

THEOLOGIE, PHILOSOPHIE UND MYSTIK  
IM ZWÖLFERSCHIIITISCHEN ISLAM  
DES 9./15. JAHRHUNDERTS

# ISLAMIC PHILOSOPHY THEOLOGY AND SCIENCE

*Texts and Studies*

EDITED BY

H. DAIBER and D. PINGREE

VOLUME XXXIX



THEOLOGIE, PHILOSOPHIE UND  
MYSTIK IM ZWÖLFERSCHITISCHEN  
ISLAM DES 9./15. JAHRHUNDERTS

*Die Gedankenwelten des Ibn Abī Ğumhūr al-Aḥsā'ī*  
(um 838/1434-35 — nach 906/1501)

VON

SABINE SCHMIDTKE



BRILL  
LEIDEN · BOSTON · KÖLN  
2000

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier

Als Habilitationsschrift auf Empfehlung der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

### Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Schmidtke, Sabine.

Theologie, Philosophie und Mystik im zwölferschiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts : die Gedankenwelten des Ibn Abī Ġumhūr al-Aḥsāʾī (um 838/1434-35-nach 906/1501) / von Sabine Schmidtke.

p. cm. — (Islamic philosophy, theology and science, ISSN 0169-8729 ; v. 39)

Includes bibliographical references and index.

ISBN 9004115315 (cloth : alk. paper)

1. Islam—Doctrines. 2. Philosophy, Islamic. 3. Sufism—Doctrines. 4. Ibn Abī Ġumhūr al-Aḥsāʾī Muḥammad ibn ʿAlī, d. ca. 1473. I. Title. II. Series.

BP166.S395 2000

297.2ʹ0421—dc21

99-057395

CIP

### Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

#### Schmidtke, Sabine :

Theologie, Philosophie und Mystik im zwölferschiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts : die Gedankenwelten des Ibn Abī Ġumhūr al-Aḥsāʾī (um 838/1434-35-nach 906/1501) / von Sabine

Schmidtke. - Leiden ; Boston ; Köln : Brill, 2000

(Islamic philosophy, theology and science ; Vol. 39)

ISBN 90-04-11531-5

ISSN 0169-8729

ISBN 90 04 11531 5

© Copyright 2000 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands  
All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

*Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Brill provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910 Danvers MA 01923, USA. Fees are subject to change.*

PRINTED IN THE NETHERLANDS

*Für Beth und Elisabeth*



## INHALT

Danksagung .....	ix
1. Einleitung .....	1
2. Leben und Wirken des Ibn Abī Ğumhūr al-Aḥsāʿī .....	14
2.1. Biographische Nachrichten .....	14
2.2. Werke .....	24
2.2.1. Theologische und philosophische Werke .....	24
2.2.2. Sonstige Werke .....	33
3. Gotteslehre .....	37
3.1. Die Gottesbeweise .....	37
3.2. Göttliche Einzigartigkeit ( <i>tauḥīd</i> ) .....	49
3.3. Die göttlichen Attribute .....	55
3.3.1. Gott als Seiender .....	65
3.3.2. Gott als Mächtiger .....	72
3.3.3. Gott als Wissender .....	95
3.3.4. Gott als Wollender .....	107
3.3.5. Gott als Sehender und Hörender .....	113
4. Gerechtigkeitslehre .....	115
4.1. Werteobjektivismus .....	115
4.2. Göttliches Handeln .....	118
4.3. Moralische Verpflichtung ( <i>taklīf</i> ) .....	132
4.4. Göttliche Hilfestellungen ( <i>alṭāf</i> ) .....	142
4.5. Menschliches Handeln .....	147
4.6. Schmerzen und Vergeltung .....	171
5. Prophetentum .....	181
5.1. Vorteilhaftigkeit und Notwendigkeit des Prophetentums .....	181
5.2. Gottesgesandtschaft, Prophetentum und Gottesfreundschaft .....	188
5.3. Die Unfehlbarkeit ( <i>ʿiṣma</i> ) der Propheten .....	193
5.4. Beweise für das Prophetentum Muḥammads .....	198
6. Wiederauferstehung ( <i>iʿāda</i> ) .....	202
Exkurs: Metempsychose-Vorstellungen bei den Anhängern der Illuminationslehre .....	225

7. Verheissung und Drohung ( <i>al-wa‘d wa-l-wa‘īd</i> ) .....	234
7.1. Lohn und Strafe .....	234
7.2. Glaube ( <i>īmān</i> ) .....	239
7.3. Die Stellung des schweren Sünders ( <i>ṣāhib al-kabīra</i> ) ....	252
7.4. Buße ( <i>tauba</i> ) .....	255
7.5. Göttliche Vergebung ( <i>‘afw</i> ) .....	261
7.6. Fürbitte ( <i>ṣafā‘a</i> ) .....	262
8. Schlußbetrachtung .....	264
 Anhang 1: Verzeichnis der Schriften des Ibn Abī Ğumhūr al-Aḥsā‘ī .....	 270
Anhang 2: Tabellarische Übersicht der Exzerpte aus aš-Šahrazūrīs <i>aš-Šağara al-ilāhiyya</i> im <i>Kitāb al-Muğtī</i> .....	 279
Anhang 3: Die Überliefererketten des Ibn Abī Ğumhūr al-Aḥsā‘ī .....	 282
Anhang 4: Abkürzungs- und Literaturverzeichnis .....	307
 Register	
1. Personen .....	333
2. Bücher und Traktate .....	347
3. Stämme, Dynastien, Religionsparteien und -schulen ....	353
4. Orte .....	355



## DANKSAGUNG

Die vorliegende Arbeit hat im Jahre 1998 der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität in Bonn als Habilitationsschrift vorgelegen. Allen Gutachtern möchte ich an dieser Stelle für ihre Anregungen und Verbesserungen danken. Dies gilt in besonderem Maße für Stefan Wild und Birgitt Hoffmann, die das Entstehen dieser Arbeit von Anfang an mit Interesse und Engagement begleitet haben. Etan Kohlberg, Mohammad Ali Amir-Moezzi, Emilie Savage-Smith, Josef van Ess, Werner Ende, Sajjad Rizvi, Idris Samawi Hamid und Ahmed H. al-Rahim verdanke ich viele wertvolle Hinweise. Hossein Modarressi war so freundlich, mir Filme wichtiger iranischer Handschriften aus Teheran zu besorgen. Rainer Krieger, Matthias Radscheit und meiner Mutter Ulla Schmidtke gebührt Dank für Unterstützung bei der Erstellung der redaktionellen Endfassung. Mein ganz besonderer Dank gilt meinem Lehrer Wilferd Madelung, der mir in ungewöhnlicher Weise Zeit und Arbeitskraft geopfert hat und mit unbeirrbarer Strenge einzelne Kapitelentwürfe durchgesehen hat. In tiefer Dankbarkeit verbunden bin ich ferner Uschi Müller, ohne deren kontinuierliche Ermutigung und Unterstützung diese Arbeit niemals entstanden wäre. Hans Daiber und David Pingree waren so freundlich, diese Arbeit in die Reihe *Islamic Philosophy, Theology and Science* aufzunehmen; ich schulde ihnen dafür verbindlichen Dank. Der Alexander von Humboldt-Stiftung bin ich verbunden für Gewährung eines Feodor-Lynen-Stipendiums im Jahre 1996, und der Deutschen Forschungsgemeinschaft danke ich für Gewährung eines Habilitationsstipendiums während der Jahre 1997 und 1998 sowie einer Druckkostenbeihilfe.

## 1. EINLEITUNG\*

Die imamitische Geistesgeschichte zwischen der Mitte des 7./13. Jahrhunderts und der Mitte des 10./16. Jahrhunderts zeichnet sich aus durch enorme Reichhaltigkeit und Vielfältigkeit. Mu‘tazilitische Theologie, aristotelisch-neuplatonische Metaphysik in der Ausprägung Ibn Sīnās (gest. 428/1037), die von Šihāb ad-Dīn as-Suhrawardī (hingerichtet 587/1191) begründete Illuminationsphilosophie (*ḥikmat al-išrāq*) sowie sufisches Gedankengut in der Tradition Ibn al-‘Arabīs (gest. 638/1240) haben diese Periode maßgeblich geprägt.<sup>1</sup> Alle vier Strömungen, deren Ursprünge in früheren Jahrhunderten liegen und deren frühere Vertreter sich bewußt voneinander abgrenzten und anderen Strömungen in der Regel ablehnend gegenüberstanden, haben sich während dieser drei Jahrhunderte in einem Prozeß des kritischen Austausches und der gegenseitigen Befruchtung einander immer mehr angenähert. Den Beginn dieser Periode markiert das Werk Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsīs (gest. 672/1274), der ein intimer Kenner der genannten vier Denktraditionen war.<sup>2</sup> Am Ende dieser Entwicklung steht in der zweiten Hälfte des 10./16. und im 11./17. Jahrhundert die Schule von Isfahan. Unter Berücksichtigung der spezifisch imamitischen Vorstellungen haben ihre Anhänger eine Synthese der genannten intellektuellen Strömungen geschaffen und auf dieser Grundlage eigene, originäre Positionen formuliert.<sup>3</sup>

Mu‘tazilitisches Gedankengut wurde in imamitischen Kreisen ab der zweiten Hälfte des 3./9. Jahrhunderts durch die Banū Naubaḥt

---

\* Zur Auflösung der Kurztitel und Abkürzungen siehe Anhang 4: Literatur- und Abkürzungsverzeichnis. Zitiert wird: Verfasser Kurztitel Band/Seite: Zeile, Band/Seite bzw. Seite: Zeile oder Seite.

<sup>1</sup> Für einen Überblick über diese Periode und ihre wichtigsten Vertreter vgl. Nasr: *Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period*; Cooper: *From al-Ṭūsī to the School of Isfahān*.

<sup>2</sup> Zu ihm vgl. Dabashi: *Khawājah Našīr al-Dīn al-Ṭūsī*; Mudarris Raḍawī: *Aḥwāl wa-āṭār*; Mudarrisi Zangānī: *Sar-gudašt*.

<sup>3</sup> Die Bezeichnung "Schule von Isfahan" als Sammelbegriff für eine Reihe zwölferšī‘itischer Denker des ausgehenden 10./16. Jahrhunderts und des 11./17. Jahrhunderts, die sich um eine Synthese der unterschiedlichen intellektuellen Strömungen bemühten, wurde von Henry Corbin und Seyyed Hossein Nasr geprägt. Sie hat sich seither bei westlichen und iranischen Forschern durchgesetzt. Vgl. Newman: *Towards a Reconsideration of the Isfahan School of Philosophy* 166ff.

rezipiert, vertreten vor allem durch Abū Sahl b. Naubaḥt (gest. 311/924) und al-Ḥasan b. Mūsā an-Naubahṭī (gest. zw. 300/912 und 310/922). Ihre Lehren können nur aus den Angaben späterer Imamiten rekonstruiert werden, da ihre zahlreichen theologischen Schriften verloren sind.<sup>4</sup> Šaiḥ al-Mufīd (gest. 413/1022) ist der erste muʿtazilitisch geprägte Imamit, dessen Schriften zum Teil erhalten sind. Er wandte sich von den traditionalistischen Positionen seines Lehrers Ibn Bābawaiḥ (gest. 381/991–92) ab und folgte im wesentlichen den Lehren Abū l-Qāsim al-Balḥī al-Kaʿbīs (gest. 319/931), des Begründers der Bagdader Schule.<sup>5</sup> Al-Mufīds Schüler, der Šarīf al-Murtaḍā (gest. 436/1044), bekannte sich hingegen zu den Lehren der Schule von Basra. Als Schüler ʿAbd al-Ġabbār al-Hamaḍānīs (gest. 415/1025), *Qādī l-quḍāt* von Raiy und Oberhaupt der Bahšamiyya zu seiner Zeit, war er insbesondere von den Lehren Abū Ḥāsim al-Ġubbāʾīs (gest. 321/933) und dessen Anhänger beeinflusst.<sup>6</sup> Den Lehren der Bahšamiyya folgt auch al-Murtaḍās Schüler, der Šaiḥ aṭ-Ṭāʾifa Abū Ġaʿfar aṭ-Ṭūsī (gest. 459/1067).<sup>7</sup>

Ab dem 5./11. Jahrhundert beeinflussten zunehmend die Lehren Abū l-Ḥusain al-Bašrīs (gest. 436/1044) die theologischen Vorstellungen der Imamiten.<sup>8</sup> Dieser war ursprünglich ein Schüler ʿAbd al-Ġabbārs. In entscheidenden Fragen wich er jedoch von den bahšamitischen Ansichten seines Lehrers ab und gründete seine eigene Schule. Als Schüler des christlichen Philosophen Ibn as-Samḥ war er außerdem philosophisch gebildet.<sup>9</sup> Spätere Autoren wie aš-Šahrastānī (gest. 548/

<sup>4</sup> Einen Überblick über die Rezeption muʿtazilitischen Gedankenguts durch die Imamiten gibt Madelung: *Imāmism and Muʿtazilite Theology*; id.: *Šīʿa*. In: GAP 2/366–367. Zu den Banū Naubaḥt vgl. Iqbāl: *Hānadān-i Naubaḥt*; J.L. Kraemer: *al-Nawbakḥtī*. In: EI<sup>2</sup> 7/1044; McDermott: *Theology* 22–25; Niʿma: *Falāsifa* 152–181. Nicht zu den Banū Naubaḥt des 3./9. Jahrhunderts gehört dagegen Abū Ishāq b. Naubaḥt, der Verfasser des *K. al-Yāqūt*. Vgl. unten Anm. 21.

<sup>5</sup> Über al-Mufīd und seine Lehren vgl. McDermott: *Theology*; id.: *Awāʿel al-Maḡālāt*. In: EncIran 3/112–113; Madelung: *Imāmism and Muʿtazilite Theology* 22–25; id.: *Al-Mufīd*. In: EI<sup>2</sup> 7/312–313; Sander: *Zwischen Charisma und Ratio*.

<sup>6</sup> Über al-Murtaḍā und seine Lehren vgl. McDermott: *Theology* 373–394; Madelung: *Imāmism and Muʿtazilite Theology* 25–27.

<sup>7</sup> Er hat seine theologischen Ansichten vor allem in seinen beiden ausführlichen, gedruckt vorliegenden Werken, *Tamhīd al-uṣūl fī ʿilm al-kalām* und *al-Iqtiṣād fīmā yataʿallaqu bi-l-ʿuqūd*, dargelegt.

<sup>8</sup> Über ihn und seine Lehren vgl. W. Madelung: *Abū l-Ḥusayn al-Bašrī*. In: EI<sup>2</sup> Supplement 25; D. Gimaret: *Abu l-Ḥosayn al-Bašrī*. In: EncIran 1/322–324; Schmidtke: *Theology* passim.

<sup>9</sup> Vgl. Stern: *Ibn al-Samḥ*. Gimaret (*Abu l-Ḥosayn al-Bašrī*. In: EncIran 1/324) bezweifelt die von Stern vorgenommene Identifizierung Abū l-Ḥusain al-Bašrīs als Schüler des Ibn as-Samḥ. Vgl. auch aš-Šahrastānī: *Livre des religions* 1/289 Anm. 108.

1153) und Ibn al-Qiṭī (gest. 646/1248) urteilen, er habe seine philosophischen Ansichten unter dem Deckmantel des *Kalām* verborgen.<sup>10</sup> Keines seiner theologischen Werke ist erhalten. Aufschluß über seine Lehren geben die Schriften späterer Anhänger der von ihm begründeten Schule, insbesondere des Rukn ad-Dīn Maḥmūd b. al-Malāḥimī al-Ḥwārazmī (gest. 536/1141)<sup>11</sup> sowie eines gewissen Taqī ad-Dīn an-Nağrānī (oder al-Baḥrānī) al-‘Ağālī (Ende 6./12. oder frühes 7./13. Jhdt.), über den sonst nichts bekannt ist.<sup>12</sup>

Sadīd ad-Dīn Maḥmūd b. ‘Alī b. al-Ḥasan al-Ḥimmaṣī ar-Rāzī (gest. nach 600/1204) ist der erste Imāmit, von dem bekannt ist, daß er die Lehren Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs übernommen hat. In seinem umfangreichen Kalāmwerk *al-Munqid min at-taqīd*<sup>13</sup> zitiert er häufig aus

<sup>10</sup> Aš-Šahrastānī: *Livre des religions* 1/287–289; id.: *Nihāya* 221; Ibn al-Qiṭī: *Ta’rīḥ al-‘ulamā’* 293–294.

<sup>11</sup> Vor allem sein ausführliches, nur teilweise erhaltenes Werk *al-Muṭamad fī uṣūl ad-dīn* und sein kürzeres, vollständig erhaltenes *al-Fā’iq fī uṣūl ad-dīn*. W. Madelung und M.J. McDermott haben eine Edition des *Muṭamad* vorgelegt (London 1991) und bereiten derzeit eine Edition des *Fā’iq* vor. Zu seiner Person vgl. Ibn al-Malāḥimī: *Muṭamad* introduction iiiif.

<sup>12</sup> Handschriftlich erhalten ist sein *Kāmil fī l-istiṣā’ fīmā balāḡanā min kalām al-quḍamā’*. Ein Unikat dieser Schrift, die die Differenzpunkte zwischen der Schule Abū Hāšim al-Ġubbā’īs, der Bahšamiyya, und der Schule Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs darlegt, befindet sich in Leiden (OR 487). Teile des Werkes wurden von E. Elshahed (*Das Problem der transzendentalen sinnlichen Wahrnehmung*) ediert und übersetzt. Vgl. hierzu die Rezension von W. Madelung in: BSOAS 48 (1985) 128–129. Kürzlich hat Elshahed eine vollständige Edition des Werkes vorgelegt (Kairo 1420/1999). Al-‘Ağālī war späteren Imāmiten offenbar bekannt; vgl. etwa Maṭam al-Baḥrānī: *Qawā’id* 82. Weiterhin von den Lehren Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs beeinflusst ist Maḥmūd b. ‘Umar az-Zamaḥṣarī (gest. 538/1144). Seine theologische Abhandlung *al-Minhāğ fī uṣūl ad-dīn* gibt ebenfalls Aufschluß über dessen Thesen (Ed./übers. Schmidtke: *Muṭazilīte Creed*). Vgl. hierzu auch die Untersuchung von Madelung: *The Theology of al-Ḥamakhsharī*. Ferner bekannte sich Nağm ad-Dīn Muḥtār b. Maḥmūd b. Muḥammad az-Zāhidī (gest. 658/1260) zu den Lehren Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs. Sein *al-Muğtabā*, ein Werk über Theologie und Rechtsmethodologie, ist zwar verloren, zahlreiche Zitate hieraus finden sich aber in dem gedruckt vorliegenden *Tağrīḥ asālīb al-Qur’ān ‘alā asālīb al-Yūmān* des Zaiditen Muḥammad b. Ibrāhīm b. ‘Alī b. al-Murtaḍā (Beirut 1404/1984) sowie in seinem *K. Īṭār al-ḥaqq ‘alā l-ḥalq* (Kairo 1318/1900). Vgl. Ibn al-Malāḥimī: *Muṭamad* introduction vii.

<sup>13</sup> Ed. M.H. al-Yūsufī al-Ġarawī (Qum 1412/[1991]). Zu dem Werk und seinem Verfasser vgl. AA 2/316 Nr. 963; AS 10/105–107; D 1/249 Nr. 1312, 3/60 Nr. 166, 3/333 Nr. 1209, 4/222 Nr. 1114, 4/222 Nr. 1116, 21/65 Nr. 3970, 21/95 Nr. 4101, 23/151–152, 24/290–291 Nr. 1507; Ibn al-Malāḥimī: *Muṭamad* introduction viii; KA 2/175–176; Kohlberg: *Ibn Tāwūs* 75, 354–355 Nr. 590; LB 348–349 Nr. 117; MAS 1/218–219; Ni‘ma: *Falāsifa* 542–544; RĠ 7/158–164 Nr. 618; RU 5/202–203; Sellheim: *Materialien* 146–147; vgl. ibid. 142–147 auch zur Unterscheidung von Maḥmūd b. ‘Alī b. al-Ḥasan al-Ḥimmaṣī ar-Rāzī (gest. nach 600/1204) und dem späteren Maḥmūd b. ‘Alī b. Maḥmūd al-Ḥimmaṣī ar-Rāzī (653/1255–713/1313), dem Verfasser eines handschriftlich erhaltenen Kommentars zu Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsīs *Qawā’id al-‘aqā’id* mit dem Titel *Kaṣf al-ma‘āqid fī šarḥ Qawā’id al-‘aqā’id* (Hs. Berlin, Ahlwardt 1769).

den theologischen Werken Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs<sup>14</sup> und aus Ibn al-Malāḥimīs *K. al-Fāʾiq*.<sup>15</sup>

Die Lehren Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs bestimmten seither maßgeblich die theologischen Ansichten der Imamiten. Zu den prominentesten imamitischen Theologen des 7./13. und 8./14. Jahrhunderts gehörten Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī und sein Schüler al-ʿAllāma al-Ḥillī (gest. 726/1325).<sup>16</sup> Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī führte die „Methode der modernen Theologen“ (*ṭarīqat al-mutaʾaḥḥirīn*) in den imamitischen *Kalām* ein,<sup>17</sup> die bei den Aṣʿariten bereits mit al-Ġazzālī (gest. 505/1111) begann und von Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 606/1209) weiterentwickelt wurde; in seinen theologischen Schriften vermischt aṭ-Ṭūsī die theologischen Erörterungen mit philosophischer Terminologie, Methodologie und Stil sowie einer Reihe von philosophischen Vorstellungen, die mit den Ansichten der Theologie vereinbar sind.<sup>18</sup> Den Einfluß der Philosophie spiegeln auch die Kommentare al-Ḥillīs zu Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsīs Schriften<sup>19</sup> sowie seine eigenständigen *Kalām*werke wider.<sup>20</sup>

<sup>14</sup> So verweist er auf Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs *K. Taṣaffiḥ al-adilla* (1/63) und sein *K. al-Ġurar* (1/203), aus dem er auch zitiert (1/504–505). Vgl. auch *Munqid* 1/324ff, 1/327, 1/434, 2/5, 2/24, 2/87, 2/105–106, 2/144, 2/214, 2/217, 2/282–283, 2/339–341, wo der Verfasser aus Schriften Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs ohne ausdrückliche Titelangaben zitiert. Al-Ḥimmaṣī zitiert ferner eine *Risāla* Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs zur Frage der Zulässigkeit von Heiligenwundern (*Munqid* 1/401). Außerdem führt er häufig die Meinungen Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs und Ibn al-Malāḥimīs ohne spezifische Werkangabe an; vgl. Index s.v. „Abū l-Ḥusain al-Baṣrī“; Ibn al-Malāḥimī wird durchgängig als *sāhib al-Fāʾiq* bezeichnet und erscheint nicht im Index.

<sup>15</sup> Vgl. etwa *Munqid* 1/56–57, 1/208, 1/280, 2/83, 2/99, 2/144, 2/214, 2/217.

<sup>16</sup> Über ihn und seine Lehren vgl. Schmidtke: *Theology*; id.: *Al-ʿAllāma al-Ḥillī* 10–35; id.: *Hellī, ʿAllāma*. In: *EncIran* (im Druck).

<sup>17</sup> So der von Ibn Ḥaldūn (*Prolegomènes* 3/41) geprägte Begriff.

<sup>18</sup> Am bekanntesten ist sein *Tagḥīd al-ʿaqāʾid* (oder *Tagḥīd al-ʿitiqād*). Über das Werk und die hierüber verfaßten Kommentare vgl. *D* 3/352–355 Nr. 278; Mudarris Raḍawī: *Aḥwāl wa-āṭār* 422–433. Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī verfaßte ferner die *Qawāʾid al-ʿaqāʾid* (vgl. *D* 14/23 Nr. 1577, 14/24, 17/186 Nr. 985) und in persischer Sprache die *Fuṣūl naṣīriyya*, die von Rukn ad-Dīn Muḥammad b. Muḥammad ʿAlī al-Ġurgānī al-Garawī, einem Schüler al-Ḥillīs, ins Arabische übersetzt wurde; vgl. *D* 4/122–123 Nr. 585, 16/246–247 Nr. 980. Die Übersetzung war Gegenstand zahlreicher Kommentare; vgl. *D* 13/383–385 Nr. 1437–1445. Für eine Liste von Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsīs *Kalām*schriften vgl. Mudarrisī Zangānī: *Sar-guzašt* 182ff. Ein alphabetisches Gesamtverzeichnis seiner Werke liefert Mudarris Raḍawī: *Aḥwāl wa-āṭār* 339–597.

<sup>19</sup> Insbesondere sein *Kaṣf al-murād fi šarḥ Tagḥīd al-ʿitiqād* hat enorme Popularität erlangt und diente allen nachfolgenden Kommentatoren von Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsīs *Tagḥīd al-ʿitiqād* als Grundlage. Ferner kommentierte al-Ḥillī Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsīs *Qawāʾid al-ʿaqāʾid* in seinem *Kaṣf al-fawāʾid fi šarḥ Qawāʾid al-ʿaqāʾid*; hierzu vgl. Schmidtke: *Theology* 49–51, 90 Nr. 84 u. 85.

<sup>20</sup> Für ein Verzeichnis seiner Schriften vgl. Schmidtke: *Theology* 74–98; aṭ-Ṭabāṭabāʾī: *Maktabat al-ʿAllāma al-Ḥillī*. Für seine theologischen Schriften vgl. auch Schmidtke:

Zu dieser Richtung gehört ferner das *K. Qawā'id al-marām fī 'ilm al-kalām* des Maitam b. Maitam al-Baḥrānī (gest. 699/1300).<sup>21</sup> Einer der bedeutendsten imamitischen Theologen des 9./15. Jahrhunderts war al-Fāḍil al-Miqdād as-Suyūrī (gest. 826/1423).<sup>22</sup> Seine theologischen Schriften sind nahezu vollständig erhalten.<sup>23</sup>

Die peripatetische Philosophie Ibn Sīnās hatte nach den Attacken al-Ġazzālīs und Faḥr ad-Dīn ar-Rāzīs in der sunnitischen Welt stark an Bedeutung verloren. Durch Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī erlebte sie eine Renaissance. Vor allem in seinen Kommentaren zu verschiedenen Werken Ibn Sīnās, die er als Reaktion auf die kritischen Kommentare Faḥr ad-Dīn ar-Rāzīs verfaßte, sowie in seinen zahlreichen unabhängigen

---

*Theology* 47–55. Sein bedeutendstes vollständig erhaltenes Kalāmwerk, *Manāhiġ al-yaqīn fī uṣūl ad-dīn*, liegt mittlerweile ediert vor (ed. Muḥammad Riḍā al-Anṣārī al-Qummī. [Iran] 1416/1995).

<sup>21</sup> Ed. Aḥmad al-Ḥusainī (Nağaf 1406/1985). Weitere imamitische Kalāmwerke des 6./12. und 7./13. Jahrhunderts, die von den Lehren Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs beeinflusst waren, sind etwa das *K. al-Yāqūt* eines gewissen Abū Ishāq b. Naubaḥt. Über den Verfasser ist nichts bekannt. Madelung (*Imāmism and Mu'tazilite Theology* 15 Anm. 1) hat nachgewiesen, daß es sich hierbei nicht um einen Angehörigen der Banū Naubaḥt des 3./9. Jahrhunderts handelt, sondern daß das Werk frühestens im 5./11. Jahrhundert, möglicherweise noch später, verfaßt wurde. Als möglichen Verfasser schlägt er einen gewissen Ibrāhīm Naubaḥtī vor, den 'Abd al-Ġalīl ar-Rāzī in seinem *K. an-Naqd* (verfaßt um 565/1170) erwähnt. Die Ansichten al-Ḥimmaṣī ar-Rāzīs werden außerdem in einer unvollständig erhaltenen Kalāmschrift mit dem Titel *Ḥulāṣat an-naẓar* erwähnt. Der Verfasser dieser Abhandlung, von der offenbar nur eine Handschrift erhalten ist (Hs. Paris, Bibliothèque Nationale Arabe 1252), ist nicht bekannt. In mehreren Handschriften erhalten ist ein kurzer theologischer Traktat mit dem Titel *al-Ḥulāṣa fī uṣūl ad-dīn*, der ebenfalls eindeutig von den Lehren Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs beeinflusst ist. Āġā Buzurg (D 22/89 Nr. 6205) gibt als Verfasser al-Ḥillī an. Dies ist jedoch nicht gesichert; vgl. Schmidtke: *Theology* 55 Anm. 71. Weiterhin bekannte sich eine Gelehrtenfamilie in al-Hilla zu Beginn des 8./14. Jahrhunderts zu den Thesen Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs und Ibn al-Malāḥimīs. Hierzu gehörten Šaraf ad-Dīn Abū 'Abdallāh al-Ḥusain b. Abī l-Qāsim b. Muḥammad al-'Audī al-Asadī al-Ḥillī, Šihāb ad-Dīn Ismā'īl b. al-'Audī und Šaraf ad-Dīn Sohn Aḥmad. Eine von Aḥmad angefertigte Abschrift einer Sammlung von Texten der drei Gelehrten (vollendet im Dū l-Ḥiġġa 742/Mai 1342), die ihre theologischen Ansichten deutlich machen, ist handschriftlich erhalten (Hs. Oxford, Bodleian Ms Arab f. 64). Vgl. hierzu auch Ibn al-Malāḥimī: *Mu'tamad* introduction ix Anm. 27.

<sup>22</sup> Zu seiner Person vgl. AS 10/134; GALS 2/209; LB 172 Nr. 69; RG 7/171–176. Vgl. auch Anhang 3 Nr. 7/3b.

<sup>23</sup> Er verfaßte Kommentare zu al-Ḥillīs *Nahġ al-mustaršidin* (*Iršād aṭ-ṭalibīn fī šarḥ Nahġ al-mustaršidin*; vgl. D 1/515 Nr. 1520), seinem *Bāb al-hādī 'aṣar* (*an-Nāfi' yaum al-ḥašr fī šarḥ al-Bāb al-hādī 'aṣar*; vgl. D 24/18 Nr. 94) und zu seinem *Wāġib al-i'tiqād* (*al-I'timād fī šarḥ Wāġib al-i'tiqād*, alternative Titel: *Muhaġ as-sadād fī šarḥ Wāġib al-i'tiqād*, *Nahġ as-sadād fī šarḥ Wāġib al-i'tiqād*; vgl. D 2/230–231 Nr. 908, 23/287, 24/418–419 Nr. 2193). Ferner kommentierte er Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsīs *Fuṣūl (al-Anwār al-ġalālīyya li-l-fuṣūl an-naṣīriyya*; vgl. D 2/423 Nr. 1670; Mudarris Raḍawī: *Aḥwāl wa-āṭār* 440–441) und verfaßte das unabhängige Kalāmwerk *al-Lawāmi' al-ilāhiyya fī l-mabāḥiṭ al-kalāmiyya*; vgl. D 18/361 Nr. 475.

philosophischen Schriften verteidigte er die Positionen Ibn Sīnās, systematisierte dessen Lehren und revidierte jene der peripatetischen Vorstellungen, die sich im Lichte der Kritik ihrer Gegner als unhaltbar erwiesen hatten.<sup>24</sup> Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī scharte in seiner 657/1258–59 begründeten Sternwarte in Marāġa in Aserbajdschan einen Kreis von Naturwissenschaftlern und Philosophen um sich, die an der Wiederbelebung der philosophischen Tradition Anteil hatten.<sup>25</sup> Hierzu gehörten Naġm ad-Dīn ‘Alī b. ‘Umar al-Kātibī al-Qazwīnī (gest. 675/1277)<sup>26</sup> und der imamitische Philosoph und Schüler Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsīs Quṭb ad-Dīn Muḥammad (oder Maḥmūd) b. Muḥammad ar-Rāzī al-Buwaiḥī (gest. 766/1365).<sup>27</sup> Zum weiteren Kreis Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsīs gehörten ferner der Philosoph und Sufi Afḍal ad-Dīn al-Kāšānī (gest. zw. 610/1213–14 und 666/1268),<sup>28</sup> der Mystiker Šams ad-Dīn al-Kiṣī (gest. 695/1296)<sup>29</sup> und der Philosoph Aṭīr ad-Dīn Mufaḍḍal b. ‘Umar al-Abharī (gest. 663/1264).<sup>30</sup>

Neben der Philosophie Ibn Sīnās gewann die von Šihāb ad-Dīn as-Suhrawardī, dem *Šaiḥ al-išrāq*, begründete Illuminationslehre (*ḥikmat al-išrāq*) immer mehr an Einfluß unter den Imamiten. In Auseinandersetzung mit der Philosophie der Peripatetiker hatte as-Suhrawardī ein eigenes philosophisches System formuliert,<sup>31</sup> das er insbesondere in seinen vier philosophischen Hauptwerken *at-Takwīḥāt*, *al-Muqāwamāt*,

<sup>24</sup> Für eine Liste von Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsīs philosophischen Schriften vgl. Mudarrisī Zangānī: *Sar-guzašt* 165ff.

<sup>25</sup> Zur Bedeutung der Sternwarte von Marāġa vgl. Kennedy: *The Exact Sciences in Iran* 668ff; Ġawād: *Ihtimām Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī bi-ihyā’ at-taqāfa al-islāmīyya aiyām al-muġūl* 97–98; Šaylī: *Ḥwāġa Naṣīr Ṭūsī wa-rašdḥāna-yi Marāġa* 66–67.

<sup>26</sup> Zu ihm vgl. M. Mohaghegh: *Al-Kātibī*. In: EI<sup>2</sup> 4/762. Erhalten ist die Korrespondenz zwischen Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī und al-Kātibī zum Gottesbeweis; vgl. Mudarris Raḍawī: *Aḥwāl wa-ātūr* 464–475; Mudarrisī Zangānī: *Sar-guzašt* 217ff.

<sup>27</sup> Zu ihm vgl. KA 3/61–62; LB 195–196; MM 2/212–213; Ni‘ma: *Falāsifa* 469ff; as-Suyūfī: *Buġya* 2/881 Nr. 1981; RĠ 6/38–48; RU 5/168–172; as-Subkī: *Ṭabaqāt* 6/31.

<sup>28</sup> Zu ihm vgl. W.C. Chittick: *Bābā Afzal-Al-Dīn*. In: EncIran 3/285–291; Mudarris Raḍawī: *Aḥwāl wa-ātūr* 205–210; Nasr: *Afḍal al-Dīn al-Kāshānī*. Zum Todesdatum vgl. Arzen: *Aristoteles’ De Anima* 37–38.

<sup>29</sup> Vgl. Landolt: *Briefwechsel* 34–35; Mudarris Raḍawī: *Aḥwāl wa-ātūr* 186–190.

<sup>30</sup> Zu ihm vgl. GAL 1/464–465, GALS 1/839–841; C. Brockelmann: *Al-Abharī*. In: EI<sup>2</sup> 1/98–99; G.C. Anawati: *Abharī, Aṭīr-al-Dīn*. In: EncIran 1/216–217; RĠ 4/138–139; Buġnūrdī: *Dā’irat al-ma’ārif* 6/586–590. Eine Korrespondenz zwischen al-Abharī und Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī ist handschriftlich erhalten; vgl. Dānišpazhūh/Munzawī: *Fihrist* 3i/381–382; Mudarris Raḍawī: *Aḥwāl wa-ātūr* 184; Mudarrisī Zangānī: *Sar-guzašt* 197ff.

<sup>31</sup> Über as-Suhrawardī und seine Lehren vgl. Nasr: *Three Muslim Sages* 52–82; Ziai: *Knowledge and Illumination*; id.: *Shihāb al-Dīn Suhrawardī* 1/434–464; id.: *Al-Suhrawardī*. In: EI<sup>2</sup> 9/782–784; Aminrazavi: *Suhrawardī and the School of Illumination*.

*al-Mašārīʿ wa-l-muṭārahāt* und seiner *Hikmat al-išrāq* darlegte.<sup>32</sup> Die Verbreitung seiner Lehren<sup>33</sup> erfolgte hauptsächlich durch zwei Anhänger der von ihm begründeten Philosophie, den jüdischen Philosophen Saʿd b. Maṣūr b. Kammūna (gest. 1284–85)<sup>34</sup> und Šams ad-Dīn Muḥammad b. Maḥmūd aš-Šahrazūrī (gest. nach 687/1288).<sup>35</sup> Ibn Kammūna, der vor allem durch seine vergleichende Darstellung der muslimischen, jüdischen und christlichen Vorstellungen vom Prophetentum, *Tanqīḥ al-abḥāt fī l-baḥt ʿan al-milal at-talāt*, bekannt wurde,<sup>36</sup> hat neben einer Reihe eigenständiger Werke zur Philosophie<sup>37</sup> und

<sup>32</sup> Von diesen Schriften liegen bislang nur die Teile zur Metaphysik ediert vor (Ed. Henry Corbin. *Opera metaphysica et mystica* 1–2. Istanbul 1945, Teheran 1954). Corbins Teilübersetzung der *Hikmat al-išrāq* wurde posthum veröffentlicht (as-Suhrawardī: *Le Livre de la sagesse orientale*. Paris 1986). Allgemein zu den Werken as-Suhrawardīs vgl. Ziai: *Shihāb al-Dīn Suhrawardī* 436–437; Aminrazavi: *Suhrawardī and the School of Illumination* 7–30. Für seine persischsprachigen mystischen Schriften vgl. Nasr: *The Persian Works of Shaykh al-Ishrāq Shihāb al-Dīn Suhrawardī* 154–159; Aminrazavi: *The Significance of Suhrawardī's Persian Sufi Writings*.

<sup>33</sup> Allgemein hierzu vgl. Nasr: *Spread of the Illuminationist School*; Aminrazavi: *Suhrawardī and the School of Illumination* 121–145.

<sup>34</sup> Zu ihm vgl. Ibn Fuwaṭī: *Talḥīṣ* 4i/159–161; GAL 1/431; GALS 1/768–769, 3/1232; M. Perlman: *Ibn Kammūna*. In: EI<sup>2</sup> 3/815; id.: *Ibn Kammūna, Saʿd ibn Maṣūr*. In: EncJud 8/1186–1187; Y.T. Langerman: *Ibn Kammūna (d. 1284)*. In: *Routledge Encyclopaedia of Philosophy* 4/621–623; Buğnürdī: *Dāʿirat al-maʿārif* 4/524–526; Steinschneider: *Literatur* 239–240 Nr. 178; Ziai: *Illuminationist Tradition* 484–492; Baneth: *Ibn Kammūna*; Nemoy: *New Data*; Urvoy: *Penseurs libres* 202–214; Mudarris Raḍawī: *Aḥwāl wa-āṭār* 262–266.

<sup>35</sup> Zu ihm vgl. P. Lory: *Al-Shahrazūrī*. In: EI<sup>2</sup> 9/219–220; Nasr: *Spread of the Illuminationist School* 111–112; Ziai: *Illuminationist Tradition* 476–484.

<sup>36</sup> M. Perlman hat die Schrift ediert (1967) und übersetzt (1971). Zu diesem Werk vgl. auch Niewöhner: *Ibn Kammūna's historisch-kritischer Religionsvergleich*.

<sup>37</sup> So etwa seine *Maqāla fī n-naḥs* (alternativer Titel: *Risāla Fī n-naḥs*, *Risāla Fī abadiyyat an-naḥs*; *Risāla Fī baqāʾ an-naḥs*), eine Abhandlung über die Unvergänglichkeit der Seele; vgl. hierzu D 21/406 Nr. 5709; GAL 1/431; GALS 1/769; al-Ḥāʾirī, *Fihrist* 9ii/502ff; Steinschneider: *Literatur* 239 Nr. 3; Ziai: *Illuminationist Tradition* 485. Diese Schrift wurde von L. Nemoy ediert (*Arabic Treatise on the Immortality of the Soul*. New Haven 1944) und übersetzt (*Ibn Kammūna's Treatise on the Immortality of the Soul*. In: *Ignace Goldziher Memorial Volume*. Jerusalem 1958:2/83–99). *Al-Ḥikma al-ḡadīda fī l-mantiq* (alternativer Titel: *K. Fī l-mantiq wa-t-ṭabīʿi maʿa l-ḥikma al-ḡadīda*); vgl. hierzu D 7/56 Nr. 300; GALS 1/769; Steinschneider: *Literatur* 239 Nr. 1; Ziai: *Illuminationist Tradition* 485. Die von Ḥamīd al-Kabīsī vorgelegte Edition (u.d.T. *al-Ḥadīd fī l-ḥikma*. Bagdad 1982) war mir nicht zugänglich. *Risāla Fī l-ḥikma*; vgl. hierzu Ziai: *Illuminationist Tradition* 485. *Al-Lumʿa al-ḡuwainiyya fī l-ḥikma al-ʿilmīyya wa-l-ʿamalīyya*, verfaßt für aš-Šāhib Šams ad-Dīn Muḥammad b. aš-Šāhib Bahāʾ ad-Dīn Muḥammad al-Ḡuwainī; vgl. hierzu D 18/351 Nr. 438; GAL 1/431; GALS 3/1232. *Taqrīb al-maḥaḡḡa wa-taḥdīb al-ḥuḡḡa fī l-masāʾil al-aqliyya*; vgl. hierzu D 26/225 Nr. 1133. *Al-Maṭālib al-muḥimma min ʿilm al-ḥikma*; vgl. hierzu D 21/141 Nr. 4327. *Falsafat Ibn Kammūna*; vgl. hierzu D 16/305 Nr. 1350. *Risāla Fī l-aqliyyāt*; vgl. hierzu GALS 1/769. Glossen zu Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī *Talḥīṣ al-muḥaṣṣal*; vgl. hierzu GAL 1/507; GALS 1/769; Steinschneider: *Literatur* 240 Nr. 7. Zu weiteren Schriften Ibn Kammūnas vgl. D

einem Kommentar zu Ibn Sīnās *al-Išārāt wa-t-tanbīhāt*<sup>38</sup> einen Kommentar zu as-Suhrawardīs *Takwīhāt* verfaßt (vollendet 667/1269),<sup>39</sup> der zahlreichen späteren imamitischen Philosophen bekannt war.<sup>40</sup> Aš-Šahrazūrī, über den keine biographischen Nachrichten vorliegen, kommentierte as-Suhrawardīs *Takwīhāt*<sup>41</sup> und seine *Hikmat al-išrāq*<sup>42</sup> und verfaßte ferner die *Šağara al-ilāhiyya*, ein umfangreiches philosophisches Werk mit enzyklopädischem Charakter.<sup>43</sup> Dieses Werk hat offenbar ganz erheblich zur Verbreitung der Lehren as-Suhrawardīs unter den Imamiten beigetragen. Den Vertretern der Schule von Isfahan war es wohlbekannt,<sup>44</sup> und auch andernorts finden sich seine Spuren.<sup>45</sup> Früher noch als Ibn Kammūna und aš-Šahrazūrī hat sich offenbar Aṭīr ad-Dīn al-Abharī eingehend mit der Illuminationslehre as-Suhrawardīs auseinandergesetzt. Er verweist am Ende seiner *Hidāyat al-ḥikma* auf seine *Ẓubdat al-asrār*, in der er die Lehren Ibn Sīnās und as-Suhrawardīs untersucht habe. Dieses Werk scheint verloren zu sein.<sup>46</sup> Seine philosophische Schrift *Muntahā al-afkār fī ibānat al-asrār*,

---

2/286 Nr. 1161, 5/92 Nr. 384, 6/248 Nr. 1351, 6/381 Nr. 2392, 7/13 Nr. 56, 13/24–25, 16/318 Nr. 1478, 18/106–107 Nr. 903, 26/225 Nr. 1133.

<sup>38</sup> *Šarḥ al-Uṣūl wa-l-ğumal min muḥimmāt al-‘ilm wa-l-‘amal*. Vgl. D 13/94 Nr. 301; GALS 1/769; Steinschneider: *Literatur* 239 Nr. 4; Ziai: *Illuminationist Tradition* 485. Die von Ḥamīd al-Kabīsī vorgelegte Edition dieser Schrift (Bagdad 1982) war mir nicht zugänglich.

<sup>39</sup> *Šarḥ at-Takwīhāt* oder *at-Tanqīḥāt fī šarḥ at-Takwīhāt*. Die Teiledition dieser Schrift (zusammen mit *Mantiq at-takwīhāt*. Ed. A.A. Faiyāz. Teheran 1334š) war mir nicht zugänglich. Zu diesem Werk vgl. D 13/152–153 Nr. 519; GALS 1/769, 1/781; Steinschneider: *Literatur* 240 Nr. 5; Ziai: *Illuminationist Tradition* 485.

<sup>40</sup> Nasr: *Spread of the Illuminationist School* 112. Hinweise auf dieses Werk finden sich bei den Anhängern der Schule von Isfahan, so etwa in Mīr Dāmāds (gest. 1041/1631) *al-Qabasāt* und in Šadr ad-Dīn aš-Šīrāzīs *al-Aṣfār al-arba‘a*. Vgl. Baneth: *Ibn Kammūna* 296; Ziai: *Illuminationist Tradition* 485–486.

<sup>41</sup> Vollendet 680/1281. Vgl. GALS 1/768; Dānišpazhūh/Munzawī: *Fihrist* 3i/212.

<sup>42</sup> Ed. H. Diyā‘ī (Teheran 1372š/1993).

<sup>43</sup> Hierzu Ziai: *Manuscript of al-Shajara al-ilāhiyya*. Vgl. auch *Abstracta Iranica* 15–16 (1992–1993) 285 Nr. 1171. Weiterhin verfaßte aš-Šahrazūrī das gedruckt vorliegende biographische Werk *Nuḥat al-arwāḥ wa-rauḍat al-afrah fī ta‘rīḥ al-ḥukamā’ wa-l-falāsifa*, das eine der ausführlichsten Darstellungen der Vita as-Suhrawardīs enthält (ibid. 2/119–143). Zu diesem Werk vgl. auch Rosenthal: *On the Knowledge* 389. Ferner verfaßte er das handschriftlich erhaltene *K. ar-Rumūz wa-l-amṭāl*, das die Frage des gegenwärtigen Wissens behandelt.

<sup>44</sup> Vgl. Ziai: *Manuscript of al-Shajara al-ilāhiyya*.

<sup>45</sup> Vgl. etwa Badawī: *Ideae Platonicae (al-Muṭul al-aqlīyya al-aftātūniyya)* 93, wo die Meinung des *ṣāhib aš-Šağara* zitiert wird. Zweifellos ist hiermit aš-Šahrazūrī gemeint und nicht, wie von Badawī (93 Anm. 2) vorgeschlagen, ‘Izz ad-Dīn b. ‘Abd as-Salām al-Muqaddasī (gest. 678/1279).

<sup>46</sup> Vgl. Maibudī: *Šarḥ Hidāyat al-ḥikma* 194. Zu dieser Schrift vgl. D 12/18 Nr. 109; Buğnurdī: *Dā‘irat al-ma‘ārif* 6/588 Nr. 4.

aus der Ibn Kammūna mitunter zitiert,<sup>47</sup> ist handschriftlich erhalten.<sup>48</sup> In seinem *Kašf al-ḥaqāʾiq fī taḥrīr ad-daqaʾiq*, das ebenfalls handschriftlich erhalten ist,<sup>49</sup> übernimmt al-Abharī offenbar vollständig die Lehren der Illuminationsphilosophie.<sup>50</sup> Obwohl seine Ansichten von Ibn Kammūna und aš-Šahrazūrī oft erwähnt werden, gibt es darüber hinaus allerdings keine Hinweise dafür, daß er wesentlich zur Verbreitung der Lehren as-Suhrawardīs beigetragen hat. Die dürftige Überlieferungslage seiner Schriften spricht eher dagegen.<sup>51</sup>

Der erste imamitische Denker, der ganz in der Tradition der Illuminationslehre stand, war Quṭb ad-Dīn Muḥammad b. Masʿūd aš-Širāzī (gest. 710/1311 oder 716/1316).<sup>52</sup> Sein Kommentar zu as-Suhrawardīs *Hikmat al-išyāq* ist stark von aš-Šahrazūrīs Kommentar zu diesem Werk beeinflusst,<sup>53</sup> und auch sein unabhängiges Werk zur Illuminationslehre in persischer Sprache *Durrat at-tāğ li-ğurrat ad-dibāğ* enthält Hinweise auf aš-Šahrazūrīs Einfluß.<sup>54</sup> Ferner war Quṭb ad-Dīn mit Ibn Kammūnas Kommentar zu as-Suhrawardīs *Takwīhāt* vertraut.<sup>55</sup>

<sup>47</sup> Vgl. etwa Ibn Kammūna: *Šarḥ at-Takwīhāt* 267r:14.

<sup>48</sup> Vgl. etwa Dānišpazhūh: *Fihrist-i mikruḥfilmhā-yi* . . . 1/671. Zu dieser Schrift vgl. Buğnürdī: *Dāʾirat al-maʿārif* 6/588 Nr. 5.

<sup>49</sup> Vgl. etwa Dānišpazhūh: *Fihrist-i mikruḥfilmhā-yi* . . . 1/596, 670. Zu dieser Schrift vgl. Buğnürdī: *Dāʾirat al-maʿārif* 6/588 Nr. 13.

<sup>50</sup> As-Suhrawardī: *Opera* I xxi Anm. 29, xlvi; Nasr: *Spread of the Illuminationist School* 112; Aminrazavi: *Suhrawardi and the School of Illumination* 123.

<sup>51</sup> Es ist wahrscheinlich, daß auch Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī die Lehren as-Suhrawardīs kannte, möglicherweise durch al-Abharī oder auch durch Ibn Kammūna, mit dem Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī ebenfalls einen Briefwechsel geführt hat; vgl. Mudarrisi Zangānī: *Sar-guzašt* 222–223. Die von Šadr ad-Dīn aš-Širāzī geäußerte Ansicht, Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī habe etwa in der Frage des göttlichen Wissens die Lehren as-Suhrawardīs übernommen (*Šarḥ al-Hidāya al-aṭiriyya* 366–367), wird hingegen im allgemeinen kritisch beurteilt; vgl. Ziai: *Illuminationist Tradition* 486–487; Rahman: *Philosophy* 156–159; vgl. auch unten Abschnitt 3.3.3. Ferner scheint auch al-Ḥillī durch seinen Lehrer ʿIzz ad-Dīn al-Fārūṭī al-Wāsiṭī, der seinerseits ein Schüler as-Suhrawardīs war, mit den Lehren der Illuministen vertraut gewesen zu sein. Vgl. Schmidtke: *Theology* 21. Zudem deuten die Titel von zwei seiner Schriften darauf hin, daß es sich hierbei um Kommentare zu as-Suhrawardīs *Takwīhāt* gehandelt hat (*Ḥall al-muškilāt min K. at-Takwīhāt*, *Kašf al-muškilāt min K. at-Takwīhāt*). Beide gelten als verloren. Die erhaltenen Schriften al-Ḥillīs enthalten allerdings keine Hinweise darauf, daß er von as-Suhrawardīs Lehren beeinflusst war.

<sup>52</sup> Zum Todesdatum vgl. van Ess: *Biobibliographische Notizen* 268 Anm. 89.

<sup>53</sup> Ed. Asad Allāh Haratī (Teheran 1313–15/1896–98). Auszüge seines Kommentars liegen in der Übersetzung von H. Corbin vor (as-Suhrawardī: *Le Livre de la Sagesse orientale*). Zu Quṭb ad-Dīn aš-Širāzī vgl. Walbridge: *Science of Mystic Lights*. Zum Einfluß von aš-Šahrazūrīs Kommentar auf den von Quṭb ad-Dīn aš-Širāzī vgl. Ziai: *Manuscript of al-Shajara al-ilāhiyya* 89; id: *Illuminationist Tradition* 1/469; as-Suhrawardī: *Livre de la Sagesse* 59; id.: *Opera* I xlvi, lxxii; Walbridge: *Science of Mystic Lights* xvi.

<sup>54</sup> Ibid.

<sup>55</sup> Erhalten ist eine von Quṭb ad-Dīn aš-Širāzī angefertigte Abschrift von Ibn Kammūnas *Šarḥ at-Takwīhāt*. Vgl. as-Suhrawardī: *Opera* I lxv.

Zu den Anhängern der Lehren as-Suhrawardīs des 9./15. Jahrhunderts gehörte Ġalāl ad-Dīn Muḥammad b. Sa‘d ad-Dīn ad-Dawānī (830/1427–908/1502), der in seinen *Šawākil al-ḥūr fī šarḥ Hayākil an-nūr* as-Suhrawardīs *Hayākil an-nūr* kommentierte.<sup>56</sup> Im 10./16. Jahrhundert setzte sich Ġiyāt ad-Dīn Maṣṣūr Daštakī (gest. 948/1541) in seinem *Išrāq hayākil an-nūr ‘an zulamāt šawākil al-ğurūr* polemisch mit ad-Dawānīs Kommentar auseinander,<sup>57</sup> und zu Beginn des 11./17. Jahrhundert fertigte Muḥammad Šarīf Niẓām ad-Dīn al-Harawī in Indien die im übrigen einzige erhaltene persische Übersetzung nebst Kommentar zu as-Suhrawardīs *Ḥikmat al-išrāq* an.<sup>58</sup> Al-Harawīs unabhängige Schrift zur Illuminationslehre, *Sirāğ al-ḥikma*, gilt als verloren.<sup>59</sup>

Auch die Lehren Ibn al-‘Arabīs und seiner Schule haben die imamitische Geistesgeschichte ab dem 7./13. Jahrhundert nachhaltig beeinflußt.<sup>60</sup> Besonders einflußreich erwiesen sich seine Vorstellungen von der Einheit des Seins (*waḥdat al-wuğūd*), von der Welt der Vorstellungen (*‘alam al-ḥaiyāl*), die zwischen der Welt des Körperlichen und der Welt des Geistigen angesiedelt ist, und vom Vollkommenen Menschen (*al-insān al-kāmil*) als dem vollkommenen Erscheinungsort der göttlichen Gegenwart, sowie – eng damit verbunden – seine Ansichten zu Gottesfreundschaft (*walāya*), Prophetentum (*nubuwwa*) und Gottesgesandtschaft (*risāla*). Zu seinen bedeutendsten Anhängern und Kommentatoren, die maßgeblich zur Verbreitung seiner Ideen beigetragen haben, gehören sein Schüler und Stiefsohn Šadr ad-Dīn al-Qūnawī (gest. 673/1274)<sup>61</sup> sowie dessen Schülerkreis. Hierzu zählen

<sup>56</sup> Das Werk wurde mehrfach ediert: Edd. M.A. Ḥağ und M.Y. Kokan (Madras 1963) und in ad-Dawānī: *Talāt rasā’il* 99–261. Zu Ġalāl ad-Dīn ad-Dawānī vgl. GAL 2/218; GALS 2/306ff; AS 9/122; KA 2/209–210; A.K.S. Lambton: *Al-Dawānī*. In: EP 2/174; A. Newman: *Dawānī*. In: EncIran 7/132–133; RĠ 2/239–244 Nr. 188; Ni‘ma: *Falāsifa* 389–394; Siddiqi: *Jalāl al-Dīn Dawwānī*; Ziai: *Illuminationist Tradition* 468, 471. Vgl. auch Anhang 3 Nr. 5/1.

<sup>57</sup> Vgl. D 2/103–104 Nr. 404; GAL 1/565; GALS 1/782; A. Newman: *Daštakī, Ġiāt-al-Dīn*. In: EncIran 7/100–102; Aminrazavi: *Suhrawardī and the School of Illumination* 123.

<sup>58</sup> *Anwāriyya* (Ed. H. Diyā’ī. Teheran 1358š/1980).

<sup>59</sup> Vgl. Nasr: *Spread of the Illuminationist School* 115–116; Ziai: *Illuminationist Tradition* 468–470.

<sup>60</sup> Allgemein zur Verbreitung der Lehren Ibn al-‘Arabīs vgl. Chittick: *Notes on Ibn al-‘Arabī’s Influence on the Subcontinent*; id.: *Ebn al-‘Arabī*. In: EncIran 7/666–669; id.: *Ibn ‘Arabī and His School*; Chodkiewicz: *The Diffusion of Ibn ‘Arabī’s Doctrine*; Knysh: *Ibn ‘Arabī in Yemen*; Landolt: *Briefwechsel* 30–32.

<sup>61</sup> Über ihn und seinen Beitrag zur Verbreitung und Weiterentwicklung der Lehren Ibn al-‘Arabīs vgl. Chittick: *Last Will*; Elmore: *Šadr al-Dīn al-Qūnawī*.

‘Affī ad-Dīn at-Tilimsānī (gest. 690/1291),<sup>62</sup> Sa‘īd ad-Dīn al-Fargānī (gest. 695/1296),<sup>63</sup> Mu‘aiyyid ad-Dīn al-Ġandī (gest. um 700/1300)<sup>64</sup> und Faḥr ad-Dīn ‘Irāqī (gest. 688/1289).<sup>65</sup> Hohe Popularität genossen darüber hinaus die Schriften Kamāl ad-Dīn ‘Abd ar-Razzāq al-Qāshānīs (gest. 736/1335)<sup>66</sup> sowie Šaraf ad-Dīn Dāwūd al-Qaišarīs (gest. 751/1350). Dieser stellte seinem Kommentar zu Ibn al-‘Arabīs *Fuṣūṣ al-ḥikam* eine Einleitung (*muqaddima*) voran, die eine systematische Darstellung der Lehren Ibn al-‘Arabīs enthält.<sup>67</sup> Passagen hieraus wurden später häufig wortwörtlich übernommen.<sup>68</sup> Zahlreiche Autoren haben hierzu Kommentare verfaßt.<sup>69</sup>

Unter den Imamiten wurden die Lehren Ibn al-‘Arabīs von Ġamāl ad-Dīn (Kamāl ad-Dīn) ‘Alī b. Sulaimān al-Baḥrānī as-Sitrāwī (lebte erste Hälfte 7./13. Jhdt.)<sup>70</sup> und von Bahā’ ad-Dīn Ḥaidar b. ‘Alī al-

<sup>62</sup> Vgl. Chittick: *Ibn ‘Arabī and His School* 53.

<sup>63</sup> Zu ihm vgl. Chittick: *Spectrums of Islamic Thought*.

<sup>64</sup> Al-Ġandī ist der Verfasser des ersten ausführlichen Kommentars zu Ibn al-‘Arabīs *Fuṣūṣ al-ḥikam*; vgl. Chittick: *Ebn al-‘Arabī*. In: *EncIran* 7/667.

<sup>65</sup> Zu ihm vgl. Chittick/Wilson: *Divine Flashes* 33ff.

<sup>66</sup> Neben einem Kommentar zu Ibn al-‘Arabīs *Fuṣūṣ al-ḥikam*, der sich stark an al-Ġandīs Kommentar anlehnt, verfaßte er einen *Qur’ān*-Kommentar. Vgl. hierzu die Untersuchung von P. Lory: *Les commentaires ésotériques du Coran d’après ‘Abd al-Razzāq al-Qāshānī*. Allgemein zu seiner Person und seinen Werken vgl. Landolt: *Briefwechsel* 33–36 und passim.

<sup>67</sup> Al-Qaišarī: *Šarḥ* 2–47.

<sup>68</sup> Vgl. Chittick: *Ebn al-‘Arabī*. In: *EncIran* 7/667.

<sup>69</sup> Ein Beispiel für einen neuzeitlichen Kommentar ist Saiyid Ġalāl ad-Dīn Āštīyānīs *Šarḥ-i Muqaddima-yi Qaišarī bar Fuṣūṣ al-ḥikam* (Mašhad 1385/1965–66).

<sup>70</sup> ‘Alī b. Sulaimān al-Baḥrānī gehörte zur sogenannten Schule von Baḥrain, die im 7./13. Jahrhundert einen erheblichen Beitrag zur Synthese von Theologie, Philosophie und Mystik bei den Zwölferšī‘iten geleistet hat. Vgl. hierzu al-Oraibi: *Ši‘i Renaissance*. Als Gründer dieser Schule gilt der Theologe und Philosoph Kamāl ad-Dīn Aḥmad b. ‘Alī b. Sa‘īd b. Sa‘āda al-Baḥrānī (gest. um 640/1242), der zusammen mit dem Vater des ‘Allāma al-Ḥillī, Sadīd ad-Dīn Yūsuf b. al-Muṭaḥhar al-Ḥillī (gest. nach 665/1267), dem Muḥaqqiq al-Ḥillī (gest. 676/1277) sowie den Brüdern Raḍī ad-Dīn ‘Alī und Ġamāl ad-Dīn Aḥmad b. Ṭāwūs bei Naġīb ad-Dīn Muḥammad as-Sūrāwī in al-Ḥilla gehört hatte (al-Oraibi: *Ši‘i Renaissance* 35ff). Ibn Sa‘āda ist der Verfasser der philosophischen Abhandlung *Risāla Fī l-‘ilm* (oder *Mas‘ala fī l-‘ilm*), die später von Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī kommentiert wurde (vgl. D 13/287–288 Nr. 1045; Mudarris Raḍawī: *Aḥwāl wa-ā‘ār* 193–194; al-Oraibi: *Ši‘i Renaissance* 36ff). Die Schriften seines Schülers Ġamāl ad-Dīn (Kamāl ad-Dīn) ‘Alī b. Sulaimān al-Baḥrānī as-Sitrāwī sind von philosophischem und mystischem Gedankengut in der Tradition Ibn Sīnās und Ibn al-‘Arabīs gekennzeichnet (zu ihm vgl. al-Oraibi: *Ši‘i Renaissance* 39ff; W. Madelung: *Baḥrānī, Ġamāl ad-Dīn*. In: *EncIran* 3/529; D 2/96, 2/98 Nr. 385). Zu ‘Alī b. Sulaimāns Schülern gehörten sein Sohn Ḥusain und Maīṭam b. Maīṭam al-Baḥrānī (zu ihm vgl. al-Oraibi: *Ši‘i Renaissance* 46ff; AB 62–69 Nr. 9; RU 5/226ff). Letzterer folgte einer Einladung der Gelehrten von al-Ḥilla, wo er eine Zeitlang wirkte. Hier gehörten der ‘Allāma al-Ḥillī und ‘Abd al-Karīm

Āmulī (gest. nach 787/1385) übernommen,<sup>71</sup> die sie an die spezifisch imamitischen Vorstellungen anpaßten. Von Ḥaidar al-Āmulī's zahlreichen Schriften liegen Editionen seines *Ġāmī' al-asrār wa-manba' al-anwār*,<sup>72</sup> seiner Einleitung zu seinem Kommentar zu Ibn al-‘Arabīs *Fuṣūṣ al-ḥikam*<sup>73</sup> und seiner *Asrār aš-šarī‘a wa-anwār al-ḥaqīqa* vor.<sup>74</sup> Ferner liegen nun auch die wenigen erhaltenen Teile seines umfangreichen siebenbändigen *Qur‘ān*-Kommentars ediert vor.<sup>75</sup>

Den Einfluß der Lehren Ibn al-‘Arabīs wie auch as-Suhrawardīs spiegeln ferner die Schriften von Rağab b. Muḥammad b. Rağab al-Bursī (gest. 814/1411)<sup>76</sup> und Šā‘in ad-Dīn ‘Alī Turka Iṣfahānī (gest. 830/1427)<sup>77</sup> wider.

Unter den Repräsentanten dieser Epoche nimmt Muḥammad b. ‘Alī b. Ibrāhīm b. Ḥasan b. Abī Ġumhūr al-Aḥsā‘ī al-Ḥağarī, bekannt als Ibn Abī Ġumhūr (um 838/1433–34 – nach 906/1501), eine he-

---

b. Ṭāwūs zu seinen Schülern. Zudem stand er in engem Kontakt mit Našīr ad-Dīn at-Ṭūsī. Vgl. auch Anhang 3 Anm. 2.

<sup>71</sup> Zu Ḥaidar al-Āmulī vgl. Antes: *Žur Theologie der Ši‘a*; J. van Ess: *Haydar-i Āmulī*. In: EI<sup>2</sup> Supplement 363–365; E. Kohlberg: *Āmolī*. In: EncIran 1/983–985; Agha-Tehrani: *Haydar Amulī*; RG 2/377–380 Nr. 226; TAS 5/66–70; MM 2/51–55.

<sup>72</sup> Edd. H. Corbin und O. Yahia (Teheran/Paris 1969).

<sup>73</sup> Edd. H. Corbin und O. Yahia (Teheran/Paris 1975).

<sup>74</sup> Ed. M. Ḥāğawī (Teheran 1362/1983). Übers. A. al-Dhaakir Yate (Shaftesbury 1989).

<sup>75</sup> *Al-Muḥīṭ al-a‘zam wa-l-baḥr al-ḥiḍamm fi ta’wīl Kūtāb Allāh al-‘azīz al-muḥkam* 1–2. Ed. Muḥsin al-Mūsawī at-Tabrīzī. Teheran 1414–16/1993–1997. Die Edition beruht auf der einzigen erhaltenen Handschrift dieses Werkes in Qum (Hs. Mar‘ašī 301. Zu dieser Handschrift vgl. al-Ḥusainī: *Fihrist* 1/345–346). Zu diesem Werk vgl. Agha-Tehrani: *Haydar Amulī* 59–62 Nr. 22; D 20/161–162 Nr. 2396. Našīr ad-Dīn at-Ṭūsī war ebenfalls engstens vertraut mit den Lehren Ibn al-‘Arabīs und seiner Schule, denen er allerdings skeptisch gegenüberstand. Mit einer Reihe von Mystikern, etwa Šams ad-Dīn al-Kīšī und Šadr ad-Dīn al-Qūnawī, korrespondierte er. Vgl. Mudarris Rağawī: *Aḥwāl wa-āṭār* 485ff, 497ff; Mudarrisī Zangānī: *Sar-guzašt* 206ff, 229ff; Chittick: *Mysticism versus Philosophy*. Seine Korrespondenz mit al-Qūnawī liegt ediert vor (Schubert: *Annäherungen. Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Šadr ad-Dīn-i Qūnawī und Našīr ud-Dīn-i Ṭūsī*. Stuttgart 1995. Vgl. dazu auch die Rezension von W. Madelung in: JRAS 8 (1998) 92–93).

<sup>76</sup> Zu seinen Werken gehören die handschriftlich erhaltenen *Lawāmi‘ anwār al-tamğīd wa-ğawāmi‘ asrāriḥī fi t-tauḥīd* (vgl. D 18/362 Nr. 478), das gedruckt vorliegende *Mašāriq anwār al-yaqīn fi ḥaqā‘iq (kašf) asrār Amīr al-mu‘minīn* (D 21/34 Nr. 3826) sowie das handschriftlich erhaltene *Mašāriq al-āmān wa-lubāb ḥaqā‘iq al-īmān*; vgl. D 21/33 Nr. 3820. Zu seiner Person vgl. Corbin: *En Islam iranien* 3/150 und *passim* (Index s.v. “Rajab Borsī”); al-Shaibī: *Sufism and Shi‘ism* 231–243. Zu den *Mašāriq al-anwār* vgl. Lawson: *Dawning* der Lawson.

<sup>77</sup> Vgl. insbesondere sein *Tamḥīd al-qawā‘id*, ein Kommentar zu den *Qawā‘id al-tauḥīd* des Abū Muḥammad al-Iṣfahānī (ed. Ġalāl ad-Dīn Aštiyānī. Teheran 1396/1976). Zu Leben und Werk Turka Iṣfahānīs vgl. Corbin: *En Islam iranien* 3/233–274; Biḥbahānī: *Aḥwāl wa-āṭār-i Šā‘in ad-Dīn Turka Iṣfahānī*.

rausragende Stellung ein. Ursprünglich ein Theologe mu‘tazilitischer Prägung unternimmt er in seinem Spätwerk *Muğlī mir’āt al-munğī fī l-kalām wa-l-ḥikmatain wa-t-tasawwuf* als erster imamitischer Denker den Versuch, eine Synthese der vier intellektuellen Hauptströmungen seiner Zeit zu schaffen. Während auf die Bedeutung Ibn Abī Ğumhūr seitens der Forschung bereits hingewiesen wurde,<sup>78</sup> steht eine detaillierte Analyse seines *Muğlī* sowie seiner früheren Werke zur Theologie noch aus. Diese ist Ziel der vorliegenden Untersuchung.

---

<sup>78</sup> Die detaillierteste Untersuchung seines *Muğlī* hat bisher W. Madelung vorgelegt (*Ibn Abī Ğumhūr al-Aḥsā’ī’s Synthesis of kalām, Philosophy and Sufism*; und id.: *Ibn Abī Ğumhūr al-Aḥsā’ī*. In: EI<sup>2</sup> Supplement 380). Vgl. ferner T. Lawson: *Ebn Abī Ğumhūr Aḥsā’ī*. In: EncIran 7/662–663.

## 2. LEBEN UND WIRKEN DES IBN ABĪ ĞUMHŪR

### 2.1. *Biographische Nachrichten*

Ibn Abī Ğumhūr<sup>1</sup> genaue Lebensdaten sind nicht bekannt. Auf Grund seiner Angabe während der zweiten Sitzung seiner Auseinandersetzungen mit einem Gelehrten aus Harāt am Donnerstag, dem 10. Dū l-Ḥiġġa 878/28. April 1474, er sei rund 40 Jahre alt,<sup>2</sup> ergibt sich, daß er um das Jahr 838/1434–35 geboren sein muß. Das letzte sichere Lebenszeichen von ihm stammt aus dem Jahr 906/1501. Am Freitag, dem 9. Raġab/29. Januar, stellte er in al-Ḥilla dem ‘Alī b. Qāsim b. ‘Adāqa eine *Iġāza* für die *Qawā‘id al-aḥkām* des ‘Allāma al-Ḥillī aus.<sup>3</sup> Ein Hinweis dafür, daß Ibn Abī Ğumhūr auch noch im zweiten Jahrzehnt des 10./16. Jahrhunderts lebte, wäre gegeben, wenn eindeutig nachgewiesen werden könnte, daß er der Verfasser der Abhandlung *at-Tuhfa al-kalāmiyya* sowie der Zusammenfassung dieser Schrift, *Muḥtaṣar at-tuhfa al-kalāmiyya* (oder: *at-Tuhfa aṣ-ṣaġīra*), ist. Diese wurde am Samstag, dem 15. Raġab 913/20. November 1507, abgeschlossen. Wie im folgenden noch aufgezeigt wird, ist die Autorenschaft Ibn Abī Ğumhūr für dieses Werk jedoch nicht eindeutig zu klären.<sup>4</sup>

Ibn Abī Ğumhūr wurde in dem Dorf at-Taimiyya geboren, das im 8./14. und 9./15. Jahrhundert offenbar ein Gelehrtenzentrum im Gebiet al-Ḥasā’, einer Oase nahe der Ostküste der Arabischen

---

<sup>1</sup> AA 2/253 Nr. 749, 2/280–281; AS 9/434; BA 0/183–184; Corbin: *L’idée du Paraclet* 53–56; Dihḥudā: *Luġatnāma* 1/256; FR 382–383; GAL 2/200; GALS 2/272; KA 1/187–188; Kaḥḥāla: *Muḡam* 3/493; LB 166–168 Nr. 64; T. Lawson: *Ebn Abī Ğumhūr Aḥsā’i*. In: Enclran 7/662–663; W. Madelung: *Ibn Abī Ğumhūr al-Aḥsā’i*. In: EI<sup>2</sup> Supplement 380; MM 1/581–589; Muṣār: *Fihrist* 51, 652, 787–788, 801, 839, 911; id.: *Mu‘allifin* 5/607–608; an-Nūrī at-Ṭabarsī: *Mustadrak* 3/361–365, 405; RĠ 7/26–34; RU 5/50–51. Die bislang ausführlichsten Darstellungen der Biographie Ibn Abī Ğumhūr finden sich bei Madelung: *Ibn Abī Ğumhūr al-Aḥsā’i* 151; Buġnūrdī: *Dā‘irat al-mā‘arif* 634–635; Rašīdiyān: *Ẓandagī* 101–102; al-Shaibi: *Sufism and Shi‘ism* 266–277.

<sup>2</sup> *Munāzarāt bain al-Ġarawī wa-l-Harawī* 42.

<sup>3</sup> Vgl. Uktā’ī: *Fihrist* 2/95–96, 4/ gegenüber 236 (Faksimileabdruck der *Iġāza*). Dazu auch Raudātī: *Fihrist* 153.

<sup>4</sup> Vgl. unten Abschnitt 2.2.1.

Halbinsel, war.<sup>5</sup> Hier verbrachte er seine Kindheit und Jugend.<sup>6</sup> Ibn Abī Ğumhūr stammte aus einer Gelehrtenfamilie. Von seinem Großvater Ibrāhīm (gest. vor 897/1491–92) und seinem Vater ‘Alī b. Ibrāhīm (gest. vor 895/1489–90) berichten die biographischen Werke, es habe sich um Gelehrte von lokaler Bedeutung gehandelt.<sup>7</sup> Ibn Abī Ğumhūr wurde von seinem Vater unterrichtet, den er in seiner ersten Überliefererkette als seinen Lehrer nennt.<sup>8</sup> Dieser hatte bei Nāṣir ad-Dīn Ibrāhīm Ibn Nizār al-Aḥsā’ī studiert, der unter den Banū Ğarwān in Baḥrain das Amt des *Qāḍī l-quḍāt* ausübte.<sup>9</sup> Möglicherweise wurde Ibn Abī Ğumhūr auch noch von Ibn Nizār unterrichtet.<sup>10</sup> Ibn Abī Ğumhūr hatte offenbar einen Bruder, Aḥmad, der eine medizinische Schrift mit dem Titel *Tartīb al-Ġāfiqī* verfaßte; darüber hinaus ist nichts über ihn bekannt.<sup>11</sup> Al-Afandī erwähnt einen ‘Alī b. Muḥammad Ibn Abī Ğumhūr, der möglicherweise ein Sohn

<sup>5</sup> Vgl. AH 1/57. In at-Taimiyya ist eine nach Ibn Abī Ğumhūr benannte Moschee erhalten; vgl. *ibid.* 1/41; MAS 2/282. Zu al-Ḥasā’ oder al-Aḥsā’ vgl. Buġnürdī: *Dā’irat al-mā’arif* 6/658–662; DMS 3/91–104; F.S. Vidal: *Al-Hasā*. In: EF<sup>2</sup> 3/237–238.

<sup>6</sup> MAS 2/282.

<sup>7</sup> Zur Person seines Großvaters vgl. AH 1/83–84; AS 2/124; DMS 3/95; MAS 2/282; TAS 6/1. Zur Person seines Vaters vgl. AS 5/126; DMS 3/326–327; FR 264; MAS 2/282; TAS 6/86–87.

<sup>8</sup> Für eine detaillierte Analyse dieser wie auch der übrigen sechs Überliefererketten, die Ibn Abī Ğumhūr zu Beginn seiner *Ġawālib al-la’ālī* (1/5–14) nennt sowie in seiner *Iğāza*, ausgestellt Samstag, den 15. Dū l-Qa’da 897/8. September 1492 in Maṣhad für Muḥsin b. Muḥammad ar-Riḍawī al-Qummī al-Maṣhadī (abgedruckt in BA 108/3–13), vgl. unten Anhang 3.

<sup>9</sup> Zu ihm AB 400 Nr. 5; AS 2/124; Cole: *Empires* 180; DMS 3/95; RU 5/229; TAS 6/144.

<sup>10</sup> Vgl. as-Samāhīḡī: *Iğāza* 17v:4–14; vgl. auch unten Anhang 3 Anm. 3.

<sup>11</sup> Ein Unikat dieser Schrift befindet sich in Oxford (Bodleian Library Hunt. 421). Der Verfasser gibt als seinen Namen Aḥmad b. ‘Alī b. Ibrāhīm b. Abī Ğumhūr al-Aḥsā’ī *baladan wa-maulidan wa-manṣā’an wa-maḥtidan* an (fol. 5r:2). Dies deutet darauf hin, daß Aḥmad – im Gegensatz zu Muḥammad – al-Ḥasā’ möglicherweise niemals zu Studien- oder sonstigen Zwecken verlassen hat. Dies mag erklären, warum kein biographisches Werk von einem Bruder Aḥmad zu berichten weiß. Der Verfasser der Schrift erwähnt in seiner Einleitung seinen Vater ‘Alī b. Ibrāhīm und Großvater Ibrāhīm und auch Muḥammad b. ‘Alī b. Ibrāhīm Ibn Abī Ğumhūr al-Aḥsā’ī, die er alle mit ausschweifenden Lobpreisungen bedenkt (fol. 2v:2–14). Er unterläßt es aber, seine verwandtschaftliche Beziehung zu Muḥammad aufzuzeigen. Ein späterer Besitzer der Handschrift vermerkt auf dem Titelblatt seine Vermutung, daß es sich bei Aḥmad um einen Bruder des berühmten Muḥammad Ibn Abī Ğumhūr handeln kann. Die Abschrift wurde vollendet am Freitag, dem 27. Rabī’ I 942/25. September 1535, von einem gewissen Ḥasan b. ‘Alī b. Yaḥyā b. ‘Alī al-Ġabalī. Für eine detaillierte Beschreibung dieser Handschrift vgl. Savage-Smith: *A new catalogue*. Vgl. auch Galán: *Sistematización*, wo die Einleitung des Textes vollständig wiedergegeben und übersetzt ist. Galán unterläßt es aber, den Verfasser der Schrift sowie die übrigen von ihm genannten Personen zu identifizieren.

Ibn Abī Ğumhūr war. Er hält es allerdings nicht für ausgeschlossen, daß es sich hierbei nur um einen Fehler in der Namensschreibung Ibn Abī Ğumhūr handelt.<sup>12</sup> Diese Vermutung findet dadurch Bestätigung, daß in der sonstigen biographischen Literatur nirgends von einem Sohn Ibn Abī Ğumhūr berichtet wird.

Ibn Abī Ğumhūr nennt in seinen Tradentenketten weitere Gelehrte aus Baḥrain, bei denen er offenbar während seiner Kindheit und Jugend gehört hat. Hierzu gehören Ĥirz ad-Dīn al-Baḥrānī al-Awālī (al-Awāʿilī/al-Awābilī), der seinerseits ein Schüler des Fahr ad-Dīn Aḥmad b. Maḥdam al-Awālī (al-Awāʿilī/al-Awābilī) al-Baḥrānī war. Die *Nisba* der beiden Gelehrten deutet an, daß sie auf der Baḥrain-Insel Awāl beheimatet waren.<sup>13</sup> Über keinen der beiden wissen die biographischen Werke mehr zu berichten, als daß Ibn Abī Ğumhūr ihre Namen in seinen Tradentenketten erwähnt.<sup>14</sup> Als weiteren Lehrer nennt er Šams ad-Dīn Muḥammad Šihāb ad-Dīn Aḥmad al-Mūsawī al-Ḥusainī, über den die biographischen Werke ebenfalls kaum etwas zu berichten wissen.<sup>15</sup> Da auf Šams ad-Dīn in Ibn Abī Ğumhūr Tradentenkette die Namen von zwei Gelehrten folgen, die ihrer *Nisba* nach zu urteilen aus al-Qaṭīf stammten,<sup>16</sup> liegt nahe, daß Šams ad-Dīn ebenfalls aus al-Qaṭīf oder einer anderen Gegend Baḥrains kam oder sich zumindest lange hier aufhielt und daß Ibn Abī Ğumhūr während seiner Jugend in al-Ḥasāʾ bei ihm studierte. Ferner hörte

<sup>12</sup> RU 6/14.

<sup>13</sup> = Überliefererkette 3.

<sup>14</sup> Zu Ĥirz ad-Dīn vgl. AB 74 Nr. 15; AS 4/615; LB 180 Anm. 42; RU 1/136; TAS 6/29; UB 71 Nr. 12. Zu Ibn Maḥdam vgl. AB 74 Nr. 14; AS 3/173; LB 180 Anm. 42; TAS 6/3.

<sup>15</sup> = Überliefererkette 4. Zu seiner Person vgl. TAS 6/133.

<sup>16</sup> Als Lehrer Muḥammad b. Aḥmad al-Mūsawīs wird Karīm ad-Dīn Yūsuf *aš-šahūr bi-Ibn Ubaiy al-Qaṭīfī* genannt. Zu ihm vgl. AB 281 Nr. 2; LB 181; RU 5/394–395; TAS 6/152. Dieser überlieferte von seinem Šaiḥ Raḍī ad-Dīn Ḥusain *aš-šahūr bi-Ibn Rāšid al-Qaṭīfī*. Zu ihm vgl. AB 280 Nr. 1; AS 6/13; RU 2/94–94; TAS 6/50. Die Überlieferungen und Nebenüberlieferungen der Tradentenkette weisen hier jedoch Divergenzen auf. In Ibn Abī Ğumhūr *Iğāza* (datiert 15. Dū l-Qaʿda 897/8. September 1492) werden die beiden als eine einzige Person behandelt, deren Name als Karīm ad-Dīn Yūsuf *aš-šahūr bi-Ibn Rāšid al-Qaṭīfī* angegeben wird (BA 108/8). In Ibn Abī Ğumhūr *Gawāli* (1/8) werden sie dagegen als zwei getrennte Personen angeführt, nämlich Karīm ad-Dīn Yūsuf *aš-šahūr bi-Ibn al-Qaṭīfī* und Raḍī ad-Dīn Ḥusain *aš-šahūr bi-Ibn Rāšid al-Qaṭīfī*. Vgl. ähnlich as-Samāḥīğr: *Iğāza* 17v:19. Die meisten biographischen Werke geben den Namen des Karīm ad-Dīn als Karīm ad-Dīn Yūsuf *aš-šahūr bi-Ibn Ubaiy al-Qaṭīfī* an; vgl. AB 289; LB 181; TAS 6/133. In seinem Maʿīn (19v:14, 22r:20) und seinem Kašf (KB) (290v:28, 294v:14) zitiert Ibn Abī Ğumhūr mehrfach die Ansichten Yūsuf ibn Ubaiys. Die Hinzufügung der Formel *rahīmahu llāh* deutet an, daß Ibn Ubaiy noch vor Fertigstellung des Maʿīn (vollendet vor 878/1474) gestorben ist.

Ibn Abī Ğumhūr möglicherweise noch während seiner Zeit in al-Ḥasā<sup>3</sup> bei Šams ad-Dīn Muḥammad b. Kamāl ad-Dīn Mūsā al-Mūsawī al-Ḥusainī, dem einige biographische Werke die *Nisba* “al-Ḥsā<sup>3</sup>ī” zuschreiben.<sup>17</sup> Bei ihm studierte Ibn Abī Ğumhūr offenbar Recht.<sup>18</sup>

Wohl noch als sehr junger Mann ging Ibn Abī Ğumhūr nach Nağaf, wo er rund zwanzig Jahre verbracht haben muß. Hier studierte er für längere Zeit bei Šaraf ad-Dīn Ḥasan al-Fattāl an-Nağafī (lebte 870/1465–66), der als Kenner der Illuminationslehre gilt.<sup>19</sup> Al-Fattāl hatte Ğalāl ad-Dīn ad-Dawānī während dessen Besuch in Nağaf gebeten, die *Ḥikmat al-išrāq* des Šihāb ad-Dīn as-Suhrawardī mit ihm zu studieren.<sup>20</sup> Ad-Dawānī war mit den Werken as-Suhrawardīs wohlvertraut, dessen *Hayākil an-nūr* er in seinen *Šawākil al-ḥūr fi šarḥ Hayākil an-nūr* kommentierte. Darüber hinaus kannte er aš-Šahrazūrīs *aš-Šağara al-ilāhiyya*.<sup>21</sup> Während seines Aufenthaltes in Nağaf verfaßte ad-Dawānī, möglicherweise auf Bitten al-Fattāls, die *Risālat az-Ẓawāb*<sup>2</sup> zusammen mit einem Kommentar dazu. Hierin behandelt er Punkte, die im Laufe der Lektüre der *Ḥikmat al-išrāq* besprochen wurden.<sup>22</sup> Es ist demnach wahrscheinlich, daß Ibn Abī Ğumhūr durch al-Fattāl in die Vorstellungen der Illuminationslehre eingeführt und möglicherweise auch mit der *Šağara al-ilāhiyya* bekannt gemacht wurde. Zahlreiche biographische Werke geben an, Ibn Abī Ğumhūr habe während seines Aufenthaltes im Irak noch bei weiteren Lehrern gehört. Nähere Einzelheiten hierüber sind nicht bekannt.<sup>23</sup>

Im Jahre 877/1472–73, also im Alter von knapp vierzig Jahren, unternahm Ibn Abī Ğumhūr eine Pilgerfahrt nach Mekka. Auf seiner Reise vom Irak über Syrien nach Mekka machte er Station in Karak Nūḥ in Syrien, wo er sich rund einen Monat lang aufhielt und bei ‘Alī b. Hilāl al-Ğazā’irī (gest. zwischen 909/1504 und 915/1510)

<sup>17</sup> Vgl. etwa MAS 2/283.

<sup>18</sup> MAS 2/283 Anm 1.

<sup>19</sup> = Überliefererkette 5. Vgl. auch MAS 2/282. Zur Person al-Fattāls vgl. BA 0/183; FR 102; RĜ 7/32; RU 1/199–200; TAS 6/35–36, 38–39.

<sup>20</sup> Erhalten ist eine von Rukn ad-Dīn Muḥammad b. ‘Alī al-Astarābādī al-Ğurğānī angefertigte Abschrift der *Ḥikmat al-išrāq*, die al-Fattāl gelesen hat und auf der er vermerkt hat, daß er die Lektüre des Textes am Dienstag, dem 2. Rabī‘ I 870/23. Oktober 1465, abgeschlossen hat. Dasselbe Exemplar hat auch ad-Dawānī gelesen und mit Glossen versehen. Vgl. Dānišpazhūh/Munzawī: *Fihrist* 3i/458.

<sup>21</sup> Vgl. ad-Dawānī: *Ṭalāt rasā’il* 302.

<sup>22</sup> *D* 12/63–64 Nr. 458, 13/303–304 Nr. 1115; TAS 6/38–39. Zur Person ad-Dawānīs vgl. oben Kapitel 1 Anm. 56.

<sup>23</sup> Vgl. etwa BA 0/183; MAS 2/283; MM 1/581.

hörte.<sup>24</sup> In seiner sechsten Tradentenkette in seinen *Ġawāli* und seiner *Iğāza* vom 15. Dū l-Qa‘da 897/8. September 1492 nennt er ‘Alī b. Hilāl als seinen unmittelbaren Lehrer. In seiner *Iğāza* vom 10. Ğumādā I 896/21. März 1491 nennt er hingegen einen gewissen Abū Sa‘īd al-Astarābādī als seinen unmittelbaren Lehrer, über den er von ‘Alī b. Hilāl überlieferte. Da Ibn Abī Ğumhūr erst relativ spät und auch nur relativ kurz bei ‘Alī b. Hilāl studierte, ist es durchaus vorstellbar, daß er von ihm auch mittels eines anderen Gelehrten überliefert. Bei Abū Sa‘īd al-Astarābādī handelt es sich möglicherweise um ‘Alī b. Hilāls Schüler Bahā’ ad-Dīn al-Astarābādī, der von seinem Lehrer im Jahre 889/1484–85 eine *Iğāza* erhielt.<sup>25</sup>

Von Mekka aus besuchte Ibn Abī Ğumhūr noch einmal für kurze Zeit seine Heimat al-Ḥasā’,<sup>26</sup> bevor er zunächst weiter nach Bagdad reiste, um die Schreine der Imame Mūsā b. Ğa‘far aṣ-Ṣādiq und Muḥammad al-Ğawād zu besuchen. Anschließend machte er sich nach Mašhad auf, um den Schrein des Imam ‘Alī ar-Riḍā zu besuchen. Auf Bitten einiger Reisegefährten verfaßte er auf der Reise nach Mašhad die kurze theologische Schrift *Ẓād al-musāfirīn fi uṣūl ad-dīn*, die er nach seiner Ankunft in Mašhad abschloß.<sup>27</sup>

Es ist wahrscheinlich, daß Ibn Abī Ğumhūr auf dieser oder einer seiner späteren Reisen mit Waġīh ad-Dīn b. ‘Alā’ ad-Dīn Faṭḥ Allāh b. ‘Abd al-Malik b. Šams ad-Dīn Ishāq b. Faṭḥān al-Wā’iz al-Qummī al-Kāšānī (lebte 877/1473) zusammentraf, möglicherweise in Kāšān selbst, wo Waġīh ad-Dīn offenbar lebte und wirkte.<sup>28</sup> Diesen nennt er in seiner siebten Überliefererkette als seinen Lehrer. Die biographischen Werke wissen über Waġīh ad-Dīn kaum etwas zu berichten.<sup>29</sup> Aus den Angaben Ibn Abī Ğumhūrs ergibt sich, daß Waġīh ad-Dīn Schüler seines Vaters ‘Alā’ ad-Dīn Faṭḥ Allāh (lebte 877/1473) und seines Großvaters ‘Abd al-Malik b. Faṭḥān (gest. nach 851/1447–48)

<sup>24</sup> Vgl. AA 2/280–281; KA 1/187; LB 167; MAS 2/283; RĜ 7/27, 7/30. Zur Person ‘Alī b. Hilāls vgl. AA 2/210 Nr. 633; FR 340–341; MI 50, 73; RĜ 4/356–360 Nr. 413; RU 4/280–283; TAS 6/101.

<sup>25</sup> Vgl. D 1/222–223 Nr. 1167.

<sup>26</sup> Vgl. Madelung: *Ibn Abī Ğumhūr* 151.

<sup>27</sup> Kašf (KB) 283v:10–15; vgl. auch Loth: *Catalogue* 1/127.

<sup>28</sup> Von ihm sind Eintragungen in der *Waqfnāma* der Stiftung des Amīr ‘Imād ad-Dīn Maḥmūd aš-Širwānī (gest. 882/1477–78) in Kāšān erhalten, datiert Donnerstag, den 23. Raġab 877/24. Dezember 1472 und Freitag, den 8. Ša‘bān 877/8. Januar 1473. Vgl. Mudarrisī: *Hānadān-i Faṭḥān* 20–21.

<sup>29</sup> Vgl. Ğa‘fariyān: *Tašaiyū‘ dar Kāšān* 15; Mudarrisī: *Hānadān-i Faṭḥān* 19–21; RU 3/234–235; TAS 6/80–81.

war. ‘Abd al-Malik hatte seinerseits u.a. bei Aḥmad b. Fahd al-Ḥillī (gest. 841/1437–38) und al-Miqdād as-Suyūrī studiert. Vor 838/1434–35 war ‘Abd al-Malik von Qum nach Kāšān übergesiedelt, wo er eine wissenschaftliche Bibliothek begründete und eine Reihe von Schülern unterrichtete, zu denen neben seinem Enkel Waḡḥ ad-Dīn auch sein Sohn ‘Alā’ ad-Dīn gehörte.<sup>30</sup>

In Mašhad begegnete Ibn Abī Ğumhūr dem Saiyid Muḥsin b. Muḥammad ar-Riḍawī al-Qummī (gest. 931/1524–25), mit dem er in den folgenden Jahrzehnten eng verbunden blieb. Saiyid Muḥsin stammte ursprünglich aus Qum und war unter der Herrschaft des Sulṭān Ḥusain Mirza b. Maṣṣūr b. Baiqara (regierte 875/1470–911/1506) nach Mašhad übergesiedelt. Hier gehörte er zu den angesehenen Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens, die sich um die Förderung und Propagierung der religiösen Wissenschaften verdient machten.<sup>31</sup> Der Sulṭān selbst war ein Liebhaber und Förderer der schönen Künste, der zahlreiche Künstler an seinen Hof in Harāt holte. Zumindest zu Beginn seiner Herrschaft zeigte er zudem deutliche Sympathien für die Zwölferšī‘a. Offenbar auf Drängen seines Beraters und engen Vertrauten, des Poeten Mīr ‘Alī Šīr Nawā‘ī (844/1441–906/1501), ließ der Sulṭān das Vorhaben, die Zwölferšī‘a zum offiziellen Bekenntnis zu erheben, jedoch bald fallen.<sup>32</sup> Diese den Wissenschaften und der Kultur geneigte Atmosphäre, die guten Beziehungen zum Saiyid Muḥsin sowie die relativ stabilen politischen Verhältnisse jener Zeit waren wohl die Gründe dafür, daß Ibn Abī Ğumhūr die kommenden Jahrzehnte hauptsächlich in Ḥurāsān verbrachte. Obwohl er auch in den nachfolgenden Jahren noch eine Reihe von Reisen unternahm, scheint Mašhad für ihn eine Art zweite Heimat geworden zu sein, wo er sich dreimal für jeweils ausgedehnte Zeiträume aufhielt und wo er immer Gast im Hause des Saiyid Muḥsin war.<sup>33</sup> Während seines ersten Besuchs, über dessen Dauer nichts bekannt ist, verfaßte Ibn Abī Ğumhūr auf Bitten seines Gastgebers und Patrons einen Kommentar zu seiner theologischen

<sup>30</sup> Ğā‘ariyān: *Tašayyuf dar Kāšān* 15; RU 3/268–269; TAS 6/82–83. Allgemein zur Fathān-Familie vgl. Mudarrisī: *Ḥānadān-i Fathān*.

<sup>31</sup> LB 166 Anm. 21; MM 1/517; *Munāzarāt bain al-Garawī wa-l-Harawī* 5.

<sup>32</sup> Zur Person und Regierung des Sulṭān Ḥusain Mirzā vgl. T. Gandjei: *Sulṭān Ḥusayn Mirzā b. Maṣṣūr b. Baiqara*. In: EI<sup>2</sup> 3/603; Roemer: *The Successors of Tīmūr* 121–125, 136ff. Zur Person Mīr ‘Alī Šīr Nawā‘ī’s und seiner Beziehung zu Sulṭān Ḥusain Mirzā vgl. M.E. Subtelny: *Mīr ‘Alī Šīr Nawā‘ī*. In: EI<sup>2</sup> 7/90–93.

<sup>33</sup> MAS 2/283.

Abhandlung *Ẓād al-musāfirīn*, *Kaṣf al-barāhīn šarḥ Ẓād al-musāfirīn*, den er am Mittwoch, dem 17. Dū l-Ḥiġġa 878/5. Mai 1474, in Mašhad im Hause des Saiyid Muḥsin vollendete. Im gleichen Jahr debattierte Ibn Abī Ğumhūr auch mit einem sunnitischen Gelehrten aus Harāt. Diese Debatte, deren Verlauf Ibn Abī Ğumhūr im nachhinein aufschrieb<sup>34</sup> und aus der er nach eigenem Bekunden überlegen hervorging, wurde in drei Sitzungen durchgeführt, von denen die erste und letzte im Hause seines Gastgebers abgehalten wurden. Die zweite Sitzung fand in der Madrasat Sulṭān Šāhruḥ Mīrzā am Donnerstag, den 10. Dū l-Ḥiġġa 878/28. April 1474 statt.<sup>35</sup> Al-Shaibi vermutet, daß es sich bei diesem Gelehrten aus Harāt, den Ibn Abī Ğumhūr nicht näher identifiziert, um Aḥmad b. Yaḥyā b. Sa‘d ad-Dīn at-Taftazānī handelte, der ab 886/1481–82 das Amt des *Qādī* in Harāt innehatte und den der šafawidische Šāh Ismā‘īl I (regierte 907/1501–930/1524), der die Zwölferš‘a in Persien als offizielle Staatsreligion durchsetzte, im Jahre 916/1510 hinrichten ließ.<sup>36</sup> Ibn Abī Ğumhūr gibt an, daß er des öftern an solchen Debatten teilgenommen habe. Weitere Einzelheiten hierzu sind nicht bekannt.<sup>37</sup> Ibn Abī Ğumhūr besuchte Mašhad in den Jahren 888/1483 bis 889/1484 ein weiteres Mal. Am Mittwoch, dem 3. Dū l-Qa‘da 888/3. Dezember 1483, vollendete er hier sein Werk zur Rechtsmethodologie, *Kāṣif al-aḥwāl ‘an aḥwāl al-istiqlāl fi l-iġtihād*,<sup>38</sup> und am Montag, dem 25. Muḥarram 889/23. Februar 1484, schloß er hier ein kurzes theologisches Traktat ab.<sup>39</sup> Zu Beginn der 890er Jahre hat er noch einmal sein Heimatdorf at-Taimiyya in al-Ḥasā’ besucht; hier vollendete er am Sonntag, dem 3. Ša‘bān 893/13. Juli 1488, seinen Kommentar zu seiner theologischen Abhandlung *Masālik al-afḥām fi ‘ilm al-kalām, an-Nūr al-munġī min aḏ-ḏalām*.<sup>40</sup> Um das Jahr 894/1488–89 unternahm Ibn Abī Ğumhūr

<sup>34</sup> Vgl. D 22/285–286 Nr. 7124; vgl. auch unten Anhang 1 Nr. 43.

<sup>35</sup> *Munāzarāt al-Ġarawī wa-l-Ḥarawī* 24; vgl. auch Ahlwardt: *Verzeichnis* 8/460; D 22/285–286 Nr. 7124. Nach Angaben der D (ibid.) fanden die Debatten nach Ansicht mancher erst im Jahre 887 statt, also erst während Ibn Abī Ğumhürs zweitem Besuch in Mašhad. Auf Grund der eigenen Aussagen Ibn Abī Ğumhürs in seinen *Munāzarāt* hierzu ist dies jedoch auszuschließen.

<sup>36</sup> Al-Shaibi: *Sufism and Shi‘ism* 287–288 Anm. 275. Rašīdiyān (*Zandagī* 102) schließt sich dieser Identifizierung an. Vgl. ähnlich Buġnūrdī: *Dā‘irat al-ma‘ārif* 2/635. Zu den Hintergründen der Hinrichtung at-Taftazānīs vgl. Glassen: *Shah Ismā‘īl I*. 254, 264.

<sup>37</sup> AA 2/253; BA 0/183; RG 7/26.

<sup>38</sup> D 17/240–241 Nr. 72; Dānišpazhūh/Munzawī: *Fihrist* 8/405.

<sup>39</sup> *Risāla Taštamil ‘alā aqall mā yaġribu ‘alā l-mukallaḫīn min al-‘ilm bi-uṣūl ad-dīn*. Vgl. al-‘Aqā‘id 318v:26–27; dazu auch Loth: *Catalogue* 1/127.

<sup>40</sup> Muġlī (NM) 574:4–13.

eine weitere Pilgerfahrt nach Mekka, von wo aus er in den Irak reiste.<sup>41</sup> Hier blieb er offenbar ein bis zwei Jahre. In Nağaf vollendete er am Montag, dem 24. Rabīʿ I 895/15. Februar 1490, seine *Masālik al-ğāmiʿiyya šarḥ ar-Risāla al-Alfiyya*, einen Kommentar zur *Risāla al-Alfiyya* des Šahīd al-auwal Šams ad-Dīn Muḥammad b. Makkī (gest. 786/1384). Danach besuchte er Mašhad ein drittes Mal, wo er sich diesmal offenbar knapp drei Jahre aufhielt. Hier schloß er zunächst gegen Ende des Monats Ğumādā II 895/April 1490 die Kladde (*taswīd*) seines Superkommentars Muğlī ab<sup>42</sup> und stellte am Freitag, dem 16. Šafar 896/29. Dezember 1490, die Reinschrift dieses Werkes fertig.<sup>43</sup> Einige Monate später erteilte er am Samstag, dem 24. Rabīʿ II 896/6. März 1491, dem Šams ad-Dīn Muḥammad b. Šāliḥ al-Ġarawī eine *Iğāza* für dieses Werk.<sup>44</sup> Daß es sich bei Šams ad-Dīn um einen der hervorragendsten Schüler Ibn Abī Ğumhürs gehandelt haben muß, ist daraus ersichtlich, daß er ihm im darauffolgenden Monat, im Ğumādā I 896/März 1491, in Mašhad zwei weitere *Iğāzāt* ausstellte – zunächst am Montag, dem 10. Ğumādā I 896/21. März 1491, eine ausführliche *Iğāza*, in der Ibn Abī Ğumhür fünf seiner Überlieferungswege sowie eine autobibliographische Liste mit 24 Werktiteln anführt, für die er dem Šams ad-Dīn al-Ġarawī die Lehrerlaubnis erteilt,<sup>45</sup> und des weiteren am Dienstag oder Samstag, dem 4. oder 15. Ğumādā I 896/15. oder 26. März 1491, für seine *Masālik al-ğāmiʿiyya*.<sup>46</sup> Im folgenden Jahr, am Montag oder Freitag, dem 23. Šafar oder 23. Ramaḍān 897/26. Dezember 1491 oder 19. Juli 1492, vollendete Ibn Abī Ğumhür in Mašhad sein *Ḥadīṭ*-Werk *Gawālī al-laʿālī*<sup>47</sup> und am Sonntag, dem 15. Dū l-Qaʿda 897/8.

<sup>41</sup> Muğlī (MU) 3:24–25.

<sup>42</sup> Muğlī (MU) 584:21ff.

<sup>43</sup> Muğlī (MU) 585:9ff.

<sup>44</sup> Muğlī (Hs. Dublin, Chester Beatty 3810) 327v. Vgl. auch D 1/242 Nr. 1280.

<sup>45</sup> D (1/241–242 Nr. 1280) gibt als Datum den 1. Ğumādā I 896/12. März 1491 an. Hs. Dublin, Chester Beatty 3810:328v–329r, bei der es sich um das Autograph dieser *Iğāza* handelt, ist auf den 10. Ğumādā I 896/21. März 1491 datiert.

<sup>46</sup> Laut D (20/379 Nr. 3521) ist die *Iğāza* auf den 4. Ğumādā I datiert. Vgl. dagegen den Faksimileabdruck des Kolophons des Schreibers Šams ad-Dīn Muḥammad mit der *Iğāza* Ibn Abī Ğumhürs, datiert auf den 15. Ğumādā I in Dānišpazhūh/Munzawī: *Fihrist* 8/405. Seinerseits stellte Šams ad-Dīn dem Šaiḥ Rabīʿ b. Ğumʿa al-ʿIbrī al-ʿAbbāsī in Astarābād im Jahre 897/1491–92 eine *Iğāza* für das *K. al-Iršād* des ʿAllāma al-Ḥillī aus, in der er Ibn Abī Ğumhür als seinen Tradenten nennt; vgl. D 240–241 Nr. 1273.

<sup>47</sup> Vgl. D 15/358–359, 16/71–72 Nr. 35, wo als Datum der Fertigstellung der 23. Ramaḍān 897 angegeben ist. In der Edition der *Gawālī* (1/22) wird als Datum

September 1492, stellte er hier seinem Gastgeber und Patron eine *Iğāza* für dieses Werk aus, in der er seine sieben Überlieferungswege aufführt.<sup>48</sup> Ab dem Jahr 898/1492-93 hielt sich Ibn Abī Ğumhūr für einige Zeit in der Gegend von Astarābād auf, wohin ihn sein Schüler Šams ad-Dīn Muḥammad b. Šāliḥ al-Ġarawī offenbar begleitete. Hier stellte er diesem am Montag, dem 15. Ğumādā I 898/4. März 1493, im Dorf Q-l-qān (oder Q-l-fān) eine *Iğāza* für das Rechtswerk des ‘Allāma al-Ḥillī, *Iršād al-adḥān fī aḥkām al-īmān* aus.<sup>49</sup> Am Mittwoch, dem 6. Dū l-Ḥiğġa 898/18. September 1493, erteilte Ibn Abī Ğumhūr darüber hinaus in Astarābād dem Ğalāl ad-Dīn Bahrām b. Šamṣ ad-Dīn Bahrām b. ‘Alī b. Bahrām al-Astarābādī eine *Iğāza* für seine *Ġawālī al-la’ālī*.<sup>50</sup> Gegen Ende des Monats Šauwāl 899/August 1494 schloß Ibn Abī Ğumhūr in dieser Gegend außerdem sein *Ḥadīṭ*-Werk *Durar al-la’ālī al-‘imādīyya fī l-aḥādīṭ al-fiqḥīyya* ab, das er dem Amīr ‘Imād ad-Dīn widmete.<sup>51</sup> Die Reinschrift des Werkes beendete er am Donnerstag, den 7. Ša‘bān 901/21. April 1496, in Wastān in Astarābād.<sup>52</sup> In den folgenden Jahren verließ Ibn Abī Ğumhūr Astarābād offensichtlich in Richtung Arabischer Halbinsel. Am Donnerstag, dem 25. Dū l-Qa‘da 904/4. Juli 1499, war er in Madīna, wo er einen Kommentar zum *Bāb al-ḥādī ‘aṣar* des ‘Allāma al-Ḥillī vollendete.<sup>53</sup> Es ist vorstellbar, daß Ibn Abī Ğumhūr im Zuge seiner Reise von Astarābād nach Madīna ein weiteres Mal seine Heimat al-Ḥasā’ besuchte, bevor er sich erneut in den Irak aufmachte, wo er am Freitag, dem 9. Raġab 906/29. Januar 1501, in al-Ḥilla dem ‘Alī b. Qāsim b. ‘Adāqa eine *Iğāza* für die *Qawā‘id al-aḥkām* des

---

der Fertigstellung der 23. Šafar 897 genannt. Vgl. ebenso MAS 2/285. Vgl. hingegen *Ġawālī* 4/147, wo irrtümlicherweise der 23. Šafar 837 angegeben ist. Als weiteres Datum der Fertigstellung dieses Werkes kursiert in der biographischen Literatur das Jahr 898 (sowie als Ort der Fertigstellung Astarābād). Auf der Grundlage der *Iğāza*, die Ibn Abī Ğumhūr dem Saiyid Muḥsin am 15. Dū l-Qa‘da 897/8. September 1492 hierfür erteilte, ist diese spätere Datierung jedoch auszuschließen.

<sup>48</sup> Abgedruckt in BA 108/3–13. Dazu auch D 1/241 Nr. 1279. Von Saiyid Muḥsin überlieferte sein Sohn Muḥammad Mahdī; vgl. BA 109/161.

<sup>49</sup> Abgedruckt in BA 108/18–20. Dazu auch D 1/242 Nr. 1280.

<sup>50</sup> Vgl. Dānišpazhūh/Munzawī: *Fihrist* 3iii/1425–1426. Bei der hier angegebenen Jahreszahl 878 muß es sich um einen Irrtum handeln. Denn es ist nicht nur erwiesen, daß Ibn Abī Ğumhūr die *Ġawālī* erst im Jahre 897/1492 abschloß, es ist zudem ausgeschlossen, daß sich Ibn Abī Ğumhūr im Jahre 878 bereits in Astarābād aufhielt.

<sup>51</sup> Vgl. D 8/133–134 Nr. 496; an-Nūrī aṭ-Ṭabarsī: *Mustadrak* 3/365.

<sup>52</sup> Vgl. Afšār/Dānišpazhūh: *Fihrist* 1/290.

<sup>53</sup> Šarḥ 221r. Vgl. auch Dānišpazhūh/Munzawī: *Fihrist* 3i/587.

‘Allāma al-Hillī ausstellte.<sup>54</sup> Diese *Iğāza* ist das letzte sichere Lebenszeichen von ihm.

Neben den bereits genannten Schülern studierte bei Ibn Abī Ğumhūr Šaraf ad-Dīn Maḥmūd b. Saiyid ‘Alā’ ad-Dīn b. Ğalāl ad-Dīn aṭ-Ṭālaqānī, dem Ibn Abī Ğumhūr eine *Iğāza* für seine *Gawāli al-la’ālī* sowie für eine Reihe weiterer Schriften früherer Gelehrter ausstellte.<sup>55</sup> Diese ist demnach frühestens nach Ramaḍān 897/Julii 1492 zu datieren. Die Herkunftsbezeichnung deutet an, daß Šaraf ad-Dīn aus Ṭālaqān im Osten Ḥurāsāns stammte. Es ist demnach wahrscheinlich, daß er bei Ibn Abī Ğumhūr gehört hatte, bevor dieser um 898/1492–93 Ḥurāsān in Richtung Astarābād verließ.

Ein weiterer Schüler Ibn Abī Ğumhūrs war Rabīʿ b. Ğum‘a al-

<sup>54</sup> Vgl. hierzu oben Anm. 3.

<sup>55</sup> Abgedruckt in BA 108/13–17; dazu auch D 1/242 Nr. 1281. Folgende Schriften hatte Šaraf ad-Dīn mit ihm gelesen: *Nihāyat al-marām fi ‘ilm al-kalām*, al-Hillīs umfangreichstes Kalāmwerk. Vgl. D 24/407 Nr. 2153. Daß Ibn Abī Ğumhūr dieses Werk vorlag, ist bemerkenswert. Obwohl es sich hierbei um das ausführlichste Werk al-Hillīs zur Theologie handelt, fand es offenbar kaum Verbreitung. Al-Miqdād as-Suyūrī etwa kannte es nicht (vgl. sein *Iršād* 395). Auch in seinen erhaltenen theologischen Werken, in denen er auf eine beachtliche Anzahl von al-Hillīs Werken zur Theologie verweist, erwähnt Ibn Abī Ğumhūr die *Nihāyat al-marām* nicht (vgl. unten Anm. 63 und 75). Ferner dessen rechtsmethodologisches Werk *Mabādī al-uṣūl ilā ‘ilm al-uṣūl* (= D 19/43–44 Nr. 229); *Tahḍīb al-aḥkām* Abū Ğa‘far aṭ-Ṭūsīs (= D 4/504–507); *aṭ-Tanqīḥ*, womit offenbar das *K. Tanqīḥ al-aḥkām* al-Hillīs gemeint ist (= D 4/460 Nr. 2053); *Idāḥ al-qawā‘id*, womit zweifellos Faḥr al-Muḥaqqiqīns Kommentar zu al-Hillīs *Qawā‘id al-aḥkām*, *Idāḥ al-fawā‘id fi šarḥ Muṣkilāt al-qawā‘id*, gemeint ist (= D 2/496–497 Nr. 1950; MI 76); al-Hillīs Rechtswerke *Qawā‘id al-aḥkām* (= D 17/176–177 Nr. 930; MI 73–74) und *Taḥrīr al-aḥkām as-šar‘iyya* (= D 2/378–379 Nr. 1375); *Šarḥ aṭ-Taḡrīd min al-kalām*, womit zweifellos al-Hillīs Kommentar zu Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsīs *Taḡrīd al-i‘tiqād*, *Kašf al-muwā‘id fi šarḥ Taḡrīd al-i‘tiqād*, gemeint ist (= D 18/60 Nr. 668); die Prolegomena des *K. al-Mawāqif fi ‘ilm al-kalām* des ‘Aḍud ad-Dīn al-Īḡī (gest. 756/1355); *Maṭālī‘ al-anzār fi šarḥ Ṭawālī‘ al-anwār*, Abū ṭ-Ṭanā al-Iṣfahānīs (gest. 749/1348) Kommentar zu ‘Abdallāh b. ‘Umar al-Baidāwīs (gest. 685/1286) scholastisch-theologischem Werk *Ṭawālī‘ al-anwār min maṭālī‘ al-anzār*; *al-Ġalad al-auwal min aṭ-Ṭabrīsī*, womit einer der *Qur‘ān*-Kommentare des Amīn ad-Dīn aṭ-Ṭabrīsī (gest. 548/1154) gemeint ist; Abū Ğa‘far aṭ-Ṭūsīs Rechtswerke *al-Hilāf fi l-aḥkām* (= *Masa‘il al-hilāf*) (= D 7/235–236 Nr. 1137; MI 64) und *an-Nihāya fi muḡarrad al-fiqḥ wa-l-fatāwā* (= D 24/403 Nr. 2141; MI 64); *Šarḥai an-Nuzum*. Mit dem Grundwerk ist wohl al-Hillīs theologische Abhandlung *Nuzum al-barāhīn fi uṣūl ad-dīn* gemeint, zu dem der Autor einen Kommentar, *Ma‘arīḡ al-fahm fi šarḥ Nuzum al-barāhīn*, verfaßte (= D 21/183 Nr. 4517, 24/200 Nr. 1048). Ein weiterer Kommentar zu dieser Schrift ist allerdings nicht bekannt. *K. ar-Riḡāl*, es ist nicht eindeutig, welches *K. ar-Riḡāl* hier gemeint ist; *Šarḥ Miṣṭāḥ as-Saiyid*, womit wohl das *Šarḥ Miṣṭāḥ al-‘ulūm* des Nizām ad-Dīn al-A‘raḡī gemeint ist (= D 14/18 Nr. 1818); *al-Muṭauwal*, womit zweifellos Sa‘d ad-Dīn aṭ-Taftazānīs (gest. 793/1390) *Šarḥ aṭ-Talḥīs al-muṭauwal* gemeint ist, ein Kommentar zu den *Aqā‘id* Naḡm ad-Dīn an-Nasafīs (gest. 537/1142).

‘Ibrī al-‘Abbāsī (lebte 912/1506),<sup>56</sup> der auch bei Šams ad-Dīn Muḥammad b. Šāliḥ al-Ġarawī studierte. Nach Angaben al-Ḥwānsārīs studierte außerdem der Muḥaqqiq ‘Alī b. Ḥusain b. ‘Abd al-‘Ālī al-Karakī (gest. 940/1534) bei ihm.<sup>57</sup>

## 2.2. Werke<sup>58</sup>

### 2.2.1. Theologische und philosophische Werke

Im Urteil späterer Autoren sind es vor allem seine theologischen Werke, auf die sich Ibn Abī Ġumhūr’s Ruhm als Gelehrter gründet.<sup>59</sup> In der Tat hat er in dieser Disziplin die weitaus meisten Schriften verfaßt, von denen die wichtigsten erhalten sind. Eines seiner frühesten Werke zur Theologie ist sein *Ma‘īn al-fikar fī šarḥ al-Bāb al-ḥādī ‘ašar*, ein Kommentar zu al-Ḥillīs *al-Bāb al-ḥādī ‘ašar*,<sup>60</sup> zu dem er später einen Superkommentar verfaßt hat mit dem Titel *Ma‘īn al-ma‘īn fī uṣūl ad-dīn*.<sup>61</sup> In diesem umfangreichen Werk stellt er die unterschiedlichen Positionen der verschiedenen theologischen Gruppierungen und deren jeweilige Argumentationen zu allen behandelten Fragen ausführlich dar. Dabei ist er in der Regel aber eher zurückhaltend mit eigenen Stellungnahmen. Die Lehren der Philosophie werden häufig erwähnt, sufische Vorstellungen hingegen relativ selten. Hinweise auf Einflüsse der Illuminationslehre finden sich in diesem Werk nirgends. Durchgängig läßt sich ein erheblicher Einfluß der theologischen Schriften al-Miqdād as-Suyūrīs feststellen, mit denen Ibn Abī Ġumhūr’s Erörterungen oft

<sup>56</sup> Vgl. D 1/124 Nr. 1281. Rabī‘ b. Ġum‘a vollendete im Jahre 889/1484 im Dorf Sāwistān in Aserbaidŝan eine Abschrift von Ibn Abī Ġumhūr’s *Ġawālī al-la‘ālī*, die er vom Original des Verfassers angefertigt hat. Vgl. Ibn Abī Ġumhūr: *Ġawālī* 1/21, 4/147. Des weiteren fügte er der nichtdatierten *Iġāza* Ibn Abī Ġumhūr’s für Šaraf ad-Dīn aṭ-Ṭālaqānī eine *Wasyya* an, die auf Anfang Ġumādā I 912/September 1506 datiert ist; vgl. BA 108/17.

<sup>57</sup> RĠ 7/33–34.

<sup>58</sup> Für eine systematische Auflistung seiner Werke vgl. Anhang 1: Verzeichnis der Schriften des Ibn Abī Ġumhūr al-Aḥsā‘ī.

<sup>59</sup> Vgl. etwa as-Samāhīġī: *Iġāza* 16v:14–15.

<sup>60</sup> Nachfolgend als Ma‘īn (MF) abgekürzt.

<sup>61</sup> Nachfolgend als Ma‘īn (MM) abgekürzt. Von den wenigen erhaltenen Handschriftenkopien des Werkes lag mir lediglich Hs. Qum, Mar‘ašī 5284 (1) vor, die besonders im ersten Drittel so stark beschädigt ist, daß der Text über weite Strecken nicht rekonstruierbar ist.

wörtlich übereinstimmen.<sup>62</sup> Darüber hinaus verweist der Verfasser häufig auf die *Manāhiġ* des ‘Allāma al-Hillī, aus denen er zahlreiche Passagen wörtlich übernimmt.<sup>63</sup> Daneben verweist er auf die Schriften zahlreicher weiterer imamitischer und sunnitischer Theologen<sup>64</sup> sowie einiger

<sup>62</sup> Ausdrücklich genannt werden folgende Schriften al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād at-tālibīn fī šarḥ Nahġ al-mustarsīdīn* (19v:14, 54r:13), *an-Nāfi‘ yaum al-ḥašr fī šarḥ al-Bāb al-ḥādī ‘ašar* (11r:11, 54r:13), *al-Lawāmi‘ al-ilāhiyya fī l-mabāḥiṯ al-kalāmīyya* (25v:27), *al-Anwār al-ġalālīyya li-l-fuṣūl an-našīriyya* (27v:17–18). Vgl. auch Ma‘īn 18v:17, 54r:24, 54v:7, wo auf Positionen al-Miqdāds verwiesen wird ohne spezifische Werkangabe.

<sup>63</sup> Vgl. Ma‘īn 5v:17, 17r:17, 27v:1, 32v:12, 33r:3, 33r:26, 36v:15, 38v:23, 42v:7, 46v:10, 54v:26, 107v:25. Des weiteren werden folgende Werke al-Hillīs genannt: *Kašf al-murād fī šarḥ Taġrīd al-i‘tiqād* (42v:9), *Anwār al-malakūt fī šarḥ al-Yāqūt* (54v:26), *al-alfain al-fāriq bain aš-šidq wa-l-main* (57v:30ff), *Minhāġ al-karāma fī ma‘rifat al-imāma* (92r:2).

<sup>64</sup> Ḥidr b. Muḥammad b. ‘Alī ar-Rāzī al-Ġabalrūdī: *Miftāḥ al-ġurar* (54r:24) und *Ġāmi‘ ad-durar fī šarḥ al-Bāb al-ḥādī ‘ašar* (11r:11); Aḥmad b. Ḥanbal: *Musnad* (25v:4, 59r:4, 64r:12, 72v:25, 74r:4, 74r:9, 74v:6–7, 103v:2); *Ṣaḥiḥ* al-Buḥārī (85r:5, 92r:3, 103v:3); *Ṣaḥiḥ* Muslim (84v:19, 85r:5, 103v:4–5); *Sunan* Abī Dāwūd (84v:21, 103v:4–5); *Sunan* at-Tirmidī (74r:5, 74r:8, 74v:9, 84v:21, 92r:3); Abū Ishāq b. Nabaḥt: *al-Yāqūt* (27r:16); al-Ka‘bī: *Tafsīr* (63r:3–4); Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: *Muḥašṣal* (4v:23, 28v:20); *Nahġ al-balāġa* (5v:14, 71v:17, 76v:2, 76v:5); ‘Abd al-Ḥamid b. Abī l-Ḥadīd (gest. 656/1258): *Šarḥ Nahġ al-balāġa* (57v:17, 78r:19, 78r:26, 92r:4); Abū Ishāq Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm at-Ta‘labī (gest. 427/1035–36): *al-Kašf wa-l-bayān fī tafsīr al-Qur‘ān* (83r:8, 84v:19, 103v:4); Abū Muḥammad Ismā‘īl b. ‘Abd ar-Raḥmān b. Abī Karīm as-Suddī (gest. 128/745): *Tafsīr al-Qur‘ān* (87v:25–26); al-Murtaḍā: *Tanzīh al-anbiyā‘* (48v:10) und *Īdāḥ šarḥ al-Miṣbāḥ* (54v:1); Naṣīr ad-Dīn at-Tūsī: *Taġrīd al-i‘tiqād* (20v:1, 43r:27, 114r:4); Raḍī ad-Dīn b. Tāwūs (gest. 664/1266): *as-Sunan* (= *al-Yaqīn*) *fī iḥtišās maulanā ‘Alī bi-imrat al-mu‘minīn* (58v:9); Abū Ġa‘far al-Āḥ ar-Rāwandī (gest. 573/1177–78): *al-Ḥarā‘iġ wa-l-ġarā‘iḥ* (93r:14); Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Abī Naṣr Futūḥ b. ‘Abdallāh al-Ḥumaidī (gest. 488/1095): *al-Ġam‘ bain aš-Ṣaḥīḥain* (63r:4, 84v:20, 103v:5); Abū l-Ḥasan Razīn b. Mu‘āwiya b. ‘Ammār al-‘Abdarī (gest. 524/1129 oder 535/1140): *al-Ġam‘ bain aš-ṣiḥāḥ as-sitta* (74v:8–9, 84v:21); Ibn Bābawaiḥ: *al-Ġaiba* (= *Kamāl ad-dīn wa-tamām an-ni‘ma*) (92r:1, 102r:2); al-Qāḍī Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Muḥammad b. Muḥammad b. at-Ṭaiyib al-Ġullābī aš-Šāfi‘ī b. al-Maġzālī (gest. 483/1090): *Manāqib ahl al-bait* (58r:14, 84v:22); Abū l-Mu‘aiyad al-Ḥwārazmī (gest. 568/1172): *al-Manāqib* (64r:4); Ibn Sahrāšūb (gest. 588/1192) *fī Kitābihi* – gemeint sind wohl seine *Manāqib Āl Abī Ṭālib* (92r:2); Abū ‘Umar Aḥmad b. Muḥammad b. ‘Abd Rabbīhi (gest. 328/940): *al-Iqd al-farīd* (84v:16, 103v:2); Abū ‘Alī al-Faḍl b. al-Ḥasan b. al-Faḍl at-Ṭabrisī (gest. 548/1153): *Tafsīr* (51v:25). Hierbei handelt es sich möglicherweise um seine *Ġawāmi‘ al-ġāmi‘ fī tafsīr al-Qur‘ān*, eine Kurzfassung seiner ausführlicheren Kommentare *Maġma‘ al-bayān* und *al-Kāfi‘ aš-šāqīd*; Abū Ġa‘far b. Qiba: *al-Inšāf* (78r:27); *az-Zamaḥṣari: al-Kāššāf ‘an ḥaqā‘iq at-tanzīl* (63r:4–5, 73r:17, 92r:3); al-Mufīd: *al-Iršād fī ma‘rifat ḥuġaġ Allāh ‘alā l-‘ibād* (76v:5, 88r:3–4, 92r:1, 92r:8, 97r:18) und *ar-Risāla al-Muqni‘a* (60r:22–23); Bahā’ ad-Dīn Abū l-Ḥasan ‘Alī b. ‘Isā b. Abī Faṭḥ al-Irbilī (gest. 692/1293): *Kašf al-ġumma ‘an ma‘rifat aḥwāl al-‘imma wa-ahl bait al-‘isma* (100r:11, 100v:3).

Ferner nennt Ibn Abī Ġumhūr folgende Werkteile, deren Verfasser nicht eindeutig zu bestimmen sind: *al-Arba‘īn* (92r:4), *al-Anwār al-mudrī‘a* (89r:1, 91v:2, 94r:1, 97r:25, 98r:5); *Baḥt al-manāqib* (92r:1–2); *ad-Dalā‘il* (93v:3, 110r:4); *Furqān al-ḥaq wa-*

Philosophen.<sup>65</sup> Daß Ibn Abī Ğumhūr das Ma‘īn (MM) als bedeutend ansah, ergibt sich aus seinen zahlreichen Verweisen hierauf in seinen späteren Werken *Kašf al-barāhīn*<sup>66</sup> und *Šarḥ al-Bāb al-ḥādī ‘ašar*.<sup>67</sup> Die Verweise in seinem *Kašf* bestätigen zudem, daß er das Ma‘īn (MM) verfaßt hat, bevor er sein *Kašf* (vollendet 878/1474) in Angriff nahm. Die wenigen erhaltenen Handschriftenkopien des Ma‘īn deuten an, daß die Schrift von den nachfolgenden Gelehrten generationen wohl als kaum bedeutsam erachtet wurde.

Auf seiner Reise nach Mašhad zwischen 877/1472–73 und 878/1474 hat Ibn Abī Ğumhūr die kurze theologische Abhandlung *Ẓād al-musāfirīn fī usūl ad-dīn*<sup>68</sup> verfaßt, zu der er auf Bitten seines Gastgebers in Mašhad, Saiyid Muḥsin ar-Riḍawī, einen Kommentar schrieb mit

---

*naḥğ aš-sīdq* (89r:10); *al-Manāqib* (51v:26, 58r:18, 75v:11, 92r:4, 92r:7); *al-Wasā‘il* (93v:16, 93v:23, 93v:26).

Ohne Nennung spezifischer Werktitel werden außerdem die Ansichten folgender Gelehrter erwähnt: Mu‘taziliten: Abū Bakr al-Ašamm (gest. 200/815 oder 201/816) (54v:9), Mu‘ammār b. ‘Abbād (gest. 215/830) (38v:29), an-Nazzām (gest. 221/836) (14v:5–6, 15r:22–23, 38v:29, 46v:16, 99r:26, 105v:25, 106r:8, 107v:5, 108r:2, 108r:5), Abū l-Hudāil al-‘Allāf (gest. um 227/841) (36r:32), ‘Abbād b. Šaimarī (3./9. Jhd.) (19r:21, 20r:7), al-Ġaḥiž (gest. 255/869) (23v:16, 54v:11, 99r:26), Ibn ar-Rāwandī (gest. 298/912 ?) (105v:26, 106r:12), Abū ‘Alī al-Ġubbā‘ī (gest. 303/933) (14v:15–16, 15r:22, 15r:29, 41r:29, 42v:3, 55v:16, 59r:30, 112r:17, 113r:20), al-Ka‘bī (gest. 319/913) (14v:10–11, 15r:22, 15r:26, 21v:27, 42v:14, 43r:23, 43r:24, 46v:18, 54v:11, 78r:26–27, 108v:25, 108v:27, 109r:1), Abū Hāšim (5v:13, 14v:15–16, 15r:22, 15r:29, 19r:23, 19r:26, 19r:29, 31v:29, 32r:9, 33v:14, 42v:7, 43r:23, 43r:25, 43v:2, 112r:19, 112v:18, 113r:20, 113r:23), ‘Abd al-Ġabbār (43v:2), Abū l-Ḥusain al-Bašrī (19v:2, 20v:2, 21v:27, 24r:5, 32r:5, 34v:22, 36r:26, 38v:17, 38v:23, 42v:14, 42v:18, 43v:3, 46v:15, 54v:11, 55v:11, 104r:3, 104r:5, 104r:7, 110v:28), Ibn al-Malāḥimī (19r:30, 36r:26, 38v:22, 112v:20, 112v:22). Aš‘ariten: al-Aš‘arī (gest. 324/935) (5v:14, 17r:15, 35v:30, 39r:10, 47r:11–12 (Rand), 59r:30), Ibn Fūrak (gest. 406/1015) (47r:19), al-Bāqillānī (gest. 403/1013) (36r:2), al-Ġuwainī (gest. 478/1085) (36r:15), al-Ġazzālī (105r:10), Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (4v:2, 8v:3, 9r:10–11, 9v:12, 18v:14, 46v:10, 110v:13). Imamiten: Hišām b. al-Hakam (gest. 179/795) (19r:18), al-Mufid (68r:10, 77v:9, 80v:4, 80v:17, 80v:23, 80v:25, 80v:27, 81r:17, 82r:5, 82r:8, 105r:9), al-Murtaḍā (5v:13, 6r:10, 20v:13, 20v:17, 32r:4, 32r:11, 32r:12, 43r:26, 46v:15, 46v:17, 114r:3, 114r:13, 114r:16), Abū Ġa‘far aṭ-Ṭūsī (14v:17, 114r:2–3, 114r:6, 114r:13, 114r:17), Abū Ishāq b. Naubaḥt (5v:14, 105r:9–10, 108v:27), Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī (6v:6, 10r:6, 10r:12, 31v:11, 105r:9, 109r:23), Maīṭam al-Baḥrānī (107v:26), Yūsuf b. Ubaiy (19v:14, 22r:20), Ḥiḍr b. Muḥammad b. ‘Alī ar-Rāzī al-Ġabalrūdī (3r:3, 54v:8), “Šaiḥunā” (6v:25, 106r:21, 110v:21). Andere: al-Ġahm b. Saḫwān (gest. 128/746) (35v:29).

<sup>65</sup> Ibn Sīnā: *al-Mabda’ wa-l-ma‘ād* (28r:17), *Ilāhiyyāt* (10v:18) und *Qaṣīda* (104v:9) sowie ohne Werktitel (18v:14, 21r:19); al-Kātibī al-Qazwīnī: *al-Mufaṣṣal fī šarḥ al-Muḥaṣṣal* (54v:1). Außerdem werden folgende Philosophen namentlich genannt: Aristū (13r:15, 13r:23, 30v:17, 104v:13), Aflātūn (13r:19, 13r:28, 104v:26, 105v:17), Ġālīnūs (104v:28).

<sup>66</sup> Kašf 288r:10, 291r:36, 292v:23–24, 300r:3, 302r:21; vgl. auch Loth: *Catalogue* 1/127.

<sup>67</sup> Šarḥ 128r:12–13, 138v:16–17, 180v:6, 183v:7, 189r:1.

<sup>68</sup> Nachfolgend als Kašf (ZM) abgekürzt.

dem Titel *Kašf al-barāhīn šarḥ Ṣād al-musāfiḥ*,<sup>69</sup> den er am 17. Dū l-Ḥiġġa 878/5. Mai 1474 abschloß.<sup>70</sup> Dieses Werk ist wesentlich kürzer als das Maʿīn. Ferner äußert der Verfasser in seinem Kašf seine Ansichten zu den behandelten theologischen Fragen in der Regel klar. Deutlicher als im Maʿīn tritt in diesem Werk auch das Anliegen des Autors hervor, divergierende muʿtazilitische und ašʿarische Standpunkte miteinander zu harmonisieren. Auch in dieser Schrift ist der Einfluß der Schriften al-Miqdād as-Suyūrīs unübersehbar. Bisweilen bezieht sich der Autor direkt darauf,<sup>71</sup> und häufig lassen sich wörtliche Übereinstimmungen zwischen Ibn Abī Ġumhūr's Formulierungen und denen al-Miqdād as-Suyūrīs feststellen. Zudem verweist Ibn Abī Ġumhūr auch hier häufig auf Schriften früherer Theologen wie Fahr ad-Dīn ar-Rāzī,<sup>72</sup> Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī,<sup>73</sup> Maitām al-Bahrānī,<sup>74</sup> al-Ḥillī<sup>75</sup> sowie eine Reihe weiterer imamitischer und sunnitischer Gelehrter.<sup>76</sup> Auch von diesem Werk sind vergleichsweise

<sup>69</sup> Nachfolgend als Kašf (KB) abgekürzt.

<sup>70</sup> Vgl. D 12/10 Nr. 51, 18/22-23 Nr. 485.

<sup>71</sup> So erwähnt er al-Miqdād as-Suyūrī mehrfach namentlich (284r:1, 284r:28, 290v:26, 293r:31, 302v:39, 303r:5) und verweist auf folgende seiner Werke: *al-Anwār al-ġalālīyya li-l-fuṣūl an-našrīyya* (287v:13), *an-Nāfiʿ yaum al-ḥašr fi šarḥ al-Bāb al-ḥādī ʿašar* (287v:27).

<sup>72</sup> *Muḥaṣṣal afkār al-mutaqaddimīn wa-l-mutaʿabihīn* (285v:31, 293r:30, 295r:22, 304r:2-3). Vgl. auch 285r:31, 285r:33, 285v:31, 293r:30, 295r:22, 304r:16-17, wo Fahr ad-Dīn ar-Rāzīs Ansichten ohne Angabe eines Werktitels erwähnt werden.

<sup>73</sup> *Naqd al-muḥaṣṣal* (= *Talḥīṣ al-muḥaṣṣal*) (285v:3), *al-Fuṣūl fi l-uṣūl* (287v:25, 289r:27).

<sup>74</sup> *Qawāʿid al-marām fi ʿilm al-kalām* (287v:31, 287v:38); *Šarḥ Nahğ al-balāġa* (304r:28, 304v:31). Vgl. auch Kašf (KB) 301v:10, 302v:37-38, wo er die Auffassungen Maitām al-Bahrānīs ohne Nennung eines Werktitels erwähnt.

<sup>75</sup> *Al-Alfain al-fāriq bain aš-šidq wa-l-main* (304r:39); *Anwār al-malakūt fi šarḥ al-Yāqūt* (285v:10-11); *Nahğ al-karāma* (= *Minḥāğ al-karāma fi maʿrifat al-imāma*) (304r:39); *Nahğ al-mustaršidin fi uṣūl ad-dīn* (285v:32, 288v:15, 316r:16). Für Erwähnung der Meinungen al-Hillīs ohne Werksangabe vgl. *ibid.* 290r:34, 303r:2-3.

<sup>76</sup> Ḥidr b. Muḥammad al-Ġabālūdī: *Miftāḥ al-ġurar* (287v:30); al-Murtaḍā: *Kāfi* (304r:39) und *Tanzīh al-anbiyāʾ* (302r:21); Abū Ishāq b. Naubaḥt: *al-Yāqūt* (285v:36, 286r:16, 292v:5, 296r:33) und sein *Ibtihāğ*, von dem Ibn Abī Ġumhūr allerdings angibt, es habe ihm nicht vorgelegen; vielmehr beziehe er sich auf einen Verweis hierauf im *Yāqūt* des Verfassers (292v:5); ʿAbd al-Ḥamid b. Abī l-Ḥadīd: *Šarḥ Nahğ al-balāġa* (304r:24-28, 304v:31); al-Mufīd: *al-Iršād fi maʿrifat ḥuğāğ Allāh ʿalā l-ʿibād* (304r:39); *Kitāb Ibn Šahrāšūb* (gemeint sind wohl seine *Manāqib Āl Abī Ṭālib*) (304r:40); Aḥmad b. Ḥanbal: *Musnad* (304v:13, 304v:26, 305r:16, 305v:15); az-Zamaḥšārī: *Kašāf* (283v:24); Ibn Sīnā: *al-Iṣārāt wa-t-tanbīhāt* (292r:34). Ohne Angabe von Werktiteln werden außerdem folgende Gelehrte genannt: Muʿtaziliten: an-Nağğār (289v:26); an-Nazzām (288r:35, 288r:38, 288v:7); al-Kaʿbī (288r:36, 288r:39, 288v:8, 289v:24); Abū ʿAlī (288v:1); Abū Hāšim (288r:36, 288v:1, 289r:29, 289v:34); Abū l-Ḥusain al-Bašrī (289v:24, 289v:25, 289v:32). Imamiten: al-Murtaḍā (289v:30, 289v:34, 290r:1, 290r:10, 293v:16, 301v:9-10); Abū Ġaʿfar aṭ-Ṭūsī (316r:1, 316r:24); Ḥidr b. Muḥammad al-Ġabālūdī (303r:1, 303r:5); ʿʿŠaiḥunāʿ (315r:11, 316r:1, 316r:24).

wenige Handschriften erhalten. So verwundert es nicht, daß Aḥmad al-Kinānī die von ihm edierte kurze theologische Abhandlung Ibn Abī Ğumhūr, *Risāla Taštamil ‘alā aqall mā yaġīb ‘alā l-mukallaḫīn min al-‘ilm bi-uṣūl ad-dīn* (vollendet am 25. Muḥarram 889/23. Februar 1484 im Mašhad),<sup>77</sup> irrtümlicherweise als sein *Zād al-musāfirīn* identifiziert.<sup>78</sup> Bei dieser *Risāla* handelt es sich um ein kurzes imamitisches Glaubensbekenntnis, in dem der Verfasser durchgängig traditionell imamitische Vorstellungen vertritt.

Ibn Abī Ğumhūr bedeutendstes Werk in dieser Disziplin ist sein *K. al-Muġlī*, das aus einem Grundwerk *Masālik al-afḥām fī ‘ilm al-kalām*,<sup>79</sup> einem Kommentar *an-Nūr al-munġī min az-żalām ḥāšiyat maslak al-afḥām* (fertiggestellt Sonntag, den 3. Ša‘bān 893/13. Juli 1488, in al-Ḥasā’)<sup>80</sup> und einem Superkommentar *al-Muġlī mir’āt al-munġī fī l-kalām wa-l-ḥikmatain wa-t-taṣawwuf* (Reinschrift vollendet Freitag, den 16. Šafar 896/29. Dezember 1490, in Mašhad) besteht.<sup>81</sup> Hierin unternimmt der Autor den Versuch einer Synthese von Theologie, peripatetischer Philosophie, Erleuchtungsmystik und sufischem Gedankengut. Weiterhin ist er auch hier um einen Ausgleich der divergierenden Vorstellungen von Mu‘tazila und Aš‘ariyya bemüht.<sup>82</sup> Obwohl der Aufbau des Muġlī der üblichen Gestaltung theologischer Werke entspricht,<sup>83</sup> spielt theologisches Gedankengut in dieser Schrift eine eher untergeordnete Rolle. Entsprechend verweist Ibn Abī Ğumhūr vorwiegend auf mystische und philosophische Werke, während er hingegen kaum theologische Schriften früherer Autoren

<sup>77</sup> Zu dieser Schrift vgl. Loth: *Catalogue* 1/127. Die Schrift kursiert ferner unter folgenden Titeln: *Risālat al-‘Aqā‘id*, *Risāla Fī wāġīb al-‘iṭiqād*, *Uṣūl ad-dīn* oder auch *al-Ftiqādāt*.

<sup>78</sup> Beirut 1414/[1993].

<sup>79</sup> Im folgenden als Muġlī (MS) oder (MS) abgekürzt.

<sup>80</sup> Im folgenden als Muġlī (NM) oder (NM) abgekürzt.

<sup>81</sup> Im folgenden als Muġlī (MU) oder (MU) abgekürzt. Das Werk ist außerdem unter folgenden Titeln bekannt: *Ġam‘ al-ġam‘*; *Ġamī‘ al-ġamī‘ fī l-kalāmāin wa-l-ḥikmatain wa-l-taṣawwuf*; *Muġlī as-sawā‘ir*. Für eine ausführliche Darstellung der Werksgegeschichte vgl. Muġlī (MU) 3:8–4:1.

<sup>82</sup> Vgl. Muġlī (MU) 4:1–10.

<sup>83</sup> Das Werk besteht aus den folgenden Teilen: Einleitung (Muġlī 48ff); göttliche Einheit (*tauḥīd*) mit Ausführungen zu den göttlichen Attributen (Muġlī 109ff); göttliche Handlungen, was dem Themenkomplex der göttlichen Gerechtigkeit entspricht (Muġlī 202ff). Hier werden Themen wie die menschlichen Handlungen, moralische Verpflichtung (*taklīf*), göttliche Hilfestellungen (*tuḫf*, pl. *alḫāf*) oder Schmerz und Kompensation (*alam wa-‘uḡāḍ*) behandelt; Prophetie (Muġlī 234ff); Imamats (Muġlī 319ff); Wiederauferstehung (*‘āda*) (Muġlī 491ff); Buße (*tauba*) (Muġlī 512ff); Glauben und Unglauben (Muġlī 516ff).

zitiert. Auch finden sich keine Verweise auf seine eigenen früheren Schriften zur Theologie. Bereits auf der Ebene des Grundwerks (MS) lassen sich zahlreiche philosophische sowie einzelne sufische Elemente feststellen, die die Vorstellungen des Autors bestimmend beeinflussen. Philosophie und Mystik kommen in dem Kommentar (NM) noch weitaus deutlicher zum Vorschein. Außerdem lassen sich hier bereits Einflüsse der Vorstellungen der Illuminationslehre nachweisen. Auf der Ebene des Superkommentars (MU) konzentriert sich der Autor im wesentlichen darauf, einzelne im Kommentar (NM) erwähnte Aspekte zu erläutern. Hierbei ist der Einfluß von Illuminationslehre und Mystik vorherrschend. Der größte Teil seiner Ausführungen auf der Ebene des Superkommentars (MU) besteht aus Zitaten aus Werken früherer Autoren. Für den Bereich der Illuminationslehre ist aš-Šahrazūrīs *Šağara al-ilāhiyya* dominierend. Ibn Abī Ğumhūr übernimmt ganze Kapitel aus diesem Werk, ohne allerdings jemals seine Quelle zu benennen.<sup>84</sup> Hinweise darauf, daß Ibn Abī Ğumhūr darüber hinaus noch andere Werke von Vertretern der Illuminationslehre unmittelbar vorgelegen haben, finden sich nur vereinzelt.<sup>85</sup> Für den Bereich der Mystik scheinen insbesondere die Werke Ḥaidar al-Āmulīs prägend für Ibn Abī Ğumhūr's Superkommentar (MU) gewesen zu sein.<sup>86</sup> Gelegentlich bezieht sich Ibn Abī Ğumhūr ausdrücklich auf ihn.<sup>87</sup> Es ist nicht eindeutig festzustellen, ob Ibn Abī Ğumhūr aus Ḥaidar al-Āmulīs Werken ebenso systematisch ganze Passagen und Kapitel übernahm, wie er dies aus aš-Šahrazūrīs *Šağara al-ilāhiyya* zu tun pflegte. Anhand der ediert vorliegenden Werke Ḥaidar al-Āmulīs sind keine längeren exakten Zitate nachzuweisen. Ibn Abī Ğumhūr bezieht sich in der Regel auch nicht auf konkrete Werke Ḥaidar al-Āmulīs. Lediglich an einer Stelle nennt er ausdrücklich dessen *Qurʾān*-Kommentar und zitiert hieraus.<sup>88</sup> Häufige Übereinstimmungen in bezug auf Themen, Positionen und an manchen

<sup>84</sup> Stattdessen führt er seine Zitate ein, indem er diese "einem späteren Anhänger unter den Leuten des *Isrāq*" (*baʿd ahl al-isrāq min al-mutaʿalhiyīn*), "einem der späteren Gelehrten" (*baʿd al-mutaʿalhiyīn*), "einem der späteren islamischen Philosophen" (*baʿd al-hukamāʾ al-islāmīyyīn min al-mutaʿalhiyīn*) oder "einem unter den Leuten der Weisheit" (*baʿd ahl al-hikma*) zuschreibt. Vgl. Anhang 2 für eine tabellarische Übersicht der nachgewiesenen Zitate aus diesem Werk.

<sup>85</sup> So führt Ibn Abī Ğumhūr gegen Ende seines Muğlī (MU) (566:25ff) ein längeres Zitat aus Quṭb ad-Dīn aš-Širāzīs *Šarḥ Hikmat al-isrāq* an.

<sup>86</sup> Vgl. auch RG 2/377; TAS 5/66–70; Rašīdiyān: *Zandagī* 104; al-Shaibī: *Sufism and Shīʿism* 268–269.

<sup>87</sup> Vgl. etwa Muğlī (MU) 111:10, 192:15, 221:3, 381:17, 554:4–5.

<sup>88</sup> Muğlī (MU) 554:4ff.

Stellen sogar Wortlaut lassen jedoch keinen Zweifel daran, daß seine Schriften die maßgeblichen Quellen für Ibn Abī Ğumhūr's mystische Passagen darstellten.<sup>89</sup>

Obwohl häufig kritisiert wurde, Ibn Abī Ğumhūr habe sich in seinem Muġlī in übertriebenem Maße der Mystik (*taṣawwuf*) hingegeben,<sup>90</sup> hat dieses Werk – im Gegensatz zu seinem Maʿīn und seinem Kašf – recht weite Verbreitung gefunden. Hinweis hierfür sind die zahlreich erhaltenen Handschriften<sup>91</sup> und mehrfachen Drucke.<sup>92</sup> Häufige Verweise späterer imamitischer Gelehrter auf dieses Werk belegen ebenfalls seine Verbreitung.<sup>93</sup>

<sup>89</sup> Vgl. etwa Muġlī (MU) 109:19–21 (= *Naṣṣ* 348:14–16), 109:22–24 (= *Ġāmiʿ* 117:5–9, *Naṣṣ* 362:7–10), 109:24–27 (= *Ġāmiʿ* 63:10–14), 109:27–110:4 (= *Ġāmiʿ* 72:4–11, *Naṣṣ* 348:19–349:3), 110:16–19 (= *Ġāmiʿ* 70:14–18, *Naṣṣ* 348:8–12), 110:19–22 (= *Ġāmiʿ* 72:17–73:6, *Naṣṣ* 349:19–22), 111:6–15 (= *Ġāmiʿ* 74:1–75:6, *Naṣṣ* 350:1–13). Eine Randbemerkung wohl des Herausgebers Aḥmad aš-Šīrāzī identifiziert Ḥaidar al-ʿAmulī ausdrücklich als die Quelle für diese Stelle des Muġlī, 111:20–112:6 (= *Naṣṣ* 350:14–351:2), 111:22–24 (= *Ġāmiʿ* 204:13–19), 221:3ff (= *Ġāmiʿ* 464), 313:23–24 (= *Ġāmiʿ* 344:4–6), 313:25–314:7 (= *Ġāmiʿ* 345), 316:6–12 (= *Ġāmiʿ* 345–346). Ferner zitiert Ibn Abī Ğumhūr aus Werken früherer sufischer Autoren. Allerdings gibt es auch hier Hinweise darauf, daß er die entsprechenden Stellen aus Werken Ḥaidar al-ʿAmulī's übernimmt, bei dem sich eine Reihe der nachfolgenden Zitate ebenfalls nachweisen lassen: Muġlī (MU) 110:4–6 (= Abū Ismāʿīl ʿAbdallāh al-Anṣārī: *Manāzil as-sāʿirīn* 618:5–9; vgl. entsprechend *Naṣṣ* 349:3–7), 112:8–113:7 (= ʿAbd ar-Razzāq al-Qāšānī: *Šarḥ Manāzil as-sāʿirīn li-Abī Ismāʿīl ʿAbdallāh al-Anṣārī* 619:8–622:3; vgl. entsprechend *Naṣṣ* 362:18–364:13), 113:12–114:6 (= ʿAbd ar-Razzāq al-Qāšānī: *Taʾwīlāt al-Qurʾān* 2/869–870). Ferner zitiert Ibn Abī Ğumhūr häufig aus Maitam al-Baḥrānīs *Šarḥ Nahḡ al-balāġa*; vgl. Muġlī (MU) 133:18ff, 178:25–16 (= *Nahḡ al-balāġa* 1/106:11–13 §1), 179:1–2 (= *Nahḡ al-balāġa* 1/106:10–12 §1), 179:7–182:20 (= *Šarḥ Nahḡ al-balāġa* 1/119:17–124:8), 264:7ff, 277:16ff, 509:26ff, 528, 568:3ff.

<sup>90</sup> Vgl. RU 6/14; AS 9/434; BA 0/183, 184; LB 167 Anm. 22. Vgl. demgegenüber die Verteidigungen Ibn Abī Ğumhūr's durch an-Nūrī aṭ-Ṭabarsī (*Mustadrak* 3/362) und al-Marʿašī (*Risālat ar-Rudūd*). Vgl. auch Buġnūrdī: *Dāʾirat al-maʿārif* 2/637; MAS 2/286.

<sup>91</sup> Vgl. Anhang 1 Nr. 31.

<sup>92</sup> Teheran 1324/1906 (Ed. Ġulām Ḥusain b. Muḥammad al-Ḥwānsārī) sowie Teheran 1329/1911 (Ed. Aḥmad aš-Šīrāzī); vgl. Mušār: *Fihrist* 787–788; id.: *Muʿallifīn* 5/608. Lediglich die Edition von 1329 war mir zugänglich. Hierbei handelt es sich offenbar um einen leicht modifizierten Nachdruck der Edition von 1324; der Herausgeber der Edition von 1329 hat den Text der ersten Edition mit zwei weiteren Handschriften verglichen und seine Korrekturen jeweils am Rand vermerkt; vgl. Muġlī, linker Rand des Deckblatts, 585. Nach Angaben von D (2/43 Nr. 170) enthält die Edition von 1324 zudem Ibn Abī Ğumhūr's Schrift *Asrār al-ḥaġġ*. Diese ist nicht in der Edition von 1329 enthalten.

<sup>93</sup> Zahlreiche Hinweise auf das Muġlī sowie Zitate hieraus finden sich bei Aḥmad al-Aḥsāʿī (gest. 1241/1826), vgl. etwa sein *Šarḥ al-Maʿāʾir* 3, 114–116. Nach mündlicher Auskunft von Idrīs Ḥamīd (New York) finden sich auch zahlreiche Zitate aus dem Muġlī in al-Aḥsāʿī's *Kaškūl*. Vgl. auch Čahārdihī: *Tārīḡ* 62; Cole: *Cosmologies* 5 Anm.

Zu Beginn des 10./16. Jahrhunderts hat Ibn Abī Ğumhūr einen weiteren Kommentar (*Šarḥ*) zum *Bāb al-ḥādī ‘ašar* al-Ḥillīs verfaßt, den er am 25. Dū l-Qa‘da 904/4. Juli 1499 in Madīna abschloß. Dieser ist handschriftlich erhalten.<sup>94</sup> Obgleich Ibn Abī Ğumhūr in dieser Schrift in der Mehrzahl der Fragen der Theologie ähnlich weiten Raum einräumt wie in seinen früheren Schriften, ist der Einfluß von Mystik, peripatetischer Philosophie und Illuminationslehre auch in diesem Werk deutlich erkennbar.<sup>95</sup> Des öfteren verweist der Verfasser auch auf ausführlichere Erörterungen in seinem Muġlī.<sup>96</sup> Allerdings bezieht er in dieser Schrift nur äußerst selten Stellung zu den besprochenen Fragen. Die extrem dürftige Überlieferungslage dieser Schrift deutet an, daß dieses Werk von der Nachwelt offenbar kaum wahrgenommen wurde.

6; as-Suhrawardī: *Opera* I xlix. Nach Angaben Tūnakābunīs (*Qisāṣ al-‘ulamā’* 35) hatte Aḥmad al-Aḥsā‘ī zu den Überresten der Bibliothek Ibn Abī Ğumhūrs in al-Ḥasā‘ Zugang. Vgl. auch Amanat: *Resurrection and Renewal* 49. Angesichts der zahlreichen und jahrelangen Reisen Ibn Abī Ğumhūrs und unserer Unkenntnis darüber, wo er zuletzt gelebt hat und gestorben ist, ist diese Angabe jedoch mit Vorsicht zu behandeln. Zahlreiche Verweise auf das Muġlī finden sich auch bei aṭ-Ṭihrānī (*Tauḍīḥ al-murād*). Vgl. des weiteren Dānišpazhūh/Munzawī: *Fihrist* 3i/431 Anm. 2.

<sup>94</sup> Dānišpazhūh/Munzawī (*Fihrist* 3i/587) und Aḥsār/Dānišpazhūh (*Fihrist* 1/700) geben irrtümlicherweise an, dieser Kommentar sei identisch mit dem Ma‘īn (MF). Vgl. ähnlich D 13/123, wo Āġā Buzurg ein Werk des Ibn Abī Ğumhūr mit dem Titel *Šarḥ al-Bāb al-ḥādī ‘ašar* anführt, das seiner Ansicht nach mit dessen Ma‘īn (MF) identisch ist.

<sup>95</sup> Vgl. etwa Šarḥ 200r:13–203r:11, wo Ibn Abī Ğumhūr ausführlich auf die Vorstellungen der Illuministen zur Wiederauferstehung und Seelenwanderung eingeht. In diesem Werk verweist Ibn Abī Ğumhūr ferner auf die folgenden Schriften imami-tischer und sunnitischer Theologen und Philosophen: Ḥidr b. Muḥammad al-Ġabal-rūdī: *Miftāḥ al-ġurar* (9r:13–14); Abū Ishāq b. Naubaḥt: *al-Yāqūt* (43r:10–12); Ibn Sīnā: *al-Išārāt wa-t-tanbihāt* (42r:15); *Nahḡ al-balāġa* (46v:10–11, 57r:5–6, 153r:13, 206v:9); al-Murtaḍā: *Tanzīḥ al-anbiyā’* (128r:11–12); Abū ‘Abdallāh al-Ḥumaidī: *al-Ġam‘ bain aš-Šaḥīḥain* (181v:7–8); Abū l-Ḥasan b. al-Maġāzilī: *Manāqib ahl al-bait* (180v:4); Ibn Bābawaih: *al-Ġaiba* (189r:1); id.: *al-Amālī* (180r:17, 180v:1); id.: *Uyūn aḥbār ar-Ridā* (180v:1); al-Mufīd: *al-Iršād fi ma‘rifat huḡaġ Allāh ‘alā l-‘ibād* (180r:17, 183v:3); al-Ḥillī: *al-Alfain al-fāriq bain aš-šidq wa-l-ma’in* (166v:12); Abū l-Mu‘aiyad al-Ḥwārazmī (gest. 568/1172): *al-Arbā‘in fi manāqib Amīr al-mu‘minīn* (182v:9); *Kitāb Iḥwān as-Šafā’* (201v:10–11); Šams ad-Dīn Muḥammad b. Ašraf al-Ḥusainī as-Samarqandī (gest. 702/1303): *Šarḥ aš-Šaḥā’if* (= *al-Mā‘arīf fi š-Šaḥā’if*) (69r:14–15). Ohne Nennung spezifischer Werktitel werden außerdem die Ansichten folgender Gelehrter erwähnt: Mu‘taziliten: Abū l-Hudāil al-‘Allāf (67r:7), Ibn ar-Rāwandī (111r:13–14), Abū ‘Alī (20r:1, 208v:7), Abū Hāšim (20r:1, 56v:9, 208v:7), Abū l-Ḥusain al-Bašrī (63r:4, 66v:12). Aš‘ariten: al-Aš‘arī (66r:1–2, 121r:4), al-Ġuwainī (66v:1), Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (49r:8, 146r:5). Imamiten: al-Murtaḍā (27v:3, 100v:5, 169v:11, 193v:13–14), Abū Ishāq b. Naubaḥt (209r:10), Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī (7r:16, 9r:14–15), Našīr ad-Dīn al-Kāšī (10v:16), al-Miḡdād as-Suyūrī (10v:14–15). Philosophen: Aflāṭūn (16v:9–10), Aristū (16v:12). Mystiker: Ḥusain b. Maṣṣūr al-Ḥallāġ.

