

5. KAPITEL

AL-ĞAZĀLĪS ERSTE VERURTEILUNG DER PHILOSOPHEN IN DER „WIDERLEGUNG DER PHILOSOPHEN“ (*TAHĀFUT AL-FALĀSIFA*)

Der Tod Nizāmalmulks 485/1092 entfachte einen Machtkampf zwischen Sultan, Kalif und neuem Wesir, dem im Verlauf von ein- und einhalb Jahren alle Beteiligten zum Opfer fielen. Begleitet wurden diese Intrigen von einem Streit über die Nachfolge des Sultans Malikšāh, des ersten Opfers im Machtkampf, kaum einen Monat nach dem Tod seines Wesirs.¹ Den Ismāʿīliten gelang es durch ihren Mord an Nizāmalmulk, die Einheit des Seldschukenstaates zu zerstören – eine Tatsache, die die Erfolge des ersten Kreuzzugs fünf Jahre nach diesem Ereignis ermöglichte. Vorerst aber profitierten die Ismāʿīliten von der Schwäche des Staats. Nach dem Tod von Nizāmalmulk fanden eine große Anzahl von Assasinenmorden im Iran statt und an vielen Stellen gelang es ismāʿīlitischen Zellen, die seit langem im Untergrund wirkten, Festungen einzunehmen und zu besetzen.² Dailam wurde schon 485/1092 vollständig von den Ismāʿīliten beherrscht und im selben Jahr kam Kohistan, eine Gegend im südlichen Chorasān³ nach einem erfolgreichen ismāʿīlitischen Aufstand hinzu.⁴ Unter der sunnitischen Bevölkerung entstand eine Panikstimmung aus Angst vor den Ismāʿīliten, deren Unterwanderung aller Schichten der Gesellschaft mehr und mehr offenbar wurde.⁵ Wenn der Verdacht auf jemanden fiel, Ismāʿīlit zu sein, mußte er um sein Leben fürchten. Wesire wurden verdächtigt, heimlich für die Ismāʿīliten zu agieren.⁶

¹ Hillenbrand: *1092: A Murderous Year*, 291, 294; Hogga, *Orthodoxie, subversion et réforme*, 138–141; Glassen, *Der mittlere Weg*, 135f.

² Hillenbrand, *The power struggle between the Saljuq and the Ismāʿīlis of Alamut*, 206.

³ Heute das iranische Grenzgebiet zu Afghanistan.

⁴ Daftary, *The Ismāʿīlis*, 343, 355 und Bosworth, *The Ismaʿilis of Quhistān*. Seit 527/1133 gelangten Festungen in Syrien (z.B. Qadmūs und Masyāf) unter die Herrschaft der Ismāʿīliten, die in direkter Auseinandersetzung mit den Kreuzfahrerstaaen gerieten und Anlaß für die Kreuzfahrerlegende vom „Alten vom Berge“ gaben.

⁵ Hillenbrand, *The power struggle between the Saljuq and the Ismāʿīlis of Alamut*, 208.

⁶ Glassen, *Der mittlere Weg*, 145.

Selbst hochrangige sunnitische Religionsgelehrte gerieten unter Verdacht. Noch zehn Jahre nach diesen Ereignissen, 495/1101, wurde ein Studienkollege al-Ġazālīs und Nachfolger im Professorenamt an der Nizāmīya-Medrese des Ismāʿīlitentums beschuldigt.⁷ 486/1093 führten Gerüchte über ismāʿīlitische Ritualmorde in Isfahan zu den „Tagen der Bāṭiniten“, während derer ein großer Scheiterhaufen entfachert wurde und viele, die man für Ismāʿīliten hielt, zu Tode kamen. Unter den Opfern dieses Autodafé in Isfahan war z.B. auch ein sunnitischer Rechtsgelehrter, der – wie der Chronist Ibn al-Ġauzī vermerkt – zu Unrecht ermordet wurde.⁸

Hochrangige Rechtsgelehrte Bagdads haben in den Jahren der Bāṭinitenkrise nach 485/1092 Gutachten erstellt, in denen die Todesurteile für überführte Ismāʿīliten bestätigt wurden.⁹ Al-Ġazālī wurde vom Kalifenhof beauftragt, sich in Streitschriften gegen die Bedrohung durch die Ismāʿīliten zu wenden.¹⁰ Drei dieser Schriften sind erhalten.¹¹ Am bedeutendsten ist die sogenannte Bāṭinitenschrift mit dem Titel „Die Schändlichkeiten der Bāṭiniten und die Tugenden der Mustazhiriten“ (*Faḍāʾih al-bāṭiniyya wa-faḍāʾil al-mustazhiriyya*). Die Kritik an den Ismāʿīliten richtet sich darin gegen die skeptizistische Methode ihrer Werber und wird auf einer hohen intellektuellen Ebene ausgetragen. Das sechste Kapitel in diesem Buch ist eine philosophische Widerlegung des Skeptizismus, den al-Ġazālī an mehreren Stellen mit der Lehre der Ismāʿīliten identifiziert.¹² Al-Ġazālī macht ein epistemologisches Argument gegen die Ismāʿīliten geltend. Niemand

⁷ Nämlich al-Kiyā al-Harrāsī (gest. 504/1110), er wurde von Ibn ʿAqīl entlastet (Glassen, *Der mittlere Weg*, 59; Makdisi, *Ibn ʿAqīl et la résurgence*, 288f.; EI², v, 234 (George Makdisi); as-Subkī, *Ṭabaqāt*, vii, 232).

⁸ Über den Scheiterhaufen und die persischen Quellen vgl. Daftary, *The Ismāʿīlīs*, 354. Das Wort „Bāṭinitentage“ (*ayām al-bāṭiniyya*) wird in der arabischen Chronik Ibn al-Ġauzīs, *al-Muntazam*, ix, 77 im Zusammenhang mit der Tötung des Rechtsgelehrten al-Labādābahrī erwähnt.

⁹ Vgl. dazu z.B. S. 282 in diesem Buch.

¹⁰ al-Ġazālī, *Faḍāʾih al-bāṭiniyya*, 3; engl. Übers. in McCarthy, *Freedom and Fulfillment*, 177.

