe-stolz-dein-haupt-zum-denken-1769332.html> (Aufruf 16.08.2023).

Keuschnig, G. (o. D.). Einladung zum Tanz. Glanz & Eland. www.glanzundeland.de/Artikel/artikelalt/aljabri.htm/ (Aufruf 27.07.2023).

Hegasy, S. (2009), Porträt des Philosophen Mohammed Abed al-Jabri. Qantara.de. <https://de.qantara.de/inhalt/portrat-des-philosophen-mohammed-abed-al-jabri-kritik-der-arabischen-vernunft/> (Aufruf 01.10.2023).

Hochschule Osnabrück. Geeignete Methoden für Praxistransferprojekte – Teil 4: Systematische Literaturanalyse. <https://www.hs.osnabrueck.de/nachrichten/Aufruf04.11.23>

Islamportal.at/themen/artikel/muhammad-abed-al-gabiri-und-die-kritik-der-arabischen-vernunft/ (Aufruf 17.03.2023).

Islamischer Religionsunterricht. https://www.islamportal.at/beitraege/artikel?tx_ (Aufruf 24.07.2023).

Mesdouki, M. (2015). Funktionen des Al- Ġābirīs Ideenprojekt. Eine Lesung in das Werk: Genese der arabischen Vernunft. www.alquds.co.uk. (Aufruf 18.07.2023).

Saḥīḥ Muslim, Kitāb Nr .48 (Kitāb al-ʿIlm), Bab Nr.6, ḥadīṭ Nr. 4959
https://hadithportal.com/index.php?show=bab&bab_id=1194&chapter_id=55&book=31&sub_idBab=0&f=1189&e=1194. (Aufruf 30.09.2023).

Schaible, T. (o. D.) Islamischer Religionsunterricht im Land Salzburg. <http://www.islam-salzburg.at> (Aufruf 12.08.2023).

Werner. S. (o. D.). Handlungsorientierter Unterricht. <http://arbeitsblätter.stangl-taller.at> (Aufruf 10.08.2023).

Wikipedia.org (2009). Mohammed Abed al-Jabri – Marokkanischer Philosoph und Literaturwissenschaftler. Maghreb Magazin. <https://www.maghreb-magazin.de/literatur-poesie/mohammed-abed-al-jabri.htm> (Aufruf 24.07.2023)

Ḥamdāwī. J., 2015, إشكالية التراث والمنهج عند محمد عابد الجابري * د.جميل حمداوي. – مدونة : نشرة ,
Nachrat Almouharir. www.iicss.iq (Aufruf 20.07.2023).

<http://www.islam-pedia.de/index.php> › Qiyas (Aufruf 23.09.2023).

12 KURZZUSAMMENFASSUNG

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass die vollständige intellektuelle Produktion al-Ġābirīs die gesamte Identität des Wissens in der arabisch-islamischen Tradition, von ihrer Entstehung über ihre Entwicklung, einschließlich ihrer Defizite, bis zu ihrem Einfluss auf die gesamte islamische Gemeinde, umfasst. Abgesehen vom Einsatz einer relativ breitgefächerten Terminologie stützte er sich auf zahlreiche Forschungsmethoden, anhand derer er sowohl den epistemologischen Mechanismen des theoretischen Denkens als auch den politischen und ethischen Maximen des praktischen Denkens nachging.

Diese methodische Vielfalt in der „Kritik der arabischen Vernunft“ kann dadurch erklärt werden, dass al-Ġābirī in seinem Werk eine Vielzahl an unterschiedlichen Themenbereichen behandelt und verschiedenste Textgattungen analysiert.