<sup>96</sup> Šarḥ 106r:11, 138v:17.

Neben den genannten Werken hat Ibn Abī Ğumhūr weitere theologische Werke verfaßt, die nicht erhalten zu sein scheinen. Hierzu gehört ein weiterer Kommentar zum *Bāb al-ḥādī ‘ašar* al-Ḥillis mit dem Titel *Miftāḥ al-fikar li-fath al-bāb al-ḥādī ‘ašar*<sup>97</sup> sowie die offenbar eigenständige theologische Schrift *Mudḥal at-tālibīn fi uṣūl ad-dīn*.<sup>98</sup> Beide Werke wurden vor 896/1491 verfaßt, da Ibn Abī Ğumhūr sie in seiner autobibliographischen *Iğāza* aus dem Jahre 896/1491 erwähnt. Möglicherweise wurden sie bereits vor 878/1474 verfaßt, da Ibn Abī Ğumhūr zu Beginn seines *Kāšf al-barāhīn* erwähnt, er habe zuvor bereits mehrere Schriften zur Theologie verfaßt.<sup>99</sup> In seinen erhaltenen Werken finden sich allerdings keine Verweise auf diese beiden Schriften. In ihrer Bedeutung scheinen sie gegenüber den bereits behandelten Werkkomplexen nachgeordnet gewesen zu sein.<sup>100</sup>

Eine Reihe moderner Autoren<sup>101</sup> sowie die meisten Handschriftenkataloge<sup>102</sup> schreiben Ibn Abī Ğumhūr zwei weitere kurze theologische Schriften zu, nämlich *at-Tuḥfa al-kalāmīyya* sowie eine Zusammenfassung dieses Werkes *Muḥtaṣar at-tuḥfa al-kalāmīyya* (oder: *at-Tuḥfa aṣ-ṣağīra*). Diese Angaben finden in der früheren biographischen Literatur allerdings keine Bestätigung. Al-Afandī führt die *Tuḥfa al-kalāmīyya* vielmehr in seiner Liste anonymer Schriften an,<sup>103</sup> und Āġā Buzurg behandelt diese Schrift ebenfalls als anonym, indem er sie “einem der Gefährten” (*ba’d al-aṣḥāb*) zuschreibt.<sup>104</sup> *At-Tuḥfa al-kalāmīyya*, fertiggestellt gegen Ende des Monats Rabī‘ II 901/Januar 1496,<sup>105</sup> besteht aus zwei Teilen. Im ersten Teil werden die Grundsätze der Logik dargelegt.<sup>106</sup> Der zweite Teil enthält eine knappe Darstellung der wesentlichen theologischen Glaubenssätze der Imamiten.<sup>107</sup> Die Zusammenfassung, fertiggestellt am 15. Raġab 913/20. November 1507,<sup>108</sup> enthält eine noch knappere Darstellung des zweiten Teils des Grundwerks zur

<sup>97</sup> D 21/339 Nr. 5371.

<sup>98</sup> D 20/248 Nr. 2810.

<sup>99</sup> Kāšf 283v; vgl. auch Loth: *Catalogue* 1/127.

<sup>100</sup> Vgl. auch D 3/5–7 Nr. 4, wo von Ibn Abī Ğumhūrs Kommentaren zum *Bāb al-ḥādī ‘ašar* al-Ḥillis lediglich sein *Mā‘īn al-fikar* zusammen mit seinem Superkommentar *Mā‘īn al-mā‘īn* angeführt werden.

<sup>101</sup> Buġnūrdī: *Dā’irat al-ma‘ārif* 2/637 Nr. 19; Rašīdiyān: *Zandaġī* 103 Nr. 19.

<sup>102</sup> Vgl. Anhang 1 Nr. 17 und 34.

<sup>103</sup> RU 6/49.

<sup>104</sup> D 3/463 Nr. 1691.

<sup>105</sup> *At-Tuḥfa al-kalāmīyya* 27r.

<sup>106</sup> *At-Tuḥfa al-kalāmīyya* 1v–6r.

<sup>107</sup> *At-Tuḥfa al-kalāmīyya* 6r–27r.

<sup>108</sup> *Muḥtaṣar at-tuḥfa* 12r.

Theologie. Die Traktate selbst enthalten keinerlei Hinweise auf ihren Verfasser. Ebenso fehlen Verweise auf andere Schriften, die Aufschluß auf den Verfasser geben könnten; lediglich im *Muḥtaṣar at-tuḥfa al-kalāmīyya* wird auf das Grundwerk, *at-Tuḥfa al-kalāmīyya*, verwiesen,<sup>109</sup> wodurch sichergestellt ist, daß Grundwerk und Zusammenfassung von demselben Verfasser stammen. Daß die beiden Schriften dem Ibn Abī Ğumhūr erst in jüngster Zeit zugeschrieben werden, läßt seine Autorenschaft zweifelhaft erscheinen. Andererseits liegen aber auch keine eindeutigen Hinweise vor, aufgrund derer seine Autorenschaft zweifelsfrei auszuschließen wäre. Wäre Ibn Abī Ğumhūr tatsächlich der Verfasser dieser beiden Werke, so wäre dies ein Indiz dafür, daß er wesentlich länger gelebt hat als bisher angenommen.

In seiner autobiographischen *Iğāza* nennt Ibn Abī Ğumhūr vier Schriften, deren Titel darauf hindeuten, daß es sich um philosophische Werke handelt. Keine dieser Schriften ist erhalten. Hierzu gehören sein *Bāb bidāyat an-nihāya fī l-ḥikma al-iṣrāqīyya*, das der Illuminationslehre gewidmet zu sein scheint<sup>110</sup> und das er in seinem *Mūdiḥ ad-dirāya li-šarḥ Bāb al-bidāya fī l-ḥikma* offensichtlich kommentiert hat.<sup>111</sup> Bei seiner *ad-Durra al-mustahriġa min al-laḥd fī l-ḥikma* handelt es sich möglicherweise um einen Kommentar zu Ibn Kammūnas philosophischer Schrift *al-Lumʿa al-ġuwainīyya fī l-ḥikma al-ʿilmīyya wa-l-ʿamalīyya*.<sup>112</sup> Des weiteren verfaßte Ibn Abī Ğumhūr eine Schrift mit dem Titel *ar-Risāla al-Ibrāhīmīyya fī l-maʿārif al-ilāhīyya*.<sup>113</sup>

### 2.2.2. Sonstige Werke

Ibn Abī Ğumhūr verfaßte darüber hinaus in einer Reihe weiterer Disziplinen zahlreiche Schriften, von denen der größte Teil nicht erhalten zu sein scheint. In seiner autobiographischen *Iğāza* nennt er sechs Werktitel, die dem Bereich der Rechtsmethodologie (*uṣūl al-fiqh*) zuzuordnen sind. Lediglich zwei Werke sind handschriftlich

<sup>109</sup> *Muḥtaṣar at-tuḥfa* 1v, 12r; vgl. auch D 20/186 Nr. 2508. In der *Tuḥfa al-kalāmīyya* wird zudem auf Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsīs *Taġnīd* verwiesen (25r:10); ferner wird Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī an einer Stelle namentlich genannt (25v:7).

<sup>110</sup> Vgl. D 3/59 Nr. 164, hier unter dem Titel *Bidāyat an-nihāya fī l-ḥikma al-iṣrāqīyya*.

<sup>111</sup> Vgl. D 23/266 Nr. 8909.

<sup>112</sup> Vgl. D 8/89 Nr. 323.

<sup>113</sup> Vgl. D 11/6 Nr. 19.

erhalten, sein *Qabs al-iqtidāʾ fi kaifiyyat al-iftāʾ wa-l-istiṭfāʾ* (fertiggestellt im Jahre 888/1483–84)<sup>114</sup> und sein *Kāšif al-aḥwāl ʿan aḥwāl al-istiqlāl fi l-iḡtihād*, vollendet Mittwoch, den 3. Dū l-Qaʿda 888/3. Dezember 1483.<sup>115</sup> Als verloren gelten dagegen sein Kommentar (*Hāšiyā*) zu al-Ḥillīs *Tahdīb al-wuṣūl ilā ʿilm al-uṣūl*,<sup>116</sup> seine *Risāla al-Ġumhūriyya fi uṣūl al-fiqh*<sup>117</sup> nebst seinem Kommentar zu dieser Schrift mit dem Titel *aṭ-Ṭawālīʿ al-muḥsinīyya fi šarḥ ar-Risāla al-Ġumhūriyya*<sup>118</sup> und seine *Maʿālim as-sanābiyya li-šarḥ ar-Risāla al-Ġuwainīyya fi uṣūl al-fiqh*.<sup>119</sup>

Ibn Abī Ġumhūr führt in seiner *Iḡāza* sieben Werktitel an, die dem Recht (*fiqh*) gewidmet sind. Von diesen erhalten und gedruckt sind seine *Masālik al-ḡāmiʿiyya*, in denen er die *Risāla al-Alfiyya* des Šahīd al-auwal (gest. 786/1384) über das rituelle Gebet nach der šīʿitischen Lehre kommentiert.<sup>120</sup> Handschriftlich erhalten ist darüber hinaus eine persische Übersetzung seiner *Risāla al-Barmakiyya fi fiqh aṣ-ṣalāt al-yaumiyya*, die, wie der Titel andeutet, ebenfalls dem rituellen Gebet gewidmet ist.<sup>121</sup> Zu dieser Schrift hat der Autor einen Kommentar verfaßt mit dem Titel *al-Anwār al-māšadiyya li-šarḥ ar-Risāla al-Barmakiyya*, der verloren zu sein scheint.<sup>122</sup> Ebenfalls verloren ist ein weiterer Kommentar Ibn Abī Ġumhūrs zur *Risāla al-Alfiyya* des Šahīd al-auwal mit dem Titel *at-Tuḥfa al-ḥusainīyya fi šarḥ ar-Risāla al-Alfiyya*.<sup>123</sup> Die beiden übrigen Rechtswerke, deren Titel Ibn Abī Ġumhūr in seiner *Iḡāza* nennt, gelten als verloren: *al-Fuṣūl al-mūsawwiyya fi l-ʿibādāt aš-šarʿiyya*<sup>124</sup> und *Mūdiḥ al-muškilāt li-awāʾil al-iḡtihādāt fi l-fiqh*.<sup>125</sup> Nach Angaben al-Ḥwānsārīs wird dem Ibn Abī Ġumhūr darüber hinaus ein Werk mit dem Titel *K. Fī l-maqtal* zugeschrieben, von dem ebenfalls keine Handschrift bekannt ist.<sup>126</sup> Erhalten ist dagegen Ibn Abī

<sup>114</sup> Nach Angaben von D (17/31 Nr. 181) befindet sich ein Autograph dieser Schrift in der Privatbibliothek des Saiyid Muḥammad ʿAlī Hibat ad-Dīn aš-Šahrastānī.

<sup>115</sup> D 17/240–241 Nr. 73.

<sup>116</sup> D 4/514, 6/55 Nr. 277.

<sup>117</sup> D 11/165 Nr. 1039.

<sup>118</sup> D 15/181 Nr. 1201.

<sup>119</sup> D 21/200 Nr. 4601. Nicht bekannt ist, wer der Verfasser des Grundwerkes *ar-Risāla al-Ġuwainīyya* ist.

<sup>120</sup> D 20/342, 20/379–380 Nr. 3521; MI 132. Die Schrift liegt gedruckt vor am Rande der *Fawāʾid al-millīyya* des Zain ad-Dīn b. ʿAlī al-ʿĀmilī aš-Šahīd aṭ-ṭānī (Teheran 1313/1896) sowie am Rande von dessen *Maqāšid al-ʿaliyya* (Teheran 1314/1897). Vgl. auch Mušār: *Fihrist* 801, 839.

<sup>121</sup> Vgl. D 3/88 Nr. 275, 11/129; MI 134.

<sup>122</sup> Vgl. D 2/441 Nr. 1919.

<sup>123</sup> Vgl. D 3/340 Nr. 1558.

<sup>124</sup> D 16/245 Nr. 975.

<sup>125</sup> D 23/268 Nr. 8919.

<sup>126</sup> RG 7/31: *wa-qad yunsabu ilaihi*.

Ġumhūr's Spätwerk in dieser Disziplin *al-Aqtāb al-fiqhiyya wa-l-wazāʾif ad-dīniyya ʿalā madhāb al-imāmiyya*.<sup>127</sup> Daß er in der Einleitung zu diesem Werk seine *Ġawāli al-laʾālī* nennt, deutet darauf hin, daß er die *Aqtāb* erst nach Abschluß der *Ġawāli*, also nach dem 23. Šafar oder 23. Ramaḍān 897/26. Dezember 1491 oder 19. Juli 1492 in Angriff nahm.<sup>128</sup> Obwohl das Werk mittlerweile ediert vorliegt,<sup>129</sup> scheint es unter den imamitischen Gelehrten relativ geringe Beachtung gefunden zu haben. Handschriftlich erhalten ist ferner ein kurzer Traktat über die Intention (*Risāla Fī n-niyya*), verfaßt Donnerstag, den 18. Dū l-Ḥiġġa 889/6. Januar 1485.<sup>130</sup>

Ibn Abī Ġumhūr nennt darüber hinaus in seiner *Iǧāza* die Titel von vier *Ḥadīṭ*-Werken. Zwei davon, nämlich *Tuhfat al-qāsidīn fī maʿrifat ištīlāḥ al-muḥaddīṭīn* (verfaßt vor 888/1483–84)<sup>131</sup> und *Maġmūʿat al-aḥbār wa-l-wasāʾil allatī ġamaʿahā min kutub šattā*<sup>132</sup> sind offenbar verloren. Erhalten sind dagegen seine *Ġawāli al-laʾālī al-ʿazīziyya fī l-aḥādīṭ ad-dīniyya*,<sup>133</sup> die der Verfasser Montag oder Freitag, den 23. Šafar oder 23. Ramaḍān 897/26. Dezember 1491 oder 19. Juli 1492, in Mašhad im Hause seines Gastgeberes Saiyid Muḥsin ar-Riḍawī abschloß.<sup>134</sup> Obwohl das Werk im Urteil zahlreicher späterer Gelehrter als unzuverlässig gilt,<sup>135</sup> gehört es neben dem Muġlī und dem noch zu erörternden Bericht über die Disputationen mit einem Gelehrten aus Harāt zu den bekanntesten Werken Ibn Abī Ġumhūr's, die in der biographischen Literatur vor allen anderen immer wieder herausgehoben werden. Zu seinen Lebzeiten hat der Autor zahlreiche *Iǧāzāt* für seine *Ġawāli* ausgestellt.<sup>136</sup> Spätere Autoren zitieren des öftern dieses Werk, und im 11./17. Jahrhundert hat es Niʿmat Allāh b. ʿAbdallāh b. Muḥammad b. al-Ḥusain al-Mūsawī at-Tustarī al-Ġazāʾirī (gest. 1112/

<sup>127</sup> D 2/273–274 Nr. 1106; MI 117.

<sup>128</sup> Vgl. D 2/273. Näheres zu den *Ġawāli* gleich nachfolgend.

<sup>129</sup> Ed. Muḥammad al-Ḥassūn, Qum 1410/[1989].

<sup>130</sup> Ibn Abī Ġumhūr: *Risāla Fī n-niyya* 155v:14–16. Vgl. auch al-Ḥusainī: *Fihrist* 7/312; MI 119.

<sup>131</sup> D 3/461–462 Nr. 1686. Die Datierung ergibt sich daraus, daß der Verfasser am Ende seiner *Kāšifāt al-ḥāl* (vollendet 888/1483–84) auf dieses Werk verweist.

<sup>132</sup> D 20/62–63 Nr. 1912.

<sup>133</sup> D 15/358–359, 16/71–72 Nr. 354; Rašīdiyān: *Zandagī* 102–103; an-Nūrī aṭ-Ṭabarsī: *Mustadrak* 3/361–365.

<sup>134</sup> Zur Datierung der *Ġawāli* vgl. oben Anm. 47.

<sup>135</sup> Vgl. BA 0/183, 184; LB 167; Rašīdiyān: *Zandagī* 103. Vgl. demgegenüber die Verteidigungen Ibn Abī Ġumhūr's durch an-Nūrī aṭ-Ṭabarsī (*Mustadrak* 3/362) und al-Marʿasī (*Risālat ar-Rudūd*). Vgl. auch Buġnūrdī: *Dāʾirat al-maʿārif* 2/637; MAS 2/286.

<sup>136</sup> Vgl. oben Abschnitt 2.1.

1700–1) mit einem Kommentar gewürdigt.<sup>137</sup> Später hat Ibn Abī Ğūmhūr eine weitere *Ḥadīṭ*-Sammlung verfaßt mit dem Titel *Durar al-la'ālī al-ʿimādiyya fī l-aḥādīṭ al-fiqhiyya*, die dem Amīr ʿImād ad-Dīn gewidmet ist.<sup>138</sup> Die Kladde (*taswīd*) stellte er im Jahre 899/1493–94 und die Reinschrift Freitag, den 9. Rabīʿ II 901/27. Dezember 1495, in Astarābād fertig. Obwohl auch dieses Werk zumindest handschriftlich erhalten ist, hat es doch längst nicht den Ruhm und die Bedeutung der *Ġawālī* erlangt.

Ibn Abī Ğūmhūrs Bericht über die Disputationen mit einem sunnitischen Gelehrten aus Harāt, die er 878/1473 in Mašhad durchfocht,<sup>139</sup> hat aufgrund der darin geschilderten Überlegenheit Ibn Abī Ğūmhūrs gegenüber seinem Gesprächspartner große Popularität unter den Imamiten erlangt. Der Bericht liegt mehrfach gedruckt vor<sup>140</sup> und wurde verschiedentlich ins Persische übersetzt.<sup>141</sup> Thema der ersten Sitzung, abgehalten im Hause des Saiyid Muḥsin ar-Riḍawī, ist das Imamāt. In der zweiten Sitzung, abgehalten Donnerstag, den 10. Dū l-Ḥiġġa 878/28. April 1474, in der Madrasat Sulṭān Šāhruḥ Mīrzā, geht es um die Frage des *walad az-zināʿ*. Thema der dritten Sitzung, die wiederum im Hause des Saiyid Muḥsin stattfand, ist Betrug, der auf Befehl des Herrschers ausgeführt wird.

<sup>137</sup> *Al-Ġawāhir al-ġawālī fī šarḥ Ġawālī al-la'ālī* oder *Madīnat al-ḥadīṭ*; vgl. D 5/273 Nr. 1289, 13/377, 20/251; FR 383.

<sup>138</sup> D 1/278 Nr. 1461, 8/133–134 Nr. 496, 18/260, 24/54 Nr. 263; an-Nūrī at-Ṭabarsī: *Mustadrak* 3/365.

<sup>139</sup> *Munāzarāt maʿa l-Fāḍil al-Harawī*; vgl. D 22/285–286 Nr. 7124. Vgl. auch RĜ 7/27–29.

<sup>140</sup> Mušār: *Fihrist* 911; id.: *Muʿallifin* 5/608. Die dritte Edition etwa ist 1397/[1977] o.O. erschienen.

<sup>141</sup> Persischsprachige Versionen des Berichts sind in folgenden Werken enthalten: MM 1/582–589, Naurūz ʿAlī Bišāmī: *Firdūs at-tawārīḥ* (Tabrīz 1315:307ff) und *Nāma-yi dānišwarān-i Nāšīrī* (Teheran 1318:1/733ff). Vgl. FR 383.

### 3. GOTTESLEHRE

#### 3.1. Die Gottesbeweise

Ibn Abī Ğumhūr führt in seinem Maʿīn und in seinem Kašf (ZM/KB) sowohl den theologischen Gottesbeweis an, der vom Entstehen der Welt in der Zeit ausgeht (*dalīl al-ḥudūt*), als auch den Gottesbeweis der Philosophen, der von der Kontingenz der Welt ausgeht (*dalīl al-inkān*). Er beginnt mit dem Beweis der Theologen, den er in seinem Kašf (KB) als den nobleren (*ašraf*) bezeichnet.<sup>1</sup>

Die Darlegung dieses Weges besteht darin zu sagen, daß jene Geschöpfe (*mauǧūdāt*) in der Zeit hervorgebracht (*muḥdata*) sind und jedes in der Zeit Geschaffene einen Hervorbringer (*muḥdi*) hat. Sein Entstehen (*ḥudūt*) erfordert also die Existenz seines Schöpfers, der nicht zur Gesamtheit [der Geschöpfe] gehört und nicht ihre Eigenschaften teilt. Folglich ist er [der Schöpfer] ewig (*qadīm*), notwendig seiend (*waǧīb al-wuǧūd*). Daher beruht dieser Beweis (*dalīl*) auf der Klärung [der folgenden] Angelegenheiten:

1. daß diese Geschöpfe (*mauǧūdāt*) erschaffen (*ḥādita*) sind;
2. daß die Ursache (*illa*) dafür, daß sie einen Verursacher (*muʿattir*) brauchen, das Entstehen in der Zeit (*ḥudūt*) ist;
3. daß ihr Entstehen die Existenz ihres Hervorbringers (*muḥdi*) erforderlich macht;
4. daß ihr Schöpfer nicht zur Gesamtheit [der Geschöpfe] gehört;
5. daß dieser [Schöpfer] nicht die Eigenschaften der Geschöpfe teilt.<sup>2</sup>

Dieser kosmologisch-induktive Gottesbeweis der Theologen geht von der Prämisse der Erschaffenheit der Welt (*ḥudūt al-ʿālam*) aus; als solche muß sie notwendigerweise einen Schöpfer haben.<sup>3</sup> Wäre die

---

<sup>1</sup> Kašf (KB) 286r:23. Der Verfasser führt den theologischen Beweis in seinem Maʿīn (7r:13–9r:17) ebenfalls an erster Stelle an. Die Blätter mit dem entsprechenden Textteil sind allerdings stark beschädigt.

<sup>2</sup> Kašf (KB) 286r:26–29.

<sup>3</sup> Dieser Beweis wurde in der islamischen Theologie erstmals von Abū l-Hudāil formuliert; vgl. van Ess: *Theologie* 3/321f, 4/362; id.: *Early Islamic Theologians* 65. Für diesen theologischen Standardbeweis bei den früheren Muʿtaziliten vgl. ʿAbd al-Ġabbār: *Muḥtaṣar* 178ff; Mānakkdīm: *Šarḥ* 92ff; Ibn Mattawaih: *Maǧmūʿ* 1/28ff; Ibn al-Malāḥimī: *Fāʾiq* 17r–v; id.: *Muʿtamad* 83ff. Bei früheren Ašʿariten vgl. al-Ġazzālī: *Iqtīšād* 19–26; al-Ġurǧānī: *Statio* 1–2. Zum Beweis al-Ġazzālīs in seinem *Iqtīšād* vgl. auch Anawati/de Beaucrucuil: *Preuve de l'existence de dieu*. Bei früheren Imamiten vgl. al-Ḥimmašī ar-Rāzī: *Kašf* 14f:12ff; Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Qawāʿid* 30–31; al-Ḥillī:

Welt temporal ewig, d.h. würde ihrer Existenz (*wuġūd*) nicht die Nichtexistenz (*‘adam*) vorausgehen, würde sie keinen Verursacher benötigen. Ein Nachweis für die Existenz ihres Schöpfers wäre somit nicht möglich. Wie die früheren Theologen argumentiert Ibn Abī Ğumhūr für die Erschaffenheit der Welt, daß alles außer Gott entweder Substanz (*ġauhar*) oder Akzidens (*‘arad*) ist und daß beide erschaffen sind. Auf dieser Grundlage führt er anschließend den Nachweis der Existenz Gottes:

Wir beginnen nun den Nachweis, daß die kontingenten Daseinsdinge (*al-mauġūdāt al-mumkina*) außer Gott dem Erhabenen erschaffen (*hādīta*) sind in dem Sinne, daß ihr Nichtsein ihrem Sein vorangeht, ohne daß sich das Vorhergehende mit dem Nachfolgenden vermischt. Denn jedes kontingente Daseinsding ist entweder Substanz (*ġauhar*) oder Akzidens (*‘arad*); denn entweder nimmt [ein Daseinsding] Raum ein (*mutahaiyiz*), ist also Substanz, oder es ist Akzidens. Beide sind erschaffen. Was die Erschaffenheit von Substanzen betrifft, so befinden sich diese ständig entweder in Bewegung oder in einem Ruhezustand; beide [Zustände] sind erschaffen. Das, was niemals frei ist von etwas erschaffenem, ist selbst erschaffen . . . Was aber die Akzidenzien betrifft, so bedarf ihr Entstehen in der Zeit, das dem Entstehen der Substanzen nachfolgt, keines ausführlichen Beweises, da sie für ihre Individuation (*tašahhiṣ*) die erschaffenen Substanzen benötigen. Das nämlich, was das Erschaffene benötigt, ist um so mehr erschaffen. Somit ist die Erschaffenheit aller kontingenten Geschöpfe erwiesen, und dies ist es, was bewiesen werden soll . . . Das Entstehen dieser Geschöpfe (*hudūt hādihī l-ḥawādīt*) macht die Existenz eines Hervorbringers (*wuġūd muḥdit laḥā*) erforderlich. Dies beruht darauf, daß die Ursache dafür, daß sie einen Schöpfer benötigen, das Entstehen (*hudūt*) ist . . . Hast du dies verstanden, so wisse, daß unsere Aussage, daß jedes Geschöpf einen Schöpfer braucht, notwendig ist (*amr ḍarūrī*) und daß der Verstand Zeuge hierfür ist, da die

---

*Manāhiġ* 158; id.: *Kašf al-murād* 217; id.: *Kašf al-fawā'id* 31; vgl. auch al-Miqdād as-Suyūrī: *Lawāmi‘* 72–73. Allgemein zu diesem Beweis vgl. Wensinck: *Preuves de l'existence*; Fakhry: *Classical Arguments*; Davidson: *Proofs of Creation* 382ff; id.: *Proofs for Eternity* 2ff, 154–166. Wesentlich seltener ist demgegenüber der Gottesbeweis aus der Ordnung der Welt in der islamischen Theologie. Dieser wurde offenbar zum ersten Mal von Muḥammad b. al-Laiṭ, dem Sekretär al-Mahdis und Hārūn ar-Rašīds, in seinem *K. al-Iḥtlāġa fī l-‘itibār* ausformuliert. Vgl. van Ess: *Theologie* 2/487, 3/26–27, 4/362. Weitere Beispiele für Vertreter des teleologischen Beweises sind der Zaidit al-Qāsim b. Ibrāhīm (gest. 246/860) sowie der Verfasser des *K. ad-Dalā’il wa-l-‘itibār ‘alā l-ḥalq wa-t-tadbīr*, das al-Ġāḥiẓ zugeschrieben wird. Zu al-Qāsim vgl. Madelung: *Qāsim ibn Ibrāhīm* 106f; Abrahamov: *Argument from Design*; id.: *Al-Ḳāsim b. Ibrāhīm*. Zu al-Ġāḥiẓ vgl. Gibb: *Argument from Design*. Allgemein zum teleologischen Beweis in der islamischen Theologie vgl. van Ess: *Theologie* 4/100f, 4/207f, 4/458; Daiber: *Mu‘ammar* 159ff; Davidson: *Proofs for Eternity* 213–236. Die Mehrheit der Theologen sowie auch Ibn Abī Ğumhūr führen die Ordnung der Welt dagegen als Nachweis für das göttliche Attribut des Wissens an; vgl. unten Abschnitt 3.3.3.

Existenz von etwas Erschaffenem (*muhdat*) und sein Heraustreten vom Nichtsein ins Sein ohne Hervorbringer unmöglich ist. Denn die Wirkursächlichkeit von Nichtseiendem über Seiendes ist absurd. Folglich ist klar, daß die Existenz des Erschaffenen von einem anderen, nicht von sich selbst abhängt.<sup>4</sup>

Nachdem Ibn Abī Ğumhūr den theologischen Nachweis dafür geführt hat, daß die Welt einen Schöpfer hat, argumentiert er im folgenden – wiederum in Übereinstimmung mit früheren Theologen –, daß der Schöpfer der Welt ewig ist. In diesem Zusammenhang führen die Theologen üblicherweise das Argument von der Unmöglichkeit des unendlichen Rückgangs (*tasalsul*) an,<sup>5</sup> mit dem auch Ibn Abī Ğumhūr hier argumentiert:

Der Hervorbringer (*mūġid*) der erschaffenen Dinge teilt nicht deren Eigenschaften . . . denn er gehört nicht zur Gesamtheit derselben. Gehörte er zur Gesamtheit derselben, so wäre er erschaffen (*hādī*). Wir sagen, daß der Schöpfer der erschaffenen Dinge nicht die Eigenschaft des Erschaffenseins (*hudūt*) mit diesen teilen darf . . . Gehörte nämlich das Erschaffensein zu seinen Eigenschaften, so würde er zur Gruppe der erschaffenen Dinge gehören. Folglich würde er einen Hervorbringer (*muhdīt*) benötigen, gemäß dem, was wir dargelegt haben, daß jedes erschaffene Ding notwendigerweise einen Hervorbringer braucht . . . Wäre sein Hervorbringer ewig, so ist bewiesen, was wir zu beweisen suchten. Wäre er dagegen erschaffen, so würde auch dieser einen Hervorbringer brauchen. [Andernfalls] würde die Existenz des Erschaffenen von dem anderen [Erschaffenen] abhängen, und dies ist ein kreisförmiger Regress (*daur*). Würde dessen Existenz von einem weiteren Hervorbringer abhängen und würde dies unendlich so weiter gehen, folgte notwendigerweise ein linearer Rückgang (*tasalsul*). Kreisförmiger und unendlicher Rückgang aber . . ., die notwendigerweise folgen, wenn der Hervorbringer dieser Geschöpfe erschaffen ist, sind unmöglich. Folglich ist er nicht erschaffen, sondern ewig. Dies ist es, was wir beweisen wollten.<sup>6</sup>

Zusätzlich zum theologischen Gottesbeweis führt Ibn Abī Ğumhūr in seinem Kašf (ZM/KB) und seinem Ma‘īn (MF/MM) den von Ibn Sīnā formulierten Beweis an, der von der Kontingenz der Welt ausgeht.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Kašf (KB) 286v:16–18, 23–24, 25–27.

<sup>5</sup> Für dieses Beweiselement bei früheren Autoren vgl. etwa al-Ġazzālī: *Iqtīṣād* 26; al-Ġurġānī: *Statio* 9; al-Ĥimmaṣī ar-Rāzī: *Kašf* 16r:1ff; al-Ĥillī: *Kašf al-murād* 217. Dazu auch Davidson: *Proofs for Eternity* 164ff, 355ff.

<sup>6</sup> Kašf (KB) 286v:29–33.

<sup>7</sup> Vgl. Ibn Sīnā: *Naġāt* 271–273; id.: *Ta‘līqāt* 176ff; Forget: *Théorèmes* 140–142/übers. Goichon: *Directives* 358–360; vgl. auch Ibn Kammūna: *Šarḥ al-Isārāt* 109rff.

Ibn Abī Ğumhūr beginnt die Darstellung des philosophischen Beweises mit der Unterscheidung von Sein (*wuġūd*) in wesentlich Notwendigseiendes (*wāġib al-wuġūd li-dātihī*), wesentlich Möglichseiendes (*mumkin al-wuġūd li-dātihī*) und wesentlich Unmöglichseiendes (*mumtaniʿ al-wuġūd li-dātihī*). Zu den Besonderheiten des wesentlich Möglich-

---

In diesen Schriften führt Ibn Sīnā jeweils leicht unterschiedliche Versionen seines Gottesbeweises an. Dazu Davidson: *Proofs for Eternity* 281ff; id.: *Avicenna's Proof*. Der in den genannten Schriften (*Naġāt*, *Isārāt*, *Taʿlīqāt*) angeführte Gottesbeweis findet sich in verkürzter Form auch in seiner *Hidāya* (259) und seiner *ʿAršūyya* (15–16/übers. Arberry: *Avicenna on Theology* 25); vgl. auch Meyer: *Gottesglaube* 227–234. Obwohl Ibn Sīnā seinen Gottesbeweis in seinem *Šifāʾ/Ilāhiyyāt* nicht systematisch anführt, sind die Einzelelemente seiner Argumentation auch hier nachzuweisen; vgl. Marmura: *Avicenna's Proof*. Übersetzungen der relevanten Passagen der *Naġāt*, der *ʿAršūyya* und des *Šifāʾ* bietet Hourani: *Necessary and Possible Existence*. Während es sich beim theologischen Gottesbeweis eindeutig um einen kosmologischen Beweis handelt, da Ausgangspunkt der Argumentation die Schöpfung ist, ist die Bestimmung des Typus des Gottesbeweises bei Ibn Sīnā weniger eindeutig. Ibn Sīnā selbst unterscheidet seinen Beweis, der allein von der Betrachtung des Seins (*taʿammul nafs al-wuġūd*) ausgeht und erst dann zur Betrachtung dessen gelangt, was dahinter liegt, in seinen *Isārāt* vom kosmologischen Gottesbeweis der Theologen. Vgl. Forget: *Théorèmes* 146/übers. Goichon: *Directives* 371–372: “Médite comment pour établir l’existence de la matière, notre explication n’a pas besoin de porter la réflexion sur autre chose que l’être même, et n’a pas eu besoin de considérer qui l’a créé, ni qui l’a fait, bien que ceci donne une preuve du Premier. Mais cette manière est plus solide et plus noble; c’est-à-dire que, lorsque nous considérons l’état de l’être, l’être témoigne de lui en tant qu’il est l’être, et lui-même, après cela, atteste le reste de ce qui vient après lui dans l’existence. Je signale quelque chose de semblable dans le Livre divin: ‘Nous leur montrerons nos signes dans les diverses régions et en eux-mêmes’. [*Qurʾān* 41:53] Ceci, dis-je, est la règle pour les gens du commun. Puis le livre continue: ‘Ne suffit-il pas que ton Seigneur rende témoignage de toutes choses?’ Je dis que ceci est la règle pour les justes qui en appellent à un témoignage porté par lui et non pas sur lui.” Zu dieser Passage vgl. auch Marmura: *Avicenna's Proof* 339–341; Davidson: *Proofs for Eternity* 284–288. Im Urteil späterer Theologen und Philosophen schließen die Theologen in ihrem kosmologischen Gottesbeweis von der Wirkung (*maʿlūl*), der Schöpfung, auf die Ursache (*ʿilla*), den Schöpfer; sie legen also einen “Beweis, daß” (*burhān innī/demonstratio quia*) vor, der das Dasein der Ursache aus ihren Wirkungen aufweist. Die Philosophen gehen nach ihrem Dafürhalten von der Ursache (*ʿilla*) selbst bzw. vom Sein (*min nafs al-wuġūd*) und dessen Distinktion in Notwendigseiendes und Möglichseiendes aus und gelangen so zum Nachweis des Notwendigseienden. Sie legen also einen “Beweis, warum” (*burhān limī/demonstratio propter quid*) vor, indem sie die Wirkung (*maʿlūl*) aus deren Ursache (*ʿilla*) begründen. Vgl. etwa Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Šarḥ al-Isārāt* 3/66–67; Ibn Kammūna: *Šarḥ al-Isārāt* 115r:1ff; al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 177; ŠI 335r:17–20, 335r:26–29: “Wisse, daß die Theologen den Nachweis für die Existenz des essentiell Notwendig[seienden] ausgehend von der Erschaffenheit der Körper und Akzidenzien geführt haben. Was aber die göttlichen Philosophen angeht, so haben sie den Erweis für die Existenz des essentiell Seinsnotwendigen mit Blick auf das Sein selbst (*bi-n-nazar fi nafs al-wuġūd*) geführt, insofern als dies einzuteilen ist in notwendig[seienden] und kontingent[sein]. Denn dies weist auf [die Existenz] des Notwendig[seienden] hin. Folglich definieren sie hierdurch seine Existenz . . . Der Weg, den die Philosophen zum Nachweis des Notwendig[seienden] eingeschlagen haben, ist nobler (*ašraf*) und

seienden gehört, daß Sein und Nichtsein in bezug auf dieses gleichermaßen möglich sind. Damit das Sein überwiegt, ist ein externer, zugunsten des Seins ausschlaggebender Grund (*murağğih ḥārġī*) erforderlich. Da das Möglichseiende auch im Zustand des Seins wesentlich seinsmöglich bleibt, bedarf es für sein Verbleiben im Zustand des Seins zudem weiterhin einer Ursache.<sup>8</sup> Während die früheren Theologen den Nachweis für die Existenz Gottes also ausgehend vom Entstehen der Daseinsdinge führen, geht der philosophische Gottesbeweis von der Kontingenz der Daseinsdinge als Prämisse aus.<sup>9</sup> Ibn Abī Ğumhūr wie auch frühere Vertreter der 'Methode der Modernen' in der Theologie teilen die philosophische Auffassung von Kontingenz, auf Grund derer ein wesentlich Seinsmögliches einer Ursache für sein Entstehen sowie auch für sein Verbleiben im Sein bedarf.<sup>10</sup> Der Gottesbeweis der Philosophen wurde entsprechend bereits von den früheren Vertretern der *via moderna* als zusätzlicher Nachweis für die Existenz Gottes angeführt.<sup>11</sup>

---

beständiger (*aufa*) als die beiden Methoden des Theologen . . . Denn die beständige Beweisethode zur Erlangung des sicheren Wissens (*fi ʾitāʾ al-yaqīn*) ist die Beweisführung von der Ursache zur Wirkung (*al-istidlāl bi-l-ʿilla ʿalā l-maʿlūl*), wie dies die Methode der Philosophen ist; und nicht wie dies die Methode der Theologen . . . ist, nämlich die Beweisführung von der Wirkung zur Ursache (*al-istidlāl min al-maʿlūl ʿalā l-ʿilla*). Denn dies führt unter Umständen nicht zum sicheren Wissen, dann nämlich, wenn die Wirkung (lies: *li-l-maʿlūl*) eine unbekannte Ursache hat." Allgemein zur Unterscheidung von *burhan limmī* und *burhān innī* vgl. L. Gardet: *Al-Burhān*. In: EI<sup>2</sup> 1/1327; al-Ḥilli: *Manāhiğ* 114–115. Gegenüber den Einschätzungen J. Guttmanns (*Religionsphilosophie* 121), H.A. Wolfsons (*Notes*) und P. Morewedges (*Ibn Sīna and Malcolm*; vgl. auch id.: *Third Version*; Abdullah: *Fourth Ontological Argument*) argumentiert Davidson (*Proofs for Eternity* 214–216), daß es sich bei Ibn Sīnās Gottesbeweis um einen kosmologischen Nachweis für die Existenz Gottes handelt, da Ibn Sīnā ausgehend von dem sinnlich erfaßbaren Seienden argumentiert, das wesentlich kontingent ist. Denn obwohl Ibn Sīnā von einer Analyse des Konzepts des Seins selbst ausgeht, beginnt sein eigentlicher Beweis doch erst mit der Untersuchung des Charakters des Kontingenten, auf deren Basis er die Existenz des Seinsnotwendigen nachweist. Dies entspricht, so argumentiert Davidson, im wesentlichen dem kosmologischen Gottesbeweis der Theologen, die die Schöpfung als Ausgangspunkt ihrer Beweisführung nehmen. Badawī (*Histoire* 2/646–648) wertet die zitierte Passage aus Ibn Sīnās *Iṣārāt* als eigenständigen Gottesbeweis und beurteilt diesen als Vorläufer des ontologischen Gottesbeweises, wie dieser später von Anselm (1033–1109) formuliert wurde. Netton schließt sich dieser Ansicht an (*Allah Transcendent* 173–173).

<sup>8</sup> Kašf (ZM) 286v:33–34; Kašf (KB) 286v:35–287r:8. Vgl. parallel Maʿīn (MF) 9r:25ff.

<sup>9</sup> Kašf (KB) 287r:8–11.

<sup>10</sup> Kašf (KB) 286r:29–33; vgl. auch Ibn Maḥdūm: *Miftāḥ* 83. Ibn al-Malāḥimī (*Fāʾiq* 218r:1ff, 225r:14–225v:9) hält dagegen noch an der theologischen Sichtweise fest, wonach eine Ursache lediglich für das Entstehen eines Daseinsding erforderlich ist, nicht aber für sein Verbleiben im Zustand des Seins.

<sup>11</sup> Vgl. Davidson: *Proofs for Eternity* 4, 355ff. Für Belege bei den Ašʿariten vgl.

Nachdem er diese Kategorien des Seins und deren Charakteristika besprochen hat, legt Ibn Abī Ğumhūr nun den eigentlichen Nachweis für die Existenz Gottes dar. Als Nachweis dafür, daß der Hervorbringer des Seins notwendigseiend (*wāğīb*) ist, argumentiert er mit der Unmöglichkeit eines unendlichen kreisförmigen bzw. linearen Rückganges:

Es gibt definitiv nachweisbare Daseinsdinge, da diese sinnlich wahrgenommen werden können. Die Wahrnehmung derselben mittels der Sinne verlangt die Wahrnehmung ihres Seins, denn jeder, der ein Ding sinnlich wahrnimmt, nimmt dessen Sein wahr, da alles Wahrgenommene seiend ist . . . Diese definitiv nachweisbaren geschaffenen Dinge sind notwendigerweise seinsmöglich, da weder ihr Sein noch ihr Nichtsein das jeweils andere an Wahrscheinlichkeit überwiegt. Im Verhältnis hierzu sind beide vielmehr gleich. ‘Seinsmöglich’ bedeutet nichts anderes, als daß beide Möglichkeiten gleich wahrscheinlich sind . . . Ihr Sein hängt also notwendigerweise von einem Hervorbringer (*mūğīd*) [a] ab. Ist dieser Hervorbringer [a] notwendig[seiend] (*wāğīb*), so ist nachgewiesen, was wir beweisen wollten. Dies ist der Notwendigseiende (*wāğīb al-wuğūd*), von dem jene seinsmöglichen Daseinsdinge hervorgehen. Ist [dieser Hervorbringer [a] dagegen] seinsmöglich, so braucht er [seinerseits] einen Hervorbringer [b], ebenso wie die [seinsmöglichen Daseinsdinge] einen solchen brauchen, da du weißt, daß dem Seinsmöglichen auf Grund seiner selbst keine Existenz zukommt. Wenn der Hervorbringer dieses [zuletztgenannten] Seinsmöglichen [b] das zuerst erwähnte Seinsmögliche [a] wäre, so würde die Existenz eines jeden von ihnen vom jeweils anderen abhängen. Würde seine Existenz dagegen nicht von dem ersten [a] abhängen, sondern von einem dritten

---

etwa Fahr ad-Dīn ar-Rāzī: *Ma‘ālim* 38–39. Für Belege bei den imamitischen Theologen vgl. al-Ĥimmaṣī ar-Rāzī: *Kaṣf* 18v:5ff; Maṭam al-Baḥrānī: *Qawā‘id* 63ff; Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Tagḥīd* 217; id.: *Qawā‘id* 36–37; al-Ḥillī: *Kaṣf al-murād* 217; id.: *Kaṣf al-fawā‘id* 37; id.: *Manāḥiğ* 157–158; al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 176; id.: *Lawāmi‘* 71; id.: *Nāfi‘* 5–9. Al-Ḥillī beurteilt den Gottesbeweis der Philosophen in seinen *Manāḥiğ* (158) als den nobelsten (*ašraf*). Neben der Möglichkeit, den theologischen und den philosophischen Nachweis parallel anzuführen, lassen sich zudem Kombinationen beider Nachweise belegen, indem die philosophische Vorstellung von der Kontingenz mit dem theologischen Grundsatz der zeitlichen Erschaffenheit der Welt verbunden werden; die Welt, die zeitlich erschaffen ist, muß notwendigerweise kontingent sein. Auf Grund ihrer wesentlichen Kontingenz bedarf die Welt eines Verursachers, um erschaffen zu werden. Vgl. etwa Fahr ad-Dīn ar-Rāzī: *Muḥaṣṣal* 109; id.: *Masā‘il* 23–24; Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Qawā‘id* 35–36; al-Ĝurğānī: *Statio* 1–2; al-Qazwīnī: *‘Ain al-qawā‘id* 225:20–226:2; al-Ḥillī: *Īdāḥ* 226:2ff; id.: *Kaṣf al-fawā‘id* 36 Vgl. auch Davidson: *Arguments* 307f. Kombinationen von Elementen der Gottesbeweise der Theologen und Philosophen lassen sich bereits bei al-Ĝuwainī und bei Abū l-Ḥusain al-Baṣrī nachweisen; vgl. Davidson: *Proofs for Eternity* 161ff; Madelung: *The Last Phase of the Mu‘taẓila: Abu l-Husayn al-Basri and His School* (Vortrag gehalten anlässlich des World Congress of Mulla Sadra, Teheran 22.–27. Mai 1999).

[Seinsmöglichen] [c], und würde [dieses Abhängigkeitsverhältnis unendlich weitergeführt werden], so ergäbe sich ein unendlicher linearer Rückgang.<sup>12</sup>

Unendlicher Rückgang, so Ibn Abī Ğumhūr, ist nach dem Verständnis der Philosophen grundsätzlich dann unmöglich, wenn zwischen den einzelnen Gliedern der Kette eine Kausalbeziehung besteht oder wenn sämtliche Glieder gleichzeitig existieren.<sup>13</sup> Als Nachweis für die Unmöglichkeit eines unendlichen Rückgangs faßt Ibn Abī Ğumhūr sämtliche kontingenten Glieder der Kausalkette mental in einer Gruppe zusammen. Da auf Grund der allen Gliedern innewohnenden Kontingenz diese Gruppe weder teilweise noch insgesamt ihr eigener Verursacher sein kann, muß es außerhalb dieser Gruppe ein Notwendigseiendes geben.

<sup>12</sup> Kašf (KB) 287r:13–19.

<sup>13</sup> Kašf (KB) 287r:25–30; Maʿīn (MF) 10r:20–24; Muġlī (MS) 108:8–11; Muġlī (NM) 108:11–15; Muġlī (MU) 108:15ff; vgl. ähnlich Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Qawāʿid* 30; al-Ḥillī: *Kašf al-fawāʿid* 30; Ibn Kammūna: *Šarḥ al-Išārāt* 110r:4ff; Ibn Sīnā: *Livre de Science* 1/173: “Priorité et postériorité sont ou par nature (comme dans les nombres) ou par supposition (comme dans les dimensions, étant donné que tu peux commencer par n’importe quel côté que tu voudras). Tout ce qui comporte priorité ou postériorité par nature, et tout ce qui est une quantité dont les parties qui en dépendent se trouvent réellement en un seul et même lieu, cela est fini. La preuve en est que s’il y avait nombre infini en des choses comportant par nature priorité ou postériorité, ou bien [s’il y en avait] une dimension [infinie] dont les parties existeraient ensemble, il nous serait possible d’y désigner un point ou une limite, par les sens ou par la pensée.” Schubert: *Annäherungen* 126 (Text), wo Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī al-Qūnawīs Frage, ob eine unendliche Kette (*tasalsul*) von seienden, aber unendlichen Ursachen (*ʿilal*) und Wirkungen (*maʿlūlāt*) endet oder nicht, folgendermaßen beantwortet: “Der Beweis beruht darauf, daß [unendlicher Rückgang] unmöglich ist. Denn jede Ursachen- und Wirkungskette muß lückenlos (*mutarattiba*) sein. Denn würde ein Glied der Kette fehlen, so würden notwendig alle ihr nachfolgenden Glieder in der Kette fehlen. Denn jede seiende Kette muß eine allererste Ursache haben. Ohne dieselbe wären diese Glieder, die aus ihren und den Wirkungen ihrer Wirkungen bestehen, bis hin zum letzten Glied, nicht seiend. Eine Kette, die nicht in einer Ursache endet, hat keine Ursache. Folglich hat diese Kette keine allererste Ursache. Demnach ist diese Kette nicht seiend. Andererseits wird sie aber als seiend angenommen. Dies ist ein Widerspruch.” Die Philosophen schließen die Möglichkeit eines unendlichen Rückgangs dagegen nicht aus, wenn eine der genannten beiden Bedingungen nicht erfüllt ist. Auf Grund der philosophischen Vorstellung von der Ewigkeit der Welt etwa halten sie unendlich viele zeitlich hintereinander auftretende Ereignisse wie die Bewegungen der Sphären (*ḥarakāt falakiyya*) für möglich ebenso wie die zeitgleiche Existenz unendlich vieler vernunftbegabter Seelen, die in keiner Kausalbeziehung zueinander stehen. Dazu auch Davidson: *Proofs for Eternity* 407–409; Pines: *Arabic Summary* 347ff. Zur Möglichkeit der Existenz unendlich vieler vernunftbegabter Seelen bei Ibn Sīnā vgl. Marmura: *Infinite Number*. Die Theologen dagegen verneinen die Möglichkeit eines unendlichen Rückgangs grundsätzlich, schon

Was aber [die Unmöglichkeit des] unendlichen Rückganges betrifft, so liegt diese darin begründet, daß die Kette [der Ursachen], die alles Kontingente umfaßt, definitiv kontingent ist, da ihre Existenz von der Gesamtheit ihrer Glieder abhängt. Jedes einzelne ihrer Glieder ist kontingent, da es das ihm jeweils vorangehende benötigt. Folglich sind sie in ihrer Gesamtheit ebenfalls kontingent, denn das, was für die Gesamtheit gilt, kann nicht über das hinausgehen, was für die Glieder gilt. Die Kontingenz der Glieder erfordert folglich die Kontingenz der aus ihnen zusammengesetzten Gesamtheit. Ist die Gesamtheit kontingent, so braucht sie in ihrer Gesamtheit einen Hervorbringer auf Grund dessen, was du weißt, daß nämlich das Kontingente einen Hervorbringer braucht und daß der Grund für dieses Bedürfnis die Kontingenz ist. Der Hervorbringer dieser Kette muß also entweder [a] [die Kette] selbst sein, oder [b] ein [Glieder] aus dieser Gesamtheit oder [c] ein Faktor außerhalb derselben . . . [a] . . . und [b] . . . sind verstandesmäßig unakzeptabel, da ein Ding unmöglich sich selbst hervorbringen kann und da ein Teil unmöglich Hervorbringer seines Ganzen sein kann. Sind [a und b] . . . unmöglich, so ergibt sich [c] [als einzig gültige Möglichkeit], da es keine vierte [Möglichkeit] gibt. Ist der Hervorbringer dieser [Kausalkette] ein externer Faktor, so muß dieser notwendigerweise notwendig[seiend] sein.<sup>14</sup>

Ähnlich argumentiert Ibn Sīnā für die Unmöglichkeit des unendlichen Rückganges.<sup>15</sup> Da es sich bei diesem zweiten Argumentationselement bereits um einen in sich selbst vollständigen Gottesbeweis handelt,<sup>16</sup> wird dieser von einer Reihe späterer islamischer Philosophen auch als eigenständiger Gottesbeweis angeführt.<sup>17</sup>

---

weil dies ihrer Doktrin von der *creatio ex nihilo* widersprechen würde. Vgl. etwa Maʿīn 9v:7–10r:20; Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Qawāʿid* 29; al-Ḥillī: *Kaṣf al-fawāʿid* 29–30; Ibn Maḥdūm: *Miftāḥ* 84, 86ff.

<sup>14</sup> Kaṣf (KB) 287r:38–287v:2; ähnlich Maʿīn (MF) 10r:25ff.

<sup>15</sup> Ibn Sīnā: *Livre de Science* 1/174–175; vgl. ähnlich as-Suhrawardī: *Opera* I (MM) 386–387; id.: *Opera* I (TW) 33–34; id.: *Lamaḥāt* 129:9–13; ad-Dawānī: *Itbāt al-wāḡib* 3v–4r; Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: *Muḥaṣṣal* 111f; Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Risāla-yi Itbāt-i wāḡib* 3–4; sowie id.: *Qismat-i mauḡūdāt* 35–36.

<sup>16</sup> Vgl. hierzu die Analyse bei Davidson: *Proofs for Eternity* 289ff, 307ff, 336–337, 350ff, 376ff.

<sup>17</sup> Vgl. etwa as-Suhrawardī: *Opera* I (TW) 33–34; Ibn Kammūna: *Šarḥ at-Talwīḥāt* 266r:4–266v:18; Šī 326v:30–327v:4; ad-Dawānī: *Itbāt al-wāḡib* 12vf; Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: *Masāʾil* 25–26; al-Ġurġānī: *Statio* 5–6; vgl. auch Davidson: *Proofs for Eternity* 308–309, 351, 385. Vgl. ähnlich al-Abḥarī: *Ḥidāyat al-ḥikma* 153–154. Maibudī dagegen verbindet in seinem Kommentar (*Šarḥ* 153ff) dieses Beweiselement wiederum mit der Unmöglichkeit des unendlichen Rückganges. Šadr ad-Dīn aš-Šīrāzī gibt an, daß die Formulierung dieses Teilelements, das alles Kontingente mental in einer Gruppe zusammenfaßt und zeigt, daß die Ursache desselben notwendigerweise und außerhalb dieser Gruppe liegen muß, als unabhängiger Gottesbeweis erstmals von as-Suhrawardī vorgenommen wurde; vgl. Rahman: *Philosophy* 127–128. Das

Anders als in seinem Maʿīn und seinem Kašf unterläßt es Ibn Abī Ğumhūr in seinem Muġlī (MS/NM), den klassischen theologischen Beweis (*dalīl al-ḥudūt*) anzuführen. So vermeidet er hier ein eindeutiges Bekenntnis zur theologischen Doktrin der *creatio ex nihilo*. Zusätzlich zu dem philosophischen Gottesbeweis (*dalīl al-ḥimkān*)<sup>18</sup> führt Ibn Abī Ğumhūr in seinem Muġlī (MS/NM) zwei weitere Nachweise für die Existenz Gottes an. Beide zeichnen sich dadurch aus, daß sie ohne das Argumentationselement der Unmöglichkeit des unendlichen linearen Rückgangs schlüssig sind. Der folgende Beweis wurde nach Angaben al-Miqdād as-Suyūrī von Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī formuliert:<sup>19</sup>

Dem Seinsmöglichen kommt [wesentlich] kein Sein (*wuġūd*) zu. Folglich kann kein anderes durch das [Seinsmögliche] Sein erlangen. Nähme man an, daß es unter diesen Seinsmöglichen kein [wesentlich] Notwendig[seien-des] gäbe, so besäße keines von ihnen Sein. Dies ist falsch.<sup>20</sup>

Dies ist ein Hinweis auf einen anderen Beweis für das Gesuchte, der nicht der Widerlegung des endlosen Rückgangs bedarf . . . Dieser

---

Argumentationselement der Unmöglichkeit des unendlichen Rückgangs geht auf Aristoteles zurück, der dies als zweites Element seines eigenen Beweises formuliert hat. Ausgehend von der Bewegung der Welt Dinge hatte er argumentiert, 1. daß das Bewegte immer von etwas anderem, also nicht von sich selbst bewegt wird und 2. daß die bewegten Bewegter nicht unendlich viele sein können. Die Bewegungen der bewegten Dinge in der Welt führt er also zurück auf Bewegter, die selbst auch von anderen bewegt sind, letztlich aber vom ersten, unbewegten Bewegter abhängen müssen. Unendlich viele bewegte Bewegter sind nicht möglich, weil sie einen ersten unbewegten Bewegter aufheben würden. Dieser aber ist Gott. Vgl. Davidson: *Proofs for Eternity* 237ff, 336ff, 362ff. Den aristotelischen Gottesbeweis führt etwa Abū Ḥāmid al-Isfizarī (lebte 4./10. Jhd.) an; vgl. Gimaret: *Traité théologique* 220ff §6f. Das Argumentationselement dagegen, das ausgeht von der Analyse des Konzepts des Seins und dessen Unterscheidung in Seinsnotwendiges und Seinsmögliches mit dem Ergebnis, daß, wenn es Seinsmögliches gibt, es notwendigerweise Seinsnotwendiges geben muß, wurde von Ibn Sīnā formuliert; vgl. Davidson: *Proofs for Eternity* 281ff, 307ff, 362ff, 385ff.

<sup>18</sup> Muġlī (MS) 116:22–25; Muġlī (NM) 116:25–117:15.

<sup>19</sup> Al-Miqdād as-Suyūrī: *Anwār* 115r:18–15v:11; vgl. entsprechend Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Fuṣūl* 12–13 §3; auch id.: *Burhān fi ṭibāt al-wāġib* 519. Vgl. auch al-Miqdād as-Suyūrī: *Lawāmiʿ* 70: “Der erste [Beweis für die Existenz Gottes] wurde vom Muḥaqqiq aṭ-Ṭūsī formuliert (*muḥtaraʿ al-muḥaqqiq aṭ-Ṭūsī*): Gäbe es keinen existierenden Seinsnotwendigen, so käme grundsätzlich keinem seinsmöglichen Ding Existenz zu . . . Wäre das Existierende auf das Seinsmögliche beschränkt, dem . . . Existenz nicht auf Grund seines Wesens, sondern auf Grund eines anderen zukommt, und gäbe es dieses andere nicht, so käme dem Seinsmöglichen keine Existenz zu. Kommt [dem Seinsmöglichen] keine Existenz zu, so kann auch ein anderes von ihm keine Existenz erlangen, da das Hervorbringen [des Seinsmöglichen] von etwas anderem ein Zweig seiner [eigenen] Existenz ist (*ṭiġāduhū li-ġairihī faʿ ʿalā wuġūdihī*), da das Nichtseiende unmöglich hervorbringen kann (*li-ṣiḥālat kaun al-māʿdūm mūġidan*).” Für einen ähnlichen Beweis vgl. al-Ġāmī: *Durra* 1 §3/übers. Heer: *Precious Pearl* 33.

<sup>20</sup> Muġlī (MS) 117:15–16.

beruht auf zwei Voraussetzungen. 1. Dem Seinsmöglichen kommt auf Grund seines Wesens kein Sein zu (*al-mumkin laisa lahū wuǧūd min dātihī*) . . . 2. [Das Seinsmögliche] ist nicht der Hervorbringer von etwas anderem (*innahū lā yakūnu mūǧīdan li-ǧairihī*). Denn sein Hervorbringen von etwas anderem setzt sein Sein voraus (*iǧādūhū li-ǧairihī mutawaqqif ‘alā wuǧūdihī*), da das Nichtseiende (*ma’dūm*) unmöglich Sein bewirken kann. Sein Sein hängt aber, wie bereits gezeigt wurde, von etwas anderem ab. Folglich hängt sein Hervorbringen von etwas anderem von etwas anderem ab (*iǧādūhū li-ǧairihī min ǧairihī*). Somit ist erwiesen, daß [das Seinsmögliche] nicht auf Grund seines Wesens Hervorbringer von etwas anderem ist (*lā yakūnu mūǧīdan li-ǧairihī bi-‘tibār dātihī*), da sein Hervorbringen von etwas anderem Folge seines Seins ist (*min lawāzim wuǧūdihī*), und sein Sein von etwas anderem abhängt . . . Folglich sagen wir: Es gibt definitiv existierende Seinsmögliche (*hunā mumkināt mauǧūdāt qaʿan*). Gäbe es zusätzlich zu diesen kein [Seins]notwendiges, so wären [die Seinsmöglichen] notwendigerweise nicht existent entsprechend dem, was in den beiden Prämissen dargelegt wurde. Ihre Existenz ist aber nachgewiesen. Hieraus folgt notwendig die Existenz eines [Seins]notwendigen, auf Grund dessen sie hervorgebracht werden.<sup>21</sup>

Als Urheber des folgenden Gottesbeweises nennt Ibn Abī Ğumhūr in seinem Kašf (ZM/KB) Našīr ad-Dīn al-Kāšī (al-Kāšānī) al-Ḥillī (gest. 755/1354).<sup>22</sup> Auch dieser Beweis, so Ibn Abī Ğumhūr, zeichnet sich dadurch aus, daß er ohne Rückgriff auf das Beweiselement der Unmöglichkeit des unendlichen linearen Rückganges schlüssig ist:

Der ‘Allāma Našīr ad-Dīn al-Kāšī hat einen glänzenden Beweis (*burhān badīʿ*) vorgelegt, welcher nicht auf dem [Nachweis der Unmöglichkeit eines] kreisförmigen oder linearen unendlichen Rückganges beruht. Hier

<sup>21</sup> Muǧlī (NM) 117:16–23. Für einen ähnlichen Beweis vgl. ad-Dawānī: *Iḥbāt al-wāǧib* 14r. Vgl. auch al-Ĝurǧānī: *Statio* 7: “Das Kontingente ist auf Grund seiner selbst nicht eigenständig, seine Existenz [zu bewirken], und dies ist offensichtlich. [Ebenso ist es nicht eigenständig] im Hervorbringen von etwas anderem (*wa-lā fi iǧādihī li-ǧairihī*), denn die Stufe des Hervorbringens ist der Stufe des Seins nachgeordnet (*martabat al-iǧād ba’d martabat al-wuǧūd*). Solange ein Ding also nicht hervorgebracht wurde, kann es [seinerseits] nichts hervorbringen. Wären alle Daseinsdinge seinsmöglich, so würde überhaupt nichts existieren, denn das Kontingente, selbst wenn es zahlreich ist, ist nicht eigenständig, was [sein eigenes] Sein und das Hervorbringen [von anderen] betrifft. Folglich gäbe es weder Sein noch Hervorbringen und somit kein Daseinsding, nicht auf Grund seiner selbst und nicht auf Grund eines anderen.”

<sup>22</sup> Kašf (ZM) 287v:8–9; Kašf (KB) 287v:12–13. Ibn Abī Ğumhūr gibt als Quelle die *Anwār al-ǧalāliyya li-l-fuṣūl an-naširiyya* al-Miqdād as-Suyūrīs an. Vgl. entsprechend dessen *Anwār* 15v:11ff; ähnlich id.: *Iršād* 177–179; id.: *Lawāmiʿ* 70–71. Vgl. auch Muǧlī (MS) 117:23–25; Muǧlī (NM) 117:25–118:12, wo er den Beweis keinem Denker namentlich zuordnet. Zu Našīr ad-Dīn al-Kāšī vgl. KA 3/218; MM 2/216–217; Niʿma: *Falāsifa* 314–316; RU 4/180–182; TAS 149–150.

seine Darlegung: Es gibt eindeutig möglichseiende [Daseinsdinge]. Diese müssen notwendigerweise einen vollständigen Hervorbringer (*mūğīd tāmm*)<sup>23</sup> haben. Unter einem vollständigen Hervorbringer verstehen wir [einen Hervorbringer], der [in sich] ausreichend ist, seine Wirkungen ins Sein zu bringen (*al-kāfi fi wuğūd aṭarihi*). Folglich muß dieser notwendig[seiend] sein, da das Kontingente kein vollständiger Hervorbringer für etwas anderes ist. Denn das Kontingente hat keine Existenz [auf Grund seiner selbst] und auch nichts anderes von dem, was aus [dem Kontingenten hervorgegangen ist]. Folglich muß es notwendigerweise einen Hervorbringer (*mu'attir*) geben, der notwendig[seiend] ist. Dies ist es, was wir beweisen wollten.<sup>24</sup>

Bei diesem Beweis werden die philosophischen Kausalitätsgrundsätze außer acht gelassen, indem allein der vollständige Verursacher, der wesentlich Seinsnotwendige, Gott, als Hervorbringer aller seinsmöglichen [Daseinsdinge] angenommen wird. Al-Miqdād as-Suyūrī gibt entsprechend an, daß Kritiker dieses Gottesbeweises auf den Widerspruch hingewiesen haben zwischen der Voraussetzung dieses Beweises, daß Seinsmögliches kein vollständiger Hervorbringer sein kann, und der mu'tazilitischen Vorstellung vom Menschen als Hervorbringer seiner Handlungen. Al-Miqdād as-Suyūrī löst den Widerspruch auf, indem er zwischen vollständigen und unmittelbaren Ursachen

<sup>23</sup> Während im Muğlī (MS/NM) der Terminus "vollständiger Hervorbringer" (*mūğīd tāmm*) verwendet wird, wird in der Edition des *Iršād* al-Miqdād as-Suyūrīs sowie in den benutzten Hss. des Kašf (ZM/KB) wie auch der *Anwār* durchgängig der Terminus "vollständiger notwendiger Verursacher" (*mūğīb tāmm*) verwendet.

<sup>24</sup> Kašf (ZM) 287v:8–10; vgl. ähnlich Muğlī (MS) 117:23–25 und Muğlī (NM) 117:25–118:12: "[Muğlī (MS):] Oder wir sagen: Diese seinsmöglichen [Daseinsdinge] haben notwendigerweise einen ausreichenden Hervorbringer (*mūğīd kāfi*). Kein seinsmögliches Ding ist ein ausreichender Hervorbringer. Folglich ist kein Hervorbringer dieser seinsmöglichen [Daseinsdinge] seinsmöglich. Vielmehr ist dieser [seins]notwendig . . . [Muğlī (NM):] [Der Autor] weist auf die Darlegung dieses Beweises in einer anderen Art hin. Dessen Darlegung erfordert die Vorstellung der Bedeutung des 'ausreichenden Hervorbringers' (*mūğīd kāfi*). Damit meinen wir [einen Hervorbringer], aus dem die Wirkung hervorgeht, ohne daß er etwas anderen bedarf, und er ist gleichbedeutend mit 'vollständiger Ursache' (*illa tāmma*). Weißt du dies, so sagen wir: Diese existierenden [Seins]möglichen müssen notwendigerweise einen Hervorbringer haben, der ausreicht, sie hervorzubringen, eine Ursache also, die in ihrem Sein vollständig ist (*illa tāmma fi wuğūdihi*) . . . Dieser Hervorbringer kann also nicht als [seins]möglich beschrieben werden, da das Seinsmögliche nicht ausreicht, seine Wirkung hervorzubringen . . . Folglich muß [dieser Hervorbringer seins]notwendig sein . . . Daher sagen wir: Diese [seins]möglichen [Daseinsdinge] müssen einen ausreichenden Hervorbringer haben. Kein ausreichender Hervorbringer ist [seins]möglich. Folglich ist keiner der Hervorbringer dieser [seins]möglichen [Daseinsdinge] seinsmöglich. Und dies ist es, was bewiesen werden sollte. Demnach sagen wir: Wenn Kontingenz in bezug auf den Hervorbringer dieser [seins]möglichen [Daseinsdinge] verneint wird, muß dieser [seins]notwendig sein, da es kein Mittelding gibt."

unterscheidet. Während eine vollständige Ursache wesentlich seinsnotwendig ist, kann wesentlich Seinsmögliches, wie etwa der Mensch, durchaus als unmittelbare, direkte Ursache dienen.<sup>25</sup> Ibn Abī Ğumhūr erwähnt diesen Einwand weder in seinem Kašf noch in seinem Muğlī.

In seinem Superkommentar (MU) ergänzt Ibn Abī Ğumhūr seine

<sup>25</sup> In seinen *Anwār* (16r:4–13) referiert al-Miqdād as-Suyūrī zunächst den Einwand und die Antwort einiger Schüler Našīr ad-Dīn al-Kāšīs hierauf; sodann führt er seine eigene Lösung an: “Hier ergibt sich ein grundsätzlicher Einwand (*naqd iğmālī*): Die menschlichen Handlungen wie Aufstehen, sich Setzen, Essen und Trinken usw. sind willentliche Handlungen (*af‘āl irādīyya*), deren Täter diese Person (*šahs*) ist, die eindeutig seinsmöglich ist (*al-mumkin qaṭ‘an*). Dies ist notwendig aus Sicht der Mu‘taziliten . . . Folglich ist das Seinsmögliche notwendiger Hervorbringer von etwas anderem (*al-mumkin müğīb li-ğairihī*). Dies widerspricht der Prämisse [,daß das Seinsmögliche nicht vollständiger notwendiger Hervorbringer einer Sache sein kann]. Einige hervorragende unter seinen [Našīr ad-Dīn al-Kāšīs] Schülern antworteten und sagten: ‘Warum ist es nicht möglich, daß der Handelnde nicht diese Person ist und daß diese [Person] die Bedingung für diese Handlung ist (*šart fi dālika l-fi‘l*), nicht aber ihr notwendiger Hervorbringer (*lā müğiban lahū*)?’ Es ist am besten zu antworten: ‘Der Mu‘tazilit sagt nicht, daß diese seinsmögliche Person der vollständige notwendige Hervorbringer seiner Handlungen (*müğīb tamm li-af‘alihī*) ist, sondern [deren] unmittelbare, direkte [Ursache] (*mubāšīr qarīb*). Demnach sagen wir, daß diese Person nicht notwendigerweise eine vollständige notwendige Ursache ist (*laisa müğiban tammān darūwatan*), da seine Handlungen von seinem Sein und von anderen Voraussetzungen (*šarā‘it*) abhängen. [Andererseits] sagen wir nicht, daß der Seinsmögliche kein notwendiger Hervorbringer im absoluten Sinne sei (*müğiban muṭlaqan*), sondern daß er im Hinblick auf sein Wesen kein vollständiger notwendiger Hervorbringer sei (*müğiban tammān bi-n-nazar ilā dālihī*).’ Ähnlich weist al-Miqdād diesen Einwand in seinem *Iršād* (178–179) zurück: “[Einwand:] ‘Würde euer Beweis stimmen, so folgte daraus, daß es keinen Verursacher im Sein gibt außer Gott (*lā yakūnu fi l-wuğūd mu‘attīr ğair Allāh subhānahū*). Denn die seinsmögliche Wirkung bedarf eines Verursachers. Dieser Verursacher ist, wie ihr gesagt habt, nicht seinsmöglich; folglich ist er notwendig[seiend]. Demnach ist der Notwendig[seiende] Erhabene der Täter von allem (*al-wāğīb tā‘ālā fā‘ilan li-l-kull*). Dies widerspricht eurer Lehre, daß der Mensch Täter ist’. Antwort: ‘Wenn wir sagen: ‘Kein Seinsmögliches ist notwendiger Hervorbringer von etwas anderem’ (*lā ša‘ min al-mumkin bi-müğīb li-ğairihī*), so meinen wir mit [der Aussage, daß das Seinsmögliche kein] Verursacher (*mu‘attīr*) [sein kann, daß es kein] vollständiger (*tamm*) Verursacher [sein kann] . . . [Wir meinen damit nicht, daß das Seinsmögliche] nicht Verursacher im absoluten Sinn (*mu‘attīr muṭlaqan*) sein kann. Folglich ist es möglich, daß [das Seinsmögliche] ein unvollständiger Verursacher (*mu‘attīr nāqiš*) ist. Es folgt also nicht notwendigerweise, daß der Mensch nicht der Täter seiner Handlung ist und daß er nicht die unmittelbare, direkte [Ursache] in bezug auf diese ist (*mubāšīr qarīb bi-n-nisba ilāhī*), denn er ist ein unvollständiger Verursacher, kein vollständiger Verursacher, da sein Handeln abhängig ist von seiner Existenz, von den Werkzeugen, dem Handlungsvermögen usw. (*li-tawaqquf fi‘lihī ‘alā wuğūdihī wa-‘alā l-ālāt wa-l-qudra wa-ğair dālika*). Derjenige, der den Menschen als Hervorbringer (*müğīb*) bezeichnet, meint damit nicht, daß er ein vollständiger [Hervorbringer] ist, insofern als er [in sich selbst] ausreichend ist, unabhängig seine Wirkung hervorzubringen (*kāfiyan bi-stiqlālihī li-wuğūd atarihī*), sondern er meint hiermit (lies: *arāda annahū*), daß er unmittelbarer, direkter, aber nicht vollständiger [Hervorbringer seines Handelns ist].”

Ausführungen zu den Gottesbeweisen, indem er die betreffenden Stellen aš-Šahrazūrīs aš-Šağara *al-ilāhiyya* zu diesem Thema anführt, ohne seine Quelle allerdings zu nennen.<sup>26</sup>

### 3.2. Göttliche Einzigartigkeit (*tauḥīd*)

Ibn Abī Ğumhūr nennt auf der Ebene seines Kommentars (NM) drei Bedeutungen des Einheitsbekenntnisses (*tauḥīd*):

[Die Bedeutung] von *tauḥīd* . . . im Sprachgebrauch (*fi l-iṣṭilāḥ*) [ist folgende]: Gemäß der verbreiteten [Bedeutung] (*‘alā l-mašhūr*) bedeutet es die Bestätigung eines einzigen Schöpfers (*sāni‘ wāḥid*) dieser Welt. In der Terminologie der Leute der Wahrheitserforschung (*fi ṣṭilāḥ ahl at-taḥqīq*) ist [*tauḥīd*] die Trennung des Wesens des Wahren Erhabenen von jeglicher Pluralität (*tafīrīd dāt al-ḥaqq ta‘ālā ‘an ḡamī‘ al-katira*), insofern als alle [göttlichen] Attribute und Handlungen in diesem [Wesen] enthalten sind (*bi-‘tibār inṭiwā’ ḡamī‘ aš-ṣifāt wa-l-aḡ‘al fihā*). Im Verständnis der Sufis (*‘alā taṭīq ahl at-taṣawwuf*) bedeutet [*tauḥīd*] die Aussonderung des reinen Seins (*tafīrīd al-wuḡūd al-maḥd*) in solcher Weise, daß [alle] Prinzipien (*mabādī‘*) und die Ordnung (*tartīb*) in seiner beständigen Erhabenheit (*‘azama qaiyūmiyya*) enthalten sind. Die Bedeutung seiner Erhabenheit besteht darin, daß er von keinem Ding fern ist, selbst wenn es kleiner wäre als ein Staubkorn, weder auf Erden noch im Himmel, [daß er] der Erhabene ist, alles umfaßt (*muḥīt bi-kull šai‘*), allem beiwohnt (*ḥādīr ‘inda kull šai‘*), allen Dingen nah ist (*qarīb min kull šai‘*). Die Bedeutung seiner Beständigkeit besteht darin, daß er ewig auf Grund seiner selbst besteht (*ad-dā‘im al-qā‘im bi-dātiḥ*) und seine Existenz absolut von nichts anderem abhängt (*ḡair muta‘alliq al-wuḡūd bi-ḡairihī ‘alā l-iṭlāq*).<sup>27</sup>

Die letztgenannte Definition stellt ab auf die sufische Vorstellung von der Einheit des Seins (*waḥdat al-wuḡūd*).<sup>28</sup> Die zweitgenannte Definition entspricht im wesentlichen der philosophischen Gottesvorstellung. Die Philosophen definieren Gott als in jeder Hinsicht ein, insofern seine Attribute nicht zu seinem Wesen hinzukommen, sondern ihm lediglich per Relation oder Negation zugeschrieben werden können.<sup>29</sup> Des

<sup>26</sup> Muḡlī (MU) 118:13–122:7 aus ŠI 326v:30–328v:23.

<sup>27</sup> Muḡlī (NM) 109:4–7.

<sup>28</sup> Zu Ursprung und Bedeutung dieser Vorstellung sowie zum Ursprung des Terminus *waḥdat al-wuḡūd*, der von Ibn al-‘Arabī und seinen direkten Nachfolgern noch nicht verwendet wird, vgl. Chittick: *Rūmī and waḥdat al-wuḡūd*; Chodkiewicz: *Épître sur l’unicité absolue* Introduction 17–39; Landolt: *Šimnānī on Waḥdat al-wuḡūd*.

<sup>29</sup> Ibn Sīnā: *Šifā’/Ilāhiyyāt* 2/349–354. Vgl. auch unten Abschnitt 3.3.

weiteren konzipieren sie Gott als erste Ursache allen Seins, aus der auf Grund ihrer selbst die Schöpfung notwendig emaniert. Sein Handeln erfolgt also nicht im Hinblick auf oder auf Grund von Erwägungen oder Motiven, die außerhalb seines Wesens liegen.<sup>30</sup> Nicht im Hinblick auf das göttliche Handeln, aber doch hinsichtlich der göttlichen Attribute entspricht die zweitgenannte Definition des Einheitsbekenntnisses zudem der Vorstellung der Mu‘taziliten, nach deren Auffassung die göttlichen Attribute nicht zusätzlich zum göttlichen Wesen hinzukommen. Die erstgenannte Definition entspricht dem auf der Offenbarung beruhenden orthodoxen Einheitsbekenntnis von Gott als alleinigem Schöpfer.<sup>31</sup> Auf der Ebene seines Superkommentars (MU) erläutert Ibn Abī Ğumhūr die drei Definitionen von *tauḥīd* näher, wobei er nun mit dem sufischen Einheitsbekenntnis beginnt:<sup>32</sup>

Das [letztgenannte Einheitsbekenntnis] ist das Bekenntnis der Einheit des Seins (*tauḥīd wuġūdī*), dem alle seine Freunde (*awliyāʿ*) und Propheten (*anbiyāʿ*) anhängen. In ihm wird der verdeckte Polytheismus (*širk ḥafī*) verneint . . . Was aber den zweiten [Typus des] Einheitsbekenntnisses angeht, so ist dies das Bekenntnis der Einheit der [göttlichen] Attribute (*tauḥīd šifātī*). Dies ist niedriger (*adnā*) als das Bekenntnis der Einheit des Seins, aber höher (*aʿlā*) als der erst[genannte Typus des] Einheitsbekenntnisses. In ihm wird der Polytheismus verneint, wie in dem Ausspruch ‘Alīs angedeutet wird: ‘Die vollkommene Hinneigung zu Gott besteht im Ableugnen jeglicher Attribute von ihm’ (*kaṃāl al-ihlās lahū nafy aš-šifāt ‘anhū*).<sup>33</sup> Der erst[genannte Typus des] Einheitsbekenntnisses ist das islamische Einheitsbekenntnis (*tauḥīd islāmī*), das den offensichtlichen Polytheismus (*širk zāhir*) verneint. Dieser wird angedeutet in Gottes Wort ‘Sei dir nun dessen bewußt, daß es keinen Gott gibt außer Gott’ (*Qurʾān* 47:19). Dies ist die Stufe der Mehrheit der Menschen (*akṭar al-ḥalq*) und der meisten gewöhnlichen Leute (*sāʿir al-ʿawāmm*).<sup>34</sup>

Im Unterschied zu seinen Ausführungen in seinem Kommentar (NM) beschreibt der Verfasser hier nicht die unterschiedlichen Vorstellungen der Orthodoxie, der Philosophie und der Sufis vom Einheitsbekenntnis. Vielmehr bezeichnen die beiden erstgenannten Stufen, das Bekenntnis der Einheit des Seins und das Bekenntnis der Einheit der Attribute, verschiedene Stufen der Selbstmanifestation des göttlichen Seins oder

<sup>30</sup> Zur philosophischen Vorstellung vom Handeln Gottes vgl. unten Abschnitt 4.2.

<sup>31</sup> Zum qurʾanischen Einheitsbegriff vgl. D. Gimaret: *Širk*. In: EI<sup>2</sup> 9/484–486.

<sup>32</sup> Muġlī (MU) 109:10–15.

<sup>33</sup> Vgl. Maitam al-Baḥrānī: *Šarḥ Nahġ al-balāġa* 1/106:11ff.

<sup>34</sup> Muġlī (MU) 109:10–15.

Theophanien und entsprechend verschiedene Stufen der Gottesschau innerhalb der sufischen Vorstellung von der Einheit des Seins. Ibn al-‘Arabī etwa unterscheidet grundsätzlich zwei Stufen der Theophanie. Die höchste Stufe der göttlichen Einheit, die Ibn Abī Ğumhūr hier als *tauḥīd wuġūdī* bezeichnet, entspricht der Stufe der absoluten, ausschließlichen Einheit des göttlichen Wesens (*al-aḥadiyya*) bei Ibn al-‘Arabī. Auf dieser höchsten Ebene wird nur das göttliche Wesen betrachtet, das absolut eins ist und keinerlei Vielheit einschließt. Auf dieser Ebene ist Sein (*wuġūd*) mit der absoluten (*muṭlaq*), unbeschränkten (*ġair muqayyad*) Wirklichkeit Gottes, des Notwendigseienden identisch.<sup>35</sup> Ḥaidar al-Āmulī bezeichnet diese Stufe als die Einheit des Seins (*tauḥīd wuġūdī/tauḥīd wuġūdī bāṭinī*), die wahre Einheit (*tauḥīd ḥaqīqī*)<sup>36</sup> und als Einheitsbekenntnis der Freunde Gottes (*tauḥīd al-auliya*)<sup>37</sup> und stellt diesem den verborgenen Polytheismus (*širk ḥafī*) gegenüber.<sup>38</sup> Die darunterliegende Stufe der Theophanie, die Ibn Abī Ğumhūr als *tauḥīd šifātī* beschreibt, wird von Ibn al-‘Arabī als inklusive Einheit (*al-waḥdāniyya/al-wāḥidiyya*) bezeichnet. Diese schließt alle göttlichen Namen und Attribute ein, die jedoch nichts anderes als Gott sind. Vielmehr wird Gott, das einzige Sein, mit einer Vielzahl von Namen beschrieben, wobei jeder einen bestimmten Aspekt von ihm beschreibt. Jeder einzelne Name ist somit eine Erläuterung des göttlichen Wesens von einem anderen Blickwinkel aus betrachtet.<sup>39</sup> Auf

<sup>35</sup> Vgl. etwa Ibn al-‘Arabī: *Asrār ad-dāt* 132–133. Vgl. auch Chittick: *Imaginal Worlds* 15–16; id.: *Sadr al-Din al-Qunawi* 174; al-Āmulī: *Naṣṣ* 381:19, 407:19ff, 410:2–3; al-Ġāmī: *Naqd* 183ff.

<sup>36</sup> Al-Āmulī: *Naṣṣ* 381:17–18: “Die wahre Einheit ist die Betrachtung eines einzigen absoluten Seins (*mušāhadat wuġūd wāḥid muṭlaq*) und die Nichtberücksichtigung anderer, beschränkter Seinsdinge (*‘adam iṭibār wuġūdāt uhrā min al-muqayyadāt*).” Vgl. auch ibid. 351, 352, 357:8–9 und passim; id.: *Asrār* 70, 77–81; id.: *Ġāmī* passim.

<sup>37</sup> Al-Āmulī: *Naṣṣ* 355 und passim; id.: *Asrār* 70. Al-Ġāmī (*Naqd* 79–81) bezeichnet diese Stufe des Einheitsbekenntnisses als *tauḥīd ilāhī*.

<sup>38</sup> Al-Āmulī: *Naṣṣ* 356:1–7 und passim; id.: *Ġāmī* 66ff; id.: *Asrār* 70, 71; id.: *Tafsīr* 1/284–285. Ähnlich bei Maḥmūd Šabistarī (gest. 740/1339) und ‘Ain al-Quḍāt al-Hamadānī (gest. 525/1131), vgl. Lewisoohn: *Beyond Faith* 243, 276f, 298, 301f.

<sup>39</sup> Ibn al-‘Arabī: *Fuṣūṣ* 1/90: “Wisse, daß das, was Gott genannt wird, eins ist auf Grund seiner selbst (*aḥādī bi-d-dāt*), alles ist auf Grund seiner Namen (*kull bi-l-asmā*). Die Beziehung, die jedes Daseinsding zu Gott hat, ist allein zu seinem spezifischen Herrn, da seine Beziehung zu [Gott] als All unmöglich ist. Was aber die göttliche exklusive Einheit (*al-aḥadiyya al-ilāhiyya*) angeht, so hat der einzelne keinen Fuß darin, da es hier keine Differenzierung zwischen Dingen gibt (*lā yuqālu li-wāḥid minhā šai’ wa-l-aḥar minhā šai’*), da eine Aufteilung (*tab‘īd*) hier nicht möglich ist.” Ibid. 1/93: “Ohne die Unterscheidung (*tamyīz*) würde jeder einzelne göttliche Name in jeder Hinsicht so ausgelegt werden wie jeder andere. Aber der ‘Machtgebende’ (*mu‘izz*) wird beispielsweise nicht so ausgelegt wie der ‘Demütigende’ (*muḍill*)

dieser Ebene wird Gott aus jeweils unterschiedlichen Perspektiven betrachtet, jede vertreten durch ein göttliches Attribut. Die Pluralität der göttlichen Namen und Attribute ist außerdem Ursache für die Vielzahl der Geschöpfe.<sup>40</sup> Sie sind die Erscheinungsorte (*mazāhir*), in denen Gott sich manifestiert. Diese Orte in ihren zahlreichen Eigenschaften und Wirkungen stellen Vielheit (*katra*) dar. Insofern sie allerdings in sich selbst nicht existent,<sup>41</sup> sondern lediglich Erscheinungen des einen göttlichen Seins (*wuğūd*) sind, sind sie Manifestationen der absoluten Einheit.<sup>42</sup> Auf dieser Ebene der inklusiven Einheit wird also Vielheit wie Einheit begriffen.<sup>43</sup> Während Gott in seiner absoluten Einheit unerfaßbar ist, kann er auf Grund seiner Namen verstanden werden.<sup>44</sup> Sein (*wuğūd*), welches auf dieser Ebene mittels der Er-

---

usw., obwohl beide identisch sind mit ihm im Hinblick auf die exklusive Einheit, so wie du auch sagst, daß jeder Name hinweist auf das Wesen und dessen eigene Wirklichkeit (*dalīl ‘alā d-dāt wa-‘alā haqīqatihī min haiṭu huwa*). Das Benannte ist eins. Der ‘Machtgebende’ ist also identisch mit dem ‘Demütigenden’ im Hinblick auf das Benannte, während der ‘Machtgebende’ nicht der ‘Demütigende’ ist im Hinblick auf sich selbst und seine Wirklichkeit (*min haiṭu nafsihī wa-haqīqatihī*.)” Id.: *Futūhāt* 4/419:7: “Die [göttlichen] Namen unterscheiden sich voneinander allein auf Grund ihr unterschiedlichen Bedeutungen; ohne diese wären sie für uns nicht verschieden. Für ihn sind sie eins, für uns sind es viele.” Vgl. auch id.: *Asyār ad dāt* 132–134; Chittick: *Sufi Path* 36; id.: *Sadr al-Din al-Qunawi* 177–178; Chittick/Wilson: *Divine Flashes* 146–147.

<sup>40</sup> Chittick: *Sufi Path* 94ff.

<sup>41</sup> Al-Āmulī: *Nāṣṣ* 361:14ff, 387:7ff, 388:20ff, 407:5ff.

<sup>42</sup> Al-Āmulī: *Nāṣṣ* 389:16: “In jedem Ding ist ein Zeichen für ihn, das darauf hinweist, daß er einer ist (*wa-fi kull šai’ lahū āyatun tadullu ‘alā annahū wāḥid*).” Vgl. auch *ibid.* 389:24ff.

<sup>43</sup> Al-Ġāmī (*Durra* 12 §26/übers. Heer: *Precious Pearl* 43) erläutert die beiden Termini ‘exklusive Einheit’ (*aḥadiyya*) und ‘inklusive Einheit’ (*wāḥidiyya*) wie folgt: “Das wahre Sein (*al-wuğūd al-haqq*) besitzt eine Einheit (*waḥda*), die nicht zu seinem Wesen hinzukommt. Vielmehr ist es sein Sein betrachtet so wie er ist (*hiya iṭtibārūhū min haiṭu huwa huwa*). Derart betrachtet ist seine Einheit kein Prädikat (*naʿt*) des Einen (*al-wāḥid*), vielmehr ist sie identisch mit ihm. Dies meinen die Wahrheitsforscher (*al-muḥaqqiqūn*) mit wesentlicher exklusiver Einheit (*al-aḥadiyya ad-dātiyya*), von der Einheit (*al-waḥda*) und Vielheit (*al-katra*) abgeleitet werden, die allen (*al-ğunḥūr*) bekannt ist, nämlich numerische [Einheit und Vielheit]. Frei von allen Aspekten (*al-ṭtibārāt*) betrachtet, wird es als exklusive Einheit bezeichnet, wenn es aber als durch diese qualifiziert betrachtet wird, wird es als inklusive Einheit bezeichnet.” Vgl. auch *ibid.* 55/übers. 55–56: “Er ist exklusiv eins hinsichtlich des Wesens (*aḥadī d-dāt*), inklusiv eins hinsichtlich der Attribute (*wāḥidī s-sifāt*).” Zur Unterscheidung von *aḥadiyya* und *wāḥidiyya* vgl. auch al-Āmulī: *Ġāmī* 175–176; Ġīlī: *Universal Man* 21–25; Nicholson: *Studies* 94–97; al-Qaiṣarī: *Šarḥ* 11; Landolt: *Briefwechsel* 42–54.

<sup>44</sup> Vgl. Chittick: *Imaginal Worlds* 20–21; id.: *Sufi Path* 34, 39. Ibn al-ʿArabī: *Futūhāt* 2/203:3: “Die göttlichen Namen sind ein Zwischenraum (*barzakh*) zwischen uns und dem Benannten. Sie blicken auf ihn, insofern als sie seine Namen sind. Sie blicken auf uns, da sie uns die Wirkungen zukommen lassen, welche dem Benannten zugeschrieben werden. So vermitteln sie Kenntnis über uns und den Benannten.”

scheinungen wahrgenommen wird, wird demnach als beschränktes Sein (*al-wuğūd al-muqaiyyad*) bezeichnet. In der Terminologie Ḥaidar al-Āmulī entspricht diese Stufe der Stufe der Einheit der Attribute (*tauḥīd siḡāṭī/tauḥīd waṡḡī*), die neben der Einheit der Essenz (*tauḥīd dāṭī*) und der Einheit des Handelns (*tauḥīd fiʿlī*) eine Subkategorie innerhalb der Kategorie des *tauḥīd ḡaqīqī* darstellen.<sup>45</sup> Die unterste Ebene, das orthodoxe Einheitsbekenntnis, das Ibn Abī Ğumhūr als *tauḥīd islāmī* bezeichnet, entspricht dem *tauḥīd ad-dalīl* in der Terminologie Ibn al-ʿArabī<sup>46</sup> bzw. dem *tauḥīd ulūhī/tauḥīd ulūhī zāhīrī* oder auch dem *tauḥīd al-anbiyāʾ* in der Terminologie Ḥaidar al-Āmulī.<sup>47</sup> Letzterer stellt diesem den offenen Polytheismus (*širk ġalī*) gegenüber.<sup>48</sup>

Ibn Abī Ğumhūr weist auf die zentrale Bedeutung der Kenntnis des Einheitsbekenntnisses als Grundlage aller Wissensgebiete hin:

Wisse, möge Gott dir Erfolg geben: Du wirst einsehen, daß das Einheitsbekenntnis, seine Gesetze und seine Wurzeln seinen Leuten sowie deren Nachfolgern und Bestätigern in der wahren Bedeutung (*ʿala qadam aṡ-ṡidq*) vorbehalten sind, denn es ist die Wurzel der Religion (*aṡl ad-dīn*) und die Grundlage des Islam (*aṡās al-islām*) im Äußeren (*zāhīr*) wie im Verborgenen (*bāṡīn*). Seine Kenntnis ist die höchste und nobelste aller Kenntnisse. Sein Geheimnis ist das größte und kostbarste Geheimnis. Es gibt kein Geheimnis, dessen Kern (*maʿdīn*) es nicht wäre, und kein Wissen, dessen Quelle (*maṡrab*) es nicht wäre. Es ist die erste Pflicht (*auwal al-wāğībāt*) in der Religion und im Islam bei den Leuten des Gesetzes (*ahl aṡ-ṡarīʿa*) und den Gelehrten des Äußerlichen (*ʿulamāʾ aṡ-zāhīr*), und es ist die höchste der Stationen (*āḡḡar al-maqāmāt*) und das Ende der Stufen (*nihāyat ad-darağāt*) bei den Meistern der Wahrheit

<sup>45</sup> Al-Āmulī: *Ĝāmīʿ* 69 und passim; id.: *Asrār* 79–80. Ḥaidar al-Āmulī begreift diese Kategorien des *tauḥīd siḡāṭī/tauḥīd waṡḡī*, des *tauḥīd fiʿlī* sowie des *tauḥīd dāṭī* als Subkategorien zur Kategorie des *tauḥīd wuğūdī*; neben dem *tauḥīd wuğūdī* läßt er als zweite große Kategorie lediglich die Kategorie des *tauḥīd ulūhī* zu; vgl. al-Āmulī: *Naṡṡ* 352:4–12, 353:19ff, 355:7ff, 359:18ff, 367:5ff, 404:8–13; id.: *Asrār* 67, 70, 79–80. Al-Ĝāmī (*Naqd* 77–79) bezeichnet diese Stufe als *tauḥīd ʿilmī*.

<sup>46</sup> Ḥakīm: *Muğam* 1171, 1173.

<sup>47</sup> Al-Āmulī: *Naṡṡ* 355, 357:2–3, 404:4–8; id.: *Asrār* 70, 73–75.

<sup>48</sup> Al-Āmulī: *Naṡṡ* 356:1–7; id.: *Taḡṡīr* 1/284–285. Vgl. ähnlich al-Ĝāmī: *Naqd* 77, der dem *širk ġalī* das orthodoxe Einheitsbekenntnis entgegensetzt, das er als *tauḥīd īmānī* bezeichnet. Zusätzlich zu den genannten Bezeichnungen werden von anderen Sufis weitere Termini angeführt zur Beschreibung der genannten drei Ebenen; vgl. al-Āmulī: *Naṡṡ* 351–352. Abū Ismāʿīl al-Anṡārī etwa bezeichnet den Typus des orthodoxen religiösen Einheitsbekenntnisses als das Einheitsbekenntnis der Allgemeinheit (*tauḥīd al-ʿamma*), die nächsthöhere Stufe als das Einheitsbekenntnis der Elite (*tauḥīd al-ḡāṡṡa*) und die höchste Stufe entsprechend als das Einheitsbekenntnis der Elite der Elite (*tauḥīd ḡāṡṡat al-ḡāṡṡa*); vgl. al-Āmulī: *Naṡṡ* 365:10ff, 352:18–21; id.: *Asrār* 74. Andere sufische Denker unterscheiden mehr als drei Stufen; vgl. al-Āmulī: *Naṡṡ* 352:22ff, 368:21ff.

(*arbāb al-ḥaqīqa*) und den Gelehrten des Verborgenen (*‘ulamā’ al-bāṭin*). Deswegen sagen sie, daß hinsichtlich des Einheitsbekenntnisses alle Stufen (*maqāmāt*) und Zustände (*aḥwāl*) wie Wege sind, die zu diesem hinführen (*aṭ-turuq al-mūšila ilaihi*). Es ist das höchste Ziel (*maqṣad a‘lā*) und das äußerste Ziel (*ḡāya quṣwā*), und über diese Stufe hinaus gibt es für den Menschen keinen Aufstieg und keine Stufe mehr . . .<sup>49</sup>

In Übereinstimmung mit der sufischen Überlieferung führt Ibn Abī Ḡumhūr aus, daß derjenige die höchste Stufe der Erkenntnis erreicht, der sowohl Vereinigung als auch Trennung (*ḡam‘ wa-tafrīqa*) im Blick hat, also einerseits den Bewußtseinszustand des Entwerdens (*fanā’*), in dem der Betrachter sich allein Gottes bewußt ist, und andererseits den Bewußtseinszustand, in dem sich der Betrachter der Vielheit bewußt ist. Dieser Zustand wird auch als Vereinigen und Umfassen (*ḡam‘ al-ḡam‘*) bezeichnet, als das Nebeneinander von Vereinigung und Trennung, als die Erkenntnis zugleich von Gott als dem absoluten, einen Sein und der Vielheit der Erscheinungsorte auf der Ebene des Kosmos.<sup>50</sup>

Der *tauḥīd* hat zwei Seiten: die Seite der Vereinigung (*ṭaraf al-ḡam‘*) und die Seite der Trennung (*ṭaraf at-tafrīqa*). Jede von beiden allein ist tadelnswert, da sich in [jeder einzelnen von beiden] zahlreiche Verderbtheiten und große Gefahren wie Gesetzlosigkeit (*ibāḥa*), Ketzerei (*zandaqa*), Monismus (*ittiḥād*), Irrglaube (*ilḥād*) und Polytheismus (*širk*) befinden. Die Vortrefflichkeit besteht demnach in der Vereinigung (*ḡam‘*) von beiden. Diese besteht im Beschreiten des Mittelweges zwischen den beiden Seiten hinsichtlich der Ethik, der auch als der ‘gerade Weg’

<sup>49</sup> Muḡlī (MU) 109:15–21. Vgl. wörtlich nahezu identisch al-Āmulī: *Naṣṣ* 348f; id.: *Tafsīr* 1/229.

<sup>50</sup> Vgl. etwa al-Āmulī: *Naṣṣ* 384:13–16: “Die meisten Leute sind verwirrt hinsichtlich des Seins, seiner essentiellen Einheit (*waḥdatuhū d-dāṭiyya*) und seiner namentlichen Vielfalt (*katratuhū l-asmā’iyya*) und deren unterschiedlichen Erscheinungsorten (*maḏāhiruhā al-muḥtalifā*). Die Wissenden (*‘arifūn*) haben dies überwunden, da sie das eine Sein in der Vielfalt selbst (*al-wuḡūd al-wāḥid fi ‘ain al-katira*) und die Vielfalt in der Einheit selbst (*al-katira fi ‘ain al-wāḥida*) schauen.” Vgl. auch ibid. 386:12–21, insbesondere 387:7–9: “Denn das Betrachten der Vielheit in der Einheit und das Schauen der Einheit in der Vielheit ist das höchste Maß an Genauigkeit, denn das Sein ist in Wirklichkeit nur eines (*al-wuḡūd fi l-ḥaqīqa laisa illā wāḥidam*), und all jene Seinsdinge (*mauḡūdāt*) sind seine Manifestationen (*maḏāhiruhū*) und Erscheinungen (*maḡālīhu*), und diese sind praktisch nichtseiend (*wa-ḥiya fi ḥukm al-‘adam*).” Vgl. ähnlich id.: *Tafsīr* 1/291; auch al-Quṣairī: *Risāla* 65–67/übers. Gramlich: *Sendschreiben* 119–121. Zu Ibn al-‘Arabīs Vorstellungen von *ḡam‘*, *tafrīqa* und *ḡam‘ al-ḡam‘* vgl. auch Profitlich: *Terminologie* 133–134. Für diese Vorstellung bei Sa‘īd ad-Dīn al-Farḡānī vgl. Chittick: *Rūmī and waḥdat al-wujūd* 81. Für diese Vorstellung bei Fahr ad-Dīn Ibrāhīm al-‘Irāqī (gest. 688/1289) vgl. Chittick/Wilson: *Divine Flashes* 83–84 (Text), 137–138 (Kommentar).

(*aṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm*)<sup>51</sup> bezeichnet wird, der als ‘schärfer als das Schwert’, ‘feiner als das Haar’ beschrieben wird. Daher obliegt es dir, diese Grundsätze einzuhalten. Hüte dich davor, auch nur eine dieser Regeln zu vernachlässigen.<sup>52</sup>

### 3.3. Die göttlichen Attribute

In Übereinstimmung mit der mu‘tazilitischen Auffassung von der göttlichen Einheit weist Ibn Abī Ğumhūr die Vorstellungen der Aṣ‘ariyya ab, die Gottes Attribute als ewige dingliche Determinanten (*ma‘ānī*) begreifen. Darüber hinaus spricht er sich auch gegen die bahṣamitische Vorstellung von den göttlichen Attributen als Zustände (*aḥwāl*) aus:

Zur Summe der Attribute, die im Hinblick auf Gott zu verneinen sind, gehört, daß Gott nicht mit Attributen beschrieben werden kann, die zusätzlich zu seinem Wesen hinzukommen. Hierüber besteht Uneinigkeit mit den Aṣ‘ariten und den Mu‘taziliten. Die Aṣ‘ariten behaupten, daß Gott zusätzlich zu seinem Wesen Attribute zukommen, die sie als dingliche Determinanten bezeichnen, und sie sagen, daß diese ewig (*qadīma*) sind . . . Sie sind weder identisch mit dem [göttlichen] Wesen noch etwas anderes als dieses (*laisat hiya ‘ain ad-dāt wa-lā ġairahā*). Die Mu‘taziliten vertreten die Ansicht, daß Gott zusätzlich zu seinem Wesen vier Attribute zukommen, die etwas anderes sind als [sein Wesen] (*muġāyira laḥā*) und als ‘Zustände’ bezeichnet werden. ‘Zustände’ ist der Plural von ‘Zustand’. Sie definieren ‘Zustand’ als Eigenschaft eines Daseinsdings (*ṣifa li-mauġūd*), die weder mit Sein noch mit Nichtsein und auch nicht mit einem anderen Gegensatzpaar beschrieben werden kann wie Bekanntsein und Unbekanntsein oder Ewigkeit und Erschaffenheit. Ihre Doktrin beruht darauf, daß das Wesen Gottes des Erhabenen anderen Wesen entspricht . . . Folglich muß dem Wesen des Notwendigseienden Erhabenen etwas zukommen, das ihn von den [übrigen] Wesen unterscheidet. Dieses Unterscheidungsmerkmal ist ein Zustand,

<sup>51</sup> Vgl. etwa *Qur’ān* 16:17.

<sup>52</sup> Muġlī (MU) 111:15–20. Ibn Abī Ğumhūr führt in diesem Zusammenhang zahlreiche Zitate aus Werken früherer Sufis an. Möglicherweise ist die hier zitierte Stelle ebenfalls aus einem früheren Werk übernommen. Ibn Abī Ğumhūr führt ferner Aussprüche von Abū Bakr aṣ-Šiblī (gest. 334/945) an (Muġlī (MU) 109:27–110:4; vgl. ähnlich bei al-Āmulī: *Ġāmī‘* 72), zitiert aus den *Manāzil as-sā’irīn* Abū Ismā‘īl al-Anṣārīs (618:5–9 = Muġlī (MU) 110:4–6), aus al-Qāšānīs *Šarḥ Manāzil as-sā’irīn* (619:8–622:3 = Muġlī (MU) 112:8–113:7) und aus dessen *Ta’wīlāt al-Qur’ān* zu Sure 112 (2/869–2/870 = Muġlī (MU) 113:12–114:6; für eine Analyse dieser Stelle vgl. Lory: *Commentaires* 51–52; al-Qāšānīs Kommentar zu Sure 112 wird ebenfalls ausführlich zitiert bei al-Āmulī: *Ġāmī‘* 50:6–52:17).

der als Göttlichkeit (*al-ulūhiyya*) bezeichnet wird. Dieser Zustand, nämlich der der Göttlichkeit, ruft notwendig vier weitere Zustände hervor für das [göttliche Wesen], nämlich das Mächtigsein (*al-qādiriyya*), das Wissendsein (*al-‘ālimiyya*), das Lebendigein (*al-ḥaiyiyya*) und das Existierendsein (*al-mauğūdiyya*). [Gott] ist also mächtig auf Grund dieses Mächtigseins (*qādir bi-‘tibār al-qādiriyya*), wissend auf Grund dieses Wissendseins (*‘ālim bi-‘tibār al-‘ālimiyya*), lebendig auf Grund dieses Lebendigeins (*ḥaiy bi-‘tibār al-ḥaiyiyya*), existierend auf Grund dieses Existierendseins (*mauğūd bi-‘tibār al-mauğūdiyya*). Diese [Zustände] sind Dinge (*umūr*), die zu seinem Wesen hinzukommen, sie sind weder seiend noch nichtseiend, weder ewig noch erschaffen, weder bekannt noch unbekannt, sondern Zwischendinge (*ausāt baina dālika*) . . . Die Philosophen und die Wahrheitsforscher unter den Theologen verneinen dies. Sie vertreten die Ansicht, daß [Gott] mächtig ist auf Grund seines Wesens, nicht auf Grund eines [Attributs der] Macht oder eines [Zustandes des] Mächtigseins (*qādir li-dātihī lā bi-‘tibār qudra wa-lā qādiriyya*), daß er wissend ist auf Grund seines Wesens, nicht auf Grund eines [Attributs des] Wissens oder eines [Zustandes des] Wissendseins, und entsprechend hinsichtlich der übrigen Attribute. Und dies ist die Wahrheit.<sup>53</sup>

Die Vorstellung von göttlichen Attributen als Zustände geht auf Abū Hāšim zurück, der hiermit die ontologische Qualität der göttlichen Attribute und ihr Verhältnis zum göttlichen Wesen konzeptionell zu erfassen suchte.<sup>54</sup> Abū Hāšim entwickelte ein System von fünf verschiedenen Kategorien von Zuständen, die sowohl auf Gott als auch auf den Menschen angewandt werden. Diese Kategorien unterscheiden sich voneinander durch die ontologischen Grundlagen, in der ihre jeweilige Aktualität begründet ist. Wesen unterscheiden sich nach Ansicht Abū Hāšims nicht auf Grund ihrer selbst voneinander, sondern auf Grund eines zusätzlichen Attributs der Essenz (*šifa dātīyya/šifat ad-dāt/šifat an-nafs*), der ersten der fünf Kategorien. Gott unterscheidet sich von anderen Wesen also nicht auf Grund seines Wesens, sondern auf Grund eines zusätzlichen Attributs der Essenz, das Ibn Abī Ğumhūr hier als *al-ulūhiyya* bezeichnet. Die zweite Kategorie von Zuständen umfaßt die essentiellen Attribute (*šifāt muqtadāt an šifat ad-dāt*). Diese entstehen notwendigerweise, sobald das Attribut der Essenz existiert; im Falle Gottes sind dies die vier essentiellen Attribute des Leben-

<sup>53</sup> Kašf (KB) 295r:2–14; vgl. ähnlich Kašf (ZM) 294v:37; ‘Aqā’id 317v:24; ‘Aqā’id (1993) 37; Ma‘īn (MF) 31v:22.32r:6, 33r:15–23; Ma‘īn (MM) 32r:6–14; Muğlī (NM) 150:18–27.

<sup>54</sup> Zum baḥšamitischen Konzept der Zustände (*aḥwāl*) vgl. die Studien von R.M. Frank, insbesondere seine *Beings and Their Attributes* und *Abu Hashim’s Theory of ‘States’*. Für die Bewertung dieser Vorstellung aus Sicht der Aš‘ariyya vgl. Gimaret: *La théorie des Aḥwāl*.

digseins, des Existierens, des Wissendseins und des Mächtigseins. Da die ontologische Grundlage dieser Attribute das göttliche Attribut der Essenz ist, das notwendigerweise ewig mit seinem Wesen verbunden ist, kommen Gott diese genannten essentiellen Attribute demnach ebenfalls ewig zu. Die dritte Kategorie von Zuständen, deren ontologische Grundlage eine Ursache (*ʿilla*) oder ein dinglicher Determinant (*maʿnā*) ist, ist für die entsprechenden Zustände des Menschen relevant, der auf Grund dieser lebendig, wissend und mächtig ist. Für Gott hat diese Kategorie aus Sicht der Bahšamiyya nur hinsichtlich des Attributs des Wollendseins Bedeutung; ihrer Ansicht nach ist Gott wollend auf Grund eines zeitlichen Willens, der an keinem Ort ist (*lā fi maḥall*).<sup>55</sup> Während die vierte Kategorie von Zuständen, die durch einen Handelnden (*bi-l-fāʿil*) hervorgerufen werden, für Gott keinerlei Relevanz hat, ist die fünfte Kategorie von Zuständen, die weder auf Grund des Wesens noch auf Grund eines dinglichen Determinanten (*lā li-d-dāt wa-lā li-maʿnā*) hervorgerufen werden, für Gottes Attribut des Wahrnehmendseins relevant. Gott ist ewig in der Lage zu hören und zu sehen (*samīʿ/baṣīr*). Gott ist aber nur dann auch tatsächlich hörend und sehend (*sāmiʿ/mubṣir*), wenn die Voraussetzung hierfür erfüllt ist; diese besteht darin, daß ein Gegenstand der Wahrnehmung gegeben ist.<sup>56</sup>

Indem Ibn Abī Ğumhūr die bahšamitische Vorstellung von den göttlichen Attributen als Zustände ablehnt, folgt er der Lehre Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs und seiner Anhänger sowie den von ihr beeinflussten imamitischen Theologen. Wie Ibn Abī Ğumhūr hatten sie den bahšamitischen Begriff von den Zuständen mit dem Argument verworfen, daß durch ihn den göttlichen Attributen eine unzulässige Wirklichkeit zusätzlich zum göttlichen Wesen zukomme; insofern unterscheidet sich diese Vorstellung kaum von der der Ašʿariten, die als ontologische Grundlage der göttlichen Attribute ewige dingliche Determinanten des Wissens, der Macht, des Lebens und des Willens annehmen.<sup>57</sup> Nach Ansicht Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs und seiner Anhänger unterscheidet sich Gott auf Grund seines Wesens von allen anderen Wesen. Sein Wesen ist außerdem die ontologische Grundlage dafür, daß er wissend, mächtig, lebendig und seiend ist.<sup>58</sup>

<sup>55</sup> Vgl. auch unten Abschnitt 3.3.4.

<sup>56</sup> Vgl. auch unten Abschnitt 3.3.5.

<sup>57</sup> Ibn al-Malāḥimī: *Fāʾiq* 37r–37v. Zu den Vorstellungen der Ašʿariten von den göttlichen Attributen vgl. Allard: *Le problème des attributs divins*.

<sup>58</sup> Vgl. Ibn al-Malāḥimī: *Fāʾiq* 36v:20–37r:4: “Wisse, daß wir mit unserer Aussage

Nachdem als ontologische Grundlage der göttlichen Wesensattribute das göttliche Wesen bestätigt ist, setzt sich Ibn Abī Ğumhūr mit der Frage auseinander, inwiefern sich die einzelnen Attribute voneinander unterscheiden. In seinem Maʿīn und seinem Kašf folgt er in dieser Frage ebenfalls den Vorstellungen der Schule Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs. Ihrer Ansicht nach ist zwar die ontologische Grundlage der Wesensattribute Gottes allein das Wesen Gottes, die Attribute unterscheiden sich voneinander jedoch hinsichtlich ihrer Charakteristika (*aḥkām*). Ibn Abī Ğumhūr erläutert dies im Folgenden, indem er darauf hinweist, daß sich das Attribut der Macht etwa in der Befähigung zum Hervorbringen zeigt, das Attribut des Wissens dagegen im Erscheinen und Offenbarwerden. Diesen Zusätzen kommt allerdings keine reale außenweltliche, sondern lediglich eine gedankliche Wirklichkeit zu.

Die Philosophen und die Wahrheitsforscher unter den Theologen vertreten die Ansicht, daß [Gott] mächtig ist auf Grund seines Wesens, wissend auf Grund seines Wesens, lebendig auf Grund seines Wesens usw., nicht auf Grund solcher dinglichen Determinanten und Zustände. In der realen Außenwelt (*fī l-ḥārīġ*) sind die Macht, das Wissen und das Leben identisch mit der Wirklichkeit seines geheiligten Wesens (*nafs ḥaqīqat dātihī al-muqaddasa*). Dieser Zusatz, den man sich vorstellt auf Grund des Unterschiedes zwischen unserer Aussage ‘das Wesen Gottes’ (*dāt Allāh*) und unserer Aussage ‘das Wesen Gottes ist mächtig’ (*dāt Allāh qādīra*) besteht lediglich in der Betrachtung, nicht in der realen Außenwelt (*ḥiya fī l-ʿtibār lā fī l-ḥārīġ*). Deshalb bedürfen wir eines Nachweises für die Bestätigung dieser Attribute, daß sie zum Wesen hinzukommen, allerdings nicht in der realen Außenwelt, sondern mental und in der Betrachtung (*lā fī l-ḥārīġ bal fī d-dīhn wa-l-ʿtibār*). Dadurch,

---

‘Gott ist mächtig, wissend, lebendig auf Grund seiner selbst (*li-dātihī*)’ meinen, daß sich sein Wesen auf Grund seiner selbst von den übrigen Wesen unterscheidet (*dātuhū dāt mutamaʿyiza bi-nafsihā ‘an sār ad-dawāt*). Auf Grund seines Wesens, das sich selbst [von den übrigen Wesen] unterscheidet (*li-aġlī dātihī al-mutamaʿyiza bi-nafsihā*), folgt notwendigerweise, daß er in der Lage ist, zu handeln (*yasiḥḥu an yafʿala*). Daher beschreiben wir ihn als mächtig (*qādīr*); [weiterhin] folgt notwendigerweise, daß er die Dinge deutlich erkennt, so wie sie sind (*yatabaʿyanu l-ašyāʿ ‘alā mā ḥiya ‘alaihā*). Daher beschreiben wir ihn als wissend (*‘ālim*); [weiterhin] folgt notwendigerweise, daß es [für ihn] nicht unmöglich ist, zu wissen und mächtig zu sein. Daher beschreiben wir ihn als lebendig (*ḥaiy*). Und es besteht keine Notwendigkeit, daß wir etwas seinem Wesen Zusätzliches bestätigen, da wir diese Charakteristika (*aḥkām*) bestätigt haben.’ Vgl. auch Taqī ad-Dīn: *Kāmil* 147ff. Für diese Position bei den imamitischen Anhängern dieser Schule vgl. al-Ḥimmaṣī ar-Rāzī: *Munqid* 1/89–101; Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Taġrīd* 229; al-Hillī: *Nahġ* 215–216, 223; id.: *Kašf al-murād* 226, 229–230; id.: *Manāḥiġ* 159–160, 180ff; id.: *Kašf al-fawāʿid* 53; al-Ḥimmaṣī ar-Rāzī: *Kašf* 31v:9–32r:12; al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 216, 223–224.

daß sie gedanklich und in der Betrachtung ein Zusatz [zum Wesen] sind, folgt nicht notwendig, daß sie ebenfalls in der realen Außenwelt [zusätzlich] sind. Dies bedeutet, daß die notwendigen Folgen (*muqtaḍayāt*) dieser Attribute, wie die Befähigung zum Hervorbringen im Verhältnis zum [Attribut der] Macht (*at-tamakkun min al-ṭġād bi-n-nisba ilā l-quḍra*) und das Offenbarwerden und Erscheinen im Verhältnis zum [Attribut des] Wissens (*aḏ-ḏuhūr wa-l-kašf bi-n-nisba ilā l-ʿilm*), aus seinem Wesen hervorgehen (*ṣādira ʿan ḏātihī*), da sein Wesen sie erfordert (*li-iqtidāʾ ḏātihī iyyāhā*), und nicht mittels des Bestehens dieser Attribute in ihm (*lā bi-wāsiṭat qiyām tilka ṣ-ṣifāt bihā*).<sup>59</sup>

In seinem Muḡlī (MS/NM) weicht Ibn Abī Ğumhūr von dieser Auffassung ab. Hier vertritt er die Ansicht, daß die Attribute weder real noch mental zum göttlichen Wesen hinzukommen:

[Muḡlī (MS):] Er hat kein Attribut, das zu seinem Wesen hinzukommt, weder mental (*ḏihnan*) noch in der realen Außenwelt (*ḥārīġan*), andernfalls würden sich die Aspekte (*ġihāt*) und Betrachtungsweisen (*ʿtibārāt*) ändern, [so daß] Vielheit [in ihm] entstehen würde. Dies aber ist falsch. Also gibt es keine dinglichen Determinanten, wie dies der Ašʿarit behauptet, und keine Zustände, wie dies der Muʿtazilit behauptet, denn Vielheit ist unzulässig im Glanze seiner Herrlichkeit.

<sup>59</sup> Maʿīn (MF) 33r:3–8; vgl. ähnlich Kašf (ZM) 294v:38–295r:1; Kašf (KB) 295r:26–39. Vgl. auch ʿAqāʾid 317v:24–25 (= ʿAqāʾid (1993) 37): “Er hat kein Attribut zusätzlich zu seinem Wesen (*ṣifa ḏāʾida ʿalā ḏātihī*), folglich kommen ihm weder dingliche Determinanten noch Zustände zu. Andernfalls würde er dieser bedürfen, und dann wäre er nicht [seins]notwendig. Real sind seine Attribute mit seinem Wesen identisch (*ṣifātuhū ʿain ḏātihī ḥārīġatan*). Mental kommen sie zusätzlich zu diesem hinzu (*ḏāʾidatan ʿalaihā ḏihnan*).” Dies ist auch die Meinung Maitam al-Baḥrānīs (*Qawāʾid* 101–102) und al-Ḥillīs (*Manāḥiġ* 181ff). Vgl. ähnlich al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 216: “Diejenigen unter den Muʿtaziliten, die [das Konzept] der Zustände leugnen, sowie die Philosophen sagen, daß der Erhabene auf Grund seines Wesens mächtig (*qādir li-ḏātihī*), auf Grund seines Wesens wissend (*ʿālim li-ḏātihī*), auf Grund seines Wesens lebendig (*ḥayy li-ḏātihī*) ist – nicht auf Grund von dinglichen Determinanten (*maʿānī*) und Zuständen (*aḥwāl*). In der realen Welt sind das Wissen, die Macht und das Leben identisch mit seiner erhabenen Wirklichkeit, in der Betrachtung unterscheiden sie sich [jedoch] von dieser (*wa-muġāyira lahā bi-ḥasab al-ʿtibār*). Dies bedeutet, daß die notwendigen Folgen (*muqtaḍayāt*) dieser Attribute, nämlich die Befähigung zum Hervorbringen im Verhältnis zur Macht und das Erscheinen und Offenbarwerden im Verhältnis zum Wissen, von seinem Wesen hervorgebracht werden, da sein Wesen diese notwendig macht, nicht auf Grund dieser Attribute, insofern sie seinem Wesen einwohnen. Insofern Dinge aus ihr hervorgebracht werden, kommt dem Wesen Macht zu (*li-ḏ-ḏāt bi-ʿtibār ṣudūr al-ašyāʾ ʿanhā quḍra*), insofern ihr die Dinge offenbar sind, kommt ihr Wissen zu (*bi-ʿtibār ḏuhūr al-ašyāʾ lahā ʿilm*) usw.” Al-Miqdād as-Suyūrīs Formulierung scheint auch hier wiederum Ibn Abī Ğumhūr als Vorlage gedient zu haben (Maʿīn (MF) 33r:3–8; vgl. oben). Vgl. ähnlich id.: *Lawāmiʿ* 130–131. Für die Vorstellungen früherer Muʿtaziliten zu den Charakteristika (*aḥkām*) als Unterscheidungsmerkmale der göttlichen Attribute vgl. Schmidtke: *Theology* 174–177.

[Muğlī (NM):] Hier weist [der Autor] auf die Negation von Attributen (*nafy aš-šifāt*) hin; in diesem Bereich gibt es einen Disput (*tašāğur*) zwischen den Philosophen und den Theologen. Die Philosophen leugnen [die Attribute] gänzlich (*‘alā l-nafy muṭlaqan*). Die Theologen behaupten ihre Bestätigung (*qālū bi-ūbātihā*). Der Aš‘arit sagt, daß es sich hierbei um dingliche Determinanten handelt, die zu seinem Wesen hinzukommen (*zā’ida ‘an dātihī*), diesem innewohnen (*qā’ima bihī*) und ewig (*qadīma*) sind. Der Mu‘tazilit sagt, daß es sich hierbei um Zustände handelt, die zu seinem Wesen hinzukommen . . . sie behaupten, daß [diese Zustände] weder seiend noch nichtseiend, weder ewig noch erschaffen sind. Die Mehrzahl der wahrheitssuchenden Theologen (*akṭar muḥaqqiqī al-mutakallimīn*) sagen, daß [die göttlichen Attribute] mentalen, aber keinen realen Bestand haben (*tābīta dīhnan lā ḥārīğan*).

Der Verfasser wählt einen Weg, der dem der Philosophen nahe kommt (*muqāriban li-mā dahaba ilaihi al-falāsifa*); denn er negiert die Attribute nicht grundsätzlich (*lam yanfi aš-šifāt muṭlaqan*), vielmehr negiert er die Attribute, insofern sie mental und real zum [göttlichen Wesen] hinzukommen, grundsätzlich (*bal nāfiya aš-šifāt az-zā’ida muṭlaqan bi-‘tibār ad-dīhn wa-l-ḥārīğ*). Er weist darauf hin, daß Gott sich, kämen seinem Wesen zusätzliche Attribute zu, durch Vielheit auszeichnen würde (*la-kāna mutakattīran*). Dies aber widerspricht der Notwendigkeit seines Seins. Folglich erweist sich der Analogieschluß folgendermaßen als richtig: Jeder, dem zusätzlich zu seinem Wesen ein Attribut zukommt, sei es mental oder real, zeichnet sich durch Vielheit aus. Der [Seins]notwendige zeichnet sich nicht durch Vielheit aus. Folglich ist der, dem zusätzlich zu seinem Wesen ein Attribut hinzukommt, nicht [seins]notwendig . . . Das Bestehen von etwas zum Wesen zusätzlich Hinzukommendem (*tubūt az-zā’id ‘alā d-dāt*) – gleichgültig ob es sich hierbei um einen Zusatz handelt, den lediglich die Gedanken betrachten (*mimmā ya’tabiru ad-dīhn*), insofern er zu den sekundären Intelligibilia (*al-ma’qūlāt at-tāniya*) gehört, die in der realen Welt keine Entsprechung haben, oder ob es sich hierbei um etwas handelt, dessen Bestätigung in der realen Außenwelt (*ḥārīğan*) betrachtet wird, insofern es zu den primären Intelligibilia (*al-ma’qūlāt al-ūlā*) gehört, die eine Entsprechung in der realen Welt haben – führt notwendigerweise zu einer Veränderung der realen Aspekte entsprechend dieses realen [Zusatzes] (*tagāyur al-ğihāt al-ḥārīğīya bi-‘tibār dālika l-ḥārīğ*) und [sie führt notwendigerweise zu einer] Veränderung dieser Betrachtungsweisen, die vom Verstand hervorgebracht werden (*tagāyur tilka l-‘tibārāt al-ḥāšila ‘inda l-‘aql*). All dies führt notwendig dazu, daß sich das Wesen auszeichnet durch Vielheit und Vielzahl (*takattur ad-dāt wa-ta’adduduhā*). Folglich ist [das Wesen] nicht eins [im Sinne] der wahren Einheit (*wāḥida bi-l-wāḥda al-ḥaqīqīya*), die in der Negation von Vielheit in all ihren Aspekten besteht. Und dies ist eindeutig . . . Dingliche Determinanten, Zustände und zusätzliche Attribute [sind] auf Grund dieses Beweises [also] hinfällig, auch wenn sie [bloß] mental wären, wie [Ibn Abī Ğumhūr im Muğlī (MS)] dargelegt hat; denn betrachtet man das [göttliche] Wesen an sich (*ad-dāt min ḥaiṭu hiya*), so

hat der Verstand keine Möglichkeit, in irgendeiner Hinsicht Vielheit zu behaupten, da die Behauptung [von Vielheit] unvereinbar ist mit der Behauptung der wahren Einheit (*al-waḥda al-ḥaqīqīyya*) in bezug auf ihn. Der Verstand hat bereits mittels eindeutiger rationaler Beweise die Verneinung von Vielheit in all ihren Aspekten nachgewiesen . . . Wie also sollte [der Verstand] die Einheit betrachten, wenn [gleichzeitig] diese vielfältigen Attribute zusammen mit dem Wesen betrachtet werden. Hierauf wies unser Herr und Meister, der Meister der Muslime, der Herrscher der Gläubigen [‘Alī], hin in seinem Ausspruch ‘Die vollkommene Hinneigung zu Gott besteht im Ableugnen jeglicher Attribute von ihm.’<sup>60</sup>

Um die Offenbarung, die von Attributen und Namen Gottes berichtet, mit seiner Ansicht in Einklang zu bringen, wonach jegliche Attribute mental und real zu verneinen sind, erläutert Ibn Abī Ğumhūr seine Vorstellung von den göttlichen Attributen näher. Er argumentiert auf der Grundlage der sufischen Vorstellung von der Einheit des Seins und weist auf ihre unterschiedlichen Betrachtungsebenen hin:

Dies [= die Ausführungen in Muğlī (MS)] ist ein Hinweis auf die Antwort auf folgenden Einwand: ‘Nachdem er die Attribute, die mental und real [zum göttlichen Wesen] hinzukommen, verneint hat, kann er nicht mehr von den Namen [Gottes] sprechen, von denen die Offenbarung berichtet, und [er kann] nicht mehr von den Attributen [sprechen], die beim Ausfluß der Seinsdinge aus dem [göttlichen] Wesen beobachtet werden (*aṣ-ṣifāt al-mulāḥaza ‘inda faid al-mauğūdāt ‘an ad-dāt*). Dies widerspricht dem, worüber Einigkeit herrscht unter den Leuten des Verstandes und wovon die Offenbarung berichtet.’ Er antwortet: All dies sind Namen, die auf ihn angewandt werden auf Grund von Betrachtungen und Beobachtungen des Verstandes (*‘tibārāt wa-mulāḥazāt ‘aqliyya*) und auf Grund von Betrachtungsweisen und Aspekten, die dieser Beobachtung notwendig anhaften (*ḥaitiyyāt wa-ğihāt lāzima li-tilka l-mulāḥaza*). Jegliche Vielheiten, die hieraus entstehen, gehen auf diese [Betrachtung] zurück. Sobald die Betrachtung aufhört, hört die Vielheit auf und verschwindet. Die Bestätigung dieser Namen und Attribute bei der Betrachtung dieser Aspekte und Betrachtungsweisen erfolgt also notwendig beim Herabsteigen von [der Stufe] der Beobachtung der wahren Einheit (*‘inda tanazzul ‘an mulāḥazāt al-waḥda al-ḥaqīqīyya*), die erwiesen ist mittels der Betrachtung des Wesens an sich (*at-tābita bi-‘tibār mulāḥazāt ad-dāt min ḥaitu hiya*).<sup>61</sup>

<sup>60</sup> Muğlī (MS) 178:3–5; Muğlī (NM) 178:5–17, 20–25. In seinem Superkommentar (MU) (178:27–182:20) führt Ibn Abī Ğumhūr den vollständigen, ‘Alī zugeschriebenen Ausspruch zusammen mit dem Kommentar Maiṭam al-Baḥrānīs (*Šarḥ Nahğ al-balāğā* 1/119:17–1/124:8) an.

<sup>61</sup> Muğlī (NM) 182:24–183:3.

Von der höchsten Ebene, der Ebene des absoluten Seins (*wuğūd muṭlaq*) aus betrachtet, gibt es keinerlei Relationen, Aspekte oder sonstige Vielheiten:

Wir haben bereits ausgeführt, daß es in Wirklichkeit nichts außer dem absoluten Sein gibt (*laisa fi l-ḥaqīqa illā l-wuğūd al-muṭlaq*), das nicht empfänglich ist für irgendwelche Beschränkungen (*quyūd*), Vielheiten (*takatturāt*), Hinsichten (*wuğūh*) und Aspekte (*iṭtibārāt*), und daß es hier Beziehungen (*nisab*) gibt, die der Verstand wahrnimmt hinsichtlich des Ausflusses der Daseinsdinge aus diesem [absoluten] Sein. Dieses [absolute Sein] ist das wesentliche Licht (*an-nūr ad-dāṭī*), dessen Wesen sich selbst offenbar ist (*aḏ-ḏāhir dātuhū li-dāṭihī*). Alle Daseinsdinge sind seine Schatten (*zilāl*) und sein Sprühen (*raṣṣ*) . . .<sup>62</sup>

In seinem Superkommentar (MU) erläutert Ibn Abī Ğumhūr, daß er mit den verschiedenen Betrachtungsebenen die beiden Stufen der Theophanie meint, die Ebene der exklusiven Einheit (*aḥadiyya*), auf der es keine Namen und Attribute gibt, und die Ebene der inklusiven Einheit (*waḥdāniyya*), auf der Namen und Attribute konzipiert werden:

Dies ist der Fall beim Herabsteigen von der Stufe der exklusiven Einheit (*inda tanazzul ‘an martabat al-aḥadiyya*) . . . zur Stufe der inklusiven Einheit (*martabat al-wāḥidiyya*), die die Ebene der Namen und Attribute (*maqām al-asmā’ wa-s-sifāt*) ist. Dies ist die Stufe der göttlichen Macht und der Göttlichkeit (*martabat al-ulūhiyya wa-r-rubūbiyya*), die notwendig das hervorbringen, was der göttlichen Herrschaft und der Göttlichkeit unterliegt (*al-mustalzimatān al-mā’lūha wa-l-marbūba*); und dies [ist der Fall] auf der Ebene des gütigen Ausflusses (*fi maqām al-faiḍ al-ğūdī*) zu den Quidditäten, die befähigt sind, [den Ausfluß] zu empfangen . . .<sup>63</sup>

Nachdem der Verfasser seine Vorstellung von den göttlichen Attributen deutlich gemacht hat, zieht er in seinem Kommentar (NM) den Schluß, daß die Namen der Vollkommenheit und Schönheit, mit denen Gott in der Offenbarung bezeichnet wird, keine Vielheit implizieren:

Wenn du beobachtest, wovon die Zunge der Offenbarung berichtet, so siehst du ein, daß dieses wahre Wesen (*ad-dāt al-ḥaqīqiyya*) mit einer Vielzahl von Namen beschrieben wird, die seine Namen der Vollkommenheit (*asmā’ uhā l-kamāliyya*) sind. ‘Ihm gehören die schönsten Namen, so ruf ihn mit ihnen an.’ (*Qur’ān* 3:188) Hieraus folgt nicht notwendigerweise die Vielheit des Benannten (*ğair lāzim ta‘addud al-musammā*). Erwäge dies, denn dies ist ein feines Geheimnis (*sirr daqīq*).<sup>64</sup>

<sup>62</sup> Muğlī (NM) 188:21–24.

<sup>63</sup> Muğlī (MU) 183:3–6. Vgl. ähnlich Muğlī (MU) 199:3ff.

<sup>64</sup> Muğlī (NM) 198:7–9.

Er ergänzt dies in seinem Superkommentar (MU) mit der Äußerung, daß der Verstand nur auf Grund der Offenbarung göttliche Attribute erfassen kann. Ohne die Offenbarung könnten überhaupt keine göttlichen Attribute erfaßt werden:

Wisse: Da die Offenbarung diese [göttlichen] Namen berichtet, muß der Verstand diese behaupten und bestätigen in Übereinstimmung mit der Offenbarung, da diese notwendig befolgt werden muß. Ohne sie würde der Verstand keinen einzigen dieser Namen auf ihn anwenden.<sup>65</sup>

Ibn Abī Ğumhūr ist in seiner Auffassung von den göttlichen Attributen, die er in seinem Muġlī vertritt, von den sufischen Vorstellungen bezüglich der Attribute Gottes beeinflusst. Ausgangspunkt ihrer Überlegungen in dieser Frage ist der Begriff der Einheit des Seins. Das Wesen Gottes ist absolutes Sein (*wuġūd muṭlaq*), das durch sich selbst existiert und dem nichts gleicht. Wird allein die höchste Stufe der Theophanie, die Ebene des absoluten Seins (*wuġūd muṭlaq*) oder der exklusiven Einheit (*aḥadiyya*), betrachtet, so gibt es keine Eigenschaften, Attribute oder Relationen, sondern nur Sein. Unterscheidungen des Seins wie etwa "allgemein" gegenüber "besonders" oder "real" gegenüber "mental" gibt es auf dieser Ebene nicht.<sup>66</sup> Alles andere außer dem absoluten Sein ist beschränktes Sein (*wuġūd muqaiyad*), das durch Gott existiert. Durch diesen Gegensatz tritt das absolute Sein in Erscheinung. Dies ist die Ebene der inklusiven Einheit (*wāḥidiyya*), auf der die kosmische Selbstenthüllung des Absoluten stattfindet. Sie besteht in der Erscheinung seiner Namen und Attribute, die auf dieser Ebene verstandesmäßig (*bi-ṭibār al-ʿaql*) geschaut werden können.<sup>67</sup>

<sup>65</sup> Muġlī (MU) 198:9–11.

<sup>66</sup> Al-Āmulī: *Naṣṣ* 420:17–422:13, 432:20–433:6; al-Bahrānī: *Iṣārāt* 241b–242b. Vgl. auch die folgenden Ausführungen al-Qūnawī, die Ṣārī ʿAbdallāh (gest. 1071/1660) ohne Werksangabe zitiert (*Ġawāhir-i bawāhir-i Maṭnawī*. Konstantinopel 1288:4:119/übers. Landolt: *Briefwechsel* 45): "Der Begriff des Seins kann auf zwei verschiedene Weisen aufgefaßt werden: Man kann es einerseits als Seinsakt schlechthin auffassen, und so gesehen ist das Sein gleich 'Gott' (*wa-huwa al-Ḥaqq*); denn unter diesem Aspekt impliziert es weder Vielheit noch Zusammensetzung, weder Attribut noch Eigenschaft, weder Namen noch Beschreibung, weder Relation noch Urteil (*ḥukm*), sondern nur Sein. Dabei verwenden wir aber das Wort 'Sein' nur, um das Verstehen zu erleichtern, nicht in der Weise, daß 'Sein' wirklich zu einem seiner Namen würde, denn sonst wäre es ja von den anderen Begriffen verschieden – wenn auch nur auf der Ebene des logischen Seins (*fi l-wuġūd al-ʿilmī*) – und durch eine solche Begriffsbestimmung determiniert. Dem ist aber nicht so; denn das Sein ist, unter diesem [ersten] Aspekt, unbedürftig jeder Individuation (*ġanī ʿan kull taʿayyun*), und es ist auf dieser Stufe in der Weise absolut aufzufassen, daß es nicht nur durch Etwas, sondern auch nicht durch Nichts bedingt ist (*maʿḥūd bi-ṭlāq lā bi-ṣarṭ ṣaīʿ wa-lā bi-ṣarṭ lā ṣaīʿ*)."

<sup>67</sup> Vgl. Landolt: *Briefwechsel* 49–50. Hieraus ergibt sich ein grundsätzlicher Unterschied

Wie Ibn Abī Ğumhūr argumentiert bereits Ḥaidar al-Āmulī, daß es nicht darum geht, Attribute in bezug auf Gott gänzlich zu verneinen. Vielmehr geht es darum, zu verneinen, daß die göttlichen Attribute real oder mental zu seinem Wesen hinzukommen (*lā diḥnan wa-lā ḥārīḡan*), da sie in Wirklichkeit identisch mit seinem Wesen sind:

Wisse, daß es bei der Negierung der Attribute von ihm nicht unsere Absicht ist, die Attribute gänzlich zu negieren (*naḡy aṣ-ṣifāt muṭlaqan*), so daß wir ihn nicht mit Wissen und Macht usw. beschreiben. Vielmehr besteht unsere Absicht darin, zusätzliche Attribute in der Wirklichkeit zu negieren (*murādunā naḡy aṣ-ṣifāt az-zāʿida fī l-ḥārīḡ*), wie sie einige Unwissende unter den Aṣʿariten behaupten. Denn in Wirklichkeit kommen seine Attribute nicht real (*ḥārīḡan*) zu seiner heiligen Essenz (*dātuhū al-muqaddasa*) hinzu; vielmehr sind all seine Attribute in Wirklichkeit

---

zwischen den Auffassungen der Sufis und denen der Philosophen. Für letztere, die Gott als transzendente erste Ursache allen Seins auffassen, stellt die sufische Vorstellung des In-Erscheinung-Tretens des absoluten Seins eine Verletzung ihrer Auffassung von der Einheit Gottes dar. Al-Ĝāmī (*Durra* 13 §28/übers. Heer: *Precious Pearl* 43–44) erläutert die unterschiedlichen Vorstellungen: “Nach Ansicht der Philosophen sind die Attribute identisch mit seinem Wesen, nicht in dem Sinne, daß es ein Wesen gibt, dem ein Attribut zukommt und daß beide in Wirklichkeit vereint sind, sondern in dem Sinne, daß das, was von seinem Wesen herrührt [in anderen Fällen] vom Wesen zusammen mit einem Attribut herrührt. Dein eigenes Wesen ist beispielsweise nicht ausreichend, dir Dinge offenzulegen; hierzu benötigt es vielmehr noch das Attribut des Wissens, das dir innewohnt. Gottes Wesen ist anders. Damit ihm die Dinge offenliegen und ihm offenbar werden, braucht Gott kein Attribut, welches ihm innewohnt. Alle Verstandesgegenstände (*maḡhūmāt*) sind ihm auf Grund seines Wissens offenbar, so daß sein Wesen in dieser Hinsicht die Wirklichkeit seines Wissens ist. Das gleiche trifft zu für seine Macht, denn sein Wesen ist wirkursächlich auf Grund seiner selbst (*muʿattira bi-naḡsihā*), nicht auf Grund eines Attributs, das zu [seinem Wesen] hinzukommt, wie dies im Fall unserer Wesen zutrifft. In dieser Hinsicht ist [sein Wesen] also Macht. Sein Wesen und seine Attribute sind in Wirklichkeit also vereint, sie unterscheiden sich dagegen im Hinblick auf Beobachtungsweise (*ʿtibār*) und Verstandesgegenstand. Was aber die Sufis betrifft, so vertraten sie die Ansicht, daß Gottes Attribute mit seinem Wesen identisch sind hinsichtlich des Seins (*bi-ḡasab al-wuḡūd*); [die Attribute] unterscheiden sich aber [von seinem Wesen] in der Intellektion (*taʿaqqul*). Der Unterschied zwischen den Lehren der Philosophen und der Sufis hinsichtlich der Bestätigung der göttlichen Attribute besteht darin, daß die Philosophen eine individualisierte Einheit (*waḡda ṣaḡṣīya*) des Seinsnotwendigen behaupten, indem sie diesen als individualisiertes Wesen (*dāt muṣaḡḡaṣa*) betrachten; die Sufis behaupten demgegenüber eine absolute wesentliche Einheit (*waḡda dātīya muṭlaqa*) für sein Wesen eher als eine partielle, individualisierte Einheit (*waḡda ṣaḡṣīya ḡuzʿīya*). Sie bestätigen für sein Wesen Attribute, die bloß im Verstand vielfältig sind, und die Erscheinungen (*maṣāḡir*) seines Wesens in der konkreten Welt sind. Die Philosophen verneinen dagegen die Existenz zahlreicher Attribute, die Erscheinungen seines Wesens sind, auch wenn diese mit seinem Wesen vereint wären, da aus ihrer Sicht die Existenz seines Wesens individuell eins ist und sein Wesen daher mit nichts anderem vereint sein kann. Denn es ist unmöglich, eins dem anderen vorzuziehen.”

identisch mit seiner Essenz (*ǧamīʿ ṣifātihī fī l-ḥaqīqa hiya ʿain dātihī*), d.h. es gibt zwischen ihnen und seiner Essenz in Wirklichkeit keinen Unterschied (*laisat bainahā wa-bain ad-dāt muǧāyaratun ḥaqīqatan*), weder mental noch real (*lā dīhnan wa-lā ḥarīǧan*), da diese [Attribute] identisch sind mit dieser [Essenz] (*li-annahā hiya hiya*).<sup>68</sup>

Neben seinen sufisch geprägten Vorstellungen von den göttlichen Attributen führt Ibn Abī Ğumhūr auf der Ebene seines Superkommentars (MU) zudem die Ausführungen der *Šağara al-ilāhiyya* aš-Šahrazūrīs zu den göttlichen Namen und Attributen vollständig an.<sup>69</sup> Wie auch sonst unterläßt er es hier, seine Quelle zu nennen.

### 3.3.1. *Gott als Seiender*

In seinem Muǧlī vertritt Ibn Abī Ğumhūr die Auffassung, daß Sein (*wuǧūd*) und Notwendigkeit (*wuǧūb*) nicht zusätzlich zur Essenz (*māhiyya*) Gottes hinzukommen.

Die [für Gott] erwiesene Existenz und Notwendigkeit kommen seiner Essenz nicht zusätzlich zu. Andernfalls würde er ihrer bedürfen. Dies ist falsch.<sup>70</sup>

In seinem Kommentar (NM) führt er als Begründung für diese Ansicht zunächst die Argumente Ibn Sīnās und seiner Nachfolger an, mit denen er sich offensichtlich nicht identifiziert. Diese beruhen auf der Vorstellung, daß Sein ein analoger Begriff ist (*bi-t-taškāk*); während dem Seinsnotwendigen Existenz nämlich essentiell zukommt, also nicht zu seiner Essenz hinzutritt, sondern seine Existenz mit seiner Essenz identisch und absolut und vollkommen ist (*muǧarrad al-wuǧūd/maḥd al-wuǧūd*), tritt Existenz im Fall der kontingenten Daseinsdinge akzidentell zu deren Quidditäten hinzu, da sie eines Hervorbringers für ihre Existenz bedürfen und ihre Existenz deshalb weniger rein und vollkommen ist als die des Seinsnotwendigen.<sup>71</sup>

<sup>68</sup> Al-Āmulī: *Ĝāmīʿ* 139–140.

<sup>69</sup> Muǧlī (MU) 183:9–188:21 (= ŠI 335v:4–338r:15); Muǧlī (MU) 201:13–202:4 (= ŠI 338r:16–338v:8). Vgl. zudem Muǧlī (MU) 198:13–199:3, wo Ibn Abī Ğumhūr die Passage ŠI 335v:4–336r:1 ein weiteres Mal in verkürzter Form anführt.

<sup>70</sup> Muǧlī (MS) 122:24–25.

<sup>71</sup> Vgl. Ibn Sīnā: *Aršūyya* 19; Bahmanyār: *Taḥṣīl* 281ff; Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Talḥīṣ* 67ff; aš-Šahrastānī: *Muṣāraʿat al-falāsifa* 45; vgl. auch Madelung: *Streitschrift* 253. Zur Vorstellung vom Sein und zur Beziehung von Sein und Essenz bei Ibn Sīnā vgl. Rahman: *Essence and Existence in Avicenna*; id.: *Essence and Existence in Ibn Sīnā*; Bäck: *Avicenna on Existence*; Burrell: *Essence and Existence*; Morewedge: *Philosophical Analysis*; Shehadi: *Metaphysics* 71–85.

Nachdem er [Ibn Abī Ğumhūr im Muġlī (MS)] das Sein des Seinsnotwendigen dargelegt hat, auf das sich die kontingenten [Daseinsdinge] in ihrem Sein begründen, weist er darauf hin, daß die Beziehung von seiner Existenz zu ihm, die als die wesentliche Existenz (*al-wuġūd ad-dātī*) beschrieben wird, ihm nicht zusätzlich zukommt (*wuġūduhū . . . lā yazīdu nisbatuhū ilaihi ‘alaihi*). Ebenso kommt die Beziehung seiner [Seins]notwendigkeit zu ihm nicht zusätzlich hinzu (*al-wuġūb lā yazīdu nisbatuhū ilaihi ‘alaihi*). Dies bedeutet, daß die Existenz und die [Seins]notwendigkeit ihm nicht zusätzlich zukommen. Sie bewiesen dies [folgendermaßen]: Wäre dies nämlich der Fall, so wäre der auf Grund seiner selbst [Seins]notwendige kontingent. Die Schlußfolgerung ist falsch, da die Umkehrung [von Seinsnotwendigkeit in Kontingenz] unmöglich ist. Folglich ist die Prämisse gleichermaßen [falsch] . . . Kämen nämlich [Seins]notwendigkeit oder Existenz seinem Wesen (*dāt*) zusätzlich zu, so würden sie als Akzidens dieser [Essenz innewohnen] (*‘arīḍan lahā*). Folglich wären [Notwendigkeit oder Existenz] keine Wirkung seines Wesens (*fa-lā takūna ma‘lūlan li-dātihī*). Denn wir wissen notwendigerweise, daß die Wirkursächlichkeit der Ursache die Priorität [derselben gegenüber ihrer Wirkung] im Sein und in der Notwendigkeit voraussetzt (*ta‘tīr al-‘illa mašrūt bi-taqaddumihā fi l-wuġūd wa-l-wuġūb*), und eine Sache kann nicht sich selbst als Voraussetzung haben (*aš-šā’ lā takūnu mašrūtan bi-nafsihī*). Folglich müssen seine Existenz und seine Notwendigkeit aus etwas anderem [hervorgehen]. In dem Fall wäre er kontingent. Dies ist falsch. Sie können auch nicht Teil von ihm sein (*dāḥilain fihi*), da der Notwendigseiende unmöglich zusammengesetzt sein kann (*li-mtinā‘ tarakkub al-wāġib*). Wenn [Sein und Notwendigkeit] also weder als Akzidenzien [ihm inhärieren] noch Teil von ihm sind, dann sind sie identisch mit seinem Wesen (*naḥs haqīqatihī*).<sup>72</sup>

In Ergänzung zu diesem Argument führt Ibn Abī Ğumhūr zwei Einwände an, die sich gegen die Behauptung richten, Gottes Sein sei mit seinem Wesen identisch. Die von ihm referierten Antworten gründen sich ebenfalls auf die Vorstellung, daß Sein ein analoger Begriff ist. Die hier widergegebenen Einwände und Antworten entsprechen dem Austausch von Fragen Ṣadr ad-Dīn al-Qūnawīs und den Antworten Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsīs zu diesem Thema in deren Korrespondenz. Al-Qūnawī hatte sich an Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī mit der Frage gewandt, ob das Sein des Seinsnotwendigen zu dessen Wirklichkeit hinzutritt oder ob es mit seiner Essenz identisch sei, und eine Reihe von Argumenten gegen die Vorstellung angeführt, daß Gottes Sein mit seiner Wirklichkeit identisch sei.<sup>73</sup> Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī begeg-

<sup>72</sup> Muġlī (NM) 123:1–5. Für ähnliche Argumentation bei den Peripatetikern vgl. Ibn Sīnā: *Aršūyya* 19; vgl. auch Shehadi: *Metaphysics* 83ff; al-Ḥillī: *Manāḥiġ* 188.

<sup>73</sup> Schubert: *Annäherungen* 48–54 (Text), 22–28 (Inhalt).

nete den Einwänden al-Qūnawīs auf der Grundlage der peripatetischen Vorstellung vom Sein als analogem Begriff.<sup>74</sup> Der erste von Ibn Abī Ğumhūr angeführte Einwand zielt darauf ab, daß Gottes Wesen für den Menschen nicht erfaßbar sei. Wäre es mit seiner Existenz identisch, so müßte sein Wesen erfaßbar sein, da Existenz erfaßbar ist. Dieser Einwand geht aus von Existenz als univokem (*bi-t-tawātuʿ*) Begriff.

Wenn du sagtest: ‘Seine Existenz ist bekannt; wäre sie identisch mit seiner Essenz, so wäre dies bekannt. Dies ist falsch,’ so würde ich sagen: ‘Die Existenz, die bekannt ist, ist nicht [identisch] mit der Existenz, die mit der Essenz identisch ist. Bei [Existenz in der im Einwand genannten Bedeutung] handelt es sich vielmehr um die [allen] gemeinsame Existenz, die analog im Hinblick auf seine Existenz wie im Hinblick auf die Existenz der kontingenten [Daseinsdinge] behauptet wird (*al-maqūl ʿalā wuġūdihi wa-wuġūd al-mumkināt bi-t-taškīk*). Was aber seine spezifische Existenz (*wuġūduhū al-hāṣṣ*) angeht, so wird sie nicht im Hinblick auf andere behauptet. Folglich ist [seine Essenz] nicht bekannt. Seine Realität (*ḥaqīqa*) also, die der Verstand nicht erfaßt, ist identisch mit seiner spezifischen Existenz, die sich von den übrigen Daseinsdingen unterscheidet, ebenso wie seine Identität (*huwīyya*), die das Prinzip aller Daseinsdinge (*mabdaʿ ġamīʿ al-mawġūdāt*) ist. Folglich ist seine Identität nicht bekannt.<sup>75</sup>

Das zweite Argument, das Ibn Abī Ğumhūr anführt, geht ebenfalls von der Annahme aus, daß Sein ein einziger Begriff ist. Folglich muß jedes Sein entweder (1) immer als Akzidens zu einer Quiddität hinzukommen oder (2) in keinem Fall als Akzidens zu einer Quiddität hinzukommen, oder (3) keines von beiden ist der Fall, sondern etwas externes ist seine Ursache. Alternativen (1) und (3) sind hinsichtlich Gottes Seins unmöglich, Alternative (2) ist unmöglich hinsichtlich der kontingenten Daseinsdinge.

Wenn du sagtest: ‘Die Natur der Existenz ist nur eine (*ṭabīʿat al-wuġūd wāḥida*). Wenn sie das Hinzutreten als Akzidens [zu einer Quiddität] (*ʿurūd*) erfordert, so ist die Existenz des [Seins]notwendigen akzidentuell (*kāna wuġūd al-wāġib ʿarīdan*). Wenn sie das Nicht-Hinzutreten als Akzidens (*lā ʿurūd*) erfordert, so ist die Existenz der Daseinsdinge nicht akzidentuell (*ġair ʿarīda*). Wenn es keines der beiden erfordert, so [ist die Existenz] auf Grund einer externen Ursache (*illa ḥāriġa*). Dies führt zu

<sup>74</sup> Schubert: *Annäherungen* 96–103 (Text), 22–28 (Inhalt).

<sup>75</sup> Muġlī (NM) 123:5–9; vgl. entsprechend Schubert: *Annäherungen* 49:5–50:2 (Text; Einwand al-Qūnawīs), 99:8–100:2 (Text; Antwort Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsīs); vgl. ähnlich al-Ḥillī: *Manāḥiġ* 190 (Einwand 2); al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 41, 181. Zur Unterscheidung von Sein als analogem Begriff und spezifischem Sein vgl. al-Ḥillī: *Amwār* 47.

Bedürftigkeit des [Seins]notwendigen,<sup>76</sup> so würde ich antworten: ‘Dies wäre der Fall, wenn wir sagten, daß Existenz von einer Wesensart ist (*inna l-wuġūd ṭabī‘a nau‘īyya*). Dies ist nicht der Fall. Vielmehr wird der Begriff analog für die einzelnen Dinge ausgesagt (*maqūl bi-t-taškīk ‘alā aḫrādhī*). Folglich ist es möglich, daß es in manchen Fällen Akzidens ist, in anderen dagegen nicht (*ḡāza ḫtilāfuhū fī l-‘urūd wa-‘adamihū*). Dies entspricht dem [analogen Begriff des] Lichtes, der allen Lichtern gemeinsam ist, die notwendig Unterschiedliches hervorbringen. Denn allein die Sonne bewirkt notwendig das Sehen der Nachtblinden . . .’<sup>76</sup>

Die peripatetische Vorstellung vom Sein als analogem Begriff wurde von den späteren Imamiten ab Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī übernommen.<sup>77</sup> Sie wichen hiermit von den mu‘tazilitischen Auffassungen vom Sein ab. In der Vorstellung der Bahšamiyya kommt jeder Essenz unabhängig von ihrer Existenz ein Attribut der Essenz zu. Dies trifft auch für Gott zu, dessen Zustand des Existierendseins von ihnen als ein essentielles Attribut aufgefaßt wird, das ihm auf Grund seines Attributs der Essenz notwendigerweise zukommt. Seine Essenz ist demnach nicht mit seiner Existenz identisch. Im Fall der übrigen Daseinsdinge ist der Zustand des Existierendseins in einem Handelnden (*bi-l-fā‘il*) begründet. Trotz des Unterschieds der jeweiligen ontologischen Grundlagen der Existenz Gottes und der Existenz der übrigen Daseinsdinge fassen sie Existenz als einen univoken Begriff auf (*maqūl bi-t-tawāṭu‘*), da das Charakteristikum (*ḥukm*) von Existenz im Hinblick auf alle darin besteht, daß es die Voraussetzung für die Aktualisierung der essentiellen Attribute darstellt.<sup>78</sup> Für Abū l-Ḥusain al-Baṣrī und seine Anhänger, die die bahšamitische Vorstellung von den Zuständen ablehnten, ist die Existenz von etwas eben dieses Etwas in der äußeren Welt. Existenz ist also nichts, was zur Essenz eines Dings hinzukommt, vielmehr ist sie mit dieser identisch. Die Existenz von etwas schließt demnach alle seine Charakteristika ein und ist so identisch mit dessen individueller Identität.<sup>79</sup> Hinsichtlich ihrer Existenz ist den Daseinsdingen somit lediglich der Begriff gemeinsam (*ištirāk lafẓī*).<sup>80</sup>

<sup>76</sup> Muġlī (NM) 123:9–14; vgl. entsprechend Schubert: *Annäherungen* 48:2–49:4 (Text; Einwand al-Qūnawīs), 97:33–98:14 (Text; Antwort Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsīs); vgl. auch *ibid.* 24–25 (Inhalt). Vgl. ähnlich al-Ḥillī: *Manāḫiġ* 190 (Einwand 1).