¹¹ Nämlich die sog. Bāṭinitenschrift und *al-Qistās al-mustaḡīn* („Die ausgeglichene Waage“), eine Ableitung der Logik aus dem Koran, und *Qawāṣim al-bāṭiniyya* („Vier Punkte, an denen die Bāṭiniten scheitern“). Nicht erhalten sind nach Badawī, *Muʿallafāt al-Ġazālī*, 85 („Kitāb ḥuḡḡat al-ḥaqq“, „Buch des Beweises der wahren Lehre“), 130f. („Ġawāb miṣāl al-ḥilāf“, „Antworten auf diejenigen, der Abweichungen äußert“), 132–134 („Ġawāb al-masāʾil al-arbaʿ allatī saʿalahā al-bāṭiniyya bi-Hamadān“, „Antwort auf vier Fragen, die die Bāṭiniten in Hamadan gestellt haben“).

¹² al-Ġazālī, *Faḍāʾih al-bāṭiniyya*, 84, 85, 90; engl. Übers. in McCarthy, *Freedom and Fulfillment*, 226, 227, 231.

brauche Instruktionen (*taʿlīm*) von Seiten eines unfehlbaren Imam, um zur Wahrheit zu gelangen, denn sofern religiöse Spekulation mit der nötigen Methodenstrenge betrieben werde, komme sie zu unzweifelhaften Ergebnissen. Jemand, der an der Wahrheit mathematischer Sätze zweifele, werde zu recht ein Dummkopf genannt. Wird Theologie mit strenger Methode betrieben, so al-Gazālī, sei sie wie Mathematik.¹³ Wer z.B. an den Prämissen eines Syllogismus nicht zweifele, habe keinen Grund, an der Konklusion zu zweifeln.¹⁴ Die theologischen Widersprüche der einzelnen religiösen Gruppen würden auftreten, weil sie religiöse Spekulation mit unterschiedlicher Methodenstrenge betreiben würden, und weil sie zu sehr auf das vertrauen würden, was sie durch die Überlieferung von ihren Eltern an Überzeugung gewonnen hätten.¹⁵ Selbst wenn die Ismāʿīliten aber mit skeptischen Argumenten Vernunftkenntnis ablehnen, gelingt es ihnen nicht, die Überlegenheit einer Rechtleitung durch den unfehlbaren Imam zu belegen.¹⁶ Wenn es einer Leitung bedürfe, so komme sie allein vom unfehlbaren Propheten Muḥammad.¹⁷

Mit den im Titel erwähnten „Mustazhiriten“ waren die sunnitischen Muslime gemeint, umschrieben als Anhänger des kaum volljährigen ʿabbāsiden Kalifen al-Mustazhir, der im Muḥarram 487/Februar 1094 die Nachfolge seines Vaters al-Muqtadī angetreten hatte. Die Bāṭinitenschrift wurde kurz nach seinem Amtsantritt, wahrscheinlich im Verlauf des Jahres 487/1094 verfaßt, denn die gleichzeitige Erwähnung des fāṭimidischen Kalifen al-Mustanṣir legt nahe, daß das Buch noch vor dessen Tod im Dū l-ḥiġġa 487/Dezember 1094 veröffentlicht wurde. Dies sind genau die Monate, in denen al-Gazālī die letzten Korrekturen an dem Buch „Die Widerlegung der Philosophen“ (*Tahāfut al-falāsifa*) vorgenommen hat.¹⁸ In den vorher-

¹³ Ebd., 80.18–81.1.; 83.5; engl. Übers., 223, 226.

¹⁴ Ebd., 84.11f.; engl. Übers., 226.

¹⁵ Ebd. 126, engl. Übers., 258f.

¹⁶ Ebd., 86.7–12; engl. Übers., 227f.

¹⁷ Ebd., 87.4f.; engl. Übers., 228. Über die erkenntnistheoretische Herausforderung der Ismāʿīliten und al-Gazālīs Antwort vgl. van Ess, *Die Erkenntnislehre*, 278–289 und ders., *Skepticism in Islamic Religious Thought*, 12f.

¹⁸ Der Abschluß der Arbeit am *Tahāfut al-falāsifa* wird von Bouyges, *Essay de chronologie*, 23 aufgrund einer Notiz in einer Istanbuler Handschrift in den Muḥarram 488/Januar 1095, also den Monat nach dem Tod des fāṭimidischen Kalifen al-Mustanṣir datiert (vgl. auch die Einführung von Bouyges zu seiner Edition des *Tahāfut*, XIII f. und Hourani, *A Revised Chronology*, 292f.) In seiner Autobiographie schreibt al-Gazālī, er habe sich zuerst mit der Lehre der Philosophen befaßt, dann mit der der Ismāʿīliten (al-Gazālī, *al-Munqid min ad-dalāl*, 15, 18; engl. Übers. in

gehenden Jahren hatte sich al-Ġazālī mit den Schriften der Philosophen vertraut gemacht und seine Refutation ihrer Lehren verfaßt.¹⁹ Al-Ġazālīs Urteil, wonach die Philosophen Ungläubige seien, stand während der Arbeit an der Bāṭinitenschrift schon fest. Den Philosophen hatte al-Ġazālī in der „Widerlegung“ vorgeworfen, in insgesamt 20 Punkten unhaltbare Thesen zu vertreten, die darüber hinaus vom Islam abweichen würden. In dreien ihrer Lehren seien die Abweichungen so stark, daß jeder, der diese Thesen vertrete, ein Ungläubiger (*kāfir*) sei. Im Schlußwort des Buches heißt es:

Wir sagen: Man muß sie (scil. die Philosophen) aufgrund von drei Lehren zu Ungläubigen verurteilen: Erstens aufgrund der Lehre der Ewigkeit der Welt, und davon, daß Substanzen alle ewig seien. Zweitens, aufgrund der Lehre, daß Gott (Eulogie) keine Kenntnis der Partikularia hat, die von den Individuen in der Zeit erschaffen werden. Und drittens aufgrund ihrer Leugnung der Auferstehung und Versammlung der Körper (im Jenseits).²⁰

Dieser Urteilsspruch am Ende der „Widerlegung der Philosophen“ ist knapp formuliert und ist nicht das vorrangige Ziel des Buches. Seine Bedeutung als eines der bemerkenswertesten Bücher in der Geschichte der Philosophie nimmt das Werk aus dem Nachweis der Unhaltbarkeit von zentralen Lehrsätzen und Grundüberzeugungen in der aristotelisch-neoplatonischen Philosophie. Erklärtermaßen studierte al-Ġazālī die Werke von al-Fārābī und Avicenna um sich daraufhin in die Position eines *advocatus diaboli* zu begeben.²¹ Gegenüber anderen Kritikern hatte er den Vorzug, durch seine Ausbildung im

McCarthy, *Freedom and Fulfillment*, 68, 70; dt. Übers., 12, 17). Tatsächlich wird die „Widerlegung der Philosophen“ in der Bāṭinitenschrift erwähnt. Vgl. al-Ġazālī, *Faḍāʾih al-bāṭiniyya*, 40.15, 42.6.