Im Grunde genommen kann die KdaV als Projekt betrachtet werden, in dem al-Ġābirī das mittelalterliche arabisch-islamische Denken dekonstruiert, um Aufschlüsse über die Genealogie des zeitgenössischen arabisch-islamischen Denkens zu liefern. Man kann somit sagen, dass die KdaV al-Ġābirīs genealogische wie kritische Auseinandersetzung mit dem überlieferten Kanon darstellt, in der er das Wissen zunächst historisch zu kontextualisieren und anschließend mit gegenwärtigen Fragestellungen in Verbindung zu bringen sucht, da eben diese Fragestellungen und Umstände radikale Veränderungen erfahren haben. Vor diesem Hintergrund, hinterfragt al-Ġābirī in seinem Werk das arabisch-islamische intellektuelle Vermächtnis. Grundsätzlich besteht eines der mit dieser Kritik angestrebten Ziele jedoch a priori darin, den Rezipienten der KdaV davon zu überzeugen, dass eine arabische Aufklärung erst eingeleitet werden könne, wenn sich der Araber von den in der eigenen Tradition herrschenden Erkenntnisssystemen und Machtstrukturen distanziert, um sich ihnen erneut auf rationalistische Art und Weise anzunähern. In diesem Ansatz sieht der Autor eine Möglichkeit, das Verhältnis des Arabers zu seiner eigenen Tradition zu modernisieren. Somit kann die KdaV als eine Vielzahl von Theorien und Konzepten betrachtet werden, in denen al-Ġābirī der Frage nachgeht, wie eine arabische Aufklärung in Gang gesetzt werden könnte, ohne dass dadurch die eigene Identität verloren ginge.

Abschließend ist festzustellen, dass die Untersuchungen und Studien, denen sich al-Ġābirī in der KdaV widmete, ein wahrhaft gigantisches Unterfangen darstellten, gilt es doch zu bedenken, dass er sich mit Werken und Enzyklopädien auseinandersetzte, die in einem Zeitraum von rund 700 Jahren entstanden sind.

13 SUMMARY

Summarising it may be stated that al-Ġābirī's intellectual production encompassed the entire identity of knowledge in the Arab-Islamic tradition, ranging from its origins to its respective developments, also including its shortcomings and the impact it had on the entire Islamic community. As well as drawing on broad-based terminology, he also employed numerous research methods to explore the epistemological mechanism of theoretical thought as well as the political and ethical maxims of practical thought.

This methodological diversity in his Critique of Arab Reason (CAR) may be explained by the fact that al-Ġābirī dealt with a wide range of topics and analysed various literary genres.

At its core, CAR may be considered a project under which al-Ġābirī deconstructs medieval Arab-Islamic thought to provide insights into the genealogy of contemporary Arab-Islamic thought. It may therefore be said that in his CAR, al-Ġābirī undertakes a genealogical and critical examination of the traditional canon in order to first of all contextualise knowledge from a historic point of view and subsequently relate it to contemporary topics and problems, as the latter as well as the respective circumstances may have undergone radical changes. Against this background, al-Ġābirī challenged Arab-Islamic intellectual legacy in his CAR. However, a primary aim pursued in this context consists of first of all seeking to convince the reader and recipient of CAR that Arab enlightenment can only be initiated once Arabs have distanced themselves from the system of knowledge and power structures that prevails in their own tradition in order to approach and address them anew in a rationalist manner. Al-Ġābirī considers this a potential approach towards modernising the Arab's relation to and view of their own tradition. CAR may therefore be regarded as a number of theories and concepts under which al-Ġābirī explores the question of how Arab enlightenment may be initiated without risking the loss of one's identity.

In conclusion, it can be said that the examination of works undertaken by al-Ġābirī in his CAR indeed represents a gigantic effort, keeping in mind that he deals with works and encyclopaedias created over a period of approximately 700 years.

14 ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

Folgende Abkürzungen wurden in dieser Masterarbeit verwendet:

KdaV.	Kritik der arabischen Vernunft
CAR	Critique of Arab Reason
LA	Lissan al-‘Arab
u.a.	unter anderem
usw.	und so weiter
IRU	islamische Religionsunterricht
IRP	islamische Religionspädagogik

15 ERKLÄRUNG

Hiermit gebe ich die Versicherung ab, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt habe. Alle Stellen, die wörtlich oder sinngemäß aus veröffentlichten und nicht veröffentlichten Publikationen entnommen sind, sind als solche kenntlich gemacht. Die Arbeit wurde in gleicher oder ähnlicher Form weder im In- noch im Ausland (einer Beurteilerin/einem Beurteiler zur Begutachtung) in irgendeiner Form als Prüfungsarbeit vorgelegt. Wien, Februar 2024

Hassane Ait Oussalah