<sup>77</sup> Al-Ḥillī: *Manāḫiġ* 9–10, 188ff; *id.*: *Nahġ* 179; al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 37–40, 179–181.

<sup>78</sup> Vgl. Frank: *Ma‘dūm* 197; Ibn Mattawaih: *Maġmū‘* 1/135–136; al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 38–39.

<sup>79</sup> Ibn al-Malāḫimī: *Fā‘iq* 24r, 49r; Taqī ad-Dīn: *Kāmil* 118; al-Muḥallī: *Ta‘līq* 71r. Vgl. hierzu auch Schmidtke: *Theology* 184 Anm. 98.

<sup>80</sup> Vgl. al-Ḥillī: *Manāḫiġ* 10; al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 33, 38; al-Ġāmī: *Durra* 2

In Ergänzung zu den Ausführungen in seinem Kommentar (NM) führt Ibn Abī Ğumhūr in seinem Superkommentar (MU) eine längere Passage an, die offensichtlich aus der *Šağara al-ilāhīyya* aš-Šahrazūrīs übernommen ist, obgleich er seine Quelle nicht ausdrücklich nennt.<sup>81</sup> Hier werden die Vorstellungen Ibn Sīnās von der Beziehung von Essenz und Existenz hinsichtlich Gottes und der übrigen Daseinsdinge<sup>82</sup> sowie as-Suhrawardīs Kritik hieran erwähnt.<sup>83</sup> As-Suhrawardī faßt Sein als relativen Begriff (*amr itibārī*) auf und vertritt die Auffassung, daß es im Falle der kontingenten Daseinsdinge nicht real als Akzidens zu deren Quidditäten hinzukommt (*ğair zā'id 'alā l-māhīyya fī l-ʿyān*); lediglich gedanklich (*fī l-adhān*) können Sein und Essenz in bezug auf diese unterschieden werden. In bezug auf Gott ist selbst dies nicht möglich. Der Verstand hat keine Möglichkeit, mental zwischen Gottes Essenz und seinem Sein zu unterscheiden; für ihn ist Gottes Essenz identisch mit seiner spezifischen individualisierten Existenz (*al-wuğūd al-ḥāṣṣ al-mušaḥḥaṣ*).<sup>84</sup> Ibn Abī Ğumhūr übernimmt die gesamte Passage kommentarlos.

Im weiteren Verlauf seiner Erörterungen zur Frage der göttlichen Existenz auf der Textebene des Kommentars (NM) lehnt Ibn Abī Ğumhūr auf der Grundlage der sufischen Vorstellung von der Einheit des Seins die Vorstellung vom Sein als analogem Begriff ab. Entsprechend weist er die Vorstellung zurück, daß die kontingenten Daseinsdinge Existenz erlangen, indem diese akzidentiell zu ihren Quidditäten hinzukommt.

Dies alles [= Muğlī (NM) 122:26–123:14] beruht auf der Voraussetzung, daß Sein ein analoger Begriff ist (*ḥādā kulluhū 'alā taqdīr an yakūna l-wuğūd mušarakan ištirākan ma'nawīyyan mušakkakan*), mit der Konsequenz, daß das, was wahr ist für das [Sein], das akzidentiell in seinen Substraten [nämlich den Quidditäten] inhäriert, auch für sein [nämlich Gottes] spezifisches Sein (*wuğūduhū al-ḥāṣṣ*) wahr ist und daß das absolute Sein (*muṭlaq al-wuğūd*) zu den Intelligibilia gehört, die allen Quidditäten akzidentiell einwohnen. Dann gibt es hinsichtlich des Seins des Wahren

§4/übers. Heer: *Precious Pearl* 34. Dies ist im übrigen auch die Meinung des Abū Ishāq b. an-Naubahṭ in seinem *K. al-Yāqūt* (47). Vgl. auch al-Miqdād as-Suyūrī: *Iṣād* 33. Diese Vorstellung wird ferner von der Mehrzahl der Aš'ariten vertreten; vgl. Schmidtke: *Theology* 185 Anm. 101; Klein-Franke: *The Non-Existent is a Thing* 381ff.

<sup>81</sup> Muğlī (MU) 123:14–128:19; vgl. parallel ŠI 328v:24–331r:24.

<sup>82</sup> Muğlī (MU) 123:17–124:5; vgl. parallel ŠI 328v:16–329r:12.

<sup>83</sup> Muğlī (MU) 124:5ff; vgl. parallel ŠI 329r:12ff.

<sup>84</sup> Vgl. auch aš-Šahrazūrī: *Šarḥ* 182–187. Allgemein zu as-Suhrawardīs Begriff vom Sein vgl. Nasr: *Existence (wuğūd) and Quiddity (māhīyyah)* 424–425; id.: *Post-Avicennan Islamic Philosophy* 88–89.

(*wuğūd al-ḥaqq*) einen verstandesmäßigen Anteil (*ḥiṣṣa ‘aqliyya*), der auf sein spezifisches Dasein zutrifft. Dem rational Denkenden ist nicht verborgen, welche Häßlichkeiten dies impliziert, die in bezug auf den Erhabenen unpassend sind. Die Wahrheit besteht vielmehr darin, über diese Stufe hinauszusteigen (*al-ḥaqq al-irtifā‘ ‘an ḥādā l-maqām*), indem gesagt wird: Jeder Begriff, der nicht Sein ist (*kull maḥmūm muğāyir li-l-wuğūd*), bedarf für seine Verwirklichung des Seins (*yaḥtāğū fī taḥaqquqihī ilā l-wuğūd*). Solange er also nicht seiend ist, bedarf er des Seins. Der Begriff des Seins selbst (*nafs maḥmūm al-wuğūd*) bedarf für seine Verwirklichung nicht des Seins, da er die Verwirklichung selbst ist (*‘ain at-taḥaqquq*) . . . Folglich ist er nicht kontingent, da er kein anderes benötigt für seine Verwirklichung. Mit dem [Seins]notwendigen meinen wir nichts anderes als das. Das, was etwas anderes als das Sein ist (*muğāyir li-l-wuğūd*), ist kontingent. Nichts Kontingentes ist [seins]notwendig. Demnach ist keiner der Begriffe, die nicht Sein sind, [seins]notwendig. Es wurde bereits bewiesen, daß der [Seins]notwendige existiert. Folglich ist er das Sein selbst (*‘ain al-wuğūd*) und existiert auf Grund seiner selbst, nicht auf Grund von etwas anderem. In seinem Wesen (*fī ḥadd dātihī*) ist er also eins, einzig (*fard wāḥid*). Er enthält keine Kontingenz, und weder Vielfalt noch Teilbarkeit wohnen ihm inne. Er ist erhaben darüber, einem anderen als Akzidens innezuwohnen (*munazzah ‘an kawnihī ‘arīḍan li-ğairihī*), frei von jeder Beschränkung durch etwas anderes (*mu‘arran ‘an at-taqyīd bi-ğairihī*). Wenn du sagen würdest: ‘Demnach ist es nicht vorstellbar, daß [das Sein] akzidentiell zu irgendeiner Quiddität hinzutritt (*lā yutaṣawwaru ‘alā ḥādā ‘urūduhū li-ṣai’ min al-māḥiyāt*),’ so würde ich sagen: ‘Ja! [Sein] kommt nicht akzidentiell zu irgendeiner [der Quidditäten] hinzu (*laisa ‘arīḍan li-ṣai’ minhā*).’ Daß [die Daseinsdinge] existent sind, bedeutet vielmehr, daß sie spezifische Beziehungen haben zu dieser geläuterten Gegenwart [= Gott], die auf Grund ihrer selbst besteht (*al-ḥadra al-munazzaha al-qā’ima li-dāt*). Diese Beziehungen sind von unterschiedlichen Arten (*anḥā’ muḥtalifā*) und verschiedenen Aspekten (*ğihāt ṣattā*), deren Qualitäten (*kayfiyyāt*) nicht gewußt werden können, sondern [lediglich] ihre Quidditäten. Dies ist eine feine [Sache], die lediglich die Experten verstehen (*ḥādā daqīq lā yafshamuhū illā r-rāsiḥūn*).<sup>85</sup>

In seinem Superkommentar (MU) fügt der Autor erläuternd hinzu, daß es sich hierbei um das existentielle Einheitsbekenntnis (*at-tauḥīd al-wuğūdī*) handelt, die höchste Stufe des göttlichen Einheitsbekenntnisses:

Dies ist die Bedeutung der existentiellen Einheit (*at-tauḥīd al-wuğūdī*), auf die die Vollkommenen der Leute der Gottesfreundschaft (*ahl al-walāya*) hingewiesen haben. Dies ist die Stufe, die zu erreichen kostbar ist (*maqām ‘azīz al-manāl*), die nicht durch reine Untersuchung

<sup>85</sup> Muğlī (NM) 128:19–129:4.

wahrgenommen werden kann. Vielmehr bedarf sie der intellektuellen Eingebung (*taḥaddus ‘aqlī*) und der geistigen Befreitheit (*taḡṛīd rūḥānī*), auf Grund derer du die Wesensart der Zustände der Daseinsdinge erfaßt und weißt, daß der Existenz, die über [die Daseinsdinge] ausfließt, auf Grund seiner hohen Macht keine Identität (*huwiyya*) verbleibt, wie du weißt, daß das schwache Licht von dem starken [Licht] umschlossen wird und darin verschwindet. Wenn du dich in die Betrachtung des reinen Seins (*al-wuḡūd al-mahd*) vertiefst, wobei du tief in die Zustände der Einheit gelangst (*mutā‘ammiq fī aḥwāl at-tauḥīd*), so erkennst du dessen Einheit (*wahda*) und daß die Relationen, die die Quidditäten zu ihm haben, verstandesmäßige Relationen sind, deren Wirklichkeit unbekannt ist (*nisab ‘aqliyya ḡair ma‘lūmiyyāt al-ḥaqīqa*). Kein Ausdruck enthüllt sie, und sie werden lediglich in einem [mystischen] Zustand (*ḥāl*) gewußt. Die Leute des Pfades (*ahl at-tarīqa*) berufen sich auf die Schau, und sie ist eine Stufe jenseits der Stufe des Verstandes (*ṭaur warā‘a ṭaur al-‘aql*) . . . sie führen zahlreiche Gleichnisse an für diese Relationen wie ‘Welle des Meeres’ (*mauḡ al-baḥr*) oder ‘Leberfleck auf der Wange’ (*ḥāl al-ḥadd*) oder ‘wie fließendes Wasser’ (*ka-l-mā‘ al-ḡārī*) usw.<sup>86</sup>

Auf der Textebene seines Superkommentars (MU) identifiziert Ibn Abī Ḡumhūr die Quidditäten mit Archetypen (*‘aḡyān tābīta*). Wie Ibn al-‘Arabī und seine Anhänger definiert Ibn Abī Ḡumhūr diese als Dinge, die auf der Ebene des göttlichen Wissens anfangs- und endlos ewig sind und dennoch für Gott gleichermaßen im Zustand ihres außenweltlichen Nichtseins und ihres außenweltlichen Seins faßbar sind. Von der Ebene der exklusiven Einheit aus betrachtet, sind sie mit Gott identisch. Indem ihnen außenweltliches Sein zukommt, das in der Zeit hervorgebracht wird, werden sie zu Erscheinungen des absoluten Seins in der sichtbaren Welt.<sup>87</sup>

<sup>86</sup> Muḡlī (MU) 129:4–8.

<sup>87</sup> Die Vorstellung von Archetypen bei Ibn al-‘Arabī und seinen Nachfolgern ist eingebettet in ihre Auffassung von der Schöpfung. Der Emanationsprozeß wird zweiphasig konstruiert. Auf der Stufe der essentiellen Theophanie (*at-taḡallī ad-dāṭī*) findet die Emanation von der Essenz zu den Namen und so zu den Archetypen statt, die lediglich auf der Ebene des göttlichen Wissens bestehen, aber keine außenweltliche Realität haben. Auf der Stufe der offenbaren Theophanie (*at-taḡallī aš-šuhūdī*) dagegen erlangen sie außenweltliche Existenz und emanieren so von der göttlichen Ebene in die Außenwelt. Auf dieser Grundlage formuliert Ibn al-‘Arabī einen Ausgleich zwischen der theologischen Vorstellung der *creatio ex nihilo* und der philosophischen Vorstellung von der zeitlichen Anfangslosigkeit der Welt. Zur Vorstellung der *‘aḡyān at-tābīta* bei Ibn al-‘Arabī und seinen Anhängern vgl. Akkach: *World of Imagination* 107ff; Chittick: *Imaginal Worlds* 17; Landolt: *Briefwechsel* 41ff; Meyer: *Ein kurzer Traktat*. In seinen Ausführungen zur Frage der Schöpfung greift Ibn Abī Ḡumhūr die sufische Vorstellung von Archetypen nicht auf. Vgl. unten Abschnitt 3.3.2.

Sämtliche Quidditäten sind spezifische wissbare Existenzen (*wuğūdāt ḥāṣṣa ʿilmīyya*); [es handelt sich nicht um Dinge,] die in der Außenwelt Bestand haben (*tābīta ḥārīḡan*), aber ohne Existenz sind (*munfakka ʿan al-wuğūd*), wie sich der Muʿtazilit [dies] vorstellt.<sup>88</sup> Vielmehr haben sie im Verstand Bestand getrennt von externer Existenz (*tubūtuhā munfakkan ʿan al-wuğūd al-ḥārīḡī fi l-ʿaql*). Alle im Verstand befindlichen Formen entströmen aber dem Wahren. Da dem Ausfließen einer Sache aus einem anderen das Wissen [des anderen über diese Sache] vorangeht, haben sie Bestand in Gottes Wissen (*fa-hiya tābīta fi ʿilmihī taʿālā*); und sein Wissen ist mit seinem Sein identisch, da dies sein Wesen selbst ist (*ʿilmuhū wuğūduhū li-annahū ʿain dātihī*). Demnach sind die Quidditäten nichts anderes als die im Wissen individualisierten Existenzen (*al-wuğūdāt al-mutaʿāyīna fi l-ʿilm*). Andernfalls wäre sein Wesen Substrat vielfältiger, von seinem Wesen verschiedener Dinge (*maḥall li-l-umūr al-mutakattira al-muḡāyīna li-dātihā*). Gott ist hierüber erhaben. Die Wahrheit ist vielmehr, daß sich das Sein in jeglichem der Attribute manifestiert. Hierdurch wird dieses individualisiert und zeichnet sich aus gegenüber dem Sein, das sich in einem anderen Attribut manifestiert. Hierdurch wird [dieses Attribut] zu irgendeiner der Wirklichkeiten (*ḥaqīqa mā min al-ḥaqāʾiq*). Die Form dieser Wirklichkeit (*ṣūrat tilka l-ḥaqīqa*), die im Wissen des Wahren besteht, wird als Quiddität (*māhiyya*) und als Archetyp (*ʿain tābīta*) bezeichnet . . . Wissen, daß die Archetypen, dadurch daß sie sich vom absoluten Sein unterscheiden, dem Nichtsein zuzuordnen sind auf Grund ihrer nichtseienden Individuierungen. Auf Grund der seienden Individuierungen, die ihnen zukommen, sind sie mit dem absoluten Sein identisch. Wenn dich der Ausspruch der Leute der Erkenntnis (*ahl al-ʿirfān*) erreicht ‘Das Erschaffene ist Nichts und das gesamte Sein ist Gott’ (*ʿain al-maḥlūq ʿadam wa-l-wuğūd kulluhū llāh*) oder ‘Es gibt nichts Seiendes außer Gott’ (*lā mauğūd illā llāh*), so nimm dies an, denn sie drücken damit genau dies aus.<sup>89</sup>

### 3.3.2. Gott als Mächtiger

In seinen Erörterungen zum göttlichen Attribut der Macht setzt sich Ibn Abī Ğumhūr mit drei zentralen Themen auseinander, die von Theologen und Philosophen kontrovers diskutiert wurden. Zunächst geht es um die Frage, ob Gott ein frei wählender Handelnder (*muḥtār*) oder ein notwendiger Hervorbringer (*mūğīb*) ist. Dies steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Frage danach, ob Gott die Welt zu einem von ihm gewollten Zeitpunkt aus dem Nichts erschaffen hat oder ob diese zugleich mit ihm besteht und somit ewig ist. Zuletzt

<sup>88</sup> Gemeint ist hier die bahšamitische Position.

<sup>89</sup> Muğlī (MU) 130:2–8, 17–20.

geht es darum, ob Gott eine beliebige Vielheit direkt hervorbringen kann oder ob aus ihm lediglich eine Wirkung unmittelbar hervorgeht und die Schöpfung entsprechend als hierarchische Emanation erfolgt.

Ausgangspunkt für das theologische Verständnis von Gott als Mächtigem ist die aus der Offenbarung abgeleitete Doktrin von der Erschaffenheit der Welt (*hudūt al-‘ālam*), wonach Gott die Welt zu einem von ihm gewollten Zeitpunkt *ex nihilo* erschaffen hat.<sup>90</sup> Folglich muß Gott den Zeitpunkt seines Handelns bestimmen können. Daher definieren die Theologen Gott als frei wählenden Handelnden, der entsprechend seinem Willen den Zeitpunkt seines Handelns bestimmt. Hätte Gott gewollt, so hätte er die Welt demnach auch zu einem anderen Zeitpunkt erschaffen können, er hätte sie anders schaffen können<sup>91</sup> oder er hätte die Schöpfung auch ganz unterlassen können.<sup>92</sup> Im Mittelpunkt der theologischen Vorstellung vom göttlichen Attribut der Macht steht also, erstens, die Doktrin von der zeitlichen Erschaffenheit der Schöpfung und, zweitens, die Vorstellung, daß Gott als frei wählender Handelnder den Zeitpunkt der Schöpfung frei bestimmt. Entsprechend definieren sie Gottes Mächtigkeit als das potentielle Vermögen, eine Handlung hervorzubringen. Erst wenn Gott einen entsprechenden Willen entwickelt, bringt er diese tatsächlich hervor.<sup>93</sup> Der Auffassung der Philosophen liegt dagegen die Vorstellung von Gott als der ersten Ursache allen Seins zugrunde, deren Beziehung zu ihrer Schöpfung durch die Grundsätze der Kausalität bestimmt wird. Sie ist eine auf Grund ihres Wesens vollständige Ursache; indem Gott sich selbst und die bestmögliche Ordnung des Seins erkennt, emaniert diese notwendigerweise aus ihm. Wissen, Willen und Macht sind demnach in bezug auf Gott identisch. Der Schöpfung liegt eine metaphysische Notwendigkeit zugrunde.<sup>94</sup>

<sup>90</sup> Zur Frage, inwiefern der *Qur‘ān* die *creatio ex nihilo* lehrt, vgl. O’Shaughnessy: *Creation from Nothing*; van Ess: *Theologie* 4/447ff.

<sup>91</sup> ‘Abd al-Ġabbār: *Muġnī* 11/154.

<sup>92</sup> ‘Abd al-Ġabbār: *Muġnī* 11/98f, 14/205f. Vgl. auch Frank: *Currents* 117, 133.

<sup>93</sup> Vgl. etwa al-Ĥimmaṣī ar-Rāzī: *Kaṣf* 20v:12–13: “Der Mächtige ist der, der handeln kann (*yaṣihhu minhu an yaf‘ala*). Handelt er, so erfolgt die Handlung auf Grund seiner Wahl und seinem Willen, die ihn hierzu motivieren. Dies ist gemeint mit ‘frei wählendem Handelnden’.”

<sup>94</sup> Vgl. Ibn Sīnā: *Arṣīyya* 29: “Wir haben dargelegt, daß er wissend ist, daß sein Handeln, das von ihm ausgeht, mit dem Wissen in ihm übereinstimmt, und daß das Wissen von der Ordnung des Guten in einer Weise, daß er weiß, daß sie eine Wirkung der Vollkommenheit seines Seins ist, der Wille ist. Wenn man das erkennt, weiß man: Der Mächtige ist der, von dem das Handeln ausgeht in Übereinstimmung mit dem Willen, und er ist der, der, wenn er will, handelt, und wenn er nicht will,

Sie besteht zugleich mit der ersten Ursache und ist wie sie urewig und zeitlos.<sup>95</sup> Die erste Ursache kann somit nicht von ihrer Wirkung getrennt gedacht werden. Die *creatio ex nihilo* oder gar die Möglichkeit, daß Gott die Schöpfung auch hätte unterlassen können, wenn er gewollt hätte, hat in der Vorstellung der Philosophen keinen Platz. Die Schöpfung kann daher keinen zeitlichen Anfang haben, und die Erschaffenheit der Schöpfung kann keine zeitliche Erschaffenheit sein, wie dies von den Theologen vertreten wird. Vielmehr ist sie essentiell erschaffen (*muḥdat dātī*), insofern sie auf Grund ihrer essentiellen Kontingenzen von der ersten Ursache, dem Seinsnotwendigen, abhängt.<sup>96</sup> Trotzdem ist Gott nach Auffassung der Philosophen kein notwendiger Hervorbringer (*mūğīb*), sondern ein frei wählender (*muḥtār*). Auf Grund ihrer unterschiedlichen Vorstellung vom göttlichen Handeln definieren sie dies allerdings anders als die Theologen. Die Philosophen bezeichnen Gott insofern als frei wählenden Täter, als er auf Grund seines Wissens von sich selbst und der besten Ordnung des Seins handelt und sich seines Handelns bewußt ist. Als notwendigen Hervorbringer bezeichnen sie demgegenüber eine Ursache, die nicht auf Grund von Wissen handelt und demnach kein Bewußtsein (*šūūr*) für ihre Wirkung hat, wie etwa Naturursachen.<sup>97</sup> Diese Unterscheidung zwischen einem frei wählenden Täter und einem notwendigen Hervor-

---

nicht handelt.“ Vgl. auch al-Ġāmī: *Durra* 25 §48/übers. Heer: *Precious Pearl* 54; Meyer: *Gottesglaube* 257; Marmura: *Metaphysics of Efficient Causality* 174ff; Frank: *Creation* 77–80; al-Ġurġānī: *Statio* 33; Ibn Sīnā: *Hidāya* 265–266; id.: *Šifāʾ/Ilāhiyyāt* 172–173; al-Gazzālī: *Maqṣad* 176. Vgl. auch Ibn Sīnā: *Taʿlīqāt* 19–20, 100.

<sup>95</sup> Vgl. etwa Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Rabīʿ al-ḥādīṯ bi-l-qadīm* 179; al-Ḥillī: *Manāḥiğ* 19ff; Hourani: *Dialogue* 189–191. Vgl. auch ŠI 314r:31–314v:3: “Wenn gesagt wird, daß irgendein Ding ewig ist, so ist damit gemeint, daß die Zeit[dauer] seiner Existenz keinen Anfang hat (*laisa li-zamān wuğūdihī auwal*). Dies ist aber falsch, denn ewig ist das, dessen Existenz keine Zeit[dauer] hat (*mā laisa li-wuğūdihī zamān*), wie etwa der Schöpfer oder die Intelligenzen (*uqūl*). Denn das wahre Ewige (*al-qadīm bi-l-ḥaqīqa*) ist das, dessen Existenz keine Zeit vorausgeht.”

<sup>96</sup> Vgl. etwa Lewin: *Notion de muḥdath*; G.C. Anawati: *Hudūth*. In: EI<sup>2</sup> 3/548. Für die Unterscheidung von zeitlicher und wesentlicher Erschaffenheit und Ewigkeit bei den Philosophen vgl. auch Forget: *Théorèmes* 152/übers. Goichon: *Directives* 382–385; as-Suhrawardī: *Opera* I (MM) 417ff; Goichon: *Lexique* 62 §134, 63 §135, 64–65 §138, 300 §572; R. Arnaldez: *Kīdam*. In: EI<sup>2</sup> 5/96; al-Ḥillī: *Manāḥiğ* 19ff; Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Šarḥ al-Isārāt* 3/109ff.

<sup>97</sup> Vgl. Ibn Sīnā: *ʿAršīya* 26–27; Meyer: *Gottesglaube* 255–256; al-Ġāmī: *Durra* 25 §48/übers. Heer: *Precious Pearl* 54: “Die Philosophen bestätigen für ihn ein Wesen (*dāt*) sowie ein Wissen von den Dingen, welches mit seinem Wesen identisch ist (*huwa ʿain dātihī*). Ihrer Ansicht nach sind das Wesen und das Wissen ausreichend zum Hervorbringen (*kāfiyain fi l-iğād*). Denn sein Wissen ist sowohl mit seiner Macht als auch mit seinem Willen identisch. Folglich ist es ausreichend für das Hervorgehen (*kāfi fi ṣ-ṣudūr*). Und er hat keinen Zustand ähnlich der psychischen Neigung des Menschen. Das also, was wir hervorbringen vom Wesen her zusammen mit den

bringer berührt allerdings nicht die Notwendigkeit des Hervorgehens einer Handlung, die in beiden Fällen gleichermaßen gegeben ist, da die philosophischen Kausalitätsgrundsätze im Bereich der Metaphysik wie der Natur unverändert gelten.<sup>98</sup> Aus Sicht der Theologen ist diese Unterscheidung zwischen metaphysischer und natürlicher Notwendigkeit irrelevant. Ihrer Ansicht nach unterscheiden sich ein frei wählender Täter und ein notwendiger Hervorbringer vielmehr dadurch, daß im Falle eines frei wählenden Handelnden die Handlung nicht notwendig auf Grund seines Wesens aus ihm hervorgeht. Da Notwendigkeit mit der Doktrin von der *creatio ex nihilo* unvereinbar ist, lehnen die Theologen es grundsätzlich ab, daß Gott wesentlich notwendig (*mūğīb li-dātihī*) hervorbringe.<sup>99</sup> Im Mittelpunkt der philosophischen Vorstellung vom göttlichen Attribut der Macht steht also, erstens,

---

Attributen, geht von ihm allein auf Grund des Wesens aus. Dies ist die Bedeutung von Vereinigung (*ittiḥād*) der Attribute mit dem Wesen. Das Hervorgehen einer Handlung von ihm unterscheidet sich also von dem Hervorgehen einer Handlung von uns. Auch unterscheidet sich diese von dem Hervorgehen einer Handlung aus dem Feuer oder der Sonne, die kein Bewußtsein von dem haben, was von ihnen emaniert.“ Vgl. auch al-Ḥimmaṣī ar-Rāzī: *Munqid* 1/35: “[Die Philosophen] sagen über den frei wählenden Hervorbringer (*mu’attir muḥtār*), er sei derjenige, der hervorbringt, wobei er sich der Wirkursächlichkeit bewußt ist (*ma’a šu’ūrihū bi-t-ta’tīr*). Der notwendige Verursacher (*mūğīb*) dagegen ist sich seiner Wirkursächlichkeit nicht bewußt (*lā yaš’uru bi-ta’tīrihū*).“ Vgl. auch ŚI 355v:16–19: “Es ist somit klar, daß der wesentlich Notwendig[seiende] (*al-wāğīb li-dātihī*) nicht infolge eines Willens oder einer Wahl handelt. Vielmehr ist sein Handeln hierfür zu erhaben und nobel. Es sei denn, mit Willen und Wahl ist gemeint, daß Gott wissend ist über den Ausfluß des Seins, das von ihm ausgeht (*ālīman bi-fayadān al-wuğūd ‘anhu*), ohne daß dieses Hervorgehen von ihm seinem Wesen entgegengesetzt ist, insofern als er gegenüber diesem Hervorgehen und dieser Emanation Abneigung hätte. Er billigt sie vielmehr. In diesem Sinn also ist der wesentlich Notwendig[seiende] wollend und wählend.“ Vgl. ähnlich al-‘Ansī: *Mahağğa* 23v:3–4: “[Die Philosophen] sagen: es gibt zwei Arten von Vermögen (*quwwa*), notwendiges (*darūriyya*) und wählendes (*ihṭiyāriyya*). Zwischen ihnen besteht kein Unterschied, außer daß das notwendige Vermögen [Wirkungen] notwendig hervorbringt ohne Bewußtsein oder Wissen [über diese], während das wählende Vermögen [Wirkungen] notwendig hervorbringt, wobei sie diese kennt und sich ihrer bewußt ist.”

<sup>98</sup> Marmura: *Metaphysics of Efficient Causality* 177ff.

<sup>99</sup> Ibn al-Malāḥimī: *Fa’iq* 17r–v; al-Ğurğānī: *Statio* 33ff; al-Ḥillī: *Manāḥiğ* 161–162; id.: *Ma’āriğ* 108r:36ff, 114r:5ff; id.: *İdāğ* 229; ŚI 351v:9ff; Naşır ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Şarḥ al-Işārāt* 3/129–131. Vgl. auch al-Ğāmī: *Durra* 28 §54/übers. Heer: *Precious Pearl* 57: “Es bleibt die Frage danach, ob eine ewige Wirkung (*al-atar al-qadīm*) von einem frei wählenden Täter abhängen kann oder nicht. Wisse, daß die Theologen und sogar die Philosophen darin übereinstimmen, daß das Ewige nicht von einem frei wählenden Handelnden abhängt (*inna l-qadīm lā yastanidu ilā l-fā’il al-muḥtār*). Denn der Handlung eines frei wählenden Handelnden geht die Absicht (*qaşd*) voraus, etwas hervorzubringen, und ist somit notwendigerweise verbunden mit der Nichtexistenz dessen, was hervorgebracht werden soll. Die Theologen bejahen also die Wahlfreiheit des Handelnden und verneinen [die Existenz] einer ewigen Wirkung. Die Philosophen bestätigen dagegen die Existenz einer ewigen Wirkung und verneinen die Wahlfreiheit.”

die Vorstellung von der essentiellen Erschaffenheit der Schöpfung, die nicht gleichbedeutend ist mit ihrer zeitlichen Erschaffenheit, und, zweitens, die Vorstellung von Gott als erster Ursache, aus der die Schöpfung notwendig emaniert und folglich, zumindest in Teilen, mit dieser zugleich besteht und wie diese urewig ist. Entsprechend sind Mächtigkeit, Wissen und Willen für sie in bezug auf Gott identisch.

In seinen Werkskomplexen Maʿīn und Kašf teilt Ibn Abī Ğumhūr die theologische Auffassung von der zeitlichen Erschaffenheit der Welt und der sich daraus ergebenden Vorstellung vom göttlichen Handeln. Er definiert Gott als einen frei wählenden Täter im theologischen Sinne und zählt die Merkmale auf, die diesen von einem notwendigen Verursacher unterscheiden.

Ein mächtiger, frei wählender Täter ist einer, der handelt, wenn er will, und der, wenn er nicht will, nicht handelt . . . Das Gegenteil hiervon ist ein notwendiger Verursacher . . . Was die Eigenschaften [eines frei wählenden Täters und eines notwendigen Verursachers] betrifft, so erwähnt der Verfasser [Ibn Abī Ğumhūr in seinem Kašf (ZM)] drei: (1) Die Handlung des wählenden Täters ist nicht notwendige Folge seines Wesens, d.h. das Wesen des wählenden Täters ist nicht in sich selbst die Ursache, auf Grund derer die Handlung notwendig hervorgebracht wird, insofern [sein Wesen] von dieser Notwendigkeit nicht getrennt sein kann . . . Vielmehr hängt ihre Handlung – und zwar nach dem [Eintreten des Wesens in die] Existenz – von Dingen ab, die [zum Wesen] hinzukommen, wie etwa der Wille. (2) Die Handlung eines wählenden Täters folgt diesem zeitlich nach, da sein Wesen von dieser getrennt bestehen kann, da [diese Handlung], wie du weißt, nicht zu seinen notwendigen Folgen gehört (*laisa min muqtaḍayātihā l-lāzima*) . . . Daher ist seine Existenz zu einer Zeit, während die Existenz seiner Handlung zu einer anderen Zeit ist. Ihre Gleichzeitigkeit in der Zeit ist unmöglich. (3) Der Handlung eines wählenden Täters geht eine Absicht (*qaṣd*) voraus, da ihr Entstehen von dieser [Absicht] abhängt. Das, wovon eine Sache abhängt, geht dieser voran.

Dem notwendigen Verursacher kommen demgegenüber drei Merkmale zu: (1) Sein Hervorbringen ist notwendige Folge seines Wesens (*muqtaḍā ḍātihā*). Dies kann nicht getrennt von dieser [Handlung] bestehen, da sie von nichts außer [dem Wesen] abhängt. (2) Sein Hervorbringen kann ihm in der Zeit nicht nachfolgen. Vielmehr bestehen sie gleichzeitig in [der Zeit], da die Existenz der Ursache die Existenz der Wirkung notwendig macht . . . (3) Dem Hervorbringen des notwendigen Hervorbringers geht nicht seine Absicht voraus, da ihm, wie du weißt, kein Willen (*mašīʿa*) zukommt.<sup>100</sup>

<sup>100</sup> Kašf (KB) 287v:31, 33–41; vgl. auch Kašf (ZM) 287v:24–25; Maʿīn (MF) 11r:12–17. Vgl. ähnlich al-Miqdād as-Suyūrī: *Nāfiʿ* 10:5–9.

Als Nachweis dafür, daß Gott ein mächtiger, wählender Täter im theologischen Sinn ist, argumentiert Ibn Abī Ğumhūr in Übereinstimmung mit den früheren Theologen, daß die Ewigkeit der Welt (*qidam al-‘ālam*) folgen würde, wäre Gott ein notwendiger Verursacher. Dies aber ist erwiesenermaßen falsch:

Der Beweis dafür, daß Gott mächtig ist, besteht darin, daß, wäre er ein notwendiger Verursacher, die Ewigkeit der Welt folgen würde. Die Prämisse ist falsch und ebenso die Schlußfolgerung . . . Denn wir haben bereits deutlich gemacht, daß die Handlung des notwendigen Verursachers diesem nicht zeitlich nachfolgt. Hieraus folgt die Urewigkeit seiner Wirkung, d.h. der Welt, auf Grund der Konkomitanz eines notwendigen Verursachers und seiner Wirkung (*li-t-talāzum bain al-mūğīb wa-atarihī*). Die Ewigkeit der Welt ist aber falsch, da ihre Erschaffenheit bereits bestätigt wurde. [Wäre Gott ein notwendiger Verursacher,] müßte also die Erschaffenheit ihres Verursachers notwendig sein. Dies ist ebenfalls falsch, da seine Seinsnotwendigkeit bereits bestätigt wurde. Folglich muß [Gott] ein frei wählender Handelnder sein. Dies ist es, was bewiesen werden sollte.<sup>101</sup>

Diese Meinung scheint der Verfasser auch in seinem Grundwerk (MS) zu vertreten.<sup>102</sup> In seinem Kommentar (NM) ist Ibn Abī Ğumhūr um den Nachweis bemüht, daß sich die Vorstellungen von Theologie und Philosophie hinsichtlich des göttlichen Handelns im Grunde genommen nicht unterscheiden.

Gott ist ein frei wählender Handelnder (*muhtār*). Dies ist die Lehre der Wahrheitsforscher. Von den Philosophen wird berichtet, [sie verträten] die Auffassung des notwendigen Hervorbringens [im Hinblick auf Gott] (*al-qaul bi-l-iğāb*). Wenn dies richtig ist, so entspricht dies nicht der Position der Wahrheitsforscher unter ihnen. Oder es handelt sich um einen Wortstreit (*nizā‘ fi l-lafz*). Denn solange ein Handelnder nicht alle Voraussetzungen für Wirkursächlichkeit (*šarā’iṭ at-ta’tīr*) [in sich] vereinigt, geht die Handlung nicht notwendig aus ihm hervor. Wenn

<sup>101</sup> Kašf (ZM) 287v:41–288r:1; vgl. auch ‘Aqā’id 317v:7–8; ‘Aqā’id (1993) 34; Kašf (KB) 288r:1–6; Ma’in (MF) 13v:5–10, 14–21; Ma’in (MM) 13v:10–14, 21–27. Vgl. entsprechend Fahr ad-Dīn ar-Rāzī: *Muḥaṣṣal* 119; al-Ğurġānī: *Statio* 33ff; al-Ḥillī: *Bāb* 9; id.: *Īdāḥ* 229ff; id.: *Kašf al-murād* 217–218; al-Miqdād as-Suyūrī: *Nāfi* 10–11; al-Ḥimmašī ar-Rāzī: *Munqid* 1/35–37; al-Ḥimmašī ar-Rāzī: *Kašf* 20v–21r; *at-Tuḥfa al-kalāmiyya* 11r:13–11v:11; *Muḥtaṣar at-tuḥfa* 3r:4–3v:3.

<sup>102</sup> Muğlī (MS) 130:25–26: “Nachdem die Erschaffenheit aller kontingenten [Daseinsdinge] (*hudūt ġamī‘ al-mumkināt*) bestätigt wurde, ist nachgewiesen, daß er mächtig ist, da die Trennung [von Wirkung und Ursache] im Fall des notwendigen Verursachers unmöglich ist (*li-stihālat al-infikāk fi l-mūğīb*). [In diesem Fall] wäre die Erschaffenheit (*hudūt*) [der kontingenten Daseinsdinge] nicht verwirklicht. Dies ist ein Widerspruch.”

dies mit notwendigem Hervorbringen gemeint ist, so besteht über die Terminologie kein Streit, denn jeder unterstützt [diese Bedeutung von notwendigem Hervorbringen, das erfolgt, sobald sämtliche Voraussetzungen für Wirkursächlichkeit gegeben sind]. Hierdurch hört der Handelnde nicht auf, handlungsfähig (*qādir*) zu sein. Denn mit einem Mächtigen meinen wir nichts anderes als denjenigen, von dem eine Handlung hervorgeht mittels der Handlungsfähigkeit (*qudra*), zu der die Voraussetzungen für die Wirkursächlichkeit (*šarāʿit at-taʿtīr*) hinzukommen; hierzu gehört das Bewußtsein von dieser [Handlung] (*aš-šūʿūr bihā*).<sup>103</sup>

Um seinen Nachweis schlüssig zu machen, daß die theologische und philosophische Auffassung vom frei wählenden Handelnden im wesentlichen identisch sind, verwendet Ibn Abī Ğumhūr hier mehrere Begriffe verschiedener Herkunft. Zunächst führt er die Vorstellung vom Zustandekommen einer Handlung an, die von den späteren Anhängern der Lehren Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs vertreten wird. Nach ihr erfolgt eine Handlung notwendig, sobald zur Handlungsfähigkeit ein Motiv hinzukommt. Die Notwendigkeit des Hervorgehens der Handlung hat für sie jedoch nicht zur Folge, daß es sich um einen notwendigen Verursacher handelt, da das Motiv aus der Annahme, der Vorstellung (Mensch) oder dem Wissen (Mensch, Gott) besteht, daß die Handlung einen Vorteil bringt – entweder für den Handelnden selbst (Mensch) oder für andere (Mensch, Gott).<sup>104</sup> Um sein Argument auch aus der Sicht der Philosophie schlüssig zu machen, nennt Ibn Abī Ğumhūr als Voraussetzung für das notwendige Hervorgehen einer Handlung jedoch nicht das Motiv. Denn während in der Vorstellung der Muʿtaziliten als Motive für das göttliche Handeln lediglich das Gute oder der Vorteil für seine Schöpfung oder Teile derselben in Frage kommen, Motive also, die außerhalb des göttlichen Wesens liegen, leugnen die Philosophen grundsätzlich, daß Gott im Hinblick auf etwas anderes handelt. Denn aus Sicht der Philosophie handelt Gott allein auf Grund seines Wissens von sich selbst und von der bestmöglichen Ordnung, die infolge dieses Wissens notwendig aus ihm emaniert.<sup>105</sup> Statt dessen nennt der Verfasser als Voraussetzung für die Wirkursächlichkeit lediglich das Bewußtsein (*šūʿūr*) von der Handlung. Dies ist, wie oben gezeigt wurde, aus Sicht

<sup>103</sup> Muġlī (NM) 131:9–13.

<sup>104</sup> Vgl. etwa al-Ḥimmaṣī ar-Rāzī: *Kašf* 21r:14–21v:4. Zur Vorstellung vom Zustandekommen von Handlungen vgl. unten Abschnitt 4.5.

<sup>105</sup> Vgl. unten Abschnitt 4.2.

der Philosophie das Kriterium, das einen frei wählenden Täter von einem notwendigen Verursacher unterscheidet. Die Definition, die Ibn Abī Ğumhūr zum Abschluß der oben zitierten Stelle anführt, ist demnach für Theologen wie Philosophen annehmbar, wenngleich sie aus Sicht der Theologie unvollständig ist.<sup>106</sup>

Ibn Abī Ğumhūr fährt auf der Ebene des Kommentars (NM) fort, für die theologische Vorstellung von Gott als einem frei wählenden Handelnden zu argumentieren. Hierbei geht er wiederum von der Erschaffenheit der kontingenten Daseinsdinge aus:

Nachdem der Verfasser [Ibn Abī Ğumhūr im Muġlī (MS)] bestätigt hat, daß die kontingenten Daseinsdinge in der zuvor erwähnten Bedeutung erschaffen (*hādūta*) sind, bestätigt er, daß ihr Hervorbringer mächtig (*qādir*) ist. Denn die Notwendigkeit ihres Hervorgehens aus ihm (*īğāb sudūrihā ‘anhu*) würde die Gleichzeitigkeit [von Hervorbringer und kontingenten Daseinsdingen] (*muqārana*) notwendig machen, da die Wirkung einer wesentlichen Ursache dieser unmöglich [zeitlich] nachfolgen kann (*istihālat taḥalluf al-ma‘lūl ‘an al-‘illa ad-dātiyya*). Im Fall [der Gleichzeitigkeit] aber ist die Handlung nicht erschaffen. Dies ist ein Widerspruch.<sup>107</sup>

Ob dieser Beweis wie auch die entsprechende Stelle im Grundwerk (MS)<sup>108</sup> allerdings als Bekenntnis des Verfassers zur theologischen Auffassung von Gott als frei wählendem Handelnden gewertet werden kann, erscheint fraglich. Voraussetzung für die Gültigkeit des hier angeführten Beweises ist die Vorstellung, daß es sich bei der Erschaffenheit der Schöpfung um eine alle Teile derselben einschließende zeitliche Erschaffenheit (*hudūt zamānī*) handelt. Wie ein Leser des Werkes, möglicherweise Ibn Abī Ğumhūrs Schüler Muḥammad b. Šāliḥ al-Ġarawī, in Ergänzung zu o.a. Stelle anmerkt, definiert Ibn Abī Ğumhūr in seinem Grundwerk (MS) die Erschaffenheit der Schöpfung als essentielle Erschaffenheit (*hudūt dāti*).<sup>109</sup> Demnach ist davon auszugehen,

<sup>106</sup> Vgl. dagegen etwa Maītam al-Bahrānī: *Qawā‘id* 83, wo beide – Bewußtsein und Motiv als zusätzlicher Faktor – als Kriterien genannt werden, durch die sich ein frei wählender Handelnder von einem notwendigen Verursacher unterscheidet: “Erstens weiß ein Mächtiger (*qādir*) von seiner Wirkung (*‘ālim bi-‘atarihi*), der notwendige Verursacher dagegen nicht. Zweitens ist es ihm trotz seiner Existenz möglich, im Hinblick auf seine Essenz nicht zu handeln (*yašihhu minhu ma‘a wuġūdihī an lā yaf‘ala bi-‘tibār dātihi*), dem notwendigen Verursacher dagegen nicht, denn für ihn ist es unmöglich, nicht zu handeln.”

<sup>107</sup> Muġlī (NM) 132:3–5.

<sup>108</sup> Muġlī (MS) 130:25–26; für eine Übersetzung der Passage vgl. oben Anm. 102.

<sup>109</sup> Diese Aussage bezieht sich zweifellos auf Muġlī (MS) 64:26–65:1, 74:6; vgl. entsprechend Muġlī (NM) 65:1–15, 74:6–13, 65:19–23. Vgl. dagegen Kašf (KB) 288r:8–10, wo Ibn Abī Ğumhūr die philosophische Vorstellung von der Erschaffenheit der Welt als essentielle Erschaffenheit darlegt, ohne sich mit ihr zu identifizieren.

daß er die zeitliche Ewigkeit von Teilen der Schöpfung als gegeben oder zumindest als unproblematisch ansieht:

Diese Beweisführung des Verfassers ist unter der Annahme schlüssig, daß er mit Erschaffenheit zeitliche Erschaffenheit (*ḥudūṭ zamānī*) meint, wie sie von den Theologen vertreten wird, so daß keine Gleichzeitigkeit von Wirkung und Ursache verwirklicht werden kann, da der Wirkung notwendigerweise die Nichtexistenz vorausgeht. Damit bewahrheitet sich die Realität der [göttlichen] Macht in der von den Theologen erwähnten Bedeutung. Meint er dagegen mit Erschaffenheit essentielle Erschaffenheit (*ḥudūṭ dātī*), die darin besteht, daß [gegenüber der Existenz eines kontingenten Daseinsdings] ein anderes Priorität hat (*as-sabq bi-l-ḡaīr*), wie dies im Grundwerk [= Muḡlī (MS)] dargelegt wird, so ist die Beweisführung nicht schlüssig, da in diesem Fall Gleichzeitigkeit [von Wirkung und Ursache] auftritt und [zugleich] Erschaffenheit verwirklicht wird. Folglich ist das notwendige Verursachen (*īḡāb*) [Gottes] verwirklicht, das die Theologen [als zu verneinende Position der Philosophen] erwähnt haben.<sup>110</sup>

Im weiteren Verlauf seines Randkommentars bemerkt der Leser weiterhin, daß Ibn Abī Ḡumhūr die philosophische Vorstellung vom frei wählenden Täter und vom notwendigen Hervorbringer teilt. Dies ermöglicht ihm, die Auffassung zu vertreten, daß Gott ein frei wählender Täter ist, auch wenn er die essentielle Erschaffenheit der Schöpfung und somit ihre zeitliche Ewigkeit als möglich ansieht, auf Grund derer Gott ein aus Sicht der Theologie notwendig Handelnder ist:

Da aber notwendiges Hervorbringen für den Verfasser, entsprechend der von ihm gewählten Auffassung von [essentieller] Erschaffenheit, lediglich bedeutet, daß es sich hierbei um einen auf Grund von Natur Tuenden (*al-fāʿil bi-t-tabīʿa*) handelt, ist die Bestätigung von essentieller Erschaffenheit richtig auf Grund des Feststehens der Macht über etwas anderes (*al-qudra bi-l-ḡaīr*) [anstatt der Macht über Nichtseiendes], welche er [hiermit] meinte. Dies besteht darin, daß die Handlung mit dem Bewußtsein [des Handelnden von seiner Handlung] erfolgt, auch wenn hierbei die Gleichzeitigkeit [von Ursache und Wirkung] realisiert ist. Damit dieser Beweis schlüssig wird, ist es allerdings notwendig, daß zunächst das [göttliche] Wissen bestätigt wird, da die Macht ein Zweig derselben ist.<sup>111</sup>

Auf der Ebene des Superkommentars (MU) plädiert Ibn Abī Ḡumhūr nicht nur dafür, daß die Standpunkte von Theologie und Philosophie

<sup>110</sup> Muḡlī (Hs. Chester Beatty 3810) 52v.

<sup>111</sup> Muḡlī (Hs. Chester Beatty 3810) 52v.

hinsichtlich der betreffenden Fragen vom freigewollten Handeln Gottes und der Erschaffenheit der Welt übereinstimmen; vielmehr nimmt er jetzt noch deutlicher als auf den Ebenen des Grundwerks und des Kommentars selbst philosophische Standpunkte ein.

Ibn Abī Ğumhūr stellt zunächst fest, daß Theologen und Philosophen darin übereinstimmen, daß ein frei wählender Handelnder nicht auf Grund von Natur handelt, sondern daß er sich seiner Handlungen bewußt ist. Folglich beschränke sich der Unterschied zwischen den Standpunkten auf das Motiv. Aus der Sicht der Theologen stellt das Motiv einen spezifischen, zeitlichen Willensakt dar, der der Handlung in seiner Existenz vorangeht. Deshalb muß sich das Motiv auf etwas Nichtseiendes richten. Für die Philosophen dagegen, für die Mächtigkeit, Wissen und Willen hinsichtlich Gott identisch sind und für die das göttliche Handeln demnach von nichts anderem abhängt, ist die Gleichzeitigkeit von Ursache und Wirkung notwendig:

Das, was von den Positionen der beiden Gruppen [nämlich Philosophen und Theologen] bekannt ist, ist ihre Übereinstimmung bezüglich der Wahlfreiheit [Gottes] (*ittifāqumā ‘alā l-qaul bi-l-iḥtiyār*). Beide sagen nämlich, daß er handelt, wobei er sich seiner Wirkungen bewußt ist, und derjenige, der mit Bewußtsein handelt, handelt nicht auf Grund von Natur (*al-fā‘il bi-š-šu‘ūr lā yakūnu fā‘ilan bi-t-tabī‘a*). Die Philosophen behaupten [nämlich] nicht, daß er auf Grund von Natur handelt, wie dies die Mehrheit der Wahrheitsforscher unter den Theologen von ihnen berichten. Vielmehr ist offensichtlich, daß ihre Meinungsverschiedenheit die Art und Weise des Hervorgehens einer Wirkung von ihm (*kaifīyyat šudūr al-aṭar ‘anhu*) betrifft. Nach Ansicht der Philosophen geschieht dies gleichzeitig (*‘alā sabīl al-muqārana*) ohne die Möglichkeit zeitlicher Nachfolge [der Wirkung], da er ein unabhängiger Handelnder ist (*fā‘il bi-l-istiqlāl*); denn das Hervorgehen einer Handlung von ihm hängt von nichts als seinem Wesen ab, außer dem Rezeptiven, welches immer und ewig gegeben ist; denn die Kontingenz ist immer gegeben . . . Folglich geht der Handlung nichts als ihre Ursache voraus, da nichts außer dieser vorstellbar ist – keine Zeit, keine Bedingung, kein irgendwie gearteter Zustand; denn das absolute Nichts (*al-‘adam al-mahd*) kann nicht als eines von diesen beschrieben werden. Also gibt es nichts als die Ursache und das die Ausströmung empfangende Wesen. Dies ist im Wissen des Erhabenen verwirklicht, welches sich in keiner Weise von ihm unterscheidet. Folglich gibt es kein Nichtsein, welches [der Handlung] vorausginge . . . Für die Theologen stellt die Motivation eine existierende Voraussetzung (*šarṭ mauğūd*) dar, auf Grund derer die Wirkursächlichkeit realisiert wird. Folglich hängt die Wirkursächlichkeit der Wirkursache von dieser ab. Existiert [das Motiv], ist die Existenz [der Handlung] bestimmt (*‘inda wuğūdihī yata‘aiyanu l-wuğūd*). Vor der Existenz [des Motivs] ist die Existenz [der Handlung] nicht bestimmt.

Das Motiv ist deshalb nicht auf etwas Existierendes gerichtet, sondern auf etwas Nichtexistierendes, das neu erschaffen wird, sobald ein Motiv neu erschaffen ist (*yatağaddadu bi-tağaddud ad-dāʿi*). Daher ist es notwendig, daß der Handlung Nichtexistenz vorangeht. Diese Feststellung ist offensichtlich.<sup>112</sup>

Im weiteren Verlauf seiner Ausführungen argumentiert Ibn Abī Ğumhūr, daß die theologische Vorstellung, der Handlung gehe Nichtexistenz voraus, lediglich dann zutrifft, wenn das Motiv selbst zeitlich ist. Ist das Motiv dagegen ewig, so folgt die Gleichzeitigkeit von Ursache und Wirkung. Er ergänzt seine Ausführungen mit einem Hinweis auf die Lehren Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs und seiner Anhänger, die die Auffassung vertreten hätten, daß eine Handlung notwendigerweise hervorgehen muß, sobald Handlungsvermögen und Motiv gegeben sind. In diesem Fall, argumentiert Ibn Abī Ğumhūr, gibt es in der Frage der Gleichzeitigkeit von Ursache und Wirkung beim Hervorgehen von Handlungen eigentlich keinen Unterschied zwischen Philosophie und Theologie. Ungeachtet dessen, daß diese Darstellung der Lehren Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs vom Zustandekommen von Handlungen nicht korrekt ist,<sup>113</sup> ist Ibn Abī Ğumhūrs Argumentation nur unter der Annahme schlüssig, daß es sich bei dem Motiv nicht um einen zeitlichen, erschaffenen Willensakt handelt, sondern um ein Wesensattribut, das als solches ewig ist. Dies entspricht nicht dem Verständnis der Muʿtaziliten und auch nicht der Lehre der Schule Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs.

Dies hängt aber davon ab, daß das Motiv neu entstanden ist, wie dies die Lehre einer Gruppe von Theologen ist. Wird dagegen die Ewigkeit [des göttlichen Motivs] behauptet, so ist dies problematisch – insbesondere gemäß der Vorstellung, daß die Wirkung eines vollständigen Handelnden diesem in der Zeit nicht nachfolgen kann (*inna l-fāʿil at-tāmm lā yatahallafu ʿanhu aṭaruhū*), wie dies bekanntlich die Lehre der Wahrheitsforscher unter ihnen, wie etwa Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs und seiner Anhänger, ist. Sie unterscheiden hierbei nämlich nicht zwischen zwingenden Ursachen (*ʿilal iğābiyya*) und einem frei wählenden Täter. Entsprechend entsteht keine Nichtexistenz zwischen dem Handelnden und der Handlung wegen der Notwendigkeit der wesentlichen Gleichzeitigkeit (*li-wuğūb al-mulāzama ad-dātiyya*), wie dies ohne Unterschied im ersten von den Philosophen festgelegten Fall zutrifft. Geht man dagegen davon

<sup>112</sup> Muğlī (MU) 131:13–24. Vgl. ähnlich al-Himmaṣī ar-Rāzī: *Kaṣf* 21r; Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Qawāʿid* 39:19–40:1, 40:7–9; al-Ḥillī: *Kaṣf al-fawāʿid* 40:1–7, 9–14; al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 183.

<sup>113</sup> Vgl. unten Abschnitt 4.5.

aus, daß die Wirkung nicht notwendigerweise erfolgen muß, sobald der vollständige Verursacher existiert, wie dies von einer Gruppe von Theologen vertreten wird, so entsteht der Unterschied, und die Feststellung wird bestätigt, daß der Wirkursächlichkeit die Nichtexistenz vorausgeht. Denke darüber nach!<sup>114</sup>

An anderer Stelle setzt sich Ibn Abī Ğumhūr ebenfalls mit dem Vorwurf seitens der Theologie auseinander, die Philosophen erfaßten Gott als notwendigen Verursacher; außerdem weist er die Behauptung der Theologen zurück, daß die Philosophen von der Ewigkeit der Welt ausgingen:

Die Mehrheit der Schwachköpfe (*aḍ-ḍuʿafāʾ*) stellt sich vor, [1] daß die Lehren der Philosophen und ihre Beweise den göttlichen Gesetzen und dem, was die Propheten berichtet haben, widersprechen; [2] daß die Philosophen behaupten, die Welt sei in ihrer Gesamtheit ewig (*qadīm bi-l-kullīyya*), ohne daß sie in irgendeiner Hinsicht hervorgebracht sei (*muḥḍat bi-wağḥ min al-wuğūḥ*); [3] daß der Schöpfer auf Grund seines Wesens notwendig hervorbringend sei (*mūğīban li-dātihī*), wie sie dies in einigen ihrer Ausdrücke festgestellt haben, so daß er auf Grund von Natur handele (*fāʿilan bi-t-tabīʿa*).<sup>115</sup>

In der Frage, inwiefern Gott ein frei wählender Handelnder ist, nimmt er nicht nur die Philosophen vor dem Vorwurf in Schutz, sie begriffen Gott als notwendigen Verursacher. Er weist darüber hinaus auch die theologische Auffassung der Muʿtaziliten vom Handeln Gottes zurück und bekennt sich eindeutig zur philosophischen Emanationslehre.

Was aber die Meinung angeht, die [die Theologen den Philosophen] zuschreiben, daß nämlich Gott ein auf Grund seines Wesens notwendiger Verursacher sei (*mūğīb li-dātihī*), so verhält sich dies nicht so, wie [die Theologen] sich dies vorstellen. Denn die Philosophen . . . vertreten die Wahlfreiheit des Schöpfers (*iḥtīyār aš-šānīʿ*). Wahlfreiheit, wie [die Philosophen] diese bestätigen, steht nicht im Widerspruch zu ihrer Doktrin von der zeitlichen Ewigkeit einzelner Teile der Welt (*qidam baʿḍ al-ʿālam bi-z-zamān*) und der essentiellen Erschaffenheit der Welt als Ganzem (*ḥudūt ġumlatihī bi-d-dāt*). Denn ein frei wählender [Handelnder] (*muḥtār*) heißt ihrer Ansicht nach nicht das, was die [muʿtazilitischen] Theologen hierunter verstehen, daß er nämlich, wenn er eine

<sup>114</sup> Muğlī (MU) 131:24–132:2.

<sup>115</sup> Muğlī (MU) 87:9–12; vgl. entsprechend ŠI 354r:2–4; im Gegensatz zu Ibn Abī Ğumhūr nennt aš-Šahrazūrī Punkt [3] hier allerdings nicht. Dies spricht dafür, daß die Passagen Muğlī (MU) 88:14–89:24, in denen Ibn Abī Ğumhūr die Frage der Freiwilligkeit versus Notwendigkeit göttlichen Handelns bespricht, seine eigenen Ausführungen sind.

Handlung will, [diese] tut, und wenn er [eine Handlung] unterlassen will, [diese] unterläßt (*idā šā'a an yaf'ala fa'ala wa-idā šā'a an yatraka taraka*), oder wie auch immer sonst sie dies zum Ausdruck bringen mögen. Denn Wahl (*ih̄tiyār*) in diesem Sinne erfolgt auf Grund einer Entscheidung, der ein Schwanken [zwischen divergierenden Motiven] vorausgeht (*yatawaqqafu 'alā huṣūl ḡazm ba'd taraddud*) sowie der Bestätigung eines partikularen erschaffenen Willens für jede einzelne partikulare Handlung (*ih̄bāt maš'ā hāšila ḡuz'iyya muqārīna li-kull fīl min al-af'al al-ḡuz'iyya*). Derjenige, der über gesunde Erfahrung (*ḏauq salīm*) verfügt, hält dies nicht für haltbar wegen der Wechsel der Zustände (*tabaddul al-hālāt*), der Notwendigkeit von Veränderungen (*luṣūm at-taḡaiyurāt*) und des Entstehens der [partikularen] Willensakte (*hudūt al-irādāt*). Dies führt notwendig zu einer Vielzahl von Absurditäten. [Die Philosophen] sagen vielmehr, daß Gott lebendig ist . . . und daß der Lebendige der Wahrnehmende (*darrāk*) und Tätige (*fā'al*) ist. Folglich muß er lebendig, wahrnehmend (*mudrik*) und tätig sein. Das Hervorgehen der Handlungen aus Gott wird demnach durch diese Attribute verursacht (*sudūr af'alihī ta'alā mu'allal bi-hādihī ṣ-ṣifāt*). Folglich strömt die Existenz aus seinem erhabenen Wesen (*ḏātihī l-muqaddasa*) aus, das die wesentliche Existenz ist, und die Attribute sind mit diesem Wesen identisch . . . und jeder, dessen Ausströmung (*faiḏ*) auf die Kontingentia auf Grund von Macht und Wissen erfolgt, ist ein frei wählender Handelnder (*muhtār*), kein notwendiger Verursacher (*mūḡib*). Ein notwendiger Verursacher ist nämlich einer, aus dem Handlung allein auf Grund der Natur (*bi-muḡarrad at-tabī'a*) notwendig hervorgeht und nicht mittels Macht, Wahrnehmung und Leben (*min ḡair tawassuṭ qudra wa-lā idrāk wa-lā ḥayāt*). Demnach ist Gott ein frei wählender Handelnder in diesem Sinne, der dem klaren Verstand entspricht (*muwāfiq li-ṣarīḥ al-ʿaql*) und [mit dem übereinstimmt], was Vernunft und Offenbarung anzeigen . . . Die Ausströmung, die notwendig aus dem mit diesen Eigenschaften beschriebenen Wesen hervorgeht, kann diesem nicht zeitlich nachfolgen; denn es ist eine vollständige Ursache (*'illa tāmma*) für [diese Ausströmung]. Die Wirkung einer vollständigen Ursache kann dieser nicht zeitlich nachfolgen (*lā yaḡūzu taḥalluf ma'lūlihī 'anhā*) gemäß dem, was in den Untersuchungen der Weisheit dargelegt ist, die der klare Verstand bezeugt . . . Es ist somit offenbar, daß das, was über [die Philosophen] berichtet wird, daß sie die Wahlfreiheit verneinten und das notwendige Verursachen [in bezug auf Gott] behaupten . . . gemäß ihren Grundsätzen nicht richtig ist (*ḡair ṣaḥīḥ 'alā qawā'idihim*). Hier handelt es sich vielmehr um Phantasien (*auhām*), die von Mißverständnis der Begriffe (*sū' al-fahm bil-ibārāt*), fehlerhaften Bedeutungen der Ausdrücke (*ḡalaṭ fī ma'ānī l-alfāz*) sowie von Unterschieden in Vorstellungen und Urteilen (*ih̄tilāf fī t-taṣawwurāt wa-t-taṣdīqāt*) herrühren. Was aber das notwendige Hervorbringen (*iḡāb*) betrifft, so wie die Theologen dies verstehen, indem sie dies mit dem Strahlen der Sonne und dem Brennen des Feuers vergleichen, so hat dies kein rationaler Denker, schon gar nicht die vortrefflichen Philosophen behauptet (*lam yaqul bihī aḥad min al-ʿuqalā'*

*faḍlan ‘an al-ḥukamā’ al-fuḍalā’*). Denn es ist bekannt, daß die Wirkungen, die von der Sonne und vom Feuer hervorgebracht werden, wie [die Theologen] es sich vorstellen, von diesen hervorgebracht werden ohne Handlungsfähigkeit (*qudra*), ohne Wissen (*‘ilm*) und ohne Leben (*ḥayāt*). Kein Philosoph (*ḥakīm*) und auch sonst niemand würde dies in bezug auf Gott behaupten.<sup>116</sup>

Des weiteren bekennt sich der Verfasser auf der Ebene seines Superkommentars (MU) eindeutig zur philosophischen Auffassung von der Erschaffenheit der Welt als essentieller Erschaffenheit (*ḥudūt dātī*). Auch hier geht es ihm darum nachzuweisen, daß es im Grunde genommen keinen Unterschied zwischen Theologie und Philosophie gibt. Seine Ausführungen hierzu scheinen wiederum aus aš-Šahrazūrīs *aš-Šağara al-ilāhiyya* übernommen zu sein, ohne daß er seine Quelle nennt.<sup>117</sup>

Gegenüber dem Vorwurf der Theologen, die Philosophen behaupteten die Ewigkeit der Welt, führt Ibn Abī Ğumhūr die folgenden verschiedenen Bedeutungen von “hervorgebracht” (*muḥdat*) und “ewig” (*qadīm*) an, wie sie von der Philosophie formuliert werden:<sup>118</sup>

Als *muḥdat* wird zunächst das bezeichnet, dessen Existenz von kurzer Dauer ist (*mā kāna zamān wuġūdiḥī qaṣīran*). *Qadīm* bezeichnet dagegen alles, dessen Existenz von langer Dauer ist (*mā tāla zamān wuġūdiḥī*). In diesem Sinne, so folgert der Verfasser, ist die Welt *qadīm* und nicht *muḥdat*, ohne daß sich hieraus ein Widerspruch zur Offenbarung ergibt.<sup>119</sup> Diese Definitionen von *qadīm* und *muḥdat* sind für die Frage nach der Ewigkeit oder Zeitlichkeit der Welt allerdings wenig bedeutsam, da sie sich lediglich relativ bestimmen lassen. Die zentrale Frage des zeitlichen Anfangs eines derart als ewig bezeichneten Seinsdings bleibt hiervon unberührt.<sup>120</sup>

“Zeitlich Hervorgebrachtes” (*muḥdat zamānī*) ist das, dessen Existenz Nichtexistenz in der Zeit vorausgeht, während “zeitlich Ewiges” (*qadīm zamānī*) das ist, dessen Existenz keine Nichtexistenz in der Zeit voraus-

<sup>116</sup> Muġlī (MU) 88:14–89:2, 89:11–16.

<sup>117</sup> Muġlī (MU) 87:7f; Muġlī (MU) 87:9–88:4 (= ŠI 354r:2–354v:2); Muġlī (MU) 88:8–14 (= ŠI 354v:2–10). Ibn Abī Ğumhūr schließt diese Ausführungen mit dem Hinweis ab, daß “dies die Erläuterung der Prinzipien der islamischen Philosophen (*taqrīr al-uṣūl al-falāsifa al-islāmiyyīn*) ist, die dieser islamische Philosoph (*ḥādā l-ḥakīm al-islāmī*) erwähnt hat, dessen Anliegen es ist, Philosophie und Gesetz zu vereinen und miteinander in Einklang zu bringen.” (Muġlī (MU) 89:24–25). Mit “diesem islamischen Philosophen” ist zweifellos aš-Šahrazūrī gemeint.

<sup>118</sup> Muġlī (MU) 87:16–88:14 (= ŠI 354r:2–354v:10).

<sup>119</sup> Muġlī (MU) 87:17–20 (= ŠI 354r:10–14).

<sup>120</sup> Vgl. R. Arnaldez: *Kīdam*. In: EI<sup>2</sup> 5/96; ŠI 314v:3–4.

geht. Da der Zeit selbst aber, die das Maß für die Bewegung der Sphären ist, keine Zeit vorausgehen kann, sie also nicht zeitlich entstanden ist, gibt es einige Teile der Welt, die nicht zeitlich hervorgebracht sind; dies widerspricht nicht der Offenbarung.<sup>121</sup> Denn dort ist nirgends ausdrücklich die Rede davon, daß alle Teile der Schöpfung zeitlich hervorgebracht sind. Folglich ist es zulässig, daß nur Teile der Schöpfung zeitlich erschaffen sind.<sup>122</sup>

Als "essentiell hervorgebracht" (*muḥdat dātī*) wird das definiert, dessen Existenz der Existenz von etwas anderem essentiell nachfolgt (*mā yata'ahḥaru 'an wuḡūd gairihī ta'ahḥuran dāhiyyan*), insofern es selbst kontingent (*mumkin al-wuḡūd*) ist und eines anderen als notwendiger Ursache (*'illa wāḡiba*) bedarf. "Essentiell ewig" (*qadīm dātī*) ist daher das, was auf Grund seiner selbst seiend ist. Dies trifft allein auf Gott, den Notwendigseienden zu. Die durch die Offenbarung vorgegebene Hervorbringung der Schöpfung in ihrer Gesamtheit ist demnach eine essentielle Hervorbringung.<sup>123</sup> Ist dies geklärt, folgert Ibn Abī Ğumhūr, so ist der Streit zwischen Theologie und Philosophie in dieser Frage beendet:

Sind diese Bedeutungen [von *muḥdat* und *qadīm*] dargelegt und für den Verstand geklärt, so entfällt der Streit zwischen den Verständigen (*al-ʿuqalāʾ*).<sup>124</sup>

Ibn Abī Ğumhūr's Bekenntnis zur philosophischen Vorstellung, daß die Erschaffenheit der Welt in ihrer Gesamtheit essentiell, nicht zeitlich ist, deutet darauf hin, daß er das philosophische Verständnis von der Erschaffenheit der Welt als essentielle Hervorbringung teilt, das die zeitliche Ewigkeit wesentlicher Teile der Schöpfung notwendig einschließt.

Die vom Verfasser behauptete Übereinstimmung der Standpunkte von Philosophie und Theologie über die Erschaffenheit der Welt ist aus älterer theologischer Sicht nicht zutreffend. Denn auf Grund der Vorstellung der Theologen von der Schöpfung als *creatio ex nihilo* ist allein Gott urewig und zeitlos, während die Schöpfung in ihrer Gesamtheit zeitlich erschaffen ist, insofern ihr Nichtexistenz in der

<sup>121</sup> Muḡlī (MU) 87:20–88:4; vgl. entsprechend ŠI 354r:15–354v:3. Zur Vorstellung von Zeit in der Philosophie vgl. Goodman: *Time in Islam* 154ff.

<sup>122</sup> Muḡlī (MU) 88:5–8; diese Passage hat keine Parallele in der ŠI.

<sup>123</sup> Muḡlī (MU) 88:8–13; vgl. entsprechend ŠI 354v:3–9. Zum Thema vgl. auch ŠI 314v:4ff.

<sup>124</sup> Muḡlī (MU) 88:13–14; vgl. entsprechend ŠI 354v:9–10.

Zeit vorangeht.<sup>125</sup> Diese durch die Offenbarung präjudizierte Vorstellung von der zeitlichen Erschaffenheit der Welt ist für die Theologen die Grundlage für den Beweis für die Existenz des Schöpfers.<sup>126</sup>

Ibn Abī Ğumhūr vertritt in seinem Maʿīn, seinem Kašf und seinem Muğlī die Auffassung, daß sich die göttliche Handlungsfähigkeit über sämtliche Objekte der Macht (*maqdūrāt*) erstreckt. Er begründet dies damit, daß ihnen allen die Eigenschaft der Kontingenz (*imkān*) gemeinsam ist.

Gottes Handlungsfähigkeit erstreckt sich über alle Objekte der Macht. Hiermit sind die Kontingentia gemeint, da sich Handlungsfähigkeit weder auf Seinsnotwendiges noch Unmögliches erstreckt. Denn die Ursache, auf Grund derer [ein Objekt der Macht von der Handlungsfähigkeit] abhängt, ist die Kontingenz. Diese ist für alle Dinge gleichermaßen gegeben, ebenso wie die Beziehung seines Wesens zu allen Kontingentia die gleiche ist auf Grund seines Losgelöstseins [von der Materie]. Hieraus folgt die umfassende Beziehung [der göttlichen Handlungsfähigkeit zu allen Kontingentia] (*taʿalluq ʿamm*). Und dies ist es, was nachgewiesen werden soll.<sup>127</sup>

Mit dieser Auffassung folgt Ibn Abī Ğumhūr der Lehre Abū l-Ḥusain al-Bašrīs und seiner Anhänger. Weil Gott auf Grund seines Wesens mächtig ist, so argumentiert etwa Ibn al-Malāḥimī, erstreckt sich seine Macht über alles, was Objekt der Macht sein kann (*kull mā yašihhu an yuqdaru ʿalaihi*).<sup>128</sup> Diese These wendet sich gegen die Ansichten einer Reihe früherer Muʿtaziliten, nach deren Auffassung die göttliche Handlungsfähigkeit nicht alle Objekte der Macht einschließt. Grund für ihren Ausschluß war in der Regel ihr Bemühen, mögliche Unvereinbarkeiten mit dem Prinzip der göttlichen Gerechtigkeit zu vermeiden. An-Nazzām etwa vertrat die Ansicht, daß Gott nicht die Macht habe, Unrecht zu tun.<sup>129</sup> Um sicherzustellen, daß der Mensch

<sup>125</sup> Vgl. etwa Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: *Hudūṭ al-ʿālam* 92r; al-Ḥimmašī ar-Rāzī: *Kašf* 7v; Ibn al-Malāḥimī: *Muʿtamad* 89:1ff; al-ʿAnsī: *Maḥağğa* 17r; Faḥr al-Muḥaqqiqīn: *Išād* 15vff; auch Elder: *Commentary* 45; Goodman: *Time in Islam* 160. Vgl. auch oben Abschnitt 3.1.

<sup>126</sup> Vgl. Kašf (KB) 286r:37–286v:16; G.C. Anawati: *Hudūṭh*. In: EI<sup>2</sup> 3/548. Ibn Ğailān führt dies als Hauptargument in seiner *Risālat Hudūṭ al-ʿālam* gegen die zeitliche Ewigkeit der Welt an; vgl. Michot: *Pandémie* 302, 304ff, 328, 330ff.

<sup>127</sup> Kašf (ZM) 288r:10–11; vgl. auch Kašf (KB) 288r:11–16; Maʿīn (MF) 14v:19–22.

<sup>128</sup> Ibn al-Malāḥimī: *Fāʿiq* 44r:17–44v:11, 45r:3–4. Für diese Position bei den späteren Imamiten vgl. etwa *Hulāṣat an-nazar* 32r–v; al-Ḥimmašī ar-Rāzī: *Kašf* 22v:3ff; al-Hillī: *Manāḥiğ* 162. Vgl. auch *at-Tuḥfa al-kalāmīyya* 12r:7–17.

<sup>129</sup> Vgl. van Ess: *Wrongdoing and Divine Omnipotence*; id.: *Theologie* 4/403ff; Frank: *Can God Do What is Wrong*. Die Position an-Nazzāms wurde von seinen Anhängern al-Ġāḥiz und Abū ʿAlī al-Uswārī übernommen; vgl. van Ess: *Theologie* 4/404, 6/151 (Text 191), 6/152–153 (Text 194).

tatsächlich Hervorbringer seiner Handlungen ist, legte al-Kaʿbī dar, daß sich die göttliche Handlungsfähigkeit nicht auf die Art der Objekte menschlicher Handlungsfähigkeit (*miṭl maqdūr al-ʿabd*) erstrecke. Abū ʿAlī und Abū Hāšim vertraten demgegenüber die Ansicht, daß sich die göttliche Handlungsfähigkeit zwar auf die Gattungen (*aḡnās*) menschlicher Handlungen erstrecke, nicht aber auf ihre spezifischen Handlungen (*aʿyān al-afʿāl*). Denn ihrer Ansicht nach ist es nicht möglich, daß eine Handlung Objekt der Handlungsfähigkeit zweier handlungsfähiger Täter sei.<sup>130</sup> Auf Grund ihrer unterschiedlichen Auffassung vom Zustandekommen von Handlungen argumentierten dagegen Abū l-Ḥusain al-Baṣrī und seine Anhänger im Hinblick auf die Lehre al-Kaʿbīs und der Schule von Basra, das göttliche Handeln hänge davon ab, daß Gott ein entsprechendes Motiv (*dāʿi*) entwickelt. Dies sei immer im Wohl seiner Schöpfung begründet. Deshalb sei auszusprechen, daß Gott Urheber der menschlichen Handlungen ist, auch wenn sich sein Handlungsvermögen auf diese erstreckt. Denn dies wäre insofern schlecht, als der Mensch hierdurch an der Erfüllung der ihm auferlegten moralischen Verpflichtung gehindert würde. Folglich entwickelt Gott kein entsprechendes Motiv.<sup>131</sup> Ibn al-Malāḥimī gibt an, daß Abū l-Ḥusain al-Baṣrī hier der Meinung Abū l-Ḥudails folgte.<sup>132</sup>

Ibn Abī Ğumhūr nennt in seinem Maʿīn und seinem Kašf als Gegner in der Frage der Allumfassendheit der göttlichen Allmacht an erster Stelle die Philosophen.<sup>133</sup> Ausgehend von dem Kausalitätsgrundsatz, daß die absolute Einheit der Ursache die Einheit der Wirkung notwendig mache (*waḥdat al-ʿilla müğib waḥdat al-maʿlūl*),<sup>134</sup> behaupten sie, aus Gott, der in jeder Hinsicht eins ist, könne nur eine Wirkung unmittelbar hervorgehen (*qāʿidat al-wāḥid lā yašduru ʿanhu illā l-wāḥid*).<sup>135</sup> Denn brächte eine Ursache mehr als eine Wirkung unmittelbar hervor, so würde dies Vielheit in der Ursache voraussetzen.<sup>136</sup> Daher begreifen sie die göttliche Schöpfung als hierarchische

<sup>130</sup> Al-Ašʿarī: *Maqālāt* 199–200; ʿAbd al-Ġabbār: *Muğnī* 4/254ff; Mānakdīm: *Šarḥ* 375–376; Ibn al-Malāḥimī: *Fāʾiq* 45r:1–2, 5–14.

<sup>131</sup> Ibn al-Malāḥimī: *Fāʾiq* 45r:14–45v:17.

<sup>132</sup> Ibn al-Malāḥimī: *Fāʾiq* 44v:19.

<sup>133</sup> Maʿīn (MF) 13v:27–14r:4, 14v:22–24; Maʿīn (MM) 14r:5–16, 14v:24–15r:10; Kašf (ZM) 288r:16–17; Kašf (KB) 288r:17–35.

<sup>134</sup> Forget: *Théorèmes* 153–154/übers. Goichon: *Directives* 387–388; ŠI 347v:29–350r:31; aš-Šahrāzūrī: *Šarḥ* 325–327; vgl. auch Fahr ad-Dīn ar-Rāzī: *Šarḥ al-Isārāt* 1/235–237; Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Šarḥ al-Isārāt* 3/122–127.

<sup>135</sup> Al-Qazwīnī: *Hikmat al-ʿain* 221ff; as-Suhrawardī: *Opera* I (TW) 50–51, 61, 63; Ibn Kammūna: *Šarḥ at-Talwīḥāt* 295r:23–296v:8, 319r:13ff.

<sup>136</sup> Vgl. ŠI 347v:29–348r:3: “Das wahre Eine (*al-wāḥid al-ḥaqīqī*) ist in jeder Hinsicht

Emanation, beginnend mit der Emanation des ersten Intellekts (*al-‘aql al-auwal*), der einzigen unmittelbar aus dem Notwendigseienden hervorgegangenen Wirkung.<sup>137</sup> Aus Sicht der Theologie, der sich Ibn Abī Ğumhūr hier vorbehaltlos anschließt, stellt dies eine unannehmbarere Einschränkung der göttlichen Allmacht dar.<sup>138</sup>

In seinem Muğlī dagegen ist Ibn Abī Ğumhūrs Haltung in der Frage, ob von Gott unmittelbar Vielheit hervorgehen kann oder ob seine unmittelbare Wirkung auf eins beschränkt ist und die Schöpfung entsprechend als hierarchische Emanation erfolgt, nicht eindeutig. Obwohl der Verfasser in seinem Grundwerk (MS) und in seinem Kommentar (NM) die traditionell theologische Auffassung vertritt, daß sich die göttliche Allmacht auf alle Objekte der Macht erstreckt,<sup>139</sup> unterläßt er es hier, die Philosophen als Gegner in dieser Frage zu erwähnen und sich mit ihrer Lehre kritisch auseinanderzusetzen. Er zählt hier lediglich die verschiedenen Meinungen früherer Theologen

---

eins. Insofern es eins ist, macht es lediglich eine Sache notwendig. Dieses Urteil kommt den primären Axiomen nahe, so daß der bloße Hinweis darauf genügt. Einige lehnen dies ab auf Grund ihrer Ignoranz der Bedeutung des wahren Eines. Denn die Wirklichkeit von allem, was Ursache von zwei Dingen ist, muß in seinem Wesen zusammengesetzt sein oder insofern, als es in seinem Wesen unterschiedliche Aspekte (*ḡihāt muhtalifa*) oder unterschiedliche Voraussetzungen (*šarā’iṭ muhtalifa*), wie eine Vielzahl von Instrumenten oder Rezeptiven, gibt. Da das Notwendigseiende, wie du weißt, in jeder Beziehung eins ist und da es das wahre Eine ist, folgt notwendigerweise, daß aus ihm lediglich eins [unmittelbar] hervorgehen kann.” Vgl. auch aš-Šahrazūrī: *Šarḥ* 325–327.

<sup>137</sup> Vgl. al-Qazwīnī: *Hikmat al-‘ain* 224; Forget: *Théorèmes* 173–174/ übers. Goichon: *Directives* 427ff; Našīr ad-Dīn at-Tūsī: *Šarḥ al-Isārāt* 3/243–248; Ibn Sīnā: *Šifā’/Ilāhiyyāt* 402–409; aš-Šahrazūrī: *Šarḥ* 328ff; as-Suhrawardī: *Opera* I (TW) 61, 63–64; Ibn Kammūna: *Šarḥ at-Talwīḥāt* 319r:13ff; Meyer: *Gottesglaube* 266–268, 272–273; Yazdī: *Principles of Epistemology in Islamic Philosophy* 13, 193 Anm. 15; Gardet: *Pensée religieuse* 48–57; Badawī: *Histoire* 2/648–656; Nasr: *Doctrines* 292ff. Zum philosophischen Konzept der Emanation vgl. auch Heer: *Theory of Emanation*; Morewedge: *Logic of Emanation*.

<sup>138</sup> Vgl. etwa al-Ġurġānī: *Statio* 41; Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: *Šarḥ al-Isārāt* 2/45–50; id.: *Mabāḥiṭ* 2/501–510; id.: *Lubāb al-išārāt* 106–108; id.: *Muḥaṣṣal* 152–153; al-Ḥillī: *Manāḥiğ* 162; id.: *Ma‘āriğ* 114r:41–114v:21; al-Miqdād as-Suyūrī: *Anwār* 26r:10–28r:17; al-Āmidī: *Akbār* 125r:8ff; al-Ḥimmašī ar-Rāzī: *Kašf* 23r:17ff.

<sup>139</sup> Muğlī (MS) 132:9–10; Muğlī (NM) 132:11–13: “Da die Ursache für die Qualifizierung als Objekt von Macht (*‘illat al-maqdūrīyya*), nämlich die von allen kontingenten Dingen geteilte Kontingenz – denn Notwendigkeit (*wuğūb*) sowie Unmöglichkeit (*imtinā’*) schließen die Qualifizierung als Objekt der Macht aus –, gleich ist, folgt auf Grund dieser Gleichheit die allgemeine Geltung der göttlichen Mächtigkeit (*‘umūm qādīriyyat at-tā‘ālā*) im Verhältnis zu allen Kontingenten; das, was nämlich sein Mächtigkeit erfordert, ist seine Essenz (*dāt*), und deren Verhältnis in der Erfordernis von Mächtigkeit zu allem, was Objekt von Mächtigkeit ist, ist ein einziges Verhältnis. Folglich gibt es keinen Vorzug [zugunsten mancher Objekte von Mächtigkeit].”

wie al-Kaʿbī, Abū ʿAlī und Abū Hāšim auf.<sup>140</sup> Dies fällt um so mehr auf, als die Philosophen für die späteren Theologen die Hauptgegner in dieser Frage darstellten.<sup>141</sup>

An einer anderen Stelle seines Muğlī, wo er das philosophische Prinzip bespricht, daß eine Ursache, die in jeder Hinsicht eins ist, lediglich eine einzige Wirkung hervorbringen kann (*waḥdat al-ʿilla yastalzimu waḥdat al-maʿlūl*), das er bejaht,<sup>142</sup> verteidigt sich Ibn Abī Ğumhūr auf der Ebene des Superkommentars (MU) gegen den aus seiner Sicht unberechtigten Vorwurf, er sei Anhänger der philosophischen Vorstellung, daß aus Gott nur eine Wirkung unmittelbar hervorgehen könne. Zu seiner Verteidigung beruft sich Ibn Abī Ğumhūr auf Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī und al-Ḥillī.<sup>143</sup> Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī unterscheidet in seinen theologischen Werken zwischen notwendigen Ursachen einerseits und einem frei wählenden Täter andererseits. Während er in bezug auf die notwendigen Ursachen der Ansicht der Philosophen folgt, eine Ursache könne lediglich eine Wirkung hervorbringen, verneint er die Anwendung dieses Grundsatzes auf einen frei wählenden Täter, also auch auf Gott. Dieser könne seinem Verständnis nach unzählige Wirkungen hervorbringen, ohne daß dies Vielheit in ihm voraussetzt.<sup>144</sup> Ibn Abī Ğumhūr führt die entsprechenden Stellen bei Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī und al-Ḥillī an.<sup>145</sup>

<sup>140</sup> Vgl. Muğlī (NM) 132:18–19: “Auf Grund [der vorangegangenen Beweisführung, daß sich die göttliche Macht auf alle Objekte der Macht erstreckt,] wird deutlich, daß die Ansicht [1] derer, die verneinen, daß sich seine Macht über Schlechtes (*šarr*) und Übles (*qabīḥ*) erstreckt [= an-Nazzām], [2] [derer, die verneinen, daß sich seine Macht über] den menschlichen Handlungen Ähnliches (*miṭl fiʿl al-ʿabd*) [= al-Kaʿbī], und [3] [derer, die verneinen, daß sich seine Macht über] die spezifischen [menschlichen Handlungen] (*ʿain*) erstreckt [= Abū ʿAlī und Abū Hāšim], falsch ist.”

<sup>141</sup> Vgl. etwa al-Ḥillī: *Kašf al-murād* 219; al-Miqdād as-Suyūrī: *Nāfiʿ* 11. Vgl. auch oben Anm. 138.

<sup>142</sup> Muğlī (MS) 106:15; Muğlī (NM) 106:15–20.

<sup>143</sup> Muğlī (MU) 106:20–107:8.

<sup>144</sup> Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Qawāʿid* 69; vgl. auch al-Ḥillī: *Kašf al-fawāʿid* 70 sowie id.: *Kašf al-murād* 84. Al-Ḥillī folgt Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī in diesen Werken offenbar nur als Kommentator. In seinem *Kašf al-murād* (84:10–11) kritisiert er im Anschluß an seinen Kommentar die philosophische Sicht auch hinsichtlich der notwendigen Ursachen. In seinen eigenständigen Werken lehnt er dieses Prinzip grundsätzlich ab; vgl. al-Ḥillī: *Nahḡ* 169; id.: *Manāhiğ* 151–152; vgl. auch al-Miqdād as-Suyūrī: *Irsād* 169ff. In seinen philosophischen Werken dagegen folgt Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī der These Ibn Sīnās, daß aus Gott nur eine unmittelbare Wirkung, der erste Intellekt, hervorgehen kann. Vgl. Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Šarḥ al-Isārāt* 3/243–248; Schubert: *Annäherungen* 31–32, 109–113.

<sup>145</sup> Muğlī (MU) 106:23–27, übernommen aus al-Ḥillī *Kašf al-fawāʿid* (70:16–19); Muğlī (MU) 107:3–4, übernommen aus Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsīs *Tagḥrīd* (84:6); Muğlī (MU) 107:4–5, übernommen aus al-Ḥillīs *Kašf al-murād* (84:7–8).

Wisse, daß der Verfasser [Ibn Abī Ğumhūr in seinem Muġlī (MS/NM)] gesagt hat, ‘die Einsheit der Ursache macht die Einsheit der Wirkung erforderlich’; er hat nicht gesagt, ‘aus dem Einen kann lediglich eines hervorgehen’ (*al-wāhid lā yaṣṣuru ‘anhu illā wāhid*), wie dies von den Philosophen berichtet wird. [Er hat die erste Ausdrucksweise gewählt,] damit seine Worte mit den Grundsätzen der Theologen in Einklang stehen. Sie sagen nämlich hinsichtlich der notwendigen Ursachen, daß die Einsheit der Ursache die Einsheit der Wirkung erforderlich macht, und sie verneinen dies in bezug auf den wählenden Täter. Was der Šaiḥ Ğamāl ad-Dīn b. al-Muṭahhar [al-Ḥillī] in seinem *Kašf al-fawā'id fi šarḥ Qawā'id al-‘aḳā'id* von den Theologen berichtet hat, weist [auf diese Unterscheidung] hin. Er sagt [dort]: ‘... Die Theologen behaupten den Grundsatz, daß aus Einem nur eins hervorgeht, lediglich hinsichtlich der notwendigen Ursache. Was aber den frei wählenden Handelnden angeht, so halten sie die Vervielfältigung von Wirkungen für möglich, ohne daß dies eine [Vervielfältigung – *takattur* ergänzend] von Relationen in ihm voraussetzt (*yuḡawwizūn an yatakattara ātāruhū min ġair takattur i'tibārāt fihi*). Die Aš‘ariten verneinen die Existenz von Ursachen und Wirkungen gänzlich, da es bei ihnen keinen Verursacher außer Gott gibt usw.’ [= al-Ḥillī: *Kašf al-fawā'id* 70:16–19]. Der Zweck der Anführung [dieses Zitates] besteht darin, die Richtigkeit der Doktrin, daß die Einsheit der Ursache die Einsheit der Wirkung erforderlich macht, [nachzuweisen], und daß dies die Meinung der Theologen ist, außer den Aš‘ariten, in Übereinstimmung mit den Philosophen. Doch verneinen die Theologen, insofern sie die Doktrin der Notwendigkeit [hinsichtlich des göttlichen Hervorbringens] leugnen und [seine] Wahlfreiheit bestätigen, die philosophische Lehre, daß aus dem Einen lediglich eins hervorgehen kann, auf der Grundlage [der Doktrin] der Wahlfreiheit. Verträten sie nämlich die Notwendigkeit [göttlichen Hervorbringens], welche sie den Philosophen zuschreiben, so würden sie sagen, was diese sagen. Das Ergebnis der Erwähnung [dieses Unterschiedes bei Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī und al-Ḥillī] für uns ist folgendes: Einer, der sich angemaßt hat, Theologie (*kalām*) [zu betreiben] und der behauptet, daß er in ihren Strom geraten ist, hat dem Verfasser Vorwürfe gemacht und ihm den Glauben an die Grundsätze der Philosophen zugeschrieben und ihn vor einer Gruppe von Schülern verunglimpft. Dieser Arme weiß nicht, daß... die Lehren der Leute nur durch stetige Kenntnisnahme und Betrachtung verstanden werden können – und nicht durch Hörensagen, vielfache Einwände und das Präsentieren von Fragen.<sup>146</sup>

Wie der Verfasser hier andeutet, beruht die Unterscheidung der Theologen zwischen notwendigen Ursachen einerseits und Gott als frei wählendem Täter andererseits auf der theologischen Vorstellung

<sup>146</sup> Muġlī (MU) 106:20–107:8.

von der Wahlfreiheit Gottes, die ihrerseits von der These der *creatio ex nihilo* herrührt. Gott als frei wählenden Täter definieren die Theologen daher als einen, dem auf Grund seines Wesens das Vermögen zukommt, unendliche Handlungsalternativen zu vollbringen, der aber erst handelt, wenn er einen entsprechenden Willen hierfür entwickelt. Die Anwendung der philosophischen Kausalitätsprinzipien auf Gott ist für sie daher nicht annehmbar. Die Philosophen unterscheiden demgegenüber hinsichtlich der Notwendigkeit des Hervorgehens von Wirkungen nicht zwischen einem frei wählenden Täter und einem notwendigen Hervorbringer. Für beide gelten die Kausalitätsprinzipien aus ihrer Sicht gleichermaßen. Da bereits in der Frage nach der Erschaffenheit der Welt und der Frage nach der Bedeutung davon, daß Gott ein frei wählender Handelnder ist, deutlich geworden ist, daß Ibn Abī Ğumhūr in seinem Grundwerk (MS) und seinem Kommentar (NM) zwar vorgibt, den theologischen Positionen anzuhängen, tatsächlich aber die philosophische Sichtweise vertritt, ist es fraglich, ob seine Verteidigung in diesem Zusammenhang nicht vor allem ein Versuch ist, den Eindruck einer Synthese von Theologie und Philosophie zu erwecken. Denn die Voraussetzung für die von ihm angeführte Unterscheidung zwischen einem frei wählenden Täter und einem notwendigen Verursacher, nämlich die theologische Auffassung von Gott als frei wählendem Handelnden, teilt Ibn Abī Ğumhūr offenbar nicht. An anderer Stelle seines Kommentars (NM) bezeichnet er sowohl einen frei wählenden Handelnden (*muhtār*) als auch einen notwendigen Hervorbringer (*mūğīb*) ausdrücklich als Ursache (*illa*); dementsprechend bestimmen die Kausalitätsprinzipien die Beziehungen Gottes zu seiner Schöpfung.

Eine Ursache (*illa*) wird definiert als das, wovon eine Sache abhängt (*mā yatawaqqafu ‘alaihi š-šai’*), ich meine das, was eine Sache benötigt – gleichgültig, ob das, was hervorgeht, auf Grund von Notwendigkeit oder auf Grund von Wahlfreiheit hervorgeht (*sawā’an kāna dālīka šādīran bi-l-iğāb au bi-l-ihtiyār*). Folglich ist es möglich, die [Grundsätze von] Ursächlichkeit und Wirkung auf Gott und die Welt anzuwenden (*ğāza iqlāq al-‘illiyya wa-l-mālūliyya ‘alā l-bārī’ ta‘ālā wa-l-‘ālam*), auch wenn die Theologen hierin anderer Ansicht sind.<sup>147</sup>

Ibn Abī Ğumhūrs nachfolgende Erörterungen in seinem Muğlī (MS/NM/MU) deuten ebenfalls darauf hin, daß er den philosophischen Kausalitätsgrundsatz, daß aus der Einsheit der Ursache notwendig

<sup>147</sup> Muğlī (NM) 99:10–12.

die Einsheit der Wirkung folgt, auch für Gott als gültig betrachtet. In seinem Kommentar (NM) argumentiert er zunächst für den Grundsatz, daß aus Einem lediglich eins hervorgehen könne (*al-wāḥid lā yaṣḍuru ‘anhu illā wāḥid*), ungeachtet der Tatsache, daß er die Ableitung dieses Grundsatzes aus dem Prinzip, daß die Einsheit der Ursache die Einsheit der Wirkung erfordere, auf der Ebene seines Superkommentars (MU) zuvor verneint hatte. Hierbei bedient er sich der üblichen philosophischen Beweisführung:

Derjenige nämlich, der die Bedeutung des wahren Einen (*maʿnā al-wāḥid al-ḥaqīqī*) wahrhaftig kennt, stellt mit Gewißheit fest, daß aus diesem [Einen] als solcher nur eins hervorgeht. Denn die Vorstellung (*mafhūm*), daß aus einem Ding [A] notwendigerweise ein Ding [B] hervorgeht, unterscheidet sich von der Vorstellung, daß aus diesem Ding [A] ein anderes Ding [C] hervorgeht, da die Ursache für eines der beiden [B oder C] notwendigerweise nicht die Ursache des anderen [B oder C] ist. Folglich unterscheiden sich die Vorstellungen, da sich ihre beiden Wirklichkeiten unterscheiden. Deshalb handelt es sich bei der Ursache [von B und C] nicht um ein einziges Ding, sondern entweder um zwei Dinge oder um ein Ding, welches mittels zweier unterschiedlicher Attribute beschrieben wird. Es wurde aber angenommen, daß es ein einziges ist. Also ist dies ein Widerspruch.<sup>148</sup>

Weiterhin weist er nach, daß aus dem Einen Vielheit hervorgehen kann.

Dies ist die Klärung dessen, daß aus dem Einen Vielheit hervorgehen kann (*ḡawāz ṣudūr al-katira ‘an al-wāḥid*) – allerdings nicht unter dem Aspekt seines Einsseins (*lā bi-‘tibār kaunihī wāḥidan*) – denn wir verneinen nicht gänzlich die Möglichkeit [des Hervorgehens] einer Vielzahl von Wirkungen aus dem einen (*ḡawāz taʿaddud maʿlūlāt al-wāḥid*). Vielmehr negieren wir dies unter dem Aspekt seines Einsseins in jeder Hinsicht (*min ḥaiṭu kaunihū wāḥidan min ḡamī‘ ḡihātihī*) in Übereinstimmung mit dem, was wir zuerst als Voraussetzung formuliert haben, daß [diese Einsheit insofern besteht,] als in bezug darauf keine Vielheit der Rezeptiven und der Instrumente festzustellen ist (*maʿa ‘adam mulāḥazat taʿaddud qawābilihī wa-ālātihī*) [= Muḡlī (NM) 106:17–20]. Wird dem wahren Einen dagegen Vielheit von Relationen zugeordnet (*idā ‘arada li-l-wāḥid al-ḥaqīqī katira idāfiyya*), so ist Vielheit seiner Wirkungen möglich auf Grund der Vielheit jener Aspekte (*ḡihāt*), die die Möglichkeit des Hervorgehens von Vielheit aus ihm entsprechend dieser Aspekte (*‘tibārāt*) erfordern.<sup>149</sup>

<sup>148</sup> Muḡlī (NM) 107:10–14. Für diese Argumentation bei den Philosophen vgl. etwa ŠI 347v:31–348r:5, 348r:30–348v:4.

<sup>149</sup> Muḡlī (NM) 108:1–5.

Dieses Argument, dessen Absicht Ibn Abī Ğumhūr nicht deutlich macht, geht offenbar auf Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī zurück, der hiermit die Emanationslehre Ibn Sīnās gegen die Kritik des Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī zu verteidigen suchte. Letzterer hatte argumentiert, daß der erste Intellekt als unmittelbare Wirkung seiner Ursache, der ersten Ursache, Gott, ebenso wie dieser eins sein muß. Folglich könne aus dem ersten Intellekt ebensowenig Vielheit hervorgehen wie dies in bezug auf Gott unmöglich ist. Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī hatte darauf erwidert, daß unter einem Aspekt (*bi-ṭibār wāḥid*) nur eines aus dem Einen hervorgehen kann. Andererseits ist es aber durchaus möglich, daß unter verschiedenen Aspekten (*bi-ṭibārāt muḥtalifa*) Vielheit von ihm ausgehen kann. Folglich kann aus dem ersten Intellekt, für den Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī sechs Aspekte feststellt, nämlich seine Existenz (*wuġūd*), seine Quiddität (*māḥiyya*), sein Wissen von der ersten Ursache (*ʿilmuhū bi-l-auwal*) und sein Wissen von sich selbst (*ʿilmuhū bi-dātihū*) sowie seine wesentliche Kontingenz (*imkān*) und die Notwendigkeit des ersten Intellekts *ab alio*, eine entsprechende Vielheit hervorgehen.<sup>150</sup> Die gesamte Beweisführung Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsīs beruht auf der Annahme, daß aus der ersten Ursache lediglich eins unmittelbar hervorgehen kann und daß sein Handeln demnach mittels hierarchischer Emanation erfolgt. Die Parallelität der Beweisführung bei Ibn Abī Ğumhūr und Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī deutet darauf hin, daß Ibn Abī Ğumhūr mit ihr nachzuweisen sucht, aus dem ersten Intellekt könne Vielheit hervorgehen. Dementsprechend muß er auch die diesem Nachweis zugrundeliegende Annahme teilen, daß aus Gott als erster Ursache nur eine Wirkung unmittelbar hervorgehen kann und daß die Schöpfung demnach als hierarchische Emanation erfolgt.<sup>151</sup>

<sup>150</sup> Schubert: *Annäherungen* 31–32, 109–113; Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Šarḥ al-Isārāt* 3/243–253; id.: *Talḥiṣ* 292; id.: *Siḥ guftār* 1–21. Eine Untersuchung der Kritik Faḥr ad-Dīn ar-Rāzīs und der Antwort Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsīs hat N. Heer (*Emanation* 119–123) vorgelegt. Vgl. auch al-Ġāmī: *Durra* 42–45 §§80–85/übers. Heer: *Precious Pearl* 68–70, wo der Wortlaut von Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsīs Version dieses Argumentes in seinem Antwortschreiben an Šadr ad-Dīn al-Qūnawī (= Schubert: *Annäherungen* 109–113) wiedergegeben ist. Vgl. auch Kašf (KB) 288r:26–28, wo Ibn Abī Ğumhūr diese Antwort Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsīs als Erklärungsansatz der Philosophen dafür erwähnt, wie aus dem ersten Intellekt auf Grund seiner insgesamt sechs verschiedenen Aspekte (*ṭibārāt*) Vielheit hervorgeht, nämlich Quiddität (*huwiyya*), Notwendigkeit (*wuġūb*), Kontingenz (*imkān*), Existenz (*wuġūd*), die Intelligierung seiner selbst (*taʿaqqul dātihū*) sowie die Intelligierung des Ursprungs (*taʿaqqul al-mabdaʿ*). In diesem Werk lehnt er die philosophische Vorstellung eindeutig ab (Kašf (KB) 288r:33–35).

<sup>151</sup> Vgl. dagegen Kašf (KB) 288r:17–35, wo Ibn Abī Ğumhūr die philosophische Emanationslehre eindeutig zurückweist.

### 3.3.3. *Gott als Wissender*

Als Nachweis dafür, daß Gott wissend ist, führt Ibn Abī Ğumhūr in seinen Werken einen theologischen Beweis an. Da die Schöpfung gut und wohlvollendet (*muḥkam*) ist, muß der Schöpfer derselben wissend sein. Denn nur ein Wissender kann derartige Handlungen vollbringen:

Der Nachweis dafür, daß ihm dieses [Attribut] zukommt, besteht darin, daß seine wohlvollendeten Handlungen, die in wunderbarer Weise geordnet sind und zahlreiche Vorteile enthalten (*af'āluḥū l-muḥkama al-muštāmila 'alā tartīb al-ʿağīb wa-l-manāfi' al-ğamma*), Beweis dafür sind, daß er diese weiß. Dies ist eindeutig.<sup>152</sup>

Ibn Abī Ğumhūr definiert einen Wissenden (*ʿālim*) als

einen, der die Dinge klar erkennt (*al-mutabaʿayin al-ašyāʾ*), insofern als sie ihm gegenwärtig und nicht vor ihm verborgen sind (*ḥādīra ʿindahū ġair ġāʾiba ʿanhu*). Daß er [Gott] wissend ist, bedeutet, daß die Dinge für ihn enthüllt sind (*inna l-ašyāʾ munkasšifa laḥū*), daß sie ihm anfangs- und endlos ewig gegenwärtig sind (*ḥādīra ʿindahū azalan wa-abadan*), und daß sich dieses Enthülltsein und Offenbarsein nicht verändert (*lā yatağaiyaru dālīka l-inkisāf wa-z-zuhūr*). Demnach weiß er das Beständige als beständig (*aṭ-ṭābit ṭābitan*), das Veränderliche in einer bestimmten Zeit und nicht in einer anderen entstehend (*al-mutağaiyir ḥāšilan fi ḥiniḥi ġair ḥāšil fi ġairihī min al-ahyān*).<sup>153</sup>

Mit dieser Definition von einem Wissenden folgt Ibn Abī Ğumhūr derjenigen der späteren Imamiten, insbesondere al-Miqdād as-Suyūrī.<sup>154</sup>

<sup>152</sup> Muğlī (NM) 133:9; vgl. ähnlich Muğlī (MS) 132:20–21; Maʿīn (MF) 15v:7–10; Maʿīn (MM) 15v:10ff; Kašf (ZM) 288v:19–23; Kašf (KB) 288v:23–289r:7. Für diesen Beweis bei früheren Theologen vgl. Mānākdīm: *Šarḥ* 156–157; Ibn Mattawaih: *Mağmūʿ* 1/113ff; an-Nisābūrī: *Fī t-tauḥīd* 493; Ibn al-Malāḥimī: *Fāʾiq* 17v:13–18r:12 für die Muʿtaziliten. Für die Imamiten vgl. al-Ḥimmašī ar-Rāzī: *Munqid* 1/39; Maitām al-Bahrānī: *Qawāʿid* 85; al-Ḥillī: *Nahğ* 194; al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 195–196; id.: *Nāfiʿ* 12; id.: *Anwār* 28v:5–8; Ibn Maḥdūm: *Mijāh* 108; *at-Tuḥfa al-kalāmīyya* 11v:15–12r:7; *Muḥtaṣar at-tuḥfa* 3v:3–11. Für die Ašʿariten vgl. al-Bāqillānī: *Tamḥīd* 16; Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: *Tafsīr* 15/30:58; al-Ġurgānī: *Statio* 44ff. Vgl. außerdem al-ʿAnṣī: *Mahağğa* 24v:2–16. Dieser Beweis wurde von späteren Theologen zudem als Nachweis dafür angeführt, daß Gott die Einzelheiten der von ihm hervorgebrachten Handlungen kennen muß. Dieses Argument richtet sich gegen die Lehre der Philosophen, nach deren Ansicht Gott die Einzelheiten seiner Schöpfung lediglich in genereller Weise kennt. Vgl. etwa Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: *Maṭālib* 3/163; hierzu auch Abrahamov: *Fakhr al-Dīn al-Rāzī on God's Knowledge* 139, 153.

<sup>153</sup> Kašf (ZM) 288v:12–13; vgl. ähnlich Maʿīn (MF) 13:2ff.

<sup>154</sup> Al-Miqdād as-Suyūrī: *Nāfiʿ* 12; id.: *Iršād* 195; vgl. auch *at-Tuḥfa al-kalāmīyya* 12r:13–14. Ibn Abī Ğumhūr's Definition eines Wissenden entspricht nahezu wörtlich al-Miqdād's (*Iršād* 195): "Wissen ist ein Ausdruck für das Offenbarsein der Dinge und ihr Enthülltsein für die Seele (*ʿibāra ʿan zuḥūr al-ašyāʾ wa-nkišāfihā li-n-nafs*). Gottes

In seinem Kommentar (NM) identifiziert der Autor seine Auffassung vom göttlichen Wissen mit der Vorstellung as-Suhrawardīs und seiner Anhänger vom göttlichen Wissen als gegenwärtigem Wissen, das mittels Erleuchtung erlangt wird (*‘ilm ḥudūrī iṣrāqī*). Ihrer Auffassung nach besteht das göttliche Wissen von den Daseinsdingen darin, daß sie für ihn unmittelbar und auf Grund seiner eigenen vollkommenen Erleuchtung offenbar sind.<sup>155</sup>

Die Bedeutung dessen [daß Gott wissend ist] besteht im Enthülltsein der Dinge (*maʿnāhu inkišāf al-ašyāʿ*), in ihrem Offenbarsein (*zuhūr*) für ihn also, da sein Wissen enthüllend (*kašfi*), illuminativ (*iṣrāqī*) und gegenwärtig (*ḥudūrī*) ist, ohne Vermittlung einer anderen Sache (*lā bi-tawassut amr aḥar*).<sup>156</sup>

Auf der Ebene seines Kommentars (NM) und insbesondere seines Superkommentars (MU) sind die Erörterungen Ibn Abī Ğumhūr in der Frage des göttlichen Wissens eindeutig von aš-Šahrazūrīs *aš-Šağara al-ilāhiyya* geprägt, aus der er zahlreiche Passagen zu übernehmen scheint, ohne allerdings seine Quelle zu nennen.<sup>157</sup>

Ibn Abī Ğumhūr setzt sich kritisch mit anderen Vorstellungen vom göttlichen Wissen auseinander.

---

Wissen von den Dingen ist ein Ausdruck dafür, daß sie ihm offenbar und enthüllt sind (*‘ibāra ‘an zuhūrihā laḥū wa-nkišāfihā*), nicht in dem Sinne, daß sie zunächst nicht offenbar sind und dann offenbar und enthüllt werden, sondern in dem Sinn, daß sie anfangs- und endlos ewig seinem Wesen offenbar und nicht verborgen sind (*zāhira li-dātihi ġair ġā’iba azalan wa-abadan*). Dieses Enthülltsein und Offenbarsein ändert sich nicht; er weiß das Beständige als beständig und das Veränderliche als in einer bestimmten Zeit und nicht in einer anderen entstehend, so daß ‘ihm auch nicht das Gewicht eines Staubkörnchens entgeht, weder im Himmel noch auf Erden’ (*Qurʾān* 34:3), ohne daß aber ein Attribut seinem geheiligten Wesen innewohnt oder daß er von Moment zu Moment Wandel unterworfen wäre.”

<sup>155</sup> Zur Vorstellung vom illuminativen, gegenwärtigen Wissen bei as-Suhrawardī und seinen Anhängern vgl. die Studien von Ziai: *Knowledge and Illumination* 129–171; id.: *Suhrawardī* 451–457; Aminrazavi: *Significance*; Yazdi: *Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*.

<sup>156</sup> Muğlī (NM) 133:8–9.

<sup>157</sup> Muğlī (MU) 136:14–25 (= ŠI 382v:23–383r:7); Muğlī (MU) 136:26–137:1 (= ŠI 383r:20–22); Muğlī (MU) 137:1–9 (= ŠI 383v:17–31); Muğlī (MU) 137:13–18 (= ŠI 384v:21–30); Muğlī (MU) 137:23–138:12 (= ŠI 388v:12–389r:14); Muğlī (MU) 138:15–140:26 (= ŠI 389r:25–390r:10). Vgl. ebenfalls die folgenden Stellen des Muğlī, wo sich Ibn Abī Ğumhūr in anderen Zusammenhängen mit der Frage der göttlichen und der menschlichen Wahrnehmung auseinandersetzt, wobei er wiederum entsprechende Passagen aus aš-Šahrazūrīs *aš-Šağara al-ilāhiyya* zu übernehmen scheint: Muğlī (MU) 49:27–51:19 (= ŠI 386r:6–388v:11); Muğlī (MU) 165:10–12 (= ŠI 381v:20–23); Muğlī (MU) 165:12–14 (= ŠI 382r:13–15); Muğlī (MU) 165:14–166:16 (= ŠI 382r:19–382v:12). Vgl. auch Muğlī (MU) 137:21–23, wo Ibn Abī Ğumhūr ausdrücklich die Richtigkeit und Vorzüglichkeit dieser Ausführungen feststellt.

Daß [Gott] wissend ist, bedeutet nicht, daß in seinem Wesen eine Form entsteht, die dem Objekt des Wissens entspricht (*ḥuṣūl šūra musāwīya li-l-maʿlūm fī dātihī*). Ferner [bedeutet es nicht, daß] eine Relation (*idāfa*) zwischen ihm und dem Objekt des Wissens besteht, wie dies einige von denen behaupten, die keine mystische Erfahrung haben (*baʿd man lā dauq laḥū*).<sup>158</sup>

Die letztgenannte Auffassung geht auf Abū l-Ḥusain al-Baṣrī und seine Anhänger zurück. Sie waren mit dem Einwand der Philosophen konfrontiert, daß Gott keine zeitlichen Einzelheiten wissen könne. Denn würde er diese wissen, unterläge sein Wesen entsprechend den zeitlichen Veränderungen dieser Einzelheiten Veränderungen. Als erste Ursache allen Seins kennt er die Dinge daher lediglich in genereller Weise, nämlich in ihren kausalen Zusammenhängen.<sup>159</sup> Aus Sicht der Theologen stellt dies eine unzulässige Einschränkung der göttlichen Allwissenheit dar. Ihr Anliegen ist es daher, die uneingeschränkte göttliche Allwissenheit zu bestätigen und gleichzeitig Veränderungen in bezug auf Gott zu vermeiden. Die Anhänger der Schule Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs begegneten diesem Einwand mit der Vorstellung von Zusammenhängen (*taʿalluqāt*) zwischen dem göttlichen Wissen und seinen Wissensobjekten. Jede zeitliche Veränderung eines Wissensobjektes bewirkt lediglich eine Veränderung hinsichtlich der Relationen, nicht aber seines Wesens. Gott kennt also die Veränderungen der Dinge, ohne daß sein Wesen deshalb Veränderungen unterworfen wäre.<sup>160</sup> Spätere Anhänger der Lehren Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs unter den Imamiten ersetzten den Terminus *taʿalluq* häufig durch den philosophischen Begriff *idāfa*.<sup>161</sup>

<sup>158</sup> Muḡlī (NM) 132:22–24; vgl. hierzu ausführlicher Muḡlī (MU) 132:24–133:8.

<sup>159</sup> Vgl. etwa Ibn Sīnā: *Šifāʾ/Ilāhiyyāt* 359. Vgl. auch Marmura: *Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge*; id.: *Divine Omniscience and Future Contingents*.

<sup>160</sup> Ibn al-Malāḥimī: *Fāʾiq* 46r–47r; id.: *Muʿtamad* 201, 205, 206; Taqī ad-Dīn: *Kāmil* 253ff; al-Ḥimmaṣī ar-Rāzī: *Munqid* 1/83.

<sup>161</sup> Maiṭam al-Baḥrānī: *Qawāʾid* 99; neben *idāfa* gebraucht er hier zudem den Begriff *iʿtibār*. Vgl. auch al-Ḥillī: *Asrār* 225r; id.: *Nahǧ* 198; id.: *Nihāyat al-marām* 80r; id.: *Taslik* 56r; Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: *Isāra* 15v; id.: *Maʿālim* 51–52; id.: *Maʿātib* 3/155ff, 3/157; id.: *Mulaḥḥaṣ* 343vff; vgl. auch id.: *Arbaʿin* 155, wo er zudem den Begriff *nisba* anführt. Nach Angaben Taqī ad-Dīns (*Kāmil* 261) und al-Ḥillīs (*Nihāyat al-marām* 79v–80r) vertrat Abū l-Ḥusain al-Baṣrī die Meinung, daß bei einer Veränderung eines Dings eine neue Relation zusätzlich zu den bisherigen Relationen hinzukommt. Ibn al-Malāḥimī dagegen war der Ansicht, daß eine neue Relation die bisherige Relation ersetzt, wobei das frühere Wissen über das Ding verschwindet. Zu den unterschiedlichen Ansichten in Detailfragen innerhalb der Schule Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs vgl. Schmidtke: *Theology* 175–179, 191–197.

Die von Ibn Abī Ğumhūr als erste angeführte Sichtweise entspricht der Vorstellung Ibn Sīnās. Seiner Ansicht nach erlangt die menschliche Seele Wissen mittels Emanation der Intelligibilia aus dem Aktiven Intellekt (*‘aql fa‘āl*).<sup>162</sup> Die primären Intelligibilia emanieren unmittelbar aus dem Aktiven Intellekt; ihre Rezeption durch die menschliche Seele erfordert keinerlei zusätzliche Voraussetzungen; sie werden von allen Menschen gleichermaßen empfangen.<sup>163</sup> Die sekundären Intelligibilia können dagegen nur von solchen menschlichen Seelen empfangen werden, die über die Fähigkeit zur Abstraktion verfügen. Ihre Rezeption setzt das Vorhandensein der primären Intelligibilia voraus, sowie bestimmte Aktivitäten der menschlichen Seele wie sinnliche Wahrnehmung, Vorstellung, Nachdenken, Unterweisung. Dies bereitet die Seele darauf vor, die abstrakten Formen der entsprechenden Intelligibilia vom Aktiven Intellekt zu empfangen. Die Objekte menschlicher Wahrnehmung, Vorstellung usw. sind also Ursache für das menschliche Wissen über sie.<sup>164</sup> Die derart empfangenen intelligenten Formen (*suwar ma‘qūla*) inhärieren der menschlichen Seele.<sup>165</sup> Im Gegensatz zum Menschen empfängt Gott die Formen seiner Wissensobjekte nicht, sondern als erste Ursache allen Seins verfügt er über sie, indem er sich selbst als Ursache alles Seins intelligiert.<sup>166</sup>

Spätere Philosophen kritisieren Ibn Sīnā dafür, daß er das Verhältnis von Gottes Wesen zu den Objekten seines Wissens, den Formen seiner Intelligibilia (*suwar ma‘qūlātihī*) nur unbefriedigend geklärt habe und seine Auffassung von Wissen deshalb Vielheit in bezug auf Gott impliziere. Aš-Šahrazūrī führt die von Ibn Sīnā und seinen Anhängern vorgebrachten Erklärungen für die Beziehung der Formen der Wissensobjekte zum göttlichen Wesen an und setzt sich kritisch mit ihnen auseinander. Ibn Abī Ğumhūr übernimmt einen Teil dieser Ausführ-

<sup>162</sup> Über Ibn Sīnās Vorstellung von der Erlangung menschlichen Wissens vgl. Rahman: *De Anima* 49ff, 68–69; Ibn Sīnā: *Fī ṭibāt an-nubuwwāt* 42–43. Vgl. auch Marmura: *Avicenna’s Psychological Proof* 51; Rahman: *Prophecy* 14ff; Kutsch: *Seelenlehre* 166ff; Davidson: *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect* 83ff.

<sup>163</sup> Dies entspricht der mittleren Ebene des *intellectus in habitu* (*‘aql bi-l-malaka*), der Stufe zwischen dem materiellen Intellekt (*‘aql hayūlānī*) einerseits und dem *intellectus in actu* (*‘aql bi-l-fīl*) andererseits; vgl. Rahman: *De Anima* 34–35; Kutsch: *Seelenlehre* 162–163, 167; Davidson: *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect* 84.

<sup>164</sup> Bakoš: *Psychologie* 1/231–232/übers. 2/167; Kutsch: *Seelenlehre* 163–164.

<sup>165</sup> Bakoš: *Psychologie* 1/236–237/übers. 2/170: “Die Bilder der Dinge (*suwar al-ašyā’*) inhärieren (*taḥullu*) in der [menschlichen] Seele und schmücken diese. Die Seele ist sozusagen ein Platz für diese mittels des materiellen Intellekts.”

<sup>166</sup> Ibn Sīnā: *Šifā’/Ilāhīyyāt* 359, 363, 364; Forget: *Théorèmes* 181/übers. Goichon: *Directives* 450.

rungen in seinem Superkommentar (MU). Um Vielheit im göttlichen Wesen zu vermeiden, hätten sie argumentiert, daß die Intelligibilia Wirkungen der göttlichen Intellektion sind und somit seiner Essenz als ihrer Ursache essentiell nachfolgen (*muta'ahhira 'an dātihā*). Als Folgen der göttlichen Essenz stellen sie also keine Bestandteile seiner Essenz dar. Die Vielheit der intelligierten Dinge schränkt somit nicht die göttliche Einheit ein.<sup>167</sup> Darüber hinaus hätten sie argumentiert, daß diese Formen von Intelligibilia als Konkomitantien seines Wesens

<sup>167</sup> ŠI 384v:21–30; vgl. parallel Muğlī (MU) 137:13–18; vgl. auch as-Suhrawardī: *Opera* I (MM) 480. Dieses Argument, so aš-Šahrazūrī, fände sich lediglich in Ibn Sīnās *Išārāt* (ŠI 384v:31–385r:1); hier hat aš-Šahrazūrī zweifellos die folgende Stelle im Sinn (Forget: *Théorèmes* 182/übers. Goichon: *Directives* 452–453): “Vielleicht sagst du: ‘Wenn sich die Intelligibilia auf Grund dessen, was du gesagt hast, weder mit dem Intelligierenden noch untereinander vereinigen, du andererseits aber zugibst, daß der Seinsnotwendige jedes Ding intelligiert, so ist er nicht wirklich eins (*laisa wāhīdan haqqan*), sondern es gibt hier Vielheit,’ so sagen wir: ‘Da er sich selbst auf Grund seiner selbst intelligiert (*yaʿqilu dātahū bi-dātihū*), erfordert sein Bestand als Intelligenz durch sich und für sich, daß er die Vielheit intelligiert. Die Vielheit folgt seinem Wesen folglich nach, sie ist nicht konstitutiver Bestandteil desselben (*al-kaṭra lāzima muta'ahhira lā dāhila fi d-dāt muqawwima*). Sie folgt außerdem in Stufen (*alā tartīb*), und die Vielheit der Begleitumstände der Essenz, ob sie [von dieser] divergieren oder nicht, beeinträchtigt nicht die Einheit (*al-wahda*). Der ersten [Ursache] kommt eine Vielheit von relativen und nicht relativen Begleitumständen zu (*kaṭrat lawāzīm idāfiyya wa-ğair idāfiyya*) sowie eine Vielzahl von Negationen und deshalb eine Vielzahl von Namen, aber dies beeinflußt nicht die Einheit seines Wesens (*lā taʿtir li-dālika fi wahdāniyyat dātihū*).” Vgl. ähnlich Ibn Sīnā: *Šifāʾ/Ilāhiyyāt* 358–359, 362–363, 365–366. Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī hat die Antwort Ibn Sīnās ebenfalls als unbefriedigend beurteilt und eine eigene Lösung angeführt (*Šarḥ al-Išārāt* 3/301–305). Seiner Ansicht nach bedarf das Wissen eines Intelligierenden über sich selbst, das auf Selbstreflexion begründet ist, keiner Form zusätzlich zum eigenen Wesen, sondern ist vielmehr mit diesem identisch (*al-ʿāqil . . . lā yaḥtāğū fi idrāk dātihū li-dātihū ilā šūra ġair šurat dātihū llatī bihā huwa huwa*). Das gleiche trifft zu auf die Intelligierung der Wirkungen, die aus dem Intelligierenden auf Grund seiner selbst hervorgegangen sind (*fa-lā yaḥtāğū aidan fi idrāk mā yaṣḍuru ʿan dātihū ilā šūra ġair šurat dālika ṣ-ṣādīr allatī bihā huwa*). Da alle Daseinsdinge Wirkungen der ersten Ursache sind, bedarf ihr Wissen von ihnen in keinem Fall der Formen. Vgl. auch Marmura: *Avicenna’s Theory of God’s Knowledge* 301 Anm. 19. Šadr ad-Dīn aš-Širāzī gibt an, Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī habe hier die Auffassung as-Suhrawardīs übernommen; vgl. Rahman: *Philosophy* 157, 165 Anm. 58. Ibn Abī Ġumhūr stellt dagegen fest, daß Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī in dieser Frage zwar einen Weg eingeschlagen habe, der der Sichtweise der Illuministen ähnelt (*iḥtāra fihi ṭarīqan munāsiban li-ṭ-ṭarīqa al-išrāqiyya*), daß er sich von diesen aber insofern unterscheidet, als er Formen für Wissende außer Gott weiterhin bejahe (Muğlī (MU) 139:1–2). Aš-Šahrazūrī stellt Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsīs Korrektur der Antwort Ibn Sīnās ausführlich dar, äußert sich aber nicht zu der Frage, inwiefern Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsīs Vorstellungen in Beziehung zur Illuminationslehre stehen; vgl. ŠI 390r:10–390v:10. Diese Stelle wird von Ibn Abī Ġumhūr übernommen (Muğlī (MU) 139:1–24), aber seine Stellungnahme zur Ähnlichkeit der Korrektur Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsīs mit der Illuminationslehre stammt von ihm selbst. Rahman (*Philosophy* 157–159) äußert sich ebenfalls kritisch zu der Möglichkeit, daß Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī hier von Vorstellungen der Illuminationslehre beeinflusst sein könnte.

(*lawāzim dātihī*) Akzidenzien seien, die dem göttlichen Wesen einwohnten, das göttliche Wesen aber nicht durch diese Konkomitantien oder Akzidenzien beschrieben werden könne,<sup>168</sup> während sie andernorts die Auffassung vertreten hätten, das göttliche Wesen sei zwar Substrat (*maḥall*) unterschiedlicher Akzidenzien, aber sein Wesen werde dadurch nicht beeinflusst (*munfaʿila*).<sup>169</sup> Des weiteren hätten sie – als Nachweis dafür, daß die Objekte der Wahrnehmung nicht Ursache seien für die Intelligibilia des Notwendigseienden – diese mit der Vorstellung eines Menschen verglichen, der nach ihr ein Haus bauen möchte. Seine Vorstellung gehe also dem konkreten Objekt der Wahrnehmung innerhalb der Kausalkette voran.<sup>170</sup>

In Übereinstimmung mit den Vorstellungen der Theologen tritt Ibn Abī Ğumhūr für die uneingeschränkte Allwissenheit Gottes ein. In seinem Maʿīn und seinem Kašf weist er das Umfassen des göttlichen Wissens von allen Wissensobjekten nach, indem er wie die früheren Theologen argumentiert, Gott sei auf Grund seines Lebendigseins in der Lage, alle Wissensobjekte zu wissen. Da ihm diese Attribute wesentlich zukommen und alle Wissensobjekte in gleicher Beziehung zu ihm stehen, muß er alle wissen. Es kann also kein Wissensobjekt geben, das er nicht weiß.<sup>171</sup> In seinem Kommentar (NM) führt Ibn Abī Ğumhūr den folgenden Nachweis dafür an, daß Gottes Wissen allum-

<sup>168</sup> ŠI 385r:1–5.

<sup>169</sup> ŠI 385r:5–7. Vgl. hierzu die folgende Stelle bei Bahmanyār (*Taḥṣīl* 574), wo die beiden von aš-Šahrazūī angeführten Erklärungsversuche vorgebracht werden: “Wenn er sein Wesen intelligiert, so intelligiert er ebenfalls die Konkomitantien seines Wesens – andernfalls würde er sein Wesen nicht vollständig intelligieren – sowie die Konkomitantien, die seine intelligierten Dinge sind. Wären diese Akzidenzien, die in ihm existieren (*arād mauḡūda fihī*), so wäre dies nichts, wodurch er attribuiert würde oder wodurch er beeinflusst würde. Denn daß er auf Grund seines Wesens seinsnotwendig ist, ist damit gleichbedeutend, daß er den Ursprung seiner Konkomitantien, d.h. seiner Intelligibilia, ist. Was aus ihm hervorgeht, geht aus ihm hervor, nachdem seine Existenz eine vollkommene Existenz ist. Und es ist unmöglich, daß sein Wesen Substrat von Akzidenzien ist, durch die [sein Wesen] beeinflusst, vervollkommt oder attribuiert wird. Seine Vollkommenheit besteht vielmehr darin, daß sie aus ihm hervorgehen, nicht, daß er ihr Substrat ist. Die Konkomitantien seines Wesens sind die Formen seiner Intelligibilia – nicht in dem Sinne, daß diese Dinge aus ihm hervorgehen und er sie dann intelligiert; vielmehr fließen eben diese Formen – da sie vom Materiellen frei sind – aus ihm aus und sind seine Intelligibilia. Ihre Existenz ist also identisch damit, daß sie Intelligibilia sind (*naḡs wuḡūdiḥā ʿanhu naḡs maʿqūliyyātihā*). Seine Intelligibilia sind also aktiv, nicht passiv.”

<sup>170</sup> ŠI 385r:7–10. Für ein vergleichbares Argument vgl. Ibn Sīnā: *Šifāʾ/Ilāhiyyāt* 363; Forget: *Théorèmes* 181/übers. Goichon: *Directives* 450; Bahmanyār: *Taḥṣīl* 575.

<sup>171</sup> Kašf (ZM) 289r:30–31; Kašf (KB) 289r:31–34; Maʿīn (MF) 18v:5–8; Maʿīn (MM) 18v:8–18. Für diese Beweisführung bei früheren Theologen vgl. al-Ḥillī: *Kašf al-fawāʾid* 43:15–44:4; id.: *Bāb* 13; al-Miqdād as-Suyūrī: *Nāfiʿ* 13; id.: *Anwār* 12–17.

fassend ist. Dieser enthält eine Reihe von Beweiselementen, die entweder philosophischen oder theologischen Ursprungs sind:

[1] [Ein Beweis] ist die Losgelöstheit seines Wesens (*tağarrud dātūhī*), insofern er weder Körper noch körperlich ist, so daß er von der Materie abhängen würde. [2] [Ferner] gründen sich alle Dinge auf ihn, da er der Ursprung von allem (*mabda' al-mabādī'*) ist; alles geschieht somit entsprechend seiner Bestimmung. [Die genannten Beweise] zeigen, daß er wissend ist. Denn der unmittelbare Verstand urteilt, daß das Hervorgehen wohlvollendeter Handlungen von einem Unwissenden (*ğāhil*) unmöglich ist, daß die Losgelöstheit die Intelligierung nach sich zieht [3] und daß der frei wählende Handelnde auf Grund einer Absicht handelt, der das Wissen vorausgeht (*al-muhtār yaf'alu bi-l-qaṣd al-mashbūq bi-l-ilm*). Dies erfordert, daß sein Wissen alles umfaßt (*umūm ilmihī bi-l-kull*).<sup>172</sup>

Die beiden zu Beginn angeführten Beweiselemente [1] und [2] sind philosophischen Ursprungs. Da Gott unkörperlich ist, gibt es nichts, was seine Intellektion der abstrakten Intelligibilia behindern würde. Da Gott zudem erste Ursache alles Seienden ist, das aus ihm auf Grund seines Wissens von sich und der bestmöglichen Ordnung des Seins emaniert, kennt er all dies.<sup>173</sup>

Beweiselement [3] wurde von den Anhängern der Schule Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs als ein weiterer Nachweis dafür formuliert, daß Gott wissend ist. Ihrer Ansicht nach kommt eine Handlung erst dann zustande, wenn der Handelnde über Handlungsfähigkeit (*qudra*) und Motiv (*dā'i*) verfügt. Ein Handelnder entwickelt nur für eine solche Handlung ein Motiv, deren Wirklichkeit er kennt, da Motiv aus dem Wissen über die Vorteilhaftigkeit einer Handlung besteht. Folglich ist die Tatsache, daß Gott eine einfache Handlung hervorbringt, bereits ausreichender Nachweis dafür, daß er wissend ist.<sup>174</sup>

In der Frage, ob Gott die zeitlichen Veränderungen seiner Schöpfung kennt, beantwortet Ibn Abī Ğumhūr den Einwand der Philosophen in seinem Kaṣf damit, daß zwischen Gottes Wissen und einem Objekt

<sup>172</sup> Muğlī (NM) 136:2–5. Für eine stark komprimierte Form dieses Beweises vgl. Muğlī (MS) 132:21–22.

<sup>173</sup> Bahmanyār: *Tahṣīl* 573–576. Für Beweiselement [1] vgl. auch as-Suhrawardī: *Opera* I (MQ) 72–73; ŚI 383v:17ff. Für Beweiselement [2] vgl. auch Ibn Sīnā: *Šifā' / Ilāhiyyāt* 359.

<sup>174</sup> Vgl. Ibn al-Malāhimī: *Fā'iḡ* 18r:12ff; id.: *Mu'tamad* 198; al-Himmaṣī ar-Rāzī: *Munqid* 1/40; al-Hillī: *Mā'arīğ* 116r; id.: *Asrār* 210r; id.: *Muntahā* 81v; id.: *Nahğ* 194; id.: *Taslik* 51v; id.: *Kaṣf al-fawā'id* 48:4–7; al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 197; id.: *Nāfi* 12; id.: *Anwār* 28v:2–5. Dieser Beweis wurde auch von Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī verwendet; vgl. *Mā'ālim* 50–51; id.: *Arba'in* 133–134; id.: *Maṭālib* 3/307ff, 117ff.

seines Wissens eine Relation (*taʿalluq/idāfa*) entsteht; hierbei handelt es sich um eine relative mentale Sache (*amr nisbī dīhnī ʿtibārī/amr nisbī idāfi ʿtibārī*). Zeitliche Veränderungen der Wissensobjekte bewirken lediglich entsprechende Veränderungen der Relationen, nicht aber des göttlichen Wesens:

Wissen ist entweder eine Relation zwischen dem Wissenden und dem Objekt des Wissens (*idāfa bain al-ʿālim wa-l-maʿlūm*) nach einer schwachen Meinung (*ʿalā qaul ḍaʿif*), oder es ist ein Attribut (*ṣifa*), auf Grund dessen notwendig eine Relation zum Objekt des Wissens entsteht (*yalzimuhā l-idāfa ilā l-maʿlūm*), wie dies die Meinung der Mehrheit ist (*ʿalā qaul al-akṭar*). Wenn wir sagen, daß es eine Relation ist, so sind es die Relationen zum Objekt des Wissens, die sich verändern und wandeln; dies sind mentale Dinge (*umūr dīhniyya*), deren Veränderung keine Veränderung des Wesens bewirkt. Wenn wir [dagegen] sagen, daß [das Wissen] ein wirkliches Attribut (*ṣifa haqīqiyya*) ist, das eine Relation erfordert (*ṣifa haqīqiyya tastalzimu l-idāfa*) – wie dies unserer Ansicht nach nachgewiesen ist (*kamā huwa l-muḥaqqaq ʿindanā*) – so sagen wir, daß das sich ändernde nicht das wirkliche Attribut selbst – nämlich das Wissen – ist. Vielmehr verändert sich die Beziehung [des Wissens] zum Objekt des Wissens; hierbei handelt es sich um eine relative, mentale Sache (*amr nisbī dīhnī ʿtibārī*), deren Veränderung und Wandel nicht Veränderung oder Wandel des Wissens erfordert. Vielmehr ist das Wissen, das das Attribut ist, das [seinerseits] mit dem Wesen identisch ist (*al-ʿilm alladī huwa ṣ-ṣifa allatī hiya nafs ad-ḍāt*), ein einziges Ding (*amr wāhid*), und diese vielfältigen, dem Wandel und der Veränderung unterworfenen Beziehungen (*at-taʿalluqāt al-mutakattira al-mutabaddila al-mutaḡaiyira*) sind notwendige Begleitumstände dieses [Wissens] (*lāzima ʿanhu*).<sup>175</sup>

Die eingangs erwähnte Vorstellung, wonach das göttliche Wissen mit der Relation identisch ist, wurde von Fahr ad-Dīn ar-Rāzī vertreten.<sup>176</sup> Die zuletzt genannte Vorstellung, wonach die Relation zwischen dem Wissen und dem Objekt des Wissens dem Attribut des Wissens zusätzlich zukommt, wobei das Attribut des Wissens mit dem göttlichen Wesen identisch ist, wurde von den späteren Anhängern der Lehren Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs unter den Imamiten vertreten.<sup>177</sup>

<sup>175</sup> Kašf (KB) 289r:21–24; vgl. ähnlich Kašf (ZM) 289r:10–11. Zum Handlungsbegriff der Schule von Abū l-Ḥusain al-Baṣrī vgl. unten Abschnitt 4.5.

<sup>176</sup> Fahr ad-Dīn ar-Rāzī: *Arbaʿīn* 155; id.: *Isāra* 15v; id.: *Maʿālim* 51–52, 56; id.: *Maṭālib* 3/155ff, 157; 3/223. Für eine Übersetzung von *Maṭālib* 3/151–164 vgl. Abrahamov: *Fakhr al-Dīn al-Rāzī on God's Knowledge* 141–154.

<sup>177</sup> Vgl. etwa al-Hillī: *Nihāyat al-marām* 80r; id.: *Kašf al-fawāʿid* 45:13–16; id.: *Nahḡ* 198; al-Miqdād as-Suyūrī: *Nāḥf* 13; id.: *Iršād* 199. Al-Miqdād widerspricht dieser Sichtweise in seinem *Iršād*. Die richtige Antwort leitet er aus seinem Verständnis von Gottes Wissen als der ewigen und uneingeschränkten Offenbarkeit aller Dinge

In seinem Muğlī begegnet Ibn Abī Ğumhūr dem philosophischen Einwand, indem er auf der Grundlage seiner Vorstellung von gegenwärtigem Wissen darstellt, daß es nichts geben kann, was dem Wissen Gottes nicht gegenwärtig ist. Da Gott nach dieser Auffassung vom Wissen unmittelbar, d.h. ohne das Medium der Form, weiß, stellt sich die Frage nach dem Wie göttlichen Wissens hier nicht.

Die Behauptung, es sei unmöglich, daß [das göttliche Wissen] den zeitlichen Partikularia anhängt (*al-qaul bi-stihālat at-taʿalluq bi-l-ḡuzʿiyyāt az-zamāniyya*) wegen ihrer Veränderungen, die eine Veränderung des Wissens nach sich ziehen, da [Wissen] Form (*sūra*) [des Objektes des Wissens im Wissenden] sei und sich entsprechend das Wesen ändert, da es mit dem [Wesen selbst] identisch ist – [diese Behauptung] ist Unwissenheit, die aus der Unkenntnis der Wirklichkeit seines Wissens herrührt (*ḡahl našaʿa min ʿadam al-iṭṭilāʿ ʿalā ḥaqīqat ʿilmihī*). Dies besteht nämlich im Enthülltsein der Dinge (*inkišāf al-aṣyāʾ*). Veränderung und Wandel in ihnen bestehen hinsichtlich ihres Vorfalles innerhalb des Umfassens von Zeit und hinsichtlich desjenigen, der sie als in diesem vorfallend beobachtet. Der Wahre ist hoch erhaben über die Zeit. Folglich gibt es bei ihm keine Veränderung und keinen Wandel, sondern alle Dinge sind für ihn wie ein einziges Ding (*ḡamīʿ ʿindahū ka-š-šaiʿ al-wāḥid*). Folglich gibt es keine Veränderung und keinen Wandel hinsichtlich seines Umfassens.<sup>178</sup>

In seinem Kommentar (NM) weist der Autor auf der Grundlage seiner Vorstellung von gegenwärtigem Wissen die Einwände der Theologie gegen die Auffassung der Philosophen zurück und erläutert dann seine eigene Lösung:

Viele Theologen waren verwirrt in ihren Entgegnungen auf dieses Argument [der Philosophen]. Einige behaupteten sogar, daß das Wissen über die Gegenwart identisch sei mit dem Wissen über die Zukunft, und sie sagten, daß das Wissen darüber, daß ein Ding existieren wird, identisch sei mit dem Wissen, wenn es existiert.<sup>179</sup> Die Mehrheit der Wahrheitsforscher (*akṭar al-muḥaqqiqīn*) beantwortete [den Einwand der

---

für ihn ab: “Hier gibt es einen Einwand. Denn [diese Antwort] verlangt, daß Gott ein seinem Wesen zusätzliches Attribut hat. Dies ist falsch. Die Antwort lautet vielmehr, daß alle Daseinsdinge, so wie sie sind, ihm von Ewigkeit zu Ewigkeit offenbar sind (*ḡamīʿ al-mauḡūdāt min al-azal ilā l-abad kull minhā ʿalā mā huwa ʿalaihi munkasīf lahū*).” Für die Vorstellung von Relationen bei Abū l-Ḥusain al-Baṣrī und Ibn al-Malāḥimī vgl. Schmidtke: *Theology* 193–196.

<sup>178</sup> Muğlī (MS) 140:26–141:2.

<sup>179</sup> Der Verfasser hat hier die Ansicht Abū Hāsims im Blick. Um zu vermeiden, daß Gottes Wissen Veränderung erfährt, wenn ein Ding zu existieren anfängt oder aufhört, ist seiner Ansicht nach das göttliche Wissen von einem Ding immer mit dessen Existenz verbunden. Vgl. Schmidtke: *Theology* 196–197.

Philosophen] damit, daß Wandel und Veränderung in den Relationen [stattfinden], die durch die Veränderungen der Wissensobjekte eintreten, sobald dieses Wissen unterschiedliche Formen für die Wissensobjekte hervorruft. Denn diese Veränderung erfordert keine Veränderung im Wesen des Intelligierenden (*ḡāt al-ʿāqil*), ebenso wie eine Veränderung des Objekts der Macht keine Veränderung der Macht erfordert. Das neu entstandene Wissen, das eine im Wissenden festgelegte Form ist (*al-ʿilm al-mutaḡaddid alladī huwa šūra mutaḡarrira fi l-ʿālim*), erfordert eine Relation zu den spezifischen Wissensobjekten und sie verändert sich entsprechend seiner Veränderung. Aus dieser Veränderung folgt keine Veränderung dessen, der die Form enthält. Wenn du dies einsiehst, erkennst du, welche Bestätigung von Vielfalt darin liegt (*mā fiḥā min tubūt al-kaṡra*) und welche Notwendigkeit aufeinanderfolgender Formen und vielfältiger Relationen und daß das Wissen zusätzlich [zum Wesen] hinzukommt.<sup>180</sup> Derjenige, der über eine gesunde mystische Erfahrung verfügt (*man laḥū ḡauq salīm*), heißt dies nicht gut.

Erhebe dich über diese Stufe und betrachte das Wissen, dessen Bedeutung dir zuvor nahegebracht worden ist, und die zeitliche Ausdehnung, die von Ewigkeit zu Ewigkeit ein einziges Ding (*šaʿn wāḥid*) ist, in dem alle neu entstandenen Ereignisse (*al-ḥawādiṡ al-mutaḡaddida*) eingeschlossen sind, so befindet sich diese für dich in der Lage einer einzigen Linie, in der es keine Einteilung gibt (*bi-manzilat al-ḥaṡṡ al-wāḥid alladī lā qisma fiḥi*). Betrachte [weiterhin] das enthüllende Wissen (*al-ʿilm al-kašfī*), das zu dieser Gesamtheit in Beziehung steht (*al-mutaʿalliq bi-tilka l-ḡumla*). Du findest dann, daß es sämtliche Ursachen und Wirkungen, die in der Kette der Zeit entstehen, umfaßt. Wenn du die zeitliche Abfolge betrachtest und genauer untersuchst, so findest du, daß die Abfolge in Anbetracht der Gegenwart der Grenzen dieser Linie und der Ausdehnung ihrer Nichtverborgenheit nur entsteht in Anbetracht der Zeitlichkeiten, die innerhalb des Umfassens der Zeit vorfallen. Wer aber über sie erhaben ist, in bezug auf den gibt es keine [zeitliche] Abfolge, da er über das Umfassen der Zeit erhaben ist (*mutaʿāliyan ʿan ḥiṡat az-zamān*). Alle Dinge sind somit in bezug auf ihn gleich, sich gegenüberliegend in seiner Gegenwart. Er ist erhaben über Morgen und Abend und darüber, die Dinge unterhalb der Dinge zu erfassen. Wenn du dir dies zu eigen machst, siehst du ein, daß das, was die Leute dieser Unwissenheit (*aḥl ḥāḡihī l-ḡahāla*) behaupten, in höchstem Maße hinfällig ist.<sup>181</sup>

<sup>180</sup> Ibn Abī Ḡumhūr gibt hier die Antwort der späteren Anhänger der Lehren Abū l-Ḥusain al-Baṡrīs unter den Imamiten wieder. Er erweitert diese Vorstellung in dieser Frage hier allerdings insofern, als er ihren Vertretern auch die Auffassung zuschreibt, daß dem Wissenden eine Form des Objekts des Wissens innewohnt, sobald er dieses intelligiert. Diese Vorstellung Ibn Sīnās haben die späteren Imamiten nicht geteilt.

<sup>181</sup> Muḡlī (NM) 141:5–11, 141:24–142:5.

Auf der Ebene seines Superkommentars (MU) führt der Verfasser zudem eine Berichtigung (*taṣḥīḥ hādā l-ḡawāb*) der Antwort an, die er in seinem Kommentar (NM) der Mehrheit der Wahrheitsforscher (*akṭar al-muḥaqqiqīn*) zugeschrieben hatte.

Wenn du eine Berichtigung dieser Antwort willst, entsprechend den Grundsätzen der Vertreter der Ansicht, daß die Attribute [dem Wesen Gottes] nicht zusätzlich zukommen, so sage: Da es bei den Leuten der Wahrheitserforschung (*ahl at-taḥqīq*) nichts außer dem absoluten Sein (*al-wuḡūd al-muṭlaq*) gibt, das frei ist von Beschränkungen (*quyūd*), losgelöst von Ähnlichkeiten (*amtāl*), Gegensätzen (*addād*) und Relationen (*idāfāt*), und da es außer diesem kein wirkliches Sein gibt und da die außenweltlichen Quidditäten keinen Duft vom Sein riechen, noch viel weniger das Sein selbst und da ihnen nur Beziehungen zukommen zu dem absoluten Sein (*lahā nisab ilā l-wuḡūd al-muṭlaq*), so ist die Wesensart dieser Beziehungen nicht bekannt (*tilka n-nisab ḡair maʿlūmat al-ḥaqāʾiq*), wie in der Untersuchung des Seins bereits aufgezeigt wurde. Beachte das, was wir dort dargelegt haben, und erkenne, daß es nichts gibt außer dem Wesen des Seins und seiner Wirklichkeit (*lā šaiʾ ḡair dāt al-wuḡūd wa-ḥaqīqatihī*), unter dessen oberste Gewalt alle Dinge fallen (*ḡamīʿ al-ašyāʾ taḥta qahriḥ l-ʿalīy*). Alle [Dinge] sind demnach für ihn und durch ihn enthüllt (*kulluhā munkasīfa lahū wa-bihī*), da sie durch ihn offenbar wurden. Wie sollten sie vor ihm verborgen sein, wo sie doch durch ihn offenbar sind, während sie in sich selbst verborgen wären, gäbe es nicht den Ausfluß seines Lichtes (*nūr*) und seine Erleuchtung (*išrāq*) über sie. Sie alle sind also offenbar für ihn, ohne das Entstehen einer Form [der Objekte des Wissens in ihm] (*bi-lā qiyām šūra*), ohne das Eintreten einer Relation (*lā ḥulūl idāfa*) und ohne ein Attribut, das ein in dem Wissenden subsistierendes Wissen ist (*lā šifa hiya ʿilm qāʾim bi-ʿālim*). Vielmehr kommen diesen [Dingen] auf Grund dieses Enthülltseins in ihrer Wesenheit unbekannt Beziehungen zu seiner Wirklichkeit zu (*lahā bi-dālika l-inkisāf nisab ilā tilka l-ḥaqīqa*). Sobald sich eines der Dinge verändert, verändert sich seine Beziehung zur Essenz [Gottes] (*taḡaiyarat nisbatuhū ilā d-dāt*), d.h. [die ursprüngliche Beziehung] vergeht und eine neue Relation entsteht (*bal ʿadamat wa-ḥaṣalat nisba uḡrā*), während die wirkliche Essenz Bestand hat und sich nicht verändert oder austauscht (*ad-dāt al-ḥaqīqiyya qāʾima ḡair mutaḡaiyira wa-lā mutabaddila*). Sie ist vielmehr von reiner Einheit und immerwährendem vollkommenem Bestand (*hiya ʿalā l-waḥda aṣ-ṣirfa wa-l-qiyām ad-dāʾim at-tāmm*), der durch keine Umstände verändert wird. Ebenso erfordert das Ding, dem eine Beziehung der Offenbarkeit zum absoluten Sein zukommt, wenn es vergeht oder sich verändert, keine Veränderung des Seins wegen der Veränderung des Dings oder wegen des Vergehens seiner Beziehung. Dies schadet der Beziehung zum Sein in keiner Weise. Es ist so, wie wenn sich etwas zu deiner Linken zu deiner Rechten hin verändert, die Veränderung in Beziehung auf die Sache,

die sich zu deiner Rechten und Linken befindet, nicht in Beziehung auf dich selbst und nicht auf dein Wesen eintritt. Verstehe dies gänzlich und sieh dies ein. Denn es ist eine feine Untersuchung (*baḥṭ daqīq*), auf Grund derer du die Kraft der erwähnten Antwort erkennst, auch wenn diese in verschiedenen Ausdrücken wiederholt wird.<sup>182</sup>

Ibn Abī Ḡumhūr hier dargelegte Auffassung findet sich ähnlich bei aš-Šāhrazūrī. Dieser legt die Möglichkeit, daß Gott zeitliche Einzelheiten kennt, ohne daß dies eine Veränderung in seiner Essenz bewirkte, wie folgt dar:

Wenn er durch diese Präsenz etwas weiß, wie beispielsweise das Bild des existierenden Zaid, so hat er eine ursprüngliche Relation (*iḍāfa mabda'īyya*) zu ihm. Wird das Bild Zaid, so wird auch diese ursprüngliche Beziehung, die er zu ihm hatte, zunichte (*baṭalat tilka l-iḍāfa al-mabda'īyya*). Wegen deren Nichtigwerdens folgt aber nicht notwendigerweise seine Veränderung in ihm selbst; denn du weißt bereits, daß die Veränderung reiner Relationen keine Veränderung dessen, zu dem die Relation besteht, nach sich zieht. Denn wenn wir uns von rechts nach links bewegen, so wird das, was sich rechts von uns befindet, auf die von uns aus linke Seite befördert. Folglich ändert sich unsere Relation zu dem, was rechts und links von uns ist, ohne daß sich unser Wesen in uns selbst verändert.<sup>183</sup>

Hier, so aš-Šāhrazūrī, unterscheidet sich der peripatetische Begriff göttlichen Wissens vom Begriff des gegenwärtigen Wissens. Während nach ersterem ein Wissen Gottes von zeitlichen Einzelheiten unmöglich ist, ist es im Begriff der Anhänger der Illuminationslehre dagegen möglich.

Was aber das zeitliche Wissen (*'ilm zamānī*) betrifft, das Veränderungen im Wissenden notwendig macht, so ist dies in bezug auf den wesentlich Notwendig[seienden] unmöglich. Wenn jemand wußte, daß Zaid an einen bestimmten Ort kommen wird, so bleibt, sobald er gekommen ist, das vorige Wissen, daß er kommen wird, entweder bestehen oder nicht. Wenn es bleibt, so bedeutet dies Ignoranz. Bleibt es nicht, sondern [der Wissende] weiß, daß er gekommen ist, so wird das vorige Wissen unweigerlich zunichte. Folglich ändert sich sein Wesen, da sich das vorige Wissen geändert hat. Dies ist unmöglich in bezug auf Gott den Erhabenen. Diese Unmöglichkeit aber folgt notwendigerweise, wenn sein Wissen aus einem Bild (*sūra*) oder Gleichnis (*miṭāl*) besteht. Erfolgt dagegen sein Wissen auf Grund der gegenwärtigen herrschaftlichen Illumination der Wesen der Dinge und ihrer Bilder (*al-iṣrāq al-ḥuḍūrī*

<sup>182</sup> Muḡlī (MU) 141:11–24.

<sup>183</sup> ŠI 389r:11–14; vgl. auch Muḡlī (MU) 138:10–12, wo Ibn Abī Ḡumhūr diese Passage im Rahmen eines längeren Zitats aus der ŠI anführt.

*at-tasalluṭī li-dawāt al-ašyāʾ wa-li-ṣuwarihā*), die sich in den Wahrnehmungen der Sphären befinden, für die Veränderungen möglich sind und die in ihren Bildern und Veränderungen dem wesentlich Notwendig[seienden] gegenwärtig sind, so zieht deren Veränderung also nicht seine Veränderung nach auf Grund dessen, was wir erwähnt haben, daß ihm nämlich alle Wesenheiten und Bilder präsent sind. Wenn also etwas, für das Vernichtung denkzulässig ist, zunichte wird, so wird die ursprüngliche Relation zunichte, die von ihm zu diesem [Ding] besteht. Und du weißt, daß ein Ding sich nicht verändert infolge einer Veränderung der reinen Relationen (*idāfāt maḥḍa*).<sup>184</sup>

### 3.3.4. Gott als Wollender

Als Nachweis dafür, daß Gott wollend ist, führt Ibn Abī Ğumhūr zunächst den üblichen theologischen Nachweis an: Da Gott seine Handlungen zu bestimmten Zeitpunkten hervorbringt (*ṯǧād baʿd al-ašyāʾ fi baʿd al-auqāt*) und da die Spezifizierung (*taḥṣīs*) derselben weder auf Grund der göttlichen Macht noch auf Grund des göttlichen Wissens erfolgen kann, weil beide Eigenschaften immer und allumfassend gegeben sind, kann sie nur auf Grund des göttlichen Willens erfolgen. Folglich ist Gott wollend:

Die Bestätigung des [göttlichen] Willens . . . beruht darauf, daß die Dinge spezifiziert sind hinsichtlich ihres Hervorgebrachtwerdens zu bestimmten Zeitpunkten. Diese Spezifizierung erfordert einen Spezifikator (*muḥaṣṣis*). Ohne einen solchen kann sie nicht erfolgen, da [die Dinge] gleich sind in ihrem Verhältnis zu seiner Macht. Dieser Spezifikator ist nicht seine Macht und auch nicht [sein] absolutes Wissen (*al-ʿilm al-muṭlaq*), da beide gleich sind [in ihrer Beziehung zu den Dingen]. Folglich ist es notwendig, daß es ein spezifisches Wissen gibt, welches sich auf den Vorteil bezieht, [ein Ding zu einem bestimmten Zeitpunkt] hervorzubringen oder zu unterlassen (*ʿilm ḥāṣṣ mutaʿalliq bi-maṣlaḥat al-ṯǧād wa-t-tark*). Dies ist der Wille (*irāda*) und das Nichtwollen (*karāha*). Diese beiden bestehen aus dem spezifischen Wissen, welches sich auf eben diesen Vorteil bezieht zu einem bestimmten Zeitpunkt, gemäß dem, was die Wahrheitsforscher angeführt haben.<sup>185</sup>

<sup>184</sup> ŠI 389r:15–24. Für die Vorstellung as-Suhrawardīs und aš-Šahrazūrīs, wie Gott temporäre Details kennen kann, vgl. auch as-Suhrawardī: *Opera* I (MM) 488; aš-Šahrazūrī: *Šarḥ* 383. Für die Vorstellung von Relation zwischen dem Wissenden und dem Objekt seines Wissens bei as-Suhrawardī und seinen Nachfolgern vgl. auch Ziai: *Knowledge and Illumination* 141.