¹⁹ Das Buch „Die Ziele der Philosophen“ (*Maqāṣid al-falāsifa*) ist aber entgegen der häufig geäußerten Annahme, es sei als Einführung in die Lehren der Philosophen vor dem *Tahāfut* verfaßt worden, erst nach dem *Tahāfut* entstanden. Der *Maqāṣid* entstand auf die Bitte von Studenten und erwähnt die Widerlegung der philosophischen Lehren, der *Tahāfut* erwähnt den *Maqāṣid* nicht (vgl. dazu auch Erwin Gräf in *ZDMG*, 110 (1961), 162f.)

²⁰ al-Ġazālī, *Tahāfut al-falāsifa*, Ed. Dunyā, 307–309; Ed. Bouyges, 376; engl. Übers. Marmura, 321; engl. Übers. Kamālī, 249.

²¹ Ebd., Ed. Dunyā, 153, 180f.; Ed. Bouyges 130f., 179–181; engl. Übers. Marmura, 77, 106f.; engl. Übers. Kamālī, 87, 120–122. Vgl. auch al-Ġazālī, *al-Iqtisād fī l-iʿtiqād*, 215: „Dieses Thema haben wir hinlänglich im *Tahāfut* behandelt. (...) Jenes (dort dargelegte) Argument stimmt aber nicht mit unseren Überzeugungen überein, denn jenes Buch wurde verfaßt, um ihre Lehrmeinungen zu widerlegen, und nicht, um die wahre Lehrmeinung zu begründen.“ Vgl. auch Michael Marmura in der Einleitung zu seiner engl. Übersetzung des *Tahāfut al-falāsifa*, xxiif.

aś'arischen Kalām, eine vom Determinismus der Philosophen gänzlich abweichende Ontologie kennengelernt zu haben. Darüber hinaus hatte al-Ġazālī durch die Werber der ismā'īlitischen Bewegung skeptizistische Argumente kennengelernt. Aus der okkasionalistischen Position des aś'arischen Kalām vermochte er, eine ganze Reihe von fundamentalen Lehrsätzen in der arabischen Philosophie in Frage zu stellen und seine Zweifel überzeugend zu begründen. Al-Ġazālī verneinte z.B., daß Naturwissenschaft mittels deduktiver Methode zu apodiktischer Erkenntnis kommen könne. Seine Kritik an Kausalität stellt selbst die Möglichkeit induktiver Wissenschaft in Frage – ohne diese Dimension selber zu erfassen. In der „Widerlegung der Philosophen“ zeigt sich abermals das Talent des jungen al-Ġazālī, die Grundlagen einer Wissenschaft und die Begründungen für ihre Erkenntnisse radikal in Zweifel zu ziehen.²²

Es war nicht Hauptziel der „Widerlegung der Philosophen“, den Glauben oder Unglauben der Philosophie zweifelsfrei nachzuweisen. Das Wissen um den Unglauben der Philosophen ging dem Werk vorher. Dies zeigt sich am Beginn des Buches, denn die Überzeugung, die Philosophen seien ungläubig, war der Auslöser, das Buches zu verfassen. Die Philosophen seien Leute, so heißt es in der Einleitung zur „Widerlegung“, die glauben, sie seien mit einem größeren Maß an Scharfsinn und Intelligenz ausgezeichnet als ihre Kollegen in den theologischen Wissenschaften. Ihre Anmaßung gegen die Religionsgelehrten gehe so weit, daß sie die Pflichten des Islams ablehnen und keinen Gottesdienst vollziehen würden. Sie würden die Riten

²² Für ein deutschsprachiges Referat der Kritik al-Ġazālīs vgl. Abū Rīdah, *Al-Ġazālī und seine Widerlegung der griechischen Philosophie*, 98–188. Bei de Boer, *Die Widersprüche der Philosophie nach al-Gazzālī* und in van den Berghs engl. Übersetzung von Averroes' *Tahāfut al-tahāfut* kann die Kritik al-Ġazālīs anhand der in diesen Werken vorkommenden Auszüge aus seinem *Tahāfut* gut verfolgt werden. Hortens deutsche Übersetzung von Averroes' *Tahāfut* ist vom Standpunkt der Philosophie nach wie vor von Gewinn. Aus der unüberschbar gewordenen Literatur über die Argumente al-Ġazālīs gegen die arabische Philosophie hier nur eine Auswahl: Flasch, *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, 95–116, insbes. 101–108; Obermann, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus*, 25–85; Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 217–233; Peters, *Aristotle and The Arabs*, 188–193 und Qumair, *Ibn Rušd wa-l-Ġazālī*. Zu al-Ġazālīs Kritik an der Ewigkeit der Welt vgl. Hourani, *The Dialogue between al-Ghazālī and the Philosophers*, zu seiner Kritik an der Kausalität vgl. Fakhry, *Islamic Occasionalism*, 56–82; Abrahamov, *Al-Ghazālī's Theory of Causality and auf Arabisch Ġihāmī, Maḥmūd as-sabābiya baina l-mutakallimān wa-l-falāsifa*. Das 73. Kapitel im ersten Teil von Maimonides *Dalālat al-hā'irīn* (engl. Übers., i, 194–214) legt die okkasionalistische Ontologie dar, die eine wesentliche Grundlage von al-Ġazālīs Kritik an den Philosophen war.

der Religion verachten und deshalb auch das Gebet unterlassen. Sie würden sich nicht an die Vorschriften halten, die z.B. den Wein verbieten und die Pilgerfahrt nach Mekka empfehlen. Al-Ġazālī beschreibt die Philosophen als Libertinisten, die sich ihren Leidenschaften und Gewohnheiten überlassen:

Sie halten sich nicht an die Beschränkungen und Fesseln des Religionsgesetzes, sondern sie sagen sich gänzlich los von der Schlinge der Religion. Mit ihren Künsten der Vermutungen, denen sie gierig folgen, wenden sie sich vom (geraden) Weg Gottes ab und wünschten, er sei krumm, und sie glauben nicht an das Jenseits.²³ Für ihren Unglauben gibt es einzig den Grund, daß sie blind das übernehmen, was sie hören und was ihnen geläufig ist.²⁴

Die Philosophen lebten, so al-Ġazālī, in einer „un-islamischen Umgebung“,²⁵ in der ihnen die Wahrheiten der Religion nicht nahegebracht würden. Ähnlich den Christen und den Juden würden sie die falschen Meinungen ihrer Väter und Großväter übernehmen.²⁶ Wenn die Philosophen sich dann mit religiöser Spekulation befassen würden, führten sie ihre Zweifel an der Religion schon im Schlepptau mit sich und seien deshalb nicht in der Lage, das Richtige zu finden. Sie würden sich von schimmernden Ideen überlisten lassen, die letztlich nur Einbildungen seien, und würden auf Trugbilder hineinfallen.