<sup>185</sup> Muğlī (NM) 142:12–16; vgl. auch Muğlī (MS) 142:8–12; Maʿīn (MF) 20v:19–20; Kašf (ZM) 290r:11–14; Kašf (KB) 290r:14–27; ʿAqāʾid 317v:11–12; ʿAqāʾid (1993) 34. Für dieses Argument bei früheren Theologen vgl. al-Bāqillānī: *Tamhīd* 27; al-

Die Reduzierung des Willen Gottes auf sein Wissen über die Vorteilhaftigkeit einer Handlung geht auf Abū l-Ḥusain al-Baṣrī zurück. Seiner Ansicht nach handelt Gott ebenso wie der Mensch, wenn er ein Motiv (*dāʿī*) für eine Handlung hat. Dies besteht in seinem Wissen über die Vorteilhaftigkeit einer Handlung. Überwiegt dagegen das Gegenmotiv, nämlich sein Wissen darüber, daß eine Handlung schädlich oder nutzlos wäre, unterläßt er die Handlung.<sup>186</sup> Gottes Wille ist seiner Ansicht nach identisch mit diesem Wissen und hat darüber hinaus keinerlei Bedeutung. Der Mensch dagegen entwickelt auf Grund seines Motivs, das aus seiner Annahme, Vermutung, Vorstellung oder seinem Wissen um die Vorteilhaftigkeit einer Handlung besteht, eine Neigung (*mail*) zu ihr. Diese Neigung ist sein Wille.<sup>187</sup> Mit dieser Auffassung von der Natur des göttlichen Willens weichen Abū l-Ḥusain al-Baṣrī und seine Anhänger von der Lehre der Schule von Basra ab. Nach deren Lehre ist Gott wollend auf Grund eines temporären Willensaktes, der als Akzidens ohne Substrat, „an keinem Ort befindlich“ (*lā fi makān/lā fi maḥall*), definiert wird. Diese Auffassung geht auf Abū l-Hudāil zurück.<sup>188</sup> In seinem Maʿīn (MF/MM) sowie seinem Kašf (ZM/KB) schließt sich Ibn Abī Ğumhūr der Vorstellung Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs vom Willen uneingeschränkt an.

Der Wille ist ein Attribut, das den Ausschlag für die Existenz einer Handlung gibt (*siḥa muraḡḡiha li-l-fiʿl fi wuḡūdihi*), da diese Handlung einen Nutzen enthält, der das Motiv ist, diese hervorzubringen (*mašlahā dāʿiya ʿalā iḡādihi*). Nichtwollen ist ein Attribut, das den Ausschlag für die Unterlassung (*tark*) einer Handlung gibt, da diese Handlung eine Schädlichkeit enthält, die das Motiv ist, das davon abhält, diese hervorzubringen (*mafsada šarīfa ʿan iḡādihi*). Somit ist offensichtlich, daß dem Willen und dem Nichtwollen das Wissen über die Vorteilhaftigkeit

Ĝuwainī: *Išād* 64ff; Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: *Muḥaṣṣal* 125; Ibn Mattawaih: *Maḡmūʿ* 1/269–273; al-Ḥimmašī ar-Rāzī: *Kašf* 25r:4–7; Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Qawāʿid* 46:15–17; al-Ḥillī: *Manāḥiḡ* 171; id.: *Kašf al-fawāʿid* 42:6–7, 46:19–47:3, 47:12–14; *at-Tuḥfa al-kalāmiyya* 12v:8–13r:3; al-Miqdād as-Suyūrī: *Anwār* 31v:14–19. Vgl. auch Marmura: *Ghazālī's Chapter on Divine Power* 282.

<sup>186</sup> Ibn al-Malāḥimī: *Fāʿiq* 22r:9–14, 24r:2–9; id.: *Muʿtamad* 240; Taqī ad-Dīn: *Kāmil* 203; al-Muḥallī: *Taʿliq* 150v; Maṭam al-Bahrānī: *Qawāʿid* 88; al-Ḥillī: *Manāḥiḡ* 171; id.: *Kašf al-muwāḍ* 223; id.: *Asrār* 223v; id.: *Tastik* 31v.

<sup>187</sup> Ibn al-Malāḥimī: *Fāʿiq* 22r:14–15; al-Ḥimmašī ar-Rāzī: *Kašf* 25r:8–16; al-Ḥillī: *Manāḥiḡ* 171, 174–75; id.: *Kašf al-fawāʿid* 47:3ff; al-Miqdād as-Suyūrī: *Anwār* 31v:6–14.

<sup>188</sup> Über die Lehre Abū l-Hudāils vgl. al-Ašʿarī: *Maqālāt* 366; Madelung: *Qāsim ibn Ibrāhīm* 165; van Ess: *Theologie* 3/240ff, 3/280–283. Über diese Vorstellung von Willen bei Abū Hāšim und seinen Anhängern vgl. Ibn Mattawaih: *Maḡmūʿ* 1/282:22–283:2; ʿAbd al-Ĝabbār: *Muḡnī* 6ii/3, 140, 149. Vgl. auch al-Ḥillī: *Manāḥiḡ* 174.

oder Schädlichkeit [einer Handlung] vorangeht. Einer menschlichen Handlung gehen drei Prinzipien voran: erstens das Bewußtsein über den Nutzen oder die Schädlichkeit [einer Handlung] (*aš-šuf'ūr bi-l-mašlahā au al-maf'sada*) . . . , zweitens das Fällen einer festen Entscheidung nach dem Schwanken [zwischen den Motiven] (*tašmīm al-ʿaẓm al-ġāzim al-hāšil baʿda t-taraddud*), drittens das Inbewegungsetzen der Muskeln, Anspannen oder Strecken, um diese Sache hervorzubringen oder zu unterlassen. Folglich geht dem Willen und dem Nichtwollen das voraus, was wir erwähnt haben. Da all dies, bis auf das Wissen, in bezug auf Gott unmöglich ist, da Annahme (*ẓann*), Vermutung (*tawahhum*) und Vorstellung (*taḥaiyul*) bei ihm unmöglich sind, sind seine Motive und Gegenmotive nichts anderes als Wissen (*dawāʿihī wa-šawāriḥihī ʿulūman lā ġair*). Sein Wissen darüber, welchen Nutzen eine Handlung bringt, ist das Motiv für ihn, diese Handlung, deren Vorteilhaftigkeit bekannt ist, hervorzubringen. Dies ist der Wille. Sein Wissen über den Schaden, der durch eine Handlung entsteht, hält ihn davon ab, diese Handlung, deren Schädlichkeit bekannt ist, hervorzubringen. Dies ist das Nichtwollen. Sein Wille und sein Nichtwollen bestehen demnach in dem spezifischen Wissen über den Vorteil bzw. Nachteil[, den eine bestimmte Handlung mit sich bringt]. Dies ist die Verifizierung der Ansicht, die Abū l-Ḥusain al-Baṣrī und seine Nachfolger von den Wahrheitsforschern gewählt haben.<sup>189</sup>

Des weiteren weist Ibn Abī Ğumhūr das göttliche Attribut des Wollens und Nichtwollens anhand der Gebote und Verbote Gottes an den Menschen in der Offenbarung nach:

Die Darlegung des zweiten [Nachweises besteht darin], daß Gott von den Menschen das Hervorbringen von Handlungen in Form von Geboten . . . gefordert hat und daß er von ihnen das Unterlassen von Handlungen in Form von Verboten gefordert hat . . . Diese Forderung deutet darauf hin, daß er von den Menschen das Hervorbringen dieser Handlung mittels freier Wahl wollte; das Verbot deutet darauf hin, daß er das Hervorbringen dieser Handlungen durch die Menschen mittels freier Wahl mißbilligte. Denn das Gebot, eine Sache [zu vollbringen] setzt den Willen für diese Sache voraus, da das Hervorbringen eines Gebotes ohne Willen seitens des Weisen (*al-ḥakīm*) unvorstellbar ist . . . Das gleiche [gilt für] das Verbot, das Nichtwollen voraussetzt, da das Hervorbringen eines Verbotes ohne ihn von seiten Gottes unvorstellbar ist. Folglich ist er in diesem Sinne wollend und unbilligend. Dies ist es, was bewiesen werden soll. Wisse, daß der zweite Beweis spezifisch ist für [Gottes] Willen und Nichtwollen menschlicher

<sup>189</sup> Kašf (KB) 289v:22–24. Vgl. auch Maʿīn (MF) 20r:26–30; Maʿīn (MM) 20r:30–20v:11; Kašf (ZM) 289v:13–16, 289v:28–31. Vgl. auch Kašf (KB) 289v:31–290r:11, wo Ibn Abī Ğumhūr diese Ansicht gegen diejenigen verteidigt, die den göttlichen Willen als ein zusätzliches Attribut auffassen.

Handlungen, während der erste Beweis spezifisch für [Gottes] Willen und Nichtwollen seiner eigenen Handlungen ist.<sup>190</sup>

Die Unterscheidung des göttlichen Willens hinsichtlich seiner eigenen Handlungen einerseits und hinsichtlich der menschlichen Handlungen andererseits geht auf al-Kaʿbī zurück. Seiner Ansicht nach besteht der göttliche Wille in bezug auf seine eigenen Handlungen darin, daß er sie hervorbringt; sein Wille in bezug auf die Handlungen der Menschen meint, daß er sie gebietet. Daß ein zusätzliches Attribut des Willens in bezug auf Gott nicht erforderlich ist, hat al-Kaʿbī mit der göttlichen Allwissenheit und Allmacht begründet. Hierin folgte er im wesentlichen an-Nazzām.<sup>191</sup> Al-Ġuwainī etwa erläutert, daß es infolge des göttlichen Wissens über den Zeitpunkt des Entstehens der Dinge und deren Eigenschaften aus der Sicht al-Kaʿbīs überflüssig sei, daß Gott diese darüber hinaus wolle:

Al-Kaʿbī verneinte, daß Gott in Wirklichkeit wollend sei. Er behauptete, daß, wenn man Gott als die menschlichen Handlungen wollend beschreibt, dies meint, daß er sie befiehlt. Beschreibt man ihn als seine eigenen Handlungen wollend, bedeutet dies, daß er sie schafft und hervorbringt. Weiterhin behauptete er, Gott kenne das Entstehen der erschaffenen Dinge, was dessen Zeitpunkt und deren spezifische Eigenschaften angeht. Folglich ist es nicht erforderlich, daß sich [Akte göttlichen] Willens auf sie beziehen.<sup>192</sup>

Während mehrere spätere Autoren die Auffassung al-Kaʿbīs von der Natur des göttlichen Willens in bezug auf sein eigenes Handeln als im wesentlichen identisch mit oder als Vorläufer der Position Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs darstellten,<sup>193</sup> stellt Ibn Abī Ġumhūr den Unterschied zwischen den Ansichten al-Kaʿbīs und Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs klar heraus. Während al-Kaʿbī den Willen Gottes bezüglich seiner Handlungen mit seiner Allwissenheit gleichsetzte und so im Grund verneinte, daß Gott ein Wille im Sinne einer Absicht oder eines Motivs zukomme, identifiziert Abū l-Ḥusain al-Baṣrī den göttlichen Willen

<sup>190</sup> Kašf (KB) 290r:22–27; vgl. auch Kašf (ZM) 290r:13–14; Muġlī (MS) 142:8–12. Ähnlich *at-Tuḥfa al-kalāmīyya* 12v:8ff.

<sup>191</sup> Al-Ašʿarī: *Maqālāt* 191, 509; al-Āmidī: *Ġāyat al-marām* 52; Mānakdīm: *Šarḥ* 434; Ibn al-Malāhimī: *Fāʾiq* 22r:9–11; van Ess: *Göttliche Allmacht* 670–671; id.: *Theologie* 3/401–403, 6/153–154 (Texte 196 u. 197); Madelung: *Qāsim ibn Ibrāhīm* 165ff.

<sup>192</sup> Allard: *Textes* 133; vgl. ähnlich aš-Šahrastānī: *Nihāya* 238, 240; van Ess: *Theologie* 6/154–155 (Texte 198 u. 199).

<sup>193</sup> Vgl. Taqī ad-Dīn: *Kāmil* 202; al-Ġurġānī: *Statio* 57; Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: *Arbaʿīn* 147; id.: *Maṭālib* 3/179:2–5; id.: *Muḥaṣṣal* 124; al-Ḥillī: *Maʿarīf* 117r; id.: *Taslik* 52r–v.

nicht mit der göttlichen Allwissenheit als solcher, sondern mit dem spezifischen Wissen über die Vorteilhaftigkeit einer Handlung. Zudem kritisiert Ibn Abī Ğumhūr die Gleichsetzung des göttlichen Willens bezüglich der Handlungen anderer mit dem göttlichen Befehl:

Al-Kaʿbī ist fälschlicherweise hiervon [d.h. von der von Ibn Abī Ğumhūr als richtig befundenen Position Abū l-Ḥusain al-Baṣrī] abgewichen, als er nämlich sagte, daß sein Wille in bezug auf seine Handlungen aus seinem Wissen von diesen bestehe und daß [sein Wille] in bezug auf die Handlungen anderer aus seinem Befehl dieser bestehe. Sein Fehler liegt darin, daß das [göttliche] Wissen von ihnen, wenn er [hiermit] das absolute Wissen (*al-ʿilm al-muṭlaq*) meint, kein Wille ist und daß, wenn er damit das spezifische Wissen über einen [in der Handlung enthaltenen] Vorteil (*al-ʿilm al-ḫāṣṣ bi-l-maṣlaḥa*) meint, dies der Lehre Abū l-Ḥusain [al-Baṣrī] entspricht. Was aber das Gebot angeht, so erfordert dieses den Willen und ist nicht identisch mit diesem (*mustalzim li-l-irāda lā nafsuhā*). Sein Fehler besteht also darin, daß er die Wirkung (*lāzim*) an die Stelle der Ursache (*malzūm*) gesetzt hat. Denn das Gebot ist die Forderung (*ṭalab*) nach der Handlung, und es ist bekannt, daß die Forderung selbst nicht mit dem Willen identisch ist, sondern vielmehr auf ihn hinweist und seine Wirkung ist, da der Weise unmöglich gebieten kann, was er nicht will.<sup>194</sup>

Während Ibn Abī Ğumhūr seinen eingangs angeführten Nachweis für das göttliche Attribut des Wissens in seinem Kommentar (NM) zunächst auf die muʿtazilitische Auffassung von der Natur des göttlichen Willens gründet, daß es sich dabei um zeitliche Willensakte handelt, ersetzt er im weiteren Verlauf seiner Erörterungen den göttlichen Willen durch die philosophische Vorstellung von der göttlichen Vorsehung (*ināya*).

Es wurde bereits festgestellt, daß seiner Essenz alle Dinge auf Grund seiner selbst offenbar sind, nicht auf Grund eines Dings, welches in seinem Wesen Bestand hat, und daß diese [Dinge] in diesem [Zustand des] Offenbarseins gleich sind in [ihrer] Präsenz bei ihm auf Grund einer einzigen Enthüllung und daß seine Essenz die Ursache (*ʿilla*) ist für alle Dinge. Seine ewige Vorsehung (*ināyatuhū al-azaliyya*) – und dies ist die Hervorbringung der Dinge, so wie sie sind, in der vollkommensten Weise, die ihnen auf Grund ihrer in ihren Wesen begründeten angemessenen Vollkommenheit zukommt – erfordert die Verknüpfung aller enthüllten [Dinge] miteinander als Ursachen und Wirkungen, so daß seine Emanation entsprechend der Bereitschaft (*tahaiyūʿ*) jener Ursachen, ihre Wirkungen zu erfordern, mittels dieser Vorsehung,

<sup>194</sup> Kašf (KB) 289v:24–26.

welche jedes Staubkörnchen umfaßt, erfolgt . . . Also erfolgt das Hervorbringen dieser Wirkungen, die auf Grund von Ursachen entstehen, infolge der Vorsehung in der ihnen auf Grund der Vorsehung angemessenen Vollkommenheit . . . Im Sprachgebrauch der Offenbarung wird dies als Wille bezeichnet.<sup>195</sup>

Weder ist also Gottes Wille zeitlich, noch unterliegt sein Wissen von der bestmöglichen Ordnung des Seins irgendwelchen Veränderungen oder hängt ab von äußeren Geschehnissen. Gott weiß es vielmehr ewig und unverändert.

Gott ist also wollend, [jedoch] nicht infolge einer neu entstehenden Sache und nicht infolge eines Wissens, das ein Bild ist, das dem Besitzer neu entstandener Bilder zu einer bestimmten Zeit anhaftet, denn es gibt hier keine Zeit. Alles befindet sich nämlich in geordneter Anordnung und in wahrer Zusammensetzung wie eine einzige Sache, die in der essentiellen, ewigen Enthüllung gegenwärtig ist, welche sich nicht ändert und nicht wandelt.<sup>196</sup>

Mit dieser Definition von Gottes Willen als seinem unwandelbaren Wissen von der vorzüglichsten Ordnung der Dinge und dem Bekenntnis dazu, daß diese Ordnung entsprechend der philosophischen Auffassung von der Vorsehung hervorgebracht werden muß, gibt Ibn Abī Ğumhūr die theologische Auffassung vom göttlichen Willen auf. Er lehnt es daher auch ab, von Gott als nicht-wollend (*kārih*) zu sprechen. Sein Verständnis von Gottes Willen als dem Wissen von sich und der bestmöglichen Ordnung schließt Nichtwollen als Alternative zu Willen aus, da dies Wandel in bezug auf Gott einschließen würde. Von Gott als Nichtwollendem kann lediglich in dem Sinne gesprochen werden, daß er in seiner Offenbarung Verbote von Handlungen ausspricht, die nicht mit dem von der Vorsehung notwendig Hervorgebrachten übereinstimmen.<sup>197</sup>

Er ergänzt seine Ausführungen zum göttlichen Willen in seinem Superkommentar (MU) mit einer längeren Passage, in der er die philosophischen Begriffe Vollkommenheit (*kamāl*), Sehnsucht (*šauq*) und Liebe (*ʿišq*) bespricht. Diese Stelle scheint vollständig aus aš-Šahrazūrīs *aš-Šağara al-ilāhiyya* übernommen zu sein, wobei er seine Quelle wiederum nicht nennt.<sup>198</sup>

<sup>195</sup> Muğlī (NM) 142:22–143:2. Für die philosophische Vorstellung von der göttlichen Vorsehung (*ʿināya*) vgl. unten Abschnitt 4.2.

<sup>196</sup> Muğlī (NM) 143:2–4.

<sup>197</sup> Muğlī (NM) 143:4–12.

<sup>198</sup> Muğlī (MU) 143:12–144:26 (= ŠI 423v:31–424v:25).

3.3.5. *Gott als Sehender und Hörender*

Würden die Schriftbeweise Gott nicht als wahrnehmend, sehend und hörend bezeichnen, so führt Ibn Abī Ğumhūr aus, wäre es dem Verstand nicht möglich, Gott diese Eigenschaften zuzuschreiben.<sup>199</sup> Da Wahrnehmung bei den Geschöpfen zudem nur mittels körperlicher Organe erfolgt, ist Wahrnehmung in Gott identisch mit seinem Wissen. Gott kann demnach nur übertragen (*mağāzan*) als wahrnehmend bezeichnet werden.<sup>200</sup>

Wahrnehmung besteht darin, daß das Lebewesen die in der äußeren Welt existierenden Dinge mittels Sinnesorganen erkennt (*al-idrāk iṭṭilāʿ al-ḥayawān ʿalā l-umūr al-ḥāriġa ʿanhu bi-wāsiʿat al-ḥawāss*). [Wahrnehmung] ist zusätzlich zum Wissen, da sie von den Sinnesorganen und Werkzeugen (*ālāt*) abhängt. Da Sinnesorgane und Werkzeuge für Gott den Erhabenen unmöglich sind, ist [Wahrnehmung] als etwas zusätzliches [zum Wissen] für ihn unmöglich. Folglich besteht die Wahrnehmung des Erhabenen in seinem Wissen von den wahrnehmbaren Objekten (*idrākuhū taʿālā huwa ʿilmuhū bi-l-mudrakāt*).<sup>201</sup>

Diese Ansicht war von der Schule von Bagdad formuliert worden.<sup>202</sup> Durch sie unterschieden sich die Bagdader Theologen von der Bahšamiyya, die Hören und Sehen als vom Wissen verschiedene göttliche Eigenschaften begriffen. Da Gott lebendig ist, ist er von Ewigkeit her potentiell hörend und sehend (*samīʿ baṣīr*). Sobald ein Objekt der Wahrnehmung gegeben ist, ist die Bedingung für Hören und Sehen erfüllt, so daß Gott tatsächlich hörend und sehend (*sāmīʿ muḥṣir*) wird.<sup>203</sup> Während die intransitive Eigenschaft immer gegeben ist, hängt die transitive Eigenschaft von der Bedingung des Vorhandenseins eines Objektes der Wahrnehmung ab. Abū l-Ḥusain al-Baṣrī und seine Anhänger waren in dieser Frage anscheinend unentschieden. Von Abū l-Ḥusain al-Baṣrī selbst wird berichtet, daß er einen Beweis

<sup>199</sup> Kašf (ZM) 290v:10; Muġlī (MS) 144:26–27; Muġlī (NM) 144:27–145:4.

<sup>200</sup> Kašf (KB) 290v:11–12; Muġlī (NM) 145:4–12.

<sup>201</sup> Kašf (ZM) 290r:27–28; vgl. ähnlich Kašf (KB) 290v:9–12; Maʿīn (MF) 21v:21–26; Maʿīn (MM) 21v:26–22r:10.

<sup>202</sup> Vgl. al-Ašʿarī: *Maqālāt* 168, 175; Mānakdīm: *Šarḥ* 168; al-Ḥimmaṣī ar-Rāzī: *Munqid* 1/55; al-Ġurġānī: *Statio* 62; aš-Šahrastānī: *Nihāya* 341, 343. Vgl. auch McDermott: *Theology* 145.

<sup>203</sup> Diese Unterscheidung zwischen transitiver (*mutaʿaddin*) und intransitiver (*ġair mutaʿaddin*) Bedeutung des Attributs Wahrnehmung geht auf Abū ʿAlī zurück; vgl. al-Ašʿarī: *Maqālāt* 176; Mānakdīm: *Šarḥ* 168. Zur Position der Bahšamiyya in dieser Frage vgl. an-Nisābūrī: *Tauḥīd* 562ff, 564; ʿAbd al-Ġabbār: *Muġnī* 5/242; Mānakdīm: *Šarḥ* 167–168.

dargelegt habe, der die Auffassung der Bagdader gegenüber der der Bahšamiyya stärkte.<sup>204</sup> Dies ist wahrscheinlich der Grund dafür, daß er in späteren Texten häufig als Anhänger der Lehre der Bagdader genannt wird.<sup>205</sup> Tatsächlich aber scheint er sich für keine der beiden Meinungen eindeutig ausgesprochen zu haben.<sup>206</sup> Ibn al-Malāḥimī akzeptierte zwar den Beweis Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs zugunsten der These der Bagdader, entschied sich jedoch in dieser Frage für die These der Bahšamiyya. Spätere Anhänger der Schule Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs, wie etwa az-Zamaḥṣarī, gaben sich unentschieden in dieser Frage.<sup>207</sup> Die späteren imamitischen Anhänger der Schule Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs neigten, wohl auch unter Einfluß der philosophischen Lehre,<sup>208</sup> eher der Auffassung der Schule von Bagdad zu.<sup>209</sup>

<sup>204</sup> Vgl. Ibn al-Malāḥimī: *Fāʾiq* 19r; id.: *Muʿtamad* 215.

<sup>205</sup> Vgl. etwa Maitām al-Baḥrānī: *Qawāʿid* 95; al-Hillī: *Nahj* 205; id.: *Taslik* 52v; al-Ḥimmaṣī ar-Rāzī: *Kaṣf* 26v:1ff; al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 206; Fahr ad-Dīn ar-Rāzī: *Muḥaṣṣal* 127; al-Gurḡānī: *Statio* 62.

<sup>206</sup> Ibn al-Malāḥimī: *Fāʾiq* 19r; Fahr ad-Dīn ar-Rāzī: *Fiqādāt* 42; vgl. dagegen al-Muḥallī: *Taʿliq* 66v, nach dessen Angaben Abū l-Ḥusain al-Baṣrī, ebenso wie Ibn al-Malāḥimī, Anhänger der Position der Bahšamiyya gewesen sei.

<sup>207</sup> Schmidtke: *Muʿtazilite Creed* 20, 58; vgl. auch Madelung: *The Theology of al-Zamakhsharī* 490–491.

<sup>208</sup> Die Philosophen reduzierten Gottes Wahrnehmung auf sein Wissen; vgl. etwa Ibn Sīnā: *Aršīyya* 30; Meyer: *Gottesglaube* 259; auch al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 206–207; al-Gurḡānī: *Statio* 62.

<sup>209</sup> Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī (*Tagḥīd* 224) und später al-Miqdād as-Suyūrī (*Iršād* 207) bekennen sich zur Position der Bagdader. Maitām al-Baḥrānī (*Qawāʿid* 95) vertritt dagegen die Auffassung, das göttliche Attribut der Wahrnehmung sei vom Attribut des Wissens zu unterscheiden. Während al-Hillī in einigen seiner Schriften der These der Schule von Bagdad den Vorzug gab, gab er sich in anderen unentschieden; vgl. Schmidtke: *Theology* 198–201.

## 4. GERECHTIGKEITSLEHRE

### 4.1. Werteobjektivismus

Ibn Abī Ğumhūr unterscheidet drei Arten von verstandesmäßig erkennbaren Werten:

Es besteht kein Zweifel darüber, daß ‘gut’ und ‘schlecht’ als [Bezeichnungen] dafür gebraucht werden, was mit der Natur übereinstimmt (*limā yulā’im at-tab’*) bzw. was im Widerspruch zu dieser steht (*limā yunāfihi*). Das erste wird als ‘gut’, das zweite als ‘schlecht’ bezeichnet. Weiterhin werden [diese Begriffe] im Zusammenhang mit Mangel (*naqs*) und Vollkommenheit (*kamāl*) gebraucht. ‘Vollkommenheit’ wird als ‘gut’, ‘Mangel’ als ‘schlecht’ bezeichnet. Zur ersten [Kategorie] gehört die Aussage ‘Dies schmeckt gut, und dies schmeckt schlecht’ und ‘Dies ist eine gute Form, und dies ist eine schlechte Form’ entsprechend der Übereinstimmung mit der Natur bzw. dem Widerspruch hierzu. Zur zweiten [Kategorie] gehört die Aussage ‘Wissen ist gut, Unwissenheit ist schlecht’. Nach Ansicht aller ist es der Verstand, der die [Kategorien] ‘gut’ und ‘schlecht’ in beiden Fällen gleichermaßen wahrnimmt. Was aber den Gebrauch [der Bezeichnungen ‘gut’ und ‘schlecht’] bezüglich des Anspruchs auf Lob und Tadel (*istihqāq al-madh wa-d-damm*) betrifft, so wird als ‘gut’ das bezeichnet, wofür derjenige, der es tut, Anspruch auf Lob erlangt. Als ‘schlecht’ wird das bezeichnet, wofür derjenige, der es tut, Anspruch auf Tadel erlangt. Darüber, ob diese [Kategorie von ‘gut’ und ‘schlecht’] vom Verstand wahrgenommen wird, herrscht Streit.<sup>1</sup>

Die beiden erstgenannten Begriffe von gut und schlecht haben ihren Ursprung in der philosophischen Tradition. Nach Ansicht der Philosophen entspricht das absolut Gute ontologisch dem absoluten Sein. Da das essentiell Seinsnotwendige das vollkommenste Sein ist, ist es zugleich das vollkommenste Gute. Alles außer dem Seinsnotwendigen ist essentiell kontingent und somit graduell weniger vollkommen und gut als das essentiell Seinsnotwendige.<sup>2</sup> Die erste Kategorie beschreibt die philosophische Kategorie des relativ Guten bzw. Schlechten. Gut oder schlecht ist danach das, was subjektiv als solches

---

<sup>1</sup> Muğlī (NM) 208:17–22.

<sup>2</sup> Vgl. Ibn Sīnā: *Šifā’/Ilāhiyyāt* 356; id.: *‘Uyūn al-hikma* 94; Vajda: *Notes* 363–364, 380; vgl. auch aš-Šahrastānī: *Nihāya* 375; Badawī: *Histoire* 2/637–638; Behler: *Ewigkeit* 104–105.

wahrgenommen wird. Hierunter fällt etwa die Wahrnehmung von Schmerz oder Freude.<sup>3</sup> Diese beiden Begriffe von gut und schlecht drangen bereits vor Ibn Abī Ğumhūr in muʿtazilitisches wie ašʿaritisches Denken ein.<sup>4</sup>

Mit der dritten Kategorie von gut und schlecht berührt Ibn Abī Ğumhūr eine grundsätzliche Auseinandersetzung zwischen Muʿtaziliten und Ašʿariten. Mit Blick auf Gottes uneingeschränkte Allmacht verneinen letztere jeglichen Werteobjektivismus und argumentieren, daß Gott in seiner Funktion als oberster Gesetzgeber und auf der Grundlage seines ewigen Willens bestimmt, welche Handlungen moralisch gut bzw. schlecht sind. Was Gott befiehlt, ist gut; was er verbietet, ist schlecht bzw. sinnlos.<sup>5</sup> Dies teilt er den Menschen durch die Offenbarung mit; verstandesmäßig können dagegen keinerlei Rückschlüsse auf die moralische Bewertung einer Handlung gezogen werden.<sup>6</sup> Gott selbst unterliegt hingegen keinerlei Gesetzgebung, die durch Offenbarung bekanntgemachten ethischen Maßstäbe gelten nicht für ihn; seine Handlungen sind vielmehr grundsätzlich moralisch gut oder gerecht<sup>7</sup> bzw. neutral,<sup>8</sup> insofern sie seine Handlungen

<sup>3</sup> Ibn Sīnā: *Livre de Science* 1/209.

<sup>4</sup> Für die Imamiten vgl. etwa al-Ĥimmašī ar-Rāzī: *Kašf* 41v:11–42r:5; Našīr ad-Dīn at-Tūsī: *Qawāʿid* 61ff; Maiṭam al-Bahrānī: *Qawāʿid* 104; al-Miqdād as-Suyūrī: *Amwār* 48r:10–15. Vgl. auch al-ʿAnsī: *Mahaǧǧa* 66v:8–11. Für die Ašʿariten vgl. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: *Išāra* 32v; id.: *Muḥaṣṣal* 153. Bereits die Ašʿariten der klassischen Epoche erkannten relatives Gutes und Schlechtes auf der Grundlage subjektiver Wahrnehmung an; vgl. etwa al-ʿAmidī: *Abkār* 100r:25–100v:1.

<sup>5</sup> Vgl. al-Anšārī: *Ġunya* 162v:10ff; al-ʿAmidī: *Abkār* 100v:1–7; aš-Šahrastānī: *Nihāya* 370ff; Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: *Išāra* 33r. Zur ašʿaritischen Auffassung von ethischen Werten vgl. auch Frank: *Moral Obligation* 207ff; id.: *Creation* 64; Antes: *The First Ašʿarites' Conception*; Hourani: *Juwaynī's criticisms*.

<sup>6</sup> Al-ʿAmidī: *Abkār* 105r:13ff. Vgl. auch Frank: *Moral Obligation* 208. Dennoch schränkten die Ašʿariten der klassischen Epoche die Willkür Gottes bei der Festlegung dessen, was ethisch gut bzw. schlecht ist, in mancher Hinsicht ein. So wurde beispielsweise argumentiert, Gott könne nichts befehlen, was logisch unmöglich ist, wie etwa der Befehl zum Unglauben. Die Befolgung dieses Gebotes würde nämlich die vorherige Anerkennung der Existenz Gottes voraussetzen, dessen Befehle befolgt werden müssen; vgl. Frank: *Moral Obligation* 219 Anm. 21.

<sup>7</sup> Al-ʿAmidī: *Abkār* 100v:7ff, 109r:29–110v:2; McCarthy: *Theology* §170; al-Ašʿarī: *Risāla ilā Ahl at-taǧr* 99, wo Gott als in all seinen Handlungen gerecht (*ʿādil*) beschrieben wird. Vgl. ähnlich al-Baǧdādī: *Uṣūl ad-dīn* 131; al-Ġurǧānī: *Statio* 148–149; Ibn Fūrak: *Muǧarrad* 125:7, 127:9, 130:19ff, 140:8ff, 140:19ff. Vgl. auch al-ʿAmidī: *Abkār* 107v:2ff, wo Gott als in seinem Handeln grundsätzlich weise (*ḥakīm*) beschrieben wird. Vgl. auch al-Bāqillānī: *Tamhīd* 341ff; Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: *Išāra* 32v; id.: *Tafsīr* 5/9:144–145; id.: *Masāʿil* 61; Ibn Mattawaih: *Maǧmūʿ* 2/179–180. Vgl. auch Frank: *Moral Obligation* 213.

<sup>8</sup> Al-ʿAnsī: *Mahaǧǧa* 70v:10; Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: *Maʿālim* 87: “Der Verstand hat keine Möglichkeit, die göttlichen Handlungen entweder als gut oder als schlecht zu

sind.<sup>9</sup> Nach Ansicht der Mu‘taziliten dagegen, die dem Postulat der göttlichen Gerechtigkeit zentrale Bedeutung beimessen, gibt es objektive, verstandesmäßig erkennbare ethische Werte, an die sich Gott in seinem Handeln ebenfalls hält.<sup>10</sup>

Die unterschiedlichen Ansichten über Werteobjektivismus bzw. -subjektivismus führen bei Mu‘taziliten und Aš‘ariten zu divergierenden Positionen hinsichtlich Gottes Verhältnis zu seiner Schöpfung. Ibn Abī Ğumhūr faßt die daraus resultierenden mu‘tazilitischen Positionen zusammen:

Diese Wurzel (*aṣl*) ist die Grundlage der Prinzipien der Anhänger der Gerechtigkeitslehre (*mabnā qawā‘id al-‘adliyya*) und ihrer Gegner. Denn ist die Bestätigung von gut und böse durch die Vernunft bewiesen, kann der Verstand frei untersuchen, ob diese beiden gegeben sind oder nicht, insofern als es gut ist, entsprechend zu loben bzw. zu tadeln, sofern diese von einem frei wählenden Handelnden hervorgebracht werden. Daher schrieben sie [d.h. die Anhänger der Gerechtigkeitslehre] die Schlechtigkeiten ihrem jeweiligen unmittelbaren Verursacher (*mubāšīr qarīb*) zu und verneinten alle Schlechtigkeiten in bezug auf den Erhabenen Weisen im Hinblick auf dessen Weisheit, insofern als das Hervorbringen einer Schlechtigkeit Tadel notwendig macht in der Vernunft, die aber die Erhabenheit des bestätigten Wahren hiervon rein hält, der geheiligt ist von Mängeln (*al-muqaddas ‘an an-naqā’is*). Auf Grund dessen bestätigten sie [weiterhin] alle rationalen Pflichten für Gott den Erhabenen und für andere im Hinblick auf die Vernunft . . . Sie behaupten [daher], daß Gott die Auferlegung der moralischen Verpflichtung (*taklīf*) und all ihrer Zweige obliegt, und sie halten den Vernünftigen für verpflichtet, dem Gütigen (*mun‘im*) zu danken und die rationalen Dinge (*al-umūr al-‘aqliyya*) zu untersuchen. Sie sagen, daß er [d.h. der Mensch] hierzu

---

beurteilen.“ Vgl. ähnlich al-Ĝuwainī: *‘Aqīda* 26/übers. Klopfer: *Dogma* 53: “Und wenn man es nicht schon aus den Formulierungen der Liga der Wahrheit (*‘uṣbat al-ḥaqq*) wüßte, daß er nämlich der Schöpfer von Gut und Böse ist, dann erforderte es schon das Bekenntnis der Einheit Gottes, daß man nicht behauptete, Gut und Böse in seinen Akten habe einen Bezug zur göttlichen Entscheidung; denn alle Akte sind für ihn gleichwertig, sehr wohl aber sind ihre Kategorien verschiedenartig im Verhältnis zu den Menschen.“ Da Gott zudem auf Grund seiner Selbstgenügsamkeit nicht zum Zweck der Erlangung von Vorteilen handelt, können seine Handlungen nicht als nutzlos (*‘abat*) bezeichnet werden; vgl. al-Ĝazzālī: *Iqtīṣād* 113; al-Āmidī: *Abkār* 107v:3–4; Našīr ad-Dīn at-Tūsī: *Talḥīṣ* 205.

<sup>9</sup> Al-‘Ansī: *Mahağğā* 70v:10–11. Entsprechend sind auch menschliche Handlungen, die gemäß der göttlichen Gesetzgebung schlecht sind, nur in bezug auf den Menschen schlecht, der sie mittels *kasb* ausführt, nicht aber in bezug auf Gott, der sie schafft; vgl. al-Aš‘arī: *Ibāna* 142; al-Bağdādī: *Uṣūl ad-dīn* 131; al-Āmidī: *Abkār* 100v:28ff; Frank: *Moral Obligation* 213.

<sup>10</sup> Zum ethischen Objektivismus der Mu‘taziliten vgl. Hourani: *Islamic Rationalism*; id.: *Theories of Value*; id.: *Deliberation*.

moralisch verpflichtet ist und daß die Offenbarung hiervon nicht berichtet. Deshalb werden sie als *‘adliyya* bezeichnet.<sup>11</sup>

Anders dagegen die Aš‘ariten, die rational erkennbare ethische Werte ablehnen und folglich auch andere Positionen beziehen hinsichtlich der in diesem Bereich gestellten Grundfragen:

Al-Aš‘arī dagegen, der diese beiden [ethischen Werte] verstandesmäßig nicht anerkennt, erkennt keines der genannten [mu‘tazilitischen Prinzipien] an. Vielmehr behaupten sie [d.h. die Anhänger al-Aš‘arīs], daß Gott all dies [d.h. welche Handlungen Lohn bzw. Tadel mit sich bringen] in seiner Gesetzgebung bekannt gemacht habe. Alles, was schlecht bzw. gut ist, ist als solches bekannt, weil Gott es bekannt gemacht hat. Ohne dies würde der Verstand keine Kenntnis von beiden [d.h. gut und schlecht] haben. Folglich ist nichts von dem, was Gott tut, schlecht, und nichts obliegt ihm; und alles, was außer ihm ist, ist von ihm hervorgegangen – entsprechend dem, was sie als Grundlage formuliert haben.<sup>12</sup>

Ibn Abī Ğumhūr bekennt sich eindeutig zur Position der *‘adliyya* und schließt sich auch den von den Anhängern der Gerechtigkeitslehre formulierten Grundpositionen im Bereich göttlicher Gerechtigkeit an.<sup>13</sup>

#### 4.2. Göttliches Handeln

Auf Grund ihrer These von der göttlichen Gerechtigkeit sowie ihrer Annahme objektiver und rational erkennbarer ethischer Werte, die gleichermaßen für Gott und den Menschen gelten, handelt Gott nach Ansicht der Mu‘taziliten immer nur zum Zweck, Gutes zu tun bzw. zum Vorteil anderer und erfüllt sämtliche ihm obliegenden Pflichten; folglich tut er weder Schlechtes noch Unnützes (*‘abat*), noch will er dies, da er allwissend und selbstgenügsam (*ġanī*) ist. Ein Handelnder nämlich, der weiß, daß eine Handlung schlecht ist, und kein Bedürfnis nach ihr hat, entwickelt für sie keinen Willen und tut sie nicht.<sup>14</sup> Die Anhänger Abū l-Ḥusain al-Bašrīs, nach deren Ansicht eine Hand-

<sup>11</sup> Muğlī (NM) 208:24–209:5.

<sup>12</sup> Muğlī (NM) 209:5–7.

<sup>13</sup> Muğlī (NM) 209:8ff; Kašf (ZM) 295v:10–13; Kašf (KB) 295v:28ff; Ma‘īn (MF/MM) 34v:9ff.

<sup>14</sup> Mānakdīm: *Šarḥ* 302, 325, 316ff; ‘Abd al-Ġabbār: *Muğnī* 11/64; Ibn Mattawaih: *Mağmū‘* 1/257; Šaiḥ aṭ-Ṭūsī: *Iqtīšād* 88ff; al-Ḥimmašī ar-Rāzī: *Kašf* 42v:12ff; Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Qawā‘id* 62; id.: *Fuṣūl* 28–29 §27, 32–33 §33; *at-Tuḥfa al-kalāmiyya* 15r:12–17; Faḥr al-Muḥaqqiqīn: *Iršād* 15r–v, 16r; al-‘Ansī: *Mahağğa* 69r:12ff; vgl. auch al-Qūšġī: *Šarḥ* 375, 376; Frank: *Moral Obligation* 217 Anm. 12.

lung notwendigerweise zustandekommt, sobald Handlungsfähigkeit (*qudra*) und Motiv (*dāʿi*) hierfür gegeben sind, bzw. unmöglich ist, wenn das Motiv hierfür fehlt,<sup>15</sup> argumentieren, daß Gott auf Grund seiner Allwissenheit und Selbstgenügsamkeit kein Motiv habe, etwas anderes als das Gute zu tun. Schlechtes oder Unnützes kann also nicht von ihm hervorgebracht werden.<sup>16</sup> Die Bahšamiyya, nach deren Ansicht Motiven beim Zustandekommen von Handlungen keine solch funktionale Bedeutung zukommt, gelangen zu derselben Schlußfolgerung, indem sie von der Ebene des Menschlichen (*fi š-šāhid*) Rückschlüsse auf die göttliche Ebene (*fi l-gāʿib*) ziehen.<sup>17</sup>

Ibn Abī Ğumhūr teilt diesen muʿtazilitischen Standpunkt. Wie die Anhänger Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs argumentiert er in seinem Maʿīn und seinem Kašf, Gott fehle das Motiv, Schlechtes oder Unnützes zu tun oder zu wollen. Folglich bringe er solches nicht hervor. In seiner Begründung geht er ebenfalls davon aus, daß Gott – ebenso wie der Mensch – handelt, wenn zu seiner Handlungsfähigkeit ein Motiv hinzukommt.

Das, was den Erhabenen davon abhält, Schlechtes zu tun, existiert, und es gibt kein Motiv, welches ihn veranlassen würde, es zu tun. Wenn das Gegenmotiv (*sārif*) für eine Sache vorhanden ist, das Motiv, diese zu tun, [dagegen] unmöglich ist, so ist das Zustandekommen [dieser Sache] unmöglich. Hier gibt es zwei Prämissen: a) das Vorhandensein des Gegenmotivs und die Unmöglichkeit des Motivs; b) ist das Gegenmotiv vorhanden, das Motiv dagegen unmöglich, so ist [das Zustandekommen der] Handlung unmöglich. Sodann sagen wir, daß die erste Prämisse zwei Aspekte beinhaltet: 1. das Vorhandensein des Gegenmotivs, welches [den Handelnden vom] Hervorbringen dessen, was schlecht ist, abhält. Dies ist [im Falle Gottes] gegeben, denn wir wissen notwendigerweise, daß derjenige, der Kenntnis von der Schlechtigkeit des Schlechten hat, dies nicht tut. Es ist erwiesen, daß der erhabene Schöpfer alle Wissensobjekte weiß, inklusive der Schlechtigkeiten. Folglich ist das Gegenmotiv für den Erhabenen gegeben, das aus der Kenntnis der Schlechtigkeit des Schlechten besteht. 2. Die Unmöglichkeit des Motivs [Schlechtes zu tun]. Das Motiv, eine Schlechtigkeit zu begehen,

<sup>15</sup> Vgl. unten Abschnitt 4.5.

<sup>16</sup> Ibn al-Malāḥimī: *Fāʾiq* 80r:15–81r:6, 89v:8–18, 90r:7–8; al-Ḥimmaṣī ar-Rāzī: *Munqid* 1/159–160; *Ḥulāṣat an-naẓar* 32v:4–33r:6; Maītam al-Bahrānī: *Qawāʿid* 111–112; al-Ḥillī: *Manāḥiḡ* 243–245; al-Miqdād as-Suyūrī: *Lawāmiʿ* 143ff; id.: *Irsād* 260–263; id.: *Anwār* 49v:9–50r:9. Vgl. auch al-ʿAnsī: *Mahaḡḡa* 69r:18ff; al-Āmidī: *Abkār* 109v:18ff.

<sup>17</sup> Vgl. etwa Ibn Mattawaih: *Maḡmūʿ* 1/257–258; Mānakdīm: *Šarḥ* 302–303; ʿAbd al-Ġabbār: *Muḡnī* 11/60:4–11; al-Ḥimmaṣī ar-Rāzī: *Munqid* 1/160. Vgl. auch al-ʿAnsī: *Mahaḡḡa* 69v:6ff.

besteht zweifellos entweder in dem Motiv des Bedürfnisses danach (*dāʿ l-ḥāǧā*) oder in dem Motiv der Weisheit darin (*dāʿ l-ḥikma*). Beide sind [in bezug auf Gott] zu negieren; Bedürfnis [ist zu negieren] auf Grund der Selbstgenügsamkeit (*istiǧnāʿ*) des Erhabenen, der nichts von alledem braucht, was außer ihm ist . . . Weisheit [ist zu negieren], da dies einen gültigen Zweck (*al-ǧarad as-ṣahīḥ*) impliziert; es ist notwendigerweise bekannt, daß das Schlechte keinen gültigen Zweck beinhaltet. Folglich [enthält es] keine Weisheit. Somit ist das Vorhandensein eines Gegenmotivs und die Unmöglichkeit eines Motivs erwiesen.

Was aber die zweite Prämisse betrifft, daß nämlich die Handlung unmöglich ist, wenn das Gegenmotiv gegeben, das Motiv dagegen unmöglich ist, so ist dies eindeutig; denn wir wissen notwendigerweise, daß die Existenz einer Handlung abhängt von der Existenz des Motivs und dem Fehlen eines Gegenmotivs (*tawaqquf wuǧūd al-fiʿl ʿalā wuǧūd dāʿiḥi wa-ntifāʿ ṣārifiḥi*). Ist eines von beiden gegeben, das andere dagegen nicht, kommt die Handlung nicht zustande. Daher kann das Schlechte unmöglich von ihm hervorgehen. Dies ist es, was wir zeigen wollten.

Nachdem erwiesen ist, daß Gott der Erhabene keine Schlechtigkeit vollbringen kann, begann er [Ibn Abī Ğumhūr in Kašf (ZM)] darzulegen, daß der Erhabene sie nicht will: 1. eine Schlechtigkeit zu wollen ist [für Gott] ebenso schlecht, wie diese hervorzubringen. Ebenso, wie es also für ihn unmöglich ist, eine Schlechtigkeit zu tun, ist es für ihn unmöglich, diese zu wollen; 2. eine Schlechtigkeit zu tun folgt dem Willen [hierzu], da jede freiwillige Handlung (*fiʿl iḥtiyārī*) von einem Willen [hierzu] abhängt. Wenn die Folge (*lāzim*) unmöglich ist, dann ist die Ursache (*malzūm*) unmöglich. Wenn also die Handlung unmöglich ist, die Folge des Willens ist, so ist auch ihre Ursache, der Wille, unmöglich.<sup>18</sup>

Zusätzlich zu diesen traditionell muʿtazilitischen Begründungen zieht Ibn Abī Ğumhūr in seinem Muǧlī (MS/NM) den philosophischen Begriff der göttlichen Vorsehung als Begründung dafür heran, daß Gott nichts Unnützes tut. Auf Grund der Vorsehung, welche nach Ansicht Ibn Abī Ğumhūrs mit dem göttlichen Willen identisch ist,<sup>19</sup> ist alles, was Gott schafft, in der bestmöglichen Weise erschaffen. Somit ist ausgeschlossen, daß Gott Unnützes tut.

Es gibt nichts Unnützes unter seinen Handlungen wegen der Vorsehung, die sich in der Entstehung der in sich selbst vollkommenen Handlung zeigt (*kāmil fi ḥadd dātiḥi*). Dies ist die Bedeutung von Zweck (*ǧarad*), der auf Grund seiner Selbstgenügsamkeit nicht ihn selbst betrifft. Vollkommenes zu tun schließt Vollkommenheit (*kamāl*) ein [und geschieht] nicht [zum Zweck der] Selbstvervollkommnung (*istikmāl*) . . .

<sup>18</sup> Kašf (KB) 297r:10–17, 26–29; vgl. auch Kašf (ZM) 297r:25–26; Maʿīn (MF) 34v:7–14, 39v:3–19, 40r:4–12; Maʿīn (MM) 39v:19–40r:4, 40r:12–21.

<sup>19</sup> Vgl. oben Abschnitt 3.3.4.

Der Autor [Ibn Abī Ğumhūr in Muġlī (MS)] wollte jenes [muʿtazilitische Prinzip, daß Gott wegen seiner Selbstgenügsamkeit und Allwissenheit nichts Böses oder Unnützes tut] mit diesem [Prinzip der göttlichen Vorsehung] harmonisieren, das zuvor erwähnt wurde, insofern als er die Bedeutung von [göttlichem] Willen gemäß seinem Prinzip [der göttlichen Vorsehung] erläutert hat. Er sagte, dies bedeute . . . daß die Vorsehung Gottes notwendigerweise jedes Stäubchen des Seins betrifft und daß diese das Entstehen dieser Geschöpfe notwendig macht – entsprechend ihren Beziehungen zum absoluten Sein (*al-wuġūd al-muṭlaq*) in den ihnen möglichen geeigneten Vollkommenheiten und entsprechend ihren Wesen, die dafür disponiert sind, diese [Vollkommenheiten] zu empfangen (*bi-kamālātihā al-lāʾiqa bihā al-mumkina lahā bi-ṭibār dawātihā al-mustaʿidda fī qābilīyyātihā*), wie wir dir dies bereits vorher dargelegt haben. Folglich muß die Handlung notwendigerweise von dieser Art sein; dies ist der Zweck, der die Verneinung des Unnützens notwendigerweise erfordert.<sup>20</sup>

Die Diskussion darüber, daß Gott nichts Schlechtes oder Unnützes tut, steht in engem Zusammenhang mit der Frage nach den Beweggründen bzw. dem Zweck (*ġaraḍ*) göttlichen Handelns. Nach der philosophischen Auffassung von der göttlichen Vorsehung erfolgt Gottes Handeln auf Grund seines Wissens von der bestmöglichen Ordnung und Vollkommenheit der Dinge sowie auf Grund der Tatsache, daß er durch sein Wissen und seine Selbstreflexion Ursache des Guten und der Vollkommenheit in der bestmöglichen Form ist. Sein Handeln, die Ausströmung der bestmöglichen Ordnung und Vollkommenheit der Dinge, ist somit notwendige Wirkung der Vollkommenheit seines Wesens. Folglich kann von dem Seinsnotwendigen niemals etwas anderes emanieren als die bestmögliche Ordnung des Seins.<sup>21</sup> Die Vorstellung der Theologen, Gott hätte die Welt auch anders oder gar nicht schaffen können, hat in der philosophischen Gottesvorstellung keinen Platz.<sup>22</sup> Sein Handeln ist nicht in seiner Schöpfung begründet; er handelt nicht auf Grund von Zwecken, Absichten, Motiven oder Zielen, die außerhalb seiner selbst liegen und

<sup>20</sup> Muġlī (MS) 219:16–17; Muġlī (NM) 219:20–24.

<sup>21</sup> Vgl. Meyer: *Gottesglaube* 256–257, 266–267. Zum Konzept der göttlichen Vorsehung vgl. Ibn Sīnā: *Šifāʾ/Ilāhiyyāt* 2/366, 367, 368, bes. 414–415; id.: *Naġāt* 320/übers. Fakhry: *Theories* 219ff; Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Šarḥ maʿālat al-ʿilm* 45; id.: *Šarḥ al-iṣārāt* 3/151; Forget: *Théorèmes* 185/übers. Goichon: *Directives* 401, 458; Vajda: *Notes* 384, 388, 389–393, 405; Maibudī: *Šarḥ* 170; Bahmanyār: *Taḥṣīl* 577ff; Goichon: *Lexique* 253; L. Gardet: *ʿInāya*. In: EF<sup>2</sup> 3/1203; Badawī: *Histoire* 2/656–658.

<sup>22</sup> Vgl. Vajda: *Notes* 388, 389–390, 391; Badawī: *Histoire* 2/657. Hierzu auch unten Abschnitt 4.3.

die etwa das Wohl seiner Schöpfung zum Gegenstand hätten.<sup>23</sup> Denn ein Höherstehender (*al-ʿālī*) handelt grundsätzlich nicht im Hinblick auf oder unter Berücksichtigung von etwas Niedrigerem (*as-sāfil*).<sup>24</sup> Der Seinsnotwendige tut das Gute folglich nicht, weil es gut ist, insofern er dadurch Mängel in bezug auf sich selbst vermiede und Anspruch auf Lob erlangte oder insofern er durch die Unterlassung desselben mangelhaft erschiene.<sup>25</sup> Denn im Hinblick auf etwas anderes zu handeln, impliziert aus Sicht der Philosophen notwendig, daß der Tuende sich hierdurch zu vervollkommen sucht. Dies beruht auf der Annahme, daß das, was beabsichtigt, unvollkommener ist in seinem Sein als das von ihm Beabsichtigte, durch das sich das Beabsichtigende zu vervollkommen sucht.<sup>26</sup> Nach Ansicht der Philosophen ist der Seinsnotwendige zudem der einzige in der Aktualität das Gute Tuende (*muḥtār bi-l-fīl*), gerade weil er allein auf Grund seiner Essenz (*dātuhū*) und seiner Güte (*hairiyyatuhū*) und nicht auf Grund irgendwelcher Motive handelt, die außerhalb seiner selbst liegen. Ein Vergleich mit dem Menschen als wählendem Handelnden, der lediglich potentiell das Gute tut (*muḥtār bi-l-quwwa*), als er Motive benötigt zum Handeln und somit in seinem Handeln eigentlich determiniert ist, wird von den Philosophen ebenso abgelehnt wie die Übertragung des Begriffs des menschlichen Handelns auf den Seinsnotwendigen.<sup>27</sup>

Auf Grund ihres Verständnisses von der göttlichen Allmacht vertreten die Ašʿariten die Ansicht, daß alles, was ist, von Gott ewig gewollt und geschaffen ist, einschließlich aller Schlechtigkeiten, Übel und Sünden.<sup>28</sup> Da ihrer Ansicht nach Gott in seiner Allmacht in der Art eines Gesetzgebers bestimmt, was gut und was schlecht ist, und dies den Menschen durch die Offenbarung mitteilt, während er selbst als

<sup>23</sup> Vgl. Ibn Sīnā: *Tāʾlīqāt* 53; id.: *Šifāʾ/Ilāhiyyāt* 2/363, 2/366, 2/368, 2/414; id.: *Livre de Science* 1/209; Forget: *Théorèmes* 158/übers. Goichon: *Directives* 398; Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Šarḥ al-išārāt* 3/140; Vajda: *Notes* 390; Bahmanyār: *Tahzīb* 548–549, 577ff; Akhtar: *Tract* 226, 231; aš-Šahrastānī: *Nihāya* 398; Meyer: *Gottesglaube* 256–257, 266–267, 269, 270; Badawī: *Histoire* 2/640–641.

<sup>24</sup> Vgl. Forget: *Théorèmes* 159–160/übers. Goichon: *Directives* 399–400; Ibn Sīnā: *Livre de Science* 215; id.: *Šifāʾ/Ilāhiyyāt* 414; Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Šarḥ al-išārāt* 3/143–144, 3/149, 3/151. Vgl. auch Ibn al-Malāḥimī: *Fāʾiq* 16v; aš-Šahrastānī: *Nihāya* 398.

<sup>25</sup> Forget: *Théorèmes* 160/übers. Goichon: *Directives* 400–401.

<sup>26</sup> Ibn Sīnā: *Šifāʾ/Ilāhiyyāt* 395; Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Šarḥ al-išārāt* 3/142–143, 3/149–150, 3/152.

<sup>27</sup> Ibn Sīnā: *Tāʾlīqāt* 50–51, 53; vgl. auch id.: *Šifāʾ/Ilāhiyyāt* 366.

<sup>28</sup> Al-Bāqillānī: *Tamhīd* 280–285, 303ff; Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: *Maʿālim* 53, 89–90; vgl. auch Frank: *Moral Obligation* 210.

oberster Gesetzgeber dagegen keinerlei Gesetzen unterliegt, sind alle seine Handlungen *per definitionem* gut, gerecht oder neutral. Alles, was Gott tut, will er auf Grund seines ewigen Willens (*irāda qadīma*).<sup>29</sup> Der Mensch hat keine Möglichkeit und kein Recht, nach den Beweggründen des göttlichen Handelns zu fragen bzw. diese rational zu erkennen oder gar zu verstehen.<sup>30</sup> Die Aš'ariten lehnen ausdrücklich ab, daß Gott auf Grund von Zwecken handelt, die über seinen ewigen Willen hinausgehen oder seinen Willen bestimmen<sup>31</sup> – beispielsweise der Zweck, Gutes zu tun oder den moralisch Verpflichteten Hilfestellungen zu leisten –, Zwecken also, die entweder in seiner Schöpfung begründet sind oder sich an objektiven ethischen Werten orientieren.<sup>32</sup> Keines seiner Geschöpfe oder keiner deren Zustände ist in irgendeiner Weise Ursache für Gottes Handeln.<sup>33</sup> Kein Geschöpf hat irgendwelche Ansprüche gegenüber Gott, die Verpflichtungen für ihn implizieren würde, da dies einer Einschränkung der göttlichen Allmacht und Willkür gleichkäme.<sup>34</sup> Nur so läßt sich ihrer Ansicht nach die theologische Lehre von Gott als entsprechend seinem Willen Handelnden und von der Erschaffenheit der Welt (*ḥudūt al-ʿālam*) aufrechterhalten. Würde Gott nämlich auf Grund von Ursachen handeln, die über seinen ewigen Willen – der selbst wiederum durch nichts determiniert ist – hinausgehen, so wären diese entweder ewig, was die Ewigkeit der Welt (*qidam al-ʿālam*) implizieren würde, oder sie wären erschaffen, was zu einem unendlichen Rückgang (*tasalsul*) führen würde.<sup>35</sup>

<sup>29</sup> Ibn Fūrak: *Muğarrad* 69:21ff; Allard: *Textes* 136–137.

<sup>30</sup> Vgl. Frank: *Moral Obligation* 209.

<sup>31</sup> Vgl. etwa al-Āmidī: *Abkār* 106r:17ff; aš-Šahrastānī: *Nihāya* 397–398; al-Bāqillānī: *Tamhīd* 31 sowie seine Ausführungen in seiner *Hidāya* (in Übersetzung bei Frank: *Creation* 49 Anm. 90): “His acts have to take place through volition (*bi-l-irāda*); He has no need of any motivation that would move Him to the act of willing (*lam yahtağ ilā dā'in yad'ūhu ilā fi'l al-irāda*), whence it is necessarily the case that He acts or does not act because of His will.”

<sup>32</sup> Ibn Fūrak: *Muğarrad* 140:19ff, 141:3ff; aš-Šahrastānī: *Nihāya* 397; al-Gazzālī: *Iqtisād* 110–111; vgl. auch Frank: *Moral Obligation* 209–210.

<sup>33</sup> Aš-Šahrastānī: *Nihāya* 397; al-Āmidī: *Abkār* 106r:17ff. Vgl. auch Frank: *Moral Obligation* 214.

<sup>34</sup> Ibn Fūrak: *Muğarrad* 125:6, 127:15ff; al-Āmidī: *Abkār* 106r:17ff; al-Gazzālī: *Iqtisād* 110, 115ff. Vgl. auch Frank: *Moral Obligation* 213; Leaman: *Introduction* 133ff.

<sup>35</sup> Ibn Fūrak: *Muğarrad* 141:3ff; Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: *Ma'ālim* 88. Folglich hätte Gott die Welt nach Ansicht der Aš'ariten auch entweder nicht oder anders erschaffen können; vgl. Ibn Fūrak: *Muğarrad* 125:3ff, 246:12ff; al-Gazzālī: *Iqtisād* 110; Leaman: *Introduction* 132ff; Frank: *Creation* 52.

Aš‘arische Theologen weisen gelegentlich auf die Parallelität aš‘arischer und philosophischer Vorstellungen hin, die die Auffassung gemeinsam haben, daß Gott sich in seinem Handeln nicht an irgendetwas außerhalb seiner selbst orientiert und demnach nicht auf Grund von Zwecken handelt, die in seiner Schöpfung begründet sind.<sup>36</sup> Wie die Philosophen argumentieren die Aš‘ariten, daß ein Handelnder, der auf Grund eines Zwecks handelt, dies immer nur mit dem Ziel tut, hierdurch Selbstvervollkommnung zu erlangen. Dies setzt voraus, daß ein Handelnder, der für eine Absicht handelt, unvollkommen ist. Würde Gott also auf Grund eines Zwecks handeln, so wäre er in sich selbst unvollkommen (*nāqis*). Da er aber in sich selbst vollkommen und frei von jeglicher Vielheit ist, handelt er nicht auf Grund eines Zwecks (*ġaraḍ*) oder einer Absicht (*ġāya*). Vielmehr ist er in seinem Wesen selbst Zweck und Absicht des gesamten Seins.<sup>37</sup>

Nach Ansicht der Mu‘taziliten liegen den göttlichen Handlungen, die entweder als ein Akt der Güte (*tafaḍḍul*) hervorgebracht werden oder weil ein Geschöpf einen Anspruch darauf hat,<sup>38</sup> konkrete und spezifische Zwecke zugrunde, auf Grund derer Gott einen zeitlichen Willen (*irāda ḥadīta*) für eine entsprechende Handlung entwickelt.<sup>39</sup> Daß eine Handlung gut ist, setzt also den Zweck voraus, daß hierbei einem anderen ein Vorteil erwächst.<sup>40</sup> Eine unnütze Handlung

<sup>36</sup> Vgl. etwa al-Āmidī: *Abkār* 106r: “Die Position der Leute der Wahrheit (*ahl al-ḥaqq*) besagt, daß die Berücksichtigung eines Zwecks (*ri‘ayat al-ġaraḍ*) und die Weisheit (*ḥikma*) bei den Handlungen Gottes nicht obligatorisch sind und daß ihm nichts zu tun oder zu unterlassen obliegt. Hierin stimmen mit ihnen die Gruppierungen der Philosophen (*tawā‘if al-ilāhiyyīn*) sowie die Mehrzahl der frühen Philosophen (*ġamāhīr al-ḥukamā’ al-mutaqaddimīn*) überein.”

<sup>37</sup> Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: *Muḥaṣṣal* 155; id.: *Masā’il* 62; id.: *Ma‘ālim* 88; al-Āmidī: *Abkār* 106v; al-Qūšġrī: *Šarḥ* 375–376. Vgl. auch Muġlī (NM) 221:16–17: *fa-idan lā ġaraḍ wa-lā ġāya li-fīlīhī bal huwa ġaraḍ* (statt *fā’il*) *wa-ġāya li-l-wuġūd kullihī*; Kašf (ZM) 297r:37–38; Kašf (KB) 297v:6–7; Ma‘īn (MF) 40v:1–5. Zu diesem Argument bei den Philosophen vgl. Maibudī: *Šarḥ* 170–171; Vajda: *Notes* 395, 396; Forget: *Théorèmes* 158/übers. Goichon: *Directives* 396–397. Frühere Aš‘ariten argumentierten ähnlich, Gott handle nicht auf Grund eines Zieles, da dies entweder die Erlangung von Vorteilen oder die Vermeidung von Nachteilen zum Gegenstand habe. Beides ist unmöglich in bezug auf Gott wegen seiner Selbstgenügsamkeit. Vgl. etwa al-Bāqillānī: *Tamhīd* 31, 32; vgl. auch Abrahamov: *Divine Assistance* 41.

<sup>38</sup> Vgl. unten Abschnitt 4.3.

<sup>39</sup> Ibn Mattawaih: *Maġmū’* 1/274, 1/284; Ibn al-Malāḥimī: *Fā’iq* 90r; Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Talḥīs* 205.

<sup>40</sup> Vgl. Ibn Mattawaih: *Maġmū’* 1/265–266: “Das, was Gott an Wohltaten (*nī‘am*) vollbringt, wird nur dann zu wirklichen Wohltaten, für die Dank dargebracht werden muß, wenn der, der sie tut, dadurch die Absicht verfolgt, einem anderen Gutes

(*abat*), d.h. eine Handlung, die ohne Zweck erfolgt, ist somit für Gott unmöglich.<sup>41</sup> Gott ist nach Ansicht der Mu‘taziliten also insofern ein frei wählender Handelnder (*fā‘il muhtār*), als er seine Handlungen entsprechend spezifischer zeitlicher Willensakte hervorbringt, wobei er jede seiner Handlungen ebenfalls in einer anderen Weise vollziehen oder ganz unterlassen könnte, wenn er einen entsprechenden Willensakt entwickeln würde.<sup>42</sup> Einzelne Mu‘taziliten weisen auf eine entscheidende Gemeinsamkeit in den Vorstellungen von Mu‘tazila und Philosophie hin, die nämlich die Auffassung teilen, daß das göttliche Handeln dem Bestmöglichen entspricht.<sup>43</sup> Andererseits weisen die Mu‘taziliten jedoch die Vorstellung der Philosophen zurück, daß Gott auf Grund seines Wesens wolle (*muwīd li-nafsihī*).<sup>44</sup> In diesem Fall müßte all das, was auf Grund seines Wesens dazu bestimmt ist, daß er es will, tatsächlich von ihm gewollt werden. Wenn er dies dann wollen müßte, dann müßte dies auch notwendigerweise existieren.<sup>45</sup> Hieraus würde notwendigerweise die Ewigkeit der Welt folgen.<sup>46</sup>

In Auseinandersetzung mit der Position der Aš‘ariten weist Ibn Abī Ğumhūr deren Hauptargument zurück, wonach Gott, würde er auf Grund von Zwecken handeln, sich durch sein Handeln zu vervollkommen suchte. In seinem Ma‘īn geht er davon aus, daß die Vorstellungen von Mu‘taziliten und Philosophen in der Frage nach den Beweggründen göttlichen Handelns einander sehr nahe kommen. Die eigentlichen Gegner in dieser Frage seien die Aš‘ariten.

---

zu tun (*idā qaṣada al-fā‘il lahā waḡh al-iḥsān ilā l-ḡair*).“ Vgl. ebenso Mānakdīm: *Šarḥ* 77: “Wisse, daß Wohltat jeder gute Vorteil ist, der einem anderen zugute kommt, insofern daß der Handelnde hierbei die Absicht verfolgt, diesem den Aspekt des Gutseins zukommen zu lassen (*idā qaṣada fā‘iluhā bihā waḡh al-iḥsān ilaihi*).“ Vgl. ähnlich ibid. 79, 83, 308; *Hulūṣat an-naẓar* 33v–34r; al-Ḥimmaṣī ar-Rāzī: *Kaṣf* 46r; al-Ḥillī: *Manāhiḡ* 246; Faḥr al-Muḥaqqiqīn: *Iršād* 16v; *at-Tuḥfa al-kalāmiyya* 15v–16r; al-‘Ansī: *Maḥaḡḡa* 70r–v. Vgl. auch Daiber: *Mu‘ammar* 232–233.

<sup>41</sup> Ibn Mattawaih: *Maḡmū‘* 1/262. Vgl. auch *Hulūṣat an-naẓar* 33v–34r; al-Ḥimmaṣī ar-Rāzī: *Kaṣf* 46r; al-Ḥillī: *Manāhiḡ* 246; Faḥr al-Muḥaqqiqīn: *Iršād* 16v; *at-Tuḥfa al-kalāmiyya* 15v–16r; al-‘Ansī: *Maḥaḡḡa* 70r–v.

<sup>42</sup> Ibn Mattawaih: *Maḡmū‘* 1/168, 1/280; vgl. auch Frank: *Moral Obligation* 216 Anm. 9.

<sup>43</sup> Vgl. al-Ḥimmaṣī ar-Rāzī: *Kaṣf* 46r. Vgl. dagegen al-Ḥillī: *Manāhiḡ* 246, der klar die unterschiedlichen Positionen der Mu‘taziliten und der Philosophen in dieser Frage aufzeigt. Zur Parallelität mu‘tazilitischer und philosophischer Vorstellungen in diesem Zusammenhang vgl. auch van Ess: *Theologie* 3/280.

<sup>44</sup> Die Anhänger der Schule von Basra hatten bei ihrer Argumentation vor allem diejenigen im Auge, die Gott als verpflichtet ansahen, in jeder Hinsicht für das Beste (*al-aṣlah*) des Menschen zu handeln.

<sup>45</sup> Ibn Mattawaih: *Maḡmū‘* 1/275–276.

<sup>46</sup> Ibn Mattawaih: *Maḡmū‘* 1/276; Ibn al-Malāḥimī: *Fā‘iq* 16v–17v.

Es besteht Meinungsverschiedenheit darüber, ob die Handlungen des Schöpfers in Zwecken begründet sind oder nicht. Die Philosophen, die Muʿtazila und die Wahrheitsforscher unter den Theologen (*al-muḥaqqiqūn min al-mutakallimīn*) behaupten dies . . . Die Ašʿariten behaupten, der Erhabene handele nicht auf Grund von Zwecken.<sup>47</sup>

Dem ašʿaritischen Argument, Gott wäre unvollkommen, wenn er auf Grund eines Zwecks handeln würde, da dies notwendigerweise impliziert, daß er sich hierdurch zu vervollkommen sucht, setzt Ibn Abī Ğumhūr die philosophische Vorstellung von der zweckungebundenen bestmöglichen Vollkommenheit des göttlichen Handelns gegenüber.

Die Philosophen antworteten, daß er auf Grund eines Zwecks handelt, der weder auf ihn noch auf etwas außerhalb seiner selbst zurückfällt, sondern weil diese Handlung diesen Zweck notwendig mit sich bringt. Dieser besteht darin, daß die Handlung in sich selbst vollkommen ist. Folglich tut er diese für dessen Vollkommenheit, nicht auf Grund der Existenz einer anderen Sache. Und dieser Zweck ist die Ordnung der Existenz der Welt, denn die Existenz der Welt ist die notwendige Folge dieser vollkommenen Ordnung. Dies ist der Grund für seine Existenz. Daher folgt [für das Handeln Gottes] weder Zwecklosigkeit (*ʿabat*) noch Selbstvervollkommnung (*istikmāl*).<sup>48</sup>

Die vermeintliche Übereinstimmung von muʿtazilitischer und philosophischer Sichtweise, die Ibn Abī Ğumhūr hier skizziert, läßt jedoch unberücksichtigt, daß aus Sicht der Philosophie Gott nicht – wie die Muʿtaziliten behaupteten – im Hinblick auf etwas außerhalb seiner selbst handeln könnte, da dies ebenfalls Mangel in bezug auf Gott implizieren würde.<sup>49</sup> Frühere imamitische Theologen begegneten dem ašʿaritischen Einwand im Gegensatz hierzu mit dem Hinweis auf die Selbstgenügsamkeit Gottes, der in seinem zweckgebundenen Handeln immer nur im Hinblick auf das Wohl seiner Schöpfung handele. Dadurch sei die Möglichkeit der Selbstvervollkommnung Gottes durch sein Handeln ausgeschlossen.<sup>50</sup> In seinem *Kašf* (ZM/KB) führt Ibn Abī Ğumhūr selbst dieses traditionelle Argument an, dem er hier aber auch noch die philosophische Vorstellung von der zweckungebundenen bestmöglichen Vollkommenheit des göttlichen Handelns hinzufügt.<sup>51</sup>

<sup>47</sup> Maʿīn (MF) 40r:26–27, 40v:1.

<sup>48</sup> Maʿīn (MF) 40v:5–8.

<sup>49</sup> Našīr ad-Dīn at-Ṭūsī: *Šarḥ al-išārāt* 3/142–143, 3/149–150, 3/152; al-Ḥillī: *Manāḥiğ* 173ff.

<sup>50</sup> Vgl. etwa al-Ḥimmašī ar-Rāzī: *Kašf* 46r; al-Ḥillī: *Kašf al-murād* 238.

<sup>51</sup> *Kašf* (ZM) 297r:38; *Kašf* (KB) 297v:7–9. Zur philosophischen Vorstellung der zweckungebundenen Vollkommenheit göttlichen Handelns als Antwort auf den ašʿaritischen Einwand vgl. auch Našīr ad-Dīn at-Ṭūsī: *Talḥīṣ* 205.

In seinem Kommentar (NM) führt Ibn Abī Ğumhūr zudem an, es sei ungläubwürdig, wenn die Aš‘ariten einerseits damit argumentierten, Vielheit sei in bezug auf Gott nicht vorstellbar, während sie andererseits Vielheit insofern zuließen, als sie die göttlichen Eigenschaften auf dingliche Determinanten (*ma‘ānī*) zurückführten, indem sie sagen, Gott sei auf Grund eines ewigen Willens wollend, auf Grund einer ewigen Handlungsfähigkeit handelnd, auf Grund eines ewigen Wissens wissend usw.<sup>52</sup> Seiner Ansicht nach hat die grundsätzliche Verneinung der Aš‘ariten eines Zweckes für Gott in seinem Handeln zur Folge, daß Gott kein frei wählender Handelnder (*fā‘il muhtār*) sei.

Da sie sich vorstellten, daß ein frei wählender Handelnder mittels einer Absicht (*bi-wāsi‘at al-qa‘d*) handelt, die notwendigerweise die Vervollkommnung [des Handelnden durch diese Handlung] zur Folge hat, flohen sie vor dieser [Schlußfolgerung], indem sie einen Zweck [in bezug auf Gottes Handeln grundsätzlich] verneinten. Dies aber bringt ihnen nichts, denn die Verneinung des Zwecks impliziert die Verneinung eines Zieles (*na‘fī al-ğara‘d na‘fī li-l-ğāya*). Die Verneinung desselben impliziert aber die Verneinung der Wahlfreiheit; denn jeder frei wählende Handelnde beabsichtigt (*kull muhtār qā‘id*) und jeder, der absichtlich handelt, verfolgt ein Ziel (*kull qā‘id fa-‘ilā ġāya*). Wie also ist die Verneinung der Absicht mit der Bejahung der Wahlfreiheit [in bezug auf Gott] vorstellbar?<sup>53</sup>

In seinem Ma‘īn und seinem Kašf (ZM/KB) geht Ibn Abī Ğumhūr gemäß der traditionell mu‘tazilitischen Vorstellung in der Ausprägung der Schule Abū l-Ḥusain al-Bašrīs davon aus, daß Gott, ebenso wie der Mensch, handelt, wenn er ein Motiv für die Handlung hat. Auf Grund seiner Allwissenheit und Selbstgenügsamkeit kommt als Motiv nur das Gute in Frage. Dies besteht entweder in einem Vorteil (*mašlaḥa*) für den Menschen oder, so argumentiert er in seinem Kašf, in dem, was die Ordnung des Seins erfordert (*iqtiḍā‘ nizam al-wuġūd*).<sup>54</sup> Das erstgenannte Motiv entspricht der allgemeinen mu‘tazilitischen Vorstellung; das zweite Motiv hat dagegen seinen Ursprung in der philosophischen Überlieferung.

In seinem Muġlī (NM/MU) ersetzt Ibn Abī Ğumhūr die mu‘tazilitische Auffassung vom göttlichen Handeln dagegen vollständig durch die philosophische Vorstellung göttlicher Vorsehung als der

<sup>52</sup> Muġlī (NM) 221:17–18.

<sup>53</sup> Muġlī (NM) 221:18–21.

<sup>54</sup> Kašf (KB) 297v:7–8. Vgl. auch Kašf (ZM) 297v:9–10; Ma‘īn (MF) 40v:14ff, wo er lediglich den Vorteil (*na‘fī*) für andere als mögliches Motiv des göttlichen Handelns anführt. Vgl. auch ‘Aqā‘id 317v:29–30.

einzigem Grundlage göttlichen Handelns. Hier hält er daran fest, daß Gott nicht auf Grund eines spezifischen, konkreten Motivs oder im Hinblick auf etwas außerhalb seines Wesens handelt. Vielmehr handelt er auf Grund seines Wissens von sich selbst und von der bestmöglichen Ordnung des Seins. Dies ist der Zweck, der dem göttlichen Handeln zugrundeliegt. Auf dieser Basis setzt er sich hier kritisch sowohl mit dem Standpunkt der Aš‘ariten als auch mit dem der Mu‘taziliten auseinander und bemüht sich, deren unterschiedliche Vorstellungen zu harmonisieren.

Gegenüber den Aš‘ariten, die jegliche Intention göttlichen Handelns ablehnen, argumentiert er, daß sie insofern nicht recht haben, als sie sogar die Bedeutung von Intention, die keinen spezifischen, konkreten Zweck und keine Berücksichtigung irgendwelcher Umstände außerhalb des göttlichen Wesens impliziert, verneinen:

Auf Grund dessen, was wir bereits dargelegt haben, weißt du, daß all dies [d.h. die aš‘aritische Vorstellung, daß Gott nicht auf Grund eines Zwecks handelt] sinnlose Aussagen sind. Denn derjenige, der die Bestätigung von Zweck und der Notwendigkeit [der Emanation] der Dinge auf Grund dieses [Zwecks] in der [ihnen] möglichen Vollkommenheit anerkennt, erkennt an, daß die Handlung in ihrem Wesen vollkommen zustande kommt, ohne die Betrachtung einer anderen Sache. Folglich widerspricht die gänzliche Verneinung des Zwecks [als Grundlage des göttlichen Handelns] der Erfordernis des Verstands und der Mitteilung der Offenbarung.<sup>55</sup>

Er lehnt folglich ihre Ansicht ab, nach der Gott ohne jeden Zweck handelt, so daß seine Handlungen auf Grund von Koinzidenz und Zufall zustandekommen, frei von jeglichen Vorteilen.<sup>56</sup>

Zweck in bezug auf das göttliche Handeln ist aus Sicht Ibn Abī Ğumhūr’s allerdings dann abzulehnen, wenn damit etwas über die göttliche Vorsehung hinausgehendes gemeint ist.

---

<sup>55</sup> Muġlī (NM) 221:23–26. Während der Verfasser in seinem Ma‘īn (MF/MM) zwar an der traditionell mu‘tazilitischen Sichtweise festhält, führt er doch auch hier dieses Argument der Philosophen gegen die aš‘aritische Position an. Vgl. Ma‘īn (MF) 40v:5–8: “Die Philosophen antworten, daß er für einen Zweck handelt, der weder auf ihn selbst noch auf einen anderen gerichtet ist, sondern weil diese Handlung diesen Zweck notwendig voraussetzt. Dieser besteht darin, daß die Handlung in sich selbst vollkommen ist. Deshalb tut er diese um ihrer Vollkommenheit willen, nicht wegen der Existenz einer anderen Sache. Dieser Zweck besteht in der Ordnung der Existenz der Welt, denn die Existenz der Welt folgt notwendig dieser vollkommenen Ordnung.”

<sup>56</sup> Muġlī (MU) 222:12–15.

Die Verneinung des Zwecks aber, der über das, was Erfordernis der Vorsehung ist, hinausgeht, oder [die Verneinung] dessen, was die Selbstvervollkommnung [der Handelnden] erfordert, ist zwingend auf Grund des Verstandes und der Offenbarung. Daher haben wir gesagt, daß die Vollkommenheit, die für die Handlung in sich selbst erforderlich ist, nicht auf den Wahren zurückfällt wegen der Existenz der [göttlichen] Vollkommenheit vor, mit und nach dieser [Handlung].<sup>57</sup>

Ibn Abī Ğumhūr befindet sich mit dieser Aussage insofern noch in grundsätzlicher Übereinstimmung mit der gewöhnlichen muʿtazilitischen Lehre, als ihrer Ansicht nach Gott selbstgenügsam ist und keinerlei Bedürfnis (*hāǧa*) hat; folglich handelt er nicht im eigenen Interesse, sondern ausschließlich zum Wohle anderer. In seiner Absicht, die Standpunkte der Muʿtaziliten und Ašʿariten in seinem Superkommentar (MU) zu harmonisieren, geht Ibn Abī Ğumhūr aber noch weiter. Gegenüber den Muʿtaziliten argumentiert er nämlich, daß Gott auf Grund seiner Vorsehung allein für den Zweck der Vollkommenheit handelt; ein bestimmtes Ziel (*ǧāya muʿaiyana*) liegt seinem Handeln darüber hinaus nicht zugrunde. Denn wäre dies der Fall – hier führt Ibn Abī Ğumhūr nun das philosophische Argument an –, so würde er sein Tätigsein (*fāʿiliyya*) durch diesen von ihm angestrebten Zweck zu vervollkommen suchen.

Dem Muʿtaziliten kann nämlich gesagt werden: ‘Wenn du mit Zweck das bestimmte Ziel meinst, das der Handelnde verfolgt, und das ihn zu dieser Handlung veranlaßt, so ist es unmöglich, dem Wahren Erhaben diese [Art von Absicht] zuzuordnen, insofern als sich sein Tätigsein durch die verfolgte Absicht zu vervollkommen sucht, da es nicht vollkommen wäre, wenn es nicht in dieser Weise zustandekäme. Es wäre dann jedoch das Passendste und Beste, daß die Handlung derart zustandekommt. Daraus würde folgen, daß Gott sich durch etwas anderes vervollkommnet. Dies widerspricht dem, was Verstand und Überlieferung erfordern. Folglich billigt dies keiner, der über richtige Einsicht (*naẓar mustaqīm*) und gesunde Natur (*tabʿ salīm*) verfügt.’<sup>58</sup>

Ibn Abī Ğumhūr erläutert im folgenden, wie Gottes Handlungen auf Grund seiner Vorsehung zustandekommen und wie der Mensch auf Grund der göttlichen Vorsehung auch in persönlicher Hinsicht Vorteile erfahren kann.

Wenn bewiesen ist, was wir erwähnt haben in bezug auf die [göttliche] Vorsehung und in bezug darauf, daß diese auf Grund ihres Wesens das Sehnen der Dinge nach ihrer Vollkommenheit nach Maßgabe ihrer

<sup>57</sup> Muǧlī (NM) 221:26–28.

<sup>58</sup> Muǧlī (MU) 222:7–12.

wesensmäßigen Empfänglichkeiten bewirkt (*šauq al-ašyā' ilā kamālātihā al-must'adda lahā bi-ḥasab qābilīyyātihā al-ḥāsila fī dawātihā*), so ist der Streit beendet. Jeder Vernünftige muß anerkennen, daß alle Handlungen Gottes, die aus seiner Vorsehung ausströmen, sich nach ihrer Vollkommenheit sehnen und auf sie zustreben. Und weil sie zu dieser Vollkommenheit gelangen, verbinden sich mit ihnen notwendigerweise zahlreiche Weisheitsmerkmale (*hikam*), viele Wohltaten und zahlreiche Zwecke, die Leute von Verstand (*dawū l-ʿuqūl*) wahrnehmen und die Leute mit Einsicht (*ahl al-bašāʿir*) kennen. Folglich ist bekannt, daß die Ziele, Wohltaten, Weisheitsmerkmale und Absichten Konsequenzen und notwendige Folgen der [göttlichen] Vorsehung sind, daß sie aber nicht zu deren primären Zielen gehören (*lā min maqāṣidihā al-auwalīyya*). Denn die primäre Intention (*al-qaṣd al-auwalī*) betrifft das Sein in vollkommener Weise (*al-wuḡūd ʿalā l-waḡh al-akmal*), das nicht vollkommener sein kann. [Denn wäre es in vollkommenerer Weise vorstellbar,] so müßte dies auf Grund der [göttlichen] Vorsehung ausströmen, da es [in bezug auf Gott] weder Geiz noch Unfähigkeit gibt (*li-ʿadam al-buḥl wa-l-ʿaǧz*). Dieses vollkommene Sein, das auf Grund der göttlichen Vorsehung entsteht und aus dessen wesentlicher Intention (*maqṣūduhā ad-dātī*) es hervorgeht, ruft weitere Vollkommenheiten, Weisheitsmerkmale, Wohltaten und Absichten hervor, die als notwendige Folge des eigentlich Beabsichtigten hervorgebracht werden. Wenn über diese gesagt wird, daß sie auch von der [göttlichen] Vorsehung beabsichtigt sind (*maqṣūda li-l-ʿināya*), so ist dies statthaft; allerdings nicht auf Grund der wesentlichen Absicht (*al-qaṣd ad-dātī*), sondern als ihre Folge (*bi-t-ṭabʿīyya*) und auf Grund der akzidentellen Absicht (*al-qaṣd al-ʿaradī*), die notwendige Folge des wesentlich Beabsichtigten ist (*at-tābiʿ wa-l-lāzīm li-mā huwa al-maqṣūd bi-d-dāt*).<sup>59</sup>

Indem er zwischen wesentlicher, primärer und akzidenteller Absicht unterscheidet, folgt Ibn Abī Ğumhūr der philosophischen Tradition. Diese spricht auch von der primären Intention des göttlichen Handelns, nach der die Emanation von Gott allein auf Grund seiner Betrachtung seines Wesens und seines Wissens von sich und der bestmöglichen Ordnung hervorgeht. Dennoch bringt das göttliche Handeln konkrete und spezifische Vorteile für seine Geschöpfe mit sich. Diese folgen jedoch nicht – ebensowenig wie das in der Welt des Werdens und Vergehens vorhandene Übel – aus Gottes primärer Intention, sondern lediglich als Folge davon, also auf Grund einer akzidentellen Intention.<sup>60</sup>

<sup>59</sup> Muǧlī (MU) 222:15–24.

<sup>60</sup> Vgl. Maibudī: *Šarḥ* 170–171; Vajda: *Notes* 390, 392; Bahmanyār: *Tahzīl* 534ff, 578. Vgl. auch Muǧlī (MU) 103:10–104:14, wo Ibn Abī Ğumhūr eine längere Passage aus aš-Šahrazūrī's *aš-Šaǧara al-ilāhīyya* (311v:17–312r:30) zum Begriff der Absicht (*ǧāyā*) anführt; seine nachfolgenden Ausführungen (Muǧlī (MU) 194:14–106:8) entsprechen der philosophischen Vorstellung vom Warum göttlichen Handelns. Es ist anzunehmen, daß es sich bei dieser Passage, die teilweise in der Ich-Form verfaßt

Indem Ibn Abī Ğumhūr die Standpunkte der Muʿtaziliten und Ašʿariten entsprechend seiner eigenen philosophisch geprägten Vorstellung von der göttlichen Absicht darstellt, sind beide Positionen mit der von ihm skizzierten vereinbar, die er somit auch als Mittelweg bezeichnet:

Wenn der Muʿtazilit sagt, ‘Wenn ich sage, daß [Gott] auf Grund eines Zwecks handelt (*fāʿil li-ğaraḍ*), meine ich das, was seinen wesentlich intendierten vollkommenen Handlungen und der primären Absicht folgt und daß diese als Konsequenz und notwendige Folge beabsichtigt sind’, so ist dies unstreitig (*musallam*) und in Übereinstimmung mit Verstand und Überlieferung. Hieraus folgt weder Selbstvervollkommnung noch Mangel [in bezug auf Gott]. Wenn der Ašʿarit sagt, ‘Wenn ich sage, daß er ohne Zweck handelt (*laisa fāʿilan li-ğaraḍ*), meine ich, daß er nicht das Hervorbringen dieser Dinge wegen dieser Wohltaten, die ihrer Hervorbringung folgen, mit primärer Absicht beabsichtigt (*lā yakūn qāṣidan iğād hādihī l-ašyāʾ li-hādihī l-maṣāliḥ at-tābiʿa li-iğādihā bi-l-qaṣd al-auwal*), so daß diese bei der Hervorbringung vorhanden wären,’ so ist auch dies richtig (*ṣaḥiḥ*), und jeder, der vernünftig denkt und der die Wirklichkeit der Bedeutung von Gottes Tätigsein kennt, stimmt damit überein. Diese Ansicht befindet sich nicht im Widerspruch zu dem, was Verstand und Überlieferung fordern. Es ist folglich bekannt, daß das, was wir erwähnt haben, einen Mittelweg (*ğādḍa wuṣṭā*) darstellt, der frei ist von den beiden irreführenden Extremen von Übertreibung (*ifrāt*) und Vernachlässigung (*tafrīt*).<sup>61</sup>

Mit der Formulierung dieses Mittelweges führt Ibn Abī Ğumhūr die von Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī eingeschlagene Linie der Harmonisierung unterschiedlicher Vorstellungen fort. Dieser lehnt in seinen philosophischen Abhandlungen bereits die Übertragung der Vorstellung des Zustandekommens menschlicher Handlungen auf das göttliche Handeln ab. In bezug auf Gott ist es seiner Ansicht nach nicht zulässig, zwischen Handlungsfähigkeit, Wissen und Willen zu unterscheiden, da dies Vielheit in Bezug auf Gott einschloße. Gott verfügt also nicht über Wahlfreiheit (*iḥtiyār*) im menschlichen Sinne. Andererseits kann er auch nicht als determiniert bezeichnet werden im Sinne eines Handelnden, der nicht über freien Willen verfügt bzw. dessen Handlungen nicht entsprechend seinem freien Willen geschehen. Auch sind seine Handlungen nicht auf eine Naturkraft (*tabʿ*) oder eine Kraft (*quwwa*) zurückzuführen, die außerhalb seines Wesens liegen. Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī

ist (Muğlī (MU) 105:24ff) und die mit der Schlußfolgerung endet, daß die Positionen von Philosophie und Theologie im Grunde übereinstimmen (Muğlī (MU) 106:3ff), um ein Zitat aus einem Werk eines früheren Autors handelt.

<sup>61</sup> Muğlī (MU) 222:24–223:2.

zieht es vielmehr vor, davon zu sprechen, daß Gott auf Grund seines Wesens handelt (*fā'il li-dāt*).<sup>62</sup> Obwohl er den philosophisch-theologischen Konflikt zu vermeiden sucht, indem Gott seiner Ansicht nach weder als frei wählender Handelnder (*muhtār*) noch als notwendiger Hervorbringer (*mūğib*) bezeichnet werden kann,<sup>63</sup> entspricht diese Position im Ergebnis der philosophischen Vorstellung göttlichen Handelns, wonach Gott lediglich auf Grund seines Wesens handelt. Die mu'tazilitische Vorstellung, daß Gott für seine jeweiligen Handlungen konkrete Intentionen entwickelt, auf Grund derer er dann handelt, findet hier keinen Platz mehr. Der Anspruch, hiermit eine Position der Mitte zwischen den Vorstellungen der Mu'taziliten und denen der Philosophen zu vertreten, weist andererseits aber eindeutig auf aṭ-Ṭūsī's Absicht hin, die Standpunkte zu harmonisieren.<sup>64</sup>

#### 4.3. Moralische Verpflichtung (taklīf)

Nach Ansicht der Mu'taziliten tut Gott immer nur das Gute – entweder um seiner selbst willen (*li-ḥusnihī*) oder weil er damit Gutes bewirkt

<sup>62</sup> Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Risāla dar ḡabr wa-qadar* 42–43.

<sup>63</sup> Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Šarḥ Mas'alat al-ilm* 45.

<sup>64</sup> Eine ähnliche Position der Mitte, so berichtet al-Ġāmī, wird von den Sufis vertreten; auch ihrer Ansicht nach kann Gott weder als frei wählend noch als determiniert im menschlichen Sinne bezeichnet werden (*Durra* 26–27 §51/übers. Heer: *Precious Pearl* 55–56): “Was aber die Sufis angeht, so behaupten sie für Gott nicht nur einen Willen zusätzlich zu seiner Essenz, sondern auch das Wissen von der vollkommensten Ordnung und die Wahlfreiheit, die Welt hervorzubringen – aber nicht im Sinne dessen, was in bezug auf den Menschen mit Wahlfreiheit gemeint ist, die im Hin- und Herschwanken zwischen zwei Dingen besteht, von denen beide von ihm hervorgebracht werden können, bis eine der beiden den Ausschlag erhält wegen eines größeren Vorteils oder Nutzens, den er begehrt. Diese Art [Wahlfreiheit] ist im Hinblick auf Gott zu verneinen, da er hinsichtlich seiner Essenz exklusiv eins (*aḥadī ad-dāt*) und hinsichtlich seiner Attribute inklusiv eins ist (*wāḥidī as-ṣifāt*). Sein Befehl (*amr*) ist einer, sein Wissen von sich und den Dingen ist eins. Hin- und Herschwanken (*taraddud*) und die Möglichkeit, zwei verschiedene Entscheidungen zu treffen (*ḥukmāin muhtalifāin*), sind für ihn unmöglich. Nichts anderes ist möglich als was er in sich weiß und will. Göttliche Wahlfreiheit (*al-iḥtiyār al-ilāhī*) ist demnach ein Zwischending zwischen Zwang (*ḡabr*) und Wahlfreiheit, wie sie von den Menschen aufgefaßt werden. Seine Wissensobjekte, gleichgültig ob deren Existenz vorherbestimmt wurde oder nicht, sind für ewig im Hofe seines Wissens niedergeschrieben (*murtasima fī 'arṣat 'ilmihī*); in der Sache selbst sind sie in vollkommenster Weise angeordnet, auch wenn dies den meisten Menschen verborgen ist. Die Vorstellung, daß einem der beiden Dinge der Vorzug einzuräumen sei und daß beide möglich sind, bezieht sich nur auf den, der sich dies einbildet und der hin- und herschwankt. Im Hinblick auf das Ding selbst (*fī naṣf al-amr*) dagegen ist das, was tatsächlich hervorgebracht wird (*al-wāqī'*), notwendig, während alles andere unmöglich existieren kann.”

(*iḥsān/inʿām*) – und handelt zum Wohle (*nafʿ/intifāʿ*) anderer.<sup>65</sup> Gott handelt zudem entweder aus Güte (*tafaddul*), wenn es sich um einen spontanen (*mā btidaʿa biḥī/mafʿūl auwal*), unverdienten (*ḡair mustaḥaqq*) Akt handelt, oder auf Grund eines Anspruchs aus der moralischen Verpflichtung, die er den Menschen auferlegt hat, wie beispielsweise die Erteilung von verdientem Lohn (*tawāb*) oder von Kompensation (*ʿiwad*).<sup>66</sup> Gutes zu tun schließt nach Ansicht der Muʿtazila ein, daß der Handelnde auf Grund einer spezifischen Absicht (*ḡarad/qaṣd maḥṣūs*) handelt. Fehlt diese, ist sein Handeln sinnlos (*ʿabat*) und somit schlecht (*qabīḥ*).<sup>67</sup> Gottes spontanes Handeln (*mafʿūl auwal*) umfaßt also immer einen Nutznießer (*muntafʿ*), einen Nutzen (*muntafaʿ biḥī*) sowie seinen Willen oder seine spezifische Absicht, Gutes und Nützliches zu schaffen.<sup>68</sup> Folglich hat Gott die Schöpfung zum Wohle derselben geschaffen,<sup>69</sup> hierbei handelte es sich um einen primären Akt der Güte (*tafaddul*); Gott war dazu nicht verpflichtet.<sup>70</sup> Er hätte die Welt ebenso anders oder überhaupt nicht erschaffen können, wenn er dies gewollt hätte.<sup>71</sup>

<sup>65</sup> Mānakdim: *Šarḥ* 309; ʿAbd al-Ġabbār: *Muḡnī* 11/58–59, 11/72; Ibn Mattawaih: *Maḡmūʿ* 1/177, 1/262, 1/263; al-ʿAnsī: *Mahaḡḡa* 70r:19–22. Vgl. auch Daiber: *Muʿammar* 232–233.

<sup>66</sup> ʿAbd al-Ġabbār: *Muḡnī* 11/81, 11/101, 11/127–128; Ibn Mattawaih: *Maḡmūʿ* 1/189, 1/244, 1/265.

<sup>67</sup> ʿAbd al-Ġabbār: *Muḡnī* 11/64; Ibn Mattawaih: *Maḡmūʿ* 1/176, 1/178, 1/180.

<sup>68</sup> Ibn Mattawaih: *Maḡmūʿ* 1/175, 1/176–179, 1/271–272; ʿAbd al-Ġabbār: *Muḡnī* 11/71–72, 11/81, 11/100–101.

<sup>69</sup> Vgl. *Hulāṣat an-naẓar* 33v:7–14: “Die Schöpfung besteht aus zwei Teilen: Lebewesen und allem, was nicht Lebewesen ist. Die Schöpfung dessen, was nicht Lebewesen ist, erfolgte mit der Absicht, einen Vorteil für die Lebewesen [herzustellen]. Was aber die Lebewesen betrifft, so sind sie zweierlei Art: vernunftbegabt (*ʿāqil*) und nicht vernunftbegabt (*ḡair ʿāqil*). Die Absicht bei der Schöpfung der nicht Vernunftbegabten liegt darin, daß diese einen Vorteil ziehen aus der [ihnen zustehenden] Kompensation (*ʿiwad*) und daß die Vernunftbegabten einen Nutzen durch sie haben. Der Zweck der Schöpfung der Vernunftbegabten besteht darin, daß diese zum Wohle ihrer selbst (*li-nafʿ nafsihī*) erfolgte . . . folglich muß die Absicht bei der Erschaffung auf die Schöpfung gerichtet gewesen sein.” Vgl. auch *ibid.* 35r:12–35v:2, 35v:2–4; Šaiḥ aṭ-Ṭūsī: *Iqtisād* 107; al-Ḥimmaṣī ar-Rāzī: *Munqid* 1/237ff. Vgl. ähnlich al-ʿAnsī: *Mahaḡḡa* 97v:4ff, 98r:16ff; ʿAbd al-Ġabbār: *Muḡnī* 11/116, 11/127–128; Ibn Mattawaih: *Maḡmūʿ* 1/179.

<sup>70</sup> Al-ʿAnsī: *Mahaḡḡa* 96v:17–18, 97r:4ff. Vgl. auch Frank: *Kalam and Philosophy* 83; van Ess: *Theologie* 3/280.

<sup>71</sup> ʿAbd al-Ġabbār: *Muḡnī* 11/99/5–9; vgl. auch Frank: *Moral Obligation* 206; *id.*: *Reason* 124–125; *id.*: *Several Fundamental Assumptions* 12; *id.*: *Kalam and Philosophy* 83. Diese Möglichkeit wird auch von den Ašʿariten bejaht; vgl. Frank: *Creation* 66–67, 69ff; Leaman: *Introduction* 133. Nach Ansicht der Muʿtaziliten hätte Gott seine Geschöpfe nicht so schaffen können, daß ihnen daraus Schaden erwächst. Gott hätte die Menschen beispielsweise nicht direkt in die Hölle schaffen können, um sie dort auf ewig zu strafen, da dies Unrecht (*zulm*) wäre; vgl. Ibn al-Malāḥimī: *Fāʾiq* 137v:18–138r:4.

Da Gott den Menschen als Teil der Schöpfung zu dessen Wohl geschaffen hat, hat er dem Menschen eine moralische Verpflichtung (*taklīf*) auferlegt. Indem er vom moralisch Verpflichteten Gehorsam gegenüber seinen Geboten und Verboten fordert und ihm Bestrafung für Ungehorsam androht und Belohnung für Gehorsam verspricht, ermöglicht (*ʿarraḍa*) er dem Menschen, den größtmöglichen Vorteil (*niḥāyat maṣāliḥihī/al-martaba al-ʿalīya/manzila allatī lā šaiʿ aʿlā minhā*) zu erlangen, nämlich Belohnung (*tawāb*) für seine Errungenschaften innerhalb der moralischen Verpflichtung, welche die Mühen, denen sich der Mensch hierfür unterziehen muß, bei weitem übertrifft.<sup>72</sup> Belohnung besteht nach Ansicht der Muʿtaziliten aus bedeutenden reinen und immerwährenden Vorteilen (*manāfiʿ ʿaẓīma ḥālīša dāʿima*), verbunden mit Lob (*madḥ*) und Verherrlichung (*taʿẓīm*). Der Mensch kann einen Anspruch hierauf erwerben, indem er die ihm obliegende moralische Verpflichtung erfüllt.<sup>73</sup> Solange ein solcher Anspruch nicht erworben wurde, kann Belohnung, etwa mittels eines Akts der Güte, nicht zuteil werden.<sup>74</sup> Gott war zur Auferlegung der moralischen Verpflichtung nicht verpflichtet. Er tat dies vielmehr aus Güte (*tafaddul*).<sup>75</sup> Gott hätte dem Menschen die Auferlegung der moralischen Verpflichtung genausogut ersparen können, indem er ihn beispielsweise direkt im Paradies erschaffen hätte.<sup>76</sup> Gott ist folglich auch nicht verpflichtet, allen Lebewesen gleichermaßen moralische Verpflichtung aufzuerlegen.<sup>77</sup> Weil Gott den Menschen allerdings so geschaffen hat, wie er ist, ausgestattet mit allen Voraussetzungen (*šarāʿit*) für moralische Verpflichtung – als lebendiges Wesen nämlich, das Schmerz und Freude, Bedürfnisse (*ḥāǧāt*) und Begierden (*šahawāt*) empfindet, über bewußte Wahrnehmungsfähigkeit seiner selbst verfügt, über Verstand (*ʿaql*) und Wissen (*ʿilm*) vom ethisch Guten und Schlechten bzw. über das, wofür der Mensch Strafe oder Belohnung erhält, und

<sup>72</sup> Mānakdīm: *Šarḥ* 511, 514, 517, 518; al-Ḥimmaṣī ar-Rāzī: *Munqid* 1/241; *Ḥulāṣat an-naẓar* 40r:4–9; al-ʿAnsī: *Mahaǧǧa* 96v:19.

<sup>73</sup> ʿAbd al-Ġabbār: *Muǧnī* 15/45/5ff, 11/134, 13/419ff; Ibn Mattawaih: *Maǧmūʿ* 1/193–194, 1/280–281; Ibn al-Malāḥimī: *Fāʿiq* 105v:10ff, 107r:3ff; Schmidtk: *Muʿtazilite Creed* 26, 64; al-Ḥimmaṣī ar-Rāzī: *Munqid* 1/241, 1/254; Maitam al-Bahrānī: *Qawāʿid* 115; al-Ḥillī: *Manāḥiǧ* 247ff; al-Ḥimmaṣī ar-Rāzī: *Kašf* 44r:2–4, 44v:16–45r:11; Faḥr al-Muḥaqqiqīn: *Iršād* 16v–17r; al-ʿAnsī: *Mahaǧǧa* 100r:1ff. Vgl. auch Frank: *Reason* 125.

<sup>74</sup> Al-Ḥimmaṣī ar-Rāzī: *Munqid* 1/241.

<sup>75</sup> Ibn Mattawaih: *Maǧmūʿ* 1/170, 1/185; ʿAbd al-Ġabbār: *Muǧnī* 11/99:5–9, 11/107, 15/64:17–21.

<sup>76</sup> ʿAbd al-Ġabbār: *Muǧnī* 11/71, 11/134, 11/165ff; vgl. auch Frank: *Reason* 125.

<sup>77</sup> Ibn Mattawaih: *Maǧmūʿ* 1/197–198, 1/230.

ausgestattet mit dem Vermögen (*qudra*), seine Bedürfnisse und Begierden zu befriedigen und die ihm obliegenden Pflichten zu erfüllen oder das Verbotene zu unterlassen – ist er verpflichtet, ihm die moralische Verpflichtung auch tatsächlich aufzuerlegen. Andernfalls würde Gott Nutzloses oder Schlechtes tun, insofern er den Menschen, hätte er ihm nicht die moralische Verpflichtung auferlegt, zum Schlechten anstachelte.<sup>78</sup> Gott hätte allerdings den Menschen auch in einer Weise schaffen können, daß er nicht über die Eigenschaften und Voraussetzungen verfügt, die die Auferlegung der moralischen Verpflichtung notwendig machen.<sup>79</sup> Der ursprüngliche Akt der Güte seitens Gottes beschränkt sich praktisch also allein darauf, daß er den Menschen so geschaffen hat, wie er ist.<sup>80</sup> Nachdem Gott dem Menschen die moralische Verpflichtung auferlegt hat, ist er seinerseits nun ebenfalls zur Erfüllung seiner sich daraus ergebenden Pflichten verpflichtet.

Die Vorstellung, Gott habe seine Schöpfung um derentwillen geschaffen und richte sein Handeln am Vorteil derselben aus, wobei der Mensch im Mittelpunkt steht, widerspricht der philosophischen Vorstellung vom göttlichen Handeln. Ihrer Ansicht nach emaniert

---

<sup>78</sup> Ibn Mattawaih: *Mağmūʿ* 1/185, 1/259ff, 1/317; ʿAbd al-Ġabbār: *Muğnī* 15/64:17–21; Mānakdim: *Šarḥ* 510; Ibn al-Malāḥimī: *Fāʾiq* 106v:4ff; *Hulāṣat an-nazar* 45v:14–46r:8, 48r:1ff; Maiṭam al-Bahrānī: *Qawāʿid* 115; al-Miqdād as-Suyūrī: *Lawāmiʿ* 147ff; *at-Tuḥfa al-kalāmiyya* 16r:17–16v:5; *Muḥtaṣar at-tuḥfa* 7r:1–5; vgl. auch Frank: *Reason* 124–125; id.: *Several Fundamental Assumptions* 6–7. Al-Ḥimmaṣī ar-Rāzī: *Munqid* 1/252: “Derjenige, in dem Gott die Voraussetzungen für die [Auferlegung der] moralischen Verpflichtung vervollkommen hat, indem er ihn mit Leben, Handlungsvermögen, Werkzeugen und Verstand ausgestattet hat und indem er ihm einen Hinweis gegeben, ihn mit allen übrigen Fähigkeiten ausgestattet und in ihm Begierde für Schlechtes und Abneigung gegen das Gute, die Pflichten und das Empfehlenswerte geschaffen hat und er das Schlechte durch das Gute für ihn nicht überflüssig gemacht hat, muß notwendigerweise moralisch verpflichtet werden. Denn Gott muß bei der Vervollständigung dieser [genannten] Dinge entweder einen Zweck verfolgt haben oder nicht. Hätte er hierbei keinen Zweck verfolgt, wäre dies sinnlos und schlecht, was für Gott zu tun unmöglich ist. Hat er dagegen hierbei einen Zweck verfolgt, so kann dieser entweder darin bestanden haben, daß er denjenigen, in dem er diese Dinge vervollständigt hat, zum Schlechten und zum Ungehorsam anstacheln wollte. Dies ist unmöglich für Gott, da dies schlecht ist. Oder sein Zweck bestand darin, [den Menschen] dazu zu veranlassen, Gehorsam zu üben und von den Ungehorsamstaten Abstand zu nehmen, zusammen mit den Erschwernissen, die mit Gehorsam und Zurückhaltung verbunden sind, damit er dadurch Anspruch auf Lohn erwirbt. Dies ist die moralische Verpflichtung. Damit steht fest, was wir [beweisen] wollten, daß nämlich Gott all jene moralisch verpflichtet, in denen er die Voraussetzungen hierfür vollständig geschaffen hat.”

<sup>79</sup> ʿAbd al-Ġabbār: *Muğnī* 11/73:8ff, 15/64:17–19; vgl. auch Frank: *Several Fundamental Assumptions* 12.

<sup>80</sup> ʿAbd al-Ġabbār: *Muğnī* 11/134, 11/165–166; Ibn Mattawaih: *Mağmūʿ* 1/274–275.

die bestmögliche Ordnung auf Grund der göttlichen Vorsehung – Gottes Kontemplation seiner selbst sowie sein Wissen um die vollkommene Ordnung, als deren Ursache er sich selbst weiß – von ihm. Die göttliche Selbstkontemplation als Quelle der Emanation schließt das Handeln im Interesse von oder im Hinblick auf etwas anderes grundsätzlich aus.<sup>81</sup> Da das essentiell Seinsnotwendige aber selbst Vollkommenheit und das reine Gute (*al-ḥair al-mahḍ/al-ḥair al-auwal/al-ḡāya fī l-ḥairiyya*) ist und da aus diesem die Schöpfung in vollkommener Ordnung emaniert,<sup>82</sup> in der es nichts Funktionsloses (*muʿattal*)<sup>83</sup> oder Nutzloses (*ʿabat*) gibt,<sup>84</sup> und alle Teile der Schöpfung ausgestattet sind mit einem angeborenen Sehnen (*ʿiṣq*) nach Vollkommenheit,<sup>85</sup> ergibt sich dennoch eine gewisse Parallelität zwischen der muʿtazilitischen und der philosophischen Auffassung, insofern als gemäß beiden die Schöpfung Gottes größtmöglichen Nutzen für die Teile der Schöpfung einschließt. Konkrete Unterschiede bleiben dagegen hinsichtlich der Frage nach der ontologischen Wirklichkeit des Guten, die Auswirkungen auf das Warum göttlichen Handelns hat, hinsichtlich der Frage, ob Gott die Welt auch hätte anders schaffen können, als er es getan hat, oder überhaupt nicht – eine Frage, die

<sup>81</sup> Vgl. hierzu auch die folgende Stelle bei aš-Šahrazūrī (ŠI 421r:10–13), wo der Verfasser wohl vor allem die Muʿtaziliten im Blick hat: “Die Theologen aber, die ausgeschlossen sind von den Geheimnissen der wahren Wissensinhalte (*al-mahrūmūn ʿan asrār al-ʿulūm al-ḥaqīqiyya*), die sich nicht erheben über den Bereich der Vorstellung und der Einbildung (*dāʿirat al-wahm wa-l-ḥayāl*) – und dies sind diejenigen, die nicht über die Welt des Werdens und Vergehens (*ʿālam al-kaun wa-l-fasād*) hinausblicken – behaupten, daß das Schlechte im Sein das Gute überwiegt, und sie bilden sich ein, daß die Welt um des Menschen willen (*li-aḡli l-insān*) geschaffen worden ist und daß dieser die Essenz des Seins (*ḥulāṣat al-wuḡūd*) darstelle.” Es ist bemerkenswert, daß Ibn Abī Ğumhūr, der ein längeres Zitat vor dem hier zitierten Text in seinem Superkommentar (MU) aus der ŠI anführt (Muḡlī (MU) 215:6–218:9 aus ŠI 419r:23–421r:9), genau vor dieser Stelle abbricht. Für einen weiteren Vorwurf aš-Šahrazūrīs gegen die Theologen vgl. ŠI 422v:2–4.

<sup>82</sup> Vgl. Akhtar: *Tract* 221, 224–225, 226, 229, 232.

<sup>83</sup> Akhtar: *Tract* 221, 224–225, 229, 232; Vajda: *Notes* 405.

<sup>84</sup> Vgl. Maibudī: *Šarḥ* 170, wo “Nutzloses” (*ʿabat*) definiert wird als das, was keinerlei Vorteile (*faḡwāʿid/manāfiʿ*) enthält.

<sup>85</sup> Vgl. hierzu Ibn Sīnās Abhandlung *Māḥiyyat al-ʿiṣq*. Diese Abhandlung wurde zunächst in unbefriedigender Form von M.A.F. Mehren ediert (*Traité Mystique dʿAboū Alī al-Hosain b. Abdallāh b. Sīnā ou dʿAvicenne*, III. Fasc. Leiden 1894:1–27). Die Kairenser Ausgabe von 1917 (im Sammelband mit dem Titel *Ġāmiʿ al-badāʿiʿ*; Kairo 1335/1917) hält sich bis auf wenige Ausnahmen an Mehrens Edition. Auf der Grundlage dieser beiden Texte hat E.L. Fackenheim eine Übersetzung dieses Traktats vorgelegt (*A Treatise on Love*). Zur Edition von A. Ateş (Ibn Sīnā: *Risāla Fī māḥiyyat al-ʿiṣq*. Istanbul 1953), die auch nicht völlig befriedigend ist, vgl. die quellenkritischen Beiträge von Soreth (*Bemerkungen*), Rundgren (*Avicenna on Love*) und Bell (*Avicenna's Treatise*).

die Philosophen mit einem klaren Nein, die Muʿtaziliten mit einem klaren Ja beantworteten – sowie hinsichtlich der Frage, ob die Welt geschaffen oder ewig ist.

Während Ibn Abī Ğumhūr in seinem Maʿīn (MF) die traditionelle muʿtazilitische Auffassung vom Warum göttlichen Handelns und von der moralischen Verpflichtung vertritt,<sup>86</sup> betrachtet er in seinem Kašf (KB) und deutlicher noch in seinem Muġlī (MS/NM/MU) das Prinzip der göttlichen Vorsehung als die Grundlage göttlichen Handelns. Daneben hält er an der muʿtazilitischen Vorstellung von der moralischen Verpflichtung fest. Folglich muß er die muʿtazilitische Vorstellung, Gott habe den Menschen um seiner selbst willen und zu seinem Vorteil geschaffen, mit der philosophischen Vorstellung göttlichen Handelns, das ein Handeln Gottes im Interesse anderer grundsätzlich ausschließt, miteinander harmonisieren. In seinem Kommentar (NM) beruft er sich zunächst auf seine zuvor in seinem Grundwerk (MS) dargelegte Definition von Zweck (*ġarad*).<sup>87</sup> Dieser ist erfüllt, wenn die Handlung entsprechend der göttlichen Vorsehung in sich selbst vollkommen ist. Auf Grundlage dieser Definition ist nach Ansicht Ibn Abī Ğumhūrs die muʿtazilitische Vorstellung, Gott habe den Menschen um seiner selbst willen geschaffen, richtig. Gott kann den Menschen, so argumentiert er, nämlich nur entweder zu seinem Vorteil oder zu seinem Schaden geschaffen haben. Letzteres würde dem Anspruch der Vollkommenheit im göttlichen Handeln widersprechen; folglich ist die Vollkommenheit göttlichen Handelns dadurch gegeben, daß er den Menschen zu dessen Vorteil geschaffen hat. Indem Ibn Abī Ğumhūr diese Definition von Zweck gebraucht anstatt der stärker philosophisch geprägten Vorstellung davon, wie er sie auch in seinem Kommentar (NM) ausgeführt und übernommen hat,<sup>88</sup> umgeht er den Widerspruch, der aus den unterschiedlichen Vorstellungen der Muʿtaziliten einerseits und den Philosophen andererseits über die Frage nach der Intention Gottes bei der Schöpfung folgt.

Da die Bedeutung von Zweck (*ġarad*), wie er [Ibn Abī Ğumhūr in Muġlī (MS)] sie gewählt hat, festgestellt wurde und es keinen Widerspruch (*munāfiʿat*) zwischen dieser und der Art, wie die Anhänger der Gerechtigkeitslehre ihn verstehen, gibt – denn Zweck meint, daß die Handlung entsprechend der göttlichen Vorsehung in sich selbst vollkommen ist

<sup>86</sup> Maʿīn (MF) 40v:25ff.

<sup>87</sup> Vgl. oben und Muġlī (MS) 219:16–17.

<sup>88</sup> Vgl. oben Abschnitt 4.2.

(*al-ġaraḍ huwa kaun al-fi'l fi hadd dātihī kāmīlan 'alā wafq al-'ināya*) –, so ist auch nicht zu verneinen, was die Anhänger der Gerechtigkeitslehre als den Zweck bei der Schaffung des Menschen bezeichnen. Sie sagen nämlich, daß Gott den Menschen um seiner selbst willen geschaffen habe. Dieser Zweck kann nicht bedeuten, daß er ihm Schaden zufügt, denn die Weisheit (*ḥikma*) verhindert, daß [er] einem anderen Schaden zufügt, da dies notwendigerweise schlecht ist und letzteres untrennbar verbunden ist mit Tadel für die Handlung. Dieser aber steht im Gegensatz zu der Verpflichtung [des Menschen, Gott] zu danken. Folglich muß [der Mensch] zu seinem eigenen Wohl [geschaffen worden sein] in Ermangelung einer Mittellösung.<sup>89</sup>

Der Vorteil, um dessentwillen der Mensch geschaffen wurde, ist seiner Ansicht nach und entsprechend allgemeiner mu'tazilitischer Vorstellung die Möglichkeit, wirkliche, immerwährende Belohnung zu erlangen, da dies der größtmögliche Nutzen ist, den der Mensch erhalten kann.<sup>90</sup> Wie die Mu'taziliten argumentiert er weiter, daß es nicht zulässig sei, wenn dieser Lohn für den Menschen ohne Anlaß geschaffen würde. Ibn Abī Ğumhūr begründet die Verpflichtung Gottes, dem Menschen die moralische Verpflichtung aufzuerlegen, in seinem Ma'īn (MF/MM), seinem Kašf (ZM/KB) sowie seinem Muġlī (MS/NM) mit der üblichen mu'tazilitischen Beweisführung. Nachdem Gott den Menschen mit- samt den Voraussetzungen für die moralische Verpflichtung geschaffen hat, nämlich mit seinen Begierden und seiner Neigung hin zum Schlechten (*al-ma'il ilā l-qabīḥ*) sowie seiner Abneigung gegenüber dem Guten (*an-nufūr 'an al-ḥasan*), müsse er ihn moralisch verpflichten, ihm mit Strafe drohen und Lohn versprechen. Andernfalls würde er den Menschen antreiben, Schlechtes zu tun. Dies käme dem gleich, daß Gott Schlechtes tue, was unmöglich ist:

Die Mu'taziliten und die Wahrheitsforscher behaupten die Verpflichtung (*wuġūb*) [für Gott, dem Menschen moralische Verpflichtung aufzuerlegen]. Ihr Beweis lautet, daß, wenn dies nicht gemäß der Weisheit notwendig wäre (*wāġibān fi l-ḥikma*), so würde Gott Schlechtes tun. Die Schlußfolgerung (*lāzim*) ist unmöglich; folglich ist die Voraussetzung

<sup>89</sup> Muġlī (NM) 223:7–12.

<sup>90</sup> Vgl. Muġlī (NM) 223:7–12 sowie Kašf (ZM) 297v:14–15: "Es gibt keinen wahren Vorteil (*naf' ḥaqīqī*) außer der Belohnung (*ṭawāb*); denn alle [Vorteile] außer dieser bestehen entweder in der Herbeiführung eines weltlichen Vorteils (*ġalb naf' duniyawi*) oder der Abwehr eines Schadens (*daf' qarar*), der nicht dauerhaft ist. Es ist nicht gut, daß dies die Intention bei der Schöpfung des Menschen ist... Die Intention [zielt] vielmehr [ab auf] den immerwährenden ununterbrochenen Vorteil (*an-naf' ad-dā'im alladī lā yazūlu wa-lā yanqatī'u*). Dies ist die Vergeltung." Vgl. auch Kašf (KB) 297v:31ff; Ma'īn (MF) 40v:26ff.

(*malzūm*) ebenfalls [unmöglich]. Die Klärung der Folgerung: Gott hat im Menschen Begierden und die Neigung zu den Schlechtigkeiten und die Abneigung und Geringschätzung gegenüber dem Guten geschaffen und er hat dies zu seiner angeborenen Natur gemacht. Hätte er nicht gleichzeitig die moralische Verpflichtung bestimmt durch Befehle und Verbote und das Verbot des Verbotenen und die Verpflichtung zum Obligaten und das Anempfehlen des Empfehlenswerten und hätte er [dem Menschen] nicht Lohn für seine [guten] Taten versprochen und ihm für deren Unterlassung und das Begehen von Verbotenem gedroht, so hätte er ihn dazu verlockt, Schlechtes zu tun . . . Zum Schlechten zu verlocken, ist ebenso schlecht, wie Schlechtes zu tun. Dies ist, wie wir bereits dargelegt haben, für Gott unmöglich. Folglich muß es einen Ansporn (*zāğīr*) [für den Menschen] geben [Gutes zu tun und Schlechtes zu unterlassen], und dies ist die moralische Verpflichtung. Die [Auferlegung derselben] ist daher gemäß der Weisheit notwendig, und das ist es, was wir zeigen wollten.<sup>91</sup>

Nachdem Ibn Abī Ğumhūr die üblichen mu‘tazilitischen Argumente für die Notwendigkeit der Auferlegung der moralischen Verpflichtung als Voraussetzung zur Erlangung von Vergeltung angeführt hat, sucht er nun die Notwendigkeit derselben ausgehend vom Prinzip der göttlichen Vorsehung nachzuweisen:

Der Verfasser hat darauf [daß Lohn nur auf Grund eines Anspruchs erteilt werden kann] hingewiesen auf der Grundlage des Prinzips des Guten und Schlechten und der Verpflichtung, die seiner Ansicht nach, wie bereits angeführt, verstandesmäßig feststehen. Dies steht nicht in Widerspruch zu der von ihm gewählten Bedeutung von Zweck. Denn die Vollkommenheit, die auf Grund der göttlichen Vorsehung bei der ursprünglichen Schöpfung des Menschen und der Schöpfung seiner Werkzeuge [*ālātihī* lesend statt *al-āya*] entsteht, erfordert das Eintreten der Dauerhaftigkeit [gemeint ist der immerwährende Lohn für Gehorsam im Jenseits]. Dies ist die wahre Vollkommenheit, für deren Empfang er disponiert ist hinsichtlich seines Hervorgehens aus der absoluten

<sup>91</sup> Kašf (KB) 298r:20–23. Vgl. auch Muğlī (NM) 223:17–21: “Ist dies erwiesen, so muß ein Mittel (*wasīla*) bestimmt werden, das dorthin führt, da die Wirkungen (*musabbabāt*) notwendigerweise von Anlässen (*asbāb*) abhängen. Wir sagen dies, da die unmittelbare Schaffung [des Lohns] verstandesmäßig schlecht ist, da er höchste Verherrlichung (*fi ġāyat at-ta‘zīm*) einschließt. Denn diese erfordert wirkliche Dauerhaftigkeit [der Belohnung], die die schönste der göttlichen Eigenschaften ist. Die Vernunft läßt daher nicht zu, daß er sie jemandem gibt, der keinen Anspruch darauf hat. Folglich muß es ein Mittel geben für diesen Anspruch. Es gibt aber kein Mittel außer der moralischen Verpflichtung. Daher muß diese vernunftgemäß zwischen dem moralisch Verpflichteten und diesem Vorteil [d.h. der Belohnung] liegen, so daß [der moralisch Verpflichtete] auf Grund [der Erfüllung der moralischen Verpflichtung] dorthin gelangen kann, wie die Anhänger der Gerechtigkeitslehre sagen.” Vgl. ähnlich Muğlī (MS) 225:15–16; Ma‘īn (MF) 40v:26ff, 41r:23ff.

Existenz auf Grund der göttlichen Vorsehung. Da nun deren Entstehen entsprechend der göttlichen Vorsehung von Voraussetzungen (*šarāʿit*) und Anlässen (*asbāb*) abhängt, ohne die sie nicht erlangt werden kann, macht die göttliche Vorsehung die Hervorbringung jener Voraussetzungen und Anlässe notwendig, die dorthin führen – entsprechend dem in der Welt des Intellekts (*al-ʿālam al-ʿaqlī*) Gültigen, wie wir es dir bereits des öfteren aufgezeigt haben. Vernachlässige also nicht das, worauf wir dich zuvor hingewiesen haben, denn dies ist der feste Pfad (*maslak qawī*) und der passendste Weg (*aṭ-ṭarīq al-asadd*), der zur Erlangung dieser Ziele führt.<sup>92</sup>

In Auseinandersetzung mit der Auffassung der Ašʿariten, die jegliche Verpflichtung für Gott ablehnen und deshalb verneinen, daß es Gott obliege, dem Menschen moralische Verpflichtung aufzuerlegen, weist Ibn Abī Ğumhūr in seinem Kašf (KB) ihr übliches Argument zurück, Gott unterliege keinerlei Verpflichtungen, da Verpflichtungen lediglich auf den Befehlen eines Herrschers (*ḥākim*) oder Gesetzgebers (*šārīʿ*) beruhen und Gott als oberster Herrscher und Gesetzgeber selbst keinem Herrscher oder Gesetzgeber untersteht. Mit Notwendigkeit (*wuġūb*), so argumentiert Ibn Abī Ğumhūr, sei hier nicht eine Verpflichtung Gottes gemeint, die auf einem Befehl (*ḥukm*) beruht; vielmehr sei es die göttliche Weisheit und Vorsehung, die die Verpflichtung Gottes, den Menschen moralisch zu verpflichten, erfordert.<sup>93</sup>

In seinem Kommentar (NM) führt er dieses Argument weiter. Ausgehend von dem gewöhnlichen muʿtazilitischen Argument für die Verpflichtung Gottes, den Menschen moralisch zu verpflichten, argumentiert er nun auf der Grundlage der göttlichen Vorsehung, wonach Gott nur das Bestmögliche schafft. Würde er den Menschen so schaffen, wie er geschaffen ist, es dann aber unterlassen, ihn der moralischen Verpflichtung zu unterstellen, so wäre dies weniger als das Bestmögliche. Dies ist für Gott auf Grund der göttlichen Vorsehung unmöglich.

Er [Ibn Abī Ğumhūr im Muġlī (MS)] wollte den vernunftgemäßen Beweis für die Notwendigkeit [der Auferlegung der moralischen Ver-

<sup>92</sup> Muġlī (NM) 223:21–224:1; vgl. auch Muġlī (MU) 224:1–7.

<sup>93</sup> Kašf (KB) 298r:24–25; vgl. auch Muġlī (MS) 225:15–16; Maʿīn (MF) 41r:27–30. Ähnlich argumentierte bereits al-Ḥimmašī ar-Rāzī: *Kašf* 45v: “Die Ašʿariten behaupten, daß Gott zu nichts verpflichtet ist und daß nichts, was aus ihm [hervorgeht], schlecht ist, da es nichts außer dem [göttlichen] Gesetz gibt und da kein Gesetzgeber über dem [göttlichen] Gesetz steht. . . . Hiergegen gibt es einen Einwand. Zwar ist es richtig, daß sich [Gottes] Herrschaft über alles [erstreckt], aber seine Weisheit (*ḥikma*) erfordert, daß er nichts Schlechtes tut. [Wenn wir sagen, daß] ihm eine Sache obliegt, so meinen wir damit nicht, daß ein anderer Herrschaft über ihn hat, sondern [wir meinen] die Notwendigkeit des Hervorgehens [dieser Sache] aus ihm im Hinblick auf seine Weisheit darin.”

pflichtung] darlegen. Dieser besagt, daß, bestünde nicht die Notwendigkeit [zur Auferlegung der moralischen Verpflichtung], es vernunftgemäß möglich wäre, den Unterlasser [der Auferlegung] zu tadeln, woraus ein Mangel [bei dem zu Tadelnden] folgte. Gott aber ist frei [von Mangel]. Seine Handlungen erfolgen in äußerster Vollkommenheit und derart, daß sie die Dinge die äußerste Grenze ihrer Vollkommenheit erreichen lassen entsprechend der ewigen göttlichen Vorsehung. Dies ist nach dem von uns zuvor festgelegten Grundsatz klar. Denn wäre die Notwendigkeit [zur Auferlegung der moralischen Verpflichtung] nicht [gegeben], so folgte notwendigerweise die Unterlassung der Hinderung des moralisch Verpflichteten an mangelhaften und schlechten Handlungen, die nicht mit der [göttlichen] Vorsehung übereinstimmen und die das Nichterreichen der durch sie erzielten Vollkommenheit bewirken. Dies ist mit Verlockung zu schlechter Handlung gemeint, denn die Befähigung (*tamkīn*) mittels der Schaffung der Werkzeuge und der Schaffung von Begierden, Gegenständen des Begehrens und Neigungen und die Befähigung zur Unterlassung der Mittel für Vollkommenheit ziehen mit der Unterlassung der Hinderung die Wirklichkeit nach sich. Und dies gehört zu dem, wovon der klare Verstand bezeugt, daß es gut ist, seinen Täter zu tadeln. Gott aber ist erhaben hierüber [getadelt zu werden]; folglich muß es diese Hinderung notwendigerweise geben, damit die auf Grund der göttlichen Vorsehung notwendige Vollkommenheit erlangt wird.<sup>94</sup>

Ibn Abī Ğumhūr erwähnt nicht die übliche muʿtazilitische Lehre, daß der ursprüngliche Schöpfungsakt, auch wenn Gott den Menschen anders geschaffen hätte, ein reiner Akt der Güte seitens Gottes war, wie er auch allgemein keine Unterscheidung vornimmt zwischen Handlungen, die Gott auf Grund seiner Güte tut, und solchen, zu denen er verpflichtet ist.<sup>95</sup> Da Gott seiner Ansicht nach auf Grund seiner ewigen Vorsehung handelt, hätte eine solche Unterscheidung auch keinen Sinn. Es ist daher zweifelhaft, ob Gott nach Vorstellung Ibn Abī Ğumhūrs die Welt und den Menschen hätte anders oder gar nicht schaffen können.

Als Voraussetzungen für die moralische Verpflichtung (*šarāʾiʿ at-taklīf*) im Hinblick auf den moralisch Verpflichteten und die moralische Verpflichtung selbst zählt Ibn Abī Ğumhūr in Übereinstimmung mit der allgemeinen muʿtazilitischen Vorstellung die folgenden auf: Der moralisch Verpflichtete muß Kenntnis haben von der ihm obliegenden

<sup>94</sup> Muğlī (NM) 225:17–23.

<sup>95</sup> Während die Anhänger der Bahšamiyya klar unterschieden zwischen diesen beiden Kategorien göttlicher Handlungen, verlor diese Unterscheidung bereits bei den Anhängern Abū l-Ḥusain al-Bašrīs an Bedeutung auf Grund ihres Begriffs einer Handlung, die zustandekommt, wenn Motiv und Handlungsfähigkeit für sie gegeben sind.

Verpflichtung,<sup>96</sup> er muß über Handlungsfähigkeit verfügen, seine Pflichten zu erfüllen,<sup>97</sup> sowie über die hierfür erforderlichen Werkzeuge (*ālāt*) (beispielsweise Gliedmaßen),<sup>98</sup> und die ihm obliegenden Pflichten müssen im Bereich des Möglichen liegen.<sup>99</sup>

#### 4.4. Göttliche Hilfestellungen (*alṭāf*)

Nachdem Gott den Menschen moralisch verpflichtet hat, um ihm so die Möglichkeit zu verschaffen, Anspruch auf Lohn für seinen Gehorsam zu erwerben, ist Gott nach Ansicht der Muʿtaziliten verpflichtet, dem Menschen über die reine Befähigung (*tamkīn*) zur Erfüllung seiner Pflichten hinaus weitere Hilfestellungen zu leisten;<sup>100</sup> denn Gott weiß, daß der moralisch Verpflichtete ohne solche Hilfestellungen nicht Gehorsam wählen würde.<sup>101</sup> Auf Grund einer göttlichen Hilfestellung, die entweder aus einer direkten Handlung Gottes besteht – wie beispielsweise der Sendung von Propheten –, oder auch in der Handlung eines anderen Lebewesens – sei es eines moralisch Verpflichteten oder eines nicht der moralischen Verpflichtung unterliegenden Lebewesens – bestehen kann,<sup>102</sup> wählt der moralisch Verpflichtete Gehorsam oder unterläßt das Verbotene, ohne daß dies

<sup>96</sup> Muḡlī (NM) 224:22–26; Maʿīn (MF) 41r:12ff. Vgl. ähnlich bei früheren Muʿtaziliten und Imamiten: al-Ḥimmašī ar-Rāzī: *Munqid* 1/288; al-Ḥimmašī ar-Rāzī: *Kāf* 45r:2ff; *Hulāṣat an-naẓar* 42v:10ff; Maītam al-Baḥrānī: *Qawāʿid* 114–115; al-Ḥillī: *Manāḥiḡ* 251. Vgl. auch al-ʿAnsī: *Mahaḡḡa* 108v:6ff.

<sup>97</sup> Muḡlī (NM) 224:22–225:1; Maʿīn (MF) 41r:12. Vgl. ähnlich al-Ḥimmašī ar-Rāzī: *Munqid* 1/288; *Hulāṣat an-naẓar* 41v:5ff; Maītam al-Baḥrānī: *Qawāʿid* 116; al-Ḥillī: *Manāḥiḡ* 251. Vgl. auch al-ʿAnsī: *Mahaḡḡa* 108r:17ff.

<sup>98</sup> Muḡlī (NM) 225:4–7. Vgl. ähnlich al-Ḥimmašī ar-Rāzī: *Munqid* 1/288; Maītam al-Baḥrānī: *Qawāʿid* 117; al-Ḥillī: *Manāḥiḡ* 251.

<sup>99</sup> Muḡlī (NM) 224:26–225:4, 225:7ff; Ibn Abī Ġumhūr verweist in diesem Zusammenhang auf seine ausführlicheren Darlegungen in seinen theologischen Werken (*kutubunā l-kalāmīyya*), in denen er sich eingehender mit der gegenteiligen Ansicht der Ašʿariten auseinandergesetzt hat, die die Verpflichtung zu etwas, was in sich selbst unmöglich ist (*at-taklīf bi-l-muḥāl*), als zulässig ansahen; Muḡlī (NM) 225:4. Vgl. auch ähnlich al-Ḥimmašī ar-Rāzī: *Munqid* 1/288; *Hulāṣat an-naẓar* 46r:9ff.

<sup>100</sup> Ibn Mattawaih: *Maḡmūʿ* 2/328; Mānakdīm: *Šarḥ* 520–521; *Hulāṣat an-naẓar* 44rff; al-Ḥimmašī ar-Rāzī: *Kāf* 45r:11ff. Mānakdīms Erörterungen in seinem *Šarḥ* (518–525) zum Thema göttliche Hilfestellungen (*Faṣl fī wuḡūb al-alṭāf wa-dīkr al-ḥilāf fīhi*) liegen in Übersetzung vor bei Abrahamov: *Divine Assistance*.

<sup>101</sup> Ibn Mattawaih: *Maḡmūʿ* 2/335–336.

<sup>102</sup> Ibn Mattawaih: *Maḡmūʿ* 2/328–239; Mānakdīm: *Šarḥ* 519; *Hulāṣat an-naẓar* 44v:3ff; Maītam al-Baḥrānī: *Qawāʿid* 118; al-Miqdād as-Suyūrī: *Lawāmiʿ* 152.

jedoch infolge von Nötigung (*ilgāʿ*) geschieht.<sup>103</sup> Entsprechend ihrer Vorstellung eines persönlichen Gottes handelt es sich nach Ansicht der Muʿtaziliten bei den göttlichen Hilfestellungen um Handlungen, die auf Grund spezifischer Zwecke seitens Gottes und im spezifischen Interesse der moralisch Verpflichteten erfolgen.<sup>104</sup>

Ibn Abī Ğumhūr schließt sich in seinem Maʿīn und seinem Kašf der muʿtazilitischen Vorstellung von den göttlichen Hilfestellungen an.

Dies ist die Verpflichtung zur Hilfestellung in der Weisheit Gottes des Erhabenen (*huwa wuġūb al-luṭf fi hikmat Allāh taʿālā*). *Luṭf* wird definiert als das, wodurch der moralisch Verpflichtete sich der [Erfüllung] der Pflicht nähert und von der Sünde entfernt, und das keinen Anteil an der Befähigung hat und nicht [den Grad von] Nötigung erreicht. Unsere Definition ‘das, wodurch der moralisch Verpflichtete sich der [Erfüllung] der Pflicht nähert und von der Sünde entfernt’ ist wie ein Genus, unter das alles fällt, was näherbringt – gleich, ob es sich hierbei um Voraussetzungen zum Handeln handelt, wie die Handlungsfähigkeit hierfür oder das Werkzeug, das dazu führt, oder nicht. Unsere Aussage ‘das keinen Anteil an der Befähigung hat’ ist wie eine spezifische Differenz, durch die ausgeschlossen wird, was zwar näherbringt, gleichzeitig aber Voraussetzung für die Handlung ist, indem Gott den moralisch Verpflichteten zu dieser befähigt, wie wir als Beispiel Handlungsfähigkeit oder Werkzeug angeführt haben. Beide bringen zwar die Handlung näher, indem diese durch sie zustandekommt, aber sie sind Voraussetzungen für deren Zustandekommen, da der moralisch Verpflichtete ohne diese nicht in der Lage ist, die Handlung zu vollbringen. Anders die Hilfestellung, denn sie bringt die Handlung näher, befähigt den moralisch Verpflichteten aber nicht zu ihr, d.h. sie ist keine Voraussetzung für deren Zustandekommen durch den moralisch Verpflichteten, da dieser auch ohne diese [Hilfestellung] befähigt ist, diese [Handlung] hervorzubringen. Vielmehr wird er durch [die Hilfestellung] dieser [Handlung] nähergebracht . . . Unsere Definition ‘und erreicht nicht

<sup>103</sup> Mānakdīm: *Šarḥ* 519: “*Luṭf* ist all das, bei dessen Zustandekommen der Mensch das zu tun wählt (*kull mā yaḥtārū ʿindahū*), was ihm obliegt, bzw. Schlechtigkeiten unterläßt. Oder es ist das, bei dessen Zustandekommen es wahrscheinlicher ist (*au mā yakūnu ʿindahū aqrab*), [die Erfüllung der ihm obliegenden Pflichten] zu wählen bzw. Schlechtigkeiten zu unterlassen.” Vgl. ähnlich Ibn Mattawaih: *Maġmūʿ* 2/344; *Ḥulāṣat an-nazar* 44v:2; al-Ḥimmašī ar-Rāzī: *Kašf* 44r:4–6; Maitam al-Bahrānī: *Qawāʿid* 117. Nötigung (*ilgāʿ*) liegt nach Ansicht der Bahšamiyya und der Schule Abū l-Ḥusain al-Bašrīs dann vor, wenn die Motivationen für eine Handlung so überwiegend sind, daß dem Handelnden keine andere Wahl bleibt, als diese Handlung auszuführen; wenn er beispielsweise einem Löwen begegnet, ist die Furcht so stark, daß er sofort flieht. Für Handlungen, die der moralisch Verpflichtete unter Nötigung vollbringt, hat er keinen Anspruch auf Vergeltung (*ṭawāb*). Zum Konzept von Nötigung bei der Bahšamiyya vgl. auch Schwarz: *Some Notes*; Gimaret: *Notion*.

<sup>104</sup> Vgl. etwa Ibn Mattawaih: *Maġmūʿ* 2/337ff.

[den Grad von] Nötigung' ist eine weitere spezifische Differenzierung. Dadurch wird das ausgeschlossen, was vom moralisch Verpflichteten die Existenz dieser Handlung erzwingt. Dies nämlich ist keine Hilfestellung, da es der moralischen Verpflichtung widerspricht. Denn Nötigung (*iḡā'*) bedeutet Zwang (*iḡbār*); die moralische Verpflichtung setzt aber Wahlfreiheit voraus (*at-taklīf manūṭ bi-l-iḡtiyār*).<sup>105</sup>

Ebenso begründet er hier Gottes Verpflichtung, dem moralisch Verpflichteten Hilfestellungen zu gewähren, mit den üblichen Argumenten der Mu'taziliten, die auf deren Vorstellungen von der göttlichen Gerechtigkeit beruhen.<sup>106</sup> In seinem Kašf (KB) verweist er zusätzlich auf die göttliche Vorsehung, ohne dies hier jedoch weiter auszuführen.<sup>107</sup>

In seinem Muḡlī (NM) interpretiert Ibn Abī Ğumhūr diese Hilfestellungen dagegen mit dem Prinzip der göttlichen Vorsehung, auf Grund derer allen Dingen ein Sehnen (*šauq*) nach ihrer Vollkommenheit einwohnt. Alles, was in der intelligiblen Welt (*fī l-ʿālam al-ʿaqlī*) potentiell vorhanden ist, strebt danach, in das aktuelle Sein (*al-wuḡūd al-fīʿlī*) zu gelangen. Ebenso wie dieses inhärente Streben in der göttlichen Vorsehung begründet ist, müssen auf Grund der Vorsehung all jene Mittel (*asbāb*) vorhanden sein, die den Dingen für die Erlangung der ihnen eigenen Vollkommenheit notwendig sind. Diese Mittel, so erklärt Ibn Abī Ğumhūr, werden von den Anhängern der Gerechtigkeitslehre als göttliche Hilfestellungen (*alḡāf*) bezeichnet.<sup>108</sup>

Auf Grund dessen, was du bereits im Vorangegangenen erfahren hast, ist die Verpflichtung, einen Ansporn (*zāḡīr*) zu geben, verstandesgemäß erwiesen. [Gleichermaßen ergibt sich] die Verpflichtung dazu hinsichtlich der göttlichen Vorsehung, die das Sehnen der Dinge nach ihrer Vollkommenheit nach sich zieht, damit sie erlangen, was die Vorsehung erfordert und damit das in der intelligiblen Welt Erhaltene in das tatsächliche Sein gebracht wird (*iḡrāḡ mā kāna fī l-ʿālam al-ʿaqlī ilā l-wuḡūd al-fīʿlī*). Dies macht die Vervollkommnung der Mittel (*itmām al-asbāb*) notwendig, die das Sehnen der Wirkungen nach der Erreichung ihrer höchsten Ziele und ihrer äußersten Vollkommenheit bewirken, damit dadurch das, was der Vorbestimmung (*qadar*) entspricht, vervollständigt wird und sich der Faden des Seins in der äußeren Welt (*silk al-wuḡūd al-ḡāriḡī*) entsprechend der Erfordernis der Vorsehung anordnet. Die Leute der Gerechtigkeit nennen diese [Mittel] göttliche Hilfestellungen.<sup>109</sup>

<sup>105</sup> Kašf (KB) 298v:11–17; vgl. auch 'Aqā'id 317v:34; Kašf (ZM) 298v:5–11; Ma'īn (MF) 41r:27–42r:11.

<sup>106</sup> Vgl. Kašf (ZM) 298v:7–11; Ma'īn (MF) 42r:4–11; 'Aqā'id 317v:34; Kašf (KB) 298v:23–29; auch Muḡlī (MS) 231:17–18.

<sup>107</sup> Kašf (KB) 298v:29.

<sup>108</sup> Muḡlī (NM) 231:22.

<sup>109</sup> Muḡlī (NM) 231:18–22.

Nachdem Ibn Abī Ğumhūr im weiteren Verlauf seines Kommentars (NM) zunächst das Verständnis der Muʿtaziliten von göttlichen Hilfestellungen dargelegt hat,<sup>110</sup> führt er aus, wie diese die Verpflichtung Gottes, den moralisch Verpflichteten Hilfestellungen zu leisten, begründen.<sup>111</sup> Anschließend führt er seine eigene philosophische Begründung dafür an, weshalb auf Grund der Vorsehung alle Mittel, die zum Erreichen der von den Dingen angestrebten Vollkommenheit nötig sind, notwendigerweise geschaffen werden müssen:

Aus dem, was wir bereits entwickelt haben, weißt du, daß dies [d.h., die Hilfestellung] eine notwendige Folge der göttlichen Vorsehung ist im Sinne des Sehns aller Dinge nach dem ihnen hinsichtlich ihrer Entstehung Notwendigen und der Hervorbringung der Dinge gemäß ihrem Sosein im intelligiblen Sein (*ʿalā mā hiya ʿalaihī fi l-wuġūd al-ʿaqlī*). Also ist die Vollendung von Glück und Unglück entsprechend der beiden Entstehungen notwendig gemäß dem Sein und gemäß dem, wie eine Sache auf Grund ihrer selbst ist. Daher muß es in der ewigen göttlichen Vorsehung die Mittel geben, die zur Vollendung des letzten Ziels führen, das im *Qurʾān* gemeint ist und mit dem die Voraussetzungen des äußeren Seins zusammenhängen gemäß dem Vers ‘Unter ihnen gibt es dann Unselige und Selige’ (11:105)... Denke darüber nach, denn dies stimmt mit den beiden Weisheiten überein (*muwāfiq li-l-ḥikmatain*) und entspricht den beiden Thesen (*mutābiq li-l-qaulain*).<sup>112</sup>

In seinem Superkommentar (MU) erläutert Ibn Abī Ğumhūr, was mit “den beiden Weisheiten” und den “beiden Thesen” gemeint ist. Ersteres besage, daß die gewählte Argumentation sowohl der förmlichen Weisheit (*al-ḥikma ar-rasmīyya*) entspricht, die durch intellektuelles Forschen und Untersuchen (*bi-ṭarīq al-baḥṭ wa-n-nazar wa-l-fikr*) erreicht wird sowie auch der intuitiven Weisheit (*al-ḥikma ad-dauqīyya*), die durch Enthüllung und Erleuchtung (*bi-ṭarīq al-kašf bi-l-išrāq*) erlangt wird. Für die Bedeutung der “beiden Thesen” führt er zwei mögliche Deutungen an:

Der Ausdruck ‘entspricht den beiden Thesen’ kann entweder die Thesen der Ašʿariten und der Muʿtaziliten meinen, denn das, was er angeführt hat, ist vereinbar mit jeder der beiden Thesen und schließt beide in sich. Oder es ist möglich, daß er damit die Thesen der *ʿadliyya* und der Philosophen meint, denn das, was er gesagt hat, deckt beide Thesen ab. Wer gut darüber nachdenkt, versteht dies von ihm.<sup>113</sup>

<sup>110</sup> Muġlī (NM) 231:22–232:11.

<sup>111</sup> Muġlī (NM) 232:11–14.

<sup>112</sup> Muġlī (NM) 232:14–20.

<sup>113</sup> Muġlī (MU) 232:23–25.

Daß Ibn Abī Ğumhūr zwei Deutungen seines eigenen Textes zuläßt, ist erstaunlich. Vielleicht möchte er mit dieser Uneindeutigkeit andeuten, daß sein Standpunkt eine Harmonisierung der Ansichten der genannten drei Gruppen, Mu‘taziliten, Aš‘ariten und Philosophen, darstellt.

Aus der Verpflichtung Gottes, dem Menschen Hilfestellungen zu geben bei der Erfüllung seiner moralischen Verpflichtung, leiteten die Mu‘taziliten die Verpflichtung Gottes ab, für das Beste (*al-aṣlah*) der Menschen zu handeln. Da im Verständnis der Mu‘taziliten hiermit das Handeln Gottes für das Beste des einzelnen Menschen gemeint ist, vertraten sie unterschiedliche Ansichten über das Ausmaß dieser Verpflichtung. Während die Basrer Mu‘taziliten dies auf den Bereich des Religiösen beschränkten, galt dies nach Ansicht der Bagdader Mu‘taziliten gleichermaßen für den religiösen wie den weltlichen Bereich (*fi d-dīn wa-d-dunyā*).<sup>114</sup> Den Philosophen, die Gottes Handeln allein auf seiner Vorsehung begründeten, das notwendigerweise allein auf Grund seines Wesens und nicht im Hinblick auf seine Schöpfung erfolgt, und die lediglich einen ontologisch begründeten Begriff vom Guten anerkennen, während die Vorstellung von objektiven ethischen Werten als Maßstab für das göttliche Handeln auf Grund einer entsprechenden Selbstverpflichtung Gottes in ihrem Gottesbegriff keinen Platz hat, ist das Prinzip von “Pflicht” und “Pflichterfüllung” der ersten Ursache gegenüber seiner Schöpfung und das daraus abgeleitete Postulat, daß Gott für das individuelle Beste seiner Geschöpfe zu handeln verpflichtet ist, fremd. Vorsehung schließt ein, daß von Gott die Vollkommenheit seines Wesens ausströmt. Da die Welt infolge der göttlichen Vorsehung in der bestmöglichen Weise entstanden ist, hat Gott das Bestmögliche bereits geschaffen. Daher sowie auf Grund der unpersönlichen Beziehung zwischen Gott und seiner Schöpfung hat das mu‘tazilitische Prinzip, daß Gott verpflichtet ist, das für die Menschen Beste zu schaffen, keine Entsprechung in der Vorstellung der Philosophen.

Da Ibn Abī Ğumhūr die mu‘tazilitische Vorstellung vom göttlichen Handeln durch das philosophische Prinzip von der göttlichen Vorsehung vollständig ersetzt hat, ist die Frage, ob und in welchem Umfang Gott verpflichtet ist, für das Beste des Menschen zu handeln, für ihn irrelevant. Daher behandelt er diesen Punkt, der von früheren Mu‘taziliten nahezu ausnahmslos besprochen wurde, erst gar nicht.

---

<sup>114</sup> Vgl. hierzu Brunschvig: *Mu‘tazilisme et optimum*; Vajda: *Problème de l’assistance*; Ormsby: *Theodicy* 21ff, 217ff; van Ess: *Theologie* 4/509ff.

4.5. *Menschliches Handeln*

Nach dem muʿtazilitischen Verständnis von göttlicher Gerechtigkeit handelt Gott immer für das Wohl seiner Schöpfung; das Böse ist von ihm also weder geschaffen noch gewollt. Da Gott dem Menschen die moralische Verpflichtung auferlegt hat, zu glauben und seinen Geboten zu gehorchen, um ihm hierdurch die Möglichkeit zu eröffnen, für seine guten Taten im Jenseits belohnt zu werden, würde Gott gegen das Gerechtigkeitsprinzip verstoßen, wäre er Urheber des menschlichen Unglaubens oder Ungehorsams, wofür der Mensch dann bestraft würde. Daher muß der Mensch Herr seiner Handlungen sein und auf der Basis von Willensfreiheit und Eigenverantwortlichkeit wählen können zwischen Glauben und Unglauben, Gehorsam und Ungehorsam. In seinem Handeln ist er folglich autonom und gänzlich unabhängig von seinem Schöpfer.<sup>115</sup> Damit ist auch sichergestellt, daß es keine Verbindung zwischen Gott und den Schlechtigkeiten in der Welt geben kann und daß Gott in keiner Weise für diese verantwortlich sein oder mit diesen assoziiert werden kann. Die völlige Autonomie des menschlichen Handelnden ist somit auch die muʿtazilitische Lösung für das grundsätzliche Problem der Existenz des Bösen in der Welt, deren Urheber Gott auf Grund ihres Verständnisses von göttlicher Gerechtigkeit keinesfalls – weder direkt noch indirekt – sein kann.<sup>116</sup>

Ibn Abī Ğumhūr teilt den muʿtazilitischen Standpunkt, nach dem der Mensch entsprechend der These von der göttlichen Gerechtigkeit Urheber seiner Handlungen ist. Seiner Ansicht nach müssen die Handlungen der Menschen diesen angelehnt werden.

<sup>115</sup> Vgl. etwa *Hulāṣat an-naẓar* 49r; Fahr al-Muḥaqqiqīn: *Iršād* 16r.

<sup>116</sup> Vgl. al-Ḥimmaṣī ar-Rāzī: *Munqid* 1/151: “Nachdem wir nun den Erhabenen von [jeglicher Verbindung mit] Schlechtigkeiten entfernt haben (*nazzahnāhu taʿālā ʿan al-qabāʾih*), wir jedoch ohne jeden Zweifel in der Welt zahlreiche Schlechtigkeiten vorfinden, müssen wir nun erläutern, daß diese von den Handlungen der Menschen herrühren. Dies verlangt eine Klärung dessen, daß die Menschen Urheber ihrer Handlungen sind.” Vgl. ähnlich *ibid.* 1/161–162, 164; vgl. auch al-Murtaḍā: *Inqād* 271–274; Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Fuṣūl* 28–31 §28, 32–33 §32; al-Miqḍād as-Suyūrī: *Anwār* 50v:14–51r:3. Vgl. auch Wensinck: *Muslim Creed* 81; Ormsby: *Theodicy* 20ff; Gimaret: *Théories* 341ff. Allerdings erklärt der menschliche freie Wille das Übel in der Welt nur unvollständig. Nicht hiervon abgedeckt werden etwa naturbedingte Übel. Eine weitere Teilantwort auf das Problem der Existenz von Übel in der Welt liefern die Muʿtaziliten daher in ihren Erörterungen zur Frage von Schmerzen, die Gott den Menschen zufügt. Vgl. unten Abschnitt 4.6.

... aus der Bestätigung der rational erkennbaren [Werte] ‘gut’ und ‘schlecht’ ergibt sich, daß die Handlungen, die aus den Menschen hervorgehen, diesen angelehnt sein müssen (*istinād al-af‘āl aṣ-ṣādira min al-‘abid ilaihim*).<sup>117</sup>

Nach Ansicht Ibn Abī Ğumhūr kommt eine Handlung zustande, wenn Handlungsfähigkeit (*qudra*) und Motivation (*dā‘ī*) für sie vorhanden sind.<sup>118</sup> Motivation entsteht auf Grund eines Bewußtseins (*ṣu‘ūr*) für eine Handlung, indem der Handelnde weiß (*‘ilm*), annimmt (*zann*) oder sich vorstellt (*wahm*), daß eine Handlung einen Vorteil (*maṣlaḥa*) mit sich bringt.<sup>119</sup> Der Hervorbringer einer derartigen Handlung ist ein frei wählender Handelnder (*qādir muḥtār*).<sup>120</sup> Dieser Begriff einer Handlung, die erfolgt, wenn Handlungsfähigkeit und Motivation für sie gegeben ist, wurde unter den Mu‘taziliten erstmals von Abū l-Ḥusain al-Baṣrī formuliert.<sup>121</sup> Im Gegensatz zur Bahšamiyya vertritt er den Standpunkt, daß eine Motivation notwendige Voraussetzung (*ṣart*) für eine Handlung ist. Ohne Motivation kann ein Handelnder keine Handlung hervorbringen, da Handlungsfähigkeit allein lediglich die Möglichkeit (*siḥḥa*) meint, eine Handlung oder deren Gegenteil hervorzubringen. Kommt eine Motivation hinzu, so wirkt dies ausschlaggebend (*murağğih*) für eine der beiden Alternativen.<sup>122</sup> Nach Ansicht

<sup>117</sup> Muğlī (NM) 210:17; vgl. auch Muğlī (NM) 213:22ff; Ma‘īn (MM) 36v:2–7; Kaṣf (ZM) 296r:8–19; Kaṣf (KB) 296v:1–19; ‘Aqā’id 317v:28–29: “[Was] unsere Handlungen [betrifft], die zustandekommen beim [Vorhandensein] unserer Absichten und Motivationen (*al-ḥāšila ‘inda quṣūdīnā wa-dawā‘īnā*), [so] sind wir ihre Urheber auf Grund unserer Wahl (*naḥnu al-fā‘ilūn laḥā bi-ḥtiyārīnā*); denn es ist unmöglich, daß Gott in uns Sünden schafft und uns dann für sie bestraft. Das nämlich wäre äußerstes Unrecht (*ḡāyat aḡ-zulm*), über das Gott erhaben ist.” Vgl. auch Ma‘īn (MF) 34v:9–14; Ma‘īn (MM) 34v:14–18, 36v:7ff; Muğlī (NM) 208:24–209:5, wo er in seiner Begründung zudem das Theodizeeproblem anführt.