Der Rahmen, in den die „Widerlegung der Philosophen“ gesetzt wurde, ist eine Auseinandersetzung über religiöse Autorität. Ausgangspunkt von al-Ġazālīs Kritik an den Philosophen ist ihre Ablehnung der Autorität des Religionsgesetzes. Sie folgen nicht der Scharia, die in jahrhundertelanger Arbeit von den Juristen der sunnitischen Rechtsschulen aus den Offenbarungsschriften entwickelt und bewahrt wurde, sondern sie maßen sich selber die Kompetenz an, zu entscheiden, welche Art Gottesdienst angemessen und was verboten und erlaubt sei. Nach al-Ġazālī ist diese Anmaßung eine Folge der Übertreibung (*iṭnāb*), mit der die Philosophen ihre eigenen intellektuellen Fähigkeiten (*ʿaql*) einschätzen:

Der Ursprung ihres Unglaubens liegt darin, daß sie solche gewaltigen Namen wie Sokrates, Hippokrates, Platon und Aristoteles gehört haben.

²³ Koran 11.19.

²⁴ al-Ġazālī, *Tahāfut al-falāsifa*, Ed. Dunyā, 73; Ed. Bouyges, 4; engl. Übers. Mar-mura, 1f.; engl. Übers. Kamali, 1f.

²⁵ Arab.: *ʿalā gair dīn al-islām*; ebd.

²⁶ Vgl. dazu Frank, *al-Ghazālī on Taqlīd*, 244–247.

Sie hörten die Übertreibung von den verschiedenen Anhängern dieser Philosophen, die ihre intellektuellen Fähigkeiten, ihre wohlbegründeten Grundsätze und die Präzision in den von ihnen betriebenen Wissenschaften ganz zu unrecht gelobt haben. (...)

In ihren Erzählungen über die Philosophen wird behauptet, daß sie – bedingt durch den gefestigten Charakter ihrer intellektuellen Fähigkeiten und bedingt durch die Fülle ihrer Tugend – die Autorität der religiösen Gesetze und der Glaubensrichtungen verwerfen können. (Sie erzählen), daß sich (die Philosophen) den Details der Religionen und Sekten verweigern können und davon überzeugt sein dürfen, daß diese Einzelheiten (von Menschen) verfaßte Gesetze und listenreich-erlogene Vorwände sind.²⁷

Nach al-Ġazālī ersetzen die Philosophen die Autorität der offenbarten Religion mit der Autorität ihrer intellektuellen Fähigkeit (*ʿaql* auch für *noūs*, *intellectus* und Vernunft) und vermeinen, selber entscheiden zu können, welchen religiösen Riten und welchen Ver- und Geboten sie zu folgen haben. Um den Philosophen deutlich zu machen, daß sie damit gegen die Vorschriften des Religionsgesetzes verstoßen, muß man aufzeigen, so al-Ġazālī implizierte Überlegung, daß ihre Autorität, also der *ʿaql*, die Autorität des Religionsgesetzes nicht ersetzen kann. Es bedürfe des Nachweises, daß die intellektuellen Fähigkeiten nicht unfehlbar seien, sondern, daß es sich dabei um unkritische Übernahmen (*taqlīd*) von ihren Vätern und Vorvätern handele. Für al-Ġazālī ist dies das vorrangige Ziel der „Widerlegung der Philosophen“. Erst wenn den Philosophen deutlich wird, so die implizite Überlegung, daß ihre Überzeugungen an maßgeblichen Stellen nicht apodiktisch begründet sind, wird ihre Hybris gegenüber den religiösen Rechtsgelehrten in sich zusammenbrechen und sie werden die Autorität des Religionsgesetzes wieder anerkennen:

Als ich die Ader der Narrheit in diesen Idioten pulsieren sah, fühlte ich mich berufen, dieses Buch zu schreiben, um die alten Philosophen zu widerlegen. Es wird den Zusammensturz ihres Glaubensbekenntnisses und den inneren Widerspruch dessen, was sie sagen, deutlich machen.²⁸

Die Kritik al-Ġazālī an den Philosophen wurde von den religiösen Standpunkten der Philosophen angeregt, nicht von den erkenntnis-

²⁷ al-Ġazālī, *Tahāfut al-falāsifa*, Ed. Dunyā, 74; Ed. Bouyges, 5; engl. Übers. Marmura, 2; engl. Übers. Kamali, 2.

²⁸ Ebd., Ed. Dunyā, 75; Ed. Bouyges, 6; engl. Übers. Marmura, 3; engl. Übers. Kamali, 3.

theoretischen oder den ontologischen. Al-Ġazālī kritisiert die im 2. Kapitel dieses Abschnitts dargelegte Lehre der Philosophen, wonach sich die Religion an den *vulgus* wende und versuche, die Tugenden unter den einfachen Menschen zu verbreiten. Was die *eruditi*, also die Philosophen, anging, so seien sie von den Verpflichtungen und Beschränkungen der Religion befreit, da sie das Urbild der religiösen Lehren durch die philosophische Methode kennenlernen würden.

Die Trennung in *vulgus* (arab.: *ʿawāmm*) und *eruditi* (arab.: *ḥawāṣṣ*) selber wurde von al-Ġazālī nicht kritisiert. Sie war ein häufiges Motiv sowohl in der wissenschaftlichen arabischen Literatur wie in der religiösen.²⁹ Da man in den vom Rationalismus beeinflussten Richtungen der islamischen Theologie der Meinung war, Gott habe allen Muslimen religiöse Spekulation zur Pflicht gemacht, tritt diese Trennung häufig in den Texten der Muʿtaziliten und Ašʿariten auf. Die Autoren setzten in der Regel voraus, daß der *vulgus* zur theologischen Spekulation unfähig sei und bezogen Stellung zu dem Problem, ob er deshalb *ab ovo* von der Erlangung des Heils ausgeschlossen sei. Al-Ġazālī hat die Trennung in *vulgus* und *eruditi* in Fragen der Glaubenslehre nicht abgelehnt. In seinen späteren Werken spielt sie eine mindestens ebenso wichtige Rolle wie in seiner Lehre über den Charakter der Offenbarung. Al-Ġazālī trennt sich gänzlich von der ašʿaritischen Position, wonach ein gewisses Maß an religiöser Spekulation über Gottes Natur zu den religiösen Pflichten des Islams gehört. Religiöses Heil ist bei ihm ohne jegliche Vernunftüberlegung möglich. Vor allem in seinen späten Werken kommt al-Ġazālī immer wieder zu der Position zurück, daß der *vulgus* nicht mit religiöser Spekulation oder mit den Argumenten des Kalāms konfrontiert werden dürfe. Hier übernimmt al-Ġazālī den Standpunkt Avicennas und fürchtet, daß die Konfusion, die aus einer Beschäftigung mit Verstandesargumenten entstehen könnte, dem islamischen Gemeinwesen schade.³⁰ Gewisse religiöse Einsichten sollten dem *vulgus* verschlossen bleiben. Die allegorische Interpretation der Offenbarung sollte man ihm gänzlich vorenthalten, vielmehr sollten die einfachen Gläubigen am Wortsinn der Schriften festhalten.³¹ Wenn man den *vulgus* in eine theologische Debatte hineinziehe oder ihnen Dinge beibringen wolle,

²⁹ Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, 34f.

³⁰ al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafrīqa*, 203f.; dt. Übers., 83–85; ders., *Iḡām al-ʿawāmm*, 67, 111.

³¹ Ebd., 66f., 88–90.

die eine allegorische Interpretation der Offenbarung erfordern, dann sei das ein religionsgesetzliches Vergehen, daß dem Verbreiten unzulässiger Neuerung in der Theologie gleichkomme.³² Die Trennung in *vulgus* und *eruditi* und die herablassende Einschätzung der Bildungsfähigkeit des *vulgus* war für al-Ġazālī kein Kritikpunkt an der Lehre der Philosophen. Was den Inhalt religiöser Überzeugungen angeht, forderte al-Ġazālī selber einen Unterschied zwischen dem *vulgus* und den *eruditi*.³³ Einige Elemente der Religion müßten nach al-Ġazālī jedoch von allen Muslimen anerkannt werden und am Beginn seiner Auseinandersetzung mit den Philosophen waren dies die rituellen Pflichten.

Die Meinung al-Fārābīs und Avicennas, wonach die demonstrative Darstellung der Erkenntnis in den Schriften der Philosophen ihrer allegorischen Darstellung in den Schriften der Religion überlegen sei und sich die letztere allein an intellektuell unterlegene Menschen und nicht an die Philosophen richte, wurde von al-Ġazālī als unangemessene Legitimation eines libertinistischen Lebensstils verstanden, der sich den Vorschriften der Religion entziehen will. Al-Ġazālī war der erste Theologe im Islam, der die Meinungen al-Fārābīs und Avicennas zum Charakter der Prophetie angegriffen hat. Noch in al-Ġuwainīs Argumentation gegen die Metaphysik der Philosophen findet sich kein Hinweis auf eine Kenntnis dieser Lehre.³⁴ Um die universelle Gültigkeit des Religionsgesetzes gegen die Deutung der Philosophen zu verteidigen, muß man nach al-Ġazālī die Begründung ihrer vermeintlichen Befreiung von den Verpflichtungen des Religionsgesetzes außer Kraft setzen. Die Philosophen – dies wird bei al-Fārābī klar – leiten ihre Überlegenheit von der Methode des apodiktischen Beweises (*burhān*) ab, der sich auf die Fakultät des *‘aql* (*noūs/intellectus*/Vernunft) gründet. Der durch den *‘aql* begründete Vorrang der Philosophie wird aufgehoben, wenn es gelingt, deutlich zu machen, daß die philosophische Art von Erkenntnis nur bis zu einem gewissen Grad vom *‘aql* geleitet wird und ebenso wie die Religion des einfachen Volkes etwas Überliefertes übernommen hat, ohne es selber genau zu prüfen. Al-Ġazālī behauptet in seiner „Widerlegung“, die Philosophie sei keine apodiktische Wissenschaft, sondern

³² Dies sei *bid‘a*; ebd., 90, 93, 95.

³³ Vgl. al-Ġazālīs Unterscheidung der drei religiösen Lehrmeinungen (*maḏāhib*), zu der sich ein Religionsgelehrter entsprechend der Erkenntnisfähigkeit des jeweiligen Publikums bekennen soll in *Mizān al-‘amal*, 405–409; franz. Übers., 147f.

³⁴ al-Ġuwainī, *al-Isād*, 234–237, vgl. Marmura, *Avicenna’s Theory of Prophecy*, 161.

nur eine dialektische – wie es die Theologie auch sei.

Entsprechend der aristotelischen Logik galt auch den Arabern apodiktische Erkenntnis, deren Prämissen zwingend sind und deren Konklusion durch Syllogismen notwendig aus den Prämissen folgen, als das Ziel jeglicher Wissenschaft.³⁵ Eine dialektische Wissenschaft – dies hatte schon Aristoteles formuliert – basiert hingegen auf Prämissen, die sich auf akzeptierte Meinung stützen und die nicht notwendig wahr sind. Die Erkenntnisse einer dialektischen Wissenschaft können höchstens widerspruchsfrei sein, nicht aber unbezweifelbar.³⁶ Al-Ġazālī war sich bewußt, daß Theologie nicht als apodiktische, sondern nur als dialektische Wissenschaft betrieben werden konnte, da ihre Prämissen nicht logisch deduziert werden können, sondern sich als Überzeugungen aus der Offenbarung ergeben.³⁷ Al-Ġazālī argumentiert daraufhin, daß die Schlüsse in der philosophischen Metaphysik ebensowenig apodiktisch sind, wie die in den Religionswissenschaften:

Wir werden deutlich zeigen, daß (die Philosophen) in ihrer Wissenschaft der Metaphysik weder ihre Forderungen erfüllen können, die sie in der *Analytica posteriora* der Logik über die Begründbarkeit der Prämisse eines Syllogismus aufgestellt haben, noch ihre Forderungen über die Schlußfigur eines Syllogismus, die sie in der *Analytica priora* vertreten, noch die Postulate, die sie in der *Isagoge* und in den *Categoriae* dargelegt haben.³⁸

Der Hauptteil des Buches „Die Widerlegung der Philosophen“ ist eine Kritik an der philosophischen Methode, oder besser eine Neubewertung der Grundlagen philosophischer Erkenntnis. Sie wird aufgelöst durch das Bedürfnis, die Autorität der Offenbarung vor einer Autorität des *‘aql* zu verteidigen:

Wisse, daß es unser Ziel ist, denjenigen aufzuwecken, der eine hohe Meinung von den Philosophen hat und glaubt, sie seien unfehlbar. In der Darlegung der verschiedenen Aspekte ihres Zusammensturzes werde

³⁵ Avicenna, *al-Iṣārāt wa-t-tanbīhāt*, i, 460; franz. Übers., 222. Die Grundsätze einer apodiktischen Wissenschaft wurden von Aristoteles in den ersten Schriften seines Organon, den *Categoriae*, der *Analytica priora* und der *Analytica posteriora* dargelegt, denen in der arabischen (und späteren lateinischen) Tradition die *Isagoge*, die „Einleitung“ des Neuplatonikers Porphyrios (gest. 340 n.Chr.), vorangestellt war.