<sup>118</sup> Muğlī (NM) 210:18–20; ‘Aqā’id 317v:28–29.

<sup>119</sup> Muğlī (NM) 214:2–4.

<sup>120</sup> Muğlī (NM) 214:6.

<sup>121</sup> Al-Ḥimmaṣī ar-Rāzī: *Kaṣf* 40v:8ff. Zum Konzept menschlichen Handelns bei Abū l-Ḥusain al-Baṣrī und seinen Anhängern vgl. Madelung: *Late Mu‘tazila and Determinism* 248ff. Madelung setzt sich hier kritisch auseinander mit Gimarets Analyse des Begriffs vom menschlichen Handeln bei Abū l-Ḥusain al-Baṣrī. Gimaret (*Théories* 59–60) teilt im wesentlichen die Einschätzung Faḡr ad-Dīn ar-Rāzīs, wonach die Notwendigkeit des Hervorgehens einer Handlung beim Vorhandensein von Handlungsfähigkeit und Motiv Wahlfreiheit ausschließt.

<sup>122</sup> Das unterschiedliche Verständnis der Bahšamiyya und der Schule Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs von der Rolle von Motivationen beim Zustandekommen von Handlungen und die Implikationen dieser verschiedenen Auffassungen werden deutlich in der Auseinandersetzung Ibn al-Malāḥimīs mit den Argumenten ‘Abd al-Ġabbārs, mit denen letzterer zu beweisen sucht, daß der Mensch auch ohne Motivation handeln kann; vgl. Ibn al-Malāḥimī: *Mu‘tamad* 510–514. Die entsprechenden Stellen wurden

der Bahšamiyya dagegen ist die menschliche Handlungsfähigkeit allein ausreichend, eine Handlung hervorzubringen.<sup>123</sup> Der Motivation messen sie keine kausale Funktion beim Zustandekommen von Handlungen bei;<sup>124</sup> sie verwenden die Beobachtung, daß menschliche Handlungen in Übereinstimmung mit den Motivationen des Handelnden geschehen, vor allem als Beweis dafür, daß es eine Beziehung gibt zwischen der Handlung eines Menschen und seinen Motivationen (*ta'alluq f'lihī bi-qaṣdihī wa-dawā'ihī*)<sup>125</sup> und daß daher der Mensch Urheber seiner Handlungen sein muß.<sup>126</sup> Abū l-Ḥusain al-Baṣrī und seine Anhänger gingen in ihrer Beweisführung für die Täterschaft des

---

von Madelung (*Late Mu'tazila and Determinism* 250ff) untersucht. Eine Reihe späterer Autoren gibt an, daß sich Abū l-Ḥusain al-Baṣrī und Ibn al-Malāḥimī in Detailfragen des Handlungsbegriffes unterschieden. Aus Sicht Ibn al-Malāḥimī sei das Zustandekommen einer Handlung, wenn Handlungsfähigkeit und Motiv für sie vorhanden sind, wahrscheinlicher (*awlā*) als ihr Nichtzustandekommen. Abū l-Ḥusain al-Baṣrī habe dagegen die Meinung vertreten, daß die Handlung bei Vorhandensein von Handlungsfähigkeit und Motiv notwendig (*wāğīb*) sei. Vgl. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: *Muḥaṣṣal* 146; Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Qawā'id* 58–59; al-Ḥillī: *Kāṣf al-fawā'id* 41. Vgl. auch al-Ḥimmaṣī ar-Rāzī: *Kāṣf* 21v:6ff, wo der Verfasser die Ansicht, daß die Handlung wahrscheinlicher (*awlā*) sei als ihr Gegenteil, wenn Handlungsfähigkeit und Motiv vorhanden sind, "einigen Mu'taziliten" (*ba'duhum*) zuschreibt, ohne ihre Vertreter näher zu identifizieren. An anderer Stelle (ibid. 41r:7ff) nennt er Ibn al-Malāḥimī und "andere Mu'taziliten" (*wa-ğairihī min al-mu'tazila*) als Vertreter der Wahrscheinlichkeitsdoktrin. Al-Ḥimmaṣī ar-Rāzī selbst weist die Position der Wahrscheinlichkeit zurück und spricht sich für die Notwendigkeit (*wuğūb*) des Hervorgehens der Handlung aus, wenn Handlungsfähigkeit und Motiv gegeben sind (40v:3ff, 41r:7ff). Während Ibn al-Malāḥimī in seinen erhaltenen Schriften tatsächlich von Wahrscheinlichkeit und nicht von Notwendigkeit des Zustandekommens einer Handlung spricht, wenn Handlungsfähigkeit und Motiv gegeben sind (vgl. *Fā'iḳ* 71r, 122v; *Mu'tamad* 184, 229, 510), fehlen Belege dafür, daß Abū l-Ḥusain al-Baṣrī von Notwendigkeit gesprochen hat. Ibn al-Malāḥimī gibt nicht an, daß er in diesem Punkt eine von Abū l-Ḥusain al-Baṣrī abweichende Meinung vertritt. Vgl. auch Madelung: *Late Mu'tazila and Determinism* 254.

<sup>123</sup> 'Abd al-Gabbār: *Muğnī* 8/54:7ff, 7/13:9–10. Vgl. auch Frank: *Kalam and Philosophy* 81. Zum Konzept menschlichen Handelns bei der Bahšamiyya vgl. Frank: *Autonomy of the Human Agent*, id.: *Two Islamic Views* 38–42; Madelung: *Late Mu'tazila and Determinism* 24ff. Frank und Madelung setzen sich kritisch mit den Ausführungen Gimarets zum Handlungsbegriff der Bahšamiyya (*Théories* 39–59) auseinander; letzterer kommt zu dem Ergebnis, die Vorstellungen der Bahšamiyya vom menschlichen Handeln beinhalteten einen psychologischen Determinismus, auf Grund dessen die menschlichen Handlungen sämtlich von Gott vorherbestimmt sind. Vgl. auch die Rezension R.M. Franks zu Gimarets *Théories* in BO 39 (1982) 705–715.

<sup>124</sup> Vgl. Frank: *Autonomy of the Human Agent* 330–331, 341ff.

<sup>125</sup> Vgl. z.B. 'Abd al-Gabbār: *Muğnī* 8/18:13.

<sup>126</sup> Vgl. Madelung: *Late Mu'tazila and Determinism* 250. Der Mensch weiß notwendigerweise, daß seine Handlungen in Übereinstimmung mit seiner Intention und seinen Motivationen (*bi-ḥasab qaṣdinā wa-dawā'imā*) stattfinden. Daraus folgt, daß der Mensch notwendigerweise der Urheber seiner Handlungen sein muß; vgl. Frank: *Autonomy of the Human Agent* 326; id.: *Kalam and Philosophy* 78–79; Schmidtke: *Theology* 126–127.

Menschen davon aus, daß der Mensch für seine Handlungen Lob und Tadel erfährt. Dies setzt voraus, daß der Mensch Urheber seiner Handlungen ist, da die Erteilung von Lob und Tadel andernfalls ungerecht wäre. Daß der Mensch Täter seiner Handlungen ist, ist somit ihrer Ansicht nach notwendiges Wissen (*‘ilm ḍarūrī*).<sup>127</sup> Dies ist ebenfalls die Lehre der Imamiten ab dem 6./12. Jahrhundert<sup>128</sup> wie auch die Ibn Abī Ğumhūr.<sup>129</sup>

Die Meinung Abū l-Ḥusain al-Baṣrī, daß menschliche Handlungen bei Vorliegen von Handlungsfähigkeit und Motivation zustandekommen, haben neben dem Aš‘ariten Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī<sup>130</sup> die imamitischen Theologen ab dem 6./12. Jahrhundert übernommen;<sup>131</sup> ähnliche Vorstellungen wurden auch von Anhängern der Schule Ibn al-‘Arabīs vertreten, so beispielsweise von ‘Abd ar-Razzāq al-Qāṣānī.<sup>132</sup>

Während sich Ibn Abī Ğumhūr dem mu‘tazilitischen Grundsatz von der menschlichen Wahlfreiheit in seinen kürzeren Kalāmwerken einschließlich seines Kašf (ZM) einschränkungslos anschließt,<sup>133</sup> lehnt er in seinem Ma‘īn (MF/MM), seinem Kašf (KB) und in seinem Muḡlī (NM/MU) die mu‘tazilitische Ansicht ab, der Mensch sei in seinem Handeln selbständig (*lā ‘alā sabīl al-istiqlāl*). Dies begründet er mit dem philosophischen Kausalitätsprinzip. Gott ist die letzte Ursache (*‘illa al-‘illa*) alles Seins und folglich auch der menschlichen Handlungen. Der Mensch ist lediglich die unmittelbare Ursache (*‘illa qarība*) seiner Handlungen. In sich selbst kontingent und somit selbst

<sup>127</sup> Ibn al-Malāḥimī: *Fā’iq* 70r; al-‘Ansī: *Mahaḡḡa* 71v:7–8; vgl. auch Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: *al-Qadā’ wa-l-qadar* 223–224.

<sup>128</sup> Al-Ḥimmašī ar-Rāzī: *Munqid* 1/162; Maītam al-Baḥrānī: *Qawā’id* 107–108; al-Hillī: *Kašf al-murād* 239; id.: *Manāḥiḡ* 235; al-Miqdād as-Suyūrī: *Lawāmi‘* 135; *at-Tuḡfa al-kalāmiyya* 15v; *Muḥtaṣar at-tuḡfa* 6v; vgl. auch al-Qūšḡī: *Šarḥ* 376, 377; Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Fuṣūl* 28–29 §28; aṭ-Ṭūsī hält die Position Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs für “nicht unwahrscheinlich” (*laisa ba’īd*). Die Position Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs wurde auch von den von seinen Lehren beeinflussten Zaiditen vertreten; vgl. etwa al-‘Ansī: *Mahaḡḡa* 65v:14, 71v:8ff.

<sup>129</sup> Muḡlī (NM) 213:22ff.

<sup>130</sup> Zu Faḥr ad-Dīn ar-Rāzīs Begriff vom menschlichen Handeln vgl. Gimaret: *Théories* 134–153; Madelung: *Late Mu‘tazila and Determinism* passim; Schmidtke: *Theology* 132–135.

<sup>131</sup> Vgl. al-Ḥimmašī ar-Rāzī: *Munqid* 1/35–36, 1/158, 1/162–163; al-Ḥimmašī ar-Rāzī: *Kašf* 21r:14–21v:17, 40v:8ff *Ḥulāṣat an-naẓar* 32v:4–6; Maītam al-Baḥrānī: *Qawā’id* 110, 112; Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Risāla Fī l-ḡabr wa-l-iḥtiyār* 188; id.: *Fuṣūl* 28–31; al-Hillī: *Kašf al-murād* 218, 237, 240.

<sup>132</sup> Vgl. al-Qāṣānī: *Risāla Fī l-qadā’ wa-l-qadar* 12: “Wenn zur Handlungsfähigkeit [der Wille] hinzutritt . . ., so wird die Bewegung notwendig wegen der Wahlfreiheit, die darin besteht, daß der Wille zur Handlungsfähigkeit hinzukommt.”

<sup>133</sup> ‘Aqā’id 317v:28–29.

Wirkung, ist die Existenz unmittelbarer Ursachen selbst abhängig von der Existenz ihrer eigenen Ursachen, die letztlich von dem Seinsnotwendigen abhängen.<sup>134</sup> Ibn Abī Ğumhūr kritisiert auf dieser Grundlage die Ansichten der Muʿtaziliten sowie die der Ašʿariten hinsichtlich der menschlichen Handlungen; beide mißachteten nach seinem Dafürhalten das Kausalitätsprinzip und verträten Standpunkte, die in ihrer jeweiligen Ausprägung zu extrem seien. Die Muʿtaziliten hätten unrecht, wenn sie dem Menschen Selbständigkeit in seinem Handeln zugestehen und ihn als vollständige Ursache seiner Handlungen (*ʿilla tāmma*) ansehen:<sup>135</sup>

<sup>134</sup> Vgl. Muğlī (NM) 210:18ff, 214:13–17; vgl. auch Muğlī (MS) 210:15–16: “Die Handlungen, die beim [Vorhandensein] der Motivationen der Menschen hervorgehen, werden von diesen durch Wahl hervorgebracht (*hum mūğīdūhā bi-l-iḥtiyār*); [dies geschieht aber] nicht in Unabhängigkeit (*lā ʿalā sabīl al-iḥtiyār*), sondern [in Abhängigkeit,] insofern als die Werkzeuge [zum Handeln] geschaffen sind (*bal bi-tibār ḥalq al-ālāt*).”

<sup>135</sup> Der philosophische Terminus “vollständige Ursache” (*ʿilla tāmma/sabab tāmma*) beschreibt eine Ursache, auf Grund derer die Wirkung notwendigerweise zustandekommen muß. Eine Ursache wird dann als vollständig bezeichnet, wenn sie alle Voraussetzungen für ihre Wirkursächlichkeit in sich vereinigt; vgl. al-Ġurğānī: *Tārīfāt* 160, wo eine vollständige Ursache als die Gesamtheit dessen bezeichnet wird, wovon die Existenz einer Sache abhängt (*ğumlat mā yatawaqqaf ʿalaihi wuğūd aš-šaiʿ*). Ebenso Maibudī: *Šarḥ* 143, wo eine vollständige Ursache als “die Realisierung der Gesamtheit der Dinge, die für das Zustandekommen [der Wirkung] erforderlich sind” (*taḥaqquq ğumlat al-umūr al-muʿtabara fi taḥaqquqihā*) definiert wird. Vgl. ähnlich al-Hillī: *Aṣrār* 204a:5–6; Ibn Kammūna: *Šarḥ at-Tawḥīdāt* 265v:2ff. Alternativ wird “vollständige Ursache” als eine Ursache definiert, die auf Grund ihres Wesens in sich vollständig ist, also von nichts anderem abhängig ist. In letzterem Sinne bezeichnet dieser Terminus auch die göttliche Wirkursächlichkeit. Vgl. at-Tahānawī: *Kaššāf* 3/127; R. Arnaldez: *Sabab*. In: EI<sup>2</sup> 8/666. Vgl. auch Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Risāla dar ġabr wa-qadar* 12: “Manchmal ist eine Ursache (*sabab*) ausreichend (*kāfi*), eine Wirkung hervorzubringen (*dar wuğūd dādan musabbab*), oder sie ist es nicht. Ist sie ausreichend, so handelt es sich um eine vollständige Ursache (*sabab tāmma*). Ist sie [dagegen] nicht ausreichend, so handelt es sich um einen Teil der Ursache; zusammen mit anderen Teilen, die zu dieser anteiligen Ursache hinzugefügt werden, ist [die Ursache] ausreichend. Diese Ansammlung [von Teilursachen] (*in mağmūʿ*) ist dann eine vollständige Ursache (*sabab tāmma*);” sowie *ibid.*: 14: “Jede von diesen [Ursachen] ist entweder vollständig (*tāmma*) oder unvollständig (*nāqis*). Ein vollständiger Handelnder (*fāʿil tāmma*) ist wie ein Zimmermann, der einen Stuhl schnitzt. Ein unvollständiger [Handelnder] ist ein Zimmermann ohne Werkzeuge. Jeder Handelnde, der für sich allein zum Hervorbringen ausreichend ist, ist ein Handelnder durch sein Wesen (*fāʿil bi-d-dāt*). Ist er dagegen [allein] nicht ausreichend, so ist er ein mittels anderer Handelnder (*fāʿil bi-tawassuṭ ġair*) oder ein Handelnder zusammen mit anderen (*fāʿil maʿa l-ġair*) und er ist kein vollständiger Handelnder (*wa-tamām nabūd*). “In seiner Darstellung der muʿtazilitischen Lehre verwendet Ibn Abī Ğumhūr den Terminus “vollständige Ursache” im Sinn einer Ursache, die in sich vollständig und von nichts anderem abhängig ist. Vgl. auch Muğlī (NM) 117:26–27, wo er eine analoge Definition für “vollständigen Hervorbringer” (*mūğīd kāfi*) anführt. Vgl. auch Kašf (KB) 287r:2–3.

Den Mu‘taziliten sagen wir, wenn sie mit der [Aussage], der Mensch sei der Hervorbringer seiner Handlung (*kaun al-‘abd müğđdan li-fi‘lihī*), meinen, daß er die vollständige Ursache für die Existenz seiner Wirkung sei (*‘illa tamma fi wuğđd atarihī*) und daß die Wirkursächlichkeit Gottes des Erhabenen [beim Zustandekommen der Handlung] völlig ausgeschlossen sei (*inqiṭā‘ ta‘tīr Allāh ta‘ālā l-batta*) – selbst als mittelbare Ursache (*bi-wāsiṭa*) –, so ist dies von der Wahrheit weit entfernt (*ba‘īd ‘an aṣ-ṣawāb*). Denn das Handeln des Menschen hängt notwendigerweise von seiner Handlungsfähigkeit und vom Werkzeug (*āla*) ab, und beide sind notwendigerweise nicht von ihm geschaffen. Deshalb ist er auch nicht die vollständige Ursache seiner Wirkung.<sup>136</sup>

Ibn Abī Ğumhūr’s Kritik zielt darauf ab, daß das philosophische Kausalitätsprinzip bei den früheren Mu‘taziliten zunächst gar nicht, später erst allmählich in ihr Verständnis menschlichen Handelns Eingang fand.

Die Anhänger der Schule von Basra einschließlich der Bahšamiyya sehen Gott zwar als Schöpfer der Voraussetzungen (*ṣarā‘iṭ*) für das menschliche Handeln an und erkennen an, daß die Handlungsfähigkeit der Menschen,<sup>137</sup> die Werkzeuge, d.h. Organe und Gliedmaßen,<sup>138</sup> und die äußeren Umstände und Gegebenheiten, die den Menschen dazu führen, einen Willen bzw. eine Motivation für eine Handlungsalternative zu entwickeln, auf Umständen außerhalb des Menschen beruhen. Dennoch ist die Möglichkeit des Zustandekommens einer Handlung ihrer Ansicht nach allein in der menschlichen Handlungsfähigkeit begründet und der Mensch folglich selbständig in seinem Handeln. Sie betrachten daher die menschlichen Handlungen als vom Menschen mittels seiner Handlungsfähigkeit primär und unmittelbar hervorgebracht.<sup>139</sup> Abū l-Ḥusain al-Baṣrī und seine Anhänger öffnen sich dem philosophischen Kausalitätsprinzip lediglich insofern, als die Motivation in ihrem Verständnis vom Zustandekommen menschlicher Handlungen eine funktionale Bedeutung erhält. Andererseits halten sie aber genau wie die Bahšamiyya daran fest, daß der Mensch autonomer Hervorbringer seiner Handlungen ist. Das Bestehen der Mu‘taziliten auf der uneingeschränkten Selbständigkeit des Menschen als Handelndem, wobei jeglicher Anteil Gottes am Zustandekommen menschlicher Handlungen ausgeschlossen ist, ist in der mu‘tazilitischen

<sup>136</sup> Kašf (KB) 296v:37–38; vgl. ähnlich Muğlī (NM) 214:1–2.

<sup>137</sup> Ibn al-Malāḥimī: *Fā‘iq* 118r:5ff.

<sup>138</sup> Ibn al-Malāḥimī: *Mu‘tamad* 511. Vgl. auch Hourani: *Divine Justice* 76. Mānakdīm: *Šarḥ* 90ff.

<sup>139</sup> Vgl. Frank: *Kalam and Philosophy* 79–80.

Vorstellung von göttlicher Gerechtigkeit begründet. Hätte Gott irgend-einen Anteil am Zustandekommen menschlicher Handlungen, so würde dies die muʿtazilitische Grundthese der göttlichen Gerechtigkeit verletzen.<sup>140</sup>

Die Vorstellung, daß der Mensch als Handelnder sowie die Voraussetzungen menschlichen Handelns selbst lediglich Wirkungen innerhalb einer Kausalitätskette sind, die auf den Seinsnotwendigen, den Verursacher aller Mittelursachen (*musabbib al-asbāb*) zurückzuführen sind, wurde von Ibn Sīnā ausdrücklich formuliert. Alles außer dem essentiell Seinsnotwendigen ist in sich selbst kontingent und daher im Sein oder Nichtsein unmittelbar oder mittelbar kausal abhängig vom essentiell Seinsnotwendigen.<sup>141</sup> Die menschliche Handlungsfähigkeit ist in sich selbst lediglich potentiell wirksam (*qudra bi-l-quwwa*). Sie erlangt nur dann aktuelle Wirksamkeit (*bi-l-fʿl*), eine Handlung hervorzubringen, wenn ein Motiv dafür vorhanden ist, das den Ausschlag gibt für eine der Handlungsalternativen (*muraǧǧih aḥad at-ṭarafain*) bzw. das der Bestimmungsfaktor der Handlung (*al-muʿayyin/al-muḥaṣṣiṣ li-l-fʿl*) ist. Da das Motiv bzw. der Wille des Menschen aber von Faktoren bestimmt wird, die außerhalb des Menschen liegen (*wārid min al-ḥārīǧ*) und mittelbar vom Seinsnotwendigen abhängen,<sup>142</sup> unterliegen die menschlichen Handlungen tatsächlich der göttlichen Vorherbestimmung (*bi-t-taqdīr min Allāh*). Obwohl der Mensch also glaubt, in seinem Handeln frei wählen zu können, ist er nach Dafürhalten Ibn Sīnās in Wirklichkeit doch in seinem Handeln determiniert (*al-muḥtār minnā muḥtārūn fī ḥukm al-muḍṭarr/an-nafs muḍṭarra fī šūra muḥtāra*).<sup>143</sup>

<sup>140</sup> Des weiteren argumentieren die Muʿtaziliten, daß, wäre Gott die letzte Ursache (*ʿilla*) aller geschaffenen Dinge, notwendigerweise die Ewigkeit aller geschaffenen Dinge folgen müßte; vgl. ʿAbd al-Gabbār: *Muǧnī* 11/94/8ff; vgl. auch Frank: *Kalam and Philosophy* 78.

<sup>141</sup> Forget: *Théorèmes* 142/übers. Goichon: *Directives* 360; vgl. auch Bahmanyār: *Tahṣīl* 536:1–10.

<sup>142</sup> Ibn Sīnā: *Šifāʾ/Ilāhiyyāt* 437:1–5, 439:12–15; vgl. auch Frank: *Creation* 24. Vgl. auch al-Ġāmī: *Durra* 39 §73/übers. Heer: *Precious Pearl* 65: “Die Philosophen sagen, daß [derartige Handlungen] notwendigerweise und unverzüglich hervorgebracht werden mittels eines Handlungsvermögens, das Gott im Menschen schafft, sobald die Bedingungen hierfür gegeben (*ḥuṣūl aš-šarāʾiṭ*) und die Hindernisse aufgehoben sind (*irtifāʿ al-mawānī*).”

<sup>143</sup> Ibn Sīnā: *Taʿlīqāt* 20, 50, 51, 53; vgl. auch Madelung: *Late Muʿtazila and Determinism* 245; Schmidtke: *Theology* 135. Zu Ibn Sīnās Auffassung von der Vorherbestimmung der menschlichen Handlungen vgl. auch seine *Risāla Fī sirr al-qadar* (Kairo 1910; Haidarabad 1934). Offenbar auf der Grundlage dieser beiden Editionen hat A.J. Arberry eine erste Übersetzung des Textes vorgelegt (*Avicenna on Theology* 38–41). G.F. Hourani hat unter Hinzuziehung weiterer Handschriften eine neue

Unter den Aš‘ariten wurde Ibn Sīnās Standpunkt zunächst von al-Ġazzālī und dann vor allem von Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī übernommen.<sup>144</sup> Al-Ġazzālī bezeichnet den Menschen ebenfalls als in seiner freien Wahl determiniert (*mağbūr ‘alā l-iḥtiyār*).<sup>145</sup> Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī benutzt gleichfalls die Beweisführung Ibn Sīnās und bezeichnet den Menschen wie dieser als unter Zwang handelnd, obwohl er ein frei wählender Handelnder zu sein scheint (*muḍtarr fi šūrat al-muḥtār/muḍtarr fi iḥtiyārihī*).<sup>146</sup> Anhand der Konzeption des menschlichen Handelns,

---

Edition und Übersetzung mit einer Analyse des Textes angefertigt (*Ibn Sīnā’s ‘Essay on the secret of destiny’*). A.L. Ivry hat eine Neuinterpretation des Textes unternommen (*Destiny Revisited: Avicenna’s Concept of Determinism*).

<sup>144</sup> Die Aš‘ariten der klassischen Epoche lehnten das Kausalitätsprinzip grundsätzlich ab. Alles wird direkt von Gott geschaffen. Das, was dem Menschen als Kausalität erscheint, entspricht lediglich der Gewohnheit Gottes, bestimmte Dinge in einer bestimmten Abfolge hintereinander unmittelbar zu schaffen. Vgl. Frank: *Moral Obligation* 209, 211, 220 Anm. 26.

<sup>145</sup> Vgl. Abrahamov: *Al-Ghazālī’s Theory of Causality* 89; Frank: *Creation* 23ff, 49; Gramlich: *Gottesliebe* 29 §A.22: “Wenn du nun sagst: ‘Hat denn der Mensch etwa keine Wahl im Tun und Lassen?’, so sagen wir: Doch! Aber das widerspricht nicht unserer Behauptung, daß alles durch Gottes Schöpfertat geworden ist. Vielmehr ist auch die Wahl von Gott erschaffen und der Mensch ist in seiner Wahl gezwungen (*muḍtarr*). Denn sooft Gott die heile Hand erschafft und die wohlschmeckende Speise erschafft, erschafft er das Verlangen nach der Speise im Magen, und erschafft das Wissen im Herzen, daß diese Speise das Verlangen stillt, und erschafft die Gedanken, die sich darin widersprechen, ob die Speise, obwohl sie das Verlangen stillt, schädlich sei und ob ihre Einnahme durch etwas, was sie verunmöglicht, verhindert werde oder nicht, und erschafft dann das Wissen, daß es kein Hindernis gibt. Danach, wenn diese Ursachen zusammentreffen, wird das Wollen, das zur Einnahme der Speise drängt, zum Entschluß. Den Willensentschluß nach dem Hin und Her der sich widersprechenden Gedanken und nach dem Eintritt des Verlangens nach der Speise aber nennt man Wahl. Diese tritt notwendigerweise ein, sobald ihre Ursachen vollständig sind. Wenn also dadurch, daß Gott das Wollen erschafft, der Willensentschluß da ist, bewegt sich die heile Hand notwendig zur Speise hin. Denn nachdem dem Wollen und Fähigkeit vorhanden sind, kommt es zwangsweise zum Handeln: Die Bewegung setzt ein. Somit findet die Bewegung durch Gottes Schöpfertat statt, nachdem die Fähigkeit und der Willensentschluß da sind – und diese beiden sind ebenfalls von Gott erschaffen –, und der Willensentschluß stellt sich ein, nachdem man wirkliches Verlangen hat und das Wissen, daß es keine Hindernisse gibt, besitzt – und diese beiden sind ebenfalls von Gott erschaffen.” Vgl. auch *ibid.* 542 §E.59: “Daß der Mensch gezwungen ist, besagt somit, daß all das in ihm von einem anderen, nicht von ihm, hervorgebracht wird, und daß er Wahlfreiheit besitzt, besagt, daß er der Ort für ein Wollen ist, das in ihm zwangsweise entsteht, nachdem der Verstand entschieden hat, daß das Handeln ein zustatten kommendes Gut ist, wobei auch dieser Entscheid zwangsweise geschieht. Der Mensch wird also zu seiner freien Wahl gezwungen. Das Tun des Feuers beim Verbrennen zum Beispiel ist reiner Zwang, das Tun Gottes reines freies Wählen, das Tun des Menschen liegt auf einer Stufe dazwischen, da er zum freien Wählen gezwungen ist. Für letzteres haben die Vertreter der Wahrheit einen dritten Ausdruck gesucht, da es eine dritte Kategorie ist, und sie richteten sich dabei nach dem Buch Gottes und nannten es Aneignung (*kasb*).” Vgl. ähnlich *ibid.* 29–31 §A.23–29, 183 §B.89.

<sup>146</sup> Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: *Tafsīr* 4/7/142, 7/13/89; *id.*: *Maḥalīb* 3/60; *id.*: *al-Qadā’*

wonach eine Handlung erfolgt, wenn Handlungsfähigkeit und Motivation für sie gegeben sind, argumentiert er zudem gegenüber den Anhängern der Schule Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs, daß bereits die Notwendigkeit, daß eine Handlung entstehen muß, wenn Handlungsfähigkeit und Motivation dafür vorhanden sind, die Vorherbestimmung des menschlichen Handelns impliziere.<sup>147</sup>

Unter den Imamiten ist Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī eindeutig von der Lehre Ibn Sīnās in der Frage menschlichen Handelns beeinflusst.<sup>148</sup> Eine Handlung kommt nach seiner Ansicht notwendigerweise zustande, wenn Handlungsfähigkeit und Motivation für sie gegeben sind.<sup>149</sup> In seinen philosophischen Abhandlungen weist er darauf hin, daß die Voraussetzungen für menschliches Handeln, nämlich Handlungsfähigkeit, Wille usw., sowie der Mensch als Handelnder, letztlich von Gott geschaffene Wirkungen sind. Hieraus zieht er den Schluß, daß der Mensch somit nicht eine in sich selbst vollständige Ursache seiner Handlungen ist.<sup>150</sup> Er ist also die unmittelbare, direkte Ursache (*sabab qarīb*) seines Handelns, während Gott die mittelbare Ursache ist, indem alles, was geschieht, von ihm vorherbestimmt ist.<sup>151</sup> Trotzdem

---

*wa-l-qadar* 43, 55, 94, 224; vgl. auch id.: *Maʿālim* 89: “Die Wirkursache für jede menschliche Handlung ist das Zusammentreffen von Handlungsfähigkeit und Motivation, [bei deren Zusammentreffen die Wirkung] notwendigerweise (*alā sabīl al-iğāb*) [erfolgen muß]. Gott der Erhabene ist der Schöpfer (*ḥāliq*) dieser Handlungsfähigkeit und dieses Motives. Der Hervorbringer der Ursache, [die ihrerseits] notwendigerweise eine Wirkung [hervorbringt], will die Wirkung (*mūğid as-sabab al-mūğīb murīd li-l-musabbab*). Folglich will Gott alles, [was ist].” Vgl. auch id.: *Maṭālib* 3/73; id.: *al-Qadāʾ wa-l-qadar* 41–42, 45–46, wo er den Schluß zieht, der Mensch sei in seinem Handeln nicht autonom (*inna l-ʿabd ġair mustaqill bi-nafsihī*). Vgl. auch Madelung: *Late Muʿtazila and Determinism* 245, 256; Schmidtke: *Theology* 132–135.

<sup>147</sup> Fahr ad-Dīn ar-Rāzī: *Maṭālib* 3/55–60; id.: *al-Qadāʾ wa-l-qadar* 224–225. Vgl. auch Madelung: *Late Muʿtazila and Determinism* 245, 254.

<sup>148</sup> Vgl. insbesondere Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Risāla dar ġabr wa-qadar*; id.: *Risāla Fī l-ğabr wa-l-ihtiyār*; id.: *Šarḥ Maʿālat al-ʿilm* 44–45.

<sup>149</sup> Vgl. Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Risāla dar ġabr wa-qadar* 18, 25: “Ein frei wählender Handelnder (*muḥtār*) hat zwei Eigenschaften: zum einen Handlungsfähigkeit, zum anderen Wille. Handlungsfähigkeit besteht darin, daß ihm das Hervorbringen wie das Unterlassen [einer Handlung] gleichermaßen möglich sind; keine von beiden ist jemals [unter Ausschluß der anderen] möglich. Wille ist das, was, wenn es zur Handlungsfähigkeit hinzukommt, den Ausschlag für eine der beiden Seiten gibt. D.h.: Sind Handlungsfähigkeit und Wille gegeben, kommt die Handlung notwendigerweise zustande (*huṣūl fīl wāğib būd*), und die Unterlassung derselben ist unmöglich (*huṣūl tark mumtanaʿ*). Ist [dagegen] Handlungsfähigkeit ohne Wille gegeben, ist das Zustandekommen der Handlung unmöglich, und die Unterlassung derselben ist notwendig.” Vgl. auch id.: *Qawāʿid* 58–59.

<sup>150</sup> Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Risāla dar ġabr wa-qadar* 31.

<sup>151</sup> Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Risāla dar ġabr wa-qadar* 39. Zur Unterscheidung von unmittelbarer (*qarīb*) und mittelbarer (*baʿīd*) Ursache vgl. Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Risāla dar ġabr wa-qadar* 14; Nasr: *Doctrines* 230.

hält aṭ-Ṭūsī daran fest, daß die Wahlfreiheit des Menschen in seinem Handeln gewährt sei, da die menschlichen Handlungen entsprechend dem Willen (*irāda*) des Menschen und seinen Anstrengungen (*ḡahd*) hervorgebracht werden.<sup>152</sup> Andernfalls würden nämlich Gebote und Verbote sowie jegliche menschliche Eigenverantwortlichkeit und Anstrengung ihre Bedeutung verlieren.<sup>153</sup> Die Feststellung Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, das notwendige Zustandekommen einer Handlung bei Vorliegen von Handlungsfähigkeit und Motivation impliziere Determinismus, weist aṭ-Ṭūsī zurück. Die Schlußfolgerung sei falsch, da das Prinzip der Wahlfreiheit des Handelnden hierdurch nicht eingeschränkt werde, da der Handelnde auf Grund seines eigenen Willens handelt:

Wenn Handlungsfähigkeit und Motivation gegeben sind, muß die Handlung entweder zustandekommen oder nicht. Die Wahrheit ist, daß diese notwendigerweise zustandekommt. Andernfalls würde eine der beiden Seiten von Handlung und Unterlassung den Ausschlag erhalten, ohne daß ein ausschlaggebendes Moment hierfür gegeben wäre. Diese Notwendigkeit [beim Zustandekommen der Handlung] bedeutet nicht, daß diese nicht auf Handlungsfreiheit basiert, denn die Bedeutung von Handlungsfreiheit liegt darin, daß der Vollzug [einer Handlung] oder deren Unterlassung durch den Willen des Handelnden geschieht. Er wählt folglich die [Alternative], die er will.<sup>154</sup>

Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī zieht den Schluß, der Mensch besitze in seinem Handeln weder völlige Verfügungsgewalt (*tafwiḍ*), noch unterliege er absolutem Determinismus (*ḡabr*). Auf dieser Grundlage formuliert er einen Standpunkt der Mitte zwischen den Muʿtaziliten einerseits und

<sup>152</sup> Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Risāla dar ḡabr wa-qadar* 37.

<sup>153</sup> Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Risāla dar ḡabr wa-qadar* 38.

<sup>154</sup> Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Risāla Fī l-ḡabr wa-l-iḥtiyār* 188; vgl. auch id.: *Risāla dar ḡabr wa-qadar* 23ff, 25: “Diese von uns erwähnte Notwendigkeit bzw. Unmöglichkeit negiert nicht den freien Willen. Denn ein Handlungsfähiger ist ein solcher, von dem gesagt werden kann, daß er ein Handelnder ist, der [eine Handlung] vollbringen und unterlassen kann. Beide [Handlungsalternativen] sind zulässig und ihr Verhältnis zum Handelnden ist gleich. Sobald ein ausschlaggebender Faktor den Ausschlag für eine der beiden Seiten gibt, entsteht diese Handlungsalternative. Wenn dieses ausschlaggebende Moment sein Willen ist, dann handelt er, wann immer er will; und er handelt nicht, wann immer er [dies] nicht will. Ein solcher wird frei wählender [Handelnder] genannt.“ Dies ist die übliche muʿtazilitische Begründung für die Handlungsfreiheit des Menschen. Dieser ist in seinem Handeln selbständig, da sein Wille für eine Handlung auf ihn zurückgeht. Vgl. al-Ḥimmaṣī ar-Rāzī: *Kāṣf* 21v:2ff, 40v:13ff; Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Fuṣūl* 30–31 §29; id.: *Qawāʿid* 59; Maitam al-Bahrānī: *Qawāʿid* 83–84, 106; al-Ḥillī: *Manāḥiḡ* 243; al-Miqdād as-Suyūrī: *Anwār* 52r:6–11. Vgl. auch Madelung: *Late Muʿtazila and Determinism* 253ff; Frank: *Creation* 70–71.

der Auffassung, daß alle menschlichen Handlungen direkt von Gott geschaffen werden, andererseits. Hierin unterscheidet sich seine Schlußfolgerung von der Ibn Sīnās, al-Ġazzālīs und Faḡr ad-Dīn ar-Rāzīs:<sup>155</sup>

Betrachten wir die Mittel für Handlungsfähigkeit und Willen (*asbāb al-qudra wa-l-irāda*), so sind diese ursprünglich (*fī l-aṣl*) von Gott. Sind sie gegeben, erfolgt die Handlung notwendigerweise. Sind sie nicht gegeben, so ist die Handlung unmöglich. Betrachten wir dagegen die Handlung [selbst], so ist diese vom Menschen und in Übereinstimmung mit seiner Handlungsfähigkeit und Willen. Daher wird gesagt: ‘Weder Determinismus, noch Verfügungsgewalt, sondern ein Zwischending’, denn die Wahlfreiheit (*al-iḥtiyār*) ist wahr (*ḥaqq*), ebenso wie die Anlehnung [der Handlung] an das göttliche Handeln (*al-isnād ilā fī l-Allāh*) wahr ist. Und die Handlung wird nicht vollständig von nur einem der beiden [Gott oder dem Menschen].<sup>156</sup>

<sup>155</sup> Vgl. auch aš-Šīrāzī: *Aṣfār* 3/371–372, wo die Lehre Naṣīr ad-Dīn at-Ṭūsīs und der Philosophen als der Standpunkt dargestellt wird, der einen Ausgleich zu erreichen suchte zwischen der mu‘tazilitischen Ansicht, die dem Menschen uneingeschränkte Handlungsfreiheit zugesteht, und der aš‘aritischen Ansicht, die den Menschen als vollkommen determiniert betrachtet. Vgl. auch Rahman: *Philosophy* 175. In seinen theologischen Schriften vertritt Naṣīr ad-Dīn at-Ṭūsī hingegen die traditionell mu‘tazilitische Position, der Mensch sei in seinem Handeln autonom. Vgl. etwa seine *Fuṣūl* 30–31 §29: “Die Deterministen (*muḡbīra*) und die Philosophen behaupten, daß, wenn die Handlungsfähigkeit und der Wille von Gott [geschaffen] sind und wenn die Handlung unmöglich ist, wenn diese fehlen, bzw. notwendig ist, wenn sie gegeben sind, die Handlung von Gott [geschaffen] ist. Die Richtigkeit der Schlußfolgerung ist evident, also auch die der Voraussetzung. Die Antwort: Daraus, daß das Werkzeug einer Handlung von Gott [geschaffen] ist, folgt nicht, daß die Handlung von ihm [geschaffen] ist. Hieraus ist höchstens die Ableitung der Notwendigkeit [des Hervorgehens der Handlung] (*ḡāb*) vorstellbar, nicht aber Determinismus (*ḡabr*). Was aber die Widerlegung der Notwendigkeit (*daf‘ al-ḡāb*) angeht, so sagen wir: Es ist richtig (*musallam*), daß das Werkzeug zum Handeln von Gott geschaffen ist. Aber die Handlung des Menschen folgt seinem Motiv (*tābi‘ li-dā‘ihī*). Folglich kommt sie auf Grund seiner Wahlfreiheit zustande (*fa-yakūnu bi-ḥtīyārīhī*). Denn mit Wahlfreiheit meinen wir nichts anderes als dies. Nachdem deutlich geworden ist, daß seine [nämlich des Menschen] Handlung seinem Motiv nachfolgt – selbst wenn sie dies als Notwendigkeit (*ḡāb*) bezeichnen, da die Werkzeuge (*ālāt*) von Gott geschaffen sind, beschränkt sich die Auseinandersetzung auf die Bezeichnung, ohne daß eine Bedrängnis vorliegen würde (*munāza‘a fī t-tasmīyya lā muḏāyaqa fīhā*).”

<sup>156</sup> Naṣīr ad-Dīn at-Ṭūsī: *Risāla Fī l-ḡabr wa-l-iḥtiyār* 188; vgl. auch id.: *Šarḥ Mas‘alat al-‘ilm* 45; id.: *Risāla dar ḡabr wa-qadar* 40. Eine Position der Mitte in der Frage des menschlichen Handelns wurde auch von imamitischen Theologen früherer Jahrhunderte vertreten. Von Hišām b. al-Ḥakam etwa wird berichtet, seiner Ansicht nach beruhten die menschlichen Handlungen in einer Hinsicht auf Wahlfreiheit (*iḥtiyār*) und in anderer Hinsicht auf Determinismus (*iḏtirār*); vgl. al-Aš‘arī: *Maqālāt* 40ff. Nach seinem Dafürhalten verfüge der Mensch im Vorfeld einer Handlung über vier Komponenten von Handlungsfähigkeit (*istatā‘a*), nämlich Möglichkeit (*siḥḥa*), Freiheit der Umstände (*taḥlīyat aš-šū‘ūn*), einen Zeitraum (*al-mudda fī l-waqt*) sowie das erforderliche Werkzeug (*āla*), wie die Hand oder die Axt. Die fünfte Komponente dagegen, der auslösende Anlaß (*sabab muḥaiyig*) für die Handlung, ist dagegen lediglich gleichzeitig mit der

Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī Abweichen von der strikten muʿtazilitischen Auffassung ist in seinem philosophisch geprägten Gottesbegriff begründet. Wie die Philosophen geht er davon aus, daß Gott auf Grund seines Wissens von sich selbst und von der bestmöglichen Ordnung des Seins, als dessen Ursache er sich erkennt, handelt. Da nach der in der philosophischen Ontologie und Kosmologie begründeten Kausalitätsvorstellung alles außer dem Seinsnotwendigen kontingent (*mumkin*) ist und im Sein und Nichtsein letztlich auf der ersten Ursache, der Ursache aller Mittel (*musabbib al-asbāb*),<sup>157</sup> beruht und ständig von ihr abhängt, ist die muʿtazilitische Unterscheidung zwischen zwei selbständig Handelnden – Gott einerseits und dem Menschen andererseits – für jeweils unterschiedliche Handlungen für ihn hinfällig. Die von aṭ-Ṭūsī in die theologische Diskussion eingeführte Unterscheidung von Gott als der mittelbaren Ursache und dem Menschen als der unmittelbaren Ursache seiner Handlung und seine darauf beruhende Mittelstellung in der Frage der Handlungsfreiheit des Menschen beeinflusste einzelne imamitische Philosophen und Theologen vor Ibn Abī Ğumhūr, wie al-Miqdād as-Suyūrī,<sup>158</sup> sowie einzelne sunnitische

---

Handlung gegeben und ist von Gott geschaffen. Sobald der Anlaß gegeben ist, muß die Handlung notwendig zustandekommen; vgl. al-Aṣʿarī: *Maqālāt* 42–43. Zum Handlungsbegriff Hišām b. al-Ḥakam und seiner Position der Mitte vgl. Watt: *Free Will* 116–118; Madelung: *Contribution* 123–124, bes. 131–132 (Anm. 26); id.: *Hishām b. al-Ḥakam*. In: EI<sup>2</sup> 3/497; van Ess: *Theologie* 1/369–372. Auch Ibn Bābawaih bezog in der Frage des menschlichen Handelns eine Mittelstellung zwischen Verfügungsgewalt (*tafiwīd*) und Vorherbestimmung (*ḡabr*); vgl. Fyzee: *Creed* 32–33; McDermott: *Theology* 341ff. Eine ähnliche Meinung hat im übrigen auch Abū Ḥanīfa (gest. 150/767) vertreten. Zum möglichen Einfluß imamitischer Vorstellungen auf Abū Ḥanīfa vgl. Rudolph: *Māturīdī* 41–43.

<sup>157</sup> Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Risāla dar ḡabr wa-qadar* 1, 7–10.

<sup>158</sup> Während al-Miqdād as-Suyūrī in seinen Kommentaren zu den Werken al-Ḥillī im allgemeinen dessen strikt muʿtazilitischer Ansicht folgt – al-Ḥillī folgte in der Frage menschlichen Handelns nicht der Ansicht seines Lehrers Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī –, vertritt er in anderem Zusammenhang dagegen ebenfalls die Meinung, der Mensch sei lediglich die nächste, unmittelbare Ursache (*mubāšīr qarīb*) seiner Handlungen, also eine defektive (*nāqis*), keine vollkommene Wirkursache (*muʿattīr tāmm*), da sein Handeln abhängig ist von seiner Existenz, seiner Handlungsfähigkeit usw., die nicht von ihm selbst geschaffen sind; vgl. al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 178; id.: *Anwār* 16r:9–13; vgl. auch oben Abschnitt 3.1. Vgl. auch *Anwār* 52r:14–15, wo er ebenfalls vom Menschen als der unmittelbaren direkten Ursache (*mubāšīr qarīb*) spricht, ohne dies hier jedoch weiter auszuführen oder den Schluß einer Position der Mitte zu ziehen. Neben dieser stark von der Philosophie beeinflussten Position Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī fand aber auch die traditionell muʿtazilitische Ansicht vom Menschen als autonomem Urheber seiner Handlungen weiterhin Vertreter unter den Imamiten. Al-Ḥillī beispielsweise folgte Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī, indem er argumentierte, eine Handlung, die in sich selbst kontingent ist, komme notwendigerweise zustande, sobald Handlungsfähigkeit und Motivation für sie gegeben sind. Vgl. etwa sein *Kaṣf*

Theologen wie etwa Šams ad-Dīn al-Iṣfahānī (gest. 749/1348).<sup>159</sup> Sie findet sich außerdem bei Anhängern Ibn al-‘Arabīs, wie beispielsweise ‘Abd ar-Razzāq al-Qāšānī.<sup>160</sup>

Ebenso wie Ibn Abī Ğumhūr den mu‘tazilitischen Standpunkt als zu extrem beurteilt und ihn durch das philosophische Kausalitätsprinzip modifiziert, wendet er sich gegen den entgegengesetzten Extremstandpunkt, nach dem Gott einzige und unmittelbare Ursache alles Seins, also auch der menschlichen Handlungen ist. Dies, so stellt Ibn Abī

---

*al-murād* 240:12–13: “Von jedem, der über Handlungsfähigkeit verfügt (*kull qādīr*), muß zwingend eine Wirkung (*aṭar*) hervorgehen, wenn die Motivation [für das Hervorbringen dieser Wirkung] gegeben ist (*‘inda wuġūd ad-dā‘i*), ebenso wie dies in bezug auf den Notwendigseienden Erhabenen der Fall ist.” Er folgte seinem Lehrer dagegen nicht in der Frage der Mittelposition. Vielmehr ist für ihn der Mensch autonomer Urheber seiner Handlungen. Vgl. Schmidtke: *Theology* 125ff.

<sup>159</sup> Al-Iṣfahānī: *Tasḍīd* 191r; id.: *Maṭālī‘* 193. Vgl. auch Gimaret: *Théories* 159–160.

<sup>160</sup> Al-Qāšānī: *Risāla Fī l-qaḍā’ wa-l-qadar* 13–14: “Zweifellos ist die Existenz der Wahrnehmung, des Wissens, der Handlungsfähigkeit, des Willens, des Nachdenkens, der Vorstellung und der übrigen Kräfte und Werkzeuge sowie deren Anordnung sämtlich von Gott geschaffen, und nicht durch uns und unsere Wahlfreiheit. Andernfalls würde es einen unendlichen oder kreisförmigen Regress von Handlungsfähigkeiten und Willen geben. Wer seinen Blick auf diese unmittelbaren Ursachen des Handelns (*tilka l-asbāb al-qarība li-l-fīl*) beschränkt und sie als unabhängig wirksam (*mu’attira bi-l-istiqlāl*) betrachtet, der ist [Anhänger der Doktrin von] *qadar* und *tafwīd*, daß [die Handlungen nämlich] hervorgebracht werden durch unser Handlungsvermögen, bestimmt durch unsere Bestimmung, und uns überlassen... Derjenige aber, der lediglich die erste Ursache (*as-sabab al-auwal*) betrachtet, und daß all jene Mittel (*asbāb*) und Zwischenglieder (*wasā’iṭ*) entsprechend der bekannten Ordnung innerhalb der Kausalkette von Ursachen und Wirkungen notwendigerweise auf Gott gegründet sind und sich in der bekannten Ordnung befinden entsprechend des göttlichen Ratschlusses und der Vorherbestimmung (*‘alā waṣf al-qada’ wa-l-qadar*), ohne die unmittelbaren Ursachen überhaupt nur in Betracht zu ziehen (*qaṭa‘ an-nazar ‘an al-asbāb al-qarība muṭlaqan*), behauptet [die Lehre der] Determination und der Erschaffenheit der Handlungen [durch Gott] (*qāla bi-l-ġabr wa-ḥalq al-af‘āl*). Er unterscheidet nicht zwischen diesen [menschlichen Handlungen] und den Handlungen unbelebter Wesen (*af‘āl al-ġamadāt*). Die [Anhänger] aller beider [Richtungen] sind auf einem Auge blind. Die Anhänger der Lehre der menschlichen Handlungsfreiheit (*qadarīyya*) sind auf dem rechten Auge, dem stärkeren, blind, mit dem die Wahrheiten (*al-ḥaqā’iq*) wahrgenommen werden. Die Deterministen (*ġabariyya*) sind auf dem linken Auge, dem schwächeren, blind, mit dem die äußeren Dinge (*az-zawāhir*) wahrgenommen werden. Derjenige aber, der wahrhaftig sieht, und die beiden Augen seines Herzens gebraucht, erblickt mit dem rechten Auge den Wahrhaftigen (*al-ḥaqq*), dem er [sämtliche] Handlungen, gute wie schlechte, zuschreibt. Mit dem linken Auge erblickt er die Geschöpfe, und er erkennt deren Wirkursächlichkeit in [ihren] Handlungen – durch Gott aber, nicht in Unabhängigkeit [von ihm]. Er erkennt die Bedeutung des Ausspruchs des Imām aṣ-Šādiq ‘Weder Determinismus noch Verfügungsgewalt, sondern ein Zwischending’. Dieser Ansicht schließt er sich an.” Die Mittelstellung in der Frage menschlichen Handelns hat sich in den nachfolgenden Jahrhunderten bei zahlreichen islamischen Theologen und Philosophen durchgesetzt. Vgl. etwa Rahman: *Philosophy* 177; D. MacEoin: *Aḥsā’i*. In: *EncIran* 1/676; aš-Širāzī: *Ḥalq al-af‘āl*.

Ġumhūr fest, sei die Lehre der Aš‘ariten.<sup>161</sup> Die letzte Ursache einer Wirkung kann aber nicht die wirkliche Ursache (*‘illa bi-l-ḥaqīqa/‘illa ḥaqīqīyya*) derselben sein; denn im Falle des menschlichen Handelns würde dies bedeuten, daß alles direkt von Gott als unmittelbarer Ursache geschaffen ist. Gott ist vielmehr lediglich die letzte Ursache dafür, daß der Mensch über Handlungsfähigkeit und alle anderen Voraussetzungen für sein Handeln verfügt. Die Wirkung, die menschliche Handlung, erfolgt auf Grund der unmittelbaren Ursache, dem Menschen.

Die Behauptung der Aš‘ariten, daß es keine Wirkursache im Sein gebe außer Gott, daß er die unmittelbare Ursache (*al-‘illa al-qarība*) alles Seienden sei, insofern als er selbst ohne Vermittlung (*lā bi-wāsiṭa*) durch sein Wesen ihre Wirkursache sei, ist von der Wahrheit weit entfernt.<sup>162</sup>

Ibn Abī Ġumhūr schreibt die Mittelstellung, die von Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī begründet wurde, den Anhängern der Gerechtigkeitslehre (*‘adliyya*)<sup>163</sup> zu und erläutert näher, wie das menschliche Handeln von Gott und der göttlichen Vorsehung als der letzten Ursache abhängt. Hierbei definiert er allein den Menschen als die wahre Ursache (*‘illa bi-l-ḥaqīqa*) seines Handelns; Gott als Ursache der Ursache (*‘illat al-‘illa*) ist nicht die wirkliche Ursache menschlichen Handelns, sondern lediglich Ursache im übertragenen Sinn (*‘illa ‘alā sabīl al-mağāz*);<sup>164</sup> eine solche Unterscheidung wird bei Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī noch nicht gezogen:

Die Anhänger der Gerechtigkeitslehre sagen, daß die Menschen frei wählende Urheber aller von ihnen entsprechend ihren Motivationen hervorgebrachten Handlungen . . . sind; denn [hierbei] handelt es sich um Handlungen, die infolge [des Zusammenwirkens] von Handlungsfähigkeit und Motivation hervorgebracht werden. Allein dies ist gemeint mit einer frei wählbaren Handlung (*al-fi‘l al-iḥtiyārī*). Dies ist gemeint, wenn sie sagen, der moralisch Verpflichtete sei die unmittelbare nächste [Ursache] seiner Handlungen (*mubāšīr qarīb li-af‘ālihī*); die erwähnte Wahlfreiheit bedeutet nämlich nicht Unabhängigkeit [von Gott] (*laisa ‘alā sabīl al-istiqlāl*), so daß behauptet würde, der Mensch sei in seinem Handeln unabhängig von der immerwährenden Vorsehung und dem bestimmenden Gesetz (*ḥukm taqdīrī*), das für jedes einzelne Stäubchen

<sup>161</sup> Kašf (KB) 296v:35–37.

<sup>162</sup> Kašf (KB) 296v:35–37.

<sup>163</sup> Ibn Abī Ġumhūr faßt in diesem Zusammenhang unter der Bezeichnung *‘adliyya* die Mu‘tazila, die Imāmiyya und die Zaidiyya zusammen; vgl. Kašf (KB) 296r:23–24. Vgl. dagegen Ma‘īn (MM) 38v:11ff, wo er diese Position der Mu‘tazila zuschreibt.

<sup>164</sup> Muğlī (NM) 208:24–27; 211:12–17; Ma‘īn (MM) 38v:10.

des Seins gilt . . . Denn kein Vernünftiger (*‘āqil*) zweifelt daran, daß von dem Menschen keine einzige Handlung ausgehen würde, wäre er nicht existierend, handlungsfähig, wollend, wissend, lebend, sich bewegend, alle Voraussetzungen, was Zeiten, Zustände, Instrumente und Empfänglichkeiten angeht, in sich vereinigend, bar aller Hindernisse. Er ist also kein unabhängig Handelnder auf Grund dessen, was wir aufgezeigt haben, daß nämlich etwas Kontingentes in sich selbst hinsichtlich seiner selbst und dessen, was ihm wegen seiner selbst zusteht (*al-mumkin min ḥaitu huwa idā ‘tubira min ḥaitu dātuhū wa-mā lahū min dātihī*) nicht unabhängig ein Ding hervorbringen kann (*lā yakūnu mustaqillan bi-ṭṭāḍ ṣaī’ fī l-wuḡūd*), da das Hervorbringen von etwas anderem abhängt von seiner eigenen Existenz und davon, daß es die erwähnten Bedingungen in sich vereinigt (*istiḡmā’uhū li-ṣ-ṣarā’it*). Seine Existenz und seine Bedingungen sind von etwas anderem (*min ḡairihī*) . . . ; somit ist [der Mensch] die unmittelbare [Ursache] seiner Handlungen (*mubāṣīr qarīb li-af‘ālihī*); Handeln beruht nämlich notwendigerweise [*li-wuḡūb* statt *li-wuḡūd*] auf der unmittelbaren Ursache (*li-wuḡūb al-fīl ilā l-‘illa al-qarība*), da die letzte Ursache (*‘illat al-‘illa*) keine wirkliche Ursache (*‘illa bi-l-ḥaqīqa*) ist.<sup>165</sup>

Da der Mensch als unmittelbare Ursache seiner Handlung auch deren wirkliche Ursache ist, muß sein Handeln somit ihm zugeschrieben werden. Der Grundsatz der Wahlfreiheit und somit der göttlichen Gerechtigkeit ist also gewahrt.<sup>166</sup> Auf der Grundlage dieser Unterscheidung zwischen wirklicher und übertragener Ursache und der aus ihr folgenden Feststellung, der Mensch verfüge in seinem Handeln über Wahlfreiheit, weist Ibn Abī Ğumhūr die Schlußfolgerung einer Gruppe von Philosophen (*ḡamā’a min al-falāsifa*) zurück, der Mensch habe keine Wahlfreiheit, sondern sei in seinem Handeln vorherbestimmt, da seine Handlung notwendigerweise zustandekommt, wenn Handlungsfähigkeit und Motivation – die vollständige Ursache (*‘illa tāmma*) – für die Handlung gegeben sind.<sup>167</sup> Dieser Beweis geht auf Fahr ad-Dīn ar-Rāzī zurück.<sup>168</sup>

Der richtige Standpunkt hinsichtlich des menschlichen Handelns ist somit ein Mittelding zwischen diesen beiden Extrempositionen. Hierfür beruft sich Ibn Abī Ğumhūr, wie bereits Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī, auf einen Ausspruch des sechsten Imāms, Ğa’far aṣ-Ṣādiq:

<sup>165</sup> Muḡlī (NM) 210:18–211:3; vgl. ähnlich Ma’īn (MM) 38v:11–16.

<sup>166</sup> Kaṣf (KB) 296v:39–40; vgl. auch Muḡlī (NM) 208:24–27, 211:12–17.

<sup>167</sup> Muḡlī (NM) 212a:12–17; Ma’īn 38v:16–25. “Vollständige Ursache” wird hier im Sinne einer Ursache gebraucht, die sämtliche Bedingungen für ihre Ursächlichkeit einschließt; vgl. hierzu auch oben Anm. 135.

<sup>168</sup> Vgl. oben S. 154.

Weder Determinismus (*ğabr*) noch Verfügungsgewalt (*tafwīd*), sondern ein Mittelding (*amr bain al-amrain*).<sup>169</sup>

In seinem Muğlī (NM) formuliert Ibn Abī Ğumhūr seine Mittelstellung zwischen Handlungsfreiheit und Vorherbestimmung zudem auf der Grundlage der sufischen Lehre der Einheit des Seins (*waḥdat al-wuğūd*). Von der Ebene des Gesetzes (*martabat aš-šarīʿa*) aus betrachtet ist menschliches Handeln dem Menschen zuzuordnen. Steigt der Betrachter jedoch höher auf die Ebene des Seins, wo er einen tieferen Einblick in die wahre existentielle Einheit hat (*mutaʿammiq at-tauḥīd al-wuğūdī al-ḥaqīqī*), verschwindet für ihn jegliche Vielheit (*katra*), und er erkennt, daß es “kein Stäubchen des Seins gibt, das die göttliche ewige Vorsehung nicht einschloße.”<sup>170</sup> In seinem Superkommentar (MU) führt er diese Ansicht weiter aus und gibt ihr gegenüber allen anderen Varianten der Mittelstellung in der Frage des menschlichen Handelns den Vorzug:

Die Wahrheit in bezug auf diese Mittelstellung ist vielmehr das, was diesem Armen [d.h. dem Verfasser] gekommen ist; es ist das, was bereits im Kapitel über die Einheit der Handlungen (*bāb tauḥīd al-afʿāl*) angeführt wurde, daß es nämlich im Sein keinen Handelnden außer Gott gibt (*lā fāʿil fi l-wuğūd illā llāh*). Denn wer immer tiefer in diese Ebene eindringt, sieht nichts außer dem Wahrhaftigen Erhabenen und seinen Handlungen (*al-ḥaqq taʿālā wa-afʿāliḥi*). Alles ist also für ihn, durch ihn, von ihm und zu ihm (*al-kull lahū wa-bihī wa-minhu wa-ilaiḥi*).

Wer aber die Ebene des Bekenntnisses der Einheit des Seins (*at-tauḥīd al-wuğūdī*) erreicht, erkennt im Sein nichts außer ihm. ‘Alles ist dem Untergang geweiht, nur sein Antlitz nicht.’ (*Qurʿān* 28:38) Auf dieser Ebene gibt es keinen Handelnden und keine Handlung (*lā fāʿil wa-lā mafʿūl*), keine Wirkung und keine Wirkursache (*lā aṭar wa-lā muʿattir*). Nichts wird einem anderen zugeordnet, sein ist die gesamte Schöpfung, zu ihm kehren die Dinge zurück.

Verläßt der Betrachter die Ebene der beiden Einheiten und betrachtet er die Pluralitäten des Seins (*al-kaṭarāt al-wuğūdīyya*), die in ihren Zusammenhängen und zahlreichen Stadien erscheinen, die auf Grund des guten Systems und der bestmöglichen und einzigartigen Ordnung notwendig sind, so muß er die Mittel und ihre Wirkungen betrachten und sehen, daß ihre Wirkungen (*ātār*) auf ihnen basieren. Diese führen ihn hinab auf die Ebene des Gesetzes (*maqām aš-šarīʿa*), der Festlegung der moralischen Verpflichtung und der Notwendigkeit eines Gesetzgebers . . . Dies alles ist unmöglich, wenn nicht die menschlichen Hand-

<sup>169</sup> Muğlī (NM) 211:17; vgl. auch Kašf (KB) 297r:3; Maʿīn (MM) 38v:15–16.

<sup>170</sup> Vgl. Muğlī (NM) 213:2–5 (*lā ḍarra min ḍarrāt al-wuğūd illā wa-maʿahā al-ʿināya al-ilāhiyya al-azaliyya*).

lungen auf ihnen [d.h. den Menschen] beruhen, daß sie die unmittelbaren [Ursachen] für sie sind [und] daß sie für ihr Tun bestraft und belohnt werden.

Also gibt es in bezug auf die zweite Ebene keine Vorherbestimmung (*lā ḡabr bi-n-nisba ilā l-maqām at-tānī*), und es gibt keine Verfügungsgewalt in bezug auf die erste Ebene [d.h. die Ebene der Einheit] (*lā tafwīd bi-n-nisba ilā l-maqām al-awwal*); vielmehr handelt es sich um ein Mittelding (*amr bain al-amrain*); das heißt, der Sucher nach der Wahrheit (*at-tālib li-l-ḥaqq*) beschäftigt sich nicht nur mit einer Ebene, während er der anderen dagegen den Rücken zukehrt, so daß er sich [lediglich] einem der beiden Extreme von Übertreibung und Vernachlässigung zuwendet. Vielmehr ist es notwendig, daß er beide Stufen miteinander kombiniert, beide Zustände betrachtet, beide Stufen kennt und sich nicht nur mit einer der beiden beschäftigt, bis er 'Herr des Vereinigens und Umfassens von allem' (*ṣāhib ḡam' al-ḡam' wa-ḡāmi' al-ḡāmi'*) ist.<sup>171</sup>

Das richtige Verständnis der Mittelposition zwischen Vorherbestimmung und Wahlfreiheit beruht also darauf, beide Betrachtungsebenen zugleich zu betrachten. Mit dieser Stellungnahme folgt Ibn Abī Ğumhūr ähnlichen Vorstellungen Ibn al-ʿArabīs und seiner Anhänger zur Frage des menschlichen Handelns.<sup>172</sup> Ibn al-ʿArabī hat sowohl die Einstellung der Ašʿariten als auch der Muʿtaziliten als zu einseitig kritisiert. Obwohl für die muʿtazilitische Ansicht sowohl Verstand als auch Schriftbeweise sprächen und die ašʿaritische Ansicht vom Prinzip der Einheit Gottes und durch Schriftbeweise gestützt würde,<sup>173</sup>

<sup>171</sup> Muḡlī (MU) 212:23–212a:5. Vgl. auch Muḡlī (MU) 213:11–20. Verschiedene Hinweise des zitierten Textes deuten darauf hin, daß Ibn Abī Ğumhūr diesen wörtlich aus einem Werk eines früheren, vermutlich sufischen Autors übernommen haben mag: Zum einen der Verweis auf ein früheres Kapitel mit dem Titel "Kapitel über die Einheit der Handlungen" (*bāb tauḥīd al-afʿāl*). Im Muḡlī gibt es kein Kapitel mit einem derartigen Titel; ferner reklamiert der Verfasser in diesem Text Originalität des Vorgebrachten für sich. Dies ist, wie im Folgenden gezeigt wird, historisch nicht korrekt. Trotz dieser Zweifel an der Originalität der Formulierung in dieser Passage stellt die hier vorgetragene Meinung eindeutig die Ansicht Ibn Abī Ğumhūrs dar, da er sich hiervon im Folgenden in keiner Weise distanziert. Außerdem stimmt sie mit seinen im Kommentar (NM) (212a:12–213:5) geäußerten Vorstellungen überein.

<sup>172</sup> Zu Ibn al-ʿArabīs Vorstellungen zur Frage des menschlichen Handelns vgl. Chittick: *Sufi Path* 205–211.

<sup>173</sup> Ibn al-ʿArabī: *Futūḥāt* 2/630/7–10: "Die Muʿtaziliten schreiben die Handlungen auf Grund des Verstandes diesen [d.h. den Menschen] zu, und die Offenbarung gibt ihnen hierin Recht. Die Ašʿariten schreiben auf Grund des Verstandes sämtliches Handeln aller kontingenten Dinge einzig Gott zu ohne jegliche Differenzierung, und die Offenbarung unterstützt sie [in dieser Sichtweise], wenn auch nur in mancher Hinsicht von Wahrscheinlichkeit. Äußerlich sind daher die Beweise der Muʿtaziliten stärker, während die Stellung der Ašʿariten dagegen stärker ist bei den Leuten der Enthüllung (*ahl al-kaṣf*) von den Leuten Gottes (*ahl Allāh*). Beide Gruppen sind Anhänger der Einheit [Gottes]." Vgl. auch Chittick: *Sufi Path* 206.

betrachteten beide Schulen doch jeweils nur einen begrenzten Ausschnitt der Wahrheit. Die Muʿtaziliten seien sich nicht der Tatsache bewußt, daß Gott der Schöpfer allen Seins ist, und sähen nicht, daß Gott “hinter dem Schleier aller erschaffenen Dinge” steht, die ihrerseits nur der Ort sind, wo sich die Handlungen manifestieren. An den Ašʿariten dagegen kritisiert Ibn al-ʿArabī, daß sie mit ihrer Doktrin des Erwerbs (*kasb*) der menschlichen Handlungsfähigkeit jegliche Wirkursächlichkeit (*taʿtīr*) absprechen. Da Gott dem Menschen Befehle und Verbote erteilt hat, wäre es unsinnig, wenn der Mensch nicht die Handlungsfähigkeit zu ihrer Befolgung besäße.<sup>174</sup> Die Ašʿariten beachteten somit nicht das, “dessen Zeugen sie sind“, daß nämlich die Handlungen den Menschen angehören, die die Orte ihrer Manifestation sind.<sup>175</sup> Beide Gesichtspunkte, Gott als alleiniger Schöpfer alles Seienden

---

<sup>174</sup> Ibn al-ʿArabī: *Futūḥāt* 2/604:11–15, 17–21: “Wenn du die Handlung dem Handlungsvermögen des Menschen zuschreibst, so findet sich hierfür in der göttlichen Offenbarung ein Beleg. Schreibst du die Handlung [dagegen] Gott zu, so findet sich [auch] hierfür ein Beleg in der göttlichen Offenbarung. Was aber die verstandesmäßigen Beweise angeht, so stehen diese bei den rationalen Denkern im Widerspruch zueinander, auch wenn sie in der eigentlichen Sache nicht im Widerspruch zueinander stehen. Es ist für die rationalen Denker jedoch schwierig, gar unmöglich, den Beweis (*dalīl*) vom Scheinargument (*ṣubḥa*) zu unterscheiden. Dies ist gleichfalls schwierig in bezug auf die göttliche Offenbarung und die Wirklichkeit des Menschen (*ḥaqīqat al-ʿabd*). Denn [letzterer] untersteht den Geboten, und Gebote werden lediglich solchem auferlegt, der über das Handlungsvermögen (*qudra*) verfügt, das ihm Gebotene auszuführen, und der in der Lage ist, das ihm Verbotene zu unterlassen. Daher ist es schwierig, [eine Verbindung zwischen] der Handlung und dem moralischen Verpflichteten, d.h. dem Menschen, zu leugnen; denn [in diesem Fall] wäre die Weisheit in dieser Anrede [des Menschen durch das Gesetz] aufgehoben . . . Die Tatsache, daß der Mensch in [dieser] Form geschaffen ist, erfordert, daß die Existenz der Handlung von ihm ist; die Auferlegung der moralischen Verpflichtung bestätigt dies, und die sinnliche Wahrnehmung bezeugt dies. Dies hat also stärkere Beweiskraft, und es wird nicht dadurch beeinträchtigt, daß alles ursprünglich auf Gott zurückgeht; denn das widerspricht dieser Feststellung (*taqrīr*) nicht. Deshalb ist das Argument der Anhänger der *kasb*-Doktrin schwach, nicht aber weil sie das *kasb* behaupten – [ihre Gegner] behaupten dies doch auch, da es sich hierbei um einen Offenbarungsbericht und eine rationale Sache handelt, die der Mensch auf Grund seiner selbst weiß. Ihr Argument ist vielmehr deshalb schwach, weil sie verneinen, daß das geschaffene Handlungsvermögen eine Wirkung hervorbringen kann (*naḥyuhum al-aṭar ʿan al-qudra al-ḥādīā*).” Vgl. auch Chittick: *Sufi Path* 207. Allgemein zur ašʿarischen *kasb*-Doktrin vgl. Abrahamov: *Re-examination of al-Ashʿarī’s theory of kasb*; Frank: *Structure of Created Causality*; id.: *Two Islamic Views* 42ff; L. Gardet: *Kasb*. In: *IEP* 3/692–694; Schwarz: *Acquisition (kasb)*; id.: *Refutation*.

<sup>175</sup> Ibn al-ʿArabī: *Futūḥāt* 2/513:17–21: “Eine [Art der] Entwerdung besteht in der Entwerdung von den menschlichen Handlungen, indem Gott über diesen steht gemäß seinem Wort ‘Ist etwa einer, der über einem jeden (Menschen) steht, (um ihn) für das (zu belangen), was er (in seinem Erdenleben) begangen hat (gleich wie die angeblichen Götter, die überhaupt keine Macht ausüben)?’ (*Qurʿān* 13:33) Die Menschen sehen also, daß die Handlung Gottes hinter dem Schleier der Dinge ist,

und die Beziehung der Handlungen zu ihren Erscheinungsorten, den Menschen, müssen also nach Ansicht Ibn al-‘Arabīs zugleich in Betracht gezogen werden.<sup>176</sup>

Der Standpunkt Ibn al-‘Arabīs wurde von den Anhängern seiner Schule übernommen und weiterentwickelt. Nach Ansicht ‘Abd ar-Razzāq al-Qāṣānīs besteht das richtige Verständnis menschlichen Handelns darin, daß – von der Ebene der Einheit Gottes aus betrachtet – Gott als einziger Schöpfer erkannt wird, daß aber auch die Ebene der Vielheit betrachtet werden muß. Aus dieser Sicht ergibt sich, daß zwischen den Menschen und ihren Handlungen ebenfalls eine Beziehung besteht.<sup>177</sup> Ḥaidar al-Āmulī setzt sich vor allem kritisch

---

die der Erscheinungsort der Handlungen sind. Dies wird angedeutet in seinen Worten ‘Dein Herr ist weit im Vergeben’ (*Qur’ān* 53:32), d.h., seine Hülle (*sitr*) ist weit. Alle Dinge sind seine Hülle, und er ist der Handelnde hinter dieser Hülle, ‘ohne daß sie es merken’ (*Qur’ān* 7:95). Diejenigen Theologen, die bestätigen, daß die menschlichen Handlungen von Gott geschaffen sind, fühlen zwar, [daß Gott deren Schöpfer ist], aber sie schauen nicht, [daß die geschaffenen Dinge die Erscheinungsorte der Handlungen sind] wegen des Schleiers des *kasb*, durch den Gott ihren Blick blind gemacht hat. Ebenso hat [Gott] den Blick desjenigen blind gemacht, der die Handlungen als den Geschöpfen zugehörig erkennt, da Gott ihn bei seiner Augenschau belassen hat. Dieser fühlt also nicht, und dies ist der Mu‘tazilit. Jener schaut nicht, und dies ist der Aš‘arit. Beide haben also einen Schleier vor ihrem Blick.” Vgl. auch Chittick: *Sufi Path* 207–208.

<sup>176</sup> Die hier angegebenen Positionen bestätigt auch aš-Ša‘rānī (*Yawāqūt* 1/140–148). Er beruft sich hier mehrfach auf die einschlägigen *Futūḥāt*-Kapitel, die er teilweise exzerpiert hat. Die Vorstellung Ibn al-‘Arabīs, daß beide Erkenntnisebenen zugleich betrachtet werden müssen, beruht auf seiner Ansicht, daß der Wanderer auf dem mystischen Pfad die höchste Stufe der Erkenntnis erst erlangt, wenn er zunächst den Aufstieg zur Stufe der göttlichen Einheit erklommen hat und von dort die Rückkehr auf die Stufe der Vielheit vollzogen hat und fortan beide Stufen zugleich im Blick hat. Vgl. hierzu Chodkiewicz: *Seal of the Saints* 147–182; Landolt: *Double échelle*. Vgl. auch oben Abschnitt 3.2.

<sup>177</sup> Al-Qāṣānī: *Risāla Fī l-qadā’ wa-l-qadar* 14–15: “Derjenige aber, der die [menschlichen] Handlungen – mit Hinblick auf das Einheitsbekenntnis und den Abzug von Relationen und der Auslöschung von Mitteln und Wirkungen – Gott dem Erhabenen zuschreibt, und zwar nicht in dem Sinn der Schaffung der Handlungen in uns oder der Schaffung von neuer Handlungsfähigkeit und neuem Willen bei dem Hervorgehen der Handlung aus uns, wie dies die Lehre der Deterministen (*muğbīra*) ist, faltet das Sein zusammen wie einen Teppich, entdeckt den Engpass und den Abstand und verläßt [die Kategorien des] ‘zwischen’ und des ‘wo?’. Er entwirrt in seiner Identität, bleibt aber [im Zustand] der Auslöschung (*maḥw*) und kehrt nicht zur Nüchternheit zurück – eingetaucht, wie er ist, in die Identität des Umfassens, verschleiert durch die Wahrheit von der Schöpfung. Sein Blick schweift nicht von der Betrachtung der Schönheit ab, seine Seele überschreitet nicht ihre Grenze, da sie seine Vollkommenheit beansprucht, sondern kehrt zurück im Licht seiner Schönheit, vom Schatten seiner Erhabenheit, den . . . seines Antlitzes und seines Wesens, von der Dunkelheit seiner Eigenschaften. Die Vielheit verschwindet in seinem Anblick, und er ist verhüllt von seiner eigenen Existenz, und dies ist der

mit der Vorstellung der Aš'ariten auseinander, alles sei direkt von Gott geschaffen.<sup>178</sup> Obwohl ihre Meinung, es gebe keinen Handelnden außer Gott (*lā fā'il illā huwa*), der von den Leuten des Einsseins des Handelns (*ahl at-tauḥīd al-fi'lī/arbāb at-tauḥīd al-fi'lī*) und den Einheitsbekennern (*al-muwahḥidūn*) vertretenen Ansicht dem Wortlaut nach (*bi-ḥasab al-lafẓ*) nahe kommt, unterscheiden sich doch die beiden Standpunkte in der Bedeutung (*bi-ḥasab al-ma'nā*) grundsätzlich.<sup>179</sup> Die Behauptung der Aš'ariten, alle menschlichen Handlungen seien unmittelbar von Gott geschaffen und ihm zuzuordnen, bedeutet, daß Gott auch die schlechten Handlungen unmittelbar schafft. Nach Ansicht Ḥaidar al-Āmulī liegt der grundsätzliche Fehler der Aš'ariten darin, daß sie behaupten, es gäbe keinen Handelnden außer Gott, ohne daß sie die Ebene des existentiellen Einheitsbekenntnisses (*maqām at-tauḥīd al-wuḡūdī*) erreicht haben. Indem sie hierfür von der niedrigeren Ebene aus, auf der Vielheit herrscht, argumentieren, verfallen sie mit ihrer Behauptung, Gott sei der einzige Handelnde, in eine Art verdeckten Polytheismus (*širk*). Denn nur von der Ebene des existentiellen Einheitsbekenntnisses aus, wo allein das Sein Gottes (*wuḡūd al-ḥaqq*) geschaut wird, trifft es zu, daß es keinen Handelnden außer Gott gibt. Auf dieser Ebene nämlich erleben die Leute des Einsseins des Handelns (*arbāb at-tauḥīd al-fi'lī*) die Entwerdung ihrer selbst (*fanā' min anfusihim*) und sind völlig frei von der Schau alles anderen. Von dieser Ebene aus nehmen sie nichts anderes außer ihm wahr.<sup>180</sup> Betrachtet man die Dinge von einer niedrigeren Ebene aus, muß dagegen jede menschliche Handlung ihrem besonderen Ort (*maḥalluhū al-ḥāṣṣ*) zugeordnet sein – dem Ort nämlich, von dem diese Handlung

---

größte Triumph (*al-fauz al-a'zam*). Wenn er nach der Erlöschung in die Nüchternheit zurückkehrt und auf die Einzelheiten in der Gesamtheit selbst blickt, dann wird ihm die Schöpfung nicht verhüllt durch die Schau des Wahrhaftigen und ebenso nicht der Wahrhaftige durch die Betrachtung der Schöpfung, und die Existenz der Attribute lenkt ihn nicht von der Essenz ab, und die Essenz nicht von den Attributen, durch die Schau der Schönheit ist er nicht der Erhabenheit beraubt, noch ist er durch die Schau der Erhabenheit der Schönheit beraubt. Dies ist der wahrhaftige Wahrheitsforscher, Herr der Fähigkeit und der Verwirklichung, er schreibt die Handlungen Gott dem Erhabenen durch deren Schöpfung zu, und er nimmt sie nicht gänzlich den Menschen weg." Vgl. auch Lory: *Commentaires* 93ff. Für die Vorstellungen früherer Sufis zu den menschlichen Handlungen und zum Ursprung des sufischen Begriffs vom Einssein des Handelns (*tauḥīd al-af'āl/tauḥīd fi'lī*) vgl. Awn: *Ethical Concerns of Classical Sufism*; Ansari: *Doctrine of One Actor*; vgl. auch Lewisohn: *Beyond Faith* 279–280, 390–391.

<sup>178</sup> Al-Āmulī: *Ġāmī'* 147–149.

<sup>179</sup> Al-Āmulī: *Ġāmī'* 147–148.

<sup>180</sup> Al-Āmulī: *Ġāmī'* 148.

ausgeht, genau wie jede Handlung dem entsprechenden Erscheinungsort (*mazhar*) zugeordnet werden muß.<sup>181</sup> Auf dieser Grundlage folgert er, wie schon Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī von der muʿtazilitisch-philosophischen Sicht aus und al-Qāšānī von der sufischen, daß in der Frage des menschlichen Handelns eine Mittelstellung entsprechend dem Ausspruch des sechsten Imāms richtig ist:

Die Wahrheit ist, daß jeder, der behauptet, alle Handlungen gingen von Gott aus, und nicht zwischen seinem Handeln und dem Handeln anderer unterscheidet, vom Stamm des Teufels und seiner Anhänger ist . . . Jeder, der behauptet, daß alle Handlungen von Gott ausgehen, daß aber jede einzelne Handlung ihrem Ort und die Handlung des Menschen diesem selbst zugeordnet werden muß, ist vom Stamm Adams und seiner Anhänger . . . Auf die Feinheit und Schwierigkeit dieser Bedeutung wies . . . Ğāʿfar aṣ-Ṣādiq, als er über göttlichen Ratschluß und Vorherbestimmung (*al-qaḍāʾ wa-l-qadar*) befragt wurde, mit den Worten hin 'weder Vorherbestimmung noch Verfügungsgewalt, sondern ein Mittelding'.<sup>182</sup>

Indem er in der Frage des menschlichen Handelns eine Mittelstellung bezieht, kommt Ibn Abī Ğumhūr zu der Schlußfolgerung, daß der Konflikt zwischen Muʿtaziliten und Ašʿariten in dieser Frage aufgehoben sei:

Die Bedeutung [der Ausführungen im Muğlī (NM)] liegt darin, daß du auf Grund dieser Untersuchung (*tahqīq*) eine Synthese herstellen kannst zwischen den beiden Standpunkten der Ašʿariten und der Muʿtaziliten, indem [nämlich] der Streit zwischen ihnen aufgehoben ist. Wir sagen: Alles, was es in der Welt des Werdens und Vergehens an Zusammenstößen (*muṣādamāt*) gibt, die wegen der Vorherbestimmung (*qadar*) entstehen, die ihrerseits in Übereinstimmung mit dem göttlichen Ratschluß (*qaḍāʾ*) steht, findet statt auf Grund der ewigen Vorsehung, die das Verlangen (*šauq*) der Wirkungen nach ihrer Vollkommenheit notwendig macht, da diese durch ihre Mittel entstanden sind. Denn es ist kein Staubkorn jemals von dieser Vorsehung frei. In diesem Sinne darfst du alles ihm zurechnen, ebenso wie du diese Zusammenstöße und Gegensätze in Beziehung setzen kannst zu ihren nächsten Ursachen (*asbābuhā al-qarībā*) mit Hinsicht auf ihr notwendiges Entstehen aus diesen heraus beim Ausströmen der Vorsehung auf sie auf Grund ihrer Dispositionen, die diese eignen im Abstieg von der Stufe der Ausströmung zur Stufe des Rezeptiven, das seinerseits Mittel ist in einem anderen Rezeptiven, das von ihm zu empfangen bereit ist. So und deswegen sind die Ursachen und Wirkungen durch Mittelheit (*sababiyya*) und

<sup>181</sup> Al-Āmulī: *Ġāmiʿ* 148.

<sup>182</sup> Al-Āmulī: *Ġāmiʿ* 150. Vgl. auch RĜ 2/378; TAS 5/68–69.

Vermitteltheit (*musabbabiyya*) angeordnet und eine feine Ordnung entsteht so und eine wundervolle Anordnung in der körperlichen Welt (*al-‘ālam al-ġismānī*) entsprechend dem in der intellektuellen Welt (*al-‘ālam al-‘aqlī*) befindlichen. Denke [darüber] nach!<sup>183</sup>

Nachdem Ibn Abī Ğumhūr in der Frage des menschlichen Handelns reinen Determinismus sowie reine Handlungsfreiheit abgelehnt und eine Mittelstellung bezogen hat, behandelt er kritisch die Vorstellungen früherer islamischer Theologen, die ebenfalls Varianten einer Mittelstellung vertreten. In seinem Muġlī (MU) berichtet er diese verschiedenen Meinungen und setzt sich kritisch mit ihnen auseinander.<sup>184</sup>

Unter anderem behandelt Ibn Abī Ğumhūr hier eine These, die im wesentlichen dem Standpunkt Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsīs entspricht. Es ist wahrscheinlich, daß er mit dem im Folgenden genannten “gewissen Edlen” gemeint ist. Diese These kommt nach Ansicht Ibn Abī Ğumhūrs der Wahrheit näher als alle anderen von ihm besprochenen Thesen.<sup>185</sup>

Ein gewisser Edler (*ba‘d al-fuḍalā’*) hat eine vierte Betrachtungsweise (*waġh rābi‘*) [in bezug auf die Mittelstellung in der Frage des menschlichen Handelns vorgebracht]; sie besteht darin, daß die Möglichkeit der Zuschreibung dieser [bestimmten] Handlung in Wirklichkeit an beide [Gott und Mensch] beachtet wird. Das Entstehen der Handlung nämlich von seiten des nächsten, unmittelbar Handelnden (*al-mubāšir al-qarīb*) erfolgt entsprechend der Ausströmung (*faid*) der Voraussetzungen und Beistände (*taufiqāt*) sowie der Aufhebung von Hindernissen (*raf‘ al-mawānī*). Da es aber die unmittelbare Ursache (*al-‘illa al-qarība*) ist, ist es richtig, ihm die Handlung in Wirklichkeit zuzuschreiben (*ṣaḥḥa stinād al-fīl ilāhi ḥaqīqatan*). Schreibt man aber [die Handlung] der Ursache zu, die diese Voraussetzungen und Mittel, Beistände (*taufiqāt*) und göttliche Hilfestellungen (*imdādāt*) hervorbringt, ohne die kein Ding ins Sein gelangen könnte, so trifft dies ebenfalls in Wirklichkeit zu, da die Ursache der Ursache eine wirkliche Ursache ist (*‘illat al-‘illa ‘illa bi-l-ḥaqīqa*). Folglich gibt es keinen Zwang (*fa-lā ġabr*), da die Handlungen dem unmittelbar Handelnden wirklich (*bi-ṭarīq al-ḥaqīqa*) zugeschrieben werden kann; ebensowenig gibt es eine Verfügungsgewalt (*wa-lā tafwīd*), da sie der wesentlichen Ursache (*al-‘illa ad-dātiyya*) real (*bi-l-ḥaqīqa*) zugeordnet werden kann.<sup>186</sup>

Diese Auffassung unterscheidet sich insofern von Ibn Abī Ğumhūrs eigener Ansicht in seinem Kašf (KB) und seinem Muġlī (NM), als

<sup>183</sup> Muġlī (MU) 219:5–13; vgl. auch Kašf (KB) 297r:3.

<sup>184</sup> Muġlī (MU) 211:18–212a:12.

<sup>185</sup> Muġlī (MU) 212:21: *wa-hādā bi-ṣ-ṣawāb ansab mim mā yuqaddimuhū*.

<sup>186</sup> Muġlī (MU) 212:16–21.

nach ihr eine Handlung sowohl Gott als der letzten Ursache als auch dem Menschen als ihrem unmittelbaren, nächsten Täter gleichermaßen real (*bi-l-ḥaqīqa*) zugeschrieben werden kann. Ibn Abī Ğumhūr bezeichnet dagegen nur den unmittelbaren Urheber als die wirkliche Ursache (*‘illa bi-l-ḥaqīqa*) einer Handlung, während die letzte Ursache, Gott, von ihm nur im übertragenen Sinn als Ursache einer Handlung (*‘illa ‘alā sabīl al-mağāz*) bezeichnet wird – eine Unterscheidung, die Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī nicht ausdrücklich getroffen hat. Ibn Abī Ğumhūrs Kritik an der hier angeführten Auffassung zielt also darauf ab, daß sie keine Zwischenlage (*amr bain al-amrain*) darstellt, sondern lediglich die Möglichkeit eröffnet, daß eine Handlung Gott und dem Menschen gleichermaßen zugeschrieben werden kann. Dies aber kommt der Situation gleich, daß zwei Handelnde Anteil an einer einzigen Handlung haben (*ṣarika fī l-fīl bain al-fā‘ilain*).<sup>187</sup>

Auf Grund der Zugeständnisse, die Ibn Abī Ğumhūr, und vor ihm bereits Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī und einzelne weitere imamitische Theologen gegenüber dem philosophischen Kausalitätsprinzip in der Frage menschlichen Handelns gemacht haben, war die strikte Leugnung jeglicher Verbindung zwischen Gott und den Übeln in der Welt, wie sie von der Mu‘tazila zur Aufrechterhaltung der göttlichen Gerechtigkeit konzipiert wurde, zumindest teilweise aufgehoben. Wenn Gott die letzte Ursache menschlichen Handelns ist, so ist er auch die letzte Ursache der menschlichen Sünden und des menschlichen Ungehorsams, auch wenn Ibn Abī Ğumhūr die Verbindung Gottes zu den menschlichen Handlungen dadurch abschwächt, daß er Gott nur im übertragenen Sinn als ihre Ursache bezeichnet. Um diese Schlußfolgerung zu vermeiden, mußte Ibn Abī Ğumhūr die mu‘tazilitische Leugnung jeglicher Verbindung zwischen Gott und dem Übel in der Welt durch eine philosophische Vorstellung vom Ursprung des Bösen ersetzen. Der philosophische Begriff des Bösen gründet sich auf ihre Vorstellung vom vollkommenen Sein als dem vollkommenen Guten. Je weiter sich das Sein vom vollkommensten Sein, dem essentiell Notwendigen entfernt, desto unvollkommener ist es. Nach Ansicht der Philosophen kommt das, was als Übel empfunden wird, lediglich in der sublunaren Welt vor. Im Vergleich zum Guten und der Vollkommenheit der Schöpfung ist es gering, und für sich genommen besitzt es keinerlei Realität. Außerdem ist Übel von Gott nicht als solches primär beabsichtigt. Es ist aber insofern akzidentell beabsichtigt,

<sup>187</sup> Muğlī (MU) 212:21–23.

als die bestmögliche Ordnung notwendigerweise eine Reihe von Schlechtigkeiten in der sublunaren Welt einschließt.<sup>188</sup>

Ibn Abī Ğumhūr übernimmt die philosophische Vorstellung vom Bösen in seinem Muġlī (NM/MU). Schlechtes ist für ihn nichts Wirkliches. Es gibt nichts Seiendes, das von Gott emaniert und schlecht ist. Schlechtes kann nur verstanden werden in Analogie zu Dingen, die ihre eigene Vollkommenheit nicht erlangt haben. Übel sind somit relativ und können im Verhältnis zu einzelnen Dingen durch Analogie wahrgenommen werden. Im Verhältnis zum Ganzen (*bi-l-qiyās ilā l-kull*) gibt es dagegen nichts Schlechtes.<sup>189</sup>

Bei den Muʿtaziliten waren es zwei Grundsätze, derentwegen sie die menschlichen Handlungen allein den Menschen zugeschrieben – zum einen sollte Gott von jeglicher Verbindung zum Bösen ferngehalten werden; zum anderen sollte sichergestellt werden, daß das Prinzip der göttlichen Gerechtigkeit auch in der Hinsicht gewährleistet ist, als der Mensch, der gemäß der Offenbarung für seine Taten Lohn oder Strafe im Jenseits zu erwarten hat, nicht zu Unrecht bestraft wird. Während der erste Grundsatz bei Ibn Abī Ğumhūr wegen seiner philosophisch geprägten ontologischen Vorstellungen in seinem Muġlī letztlich keine Rolle mehr spielt, ist es ihm – wie auch den Philosophen und besonders Ibn al-ʿArabī und seinen Anhängern – dagegen immer noch wichtig, daß eine Beziehung zwischen dem Menschen und seinen Handlungen besteht, damit Verheißung und Drohung der Offenbarung ihren Sinn behalten und Gott nicht ungerecht ist, wenn er den Menschen für Taten bestraft, die ihm nicht eindeutig zuzuordnen sind.

<sup>188</sup> Vgl. Ibn Sīnā: *Nağāt* 320–326; und identisch id.: *Šifāʾ/Ilāhiyyāt* 414–424/übers. Fakhry: *Theories* 219–226; Forget: *Théorèmes* 185ff/übers. Goichon: *Directives* 458ff; Vajda: *Notes* 363–364, 380; Hourani: *Destiny* 28, 32, 36–38; Ivry: *Destiny* 163ff; as-Suhrawardī: *Opera* I (TW) 78–79 §58; ŠI 419r:23ff; al-Ĥimmašī ar-Rāzī: *Kašf* 41v:9–11; Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Qawāʿid* 60; Badawī: *Histoire* 2/658ff; vgl. auch Ormsby: *Theodicy* 14. Die philosophische Vorstellung vom Übel in der sublunaren Welt als notwendigem Bestandteil der bestmöglichen Ordnung unterscheidet sich im Grunde genommen kaum von der muʿtazilitischen Auffassung. Nach ihr läßt Gott das Böse zu, weil dies für die moralische Verpflichtung notwendig ist. Vgl. oben Abschnitt 4.3 und unten Abschnitt 4.6. Eine Untersuchung von Ibn Sīnās Antworten auf das Übel in der Welt hat Inati (*Examination of Ibn Sina's solution for the problem of evil*) vorgelegt.

<sup>189</sup> Muġlī (NM) 215:1–5; in seinem Superkommentar Muġlī (MU) führt Ibn Abī Ğumhūr dieses Thema weiter aus, indem er eine längere Stelle aus aš-Šahrazūrīs *aš-Šağara al-ilāhiyya* anführt, in der dieser die philosophische Sichtweise vom Ursprung des Schlechten (*šarr*) darlegt; vgl. Muġlī (MU) 215:5–218:9 aus ŠI 419r:23–421r:9.

4.6. *Schmerzen und Vergeltung*

Gott und seine Geschöpfe fügen anderen Leid zu. Aus Sicht der Muʿtaziliten muß dies in Einklang gebracht werden mit dem Prinzip der göttlichen Gerechtigkeit. Sie unterscheiden zunächst zwischen guten und schlechten Leiden.<sup>190</sup> Auf Grund seiner Gerechtigkeit bewirkt Gott grundsätzlich keine als schlecht zu beurteilenden Leiden; schlechte Leiden, wie überhaupt Übel im allgemeinen, können nur von seinen Geschöpfen hervorgebracht werden.<sup>191</sup> Gott fügt nur gute Leiden zu.

Die muʿtazilitische Erörterung dieses theologischen Problems beruht auf der Grundannahme, daß Gott absichtlich und unmittelbar und der Mensch selbständig handelt. Während Ibn Abī Ğumhūr diese Frage in seinen früheren Werken ausführlich behandelt und sich den muʿtazilitischen Grundpositionen anschließt,<sup>192</sup> berührt er diese Frage in seinem Muġlī (NM/MU) dagegen nur am Rand, da er wegen seiner vom philosophischen Prinzip der göttlichen Vorsehung geprägten Vorstellung göttlichen Handelns Gott nur als erste Ursache alles Seienden betrachtet. Dieser handelt nicht unmittelbar, sondern durch Mittelursachen; außerdem erfolgt sein Handeln nicht auf Grund bestimmter Absichten, die in seiner Schöpfung begründet sind. Die Annahme, Gott füge einzelnen seiner Geschöpfe absichtlich Leid zu, ist seiner im Muġlī niedergelegten Gottesvorstellung somit fremd. Die spezifische Frage nach dem Leid der Geschöpfe hat zudem keine Bedeutung für Ibn Abī Ğumhūr, da er das philosophische Verständnis vom Ursprung des Schlechten teilt.<sup>193</sup>

<sup>190</sup> Vgl. etwa Mānakdīm: *Šarḥ* 484; Šaiḅ aṭ-Ṭūsī: *Iqtisād* 142; Maītam al-Baḥrānī: *Qawāʿid* 119; al-Ḥillī: *Manāḥiġ* 255; al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 280. Allgemein zum muʿtazilitischen Begriff von Schmerz vgl. Brunschvig: *Analyse muʿtazilite de la douleur*.

<sup>191</sup> Vgl. etwa Ibn al-Malāḥimī: *Fāʿiq* 134v:6–8; al-Ḥillī: *Manāḥiġ* 255; al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 280.

<sup>192</sup> Kašf (ZM) 299r:8–9; Kašf (KB) 299r:19–20; Kašf (KB) 299r:20–21: “Solche schlechten [Leiden] können nicht von Gott hervorgehen (*lā yašihḥu šudūruhā min Allāh taʿālā*), entsprechend dem, was wir aufgezeigt haben, daß Übel unmöglich von ihm hervorgehen können (*imtināʿ šudūr al-qabāʿih minhu*). Folglich werden [schlechte Leiden] von uns [den Lebewesen] speziell (*ḥāṣṣatan*) hervorgebracht.” Vgl. auch Kašf (ZM) 299r:9.

<sup>193</sup> Vgl. Muġlī (MU) 236:3–15: “Das, was er [Ibn Abī Ğumhūr in Muġlī (NM)] erwähnt hat, ist offensichtlich. Denn wir haben oben bereits festgestellt, daß es die ewige Vorsehung ist, die die Schöpfung der Dinge, so wie sie sind, in der Welt des Intellekts erfordert und daß es die Mittelursachen und Wirkungen sind, die die Ausströmung (*faiḍ*) erfordern aus dem Ausströmer des Seins (*muḥīḍ al-wuġūd*), und daß dies notwendigerweise in der ihm gemäß seinem Wesen größtmöglichen

Da er zudem das Sein als das auf Grund der Vorsehung bestmögliche Sein betrachtet, ist für ihn die Erörterung der Frage nach dem Umfang der göttlichen Verpflichtung überhaupt bedeutungslos. Die auf dem muʿtazilitischen Verständnis von göttlicher Gerechtigkeit beruhende Annahme, Gott sei auf Grund seiner Gerechtigkeit verpflichtet, diejenigen Geschöpfe, die ungerechtfertigt Leid erlitten haben, sei es durch ihn direkt oder durch andere Lebewesen, zu entschädigen bzw. zwischen ihnen Gerechtigkeit wiederherzustellen, findet in der philosophischen Überlieferung und somit bei Ibn Abī Ğumhūr in seinem Muġlī keine Entsprechung.

Während Ibn Abī Ğumhūr das Problem der durch Gott verursachten Leiden und der daraus folgenden Verpflichtung zur Kompensation in seinem Maʿīn (MF/MM),<sup>194</sup> seinem Kašf (ZM/KB)<sup>195</sup> sowie seinem Muġlī (MS)<sup>196</sup> behandelt und durchweg muʿtazilitische Ansichten vertritt, distanziert er sich hiervon in seinem Kommentar (NM), indem er dies als eine Frage bezeichnet, die „auf den Prinzipien der Anhänger der Gerechtigkeitslehre beruht“ (*mubannā ʿalā qawāʿid al-ʿadliyya*).<sup>197</sup> Entsprechend beschränkt er sich darauf, die Meinungen der Muʿtaziliten in dieser Frage wiederzugeben, ohne auf ihre Meinungsverschiedenheiten in Einzelfragen einzugehen. In seinem Bericht entspricht der Standpunkt, den er hier den Muʿtaziliten allgemein zuschreibt, in der Regel dem der Schule Abū l-Ḥusain al-Bašrīs.

---

Vollkommenheit zustandekommt und daß es nichts Nobleres geben kann als das, was ist, da [der Seinsnotwendige] nicht geizig ist . . . Wenn diese Prinzipien von uns bewahrt werden und diese alle in der Welt des Werdens und Vergehens (*ʿālam al-kaun wa-l-fasād*), in der Materie notwendig ist, zustandekommen, so ist dies die Welt der Enge und des Gegensatzes und der materiellen Zusammentreffen (*ʿālam ad-ḏiq wa-t-taḏādd wa-l-mulāqayāt al-māddiyya*). Daher erfordert die Notwendigkeit die Existenz dieser Zusammenstöße der Materie (*al-muṣādamāt al-māddiyya*) und des Zusammentreffens von Formen (*al-mulāqayāt aš-šūrīyya*). Diese Wirkungen [d.h. Leiden] ereignen sich also in dieser Welt der Enge, hervorgehend aus den förmlichen Mitteln. Dies erfordert ihre Existenz entsprechend ihren Dispositionen, da diese alle Dispositionen der Materie sind, die die Emanation ihrer Erfordernisse notwendig machen entsprechend ihrem Sosein. Somit besteht keine Notwendigkeit, auf die Untersuchungen der Leute der Gerechtigkeit ausführlich einzugehen. Denn derjenige, der diese Prinzipien kennt, kennt diese und folgt ihren Erfordernissen ohne ausführliche Erörterungen. Wenn du über diese dargelegten Prinzipien nachdenkst zusammen mit dem, was die Anhänger der Gerechtigkeitslehre von diesen Untersuchungen erwähnen, so weißt du, wie stark die Übereinstimmung zwischen beiden ist.”

<sup>194</sup> Maʿīn (MF) 42r:16–42v:3, 42v:10–12, 42v:21–24, 42v:27–43r:17; Maʿīn (MM) 42v:3–10, 42v:12–21, 42v:24–7, 43r:17–43v:9.

<sup>195</sup> Kašf (ZM) 299r:8–18; Kašf (KB) 299r:18–299v:4.

<sup>196</sup> Muġlī (MS) 233:24–27; vgl. auch ʿAqāʿid 317v:35–36.

<sup>197</sup> Muġlī (NM) 233:28–234:1: “Dies beruht auf den Prinzipien der Anhänger der Gerechtigkeitslehre; sie halten nämlich die Pflicht zur Kompensation von Leiden in der Weisheit für notwendig, gemäß dem, was ihren Prinzipien entspricht.”

Ibn Abī Ğumhūr zählt die folgenden Kategorien von Leid auf, innerhalb derer die Zufügung von Leid nach Ansicht der Muʿtaziliten als gut zu bezeichnen ist:

Die Gelehrten (*ulamāʾ*) erwähnen sechs Hinsichten (*wuġūh*), auf Grund derer Leiden gut ist. Mangelt es an jeglicher dieser Hinsichten, ist das Leid [als] übel [zu bezeichnen]. Der Autor [Ibn Abī Ğumhūr in Kašf (ZM)] zählt diese auf: [1] wenn das Leid einen Vorteil mit sich bringt, der das Leid überwiegt, wie beispielsweise das Aufsichnehmen von Widrigkeiten zur Erlangung der Herrschaft oder das Aufsichnehmen von Widrigkeiten und Mühen bei der Erlangung von Wissen; [2] wenn das Leid einen Schaden abwendet, der dieses [Leid] überwiegen würde, wie beispielsweise das Abtrennen einer brandigen Hand, der Aderlaß und das Schröpfen; [3] wenn die Zufügung des Leides der Abwehr dient, wie wenn wir jemanden töteten, der uns zu töten versuchte oder nähme, was unser ist. Dann ist die Zufügung von Leid gut, da sie die obligate Selbstverteidigung einschließt; [4] wenn das Leid durch gewohnheitsmäßigen Ablauf entsteht, wenn beispielsweise ein Junge ins Feuer geworfen wird und infolgedessen verbrennt oder wenn er ins Meer fällt und infolgedessen untergeht. Dieses Leiden ist gut wegen der Notwendigkeit des gewohnheitsmäßigen Ablaufs, denn dieser kann nicht unterbrochen werden, es sei denn in einem allgemeinen Interesse; [5] wenn derjenige, dem das Leid zugefügt wird, dieses verdient, wie beispielsweise die Strafe; [6] wenn das Leid Entschädigung (*taʿwīd*) mit sich bringt, wie die Gewährung von Schutz (*iġāra*).<sup>198</sup>

Vergleichbare systematische Aufzählungen der als gut einzustufenden Leiden finden sich in früheren muʿtazilitischen und imamitischen Schriften.<sup>199</sup> Die genannten Kategorien beziehen sich nach dem Verständnis früherer Muʿtaziliten teils auf Leiden, die Gott seinen Geschöpfen zufügt (Kategorie [1], [4], [5], [6]), teils auf Leiden, die

<sup>198</sup> Kašf (KB) 299r:21–29; vgl. auch Kašf (ZM) 299r:10–11; hier werden lediglich fünf der genannten Kategorien genannt, und zwar [1], [2], [3], [4], [5]; vgl. ebenso Maʿīn (MF) 42r:18–23, wo die fünf Kategorien in der Reihenfolge [5], [1], [2], [4], [3] angeführt werden. Vgl. dagegen Muġlī (NM) 234:2–4, wo die genannten sechs Kategorien in der Reihenfolge [5], [6], [1], [2], [3], [4] angeführt sind.

<sup>199</sup> Vgl. Ibn al-Malāhimī: *Fāʾiq* 131v:9–20; hier werden die von Ibn Abī Ğumhūr genannten Kategorien in der Reihenfolge [5], [1], [2], [3], [4] angeführt. Kategorie [6] wird hier nicht genannt. Vgl. auch al-Miqdād as-Suyūrī: *Irsād* 280, wo [5], [1], [6], [4], [3] aufgezählt werden. Unter Kategorie [6] wird hier allerdings, neben der Kompensation, auch der hilfreiche göttliche Gunsterweis (*lutfiyya*) als Kriterium genannt. Für vergleichbare Listen bei Anhängern Abū l-Ĥusain al-Baṣrīs vgl. zudem Schmidtko: *Muʿtazilite Creed* 32, 69; al-Ĥimmaṣī ar-Rāzī: *Munqid* 1/307–308; al-Ĥillī: *Kašf al-murād* 259; al-Miqdād as-Suyūrī: *Lawāmiʿ* 161. Die Anhänger der Bahšamiyya teilten diese Kriterien grundsätzlich, lieferten jedoch in ihren Schriften keine solch systematischen Listen; vgl. etwa Mānakkdīm: *Šarḥ* 484–485; Šaiḥ aṭ-Ṭūsī: *Iqtisād* 143ff; al-ʿAnsī: *Mahaġġā* 146v:4–7. Allgemein zu den Positionen der Bahšamiyya zu Schmerz und Vergeltung vgl. Heemskerk: *Pain and compensation*.

sich ein Lebewesen selbst zufügt (Kategorie [1], [2]), und teils auf solche, die ein Lebewesen anderen zufügt (Kategorie [2], [3]).<sup>200</sup>

Gott fügt seinen Geschöpfen also nur Leid zu, wenn die Geschöpfe dies verdienen (*istiḥqāq*) (= Kategorie [5]) oder unmittelbar (*ibtidāʿan/mub-tadaʿan*) um eines Nutzens (*naḥʿ*) willen, ohne daß ein Anspruch darauf besteht (= Kategorie [1]).<sup>201</sup> Damit Leid, das Gott einem seiner Geschöpfe zufügt, als nützlich bezeichnet werden kann, müssen nach Ansicht der Muʿtaziliten folgende beiden Bedingungen erfüllt sein: Der Geschädigte muß zum einen eine Entschädigung (*ʿiwad*) erhalten, die das Leid übertrifft, damit dies nicht als ungerecht (*zulm*) zu bezeichnen ist; um nicht zwecklos (*ʿabat*) zu sein, muß das Leid außerdem entweder für den Geschädigten selbst, einen anderen moralisch Verpflichteten oder für beide eine göttliche Hilfestellung darstellen. Diese Auffassung wurde von der Mehrheit der Bahāmiyya,<sup>202</sup> den Anhängern der Schule Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs<sup>203</sup> und den von ihren Lehren beeinflussten Imamiten ab dem 6./12. Jahrhundert<sup>204</sup>

<sup>200</sup> Die Bahāmiyya sowie die Schule Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs hielten es im Falle Gottes für nicht zulässig, daß er Leid verursacht, um dadurch Schaden abzuwenden. Denn Gott verfügt nach ihrem Dafürhalten über die Handlungsmacht, Schaden abzuwenden, ohne hierfür Leid zufügen zu müssen. Würde er nämlich Leid zufügen, um Schaden abzuwenden, so wäre dies eine zwecklose Handlung (*ʿabat*); vgl. Mānakdīm: *Šarḥ* 486; Ibn al-Malāḥimī: *Fāʿiq* 134v:9–20, 135r:15–17; al-Ḥimmašī ar-Rāzī: *Munqid* 1/315.

<sup>201</sup> Muḡlī (NM) 234:4–5; Kašf (KB) 299r:25–26; vgl. ebenso Šaiḥ at-Tūsī: *Iqtisād* 146; Ibn al-Malāḥimī: *Fāʿiq* 135v:19–136r:1; Maītam al-Baḥrānī: *Qawāʿid* 119; al-Ḥillī: *Anwār* 122ff; al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 280–281. Kategorie [4] – Leid, das gewohnheitsmäßig erfolgt, wird Gott von den Muʿtaziliten nicht direkt zugeschrieben. Obwohl Gott der Schöpfer der Gewohnheit ist, daß Feuer verbrennt, und somit auch der Schöpfer dadurch entstehenden Leides ist, obliegt die Entschädigung jedoch nicht ihm, sondern dem Täter, der sein Opfer in das Feuer geworfen hat. Vgl. al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 280.

<sup>202</sup> ʿAbd al-Ġabbār: *Muḡnī* 13/389:15–19, 13/390:14ff; Mānakdīm: *Šarḥ* 485, 493; Ibn al-Malāḥimī: *Fāʿiq* 136r:9–11, 136r:12–16; Šaiḥ at-Tūsī: *Iqtisād* 147, 150–151; al-Ḥimmašī ar-Rāzī: *Munqid* 1/321; al-ʿAnsī: *Mahaḡḡa* 147r:5–6, 147v:12ff. ʿAbd al-Ġabbār hielt es dagegen für unzulässig, daß der Vorteil (*ʿtibār*) allein einem anderen zukomme, ohne daß der Geschädigte, falls er selbst der moralischen Verpflichtung unterliegt, irgendeinen Anteil daran habe; vgl. Mānakdīm: *Šarḥ* 485; al-ʿAnsī: *Mahaḡḡa* 147r:6–7.

<sup>203</sup> Ibn al-Malāḥimī: *Fāʿiq* 133r, 138r. Zur Position Ibn al-Malāḥimīs vgl. auch al-ʿAnsī: *Mahaḡḡa* 147r:10.

<sup>204</sup> Vgl. *Ḥulāṣat an-naẓar* 34r:2–14; al-Ḥimmašī ar-Rāzī: *Munqid* 1/329, 330; Maītam al-Baḥrānī: *Qawāʿid* 119; al-Ḥillī: *Manāḥiḡ* 255; id.: *Muntahā* 99r; id.: *Nahḡ* 279; id.: *Anwār* 123; al-Miqdād as-Suyūrī: *Lawāmiʿ* 163; vgl. auch Schmidtke: *Theology* 118–119. Die Imamiten gingen davon aus, daß nur, wenn der Leidtragende nicht selbst der moralischen Verpflichtung unterliegt, die göttliche Hilfestellung nicht ihn betrifft. Ist dagegen der Leidtragende moralisch verpflichtet, muß die göttliche Hilfestellung ihn betreffen. Vgl. etwa al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 281, 282. Diese Sichtweise wird

vertreten. Abū ‘Alī hatte dagegen die Ansicht vertreten, es sei zulässig, daß Gott allein um der Entschädigung (*‘iwaḍ*) willen Leid zufügt.<sup>205</sup>

Während Ibn Abī Ğumhūr in seinem Ma‘īn (MF/MM), seinem Kaṣf (ZM/KB) und Muğlī (MS) diesen Standpunkt der Bahšamiyya und der Schule Abū l-Husain al-Baṣrīs selbst vertritt<sup>206</sup> bzw. diese beiden Bedingungen in seinem Kommentar (NM) kommentarlos wiedergibt,<sup>207</sup> greift er in seinem Superkommentar (MU) in die Diskussion ein und gibt eine abweichende Stellungnahme ab. Kommt die göttliche Hilfestellung, so führt er aus, einem moralisch verpflichteten Leidtragenden zugute, so ist es nicht nötig, daß er zusätzlich noch eine Kompensation für das erlittene Leid erhält. Dies ist nur dann notwendig, wenn der Leidtragende nicht identisch ist mit demjenigen, dem infolge des Leides eine göttliche Hilfestellung zukommt. In diesem Fall genügt es jedoch, wenn der Leidtragende eine dem zugefügten Leid entsprechende Entschädigung erhält. Eine das Leid übertreffende Kompensation ist nach Ansicht Ibn Abī Ğumhūrs nur dann erforderlich, wenn das Leid weder für den Leidtragenden noch für einen anderen moralisch Verpflichteten eine göttliche Hilfestellung enthält.

Gegen diese Begründung (*ta‘līl*) gibt es einen Einwand (*nazar*). Wir stimmen nicht [der Behauptung von] der Nutzlosigkeit (*‘abaṭiyya*) [des zugefügten Leides] zu, wenn [die Kompensation] nicht [das erlittene Leid] übertrifft (*lau lā az-ziyāda*), wird diese [doch] durch die göttliche Hilfestellung, die durch dieses Leid erbracht wird, aufgehoben. Folglich ist das Leid gut hinsichtlich der dadurch entstandenen göttlichen Hilfestellung; eine reine Kompensation (*muğarrad at-tafwīd*) ist daher ausreichend. Mehr noch, der Verstand verlangt, daß das Leid, das eine göttliche Hilfestellung für den Leidtragenden mit sich bringt, falls dessen Wohl (*salāḥuhū*) davon abhängt, nicht kompensiert werden muß, da dieses Leid gemäß der [göttlichen] Weisheit entsteht. Es wird dann

---

auch von Ibn Abī Ğumhūr vertreten (Kaṣf (KB) 299r:28) oder berichtet (Muğlī (NM) 234:7–8).

<sup>205</sup> Er argumentierte, es sei unzulässig, daß Gott Kompensation, ebenso wie Lohn (*tawāb*), unmittelbar (*ibtidā’*) hervorbringe. Vielmehr müsse ein Anspruch (*istiḥqāq*) darauf bestehen. Gott kann Kompensation also nicht als reinen Gnadenakt (*tafaḍḍul*) hervorbringen; daher ist es zulässig, wenn er Leid allein wegen des dadurch entstehenden Anspruchs auf Kompensation und seiner Befriedigung zufügt. Vgl. ‘Abd al-Ğabbār: *Muğnī* 13/390:1–8; Mānakdīm: *Šarḥ* 493; Ibn al-Malāḥimī: *Fā’iq* 136r:7–9, 136r:17–19; al-Ḥimmaṣī ar-Rāzī: *Munqid* 1/318–320; al-Ḥillī: *Manāḥiğ* 255–256, 257; al-‘Ansī: *Mahağğa* 147r:8–9; Schmidtke: *Mu‘tazilite Creed* 31, 68.

<sup>206</sup> Ma‘īn (MF) 42r:23ff; Kaṣf (ZM) 299r:11–13; Kaṣf (KB) 299r:25–30; Muğlī (MS) 233:24–25; vgl. ebenso ‘Aqā’id 317v:35–36.

<sup>207</sup> Muğlī (NM) 234:4–12.

also eine der Bedingungen seiner moralischen Verpflichtung. Wenn allerdings die göttliche Hilfestellung nicht zugunsten des Leidtragenden erfolgt, so muß der Leidtragende entschädigt werden, da der Nutzen (*maṣlaḥa*) [des Leides] einem anderen zukommt; und es ist vernunftmäßig schlecht (*qabīḥ ‘aqlan*), jemandem Leid zuzufügen zugunsten einer anderen Person, ohne daß [der Leidtragende hiervon] einen Nutzen (*naḥḥ*) hat. Was aber den Zusatz (*ziyāda*) [an Kompensation gegenüber dem ursprünglich zugefügten Leid] betrifft, so ist dessen Erbringung nicht notwendig, außer wenn [die Zufügung] des Leides keine göttliche Hilfestellung enthält [d.h. weder für den Leidtragenden noch für jemand anderes], da [es sich sonst] notwendigerweise [um] einen zwecklosen Akt (*abat*) [handeln würde]. Damit ist erwiesen, daß die Zwecklosigkeit [eines zugefügten Leidens] entweder mittels einer göttlichen Hilfestellung oder einer Entschädigung aufgehoben wird.<sup>208</sup>

Mit diesem Einwand weicht Ibn Abī Ğumhūr von der Auffassung ab, die von der Bahšamiyya, der Schule Abū l-Ḥusain al-Baṣrī und der von ihren Lehren beeinflussten Imamiten ab dem 6./12. Jahrhundert vertreten wurde. Die Meinung, daß der Leidtragende, wenn er zugleich Nutznießer des sich durch den zugefügten Schmerz ergebenden Vorteils ist, für das erlittene Leid nicht kompensiert zu werden braucht, wurde allerdings bereits von einzelnen Imamiten ab dem 6./12. Jahrhundert vertreten.<sup>209</sup> Die von Ibn Abī Ğumhūr in Betracht gezogene Möglichkeit, daß der Leidtragende zwar entschädigt wird, ohne daß dies aber irgendeine göttliche Hilfestellung für diesen oder einen anderen moralisch Verpflichteten mit sich bringt, erklärt vielleicht auch seine Kategorie [6] guter Leiden, wo er allein Kompensation als den Umstand erwähnt, der ein Leid vorteilhaft macht. Diese Kategorie wurde von früheren Mu‘taziliten nicht genannt.

Bei Leiden, die von Geschöpfen ohne Verstand (*ğair al-‘āqilīn*), wie Geisteskranken, Tieren (*bahā’im*) oder Raubieren (*sibā’*) zugefügt wer-

<sup>208</sup> Muğlī (MU) 234:12–18.

<sup>209</sup> Vgl. etwa *Hulāṣat an-naḥa* 34v:1–11. Auch al-Ḥimmaṣī ar-Rāzī (*Munqid* 1/318, 1/321ff) führt die Argumente der Vertreter dieser Meinung an, nennt diese aber nicht namentlich. Vgl. ähnlich al-Ḥillī: *Manāḥiğ* 257. Vgl. auch al-‘Ansī: *Mahağğa* 147r:8–9, der diese Position “einigen Gelehrten” (*ba’d as-ṣuyūḥ*) zuschreibt und zudem ‘Abbād b. Sulaimān aṣ-Ṣaimarī (3./9. Jhdt.) als Anhänger dieser Doktrin angibt. Vgl. ähnlich al-Āmidī: *Abkār* 109r:14, 110r:9; al-Ḥillī: *Anwār* 124, 128; al-Mīqdād as-Suyūrī: *Iršād* 281. ‘Abbād b. Sulaimāns Ansicht, Gott brauche für Schmerzen keine Entschädigung zu leisten, beruht auf seiner Vorstellung, daß Gott nichts Böses tut und auch nichts Schlechtes verursacht. Alles, was Gott tut, tut er in der bestmöglichen Weise. Folglich sieht ‘Abbād keine Notwendigkeit, daß Gott für Schmerzen, die ebenfalls nichts Böses, sondern vielmehr nützlich sind, entschädigt. Denn dies würde einschließen, daß Gott etwas Schlechtes bewirkt habe. Vgl. van Ess: *Theologie* 4/31–33, 6/258ff.

den, ist Gott verpflichtet, die Opfer zu entschädigen. Das gleiche gilt im Falle von Krankheiten, die nicht durch Handlungen der Leidtragenden verursacht wurden, also nicht wegen eines Anspruchs auf Strafe erfolgen. Weiterhin ist Gott zur Kompensation von Vieh verpflichtet, dem moralisch Verpflichtete auf Gottes Befehl hin Leid zufügen oder das sie schlachten.<sup>210</sup> In all diesen Fällen, so führt Ibn Abī Ğumhūr aus, ist Gott auf Grund seiner Güte (*karam*) zur Entschädigung verpflichtet, da er die Mittel (*asbāb*) und Voraussetzungen (*šarāʿiṭ*) für die Zufügung dieser Leiden geschaffen hat:

[In] all [jenen Fällen] ist Gott der Erhabene [zur Kompensation] verpflichtet, da für ihn das Höchstmaß an Güte gewiß ist. Da alle Arten [von Leiden] durch ihn mittels der Schaffung der Mittel (*asbāb*) und der Bereitung der Voraussetzungen (*šarāʿiṭ*) hervorgebracht werden, ist es auf Grund seiner Güte notwendig, daß er für sie entschädigt.<sup>211</sup>

Ibn Abī Ğumhūr geht offenbar von der Annahme aus, daß Krankheiten entweder als Strafe für Ungehorsam geschaffen werden oder ohne einen Anspruch auf Strafe. Zur zweiten Kategorie zählten die Muʿtaziliten Krankheiten, die Gott dem Menschen als Prüfung (*miḥna*) auferlegt. Indem Ibn Abī Ğumhūr beide Möglichkeiten als zulässig betrachtet, folgt er der Meinung Abū ʿAlīs sowie der Schule Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs.<sup>212</sup> Die Bahšamiyya vertrat dagegen die Ansicht, daß Gott Krankheiten allein zum Zweck der Prüfung, nicht dagegen als Strafe schaffen kann.<sup>213</sup>

<sup>210</sup> Kašf (KB) 299r:31–32; Maʿīn (MF) 42v:27ff.

<sup>211</sup> Muğlī (NM) 234:24–25. Ibn Abī Ğumhūr umschreibt hier in philosophischer Terminologie als “Mittel” und “Voraussetzungen” die von Gott geschaffenen Fähigkeiten und Veranlagungen der Lebewesen, Leid zuzufügen, wie die Begierde (*šahwa*) von Raubtieren zu morden und Fleisch zu fressen, ohne daß Gott ihnen dies entweder verboten hätte, sie von der Schlechtigkeit dieser Gier in Kenntnis gesetzt oder sie durch Zwang (*ğabr*) davon abgehalten hätte. Vgl. Maʿīn (MF) 43r:9–11: “Die Wahrheit ist, daß Gott im Fall [von Leiden, die von Geschöpfen ohne Verstand zugefügt wurden] zur Kompensation verpflichtet ist. Denn er hat sie geschaffen, ebenso wie ihre Kraft (*quwwa*), Schmerz zuzufügen, ihre Begierde (*šahwa*) und ihre Neigung (*mail*). Und er hat ihnen nicht den Verstand gegeben, der sie hiervon abhalten würde. Dies ist, als ob er sie angestachelt hätte, Leid zuzufügen. Würde er also keine Entschädigung leisten für das von ihnen zugefügte Leid, so wäre er ungerecht (*zālīm*). Gott ist hierüber aber hoch erhaben. Auf Grund seiner Weisheit (*ḥikma*), seiner Gerechtigkeit (*ʿadl*) und auf Grund dessen, daß er Gerechtigkeit wiederherstellt (*intiṣāf*) obliegt es ihm folglich, Entschädigung zu leisten.” Vgl. ähnlich Ibn al-Malāḥimī: *Fāʿiq* 140r:19ff; al-Ḥillī: *Nahğ* 282; al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 283.

<sup>212</sup> Für die Lehre Abū ʿAlīs vgl. ʿAbd al-Ġabbār: *Muğnī* 13/431:4–15; Ibn al-Malāḥimī: *Fāʿiq* 135r:7ff. Für die Lehre der Schule Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs vgl. Ibn al-Malāḥimī: *Fāʿiq* 135r:4ff; al-Ḥimmaṣī ar-Rāzī: *Munqid* 1/317ff. Al-Ḥillī gibt sich in seinen *Manāḥiğ* (257) in dieser Frage unentschieden (*wa-ʿindī fi hādā tawāquf*).

<sup>213</sup> Vgl. ʿAbd al-Ġabbār: *Muğnī* 13/431:16ff, 13/413:16ff, 13/435.

Während die früheren Muʿtaziliten einig waren, daß Gott zur Entschädigung verpflichtet ist für Leid, das infolge seiner Gebote entsteht,<sup>214</sup> herrschte hingegen Uneinigkeit in der Frage, ob Gott zur Entschädigung für von unverständigen Geschöpfen verursachtem Leid verpflichtet ist. Während die von Ibn Abī Ğumhūr beschriebene Meinung, der er selbst in seinem Bericht im Muġlī (MU) eindeutig den Vorzug gibt, von der Schule Abū l-Ĥusain al-Baṣrīs und ihren Anhängern unter den Imamiten vertreten wurde,<sup>215</sup> waren die Anhänger der Bahšamiyya der Ansicht, Gott sei nicht zur Kompensation für solches Leid verpflichtet.<sup>216</sup> In seinem Maʿīn (MF), seinem Kašf (KB) und seinem Muġlī (MS/MU) bekennt sich Ibn Abī Ğumhūr zur Auffassung derer, die Gott als in diesem Fall zu Entschädigung verpflichtet ansehen.<sup>217</sup>

In der Frage nach der Dauer der Kompensation schließt sich Ibn Abī Ğumhūr der vorherrschenden muʿtazilitischen Sichtweise an, wonach diese zeitlich begrenzt ist.<sup>218</sup> Dies war die Meinung der Bahšamiyya,<sup>219</sup> Ibn al-Malāḫimīs<sup>220</sup> sowie späterer Anhänger der Schule Abū l-Ĥusain al-Baṣrīs unter den Imamiten.<sup>221</sup> Lediglich von Abū ʿAlī ist überliefert, daß er zunächst für eine zeitlich unbegrenzte

<sup>214</sup> Die Muʿtaziliten argumentierten, Gott sei zur Entschädigung verpflichtet für alles Leid, das auf seinen Befehl hin geschieht, für das er Erlaubnis (*ibāḥa*) erteilt hat oder das infolge von Nötigung (*ilğāʾ*) geschieht. Für diese Meinung bei der Bahšamiyya vgl. ʿAbd al-Ġabbār: *Muġnī* 13/448–449, 13/452ff; Mānakdīm: *Šarḥ* 502. Für die Anhänger Abū l-Ĥusain al-Baṣrīs vgl. Ibn al-Malāḫimīs: *Fāʾiq* 137v:14ff. Für die Imamiten ab dem 6./12. Jhd. vgl. *Ḥulāṣat an-naẓar* 35r:5–12; al-Ḥimmašī ar-Rāzī: *Munqid* 1/331; Maītam al-Bahrānī: *Qawāʿid* 119–120; al-Ḥillī: *Manāḫiğ* 98r; id.: *Tastik* 67r; al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 280.

<sup>215</sup> Ibn al-Malāḫimīs: *Fāʾiq* 140r–v; nach Angaben Ibn al-Malāḫimīs wurde diese Auffassung ebenfalls von Abū ʿAlī vertreten. Vgl. auch al-Ḥimmašī ar-Rāzī: *Munqid* 1/344, nach dessen Angaben diese Meinung Abū ʿAlī zugeschrieben wird (*al-maḏḥab . . . al-mansūb ilā Abī ʿAlī*). ʿAbd al-Ġabbār dagegen erwähnt in seiner Erörterung dieser Frage (*Muġnī* 13/475ff) die Meinung Abū ʿAlīs nicht. Für diese Lehre bei den Imamiten vgl. *Ḥulāṣat an-naẓar* 35v:5ff; al-Ḥimmašī ar-Rāzī: *Kašf* 44r:13–15; Maītam al-Bahrānī: *Qawāʿid* 120; al-Ḥillī: *Manāḫiğ* 258–259; id.: *Naḥğ* 282–283; id.: *Tastik* 67r; al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 283.

<sup>216</sup> ʿAbd al-Ġabbār: *Muġnī* 13/475ff; Ibn al-Malāḫimīs: *Fāʾiq* 140r:17ff. Für eine ausführliche Darstellung dieser Frage sowie der Einzelfragen, über die unter den Muʿtaziliten Meinungsverschiedenheiten herrschten, vgl. Schmidtke: *Theology* 122–124.

<sup>217</sup> Maʿīn (MF) 42v:27ff; Kašf (KB) 299r:36–299v:3; Muġlī (MS) 233:25–26; Muġlī (MU) 235:1–5, wo er sich kritisch mit den Schriftbeweisen der Gegenpartei auseinandersetzt und sie widerlegt. Zudem macht er klar, daß er die Entschädigung der Opfer von unverständigen Tätern als Gottes Pflicht ansieht (Muġlī (MU) 235:4).

<sup>218</sup> Maʿīn (MF) 42r:29–42v:3; Maʿīn (MM) 42v:3–10.

<sup>219</sup> Mānakdīm: *Šarḥ* 494; al-ʿAnsī: *Mahağğa* 159v:3.

<sup>220</sup> Ibn al-Malāḫimīs: *Fāʾiq* 138vff.

<sup>221</sup> *Ḥulāṣat an-naẓar* 38r:4–13; al-Ḥillī: *Manāḫiğ* 258–259; al-Miqdād as-Suyūrī: *Lawāmiʿ* 162; vgl. auch Schmidtke: *Theology* 121.

Dauer der Kompensation eingetreten sei, diese Position später aber verworfen habe.<sup>222</sup>

Auf Grund des Prinzips der göttlichen Gerechtigkeit ist Gott nach Darstellung Ibn Abī Ğumhūr außerdem zur Wiederherstellung von Gerechtigkeit (*intiṣāf*) verpflichtet im Fall von Leid, das ein moralisch Verpflichteter einem anderen zufügt. Dies geschieht, indem der Täter (*mu'allim*) sein Opfer (*muta'allim*) entschädigt aus den Kompensationen und Vorteilen, auf die der Täter wegen selbst erfahrenen Leides Anspruch erworben hat. Hierbei darf die Entschädigung nicht das zugefügte Leid übertreffen.<sup>223</sup> Dies entspricht der Ansicht der Mu'taziliten und Imamiten.<sup>224</sup>

Ibn Abī Ğumhūr schließt in seinem Muğlī seinen Bericht über die mu'tazilitischen Meinungen in der Frage von Leid und Entschädigung ab mit der Schlußbemerkung, daß das Prinzip der göttlichen Vorsehung, auf Grund dessen alles Sein in der bestmöglichen Ordnung hervorgebracht ist, auch den Grundsatz der Entschädigung einschließe. Insofern gebe es keinen Widerspruch zwischen der philosophischen und der mu'tazilitischen Auffassung in dieser Frage. Da alles Sein auf Grund der göttlichen Vorsehung in der bestmöglichen Weise geschaffen sei, hält Ibn Abī Ğumhūr die mu'tazilitischen Erörterungen um die Frage von Kompensation für überflüssig.

Dies ist, was sie [d.h. die Mu'taziliten] behaupten im Hinblick auf ihre Grundsätze, die sie unter Beachtung der rationalen Urteile von gut und schlecht zugrunde gelegt haben. Wenn du das berücksichtigst, was über dieses Prinzip gesagt wurde, fällt diese Untersuchung in all ihren Zweigen von der Stufe des Erwägenswerten herab (*sāqīṭan 'an darağat al-ı̄tibār*). Denn sie gehört zu den Zweigen der Zustände der [göttlichen] Vorsehung (*min furū' aḥwāl al-ı̄nāya*), die die Verwirklichung des vollkommensten Seins (*al-wuğūd al-akmalī*) erfordert, das sich in einer Ordnung und Anordnung befindet, die nur in dieser Form sein kön-

<sup>222</sup> Mānakdīm: *Šarḥ* 494; 'Abd al-Ğabbār: *Muğnī* 13/508; Ibn al-Malāḥimī: *Fā'iğ* 138v; al-'Ansī: *Mahağğa* 159v:2–4. Al-'Ansī nennt darüber hinaus noch Abū l-Hudāil und eine Gruppe unter den Bagdader Mu'taziliten als Anhänger der Vorstellung von der unbegrenzten Dauer der Kompensation. Vgl. ähnlich al-Āmidī: *Abkār* 114v:9–10.

<sup>223</sup> Muğlī (NM) 235:19–24; Muğlī (MU) 235:5–7; vgl. ähnlich Ma'ın (MF) 42v:30ff; Ma'ın (MM) 43r:17ff; Kaşf (KB) 299r:32–36.

<sup>224</sup> Für die Bahšamiyya vgl. Mānakdīm: *Šarḥ* 501:15–502:2. Für die Anhänger Abū l-Husain al-Bašrīs vgl. Ibn al-Malāḥimī: *Fā'iğ* 137v:14ff. Für die Imamiten vgl. al-Ĥimmaşī ar-Rāzī: *Munqid* 1/333ff; al-Ĥimmaşī ar-Rāzī: *Kaşf* 44r:12ff; Maıtam al-Bahrānī: *Qawā'id* 120; al-Ĥillī: *Nahğ* 281; al-Miqdād as-Suyūrī: *Irşād* 282, 285; id.: *Lawāmi'* 162. Vgl. auch al-'Ansī: *Mahağğa* 160v:3ff.

nen, die diese Dinge [d.h. Kompensationen und Vorteile] erfordert, indem sie durch ihre Mittel und Voraussetzungen entstehen. Die Ausströmung des Erhabenen umfaßt alles entsprechend seiner Disposition. Die Bezeichnung dieser Ausströmung, die wegen dieser im Ursprung des Seins begründeten notwendigen Dispositionen erfolgt, als Kompensation ist unstreitbar notwendig auf Grund der [göttlichen] Weisheit. Somit erhellt, daß es keinen Widerspruch gibt zwischen dem, was die Anhänger der Gerechtigkeitslehre sagen, und den von uns zuvor aufgestellten Grundsätzen. Denke darüber nach!<sup>225</sup>

Ähnlich wie in der Frage des göttlichen Handelns weicht Ibn Abī Ğūmhūr auch hier dadurch von der theologischen Sicht der Muʿtaziliten ab, daß Gott seiner Ansicht nach nicht wegen der speziellen Bedürfnisse seiner Geschöpfe – hier erlittenes Leid – handelt. Im Ergebnis unterscheidet sich seine Sicht jedoch nicht wesentlich von der der Muʿtaziliten, insofern als der philosophische Gott Ibn Abī Ğūmhūrs ebenso wie der theologische Gott der Muʿtaziliten seine Schöpfung in der bestmöglichen Form hervorgebracht hat und seinen Geschöpfen alles Notwendige gibt, um Gerechtigkeit (d.h. vom Blickwinkel Gottes) innerhalb seiner Schöpfung walten zu lassen.

---

<sup>225</sup> Muġlī (NM) 235:24–236:3.

## 5. PROPHETENTUM

### 5.1. *Vorteilhaftigkeit und Notwendigkeit des Prophetentums*

In Übereinstimmung mit den Mu‘taziliten und früheren Imamiten definiert Ibn Abī Ğumhūr die Entsendung von Propheten als göttliche Hilfestellung, ohne die der Mensch nicht in der Lage wäre, seine moralische Verpflichtung zu erfüllen. Daher ist Gott verpflichtet, Propheten zu entsenden. Anders als die Mu‘taziliten und in Übereinstimmung mit den früheren Imamiten bezieht Ibn Abī Ğumhūr in seine Beweisführung auch die göttliche Verpflichtung zur Einsetzung von Gottesbefugten (*auliyāʿ*)<sup>1</sup> ein, die er mit den Imamen identifiziert:<sup>1</sup>

Was der Autor hier erwähnt hat [= Muğlī (MS) 236:15–18], beruht auf dem Grundsatz der Anhänger der Gerechtigkeitslehre unter den Theologen. Da sie nämlich die Verpflichtung zur Hilfestellung behaupten, treten sie auch ein für die Verpflichtung zur Entsendung von Propheten und zur Einsetzung von Gottesbefugten. Dies gehört nämlich zu den Hilfestellungen, die zu den Gehorsamstaten heranführen, die zur [Erfüllung] der moralischen Verpflichtungen hinleiten. Die Entsendung der Propheten und die Einsetzung der Gottesbefugten gehört zu den Zweigen der Verpflichtung zur allgemeinen göttlichen Hilfestellung (*min furūʿ wuğūb al-luḥf al-ʿāmm*), da sie beide zu den spezifischen göttlichen Hilfestellungen (*alṭāf ḥāṣṣa*) gehören. Die Verpflichtung göttlicher Hilfestellung ist ein Zweig der Verpflichtung zur Auferlegung von Pflichten, da sie zu den Voraussetzungen ihrer Güte gehört. [Die göttliche Hilfestellung] gehört nämlich zu den Voraussetzungen der Vorzüglichkeit [der moralischen Verpflichtung]. Die Auferlegung von Pflichten ist wiederum ein Zweig der Gerechtigkeit, die die Erfüllung von Pflichten erfordert, deren Unterlassung vernunftgemäß Tadel verdient. Dies wiederum ist ein Zweig des Feststehens von Gut und Übel in der Vernunft.<sup>2</sup>

In seinem Ma‘īn und seinem Kašf setzt sich Ibn Abī Ğumhūr mit der den “Brahmanen” (*Barāhima*) zugeschriebenen Argumentation

---

<sup>1</sup> Vgl. hierzu unten Abschnitt 5.2.

<sup>2</sup> Muğlī (NM) 236:18–22. Vgl. ähnlich Muğlī (MS) 236:15–18; Kašf (KB) 299v:19; Ma‘īn (MF) 43v:9–11. Zu dieser Beweisführung bei den Mu‘taziliten vgl. etwa ‘Abd al-Ġabbār: *Muḥtaṣar* 235–237. Bei den früheren Imamiten vgl. etwa Šaiḥ aṭ-Ṭūsī: *Tamhīd* 312ff; al-Ḥillī: *Manāhiğ* 266.

auseinander, die darauf abzielt, die Nützlichkeit des Prophetentums – und implizit die Möglichkeit der Entsendung von Propheten – grundsätzlich zu leugnen. Nach ihr bestätigen entweder die Aussagen der Propheten nur das, was die Vernunft bereits erkannt hat; in diesem Falle ist die Entsendung eines Propheten zwecklos. Oder ihre Aussagen widersprechen der Vernunftkenntnis; dann braucht ihnen wegen des Primats der Vernunft nicht gehorcht zu werden. Ihre Entsendung wäre also ebenfalls zwecklos.<sup>3</sup> Ibn Abī Ğumhūr widerlegt diesen Einwand mit den üblichen muʿtazilitischen Gegenargumenten: Da alles, was Gott tut, notwendigerweise gut ist, ist sein Entsenden von Propheten ebenfalls gut. Außerdem ist es durchaus vorteilhaft, wenn der Prophet berichtet, bestätigt oder ergänzt, was bereits von der Vernunft erkannt wurde.<sup>4</sup> Ibn Abī Ğumhūr nennt daneben weitere Gründe, warum die Entsendung von Propheten vorteilhaft ist:

Dies [nämlich das Argument der Barāhima] ist nicht annehmbar (*ġair maqbūl*). Denn erstens hat Gott der Erhabene die Entsendung [von Propheten] getan; folglich ist sie gut, da alle seine Handlungen gut sind. Zweitens ist es möglich, daß die Propheten berichten, was mit dem Verstand übereinstimmt, dessen er aber dennoch bedarf. Denn es ist möglich, daß der Verstand dies nur in den Grundzügen (*iġmālan*) kennt, während die Offenbarung die Einzelheiten erläutert (*mufaṣṣilan*). Es ist auch möglich, daß Zweifel (*šakk*) und Einbildung (*wahm*) sich ihm widersetzen, so daß es ihn bestärkt und bestätigt. Es kann auch sein, daß die Propheten etwas bringen, was von der Vernunft abweicht; [in diesem Fall] wird sie es nicht zurückweisen, da es möglich ist, daß sie hiervon nichts weiß; wenn ihr dies klargemacht wird und sie den Aspekt seiner Vorteilhaftigkeit erkennt, nimmt sie es an, denn die Vernunft führt nicht zu allen Dingen hin. Außerdem umfaßt das Prophetentum zahlreiche Belehrenungen und [berichtet von] bedeutsamen Dingen, die der Verstand nicht erkennen kann, wie den Unterricht der Handwerkskünste, die Erlesung von Giften aus Speisen und anderes.<sup>5</sup>

Diese Aufzählung der Vorteile des Prophetentums entspricht den Ansichten früherer muʿtazilitischer und imamitischer Theologen.<sup>6</sup> In

<sup>3</sup> Kašf (ZM) 299v:5–6, 25–26; Kašf (KB) 299v:31–32; Maʿīn (MF) 43v:25–26. Über den Ursprung dieses Arguments und die Identität seiner historischen Vertreter vgl. Stroumsa: *The Barāhima in Early Kālām*; Abrahamov: *The Barāhima's Enigma. A Search for a New Solution*; Calder: *The Barāhima: Literary Construct and Historical Reality*; Rudolph: *Māturīdī* 176ff.

<sup>4</sup> Vgl. ähnlich Šaiḥ aṭ-Ṭūsī: *Tamhīd* 313ff; Schmidtke: *Muʿtazilite Creed* 42–43, 79–80; al-Ḥimmašī ar-Rāzī: *Munqid* 1/373–374; al-Qūšġī: *Šarḥ* 392; Maiṭam al-Bahrānī: *Qawāʿid* 124; al-Miqdād as-Suyūrī: *Irsād* 296; id.: *Lawāmiʿ* 166.

<sup>5</sup> Kašf (ZM) 299v:5–8. Vgl. ähnlich Kašf (KB) 299v:32–300r:1; Maʿīn (MF) 43v:26–44r:3; Maʿīn (MM) 44r:3–9.

<sup>6</sup> Vgl. ʿAbd al-Ġabbār: *Muḥtaṣar* 235–237; Šaiḥ aṭ-Ṭūsī: *Tamhīd* 313; al-Ḥillī:

seinem Maʿīn (MM) sowie seinem Kašf (KB) führt Ibn Abī Ğumhūr außerdem die gesellschaftspolitische Theorie der Philosophen für die Vorteilhaftigkeit des Prophetentum an; nach ihr sind die Entsendung eines Propheten und das von ihm niedergelegte Gesetz unabdingbare Voraussetzungen für die Funktionsfähigkeit der menschlichen Gesellschaft.<sup>7</sup> Diese Theorie erwähnten schon frühere imamitische Vertreter der Lehren Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs.<sup>8</sup>

In seinem Muġlī (MS) beschränkt sich Ibn Abī Ğumhūr auf die Argumente der Philosophen für die Vorteilhaftigkeit und Notwendigkeit der Entsendung von Propheten. Neben der gesellschaftspolitischen Theorie führt er an, die Sendung von Propheten diene dazu, der Menschheit von der Existenz Gottes und vom Jenseits zu berichten und den menschlichen Seelen dadurch zu helfen, sich vom Materiellen zu reinigen, höher zu steigen und sich auf das Jenseits vorzubereiten.<sup>9</sup> Außerdem begründet er die Notwendigkeit der Entsendung von Propheten hier mit dem philosophischen Begriff der göttlichen Vorsehung. Auch hier bezieht Ibn Abī Ğumhūr in seine Beweisführung die göttliche Verpflichtung zur Einsetzung von Gottesbefugten ein:

Zu den göttlichen Hilfestellungen gehören die Entsendung von Propheten und die Einsetzung von Gottesbefugten. Sie werden nämlich benötigt für die Ordnung der Lebensführung, damit die für den Erhalt des Menschengeschlechtes erforderliche menschliche Gesellschaft entsteht, die notwendig Verderbtheit hervorbringt, da die Motive der Sinne die Oberhand gewinnen und Konflikt ausbricht. Dies kann nur durch ein

---

*Manāhiġ* 264–266. Von Abū Hāšim wird berichtet, er halte die Entsendung eines Propheten für nicht zulässig, wenn dieser lediglich bestätigt, was verstandesmäßig bereits erkannt wurde. Denn dies wäre zwecklos. Abū ʿAlī habe dagegen die Auffassung vertreten, daß die Entsendung von Propheten lediglich zum Zweck der Bestätigung dessen, was bereits verstandesmäßig bekannt sei, nützlich und demnach möglich ist; vgl. ʿAbd al-Ġabbār: *Muġnī* 15/20–21; al-Ġurġanī: *Statio* 182; Ibn al-Malāhimī: *Faʿīq* 162r–v; vgl. auch Šaiḥ aṭ-Ṭūsī: *Tanḥīd* 313; al-Ḥillī: *Manāhiġ* 285–286; al-Miqdād as-Suyūrī: *Lawāmiʿ* 169. Außerdem war unter den Muʿtaziliten die Vorstellung, daß der Prophet die Unterscheidung von Giften und Speisen lehrt, umstritten. Nach Angaben al-Māturīdīs (*Tauḥīd* 193) wurde diese Meinung von Ibn ar-Rāwandī vertreten. Sie wurde von al-Māturīdī selbst sowie auch von Abū Ḥātim ar-Rāzī in seinen *Aʿlām an-nubuwwa* geteilt. Innerhalb der Schule von Basra schien sie dagegen vor allem auf Ablehnung gestoßen zu sein. Vgl. van Ess: *Theologie* 4/322–324. Al-Kaʿbī dagegen bejahte diese Möglichkeit; vgl. al-Muḥallī: *Tāʿīq* 174r.

<sup>7</sup> Kašf (KB) 300r:1–3; vgl. ähnlich Maʿīn (MM) 44r:20–21.

<sup>8</sup> Vgl. etwa al-Ḥillī: *Manāhiġ* 265; Maīṭam al-Bahrānī: *Qawāʿid* 122–123.

<sup>9</sup> Für Ibn Sīnā Argumentation für die Notwendigkeit des Prophetentums vgl. etwa seine *Naġāt* 338–342; id.: *Šifāʾ/Ilāhiyyāt* 2/441–442; auch Arberry: *Avicenna on Theology* 42–48; vgl. auch al-Ḥillī: *Manāhiġ* 267–268. Allgemein zur Prophetenlehre bei Ibn Sīnā vgl. Rahman: *Prophecy in Islam*; Michot: *Destinée de l'homme* 36 Anm. 47; Marmura: *Avicenna's Theory of Prophecy*; id.: *Avicenna's Psychological Proof of Prophecy*.

Gesetz beendet werden, das den Streitigkeiten ein Ende setzt, [und] durch einen Gesetzgeber, der durch zwingende Wunderzeichen unterstützt wird, damit sich der für die Herstellung von Ordnung notwendige Gehorsam einstellt. Das gleiche trifft zu im Hinblick auf die Zustände des Jenseits (*aḥwāl al-maʿād*), da der Verstand vom Schleier der Begierde und des Eifers bedeckt ist, die notwendig dazu führen, daß die Seele unter den Hüllen der Materie versenkt und auf die Seite der Natur ausgerichtet ist und keine Verbindung zu den körperlosen Wesen hat. Deshalb fehlt ihr die Bereitschaft zum Erwerb der wahren Wissensinhalte, die der Weg sind hin zum Glück im Jenseits (*ṭarīq ilā s-saʿāda al-uhrawiyya*) und zum ewigen Bestehen (*al-baqāʾ as-sarmadī*) . . . Daher wird eine Person benötigt, die diese Hindernisse ausräumt und die sich der Seite der Reinigung anhängt, die der Seite des Wahren zugewandt ist, und die vorbereitet ist für die göttlichen Vorzeichen (*sawāniḥ*) und die Merkmale der Allmacht, damit durch sie die Vervollkommnung des Menschengeschlechts erfolgt . . . damit es zur ewigen Glückseligkeit gelangt. Dies ist der Prophet.<sup>10</sup>

Auf der Grundlage der philosophischen Vorstellung von der göttlichen Vorsehung formuliert Ibn Abī Ğumhūr in seinem Kašf einen Ausgleich zwischen der muʿtazilitischen und philosophischen Auffassung, die die Notwendigkeit der Entsendung von Propheten bejaht, und dem ašʿaritischen Standpunkt, der sie verneint. Nach Ansicht der Ašʿariten obliegen Gott in seiner Allmacht keine Verpflichtungen. Daher leugnen sie die Notwendigkeit der Entsendung von Propheten. Ibn Abī Ğumhūr widerspricht ihrer Meinung, indem er zwischen rationaler und gesetzlicher Verpflichtung unterscheidet. Das traditionelle ašʿaritische Argument, wonach Gott als oberster Gesetzgeber selbst keinem Gesetzgeber und somit keinen Verpflichtungen unterliegt, habe nur in bezug auf gesetzliche Verpflichtungen (*wuḡūb šarʿī*) Gültigkeit. Da es sich bei der Entsendung von Propheten aber um eine in der Vernunft begründete Verpflichtung (*wuḡūb ʿaqlī*) handele, komme diesem Argument hier keine Bedeutung zu:

Die Ašʿariten behaupten, daß hierzu keine Verpflichtung [für Gott] bestehe, auf der Grundlage ihres falschen Grundsatzes der Leugnung vernunftgemäßer Verpflichtungen. Sie argumentieren, Gott sei der Richter (*ḥākīm*) über seine gesamte Schöpfung. Deshalb unterstehe er keinem Richter. Die Behauptung einer Verpflichtung für ihn sei ein [dem Menschen] nicht zustehendes Urteil [über Gott]. Der Verfasser [= Ibn Abī Ğumhūr in seinem Kašf (ZM)] antwortete . . ., daß mit Verpflichtung hier eine rationale und keine gesetzliche Verpflichtung gemeint ist, während das, was ein Urteil erfordert, eine gesetzliche

<sup>10</sup> Muḡlī (MS) 236:15–18, 237:26–238:5.

Verpflichtung ist. Was aber die rationale Verpflichtung betrifft, so gründet sie sich auf keinen Richter. Vielmehr ist mit ihr gemeint, daß die göttliche Weisheit und die erhabene Vorsehung für die Schöpfung die Sendung von Propheten erfordert, um die Menschen hinzuleiten zu ihren Vorteilen im Diesseits und im Jenseits.<sup>11</sup>

Ibn Abī Ğumhūr's Beweisführung, die aš'aritische Leugnung von Verpflichtungen für Gott erstrecke sich lediglich auf gesetzliche, nicht aber auf rationale Verpflichtungen, ist aus aš'aritischer Sicht allerdings nicht schlüssig. Denn ihre Behauptung, Gott als oberster Richter unterliege keinen Verpflichtungen, beruht auf der Annahme, daß es keine objektiven ethischen Werte gibt, an die Gott gebunden ist, da dies ihrer Ansicht nach eine Einschränkung der göttlichen Willkür einschließt. Allein Gott bestimmt, was gut und was böse ist, und teilt es den Menschen durch Offenbarung mit. Für ihn selbst gelten dagegen keinerlei ethische Werte.<sup>12</sup> Die von Ibn Abī Ğumhūr vorgenommene Unterscheidung zwischen rationaler und gesetzlicher Verpflichtung ist aus aš'aritischer Sicht also belanglos.

Ibn Abī Ğumhūr führt in seinem Kašf und seinem Muğlī (MS) ein weiteres Argument für die Notwendigkeit der Entsendung von Propheten an:

Die Theologen suchen zu beweisen, daß, wenn die rationalen Verpflichtungen verbindlich sind, die Verpflichtungen auf Grund von Offenbarung (*takālif sam'iyya*) [gleichermaßen] verbindlich sind. Die Prämisse ist wahr, folglich ist die Schlußfolgerung wahr. Der Bedingungssatz ist offensichtlich richtig, da die Verpflichtungen auf Grund von Offenbarung göttliche Hilfestellungen darstellen [bei der Erfüllung der] rationalen moralischen Verpflichtungen, und göttliche Hilfestellung ist verbindlich, wie bereits aufgezeigt wurde. Dies erfordert die Existenz eines Mittlers (*wāsiṭa*) zwischen dem Verpflichteten und Gott, um diese zu erbringen; denn der Verpflichtete ist in äußerstem Maße abhängig (*fī ḡāyat at-ta'alluq*), während der Schöpfer, der Erhabene, von äußerster Unabhängigkeit ist (*fī ḡāyat at-taḡarrud*), und das Nutzenziehen eines in äußerstem Maße Abhängigen von einem in äußerstem Maße Unabhängigen ist unmöglich. Daher muß es eine Person geben, die beide Seiten miteinander verbindet: die heilige [Seite] (*al-quḍsiyya*), insofern sie von der göttlichen Essenz wegen der Reinheit ihrer engelhaften Seele entgegennimmt, und die menschliche [Seite] (*al-insāniyya*), indem sie den Angehörigen ihrer Art weitergibt. Diese ist der Prophet. Dieser ist also notwendig gemäß der Weisheit, und das ist, was gezeigt werden sollte.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Kašf (KB) 300r:14–17; vgl. auch Kašf (ZM) 300r:4–5.

<sup>12</sup> Vgl. hierzu oben Abschnitt 4.1.