³⁶ Aristoteles, *Topica*, 100a.

³⁷ al-Ġazālī, *al-Maṣṣad al-asnā*, 43.5–6; Frank, *Al-Ghazālī and the Ash‘arite School*, 16f.

³⁸ al-Ġazālī, *Tahāfut al-falāsifa*, Ed. Dunyā, 85; Ed. Bouyges, 16; engl. Übers. Marmura, 9; (entstellte) engl. Übers. Kamali, 10. Gemeint sind die arabischen Kommentare zu diesen Büchern des Organon.

ich ihren Lehren nur mit dem Ziel entgegentreten, sie zu widerlegen und nicht, um irgend etwas zu verteidigen. (. . .)

Während die übrigen Sekten (des Islams) sich vielleicht alle in Einzelheiten widersprechen, widersetzen sich jene den Grundlagen der Religion!³⁹

Der Ursprung des Unglaubens der Philosophen lag für ihn in ihrem „un-islamischen“ Lebensstil, also der Tatsache, daß sie weder die religiösen Vorschriften noch die Riten als für sich bindend akzeptierten. Al-Ġazālī hatte anerkannt, daß die Philosophen sich selber als Muslime verstanden haben und sich an die grundlegendsten Glaubenssätze des muslimischen Bekenntnisses hielten, nämlich den Glauben an den einen Gott und an Muḥammad als seinen Propheten. In seinem Vorwort zur „Widerlegung“ hält er ausdrücklich fest, daß die Führer der philosophischen Bewegung das Religionsgesetz genau kennen, „an Gott glauben und von der Wahrheit der Botschaft seiner Gesandten überzeugt sind“.⁴⁰ Selbst die Prophetologie der Philosophen wird von al-Ġazālī als zulässige Deutung der verborgenen Vorgänge zwischen Gott und seinen Propheten toleriert.

Al-Ġazālī unterscheidet in der „Widerlegung der Philosophen“ unausgesprochen zwischen einem auslösenden Grund für den Unglauben der Philosophen und dem Nachweis ihres Unglaubens. Gemäß den Grundsätzen des Religionsgesetzes galt es als nicht hinreichend, die Philosophen aufgrund ihres „un-islamischen“ Lebensstils oder ihrer Vernachlässigung der Riten und Pflichten des Islams als Ungläubige zu verurteilen. Das Versäumnis, Riten zu erfüllen oder ganz allgemein die Taten eines Muslims konnten nicht das Urteil über seinen Unglauben begründen.⁴¹ Allein seine Überzeugungen konnten ein hinreichendes Kriterium für die Apostasie eines Muslims sein.⁴² Wenn al-Ġazālī im Vorwort zur „Widerlegung“ schreibt, die Philosophen seien Ungläubige, „weil sie sich vom geraden Weg Gottes abwenden und wünschten, er sei krumm“ oder weil sie „die Autorität der religiösen Gesetze verwerfen“, dann sind solche Vorwürfe für eine Urteilsfindung im religiösen Recht (*fiqh*) nicht relevant, son-

³⁹ Ebd., Ed. Dunyā, 82f.; Ed. Bouyges, 13f.; engl. Übers. Marmura, 5; engl. Übers. Kamali, 8.

⁴⁰ Arab.: *mu'minūna bi-llāhi wa-muṣaddiqūna bi-rusulihī*; Ebd., Ed. Dunyā, 75; Ed. Bouyges, 7; engl. Übers. Marmura, 3; entstellte engl. Übers. Kamali, 3.

⁴¹ Diese Maxime, die sich während des 2./8. und 3./9. Jahrhunderts im islamischen Recht etabliert hat, wird bei al-Ġazālī im *al-Iqtisād fī l-i'tiqād*, 255f. ausgedrückt.

⁴² Über diesen Grundsatz vgl. S. 149 im 2. Abschnitt.

dern nur Polemik. Im Vorwort zur „Widerlegung“ legt al-Ġazālī dar, daß ihr un-islamischer Lebensstil von ihrer Lehre über die Rolle der Propheten in der Gesellschaft ausgelöst wird. Die Beschränkung der Prophetie auf eine politische Rolle ist eine Überzeugung und hätte Grundlage eines Apostasieurteils sein können. Aber die Überzeugungen der Philosophen über den Charakter und den Zweck der Prophetie wird von al-Ġazālī in der „Widerlegung“ nicht zum Anlaß genommen, das religionsrechtliche Urteil gegen sie zu fällen.

In der „Widerlegung der Philosophen“ hat die Meinung der Philosophen über die eingeschränkte Gültigkeit des Religionsgesetzes keinen Einfluß auf das religionsrechtliche Urteil, wonach die Philosophen Ungläubige seien. Im *fiqh* mußte nachgewiesen werden, daß die Überzeugungen der Philosophen so weit vom Islam abwichen, daß sie zu Apostaten wurden. Al-Ġazālī war nicht der Meinung, daß ihm dies anhand der Lehre al-Fārābīs oder Avicennas zur Rolle der Propheten gelingen würde. Auf der letzten Seite der „Widerlegung“ werden die Philosophen schließlich aufgrund der drei bekannten Lehrsätze über die Ewigkeit der Welt, Gottes Unkenntnis der Partikularia und der Negation einer körperlichen Auferstehung zu Ungläubigen verurteilt. Warum aber genau diese drei Lehrsätze zu weit vom Islam abweichen und die Prophetologie der Philosophen nicht, wird aus der „Widerlegung“ nicht klar.