<sup>13</sup> Kašf (ZM) 299v:15–19; vgl. ähnlich Kašf (KB) 300r:32–300v:1. Vgl. auch Muğlī

Der erste Teil dieses Beweises, daß geoffenbarte Verpflichtungen als Hilfestellungen bei der Erfüllung der rationalen Verpflichtungen dienen, entspricht der allgemeinen muʿtazilitischen Auffassung.<sup>14</sup> Der zweite Teil des Beweises, daß der Prophet Mittler ist zwischen Gott und dem Menschen, ist in früheren muʿtazilitisch geprägten Texten dagegen ohne Parallele. Er ist vielmehr in der sufischen Vorstellung vom Vollkommenen Menschen (*al-insān al-kāmil*) begründet. Nach Auffassung der Sufis nimmt der Vollkommene Mensch eine Mittelstellung ein zwischen den bedürftigen Menschen und dem absoluten, transzendenten Gott.<sup>15</sup> Als solcher wird der Vollkommene Mensch auch als Zwischenraum (*barzakh*) zwischen dem Wahrhaftigen (*ḥaqq*) und seiner Schöpfung (*ḥalq*) bezeichnet.<sup>16</sup> Er ist die vollkommene Erscheinung, der vollkommene Mikrokosmos, die vollkommene Offenbarwerdung Gottes; durch ihn zeigt Gott sich den Menschen, und durch ihn erkennt Gott sich selbst.<sup>17</sup> Ohne den Vollkommenen Menschen als Mittler zwischen Gott und den Menschen wären diese nicht in der Lage, die göttliche Einheit zu erkennen.<sup>18</sup> Alle Gottesfreunde, Propheten und Gottesgesandte gehören nach Ansicht der Sufis dieser Klasse

---

(MS) 258:5–8: “[Weiterhin gehört die Entsendung von Propheten und die Einsetzung von Gottesfreunden zu den göttlichen Hilfestellungen,] weil die gesetzlichen Verpflichtungen göttliche Hilfestellungen sind, die hinführen zu den rationalen Verpflichtungen. Ohne Mittler (*mutawassit*) gelangen diese nicht zu den einzelnen Menschen, da diese von äußerster Abhängigkeit sind, während Gott, der Erhabene und Heilige, von äußerster Unabhängigkeit und Losgelöstheit ist. Zwischen ihnen ist ein großer Abstand. Deshalb ist das Empfangen von der göttlichen Essenz unmöglich ohne einen Mittler, der die beiden Seiten einschließt – die heilige [Seite], damit er von der göttlichen Essenz auf Grund der Reinheit seiner engelhaften Seele empfangen kann, und die menschliche [Seite], damit er seinen Mitmenschen weitergeben kann, da er von ihrer Art ist.”

<sup>14</sup> Vgl. etwa ʿAbd al-Ġabbār: *Muġnī* 6i/64–65; Mānakdīm: *Šarḥ* 564ff; Šaiḥ aṭ-Ṭūsī: *Iqtisād* 152–153; id.: *Tamhīd* 313; al-Ḥillī: *Manāḥiġ* 266.

<sup>15</sup> Zur sufischen Vorstellung vom Vollkommenen Menschen vgl. Schaeder: *Die islamische Lehre vom vollkommenen Menschen*; Nicholson: *Studies* 77–142, bes. 78–79, 84; Little: *Al-Insān al-Kāmil*; Dabashi: *Sufi Doctrine of “The Perfect Man”*; Scattolin: *Realization of ‘Self’*; Meier: *Schriften* 130–139; Chittick: *Perfect Man*; id.: *Microcosm*; Chittick/Wilson: *Divine Flashes* 11–26; Takeshita: *Perfect Man* 49ff; Chodkiewicz: *Seal of the Saints* 70ff.

<sup>16</sup> Vgl. Ibn al-ʿArabī: *Production des cercles* 25; R. Arnaldez: *Insān kāmil*. In: EF<sup>3</sup> 3/1241.

<sup>17</sup> Vgl. etwa Chittick/Wilson: *Divine Flashes* 11ff, 153–154; al-Ġāmī: *Naqd* 60–61, 62.

<sup>18</sup> Ibn al-Ġāmī: *Naqd* 60–61; Chodkiewicz: *Seal of the Saints* 70–71, 92–93. Vgl. auch Ibn al-ʿArabī: *Fuṣūṣ* 1/50:3–8: “Durch ihn betrachtet der Wahrhaftige (*al-Ḥaqq*) seine Schöpfung und erbarmt sich ihrer. Denn er ist der werdende, doch anfangslos ewige Mensch (*al-insān al-ḥādīṭ al-azalī*); er ist entstanden, doch endlos ewig (*an-našʿ ad-dāʾim al-abadī*); er ist das Wort, das teilt und vereint (*al-kalima al-fāšila al-ġāmīʿa*). Die Welt besteht durch seine Gegenwart. Er ist für die Welt, wie der Siegelstein für das Siegel; er ist die Stelle des Eindrucks und des Zeichens, mit dem der König seinen Schatz versiegelt. Daher hat er ihn als Stellvertreter (*ḥalīfā*) bezeichnet, denn durch ihn bewahrt Gott seine Schöpfung, wie das Siegel die Schätze

an, unter denen der Prophet Muḥammad der vollkommenste ist.

Auf der Ebene des Kommentars (NM) schlägt Ibn Abī Ğumhūr ferner die Formulierung eines Ausgleichs zwischen muʿtazilitischer Theologie und Philosophie vor, indem er die Notwendigkeit der Existenz von Vollkommenen Menschen aus dem philosophischen Begriff der göttlichen Vorsehung ableitet:

Entsprechend dem bereits aufgezeigten Grundsatz und der Gewohnheit des Verfassers, Weisheit und die Grundsätze der Gerechtigkeitslehre in Einklang zu bringen (*taḥbīq bain al-ḥikma wa-qawāʿid al-ʿadliyya*), gehört diese Untersuchung zu den Zweigen der göttlichen Vorsehung, auf Grund derer sich die Dinge notwendig nach der ihnen möglichen Vollkommenheit sehnen. Da nämlich die Pflicht des moralisch Verpflichteten feststeht, dorthin zu gelangen, was für ihn von der ewigen Vorsehung und der geistigen Welt (*ʿālam ʿaqlī*) bestimmt ist, ist es notwendig, daß die dazu führenden Mittelursachen durch die göttliche Vorsehung gegeben sind. Hierzu gehört die Gegenwart von Menschen, die vollkommen sind durch das Gleichgewicht ihrer physischen Struktur, die die Ausströmung von Seelen nach sich zieht, die die Losgelöstheit von den Erfordernissen der Natur hervorbringen. Ein solcher Mensch soll ein Abbild der höchsten Vollkommenheit sein und ein Mittler in der Übermittlung der Vollkommenheit zu den Individuen des Menschengeschlechts entsprechend dem Maß ihrer unterschiedlichen Dispositionen (*istiʿdādāt*) und Fähigkeiten (*qābilīyyāt*) gemäß ihren unterschiedlichen Mischungen (*amziġa*) und Strukturen (*tarākīb*), damit jeder Mensch auf Grund dieser Vervollkommnung schließlich dorthin gelangt, was für ihn im weisen Gedenken niedergeschrieben ist.<sup>19</sup>

In seinem Superkommentar (MU) führt Ibn Abī Ğumhūr seine Auffassung von den Vollkommenen Menschen und ihrer Rolle weiter aus:

D.h., daß der Grund für die Existenz der Vollkommenen auf Grund der göttlichen Vorsehung darin besteht, daß sie Erscheinungen der rechten göttlichen Vollkommenheit sind (*mazhar al-kamāl al-ilāhī al-ḥaqqānī*). Dies ist die notwendige Vollkommenheit (*al-kamāl al-wāġibī*), insofern ihre Essenzen Erscheinungen seiner Essenz (*ḍātuhum mazhar ḍātihī*), ihre Eigenschaften Erscheinungen seiner Eigenschaften (*ṣifātuhum mazhar ṣifātihī*) und ihre Handlungen Erscheinungen seiner Handlungen sind (*afʿāluhum mazhar afʿālihī*). Folglich sind sie diejenigen, die als vollkommene Erscheinungen spezifiziert werden (*ahl al-iḥtišāṣ bi-l-mazāhir al-kāmila*).<sup>20</sup>

---

bewahrt. Solange das Siegel des Königs auf ihnen ist, wagt niemand, sie ohne Erlaubnis zu öffnen. Er hat ihn also dafür eingesetzt, das Königreich zu bewahren. Solange der Vollkommene Mensch in der Welt gegenwärtig ist, ist sie wohl bewahrt.”

<sup>19</sup> Muġlī (NM) 236:25–237:4.

<sup>20</sup> Muġlī (MU) 237:4–6.

## 5.2. Gottesgesandtschaft, Prophetentum und Gottesfreundschaft

In seinem Muğlī (MU) übernimmt Ibn Abī Ğumhūr die von Ibn al-ʿArabī geprägten Begriffe von Gottesfreundschaft (*walāya*), Prophetentum (*nubuwwa*) und Gottesgesandtschaft (*risāla*). Er definiert Prophetentum wie folgt und unterscheidet zwischen mitteilendem (*nubuwwat at-taʿrīf*) und gesetzgebendem Prophetentum (*nubuwwat at-tašrīʿ*):

Prophetentum ist das Berichten (*iḥbār*) von göttlichen Wahrheiten (*ḥaqāʾiq ilāhiyya*) und göttlichen Erkenntnissen (*maʿārif rabbāniyya*). Es ist das Berichten von der Erkenntnis des Wesens des Wahren, seinen Namen und seinen Eigenschaften, seinen Handlungen und seinen Urteilen. Es ist zu unterteilen in [erstens] mitteilendes Prophetentum; dies besteht im Berichten von der Erkenntnis des Wesens, der Eigenschaften, der Namen und der Handlungen [Gottes]; und [zweitens] in gesetzgebendes Prophetentum. Dieses schließt [mitteilendes Prophetentum] ein; hinzu kommen das Verkünden der Gesetze (*tablīġ al-aḥkām*), die Erziehung zu guten Sitten (*taʿdīb bi-l-aḥlāq*), die Unterweisung in der Weisheit [lies *taʿlīm al-ḥikma* statt *at-taʿlīm li-l-aḥkām*] und die Ausübung der Menschenführung (*qiyām bi-s-siyāsa*). Dies [gesetzgebende Prophetentum] wird Gottesgesandtschaft genannt.<sup>21</sup>

Gottesfreundschaft definiert Ibn Abī Ğumhūr als die

Einsicht (*iṭṭilāʿ*) in die göttlichen Wahrheiten sowie die Erkenntnis seines Wesens, seiner Eigenschaften und seiner Handlungen durch Enthüllung und direkte Schau spezifisch von Gott (*kašfan wa-šuhūdan min Allāh ḥāṣṣatan*), ohne die Vermittlung irgendeines Engels oder irgendeines Menschen.<sup>22</sup>

Auch hier folgt Ibn Abī Ğumhūr den Vorstellungen Ibn al-ʿArabīs und seiner Anhänger.<sup>23</sup> Aus ihrer Sicht unterscheidet sich das spezifische

<sup>21</sup> Muğlī (MU) 237:7–10. Wörtlich identische Definitionen von Prophetentum gibt Ḥaidar al-Āmulī in seinem *Ġāmīʿ* 379; id.: *Asyār* 91–92; id.: *Nāṣ* 166. Zur Unterscheidung zwischen mitteilendem und gesetzgebendem Prophetentum bei Ibn al-ʿArabī vgl. seine *Futūḥāt* 2/3, 2/24, 2/256, wo mitteilendes Prophetentum auch als allgemeines Prophetentum (*nubuwwa ʿamma*) und unbeschränktes Prophetentum (*nubuwwa muṭlaqa*) bezeichnet wird; dies entspricht nach Ansicht Ibn al-ʿArabīs auch der Stufe der Gottesfreundschaft. Gesetzgebendes Prophetentum ist für Ibn al-ʿArabī gleichbedeutend mit Gottesgesandtschaft; vgl. Takeshita: *Perfect Man* 120; Chodkiewicz: *Seal of the Saints* 92, 114. Über die Unterscheidung zwischen mitteilendem und gesetzgebendem Prophetentum bei Anhängern Ibn al-ʿArabīs vgl. etwa al-Qāṣānī: *Taʾwīlāt* 1/268–269; hierzu auch Lory: *Commentaires ésotériques* 150. ʿAbd al-Karīm al-Ġīlī (gest. 832/1428) unterscheidet zwischen Prophetentum der Gottesfreundschaft (*nubuwwat al-walāya*) und gesetzgebendem Prophetentum (*nubuwwat at-tašrīʿ*); vgl. Nicholson: *Studies* 141.

<sup>22</sup> Muğlī (MU) 237:10–12.

<sup>23</sup> Zu Ibn al-ʿArabīs Auffassung von Gottesfreundschaft vgl. Chodkiewicz: *Seal of the Saints* 47ff; Takeshita: *Perfect Man* 118ff. Einzelheiten seiner Theorie wurden be-

Wissen des Gottesfreundes vom Wissen der Propheten und Gottesgesandten. Während der Gottesfreund sein Wissen durch die direkte Erfahrung mittels Enthüllung und direkter Schau erlangt, wird dem Propheten und dem Gottesgesandten sein jeweiliges Wissen durch Offenbarung mitgeteilt.<sup>24</sup> Letzteres betrifft außerdem nur Äußerlichkeiten. Das Wissen des Gottesgesandten beschränkt sich auf das Erlaubte und Verbotene und alles, was nur für das Diesseits Bedeutung hat.<sup>25</sup> Das Wissen des Gottesfreundes betrifft dagegen das Wesen der Dinge.<sup>26</sup> Während Gottesfreundschaft also das Verhalten im Inneren (*taṣarruf fi l-bāṭin*) betrifft, beschränkt sich Prophetentum auf das Verhalten im Äußeren (*taṣarruf fi z-zāhir*).<sup>27</sup>

Auch in der Frage, wem der höchste Rang zukommt, dem Gottesfreund, dem Propheten oder dem Gottesgesandten, folgt Ibn Abī Ğumhūr der Auffassung Ibn al-ʿArabīs und seiner Nachfolger. Vereint eine Person mehrere Dimensionen in sich, wie beispielsweise ein Prophet, der Prophetentum und Gottesfreundschaft in sich vereint, oder ein Gottesgesandter, der Gottesgesandtschaft, Prophetentum und Gottesfreundschaft in sich vereint, so kommt der Dimension der Gottesfreundschaft der höchste Rang zu, da sie Grundlage ist für Prophetentum und Gottesgesandtschaft. Die Gottesfreundschaft wird darum als die Innenseite des Prophetentums (*bāṭin an-nubuwwa al-walāya*) bezeichnet und entsprechend das Prophetentum als die Innenseite der Gottesgesandtschaft (*an-nubuwwa bāṭin ar-risāla*).<sup>28</sup> Den

---

reits von früheren Denkern formuliert. Einflußreich waren insbesondere die Ausführungen al-Ḥakīm at-Tirmidīs (gest. um 298/910), der das Thema Gottesfreundschaft in seiner *Ṣirat al-auliya*<sup>29</sup> systematisch behandelt hat (ediert und übersetzt von B. Radtke in seinen *Drei Schriften des Theosophen von Tirmid*). Zur Vorstellung der Gottesfreundschaft bei at-Tirmidī und zu seinem Einfluß auf Ibn al-ʿArabīs Auffassung von ihr vgl. die Studien Radtkes (*Forerunner of Ibn al-ʿArabī; Tirmidiana Minora*); auch Takeshita: *Perfect Man* 131–150; Chodkiewicz: *Seal of the Saints* 27ff, 30ff. Eine weitere frühe, allerdings wesentlich kürzere systematische Abhandlung über die Gottesfreundschaft wurde von dem Bagdader Sufi Abū Saʿīd al-Ḥarrāz (gest. um 286/899) unter dem Titel *K. al-Kaṣf wa-l-bayān* verfaßt. Eine Analyse dieses Werkes gibt Nwyia: *Exégèse coranique et langage mystique* 237–242. Allgemein zur Entwicklung des Konzepts der Gottesfreundschaft im Islam vgl. Schimmel: *Mystische Dimensionen* 284ff; Landolt: *Walāyah*. In: *The Encyclopaedia of Religion* 15/316–323; Arnaldez: *Prophétie et Sainteté en Islam (Nubuwwa et Walāya)*; H. Algar: *Awḫāʾ*. In: *EncIran* 3/119–120; Gramlich: *Wunder* 58ff.

<sup>24</sup> Al-ʿAmulī: *Naṣṣ* 170; al-Ġāmī: *Naqd* 86–87; aš-Šaʿrānī: *Yawāqūt* 2/83ff; vgl. auch Meier: *Schriften* 132.

<sup>25</sup> Ibn al-ʿArabī: *Futūḥāt* 2/256; al-ʿAmulī: *Ġāmīʿ* 346 § 688; id.: *Naṣṣ* 170. Vgl. auch Takeshita: *Perfect Man* 120, 122.

<sup>26</sup> Vgl. Meier: *Schriften* 133ff.

<sup>27</sup> Al-ʿAmulī: *Naṣṣ* 169.

<sup>28</sup> Al-Qaiṣarī: *Šarḥ* 45; al-Qāṣānī: *Šarḥ Manāzil as-sāʾirīn* 478; Ibn al-ʿArabī: *Futūḥāt*

untersten Rang nimmt die Dimension der Gottesgesandtschaft ein, da der Gottesgesandte bei der Verkündung der Gesetze nur mit der Ebene der Menschen in Berührung tritt.<sup>29</sup> Gottesfreundschaft ist ferner dauerhaft, da der Gottesfreund Entwerden (*fanāʿ*) und Bleiben in Gott (*baqāʿ bi-l-ḥaqq*) erfährt,<sup>30</sup> während Prophetentum und Gottes-

2/24:6; aš-Šaʿrānī: *Yawāqūt* 2/72:4–9; Gramlich: *Wunder* 72; al-Āmulī: *Ġāmīʿ* 385 §769: “Wisse, daß jeder Gottesgesandte ein Prophet, aber nicht jeder Prophet ein Gottesgesandter ist; ebenso ist jeder Prophet ein Gottesfreund, aber nicht jeder Gottesfreund ein Prophet. Außerdem kommt die Gottesfreundschaft eines Propheten vor seinem Prophetentum, ebenso wie das Prophetentum eines Gottesgesandten vor seiner Gottesgesandtschaft kommt. Folglich ist die Gottesgesandtschaft die Innenseite des Prophetentums (*al-walāya bāṭin an-nubuwwa*) und das Prophetentum die Innenseite der Gottesgesandtschaft (*an-nubuwwa bāṭin ar-risāla*). Jede der beiden ist jeweils großartiger und höherwertiger als die andere. Zweifellos sind die Innenseiten von Dingen nobler als ihre Außenseiten, da [sie jener] bedürfen, während jene [ihrer] nicht bedürfen. Alles, was einer anderen Sache nicht bedarf, ist großartiger als das, was ihrer bedarf. Alles, was den Innenseiten also näher ist, ist großartiger.” Vgl. auch al-Āmulī: *Naṣṣ* 168; id.: *Asrār* 99. Ähnlich auch bei ʿAzīz an-Nasafī (*Tanzīl*, Hs. Şehid Ali Paşa 1363:117b–118b/übers. Meier: *Schriften* 132): “O Teurer, im Arabischen heißt *nabī* soviel wie benachrichtigend (*āgāh kunanda*) und *walī* nahe (*naẓdīk*). Also ist von seiten des Arabischen eigentlich jeder Benachrichtigende ein *nabī* und jeder Nahe ein *walī* . . . Heiliger (*walī*) heißt: Gott erwählt einen seiner Knechte [= Gläubigen] zum Freund, macht ihn zum Nahgestellten seiner Majestät . . . und stattet ihn mit seiner Eingebung (*ilhām*) aus, so daß ihm Gottes Bestehen und Einzigkeit zur Gewißheit werden. Das ist der Sinn von Vollkommener Mensch. Prophet (*nabī*) heißt: Gott erwählt einen aus seinen Heiligen (Freunden, *auliyāʿ*), stattet ihn mit seiner Offenbarung (*wahy*) aus und schickt ihn zu den Menschen, damit er sie über Gott unterrichte und ihnen den Weg, der zu Gott führt, zeige. Das ist der Sinn von Vollkommener und zugleich vervollkommener Mensch (*insān-i kāmīl-i mukammīl*). Also hat der Prophet zwei Gesichter, eines Gott und das andere den Menschen zugewandt. Von Gott nimmt er entgegen, den Menschen gibt er weiter. D.h. mit der Seite, die er Gott zugewandt hat, nimmt er den Befehl Gottes entgegen, mit der Seite, die er den Menschen zugewandt hat, gibt er den Befehl Gottes weiter. Das Gesicht, das zu Gott blickt, heißt Heiligentum (*walāyat*), das Gesicht, das zu den Menschen blickt, Prophetentum (*nubuwwat*). Also ist in bezug auf den Propheten das Heiligentum stärker als das Prophetentum.”

<sup>29</sup> Vgl. al-Ġāmī: *Naqd* 213; vgl. hierzu auch Ibn al-ʿArabī: *Fuṣūṣ* 1/135: “Wenn du den Propheten über Dinge sprechen siehst, die über die Gesetzgebung hinausgehen (*kalām ḥarīġ ʿan at-taṣrīʿ*), [so spricht er] als Gottesfreund und Erkennender (*ʿarif*). Daher ist sein Rang als Wissender (*ʿālim*) vollständiger und vollkommener (*atamm wa-akmal*) als [sein Rang] als Gottesgesandter oder Überbringer einer Gesetzgebung und eines Gesetzes (*dū taṣrīʿ wa-šarʿ*). Wenn du einen der Gottesleute sagen hörst oder wenn dir zugetragen wird, daß er gesagt habe, die Gottesfreundschaft stehe höher (*aʿlā*) als das Prophetentum, so meint derjenige, der dies sagt, nichts anderes, als was wir angeführt haben. Oder wenn er sagt, daß der Gottesfreund über (*fauq*) dem Propheten und Gottesgesandten stehe, so ist dies im Hinblick auf eine und dieselbe Person gemeint: daß nämlich die Person des Gottesgesandten, insofern sie ein Gottesfreund ist (*min ḥaiṭu huwa walī*), vollkommener (*atamm*) sei, als sie es ist, insofern sie Prophet oder Gottesgesandter ist. [Damit ist] nicht [gemeint], daß der Gottesfreund, der [einem Gottesgesandten] nachfolgt (*tābiʿ*), höher steht (*aʿlā*) als dieser.“ Vgl. auch Takeshita: *Perfect Man* 123.

<sup>30</sup> Vgl. al-Qaiṣarī: *Šarḥ* 45–46; al-Ġāmī: *Naqd* 213.

gesandtschaft zeitlich begrenzt sind.<sup>31</sup> Handelt es sich dagegen um verschiedene Personen, so ist der Gottesfreund rangniedriger als der Prophet, ebenso wie der Prophet im Rang unter dem Gottesgesandten steht. Denn nun ist der Prophet dem Gottesfreund insofern überlegen, als ihm zusätzlich zur Dimension der Gottesfreundschaft die Dimension des Prophetentums zukommt; entsprechend ist der Gottesgesandte dem Propheten überlegen, da er alle drei Dimensionen, Gottesfreundschaft, Prophetentum und Gottesgesandtschaft, in sich vereint. Der Rang der Stufe der Gottesgesandtschaft ist demnach die umfassendste aller Stufen.<sup>32</sup> Wird dagegen allein die Dimension der Gottesfreundschaft bei einem Gottesfreund, einem Propheten und einem Gottesgesandten in Betracht gezogen, so kommt ihr in allen drei Fällen der gleiche Rang zu.<sup>33</sup> Die Unterlegenheit eines Gottesfreundes gegenüber einem Propheten ergibt sich auch dadurch, daß er sein Erbe ist und als solcher immer nur sein Nachfolger sein kann.<sup>34</sup> Auch wird gesagt, daß das Hochziel des Gottesfreundes nur

<sup>31</sup> Vgl. Ibn al-‘Arabī: *Fuṣūṣ* 1/135; id.: *Futūḥāt* 2/256–257: “Wisse, daß Gottesfreundschaft umfassend (*muḥīta*) und allgemein (*‘amma*) ist. Sie ist ein großer Kreis (*dā‘ira*). Zu ihren Eigenschaften (*ḥukm*) gehört, daß Gott von seinen Knechten wen er will mit Prophetentum betraut. Diese ist eine der Eigenschaften der Gottesfreundschaft. [Gott] kann ihn mit Gottesgesandtschaft betrauen. Diese ist ebenfalls eine der Eigenschaften der Gottesfreundschaft. Jeder Gottesgesandte muß ein Prophet sein, und jeder Prophet muß ein Gottesfreund sein. Gottesgesandtschaft ist eine bestimmte Stufe von Gottesfreundschaft. Das Wesen (*ḥaqīqa*) der Gottesgesandtschaft besteht im Verkünden (*iblāḡ*) von Worten eines Sprechers an einen Zuhörer. Daher handelt es sich um einen [zeitlich begrenzten] Zustand (*ḥāl*), nicht um eine dauerhafte Stufe (*maqām*). Er hat keinen Bestand (*baqā‘*), sobald die Verkündigung erfolgt ist, auch wenn er erneuert werden kann (*tata‘addad*).” Vgl. auch al-‘Āmulī: *Naṣṣ* 170, 171; id.: *Asrār* 102; aš-Ša‘rānī: *Yawāqīt* 2/72:6–7; Takeshita: *Perfect Man* 121, 123; Chodkiewicz: *Seal of the Saints* 30, 50.

<sup>32</sup> Vgl. al-Qaiṣarī: *Šarḥ* 47: “Die Gesandten nehmen eine höhere Stufe ein als alle anderen, da sie alle drei Stufen, Gottesfreundschaft, Prophetentum und Gottesgesandtschaft, vereinigen. Dann kommen die Propheten, da sie die beiden Stufen, Gottesfreundschaft und Prophetentum, vereinigen, ungeachtet der Tatsache, daß die Stufe der Gottesfreundschaft [im Rang] höher steht als ihr Prophetentum und ihr Prophetentum über ihrer Gottesgesandtschaft steht. Denn ihre Gottesfreundschaft ist der Aspekt ihres Wesens (*ḥaqīqa*), in dem sie nichts anderes brauchen. Das Prophetentum ist der Aspekt ihrer Engelhaftigkeit (*malakiyya*), da sie dadurch in Beziehung treten zur Welt der Engel, von denen sie ihre Eingebung (*wahy*) erhalten; und ihre Gottesgesandtschaft ist der Aspekt ihres Menschseins (*bašariyya*), die in Beziehung steht zur menschlichen Welt.” Vgl. auch Ibn al-‘Arabī: *Fuṣūṣ* 1/135; al-‘Āmulī: *Ġāmī‘* 385–386, 386–387; id.: *Naṣṣ* 169; al-Ġāmī: *Naqd* 213; aš-Ša‘rānī: *Yawāqīt* 2/72:4ff; Takeshita: *Perfect Man* 122–123; Chodkiewicz: *Seal of the Saints* 51–52, 92.

<sup>33</sup> Vgl. Ibn al-‘Arabī: *Fuṣūṣ* 1/162:15–163:9; al-Ġāmī: *Naqd* 213.

<sup>34</sup> Aš-Ša‘rānī: *Yawāqīt* 2/88ff; Chodkiewicz: *Seal of the Saints* 52–53, 58ff, 71ff, 75ff. Vgl. auch Gramlich: *Wunder* 71–73 über weitere Gesichtspunkte, die nach Ansicht der Sufis die Überlegenheit der Propheten gegenüber den Gottesfreunden anzeigen.

der Beginn des Propheten ist.<sup>35</sup> Jeder Prophet ist demnach ein Gottesfreund, aber nicht jeder Gottesfreund ein Prophet.<sup>36</sup> Ibn Abī Ğumhūr teilt diese Auffassung von der Rangfolge von Gottesfreundschaft, Prophetentum und Gottesgesandtschaft:

Das Prophetentum eines Gottesgesandten kommt [im Rang] vor seiner Gottesgesandtschaft, und die Gottesfreundschaft eines Propheten kommt [im Rang] vor seinem Prophetentum; denn Prophetentum ohne Gottesfreundschaft ist unmöglich, ebenso wie Gottesgesandtschaft ohne Prophetentum unmöglich ist. Daher ist jeder Gottesgesandte ein Prophet und jeder Prophet ein Gottesfreund, nicht umgekehrt. Wenn [aber] die Gottesfreundschaft dem Prophetentum und das Prophetentum der Gottesgesandtschaft vorangeht, so folgt aus dem Vorrang der Gottesfreundschaft gegenüber dem Prophetentum und dem Vorrang des Prophetentums gegenüber der Gottesgesandtschaft nicht, daß der Gottesfreund einen höheren Rang als der Prophet und der Prophet einen höheren Rang als der Gottesgesandte einnimmt. Denn diese Rangfolge trifft nur zu, wenn [mehrere Dimensionen] in einer Person vereint sind, wie im Gottesgesandten. [Sie trifft] dagegen nicht zu, wenn es sich um verschiedene Personen handelt. Wenn sie in einer Person vereint sind, so ist ihre Gottesfreundschaft notwendigerweise nobler als ihr Prophetentum und ihr Prophetentum nobler als ihre Gottesgesandtschaft, auch wenn der Gottesgesandte nobler ist als der Prophet und der Prophet nobler ist als der Gottesfreund. Auf Grund der Aussagen [der Sufis], die Gottesfreundschaft sei nobler als das Prophetentum und das Prophetentum nobler als die Gottesgesandtschaft, möge man sich nicht vorstellen, der Gottesfreund sei nobler als der Prophet und der Prophet nobler als der Gottesgesandte; denn die Sache verhält sich nicht so. Denn dem Propheten kommt die Stufe des Prophetentums zu, was auf den Gottesfreund nicht zutrifft. Denn dem [Gottesfreund] kommt spezifisch die Stufe der Gottesfreundschaft zu. Dem Gottesgesandten kommt die Stufe der Gottesgesandtschaft über die Stufe des Prophetentums hinaus zu, während dem Propheten diese nicht zukommt. Somit ist der Gottesfreund nicht nobler als der Prophet und der Prophet nicht nobler als der Gottesgesandte, da jeder von ihnen dem anderen nachfolgt; und der, der nachfolgt, ist nicht identisch mit dem, dem nachgefolgt wird, da er der Nachfolgende ist. Demnach steht der Gottesfreund dem Propheten immer nach, andernfalls wäre er kein Gottesfreund, und der Prophet steht dem Gottesgesandten immer nach, andernfalls wäre er kein Prophet. Also ist er nicht nobler als [der Gottesgesandte]. Dies ist eine konstante Regel, über die es keine Meinungsverschiedenheit gibt.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Vgl. Chittick: *Faith and Practice* 49, 88; aš-Šaʿrānī: *Yawāqīt* 2/71–72; Gramlich: *Wunder* 72; Meier: *Schriften* 131.

<sup>36</sup> Al-Qūnawī: *Fukūk* 275.

<sup>37</sup> Muğlī (MU) 237:14–26; vgl. ähnlich Muğlī (MU) 288:14–289:3.

Während für Ibn Abī Ğumhūr unbeschränkte Gottesfreundschaft (*walāya muṭlaqa*) und Gottesfreundschaft des Prophetentums (*walāyat an-nubuwwa*) dem Propheten vorbehalten ist, identifiziert er den Rang der spezifischen Gottesfreundschaft (*walāya ḥāṣṣa*) mit dem Imam. Die Imame nehmen dementsprechend einen Rang unterhalb des Propheten Muḥammad ein:

Das Imamāt ist die Gottesfreundschaft, die notwendigerweise ihrem Inhaber die Verfügungsgewalt über die Welt der Elemente (*‘ālam ‘unṣurī*) und deren Leitung gewährt, indem er ihre Verderbtheit verbessert und die Vollkommenheiten in ihr zum Vorschein bringt. [Dies geschieht], indem ihr Inhaber ausgezeichnet ist durch eine göttliche Vorsehung, die in ihm eine Kraft bewirkt, auf Grund derer die Beschäftigung mit dem Körperlichen ihn nicht davon abhält, mit der himmlischen Welt in Verbindung zu treten (*ittiṣāl bi-l-‘ālam al-ukwī*) und das verborgene Wissen von ihr im Zustand der Gesundheit und des Wachseins zu empfangen.<sup>38</sup>

In Übereinstimmung mit früheren imamitischen Mystikern, wie ‘Alī b. Sulaimān al-Baḥrānī, Maitām al-Baḥrānī<sup>39</sup> und Ḥaidar al-Āmulī,<sup>40</sup> lehnt Ibn Abī Ğumhūr die von Ibn al-‘Arabī vertretene Identifizierung von Jesus als dem Siegel der absoluten Gottesfreundschaft (*ḥatam al-walāya al-muṭlaqa*) und von Ibn al-‘Arabī selbst als dem Siegel der beschränkten Gottesfreundschaft (*ḥatam al-walāya al-muqaiyada*) ab und nennt an deren Stelle den Imam ‘Alī und den zwölften Imam.<sup>41</sup>

### 5.3. Die Unfehlbarkeit (‘iṣma) der Propheten

Al-Murtaḍā hat als erster Imamat die Ansicht darlegt, daß die Propheten nicht nur während ihrer Mission, sondern auch vorher und nachher unfehlbar sein müssen, und zwar sowohl in bezug auf große (*kabā’ir*) wie auf kleine (*ṣaġā’ir*) Sünden, unabhängig davon, ob

<sup>38</sup> Muġlī (NM) 319:25–320:1; vgl. ähnlich Muġlī (NM) 306:19–25.

<sup>39</sup> Al-Baḥrānī: *Iṣārāt* 247; Maitām al-Baḥrānī: *Ṣarḥ al-Iṣārāt* 281; dazu auch al-Oraibi: *Shī‘i Renaissance* 213–217.

<sup>40</sup> Vgl. al-Āmulī: *Ġāmī‘* 384–385, 395–396, 400ff, 432ff; id.: *Naṣṣ* 163ff, 182ff, 227ff. Ḥaidar al-Āmulī beruft sich hierbei auf Mu‘aiyid ad-Dīn al-Ġandī (gest. 690/1291), Sa’d ad-Dīn al-Ḥammūya (gest. 650/1252) und ‘Abd ar-Razzāq al-Qāṣānī (gest. 730/1330); dazu auch Chodkiewicz: *Seal of the Saints* 136–137; Kohlberg: *Āmolī*. In: *EnclIran* Iii/985.

<sup>41</sup> Muġlī (MU) 309:6ff, 372–376. Bei diesen Stellen handelt es sich offensichtlich um Zitate aus dem Werk eines früheren Mystikers, möglicherweise Ḥaidar al-Āmulī. Zur Ansicht Ibn al-‘Arabī in dieser Frage vgl. Chodkiewicz: *Seal of the Saints* 116ff.

diese absichtlich (*ʿamdan*) oder versehentlich (*sahwan*) begangen werden.<sup>42</sup> Seine Ansicht wurde von den späteren Imamiten übernommen.<sup>43</sup> Die Muʿtaziliten vertraten dagegen die Meinung, daß Propheten kleine Sünden begehen können;<sup>44</sup> denn infolge des Grundsatzes der gegenseitigen Aufhebung (*ihbāt*) würde die hierfür verdiente Strafe durch einen diese übertreffenden Lohn für Gehorsam aufgehoben. Da die Imamiten das Prinzip der gegenseitigen Aufhebung von Lohn und Strafe grundsätzlich ablehnten,<sup>45</sup> dehnten sie den Umfang der Unfehlbarkeit auf kleine Sünden aus.<sup>46</sup>

Muʿtaziliten wie Imamiten begründen die Notwendigkeit der Unfehlbarkeit der Propheten mit dem Prinzip der göttlichen Gerechtigkeit. Die Entsendung eines Propheten ist eine göttliche Hilfestellung, die dem Menschen hilft, seine moralische Verpflichtung zu erfüllen. Entscheidend für die Wirksamkeit dieser göttlichen Hilfestellung ist, daß die Menschen die Aussagen des Propheten als Befehle seitens Gottes annehmen. Jegliche Mängel in der Person des Propheten würden die Menschen aber davon abhalten, seinen Aussagen Glauben zu schenken. Der eigentliche Zweck der Entsendung von Propheten würde also nicht erreicht, wenn sie nicht unfehlbar wären. Solche Nutzlosigkeit seitens Gottes ist jedoch entsprechend dem Prinzip der Gerechtigkeit ausgeschlossen.<sup>47</sup>

Ibn Abī Ğumhūr folgt dem imamitischen Standpunkt hinsichtlich des Umfangs der Unfehlbarkeit der Propheten in allen seinen Werken.<sup>48</sup>

<sup>42</sup> Vgl. McDermott: *Theology* 385. Für die Positionen al-Mufids und Ibn Bābawaih vgl. *ibid.* 99–102, 355–358.

<sup>43</sup> Šaiḥ at-Ṭūsī: *Iqtisād* 260; *id.*: *Tamhīd* 320–321; al-Ḥimmašī ar-Rāzī: *Munqid* 1/424; Maṭṭam al-Bahrānī: *Qawāʿid* 125; al-Ḥillī: *Manāḥiğ* 280; *id.*: *Nahğ* 303; al-Āmulī: *Asrār* 97; al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 303–304; *id.*: *Lawāmiʿ* 171; at-Ṭihrānī: *Tauḍīḥ al-murād* 649.

<sup>44</sup> Al-Ašʿarī: *Maqālāt* 226; Mānakdīm: *Šarḥ* 575ff; Ibn al-Malāḥimī: *Fāʿiq* 151r; vgl. auch al-Ḥimmašī ar-Rāzī: *Munqid* 1/424–425.

<sup>45</sup> Vgl. unten Abschnitt 7.3.

<sup>46</sup> Vgl. al-Murtaḍā: *Tanzīḥ al-anbiyāʾ* 34; dazu auch McDermott: *Theology* 385–386. Šaiḥ at-Ṭūsī argumentiert demgegenüber (*Iqtisād* 261), daß kleinere Sünden seitens der Propheten auch dann unzulässig wären, wenn das Prinzip der gegenseitigen Aufhebung Gültigkeit besäße. Denn auch in diesem Fall würden die Propheten einen Teil ihres Anspruches auf Lohn verlieren, den sie andernfalls hätten. Hierdurch ergäbe sich eine unannehmbare Erniedrigung der Propheten.

<sup>47</sup> Mānakdīm: *Šarḥ* 573–574; ʿAbd al-Ġabbār: *Muğnī* 15/300, 15/303, 15/304–312; al-Murtaḍā: *Tanzīḥ al-anbiyāʾ* 6ff; Šaiḥ at-Ṭūsī: *Iqtisād* 260–261; *id.*: *Tamhīd* 321; Maṭṭam al-Bahrānī: *Qawāʿid* 125–126; al-Ḥillī: *Manāḥiğ* 280–281; al-Qūšğī: *Šarḥ* 392; al-Āmulī: *Asrār* 97–98; al-Miqdād as-Suyūrī: *Lawāmiʿ* 171–172.

<sup>48</sup> Maʿīn (MF) 47v:23–27; Kašf (ZM) 301v:17–18; Kašf (KB) 301v:26–34, 36ff; Muğlī (MS) 285:20–21; Muğlī (NM) 286:16–23, 288:10–11; Muğlī (MU) 287:3–10; ʿAqāʿid 317v:38–39; ʿAqāʿid (1993) 45–46.

Seine Begründungen für die Notwendigkeit der Unfehlbarkeit sowie seine Auffassungen vom Wesen der Unfehlbarkeit sind in seinen Werken dagegen nicht einheitlich.

In seinem Maʿīn und seinem Kašf definiert er in Übereinstimmung mit den früheren Muʿtaziliten und Imamiten Unfehlbarkeit als eine göttliche Hilfestellung, auf Grund derer der Prophet ein Motiv (*dāʿī*) hat, Verbotenes zu unterlassen, obwohl er die Fähigkeit (*qudra*) dazu hat:

Unfehlbarkeit ist eine göttliche Hilfestellung, die Gott dem moralisch Verpflichteten schafft, auf Grund derer dieser kein Motiv zu Ungehorsam und Sünde hat, obwohl er über die Fähigkeit hierzu verfügt . . . Wissen, daß der Unfehlbare mit den anderen moralisch Verpflichteten die göttlichen Hilfestellungen gemein hat, durch die sie [an die Erfüllung der moralischen Verpflichtung] herangeführt werden (*al-lāf muqariba*). Darüber hinaus ist er durch eine zusätzliche göttliche Hilfestellung ausgezeichnet, die seine Disposition (*istiʿdād*) erfordert. Diese Hilfestellung hält ihn davon ab, Schlechtigkeiten zu tun und Gehorsamstaten zu unterlassen, obwohl er die Kraft zum Gegenteil besitzt. Unter den moralisch Verpflichteten erhält er allein diese Hilfestellung, da Gott weiß, daß er dies wählt, wenn ihm diese Hilfestellung zukommt, während ein anderer dies trotz der göttlichen Hilfestellung nicht wählen würde. Es wäre demnach nutzlos, wenn ein anderer sie erhielte.<sup>49</sup>

Auch in seiner Begründung der Notwendigkeit von der Unfehlbarkeit der Propheten schließt sich Ibn Abī Ğumhūr in seinem Maʿīn, seinem Kašf und seinem Muġlī (MS) der Beweisführung der früheren Muʿtaziliten und Imamiten an:

[Der] uneingeschränkte [Beweis für] die Notwendigkeit der Unfehlbarkeit besteht darin, daß ohne diese kein Vertrauen in seine Berichte bestehen kann, da er lügen könnte. In diesem Fall würde der vollständige Gewinn der Entsendung [des Propheten] nicht erlangt, da der Vorteil der Entsendung darin besteht, daß ihm nachgefolgt wird und daß seine Befehle und Verbote angenommen werden. Wäre Lüge aber möglich für ihn, so wird dies nicht erreicht, da die Herzen sich sträuben, einem Lügner zu folgen und von ihm anzunehmen.<sup>50</sup>

In seinem Muġlī (NM) definiert der Autor Unfehlbarkeit ebenfalls als eine göttliche Hilfestellung, auf Grund derer der Prophet kein

<sup>49</sup> Kašf (KB) 301v:22–26; vgl. auch Kašf (ZM) 301v:17; Maʿīn (MF) 47r:4–10; Maʿīn (MM) 47r:10–17; ʿAqāʿid 317v:39–40; ʿAqāʿid (1993) 45. Zu dieser Definition von Unfehlbarkeit bei früheren Muʿtaziliten und Imamiten vgl. ʿAbd al-Ğabbār: *Muġnī* 13/17; al-Murtaḍā: *Amālī* 2/347; al-Ḥillī: *Aġwiba* 74; al-Miqdād as-Suyūrī: *Lawāmiʿ* 169.

<sup>50</sup> Kašf (KB) 301v:29–31; Maʿīn (MF) 47r:17–27; Maʿīn (MM) 47r:27–29; Muġlī (MS) 285:20–21.

Motiv hat, ungehorsam zu sein, obgleich er hierzu fähig wäre.<sup>51</sup> Allerdings begründet er hier die Notwendigkeit der Unfehlbarkeit mit dem philosophischen Begriff der göttlichen Vorsehung:

Das Ziel aber ist die Vervollkommnung dessen, wohin die Untersuchung der auf Grund der ewigen Vorsehung hervorgebrachten Handlungen geführt hat. Sie macht die Vervollkommnung der Zustände der Materie notwendig, die die Enthüllung der in der Materie potentiell vorhandenen Dinge in geeigneter Weise entsprechend ihren Dispositionen in die Aktualität nach sich zieht. Dies erfordert, daß die Wirkungen ihre entsprechend notwendige Vollkommenheit erlangen. Hierzu gehört die Entsendung von Propheten, wie bereits ausgeführt wurde. Also ist es notwendig, daß sie von äußerster Vollkommenheit sind, die die Vervollkommnung der Mittelursachen notwendig verursacht. Da die Vereinigung der Vollkommenheiten die Unfehlbarkeit ist (*mağmaʿ al-kamālāt al-ʿiṣmā*), die . . . nach Ansicht der Anhänger der Gerechtigkeitslehre eine göttliche Hilfestellung ist, die den moralisch Verpflichteten von der Vernachlässigung seiner Pflichten und dem Tun des Verbotenen abhält, so schaffte Gott diese in ihm . . .<sup>52</sup>

Im weiteren Verlauf seiner Begründung der Notwendigkeit von der Unfehlbarkeit der Propheten benutzt Ibn Abī Ğumhūr zudem die sufischen Vorstellungen vom Propheten als Vollkommenem Menschen:

Zu den Dingen, die von [der Unfehlbarkeit] abhängen, gehört das Prophetentum, das die vollkommene Bereitschaft (*istīdād tāmm*) ist, die Ausströmung zu empfangen (*qubūl al-faiḍ*), sich mit den körperlosen Wesen zu vereinigen (*iltihāq bi-l-muğarradāt*) und sich dem Angebeteten zuzuwenden (*iqtibāl ʿalā l-maʿbūd*) mit allen Willensäußerungen und Entschlüssen. Dies führt notwendig dazu, daß sie [Gott] in äußerstem Maße nahe sind, was notwendig ihren höheren Rang (*šaraf*) nach sich zieht, ihre erweiterte Einsicht (*ziyādat bašīratihim*), die Erlangung ihrer Vollkommenheit und ihre Aneignung der Attribute des wahren Erhabenen. Dies erfordert, daß sie seine Stellvertreter und Abgesandten sind, um seine Schöpfung zu ihm zu führen auf dem Weg des Wohlgefallens und der lobenswerten Attribute und indem jedem Menschen die Mittelursachen gegeben werden, die ihn zu dem für ihn in der geistigen Welt Festgelegten führen. Wären sie nicht unfehlbar, so würden diese Eigenschaften in ihnen nicht verwirklicht. Dann wären sie keine Erscheinung der Vollkommenheiten und nicht geeignet für die Stellvertreterschaft. Folglich würde der durch ihre Entsendung angestrebte Nutzen nicht erreicht.<sup>53</sup>

<sup>51</sup> Muğlī (NM) 286:3–4; vgl. auch aṭ-Tihrānī: *Tawḍīḥ al-murād* 646.

<sup>52</sup> Muğlī (NM) 285:26–286:6; vgl. auch *ibid.* 287:10ff.

<sup>53</sup> Muğlī (NM) 286:24–287:3.

In seinem Superkommentar (MU) führt Ibn Abī Ğumhūr aus, daß die Notwendigkeit der Unfehlbarkeit der Propheten demnach nicht in ihrer Funktion als Übermittler der Offenbarung begründet ist, sondern darin, daß sie in der Lage sein müssen, die göttliche Ausströmung zu empfangen:

Dies [= Muğlī (NM) 286:24–287:3] ist ein Hinweis auf die Meinungsverschiedenheit [hinsichtlich der Frage], woran die Unfehlbarkeit geknüpft ist (*fī mutaʿallaq al-ʿiṣma*). Die Mehrheit (*ḡumhūr*) behauptet, daß sie an die Übermittlung (*adāʾ*) und das Verkünden (*tablīḡ*) geknüpft ist, denn dies ist der Zweck [des Prophetentums]. Unfehlbarkeit sei nur aus diesem Grunde erforderlich. Die Leute der Wahrheitserforschung (*ahl at-tahqīq*) sagen dagegen, daß es allein an die Bereitschaft geknüpft ist, das Ausströmen vom Wahrhaftigen, Erhabenen zu empfangen (*muḡarrad istiʿdād li-qubūl al-faiḍ min al-ḥaqq subḥānahū*); Ausführung und Mitteilen sind Teil hiervon, da die Bereitschaft Voraussetzung dafür ist, daß Übermittlung und Verkündigung erfolgen.

Dies ist die Stufe der unbeschränkten Gottesfreundschaft (*martabat al-walāya al-muṭlaqa*), die dem Prophetentum vorangeht. Letztere meint Übermittlung und Verkündigung. Die Unfehlbarkeit geht also notwendigerweise dem Zeitpunkt der Übermittlung voran, da die Bereitschaft hierzu vorher kommen muß. Die Stufe der Gottesfreundschaft ist die Stufe der Nähe zum Wahrhaftigen Erhabenen (*martabat al-qurb min al-ḥaqq taʿālā*), die das Ausströmen und sein Empfangen von ihm und den seiner Gegenwart Nahen gemäß den Stufen der Bereitschaft notwendig hervorbringt. Also ist es erforderlich, daß sie nach seinen Eigenschaften geformt sind und mit ihm in allen Handlungen übereinstimmen; demnach lieben sie nichts, außer was er liebt, und sie hassen nichts, außer was er haßt. Dies ist die eigentliche Unfehlbarkeit (*ʿain al-ʿiṣma*) und die absolute Gerechtigkeit (*ʿadāla muṭlaqa*). Wisse das!<sup>54</sup>

Indem Ibn Abī Ğumhūr die Unfehlbarkeit der Propheten aus ihrem Status der Gottesfreundschaft ableitet, folgt er wiederum den Vorstellungen früherer Sufis sowie Ibn al-ʿArabīs und den Anhängern seiner Schule. Da die Sufis die Unfehlbarkeit der Propheten aus ihrem Status der Gottesfreundschaft ableiteten, gelangten sie in der Frage des Ausmaßes der Unfehlbarkeit der Propheten zu ähnlich umfassenden Aussagen wie die Imamiten.<sup>55</sup>

<sup>54</sup> Muğlī (MU) 287:3–10. Vgl. auch aṭ-Ṭihrānī: *Tauḍīḥ al-murād* 647.

<sup>55</sup> Vgl. Fahr ad-Dīn ar-Rāzī: *Tafsīr* 21/84–85/übers. bei Gramlich: *Wunder* 58: “Darlegung dessen, was *walī* bedeutet. Wir stellen fest: Es gibt hier zwei Betrachtungsweisen. Die erste, daß es ein das *fāʿil* intensivierendes *faʿil* ist, wie *ʿalīm* (wissend, allwissend) und *qadīr* (machtvoll, allmächtig) und daher bedeutet: wessen Gehorsamstatten ununterbrochen aufeinander folgen (*tawālāt*), ohne daß eine Sünde sich dazwischen drängt. Die zweite, daß es ein *faʿil* im Sinne des *majʿūl* ist, wie *qatīl*

5.4. *Beweise für das Prophetentum Muḥammads*

Als Beweis für die Legitimität des Prophetentums Muḥammads verweist Ibn Abī Ğumhūr auf dessen Wunder. Da diesen ein entsprechender Ruf (*daʿwa*) vorausgegangen ist und durch sie die Gewohnheit durchbrochen wurde (*ḥāriq li-l-ʿāda*), bestätigen sie seine Sendung:

Das Prophetentum unseres Propheten Muḥammad und seine Gottesgesandtschaft sind wirklich und wahrhaftig (*ḥaqq wa-ṣidq*), denn er hat das Prophetentum beansprucht, und Wunder sind nach der Verkündigung seines Anspruchs von seiner Hand erschienen. Jeder, der Prophetentum beansprucht und von dessen Hand nach seiner Verkündigung seines Anspruchs Wunder erscheinen, ist ein wirklicher Prophet und ein wahrhaftiger Gottesgesandter. Dies beruht auf zwei Prämissen. Die erste ist, daß er sein Prophetentum behauptet hat und daß Wunder nach Verkündigung seines Anspruchs von seiner Hand erschienen sind. Die zweite in dem erwähnten Syllogismus ist, daß jeder, der dies tut, ein Prophet ist . . . Daß Muḥammad das Prophetentum beansprucht hat, ist offensichtlich und der Allgemeinheit der Menschen bekannt, den Gegnern wie den Anhängern, von denen keiner dies leugnet . . . Ebenso ist der Allgemeinheit der Muslime durch ununterbrochene und weitverbreitete Überlieferung bekannt, daß Wunder nach Verkündigung seines Anspruchs von seiner Hand erschienen sind. Die Nachfahren haben dies den Altvorderen überliefert, ohne daß einer von ihnen dies gelehrt hätte . . . Hierzu gehören die Spaltung des Mondes (*inṣiqāq al-qamar*) . . ., das Hervorquellen des Wassers zwischen seinen Fingern (*nubūʿ al-māʾ min bain aṣābiʿihī*) . . ., die Speisung der großen und zahlreichen Menge mit wenig Proviant (*iṣbāʿ al-ḥalq al-kaṭīr wa-l-ḡamʿ al-ḡaṭīr min az-zād al-qalīl al-yasīr*) . . ., das Sprechen der stummen Tiere und ihre Bezeugung seiner Gottesgesandtschaft (*kalām al-ḥayawānāt aṣ-ṣāmīta wa-ṣāḥādatuhā laḥū bi-r-risāla*) . . . und das Mitteilen von verborgenen Dingen (*ʿlām bi-l-muḡaiyabāt*).<sup>56</sup>

In diesen Ausführungen stimmt Ibn Abī Ğumhūr mit der allgemeinen Annahme der muslimischen Theologen vom Wunder als Mittel der Bestätigung von Propheten überein.<sup>57</sup>

---

oder *ḡarīḥ* im Sinne von *maqtūl* (getötet) oder *maḡrūḥ* (verwundet). Das ist der, bei dem Gott es sich angelegen sein läßt (*yatawallā*), ihn ohne Unterbrechung (*ʿalā t-tawālī*) von jeder Art Sünde zu bewahren und zu behüten, und dem er immerfort das Gelingen für die Gehorsamstaten schenkt.“ Vgl. auch W. Madelung: *ʿIṣma*. In: EI<sup>2</sup> 4/183.

<sup>56</sup> Kašf (KB) 301r:5–32; vgl. ähnlich Kašf (ZM) 300v:37–40; Maʿīn (MF) 45v:4–12; ʿAqāʾid 318r:5–9; ʿAqāʾid (1993) 46–47; Muḡlī (MS) 302:2–4; Muḡlī (NM) 302:13–18.

<sup>57</sup> Zur Vorstellung des prophetischen Bestätigungswunders bei früheren Muʿtaziliten und Imamiten vgl. Mānakdīm: *Šarḥ* 569ff; ʿAbd al-Ġabbār: *Muḡnī* 15/199; id.: *Muḥtaṣar* 237; Ibn al-Malāḥimī: *Fāʾiq* 153rff, 155vff; Schmidtke: *Muʿtazilite Creed* 42,

Als das bedeutendste Wunder des Propheten Muḥammad gilt nach allgemeiner islamischer Lehre der *Qurʾān*.<sup>58</sup> Ibn Abī Ğumhūr führt dazu aus:

Das offensichtlichste, vorzüglichste, größte und klarste dieser [Wunder], das für alle Ewigkeiten und alle Zeiten Bestand hat, ist der ruhmreiche *Qurʾān*, mit dem Muḥammad die besten Kenner des Arabischen und die beredtesten Sprecher herausgefordert hat. Sie waren unfähig, ihm etwas Gleichwertiges entgegenzusetzen und ihn nachzuahmen. Es gibt keinen Zweifel daran, daß der *Qurʾān* ein Wunder ist; denn ein Wunder ist etwas (*amr*), was die Gewohnheit durchbricht, einer Verkündigung des Anspruchs folgt, mit einer Herausforderung (*taḥaddī*) verbunden ist und das die Leute nicht nachahmen können. Wir bezeichnen [Wunder] als ‘etwas’, da dies die Negation (*nafi*) einschließt, wie die Unfähigkeit desjenigen, der [normalerweise] viel tragen kann, etwas Leichtes zu tragen oder die Unfähigkeit der Araber, den *Qurʾān* nachzuahmen, entsprechend der Ansicht, daß der Wundercharakter des *Qurʾān* im Verhindern (*ṣarfā*) [der Nachahmung] besteht. [Es schließt] aber auch die Bestätigung (*ittbāt*) ein.<sup>59</sup>

Unstrittig ist der Beweis für den Wundercharakter des *Qurʾān*, der darin besteht, daß sich die Menschen angesichts der Herausforderung zu seiner Nachahmung als unfähig erwiesen haben, ihm etwas Vergleichbares entgegenzusetzen. Umstritten ist dagegen die Ursache der Unnachahmlichkeit des *Qurʾān*.<sup>60</sup> Eine Erklärung ist, Gott habe die Menschen an der Nachahmung gehindert, indem er ihnen die Fähigkeit oder die Motive hierzu genommen habe. Diese Meinung, die bekannt ist unter der Bezeichnung des “Verhinderns“ (*ṣarfā*), wird zuerst an-Nazzām zugeschrieben;<sup>61</sup> zu ihren Vertretern zählen die Anhänger

---

79; Šaiḥ aṭ-Ṭūsī: *Tamhīd* 315ff; Maitam al-Bahrānī: *Qawāʿid* 127ff; al-Hillī: *Manāhiġ* 268–276; al-Miqdād as-Suyūrī: *Nāfiʿ* 36; Ibn Maḥdūm: *Miftāḥ* 173. Für diese Vorstellung bei den Ašʿariten vgl. al-Baġdādī: *Uṣūl ad-dīn* 171–172; al-Qūšġī: *Šarḥ* 392ff; Antes: *Prophetenwunder*. Zu dieser Vorstellung bei den Sufis vgl. Chittick: *Faith and Practice* 126; Gramlich: *Wunder* 23–37. Für eine Zusammenstellung der Muḥammad zugeschriebenen Wunder vgl. von Bülow: *Hadithe über die Wunder des Propheten*.

<sup>58</sup> Lediglich Hišām al-Fuwaṭī (gest. vor 218/833) und ʿAbbād b. Sulaimān verneinen grundsätzlich den Wundercharakter des *Qurʾān*; vgl. al-Ašʿarī: *Maqālāt* 225–226; al-Bāqillānī: *Iʿğāz al-Qurʾān* 99; Martin: *Role of the Basrah Muʿtazila* 180.

<sup>59</sup> Kašf (KB) 301r:36–38; vgl. auch Muġlī (NM) 302:18ff.

<sup>60</sup> Allgemein zur Lehre der Unnachahmlichkeit des *Qurʾān* (*iʿğāz al-Qurʾān*) vgl. Bouman: *Conflit autour du Coran*; Grotzfeld: *Begriff der Unnachahmlichkeit der Korans*; Neuwirth: *Unnachahmlichkeit des Korans*; eadem: *Iʿğāz al-Qurʾān*. In: GAP 2/126–128; Martin: *Role of the Basrah Muʿtazila*. Zur Entstehung der *Iʿğāz*-Lehre vgl. Radscheit: *Die koranische Herausforderung*.

<sup>61</sup> Vgl. hierzu Bouman: *Conflit autour du Coran* 23; Martin: *Role of the Basrah Muʿtazila* 181ff.

der Schule von Bagdad.<sup>62</sup> Weitaus verbreiteter sind solche Erklärungen, die die Unnachahmlichkeit des *Qurʾān* auf seinen unübertrefflichen Charakter zurückführen. Hier werden seine unvergleichbare rhetorische Vollkommenheit (*faṣāḥa*), sein vollkommener Stil (*uslūb*),<sup>63</sup> der Einklang seiner strukturellen und literarischen Elemente (*at-taʿlīf wa-n-naẓm*)<sup>64</sup> oder auch die in ihm geoffenbarten verborgenen Erkenntnisse (*ġuyūb*) hervorgehoben.<sup>65</sup>

Ibn Abī Ğumhūr oben zitierte Ausführungen aus seinem Kašf (KB) deuten an, daß er hier sowohl die *ṣarfa*-Doktrin als auch die Ansicht, daß die Unnachahmlichkeit des *Qurʾān* in seiner inhärenten Unübertrefflichkeit begründet ist, nebeneinander gelten läßt.<sup>66</sup> In seinem Kašf (ZM) führt er dagegen die Unnachahmlichkeit des *Qurʾān* allein auf seine unübertreffliche Sprachvollkommenheit und Stilkunst (*fī ġāyat al-faṣāḥa wa-l-balāġa*) zurück.<sup>67</sup> Diese Meinung vertritt er ebenfalls in seinem Muġlī (NM)<sup>68</sup> sowie offenbar auch in seinem Maʿīn.<sup>69</sup>

Auch die früheren Imamiten vertraten in der Frage des Wundercharakters des *Qurʾān* keinen einheitlichen Standpunkt. Al-Mufīd etwa hält in seinen *Awāʿil* an der *ṣarfa*-These fest, während er andernorts die Unnachahmlichkeit des *Qurʾān* mit seiner unübertrefflichen Sprachvollkommenheit begründet.<sup>70</sup> Ebenso verteidigt sein Schüler al-Murtaḍā in einigen seiner Werke die *ṣarfa*-Lehre,<sup>71</sup> während er

<sup>62</sup> ʿAlī b. ʿĪsā ar-Rummānī (gest. 384/944) vertritt in seinen *Nukat fī iġāz al-Qurʾān* (75) allerdings sowohl die *ṣarfa*-Doktrin als auch die Ansicht, daß der *Qurʾān* auf Grund seines Sprachcharakters unübertrefflich sei. Vgl. auch McDermott: *Theology* 89; J. Flanagan: *al-Rummānī*. In: EI<sup>2</sup> 8/614–615.

<sup>63</sup> Vgl. ʿAbd al-Ĝabbār: *Muġnī* 16/318; id.: *Tanzīh* 428–431; Mānakdīm: *Šarḥ* 586–594. ʿAbd al-Ĝabbār selbst führt die Unübertrefflichkeit des *Qurʾān* auf seine sprachliche Vollkommenheit (*faṣāḥa*) zurück.

<sup>64</sup> So bei al-Ĝāhiz, vgl. Martin: *Role of the Basrah Muʿtazila* 180.

<sup>65</sup> Vgl. Ibn al-Malāḥimī: *Fāʾiq* 166r–v; Schmidke: *Muʿtazilite Creed* 43, 80; Ibn Maḥdūm: *Miftāḥ* 174.

<sup>66</sup> Vgl. ähnlich Maʿīn (MF) 45v:7–8, 45v:22ff; Maʿīn (MM) 45v:12–13.

<sup>67</sup> Kašf (ZM) 301r:2.

<sup>68</sup> Muġlī (NM) 302:20–303:4.

<sup>69</sup> Vgl. Maʿīn (MF) 46v:9–10, 46v:14–16, 46v:19–20; Maʿīn (MM) 46v:10–14, 46v:16–19, 46v:20–47r:2, wo der Autor ausführlich die verschiedenen Meinungen und die jeweiligen Argumente darlegt. Gegen Ende seiner Ausführungen (Maʿīn (MM) 46v:30–47r:2) äußert er sich kritisch gegenüber den Argumenten der Anhänger der *ṣarfa*-These. Dies deutet darauf hin, daß er selbst eher der *faṣāḥa*-Doktrin zuneigt; die Handschrift ist an dieser Stelle allerdings schwer beschädigt.

<sup>70</sup> Vgl. McDermott: *Theology* 87–89.

<sup>71</sup> In seinen *Masāʾil* (140v; zitiert in Martin: *Muʿtazilite Treatise* 91–92) erklärt al-Murtaḍā, Gott habe den Menschen das zur Nachahmung erforderliche Wissen genommen. Diese Meinung wird ihm auch von den späteren Imamiten zumeist zugeschrieben; vgl. etwa Šaiḥ at-Ṭūsī: *Iqtisād* 277; id.: *Tamhīd* 334; Maṭam al-

andernorts beide Meinungen nebeneinander gelten läßt.<sup>72</sup> Die späteren Imamiten vertreten ebenfalls unterschiedliche Ansichten in dieser Frage. Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī spricht allen üblichen Erklärungen der Unnachahmlichkeit des *Qurʾān* Gültigkeit zu, seinem inhärenten Wundercharakter wegen seiner sprachlichen Vollkommenheit (*faṣāḥa*) oder wegen ihr zusammen mit seinem Stil (*uslūb*) wie auch der Ansicht, daß Gott die Nachahmung verhindere.<sup>73</sup> Während al-Ḥillī sich der Meinung Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsīs in seinem Kommentar *Kašf al-murād* anschließt,<sup>74</sup> bekennt er sich in seinen eigenständigen Werken zur *faṣāḥa*-Lehre.<sup>75</sup> Maitam al-Baḥrānī vertritt die Ansicht, der Wundercharakter des *Qurʾān* beruhe auf seiner überragenden Eloquenz (*al-faṣāḥa al-bāliġa*), seinem Stil (*uslūb*) und der Tatsache, daß in ihm edle Wissenschaften enthalten sind (*istimāl ʿalā l-ʿulūm aš-šarīfa*).<sup>76</sup> Dieser Meinung neigt auch al-Miqdād as-Suyūrī in seinen *Lawāmiʿ* zu.<sup>77</sup>

---

Baḥrānī: *Qawāʿid* 132; al-Ḥillī: *Manāhiġ* 277; al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 310. Den Angaben Abū Rašīd an-Nisābūrīs zufolge vertrat al-Murtaḍā dagegen die Ansicht, Gott habe den Menschen die Motive genommen, den *Qurʾān* nachzuahmen; vgl. Martin: *Muʿtazilite Treatise* 93. Zu ähnlichen Erklärungen vgl. Maitam al-Baḥrānī: *Qawāʿid* 132; al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 310; aṭ-Ṭihrānī: *Tauḍīḥ al-murād* 661.

<sup>72</sup> Al-Murtaḍā: *Ġumal* 41. Vgl. auch McDermott: *Theology* 387 Anm. 3; Schmidtke: *Theology* 155. Dies ist auch die Position Šaiḥ aṭ-Ṭūsīs; vgl. sein *Iqtisād* 269–270; id.: *Tanḥid* 325–326. In späteren Darstellungen wird al-Murtaḍā demgegenüber allerdings regelmäßig als Anhänger der *šarfa*-These bezeichnet. Vgl. etwa Šaiḥ aṭ-Ṭūsī: *Iqtisād* 277; id.: *Tanḥid* 334; Maitam al-Baḥrānī: *Qawāʿid* 132; al-Ḥillī: *Manāhiġ* 276; id.: *Nahġ* 308; id.: *Kašf al-murād* 281; al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 310; id.: *Lawāmiʿ* 220; al-Qušġī: *Šarḥ* 346; Ibn Maḥdūm: *Miftāḥ* 174; aṭ-Ṭihrānī: *Tauḍīḥ al-murād* 660.

<sup>73</sup> Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Tagḥīd* 281; vgl. auch id.: *Qawāʿid* 76, wo der Autor die Thesen der *šarfa* und der *faṣāḥa* nebeneinander gelten läßt.

<sup>74</sup> Al-Ḥillī: *Kašf al-murād* 281; hier bezeichnet er alle Meinungen als wahrscheinlich (*muḥtamil*).

<sup>75</sup> Vgl. al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 309; Maʿīn (MM) 46v:10; Schmidtke: *Theology* 154ff.

<sup>76</sup> Maitam al-Baḥrānī: *Qawāʿid* 132–133.

<sup>77</sup> Al-Miqdād as-Suyūrī: *Lawāmiʿ* 220–221 (*wa-hādā l-qaul qarīb*).

## 6. WIEDERAUFERSTEHUNG (*ʿĀDA*)

Ibn Abī Ğumhūr definiert Wiederauferstehung als

die zweite Wiederkehr (*ar-ruġūʿ at-tāmī*) der menschlichen Körper (*al-abdān al-bašariyya*), die Rückgabe der leitenden Seelen an dieselben (*ʿādat nufūsihā al-mudabbira ilaihā*) und das Einströmenlassen von Leben in diese [mit ihren Seelen wiedervereinigten Körper] (*ijfādat al-ḥayāt ʿalaihā*).<sup>1</sup>

Mit diesem Verständnis vom Menschen, der aus einem Körper und einer diesen leitenden Seele besteht, welche nach dem Tod vom Körper getrennt wird und weiterbesteht,<sup>2</sup> folgt Ibn Abī Ğumhūr dem von den Philosophen geprägten Menschenbild. Dies unterscheidet ihn von den meisten der früheren muʿtazilitischen und imamitischen Theologen.

[Über die Frage, was der Mensch (*nafs*)<sup>3</sup> ist,] herrscht große Meinungsverschiedenheit, und es gibt eine Vielzahl von Auseinandersetzungen, auf die sich die Theologen (*ahl al-kalām*) blindlings eingelassen haben. Ihre Ansichten hierzu sind zahlreich. Es wird sogar gesagt, daß es nahezu vierzig [verschiedene] Positionen hierzu gibt, wobei für keine ein eindeutiger Beweis (*dalīl qaṭʿī*) vorgebracht wurde. Die bekannteste Position ist die, wonach [der Mensch] aus Grundbestandteilen (*ağzāʿ ašliyya*) des Körpers besteht, die von der Geburt bis zum Tod bestehen bleiben. Die Allgemeinheit der Philosophen (*ġumhūr al-falāsifa*), die Gemeinschaft der islamischen Sufis (*ġamāʿat mutašawwiḡat al-islām*) sowie eine Gruppe von Theologen (*ġamāʿa min ahl al-kalām*) vertreten die Ansicht, daß [die Seele vom Körper] unabhängig ist (*qālū bi-taġarrudihā*) und daß sie eine nicht-

---

<sup>1</sup> Kašf (KB) 313r:11; vgl. auch Kašf (ZM) 313r:8–9; Muġlī (MS) 491:21–22. Vgl. dagegen Maʿīn (MF) 103v:30–104r:1, wo Ibn Abī Ğumhūr noch einen rein körperlichen Personenbegriff zu haben scheint: “[Wiederauferstehung (*maʿād*)] ist die zweite Wiederkehr der Körper und deren Wiederauferstehung nach deren Auflösung (*tafaruq*) oder deren Annihilierung (*ʿadam*) entsprechend der unterschiedlichen Positionen.” Vgl. auch Maʿīn (MM) 105r:8–11, wo der Autor angibt, daß “sein Šaiḥ” (*šaiḥunā*) ihm berichtet habe, daß nur sehr wenige Theologen Anhänger des Körper-Seele-Dualismus gewesen seien. Als Anhänger dieser Doktrin unter den Šīʿiten nennt er Našīr ad-Dīn at-Ṭūsī, al-Mufīd und Abū Sahl an-Naubahṭī. Seine Angaben enthalten dagegen keinerlei Hinweise, daß er selbst dieser Vorstellung anhängt. Zum Menschenbegriff an-Naubahṭīs und al-Mufīds vgl. McDermott: *Theology* 25, 222–228.

<sup>2</sup> Vgl. auch Muġlī (NM) 509:10.

<sup>3</sup> Ibn Abī Ğumhūr gebraucht *nafs* als Bezeichnung für die menschliche Realität. Zu dieser qurʾanisch begründeten Verwendung des Begriffes vgl. E.E. Calverley/I.R. Netton: *Nafs*. In: EI<sup>2</sup> 7/880–884; Rahman: *Major Themes of the Qurʾān* 17, 112; Seidensticker: *Altarabisch “Herz”* 141ff; Chittick: *Eschatology* 390.

körperliche Substanz (*ḡauhar ǧair ǧismānī*) ist, die mit diesem Körper verbunden ist, indem sie ihn leitet (*taʿalluq at-tadbīr*), nicht indem sie diesem innewohnt (*taʿalluq al-ḥulūl*). Hierfür haben sie Beweise, die dem Richtigen am nächsten kommen und der Wahrheit am ähnlichsten sind.<sup>4</sup>

Die von ihm als die bekannteste bezeichnete Position geht auf Abū l-Ḥusain al-Baṣrī zurück.<sup>5</sup> Unter dem Einfluß der von ihm begründeten Schule wird diese Position von den imamitischen Theologen ab dem 6./12. Jahrhundert vertreten<sup>6</sup> und beeinflußt ebenfalls Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī sowie eine Reihe späterer ašʿaritischer Theologen.<sup>7</sup>

Mit seinem Festhalten an der körperlichen Wiederauferstehung stimmt Ibn Abī Ğumhūr mit den Vorstellungen der Theologen überein. Unter Hinweis auf die zahlreichen Stellen im *Qurʾān*, die eindeutig von der Wiederkehr der Körper sprechen,<sup>8</sup> halten Ašʿariten und Muʿtaziliten einhellig an der körperlichen Wiederauferstehung fest und lehnen die den Philosophen zugeschriebene Position ab, die eine körperliche Wiederauferstehung verneinen; ihrer Ansicht nach gibt es lediglich eine geistige Auferstehung.<sup>9</sup> Während die Ašʿariten in ihrer Beweisführung für die Möglichkeit der körperlichen Wiederauferstehung auf

<sup>4</sup> Muḡlī (NM) 493:8–13; vgl. ähnlich Maʿīn (MF) 105v:20–29; Maʿīn (MM) 105v:29–106r:21. Vgl. auch Muḡlī (MU) 493:13–495:27, wo er ausführlich die philosophischen Vorstellungen von der Seele und ihrer Beziehung zum Körper skizziert. Für die philosophischen Vorstellungen vom Menschen vgl. auch Maitām al-Baḥrānī: *Qawāʿid* 150–157; al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 389, 390ff; Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: *Muḥaṣṣal* 172–174; Gardet: *Dieu* 243–246. Für Ibn Sīnās Vorstellung zur Beziehung von Seele und Körper vgl. seine *Naḡāt* 222–227/übers. Rahman: *Psychology* 56–63. Allgemein zum Personenbegriff der frühen Muʿtaziliten vgl. van Ess: *Theologie* 4/513ff.

<sup>5</sup> Vgl. Schmidtke: *Theology* 217–218; vgl. auch unten S. 209ff.

<sup>6</sup> Vgl. etwa al-Ḥimmaṣī ar-Rāzī: *Munqid* 2/188–189, 2/190, 2/196; al-Ḥimmaṣī ar-Rāzī: *Kāṣf* 69r; Maitām al-Baḥrānī: *Qawāʿid* 139; al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 386, 388, 389; id.: *Lawāmiʿ* 369. Unter den späteren imamitischen Theologen teilen Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī, Maitām al-Baḥrānī (*Qawāʿid* 157) und al-Miqdād as-Suyūrī (*Lawāmiʿ* 371) die philosophischen Vorstellungen des Menschen, der aus Seele und Körper besteht. Allerdings halten auch sie daran fest, daß sich der Körper aus Grundbestandteilen zusammensetzt. Andere dagegen, wie beispielsweise al-Hillī, folgen der Lehre Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs und definieren ein Lebewesen lediglich als einen aus Grundbestandteilen bestehenden Körper. Vgl. Schmidtke: *Theology* 218–219. Vgl. auch al-Ġurġānī: *Statio* 251, wo die Vorstellung eines Körper-Seele-Dualismus u.a. einer “Gruppe unter den späteren Imamiten” (*ḡumhūr min mutaʿahḥirī al-imāmiyya*) zugeschrieben wird.

<sup>7</sup> Vgl. Schmidtke: *Theology* 221–222.

<sup>8</sup> Eine Zusammenstellung der Schriftbeweise liefern Smith/Haddad: *Death and Resurrection* 1ff; Chittick/Murata: *Vision of Islam* 202ff.

<sup>9</sup> Vgl. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: *Muḥaṣṣal* 171; id.: *Arbaʿīn* 288; al-Ġurġānī: *Statio* 251; Maitām al-Baḥrānī: *Qawāʿid* 145–147; al-Hillī: *Kāṣf al-murād* 315–316; al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 406ff. Vgl. auch Bello: *Medieval Islamic Controversy* 126ff.

Gottes Allmacht und Allwissenheit verweisen und ihr tatsächliches Stattfinden aus den Schriftbeweisen ableiten,<sup>10</sup> argumentieren die Mu‘taziliten ausgehend vom Grundsatz der göttlichen Gerechtigkeit. Die körperliche Auferstehung muß stattfinden, damit die der moralischen Verpflichtung unterliegenden Menschen die versprochene, ihnen auf Grund ihrer Handlungen zustehende Belohnung erhalten; ferner, damit die Lebewesen, die im Diesseits unrechtmäßig Leid erlitten haben, hierfür kompensiert werden können.<sup>11</sup> Während also nach Ansicht der Mu‘taziliten Gott infolge seiner Gerechtigkeit dazu verpflichtet ist, die Auferstehung zu bewirken, lehnen die Aš‘ariten entsprechend ihren theologischen Grundsätzen eine Verpflichtung Gottes, die Wiederauferstehung herbeizuführen, ab.<sup>12</sup>

Ibn Abī Ğumhūr teilt die Kritik der Theologen an der philosophischen Position der rein geistigen Auferstehung und weist ebenso eine metaphorische Auslegung jener Schriftstellen, die auf eine körperliche Wiederauferstehung hinweisen, zurück:

Die Behauptung, daß diese [Schriftbeweise] metaphorische Bedeutung haben und auf die Wahrheiten, nämlich die geistige Wiederauferstehung hindeuten, ist schwach (*da‘īf*); vielmehr weisen sie ausdrücklich auf die körperliche [Wiederauferstehung] hin. Sie metaphorisch auszulegen bedeutet, die Propheten der Lüge zu bezichtigen (*takdīb li-l-anbiyā’*).<sup>13</sup>

Hier, sowie auch in seiner Beweisführung für die körperliche Wiederauferstehung in seinem Muğlī vermeidet Ibn Abī Ğumhūr – in Übereinstimmung mit seinem ständigen Bestreben in diesem Werk, mu‘tazilitische und aš‘aritische Positionen miteinander in Einklang

<sup>10</sup> Vgl. al-Bağdādī: *Uṣūl ad-dīn* 237; al-Ġurġānī: *Statio* 248–249; Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: *Muḥaṣṣal* 178; id.: *Arba‘īn* 288–289, 293ff; al-Qūšġī: *Šarḥ* 495–496; al-Gazzālī: *Qawā‘id* 95; al-Āmulī: *Asyār* 104.

<sup>11</sup> Ibn Mattawaih: *Mağmū‘* 2/310ff; Maiṭam al-Baḥrānī: *Qawā‘id* 146; al-Ḥillī: *Kašf al-murād* 320; id.: *Manāḥiğ* 337, 341; al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 404ff, 407, 410; id.: *Lawāmi‘* 371–372; al-Qūšġī: *Šarḥ* 495. Spätere imamitische Theologen übernehmen daneben auch das Argument der Kontingenz der Welt und der göttlichen Allmacht und Allwissenheit in ihre Beweisführung für die Möglichkeit der Wiederauferstehung; vgl. etwa Maiṭam al-Baḥrānī: *Qawā‘id* 143; al-Ḥillī: *Kašf al-murād* 315; id.: *Manāḥiğ* 337–338; al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 406ff, 408ff; id.: *Lawāmi‘* 371.

<sup>12</sup> Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī geht in manchen seiner Werke allerdings weiter als seine aš‘aritischen Vorgänger, wenn er für das tatsächliche Stattfinden der Auferstehung neben Schriftbeweisen zusätzlich auch rationale Beweise anführt; vgl. hierzu Schmidtke: *Theology* 208–210.

<sup>13</sup> Muğlī (NM) 493:4–5. Vgl. auch Muğlī (NM) 507:8–14; Kašf (KB) 313r:29–31; Ma‘īn (MF) 104r:7ff. Vgl. ähnlich al-Gazzālī: *Tahāfut* 241; Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: *Arba‘īn* 288, 293; al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 406ff; id.: *Lawāmi‘* 372; vgl. auch Bello: *Medieval Islamic Controversy* 127ff.

zu bringen – die spezifisch mu‘tazilitische Argumentationsweise. In seinem Beweis, daß die Wiederkehr tatsächlich stattfindet, argumentiert er lediglich unter Hinweis auf die Aussagen des Propheten hierzu sowie die göttliche Allmacht und Allwissenheit:

Der absolute Beweis (*ad-dalīl al-muṭlaq*) dafür, daß die körperliche Wiederauferstehung Bestand hat, ist, daß diese in sich selbst kontingent ist und daß der Wahrhafte (*aṣ-ṣādiq*) davon berichtet hat. Folglich muß diese behauptet werden. Zur ersten [Prämisse]: Die Kontingenz ist gegeben in bezug auf den Handelnden (*al-fā‘il*) [d.h. Gott] sowie auf das Rezeptive (*al-qābil*) [d.h. die Welt]. In Bezug auf den Handelnden [basiert] dies auf den beiden genannten Prinzipien: (a) Er besitzt Handlungsfähigkeit über alles, was Gegenstand von Handlungsfähigkeit ist; (b) er kennt die einzelnen Bestandteile der Individuen, da sein Wissen die Einzelheiten einschließt.<sup>14</sup>

Sein Anliegen, aṣ‘aristische und mu‘tazilitische Positionen miteinander in Einklang zu bringen, ist wohl auch der Grund dafür, daß er in seinem Muḡlī nicht die Frage diskutiert, welche Gruppen von

<sup>14</sup> Muḡlī (NM) 492:20–23. Vgl. dagegen Kaṣf (ZM) 313r:26–29; Kaṣf (KB) 313r:31–39, wo der Verfasser neben den in seinem Muḡlī (NM) genannten Beweisen auch die mu‘tazilitische Argumentationsweise anführt. An einer anderen Stelle im selben Kapitel seines Superkommentars (MU) argumentiert er außerdem mit den philosophischen Begriffen Mangel (*nuqsān*) und Vollkommenheit (*kamāl*) für das tatsächliche Stattfinden der angekündigten Ereignisse im Jenseits. Zudem erläutert er, daß er diese Argumentation gebraucht, da er beide Seiten, nämlich Mu‘taziliten und Aṣ‘ariten, im Auge hat (Muḡlī (MU) 512:11–19): “In seiner Argumentation für [das tatsächliche Stattfinden von] Paradies und Hölle hat er [d.h. Ibn Abī Ğumhūr in Muḡlī (NM) 512:5–10] berücksichtigt, daß das Nichtzustandekommen dieser beiden eine Art Mangel [in bezug auf Gott] implizieren würde, damit das Gesagte mit den Positionen der Aṣ‘ariten und Mu‘taziliten übereinstimmt. Denn Mangel und Vollkommenheit gehören zum Kapitel der rational erkennbaren Werte von gut und böse, über deren Bestand vom Verstand her alle übereinstimmen. Handelt es sich hierbei um eine Vollkommenheit, die der heiligen Essenz (*ḡāt muqaddasa*) [d.h. Gott] zukommt, so muß diese auf der Basis des Intellekts Bestand haben. Handelt es sich um einen Mangel, so muß er davon frei sein. Da nun die Nichtgewährung von Lohn und Strafe eine Art Mangel ist bzw. deren Erteilung zu den vollkommensten Aspekten der Vollkommenheit gehört, die der [heiligen] Essenz zukommt, kommt der Verstand zu dem Urteil, daß die Vollkommenheit des göttlichen Handlungsvermögens durch seine Vorsehung keine Nachlässigkeit in bezug auf diese ihr zukommende Vollkommenheit zulasse. Dies aber wird vollständig erlangt durch die Schaffung von sinnlich wahrnehmbarem Paradies und Hölle. Auf Grund dieser Argumentationsweise müssen sie [real] bestehen, da sie Vollkommenheit implizieren, die der heiligen Seite zukommt. Daher hat der Verfasser [Ibn Abī Ğumhūr in Muḡlī (NM)] dies berücksichtigt und in diesem Kontext elegant formuliert, wobei er die Zustimmung beider Seiten im Auge hatte, und er hat eine Synthese hergestellt zwischen den beiden Gruppen auf Grund der ihnen gemeinsamen Übereinstimmung über das [Stattfinden der] Ereignisse von realem Paradies und realer Hölle. Verstehe dies!” Vgl. ähnlich al-Āmulī: *Aṣṣār* 104ff.

Lebewesen von der Auferstehung betroffen sind, da diese Frage eng mit dem muʿtazilitischen Verständnis von der göttlichen Gerechtigkeit verknüpft ist. Die Muʿtaziliten unterscheiden zwischen den moralisch Verpflichteten, die Anspruch auf Belohnung erworben haben, und denen, die Anspruch auf Kompensation für zu Unrecht erlittenes Leid haben, einerseits und allen übrigen Lebewesen andererseits. Während der Verstand darauf hinweist, daß die Wiederauferstehung der erstgenannten Gruppe notwendigerweise erfolgen muß, da Gott auf Grund seiner Gerechtigkeit hierzu verpflichtet ist, sind es in bezug auf die zweite Gruppe lediglich die Schriftbeweise, die auf deren Auferstehung hinweisen. Eine rational begründete Verpflichtung Gottes hierzu besteht nicht.<sup>15</sup> Die Ašʿariten ziehen für die Bestimmung der von der Wiederauferstehung betroffenen Gruppen von Lebewesen lediglich die Schriftbeweise sowie den Konsens unter den Muslimen heran.<sup>16</sup> In seinem Kašf dagegen diskutiert Ibn Abī Ğumhūr diese Frage und schließt sich der muʿtazilitischen Position und Argumentationsweise an.<sup>17</sup>

Indem Ibn Abī Ğumhūr an der körperlichen Wiederauferstehung festhält, lehnt er die Position derjenigen ab, die die Möglichkeit des Vergehens der Welt grundsätzlich verneinen. Die Vernichtung alles Körperlichen ist nach Ansicht der Theologen auf Grund der Schriftbeweise unabdingbare Voraussetzung für die darauffolgende Wiederauferstehung.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Vgl. ʿAbd al-Ġabbār: *Muġnī* 11/464ff; Ibn Mattawaih: *Maġmūʿ* 2/310–311; Ibn al-Malāḥimī: *Fāʾiq* 222r–v; al-Himmašī ar-Rāzī: *Munqid* 2/190; al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 407, 410–411. Ferner ist Gott nach Ansicht der Muʿtaziliten nicht verpflichtet, die Auferstehung derjenigen zu bewirken, die Ungehorsamstaten begangen haben und denen hierfür im Jenseits Bestrafung droht; vgl. ʿAbd al-Ġabbār: *Muġnī* 6i/15ff, 11/85:9ff; Mānakdīm: *Šarḥ* 309, 326ff. Vgl. auch Frank: *Moral Obligation* 216–217 Anm. 11.

<sup>16</sup> Vgl. etwa Ibn Fūrak: *Muġarrad* 145; al-Baġdādī: *Uṣūl ad-dīn* 232, 237; Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: *Šāra* 63v–64r; id.: *Tafsīr* 1/2/134, 9/17/29, 32, 13/26/113, 15/29/22.

<sup>17</sup> Kašf (ZM) 313r:27–28, 313v:9–10; Kašf (KM) 313r:35–39, 313v:10–15.

<sup>18</sup> Kašf (KB) 313r:12–13; Muġlī (NM) 496:7–18; Maʿīn (MM) 104r:1–2. Vgl. ähnlich al-Ašʿarī: *Šaġara* 47–48 §23; al-Baġdādī: *Uṣūl ad-dīn* 229ff; Ibn Mattawaih: *Maġmūʿ* 2/285–288; ʿAbd al-Ġabbār: *Muġnī* 11/432–441; Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: *Arbaʿīn* 304; al-Ḥillī: *Kašf al-murād* 316–317; Smith/Haddad: *Death and Resurrection* 5; Chittick: *Eschatology* 382–383; Chittick/Murata: *Vision of Islam* 202–204. Hauptgegner der Theologen waren die Philosophen, die die Möglichkeit der Vernichtung der Welt verneinten. Sie argumentierten, daß die Ursache der Welt, der durch sich selbst notwendig Seiende nicht vergeht. Folglich kann seine Wirkung ebensowenig vergehen. Vgl. al-Gazzālī: *Tahāfut* 83ff; Ibn al-Malāḥimī: *Fāʾiq* 225r:14ff; al-Ḥillī: *Kašf al-murād* 316; id.: *Manāḥiġ* 333–334 aṭ-Ṭihrānī: *Tauḍīḥ al-murād* 771–772; al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 396; id.: *Lawāmiʿ* 365ff; al-Qūšġī: *Šarḥ* 492. Während die früheren Theologen grundsätzlich die Möglichkeit der Annihilierung der Welt bejahten, vertraten sie unterschiedliche Ansichten dazu, wie dies vor sich gehe. Mit Ausnahme einzelner Theologen, wie

Ibn Abī Ğumhūr setzt sich zudem mit der Frage auseinander, ob die Körper vor der Wiederauferstehung tatsächlich vernichtet werden oder ob sie lediglich in ihre einzelnen Bestandteile aufgelöst werden. Dies wird unter früheren Theologen kontrovers diskutiert. Hintergrund dieser Kontroverse sind unterschiedliche Ansichten darüber,

Abū l-Ḥusain al-Ḥaiyāt und Abū Ḥafṣ al-Ḥallāl al-Baṣrī (gest. 377/987), die die Möglichkeit der direkten Annihilierung (*ʿidām*) der Welt durch Gott bejahten (vgl. Ibn Mattawaih: *Tadkira* 212), hielten die Basrer Muʿtaziliten daran fest, daß Gott wie jede Wirkursache (*muʿattir*) lediglich das Entstehen seiner Wirkungen verursacht, für deren Fortbestand dagegen nicht mehr erforderlich ist, da diese auf Grund ihrer selbst fortbestehen. Folglich kann Gott auch nicht einmal entstandene Wirkungen durch einen einfachen Annihilierungsakt vernichten; dies ist nur möglich, indem er ein Gegenteil (*didd*) schafft; vgl. Ibn Mattawaih: *Tadkira* 212, 215–216; id.: *Maǧmūʿ* 2/293ff; ʿAbd al-Ġabbār: *Muǧnī* 11/442–443. Die Lösung der Bahšamiyya bestand darin, daß Gott sämtliche Atome durch die Schaffung eines einzigen Akzidens des Vergehens (*fanāʾ*) annihiliert. Dieses Akzidens des Vergehens ist das Gegenteil sämtlicher Atome und dadurch in der Lage, alle Atome zu annihilieren. Es ist existent (*mauǧūd*), kann aber keinem Ort innewohnen (*lā fi maḥall*) und hat keinen Bestand. Vgl. Ibn Mattawaih: *Maǧmūʿ* 2/288–304; id.: *Tadkira* 218ff, 231ff; ʿAbd al-Ġabbār: *Muǧnī* 11/441–451; al-Baǧdādī: *Uṣūl ad-dīn* 231; Šaiḥ aṭ-Ṭūsī: *Muqaddima* 187–188. Diese Position der Bahšamiyya wurde von Abū l-Hudāil begründet und von Abū ʿAlī übernommen. Für Abū l-Hudāil vgl. al-Aṣʿarī: *Maqālāt* 366–367; Ibn Mattawaih: *Tadkira* 217–218, 243; Taqī ad-Dīn: *Kāmil* 290. Für Abū ʿAlī vgl. Ibn al-Malāḥimī: *Fāʾiq* 15r; Schmidtke: *Theology* 213 Anm. 17. Die Möglichkeit der Existenz eines Akzidens, das keinem Ort einwohnt – eine der Besonderheiten der Schule von Basra, die auf Abū l-Hudāil zurückgeht (vgl. van Ess: *Theologie* 3/240–243) –, wurde von den Anhängern der Schule Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs abgelehnt; vgl. Ibn al-Malāḥimī: *Muʿtamad* 133–134; al-Ḥillī: *Nahǧ* 91. Ibn al-Malāḥimī befürwortet im Prinzip die Meinung al-Ḥaiyāts, weist sie jedoch letztendlich zurück, da weder Vernunft- noch Schriftbeweise darauf hinweisen, daß Gott dies tatsächlich tun würde; vgl. Ibn al-Malāḥimī: *Fāʾiq* 218v, 219r; Taqī ad-Dīn: *Kāmil* 290. Die Anhänger der Schule von Bagdad, nach deren Ansicht Akzidenzien nur einen Moment Bestand haben und folglich ständig von Gott erneut geschaffen werden müssen, während Atome zu jeder Zeit mit Akzidenzien sämtlicher Arten ausgestattet sein müssen, um bestehen zu können, argumentierten, daß die Annihilierung von Akzidenzien und Atomen dadurch geschieht, daß Gott es unterläßt, die Akzidenzien in einem gegebenen Moment erneut zu erschaffen. Vgl. al-Aṣʿarī: *Maqālāt* 358, 367; Ibn Mattawaih: *Maǧmūʿ* 2/290; Taqī ad-Dīn: *Kāmil* 289; al-Baǧdādī: *Uṣūl ad-dīn* 231; vgl. auch Pines: *Beiträge* 212. Über die Ansichten früherer Aṣʿariten zu dieser Frage vgl. Schmidtke: *Theology* 219 Anm. 45. Vgl. auch al-Baǧdādī: *Uṣūl ad-dīn* 230ff; al-Ḥimmaṣī ar-Rāzī: *Munqid* 2/187ff; al-Ḥillī: *Kāṣf al-murād* 318; al-Miqdād as-Suyūrī: *Irsād* 399ff. Spätere aṣʿaritische sowie imamitische Theologen, wie al-Gazzālī, Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī, al-Ḥillī, al-Miqdād as-Suyūrī, haben den philosophischen Begriff der Kontingenz übernommen, wonach das durch sich selbst Kontingente eine Wirkursache benötigt, um Existenz bzw. Nichtexistenz zu erlangen und um in diesem Zustand zu verharren, da die dem Kontingenten wesentlich zukommende Eigenschaft der Kontingenz auch im Fall seiner Existenz bzw. Nichtexistenz unverändert erhalten bleibt. Sie argumentierten folglich, daß Gott als frei wählender Täter (*al-fāʾil al-muḥtār*) die Welt, die in sich selbst kontingent ist, ebenso schaffen wie auch vernichten könne; vgl. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: *Arbaʿīn* 279; id.: *Māʿālīm* 116–117; al-Gazzālī: *Tahāfut* 86–87; al-Ḥillī: *Kāṣf al-murād* 316; al-Miqdād as-Suyūrī: *Irsād* 400. Hierzu auch Schmidtke: *Theology* 211, 214, 219.

ob dasselbe, was zunächst ist, dann vernichtet und somit nichtseiend wird, wiedererstehen kann. Ibn Abī Ğumhūr faßt die verschiedenen Meinungen hierzu zusammen:

Ihre Meinungsverschiedenheit ist in der Frage begründet, ob das Nichtseiende (*mā'dūm*) wiederhergestellt werden kann oder nicht . . . Diejenigen unter ihnen, die dies für möglich halten, sagen, daß die Welt vor der Wiederauferstehung vernichtet wird und daß sie dann ein zweites Mal [so] wiederersteht, wie sie beim ersten Mal war. Wer aber die Wiederkehr (*ʿiāda*) [der Welt aus dem Nichtsein heraus] für unmöglich hält, verneint auch die [tatsächliche Möglichkeit des] Vergehens [der Welt]. Er argumentiert [folglic], daß die Wiederkehr [eines Körpers] die [erneute] Zusammenfügung der Grundbestandteile [desselben] (*ġamʿ al-ağzāʿ*) nach deren Auflösung (*tafarruq*) und Verschwinden (*talāšī*) und deren [erneute] Zusammensetzung (*taʿlīf*) ähnlich dem ursprünglichen Zustand ist. Das also, was nichtseiend ist, ist [nur] die Zusammensetzung (*al-mā'dūm huwa t-taʿlīf*), und dieselbe wird nicht genauso wiederhergestellt. Vielmehr wird eine andere Zusammensetzung wiederhergestellt, ähnlich der ursprünglichen. Tatsächlich handelt es sich somit um eine neuerschaffene Zusammensetzung (*taʿlīf muḩtadaʿ*); da sie aber ähnlich der ersten [Zusammensetzung] ist (*mumātīlan li-l-auwal*), spricht man von Wiederkehr der Körper im Sinne ihres Entstehens entsprechend ihrer ursprünglichen Form (*bi-ʿtibār ḩuṣūlihī ʿalā t-ḩaʿa al-ūlā*). Dies ist die Position derer, nach deren Ansicht das Nichtseiende kein Ding ist (*al-mā'dūm laisa bi-ṣaiʿ*).

Diejenigen aber, die sagen, daß das Nichtseiende im Zustand des Nichtseins ein Ding sei, behaupten, daß die spezifische Individualität (*aṣ-ṣaiʿiyya al-maḩṣūṣa*) bestehen bleibt, wenn Sein in Nichtsein übergeht. Bei der Wiederauferstehung läßt Gott in diese [spezifischen Individualitäten] ein zweites Mal Existenz fließen, wie er diese beim ersten Mal hat einfließen lassen.<sup>19</sup>

Die hier beschriebene Kontroverse hat ihren Ursprung in innermuʿtazilitischen Auseinandersetzungen.<sup>20</sup> Die zuerst angeführte Meinung, wonach die Wiederkehr des Nichtseienden möglich ist, wird von der Bahšamiyya vertreten. Für sie ist das Nichtseiende ein Ding, eine Essenz (*dāt*), der unabhängig von ihrer Existenz ein Attribut der Essenz (*ṣifat ad-dāt*) zukommt. Folglich besitzt sie bereits vor ihrem Entstehen Realität. Dies gilt ebenso für eine Essenz, die zunächst seiend, dann nichtseiend ist. Sie behält auch im Zustand ihres erneuten Nichtseins Bestand. Wiederauferstehung erfolgt also nach Ansicht der Bahšamiyya,

<sup>19</sup> Muġlī (NM) 496:19–26; vgl. ähnlich Kaṣf (KB) 313r:9ff; Maʿīn (MM) 104r:1–7.

<sup>20</sup> Die Aṣʿariten waren von dieser Diskussion ursprünglich nicht betroffen. Sie vertraten die Ansicht, Gott könne in seiner Allmacht das, was zunächst seiend, dann nichtseiend ist, wieder erschaffen.

indem die Essenzen der zuvor vernichteten Körper durch eine erneute Schöpfung erneut ein zusätzliches Attribut der Existenz (*ṣifat al-wuġūd*) erhalten und so vom Zustand des Nichtseins ins Sein gelangen.<sup>21</sup>

Die Anhänger der Schule Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs verneinen, daß ein Ding unabhängig von seiner Existenz Realität habe, also ein Ding sei. "Real sein" ist für sie gleichbedeutend mit "existieren", "sein"; die Essenz eines Dings ist demnach gleichbedeutend mit seiner Existenz (*al-wuġūd huwa dāt aš-šaiʿ*).<sup>22</sup> Wenn Gott den Körper eines Individuums vernichtet, hört dieser auf zu existieren. Folglich könnte nicht derselbe, sondern nur ein diesem ähnlicher Körper wiederhergestellt werden.<sup>23</sup> Das aber wäre unvereinbar mit dem Prinzip der göttlichen Gerechtigkeit, wonach diejenigen, die der moralischen Verpflichtung unterliegen, für ihre Handlungen im Diesseits Lohn bzw. Strafe im Jenseits erhalten, und diejenigen, die Anspruch auf Kompensation haben, kompensiert werden; denn dies setzt voraus, daß der auferstandene Mensch im Jenseits mit dem entsprechenden Menschen im Diesseits identisch ist.<sup>24</sup> Ihrer Ansicht nach werden die Körper also nicht wirklich vernichtet. Sie werden lediglich in ihre Bestandteile (*ağzāʿ*) aufgelöst. Ihre Wiederauferstehung erfolgt, indem Gott diese Teile erneut zusammensetzt (*ġamʿ baʿd at-tafarruq*).<sup>25</sup>

Die Vertreter dieser Ansicht werden zudem mit den Einwänden der Philosophen konfrontiert, die in ihrer Argumentation gegen körperliche

<sup>21</sup> Vgl. Frank: *Maʿdūm* 204–208. Unter den Anhängern der Bahšamiyya herrschten verschiedene Ansichten darüber, welche Teile des Körpers von der Wiederauferstehung betroffen sind. Nach Ansicht Abū Hāšims genügt die Wiederauferstehung der Struktur (*bīnya*) und der Form (*šakl*), ohne die Bestandteile (*ağzāʿ*) und spezifischen Akzidenzien (*al-aʿrāḍ al-muḥtaṣṣa*) des Lebewesens. Nach Meinung Abū ʿAbdallāh al-Baṣrīs bestimmt sich die Gesamtheit (*ġumla*) eines Lebewesens auf Grund seines Lebens (*ḥayāt*), während die Struktur (*bīnya*) lediglich auf den Bestandteilen (*ağzāʿ*) beruht, nicht aber die Gesamtheit des Lebewesens ausmacht. Folglich genügt die Wiederkehr des Lebens des Lebewesens, ohne die Wiederkehr seiner Bestandteile und Form. ʿAbd al-Ġabbār vertrat die Ansicht, daß sich ein Lebewesen in seiner Gesamtheit aus Bestandteilen zusammensetzt, auf Grund derer sich die spezifische Struktur dieses Lebewesens ergibt (*al-ġumla hiya l-ağzāʿ al-mabniyya bīnya maḥšūša*). Folglich müssen diese Bestandteile wiederkehren. Vgl. Ibn Mattawaih: *Maġmūʿ* 2/312–316; al-Ḥimmaṣī ar-Rāzī: *Munqid* 2/191–192. Zum gesamten Themenkomplex vgl. auch ʿAbd al-Ġabbār: *Muġnī* 11/451–481.

<sup>22</sup> Ibn al-Malāḥimī: *Fāʿiq* 220v:7–8.

<sup>23</sup> Ibn al-Malāḥimī: *Fāʿiq* 224r.

<sup>24</sup> Ibn al-Malāḥimī: *Fāʿiq* 224r–225v.

<sup>25</sup> Ibn al-Malāḥimī: *Fāʿiq* 220v:20–221r:2; vgl. auch Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: *Arbaʿīn* 285–286; al-Qūšġī: *Šarḥ* 494; al-Ġurġānī: *Statio* 244; Maitam al-Baḥrānī: *Qawāʿid* 147. Unter den Anhängern der Bahšamiyya vertritt ʿAbd al-Ġabbār eine dieser Position am nächsten kommende Ansicht; vgl. oben Anm 21. Vgl. auch al-Ḥimmaṣī ar-Rāzī: *Munqid* 2/191.

Wiederauferstehung verneinen, daß das, was zunächst seiend, dann nichtseiend ist, wiederkehren kann. Ähnlich wie die Anhänger der Schule Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs argumentieren sie, daß mit der Vernichtung des Individuums seine Identität (*huwiyya*) vernichtet wird; eine Wiederkehr desselben Individuums ist also nicht möglich.<sup>26</sup> Die Philosophen argumentieren aber weiterhin, daß die Wiederkehr eines Individuums notwendigerweise die Wiederkehr aller seiner spezifischen Eigenschaften impliziere. Hierzu gehöre beispielsweise auch der Zeitpunkt (*waqt*) des ursprünglichen Entstehens des Individuums. Dies ist unmöglich. Denn würde das Individuum zu dem Zeitpunkt wiederauferstehen, zu dem es ursprünglich geschaffen worden war, gäbe es keinen Unterschied zwischen dem ursprünglich erschaffenen und dem wiederauferstandenen Individuum. Geschieht dagegen die Wiederkehr zu einem anderen Zeitpunkt, so ist das wiederauferstandene Individuum ein anderes als das ursprüngliche. In dem Fall handelt es sich nicht mehr um Wiederkehr.<sup>27</sup>

Um diesen Einwand zu entkräften, unterscheiden die Anhänger Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs zwischen Grundbestandteilen des Körpers einerseits und allen anderen Teilen, wie Akzidenzien oder spezifischen Charaktermerkmalen des Körpers andererseits. Während die Grundbestandteile, die die Identität des Menschen ausmachen, zeitlebens unverändert bleiben und auch nach der erneuten Zusammensetzung des Körpers, der Auferstehung, in derselben Form wie im Diesseits wieder vorhanden sind, unterliegen die anderen Teile des Körpers ständig Veränderungen und fallen bei der Wiederauferstehung weg.<sup>28</sup> Die Lehre Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs und seiner Anhänger in dieser Frage wird von den imamitischen Theologen ab dem 6./12. Jahrhundert<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Vgl. Ibn Sīnā: *Tāʾlīqāt* 149; al-Baḡdādī: *Uṣūl ad-dīn* 232:14–15; Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: *Arbaʿīn* 289–290. Zur Position der Philosophen vgl. auch Klein-Franke: *The Non-Existent is a Thing*.

<sup>27</sup> Vgl. Ibn Sīnā: *Tāʾlīqāt* 132. Weiterhin argumentieren die Philosophen, es sei unmöglich, das, was wiedererstanden ist, von einem zusammen mit diesem geschaffenen ähnlichen Ding (*miṭl*) zu unterscheiden. Vgl. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: *Muḥaṣṣal* 177; al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 394–395; al-Qūšǧī: *Šarḥ* 492; Michot: *Avicenne et la destinée humaine* 453 Anm. 2; id.: *Destinée de l'homme* 14 Anm. 58. Vgl. auch Bello: *Medieval Islamic Controversy* 129.

<sup>28</sup> Al-Ḥimmaṣī ar-Rāzī: *Munqid* 2/192–193; Maītam al-Baḥrānī: *Qawāʿid* 143–144; al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 393; vgl. auch Muǧlī (NM) 498:15–18.

<sup>29</sup> Vgl. al-Ḥimmaṣī ar-Rāzī: *Munqid* 2/188–189, 190, 196; Maītam al-Baḥrānī: *Qawāʿid* 147ff; al-Ḥillī: *Kaṣf al-murād* 317, 320–321; Faḥr al-Muḥaqqiqīn: *Iršād* 17r; al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 393ff, 397–399; id.: *Lawāmiʿ* 366ff; vgl. auch al-ʿAmulī: *Asrār* 105; aš-Širāzī: *Šawāhid* 269. Zur Position Maītam al-Baḥrānīs vgl. auch van Ess: *Theologie* 4/558–559.

sowie auch von Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī und späteren ašʿarischen Theologen übernommen.<sup>30</sup> Allerdings halten es die Ašʿariten für möglich, daß Gott auf Grund seiner Allmacht das, was er zunächst vernichtet hat, wiedererstehen lassen kann.<sup>31</sup> Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī und die späteren Ašʿariten behagen somit neben der Vorstellung, daß Gott die Körper lediglich in ihre Bestandteile auflöst, um sie danach wieder zusammenzufügen, auch die Möglichkeit, daß Gott auf Grund seiner Allmacht das Nichtseiende ein zweites Mal erschafft.<sup>32</sup> In einigen seiner Werke vertritt Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī zudem die Ansicht, daß Rückkehr die erneute Zusammensetzung der Bestandteile des Körpers und die Wiederkehr des Nichtseienden ist.<sup>33</sup> Letzteres betrifft die Akzidenzien, die bei der Auflösung des Körpers vernichtet werden, von der Wiederkehr aber ebenso betroffen sein müssen, da sie Teil der Identität des Individuums sind.<sup>34</sup>

In den Abhandlungen der Theologen ab dem 7./13. Jahrhundert gerät der ursprünglich innermuʿtazilitische Konflikt immer mehr in den Hintergrund. Diskutiert werden nun vielmehr die beiden Extrempositionen der Philosophen einerseits, welche die Wiederkehr des Nichtseienden mit der Begründung abweisen, daß die Vernichtung der Identität der Individuen gleichzeitig mit der Vernichtung derselben vollzogen werde,<sup>35</sup> und der Ašʿariten andererseits, nach deren Ansicht die Wiederkehr des Nichtseienden möglich sei. Letztere argumentieren, daß sowohl Seiendes als auch Nichtseiendes kontingent durch sich selbst sei. Dies gelte somit auch für das, was zunächst seiend, dann nichtseiend ist. Auf Grund seiner Eigenschaft der Kontingenz ist somit dessen erneute Schöpfung durch Gott auf Grund seiner Allmacht möglich; andernfalls würde essentielle Kontingenz (*imkān dātī*) zu essentieller Unmöglichkeit (*imtināʿ dātī*), was unmöglich ist.<sup>36</sup>

<sup>30</sup> Für Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī vgl. Schmidtke: *Theology* 221–222. Für Beispiele späterer Ašʿariten vgl. al-Qūšǧī: *Šarḥ* 496. Vgl. ähnlich bei Ibn al-ʿArabī: *Futūḥāt* 1/207:14ff; hierzu auch Chittick: *Imaginal Worlds* 103.

<sup>31</sup> Vgl. Maitām al-Bahrānī: *Qawāʿid* 147; al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 394; al-Ġurǧānī: *Statīo* 244, 246–247; Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: *Muḥaššal* 177; id.: *Arbaʿīn* 275; Ibn al-Malāḥimī: *Fāʾiq* 227r:20ff.

<sup>32</sup> Vgl. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: *Arbaʿīn* 275; id.: *Maʿālim* 116; id.: *Tafsīr* 1/2/136, 13/26/109.

<sup>33</sup> Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: *Išāra* 63v.

<sup>34</sup> Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: *Muḥaššal* 179; id.: *Arbaʿīn* 286; id.: *Išāra* 63v; id.: *Tafsīr* 13/26/109–110.

<sup>35</sup> Vgl. al-Ġurǧānī: *Statīo* 246ff.

<sup>36</sup> Vgl. al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 393; Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: *Arbaʿīn* 375–379; al-Ġurǧānī: *Statīo* 244.

Ibn Abī Ğumhūr ist auf Grund seiner eigenen philosophisch geprägten Vorstellung vom Menschen in seinem Kašf und seinem Muġlī von dieser Kontroverse nicht direkt betroffen. Da für ihn die menschliche Seele nach ihrer Trennung vom Körper bestehen bleibt, die Kontinuität der Individualität des einzelnen somit also gewährleistet ist, ist die theologische Diskussion, ob ein menschlicher Körper vor der Auferstehung vernichtet oder lediglich in seine Bestandteile aufgelöst wird, für ihn irrelevant. Er beschränkt sich darauf, die unterschiedlichen Ansichten und Argumente zu referieren,<sup>37</sup> die er nebeneinander gelten läßt.<sup>38</sup> Verschiedene Hinweise deuten jedoch darauf hin, daß er der von der Schule Abū l-Ḥusain al-Bašrīs begründeten Lehre, daß der Körper eines Lebewesens aus Grundbestandteilen besteht, die beim Tod desselben aufgelöst und bei der Wiederauferstehung erneut zusammengefügt werden, eine gewisse Präferenz zukommen läßt. Dies ergibt sich aus seinem Beweis für die körperliche Wiederauferstehung, der diese Auffassung impliziert.<sup>39</sup> Grund hierfür ist wohl, daß aus der Perspektive Ibn Abī Ğumhūrs diese Position, wie oben angeführt, die am weitesten verbreitete Meinung ist.<sup>40</sup>

In seinem Muġlī beschließt er diesen Teil seiner Abhandlung über die Wiederauferstehung mit einem Versuch, die beiden konträren Ansichten miteinander in Einklang zu bringen. Nachdem er die Meinungen und Argumente beider Gruppen einander gegenübergestellt und kritisch beleuchtet hat,<sup>41</sup> reduziert er den Konflikt auf die Frage, welche Bestandteile des Körpers bei der Wiederkehr eingeschlossen sind – nur die Grundbestandteile oder zusätzlich auch sämtliche Akzidenzien und Charaktereigenschaften des Körpers. Nach Darstellung Ibn Abī Ğumhūrs argumentieren manche von denen, die die Möglichkeit der Wiederkehr des Nichtseienden ausschließen, die Wiederkehr der Körper mit sämtlichen Akzidenzien sei unmöglich. Andererseits würden manche von denjenigen, die die Wiederkehr des Nichtseienden

<sup>37</sup> Muġlī 496:18–500:4

<sup>38</sup> Vgl. Muġlī (MS) 491:24–26; Kašf (ZM) 313r:8–9. Vgl. auch Kašf (KB) 313r:9–26, Maʿīn (MM) 106r:3–4, wo er ebenfalls kommentarlos beide Ansichten und die Argumente ihrer jeweiligen Anhänger referiert.

<sup>39</sup> Vgl. oben; vgl. auch Maʿīn (MF) 104r:14ff.

<sup>40</sup> Vgl. oben. Ähnlich geben bereits Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (*Muḥaṣṣal* 178), al-Ḥillī (*Kašf al-murād* 321) und al-Miqdād as-Suyūrī (*Iršād* 386, 389) an, daß dieser Menschenbegriff die unter den Theologen ihrer Zeit am meisten verbreitete Position sei.

<sup>41</sup> Inhaltlich vergleichbare Darstellungen der unterschiedlichen Positionen finden sich bei al-Miqdād as-Suyūrī (*Iršād* 395) und al-Ġurġānī (*Statio* 246ff).

für möglich halten, so nimmt Ibn Abī Ğumhūr an, sicherlich zustimmen, daß dennoch nicht alle Akzidenzien bei der Wiederauferstehung mit eingeschlossen sind, wie etwa der Zeitpunkt, zu dem das Individuum ursprünglich geschaffen worden ist, oder seine Ausmaße (*qadr*).<sup>42</sup> Ibn Abī Ğumhūr's Kompromiß beruht also auf der Feststellung, daß beide Gruppen die grundsätzliche Wiederkehr des Nichtseienden zulassen, andererseits aber die Wiederkehr sämtlicher Akzidenzien und Charakteristika des Körpers, die über die Grundbestandteile hinausgehen, für nicht erforderlich halten.

Dies ist eine Versöhnung (*sullh*) zwischen den beiden Gruppen und die Aufhebung der Auseinandersetzung, die zwischen den Leuten besteht [bzgl. der Frage], ob die Wiederkehr des Nichtseienden unmöglich oder möglich ist. Derjenige nämlich, der die Unmöglichkeit derselben behauptet, [tut dies,] da er die Wiederkehr der Akzidenzien und Charakteristika [zusammen mit der Wiederkehr des Individuums] verneint, und es ist bekannt, daß solche Art von Wiederkehr unmöglich ist. Derjenige aber, der die Möglichkeit [der Wiederkehr] behauptet, versteht diese als [die Wiederkehr] der essentiellen Identität (*al-huwiyya ad-dā'iyya*), während die Akzidenzien [des wiedergekehrten Individuums] sich [von denen des ursprünglichen Individuums] unterscheiden. Der Disput ist somit aufgehoben, und dies ist evident, denn derjenige, der die Wiederkehr des Nichtseienden gänzlich verneint, befindet sich im Widerspruch zu dem, was notwendigerweise evident ist. Dies trifft ebenfalls für denjenigen zu, der die [Wiederkehr des Nichtseienden] mit all seinen Zuständen und Akzidenzien zuläßt, da der klare Verstand dies verneint; denn die Wiederkehr von Akzidenzien, Charaktereigenschaften und Akzidentiellem . . . ja sogar die von realen Eigenschaften, ist unmöglich. Der Streit zwischen den beiden Gruppen ist somit unnützlich, da es ein Disput ohne Ergebnis ist.<sup>43</sup>

Auch wenn der hier gebotene Kompromiß den ursprünglichen Kernpunkt des Problems, dessen sich Ibn Abī Ğumhūr bewußt ist, nicht weiter berücksichtigt, so ist diese Lösung vor dem Hintergrund zu sehen, daß die Argumentationen der späteren Theologen bei diesem Thema die beiden Extrempositionen der Philosophen und deren Argumente gegen die Wiederkehr der Körper einerseits sowie der Aš'ariten, die die Möglichkeit der Wiederkehr des Nichtseienden unbeschränkt zuließen, andererseits im Visier hatten.<sup>44</sup> Außerdem scheint Ibn Abī Ğumhūr's Reduzierung des Problems auf die von

<sup>42</sup> Muğlī (NM) 499:20–24.

<sup>43</sup> Muğlī (MU) 499:24–500:4.

<sup>44</sup> Diese Tendenz, den Konflikt auf die Frage zu reduzieren, welche Teile des

ihm in seinem Kompromißvorschlag genannte Frage auch darauf zu beruhen, daß er die grundsätzliche Verneinung der Wiederkehr des Nichtseienden ablehnt.

In seinen früheren Werken Maʿīn und Kašf hat sich Ibn Abī Ğumhūr mit dem oben angeführten summarischen Urteil zur Position der Philosophen und deren Ablehnung der körperlichen Wiederauferstehung begnügt. In seinem Muġlī bemüht er sich hingegen um eine Synthese der theologischen und philosophischen Vorstellungen vom Jenseits. Nachdem er hier im ersten Teil des Kapitels über Wiederkehr die theologischen Vorstellungen dargelegt und selbst eindeutige Stellung für die körperliche Auferstehung bezogen hat,<sup>45</sup> setzt er sich in einem zweiten Teil mit den Ansichten der Philosophen zu diesem Thema auseinander.<sup>46</sup>

Ibn Abī Ğumhūrs Ausführungen zu den verschiedenen philosophischen Positionen scheinen sowohl auf der Ebene des Kommentars (NM) als auch auf der Ebene des Superkommentars (MU) eindeutig auf aš-Šāhrazūrīs *aš-Šaġara al-ilāhiyya* zu beruhen.<sup>47</sup> Seine Vorgehensweise bei der Zusammenstellung der Passagen und seine gelegentlichen kurzen Kommentare geben Aufschluß darüber, inwieweit er den Positionen aš-Šāhrazūrīs folgt und wo er eigene Akzente setzt.

In enger Anlehnung an den Text der *Šaġara al-ilāhiyya* skizziert

---

Körpers von der Wiederauferstehung betroffen sind, zeichnet sich bereits bei früheren Theologen ab; so argumentiert etwa Maītam al-Baḥrānī (*Quwā'id* 147–148), die Wiederkehr des Nichtseienden müsse die Zeit seines ursprünglichen Entstehens sowie alle anderen spezifischen Charaktereigenschaften einschließen; dies aber sei unmöglich; das Argument der Ašʿariten dagegen, die die Möglichkeit der Wiederkehr des Nichtseienden zulassen, sei, daß die essentielle Kontingenz des Individuums auch im Zustand seines Nichtseins erhalten bleibt. Vgl. ebenso al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 396, der die Schwierigkeit der Position derer, die die Wiederkehr des Nichtseienden für möglich halten, vor allem darin begründet sieht, daß dies ihrer Ansicht nach alle Akzidenzien und Charaktereigenschaften einschließe.

<sup>45</sup> Muġlī 491:21–500:4.

<sup>46</sup> Muġlī 500:4–508:27.

<sup>47</sup> Muġlī (NM) 500:9–13 (= ŠI 398v:15–20), Muġlī (NM) 500:14–20 (= ŠI 401r:28–401v:4), Muġlī (NM) 500:20–22 (= ŠI 401v:6–10), Muġlī (NM) 500:22–501:13 (= ŠI 404r:2–405r:24), Muġlī (NM) 501:13–501:16 (= ŠI 410v:5–410v:12), Muġlī (NM) 501:16–21 (= ŠI 411r:2–412v:25), Muġlī (NM) 501:23–502:1 (= ŠI 412r:24–412v:25), Muġlī (NM) 502:1–6 (= ŠI 415v:6–20), Muġlī (NM) 506:6–12 (= ŠI 417r:5–21), Muġlī (NM) 502:12–505:21 (= ŠI 415v:20–417v:7), Muġlī (NM) 505:24–506:8 (= ŠI 405v:26–406r:14), Muġlī (NM) 506:8–11 (= ŠI 409v:23–28), Muġlī (NM) 506:14–25 (= ŠI 414v:19–415r:11). Muġlī (MU) 507:14–25 (= ŠI 415r:11–25), Muġlī (MU) 507:26–508:18 (= ŠI 415r:27–415v:20). Da R. Freitag bei seiner Untersuchung der Metempsychose-Vorstellungen in Ibn Abī Ğumhūrs Muġlī (*Seelenwanderung* 188–194) den Text der ŠI nicht heranzieht, sind seine Schlußfolgerungen von zahlreichen Mißverständnissen geprägt. Zu Freitags Studie allgemein vgl. die Rezension von W. Madelung in *Der Islam* 64 (1987) 295–298.

Ibn Abī Ğumhūr zunächst in seinem Kommentar (NM) drei verschiedene philosophische Auffassungen vom Schicksal der Seelen nach dem Tod: die der Peripatetiker, nach deren Ansicht alle Seelen nach dem Tod vom Körperlichen getrennt werden (*tağarrud ǧamā'ihā*) und gemäß ihrem im Diesseits erreichten Grad an Vollkommenheit belohnt oder bestraft werden;<sup>48</sup> die Vorstellung der Mehrzahl der Anhänger der Illuminationslehre, die er als die "Vorzüglichsten" bezeichnet (*aktar al-ḥukamā' al-išrāqiyīn wa-āfāḍiluhum*), wonach lediglich die vollkommenen Seelen vom Körperlichen befreit werden, während die unvollkommenen (*an-nāqīṣūn*) und die mittelmäßig vollkommenen Seelen (*al-mutawassiṭūn*) entsprechend ihren Dispositionen im Diesseits mit dem Körperlichen verbunden bleiben. Die Unvollkommenen durchlaufen einen Transmigrationsprozeß, an dessen Ende auch sie vom Körperlichen befreit werden und wie die vollkommenen Seelen in die Welt des reinen Intellekts (*'ālam al-'aql aṣ-ṣirf*) aufsteigen. Die Anhänger dieser Position verneinen die Möglichkeit der Metempsychose von Mensch zu Mensch. Sie halten nur die Transmigration einer menschlichen Seele in den Körper eines Tieres (*ḥayawān*), einer Pflanze (*nabāt*) oder eines Minerals (*ǧamād*) für möglich.<sup>49</sup> Einige andere von

<sup>48</sup> Muğlī (NM) 500:14–20. Vgl. parallel ŠI 401r:28–401v:28. Vgl. ähnlich aš-Šahrazūrī: *Šarḥ* 518:13–519:1 sowie Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī: *Šarḥ* 477:4ff. Zu den Vorstellungen der Peripatetiker zum Schicksal der Seelen im Jenseits vgl. Ibn Sīnā: *Nağāt* 69–75/übers. Arberry: *Avicenna on Theology* 64–76; Ibn Sīnā: *Šifā'/Ilāhiyyāt* 2/423–432/übers. Anawati: *Métaphysique* 2/157–165; Lucchetta: *Epistola* 209ff; Michot: *Destinée de l'homme*.

<sup>49</sup> Muğlī (NM) 500:20–21, 22–26. Vgl. parallel ŠI 401v:6–8, 404r:2–17. Vgl. ähnlich aš-Šahrazūrī: *Šarḥ* 519:19–520:5; Ibn Kammūna: *Šarḥ at-Talwihāt* 347v:2–9; Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī: *Šarḥ* 477:7ff. In Anlehnung an aš-Šahrazūrī definiert Ibn Abī Ğumhūr die Transmigration einer menschlichen Seele in einen menschlichen Körper als *nash*, in einen Tierkörper als *marsh*, in eine Pflanze als *fash* und in ein Mineral als *rash*. Vgl. ŠI 404r:7–17; auch aš-Šahrazūrī: *Šarḥ* 520:1–5; Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī: *Šarḥ* 477:11–18. Für ähnliche Definitionen bei früheren Autoren vgl. Sachau: *India* 32:7–10/übers. 64; al-Ġurġānī: *Statio* 253; aš-Šahrastānī: *Livre* 1/512; Maibudī: *Šarḥ* 194; vgl. auch Keller: *Réincarnation* 194. Ähnlich bei späteren Autoren, wie beispielsweise Šadr ad-Dīn aš-Šīrāzī, vgl. as-Suhrawardī: *Sagesse* 603–604: "La transmigration signifie le transfert de l'esprit, et son va-et-vient en ce monde-ci, d'un corps matériel à un autre. Le transfert d'un corps humain à un autre corps humain est appelé réincarnation, au corps d'un animal zoomorphose, au corps d'un végétal absorption, au corps d'un minéral solidification." Vgl. ähnlich Makki al-'Amīlī: *Ibtāl at-tanāsuḥ* 89–90. Vgl. auch Lucchetta: *Epistola* 35:5–37:1 (Übersetzung 34–36), wo ebenfalls verschiedene Versionen der Transmigrationslehre aufgezählt werden: solche, die Transmigration von menschlichen Seelen in Pflanzen und Tiere vorsehen; solche, die lediglich Transmigration in Tiere vorsehen; und solche, die allein die Transmigration von menschlichen Seelen in Menschenkörper zulassen. Für ähnliche Unterscheidungen von Metempsychose-Vorstellungen vgl. al-Ġuwainī: *Iršād* 274–276; Ibn Ḥazm: *Fīṣal* 1/165ff.

ihnen – Ibn Abī Ğumhūr Formulierung legt nahe, daß er hiermit eine Gruppe unter den Anhängern der Illuminationslehre meint – behaupten dagegen, daß alle menschlichen Seelen ewig mit dem Körperlichen verbunden bleiben und einem nie endenden Transmigrationsprozeß unterliegen. Dies, so Ibn Abī Ğumhūr, seien diejenigen, die unter der Bezeichnung “Anhänger der Seelenwanderung” (*tanāsuhīyya*) bekannt sind.<sup>50</sup> Indem Ibn Abī Ğumhūr die dritte Position einer Gruppe von Anhängern der Illuminationslehre zuschreibt, weicht er von der Darstellung aš-Šahrazūrī ab. Aš-Šahrazūrī schreibt hierzu, er habe sich erfolglos bemüht, Namen von Vertretern dieser Doktrin herauszufinden; er gehe davon aus, daß es zu seinen Lebzeiten keinen Repräsentanten dieser Variante mehr gibt.<sup>51</sup> Nach Darstellung aš-Šahrazūrī wird die zweite von Ibn Abī Ğumhūr erwähnte Ansicht, daß die Transmigration einer menschlichen Seele in den Körper eines Tieres, einer Pflanze oder eines Minerals möglich ist, von einigen persischen Philosophen sowie von den Lauteren Brüdern (*Iḥwān aš-Šafāʿ*) vertreten.<sup>52</sup> Andere persische und indische Philosophen, u.a. der indische Philosoph Būdāsaf, sowie eine Reihe von griechischen Philosophen lassen lediglich die Transmigration von menschlichen Seelen in Tierkörper zu; die Möglichkeit von Seelenwanderung in Pflanzen und Mineralien lehnen sie dagegen ab. Dieser Ansicht schließt sich aš-Šahrazūrī selbst an.<sup>53</sup>

<sup>50</sup> Muġlī (NM) 500:21–22. Vgl. parallel ŠI 403v:27ff; vgl. ähnlich aš-Šahrazūrī: *Šarḥ* 519:6–16 sowie bereits bei as-Suhrawardī: *Opera* I (TW) 85. Vgl. ähnlich Quṭb ad-Dīn aš-Širāzī: *Šarḥ* 476:11–18; Ibn Kammūna: *Šarḥ at-Tahwīhāt* 352r:16–20; auch Makkī al-Āmilī: *Ibtāl at-tanāsuhī* 73–74. Eine ähnliche Vorstellung von Metempsychose scheint auch die von Ibn Sīnā erwähnte Gruppe zu haben, die sowohl für die unvollkommenen wie für die vollkommenen Seelen eine Versetzung in andere Körper vorsieht, wobei die Unglücklichen hier Mühsal erfahren, die Glücklichen dagegen Freuden und Annehmlichkeiten; vgl. Lucchetta: *Epistola* 37:4–5.

<sup>51</sup> ŠI 403v:27–404r:2. Vgl. aš-Šahrazūrī: *Šarḥ* 519:6, wo er diese Position einigen früheren Theologen oder Philosophen (*min al-qudamāʾ man yaqūlu . . .*) zuschreibt, die er ebenfalls nicht näher identifiziert. Aš-Šahrazūrī sagt, daß es diese Seelenwanderungsvorstellung sei, die üblicherweise gemeint ist, wenn sich Philosophen gegen die Seelenwanderung aussprechen; vgl. ŠI 403v:27ff; aš-Šahrazūrī: *Šarḥ* 519:8–9. Vgl. auch aš-Širāzī: *Šawāhid* 237–238, wo dieses Verständnis von Metempsychose auch als das der dümmsten Philosophen bezeichnet wird (*aṣḥaf al-falāsifa rāʿyan*).

<sup>52</sup> ŠI 410v:5ff.

<sup>53</sup> ŠI 410r. Diese Gruppe von Philosophen sowie auch aš-Šahrazūrī verneinen die Möglichkeit der Transmigration einer menschlichen Seele in einen menschlichen Körper. Sobald diese Seelen den Reinigungsprozeß in Tierkörpern erfolgreich abgeschlossen haben, gelangen sie ihrer Ansicht nach in die untersten Ränge des Paradieses. Auch solche Seelen, bei denen die Reinigung trotz Metempsychose nicht erfolgt ist, gelangen aus den Tierkörpern im Diesseits direkt in die Welt der Ebenbilder (*ʿālam al-miʿāl*), wo sie in entsprechende, diesmal imaginäre, Tierkörper gelangen; hier wird der Reinigungsprozeß fortgesetzt.

Ibn Abī Ğumhūr fährt fort, wiederum in enger Anlehnung an die *Šağara al-ilāhiyya*, die Vorstellungen von Seelenwanderung der Lauteren Brüder<sup>54</sup> sowie der Philosophen Persiens, Babylons, Griechenlands und Ägyptens (*ḥukamāʾ fāris wa-bābil wa-yūnān wa-miṣr*) anzuführen.<sup>55</sup> Aš-Šahrazūrī hatte die Vorstellungen dieser beiden Gruppen in seiner Argumentation für die Richtigkeit der Seelenwanderungslehre als Beispiele für die besten Vertreter dieser Doktrin angeführt; ihre Lehren, so aš-Šahrazūrī, umfassen alle hierbei relevanten Aspekte.<sup>56</sup> Ibn Abī Ğumhūr übernimmt hier lediglich jene Passagen, in denen aš-Šahrazūrī die Doktrin der Lauteren Brüder sowie der persischen und indischen Philosophen und Būdāsafs dargelegt hat.

Im Folgenden beschreibt Ibn Abī Ğumhūr das Schicksal der Seelen gemäß dem Grad ihrer im Diesseits erlangten Vollkommenheit.<sup>57</sup> Ein Vergleich mit der *Šağara al-ilāhiyya* zeigt, daß diese Passagen auf den Textstellen basieren, in denen aš-Šahrazūrī seine eigene Position darlegt. Unvollkommene Seelen durchlaufen einen Reinigungsprozeß,

<sup>54</sup> Muğlī (NM) 500:26–501:13. Vgl. parallel ŠI 404r:22–405v:26. Die Seelenwanderungsvorstellungen der Lauteren Brüder finden sich vor allem in ihrer *Risāla al-Ġāmiʿa*. Die relevanten Passagen wurden untersucht von Marquet: *Philosophie des Ikhwan al-Safa* 599–636. Nach Darstellung aš-Šahrazūrīs hielten sie die Transmigration von menschlichen Seelen in die Körper von Tieren, Pflanzen und Mineralien für möglich; vgl. ŠI 410v:5ff; ähnlich Quṭb ad-Dīn aš-Širāzī: *Šarḥ* 477:18–478:1.

<sup>55</sup> Muğlī (NM) 501:13–22. Vgl. parallel ŠI 410v:5–412r:9.

<sup>56</sup> ŠI 404r:18–22. In seiner Darstellung der Philosophen Persiens, Babylons, Griechenlands und Ägyptens skizziert aš-Šahrazūrī vor allem die auch von as-Suhrawardī in seiner *Hikmat al-išrāq* erwähnte Position der persischen Philosophen (*ḥukamāʾ al-fāris*), eines gewissen indischen Philosophen Būdāsaf (ŠI 410v:15–412r:9) sowie die Positionen der griechischen Philosophen (ŠI 413r:21–414v:15). Hier führt er in paraphrasierter Form relevante Passagen aus Platons *Phaedon* an, die auf eine Transmigration von Seelen hinweisen; ŠI 413v:23–31 entspricht *Phaedon* 81 B–E; ŠI 413v:31–414r:6 entspricht *Phaedon* 81 E–82 A. Nicht eindeutig klar ist die Quelle für ŠI 414r:6–18. Inhaltlich ist als Quelle *Phaedon* 82 C–D möglich; allerdings schreibt aš-Šahrazūrī die Passage ŠI 414r:6–11 dem Hermes Trismegistos zu. Danach (ŠI 414r:11–18) fährt er mit Sokrates fort, was auf die Parallelstelle *Phaedon* 82 C–D als Quelle hinweist. Diese Passagen finden sich teilweise ebenfalls bei al-Bīrūnī; vgl. Sachau: *India* 32:14–21/übers. 65–66. Für eine Zusammenstellung der *Phaedon*-Paraphrasen bei al-Bīrūnī vgl. Badawī: *Platon* 123–129; vgl. auch id.: *Biruni* 236–242; Alon: *Socrates* 164ff; Fakhry: *Al-Bīrūnī* 345. Ein Vergleich der Texte zeigt, daß al-Bīrūnīs Paraphrasen sicherlich nicht aš-Šahrazūrīs Quelle waren. Für weitere paraphrasierte Wiedergaben der relevanten Passagen aus Platons *Phaedon*, von denen sich aš-Šahrazūrīs Text allerdings ebenfalls erheblich unterscheidet, vgl. Ibn Abī Uṣaibiʿa: *Uyūn* 73–75. Allgemein zur Überlieferung platonischer Vorstellungen im Islam vgl. Rosenthal: *On the Knowledge of Plato's Philosophy*; id.: *Addenda*; Peters: *Origins of Islamic Platonism*; Walker: *Platonism in Islamic Philosophy*.

<sup>57</sup> Muğlī (NM) 501:23–502:12. Vgl. parallel ŠI 412r:24–412v:25, 415v:6–20, 417r:5–21.

indem sie in solche Tierkörper versetzt werden, deren Eigenschaften ihren häßlichen Charakterzügen entsprechen. Gemäß ihrem Fortschritt gelangen sie in Körper von immer höherwertigeren Tieren, bis sie soweit gereinigt sind, daß sie in die untersten Stufen des Paradieses (*auwal manāzil al-ġmān*) gelangen. Hat der Reinigungsprozeß keinen Erfolg, so wandert ihre Seele deshalb nicht ewig weiter von Tierkörper zu Tierkörper, sondern gelangt in ihren häßlichen Eigenschaften entsprechende Tierkörper in der Welt der Ebenbilder (*ʿālam al-miṭāl*).<sup>58</sup> Die vollkommen reinen Seelen (*al-anfus at-tāhira bi-l-kulliyya*) gelangen nach der Trennung von ihren Körpern direkt in die Welt des reinen Lichtes (*ʿālam an-nūr al-mahd*).<sup>59</sup> Die mittelmäßig vollkommenen Seelen steigen nach der bei ihrem Tod erfolgten Trennung vom Körper in die Welt der suspendierten Ebenbilder (*ʿālam al-muṭul al-muʿallaqa*) auf, wo sie mit solchen Himmelskörpern (*aḡsām samāwiyya*) verbunden werden, die ihrem im Diesseits erlangten Grad an Vollkommenheit entsprechen. Gemäß ihrem Fortschritt haben sie die Möglichkeit, in die Welt des reinen Lichtes aufzusteigen.<sup>60</sup> Daß Ibn Abī Ğumhūr gerade jene Passagen in seinen Kommentar (NM) aufnimmt, deutet darauf hin, daß er die von ihm hier wiedergegebenen Positionen aš-Šahrazūrīs zum Schicksal der menschlichen Seele teilt. Dies ergibt sich zudem aus der nachfolgenden Passage seines Superkommentars (MU).<sup>61</sup> Hier zitiert er nahezu wortwörtlich einen längeren Textabschnitt aus der *Šağara al-ilāhiyya*,<sup>62</sup> in dem aš-Šahrazūrī detailliert seine Vorstellungen zum Schicksal der Seelen darlegt, einschließlich seiner Seelenwanderungsvorstellungen,<sup>63</sup> die mit den Aussagen der von ihm in seinem Kommentar (NM) angeführten Passagen übereinstimmen.<sup>64</sup> Ibn Abī Ğumhūr schließt dieses Zitat mit dem Hinweis ab, daß es sich hierbei um

<sup>58</sup> Muğlī (NM) 501:23–502:1. Vgl. parallel ŠI 412r:24–412v:25.

<sup>59</sup> Muğlī (NM) 502:1–6. Vgl. parallel ŠI 415v:6–20.

<sup>60</sup> Muğlī (NM) 502:6–12. Vgl. parallel ŠI 417r:5–21.

<sup>61</sup> Muğlī (MU) 502:12–505:21. Einzelne Passagen hieraus finden sich in Übersetzung bei Freitag: *Seelenwanderung* 190–191.

<sup>62</sup> ŠI 415v:20–417v:7.

<sup>63</sup> Zu den Seelenwanderungsvorstellungen aš-Šahrazūrīs und anderer Vertreter der Illuminationslehre vgl. den nachfolgenden Exkurs: Metempsychose-Vorstellungen bei den Anhängern der Illuminationslehre.

<sup>64</sup> In Muğlī (MU) 503:10–504:21 beschreibt Ibn Abī Ğumhūr das Schicksal der vollkommenen Seelen im Jenseits, und in Muğlī (MU) 504:21–505:8 beschreibt er das Schicksal der mittelmäßig vollkommenen Seelen. Die für die Seelenwanderung relevanten Passagen befinden sich in Muğlī (MU) 505:14–16 (übersetzt bei Freitag: *Seelenwanderung* 190), wo das Schicksal der Unglücklichen beschrieben wird: “Den

eine Zusammenfassung (*ḥulāṣa*) dessen [handelt], was einer der späteren islamischen Philosophen (*baʿd al-ḥukamāʾ al-islāmiyyīn min al-mutaʾaḥḥirīn*) erwähnt hat und was er als mit Weisheit (*ḥikma*) und Gesetz (*ṣarʿa*) in Übereinstimmung befindlich angesehen hat, da es in Überlieferungen des Propheten sowie Qurʾānversen [Hinweise] auf die [angeführten] Details gibt.<sup>65</sup>

Ibn Abī Ğumhūr folgt dieser Einschätzung:

Denke darüber nach und denke über diese deutlichen Aussagen (*zawāhir*) nach! Du wirst finden, daß diese miteinander in Einklang stehen (*tağđiduhumā mutaṭābiqain*).<sup>66</sup>

Den offensichtlichen Widerspruch dieses letztlich rein geistigen Schicksals des Menschen, wie es aš-Šahrazūrī vorsieht, zu Ibn Abī Ğumhūrs zuvor dargelegter theologisch geprägter Position der körperlichen Wiederkehr löst der Verfasser im weiteren Verlauf seiner Darlegungen auf. Hier führt er die Position einer von ihm nicht näher identifizierten Gruppe von Theologen oder Philosophen an, die er als die Wahrheitsforscher (*muḥaqqiqūn*) unter den angeführten Gruppen bezeichnet. Bei ihnen finden sowohl die Vorstellung von Metempsychose, die philosophisch geprägten Vorstellungen der vollständigen Befreiung der Seele vom Körper sowie auch die endgültige Zerstörung der Welt und die nachfolgende körperliche Neuschöpfung Berücksichtigung.<sup>67</sup> Aš-Šahrazūrīs *aš-Šağara al-ilāhiyya* scheint hier wiederum Ibn Abī Ğumhūrs Quelle gewesen zu sein. Dort wird die Position dieser Gruppe am Ende der Darstellung der Doktrinen der Lauteren Brüder und “einiger früherer Philosophen” (*baʿd al-ḥukamāʾ al-aqdamīn*) behandelt.<sup>68</sup> Es sind diejenigen, die sowohl Transmigration (*naql*) als auch körperliche Wiederauferstehung (*maʿād ġismānī*) behaupten und die aš-Šahrazūrī als “die besten unter den Philosophen und Religionsgelehrten” (*afāḍil al-ḥukamāʾ wa-l-millīyyīn*) bezeichnet. Während aš-Šahrazūrī aber diese Gruppe nur als ein Beispiel von Anhängern der

---

vierten Rang bilden die Verdammten (*ašqiyāʾ*), sie sind die meisten und diejenigen, die nicht von der Welt des Werdens und Vergehens (*ʿalam al-kaun wa-l-fasād*) erlöst sind. Diese sind die Leute zur Linken (*ahl aš-šimāl*). Wenn sie von allen animalischen Körpern (*al-abdān al-ḥayawāniyya*) erlöst sind, bekommen sie Schatten von Ebenbildern (*zīlal min aš-šuwār al-miṭālīyya*) gemäß ihren Eigenschaften und ihrem Charakter. Sie erfreuen sich dieser und leiden unter ihnen.” Vgl. parallel ŠI 417r:28–417v:2.

<sup>65</sup> Muğlī (MU) 505:21–23.

<sup>66</sup> Muğlī (MU) 505:23.

<sup>67</sup> Muğlī (NM) 505:24–506:8.

<sup>68</sup> ŠI 405v:26–406r:16.

Transmigrationslehre anführt, ohne sich deren Ansichten in bezug auf die körperliche Wiederkehr zu eigen zu machen, sprechen die Indizien des Muğlī dafür, daß Ibn Abī Ğumhūr seinerseits die Position jener Gruppe teilt.<sup>69</sup> Letzterer beschreibt ihre Position wie folgt:

Die Wahrheitsforscher unter ihnen bezeichnen die Trennung der Seele vom Körper als die kleine Auferstehung (*al-qiyāma aṣ-ṣuğrā*), während [ihrer Ansicht nach] die große Auferstehung (*al-qiyāma al-kubrā*) in der Trennung sämtlicher partikularer Körperseelen (*mufāraqat ḡamī‘ an-nufūs al-badaniyya al-ḡuḏ’iyya bi-l-kullīyya*) [und deren Aufstieg] in die Stufen des Paradieses . . . besteht. Nach der Trennung von den Körpern gelangen alle Seelen in herrliche Körper, die ihren sinnlichen Körpern entsprechen; hierin erleben sie Freuden, und dies ist für sie das Paradies. Dann steigen sie innerhalb der Paradiese Stufe um Stufe höher, bis sie die ihnen angemessene Vollkommenheit erlangen. Von hier gelangen sie zu intellektuellen Freuden (*al-laddāt al-‘aqliyya*) und geistigem Glück (*as-sa‘ādāt ar-rūḥāniyya*). Haben sie diese Stufe erreicht, ist die Vollkommenheit perfekt, und sie gelangen in den Garten der Einkehr (*ḡannāt al-ma’wā*) und bewohnen das Jenseits (*dār al-qarār*). Haben alle partikularen Seelen diese [Stufen der] Vollkommenheit und des Glücks erreicht, die zu erlangen sie bereit sind, dann hört die materielle Welt auf zu existieren, und die große Auferstehung und die große Katastrophe (*al-ṭamma al-‘uzmā*) findet statt, [in deren Verlauf] alles zerstört wird, wie auch in der Offenbarung gesagt wird ‘Alles ist dem Untergang geweiht, nur er nicht.’ (*Qur’ān* 28:88). Danach erschafft das Erste Prinzip (*al-mabda’ al-auwal*) von neuem eine zweite körperliche Welt in derselben Reihenfolge [wie beim ersten Mal] und neue Seelen durch einen [erneuten] Schöpfungsprozeß. Danach ist es vollkommen, wie Gott sprach ‘Wie wir eine erste Schöpfung (zur Existenz im Diesseits) her-

<sup>69</sup> In seiner abschließenden Beurteilung der von ihm angeführten Positionen zur Transmigrationslehre (ŠI 409v:22ff) weist aš-Šahrazūrī ihre Ansicht zurück, daß die körperliche Welt (*al-‘ālam al-ḡismānī*) aufhört zu existieren, sobald alle Seelen Vollkommenheit erlangt haben (ŠI 410r:23ff). Hiermit folgt er der von den Philosophen vertretenen Position, die Annihilierung der Welt sei unmöglich. Das Ende der körperlichen Welt könne nur allegorisch gemeint sein, insofern hiermit das Vergehen der Formen von Lebewesen und Pflanzen im letzten Zyklus (*fasād ṣuwar al-ḡayawān wa-n-nabāt fī āḡar al-adwār*) gemeint sein kann; vgl. ŠI 410r:28–29. Im übrigen führt er an, daß die Anhänger dieser Position zudem die Ansicht vertreten hätten, allein das Gemisch vom pflanzlichen Körpern sei geeignet, mittels Effusion eine Seele vom ‘aql *mufāriq* zu erhalten. Die Körper von Tieren und Menschen dagegen erhalten Seelen mittels Transmigration aus Körpern der jeweils niedrigeren Spezies (ŠI 406r:23ff). Aš-Šahrazūrī teilt diese Position nicht. Für eine ähnliche Vorstellung vgl. as-Suhrawardī: *Opera* I (TW) 81, wo der Verfasser diese dem “Gegner” (*ḡaṣm*) zuschreibt, den er nicht weiter identifiziert. Ibn Abī Ğumhūr erwähnt diesen Aspekt in seiner Darstellung nicht; es ist somit auszuschließen, daß er jenen Aspekt der Doktrin dieser Gruppe geteilt hat. Vielmehr scheint er aš-Šahrazūrī zu folgen, der lediglich die Transmigration von menschlichen Seelen in Tierkörper vorsieht.

vorgebracht haben, wiederholen wir sie (bei der Auferweckung zur Existenz im Jenseits).’ (*Qur’ān* 21:104). Dies ist mit ‘körperlicher Wiederkehr’ (*al-ma’ād al-ġismānī*) gemeint in Übereinstimmung mit den Gesetzen. [Die Vertreter dieser Position] sagten ‘Wir kennen die Geheimnisse und verstehen seine Intentionen.’<sup>70</sup>

Ibn Abī Ğumhūr beschreibt nun das Schicksal der unvollkommenen Seelen nach Ansicht dieser Gruppe – wiederum in enger Anlehnung an den Text der *Šağara al-ilāhiyya*:

Die unvollkommenen Seelen der Leute aber, die unwissend sind, häßliche Eigenschaften und tadelnswerte Charakterzüge haben, werden in solche Körper transferiert, die diesen Eigenschaften entsprechen. Dort bleiben sie, bis diese häßlichen Eigenschaften und schlechten Charakterzüge aufhören zu bestehen. Sobald sie gereinigt sind, steigen sie in den Ebenen der Sphären auf, bis sie die [Stufe der] vollkommenen Loslösung (*at-tağarrud al-mahd*) erreichen.<sup>71</sup>

Hiermit ist wiederum eindeutig die Seelenwanderung gemeint. Im Unterschied zur Position aš-Šahrazūrīs allerdings, dessen Seelenwanderungsvorstellungen Ibn Abī Ğumhūr zu folgen scheint, gehen die Anhänger dieser Gruppe davon aus, daß die Seelenwanderung so lange andauert, bis die Seelen vollständig gereinigt sind. Aš-Šahrazūrī hat die Ansicht vertreten, daß auch solche Seelen, bei denen die Reinigung erfolglos geblieben ist, in die Welt der Ebenbilder gelangen, wo der Reinigungsprozeß fortgesetzt wird.<sup>72</sup> Der Unterschied ist insofern eher marginal, als die Vertreter dieser Gruppe davon ausgehen, daß der Reinigungsprozeß letztendlich erfolgreich sein wird; andernfalls wäre die Voraussetzung für die völlige Vernichtung der Welt und die nachfolgende Wiederauferstehung niemals gegeben.

Ibn Abī Ğumhūr schließt diesen Teil der Behandlung der philosophischen Doktrine in seinem Kommentar (NM) mit seinen eigenen Worten ab.<sup>73</sup> Zunächst weist er darauf hin, daß der “Verfasser” (*mu-ṣannif*) die Position der gerade beschriebenen Gruppe als letzte behandelt habe und diese als mit Weisheit und Gesetz in Übereinstimmung befindlich beurteilt habe.<sup>74</sup> Es liegt nahe, daß mit dem “Verfasser” aš-Šahrazūrī gemeint ist. Er behandelt diese Position tatsächlich gegen

<sup>70</sup> Muğlī (NM) 505:24–506:8. Vgl. parallel ŠI 405v:26–406r:16.

<sup>71</sup> Muğlī (NM) 506:8–11. Vgl. parallel ŠI 409v:23–28.

<sup>72</sup> Vgl. unten Exkurs: Metempsychose-Vorstellungen bei den Anhängern der Illuminationslehre.

<sup>73</sup> Muğlī (NM) 506:26–507:14.

<sup>74</sup> Muğlī (NM) 506:11–13.

Ende seiner Darstellungen der Positionen der Lauteren Brüder und anderer früherer Philosophen. Außerdem erkennt er an, daß, obwohl die für die Richtigkeit der Seelenwanderung angeführten Beweise im allgemeinen lediglich überzeugend (*iqnāʿiyya*) sind, sie doch auf richtiger Intuition (*ḥads ṣahīḥ*), richtigem Nachdenken (*fikr ṣāʿib*) und intensivem geistigem Training (*riyāda bālīḡa*) basieren, womit sie zu Beweisen mit Beweiskraft (*dalāʿil burhāniyya*) würden.<sup>75</sup> Außerdem verweist er auf Schriftbeweise, die für die Richtigkeit dieser Lehre sprechen.<sup>76</sup> Nicht korrekt ist allerdings der von Ibn Abī Ğumhūr vermittelte Eindruck, daß aš-Šahrazūrī – wenn dieser tatsächlich mit dem “Verfasser” gemeint ist – die Doktrin der von Ibn Abī Ğumhūr bevorzugten Gruppe in allen Einzelheiten teilt. Ibn Abī Ğumhūr macht im Folgenden eindeutig klar, daß er seinerseits der Position der letztgenannten Gruppe anhängt.

Dies [d.h. das zuvor beschriebene Schicksal der unvollkommenen und der vollkommenen Seelen] kann nicht geleugnet werden. Vielmehr gehört all dies zu den Ereignissen (*aḥwāl*) der kleinen Wiederauferstehung (*al-qiyāma aš-ṣuġrā*), auf die in dem Ausspruch des Propheten ‘Wer von euch stirbt, dessen Auferstehung findet statt’ hingewiesen wird. Sobald diese Zyklen (*adwār*) beendet sind, die diese Transformationen (*tanaqqulāt*) zwingend notwendig machen, . . . und sobald der letzte Zyklus (*ad-daur al-āḥir*) stattfindet, der mit der großen Auferstehung und der großen Katastrophe [d.h. analog zu dem Gesagten, mit der Vernichtung der Welt] zusammenfällt, müssen all diese Seelen unweigerlich in die menschlichen Formen (*al-qawālīb al-insāniyya*) und die Ebenbilder der *Alif*-Gestalten (*aš-ṣuwar al-alfiyya*) zurückgelangen, in denen sie im Diesseits gewesen sind. Derjenige, der Strafe verdient, wird dann schmerzvoll bestraft werden, und derjenige, der Belohnung verdient, wird belohnt werden – dies geschieht im Anschluß an die gerechte Prüfung (*al-muḥāsaba al-ḥaqqa*), die Versammlung (*al-ġamʿ al-qiyāmī*), das Überschreiten der Isthmen und der Brücke (*al-murūr ʿalā l-barāzīḥ wa-ṣ-ṣirāt*), das Abwiegen (*al-mīzān*) und die Ereignisse der Zusammenkunft (*aḥwāl al-ḥašr*)

<sup>75</sup> ŠI 409v:19–22. Dennoch ist es ungewöhnlich, daß Ibn Abī Ğumhūr den Autor der ŠI, den er in seinem gesamten Werk niemals namentlich erwähnt – ebensowenig wie den Titel seines Werkes – als den “Verfasser” (*muṣannif*) bezeichnet. Diese Bezeichnung gebraucht er üblicherweise, wenn er auf den Text seines Grundwerkes (MS) oder seines Kommentars (NM) verweist. Im Fall der wenigen offenbar direkten Erwähnung aš-Šahrazūrīs bezeichnet er diesen als *Šaiḥ* (vgl. etwa Muġlī (MU) 137:21–3; vgl. auch Anhang 2). Sollte Ibn Abī Ğumhūr tatsächlich sich selbst hier als “Verfasser” bezeichnet haben, so käme allein die Passage Muġlī (NM) 496:4–6 in Frage, die allerdings inhaltlich nur bedingt zutreffend ist.

<sup>76</sup> ŠI 414v:22–415r:20.

und die Stufen der Auferstehung (*marātib al-qiyāma*) – mit zwingender Notwendigkeit in Übereinstimmung mit dem, was die muḥammada-nische Offenbarung berichtet.<sup>77</sup>

Ibn Abī Ğumhūr bezeichnet hier als “große Auferstehung” nicht wie die Gruppe der Wahrheitsforscher die vollständige Loslösung aller partikularen Seelen vom Körperlichen sowie deren Aufstieg ins Paradies – eine Stufe also, die der vollständigen Zerstörung und der nachfolgenden Neuschöpfung der Körper vorangeht. Vielmehr setzt er hier die “große Auferstehung” mit der letzten Stufe der Ereignisse im Jenseits, der Wiederkehr der materiellen Körper, gleich. Diese Inkonsistenz in der Bezeichnung scheint jedoch keine Auswirkungen auf die skizzierten Vorstellungen Ibn Abī Ğumhūrs vom Ablauf der Geschehnisse des Jenseits zu haben.<sup>78</sup>

Nach Ansicht Ibn Abī Ğumhūrs finden auch alle anderen Ereignisse im Jenseits, die der endgültigen Vernichtung der Welt und der nachfolgenden Wiederauferstehung vorangehen und von denen die Schriften berichten – wie die Grabesstrafe (*adāb al-qabr*), die Befragung im Grab (*su'āl al-qabr*),<sup>79</sup> das Überschreiten der Brücke (*aṣ-ṣirāt*),<sup>80</sup> das Abwiegen (*al-mīzān*),<sup>81</sup> das Zeugnisablegen der Gliedmaßen (*intāq al-ḡawāriḥ*),<sup>82</sup> das Verstreutsein der Bücher (*taṭāyur al-kutub*)<sup>83</sup> – real statt. Er begründet dies damit, daß der Prophet hiervon berichtet habe und auf Grund der göttlichen Allwissenheit und Allmacht.<sup>84</sup> Er verneint ausdrücklich die Position derer, die argumentieren, daß diese Ereignisse eine Art unwirklicher Phantasien seien (*min qabīl at-taḥayyulāt al-ḡair al-ḥaqīqiyā*).<sup>85</sup>

Zusätzlich zu seiner individuellen Art, die theologischen und philosophischen Vorstellungen vom Jenseits miteinander in Einklang zu

<sup>77</sup> Muḡlī (NM) 507:2–8.