Die Tatsache, daß al-Ġazālī in der „Widerlegung der Philosophen“ nicht nur die methodischen Mängel der philosophischen Lehren aufzeigt, sondern sie darüber hinaus auch als Ungläubige verurteilt, hängt mit der Bāṭinitenhysterie um 486/1093 zusammen. Sie hat al-Ġazālī auf die Kriterien für Apostasie aufmerksam gemacht. Über dieses Thema gab es bis zu diesem Zeitpunkt keine methodisch hinreichende Literatur. Weil die abschließende Arbeit an der „Widerlegung“ in diese Jahre fiel, ergänzte al-Ġazālī die aus den Darlegungen im Vorwurf motivierte Refutation ihrer Lehren mit einem methodisch hinreichenden Nachweis ihres Unglaubens und entschied sich für die drei zitierten Punkte. Im Gegensatz zur Bāṭinitenschrift ist seine Verurteilung der Philosophen in der „Widerlegung“ weniger grundlegend ausgearbeitet. In der „Widerlegung“ nennt al-Ġazālī kein Kriterium, das festlegt, wann eine vom Standpunkt der islamischen Glaubenslehre fehlerhafte Glaubensüberzeugung die Grenze zum Unglauben überschritten hat. Die drei Lehren, mit denen die Philosophen gegen den Islam verstoßen, werden in der

„Widerlegung“ durch nichts zusammengehalten, es sind drei Punkte, deren besondere Signifikanz für die Glaubenslehre des Islams in der „Widerlegung“ nicht erklärt wird. Offenbar hatte al-Ġazālī, als er die „Widerlegung der Philosophen“ verfaßt hat, selber keine genaue Vorstellung vom Zusammenhalt dieser drei Punkte.

Vergleicht man die drei verurteilten Lehren der Philosophen mit der koranischen Offenbarung, dann ist das Urteil al-Ġazālīs alles andere als naheliegend. Die *creatio ex nihilo* wird z.B. in der muslimischen Offenbarung ebensowenig beschrieben wie in der christlich-jüdischen. Selbst der Schluß, wonach Gott die Ursache jeder Entität der Welt sei, ist aus beiden Offenbarungstexten nicht notwendig, sondern eine Frage der Textinterpretation.⁴³ Die Schöpfungskraft Gottes ist sicherlich eines der deutlichsten Motive des Korans, doch diese Kraft wurde von den Philosophen – wie al-Ġazālī anerkennt – nicht bestritten. Die avicennistische Deutung, wonach Gott der Schöpfer aller Formen ist, tritt mit keinen Vers des Korans in offenen Widerspruch.⁴⁴ Die Philosophen wurden von al-Ġazālī jedoch nicht wegen eines Widerspruches gegen die Offenbarungstexte, sondern wegen ihres Widerspruchs gegen das „Religionsgesetz“ (*šarʿ*) verurteilt.⁴⁵ Wenn das Religionsgesetz, d.h. die Scharia, auch in hohem Maße aus den Offenbarungsschriften begründet wird, ist es nicht deckungsgleich damit. Spekulative Überlegungen der Theologie hatten einen Anteil daran. Die Lehre von der Ewigkeit der Welt wird von al-Ġazālī deshalb verurteilt, weil sie solchen spekulativen Überlegungen in der islamischen Theologie widerspricht. Letztlich verstößt diese Lehre gegen den *consensus unanimus doctorum*. Dieser

⁴³ In der christlich-jüdischen Offenbarung bedarf es einer Deutung des hebr. *be-reʿšū bārā Elohim* . . . , „am Anfang schuf Gott . . .“ (*Genesis*, 1.1). In der muslimischen Offenbarung gibt es gar keine vergleichliche Stelle, die als Gottes ursprüngliche Verursachung der Welt verstanden werden könnte. Schöpfung ist im Koran ein jederzeit greifbares, in jedem Augenblick erfahrbare Geschehen. „Der Gedanke, in der Schöpfung vor allem den Anfang der Welt zu sehen, bleibt (. .) im Hintergrund.“ (Nagel, *Der Koran*, 175, 181.) Die Lehre des Korans steht selber unter einem mittel- bzw. neuplatonischen Einfluß. Die auch im Koran genannte Dauer der Schöpfung von sechs Tagen (7.54) wird z.B. im Koran selber allegorisch gedeutet: „Er dirigiert den Logos (*al-amr*) vom Himmel zur Erde. Hierauf steigt er (d.h. der Logos) zu ihm auf. (Das vollzieht sich alles) an einem Tag, dessen Ausmaß nach eurer Berechnung tausend Jahre sind.“ (Koran 32.5; Übersetzung Paret, 291.)

⁴⁴ Über die Lehre von der Ewigkeit der Welt bei den arabischen Philosophen vgl. S. 137f. im 2. Abschnitt.

⁴⁵ al-Ġazālī, *Tahāfut al-falāsifa*, Ed. Dunyā, 287; Ed. Bouyges 355; engl. Übers. Marmura, 217; engl. Übers. Kamali, 235.

Konsens der Autoren in der traditionalistischen und der aš'aritischen Schule hatte sich in den Werken von Gelehrten ausgedrückt, die sich vor al-Ġazālī mit den Kriterien für Unglauben und Apostasie befaßt hatten. Von ihnen wurde die Lehre von der Ewigkeit der Welt als ein Maßstab für Unglauben akzeptiert. Dieser Prozeß hat die Lehre von der Ewigkeit zu einem Dogma erhoben, dem al-Ġazālī gefolgt ist.

Die beiden Lehren über Gottes Unkenntnis der Partikularia und die Leugnung der körperlichen Auferstehung kamen in den Schriften der Vorgänger al-Ġazālīs als Grund für Unglauben und Apostasie nicht vor.⁴⁶ Gottes Allmacht und sein Allwissen ist ein Motiv, das im Koran ebenso deutlich auftritt wie das seiner Schöpferkraft. Der Mensch steht wehrlos vor Gott und ist seinem Urteil ausgesetzt. Der Text des Korans läßt sich kaum mit der vom Neuplatonismus beeinflussten Auffassung der arabischen Philosophen von Gott in Einklang bringen, die lehrt, daß das Erste Prinzip allein mit den allgemeinen Begriffen nicht aber mit den individuellen Einzeldingen – und damit weder mit den Individuen noch mit ihren Taten – in Verbindung zu bringen ist.⁴⁷ Hier weist al-Ġazālī auf einen Punkt des offenen Widerspruchs zwischen der Offenbarungsschrift und den Lehren der Philosophen. Doch der einfache Widerspruch gegen Inhalte der Offenbarungsschriften konnte in der aš'aritischen Schule spätestens seit 'Abdalqāhir al-Baġdādī kein Apostasieurteil begründen. Auch al-Ġazālī gestand ein, daß es eine Vielzahl von Punkten gab, in denen die Lehren der peripatetischen Philosophen oder die anderer Denker mit dem Koran in wörtlichen Widerspruch geraten. Am Ende seines Buches zählt al-Ġazālī die Lehren der Philosophen über die Attribute Gottes, die Einheit und Einzigkeit Gottes oder ihre Meinung über die Notwendigkeit der Kausalität und der Unmöglichkeit göttlicher Wundertaten auf. Alle diese Lehren seien kein Unglaube, sondern nur „unzulässige Neuerung“ (*bid'a*) und wurden

⁴⁶ Im Falle der körperlichen Auferstehung hat Avicenna die Diskussion ausgelöst, indem er sich deutlich gegen die Position der Mutakallimūn gewandt hat, wonach der Körper aufersteht. Al-Ġazālī griff diese Textstellen auf. Zu Avicennas Kritik an der Position der Mutakallimūn vgl. Marmura, *Avicenna and the Kalām*, 194–206.

⁴⁷ Avicenna lehrte, daß Gott Partikularia nur kennt, wenn sie einzigartig sind wie die Sonne oder die Erde. Individuen einer Klasse von Dingen oder individuelle Handlungen seien ihm unbekannt. Vgl. Marmura, *Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars*, 304–312. Über die mangelnde Übereinstimmung der Lehren der arabischen Philosophen mit dem, was bei al-Ġazālī „Religionsgesetz“ heißt vgl. ders., *The Islamic Philosophers Conception of Islam*.

von al-Ġazālī als irrige Interpretationen der Offenbarung innerhalb der muslimischen Gemeinde geduldet. Muʿtaziliten und andere islamische Gruppen würden ähnliche Positionen lehren.⁴⁸ In seinen späteren Schriften formulierte al-Ġazālī schließlich selber eine Ontologie, die die Allmacht Gottes eingeschränkt hat.⁴⁹

Die Verurteilung eines Widerspruchs gegen das Allwissen Gottes als Unglaube wird in der „Widerlegung der Philosophen“ nicht begründet. Die Verurteilung erhebt auch dieses koranische Motiv in den Rang eines Dogmas der muslimischen Religion. Das Gleiche gilt schließlich für die körperliche Auferstehung im Jenseits. Die Körperlichkeit der Auferstehung wird im Koran mit dem Hinweis auf Gottes Allmacht ausdrücklich erwähnt.⁵⁰ Al-Ġazālī hat in seinen späteren Werken die Körperlichkeit der Auferstehung stets betont. Vor allem in seinen beiden für eine breite Leserschaft verfaßten Büchern „Die kostbare Perle in der Aufdeckung des Wissen über das Jenseits“ (*ad-Durra al-fāḥira fī kašf ʿulūm al-aḥīra*) und im letzten Buch seiner „Wiederbelebung der Religionswissenschaften“ (*Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn*) ging es ihm darum, seinen Lesern mit Hinweisen auf die Allmacht Gottes und seiner Bereitschaft, die Menschen für ihre Taten im Diesseits zu belohnen und zu bestrafen, Angst vor dem Gericht einzuflößen. In der „Widerlegung der Philosophen“, die Jahre vor diesen beiden Schriften verfaßt wurde, werden keine Gründe für die religionsrechtliche Verurteilung des Widerspruchs gegen die körperliche Auferstehung genannt. Al-Ġazālīs Argumentation in der „Widerlegung“ postuliert die körperliche Vergeltung diesseitiger Taten im Jenseits als Teil des Religionsgesetzes (*ṣarʿ*).⁵¹ Doch auch hier gilt, daß der einfache Verstoß gegen das Religionsgesetz allein keinen Unglauben begründen konnte. Dieser Grundsatz gilt auch in der „Widerlegung“, denn an anderer Stelle wendet sich al-Ġazālī z.B. gegen die philosophische

⁴⁸ al-Ġazālī, *Tahāfut al-falāsifa*, Ed. Dunyā, 309f., Ed. Bouyges, 377; engl. Übers. Marmura, 231; engl. Übers. Kamali, 249.

⁴⁹ Al-Ġazālī hat in den nach dem *Tahāfut* verfaßten Schriften eine von Avicenna beeinflusste deterministische Ontologie vertreten, in der Gott nicht frei ist, etwas Beliebiges zu wollen und zu schöpfen, weil er das Gute und Gerechte will und schafft (vgl. Frank, *Creation and the Cosmic System*, 63–82, 85 und ders., *Al-Ghazālī and the Ashʿarite School*, 19f.; Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, 42–56). Al-Ġazālī wurde wegen seiner Einschränkung der Allmacht Gottes von Zeitgenossen kritisiert (vgl. ebd., 101f.)

⁵⁰ Vgl. *Koran*, 75.3–4, 37.16–18.

⁵¹ al-Ġazālī, *Tahāfut al-falāsifa*, Ed. Dunyā, 282–287; Ed. Bouyges, 344–356; engl. Übers. Marmura, 212–217; engl. Übers. Kamali, 229–235.

Lehre von der Bewegung der Himmelssphären. Die Kritik bedient sich an dieser Stelle des gleichen Arguments wie die an der Leugnung körperlicher Auferstehung: In Ermangelung eines Verstandesbeweises, der die Wahrheit der Offenbarung in Zweifel zieht, sei den Worten der Offenbarung das Recht zu geben.⁵² Die Geheimnisse der himmlischen Welt können den Menschen ebensowenig wie die Geheimnisse des Jenseits durch den Verstand bekannt werden, sondern sie werden ihm durch die göttliche Offenbarung bekannt gemacht.⁵³ Die Lehre von der Bewegung der Himmelskörper wird aber nicht als Unglaube, sondern nur als „unzulässige Neuerung“ (*bidʿa*), d.h. als tolerierter Irrglaube kritisiert.⁵⁴ Warum es sich im Fall der Geheimnisse des Jenseits um ein so zentrales Element des Religionsgesetzes handelt, daß der Verstoß dagegen als Unglaube zu verurteilen ist, wird in der „Widerlegung der Philosophen“ nicht klar.

⁵² Dieser Grundsatz kommt schon bei al-Ašʿarī, *al-Ibāna*, Ed. Maḥmūd, 40.4f.; Ed. ʿUyūn, 60.10f.; engl. Übers., 57 vor.

⁵³ al-Ġazālī, *Tahāfut*, Ed. Dunyā, 224, 287–291; Ed. Bouyges, 252, 354f.; engl. Übers. Marmura, 154f., 217f., engl. Übers. Kamali, 170f, 235.

⁵⁴ Ebd., Ed. Dunyā, 309f.; Ed. Bouyges, 377; engl. Übers. Marmura, 230; engl. Übers. Kamali, 249.