<sup>78</sup> Vgl. ebenso Muḡlī (NM) 496:4–6, wo er die Position einer “Gruppe islamischer Philosophen” (*ḡamā'at al-islāmīyyīn min al-ḥukamā'*) sowie “der Sufis und der Theologen” (*ahl at-taṣawwuf wa-l-kalām*) erwähnt, die an die Loslösung der Seelen vom Körperlichen, letztlich aber an die Wiederkehr der Körper glauben, die sie als “große Auferstehung” bezeichnen.

<sup>79</sup> Für die Vorstellungen früherer Mu'taziliten zu diesen Ereignissen vgl. van Ess: *Theologie* 4/528–534.

<sup>80</sup> Vgl. *Qur'ān* 37:23.

<sup>81</sup> Vgl. *Qur'ān* 7:7ff, 23:104ff, 101:6ff.

<sup>82</sup> Vgl. *Qur'ān* 24:24, 36:65.

<sup>83</sup> Vgl. Aḥmad b. Ḥanbal: *Musnad* 6/110.

<sup>84</sup> Muḡlī (MS) 508:27–509:8; Muḡlī (NM) 509:8–23, 510:9–13, 510:23–10; Muḡlī (MU) 509:23–510:9, 510:13–23, 512:10–19; Kašf (ZM) 313v:15–18; Kašf (KB) 313v:18–36.

<sup>85</sup> Muḡlī (NM) 510:27ff, bes. 512:1–10.

bringen, nimmt Ibn Abī Ğumhūr an einer anderen Stelle seines Superkommentars (MU) die Philosophen noch einmal ausdrücklich gegen den Vorwurf in Schutz, sie lehnten die körperliche Wiederkehr grundsätzlich ab.<sup>86</sup> Der Vorwurf, der häufig gegen die Anhänger der Illuminationslehre, die Sufis (*ahl at-taṣawwuf*) und sogar gegen die Peripatetiker erhoben wird, sie verneinten die körperliche Wiederkehr, so Ibn Abī Ğumhūr, sei unberechtigt und beruhe auf einem falschen Verständnis ihrer Ansichten. Da die göttlichen Offenbarungen (*aš-šarāʾiʿ al-ilāhiyya*) davon berichten, akzeptieren die Philosophen vielmehr, daß die körperliche Wiederkehr tatsächlich stattfindet. Sie behaupten bloß, daß es hierfür keine stichhaltigen Beweise (*al-barāhīn al-qaṭʿiyya*) gibt; diese wiesen nur auf eine geistige Wiederkehr hin. Daher beschäftigen sich die Philosophen üblicherweise lediglich mit der geistigen Wiederkehr. Die Offenbarungen über die körperliche Wiederkehr erfolgte nur für jene, deren Verständnis nicht über diese Stufe hinausgeht. Außerdem seien die Philosophen über die Abhängigkeit von körperlichen Dingen so erhaben, daß sie körperliche Freuden verabscheuen und sich in ihren Ausführungen auf die geistige Wiederkehr und die damit zusammenhängenden Fragen beschränken. Zur Untermauerung seiner Einschätzung zitiert Ibn Abī Ğumhūr Ibn Sīnās einleitende Äußerungen zu seinem Kapitel über die Wiederauferstehung (*fī l-maʿād*) des *K. aš-Šifāʾ*.<sup>87</sup> Hier, wie auch in einer Reihe weiterer Schriften, leugnet Ibn Sīnā körperliche Wiederauferstehung unter Hinweis auf die Schriftbeweise nicht grundsätzlich, sondern argumentiert, daß die verstandesmäßigen Beweise nur auf die geistige Wiederauferstehung hindeuten und daß diese auch die entscheidendere von beiden Arten der Auferstehung sei.<sup>88</sup> Dies alles,

<sup>86</sup> Muğlī (MU) 528:1–529:13.

<sup>87</sup> Muğlī (MU) 529:2–10 (= Ibn Sīnā: *Šifāʾ/Ilāhiyyāt* 2/423:2–10/übers. Anawati: *Métaphysique* 2/157:4–16. Vgl. identisch id.: *Nağāt* 326–327).

<sup>88</sup> Vgl. hierzu auch Gardet: *Pensée* 94–95; Anawati: *Destinée* 265; Badawī: *Histoire* 2/660–661; Heath: *Allegory* 68, 78 Anm. 64. In anderen Schriften spricht sich Ibn Sīnā dagegen eindeutig gegen die Möglichkeit der körperlichen Wiederkehr aus. Vgl. etwa Lucchetta: *Epistola* 40–139, wo Ibn Sīnā alle Theorien leugnet, die etwas anderes als die rein geistige Auferstehung annehmen, und insbesondere ibid. 138: “Dunque, se è falso che il ‘ritorno’ (*maʿād*) sia per il corpo soltanto, se è falso che sia per il corpo e per l’anima insieme, e se è falso che sia per l’anima nel modo della metempsicosi, allora il ‘ritorno’ è per l’anima soltanto, secondo ciò che è ben stabilito, dato che [è già stato stabilito che] il *maʿād* esiste; e noi spiegheremo ciò.” Vgl. auch Gardet: *Pensée* 86–105, bes. 94ff; Anawati: *Un cas typique* 68–94; id.: *Destinée* 265–266; Heath: *Allegory* 67; Marmura: *Infinite Number* 233. Vgl. auch al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 407–408: “Nach Ansicht der Philosophen, die die Losgelöstheit der Seele [vom Körperlichen] behaupten, wie Platon, Aristoteles und deren Anhänger

so Ibn Abī Ğumhūr, weise eindeutig darauf hin, daß die Philosophen unter Berücksichtigung der Schriftbeweise die körperliche Wiederkehr akzeptierten, auch wenn sie sich in ihren Äußerungen und Schriften nur mit der geistigen Wiederkehr und den geistigen Freuden beschäftigten.

### EXKURS

#### *Metempsychose-Vorstellungen bei den Anhängern der Illuminationslehre*

Mit seinen Ausführungen zur Seelenwanderungslehre scheint aš-Šahrazūrī weiterzugehen als as-Suhrawardī, der Begründer der Illuminationslehre. In der Mehrzahl seiner Werke lehnt letzterer die Seelenwanderungslehre ab, wobei er ähnliche Argumente anführt wie bereits Ibn Sīnā. Das am häufigsten angeführte Argument basiert auf der von Ibn Sīnā wie auch von as-Suhrawardī vertretenen Grundannahme, daß Seelen nicht präexistent sind, sondern zusammen mit dem Körper und entsprechend dessen Mischung (*mizāğ*) – Ibn Sīnā bezeichnet den Körper hierbei als akzidentielle Ursache (*illa bi-l-ʿarad*) der Seele – geschaffen werden. Jeder individuelle Körper hat somit eine individuelle, ihn regierende Seele.<sup>89</sup> Im Fall der Seelenwanderung würde die Situation entstehen, daß einem Körper zwei Seelen innewohnen – seine ursprünglich zusammen mit ihm erschaffene sowie die, die nun durch Transmigration hinzugekommen ist. Da sich aber ein Lebewesen seiner Seele bewußt ist, würde es sich im Fall von einer auf Grund von Metempsychose hinzukommenden

---

Abū Naṣr al-Fārābī und Ibn Sīnā, ist [die Wiederauferstehung] rein geistig; und auch wenn Ibn Sīnā in seinem *Šifā'* die körperliche [Wiederauferstehung] für möglich erachtet und urteilt, daß die Details [derselben] auf Grund der Offenbarung bekannt sind, so verneint er dies doch in seinen übrigen Schriften." Für eine Zusammenstellung der von Ibn Sīnā vorgebrachten Argumente gegen die Möglichkeit der körperlichen Wiederauferstehung vgl. Michot: *Avicenne et la destinée humaine* 453 Anm. 2; id.: *Destinée de l'homme* 14 Anm. 58.

<sup>89</sup> Für Ibn Sīnā vgl. seine *Nağāt* 222–223/übers. Rahman: *Psychology* 56–58, 105–106; Monnot: *Transmigration* 156–158; Lucchetta: *Epistola* 121:5–133:4; Anawati: *Destinée* 259ff; Freitag: *Seelenwanderung* 184; Kutsch: *Seelenlehre* 177–178; vgl. ähnlich bei Bahmanyār: *Tahṣīl* 822–825. Für die dieser Position zugrundeliegende Annahme, daß die Individuation der Seele durch den Körper erfolgt und auch nach der Trennung der Seele vom Körper erhalten bleibt, wurde Ibn Sīnā im übrigen seitens späterer Philosophen häufig kritisiert. Vgl. hierzu Rahman: *Psychology* 106–107; Marmura: *Infinite Number* 238–239. Allgemein zu dieser Vorstellung vgl. Schubert: *Annäherungen* 37ff; Verbeke: *L'immortalité de l'âme*. Für diese Vorstellung bei as-Suhrawardī vgl. seine *Opera* II (HI) 216–217; id.: *Opera* I (TW) 54; aš-Šahrazūrī: *Šarḥ* 514.

Seele zweier Seelen bewußt sein. Dies ist jedoch nicht der Fall. Eine Seele, derer sich ein Lebewesen nicht bewußt ist und die den Körper desselben nicht regiert, steht in keiner Beziehung zu diesem Lebewesen.<sup>90</sup> Dieses Argument richtet sich, wie Ibn Kammūna bemerkt, offensichtlich gegen solche Seelenwanderungsvorstellungen, die die Transmigration von menschlichen Seelen in menschliche Körper bzw. allgemein innerhalb der gleichen Spezies vorsehen. Zudem geht es von der Prämisse der Erschaffenheit (*ḥudūt*) der Seelen aus.<sup>91</sup>

Ibn Sīnā wie auch as-Suhrawardī argumentieren ferner, daß im Fall von Metempsychose die Anzahl der vergehenden und der neu entstehenden Körper zu jeder Zeit gleich sein müßte. Dies sei aber erwiesenermaßen nicht der Fall.<sup>92</sup> In manchen seiner Werke argumentiert Ibn Sīnā weiterhin, die Äußerungen der griechischen Philosophen zur Seelenwanderung seien nicht wörtlich zu nehmen. Vielmehr seien sie allegorisch intendiert gewesen.<sup>93</sup> Als zusätzliches Argument

<sup>90</sup> Zu diesem Argument bei Ibn Sīnā und seinen Nachfolgern vgl. Ibn Sīnā: *Nağāt* 227/übers. Rahman: *Psychology* 63–64, 109; Ibn Sīnā: *Ta'liqāt* 29, 67; id.: *al-Mabda' wa-l-ma'ād* 108–109; Lucchetta: *Epistola* 133:5–135:5; Forget: *Théorèmes* 196–197/übers. Goichon: *Directives* 478–479; Naşır ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Şarḥ al-işārāt* 3/356–357; Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: *Şarḥ* 2/97; id.: *Maṭālib* 6/202; id.: *Muḥaşşal* 174–175; Ibn Kammūna: *Şarḥ al-işārāt* 154r-v; Bahmanyār: *Tahsīl* 825; al-Qazwīnī: *Hikmat al-'ain* 239; al-Himmaşī ar-Rāzī: *Kaşf* 70v; Naşır ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Qawā'id* 103; al-Hillī: *Idāḥ* 239–240; id.: *Manāḥiğ* 141–142; id.: *Kaşf al-murād* 143–144; Maitām al-Baḥrānī: *Qawā'id* 153; Ma'īn (MM) 104v:19–21; Badawī: *Histoire* 2/688–689; Bakoş: *Psychologie* 1/229–231/übers. 2/166; Bello: *Medieval Islamic Controversy* 129–130; Monnot: *Transmigration* 155, 156–158; Marmura: *Infinite Number* 233–234; Walbridge: *Science of Mystic Lights* 145; ŞI 401v:12–402r:3. Für dieses Argument bei as-Suhrawardī vgl. seine *Opera* III (AI) 170:6–12; id.: *Opera* III (PN) 74:9–15, id.: *Opera* I (TW) 81; id.: *Opera* I (MM) 499–500; id.: *Lamahāt* 144; vgl. auch aş-Şīrāzī: *Şawāhid* 235; id.: *Şarḥ al-ḥidāya al-aṭiriyya* 387:12–17; Monnot: *Transmigration* 155–156; vgl. auch Ibn Kammūna: *Şarḥ at-Takwiḥāt* 347r:25–348r:17, der dieses Argument allerdings heftig kritisiert.

<sup>91</sup> Ibn Kammūna: *Şarḥ at-Takwiḥāt* 347v:2ff; id.: *Şarḥ al-işārāt* 154v:7ff; vgl. auch al-Hillī: *Idāḥ* 240; Maitām al-Baḥrānī: *Qawā'id* 155. Al-Baḥrānī, al-Hillī und al-Himmaşī ar-Rāzī (*Kaşf* 70v) kritisieren zudem, daß der Nachweis der Unrichtigkeit der Seelentransmigration auf der Prämisse der Erschaffenheit der Seele beruhe, während diese unter Hinweis auf die Unrichtigkeit der Seelentransmigration nachgewiesen werde. Es handele sich also um einen kreisförmigen Regress (*dawr*).

<sup>92</sup> Für dieses Argument bei Ibn Sīnā vgl. Forget: *Théorèmes* 196–197/übers. Goichon: *Directives* 478–479; Naşır ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Şarḥ al-işārāt* 3/356–359. Für dieses Argument bei as-Suhrawardī vgl. Monnot: *Transmigration* 156.

<sup>93</sup> Lucchetta: *Epistola* 39, 135:6–139. Vgl. auch Michot: *Destinée de l'homme* 38–40. In diesem Zusammenhang sollte nicht unerwähnt bleiben, daß auch die Forschung Zweifel daran geäußert hat, ob die Aussagen Platons zur Seelenwanderung realistisch zu verstehen sind oder ob sie nicht vielmehr nur allegorisch intendiert waren. Vgl. hierzu Scheffczyk: *Reinkarnationsgedanke* 6–9. Zu den Seelenwanderungsvorstellungen Platons vgl. Simeone: *Teoria*. Allgemein für einen Überblick über die Vorstellungen in der griechisch-römischen Welt zu diesem Thema vgl. Hoheisel: *Seelenwanderung* 25–34.

gegen die Seelenwanderungslehre führt as-Suhrawardī an, daß eine Transmigration menschlicher Seelen in Form eines Abstieges in Tier- oder Pflanzenkörper unmöglich ist, da es mehr Tiere als Menschen und noch mehr Pflanzen als Tiere gibt. Aus demselben Grund ist die Transmigration von Seelen aus Pflanzen- und Tierkörpern in aufsteigender Richtung in menschliche Körper nicht vorstellbar.<sup>94</sup> Ebenso ablehnend setzt sich as-Suhrawardī in seinen *Talwihāt*<sup>95</sup> mit einer weiteren Seelenwanderungsvorstellung auseinander. Hiernach erhalten weder menschliche noch tierische Körper Seelen mittels Effusion. Dies ist allein für die Körper von Pflanzen möglich. Aus den Pflanzenkörpern steigen die Seelen dann auf, zunächst in Tierkörper und von dort in menschliche Körper.<sup>96</sup> As-Suhrawardī begegnet dieser Vorstellung mit dem Einwand, menschliche Körper seien vollkommener als Pflanzenkörper und somit auch eher disponiert als diese, Seelen mittels Effusion zu erhalten.<sup>97</sup> Neben der Antwort des Gegners auf dieses Teilargument<sup>98</sup> räumt as-Suhrawardī der Darlegung der Argumente der Anhänger der Transmigrationslehre im Folgenden viel Raum ein,<sup>99</sup> um diese am Ende sämtlich zu widerlegen.<sup>100</sup>

In seiner *Hikmat al-išrāq* skizziert as-Suhrawardī die Metempsychosevorstellungen persischer Philosophen sowie eines gewissen indischen Philosophen Būdāsaf.<sup>101</sup> Ihrer Ansicht nach ist nur der menschliche Körper geeignet, eine Seele vom Leitenden Licht (*an-nūr al-isfahbad*)

<sup>94</sup> As-Suhrawardī: *Opera* I (MM) 500; id.: *Opera* III (AI) 170; vgl. auch aš-Šīrāzī: *Šarḥ al-hidāya al-aṭṭariyya* 387:17–22; Monnot: *Transmigration* 155–156.

<sup>95</sup> As-Suhrawardī: *Opera* I (TW) 81–86.

<sup>96</sup> As-Suhrawardī: *Opera* I (TW) 81:14–17; vgl. auch Ibn Kammūna: *Šarḥ at-Talwihāt* 348r:24–348v:18.

<sup>97</sup> As-Suhrawardī: *Opera* I (TW) 81:17–18, 85:9–10; vgl. auch Ibn Kammūna: *Šarḥ at-Talwihāt* 348v:13–16, 352v:22–353r:3.

<sup>98</sup> Hier wird als Gegenbeispiel der Magnet angeführt. Dieser besitzt auf Grund seines spezifischen Gemisches magnetische Anziehungskraft, die dem Menschen trotz der höheren Vollkommenheit seines Gemisches fehlt. Vgl. as-Suhrawardī: *Opera* I (TW) 82:1–5; vgl. entsprechend Ibn Kammūna: *Šarḥ at-Talwihāt* 348v:16–18.

<sup>99</sup> As-Suhrawardī: *Opera* I (TW) 82:6–85:8; vgl. entsprechend Ibn Kammūna: *Šarḥ at-Talwihāt* 348v:18–349v:10 (TW), 349v:10–352v:7 (Kommentar).

<sup>100</sup> As-Suhrawardī: *Opera* I (TW) 85:9–86:6; vgl. entsprechend Ibn Kammūna: *Šarḥ at-Talwihāt* 352v:8–19 (TW), 352v:19–353r:23 (Kommentar).

<sup>101</sup> As-Suhrawardī: *Opera* II (HI) 217–221; vgl. entsprechend aš-Šahrazūrī: *Šarḥ* 521:20–524:11; Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī: *Šarḥ* 479:12ff. Vgl. auch Walbridge: *Science of Mystic Lights* 146–147. Būdāsaf, abgeleitet von Bodhisattva, ist eine der Bezeichnungen muslimischer Autoren für Buddha. Vgl. W. Sundermann: *Bodhisattva*. In: EncIran 4/317–318. Einen Überblick über Buddha und Buddhismus in der islamischen Tradition bietet Gimaret: *Bouddha et les Bouddhistes*. Vgl. auch A.S. Melikian-Chirvani: *Buddhism. II. In Islamic Time*. In: EncIran 4/496–499.

zu erhalten. Die Körper von Tieren, Pflanzen und Mineralien sind hierfür nicht geeignet. Sie können Seelen somit nur durch Transmigration von menschlichen Seelen erhalten. Die Versetzung von menschlichen Seelen in menschliche Körper schließen sie dagegen aus. Während manche Vertreter dieser Vorstellung es für möglich halten, daß menschliche Seelen in die Körper von Tieren, Pflanzen oder Mineralien versetzt werden können, schließen Būdāsaf und ein Teil der nicht näher identifizierten persischen und indischen Philosophen die Möglichkeit der Transmigration einer menschlichen Seele in andere Körper außer Tierkörper aus.<sup>102</sup> Ebenso verneinen sie die Möglichkeit der Transmigration einer Seele von einem Tierkörper in einen menschlichen Körper.<sup>103</sup> Die Transmigration von Seelen von Tierkörper zu Tierkörper halten sie dagegen insofern für zulässig, als Tierkörper keine eigene Seele vom Leitenden Licht erhielten.<sup>104</sup> Der Haupteinwand Ibn Sīnās und as-Suhrawardīs in seinen übrigen Werken, Seelenwanderung führe dazu, daß ein Körper zwei Seelen besitze, verliert bei dieser Version der Metempsychose seine Relevanz, da diese Situation hier nicht auftreten kann.<sup>105</sup> Zudem ist die Prämisse der Erschaffenheit der menschlichen Seelen zusammen mit ihrem Körper mit dieser Metempsychose-Variante vereinbar. Im Unterschied zu seinen übrigen Werken referiert as-Suhrawardī in seiner *Hikmat al-išrāq* die unterschiedlichen Vorstellungen zur Seelenwanderung ohne die erklärte Absicht, die Unrichtigkeit der Metempsychoselehre zu beweisen. Entsprechend trägt das Kapitel zur Metempsychose in seiner *Hikmat al-išrāq* den neutralen Titel “Verdeutlichung der Seelenwanderung” (*Faṣl fī bayān at-tanāsuh*). In seinen anderen Werken, in denen er sich eindeutig gegen die Seelenwanderungslehre ausspricht, ist seine Ablehnung dieser Lehre auch bereits in den entsprechenden Kapitelüberschriften erkennbar.<sup>106</sup> Am Ende seiner Ausführungen zur Seelenwanderung

<sup>102</sup> ŠI 410v:5ff; aš-Šahrazūrī: *Šarḥ* (HI) 522:7–524:11; Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī: *Šarḥ* 490:16–491:2.

<sup>103</sup> Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī: *Šarḥ* 491:16–17.

<sup>104</sup> Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī: *Šarḥ* 491:3–6.

<sup>105</sup> Aš-Šahrazūrī: *Šarḥ* 522:21–523:21; Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī: *Šarḥ* 490–16–491:11; Walbridge: *Science of Mystic Lights* 146–147. As-Suhrawardī erwähnt außerdem die Position Platons (*Opera* II (HI) 221) und führt die *masḥ*-Verse des *Qurʾān* an (*Opera* II (HI) 221–222); dazu auch aš-Šahrazūrī: *Šarḥ* 514–517; Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī: *Šarḥ* 492:2–493:9. Allgemein zu den *masḥ*-Versen vgl. Ch. Pellat: *Maskh*. In: EI<sup>2</sup> 6/736–738; van Ess: *Theologie* 3/428ff; Enderwitz: *Gesellschaftlicher Rang* 75ff; Rubin: *Apes, Pigs, and the Islamic Identity*. Zur Vorstellung der frühen Imamiten von *masḥ* vgl. Amir-Moezzi: *Seul l’homme de dieu est humain* 207–208.

<sup>106</sup> As-Suhrawardī: *Opera* I (MM) 499: *Faṣl fī mtināʿ at-tanāsuh*; id.: *Opera* I (TW) 81: *Faṣl al-ḥuġġa fī mtināʿ at-tanāsuh*; vgl. auch id.: *Opera* III (PN) 74; id.: *Opera* III

in seiner *Ḥikmat al-išrāq* stellt as-Suhrawardī allerdings fest, daß die Argumente sowohl für als auch gegen Metempsychose gleichermaßen schwach seien, und gibt sich selbst unentschieden:

Quant aux réprouvés . . . –, que la transmigration soit vraie ou soit fausse, car les preuves en un sens ou dans l'autre sont faibles –, lorsqu'ils sortent des citadelles des *barzahs*, il y a pour eux certaines ombres d'entre les formes 'en suspens', en proportion de leur éthos.<sup>107</sup>

In seinem Kommentar zu as-Suhrawardīs *Ḥikmat al-išrāq* deutet aš-Šahrazūrī an, daß as-Suhrawardī hier selbst Anhänger der Variante der Seelenwanderungslehre ist, welche die Transmigration von menschlichen Seelen in Tierkörper vorsieht:

Die Absicht [dieses Kapitels] ist es, die Zustände der Vernunftseelen nach der Trennung vom Körperlichen zu verdeutlichen – die Zustände der glücklichen [Seelen], zu denen die vollkommenen und die mittelmäßig [vollkommenen Seelen gehören], sowie die Versetzung der Seelen der Unglücklichen (*intiḡāl nufūs al-ašḡyā'*) aus den menschlichen Körpern in Tierkörper, die ihren moralischen Eigenschaften und Taten [im Diesseits] entsprechen.<sup>108</sup>

In diesem Buch hat der *Šaiḥ* eindeutig von den verschiedenen Meinungen zur Metempsychose die Position derer ausgewählt, die die Transmigration [einer Seele] von einem menschlichen Körper in Tierkörper für möglich halten. [Ebenso ist] die Transmigration [der Seelen] von manchen [Tierkörpern] in manche [andere Tierkörper] möglich, nicht dagegen [die Transmigration von Seelen in die Körper von] Pflanzen und Mineralien.<sup>109</sup>

Die Bedeutung der zuletzt zitierten Passage ist allerdings nicht eindeutig; hiermit kann entweder gemeint sein, daß as-Suhrawardī diese Position selbst vertritt oder daß er unter den verschiedenen Seelenwanderungslehren diese als die beste ausgewählt hat, ohne jedoch selbst ein Anhänger derselben zu sein. Letztere Ansicht vertritt Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī in seinem Kommentar:

Quant à l'auteur, du moins à en juger d'après l'apparence de sa rédaction, même s'il ne croit pas à l'authenticité de la doctrine, il professe

(AI) 170; id.: *Lamaḥāt* 144, wo seinen Erörterungen zur Seelenwanderungslehre zwar keine Titel vorangestellt sind, seine Ausführungen aber jeweils mit einer klaren Aussage seiner Ablehnung beginnen.

<sup>107</sup> As-Suhrawardī: *Sagesse* 214 [= id.: *Opera* II (HI) 230:6–9]. Vgl. auch aš-Šahrazūrī: *Šarḥ* 547:9–16; Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī: *Šarḥ* 489:18–19, 511:1–2; Monnot: *Transmigration* 155 Anm. 28.

<sup>108</sup> Aš-Šahrazūrī: *Šarḥ* 518:10–12.

<sup>109</sup> Aš-Šahrazūrī: *Šarḥ* 520:6–8.

que l'attache des âmes des bienheureux moyennement avancés est transférée aux corps célestes, tandis que pour les réprouvés, elle est transférée aux corps des animaux, émigrant de l'un à l'autre, à l'exception des minéraux et des végétaux.<sup>110</sup>

Walbridge interpretiert diese Äußerung Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī in dem Sinne, daß as-Suhrawardī seiner Ansicht nach ein Anhänger der Transmigrationslehre gewesen ist.<sup>111</sup> Šadr ad-Dīn aš-Šīrāzī gewinnt den klaren Eindruck, daß as-Suhrawardī selbst dieser Version der Seelenwanderungslehre anhängt:

En tout cela et ce qui suit, on a l'impression que l'auteur parle pour faciliter les choses aux adeptes de la transmigration en vue de montrer la validité de leur doctrine.<sup>112</sup>

Ebenso schreibt aš-Šahrazūrī dem Suhrawardī eindeutig die Position zu, daß die Transmigration von menschlichen Seelen in Tierkörper erfolgt:

Diese Antwort [auf einen Einwand der Peripatetiker] . . . stimmt überein . . . [mit der Position] desjenigen, der allein die Versetzung (*naql*) [menschlicher Seelen] in [die Körper von] Tieren behauptet, nicht aber in andere [Spezies von Körpern], wie dies die Ansicht des Verfassers dieses Buches [d.h. as-Suhrawardī] ist (*kamā huwa rā'y šāhib al-kitāb*).<sup>113</sup>

In seiner *Šağara al-ilāhiyya*, auf die er den Leser am Ende seines Kommentars zum Schicksal der Seelen im Jenseits verweist,<sup>114</sup> entwickelt aš-Šahrazūrī die Positionen as-Suhrawardīs in dessen *Hikmat al-išrāq* weiter und bekennt sich selbst eindeutig zur Metempsychose. Unvollkommene Seelen werden nach dem Tod in Tierkörper versetzt, in denen sie von ihren schlechten Charakterzügen gereinigt werden. Je nach Erfolg der Reinigung bzw. nach Anzahl der schlechten Charakterzüge dauert dieser Prozeß unterschiedlich lang, je nachdem wie oft die Seele in weitere Tierkörper versetzt wird bzw. je nachdem wie lange sie jeweils in einem Tierkörper verbleibt. Nach erfolgter Reinigung steigen die Seelen in die unteren Stufen des Para-

<sup>110</sup> As-Suhrawardī: *Sagesse* 393 [= Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī: *Šarḥ* 478:1–4].

<sup>111</sup> Walbridge: *Science of Mystic Lights* 147: "There is some question about whether he [Suhrawardī] himself believed in reincarnation. Quṭb al-Dīn tells us that he did but that he may have had doubts."

<sup>112</sup> As-Suhrawardī: *Sagesse* 609.

<sup>113</sup> Aš-Šahrazūrī: *Šarḥ* 528:7–10. Auch spätere Autoren geben an, daß as-Suhrawardī ein Anhänger der Seelenwanderungslehre gewesen ist. Neben der oben angeführten Einschätzung Šadr ad-Dīn aš-Šīrāzīs vgl. etwa auch Smith/Haddad: *Death and Resurrection* 199 Anm. 15; Smith: *Transmigration and the Sufis* 354.

<sup>114</sup> Aš-Šahrazūrī: *Šarḥ* 557:8–10.

dieses auf. Bleibt die Reinigung dagegen aus, steigen die Seelen in ihren schlechten Charakterzügen entsprechende Tierkörper in der Welt der Ebenbilder auf, wo sie Schatten von Ebenbildern (*zilāl min aš-šuwār al-muʿallaqa*) gemäß ihren Eigenschaften erhalten. Die Möglichkeit von Transmigration einer menschlichen Seele in die Körper von Pflanzen oder Mineralien schließt aš-Šahrazūrī ebenso aus wie die Transmigration von Tierkörpern in menschliche Körper.<sup>115</sup> Seine Seelenwanderungsvorstellungen entsprechen somit der Doktrin, die as-Suhrawardī und er selbst dem Būdāsaf zugeschrieben haben und welche as-Suhrawardī von allen Metempsychoselehren als die beste angesehen hat und deren Anhänger er möglicherweise sogar selbst war. Diese Seelenwanderungsvorstellung ist zudem vereinbar mit der Vorstellung von der Erschaffenheit der menschlichen Seelen, der aš-Šahrazūrī ebenso wie as-Suhrawardī anhängt.<sup>116</sup> Obwohl aš-Šahrazūrī ebenso wie as-Suhrawardī in seiner *Ḥikmat al-išrāq* die Beweise der Anhänger der Metempsychose, wie auch die ihrer Gegner, für nicht stichhaltig hält, sprechen aus seiner Sicht folgende Gründe eindeutig für die Richtigkeit der Seelenwanderungslehre: zum einen die Tatsache, daß diese Lehre unter allen Völkern so viele Anhänger hat, und zum anderen die Schriftbeweise:

Wisse, daß die für die Richtigkeit von Metempsychose (*tanāsul*) und Versetzung (*naql*) angeführten Beweise, auch wenn sie keine Beweiskraft haben (*burhāniyya*), sie doch zumindest überzeugend (*iqnāʿiyya*) sind. Ebenso sind [die Beweise für] die Unrichtigkeit der Seelenwanderungslehre nicht beweiskräftig. Folglich sind die Beweise für beide Seiten schwach. Für [die Erkenntnis dessen, was] richtig ist, ist noch etwas Weiteres erforderlich, [nämlich] Intuition (*ḥads*), Inspiration (*ilhām*), geistiges Training (*riyāda*) oder etwas anderes. Kommen diese Dinge hinzu, erhält der Beweis Beweiskraft. Es ist notwendig zu wissen, daß es kein Volk unter den Völkern und keine Nation unter den Nationen gibt, bei der nicht die Metempsychose ein festes Standbein hat; auch wenn sie unterschiedliche Ansichten vertreten hinsichtlich der Modalitäten (*aḥwālīhī*), Details (*tafāṣīlīhī*) und Aspekte (*ǧihātīhī*), [so bezieht sich dies jedoch] nicht auf den Bestand [der Metempsychose]. Die göttlichen Bücher sowie die Aussagen der Propheten und Weisen enthalten ebenfalls zahlreiche Hinweise in dieser Hinsicht . . . Alle *mash-*Verse [sprechen] explizit für die Richtigkeit der Seelenwanderungslehre.<sup>117</sup>

<sup>115</sup> ŠI 409v:31–410r:7, 410r:15–23.

<sup>116</sup> ŠI 255r:5ff.

<sup>117</sup> ŠI 414v:14–21, 30ff.

Die Vorstellung von der Erschaffenheit der menschlichen Seelen wurde im übrigen nicht von allen Anhängern as-Suhrawardīs geteilt. So argumentieren beispielsweise Ibn Kammūna und Quṭb ad-Dīn aš-Širāzī für die Präexistenz der Seelen.<sup>118</sup> Letzterer war hierin möglicherweise von Ibn Kammūna beeinflusst, mit dessen *Šarḥ at-Talwīḥāt* er wohlvertraut war. Beide standen im übrigen der Transmigrationslehre positiv gegenüber. Ibn Kammūna kommt in einer Reihe von Werken zu dem Schluß, es gebe keinen eindeutigen Beweis für die Unrichtigkeit dieser Lehre.<sup>119</sup> Andererseits äußert er sich aber auch kritisch gegenüber den Argumenten der Anhänger der Transmigrationslehre. Diese seien zwar überzeugend, vermittelten jedoch keine Gewißheit (*iqnā'iyāt lā tufīdu l-yaqīn*).<sup>120</sup> Außer seinem eindeutigen Bekenntnis zur Präexistenz der Seelen, welche die Vorstellung von deren Transmigration notwendig einschließt, macht Ibn Kammūna keine konkreten Angaben dazu, welche der unterschiedlichen Metempsychosevorstellungen er als die richtige ansieht. Es ist unwahrscheinlich, daß er die Metempsychosevorstellung aš-Šahrazūrīs in allen Einzelheiten teilt, da diese auf der Erschaffenheit der Seele beruht.

Auch Quṭb ad-Dīn aš-Širāzī scheint ein Anhänger der Seelenwanderungslehre gewesen zu sein. Wie aš-Šahrazūrī argumentiert er, daß unvollkommene Seelen nach dem Tod zum Zweck der Reinigung in Tierkörper versetzt werden. Derart gereinigte Seelen steigen dann in die unteren Stufen des Paradieses auf. Bleibt die Reinigung dagegen aus, steigen die Seelen in ihren schlechten Charakterzügen entsprechende Tierkörper in der Welt der Ebenbilder auf, wo sie Schatten

<sup>118</sup> Für Quṭb ad-Dīn aš-Širāzī vgl. Walbridge: *Science of Mystic Lights* 139–141. Für Ibn Kammūna vgl. sein *Šarḥ al-išārāt* 154v:7ff, 154v:24–155r:12; id.: *Šarḥ at-Talwīḥāt* 347v:10ff; Nemoy: *Arabic Treatise* 61a ff/übers. id.: *Immortality of the Soul* 88ff.

<sup>119</sup> Vgl. Ibn Kammūna: *Šarḥ al-išārāt* 154r:23–155v:10, insbesondere 155v:8–10. Vgl. auch id.: *Šarḥ at-Talwīḥāt* 348r:17, wo der Verfasser die Schlußfolgerung zieht, daß as-Suhrawardīs Widerlegung der Metempsychose, daß in diesem Fall die absurde Situation entstehen würde, daß ein Körper zwei Seelen habe – die ursprüngliche und die mittels Transmigration hinzugekommene – keine Beweiskraft besitze (*ḡair burhāniyya*). Zudem weist er darauf hin, daß as-Suhrawardī in seiner *Hikmat al-išrāq* zu dem gleichen Ergebnis gelangt sei. Vgl. auch ibid. 352v:19–353r:23, wo er die Gegenargumente as-Suhrawardīs (vgl. *Opera* I (TW) 85:9–86–6) gegenüber den Anhängern der Transmigrationslehre kritisch kommentiert. Eine ähnliche Position vertritt Ibn Kammūna offenbar in seinem *Kāšif*, vgl. al-Ḥā'irī: *Fihrist* 9ii/506.

<sup>120</sup> Ibn Kammūna: *Šarḥ at-Talwīḥāt* 349v:10–11, 352v:6–7, 352v:20–21. Dieses Urteil bezieht sich auf die acht Argumente der Anhänger der Transmigrationslehre, die as-Suhrawardī in seinen *Talwīḥāt* (*Opera* I (TW) 82:6–85:8) anführt. Vgl. auch *Šarḥ at-Talwīḥāt* 353r:22–23, wo Ibn Kammūna zu dem Schluß kommt, die Argumente der Befürworter der Transmigrationslehre seien ebenso schwach (*da'if*) wie die Gegenargumente as-Suhrawardīs in seinen *Talwīḥāt*.

von Ebenbildern gemäß ihren Eigenschaften enthalten.<sup>121</sup> Als Anhänger der Präexistenz der Seelen ist jedoch auch bei ihm anzunehmen, daß er aš-Šahrazūrī nicht in jenen Einzelheiten seiner Doktrin folgte, die die Erschaffenheit der Seele implizieren.<sup>122</sup>

Die positive Haltung aš-Šahrazūrīs sowie Ibn Kammūnas gegenüber der Seelenwanderungslehre, die von Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī und Ibn Abī Ğumhūr geteilt wurde, hat sich in der späteren Entwicklung der islamischen Philosophie nicht durchgesetzt. Šadr ad-Dīn aš-Šīrāzī etwa lehnt sie eindeutig ab.<sup>123</sup> Auch frühere islamische Philosophen wie Theologen begegneten Metempsychose-Lehren, die nach traditionell islamischer Vorstellung als häretisch galten, bis auf wenige Ausnahmen eindeutig ablehnend. Selbst islamische Philosophen wie al-Fārābī (gest. 339/950) oder al-ʿĀmirī (gest. 381/992), die sich als Anhänger Platons verstanden, übergingen dessen Vorstellungen zur Metempsychose schweigend.<sup>124</sup> Zu den Ausnahmen gehörten unter den Philosophen Muḥammad b. Zakariyyā ar-Rāzī (gest. 313/925 oder 323/935),<sup>125</sup> unter den Ismāʿīliten Abū Yaʿqūb as-Siġistānī (as-Siġzī) (gest. nach 386/996),<sup>126</sup> unter den Muʿtaziliten eine Reihe von Schülern an-Nazzāms<sup>127</sup> sowie einige Sufis.<sup>128</sup> Daneben unterhielten eine Reihe von šīʿitischen Abspaltungen, insbesondere Druzen und Nušairier, Transmigrationsvorstellungen.<sup>129</sup>

<sup>121</sup> Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī: *Risāla Fī taḥqīq ʿālam al-miṭāl* 219–222 (Übersetzung), 257–260 (Text); Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī: *Šarḥ* 476–496/übers. as-Suhrawardī: *Saġesse* 391–400. Vgl. auch Walbridge: *Science of Mystic Lights* 148–149, 157–158; Rahman: *Philosophy* 247.

<sup>122</sup> Vgl. auch Walbridge: *Science of Mystic Lights* 148–149.

<sup>123</sup> Vgl. aš-Šīrāzī: *Šawāhid* 231ff; Rahman: *Philosophy* 247–250. Für Beispiele muslimischer Autoren der Neuzeit, die sich gegen Metempsychose wenden, vgl. etwa Makkī al-ʿĀmilī: *Ibtāl at-tanāsuh*. Vgl. auch *D* 1/67–68 Nr. 328–333; Smith/Haddad: *Islamic Understanding* 112, 223 Anm. 46.

<sup>124</sup> Für al-Fārābī vgl. Walker: *Platonisms* 6ff, 17; id.: *Doctrine of Metempsychosis* 222–224; Monnot: *Transmigration* 154–155. Für al-ʿĀmirī vgl. seine Schrift *Amad ʿalā l-abad*, in der Edition und kommentierten Übersetzung von E.K. Rowson: *A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate*.

<sup>125</sup> Vgl. Walker: *Doctrine of Metempsychosis* 224–226; Goodman: *Rāzī's Psychology* 42–43; Monnot: *Transmigration* 151 Anm. 15; Tlili: *Transmigration* 86 Anm. 1

<sup>126</sup> Vgl. Pines: *Recension* 15 Anm. 14; Walker: *Doctrine of Metempsychosis* 230ff; Madelung: *Metempsychosis*.

<sup>127</sup> Vgl. van Ess: *Theologie* 3/428–445; Keller: *Réincarnation* 190ff; Walker: *Doctrine of Metempsychosis* 226–227. Allgemein für die Argumente der Theologen gegen die Doktrin der Transmigration vgl. etwa ʿAbd al-Ġabbār: *Muġnī* 13/405–430; Mānakdīm: *Šarḥ* 483, 487, 488; vgl. auch Monnot: *Transmigration* 152–154; Vajda: *Réfutation*.

<sup>128</sup> Vgl. Smith: *Transmigration and the Sufis*.

<sup>129</sup> Vgl. Strothmann: *Seelenwanderung*; Walker: *Doctrine of Metempsychosis* 227–228; Freitag: *Seelenwanderung*; vgl. auch Rehatsek: *Doctrines*; B. Carra de Vaux: *Tanāsukh*. In: *EI* 4/702–703.

## 7. VERHEISSUNG UND DROHUNG (*AL-WA'D WA-L-WA'ID*)

### 7.1. *Lohn und Strafe*

Unter den Muslimen herrscht Einstimmigkeit darüber, daß Gott seine im *Qur'ān* ausgesprochene Verheißung des Paradieses für den Gläubigen (*mu'min*) und seine Androhung der ewigen Höllenstrafe für den Ungläubigen (*kāfir*) erfüllen wird.<sup>1</sup> Meinungsverschiedenheit herrscht dagegen in der Frage, ob die Gewißheit hierüber lediglich auf der Offenbarung beruht oder ob sie sich auch mittels der Vernunft herleiten läßt. Zudem ist umstritten, wer ein Gläubiger ist, da die einzelnen Schulen verschiedene Auffassungen von Glauben (*īmān*) vertreten.<sup>2</sup>

Ibn Abī Ğumhūr folgt in diesen Fragen im wesentlichen der imamitischen Tradition. Seine Vorstellungen in bezug auf Verheißung und Drohung sind einerseits von der mu'tazilitischen Lehre der Gerechtigkeit Gottes geprägt und andererseits von dem spezifisch imamitischen Verständnis von Glauben. Hieraus ergeben sich bei ihm, ebenso wie bei seinen imamitischen Vorgängern, in einer Reihe von Fragen Übereinstimmungen mit dem Standpunkt der Mu'taziliten, während er in anderen Fragen Ansichten vertritt, die von den Lehren der Mu'tazila abweichen.

Ibn Abī Ğumhūr vertritt die Position, daß ein Gläubiger auf Grund seines Gehorsams gegenüber Gottes Geboten im Diesseits Anspruch auf ewigen Lohn im Paradies erwirbt. Dies läßt sich mittels der Vernunft nachweisen; die Gerechtigkeit Gottes erfordert, daß der gegenüber den göttlichen Geboten Gehorsame den verheißenen Lohn für Glauben und Gehorsam auch tatsächlich erhält. Mit dieser Ansicht folgt Ibn Abī Ğumhūr den Basrer Mu'taziliten<sup>3</sup> sowie der Mehrzahl seiner von den mu'tazilitischen Lehren beeinflussten imamitischen Vor-

---

<sup>1</sup> Al-Bağdādī: *Uṣūl ad-dīn* 238. Für die Mu'taziliten vgl. auch 'Abd al-Ġabbār: *Muḥtaṣar* 232. Für die Imamiten vgl. al-Mufid: *Awā'il* 53; al-Murtaḍā: *Ġawābāt al-masā'il at-Ṭabariyya* 148; Šaiḥ at-Ṭūsī: *Iqtisād* 206; Naṣīr ad-Dīn at-Ṭūsī: *Fuṣūl* 45; al-Hillī: *Kāf al-murād* 328; al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 425; id.: *Anwār* 71v:11ff.

<sup>2</sup> Für die unterschiedlichen Vorstellungen von Glauben in der muslimischen Theologie vgl. Wensinck: *Muslim Creed*; Izutsu: *Concept of Belief*; Gardet: *Noms*; Watt: *Conception*.

<sup>3</sup> Vgl. 'Abd al-Ġabbār: *Muḥtaṣar* 232; Ibn al-Malāḥimī: *Fā'iq* 197rff; Schmidtke: *Mu'tazilite Creed* 36, 73.

gängern.<sup>4</sup> Gegner dieser Position waren zum einen die Aš'ariten, die jegliche Verpflichtung in bezug auf Gott ablehnten, sowie auch die Bagdader Mu'taziliten, die eine rationale Verpflichtung Gottes, den Gläubigen im Jenseits zu belohnen, verneinten.

Es besteht keine Meinungsverschiedenheit darüber, daß der Gläubige, der Rechtes tut, ewig im Paradies sein wird. Allerdings herrscht Dissens darüber, ob dieser ihm zukommende Lohn auf einem Anspruch wegen des Gehorsams beruht oder nicht. Die Aš'ariten, al-Ka'bī von den Mu'taziliten und Ibn Naubaht von unseren Gefährten vertreten die Position, er beruhe nicht auf einem Anspruch wegen des Gehorsams. Was die Aš'ariten betrifft, [so basiert ihre Position auf ihrem Grundsatz,] daß sie Verpflichtungen für Gott verneinen. Folglich besteht kein Anspruch auf irgendetwas gegenüber ihm. Was aber al-Ka'bī und Ibn Naubaht betrifft, so vertreten sie die Position, daß Gott dem moralisch Verpflichteten unzählig und unbegrenzt viele Wohltaten (*ni'am*) zukommen läßt, für die der moralisch Verpflichtete zu Dank verpflichtet ist. Die Gehorsamstaten der moralisch Verpflichteten, auch wenn sie zahlreich sein mögen, wiegen nicht einmal einen Teil der [göttlichen] Wohltaten ihm gegenüber auf. Daher folgt aus [diesen Gehorsamstaten] kein weiterer Anspruch auf Lohn, denn wer eine Verpflichtung gegenüber einem anderen erfüllt, hat keinen Anspruch auf Kompensation dafür. Die Wahrheitsforscher unter den übrigen Theologen [vertreten dagegen die Position,] daß durch den Gehorsam ein Anspruch [auf Vergeltung erworben wird].<sup>5</sup>

Die Ansicht al-Ka'bīs, es handele sich um einen Akt der Gnade (*ḡūd/tafaddul*) Gottes gegenüber den Gläubigen, daß sie Lohn im Jenseits erhalten,<sup>6</sup> wird auch von Abū Ishāq b. Naubaht in seinem *K. al-Yāqūt* vertreten, den Ibn Abī Ğumhūr hier zweifellos im Sinn hat.<sup>7</sup> In seiner Ablehnung der Positionen der Aš'ariten, al-Ka'bīs und

<sup>4</sup> Vgl. Šaiḥ aṭ-Ṭūsī: *Iqtisād* 180ff; al-Hillī: *Kašf al-murād* 325; id.: *Manāhiğ* 347ff; id.: *Ma'āriğ* 130r:2–16; id.: *Nahğ* 411–412; al-Miqdād as-Suyūrī: *Isād* 413; id.: *Lawāmī* 394ff; id.: *Anwār* 71v:11ff; vgl. auch al-Išfahānī: *Tasḍīd* 235r:17ff. Vgl. ähnlich al-Murtaḍā: *Ğawābāt al-masā'il ar-Rāziyya* 132; al-Murtaḍā räumt allerdings an anderer Stelle ein (*Ğawābāt al-masā'il aṭ-Ṭabariyya* 148), daß mittels des Verstandes lediglich nachgewiesen werden kann, daß durch Glaube bzw. Unglaube ein Anspruch auf Vergeltung bzw. Strafe erworben wird, nicht aber die ewige Dauer derselben. Diese wird vielmehr durch Konsens (*igmā'*) und Offenbarung (*sam'*) nachgewiesen. Dies ist auch die Meinung Šaiḥ aṭ-Ṭūsīs (*Tamhīd* 252ff) sowie des anonymen imamitischen Verfassers der *Hulāṣat an-naẓar* (50v–51r).

<sup>5</sup> Kašf (KB) 314r:6–10; vgl. ähnlich Kašf (ZM) 313v:36–38; Ma'īn (MF) 108v:24–27; Ma'īn (MM) 108v:27–109r:11; Muğlī (NM) 522:13–19.

<sup>6</sup> Mānakdīm: *Šarḥ* 618, 645; Ibn al-Malāḥimī: *Fa'iq* 197v:6–9; Šaiḥ aṭ-Ṭūsī: *Tamhīd* 283–284; al-Miqdād as-Suyūrī: *Isād* 413, 414–415; vgl. auch McDermott: *Theology* 264.

<sup>7</sup> Ibn Naubaht (*Yāqūt* 170–171) vertritt nicht nur die Ansicht, die Ewigkeit von Lohn und Strafe im Jenseits sei allein mittels der Offenbarung nachzuweisen, son-

Ibn Naubaḥts folgt Ibn Abī Ğumhūr der Beweisführung der Basrer Muʿtaziliten und der von ihren Lehren beeinflussten früheren Imamiten:

Beide Lehren sind schwach. Die Lehre der Ašʿariten [ist schwach], weil sie auf dem falschen Grundsatz der Leugnung jeglicher Verpflichtungen für Gott beruht . . . Die Lehre al-Kaʿbīs und Ibn Naubaḥts [ist schwach], weil das Erweisen von Dank keine gesetzlich vorgeschriebene Handlung ist, die zu den Arten der mühsamen moralischen Verpflichtungen gehört. Vielmehr ist es ein Ausdruck der Anerkennung für eine Wohltat durch einen Wohltäter zusammen mit einer Art Verehrung. Dies tut der moralisch Verpflichtete auch ohne die ihm obliegenden mühsamen moralischen Verpflichtungen. Jeder rational Denkende [erkennt], daß Dank[erweisen] nur dies und nichts weiter bedeutet. Somit erfordert die Auferlegung moralischer Verpflichtung Entgelt.<sup>8</sup>

In der Frage, ob die Verdammung eines Sünders zu Strafe und eines Ungläubigen zu ewiger Höllenstrafe sowie deren tatsächliches Stattfinden aus der Offenbarung oder der Vernunft abzuleiten ist, weicht Ibn Abī Ğumhūr in seinem Kašf offenbar von der Lehre der Muʿtaziliten ab. Während diese das Prinzip der Bestrafung eines Sünders und den tatsächlichen Vollzug der ewigen Höllenstrafe vernunftgemäß begründen, indem sie diese aus dem Grundsatz der göttlichen Gerechtigkeit ableiten,<sup>9</sup> lassen sie sich nach der Darstellung Ibn Abī Ğumhūrs für die Murġiʿiten und die Imamiten lediglich aus der Offenbarung ableiten.

Unumstritten ist, daß der Ungläubige, der im Unglauben stirbt, ewig im Höllenfeuer ist. Meinungsverschiedenheit herrscht aber in der Frage, ob es sich hierbei um ein Erfordernis auf Grund der Vernunft oder auf Grund von Schriftbeweisen handelt. Nach Ansicht der Muʿtaziliten [leitet sie sich] aus der Vernunft [ab], da es sich um eine [göttliche] Hilfestellung (*luṭf*) handelt und somit notwendig ist . . . Denn das Wissen des moralisch Verpflichteten darüber, daß er, wenn er sündigt, bestraft wird, hält ihn von der Sünde ab . . . Nach Ansicht der Murġiʿiten und der Imamiten [leitet er sich] aus der Offenbarung [ab]. Aus der

---

dern er hält auch die Notwendigkeit von Lohn und Strafe für Gehorsam bzw. Ungehorsam für nachweisbar lediglich auf Grund von Schriftbeweisen, nicht auf Grund von rationalen Beweisen.

<sup>8</sup> Kašf (KB) 314r:10–13; vgl. ähnlich Maʿīn (MF) 108v:24–27; Maʿīn (MM) 108v:27–109r:11; Muġlī (NM) 522:13–19. Für diese Beweisführung bei den Basrer Muʿtaziliten vgl. Mānākdīm: *Šarḥ* 618–619; Ibn al-Malāḥimī: *Fāʾiq* 197v:9ff. Für diese Beweisführung bei den früheren Imamiten vgl. al-Ḥillī: *Nahġ* 412; al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 415.

<sup>9</sup> Vgl. ʿAbd al-Ġabbār: *Muḥtaṣar* 232; Mānākdīm: *Šarḥ* 619ff, 644ff, 666ff; Ibn al-Malāḥimī: *Fāʾiq* 198r:7ff, 201v:7ff; Schmidtke: *Muʿtazilite Creed* 36–37, 39, 74, 76; al-Ḥillī: *Manāḥiġ* 348, 349; id.: *Nahġ* 416; al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 416.

Vernunft läßt sich nämlich kein Urteil über eine Verpflichtung [hierzu] für Gott ableiten, da es sich hierbei um ein Recht [Gottes handelt]. Verstandesgemäß kann es also entweder stattfinden oder nicht, ohne daß eine der beiden Möglichkeiten überwiegt. Da in der Offenbarung aber von seinem tatsächlichen Stattfinden berichtet wird, muß dies geglaubt und bestätigt werden.<sup>10</sup>

Die Verbindung der Imamiten mit der murğī'tischen Sichtweise, die Ibn Abī Ğumhūr hier vornimmt, ist historisch ungenau. Obwohl sich eine Reihe von Imamiten der Ansicht der Murğī'a anschlossen,<sup>11</sup> folgten zahlreiche frühere imamitische Theologen in dieser Frage der mu'tazilitischen Auffassung.<sup>12</sup> Diese Verbindung der Imamiten mit dem Standpunkt der Murğī'a mag ein Hinweis darauf sein, daß Ibn Abī Ğumhūr hier selbst dieser Auffassung zuneigt. Eine klare Aussage über seine eigene Position in dieser Frage gibt er in seinem Kašf allerdings nicht ab. In seinem Ma'īn (MF) spricht sich Ibn Abī Ğumhūr dagegen eindeutig für die mu'tazilitische Auffassung aus:

Ist die erwähnte Bedingung [nämlich Fortdauer des Glaubens bis zum Moment des Todes] erfüllt, folgt notwendig die Ewigkeit des Lohns für den Gläubigen (*dawām tawāb al-mu'min*). Ebenso folgt notwendig die ewige Strafe für den Ungläubigen, der im Unglauben stirbt, wie auch für den Heuchler (*munāfiq*) ohne Unterschied. Dissens herrscht dagegen darüber, ob die Ewigkeit [von Lohn und Strafe] durch die Offenbarung oder den Verstand [bekannt ist]. Die Murğī'a führt sie auf die Offenbarung zurück, und dies ist die Auffassung des Šaiḥ Ibn Naubaḥt. Die Mu'tazila führt sie auf den Verstand zurück, und diesen [Standpunkt haben] der Muḥaqqiq [Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī] und der Verfasser [al-Ḥillī] gewählt. Dies ist die Wahrheit.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Kašf (KB) 314r:13–16.

<sup>11</sup> Al-Ḥillī etwa (*Manāḥiğ* 348; *Naḥğ* 412) gibt an, daß die Murğī'iten und eine Reihe von ihm nicht näher identifizierten Imamiten (*al-murğī'a wa-man wāfaqaḥā min al-imāmīyya/al-murğī'a wa-l-imāmīyya*) das Wissen darüber, daß der Sünder für seinen Ungehorsam Anspruch (*istiḥqāq*) auf Strafe erwirbt, allein aus der Offenbarung herleiten. Diese Meinung wird auch vom Verfasser der *Hulāsat an-naẓar* (51v–52v) vertreten. Er argumentiert des weiteren (52v), daß auch die Ewigkeit der Höllestrafe nicht mittels des Verstandes, sondern allein auf Grund der Offenbarung (*sam'*) und des Konsenses (*iğmā'*) nachgewiesen werden kann.

<sup>12</sup> So etwa Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī (*Ṭağrīd* 325); hierzu auch al-Ḥillī: *Kašf al-murād* 325; al-İşfahānī: *Tasḍīd* 236v:12–237r:10; al-Miqdād as-Suyūrī: *Lawāmi'* 386; id.: *Anwār* 71v:19ff; id.: *Iršād* 417.

<sup>13</sup> Ma'īn (MF) 109r:21–23. Für die von Ibn Abī Ğumhūr hier korrekt wiedergegebene Lehrmeinung Ibn Naubaḥts vgl. dessen *Yāqūt* 170–171. Al-Miqdād as-Suyūrī (*Iršād* 417) gibt, ebenso wie Ibn Abī Ğumhūr, an, daß al-Ḥillī die Ewigkeit von Lohn und Strafe als durch den Verstand erkennbar ansieht. In seinen Ausführungen zur Prophetie begründet al-Ḥillī die Notwendigkeit der Prophetie

Ibn Abī Ğumhūr zählt die folgenden Kategorien von Gehorsam auf, durch die ein moralisch Verpflichteter Anspruch auf Lohn erwirbt:

Was aber Lohn (*ṭawāb*) betrifft, so wird ein Anspruch hierauf auf folgende fünf Weisen erworben:

(1) Vollbringen des Notwendigen (*fi 'l al-wāğīb*), da das Tun desselben eine Mühe mit sich bringt, die vergolten werden muß;

(2) Vollbringen des Empfohlenen (*fi 'l al-mandūb*) auf Grund eines sich aus der moralischen Verpflichtung ergebenden Befehls, der eine zu vergeltende Erschwernis mit sich bringt;

(3) Unterlassen des Verwerflichen (*tark al-makrūh*) aus dem gleichen Grunde;

(4) Vollbringen des Gegenteils des Schlechten, welches das Gute ist, d.h. das Zulässige (*mubāh*), dessen Tun das Unterlassen einer Schlechtigkeit mit sich bringt. Da es das Unterlassen einer Schlechtigkeit mit sich bringt, muß es vergolten werden; denn das Unterlassen einer Schlechtigkeit ist eine moralische Verpflichtung, die kompensiert werden muß;

(5) Unterlassen des Schlechten (*ihlāl bi-l-qabīh*); denn dies ist befohlen auf Grund der Offenbarung des Verbots, dies zu tun. Das Verbot einer Sache ist der Befehl, sie zu unterlassen. Hieraus ergibt sich eine Mühe, die kompensiert werden muß.<sup>14</sup>

Bedingung für den Erwerb eines Vergeltungsanspruchs ist zudem, daß der moralisch Verpflichtete seine Handlungen nicht aus einer Zielsetzung heraus tut, die entweder im Diesseits oder im Jenseits angesiedelt ist; vielmehr muß er diese tun, weil es sich hierbei um eine Pflicht, eine Empfehlung oder um etwas Befohlenes handelt.<sup>15</sup>

Entsprechend formuliert Ibn Abī Ğumhūr die folgenden beiden Kategorien von Ungehorsam, auf Grund derer ein moralisch Verpflichteter Bestrafung verdient:

---

allerdings u.a. damit, daß das Wissen von der Ewigkeit von Lohn und Strafe im Jenseits allein auf der Offenbarung beruhe. Da es für den moralisch Verpflichteten eine göttliche Hilfestellung darstelle, sei Gott auf Grund seiner Gerechtigkeit verpflichtet, dem Menschen dieses Wissen durch die Propheten mitzuteilen. Vgl. etwa al-Ḥillī: *Nahğ* 296 (*al-'ilm bi-l-'iqāb wa-dawāmihi wa-dawām at-ṭawāb min al-umūr as-sam'iyā*). Ähnlich *Manāḥiğ* 266 (*al-'ilm bi-dawām at-ṭawāb wa-l-'iqāb luṭf fihi wa-huwa lā yaḥşulu illā ma'a l-ba'tā*). Al-Miqdād kommt daher zu dem Schluß, al-Ḥillīs Aussagen in der Frage, ob die Ewigkeit von Lohn und Strafe vom Verstand erkennbar ist oder nicht, seien widersprüchlich. Allerdings lassen sich die Aussagen al-Miqdāds und Ibn Abī Ğumhūrs, al-Ḥillī hielte die Ewigkeit von Lohn und Strafe für verstandesmäßig erkennbar, in den Schriften al-Ḥillīs nicht belegen. Vgl. etwa seine *Manāḥiğ* 349–350, *Ma'āriğ* 130r:13–17 sowie *Nahğ* 412, wo der Verfasser zwar die Standpunkte und Argumente der Mu'tazila und Murğī'a anführt, selbst aber nicht Stellung bezieht.

<sup>14</sup> Kaşf (KB) 314v:2–5; vgl. ähnlich Kaşf (ZM) 314r:3–5.

<sup>15</sup> Kaşf (KB) 314v:6–9; Kaşf (ZM) 314r:4–5.

Was aber Bestrafung betrifft, so ergibt sich ein Verdienst hierauf auf Grund von zwei Dingen:

(1) Tun des Schlechten (*fi 'l al-qabīh*), da der Täter hiermit gegen den Befehl verstößt, dies zu unterlassen; folglich ist er ein Sünder und verdient Vergeltung der Sünde. Diese ist die Strafe.

(2) Unterlassen einer Pflicht (*iḥlāl bi-l-wāǧib*) aus demselben Grund.<sup>16</sup>

Mit diesen Ausführungen folgt er der Mehrheitsmeinung der Basrer Mu'taziliten<sup>17</sup> sowie der früheren imamitischen Theologen.<sup>18</sup>

## 7.2. Glaube (īmān)

Für die Mu'taziliten besteht Glaube darin, daß die vorgeschriebenen Handlungen erfüllt und die verbotenen gemieden werden.<sup>19</sup> Unterschiedliche Ansichten werden im Hinblick auf die Frage vertreten, ob zusätzlich zu den verbindlichen Pflichten (*farā'id*) auch die verdienstvollen, nicht verbindlich vorgeschriebenen Handlungen (*naḥāfil*) Bestandteil von Glauben sind. Dies ist die Ansicht Abū l-Hudails, die von 'Abd al-Ġabbār übernommen wird. Abū 'Alī und Abū Hāšim vertreten dagegen die Meinung, daß Glaube allein im Erfüllen der vorgeschriebenen Handlungen besteht unter Ausschluß der lediglich verdienstvollen Taten. Da nach Ansicht Abū l-Hudails und 'Abd al-Ġabbārs das Unterlassen nicht verbindlich vorgeschriebener Handlungen jedoch keinen Abfall vom Glauben bewirkt, unterscheiden sich die beiden Positionen nicht wesentlich.<sup>20</sup>

Die Imamiten, die vom Primat des Glaubensaktes ausgehen, lehnen die mu'tazilitische Definition von Glauben als aus den guten Werken

<sup>16</sup> Kašf (KB) 314v:5–6; vgl. ähnlich Kašf (ZM) 314r:4–5.

<sup>17</sup> Vgl. etwa Mānakdīm: *Šarḥ* 611ff; Ibn al-Malāḥimī: *Fā'iq* 194r:9ff; Schmidtke: *Mu'tazilite Creed* 36, 73–74. Von Abū 'Alī wird berichtet, seiner Ansicht nach könne Anspruch auf Lohn und Strafe lediglich auf Grund von Tun, nicht auf Grund von Unterlassen (*iḥlāl*) von Ungehorsam oder einer Pflicht erworben werden. Abū Hāšim beurteilte dagegen nach Angaben späterer Autoren Tun und Unterlassen für den Erwerb von Anspruch auf Lohn und Strafe gleich. Seine Ansicht wird von den Anhängern seiner Schule sowie von Abū l-Ḥusain al-Bašrī und Ibn al-Malāḥimī geteilt. Vgl. Mānakdīm: *Šarḥ* 638ff; Ibn al-Malāḥimī: *Fā'iq* 195r:1ff; al-Hillī: *Manāḥiḡ* 346ff.

<sup>18</sup> Vgl. etwa Šaiḡ aṭ-Ṭūsī: *Iqtisād* 180ff; id.: *Tamhīd* 249ff; *Ḥulāṣat an-naẓar* 51r–v; al-Miqdād as-Suyūrī: *Lawāmi'* 384–385; id.: *Nāfi'* 54.

<sup>19</sup> Al-Aš'arī: *Maqālāt* 266–270; Ibn al-Malāḥimī: *Fā'iq* 246r:25–246v:6. Dazu auch Gardet: *Noms* 68–70.

<sup>20</sup> Al-Aš'arī: *Maqālāt* 269; Mānakdīm: *Šarḥ* 707–708, 802; Ibn al-Malāḥimī: *Fā'iq* 246r–v. Vgl. auch al-Gurġānī: *Statio* 275; Gardet: *Dieu* 357–358; McDermott: *Theology* 234.

eines Menschen bestehend ab. Eine Reihe imamitischer Theologen definiert Glauben allein als das “Fürwahrhalten des Herzens” (*taṣḍīq bi-l-qalb/taṣḍīq qalbī*).<sup>21</sup> Zu den Vertretern dieser Ansicht gehören Šaiḥ aṭ-Ṭūsī,<sup>22</sup> al-Ḥimmašī ar-Rāzī<sup>23</sup> und Maiṭam al-Baḥrānī.<sup>24</sup> Auf der Grundlage entsprechender Überlieferungen des Propheten und der Imame, Glaube bestehe im “Fürwahrhalten des Herzens, dem Bekennen mit der Zunge und dem Werken von Pflichten” (*al-īmān taṣḍīq bi-l-ḡanān wa-iqrār bi-l-lisān wa-ʿamal bi-l-arkān*),<sup>25</sup> messen eine Reihe von Imamiten den beiden zusätzlichen Elementen, dem Bekennen mit der Zunge und dem Erfüllen der Pflichten, in ihren

<sup>21</sup> Ibn Maḥdūm (*Miftāḥ* 211–212) bezeichnet dies als die “Lehre der Mehrzahl der Wahrheitsforscher” (*wa-huwa l-muḥtār ʿinda aḡṭar al-muḥaqqiqīn*). Vgl. ebenso Muḡlī (NM) 519:5, wo Ibn Abī Ġumhūr diese Ansicht der “Mehrheit der Wahrheitsforscher” (*aḡṭar al-muḥaqqiqīn*) zuschreibt. Vgl. ähnlich *at-Tuḥfa al-kalāmiyya* 24v:16ff. Vgl. auch aš-Šahīd aṭ-ṭānī: *Haqāʾiq al-īmān* 3: “[Glaube besteht] allein im Fürwahrhalten des Herzens. Dies ist die Lehrmeinung der Ašʿariten sowie einer Gruppe der früheren und der späteren Imamiten (*ḡamʿ min mutaqaḏḏimī l-īmāniyya wa-mutaʿaḥḥirihim*). Zu ihnen gehört auch der Muḥaqqiq [Našīr ad-Dīn] aṭ-Ṭūsī in seinen *Fuṣūl*.” Zu der erwähnten Meinung aṭ-Ṭūsīs vgl. seine *Fuṣūl* 47; vgl. auch al-Miqdād as-Suyūrī: *Anwār* 39r:11–14. Al-Hillī gibt an (*Manāḥiḡ* 367), die Imamiyya definiere Glauben als Erkenntnis (*maʿrifā*). Dies ist auch die Ansicht des anonymen Verfassers der *Hulāṣat an-naẓar* (58r:12–15). Allgemein zum Konzept des Fürwahrhaltens (*taṣḍīq*) vgl. Smith: *Faith as Taṣḍīq*.

<sup>22</sup> Šaiḥ aṭ-Ṭūsī: *Fī l-ʾiḡāḏāt* 103: “Glaube . . . ist das Fürwahrhalten Gottes, des Gesandten und all dessen, was dieser und die Imame gebracht haben. [Das Wissen hierüber beruht] auf [verstandesmäßigen] Beweisen (*kullu ḏalika bi-d-dalīl*), nicht auf Nachahmung (*taqlīd*).” Id.: *Iqṣāḏ* 227: “Glaube . . . ist das Fürwahrhalten des Herzens, ohne Rücksicht darauf, was von der Zunge hervorgebracht wird. Jeder, der Gott den Erhabenen und seine Propheten kennt, sowie das, was Gott zu erkennen auferlegt hat (*ʿarif bi-llāh taʿālā wa-nabiyihī wa-bimā auḡaba llāh ʿalaihi maʿrifatahū*), dies bestätigt (*muḡirr bi-dālīka*) und für wahr hält, ist ein Gläubiger.”

<sup>23</sup> Al-Ḥimmašī ar-Rāzī: *Munqid* 2/162: “Glaube besteht in dem Fürwahrhalten des Herzens von Gott, seiner Einheit, seiner Gerechtigkeit, seines Propheten und all dessen, was erkannt werden muß, ohne Rücksicht darauf, was die Zunge hervorbringt (*lā ʿtibār bi-mā yaḡīr ʿalā l-lisān*) . . . Jeder also, der in seinem Herzen Gott, seine Einheit, seine Gerechtigkeit, seine Propheten und alles, was erkannt werden muß, für wahr hält und sich im Herzen hierzu bekennt (*muḡirr bihī bi-qalbihī*), ist ein Gläubiger.”

<sup>24</sup> Maiṭam al-Baḥrānī: *Qawāʿid* 170; vgl. auch al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 442. Die Ansicht, Glaube bestehe lediglich aus dem Wissen der Grundprinzipien der Religion, wird auch von dem anonymen imamitischen Verfasser der *Hulāṣat an-naẓar* (58r) vertreten. Al-Miqdād as-Suyūrī (*Iršād* 442) nennt als Anhänger dieser Ansicht außerdem Ibn Naubaḡt. Diese Angabe beruht eindeutig auf den Aussagen des *K. al-Yāqūt* (179) Ibn Naubaḡts. Diese Definition von Glauben entspricht im übrigen der Auffassung al-Ġahm b. Šafwāns, der den Standpunkt vertrat, Glaube bestehe allein in der Gotteserkenntnis. Vgl. al-Ašʿarī: *Maqālāt* 132:9–11; van Ess: *Theologie* 2/496ff.

<sup>25</sup> Ibn Māḡa: *Sunan* 1/25–26 (*Muqaddīma* 9); al-Kulainī: *Kāfī* 2/27 Nr. 1. Vgl. auch al-Kalābādī: *Taʿarruf* 79/übers. Arberry: *Doctrine* 74; al-Ġurḡānī: *Statio* 275; al-Baḡdādī: *Uṣūl ad-dīn* 251.

Definitionen von Glauben ebenfalls Bedeutung zu. Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī, der in seinen *Fuṣūl* Glauben allein als Fürwahrhalten des Herzens definiert,<sup>26</sup> nennt in seinem *Ṭağrīd* beide Elemente, das Fürwahrhalten des Herzens und das Bekennen mit der Zunge, als gleichwertige Bestandteile; beide müssen erfüllt sein, damit Glaube vorliegt.<sup>27</sup> Dieser Auffassung schließt sich al-Ḥillī in seinen *Manāhiğ* und seinem *Nahğ al-mustaršidīn* an.<sup>28</sup> Als weiterer Vertreter dieser Meinung gilt Sadīd ad-Dīn Sālim b. Maḥfūz, ein Lehrer des imamitischen Gelehrten Raḍī ad-Dīn b. Ṭāwūs (gest. 664/1266).<sup>29</sup> Diese Position entspricht im wesentlichen den Vorstellungen der Murğī'iten, der Ḥanafiten und der Māturīditen, nach deren Ansicht Glaube aus Erkenntnis (*mārifā*) und Bekennen (*iqrār*) unter Ausschluß von Werken besteht.<sup>30</sup> Die frühen imamitischen Traditionarier und Ibn Bābawaih vertraten dagegen die Auffassung, Erkenntnis, Bekenntnis und Werke stellten die Grundbestandteile des Glaubens dar, wobei der Glaubensüberzeugung die primäre Bedeutung zukommt. Ein Gläubiger, der sündigt, verliert ihrer Ansicht nach zwar vorübergehend den Glauben; nach der Sünde jedoch kehrt sein Glaube zurück.<sup>31</sup> Al-Mufīd vertrat

<sup>26</sup> Vgl. oben Anm. 21.

<sup>27</sup> Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Ṭağrīd* 339: "Glaube meint das Fürwahrhalten im Herzen und mit der Zunge. Die erste [Komponente] ist nicht ausreichend wegen des göttlichen Wortes 'Und sie leugneten in frevelhafter und überheblicher Weise, obwohl sie selber davon überzeugt waren' (*Qur'ān* 27:14) und ähnlicher [Aussprüche]. Auch die zweite [Komponente] genügt nicht wegen des göttlichen Wortes 'Sag: Ihr seid nicht (wirklich) gläubig.' (*Qur'ān* 49:14)." Dazu auch al-Ḥillī: *Kaṣf al-murād* 339; al-Miqdād as-Suyūrī: *Anwār* 75r:8; *at-Tuhfa al-kalāmīyya* 25r:10ff. Aṣ-Šahīd aṭ-ṭānī (*Haqā'iq al-īmān* 23) weist darauf hin, daß die Meinung Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsīs in seinem *Ṭağrīd* von einer "Gruppe unter den späteren [Imamiten]" (*ğamā'a min al-muta'ahḥirīn*) geteilt wird.

<sup>28</sup> Al-Ḥillī: *Manāhiğ* 367; id.: *Nahğ* 436. Vgl. auch al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 441. In seinem *Kaṣf al-fawā'id* (92–93) und seinen *Anwār* (180) führt al-Ḥillī dagegen lediglich die Glaubensdefinition einer "Gruppe von Imamiten" (*ğamā'a min al-īmāniyya*) an, wonach Glauben im "Fürwahrhalten des Herzens" besteht.

<sup>29</sup> Vgl. al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 440. Ibn Maḥfūz' theologisches Werk, *al-Minhāğ*, scheint nicht erhalten zu sein. Vgl. hierzu Kohlberg: *Ibn Ṭāwūs* 7; D 23/154 Nr. 8470.

<sup>30</sup> Vgl. al-Aṣ'arī: *Maqālāt* 132–141; McDermott: *Theology* 234–235; Rudolph: *Māturīdī* passim. Zu den murğī'itischen Auffassungen von Glauben vgl. auch Izutsu: *Concept of Belief* 83ff; Watt: *Conception* 3ff; Madelung: *Religious Trends* 13–25. Eine Analyse einer der frühesten murğī'itischen Texte zu diesem Thema gibt Schacht: *Murğī'ite Treatise*. Nach Angaben al-Aṣ'arīs (*Maqālāt* 53) wurde diese Meinung im übrigen von den früheren Imamiten mehrheitlich vertreten; vgl. hierzu auch Madelung: *Early Sunnī Doctrine* 253.

<sup>31</sup> Vgl. Sander: *Zwischen Charisma und Ratio* 205. Über Ibn Bābawaih's Auffassung vom Glauben vgl. zudem Madelung: *Early Sunnī Doctrine* 254; McDermott: *Theology* 359–361.

die Ansicht, daß der, der zwar die Glaubensinhalte kennt und sich zu ihnen bekennt, andererseits aber unrechte Handlungen begeht, weder uneingeschränkt als Gläubiger noch als *fāsiq* bezeichnet werden könne. Vielmehr träfen beide Bezeichnungen zugleich auf ihn zu.<sup>32</sup>

Einzelne spätere imamitische Theologen nennen als die Bestandteile von Glauben ebenfalls die drei Komponenten Fürwahrhalten, Bekenntnis und Werke. So besteht für Maitam al-Baḥrānī wahrer Glaube (*al-īmān ḥaqīqatan*) allein im Fürwahrhalten des Herzens. Er räumt aber ein, daß das Bekenntnis der Zunge Ursache dafür ist, daß dieser nach außen sichtbar wird (*sabab zuḥūriḥī*), und er bezeichnet die Gehorsamswerke als die Früchte (*tamarāt*), die den Glauben bestätigen (*muʾakkida laḥū*).<sup>33</sup> Auch al-Miqdād as-Suyūrī bekennt sich einerseits grundsätzlich zu der Vorstellung, Glauben bestehe allein im Fürwahrhalten des Herzens,<sup>34</sup> führt andererseits aber ergänzend an, das Bekenntnis mit der Zunge sei ein Zeichen (*mubaiyin/kāšif*) für vorhandenen Glauben, ebenso wie die rechten Werke die Früchte (*tamarāt*) seien, die sein Vorhandensein bestätigen.<sup>35</sup> In seinen *Anwār* bezeichnet er zudem Fürwahrhalten allein als Glaube im absoluten Sinn (*muṭlaqan*), wohingegen Fürwahrhalten, Bekenntnis und Werke vollständigen (*kāmil*) Glauben ausmachen.<sup>36</sup>

Die Auffassung, Glaube bestehe aus den Grundbestandteilen Glaubensüberzeugung, Bekenntnis und Werk, wobei der Überzeugung die

<sup>32</sup> Al-Mufīd: *Awāʾil* 99; vgl. dazu McDermott: *Theology* 237–238; Sander: *Zwischen Charisma und Ratio* 112, 113. Diese Lehrmeinung schreibt al-Ḥillī in seinen *Anwār* (179–180) „unseren imamitischen Gefährten“ (*aṣḥābunā al-imāmiyya*) zu. Spätere Autoren unterscheiden meist nicht mehr zwischen der Meinung al-Mufīds und der der Traditionarier; er habe, ebenso wie die Altvorderen, die Ansicht vertreten, Glaube bestehe aus dem „Fürwahrhalten des Herzens und der Zunge sowie des Werkens mit den Gliedern“ (*at-taṣdīq bi-l-qalb wa-l-lisān wa-l-ʿamal bi-l-ḡawāriḥ*). Vgl. al-Ḥimmaṣī ar-Rāzī: *Munqid* 2/163; al-Ḥillī: *Manāḥiḡ* 367; vgl. auch al-Ḥimmaṣī ar-Rāzī: *Kaṣf* 71v:12ff, wo als Vertreter dieser Meinung „einige Altvordere“ (*baʿd as-salaf*) genannt werden. Vgl. auch al-Miqdād as-Suyūrī: *Irsād* 440, wo al-Mufīd die Glaubensdefinition „Glaube des Herzens, Bekennen mit der Zunge und Werken der Pflichten“ (*ṭūḡād bi-l-ḡanān wa-iqrār bi-l-lisān wa-ʿamal bi-arkān*) zugeschrieben wird. Vgl. auch Šaiḫ at-Tūsī: *Iqtisād* 227, wo diese Meinung einzelnen Imamiten zugeschrieben wird (*wa-ftī aṣḥābinā man qāla*). Vgl. ähnlich Muḡlī (NMF) 517:18–20, wo Ibn Abī Ġumhūr diese Ansicht „einer Gruppe von Imamiten“ (*ḡamāʿa min al-imāmiyya*) zuschreibt, die er nicht weiter identifiziert. Vgl. auch *at-Tuḥfa al-kalāmiyya* 25r:4ff, wo diese Ansicht der Mehrzahl der Traditionarier zugeschrieben wird.

<sup>33</sup> Maitam al-Baḥrānī: *Qawāʿid* 170.

<sup>34</sup> Al-Miqdād as-Suyūrī: *Irsād* 441–442; id.: *Lawāmiʿ* 389, 392.

<sup>35</sup> Al-Miqdād as-Suyūrī: *Irsād* 442; id.: *Lawāmiʿ* 392; id.: *Anwār* 7r:15–16.

<sup>36</sup> Al-Miqdād as-Suyūrī: *Anwār* 75r:5–8. Vgl. dagegen id.: *Nāfiʿ* 56, wo der Verfasser Glaube lediglich als Fürwahrhalten und Bekenntnis definiert.

primäre Bedeutung zukommt, entspricht im wesentlichen der sunnitisch-traditionalistischen Auffassung von Glauben, die von Ḥanbaliten und Aš'ariten vertreten wird.<sup>37</sup> Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī etwa teilt Glauben in einen Kernbereich und einen Randbereich ein. Als die Wurzel (*aṣl*) des Glaubens bezeichnet er die Überzeugung (*ī'tiqād*), die Gehorsamstatten definiert er als seine Früchte.<sup>38</sup> Nach sunnitisch-traditionalistischer Auffassung können Gehorsamstatten Glauben zwar vervollkommen, fehlende Glaubensüberzeugung aber nicht ersetzen. Ungehorsam bewirkt dagegen keinen Abfall vom Glauben.<sup>39</sup> Diese Auffassung wird auch von der Mehrzahl der Sufis vertreten.<sup>40</sup> Auch

<sup>37</sup> Für eine Untersuchung einer der frühesten Darlegungen der sunnitisch-traditionalistischen Auffassung vgl. Madelung: *Early Sunnī Doctrine*.

<sup>38</sup> Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: *Ma'ālim* 127–128. Während al-Aš'arī in seinen *Luma'* (McCarthy: *Theology* §180) *īmān* lediglich als Fürwahrhalten definiert, besteht Glaube für ihn in der *Ibāna* und den *Maqālāt* aus Worten und Werken (*al-īmān qaul wa-'amal*); vgl. McCarthy: *Theology* 244–245. Vgl. auch aš-Šahrastānī's Darstellung der Position al-Aš'arī's in seinen *Mīlal* (aš-Šahrastānī: *Livre* 1/332; ähnlich bei al-Pazdawī: *Uṣūl ad-dīn* 146:16), wonach Glaube wesentlich im Fürwahrhalten des Herzens besteht, während Worte und Werke seine Pfeiler (*arkān*) sind. In seiner *Nihāya* (472) beschreibt aš-Šahrastānī al-Aš'arī's Auffassung von der Beziehung des Fürwahrhaltens zu den Komponenten Bekenntnis und Gehorsamstatten so, daß letztere Indizien (*dalālat*) darstellen für das Fürwahrhalten des Herzens. Diese Auffassung scheint sich bei den späteren Aš'ariten zumeist durchgesetzt zu haben. Zur Auffassung al-Aš'arī's und der späteren Aš'ariten von Glauben vgl. L. Gardet: *Īmān*. In: *EF* 3/1170; id.: *Dieu* 371; id.: *Noms* 73ff; Izutsu: *Concept of Belief* 140–146. Zu ähnlichen Glaubensvorstellungen bei den Ḥanbaliten vgl. etwa Laoust: *Ibn Baṭṭa* 78; Watt: *Creeeds* 32, 33.

<sup>39</sup> Vgl. etwa at-Tahānawī: *Kaššāf* 1/136, der eine ähnliche Position einer Gruppe der *aṣḥāb al-ḥadīṯ* zuschreibt. Die Erkenntnis der hauptsächlichen Glaubenslehren wird von ihnen als vollständiger Glaube (*īmān kāmil*), als die Wurzel (*aṣl*) definiert, Gehorsamstatten werden dagegen lediglich als Einzelaspekte des Glaubens (*īmān 'alā ḥida*) bezeichnet. Ungehorsam kann vollständigen Glauben nicht zu Unglauben machen, noch kann Unglauben durch Gehorsamstatten in Glauben verwandelt werden. Vgl. auch *ibid.* 1/137–138. Ähnlich Chittick: *Faith and Practice* 6.

<sup>40</sup> Vgl. al-Kalābādī: *Ta'arruf* 79ff; Arberry: *Doctrine* 77ff; Tunç: *Tustarī* §17. Vgl. auch al-Gunaid: *Enseignement* 61–62: "La foi implique la croyance (*taṣḍīq*), la conviction (*īqān*) et le savoir véritable (*ḥaqīqat al-'ilm*), en ce qui concerne ce qui échappe à la constatation *de visu* (*'iyān*) . . . Ahmad (l'interlocuteur de Junaid) 'Je l'interrogeai sur le signe visible de la foi, et Junaid me répondit: 'Ce qui est la marque de la foi, c'est d'obéir à celui en qui je crois, d'agir selon ce qu'Il aime et qui a son agrément, d'éviter ce qui distrait de Lui et qui n'a, auprès de Lui, qu'une valeur éphémère, de telle sorte que je me consacre à Lui, que je choisisse ce qui est conforme (à Sa volonté) et que je m'applique à Le satisfaire." Nach Ansicht Ibn al-'Arabī's besteht Glaube aus Überzeugung (*ī'tiqād*), Bekenntnis (*qaul*) und Werk (*'amal*). Ein Gläubiger ist folglich jemand, dessen Bekenntnis und Werk mit seiner Überzeugung übereinstimmen. Über die Lehrmeinung Ibn al-'Arabī's vgl. Chittick: *Sufī Path* 193ff, 335. Vgl. auch Ibn al-'Arabī: *Profession de foi* 154: "[J]e témoigne par la parole et par l'engagement (*'aqd*) (de ma personne) que la Foi est l'affirmation de la croyance (*taṣḍīq*), et qu'elle englobe la parole (*qaul*), l'œuvre (*'amal*), l'intention (*niyya*) et ce qui est conforme à la Tradition du Prophète, qu'elle s'accroît et qu'elle diminue, qu'elle

sie unterscheiden zwischen der Wurzel des Glaubens (*aṣl al-īmān*), nämlich dem Bekenntnis der Zunge zusammen mit dem Fürwahrhalten des Herzens, und seinen Zweigen (*furūʿ*), nämlich dem Erfüllen der verbindlichen Pflichten.<sup>41</sup> Sind alle drei Komponenten gegeben, wird von vollständigem Glauben (*kamāl al-īmān*) gesprochen.<sup>42</sup> Eine ähnlich gezogene Trennungslinie unterscheidet eine innere (*al-bāṭin*) und eine äußere (*az-zāhir*) Seite von Glauben.<sup>43</sup>

Ibn Abī Ğumhūr's Aussagen zu der Frage, welches die Bestandteile von Glauben sind, sind in seinen verschiedenen theologischen Werken nicht einheitlich. In seinem Maʿīn (MF/MM) gilt seine Aufmerksamkeit vor allem der Darstellung der Positionen der verschiedenen Gruppierungen, während er zurückhaltend mit konkreten Aussagen über seine eigene Vorstellung von Glauben ist.<sup>44</sup> Aus seinen weiteren Erörterungen ergibt sich jedoch, daß er das Fürwahrhalten des Herzens als zentralen Bestandteil des Glaubens ansieht.<sup>45</sup>

In seinem Kašf (ZM/KB) macht er seine eigene Vorstellung von Glauben deutlich. Hier definiert er Glauben als die beiden Bestandteile Bekenntnis und Fürwahrhalten umfassend. Ferner mißt er den Gehorsamstaten eine Bedeutung innerhalb eines erweiterten Begriffs von Glauben bei, den er als vollständigen Glauben (*īmān kāmīl*) bezeichnet:

Glaube ist das Fürwahrhalten Gottes und des Gesandten und all dessen, was der Gesandte gebracht hat . . . zusammen mit dem Bekenntnis mit der Zunge. Die rechten Werke sind kein Bestandteil [des Glaubens], da er ihnen angeheftet ist. Allerdings [gehören sie] zum vollständigen Glauben, da die Imame berichtet haben, die rechten Werke seien eine

---

se renforce et qu'elle s'affaiblit, le savant étant plus fort et l'ignorant plus faible, l'un par la science, l'autre par son ignorance." Vgl. auch *ibid.* 154–155: "Et cet exposé vous a montré que la force de la foi est dans la science, que son accroissement est dans l'obéissance et sa diminution dans les transgressions (*māʿāṣī*), que la parole (attestant la foi) n'est pas valable sans l'accomplissement des œuvres, ni la parole et l'œuvre sans l'intention, et que la parole, l'œuvre et l'intention ne sont valables que par la conformité à la Tradition du Prophète (*as-Sunnā*). Sachez donc cela!"

<sup>41</sup> Al-Kalābādī: *Taʿarruf* 80/übers. Arberry: *Doctrine* 74.

<sup>42</sup> As-Suhrawardī: *ʿAdāb* 5 §13/übers. Milson: *Novices* 29–30.

<sup>43</sup> Al-Kalābādī: *Taʿarruf* 80/übers. Arberry: *Doctrine* 74; Ernst: *Words of Ecstasy* 59. Eine ähnliche Unterscheidung nimmt auch Ibn Taimiyya vor; vgl. Izutsu: *Concept of Belief* 173–174, 178–179. Über die Unterscheidung zwischen innerem und äußerem Glauben bei den Iḥwān aṣ-Ṣafāʾ vgl. Gardet: *Noms* 81ff; id.: *Imān*. In: *EF* 3/1171–1172.

<sup>44</sup> Vgl. etwa Maʿīn (MF) 110r:20–23.

<sup>45</sup> Vgl. etwa Maʿīn (MF) 110rff. Vgl. auch ʿAqāʾid 318v:10–11 (= ʿAqāʾid (1993) 61), wo der Verfasser Glaube definiert als "Glaube an die auf Grund verstandesmäßiger Beweise erkannten religiösen Wissensinhalte" (*ʿitiqād ḥādīḥi l-maʿārīf ʿan al-adilla*) sowie das Fürwahrhalten des Gesandten und all dessen, wovon er berichtet hat.

Ergänzung zu ihm. Im Sinne des vollständigen [Glaubens] besteht er also aus dem Bekenntnis mit der Zunge, dem Fürwahrhalten des Herzens und dem Werken der Pflichten. Dies ist auch die Lehre der Mu'tazila und der Mehrheit der Altvorderen (*as-salaf*).<sup>46</sup>

In seinem Kommentar zu dieser Passage führt er diese Lehrmeinung aus, die er nun den Imamiten (*aṣḥābimā*) allgemein zuschreibt.<sup>47</sup> Zudem ergänzt er hier seine Terminologie, indem er dem bereits eingeführten Begriff des vollständigen Glaubens, der aus Fürwahrhalten, Bekenntnis und Handeln besteht, den absoluten Glauben (*īmān mutlaq*) gegenüberstellt, der lediglich die Bestandteile Fürwahrhalten und Bekenntnis einschließt. Mit dieser Unterscheidung, meint Ibn Abī Ğumhūr, sei eine Harmonisierung zwischen den Aussagen der Imame, die auf die Einbeziehung der Werke in die Definition von Glauben hindeuten,<sup>48</sup> und den Aussagen des *Qur'ān* erreicht, die gegen eine Einbeziehung der Werke sprechen. Bezeichnend für Ibn Abī Ğumhūrs Bemühen, unterschiedliche Positionen zu harmonisieren, ist sein historisch unrichtiger Hinweis am Ende der vorangegangenen sowie der nachfolgenden Passage, dies sei auch die Glaubensdefinition der Mu'tazila.

Ihrer Ansicht nach [gemeint sind die Imamiten (*aṣḥābunā*)] sind die rechten Werke kein Bestandteil des absoluten Glaubens . . . Vielmehr sind sie Teil des vollständigen Glaubens. Dieser bedeutet die Stufe, auf der der moralisch Verpflichtete höchsten Glauben erlangt. Sobald die rechten Werke hinzukommen, ist dieser in höchstem Maße vollständig, wie dies von den Imamen überliefert wird. Wenn also in diesem Sinne von ihnen berichtet wird, die rechten Werke seien Bestandteil des Glaubens, so ist damit der vollständige Glaube, nicht der absolute Glaube gemeint; denn das, wovon die Offenbarung berichtet, muß notwendigerweise mit dem übereinstimmen, wovon die Überlieferungen der Imame berichten.

Folglich wird vollständiger Glaube definiert als das Bekenntnis mit der Zunge von allem, was der Prophet gebracht hat . . . das Fürwahrhalten des Herzens dieser [Glaubensinhalte] . . . und das Erfüllen der Pflichten . . . Dies ist auch die Auffassung der Mu'tazila, die sagen, Glaube bestehe im Bekenntnis mit der Zunge, im Fürwahrhalten des Herzens und im Erfüllen der Pflichten. Dies ist auch die Ansicht der meisten Altvorderen von den Gefährten und Anhängern [des Propheten].<sup>49</sup>

<sup>46</sup> Kašf (ZM) 315r:21–23.

<sup>47</sup> Kašf (KB) 315r:28ff.

<sup>48</sup> Gemeint sind die Überlieferungen des Propheten und der Imame, wonach Glaube aus dem "Fürwahrhalten des Herzens, dem Bekennen mit der Zunge und dem Erfüllen der Pflichten" besteht; vgl. oben Anm. 25.

<sup>49</sup> Kašf (KB) 315r:30–38.

In seinem Muğlī übernimmt Ibn Abī Ğumhūr diese Differenzierung im wesentlichen und unterscheidet zwischen Glauben, den er hier allerdings lediglich als Fürwahrhalten definiert, und vollständigem Glauben, der die drei Bestandteile Fürwahrhalten, Bekenntnis und rechte Werke umfaßt.<sup>50</sup>

Die Möglichkeit der Zunahme (*ziyāda*) und Abnahme (*nuqṣān*) von Glaube wird von den verschiedenen theologischen Gruppierungen kontrovers erörtert. Ibn Abī Ğumhūr stellt die verschiedenen Meinungen dar:

Ist [Glaube] der Zunahme und Abnahme fähig oder nicht? Hierüber herrscht Meinungsverschiedenheit. Dieser Dissens ist ein Zweig des bereits angeführten Dissenses über die Definition von Glauben. Anhänger der Ansicht, daß rechte Werke kein Bestandteil des Glaubens sind, vertreten die Auffassung, daß er weder Zunahme noch Abnahme erfahren kann, da das Fürwahrhalten ein einziges Ding ist. Anhänger der Lehre, daß rechte Werke Bestandteil des Glaubens sind, [vertreten die Ansicht,] er sei dessen fähig entsprechend der Zunahme und Abnahme der [rechten] Werke.

Du weißt schon, daß nach Ansicht unserer Gefährten (*aṣḥābunā*) absoluter Glaube Fürwahrhalten bedeutet und folglich ihrer Ansicht nach in dieser Bedeutung der Zunahme und Abnahme unfähig ist. Was aber vollständigen [Glauben] angeht, so kann er diese erfahren entsprechend der Vielheit und Wenigkeit der Werke.

Die Muʿtaziliten, für die rechte Werke Teil [von Glauben] sind, sagen, daß er für diese empfänglich ist.<sup>51</sup>

Ibn Abī Ğumhūr gibt die beiden Grundstandpunkte in dieser Frage richtig wieder: Diejenigen Theologen, die Werke als integralen Bestandteil von Glauben ansehen, sowie die Muʿtaziliten, die Glauben als Erfüllen von Verpflichtungen, also als rechte Werke definieren, vertraten die Ansicht, daß Glaube entsprechend den Taten des Gläubigen zunehmen und abnehmen kann.<sup>52</sup> Sie fand auch unter den

<sup>50</sup> Muğlī (MS) 516:18–22; vgl. auch Muğlī (NM) 517:27–518:1, 519:18–23.

<sup>51</sup> Kašf (KB) 315v:6–10; vgl. auch Maʿīn (MF) 110v:11–17; Muğlī (MS) 516:23–24; Muğlī (NM) 520:10–521:3.

<sup>52</sup> Vgl. etwa Gimaret: *Uṣūl al-ḥamsa* 96; Mānakdīm: *Šarḥ* 802–803; al-Ĝurġānī: *Statio* 282; Gardet: *Noms* 91–92. Ähnliche Positionen vertreten Ibn Ḥazm und Saʿd ad-Dīn at-Taftazānī; vgl. Izutsu: *Concept of Belief* 181ff, 183ff; Elder: *Commentary* 120ff. Für diese Vorstellung bei den frühesten Vertretern der sunnitisch-traditionalistischen Auffassung von Glauben vgl. Madelung: *Early Sunnī Doctrine* 244ff; Watt: *Conception* 7; id.: *Creeeds* 32, 33. In seiner Darstellung der muʿtazilitischen Auffassungen von Glauben erwähnt al-Ašʿarī (*Maqālāt* 266–270) die Vorstellung von Zunahme und Abnahme von Glauben nicht.

früheren Imamiten Anhänger.<sup>53</sup> Die Anhänger der Vorstellung, Glaube bestehe allein im Fürwahrhalten, verneinen dagegen in der Regel die Möglichkeit von Zunahme und Abnahme des Glaubens.<sup>54</sup> Diese Ansicht wird auch von der Mehrzahl jener Imamiten vertreten, die Glaube entweder allein als Fürwahrhalten des Herzens definierten oder das Bekenntnis der Zunge als weiteres Element hinzunehmen.<sup>55</sup> Einzelne Anhänger der sunnitisch-traditionalistischen Auffassung von Glaube, wie etwa Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, suchten eine Harmonisierung der unterschiedlichen Standpunkte in dieser Frage zu formulieren, indem sie zwischen der Wurzel des Glaubens und vollständigem Glaube unterschieden:

Die Harmonisierung (*taufīq*) [besteht darin,] daß gesagt wird, die Werke gehören zu den Früchten des Fürwahrhaltens. Alles, was darauf hindeutet, daß der Glaube keine Zunahme oder Abnahme erfahren kann, bezieht sich auf die Wurzel des Glaubens (*aṣl al-īmān*). Was dagegen darauf hindeutet, daß er sie erfahren kann, bezieht sich auf den vollständigen Glaube (*īmān kāmil*).<sup>56</sup>

Ähnlich argumentiert al-Miqdād as-Suyūrī auf der Grundlage seiner Unterscheidung zwischen einem Kernbereich des Glaubens (Fürwahrhalten=Wurzel) und einem Randbereich (Werke=Früchte). In seinen *Lawāmi'* vertritt er zunächst den Standpunkt der strikten Leugnung der Möglichkeit von Zunahme und Abnahme von Glaube. Unter

<sup>53</sup> Vgl. etwa al-Aṣ'arī: *Maqālāt* 54, der Anhängern 'Alī (b. Ismā'īl) b. Mīṭams, eines prominenten Gelehrten aus der Zeit des Imām 'Alī ar-Riḏā, die Position zuschreibt, Glaube bestehe aus Wissen, Bekenntnis und sämtlichen Gehorsamstatten. Demjenigen, der alle drei Komponenten erfüllt, kommt vollkommener Glaube zu (*mustakmil al-īmān*); wer dagegen von Gott auferlegte Verpflichtungen vernachlässigt, ist kein Gläubiger, sondern ein Frevler; hierzu auch Madelung: *Early Sunnī Doctrine* 253. Ähnlich definiert Ibn Bābawaih Glaube als Fürwahrhalten des Herzens, Bekenntnis mit der Zunge und Erfüllen der Pflichten. Gehorsamstatten bewirken Zunahme von Glaube, sie zu unterlassen führt dagegen zu seiner Abnahme. Vgl. Madelung: *Early Sunnī Doctrine* 254; McDermott: *Theology* 359–361.

<sup>54</sup> Vgl. at-Tahānawī: *Kaššāf* 1/139; al-Gazzālī: *Qawā'id* 116; al-Ġurġānī: *Statio* 282; Gardet: *Īmān*. In: EI<sup>2</sup> 3/1173; id.: *Dieu* 375ff; id.: *Noms* 91; Izutsu: *Concept of Belief* 179ff.

<sup>55</sup> Vgl. etwa al-Ḥillī: *Nahḡ* 437; al-Miqdād as-Suyūrī: *Anwār* 39r:11–14; aš-Šahīd at-tānī: *Haqā'iq al-īmān* 27; BA 69/201ff.

<sup>56</sup> Fahr ad-Dīn ar-Rāzī: *Muḥaṣṣal* 183. Vgl. auch id.: *Ma'ālim* 127–128; Ibn Ḥaldūn: *Lubāb* 129. Vgl. ähnlich aš-Ša'rānī: *Yawāqīt* 2/108. Nach Einschätzung Gardets entspricht diese Meinung ar-Rāzīs der aš'arītischen Schuldoktrin; vgl. Gardet: *Īmān*. In: EI<sup>2</sup> 3/1173; id.: *Dieu* 375–376. Daß die von Fahr ad-Dīn ar-Rāzī formulierte Lehre auf spätere Theologen erheblichen Einfluß ausgeübt hat, wird auch daraus deutlich, wie häufig diese Passage in späteren Texten zitiert wird; vgl. etwa Ma'īn (MF) 110v:13–15; Muġlī (NM) 520:14–17; BA 69/201; at-Tahānawī: *Kaššāf* 1/139.

Hinweis auf seine Vorstellung von Glauben, wonach das Bekenntnis mit der Zunge als Anzeichen (*kāšif*) und rechte Werke als Früchte (*tamarāt*) Bestandteile von Glauben sind, räumt er dann aber ein, daß im Hinblick auf diese Glauben Zunahme und Abnahme erfahren kann.<sup>57</sup> Da Ibn Abī Ğumhūr ebenfalls zwischen absolutem und vollkommenem Glauben unterscheidet, ist es wahrscheinlich, daß er diese Lehrmeinung, die er in seinem Kašf (KB) den Imamiten (*ašhābunā*) zuschreibt, teilt.

Außer den genannten Lehrmeinungen erwähnt Ibn Abī Ğumhūr noch einige weitere, die Zunahme und Abnahme von Glauben zulassen; in seinem Kašf (KB) und seinem Maʿīn (MF/MM) führt er eine Meinung an, nach der Zunahme und Abnahme nicht nur für vollkommenen Glauben, sondern auch für absoluten Glauben denkbar sind, indem das Fürwahrhalten des Herzens verschieden stark sein kann. Vergleichbare Unterscheidungen von Stufen des Fürwahrhaltens finden sich bei früheren islamischen Theologen wie al-Ġazzālī,<sup>58</sup> al-Ġurġānī,<sup>59</sup> Ibn Taimiyya<sup>60</sup> sowie bei den Sufis.<sup>61</sup> Ibn Abī Ğumhūr schreibt die folgende für die klassischen Sufis bezeichnende Unterscheidung zwischen drei Stufen der Gewißheit (*yaqīn*), die mit den qurʿanischen Ausdrücken *ʿilm al-yaqīn* (*Qurʿān* 102:5), *ʿain al-yaqīn* (*Qurʿān* 102:7) und *ḥaqq al-yaqīn* (*Qurʿān* 56:95, 69:51) benannt werden, seinem Šaiḥ zu, den er nicht weiter identifiziert:

Unser Šaiḥ – möge Gott Erbarmen mit ihm haben – sagte, [Glaube] allgemein könne Zunahme und Abnahme erfahren, unabhängig davon, ob wir ihn hinsichtlich der Vollkommenheit oder der Absolutheit betrachten. Im Hinblick auf Vollkommenheit erfährt er diese hinsichtlich der Quantität (*kam*). Im Hinblick auf Absolutheit erfährt er diese hinsichtlich der Qualität (*kaif*), wegen der Verschiedenheit des Fürwahrhaltens hinsichtlich der Stärke und Schwäche entsprechend der Vielheit oder der Wenigkeit der Beweise und entsprechend der Stärke und Schwäche der Gewißheit. In Anbetracht dessen hat die Erkenntnis Stufen hinsichtlich

<sup>57</sup> Al-Miqdād as-Suyūrī: *Lawāmiʿ* 392. Vgl. ähnlich id.: *Anwār* 39r:11ff. Vgl. dagegen id.: *Iršād* 442, wo er diese Möglichkeit nicht in Betracht zieht.

<sup>58</sup> Al-Ġazzālī: *Qawāʿid* 117–120; hierzu auch Gardet: *Dieu* 378; Izutsu: *Concept of Belief* 184ff.

<sup>59</sup> Al-Ġurġānī: *Statio* 282ff.

<sup>60</sup> Vgl. Gardet: *Dieu* 378; Izutsu: *Concept of Belief* 185ff, bes. 187ff.

<sup>61</sup> So kann nach Ansicht al-Ġunaidis (gest. 298/910), Sahl at-Tustarīs (gest. 283/896) und anderer Sufis das Fürwahrhalten an Stärke (*quwwa*) und Gewißheit (*yaqīn*) zwar zunehmen, aber nicht abnehmen; vgl. al-Kalābādī: *Tāʿarruf* 80, 81/übers. Arberry: *Doctrine* 74, 77; Ernst: *Words of Ecstasy* 60–61; Tunç: *Tustarī* §17. Vgl. ähnlich Ibn al-ʿArabī: *Profession de foi* 154 (zitiert oben in Anm. 40).

der Stärke oder Schwäche der Gewißheit. Hierzu gehören die Gewißheit (*yaqīn*), die Wissensgewißheit (*'ilm yaqīn*), die reine Gewißheit (*'ain al-yaqīn*) und die wahre Gewißheit (*ḥaqq al-yaqīn*). Folglich ist die Ansicht, [Glaube] könne überhaupt keine Zunahme oder Abnahme erfahren, nicht richtig.<sup>62</sup>

Obwohl Ibn Abī Ğūmhūr die Vorstellung zu teilen scheint, Glaube könne grundsätzlich Zunahme und Abnahme erfahren, nimmt er in seinem Ma'īn und seinem Kašf jedoch nicht eindeutig Stellung zu den verschiedenen von ihm angeführten Auffassungen. Während er die Ansicht zu teilen scheint, daß vollständiger Glaube Zunahme und Abnahme entsprechend der vollbrachten oder unterlassenen Gehorsamstaten erfahren kann, macht er keine eindeutigen Aussagen dazu, ob er die Vorstellung teilt, daß auch absoluter Glaube zunehmen und abnehmen kann. In seinem Muğlī (MS) spricht er sich dagegen eindeutig für die Möglichkeit der Zunahme und Abnahme von absolutem Glauben aus:

[Die Beantwortung der Frage,] ob der Glaube Zunahme und Abnahme erfährt, ergibt sich aus dem zuvor Angeführten [d.h. den unterschiedlichen Definitionen von Glauben], insofern es [um die] Quantität (*kam*) geht. Was aber die Qualität (*kaif*) betrifft, so erfährt [Glaube Zunahme und Abnahme] absolut wegen der Unterschiedlichkeit der Stufen des Wissens (*li-tafāwut marātib al-ma'ārif*) im Hinblick auf Stärke und Schwäche.<sup>63</sup>

In seinem Kommentar (NM) schreibt er diese Position "einigen Leuten der Erkundigung" (*ba'd ahl al-fahš*) zu<sup>64</sup> und weist auf eine

<sup>62</sup> Kašf (KB) 315v:10–14. Vgl. ähnlich Ma'īn (MF) 110v:21–23; Ma'īn (MM) 110v:23–25. Über diese Unterscheidung der verschiedenen Stufen von Gewißheit bei den Sufis vgl. Chittick/Wilson: *Divine Flashes* 161; Landolt: *Briefwechsel* 78–79; Lings: *Book of Certainty*; Chodkiewicz: *Seal of the Saints* 39; Ibn al-ʿArabī: *Profession de foi* 154, 157–158, 159; Gramlich: *Gottesglaube* 14 §3 (1)–(2); Lewisohn: *Beyond Faith* 301–302. Vgl. auch al-Qušairī: *Risāla* 85/übers. Gramlich: *Sendschreiben* 142: "Das Wissen der Gewißheit (*'ilm al-yaqīn*), das Wesen der Gewißheit (*'ain al-yaqīn*), die Wahrheit der Gewißheit (*ḥaqq al-yaqīn*). Dies sind Bezeichnungen für hervorragende Wissenschaften. Die Gewißheit ist nach dem allgemeinen Sprachgebrauch das Wissen, bei dem der Wissende von keinem Zweifel befallen wird . . . Das Wissen der Gewißheit ist die Gewißheit, und ebenso ist das Wesen der Gewißheit die Gewißheit selber und die Wahrheit der Gewißheit die Gewißheit selber. Das Wissen der Gewißheit ist in ihrer Fachsprache das, was auf dem Beweis beruht, das Wesen der Gewißheit das, was durch die Evidenz gegeben ist, die Wahrheit der Gewißheit, was durch die Schau vorhanden ist. Das Wissen der Gewißheit haben die Besitzer des Verstandes, das Wesen der Gewißheit die Besitzer der Wissenschaften, die Wahrheit der Gewißheit die Besitzer der Erkenntnisse."

<sup>63</sup> Muğlī (MS) 516:23–24.

<sup>64</sup> Muğlī (NM) 520:17–23.

breite Anhängerschaft dieser Ansicht hin, die von einer “Gruppe der Späteren” (*ġamāʿa min al-mutaʿahhīrīn*), einer “Gruppe der Enthüllenden” (*ġamāʿa min al-mukāšifīn*) sowie einer “Gruppe von Anhängern der Illuminationslehre” (*ġamāʿa min al-išrāqīyyīn*) vertreten werde. Demgegenüber weist er die Beweisführung derjenigen zurück, die die Möglichkeit der Zunahme und Abnahme von absolutem Glauben hinsichtlich der Qualität verneinen:

Dies ist die Lehrmeinung einer Gruppe von Späteren, beruhend auf dem Unterschied der Erkenntnisstufen hinsichtlich der Methoden, diese zu erlangen. Es ist auch die Substanz der Ansicht einer Gruppe von Enthüllenden. Denn deren Erkenntnisse entsprechen in der Intensität nicht den Erkenntnissen aller anderen von den Leuten der reinen Forschung, die zu den Leuten des Beweises gehören. Die Leute des Beweises sind nicht wie die zu überzeugen suchenden Leute (*ašhāb al-iqnāʿīyyāt*), das heißt die der Debattierkunst und der Disputation usw., bis zu den Stufen der Leute der reinen Nachahmung. Es ist auch die Lehrmeinung einer Gruppe von Anhängern der Illuminationslehre.

Manche Leute der Äußerlichkeit (*baʿd ahl az-ẓāhir*) leugnen diesen Unterschied; sie sagen, was [zur Erkenntnis der Glaubensinhalte] hinführe, sei die reine Untersuchung (*baht šif*). Weder Nachahmung ist also ausreichend im Glauben, noch dem Beweis zusätzliche Enthüllung (*mukāšafa*). Folglich erfährt [Glaube] auch im Hinblick auf das Wie keine Zunahme oder Abnahme. Dies ist aber eine Leugnung dessen, was der klare Verstand bezeugt, und wovon die Offenbarung berichtet.<sup>65</sup>

Eine weitere Frage im Zusammenhang mit Glauben betrifft die sogenannte *muwāfāt*-Doktrin.<sup>66</sup> In Auseinandersetzung mit der ašʿaritischen These, Gehorsam gegenüber Gott könne nicht Ursache für einen Anspruch des Menschen auf Entgelt sein, da die absurde Situation entstehen könnte, daß einer, der zunächst gläubig ist und dann ungläubig wird, Anspruch sowohl auf Lohn als auch auf Strafe hätte, formuliert Ibn Abī Ğumhūr die folgende Bedingung für Anspruch auf Entgelt im Jenseits für diesseitigen Glauben, die er als *muwāfāt* bezeichnet:

Wir wählen die Meinung, daß demjenigen [der zunächst Gläubiger, dann Ungläubiger ist] kein Entgelt für seinen Glauben zukommt. Daraus folgt keine gegenseitige Aufhebung [von Ansprüchen auf Lohn und Strafe] (*iḥbāt*), da der Anspruch auf Entgelt für den Glauben das Sterben im Zustand des Glaubens voraussetzt (*mašrūt bi-l-muwāfāt bi-l-īmān*). Mit

<sup>65</sup> Muġlī (NM) 520:23–521:2.

<sup>66</sup> Für eine umfassende Darstellung der verschiedenen Vorstellungen dieser Doktrin vgl. Kohlberg: *Muwāfāt*; dazu auch van Ess: *Theologie* 4/10–11.

*muwāfāt* meinen wir die Fortdauer des Glaubens bis zum Moment des Todes (*al-istimrār 'alā l-imān ilā ḥin al-wafāt*).<sup>67</sup>

*Muwāfāt* ist demnach die Fortdauer des Glaubens bis zum Zeitpunkt des Todes und als solche Voraussetzung dafür, daß der moralisch Verpflichtete für seinen Glauben und seinen Gehorsam im Diesseits Anspruch auf Lohn im Jenseits erwirbt. Mit diesem Verständnis von *muwāfāt* folgt Ibn Abī Ğumhūr den Auffassungen späterer Imamiten wie Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī, al-Ḥillī und al-Miqdād as-Suyūrī, die ebenfalls den Fortbestand des Glaubens bis zum Moment des Todes als Voraussetzung für den Anspruch auf Vergeltung für Glauben gegenüber Gott zu Lebzeiten eines moralisch Verpflichteten festlegten.<sup>68</sup> Die Anhänger dieser Auffassung von *muwāfāt* wandten sich mit ihr gegen die Basrer Mu'taziliten, die einander widersprechende Ansprüche auf Lohn und Strafe durch die These einer gegenseitigen Aufhebung solcher Ansprüche (*taḥābuṭ/iḥbāṭ*) auszugleichen suchten, was von den Imamiten abgelehnt wurde.<sup>69</sup> Mit dieser Auffassung von *muwāfāt* wichen die späteren Imamiten und Ibn Abī Ğumhūr von den Vorstellungen früherer Imamiten ab. Al-Mufīd hatte eine *muwāfāt*-Doktrin formuliert, die auch von al-Murtaḍā und Šaiḥ aṭ-Ṭūsī übernommen wurde, wonach auf Glauben grundsätzlich kein Unglauben folgen kann, da Glaube nach Ansicht al-Mufīds notwendige Folge der Gotteserkenntnis ist. Da die einmal gewonnene Gotteserkenntnis nicht mehr der Unkenntnis weichen kann, ist Glaube ein unverlierbares Gut. Andererseits ist es durchaus möglich, daß die Gotteserkenntnis erst im Laufe des Lebens gewonnen wird, so daß aus Sicht al-Mufīds auf Unglauben durchaus Glauben folgen kann. Die von al-Mufīd formulierte Vorstellung von *muwāfāt* ist also vor allem in seinem Verständnis von Glauben als intellektueller Gotteserkenntnis begründet.<sup>70</sup> Dagegen spielt für ihn die Fragestellung, ob *muwāfāt*

<sup>67</sup> Ma'īn (MM) 109r:6–8; vgl. auch Ma'īn (MF) 109r:18–19: "Glaube ist Ursache für den Anspruch auf Vergeltung, Unglaube ist Ursache für den Anspruch auf Strafe. Ersterer hat *muwāfāt* als Vorbedingung auf Grund des göttlichen Ausspruches 'Wenn du (dem einen Gott andere Götter) beigesellt, ist dein Werk hinfällig, und du gehörst (dereinst) zu denen, die den Schaden haben' (*Qur'ān* 39:65). Letzterer hat als Vorbedingung den Unglauben im Moment des Sterbens (*al-maut 'alā l-kuf*)."

<sup>68</sup> Al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 415.

<sup>69</sup> Vgl. Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Tagḥīd* 326; al-Ḥillī: *Kašf al-murād* 326–327; id.: *Ma'āriḡ* 130:9–10; id.: *Manāḥiḡ* 351; id.: *Nahḡ* 419; al-Miqdād as-Suyūrī: *Lawāmi'* 387–388; id.: *Iršād* 419–420; id.: *Nāfi'* 55. Vgl. auch Kohlberg: *Muwāfāt* 55 Anm. 4. Zur mu'tazilitischen These des *taḥābuṭ* vgl. unten Abschnitt 7.3.

<sup>70</sup> Al-Mufīd: *Awā'il* 97; vgl. Kohlberg: *Muwāfāt* 53ff, 55, 59; Šaiḥ aṭ-Ṭūsī: *Tamḥīd*

Voraussetzung sei für den Anspruch auf Lohn oder Strafe, die für die späteren Imamiten erstrangige Bedeutung hat, keine Rolle.<sup>71</sup> Die späteren Imamiten sowie Ibn Abī Ğumhūr sind demgegenüber vor allem darum bemüht, das aus der göttlichen Gerechtigkeit abgeleitete Prinzip von der notwendigen Vergeltung von Glauben und Unglauben gegenüber den Einwänden der Aš'ariten zu verteidigen, ohne hierbei auf die von ihnen abgelehnte mu'tazilitische These der gegenseitigen Aufhebung einander widersprechender Ansprüche zurückzugreifen. Die Frage danach, ob Unglaube auf Glaube folgen kann, die für die früheren Imamiten von Bedeutung war, tritt bei den späteren Imamiten wie auch für Ibn Abī Ğumhūr vollkommen in den Hintergrund und wird nicht angesprochen.<sup>72</sup>

### 7.3. Die Stellung des schweren Sünders (šāhib al-kabīra)

Auf Grund ihrer verschiedenen Auffassungen von Glauben unterscheiden sich die Vorstellungen der Imamiten und der Mu'taziliten vom Schicksal eines schweren Sünders im Jenseits grundsätzlich. Entsprechend der mu'tazilitischen Definition von Glauben als Erfüllen vorgeschriebener Handlungen und Vermeiden von Verbotenem bestimmt der moralisch Verpflichtete allein durch seine Werke im Diesseits sein Schicksal im Jenseits. Da ein Mensch sowohl rechte als auch unrechte Handlungen begehen kann, für die er Anspruch auf Lohn oder Strafe erwirbt, die Mu'taziliten andererseits aber die Möglichkeit ausschlossen, daß der Mensch nach seinem Tod Anspruch sowohl auf Lohn als auch auf Strafe hat<sup>73</sup> – sie leugneten nämlich grundsätzlich die Möglichkeit zeitlich begrenzter Strafe bzw. Lohn im Jenseits<sup>74</sup> –, entwickelten sie die Vorstellung, daß erworbene An-

---

284–285; id.: *Iqtisād* 216–217. Für die Lehrmeinung al-Mufīds vgl. auch McDermott: *Theology* 240–242; Sander: *Zwischen Charisma und Ratio* 112. Daß auf Glaube kein Unglaube folgen könne, ist auch die Ansicht des anonymen Verfassers der *Hulāṣat an-naẓar* (57v:4–58r:1).

<sup>71</sup> Vgl. etwa al-Hillī: *Ağwiba* 21–22.

<sup>72</sup> Vgl. dagegen aṭ-Tihrānī: *Tauḍīḥ al-murād* 825–827, wo der Verfasser die *muwāfāt*-Vorstellungen al-Mufīds und der späteren Imamiten miteinander vereint, indem er die Fortdauer des Glaubens bis zum Tod als Bedingung festlegt für den Anspruch auf Lohn und sich zudem der Sichtweise al-Mufīds anschließt, daß auf echten Glauben (*ilm yaqīn*) kein Unglauben folgen kann.

<sup>73</sup> Vgl. etwa *Hulāṣat an-naẓar* 56r:2–3.

<sup>74</sup> 'Abd al-Ġabbār: *Muḥtaṣar* 232; Ibn al-Malāḥimī: *Fā'iq* 206v:6ff.

sprüche auf Lohn und Strafe gegeneinander aufgerechnet werden und formulierten das Konzept des "Annullierens (*ihbāt/taḥābut*) und Sühnens (*takfīr*)", auf Grund dessen sich das Schicksal eines Menschen im Jenseits eindeutig bestimmt. Handelt es sich um kleine Sünden (*ṣagā'ir*), so annulliert die durch sie zugezogene Erfordernis von Strafe ein entsprechendes Maß an bereits erworbenem Anspruch auf Lohn. Hat der Mensch am Ende seines Lebens mehr Ungehorsam als Gehorsam geleistet, so daß seine Anforderung von Strafe seinen Anspruch auf Lohn übertrifft, so wird dieser hierdurch aufgehoben. Auf Grund der verbleibenden Erfordernis von Bestrafung wird er zu ewiger Höllestrafe verdammt. Im umgekehrten Fall, wenn seine Gehorsamswerke seinen Ungehorsam übertreffen, wird seine Anforderung von Strafe aufgehoben, und er geht für ewig ins Paradies ein. Im Fall einer schweren Sünde (*kabīra*) wird dagegen sämtlicher bereits erworbener Anspruch auf Lohn für rechte Werke aufgehoben. Stirbt der schwere Sünder reulos, droht ihm nun ewige Höllestrafe.<sup>75</sup> Allerdings gehen die Mu'taziliten nicht so weit, einen derartigen schweren Sünder als Ungläubigen (*kāfir*) zu bezeichnen; vielmehr vertreten sie die Ansicht, daß ein unreuiger schwerer Sünder eine Mittelstellung zwischen den Gläubigen und den Ungläubigen einnimmt (*manzila bain al-manzilatain*)<sup>76</sup> und seine Strafe leichter zu ertragen ist als die eines Ungläubigen.<sup>77</sup> Mit dieser Meinung vertreten die Mu'taziliten einen mittleren Standpunkt zwischen dem Standpunkt der Ḥārīgīten, die den schweren Sünder einem Ungläubigen gleichsetzen, und den Murğī'ten, nach deren überwiegender Ansicht selbst ein schwerer Sünder als Gläubiger gilt.<sup>78</sup>

Auf Grund ihrer grundsätzlich verschiedenen Auffassung von Glauben ist der Standpunkt der Mu'taziliten für die Imamiten unannehmbar. Unabhängig von der Schwere einer begangenen Sünde

<sup>75</sup> Vgl. Mānakdīm: *Šarḥ* 624ff, 643ff, 666ff; 'Abd al-Ġabbār: *Muḥtaṣar* 232–233; Ibn al-Malāḥimī: *Fā'iḳ* 204r–v, 206r–v; Schmidtke: *Mu'tazilite Creed* 37, 74. Vgl. hierzu auch van Ess: *Theologie* 4/64; Ibrahim: *Concept of Iḥbāt and Takfīr*.

<sup>76</sup> Vgl. 'Abd al-Ġabbār: *Faḍl* 211, 350; Mānakdīm: *Šarḥ* 697; Ibn al-Malāḥimī: *Fā'iḳ* 232v:6ff, 253r:10ff; Schmidtke: *Mu'tazilite Creed* 36, 38, 73, 75; vgl. auch Ibrahim: *Grave Sinner*. Zur Frage der theoretisch strikten Unterscheidung zwischen kleinen und großen Sünden aus der Sicht der Mu'tazila vgl. Schmidtke: *Theology* 228 Anm. 25. Im Gegensatz zu den Mu'taziliten vertreten die Imamiten die Ansicht, daß einzelne Sünden nicht auf Grund ihres inhärenten Charakters klein oder groß sind, sondern vielmehr immer nur im Vergleich zu anderen Sünden. Vgl. al-Mufīd: *Awā'il* 98; al-Hillī: *Kāṣf al-murād* 328.

<sup>77</sup> Al-Pazdawī: *Uṣūl ad-dīn* 131.

<sup>78</sup> Ibn al-Malāḥimī: *Fā'iḳ* 255r:8ff.

gilt letzteren ein moralisch Verpflichteter, der das Hauptkriterium des Glaubens erfüllt, nämlich das Fürwahrhalten des Herzens, als Gläubiger.<sup>79</sup> Hieraus ergibt sich sein Anspruch auf ewigen Aufenthalt im Paradies.<sup>80</sup> Im Gegensatz zu den Muʿtaziliten ist es nach Ansicht der Imamiten zudem durchaus möglich, daß ein Gläubiger für im Diesseits begangene Sünden im Jenseits neben seinem Lohn für den Glauben Strafe erfährt.<sup>81</sup> Auf Grund der Ewigkeit des Anspruchs auf Lohn kann die Strafe für begangene Sünden aber nur zeitlich begrenzt sein und muß dem Eintritt ins Paradies vorausgehen.<sup>82</sup> Die muʿtazilitische Vorstellung von der gegenseitigen Aufhebung von Ansprüchen auf Lohn und Strafe wird von den Imamiten dagegen abgelehnt.<sup>83</sup> Ibn Abī Ğumhūr bekennt sich in dieser Frage eindeutig zur imamitischen Position.

Was aber den Frevler (*fāsiq*) betrifft, verdient er unbedingt Strafe oder nicht? Ist seine Strafe zeitlich begrenzt oder nicht? In beiden Fragen herrscht Uneinigkeit mit der Muʿtazila. Ihrer Ansicht nach muß er notwendigerweise bestraft werden. Außerdem behaupten sie die Ewigkeit seiner Strafe.<sup>84</sup>

Der zweite hier genannte Streitpunkt betrifft die bereits erwähnte Frage nach der Dauer der Strafe für den schweren Sünder. Ibn Abī Ğumhūr unterstützt den imamitischen Standpunkt in dieser Frage:

Hinsichtlich der zeitlichen Begrenztheit seiner Strafe (*fī nqiṭaʿ ʿiqābihī*) herrscht Dissens seitens der Muʿtaziliten. Diese behaupten, seine Strafe dauere ewig wie die des Ungläubigen. Die Murġʿiten, die Ašʿariten und die Imamiten vertreten dagegen die Ansicht, sie sei zeitlich begrenzt. Dies ist die Wahrheit . . . Die Darlegung des Beweises besteht darin,

<sup>79</sup> Maʿīn (MF) 110r:29–30. Für diese Position bei früheren Imamiten vgl. al-Mufīd: *Awāʿil* 54; al-Murtaḍā: *Ġawābāt al-masāʾil aṭ-Ṭabariyya* 147, 155–156; al-Ḥillī: *Manāhiġ* 369, 370; id.: *Nahġ* 423; vgl. auch al-Iṣfahānī: *Tasḍīd* 238r:18ff.

<sup>80</sup> Al-Miqdād as-Suyūrī: *Nāfiʿ* 55.

<sup>81</sup> Vgl. etwa *Ḥulāṣat an-naẓar* 52v:13–14.

<sup>82</sup> *Ḥulāṣat an-naẓar* 58r:1–9; al-Ḥillī: *Manāhiġ* 354ff; vgl. auch al-Iṣfahānī: *Tasḍīd* 238r:7–8, 17ff, 238v:1ff.

<sup>83</sup> Vgl. al-Mufīd: *Awāʿil* 96; al-Murtaḍā: *Ġawābāt al-masāʾil aṭ-Ṭabariyya* 148–149, 162; Šaiḫ aṭ-Ṭūsī: *Tamhīd* 263ff; id.: *Iqṭiṣād* 193ff; *Ḥulāṣat an-naẓar* 52v:13–14, 55vff; Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Taghrīd* 327; id.: *Fuṣūl* 45–47; al-Ḥillī: *Manāhiġ* 352ff; id.: *Nahġ* 420–421; id.: *Kašf al-murād* 327–328; id.: *Anwār* 172–173; al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 421–422; id.: *Anwār* 73r:10ff; vgl. auch al-Iṣfahānī: *Tasḍīd* 237v:9ff.

<sup>84</sup> Maʿīn (MF) 109v:2–3. Vgl. auch Kašf (KB) 314r:18–20, 314r:26–32. Zu Ibn Abī Ğumhūrs Widerlegung der Vorstellung von gegenseitiger Aufhebung von Lohn und Strafe vgl. auch Kašf (KB) 314r:32–314v:1; Muġlī (NM) 521:3–10; Muġlī (MU) 521:10–17.

daß der Gläubige auf Grund seines Glaubens Lohn verdient, während er, wenn er sündigt, Strafe verdient. Es gibt also zugleich zwei Ansprüche, die nicht beide zusammen ewig sein können, da zwei Gegenteile nicht miteinander vereinbar sind. Wären beide zeitlich begrenzt, ergäbe sich das Gegenteil dessen, was bewiesen werden soll. Ist dagegen nur eines zeitlich begrenzt, so ist es entweder der Lohn oder die Strafe. Der Lohn kann nicht zeitlich begrenzt sein, da Konsens darüber herrscht, daß jemand, der in das Paradies eintritt, dieses nicht mehr verläßt. Also bleibt nur die zweite Möglichkeit [der zeitlichen Begrenzung der Strafe], und das ist es, was bewiesen werden sollte.<sup>85</sup>

Der erste Streitpunkt betrifft die Frage, ob überhaupt sicher ist, daß ein Sünder, der nach Ansicht der Imamiten auf Grund seines Glaubens letztlich ewig im Paradies belohnt wird, zuvor seine Strafe für seine Sünden erleiden muß. Auch hier unterscheiden sich die Meinungen der Mu'taziliten und Imamiten. Nach Ansicht der Mu'tazila kann sich ein Sünder nur mittels Buße (*tauba*) im Diesseits der verdienten Strafe im Jenseits entziehen. Einem reulosen schweren Sünder droht dagegen die sichere, ewige Höllenstrafe. Ibn Abī Ğumhūr und die Imamiten erkennen neben der Buße zwei weitere Möglichkeiten an, durch die ein Sündiger von seiner Strafe befreit werden kann: zum einen die unmittelbare Vergebung (*ʿafw*) durch Gott und zum anderen die Vergebung auf Fürbitte (*ṣafāʿa*) des Propheten oder der Imame.

#### 7.4. Buße (*tauba*)

In der Frage nach der Definition von Buße und ihren Bestandteilen referiert Ibn Abī Ğumhūr in seinem Kašf (KB) die verschiedenen Lehrmeinungen und deutet seine eigene Präferenz an:

Über das Wesen der Buße (*fī ḥaqīqat at-tauba*). Nachdem Übereinstimmung darüber herrscht, daß [sic] ein Ausdruck für Reue (*nadam*) ist, besteht Uneinigkeit über ihre Definition. Manche . . . sagen, Buße bedeute allein Reue über die Ungehorsamstat. Andere sagen, sie sei Reue zusammen mit der Entschlossenheit, diese [Ungehorsamstat] nicht zu wiederholen (*an-nadam maʿa l-ʿazm ʿalā tark al-muʿāwada*). Wieder andere sagen, sie sei Reue, und die Entschlossenheit, [den Ungehorsam nicht

<sup>85</sup> Maʿīn (MF) 110r:9–14. Vgl. auch Muġlī (MS) 516:25–517:1; Muġlī (NM) 521:3–10, 521:17–23. Über diese Argumentation bei früheren Imamiten vgl. al-Murtaḍā: *Ġawābāt al-masāʾil aṭ-Ṭabarīyya* 147–149; Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Ṭaġrīd* 328; id.: *Fuṣūl* 47; al-Hillī: *Nahġ* 423; id.: *Kašf al-murād* 328–329; id.: *Anwār* 174–175; al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 424–425.

zu wiederholen,] sei Bedingung (*šart*) [für ihre Gültigkeit]. Der Verfasser [im Kašf (ZM)] wählte [die Ansicht], wonach [Buße] Ausdruck ist für Reue über die Handlung in der Vergangenheit, Unterlassen der Handlung in der Gegenwart sowie den Entschluß, [sie] in der Zukunft nicht zu wiederholen. Buße hat somit drei Bestandteile: spezifische Reue (*nadam ḥāṣṣ*), spezifische Entschlossenheit (*‘azm ḥāṣṣ*) sowie Unterlassen in der Gegenwart. Dies kommt dem Wesen von Buße näher als die übrigen Definitionen.<sup>86</sup>

Die vom Autor hier bevorzugte Definition von Buße als bestehend aus drei Komponenten: Reue, Unterlassen und Entschlossenheit entspricht der von vielen Sufis vertretenen Ansicht,<sup>87</sup> wie auch den Ausführungen einiger späterer Imamiten.<sup>88</sup> Die unter früheren Mu‘taziliten und der Mehrzahl der Imamiten üblichen Definitionen von Buße umfassen dagegen lediglich die Elemente Reue oder Reue und Entschlossenheit. Die Ansicht, Buße bestehe aus Reue und Entschlossenheit, geht auf

<sup>86</sup> Kašf (KB) 314v:16–22. Vgl. auch ‘Aqā’id 318v:15; ‘Aqā’id (1993) 62; Ma‘īn (MF) 112v:18–21; Ma‘īn (MM) 112v:21–27; wie in seinem Kašf (KB) definiert Ibn Abī Ġumhūr in seinem Ma‘īn Buße als bestehend aus Reue, Unterlassen und Entschlossenheit. Zudem führt er aus, daß die unterschiedlichen Ansichten in der Frage, ob die Entschlossenheit integraler Bestandteil von oder nur Bedingung für Buße sei, ein Streit um Worte sei. (Ma‘īn (MM) 112v:25–27).

<sup>87</sup> Vgl. al-Qušairī: *Risāla* 92/übers. Gramlich: *Sendschreiben* 147: “Die Leute, die sich mit den Wurzeln befassen, lehren: Die Umkehr verlangt drei Dinge, um gültig zu sein: Die Reue über die begangenen Zuwiderhandlungen, die sofortige Absage an den Fehltritt und den Entschluß, nicht wieder zu Sünden, wie man sie begangen hat, zurückzukehren. Diese Hauptelemente sind unentbehrlich, damit jemandes Umkehr gültig sei.” Gramlich: *Gottesliebe* 24: “Wisse: Umkehr ist eine Bezeichnung für etwas, was aus drei aufeinander abgestimmten Dingen in harmonischer Ordnung zusammengesetzt ist: aus Wissen, Zustand und Handeln. . . . Das Wissen ist die Erkenntnis, daß die Missetaten großen Schaden anrichten und ein Schleier sind zwischen dem Menschen und jedem Geliebten. Wenn der Mensch dies erkennt, daß er auf Grund einer das Herz beherrschenden Gewißheit die Wirklichkeit erfaßt, entsteht aus dieser Erkenntnis im Herzen ein Schmerz über den Verlust des Geliebten. Denn wenn immer das Herz den Verlust des Geliebten erfährt, empfindet es Schmerz. Wenn aber dieser Verlust vom eigenen Tun verursacht ist, bedauert es die Tat, die den Verlust gebracht hat. Seinen Schmerz über die den Verlust des Geliebten verursachende Tat nennt man Reue (*nadam*). Wenn dieser Schmerz das Herz überwältigt und beherrscht, entsteht daraus im Herzen ein anderer Zustand, den man Wille und Vorsatz zu einem Handeln nennt, das sich auf die Gegenwart, die Vergangenheit und die Zukunft bezieht. Es bezieht sich auf die Gegenwart durch die Absage an die Sünde, auf die sich das Herz eingelassen hatte, auf die Zukunft durch den Entschluß, der Sünde, die den Verlust des Geliebten verursachte, bis zum Lebensende zu entsagen, auf die Vergangenheit durch die Wiedergutmachung des Versäumten durch Behebung des Schadens und Nachholen, sofern der Schaden behoben werden kann.” Vgl. ähnlich al-Ġazzālī: *Iḥyā’* 4/4–5; Ibn al-‘Arabī: *Futūḥāt* 2/139–143; Ḥakīm: *Muḡam* 239, 243 Anm. 6; auch Smith: *Rabī‘a* 53–54.

<sup>88</sup> Maiṭam al-Bahrānī: *Qawā’id* 168; al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 432; id.: *Lawāmi‘* 398; id.: *Nāfi‘* 57; Ibn Maḥdūm: *Miftāḥ* 216.

Abū Hāšim zurück.<sup>89</sup> Seine Meinung wurde von den Anhängern der Bahšamiyya<sup>90</sup> und von den meisten Imamiten übernommen.<sup>91</sup> In seinem Muğlī (MS) macht sich Ibn Abī Ğumhūr selbst diese Auffassung zu eigen.<sup>92</sup> Die von Ibn Abī Ğumhūr eingangs erwähnte Meinung, Buße bestehe lediglich aus Reue, wurde von Ibn al-Malāḥimī vertreten. Er hielt es für überflüssig, die Entschlossenheit, die Sünde zukünftig zu unterlassen, als zusätzliche Komponente aufzunehmen; denn ein Reuiger übe nur dann Reue, wenn er hierfür ein Motiv habe. Liege ein solches vor, sei es selbstverständlich, daß er die Sünde auch in Zukunft unterlasse.<sup>93</sup> Die Ansicht, wonach Buße aus Reue bestehe, während die Entschlossenheit, die Ungehorsamstat nicht zu wiederholen, lediglich Bedingung für die Gültigkeit der Buße sei, wurde neben anderen von al-Mufīd vertreten.<sup>94</sup>

In seinem Muğlī (NM/MU) beschreibt Ibn Abī Ğumhūr auch die verbreitete Vorstellung der Sufis von Buße, nach der *tauba* im Sinne von Umkehr die erste Station auf dem mystischen Pfad darstellt. Hier wendet sich der Wanderer auf dem mystischen Pfad von allem Weltlichen und Körperlichen ab und gewinnt an Gottesnähe.<sup>95</sup>

<sup>89</sup> ‘Abd al-Ġabbār: *Muğnī* 14/319ff, 14/349; Ibn al-Malāḥimī: *Fā’iq* 208v. Vgl. auch al-Ḥillī: *Manāḥiğ* 361; al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 432.

<sup>90</sup> ‘Abd al-Ġabbār: *Muğnī* 14/319ff, 14/344ff, 14/371ff; Mānakdīm: *Šarḥ* 789, 791; vgl. dagegen *ibid.* 792, wo der Verfasser – vermutlich der Kommentator Mānakdīm – die Komponente der Entschlossenheit (*‘azm*) lediglich als Bedingung (*šarḥ*), Reue (*nadam*) dagegen als Wurzel (*aṣl*) von Buße bezeichnet. Vgl. andererseits Ġimaret: *Uṣūl ḥansa* 95–96, wo nur von Reue (*nadam*) die Rede ist. Zur Lehre Abū Hāšims und seiner Anhänger vgl. auch Ibn al-Malāḥimī: *Fā’iq* 208v, 209rff. Eine identische Definition bietet al-Gurğānī: *Statio* 266.

<sup>91</sup> Imamitische Vertreter dieser Meinung waren unter anderem al-Ḥimmašī ar-Rāzī (*Munqid* 2/83), Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī (*Ṭağrīd* 334) und al-Ḥillī (*Nahğ* 430; *Kašf al-murād* 331, 332, 334; *Kašf al-fawā’id* 95). Vgl. auch BA 6/43; al-Iṣfahānī: *Tasdīd* 247v:3–4.

<sup>92</sup> Muğlī (MS) 512:20–21.

<sup>93</sup> Ibn al-Malāḥimī: *Fā’iq* 209r:2ff; vgl. auch al-Ḥimmašī ar-Rāzī: *Munqid* 2/83–84; al-Ḥillī: *Manāḥiğ* 361; al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 432. Auch unter den späteren Anhängern der Schule Abū l-Ḥusain al-Bašrīs scheint sich die Ansicht Abū Hāšims gegenüber der Ibn al-Malāḥimīs durchgesetzt zu haben. So übernimmt etwa az-Zamahšarī die Meinung Abū Hāšims; vgl. Schmidtke: *Mu’tazilite Creed* 37, 74.

<sup>94</sup> Al-Mufīd: *Awā’il* 100; vgl. auch McDermott: *Theology* 265. Zu dieser Ansicht vgl. auch al-Ḥillī: *Manāḥiğ* 361; al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 432; ‘Abd al-Ġabbār: *Muğnī* 14/321, 14/344ff; Ibn al-Malāḥimī: *Fā’iq* 209r:1–2, 16ff. Keiner der Autoren nennt allerdings namentlich Vertreter dieser Meinung. ‘Abd al-Ġabbār (*Muğnī* 14/321) beurteilt den Unterschied zwischen dieser Meinung und der Abū Hāšims als bloß sprachlich.

<sup>95</sup> Vgl. as-Suhrawardī: *Ādāb* 20 §49, 28 §66/übers. Milson: *Novices* 38, 42; Smith: *Rabī’a* 53, 54–55; al-Ġunaid: *Enseignement* 191; Schimmel: *Dimensionen* 150–151, 162–164; Baldick: *Mystical Islam* 40; Nicholson: *Mystics of Islam* 30–32; al-Kalābādī:

Die Abhängigkeit von körperlichen Dingen führt notwendig zur Entfernung der Seele von den Intelligibilia und von ihrer Beschäftigung mit den körperlosen Wesen auf Grund der Stärke ihrer Abhängigkeit von und der Intensität ihres Eingetauchtseins in die natürliche Welt (*‘ālam at-ṭabī‘a*). Hieraus folgt die Entfernung, die das Erreichen der Vollkommenheit notwendig ausschließt. Das Wesen der Umkehr besteht daher im Entsagen (*iqḷā‘*) von dieser Abhängigkeit und im Verwerfen (*naḡy*) der Bindung und im Losreißen (*ḡadb*) der Seele von der Welt der Körper, bis dies ihre Charaktereigenschaft wird und sie somit der Welt der Läuterung (*‘ālam at-taḥḥīr*) anhängt . . . Dadurch wird sie gerettet von der Verstrickung mit dem Schleier und der Entfernung, indem sie sich hinwendet zu den Intelligibilia und sich den körperlosen Wesen anhängt. Denn die Ferne von einer der beiden Seiten führt hin zur jeweils anderen [Seite].<sup>96</sup>

Ibn Abī Ğumhūr argumentiert auf der Grundlage von Vernunft und Offenbarung für die Verpflichtung des Menschen zur Buße:

Die Vernünftigen stimmen darin überein, daß Buße eine Pflicht ist. Hierfür gibt es zwei Beweise, einen rationalen und einen überlieferten. Was den rationalen Beweis betrifft, so wird durch die Buße ein Schaden vermieden, dessen Entstehen entweder gewußt oder angenommen wird. Alles, was einen Schaden abwendet, ist obligatorisch. Was aber die schadensabwendende Wirkung von Buße betrifft, so herrscht Konsens darüber, daß sie [von Gott] angenommen wird und daß die Strafe durch sie entfällt.<sup>97</sup>

Mit dieser Beweisführung folgt der Autor den bei den Mu‘taziliten und früheren Imamiten üblichen Argumenten.<sup>98</sup>

Unter den Basrer Mu‘taziliten gab es unterschiedliche Ansichten zu der Frage, ob es zulässig ist, Buße für einzelne Ungehorsamstaten zu leisten, oder ob es vielmehr erforderlich ist, Buße für alle zu tun. Letztere Meinung wurde von Abū Hāšim vertreten. Da Buße wegen

*Ta‘arruf* 93/übers. Arberry: *Doctrine* 91–92; al-Qušairī: *Risāla* 91ff/übers. Gramlich: *Sendschreiben* 146ff; id.: *Schlaglichter* 87–88; id.: *Gottesliebe* 7–11, 19ff; Radtke: *Drei Schriften* 2/15.

<sup>96</sup> Muḡlī (NM) 513:20–25; dazu auch Muḡlī (MU) 513:25–514:9. Für ähnliche Vorstellungen bei den Sufis vgl. Gramlich: *Gottesliebe* 26–27 § A.12–13. Für die Auffassung der Iḥwān aṣ-Ṣaḡā von der Buße als Loslösen vom Körperlichen vgl. Diwald: *Philosophie* 301–302.

<sup>97</sup> Kašf (KB) 314v:37–39; vgl. auch Kašf (ZM) 314v:14–16; Ma‘īn (MF) 113r:18–19; ‘Aqā‘id 318v:15–20; ‘Aqā‘id (1993) 62.

<sup>98</sup> Für die Mu‘taziliten vgl. ‘Abd al-Ĝabbār: *Muḡnī* 14/335ff; Mānakdīm: *Šarḥ* 789; Ibn al-Malāḥimī: *Fā‘iq* 209vff, 212vff. Für die Imamiten vgl. Šaiḥ at-Ṭūsī: *Iqtisād* 205; Našīr ad-Dīn at-Ṭūsī: *Taḡrīd* 331; al-Hillī: *Manāḥiḡ* 363; id.: *Nahḡ* 430–431; id.: *Kašf al-murād* 331; id.: *Anwār* 177–178; al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 432–433; BA 6/42ff, 6/48.

der inhärenten Schlechtigkeit einer Handlung geleistet wird und diese allen schlechten Handlungen gemein ist, ist es seiner Ansicht nach nicht zulässig, nur für einzelne schlechte Handlungen Buße zu leisten.<sup>99</sup> Abū 'Alī dagegen hielt Buße für einzelne schlechte Handlungen für zulässig. Er begründete seine Ansicht durch eine Analogie mit den von Gott auferlegten Pflichten. So ist es vorstellbar, daß der Mensch nur einige der ihm obliegenden Verpflichtungen erfüllt, andere dagegen nicht, obwohl allen das Wesen der Verpflichtung gemeinsam ist.<sup>100</sup> Ibn Abī Ğumhūr schließt die Diskussion dieser Frage in seinem Kašf (KB) mit dem Hinweis auf einen von al-Miqdād as-Suyūrī formulierten Kompromiß ab. Dieser sei auch von seinem Šaiḥ gutgeheißen worden. Wahrscheinlich ist dieser Lehrer mit dem bereits in der Diskussion der Frage nach der Möglichkeit von Zunahme und Abnahme von Glauben erwähnten Šaiḥ identisch.

Der Šaiḥ al-Miqdād sagte, es sei am besten, zu differenzieren. Wenn zwei schlechte Taten eine gemeinsame Ursache der Schlechtigkeit (*'illat al-qubḥ*) teilen, insofern beide von einer Art (*min ġins wāḥid*) sind, wie beispielsweise Ehebruch und Homosexualität, so ist die Buße für nur eine der beiden ohne die andere nicht gültig. Wenn sie aber keine gemeinsame Ursache der Schlechtigkeit haben, insofern sie nicht von der gleichen Art sind, wie beispielsweise Ehebruch und Weintrinken, so ist die Buße für nur eine der beiden zulässig, da sie keine gemeinsame Ursache der Schlechtigkeit haben und wegen der unterschiedlichen Willen und Beweggründe. Unser Šaiḥ sagte, diese Differenzierung sei gut.<sup>101</sup>

Tatsächlich entspricht dieser Kompromiß nicht ganz der von al-Miqdād as-Suyūrī in seinen erhaltenen Schriften angeführten Lösung der Streitfrage. Vielmehr besteht die von Ibn Abī Ğumhūr hier angesprochene Differenzierung aus zwei verschiedenen Beweissträngen, die bereits vor al-Miqdād as-Suyūrī formuliert wurden. Das von ihm angeführte Hauptargument, wonach es verschiedene Kategorien (*aġnās*) von Ungehorsam gibt, wurde, wie oben erwähnt, bereits von Abū 'Alī zur Begründung seiner Meinung herangezogen. Seiner Ansicht nach ist Buße auch dann zulässig, wenn derjenige, der Buße leistet, zugleich mit einer anderen Sünde fortfährt, insofern die beiden Sünden verschiedenen Kategorien angehören. Andererseits ist Buße

<sup>99</sup> Mānakdīm: *Šarḥ* 794–795; Ibn al-Malāḥimī: *Fā'iḳ* 210v–211r. Vgl. auch Ma'īn (MF) 113r:19–21; Ma'īn (MM) 113r:21–23; Ma'īn (MF) 113r:23–27; Kašf (KB) 315r:4–9.

<sup>100</sup> Mānakdīm: *Šarḥ* 794. Vgl. auch Kašf (KB) 315r:1–4.

<sup>101</sup> Kašf (KB) 315r:9–12.

nicht zulässig, wenn der Büßer zugleich auf einer Sünde gleicher Kategorie beharrt.<sup>102</sup> Ein zweiter Beweis, den Ibn Abī Ğumhūr gegen Ende der Passage mit den Worten “und wegen der unterschiedlichen Willen und Beweggründe” andeutet, geht auf eine von Ibn al-Malāḥimī formulierte Meinung zurück. Letzterer stimmte grundsätzlich mit Abū Hāšim darin überein, daß der Mensch grundsätzlich dazu verpflichtet sei, wegen der Schlechtigkeit einer Tat Buße für sie zu tun. Die von Abū ‘Alī gezogene Unterscheidung zwischen verschiedenen Kategorien von Ungehorsam hält er also, wie Abū Hāšim, für belanglos. Allerdings hält Ibn al-Malāḥimī es für möglich, daß die Motive und Gegenmotive (*ṣawārif*), von einer Sünde abzustehen oder Buße für sie zu leisten, im Einzelfall verschieden stark sein können. Deshalb hält er es für möglich und zulässig, Buße für einzelne Sünden zu leisten.<sup>103</sup> Al-Miqdād as-Suyūrī führt in seinen Schriften eine andere als die hier von Ibn Abī Ğumhūr angeführte Kompromißformel an, die darauf beruht, daß Ungehorsamstaten verschieden schwer wiegen können:

Schlechtigkeiten können stärker oder schwächer sein. Sie unterscheiden sich also im Hinblick auf die Aspekte ihrer Schlechtigkeit (*ḡihāt qubḥihā*), auch wenn ihnen absolute Schlechtigkeit (*muṭlaq al-qubḥ*) gemeinsam ist. Folglich sagen wir: Tut ein Knecht Buße für eine Sünde, deren Aspekt der Schlechtigkeit [von einer anderen schlechten Handlung geteilt wird,] so obliegt es ihm, auch für diese andere schlechte Handlung Buße zu tun. Dagegen folgt nicht notwendig die Pflicht zur Buße für andere schlechte Handlungen, die nicht diesen Aspekt der Schlechtigkeit teilen wegen der Verschiedenheit der Motive und Absichten. Wenn sich also ein Jude dem Islam unterwirft, während er auf einer kleinen Sünde beharrt, aber speziell seinen Unglauben bereut, so besteht Einigkeit darüber, daß seine Buße angenommen wird.<sup>104</sup>

In der Frage, ob Gott die Strafe nach geleisteter Buße erläßt, weil er hierzu verpflichtet ist oder auf Grund eines Gnadenaktes (*tafaḍḍul*), legt Ibn Abī Ğumhūr dar, daß hierzu keine Pflicht für Gott besteht. Vielmehr erläßt er dem Büßer die Strafe aus Gnade.<sup>105</sup> In dieser

<sup>102</sup> Mānakdīm: *Šarḥ* 794; Ibn al-Malāḥimī: *Fāʾiq* 210v.

<sup>103</sup> Ibn al-Malāḥimī: *Fāʾiq* 211r–211v. Diese Lehrmeinung wird auch von Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī (*Ṭaḡrīd* 333) und al-Ḥillī (*Kašf al-murād* 333–334) übernommen. Vgl. auch BA 6/44–45.

<sup>104</sup> Al-Miqdād as-Suyūrī: *Irsād* 434–435; vgl. auch id.: *Lawāmiʿ* 399–400. Zum zweiten Teil der Beweisführung vgl. auch al-Ḥillī: *Kašf al-murād* 334; id.: *Anwār* 178–179; BA 6/45.

<sup>105</sup> Muḡlī (MS) 513:1; Muḡlī (NM) 513:2–10; Muḡlī (MU) 513:11–17; Muḡlī (NM) 513:17–25; Maʿīn (MF) 113v:1–5; Maʿīn (MM) 113v:6–13.

Meinung folgt der Autor der Mehrheit der Imamiten<sup>106</sup> und letztlich der Ansicht der Bagdader Mu'taziliten.<sup>107</sup> Die Basrer Mu'taziliten vertraten dagegen die Meinung, Gott sei verpflichtet, Strafe nach Buße zu erlassen.<sup>108</sup>

### 7.5. Göttliche Vergebung (ʿafw)

Ibn Abī Ğumhūr folgt der imamitischen Tradition, indem er die göttliche Vergebung als Möglichkeit zuläßt, durch die ein reuloser Sünder vor seiner Strafe im Jenseits bewahrt werden kann. Wie frühere Imamiten sucht er mittels des Verstandes zu beweisen, daß Vergebung seitens Gottes grundsätzlich gut sei. Unter Hinweis auf die Offenbarung belegt er, daß diese auch tatsächlich stattfindet.

Ist [göttliche] Vergebung für [den Sünder] und die Streichung seiner Strafe ohne Reue möglich? Die Wahrheitsforscher bejahen die Möglichkeit und das tatsächliche Stattfinden. Die edlen Verse [des *Qurʾān*] weisen darauf hin, und Strafe ist ein Anrecht Gottes. Folglich kann er sie aufheben, ja dies ist sogar gut. Was gut ist, kann stattfinden, insofern es keinen Hinderungsgrund hierfür gibt.<sup>109</sup>

Mit dieser Meinung unterscheiden sich die Imamiten von der Meinung der Mu'tazila. Letztere verneinen, daß Gott einem reulosen Sünder seine Strafe erlassen kann, nachdem er sie angedroht habe.<sup>110</sup>

<sup>106</sup> Vgl. al-Mufīd: *Awāʿil* 54; Šaiḥ aṭ-Ṭūsī: *Iqtisād* 193, 204, 218; id.: *Tanhid* 271; *Ḥulāṣat an-naẓar* 53v; Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Tagʿrīd* 336; Maitam al-Baḥrānī: *Qawāʿid* 168; al-Ḥillī: *Nahğ* 431; id.: *Kašf al-murād* 336–337; al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 435–436; id.: *Lawāmiʿ* 400–401; BA 6/14–15, 6/48. Vgl. auch Schmidtke: *Theology* 241–242. Eine Ausnahme ist Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī, der sich in seinem *Tagʿrīd* (336) unentschieden gibt; dazu auch al-Ḥillī: *Kašf al-murād* 336; id.: *Anwār* 176–177; BA 6/48.

<sup>107</sup> Mānakdīm: *Šarḥ* 790; Ibn al-Malāḥimī: *Fāʾiq* 213v:9–10; al-Ḥillī: *Anwār* 176.  
<sup>108</sup> ʿAbd al-Ġabbār: *Muğnī* 14/337ff; Mānakdīm: *Šarḥ* 790; Ibn al-Malāḥimī: *Fāʾiq* 213v:6ff.

<sup>109</sup> Muğlī (NM) 521:23–26. Vgl. auch Maʿīn (MF) 109v:9–11, 13–14, 18–19; Maʿīn (MM) 109v:11–13, 14–18, 19–25; Kašf (ZM) 313v:38–39; Kašf (KB) 314r:19–22; *Muḥtaṣar at-tuḥfa* 7v; *at-Tuḥfa al-kalāmiyya* 17r:18ff. Zu dieser Lehrmeinung und Beweisführung bei früheren Imamiten vgl. Šaiḥ aṭ-Ṭūsī: *Tanhid* 269ff, 276ff, 282ff; id.: *Iqtisād* 201ff; *Ḥulāṣat an-naẓar* 52v:12, 52v:15–53r; Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Tagʿrīd* 329; al-Ḥillī: *Manāḥiğ* 358ff; id.: *Maʿāriğ* 129v:16ff; id.: *Nahğ* 427; id.: *Kašf al-murād* 329–330; al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 428–430; id.: *Nāfiʿ* 56. Vgl. auch al-İṣfahānī: *Tasdīd* 238v:9ff; McDermott: *Theology* 262–263.

<sup>110</sup> Allerdings unterscheiden sich die Beweisführungen der Basrer und der Bagdader Mu'taziliten in dieser Frage. Nach Ansicht der Schule von Bagdad ist Gott dazu verpflichtet, den Sünder entsprechend der Erfordernis seines Ungehorsams zu

## 7.6. Fürbitte (Šafāʿa)

Zusätzlich zu unmittelbarer göttlicher Vergebung sehen die Imamiten Vergebung auf Fürbitte als eine weitere Möglichkeit an, einen Sünder vor seiner Strafe zu bewahren. Fürbitte kann ihrer Ansicht nach von den Propheten sowie den Imamen eingelegt werden.<sup>111</sup> Ibn Abī Ğumhūr folgt dieser Ansicht. Prophet und Imame, die Ibn Abī Ğumhūr im Folgenden auch als Gottesbefugte (*auliyāʿ*) bezeichnet,<sup>112</sup> können Fürbitte leisten, da ihnen die Stufe der Gottesfreundschaft (*maqām al-walāya*) gemeinsam ist.

Seine [nämlich des Propheten] Fürbitte ist die vornehmste der Fürbitten (*aulā š-šafāʿa*), und von seiten des Verstandes spricht nichts dagegen, daß sie gut ist. Die Stellung [des Propheten], die die Nähe zu Gott erfordert und die Befugnis (*walāya*) von Gottes Seite nach sich zieht in

---

bestrafen. Die Möglichkeit göttlicher Vergebung ist ihrer Meinung nach grundsätzlich ausgeschlossen. (Mānakdīm: *Šarḥ* 644–645, 646–647) Die Basrer Muʿtaziliten sprachen sich dagegen für die grundsätzliche Möglichkeit des Straferlasses (*isqāʿ*) durch Gott aus. Da Strafe ein spezifisches Anrecht Gottes sei, könne er Strafe erlassen, ohne daß hieraus eine Einschränkung seines Anrechts entstünde (Mānakdīm: *Šarḥ* 645, 647; Ibn al-Malāḥimī: *Fāʿiq* 204v:11–206r:1). Allerdings leugnen sie auf der Grundlage von Schriftbeweisen, daß Gott Strafen, die dem Sünder wegen Ungehorsamstaten zustehen, auch tatsächlich verbe. Vgl. ʿAbd al-Ĝabbār: *Muḥtaṣar* 234: “Frage: Kann Gott gegenüber demjenigen, der Strafe verdient, die Gnade der Vergebung erweisen, oder ist Strafe notwendig, wie Lohn notwendig ist? [Antwort:] Der Lohn ist ein Recht des Gehorsamen gegenüber Gott dem Erhabenen (*al-tawāb ḥaqq ʿalā llāh taʿālā li-l-muḥīʿ*). Gābe Gott ihn nicht, so würde er Tadel auf sich ziehen wegen seiner Verpflichtung. Folglich muß er unbedingt belohnen, andernfalls wäre er ungerecht. Strafe ist dagegen ein Recht Gottes gegenüber dem Sünder (*al-iqāb ḥaqq laḥū ʿalā l-ʿāṣī*). Daher kann er ihm vergeben, ebenso wie er ihm [seine Strafe] vollständig zukommen lassen kann . . . Da die Offenbarung davon berichtet, daß Gott zu strafen vorzieht, urteilen wir entsprechend.” Vgl. ähnlich Schmidtke: *Muʿtazilite Creed* 38, 75; al-Ḥillī: *Maʿāriḡ* 129r:25ff; McDermott: *Theology* 263. Vgl. zudem Mānakdīm: *Šarḥ* 650ff, wo zusätzlich auch ein Verstandesbeweis dafür angeführt wird, daß Vergebung der Strafe im Falle eines Sünders nicht stattfindet; erhöhe ein reuloser schwerer Sünder Vergebung, so würde er unweigerlich ins Paradies eingehen. Da er hierauf keinen Anspruch erworben hat, könnte dies nicht als Lohn geschehen. Es müßte vielmehr auf Grund von Gnade geschehen. Dem steht aber der Konsens der Gemeinschaft der Gläubigen entgegen. Vgl. auch al-Ḥillī: *Nahğ* 427; al-Miqdād as-Suyūrī: *Iršād* 428; Maʿīn (MF) 190v:9–11, 13–14; Maʿīn (MM) 109v:14–18.

<sup>111</sup> Vgl. al-Mufīd: *Awāʿil* 53–54, 91–92; al-Murtaḍā: *Ġawābāt al-masāʿil aṭ-Ṭabariyya* 150–151; Šaiḫ aṭ-Ṭūsī: *Tamhīd* 273ff; id.: *Iqtisād* 206ff; *Ḥulāṣat an-naẓar* 52v:12, 54rff; Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī: *Tagrīd* 330–331; id.: *Fuṣūl* 47; al-Ḥillī: *Manāḥiğ* 365–366; id.: *Maʿāriḡ* 129v:24–25; id.: *Kašf al-murād* 330–331; id.: *Anwār* 175–176; Faḥr al-Muḥaqqiqīn: *Iršād* 19r:13–14; al-Miqdād as-Suyūrī: *Anwār* 74r:19ff; id.: *Nāfiʿ* 56; vgl. auch al-İsfahānī: *Tasḍīd* 238v:18ff; McDermott: *Theology* 273–276 und passim; Sander: *Zwischen Charisma und Ratio* 114, 158–159, 180, 206.

<sup>112</sup> Vgl. hierzu oben Abschnitt 5.2.

der Führung seiner Schöpfung zu ihrem Wohl und im Abhalten von Übel von ihnen, macht es notwendig, daß sein Wort angenommen wird und seine Fürbitte Bestand hat für denjenigen, dessen Straferlaß er sucht. Der Erlaß der Strafe auf seine Fürbitte ist demnach möglich, da seitens des Verstandes nichts dagegen spricht, während der Prophet davon berichtet hat . . . Der noble *Qur'ān* weist auf die Bestätigung dieser Rangstufe hin . . . Ebenso wie die Fürbitte für den Propheten feststeht, steht sie auch fest für alle seine Gottesbefugten, die die Herrschaft nach ihm ausüben; denn sie sind ihm gleich hinsichtlich der Rangstufe der Befugnis und der Führung der Menschen. Folglich nehmen sie gegenüber Gott eine Stufe ein, daß ihre Fürbitte angenommen wird, indem sie Gottes Wohlgefallen durch Vermittlung des Propheten suchen. Demnach legen unsere Imame Fürbitte ein für die Sünder ihrer Anhängerschaft. Hiervon haben sie selbst in den von ihnen überlieferten Aussprüchen berichtet . . . Seitens des Verstandes spricht nichts dagegen, da, wie du weißt, die für den Propheten feststehende Stufe der Befugnis die Stufe der Fürbitte ist, die auch für sie nachgewiesen ist. Denn ihre Befugnis entspricht ohne Unterschied der Befugnis [des Propheten] . . . Was in dieser Stufe für ihn feststeht, steht ebenso für sie fest.<sup>113</sup>

Mit dieser These, die in einer Hinsicht der sunnitisch-traditionalistischen Auffassung von Fürbitte entspricht,<sup>114</sup> weichen Ibn Abī Ğumhūr und die Imamiten wiederum von der mu'tazilischen Schulmeinung ab. Letztere leugneten die Möglichkeit der Fürbitte des Propheten für reulose schwere Sünder. Fürbitte kann der Prophet nur für die Gläubigen einlegen, die bereits Anspruch auf Lohn im Jenseits haben. Sie dient dann nur dem Zweck, die ihnen zukommenden Wohltaten zu vermehren.<sup>115</sup> Gänzlich imamitisch ist aber die Erweiterung des Kreises der Fürbitter auf die Imame.

<sup>113</sup> Muġlī (NM) 521:26–522:11. Vgl. dagegen Kašf (ZM) 313v:39–314r:3; Kašf (KB) 314r:22–314v:1; Ma'īn (MF) 109v:25–110r:4; Ma'īn (MM) 110r:4–9.

<sup>114</sup> D. Gimaret: *Šhafā'a*. In: EI<sup>2</sup> 9/178.

<sup>115</sup> 'Abd al-Ġabbār: *Faḍl* 207; Mānakdīm: *Šarḥ* 687ff; Ibn al-Malāḥimī: *Fā'iqa* 230v:7–8, 100ff; Schmidtke: *Mu'tazilite Creed* 38–39, 75–76. Vgl. auch al-Ġurġānī: *Statio* 265ff; Ma'īn (MF) 109v:28–110r:4.

## 8. SCHLUSSBETRACHTUNG

Ibn Abī Ğumhūr hat sich im Laufe seines Lebens von einem traditionell muʿtazilitisch geprägten imamitischen Theologen zu einem Denker entwickelt, dessen Ansichten maßgeblich von den Lehren der Philosophie der Peripatetiker und der Illuministen und vom Gedankengut der Mystik geprägt sind. Die Entwicklung seiner Vorstellungen in den einzelnen Themenbereichen ist bereits ausführlich zur Sprache gekommen. Abschließend soll nun eine Bewertung der Bedeutung der einzelnen Denkströmungen für seine Ansichten in seinem Spätwerk Muġlī vorgenommen werden.

Die Philosophie dominiert Ibn Abī Ğumhūrs Ausführungen in einer Vielzahl von zentralen Themen. In der Frage des Wie göttlichen Handelns, die Ibn Abī Ğumhūr im Rahmen seiner Erörterungen zum göttlichen Attribut der Macht behandelt, bekennt er sich in allen wesentlichen Punkten zu den Lehren der Philosophie. Gott handelt seiner Ansicht nach auf Grund seines Wissens von sich selbst und der besten Ordnung des Seins. Ibn Abī Ğumhūr verteidigt diesen philosophischen Begriff von Gott als Mächtigem gegen den Angriff der Theologen, nach deren Dafürhalten die Philosophen Gott als notwendigen Verursacher anstatt als wählenden Täter begriffen. Zu diesem Zweck grenzt er die metaphysische Notwendigkeit des göttlichen Hervorbringens ab von der natürlichen Notwendigkeit etwa von Naturursachen, die nicht auf Grund von Wissen hervorbringen und sich so ihrer Wirkungen nicht bewußt sind. Indem sich Ibn Abī Ğumhūr zur philosophischen Auffassung von Gott als der ersten Ursache allen Seins bekennt, aus der die Schöpfung notwendig hervorgeht, akzeptiert er weiterhin die philosophische Lehre, wonach die Schöpfung oder zumindest Teile von ihr zugleich mit der ersten Ursache bestehen und wie diese urewig sind. Die theologische Vorstellung von der Schöpfung als *creatio ex nihilo* lehnt er entsprechend ab. Die zeitliche Ewigkeit der Schöpfung widerspricht seiner Ansicht nach allerdings nicht der qurʿānisch begründeten These von der Erschaffenheit der Welt. Philosophisch argumentiert er, daß zeitlich einzelne Teile der Schöpfung zugleich mit Gott urewig bestehen mögen. Essentiell aber sei die gesamte Schöpfung erschaffen, da allein Gott, der auf Grund seiner selbst Notwendigseiende, essentiell ewig

ist. Auch in der Frage danach, ob aus Gott mehr als eine Wirkung unmittelbar hervorgehen kann, scheint sich Ibn Abī Ğumhūr letztendlich dem Standpunkt der Philosophie anzuschließen. Obwohl er sich in seinem Superkommentar (MU) gegen den Vorwurf zur Wehr setzt, er sei Anhänger der philosophischen Lehre, nach der Gott nur eine einzige Wirkung unmittelbar hervorbringen kann, sprechen doch eine Reihe von Indizien dafür, daß er dieser These der Philosophie durchaus anhängt und die theologische Auffassung, wonach sich Gottes Allmacht unmittelbar über unendlich viele Objekte der Macht erstreckt, für unhaltbar hält. Dies deutet weiterhin darauf hin, daß er die Schöpfung als einen hierarchischen Emanationsprozeß im Sinne der Philosophen begreift.

Ein weiteres Indiz dafür, daß Ibn Abī Ğumhūr in seinem Muġlī dem philosophischen Gottesbegriff anhängt, ist, daß er das Attribut des göttlichen Willens durch die philosophische Vorstellung von der göttlichen Vorsehung ersetzt. Indem er den göttlichen Willen als Gottes unwandelbares Wissen von der vorzüglichsten Ordnung der Dinge definiert, die entsprechend diesem Wissen notwendig aus Gott emaniert, gibt er die muʿtazilitische Auffassung von der Natur des göttlichen Willens als aus zeitlichen Willensakten bestehend auf.

Der philosophische Begriff der göttlichen Vorsehung bestimmt auch Ibn Abī Ğumhūrs Auffassungen vom Warum göttlichen Handelns. Er verneint die muʿtazilitische Lehre, wonach Gott auf Grund von spezifischen, konkreten Motiven und im Hinblick auf etwas außerhalb seines Wesens handelt. Die primäre, wesentliche Absicht, die dem göttlichen Handeln zugrundeliegt, so Ibn Abī Ğumhūr, ist vielmehr sein Wissen von sich selbst und von der bestmöglichen Ordnung des Seins. Die konkreten, spezifischen Vorteile und Wohltaten, die die einzelnen auf Grund des göttlichen Handelns erfahren, sind hingegen nur notwendige Folgen des wesentlich Beabsichtigten. Ihnen liegt demnach keine wesentliche, sondern nur eine akzidentielle Absicht zugrunde.

In all diesen Fragen, in denen Ibn Abī Ğumhūr philosophische Thesen vertritt, beruhen die Ausführungen im Muġlī auf aš-Šahrazūrīs *aš-Šaġara al-ilāhiyya*. Ihm folgt Ibn Abī Ğumhūr darüber hinaus auch in solchen Bereichen, in denen die Illuministen von den Positionen der Peripatetiker abweichen. So übernimmt Ibn Abī Ğumhūr etwa die Vorstellung der Illuminationslehre vom gegenwärtigen illuminativen Wissen (*ʿilm ḥudūrī iṣrāqī*) und folgt weitgehend aš-Šahrazūrīs Lehren von der Transmigration der unvollkommenen Seelen nach

ihrem Tod in Tierkörper zum Zweck der Reinigung, ohne allerdings die theologische Doktrin von der körperlichen Wiederauferstehung aufzugeben.

Neben der Philosophie haben die Lehren Ibn al-ʿArabī und seiner Anhänger die Positionen Ibn Abī Ğumhūr in einer Reihe von Fragen nachhaltig beeinflusst. So hat etwa die sufische Lehre von der Einheit des Seins (*waḥdat al-wuġūd*) seine Vorstellungen von der göttlichen Einheit (*tauḥīd*) geprägt. Ibn Abī Ğumhūr unterscheidet drei Ebenen des Einheitsbekenntnisses: das Einheitsbekenntnis des Seins (*tauḥīd wuġūdī*), das Einheitsbekenntnis der göttlichen Attribute (*tauḥīd šifātī*) und auf der untersten Ebene das orthodoxe islamische Einheitsbekenntnis. Wie Ibn al-ʿArabī identifiziert er die höchste Ebene des *tauḥīd* mit der absoluten, exklusiven Einheit des göttlichen Wesens (*aḥadiyya*). Auf dieser höchsten Ebene wird nur das göttliche Wesen betrachtet, das absolut eins ist und keinerlei Vielheit einschließt. Auf dieser Ebene ist Sein mit der absoluten, unbeschränkten Realität Gottes identisch. Die nächsttiefere Stufe, die Stufe der inklusiven Einheit (*waḥdāniyya/wāḥidiyya*), umfaßt alle göttlichen Namen, die doch nichts anderes sind als Gott. Gott, das einzige Sein, wird mit einer Vielzahl von Namen beschrieben, von denen jeder einzelne einen bestimmten Aspekt von ihm beschreibt. Hier wird er also von verschiedenen Blickwinkeln aus betrachtet, von denen sich jeder durch ein göttliches Attribut präsentiert. Die Vielheit der göttlichen Namen ist zudem Ursache für die Vielheit der Geschöpfe. Sie sind die Erscheinungsorte, in denen Gott sich manifestiert. Als solche sind sie zugleich Vielheit und doch Manifestationen der göttlichen Einheit. Auf dieser Ebene wird Einheit und Vielheit also zugleich konzeptionalisiert.

Auf der Grundlage der Vorstellung von der Einheit des Seins lehnt Ibn Abī Ğumhūr die peripatetische Vorstellung von Sein als analogem Begriff ab. Entsprechend weist er die Vorstellung zurück, daß die kontingenten Daseinsdinge Existenz erlangen, indem diese akzidentiell zu ihren Quidditäten hinzukommt. Quidditäten identifiziert er vielmehr als Archetypen (*ʿayān tābīʿa*), die er wie Ibn al-ʿArabī und seine Anhänger als Dinge definiert, die auf der Ebene des göttlichen Wissens anfangs- und endlos ewig sind. Von der Ebene der exklusiven Einheit aus betrachtet sind sie mit Gott identisch. Indem ihnen außenweltliches Sein zukommt, das in der Zeit hervorgebracht wird, werden sie zu Erscheinungen des absoluten Seins in der sichtbaren Welt. Ibn Abī Ğumhūr verfolgt die Vorstellung von den Archetypen allerdings nicht weiter. Insbesondere übernimmt er nicht

die Lehren Ibn al-ʿArabīs von der Schöpfung als zweiphasigem Emanationsprozeß, in dessen Zusammenhang den Archetypen eine zentrale Bedeutung zukommt.

Die sufische Vorstellung von der Einheit des Seins prägt ferner Ibn Abī Ğumhūr's Konzeptionalisierung der göttlichen Attribute. Während er sich in seinen früheren Schriften der Lehre der späteren Anhänger der Schule Abū l-Ḥusain al-Baṣrīs anschließt, wonach den göttlichen Attributen keine reale, sondern nur eine mentale Wirklichkeit zusätzlich zum göttlichen Wesen zukommt, distanziert er sich hiervon in seinem Muġlī. Hier vertritt er die Auffassung, die göttlichen Attribute kämen weder real noch mental zur Essenz Gottes hinzu. Dies entspricht der Position Ibn al-ʿArabīs und seiner Anhänger, aus deren Sicht es zwischen der Essenz Gottes und seinen Attributen keinen Unterschied gibt, weder real (*ḥārīġan*) noch mental (*dihnan*).

Sufische Vorstellungen prägen weiterhin Ibn Abī Ğumhūr's Ansichten in der Frage des menschlichen Handelns. Bereits in seinen früheren Werken verneint er die muʿtazilitische Vorstellung vom Menschen als dem autonomen Urheber seiner Handlungen. Auf der Grundlage der philosophischen Kausalitätsgrundsätze argumentiert er hier, der Mensch sei nur die unmittelbare Ursache seiner Handlungen. In sich selbst kontingent und somit selbst Wirkung, ist die Existenz unmittelbarer Ursachen abhängig von der Existenz ihrer eigenen Ursachen, die letztlich von dem Seinsnotwendigen abhängen. Andererseits hält Ibn Abī Ğumhūr in Übereinstimmung mit den früheren Muʿtaziliten daran fest, daß die Handlungen, die aus dem Menschen hervorgehen, diesem angelehnt sein müssen. Der Grundsatz der Wahlfreiheit und somit der göttlichen Gerechtigkeit ist für ihn also gewahrt. Denn während er den Menschen als unmittelbare Ursache seines Handelns als dessen wahre Ursache bezeichnet, definiert er Gott, die letzte Ursache menschlichen Handelns, als nicht wirkliche Ursache der menschlichen Handlungen, sondern lediglich als Ursache im übertragenen Sinne. Die richtige Position besteht für Ibn Abī Ğumhūr also in einem Mittelding zwischen den beiden Extrempositionen Determinismus und Verfügungsgewalt. In seinem Muġlī (MU) begründet Ibn Abī Ğumhūr die Mittelstellung zwischen Handlungsfreiheit und Vorherbestimmung auf der Grundlage der sufischen Lehre von der Einheit des Seins. Von der Ebene des Gesetzes aus betrachtet ist menschliches Handeln dem Menschen zuzuordnen. Steigt der Betrachter jedoch höher auf die Ebene des Seins, wo er einen tieferen Einblick in die wahre existentielle Einheit hat, verschwindet für ihn jegliche Vielheit, und er erkennt, daß alles von der göttlichen

Vorsehung eingeschlossen ist. Das richtige Verständnis von der Mittelposition zwischen Vorherbestimmung und Wahlfreiheit beruht also darauf, beide Betrachtungsebenen zugleich im Blick zu haben.

Ein weiterer Themenbereich, in dem Ibn Abī Ğumhūr in seinem Muġlī nachhaltig von der sufischen Tradition beeinflusst ist, ist der Bereich von Prophetentum und Imamats. Hier argumentiert er für die Notwendigkeit der Entsendung von Propheten und Einsetzung von Imamen unter anderem mit der sufischen Vorstellung von der notwendigen Existenz des Vollkommenen Menschen. Als Erscheinungen der göttlichen Vollkommenheit dient dieser als Mittler zwischen dem absoluten, transzendenten Gott und den bedürftigen, vom Körperlichen abhängigen Menschen. Ferner übernimmt Ibn Abī Ğumhūr hier die von Ibn al-‘Arabī geprägten Begriffe von Gottesgesandtschaft, Prophetentum und Gottesfreundschaft. Gänzlich imamitisch ist hingegen seine Identifizierung der Gottesfreundschaft mit dem Imamats. Außerdem lehnt Ibn Abī Ğumhūr die von Ibn al-‘Arabī vertretene Identifizierung von Jesus als dem Siegel der absoluten Gottesfreundschaft und von Ibn al-‘Arabī selbst als dem Siegel der beschränkten Gottesfreundschaft ab und setzt an deren Stelle den Imam ‘Alī und den zwölften Imam.

Spezifisch imamitisch sind auch Ibn Abī Ğumhūrs Ansichten im Bereich Verheißung und Drohung. Ausgehend vom Primat des Glaubensaktes lehnt er die mu‘tazilitische Definition von Glauben als aus den guten Werken eines Menschen bestehend ab. Entsprechend gilt ihm ein moralisch Verpflichteter, der das Hauptkriterium des Glaubens, das Fürwahrhalten des Herzens, erfüllt, als Gläubiger, der Anspruch auf ewigen Aufenthalt im Paradies hat, unabhängig von der Vielzahl und Schwere seiner Ungehorsamstaten im Diesseits. Imamitisch ist weiterhin seine Ansicht, daß ein unreuiger Sünder durch unmittelbare Vergebung durch Gott (*‘afw*) oder durch Vergebung auf Fürbitte (*šafā‘a*) des Propheten oder der Imame seiner Strafe im Jenseits entledigt werden kann.

Das Leitmotiv, nach dem Ibn Abī Ğumhūr die unterschiedlichen Elemente integriert, besteht darin, einen Ausgleich zu schaffen zwischen den verschiedenen, einander offenbar unversöhnlich gegenüberstehenden Denkströmungen. Hierbei stehen für Ibn Abī Ğumhūr die Gegensätze zwischen Theologie und Philosophie einerseits und zwischen Mu‘tazila und Aš‘ariyya andererseits im Vordergrund. In all jenen Fragen, in denen Ibn Abī Ğumhūr die Lehren der Philosophie übernimmt, ist er um den Nachweis bemüht, daß sich diese im Grunde genommen nicht von den Ansichten der Theologie unter-

scheiden. In den mit der göttlichen Gerechtigkeit verbundenen Einzelfragen ist Ibn Abī Ğumhūr ferner darum bemüht, muʿtazilitische und ašʿaritische Vorstellungen miteinander in Einklang zu bringen. Dies betrifft insbesondere die Frage nach dem Warum des göttlichen Handelns sowie die Frage des menschlichen Handelns. Auf der Grundlage von Philosophie und Mystik formuliert er hier Positionen der Mitte, durch die er die Gegensätze in den Lehren der beiden Schulen aufzuheben sucht. Auf der Grundlage seiner philosophischen Auffassung vom Warum göttlichen Handelns und seiner Unterscheidung von primärer, wesentlicher und akzidentieller Absicht argumentiert er, daß sich die muʿtazilitische und die ašʿaritische Auffassung vom Warum göttlichen Handelns im Grunde genommen nicht unterscheiden. Die muʿtazilitische Aussage, Gott handle auf Grund eines Zwecks, sei insofern korrekt, als hiermit die spezifischen Vorteile und Wohltaten gemeint sind, die notwendige Folgen seiner wesentlich intendierten vollkommenen Handlungen seien. Die ašʿaritische Aussage, Gott handle ohne Zweck, sei dagegen insofern zutreffend, als damit gemeint ist, daß diese spezifischen Wohltaten und Vorteile nicht mit primärer Absicht intendiert sind. Indem er in der Frage des menschlichen Handelns eine Mittelstellung zwischen Determinismus und Verfügungsgewalt bezieht, kommt Ibn Abī Ğumhūr zu dem Schluß, daß der Konflikt zwischen Muʿtazila und Ašʿariyya auch in dieser Frage behoben sei. Die Meinungsverschiedenheit gründe sich nämlich allein darauf, daß jede der beiden Gruppen eine jeweils zu extreme Position vertrete. Während die Muʿtaziliten die Selbständigkeit des Menschen in seinem Handeln zu sehr betonten und ihn als vollständige Ursache seines Handelns ansähen, hätten die Ašʿariten insofern unrecht, als sie Gott als einzige und unmittelbare Ursache aller Daseinsdinge, also auch der menschlichen Handlungen ansähen.

Daß Ibn Abī Ğumhūr als erster imamitischer Denker aus allen vier Strömungen, Theologie, peripatetische Philosophie, Illuminationslehre und Mystik, Konzepte übernimmt, die ihm geeignet scheinen, einen Ausgleich zu formulieren zwischen Philosophie bzw. Mystik und Theologie einerseits und muʿtazilitischer und ašʿaritischer Theologie andererseits, macht die Originalität seines Muġlī aus. Über diese Synthese hinaus formuliert Ibn Abī Ğumhūr allerdings keine eigenen originären Ansichten. Eine solche Weiterentwicklung fand erst im ausgehenden 10./16. und im 11./17. Jahrhundert durch die Vertreter der Schule von Isfahan und hier insbesondere durch Šadr ad-Dīn aš-Šīrāzī statt.

## ANHANG 1: VERZEICHNIS DER SCHRIFTEN DES IBN ABĪ ĠUMHŪR AL-AḤSĀʾĪ

Eine Quelle für nachfolgendes Schriftenverzeichnis gibt Ibn Abī Ġumhūr selbst an die Hand: seine *Iğāza* für Muḥammad b. Šāliḥ al-Ġarawī, ausgestellt Montag, den 10. Ġumādā I 896/21. März 1491, enthält eine Autobiographie, in der der Verfasser 24 Werktitel auflistet.<sup>1</sup> Diese werden im Folgenden mit einem \* nach dem Titel gekennzeichnet. Für Werke, die nicht in dieser Liste erwähnt sind und hinsichtlich derer die Autorenschaft Ibn Abī Ġumhūrs nicht eindeutig ist, wird die jeweils früheste Quelle angegeben, die Ibn Abī Ġumhūr diese Titel zuschreibt. Die Werktitel werden in (arabischer) alphabetischer Reihenfolge aufgeführt. Bezeichnungen wie *Risāla* oder *Kitāb*, Präpositionen und Artikel werden hierbei nicht berücksichtigt. Lediglich die *Iğāzāt* sind chronologisch angeordnet. Kursieren von einem Werk verschiedene Titel, wurde die Variante als die maßgebliche angenommen, die in den entsprechenden Werken selbst oder in der Autobiographie erscheint. Standardmäßig wird auf den entsprechenden Eintrag bei Āgā Buzurg (D) und bei Modarressi (*Introduction to Shīʿi Law* – MI) verwiesen. Ferner werden die Schriften thematisch eingeordnet. Soweit nachweisbar, werden Ort und Datum der Fertigstellung der Werke angegeben. Neben Drucken und Editionen werden Handschriftenkopien der Schriften aufgelistet. Für ältere Drucke wurde Mušār (*Fihrist; Muʿallifin-i kutub-i Ġāpī*) konsultiert. Für die Handschriften wurden die Kataloge der einschlägigen Bibliotheken mit imamitischem Schriftgut, insbesondere im Iran, durchgesehen. Für die für Bibliotheken und Handschriftensammlungen einschließlich der Kataloge verwendeten Abkürzungen sei auf Anhang 4 (Literatur- und Abkürzungsverzeichnis) verwiesen. Werke, die offenbar verloren sind, sind mit einem # nach dem Titel gekennzeichnet.

1. *ar-Risāla al-Ibrāhīmiyya fī l-maʿārif al-ilāhiyya*\*#

D: 11/6 Nr. 19

(Philosophie)

2. *Iğāza li-š-Šāliḥ Muḥammad b. Šāliḥ al-Ġarawī al-Hillī*

D: 1/242 Nr. 1280 ii

(Ausgestellt Sonntag, den 24. Rabīʿ II 896/6. März 1491 in Mašhad)

Hss: Chester Beatty 3810:327v

3. *Iğāza li-š-Šāliḥ Muḥammad b. Šāliḥ al-Ġarawī al-Hillī*

D: 20/379 Nr. 3521

(Ausgestellt Dienstag oder Samstag, den 4. oder 15. Ġumādā I 896/15. oder 26. März 1491)<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Muġlī, Hs. Dublin, Chester Beatty 3810:328r–329v.

<sup>2</sup> Laut D (20/379 Nr. 3521) ist die *Iğāza* am 4. Ġumādā I datiert. Vgl. dage-

Hss.: Dānišgāh 1815 (1) (Kat. 8/405 (Faksimileabdruck), 408); Raḍawī 2581 (Kat. 2/115; vgl. auch D 20/379 Nr. 3521)

4. *Iḡāza li-š-Šaiḥ Muḥammad b. Šāliḥ al-Ġarawī al-Ḥillī*

D: 1/241–242 Nr. 1280 i

(Ausgestellt Montag, den 10. Ġumādā I 896/21. März 1491 in Mašhad)<sup>3</sup>

Hss.: Chester Beatty 3810:328r–329v (Kat. 4/18)

5. *Iḡāza li-s-Saiyid Muḥsin b. Muḥammad b. Fadšāh al-Ḥusainī ar-Riḍawī al-Qummī al-Mašhadī*

D: 1/241 Nr. 1279, 20/379

(Ausgestellt Sonntag, den 15. Dū l-Qa‘da 897/8. September 1492 in Mašhad)

Edition: BA 108/3–13

6. *Iḡāza li-Šaraf ad-Dīn Maḥmūd b. Saiyid ‘Alā’ ad-Dīn b. as-Saiyid Ġalāl ad-Dīn al-Hāšimī at-Ṭālaqānī al-Qāšī*

D: 1/242 Nr. 1281

(Ausgestellt nach dem 23. Ramaḍān 897/19. Juli 1492 und wahrscheinlich vor dem 15. Ġumādā I 898/4. März 1493, möglicherweise in Ḥurāsān)

Edition: BA 108/13–17

7. *Iḡāza li-š-Šaiḥ Muḥammad b. Šāliḥ al-Ġarawī al-Ḥillī*

D: 1/242 Nr. 1280 iii

(Ausgestellt Montag, den 15. Ġumādā I 898/4. März 1493 im Dorf Q-l-qān (oder Q-l-fān) in der Gegend von Astarābād)

Edition: BA 108/18–20

8. *Iḡāza li-Ġalāl ad-Dīn Bahrām b. Šams ad-Dīn Bahrām b. ‘Alī b. Bahrām al-Astarābādī*

(Ausgestellt Mittwoch, den 6. Dū l-Ḥiġġa 898/18. September 1493 in Astarābād)

Hss.: Dānišgāh (Kat. 3iii/1426)<sup>4</sup>

9. *Iḡāza li-š-Šaiḥ ‘Alī b. Qāsim b. ‘Adāqa*

(Ausgestellt Freitag, den 9. Raġab 906/29. Januar 1501 in al-Ḥilla)

Hss.: Raḍawī 306 fol. 237 (Kat. 2/95–96; 4/gegenüber 236 (Faksimileabdruck); vgl. auch Rauḍātī: *Fihrist* 153)

10. *Asrār al-ḥaġġ*

D: 2/43 Nr. 170

(Reinschrift fertiggestellt im Jahr 901/1496)

Edition: In: Ibn Abī Ġumhūr: *Muġlī mir’at al-muġlī* (Teheran 1324/1906)

---

gen den Faksimileabdruck des Kolophons des Schreibers Šams ad-Dīn Muḥammad zusammen mit der *Iḡāza* Ibn Abī Ġumhūrs, datiert am 15. Ġumādā I in Dānišpazhūh/Munzawī: *Fihrist* 8/405.

<sup>3</sup> D gibt als Datum dagegen den 1. Ġumādā I an (vgl. ebenso MAS 2/238; Rauḍātī: *Fihrist* 153); auf der Grundlage von Hs. Chester Beatty 3810, bei der es sich um einen Autographen handelt, ist die Datierung 10. Ġumādā I allerdings gesichert.

<sup>4</sup> Nach Angaben von Dānišpazhūh/Munzawī (*Fihrist* 3iii/1425–1426) ist die *Iḡāza* am 6. Dū l-Ḥiġġa 878 datiert. Hierbei handelt es sich eindeutig um einen Irrtum,

11. *al-Aqtāb al-fiqhiyya wa-l-waḏāʿif ad-dīniyya ʿalā maḏhab al-imāmiyya*  
 D: 2/273–274 Nr. 1106; MI 117  
 (Recht. Verfaßt nach dem 23. Ramaḏān 897/19. Juli 1492)  
 Hss.: Bīnīš 7358, 7457 (Kat. 601); Dānišgāh 3663 (Kat. 12/2674); Maḡlis 3897 (Kat. 10iv/1920), 5469 (Kat. 16/370); Maḡfūz II (Kat. 221); Malik 1542 (Kat. 1/56); Marʿašī 3394 (Kat. 9/180–181), 3659 (Kat. 10/52); Raḏawī 7357 (8) (Fikrat 62); für weitere Handschriftenkopien in Privatbibliotheken vgl. D 2/273–274 Nr. 1106  
 Edition: Ed. Muḡammad al-Ḥassūn (Qum 1410/1989)
12. *al-Anwār al-mašhadiyya li-šarḥ ar-Risāla al-Barmakiyya*\*#  
 (Recht. Kommentar zu seiner *Risāla al-Barmakiyya fī fiqh aš-šalāt al-yaumiyya* (= Nr. 14)).  
 D: 2/441 Nr. 1919
13. *Bāb bidāyat an-nihāya fī l-ḥikma al-išrāqiyya*\*#  
 (*Bidāyat an-nihāya fī l-ḥikma al-išrāqiyya*)  
 D: 3/59 Nr. 164  
 (Philosophie)  
 Kommentar: Ibn Abī Ḡumhūr: *Mūḏiḥ ad-dirāya li-šarḥ Bāb al-bidāya fī l-ḥikma* (= Nr. 44)
14. *ar-Risāla al-Barmakiyya fī fiqh aš-šalāt al-yaumiyya*\*  
 D: 3/88 Nr. 275, 11/129; MI 134  
 (Recht. Über das rituelle Gebet nach der šīʿitischen Lehre)  
 Hss.: Handschriftlich erhalten ist eine Übersetzung ins Persische, vollendet um den 15. Dū l-Qaʿda 913/17. März 1508 (Dānišgāh 1015 (41) (Kat. 5/1827–28)  
 Kommentar: Ibn Abī Ḡumhūr: *al-Anwār al-mašhadiyya li-šarḥ ar-Risāla al-Barmakiyya* (= Nr. 12)
15. *at-Tuḡfa al-ḡusainiyya fī šarḥ ar-Risāla al-Alfiyya*\*#  
 D: 3/430 Nr. 1558  
 (Recht. Kommentar zur *Risāla al-Alfiyya* von Muḡammad al-Makkī aš-Šahīd al-auwal über das rituelle Gebet nach der šīʿitischen Lehre)
16. *Tuḡfat al-qāšidīn fī maʿrifat ištīlāḥ al-muḡaddīn*#  
 D: 3/461–462 Nr. 1686  
 (Verfaßt vor 888/1483–84)
17. *at-Tuḡfa al-kalāmiyya*<sup>5</sup>  
 D: 3/463 Nr. 1691

da Ibn Abī Ḡumhūr die *Ġawāli al-laʿālī*, für die die *Iḡāza* ausgestellt wurde, erst 897/1492 fertiggestellt hat. Außerdem kann als sicher gelten, daß sich Ibn Abī Ḡumhūr 878/1473–74 in Mašhad aufgehalten hat und um das Jahr 898/1492–93 in der Gegend von Astarābād war.

<sup>5</sup> Keines der frühen biographischen Werke schreibt Ibn Abī Ḡumhūr diese Schrift zu. Al-Afandī (RU 6/49) führt diese Schrift in seiner Liste anonymen Schriften an, Āḡā Buzurg (D 3/463 Nr. 1691) schreibt sie “einem der Gefährten” (*baʿḏ al-aḡḡāb*)

(Logik und Theologie. Fertiggestellt gegen Ende des Monats Rabīʿ II 901/Januar 1496)

Hss.: Dānišgāh 8870 (2) (Kat. 17/239); Marʿasī 685 (1) (Kat. 2/278); Sipahsalār/Munzawī 3878 (Kat. 1/376)

Zusammenfassung: *Muḥtaṣar at-tuḥfa (at-Tuḥfa aṣ-ṣağīra)* vom Verfasser selbst (= Nr. 34)

18. *Risāla Taštamil ʿalā aqall mā yağīb ʿalā l-mukallaḫīn min al-ʿilm bi-uṣūl ad-dīn (al-ʿAqāʾid/Risāla Fī wāğīb al-ʿitiqād/Uṣūl ad-dīn/al-ʿitiqādāt)*

(Theologie. Fertiggestellt Montag, den 25. Muḥarram 889/23. Februar 1484 in Mašhad)

Hss.: Dānišgāh 1815 (2) (Kat. 8/408); Ḥuğğatiyya (Kat. 1/65); India Office 471 (12) (Kat. 1/127); Marʿasī 685 (6) (Kat. 2/280), 2754 (11) (Kat. 7/312); Ustādī (Kat. 65)

Edition: Ed. Aḥmad al-Kinānī [unter dem Titel *Ẓād al-musāfirīn fī uṣūl ad-dīn*] (Beirut 1414/1993)<sup>6</sup>

19. *ar-Risāla al-Ġumhūriyya fī uṣūl al-fiqh\*#*

(*ar-Risāla al-Ġuwāmiyya fī uṣūl al-fiqh*)

D: 11/165 Nr. 1039

(Rechtsmethodologie)

Kommentar: Ibn Abī Ġumhūr: *at-Ṭawālīʿ al-muḥṣiniyya fī šarḥ ar-Risāla al-Ġumhūriyya* (= Nr. 25)

20. *Hāšiyat tahdīb al-wuṣūl ilā ʿilm al-uṣūl\*#*

D: 4/514, 6/55 Nr. 277

(Rechtsmethodologie. Kommentar zum *Tahdīb al-wuṣūl ilā ʿilm al-uṣūl* des ʿAllāma al-Hillī)

21. *Durar al-laʾālī al-ʿimādiyya fī l-aḥādīṭ al-fiqhiyya*

(*al-Laʾālī al-ʿazīziyya fī l-aḥādīṭ an-nabawiyya wa-l-imāmiyya*<sup><RG></sup> / *al-Aḥādīṭ al-fiqhiyya*<sup><AA></sup> / *Naṭr al-laʾālī fī l-aḥbār wa-l-fatāwī*<sup><BA/RU></sup>)

D: 1/278 Nr. 1461, 8/133–134 Nr. 496, 18/260, 24/54 Nr. 263

(*Ḥadīṭ*-Sammlung, verfaßt nach Abschluß der *Gawāli al-laʾālī* (= Nr. 26). Gewidmet dem Amīr ʿImād ad-Dīn. Kladde fertiggestellt im Jahr 899/1493–94. Reinschrift fertiggestellt Freitag, den 9. Rabīʿ II 901/27. Dezember 1495 in Astarābād)

Hss.: Bīmiš 2013 (Kat. 750); Dānišgāh Mikrofilm 5218 (1) (Kat. 3/143); Mağlis 4618 (1) (Kat. 13/9–10); Malik 609 (Kat. 1/290); Marʿasī 267 (Kat. 1/298), 5516 (Kat. 14/289); Raḍawī 522 (Kat. 5/83–84), 2013 (Fikrat 248)

zu. Vgl. dagegen Buğnürdī: *Dāʾirat al-maʿārif* 2/637 Nr. 19 und Rašīdiyān: *Ẓandagī* 103 Nr. 19, die Ibn Abī Ġumhūr diese Schrift zuschreiben. Die Handschriftenkataloge nennen ebenfalls mehrheitlich Ibn Abī Ġumhūr als Verfasser (so der Fall bei Marʿasī 685 (1) und Dānišgāh 8870 (1); nicht dagegen bei Sipahsalār/Munzawī 3878).

<sup>6</sup> Die Edition wurde auf der Grundlage der beiden Hss. Marʿasī 685 (6) und 2754 (11) angefertigt.

22. *ad-Durra al-mustahriġa min al-laḥd fī l-ḥikma*\*#

(*ad-Durra al-mustahriġa min al-lum'a fī l-ḥikma*)

D: 8/89 Nr. 323

(Philosophie. Möglicherweise ein Kommentar zu Ibn Kammūnas *al-Lum'a al-ġuwainiyya*)

23. *Ẓād al-musāfirīn fī uṣūl ad-dīn*\*

D: 12/10 Nr. 51

(Theologie. Verfaßt zwischen 877/1472–73 und 878/1474 auf der Reise von Mekka nach Mašhad)

Hss.: vgl. Nr. 30

Kommentar: Ibn Abī Ġumhūr: *Kašf al-barāhīn šarḥ Ẓād al-musāfirīn* (= Nr. 30)

[Edition: bei der von Aḥmad al-Kinānī unter dem Titel *Ẓād al-musāfirīn fī uṣūl ad-dīn* herausgegebenen Schrift (Beirut 1414/1993) handelt es sich nicht um diese Abhandlung, sondern um Nr. 18: *Risāla Taštamil 'alā aqall mā yaġīb 'alā l-mukallaḥīn min al-'ilm bi-uṣūl ad-dīn*]

24. *Šarḥ al-Bāb al-ḥādī 'ašar*

D: 13/123

(Theologie. Kommentar zum *Bāb al-ḥādī 'ašar* des 'Allāma al-Ḥillī; fertiggestellt Donnerstag, den 25. Dū l-Qa'da 904/4. Juli 1499 in Madīna)

Hss.: Dānišgāh 353 (Kat. 3i/587); Malik 1115, 6047 (Kat. 1/700)

25. *aṭ-Ṭawāli' al-muḥsinīyya fī šarḥ ar-Risāla al-Ġumhūrīyya*\*#

D: 15/181 Nr. 1201

(Offenbar ein Kommentar zur *Risāla al-Ġumhūrīyya fī uṣūl al-fiqh* des Verfassers (= Nr. 19))

26. *Ġawāli al-la'ālī al-'azīziyya fī l-aḥādīṭ ad-dīniyya*

(*'Awāli al-la'ālī al-'azīziyya fī l-aḥādīṭ ad-dīniyya/Ġawāli al-la'ālī al-ḥadīṭiyya 'alā maḍhab al-imāmiyya*)

D: 15/358–359, 16/71–72 Nr. 354

(*Ḥadīṭ*-Sammlung. Fertiggestellt Freitag, den 23. Ramaḍān 897/19. Juli 1492 in Mašhad im Hause des Saiyid Muḥsin b. Muḥammad ar-Riḍawī al-Qummī<sup>7</sup>)

Hss.: Dānišgāh 693 (Kat. 3iii/1424–1427); Maḥfūz II (Kat. 233); Mar'ašī 76 (Kat. 1/88), 3769 (Kat. 10/157–158), 4321 (Kat. 11/314); Miftāḥ 1031 (Kat. 197); Raḍawī 1749 (= Fikrat 412); Rauḍatī 41 (Kat. 145–157); Wazīrī 1625 (Kat. 3/1005). Für weitere Handschriftenkopien in Privatbibliotheken vgl. D 15/358–359

Kommentar: Ni'mat Allāh b. 'Abdallāh b. Muḥammad b. al-Ḥusain al-Mūsawī at-Tustarī al-Ġazā'irī (gest. 1112/1700–1): *al-Ġawāhir al-ġawāli* (oder: *Madīnat al-ḥadīṭ*) (vgl. D 5/273 Nr. 1289, 13/377, 20/251; Roper: *World Survey* 4/223)

<sup>7</sup> Vgl. D 15/359. In TAS (6/1 Anm. 2) berichtigt Āġā Buzurg das in D angegebene Datum (23. Ramaḍān 972) in 23. Ramaḍān 897. Laut Edition (4/147) vollendete Ibn Abī Ġumhūr das Werk am 23. Šafār 873 in Mašhad. Dies ist eindeutig ein Irrtum.

Editionen: Ed. Muğtabā al-‘Irāqī (1 Bd., Qum 1369/1949–59; 4 Bde., Qum 1403–5/1983–85)

27. *al-Fuṣūl al-mūsawiyya fī l-‘ibādāt aš-šar‘iyya*\*\*

D: 16/245 Nr. 975

(Recht)

28. *Qabs al-iqtidā’ fī kaiḫfiyyat al-iftā’ wa-l-istiḫtā’\**

(*Qabs al-ihtidā’ fī kaiḫfiyyat al-iftā’ wa-l-istiḫtā’/Qabs al-ihtidā’ fī šarā’iḫ al-iftā’ wa-l-istiḫtā’*)

D: 17/31 Nr. 181

(Rechtmethodologie. Fertiggestellt im Jahr 888/1483–84)

Hss.: Autograph in der Bibliothek des Saiyid Muḫammad ‘Alī Hibat ad-Dīn aš-Šahrastānī (vgl. D 17/31 Nr. 181)

29. *Kāšif al-aḫwāl ‘an aḫwāl al-istiqlāl fī l-iḡḫād\**

(*Kāšifat al-ḫāl ‘an aḫwāl al-istiqlāl/Risāla Fī tariḫ al-istiqlāl/Risāla Fī luzūm al-‘amal bi-aḫbār al-aḫḫāb fī ḫādā z-zamān/Risāla Fī l-‘amal bi-aḫbārīnā*<sup><AA/RG></sup>)

D: 17/240–241 Nr. 73

(Rechtmethodologie. Fertiggestellt Mittwoch, den 3. Dū l-Qa‘da 888/3. Dezember 1483 in Mašhad)

Hss.: Adabiyāt 59 (2), 437, 445, 496, 246 (7) (Kat. (1965) 101–102); Aḫünd/Maqṣūd 925 (Kat. 1347–1348); Bīniš 2541, 3019, 7359, 7396 (Kat. S. 945); Dānišgāh 693 (Kat. 3iii/1716–1717), 1815 (1) (Kat. 8/405, 408); Ḥuḡḡatiyya (Kat. 1/54); Ilāhiyyāt 541 D, 743 D (1) (Kat. 1/632); Mar‘ašī 4700 (Kat. 12/286–287), 6322 (3) (Kat. 16/291), 8087 (3) (Kat. 21/89); Raḏawī 308 (Kat. 5/75), 331 (Kat. 2/103), 2541, 3019, 7359, 7396 (= Fikrat 454); für weitere Handschriftenkopien in Privatbibliotheken vgl. D 17/240–241

30. *Kašf al-barāḫīn šarḫ Zād al-musāfirīn\**

(*Kašf al-barāḫīn fī šarḫ Zād al-musāfirīn*)

D: 18/22–23 Nr. 485

(Theologie. Kommentar zu Nr. 23. Fertiggestellt Mittwoch, den 17. Dū l-Ḥiḡḡa 878/5. Mai 1474 im Hause des Saiyid Muḫsin b. Muḫammad ar-Riḏawī al-Qummī in Mašhad)

Hss.: Bīniš 224, 225 (Kat. 957); Ḥakīm 64 (Kat. 95); India Office 471 (11) (Kat. 1/127); Maḡlis 3863 (1) (Kat. 10iv/1902–03); Raḏawī 224, 225 (Kat. 1/185–186 = Fikrat 462); Wazīrī 1608 (Kat. 3/1001)

31. *Muḡlī mir‘āt al-munḡī fī l-kalām wa-l-ḫikmatain wa-t-taṣawwuf\**

(*Ġam‘ al-ḡam‘/Ġamī‘ al-ḡamī‘ fī l-kalāmāin wa-l-ḫikmatain wa-t-taṣawwuf/Muḡlī as-sarā’ir/Muḡlī mir‘āt al-munḡī fī l-manāzil al-‘irfāniyya wa-siyarihā*)

D: 5/138 Nr. 571, 20/13 Nr. 1726

(Theologie. Superkommentar zu seinem *an-Nūr al-munḡī min az-zalām* (= Nr. 46). Kladde (*taswīd*) fertiggestellt gegen Ende des Monats Ġumādā II 895/Mai 1490 in Mašhad. Reinschrift (*mubaiyaḏa*) fertiggestellt 16. Šafar 896/29. Dezember 1490 in Mašhad)

Hss.: ‘Abd al-Ḥamīd Maulawī 426 (Kat. 57); Adabiyāt B 87 (Kat. (1960) 413); Adabiyāt 456, 477 (Kat. (1965) 104); Aḫünd/Maqṣūd 1186 (Kat.

1353); ‘Alī Akbar Faiyād 141 (Kat. 699); Bankipore 621 (Kat. 10/116–118); Bīnīš 246, 873 (Kat. 980); Būhār 96 (Kat. 107–108); Chester Beatty 3810 (Kat. 4/18); Dānišgāh 1723 (Kat. 8/260–261; Mikrofilmkopie dieser Hs. vorhanden im Middle East Documentation Center, Chicago), 7297 (Kat. 16/506), 7994 (Kat. 16/758), 8618 (Kat. 17/178); Faiḍiyya 1273, 1274 (Kat. 1/418–419); Gauharšād/Fāḍil 53 (Kat. 1/50–51), 259 (Kat. 1/224–225); Ilāhiyyāt 200 B, 28 Ğ (Kat. 1/652); Mach/Ormsby NS 588, NS 605, NS 1029, NS 1827 (Kat. 175); Malik 1165, 2150, 5488 (Kat. 1/635); Maḥdawī 463 (2) (Kat. 169); Mar‘ašī 1737 (Kat. 5/123–124), 7545 (Kat. 19/350), 8183 (Kat. 21/161–162); Mašhad, Adabiyāt 282 (Kat. 156); Millī Arabisch 892 (Kat. 8/399–400); Raḍawī 246 (Kat. 1i/77), 52 (Kat. 1ii/16), 983 (Kat. 4/237), 11525 (Kat. 11/374–375 = Fikrat 495)  
Editionen: Ed. Ġulām Ḥusain b. Muḥammad al-Ḥwānsārī (Teheran 1324/1906); ed. Aḥmad aš-Šīrāzī (Teheran 1329/1911)

32. *Mağmū‘at al-aḥbār wa-l-masā’il allatī ġama‘ahā min kutub šattā<sup>#</sup>*  
D: 20/62–63 Nr. 1912

33. *Mağmū‘at al-mawā‘iz wa-n-nasā’ih wa-l-ḥikam<sup>#</sup>*  
D: 20/108 Nr. 2149

34. *Muḥtaṣar at-tuḥfa al-kalāmiyya<sup>b</sup>*  
(*at-Tuḥfa aš-šağīra*)  
D: 20/186 Nr. 2508

(Theologie. Zusammenfassung des zweiten Teils der *Tuḥfa al-kalāmiyya* (= Nr. 17) zur Theologie. Fertiggestellt Samstag, den 15. Rağab 913/20. November 1507)

Hss.: Gulpāyigānī 146 (5) (Kat. 1/136); Mar‘ašī 685 (5) (Kat. 2/279), 5797 (1) (Kat. 15/184), 8084 (6) (Kat. 21/85)

35. *Mudḥal at-tālibīn fī uṣūl ad-dīn<sup>\*#</sup>*  
D: 20/248 Nr. 2810  
(Theologie)

36. *Al-Masālik al-ğāmi‘iyya šarḥ ar-Risāla al-Alfiyya\**  
(*al-Masā’il al-ğāmi‘iyya fī šarḥ ar-Risāla al-Alfiyya*)  
D: 20/342, 20/379–380 Nr. 3521; MI 132

(Recht. Kommentar zur *Risāla al-Alfiyya* des Šahīd al-auwal über das rituelle Gebet nach der šī‘itischen Lehre. Fertiggestellt Montag, den 24. Rabī‘ I 895/15. Februar 1490)

Hss.: Astāna 5844 (1) (Kat. 218); Mağlis 2981 (Kat. 10ii/675–677), 2981 (Kat. 10ii/1033); Mar‘ašī 2261 (1) (Kat. 6/245), 4915 (1) (Kat. 13/99); Masğid-i A‘zam 3128; Raḍawī 2581, 2582 (Kat. 2/115 = Fikrat 515)

Editionen: In: Zain ad-Dīn b. ‘Alī al-‘Āmilī aš-Šahīd at-tānī: *al-Fawā’id al-*

<sup>b</sup> Der Verfasser der Schrift ist identisch mit dem Verfasser der *Tuḥfa al-kalāmiyya* (= Nr. 17). Sämtliche Handschriftenkataloge schreiben diese Schrift dem Ibn Abī Ġumhūr zu. In keinem biographischen Werk wird diese Abhandlung als Schrift Ibn Abī Ġumhūrs angegeben.

*milliyya*. Teheran 1313/1896; in: Zain ad-Dīn b. ‘Alī al-‘Āmilī aš-Šahīd at-ṭānī: *Maqāsid al-‘aliyya*. Teheran 1314/1897

37. *Maslak al-‘afhām fī ‘ilm al-kalām\**

(*Masālik al-‘afhām fī ‘ilm al-kalām*)

D: 20/378–379 Nr. 3517, 21/22

(Theologie)

Hss.: Wazīrī 1759 (Kat. 3/1045–46); vgl. auch Nr. 31

Editionen: vgl. Nr. 31

Kommentar: Ibn Abī Ğumhūr: *an-Nūr al-munğī min az-żalām ḥāšiyat maslak al-‘afhām* (= Nr. 46)

38. *Al-Ma‘ālim as-sanābisiyya li-šarḥ ar-Risāla al-Ġuwainiyya fī uşūl al-fiqḥ\*\**

D: 21/200 Nr. 4601

(Rechtsmethodologie)

39. *Ma‘īn al-fikar fī šarḥ al-Bāb al-ḥādī ‘ašar\**

D: 3/6, 13/123, 21/286 Nr. 5097

(Theologie. Kommentar zu al-Ḥillīs *al-Bāb al-ḥādī ‘ašar*. Fertiggestellt vor 878/1473)

Hss.: vgl. Nr. 40

Kommentar: Ibn Abī Ğumhūr: *Ma‘īn al-ma‘īn fī uşūl ad-dīn* (= Nr. 40)

40. *Ma‘īn al-ma‘īn fī uşūl ad-dīn\**

(*Šarḥ Ma‘īn al-fikar fī šarḥ al-Bāb al-ḥādī ‘ašar*)

D: 3/6, 14/73 Nr. 1803, 21/287

(Theologie. Kommentar zu seinem *Ma‘īn al-fikar fī šarḥ al-Bāb al-ḥādī ‘ašar* (= Nr. 39). Fertiggestellt vor 878/1473)

Hss.: Mar‘ašī 5284 (I) (Kat. 14/71); Muḥammad ‘Alī Ṭabāṭabā’ī (Kat. 523); Bibliothek des Mīrzā Bāqir al-Qāḍī, Tabrīz (vgl. D 21/286 Nr. 5097)

41. *Miftāḥ al-fikar li-faḥ al-bāb al-ḥādī ‘ašar\*\**

D: 21/339 Nr. 5371

(Theologie. Kommentar zu al-Ḥillīs *al-Bāb al-ḥādī ‘ašar*)

42. *K. Fī l-maqtal\*\*<sup>9</sup>*

43. *Munāzarāt ma‘a l-Fādīl al-Harawī*

(*al-Munāzara bain al-Ġarawī wa-l-Harawī/Risālat al-Munāzara/al-Munāzarāt ma‘a l-‘alīm al-Harawī/Munāzarāt al-Mullā al-Harawī/al-Mubāḥaṭa bain al-muḥiqq wa-l-mubṭil*)

D: 22/285–286 Nr. 7124

(Bericht über drei Disputationen mit einem sunnitischen Gelehrten aus Harāt, die Ibn Abī Ğumhūr 878/1473 in Mašhad durchfocht. Die zweite Sitzung wurde Donnerstag, den 10. Dū l-Ḥiğga 878/28. April 1474 in der Madrasat Sulṭān Šāhruḥ Mīrzā abgehalten. Die erste und dritte Sitzung fand jeweils im Hause des Saiyid Muḥsin ar-Riḍawī al-Qummī statt)

Hss.: Ahlwardt 2110 (Kat. 8/460); Bīniš 6426 (Kat. 1037); British Museum

<sup>9</sup> RĠ 7/31: *wa-qad yunsabu ilaihi*.

(London) MS Add 16832; Dānišgāh 2084 (1) (Kat. 8/707), 3106 (1) (Kat. 11/2058), 3205 (7) (Kat. 11/2163); India Office 471 (18) (Kat. 1/129); Mağlis 3246 (3) (Kat. 10ii/824–826); Mar‘asī 4900 (2) (Kat. 13/76); 6896 (2) (Kat. 18/89); Dānišgāh 878, 944 (Kat. 3 i/625–627); Raḍawī 1037 (Kat. 4/258), 6426 (= Fikrat 553); *Tiqat al-islām* (Kat. 539–540)

Editionen: Teheran o.J.; 3. Auflage, o.O. 1397/1977

Übersetzung: ins Persische von Ġalāl ad-Dīn Muḥammad Kāšānī, fertiggestellt Freitag, den 19. Ša‘bān 1001/21. Mai 1593 (Hss.: *Miftāḥ* 612 (2) (Kat. 248); *Nūrbalš* 279 (1) (Kat. 2/24); *Raḍawī* 401 (Kat. 4/46)). Editionen: In: MM 1/582–589; in: Naurūz ‘Alī Bišāmī: *Firdūs at-tawārīḥ*. Tabrīz 1315:307ff; in: *Nāma-yi dānišwarān-i Nāširī*. Teheran 1318:1/733ff

44. *Mūdīḥ ad-dirāya li-šarḥ Bāb al-bidāya fī l-ḥikma*\*#

(Philosophie. Offenbar ein Kommentar zu seinem *Bāb bidāyat an-nihāya fī l-ḥikma al-išrāqīyya* (= Nr. 13)

D: 23/266 Nr. 8909

45. *Mūdīḥ al-muškilāt li-awā’il al-iğtihadāt fī l-fiqḥ*\*#

D: 23/268 Nr. 8919

(Recht)

46. *An-Nūr al-munğī min aẓ-ẓalām ḥāšīyyat maslak al-afḥām*\*

D: 24/377 Nr. 2030

(Theologie. Kommentar zu seinem *Maslak al-afḥām fī ‘ilm al-kalām* (= Nr. 37) Fertiggestellt Sonntag, den 3. Ša‘bān 893/13. Juli 1488 in al-Ḥasā’)

Hss.: vgl. Nr. 31

Editionen: vgl. Nr. 31

Kommentar: Ibn Abī Ğumhūr: *Muğlī mir’āt al-munğī fī l-kalām wa-l-ḥikmatain wa-t-tašawwuf* (= Nr. 31)

47. *Risāla Fī n-nīyya*

MI 119

(Recht. Verfaßt Donnerstag, den 18. Dū l-Ḥiğğā 889/6. Januar 1485)

Hss.: Mar‘asī 2754 (12) (Kat. 7/312)

ANHANG 2: TABELLARISCHE ÜBERSICHT DER  
EXZERPTE AUS AŠ-ŠAHRAZŪRĪS *ŠAĜARA AL-ILĀHIYYA*  
IM *KITĀB AL-MUĜLĪ*

Im Folgenden sind alle Zitate aus aš-Šahrazūrīs *aš-Šaġara al-ilāhiyya* zusammengestellt, die im Muġlī nachgewiesen werden konnten. Leicht verkürzte Exzerpte werden in der Spalte BEMERKUNGEN mit einem \* gekennzeichnet, extrem verkürzte Exzerpte entsprechend mit einem \*\*. Enthält das Muġlī einen Hinweis darauf, daß es sich um ein Zitat handelt, wird dieser Hinweis in der Spalte BEMERKUNGEN vermerkt.

MUĜLĪ/ SEITENZAHL	MUĜLĪ/ TEXT- EBENE	QUELLE	BEMERKUNGEN
13:4–23	MU	ŠI 354v:29–355r:21	
27:1–29:15	MU	ŠI 96r:4–101v:6	*
29:15–33:3	MU	ŠI 106v:15–110r:7	*
34:23–44:7	MU	ŠI 110r:8–117r:20	*
46:10–47:1	MU	ŠI 275v:13–276r:6	*
47:2–5	MU	ŠI 276r:12–15	*
47:6–10	MU	ŠI 276r:22–25	*
47:11–48:4	MU	ŠI 276v:21–277r:16	*
48:4–25	MU	ŠI 278r:11–278v:29	*
49:27–51:19	MU	ŠI 386r:6–388v:11	*
70:16–72:20	MU	ŠI 187v:13–190r:25	*, + ( <i>hādā mā nuqila ‘an ba’d muhaqqiqī ahl al-ḥikma . . .</i> , 72:20)
75:20–77:17	MU	ŠI 320v:1–321v:3	*
77:17–78:16	MU	ŠI 324r:18–324v:18	
78:16–79:1	MU	ŠI 325v:18–29	
79:1–80:4	MU	ŠI 326r:1–326v:4	
80:13–82:1	MU	ŠI 156v:21–160r:26	*
82:1–11	MU	ŠI 160r:26–160v:7	
82:11–12	MU	ŠI 160v:12–14	
82:12–23	MU	ŠI 161r:8–22	
82:23–84:24	MU	ŠI 161v:7–163v:29	*
85:5–23	MU	ŠI 345r:20–345v:23	*, + ( <i>wa-li-ba’d al-muta’ahḥirīn min al-ḥukamā’ al-islāmīyyīn ḥāhunā taḥqīq laṭīf wa-ḥuwa . . .</i> , 85:4) <sup>1</sup>
85:23–87:7	MU	ŠI 341v:30–343v:1	*, + ( <i>tumma qāla</i> , 85:23)

<sup>1</sup> Eine Randbemerkung, wohl des Herausgebers Aḥmad aš-Šīrāzīs, gibt als Quelle irrträumlicherweise as-Suhrawardī an. Vgl. auch Madelung: *Ibn Abī Ġunhūr* 154 Anm. 14.

(Tabelle Fortsetzung)

MUGLI/ SEITENZAHL	MUGLI/ TEXT- EBENE	QUELLE	BEMERKUNGEN
87:9–88:4	MU	ŠI 354r:2–354v:2	*; + ( <i>tumma qāla</i> , 87:7)
88:8–14	MU	ŠI 354v:2–10	*
90:3–16	MU	ŠI 158v:6–22	*
90:17–21	MU	ŠI 158v:22–27	*
90:21–91:2	MU	ŠI 159r:24–159v:4	*
91:2–8	MU	ŠI 164r:11–17	*
91:8–13	MU	ŠI 164r:23–29	*
91:19–92:9	MU	ŠI 165r:2–26	*
96:2–13	MU	ŠI 354v:10–24	*
97:5–6	MU	ŠI 307v:25–308r:3	*
97:7–10	MU	ŠI 309r:19–26	*
97:11–16	MU	ŠI 309r:30–309v:6	*
103:10–104:14	MU	ŠI 311v:17–312r:30	*
107:8–19	NM	ŠI 347v:31–348r:5 ŠI 348r:30–348v:4	**
118:13–122:7	MU	ŠI 326v:30–328v:23	
122:8–24	MU	ŠI 335r:17–335v:3	
123:14–128:19	MU	ŠI 328v:24–331r:24	
136:14–25	MU	ŠI 382v:23–383r:7	
136:26–137:1	MU	ŠI 383r:20–22	
137:1–9	MU	ŠI 383v:17–31	
137:9–13	MU	ŠI 384r:9ff	*
137:13–18	MU	ŠI 384v:21–30	
137:23–138:12	MU	ŠI 388v:12–389r:14	+ ( <i>wa-li-ba'd ahl al-iṣrāq min al-muta'ahhīrīn ṭarīqa laṭīfa wa-hiya maḥḍ al-ḥaqq wa-nafs aṣ-ṣidq bal hiya min al-'ilm al-maḥzūn wa-s-sirr al-maṣūn alladī lā yaṭṭal'ū 'alaihi illā l-aqallūn ḥaṣṣalahā hādā š-šaiḥ bi-tarīq al-iṣrāq wa-l-kašf ad-dauqī tumma afādahā man ta'ahhāra 'anhu ... wa-hiya</i> , 137:21–23).
138:15–140:26	MU	ŠI 389r:25–390r:10	
143:12–144:24	MU	ŠI 423v:31–424v:25	+ ( <i>qāla ba'd ahl al-ḥikma ...</i> , 143:12)
147:22–148:24	MU	ŠI 333r:27–334r:3	
152:15–156:15	MU	ŠI 331r:24–333r:26	
156:15–158:26	MU	ŠI 334r:3–335r:14	
165:10–12	MU	ŠI 381v:20–23	
165:12–14	MU	ŠI 382r:13–15	
165:14–166:16	MU	ŠI 382r:19–382v:21	+ ( <i>qāla ba'd al-muta'ahhīrīn ...</i> , 165:14)
183:9–188:21	MU	ŠI 335v:4–338r:15	
198:13–199:3	MU	ŠI 335v:4–336r:1	**

(Tabelle Fortsetzung)

MUGLI/ SEITENZAHL	MUGLI/ TEXT- EBENE	QUELLE	BEMERKUNGEN
201:13–202:4	MU	ŠI 338r:16–338v:8	
205:5–206:13	MU	ŠI 378v:20–381v:8	*
215:5–218:9	MU	ŠI 419r:23–421r:9	
219:24–220:9	NM	ŠI 422r–v	*
239:23–240:5	MU	ŠI 222v:9–20	
240:5–253:20	MU	ŠI 223r:3–240v:24	
253:20–256:6	MU	ŠI 244r:20–247r:15	
328:21–332:27	MU	ŠI 117v:12–124v:5	*, + ( <i>ba'd ahl al-ḥikma qāla . . .</i> , 328:21)
333:5–335:11	MU	ŠI 127r:31–130r	*
500:9–13	NM	ŠI 398v:15–20	*
500:14–20	NM	ŠI 401r:28–401v:4	*
500:20–22	NM	ŠI 401v:6–10	*
500:22–501:13	NM	ŠI 404r:2–405r:24	*
501:13–16	NM	ŠI 410v:5–410v:12	*
501:16–22	NM	ŠI 411r:2–412r:9	*
501:23–502:1	NM	ŠI 412r:24–412v:25	*
502:1–6	NM	ŠI 415v:6–20	*
502:6–12	NM	ŠI 417r:5–21	*
502:12–505:21	MU	ŠI 415v:20–417v:7	+ (. . . <i>hādā ḥulāṣat mā dakarahū ba'd al-ḥukamā' al-islāmiyyīn min al-muta'ahḥirīn mim mā rā' ahū muwāfiqan li-l-ḥikma wa-š-šarī'a . . .</i> , 505:21–23)
505:24–506:8	NM	ŠI 405v:26–406r:14	*
506:8–11	NM	ŠI 409v:23–28	*, + ( <i>wa-l-muṣannif ašāra ilā hādā l-madḥab wa-asfara bihī wa-qāla tā yab'udu l-qaul bihī li-muwāfaqatihī li-ṭariqatai al-ḥikma wa-š-šarī'a wa-ḡama'a bainahumā 'alā waḡh lā yakūnu bainahumā munāfāt zāhira fa-ta'aisyana l-qaul bihī li-'anna fi zawāhir aš-šarī'a mā yadull 'alā tanaqqul an-nufūs fi l-abdān al-ḥayawāniyya . . .</i> , 506:11–13)
506:14–25	NM	ŠI 414v:19–415r:11	* + ( <i>bal qad qāla ba'd ahl al-fahṣ 'an hādihī l-ḡawāmiḍ</i> , 506:13–14)
507:14–25	MU	ŠI 415r:11–25	
507:26–508:18	MU	ŠI 415r:27–415v:20	+ ( <i>qāla ba'd ahl hādihī ṭ-ṭariqa min al-muta'ahḥirīn . . .</i> , 507:25–26)
569:13–24	NM	ŠI 431r:26–431v:9	*

### ANHANG 3: DIE ÜBERLIEFERERKETTEN DES IBN ABĪ ĞUMHÜR AL-AḤSĀ'Ī

Die sieben Überliefererketten (ÜK) Ibn Abī Ğumhürs enthalten die Namen einer Vielzahl imamitischer Gelehrter des 8./14. und 9./15. Jahrhunderts. Über einige von ihnen liegen über diese Erwähnung hinaus kaum Nachrichten vor. Dies gilt insbesondere für Ibn Abī Ğumhürs Lehrer und deren direkte Tradenten. Hieraus ergibt sich der spezifische Wert der Überliefererketten und der darin enthaltenen Angaben über die Lehrer-Schüler-Verhältnisse.<sup>1</sup> Die Tradentenketten spiegeln überdies die enge Verknüpfung zwischen den imamitischen Gelehrtenzentren Baḥrains, im Irak und hier insbesondere in al-Ḥilla, in Kāšān im Iran und im Gebiet des Ğabal 'Āmil einschließlich Karak Nūḥ für den Zeitraum des 8./14. und 9./15. Jahrhunderts wider. Einblick in die Gelehrtenwelt von Baḥrain geben vor allem die erste, dritte und vierte Tradentenkette. ÜK1, die mit Ibn Abī Ğumhürs Vater 'Alī b. Ibrāhīm beginnt, besteht hauptsächlich aus Gelehrten aus al-Ḥasā'. ÜK3 liefert die Namen zweier Gelehrter aus Awāl, einer der Inseln Baḥrains, und ÜK4 enthält Namen von Gelehrten aus al-Qaṭīf. ÜK5, die mit Ğamāl ad-Dīn Ḥasan b. 'Abd al-Karīm al-Fattāl beginnt, bei dem Ibn Abī Ğumhür während seines Aufenthaltes im Irak hörte, besteht ausschließlich aus irakischen Gelehrten. ÜK7 enthält hauptsächlich die Namen von Gelehrten aus Kāšān. ÜK2 und ÜK4 enthalten jeweils die Namen von Gelehrten aus Karak Nūḥ und der Gegend des Ğabal 'Āmil. Alle Tradentenketten gehen zurück auf den 'Allāma al-Ḥillī, dessen Überlieferungswege zum Šaiḥ aṭ-Ṭūsī Ibn Abī Ğumhür ebenfalls anführt.<sup>2</sup> Im Folgenden werden lediglich die Überliefererketten Ibn Abī Ğumhürs bis zum 'Allāma al-Ḥillī hin angeführt. Die

---

<sup>1</sup> In einigen Fällen erscheint es auf Grund der enormen zeitlichen Distanz zweifelhaft, ob es sich tatsächlich um unmittelbare Lehrer-Schüler-Verhältnisse gehandelt hat. Die meisten biographischen Werke bezweifeln etwa die Schülerschaft Ibn 'Ašaras (= 2/5) bei dem Šahīd al-auwal (= 2/6). Zweifelhaft erscheint darüber hinaus die Unmittelbarkeit der Lehrer-Schüler-Verhältnisse in den relativ kurzen Tradentenketten, wie etwa ÜK3, die bis zum Faḥr ad-Dīn b. al-Mutauwaġ (= 3/3) lediglich zwei Gelehrte nennt, während ÜK1 vor diesem (= 1/5) weitere vier Gelehrte nennt. Allerdings sind auf Grund der wenigen zur Verfügung stehenden biographischen Informationen zu vielen dieser Gelehrten weitergehende Aussagen zur historischen Plausibilität der einzelnen Ketten oft nicht möglich.

<sup>2</sup> BA 108/11–12; Ibn Abī Ğumhür: *Ġawātib* 1/11–12. Folgende Überliefererketten des 'Allāma al-Ḥillī werden hier angeführt:

\* al-'Allāma al-Ḥillī < Naġm ad-Dīn Abū l-Qāsīm Ğa'far b. Sa'īd b. al-Ḥasan b. Yaḥyā b. Sa'īd al-Ḥillī (= al-Muḥaqqiq al-auwal) (gest. 676/1277) (vgl. MI 47) < Naġīb ad-Dīn Muḥammad b. Ğa'far b. Hibat Allāh b. Namā (gest. 645/1247–48) (vgl. Buġnürdī: *Dā'irat al-mā'arif* 5/60; Kohlberg: *Ibn Ṭāwūs* 6; MI 47) < Muḥammad b. Idrīs b. Muḥammad al-'Aġalī al-Ḥillī (543/1148–598/1202) (vgl. Kohlberg: *Ibn Ṭāwūs* 327 Nr. 533; MI 46, 65, 102) < Abū Muḥammad 'Arabī b. Musāfir al-

systematische Übersicht wird ergänzt durch Erläuterungen zu den einzelnen Gelehrten. Diese umfassen, soweit verfügbar, die folgenden Informationen: Name nebst Alternativen in Klammern, Lebensdaten, Referenzen, Informationen zur Person einschließlich Lehrer- und Schülerverzeichnissen. Im Falle weniger bekannter Gelehrter werden außerdem, soweit verfügbar, Schriftenverzeichnisse geliefert. Im Falle hinlänglich bekannter Gelehrter werden lediglich die einschlägigen Referenzen sowie die für den Zusammenhang relevanten Informationen angeführt.

Folgende beiden Quellen bilden die Grundlage für die nachfolgende Darstellung der Überliefererketten Ibn Abī Ğumhūr:

A) *al-Iğāza al-kabīra* des Ibn Abī Ğumhūr, ausgestellt für Muḥsin b. Muḥammad ar-Riḍawī al-Qummī al-Mašhadī (gest. 931/1524–25) am Samstag, dem 15. *Dū l-Qaʿda* 897/8. September 1492 in Mašhad (abgedruckt in BA 108/3–13). Hier werden sieben Überlieferungswege (*turuq*) angegeben, die Ibn Abī Ğumhūr ebenfalls zu Beginn seiner *Gawālī al-laʿālī* (1/5–14) erwähnt. Ferner werden in Einzelfällen Nebenüberlieferungen der

---

ʿIbādī al-Ḥillī (vgl. TAS 3/172) < Abū Muḥammad b. Muḥammad Ilyās b. Hišām al-Ḥāʾirī (lebte 538/1143–44) (vgl. AS 3/473; TAS 3/24) < Abū ʿAlī Ḥasan b. Muḥammad b. Ḥasan aṭ-Ṭūsī (= Sohn des Šaiḥ aṭ-Ṭāʾifa) (lebte 515/1121–22) (vgl. MI 45; TAS 3/66–67) < Abū Ğaʿfar Muḥammad b. al-Ḥasan aṭ-Ṭūsī, Šaiḥ aṭ-Ṭāʾifa (gest. 460/1067) (vgl. MI 44–45).

\* al-ʿAllāma al-Ḥillī < Sadīd ad-Dīn Yūsuf b. al-Muṭahhar al-Ḥillī (= Vater des ʿAllāma al-Ḥillī) (gest. nach 665/1267) (vgl. Schmidtke: *Theology* 10–11; TAS 4/209) < Nağīb ad-Dīn Muḥammad as-Sūrāwī (= Yahyā b. Muḥammad b. Yahyā b. al-Farağ as-Sūrāwī) (vgl. Kohlberg: *Ibn Ṭāwūs* 6; RU 5/375–376; TAS 4/158–159) < Ḥusain b. Hibat Allāh b. Ruṭaba (vgl. TAS 3/83) < Abū ʿAlī Ḥasan b. Muḥammad b. Ḥasan aṭ-Ṭūsī < Abū Ğaʿfar Muḥammad b. al-Ḥasan aṭ-Ṭūsī, Šaiḥ aṭ-Ṭāʾifa.

\* al-ʿAllāma al-Ḥillī < Ğamāl ad-Dīn Aḥmad b. Mūsā b. Ṭāwūs al-Ḥillī al-ʿAlawī al-Ḥusainī (gest. 673/1274–75) (vgl. Kohlberg: *Ibn Ṭāwūs* 15–17) < Nağīb ad-Dīn Muḥammad b. Ğaʿfar b. Hibat Allāh b. Namā < Muḥammad b. Idrīs b. Muḥammad al-ʿAğālī al-Ḥillī (543/1148–598/1202) < Abū Muḥammad ʿArabī b. Musāfir al-ʿIbādī al-Ḥillī < Abū Muḥammad b. Muḥammad Ilyās b. Hišām al-Ḥāʾirī < Abū ʿAlī Ḥasan b. Muḥammad b. Ḥasan aṭ-Ṭūsī < Abū Ğaʿfar Muḥammad b. al-Ḥasan aṭ-Ṭūsī, Šaiḥ aṭ-Ṭāʾifa.

\* al-ʿAllāma al-Ḥillī < Kamāl ad-Dīn Maitam b. ʿAlī al-Bahrānī (gest. nach 681/1282) (vgl. AA 2/322 Nr. 1022; Buğnürdī: *Dāʾirat al-maʿārif* 4/716–717; KA 1/425–428; LB 253–261; Niʿma: *Falāsifa* 547–549; al-Oraibi: *Šiʿi Renaissance* 46–58; RĜ 7/216–222 Nr. 626; RU 5/226–228) < Ğamāl ad-Dīn (= Kamāl ad-Dīn) ʿAlī b. Sulaimān al-Bahrānī as-Sitrāwī (1. Hälfte 7./13. Jhd.) (vgl. W. Madelung: *Bahrānī, Jamāl-al-Dīn*. In: Enclran 3/529; al-Oraibi: *Šiʿi Renaissance* 39–45) < Kamāl ad-Dīn b. Saʿāda al-Bahrānī (gest. um 640/1242) (vgl. al-Oraibi: *Šiʿi Renaissance* 35–39) < Nağīb ad-Dīn Muḥammad as-Sūrāwī (= Yahyā b. Muḥammad b. Yahyā b. al-Farağ as-Sūrāwī) < Ḥusain b. Hibat Allāh b. Ruṭaba < Abū ʿAlī Ḥasan b. Muḥammad b. Ḥasan aṭ-Ṭūsī < Abū Ğaʿfar Muḥammad b. al-Ḥasan aṭ-Ṭūsī, Šaiḥ aṭ-Ṭāʾifa.

\* al-ʿAllāma al-Ḥillī < die Brüder Ğamāl ad-Dīn Aḥmad b. Mūsā b. Ṭāwūs al-ʿAlawī al-Ḥusainī und Raḍī ad-Dīn ʿAlī b. Mūsā b. Ṭāwūs al-ʿAlawī al-Ḥusainī (589/1193–664/1266) (vgl. Kohlberg: *Ibn Ṭāwūs* 3–69) < Nağīb ad-Dīn Muḥammad as-Sūrāwī (= Yahyā b. Muḥammad b. Yahyā b. al-Farağ as-Sūrāwī) < Ḥusain b. Hibat Allāh b. Ruṭaba < Abū ʿAlī Ḥasan b. Muḥammad b. Ḥasan aṭ-Ṭūsī < Abū Ğaʿfar Muḥammad b. al-Ḥasan aṭ-Ṭūsī, Šaiḥ aṭ-Ṭāʾifa.

Tradentenketten in der biographischen Literatur herangezogen, auf die in den Erläuterungen an den entsprechenden Stellen verwiesen wird. Im Folgenden werden diese Ketten als A1 bis A7 bezeichnet.

B) *Iğāza* für Muḥammad b. Šāliḥ al-Ġarawī, ausgestellt Montag, den 10. Ġumādā I 896/21. März 1491 in Mašhad (Hs. Chester Beatty 3810:328r–329v). Hier erwähnt Ibn Abī Ġumhūr insgesamt fünf Überliefererketten, die im Folgenden, analog zu Quelle A, als B1, B2, B3, B5 und B6 bezeichnet werden. Da es sich bei der verwendeten Handschrift dieser *Iğāza* um einen Autographen handelt, wurde ihr gegenüber der Quelle A der Vorrang eingeräumt in den wenigen Fällen, in denen die beiden Quellen Unterschiede aufweisen.

#### ERLÄUTERUNGEN

##### ÜK A1 (= B1)<sup>3</sup>

**1/1 Zain ad-Dīn Abū l-Ḥusain ‘Alī b. Ḥusām ad-Dīn Ibrāhīm b. Ḥasan b. Ibrāhīm b. Abī Ġumhūr al-Aḥsā’ī** (gest. vor 895/1489–90) (AS 5/126; DMS 3/96; FR 264; RU 3/326–327; TAS 6/86–87)  
Vater des Ibn Abī Ġumhūr al-Aḥsā’ī und Sohn des Ḥusām ad-Dīn Ibrāhīm b. Ḥasan b. Muḥammad b. ‘Alī b. Ibrāhīm b. Abī Ġumhūr al-Aḥsā’ī (gest. vor 897/1491–92).<sup>4</sup>

*Überliefert von seinem Šaiḥ:*

**1/2 Nāšir ad-Dīn Ibrāhīm aš-šahīr bi-Ibn Nizār al-Aḥsā’ī**  
(AB 400 Nr. 5; AS 2/124; Cole: *Empires* 180; DMS 3/95; RU 5/229; TAS 6/144)

Er übte das Amt des *Qāḍī l-quḍāt* unter den Banū Ġarwān aus und galt als ein bedeutender imamitischer Gelehrter in Baḥrain.

Zu seinen Schülern gehörte neben 1/1 offenbar auch dessen Vater Ibrāhīm.<sup>5</sup>

*Überliefert von seinem Lehrer (Ustād):*

**1/3 Ġamāl ad-Dīn Ḥasan aš-šahīr bi-l-Muṭauwa‘ al-Ġarwānī al-Aḥsā’ī**

(AA 2/79 Nr. 217; AB 400 Nr. 6; AH 1/293–294; AS 5/312; Cole: *Empires* 180; DMS 3/96; LB 176; RU 1/197; TAS 6/44–45)

Auf der Grundlage von Aussagen Ibn Baṭṭūṭas, der um 731–32/1331 al-Qaṭīf besuchte und notierte, diese Gegend werde von extremen Šī‘iten (*rāfiḍiyya ġulāt*) bewohnt,<sup>6</sup> sowie des sunnitischen Historikers as-Saḥāwī, der angibt, daß es sich bei den Banū Ġarwān, die die Gebiete al-Qaṭīf, al-

<sup>3</sup> Vgl. auch Muġlī 525:18ff; LB 166, 176; RĠ 7/32; as-Samāhīġī: *Iğāza* 17v:4–14. As-Samāhīġī nennt 1/1 nicht, was auf die Möglichkeit der Schülerschaft Ibn Abī Ġumhūrs bei 1/2 hindeutet.

<sup>4</sup> Zu Ibrāhīm b. Abī Ġumhūr vgl. AH 1/83–84; AS 2/124; DMS 3/95; TAS 6/1.

<sup>5</sup> Vgl. DMS 3/95.

<sup>6</sup> Ibn Baṭṭūṭa: *Rihla* 279–280.

Ḥasā' und die Bahrain-Inseln zwischen Anfang des 8./14. und Mitte des 9./15. Jahrhunderts beherrschten, um Überbleibsel der Qarmāten handele,<sup>7</sup> folgert Cole, Ġamāl ad-Dīn al-Ġarwānī sei ursprünglich Ismā'īlit gewesen, später dann aber zum zwölferšī'itischen Islam konvertiert.<sup>8</sup> Al-Oraibi argumentiert demgegenüber, die Banū Ġarwān seien Zwölferšī'iten gewesen. Coles Schlußfolgerung, Ġamāl ad-Dīn al-Ġarwānī sei ein zum Zwölferšī'itentum konvertierter Ismā'īlit, hält al-Oraibi entsprechend für unzutreffend.<sup>9</sup> Ġamāl ad-Dīn hatte einen Sohn 'Alī b. Ḥasan al-Muṭauwa'.<sup>10</sup>

*Überliefert von dem Šaiḥ:*

**1/4 Šihāb ad-Dīn Aḥmad b. Muḥammad b. Fahd b. al-Ḥasan b. Muḥammad b. Idrīs al-Aḥsā'ī (gest. nach 806/1404)**<sup>11</sup>

(AA 2/21 Nr. 50; AB 396–398 Nr. 3; AH 1/221–225; AS 3/66–67; al-Baḥrānī: *Kaškūl* 1/303; Cole: *Empires* 200 Anm. 15; D 4/246, 9/29; DMS 3/95; FR 35; KA 1/375; Kaḥḥāla: *Muġam* 1/229; MI 71, 79; RĠ 1/75; RU 1/55; TAS 6/2–3; TM Nr. 435)

Sein Lehrer Faḥr ad-Dīn b. al-Muṭauwaġ (= 1/5) stellte ihm im Jahre 802/1399–1400 eine *Iġāza* für sein Werk *Talḥiṣ taḍkīrat al-Allāma* aus (vgl. AS 3/11). Des weiteren hörte Ibn Fahd al-Aḥsā'ī offenbar auch bei Ġamāl ad-Dīn b. al-Muṭauwaġ (gest. 820/1417–18), der ihm in den Jahren 802/1399–1400 und 806/1403–4 jeweils eine *Iġāza* ausstellte.<sup>12</sup>

Schriftenverzeichnis:

(1) *Ḥulāṣat at-tanqīḥ fi l-maḍhab al-ḥaqq aš-ṣaḥīḥ*, ein Kommentar zu al-Ḥillī's *Iršād al-aḍḥān fi aḥkām al-īmān*, vollendet Freitag, den 23. Ramaḍān 806/4. April 1404 (= D 7/222–223 Nr. 1072, 13/74; MI 71, 79); (2) *an-Nāsīḥ wa-l-mansūḥ* (= D 24/10 Nr. 48).<sup>13</sup>

<sup>7</sup> As-Sahāwī: *ad-Daw' al-lāmi'* 1/190.

<sup>8</sup> Cole: *Empires* 180.

<sup>9</sup> Al-Oraibi: *Shī'i Renaissance* 22–23; G. Reutz (*Al-Ḥaṭīf*. In: EI<sup>2</sup> 4/764) geht, wie al-Oraibi, davon aus, daß die Beschreibung Ibn Baṭṭūṭas der Bewohner al-Qaṭīf's der üblichen Bezeichnung der Sunniten für die Zwölferšī'iten entspricht, ohne daraus zu schließen, daß es sich bei ihnen um Ismā'īliten gehandelt habe. Gibb (Ibn Baṭṭūṭa: *Travels* 2/410 Anm. 145) und Yerasimos (Ibn Baṭṭūṭa: *Voyages* 128 Anm. 152) halten die Banū Ġarwān ebenfalls für Zwölferšī'iten.

<sup>10</sup> Zu ihm TAS 6/91.

<sup>11</sup> Eine Reihe von Biographen halten Ibn Fahd al-Aḥsā'ī für identisch mit seinem weitaus bekannteren Zeitgenossen Ġamāl ad-Dīn Abū l-'Abbās Aḥmad b. Fahd al-Ḥillī al-Asadī (756 oder 757/1355–841/1437) (= 4/4). Zur Unterscheidung der beiden vgl. AS 3/66; KA 1/374–375; LB 176–177; RĠ 1/71–75; RU 1/55; TM Nr. 435; AH 1/221 Anm. 2, 1/222.

<sup>12</sup> Vgl. D 20/34 Nr. 1817, 20/187 Nr. 2512; AB 72. Zu Ġamāl ad-Dīn vgl. unten Anm. 14.

<sup>13</sup> AB (398) gibt an, daß Ibn Fahd al-Aḥsā'ī, ebenso wie Ibn Fahd al-Ḥillī (= 4/4), außerdem ein Werk mit dem Titel *Uddat ad-dā'ir* verfaßt habe; vgl. auch AH 1/225.

Überliefert von seinem Šaiḥ:

**1/5 Faḥr ad-Dīn Aḥmad b. ‘Abdallāh b. Sa‘īd aš-šahīr bi-Ibn al-Mutauwaḡ al-Baḥrānī** (gest. zwischen 802/1399–1400 und 836/1432–33)<sup>14</sup>

(AA 2/16 Nr. 34; AS 3/10–11; Buḡnürdī: *Dā‘irat al-ma‘ārif* 4/579–580; Cole: *Empires* 179; D 4/246 Nr. 1191; KA 1/396–397; LB 177–185 Nr. 71; RU 1/43–45; TAS 5/7, 6/5; TM Nr. 378; al-Baḥrānī: *Kaškūl* 1/299)<sup>15</sup>

Schriftenverzeichnis:

(1) *Talḥīs taḍkīrat al-‘Allāma*, eine Zusammenfassung von al-Ḥillīs Rechtswerk *Taḍkīrat al-ḥuqūqā’ ‘alā talḥīs fatāwī l-‘ulamā’* (= AS 3/11); (2) *Tafsīr Ibn al-Mutauwaḡ al-Baḥrānī* (= D 4/246 Nr. 1191); (3) *K. Fīmā yaḡību ‘alā l-mukallaḡ* (= D 19/35 Nr. 180); (4) *Kīfāyat aṭ-ṭālibīn fīmā yaḡību ‘alā l-mukallaḡīn* (= D 18/93 Nr. 832; MI 78; AS 3/11);<sup>16</sup> (5) *al-Maqāšid* (= D 21/378 Nr. 5546; AS 3/11); (6) *an-Nihāya fī tafsīr al-ḥamsmī‘at āya* (= D 24/402 Nr. 2137; AS 3/11);<sup>17</sup> (7) *al-Wasīla ilā l-masā‘il ad-ḍā‘ila min al-qawā‘id* (= *Wasīlat al-qāšid*), ein Kommentar zu al-Ḥillīs *Qawā‘id al-aḥkām*, der unvollendet blieb (= D 25/75 Nr. 407; MI 73).

Zu seinen Schülern gehört neben Ibn Fahd al-Aḥsā‘ī (= 1/4) Faḥr ad-Dīn Aḥmad b. Maḥdam al-Awālī (al-Awā‘ilī/ al-Awābilī) al-Baḥrānī (= 3/2).

Überliefert von seinem Šaiḥ und Lehrer (*Ustād*):

**1/6 Faḥr al-Muḥaqqiqīn Muḥammad b. Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭaḥhar al-Ḥillī (682/1283–771/1369)**

(AA 2/260–261 Nr. 768; D 13/169, 14/163, 17/250; van Ess: *Wesīr* 44, 48; FR 486–493; GAL 2/212; GALS 2/209; KA 3/13; Kaḥḥāla: *Muḡam* 3/242–243; LB 190–194 Nr. 73; MI 76, 103, 119, 152, 163; MM 1/576–578; Ni‘ma: *Falāsifa* 242–253; RĠ 6/330–339 Nr. 591; RU 5/77–79; Schmidtke: *Theology* 35; TAS 5/185–186)

<sup>14</sup> Eine Reihe von Biographen halten Faḥr ad-Dīn b. al-Mutauwaḡ für identisch mit dem weitaus bekannteren Ġamāl ad-Dīn Aḥmad b. ‘Abdallāh b. Muḥammad b. ‘Alī b. al-Ḥasan b. al-Mutauwaḡ al-Baḥrānī (gest. 820/1417–18). Vgl. etwa FR 18–19; LB 177–185 Nr. 71; RĠ 1/68–71 Nr. 16; RU 1/43–45; TAS 6/44–45, wo beide Personen ohne Hinweis auf eine Unterscheidung als miteinander identisch behandelt werden. Unter Hinzuziehung ihrer jeweiligen Werke weist Āḡā Buzurg nach, daß es sich bei ihnen um zwei verschiedene Personen handelt; vgl. D 4/246–248 Nr. 1191 und 1192. Diese Unterscheidung machen auch AS (3/10–11, 3/13), KA (1/396–397) und HA (1/207 Anm. 1). Zur Person des Ġamāl ad-Dīn b. al-Mutauwaḡ al-Baḥrānī vgl. AS 3/13–15; AB 70–72; ĠB 86–90; Kaḥḥāla: *Muḡam* 1/187; RU 6/34; TAS 5/7–8; UB 69–70 Nr. 7. Zu den Schülern Ġamāl ad-Dīns gehörten sein Sohn Našīr b. Aḥmad b. al-Mutauwaḡ (gest. nach 850/1446–47) (vgl. AA 2/333 Nr. 1026; D 4/247; RU 5/236–237, 5/238–239; TAS 6/142–143) und Faḥr ad-Dīn Aḥmad b. Muḥammad as-Sabī‘ī (gest. nach 854/1450) (= 2/3) (vgl. LB 177 Anm. 38).

<sup>15</sup> Für dessen Vater, ‘Abdallāh, vgl. RU 3/220–221.

<sup>16</sup> Laut AS (3/11) ist nicht eindeutig klar, ob dieses Werk von Faḥr ad-Dīn oder Ġamāl ad-Dīn verfaßt wurde.

<sup>17</sup> Vgl. dagegen MI 49, wo dieses Werk dem Ġamāl ad-Dīn b. al-Mutauwaḡ zugeschrieben wird.

Seine Schüler:

Tagī ad-Dīn Ibrāhīm b. al-Ḥusain b. ‘Alī al-Āmulī;<sup>18</sup> Ġalāl ad-Dīn ‘Abdallāh b. Šarafšāh al-Ḥusainī (gest. um 810/1407–8);<sup>19</sup> Ġamāl ad-Dīn Abū l-Futūḥ Aḥmad b. Abī ‘Abdallāh Balkū b. Abī Ṭālib b. ‘Alī al-Āwī;<sup>20</sup> Šams ad-Dīn Abū Yūsuf Muḥammad b. Hilāl b. Abī Ṭālib b. al-Ḥāġġ Muḥammad b. al-Ḥasan b. Muḥammad al-Āwī;<sup>21</sup> Zain ad-Dīn ‘Alī b. ‘Izz ad-Dīn Ḥasan b. Aḥmad b. Mazāhir al-Ḥillī (gest. nach 786/1384–85);<sup>22</sup> Šams ad-Dīn Muḥammad b. Šadaqa;<sup>23</sup> Bahā’ ad-Dīn ‘Alī b. ‘Abd al-Karīm b. ‘Abd al-Ḥamid an-Nassāba al-Ḥusainī an-Nilī an-Naġafi (lebte Ende 8./14. Jhd.);<sup>24</sup> Šams ad-Dīn Muḥammad b. Abī Ṭālib;<sup>25</sup> Šams ad-Dīn Abū Muḥammad b. Makkī al-‘Āmilī aš-Šahīd al-auwal (gest. 786/1384) (= 2/6);<sup>26</sup> Muḥammad b. Muḥammad al-Isfandiyārī al-Āmulī;<sup>27</sup> Amīn ad-Dīn Abū Ṭālib Aḥmad b. Zahra al-Ḥalabī;<sup>28</sup> Nāšir ad-Dīn Ḥamza b. Ḥamza b. Muḥammad al-‘Alawī al-Ḥusainī;<sup>29</sup> Rukn ad-Dīn Ḥaidar b. Tāġ ad-Dīn ‘Alī b. Tāġ Šāh b. Rukn ad-Dīn Ḥaidar al-‘Alawī al-Ḥusainī;<sup>30</sup> Ḥaidar b. ‘Alī b. Ḥaidar al-‘Alawī

<sup>18</sup> *Iğāza* datiert Freitag, den 12. Ramaḍān 706/17. März 1307; vgl. D 1/234 Nr. 1231; TAS 5/2.

<sup>19</sup> ‘Abdallāh b. Šarafšāh war außerdem Schüler des Našir ad-Dīn ‘Alī b. Muḥammad al-Kāšānī (gest. 755/1354), der ihm im Jahr 759/1357–58 eine *Iğāza* ausgestellt hat. Vgl. TAS 5/122, 149, 153, 185. Allgemein zu ‘Abdallāh b. Šarafšāh vgl. AS 2/266, RU 3/221–222; TAS 5/122, 6/79–80. Er ist der Verfasser der folgenden Schriften: *ar-Risāla as-Sultāniyya al-aḥmadiyya fi ūbāt al-‘iṣma an-nabawiyya al-muḥammadiyya* (= D 11/199 Nr. 1210), *Manḥaġ aš-šar‘a fi faḍā’il ḥatīm aš-šarī‘a* (= D 23/193 Nr. 8603) sowie eines Kommentares (*Šarḥ*) zu den *Fawā’id al-fawā’id* seines Lehrers Našir ad-Dīn al-Kāšānī; vgl. AS 3/266.

<sup>20</sup> *Iğāza* datiert im Jahre 705/1305–6; vgl. D 1/235 Nr. 1233. Zu seiner Person TAS 5/5. Zu seinem Vater, Abū ‘Abdallāh al-Āwī, vgl. TAS 4/26.

<sup>21</sup> Dem Abū l-Futūḥ und dem Abū Yūsuf stellte Faḥr al-Muḥaqqiqīn im Jahre 705/1305–6 eine *Iğāza* aus; vgl. D 1/234–35 Nr. 1232.

<sup>22</sup> Diesem stellte Faḥr al-Muḥaqqiqīn im Dū l-Ḥiġġa 741/Mai–Juni 1341 und am Freitag, dem 10 Rabī‘ I 755/4. April 1354 jeweils eine *Iğāza* aus (abgedruckt in BA 107/181). Zain ad-Dīn stellte darüber hinaus eine Responsasammlung zusammen, die seine eigenen Fragen und die Antworten des Faḥr al-Muḥaqqiqīn enthält (*al-Masā’il al-mazāhiriyya/Masā’il b. Mazāhir/al-Ḥawāšī al-faḥriyya*); vgl. D 1/236 Nr. 1238, 20/367–368 Nr. 3449; TAS 5/136.

<sup>23</sup> *Iğāza* datiert Montag, den 15. Dū l-Qa‘da 758/30. Oktober 1357; vgl. D 1/134 Nr. 627, 1/236 Nr. 1239. Zur Person Ibn Šadaqas vgl. TAS 5/189.

<sup>24</sup> Zu ihm RU 4/88; TAS 5/142–143.

<sup>25</sup> *Iğāza* datiert im Jahr 750/1349–50; vgl. D 1/236 Nr. 1240; TAS 5/190.

<sup>26</sup> *Iğāza* datiert Mittwoch, den 6. Šauwāl 756/14. Oktober 1355 (abgedruckt in BA 107/177–178); vgl. D 1/236 Nr. 1241. Eine weitere *Iğāza* ist datiert Samstag, den 20. Ša‘bān 751/23. Oktober 1350; vgl. TAS 205–206.

<sup>27</sup> *Iğāza* datiert im Jahr 745/1344–45; vgl. D 1/236 Nr. 1242; TAS 5/199.

<sup>28</sup> *Iğāza* datiert Sonntag oder Mittwoch, den 14. oder 24. Rabī‘ I 756/29. März oder 8. April 1355 (abgedruckt in BA 107/59); vgl. D 1/235 Nr. 1234. Zur Person TAS 5/9–10.

<sup>29</sup> *Iğāza* datiert Montag, den 27. Raġab 736/11. März 1336; vgl. D 1/235 Nr. 1235. Erhalten ist auch eine Sammlung der Responsa Faḥr al-Muḥaqqiqīns auf Fragen des Našir ad-Dīn (*al-Masā’il an-Nāširiyyāt*); vgl. MI 103; TAS 5/64–65.

<sup>30</sup> *Iğāza* datiert Ende Rabī‘ II 761/März 1360; vgl. D 1/235 Nr. 1236.

al-Āmulī (gest. nach 787/1385);<sup>31</sup> Muhannā b. Sinān b. ‘Abd al-Wahhāb al-Ḥusainī al-Madanī;<sup>32</sup> Faḥr al-Muḥaqqiqīns Sohn Yahyā;<sup>33</sup> Faḥr ad-Dīn b. al-Mutauwaḡ al-Baḥrānī (= 1/5); Tāḡ ad-Dīn Muḥammad b. al-Qāsim b. al-Mu‘aiya (gest. 776/1374–75);<sup>34</sup> Zāhīr ad-Dīn ‘Alī b. Yūsuf an-Nīlī (gest. nach 777/1375–76) (= 4/5); Nizām ad-Dīn ‘Alī b. ‘Abd al-Ḥamīd an-Nīlī (gest. nach 791/1389) (= 4/6); Tāḡ ad-Dīn Abū Sa‘īd b. al-Ḥusain b. Muḥammad b. Aḥmad al-Kāšī;<sup>35</sup> Gamāl ad-Dīn Aḥmad b. ‘Abdallāh b. al-Mutauwaḡ al-Baḥrānī (gest. 820/1417–18).<sup>36</sup>

Der überwiegende Teil der Schriften Faḥr al-Muḥaqqiqīns besteht aus Kommentaren, die er zu Werken seines Vaters verfaßt hat,<sup>37</sup> und aus Responsasammlungen, in denen er Fragen seiner Schüler beantwortet, die diese Sammlungen größtenteils auch zusammengestellt haben.<sup>38</sup>

*Überliefert von seinem Vater:*

**1/7 Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar al-Ḥillī, al-‘Allāma al-Ḥillī (648/1250–726/1325)**

(AA 2/81–85 Nr. 224; AS 5/396–408; van Ess: *Wesir* 42, 44, 47, 48; FR 126–128; GAL 2/211–212; GALS 2/206–209; S.H.M. Jafri: *al-Ḥillī*. In: EI<sup>2</sup> 3/390; KA 2/442–444; LB 210–227; Mazzaoui: *Origins* 27–34; MI 8, 23, 70–76, 103, 152, 204; MM 1/570–576; Mušār: *Mu‘allifīn* 2/669–677; RG 2/269–286 Nr. 198; Schmidtke: *al-‘Allāma al-Ḥillī*; id.: *Hellī, ‘Allāma*. In: EncIran (im Druck); id.: *Theology*; RU 1/358–390; TAS 5/52–54)

<sup>31</sup> *Iḡāzāt* datiert Ende Raḡab 759/Juni-Juli 1358, Rabī‘ II 761/März 1360 und Ramaḍān 761/Juli–August 1360; vgl. *D* 1/235–236 Nr. 1237; al-Āmulī: *Tafsīr* 1/532–534; TAS 5/67–68. Erhalten ist weiterhin eine Responsasammlung auf Fragen, die Ḥaidar al-Āmulī dem Faḥr al-Muḥaqqiqīn Ende Raḡab 759/Juni–Juli 1358 stellte (*al-As‘ila al-Āmulīyya/ al-Masā’il al-Āmulīyyāt/ al-Masā’il al-Ḥaidariyya/ Ġawābāt as-Saiyid Ḥaidar*); vgl. *D* 2/72–73 Nr. 190, 5/204–205 Nr. 954, 20/345; MI 103. Zu seiner Person vgl. Agha-Tehrani: *Ḥaydar Amulī*; J. van Ess: *Ḥaydar-i Āmulī*. In: EI<sup>2</sup> Supplement 363–365; E. Kohlberg: *Āmulī*. In: EncIran 1/983–985; RG 377–380 Nr. 226; TAS 5/66–70. Vgl. auch Ḥaidar al-Āmulī’s autobiographische Angaben in seinem *Tafsīr* 1/527–536.

<sup>32</sup> Vgl. *D* 1/236 Nr. 1243 (*Iḡāza* abgedruckt in BA 107/150–151). Erhalten ist außerdem die Responsasammlung Faḥr al-Muḥaqqiqīns und seines Vaters al-Ḥillī auf Fragen des Muhannā b. Sinān; vgl. *D* 20/370 Nr. 3463. Zur Person TAS 5/223–224.

<sup>33</sup> *Iḡāza* datiert Montag, den 19. *Dū* l-Ḥiḡḡa 747/2. April 1347; vgl. *D* 1/237 Nr. 1244; TAS 5/240.

<sup>34</sup> Zu ihm TAS 5/197–198.

<sup>35</sup> *Iḡāza* datiert gegen Ende des Monats Rabī‘ II 759/April 1358; vgl. Ḥā’irī: *Fihrist* 14/228–229. Eine weitere *Iḡāza* datiert Ša‘bān 759/Juli–August 1358; vgl. TAS 5/86–87, 5/153.

<sup>36</sup> Zu ihm vgl. oben Anm. 14.

<sup>37</sup> Vgl. *D* 2/496–497 Nr. 1950, 13/169, 14/54 Nr. 1713, 14/163; MI 73.

<sup>38</sup> Vgl. auch MI 103; *D* 2/74–75 Nr. 295; *D* 20/360–361 Nr. 3407.

ÜK A2 (= B2)<sup>39</sup>

**2/1 Šams ad-Dīn Muḥammad b. Kamāl ad-Dīn Mūsā al-Mūsawī al-Ḥusainī al-Aḥsā'ī**

(AA 2/308 Nr. 936; RĜ 7/30; TAS 6/133)

*Überliefert von seinem Vater:*

**2/2 Kamāl ad-Dīn Mūsā al-Mūsawī al-Ḥusainī**

(TAS 6/141)

*Überliefert von dem Šaiḥ:*

**2/3 Faḥr ad-Dīn Aḥmad b. Muḥammad b. 'Abdallāh b. 'Alī b. Ḥasan b. 'Alī b. Muḥammad b. Sab' (oder: Subai') b. Sālim b. Rafā'a as-Sabī'ī al-Aḥsā'ī (gest. nach 854/1450)**

(AA 2/14 Nr. 28; AB 396 Nr. 2; AH 1/204–220; AS 3/123–125; Cole: *Empires* 200 Anm. 15; DMS 3/97; GAL 2/213; KA 2/279–280; Kaḥḥāla: *Muḡam* 1/276; LB 168 Nr. 65, 178 Anm. 38; MAS 6/21–22; MI 73, 132, 204; RĜ 1/68, 69; RU 1/29, 1/62–63; TAS 6/7–8; UB 73–74 Nr. 19)

Faḥr ad-Dīn as-Sabī'ī ging von Baḥrain zunächst in den Irak und von dort weiter nach Indien,<sup>40</sup> wo er offenbar einen großen Teil seines Lebens verbrachte und wo er auch verstarb.<sup>41</sup> Sein Vater Muḥammad b. 'Abdallāh (gest. 815/1412–13) hielt sich für längere Zeit zum Studium in al-Ḥilla auf, wo er auch starb.<sup>42</sup>

Seine Lehrer:

Ġamāl ad-Dīn Aḥmad b. 'Abdallāh b. Muḥammad b. 'Alī b. al-Ḥasan b. al-Mutauwaġ al-Baḥrānī (gest. nach 820/1417–18);<sup>43</sup> Maḥmūd (Muḥammad) Ibn Amīr Ḥāġġ al-'Āmilī (= 2/4); Aḥmad b. Fahd al-Ḥillī (gest. 841/1437) (= 4/4).

Schriftenverzeichnis:

(1) *al-Anwār al-'alawiyya* (= *al-'alīyya*) *fī šarḥ ar-Risāla al-Alfiyya as-šahīdiyya*, Kommentar zur *Risāla al-Alfiyya* des Šahīd al-auwal, angefertigt auf Bitten des 'Alī al-'Alawī b. Šams ad-Dīn Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ḥusainī al-Īġī und fertiggestellt in Indien am Samstag, den 21. Ġumādā I 853/12. Juli 1449; die Reinschrift wurde, ebenfalls in Indien, vollendet Donnerstag, den 25. Šafar 854/9. April 1450 (= D 2/434 Nr. 1698, 13/108; MI 132); (2) *Tahmīš* einer *Qašīda* des Raġab b. Muḥammad b. Raġab al-Bursī (gest. 814/1411) zum Lob des Imam 'Alī; (3) *Ḥāšīyya 'alā l-anwār al-'alawiyya* (= Kommentar zu (1); vgl. AH 1/210); (4) *ad-Durra ad-durriyya fī šarḥ al-Mas'ala*

<sup>39</sup> Vgl. auch LB 166, 180; RĜ 7/30; as-Samāhīġī: *Iğāza* 17r:17–17v:1 (hier allerdings nur bis 2/6).

<sup>40</sup> Noch am Dienstag, dem 16. Šauwāl 840/23. April 1437 war er in Naġaf, wo er die Abschrift eines Abschnittes von al-Miqdād as-Suyūrīs *Naḍad al-qawā'id al-fiqhīyya* abschloß; vgl. AH 1/206.

<sup>41</sup> Eine Reihe biographischer Werke (AS, DMS, KA, Kaḥḥāla: *Muḡam*) geben 960 als ungefähres Todesjahr an. Hierbei handelt es sich eindeutig um einen Irrtum; vgl. auch AH 1/207–208.

<sup>42</sup> Vgl. AS 9/383; zu ihm vgl. auch AA 2/280 Nr. 830.

<sup>43</sup> Zu ihm vgl. oben Anm. 14.

*an-naẓariyya an-naṣīriyya*, Kommentar zu Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsīs Rechtswerk *Ġawāhir al-ḥaqāʾiq* (= *al-Farāʾid an-Naṣīriyya*), vollendet Donnerstag, den 25. Raġab 854/3. September 1450 (= D 8/98 Nr. 370; MI 204); (5) *Sadīd al-aḥkām fi sarḥ Qawāʾid al-aḥkām*, Kommentar zu al-Ḥillīs Rechtswerk *Qawāʾid al-aḥkām*, vollendet im Jahr 836/1432–33 (= D 12/154–155 Nr. 1038, 14/18 Nr. 1558; MI 73); (6) *Šarḥ ar-Risāla al-Alfyya*, offenbar ein weiterer, ausführlicherer Kommentar zu aš-Šahīd al-auwals *Risāla al-Alfyya* (vgl. AH 1/210; D 13/108 Nr. 339).

Überliefert von dem Šaiḥ:

**2/4 Maḥmūd (= Muḥammad) Ibn Amīr Ḥāġġ al-ʿĀmilī**  
(AA 1/184 Nr. 192; AS 2/261, 10/102; RU 5/201; TAS 6/135)<sup>44</sup>

Überliefert von seinem Šaiḥ:

**2/5 ʿIzz ad-Dīn Ḥasan b. ʿAlī b. Aḥmad b. Yūsuf al-ʿĀmilī al-Karakī Ibn ʿAšara (= ʿĪsra) (gest. 862/1457–58)**  
(AA 2/67 Nr. 186, 2/75 Nr. 202; AS 5/17–19; FR 102; LB 168 Nr. 66; Naṣr Allāh: *Taʾrīḥ* 101–102, 110ff; RĠ 1/73; RU 1/264–266; TAA 153–154 Nr. 105; TAS 6/36–37; TM Nr. 2568)

Seine Lehrer:

Šams ad-Dīn Muḥammad b. ʿAbd al-ʿĀlī al-Karakī, Šams ad-Dīn Muḥammad b. Muḥammad b. ʿAbdallāh al-ʿArīdī<sup>45</sup> und Ḥasan b. Naġm ad-Dīn al-Aʿraġ,<sup>46</sup> bei denen er nach Auskunft seines Schülers al-Ġubbāʾī um das Jahr 862/1457–58 studierte;<sup>47</sup> Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Fahd al-Ḥillī (gest. 841/1437) (= 4/4);<sup>48</sup> Tāġ ad-Dīn Abū Muḥammad ʿAbd ʿAlī b. Naġda (gest. 808/1405–6);<sup>49</sup> Muḥammad b. al-Muʿaddīn al-Ġuzainī al-ʿĀmilī;<sup>50</sup> Niẓām ad-Dīn ʿAlī b. ʿAbd al-Ḥamīd an-Nīlī (gest. nach 791/1389) (= 4/6); Zāhīr ad-Dīn an-Nīlī (gest. nach 777/1375–76) (= 4/5); Raḍī ad-Dīn Abū Ṭālib Muḥammad, der Sohn des Šahīd al-auwal; Ḍiyāʾ ad-Dīn Abū l-Qāsim ʿAlī, ein weiterer Sohn des Šahīd al-auwal.<sup>51</sup>

<sup>44</sup> Er ist möglicherweise identisch mit ʿAbd al-Maḥmūd b. Amīr al-Ḥāġġ al-Muġāwir, der dem Šams ad-Dīn Muḥammad b. Ġamāl ad-Dīn Aḥmad al-faqīh al-Ḥasāwī am Montag, dem 26. Muḥarram 841/30. Juli 1437 eine *Iġāza* ausstellte. Vgl. al-Ḥusainī: *Fihrist* 18/218.

<sup>45</sup> Zu ihm TAS 6/126.

<sup>46</sup> Bei ihm studierte Ibn ʿAšara kurz vor seinem Tod um das Jahr 862/1457–58; vgl. TAA 153. Zu seiner Person TAS 6/46.

<sup>47</sup> Vgl. TAA 153; TAS 6/37. Vgl. auch die *Iġāza* seines Schülers Muḥammad b. Muḥammad b. al-Muʿaddīn (gest. nach 884/1479) an ʿAlī b. ʿAbd al-ʿĀlī al-Maisī (gest. 938/1531–32), datiert Sonntag, den 11. Muḥarram 884/4. April 1479, in der diese drei ebenfalls als Lehrer des Ibn ʿAšara genannt sind (abgedruckt in BA 108/35–38; hierzu auch D 1/246 Nr. 1298).

<sup>48</sup> *Iġāza* datiert Dienstag, den 12. Šaʿbān 840/19. Februar 1437; vgl. TAS 6/36. Vgl. auch die *Iġāza* des Muḥammad b. Muḥammad b. al-Muʿaddīn (abgedruckt in BA 108/36).

<sup>49</sup> Zu ihm TAS 6/124–125.

<sup>50</sup> Zu ihm AA 1/179 Nr. 182; AS 9/409; LB 171–172 Nr. 68.

<sup>51</sup> Vgl. TAS 6/37. Zu seiner Person vgl. TAS 6/99–100.

Seine Schüler:

‘Alī b. Hilāl al-Ġazā’irī (gest. zwischen 909/1504 und 915/1510) (= 6/2); Mūsā al-Iskāf al-Karakī; Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad aš-Šahyūnī (lebte 879/1474–75);<sup>52</sup> Muḥammad (Maḥmūd) Ibn Amīr al-Ḥaġġ al-‘Āmilī (= 2/4); Šams ad-Dīn Muḥammad b. Muḥammad b. al-Mu’addīn al-Ġuzainī al-‘Āmilī;<sup>53</sup> Šams ad-Dīn Muḥammad b. ‘Alī b. al-Ḥasan b. Muḥammad b. Šālīḥ al-Ġubbā’ī al-Ḥārītī al-‘Āmilī (822/1419–20 – 886/1481–82);<sup>54</sup> Ḥasan b. Naġm ad-Dīn b. al-A’raġ al-Ḥusainī al-‘Āmilī al-Karakī.

*Überliefert von seinem Šaiḥ.*<sup>55</sup>

**2/6 Šams ad-Dīn Muḥammad b. Makkī al-‘Āmilī, aš-Šahīd al-auwal (734/1333–786/1384)**

(AA 1/181–183 Nr. 188; Cole: *Empires* 179; KA 2/346–350; Mazzaoui: *Origins* 66–67; MI 48–50, 76–78 und passim; MM 1/579; B. Scarcia Amoretti: *Muḥammad b. Makkī*. In: *EP* 7/407; *RĠ* 7/3–21 Nr. 592; RU 185–191; TAA 365–371 Nr. 355; TAS 5/205–207)<sup>56</sup>

Seine Lehrer:

Neben den Brüdern Ḍiyā’ ad-Dīn (= 2/7) und ‘Amīd ad-Dīn al-A’raġī al-Ḥusainī (= 2/8)<sup>57</sup> studierte der Šahīd al-auwal bei Faḥr al-Muḥaqqiqīn (= 1/6),<sup>58</sup> Muḥammad b. al-Qāsim b. al-Ḥusain b. al-Qāsim b. Mu’aiya (gest. 776/1374–75),<sup>59</sup> Amīn ad-Dīn Abū Ṭālib Aḥmad b. Zahra al-Ḥalabī,<sup>60</sup> Muhannā b. Sinān b. ‘Abd al-Wahhāb al-Ḥusainī al-Madanī,<sup>61</sup> Quṭb ad-Dīn Muḥammad (Maḥmūd) b. Muḥammad ar-Rāzī al-Buwaiḥī (gest.

<sup>52</sup> Zu ihm *D* 1/230–231 Nr. 1209; TAS 6/124.

<sup>53</sup> Muḥammad b. Muḥammad b. al-Mu’addīn, ein Neffe des Šahīd al-auwal und Schüler von dessen Sohn, Ḍiyā’ ad-Dīn Abū l-Qāsim ‘Alī, nennt in seiner *Iġāza* Ibn ‘Ašara als einen seiner Lehrer (abgedruckt in BA 108/35–38; vgl. hierzu *D* 1/246 Nr. 1298). Als weitere Lehrer nennt er dort u.a. seinen Großvater Zain ad-Dīn Abū l-Qāsim ‘Alī b. Muḥammad b. Taiy al-‘Āmilī (gest. 855/1451–52), der seinerseits ein Schüler des Aḥmad b. Fahd al-Ḥillī (gest. 841/1437) (= 4/4) war. Zu Muḥammad b. Muḥammad vgl. TAS 6/132–133.

<sup>54</sup> Zu ihm TAS 6/119–120.

<sup>55</sup> Auf Grund der erheblichen zeitlichen Distanz zwischen Ibn ‘Ašara und aš-Šahīd al-auwal bezweifeln die meisten Biographen die Schülerschaft Ibn ‘Ašaras bei dem Šahīd al-auwal. Vgl. etwa LB 170; RU 1/265–266; TAS 6/133. Ihrer Ansicht nach hat Ibn ‘Ašara über seinen direkten Lehrer Ibn Naġda (gest. 808/1405–6) von dem Šahīd al-auwal überliefert. Vgl. etwa TAS 6/36, 37; AS 5/18–19, RU 1/264. Andere, wie etwa as-Samahīġī (*Iġāza* 17r:21–17v:1, 17v:1–2), übernehmen Ibn Abī Ġumhūr Angaben zur Schülerschaft Ibn ‘Ašaras beim Šahīd al-auwal kommentarlos.

<sup>56</sup> Für seinen Vater, Makkī b. Muḥammad, vgl. TAS 5/218–219.

<sup>57</sup> *Iġāza* datiert Samstag, den 19. Ramaḍān 751/20. November 1350; vgl. TAS 5/206.

<sup>58</sup> *Iġāzāt* datiert 751/1350–51 und 757/1356, beide ausgestellt in al-Ḥilla; vgl. TAA 365.

<sup>59</sup> *Iġāzāt* datiert Šauwāl 753/November–Dezember 1352 und Ša’bān 754/September 1353; vgl. TAS 5/206. Zu Ibn Mu’aiya vgl. TAS 5/197–198.

<sup>60</sup> Zu ihm TAS 5/9–10.

<sup>61</sup> Zu ihm TAS 5/223–225.

766/1365),<sup>62</sup> Rađī ad-Dīn Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Aḥmad b. Yahyā al-Mazyadī al-Ḥillī (gest. 757/1356),<sup>63</sup> Zain ad-Dīn Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Ṭurrād al-Maṭārābādī (gest. 762/1361),<sup>64</sup> Šams ad-Dīn Muḥammad b. Aḥmad b. Abī l-Ma‘ālī al-‘Alawī al-Ḥusainī al-Mūsawī (gest. 769/1368),<sup>65</sup> ‘Alī b. Ibrāhīm b. Muḥammad b. Abī l-Ḥasan b. Zahra,<sup>66</sup> Ḥasan b. Aḥmad b. Muḥammad b. Hibat Allāh b. Namā,<sup>67</sup> Ğalāl ad-Dīn Muḥammad b. Muḥammad b. Aḥmad al-Kūfī al-Hāšimī al-Ḥā’irī.<sup>68</sup>

Seine Schüler:

Neben Ibn ‘Ašara (= 2/5) gehörten zu seinen Schülern al-Miqdād as-Suyūrī (= 7/3b), Zain ad-Dīn Abū l-Ḥasan ‘Alī b. al-Ḥasan b. Muḥammad al-Ḥāzin al-Ḥā’irī (lebte frühes 9./15. Jhdt.),<sup>69</sup> Tāğ ad-Dīn Abū Muḥammad ‘Abd ‘Alī b. Nağda<sup>70</sup> sowie seine drei Söhne Rađī ad-Dīn Abū Ṭālib Muḥammad, Ḍiyā’ ad-Dīn Abū l-Qāsim ‘Alī und Ğamāl ad-Dīn Abū Manšūr al-Ḥasan.<sup>71</sup> Außerdem stellte er den folgenden Personen am Mittwoch, dem 12. Ša‘bān 757/10. August 1356, eine Sammel-*Iğāza* aus:<sup>72</sup> ‘Izz ad-Dīn al-Ḥasan b. Sulaimān b. Muḥammad al-Ḥillī al-‘Āmilī,<sup>73</sup> Ğamāl ad-Dīn Aḥmad b. Ibrāhīm b. al-Ḥusain al-Kirwānī,<sup>74</sup> ‘Izz ad-Dīn Abū ‘Abdallāh al-Ḥusain b. ‘Alī al-‘Āmilī,<sup>75</sup> ‘Izz ad-Dīn al-Ḥusain b. Muḥammad b. Hilāl al-Karakī,<sup>76</sup> Zain ad-Dīn Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Bašara al-‘Āmilī aš-Šiqrāwī al-Ḥanātī,<sup>77</sup> Šams ad-Dīn Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Muḥammad b. Zahra al-Ḥusainī al-Ḥalabī.<sup>78</sup>

<sup>62</sup> Zu ihm KA 3/61–62; LB 195–196; Ni‘ma: *Falāsifa* 468ff; RĜ 6/38–48; RU 5/168–172; TAS 5/200–201.

<sup>63</sup> Zu ihm TAS 5/134.

<sup>64</sup> *Iğāza* datiert Samstag, den 6. Rabī‘ II 754/11. Mai 1353; vgl. TAS 5/206. Zu ihm TAS 5/133–134. Nach Angaben von TAA (365) stellte Maṭārābādī dem Šahīd al-auwal im Jahre 757/1356 eine *Iğāza* aus.

<sup>65</sup> Zu ihm TAS 5/177–178.

<sup>66</sup> Zu ihm TAS 5/133, 147–148.

<sup>67</sup> *Iğāza* datiert Rabī‘ II 752/Mai–Juni 1351; vgl. TAS 5/206. Zu ihm TAS 5/36.

<sup>68</sup> Zu ihm TAS 5/198–199.

<sup>69</sup> *Iğāza* datiert Donnerstag, den 12. Ramaḍān 784/19. November 1382, ausgestellt in Damaskus (abgedruckt in BA 107/186–192); vgl. auch D 1/247 Nr. 1303; al-Ḥusainī: *Fihrist* 15/8 Nr. 5605/3. Zu Ibn al-Ḥāzin vgl. AA 2/186 Nr. 553; KA 1/268–269; NI 49; RU 3/412–414; TAS 5/136.

<sup>70</sup> *Iğāza* datiert Mittwoch, den 10. Ramaḍān 770/18. April 1369 (abgedruckt in BA 107/193–201); vgl. D 1/247–248 Nr. 1304. Zu Ibn Nağda vgl. TAS 6/124–125.

<sup>71</sup> Aš-Šahīd stellte eine *Iğāza* für alle drei Söhne gemeinsam aus (D 1/248 Nr. 1305) sowie eine weitere für ‘Alī und Muḥammad (D 1/248 Nr. 1306).

<sup>72</sup> Vgl. D 1/247 Nr. 1302.

<sup>73</sup> Zu ihm TAS 5/40–41, 6/33–34.

<sup>74</sup> Zu ihm TAS 5/4.

<sup>75</sup> Zu ihm TAS 5/57.

<sup>76</sup> Zu ihm TAS 5/59.

<sup>77</sup> Zu ihm TAS 5/135.

<sup>78</sup> Zu ihm TAS 5/202.

*Überliefert von seinen beiden Šaiḥs:*

**2/7 Ḍiyā' ad-Dīn 'Abdallāh al-A'raḡī al-Ḥusainī al-Ḥillī (683/1284–85–nach 740/1339–40)**

(AA 2/164 Nr. 479; LB 199 Nr. 75; MI 73; Schmidtke: *Theology* 36; TAS 5/124)

Ḍiyā' ad-Dīn hatte zwei Söhne, Raḡī ad-Dīn Ḥasan (= 7/4c)<sup>79</sup> und Fahr ad-Dīn 'Abd al-Wahhāb.<sup>80</sup>

*und*

**2/8 'Amīd ad-Dīn 'Abd al-Muṭṭalīb b. Muḥammad al-A'raḡī al-Ḥusainī al-Ḥillī (681/1282–83–754/1353)**

(AA 2/164–165 Nr. 484; LB 199 Nr. 75; MI 48; RĠ 4/264–268 Nr. 394; Schmidtke: *Theology* 36; TAS 5/127–128)

2/7 und 2/8 sind Söhne des Maḡd ad-Dīn Abū l-Fawāris Muḥammad b. 'Alī b. al-A'raḡ al-Ḥusainī und der Schwester des 'Allāma al-Ḥillī<sup>81</sup> sowie Schüler ihres Onkels al-'Allāma al-Ḥillī. Zu einigen von al-Ḥillīs Werken haben sie Kommentare verfaßt.<sup>82</sup>

*Überlieferten von ihrem Šaiḥ:*

**2/9 Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar al-Ḥillī, al-'Allāma al-Ḥillī (648/1250–726/1325) (= 1/7)**

**ÜK A3 (= B3)<sup>83</sup>**

**3/1 Ḥirz ad-Dīn al-Baḥrānī al-Awālī (al-Awā'ili/al-Awābilī)**

(AB 74 Nr. 15; AS 4/615; LB 180 Anm. 42; RU 1/136; TAS 6/29; UB 71 Nr. 12)<sup>84</sup>

*Überliefert von seinem Šaiḥ:*

**3/2 Fahr ad-Dīn Aḥmad b. Maḥdam al-Awālī (al-Awā'ili/al-Awābilī) al-Baḥrānī**

(AB 74 Nr. 14; AS 3/173; LB 180 Anm. 42; TAS 6/3)

*Überliefert von seinem Šaiḥ:*

**3/3 Fahr ad-Dīn Ahmad b. 'Abdallāh b. al-Mutauwaḡ al-Baḥrānī (gest. zwischen 802/1399–1400 und 836/1432–33) (= 1/5)**

<sup>79</sup> Zu ihm TAS 5/124, 6/30.

<sup>80</sup> Zu ihm TAS 6/84.

<sup>81</sup> Zu Maḡd ad-Dīn vgl. AA 2/282 Nr. 837, 2/289; LB 199–201 Nr. 76; RU 5/117, 5/144; TAS 5/193–194.

<sup>82</sup> Vgl. etwa D 2/498 Nr. 1952, 3/318 Nr. 1174, 4/51 Nr. 206, 13/115 Nr. 366, 13/168 Nr. 571, 18/162 Nr. 1198.

<sup>83</sup> Vgl. auch LB 180–181; RĠ 7/32; as-Samāhīḡī: *Iḡāza* 17v:14–17.

<sup>84</sup> 3/1 ist nicht identisch mit Ḥirz b. 'Alī b. Ḥusain aš-Šaṭīrī al-'Askarī (UB 71 Nr. 12; AB 79 Nr. 22). Letzterer ist Autor eines Werkes mit dem Titel *Maḡtal Amīr al-mu'minin* (= D 22/30 Nr. 5885; TAS 6/29). Sein Vater, 'Alī, ist Verfasser eines Kommentars zur *Risāla al-Alfiyya* des Šahīd al-auwal, *Šarḥ ar-Risāla al-Alfiyya* (UB 71 Nr. 11; AB 79 Nr. 21).

Überliefert von seinem Šaiḥ:<sup>85</sup>

**3/4 Faḥr al-Muḥaqqiqīn Muḥammad b. Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar al-Ḥillī (682/1283–771/1369) (= 1/6)**

Überliefert von seinem Vater:

**3/5 Hasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar al-Ḥillī, al-‘Allāma al-Ḥillī (648/1250–726/1325) (= 1/7)**

ÜK A4<sup>86</sup>

**4/1 Šams ad-Dīn Muḥammad b. Šihāb ad-Dīn Aḥmad al-Mūsawī al-Husainī**

(TAS 6/133)

Überliefert von seinem Šaiḥ und Lehrer (*Ustād*):

**4/2 Kārīm ad-Dīn Yūsuf aš-šahīr bi-Ibn Ubaiy al-Qaṭīfī al-Qadīḥī (gest. vor 878/1474)<sup>87</sup>**

(AB 281 Nr. 2; LB 181; RU 5/394–395; TAS 6/152)

Ibn Abī Ğumhūr zitiert in seinem Ma‘īn (19v:14, 22r:20) und seinem Kašf (KB) (290v:28, 294v:14) mehrfach die Meinungen von 4/2. Die Hinzufügung der Formel *raḥimahu llāh* deutet an, daß Ibn Ubaiy noch vor Fertigstellung des Ma‘īn (vollendet vor 878/1474) gestorben ist.

Schriftenverzeichnis:

(1) *Iltihāb nūrān al-aḥzān wa-muṭṭar katā’ib al-ašḡān* (. . . *al-aktāb wa-l-ašḡān/Iltihāb al-aḥzān fī waḡfāt saiyid nabī ‘Adnān*) (= D 2/287–289 Nr. 1164; TAS 6/152);

(2) *Risāla Fī l-‘uqūd wa-n-niyyāt* (= AB 281); (3) *K. Waḡfāt rasūl Allāh* (= AB 281; dieses Werk ist möglicherweise identisch mit (1)); (4) nach Angaben einer Randbemerkung eines Lesers von Ibn Abī Ğumhūr Kašf (Hs. London, India Office 471 (11) 290v:unterhalb 28) hat 4/2 Glossen zu al-Miqdād as-Suyūrīs *an-Nāfi‘ yaum al-ḥašr fī šarḥ al-Bāb al-ḥādī ‘ašar* verfaßt.

Neben Muḥammad b. Šihāb ad-Dīn (= 4/1) gehörte zu seinen Schülern Mufliḥ b. Ḥasan b. Rāšid (Rašīd) b. Šalāḥ aš-Šaimarī al-Baḥrānī (gest. nach 878/1473–74)<sup>88</sup> (vgl. RU 5/394).

<sup>85</sup> So in Ibn Abī Ğumhūr: *Ġawāli* 1/7; in BA 108/8; von seinem Lehrer (*Ustād*).

<sup>86</sup> Vgl. auch LB 181–182; RĠ 7/32–33; as-Samāhīḡī: *Iḡāza* 17v:18–18r:3.

<sup>87</sup> Al-Afandī (RU 5/394) gibt an, bei 4/2 und 4/3 handele es sich um ein und dieselbe Person. In BA 108/8 werden 4/2 und 4/3 ebenfalls als eine Person behandelt, deren Name als Kārīm ad-Dīn Yūsuf aš-šahīr bi-Ibn Rāšid al-Qaṭīfī angegeben wird; vgl. ähnlich RĠ 7/33. In den *Ġawāli* (1/8) werden 4/2 und 4/3 dagegen als zwei getrennte Personen angeführt, nämlich Kārīm ad-Dīn Yūsuf aš-šahīr bi-Ibn al-Qaṭīfī und Raḡī ad-Dīn Ḥusain aš-šahīr bi-Ibn Rāšid al-Qaṭīfī; vgl. ähnlich as-Samāhīḡī: *Iḡāza* 17v:19. Die meisten biographischen Werke geben als Namen für 4/2 Kārīm ad-Dīn Yūsuf aš-šahīr bi-Ibn Ubaiy al-Qaṭīfī an; vgl. AB 289; LB 181; TAS 6/133.

<sup>88</sup> Zu Mufliḥ aš-Šaimarī vgl. AA 2/324–325 Nr. 1001; AB 74–76 Nr. 16; AS 10/133; Cole: *Empires* 180; D 1/251 Nr. 1320; Kaḡḡāla: *Mu‘ḡam* 3/905; MI 50, 79; RĠ 7/168–170 Nr. 621; RU 5/215; TAS 6/137–138; TM Nr. 3075; UB 70 Nr. 9. Er hat unter anderem einen Kommentar zum *Muḡaz al-ḡawī li-taḡrīr al-fatāwī* seines Lehrers Ġamāl ad-Dīn b. Fahd verfaßt mit dem Titel *Kašf al-iltibās* (= D

Überliefert von seinem Šaiḫ:

**4/3 Raḍī ad-Dīn Ḥusain aš-šahīr bi-Ibn Rāšid al-Qaṭīfī**

(AB 280 Nr. 1; AS 6/13; RU 2/94–95; TAS 6/50)

Überliefert von einer Reihe seiner Mašāʾiḥ, der bekannteste unter diesen ist:

**4/4 Ġamāl ad-Dīn Abū ʿAbbās Aḥmad b. Šams ad-Dīn Muḥammad b. Fahd al-Ḥillī al-Asadī (756 oder 757/1355–841/1437)**

(AA 2/21 Nr. 50; AS 3/147–148; Buġnürdī: *Dāʾirat al-maʿārif* 4/431; Cole: *Empires* 180; FR 33–35; GAL 2/213; GALS 2/210; KA 1/374–375; MI 78–79, 104, 119, 133–134, 152, 162–163, 189; Mazzaoui: *Origins* 67–71; MM 1/579–581; Mušār: *Muʿallifīn* 1/335–336; Momen: *Introduction* 314; RĠ 1/71–75 Nr. 17; RU 1/64–66; M. Salati: *Ebn Fahd Ḥellī*. In: *EncIran* 8/23; al-Shaibi: *Sufism and Shiʿism* 243–249; TAS 6/9–10; TM Nr. 510) Seine Lehrer waren vor allem ehemalige Schüler des Fahr al-Muḥaqqiqīn (gest. 771/1369) (= 1/6) und des Šahīd al-auwal (734/1333–786/1384) (= 2/6);<sup>89</sup>

Zu den ehemaligen Schülern Fahr al-Muḥaqqiqīns gehörten seine Lehrer Ġamāl ad-Dīn b. al-Mutauwaġ al-Baḥrānī (gest. 820/1417–18),<sup>90</sup> Bahāʾ ad-Dīn ʿAlī b. ʿAbd al-Karīm b. ʿAbd al-Ḥamīd an-Nassāba al-Ḥusainī an-Nilī an-Naġafī (lebte Ende 8./14. Jhdt.), Nizām ad-Dīn ʿAlī b. ʿAbd al-Ḥamīd an-Nilī (gest. nach 791/1389) (= 4/6),<sup>91</sup> Zahrī ad-Dīn ʿAlī b. Yūsuf an-Nilī (gest. nach 777/1375–76) (= 4/5) und Ġalāl ad-Dīn ʿAbdallāh b. Šarafšāh al-Ḥusainī (gest. um 810/1407–8). Zu den ehemaligen Schülern des Šahīd al-auwal gehörten al-Miqdād as-Suyūrī (gest. 826/1423) (= 7/3b) und Zain ad-Dīn Abū l-Ḥasan ʿAlī b. al-Ḥasan b. Muḥammad al-Ḥāzin al-Ḥāʾirī (lebte frühes 9./15. Jhdt.).<sup>92</sup> Außerdem studierte Ibn Fahd al-Ḥillī bei Diyāʾ ad-Dīn Abū l-Qāsim ʿAlī, dem Sohn des Šahīd al-auwal,<sup>93</sup> sowie bei Ġamāl ad-Dīn b. Aʿraġ al-ʿAmīdī.<sup>94</sup>

23/248–249 Nr. 8840; MI 50, 79). Zu seinem Vater, Ḥasan b. Rāšid, vgl. AS 5/70. Zu seinem Sohn, Ḥusain b. Muḥliḥ (gest. 933/1526), vgl. AA 2/103 Nr. 285; AB 76–77 Nr. 17; Cole: *Empires* 181; D 2/89 Nr. 352, 5/204 Nr. 953; Kaḥḥāla: *Muʿġam* 1/645; TAS 6/138; TM Nr. 3075; UB 70–71 Nr. 10.

<sup>89</sup> Nach Angaben Āġā Buzurgs war Ibn Fahd auch ein Schüler des Šahīd al-auwal. Buġnürdī (*Dāʾirat al-maʿārif* 4/431) hält dies allerdings für unwahrscheinlich.

<sup>90</sup> Zu ihm vgl. oben Anm. 14.

<sup>91</sup> *Iġāza* datiert Montag, den 20. Ġumādā II 791/16. Juni 1389 (abgedruckt in BA 107/215–216); vgl. auch D 1/220 Nr. 1157.

<sup>92</sup> Ibn al-Ḥāzin stellte Ibn Fahd eine *Iġāza* aus für alles, was er vom Šahīd al-auwal überliefert hat (abgedruckt in BA 107/217–218); RU gibt als Datum für diese *Iġāza* das Jahr 791/1388–89 an; vgl. auch D 1/211–212 Nr. 1107. Vgl. Dānišpazhūh/Munzawī: *Fihrist* 16/410 Nr. 15, wonach die *Iġāza* Donnerstag, 20. Raġab 791/15. Juli 1389, datiert ist.

<sup>93</sup> *Iġāza* datiert im Jahre 824/1421–22; vgl. AS 3/148; Buġnürdī: *Dāʾirat al-maʿārif* 4/431; RU 1/64.

<sup>94</sup> Vgl. Buġnürdī: *Dāʾirat al-maʿārif* 4/431. Zu ihm TAS 6/25–26.

Seine Schüler:

‘Izz ad-Dīn al-Ḥasan b. ‘Alī b. ‘Ašara (‘Išra) (gest. 862/1457–58) (= 2/5),<sup>95</sup> Šams ad-Dīn Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ḥūlānī al-‘Āmilī,<sup>96</sup> Zain ad-Dīn ‘Alī b. Faḍl b. Haikal al-Ḥillī,<sup>97</sup> Muflīḥ b. Ḥasan aš-Šaimarī (gest. nach 878/1473–74),<sup>98</sup> sein Pflegesohn Muḥammad b. Falāḥ al-Mūsawī al-Ḥuwaizī al-Wāsiṭī al-Muša‘ša‘ī, der Begründer der extremistischen Muša‘ša‘-Dynastie (gest. 870/1465–66),<sup>99</sup> Ġamāl ad-Dīn Ḥasan b. Ḥusain b. Maṭar al-Ġazā‘irī (= 5/2), Fahr ad-Dīn Aḥmad b. Muḥammad as-Sabrī‘ī (gest. nach 854/1450) (= 2/3),<sup>100</sup> ‘Abd as-Samī‘ b. Faiyād al-Asadī al-Ḥillī,<sup>101</sup> Raḍī ad-Dīn Ḥusain b. Rāšid al-Qaṭīfī (= 4/3), Zain ad-Dīn Abū l-Qāsim ‘Alī b. ‘Alī b. Muḥammad b. Ṭaiy al-‘Āmilī (gest. 855/1451–52),<sup>102</sup> Zain ad-Dīn ‘Alī b. ‘Izz ad-Dīn Ḥusain b. ‘Abd al-‘Alī,<sup>103</sup> Zain ad-Dīn ‘Alī b. Hilāl al-Ġazā‘irī (gest. zwischen 909/1504 und 915/1510) (= 6/2). Außerdem hörte der Mystiker und Begründer der Nūrbahšīyya Muḥammad b. Muḥammad b. ‘Abdallāh Nūrbahš (gest. 869/1464), dessen Vater und Großvater aus al-Qaṭīf stammten, bei Ibn Fahd.<sup>104</sup>

Überlieferte von seinen beiden Šaiḥs:

**4/5 Zāḥir ad-Dīn ‘Alī b. Yūsuf b. ‘Abd al-Ġalīl an-Nilī (gest. nach 777/1375–76)**

(Kaḥḥāla: *Muġam* 2/534, 2/546; RU 4/87, 4/294, 4/293–294; TAS 5/153, 6/102)

<sup>95</sup> *Iğāza* datiert Dienstag, den 12. Ša‘bān 840/19. Februar 1437; vgl. D 1/144 Nr. 677, 6/174.

<sup>96</sup> *Iğāza* datiert Freitag, den 19. Dū l-Ḥiġġa 825/4. Dezember 1422 (abgedruckt in BA 108/26–27); vgl. D 1/144 Nr. 678; vgl. auch D 1/244 Nr. 1289.

<sup>97</sup> Dieser stellte auf Geheiß seines Lehrers dessen *Ġawābat ‘alā l-masā’il aš-šāmiyya (al-Masā’il aš-šāmiyya fi l-fiqḥ al-imāmiyya)* zusammen (= D 20/352); den ersten Teil schloß er Dienstag, den 20. Šafar 834/7. November 1430 (= D 5/223 Nr. 1063), den zweiten Teil Sonntag, den 17. Rabī‘ I 837/1. November 1433, (= D 5/223–224 Nr. 1064) ab.

<sup>98</sup> Zu ihm vgl. oben Anm. 88.

<sup>99</sup> Ibn Falāḥ studierte mit Ibn Fahd dessen Werk *Istihrāġ al-ḥawādīt*. Vgl. D 2/21 Nr. 67. Nachdem sich Ibn Falāḥ später als Nachkomme des siebten Imām Mūsā al-Kāzīm betrachtete und eigene messianische Vorstellungen entwickelte, exkommunizierte Ibn Fahd ihn (*takfir*). Er konnte den *Amīr* von ‘Ubadā hingegen nicht davon überzeugen, Ibn Falāḥ hinrichten zu lassen. Zur Person Ibn Falāḥs und zur Muša‘ša‘-Dynastie vgl. Arjomand: *Shadow* 76–77; Caskel: *Ein Mahdi des 15. Jahrhunderts*; P. Luft: *Muša‘sha‘*. In: EI<sup>2</sup> 7/672–675; al-Shaibī: *Sufism and Shi‘ism* 249–259.

<sup>100</sup> Aḥmad b. Muḥammad as-Sabrī‘ī fertigte im Jahr 840/1436–37 eine Abschrift der *Masā’il Ibn Fahd* an; vgl. D 20/332.

<sup>101</sup> Vgl. AS 8/16; Buġnūrdī: *Dā‘irat al-ma‘ārif* 4/431; TAS 6/75–76.

<sup>102</sup> Ibn Ṭaiy ist der Verfasser der *Masā’il Ibn Ṭaiy*; vgl. D 20/331–332 Nr. 3259; MI 79. Zur Person Ibn Ṭaiys vgl. AA 2/190 Nr. 567; KA 1/338; TAS 6/93–94.

<sup>103</sup> *Iğāza* datiert Freitag, den 19. Dū l-Ḥiġġa 825/4. Dezember 1422; vgl. Ḥā‘irī: *Fihrist* 14/9–10.

<sup>104</sup> Zu Muḥammad Nūrbahš vgl. H. Algar: *Nūrbahšīyya*. In: EI<sup>2</sup> 8/134–135; Arjomand: *Shadow* 74–76; al-Shaibī: *Sufism and Shi‘ism* 260–266.

Schriftenverzeichnis:

(1) *Hāšīyyat al-iṣṣād*, Randglossen zum *Iṣṣād al-adhān* des ‘Allāma al-Ḥillī (= MI 76); (2) *aš-Širāṭ al-mustaqīm* (vgl. D 13/385 Nr. 1442a); (3) *Kāfiyyat dī l-arab fī šarḥ al-Ḥuṭab*, vollendet im Jahre 777/1375–76 (= D 17/249 Nr. 109); (4) *Muntahā s-suʿl fī šarḥ Muʿarrab al-fuṣūl an-našīriyya*, ein Kommentar zu den *Fuṣūl an-našīriyya* des Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī (= D 13/385 Nr. 1442a, 23/10 Nr. 7833).

Im Rabīʿ II 759/März–April 1358 beendete er eine Abschrift der *Ṭalāṭa wa-arbaʿin ḥadīṭan ʿan an-nabī* seines Lehrers Faḥr al-Muḥaqqiqīn (vgl. TAS 5/153).

Zu seinen Schülern gehört neben Ibn Fahd al-Ḥillī (= 4/4) aš-Šahīd al-auwal Šams ad-Dīn Muḥammad b. Makkī (= 2/6).

Und

**4/6 Nizām ad-Dīn (Raḍī ad-Dīn/Bahāʾ ad-Dīn/Zain ad-Dīn) ‘Alī b. ‘Abd al-Ḥamīd an-Nīlī (gest. nach 791/1389)**

(AA 2/192 Nr. 573; D 2/415–418; FR 303; GAL 2/213; RĜ 4/347–353 Nr. 410; RU 4/92–94, 4/209–210; TAS 5/141, 5/148, 6/95)<sup>105</sup>

Neben Faḥr al-Muḥaqqiqīn (682/1283–771/1369) (= 1/6) studierte er bei Raḍī ad-Dīn Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Aḥmad b. Yaḥyā al-Mazyadī al-Ḥillī (gest. 757/1356),<sup>106</sup> Šams ad-Dīn Muḥammad b. Aḥmad b. Abī l-Maʿālī al-ʿAlawī al-Ḥusainī al-Mūsawī (gest. 769/1368)<sup>107</sup> sowie den Brüdern Ḍiyāʾ ad-Dīn (= 2/7) und ‘Amīd ad-Dīn al-Aʿraḡī al-Ḥusainī (= 2/8).

Zu seinen Schülern gehörten neben Ibn Fahd al-Ḥillī (gest. 841/1437) (= 4/4) ʿIzz ad-Dīn b. ‘Ašara (gest. 862/1457–58) (= 2/5) und Ḥasan b. Sulaimān b. Ḥalīd al-Ḥillī, ein Schüler des Šahīd al-auwal.

Er ist der Autor der *Anwār al-ilāhiyya fī l-ḥikma aš-šarʿiyya* (= D 2/415–418) und des *K. al-Inṣāf fī r-radd ʿalā šāḥib al-Kaššāf* (= D 2/297–298 Nr. 1594).

Überliefen von ihrem Šaiḥ:

**4/7 Faḥr al-Muḥaqqiqīn Muḥammad b. Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar al-Ḥillī (682/1283–771/1369) (= 1/6)**

Überliefert von seinem Vater:

**4/8 Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar al-Ḥillī, al-ʿAllāma al-Ḥillī (648/1250–726/1325) (= 1/7)**

ÜK A5 (= B5)<sup>108</sup>

**5/1 Ġamal ad-Dīn Ḥasan b. ‘Abd al-Karīm al-Fattāl al-Ġarawī (lebte 870/1465–66)**

<sup>105</sup> Für seinen Vater, ‘Abd al-Ḥamīd, vgl. RU 3/86.

<sup>106</sup> Dieser war ein Schüler al-Ḥillīs (= 1/7); vgl. KA 3/159; TAS 5/134.

<sup>107</sup> Vgl. Nizām ad-Dīns *Iğāza* an Ibn Fahd al-Ḥillī (= 4/4), ausgestellt Mittwoch, den 20. Ġumādā II 791/16. Juni 1389 (abgedruckt in BA 107/216; dazu auch D 1/220 Nr. 1157; RU 4/93). Ibn Abī l-Maʿālī stellte einigen seiner Schüler Freitag, den 21. Šaʿbān 757/19. August 1356, eine *Iğāza* aus; vgl. AS 5/177–178. Zu seiner Person TAS 5/177–178.

<sup>108</sup> Vgl. auch LB 182; as-Samāhīḡī: *Iğāza* 18r:4–7.

(BA 0/183; FR 102; RĠ 7/32; RU 1/199–200; TAS 6/35–36, 38–39) Ġamāl ad-Dīn al-Fattāl ist offenbar identisch mit Šaraf ad-Dīn Ḥasan al-Fattāl an-Nağafī, der den Ġalāl ad-Dīn ad-Dawānī (830/1427–908/1502) während dessen Besuch in Nağaf gebeten hatte, die *Ḥikmat al-išrāq* des Šihāb ad-Dīn as-Suhrawardī mit ihm zu studieren.<sup>109</sup> Während seines Aufenthaltes in Nağaf verfaßte ad-Dawānī, möglicherweise auf Bitten al-Fattāls, die *Risālat az-Zaurāʿ* zusammen mit einem Kommentar dazu. Letzteren vollendete er im Jahr 872/1467 in Nağaf. Hierin behandelt er einzelne Punkte, die während der Lektüre der *Ḥikmat al-išrāq* besprochen wurden.<sup>110</sup> Möglicherweise wurde Ibn Abī Ġumhūr von al-Fattāl in die Lehren des *išrāq* eingeführt.

Überliefert von seinem Šaiḥ:

**5/2 Ġamāl ad-Dīn Ḥasan b. Ḥusain b. Maṭar al-Ġazāʿirī (gest. nach 859/1454–55)**

(AS 5/57–58; LB 182 Anm. 46; RU 1/180–181;<sup>111</sup> TAS 6/44; TM Nr. 3071)<sup>112</sup>

Schriftenverzeichnis:

(1) *Tafsīr al-Qurʿān* (= D 4/248 Nr. 1194); (2) *Risāla Fī l-kalām* (= TM Nr. 3071). (3) Außerdem verfaßte er Glossen (*Taʿlīqāt*) zu den *Durūs aš-šarʿiyya* des Šahīd al-auwal (734/1333–786/1384) (= 2/6), während er diese zwischen Samstag, dem 24. Muḥarram 828/16. Dezember 1424, und dem Jahr 849/1445–46 studierte (= D 4/225 Nr. 1127).<sup>113</sup> (4) Er verfaßte außerdem eine Reihe von Lesefrüchten (*fawāʿid*), die im Jahr 859/1454–55 datiert sind.

Seine Schüler:

Neben al-Fattāl (= 5/1) war ʿAlī b. Hilāl (gest. zwischen 909/1504 und 915/1510) (= 6/2) sein Schüler.

<sup>109</sup> Vgl. TAS 6/38–39. Erhalten ist die von Rukn ad-Dīn Muḥammad b. ʿAlī al-Astarābādī al-Ġurgānī angefertigte Abschrift der *Ḥikmat al-išrāq* (vollendet am Montag, dem 9. Muḥarram 718/13. März 1318 in Nağaf), die al-Fattāl gelesen hat und auf der er vermerkt hat, daß er die Lektüre des Textes am Dienstag, dem 2. Rabīʿ I 870/23. Oktober 1465, abgeschlossen hat. Dasselbe Exemplar hatte auch ad-Dawānī gelesen und mit Glossen versehen. Vgl. Dānišpazhūh/Munzawī: *Fihrist* 3i/458; auch *ibid.* 3i/626. Zu Ġalāl ad-Dīn ad-Dawānī vgl. KA 2/209–210; A.K.S. Lambton: *ad-Dawānī*. In: EI<sup>2</sup> 2/174; A. Newman: *Dawānī*. In: Enclran 7/132–133; Niʿma: *Falāsifa* 389–394; RĠ 239–244 Nr. 188; Siddiqi: *Ġalāl ad-Dīn Dawwānī*; Ziai: *Illuminationist Tradition* 468.

<sup>110</sup> Vgl. D 12/63–64 Nr. 458, 13/303–304 Nr. 1115; TAS 6/38–39.

<sup>111</sup> RU führt hier zwei Einträge an: Ḥasan b. al-Ḥusain b. Maṭar al-Asadī (1/180) und Ġamāl ad-Dīn Ḥasan b. al-Ḥusain b. Muṭahhar al-Ġazāʿirī (1/181), äußert dann aber die Vermutung, daß es sich bei ihnen um dieselbe Person handelt (1/181).

<sup>112</sup> Für seinen Vater, Ḥusain b. Maṭar, vgl. AA 2/103 Nr. 283; RU 2/177; TAS 6/47. Er ist der Verfasser eines *Qurʿān*-Kommentars sowie einer *Risāla Fī l-kalām*. Einige Handschriftenkopien von AA schreiben ihm des weiteren ein Werk mit dem Titel *Tuḥfat al-abrār* zu.

<sup>113</sup> Vgl. auch AS 5/57, 58, wo diese Glossen als sein einziges Werk angeführt werden.

Überliefert von seinem Šaiḥ:

**5/3 Ğamāl ad-Dīn Abū l-‘Abbās Aḥmad b. Šams ad-Dīn Muḥammad b. Fahd al-Ḥillī al-Asadī (757/1355–841/1437) (= 4/4)**

Überliefert von seinen beiden Šaiḥs:

**5/4 Zāhīr ad-Dīn ‘Alī b. Yūsuf b. ‘Abd al-Ġalīl an-Nīlī (gest. nach 777/1375–76) (= 4/5)**

und

**5/5 Niẓām ad-Dīn (Raḍī ad-Dīn/Bahā’ ad-Dīn/Zain ad-Dīn) ‘Alī b. ‘Abd al-Ḥamid an-Nīlī (gest. nach 791/1389) (= 4/6)**

Überliefern von ihrem Šaiḥ:

**5/6 Fahr al-Muḥaqqiqīn Muḥammad b. Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar al-Ḥillī (682/1283–771/1369) (= 1/6)**

Überliefert von seinem Vater:

**5/7 Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar al-Ḥillī, al-‘Allāma al-Ḥillī (648/1250–726/1325) (= 1/7)**

**ÜK A6 (= B5)<sup>114</sup>**

**6/1 Abū Sa‘īd al-Astarābādī**

Überliefert von dem Šaiḥ:<sup>115</sup>

**6/2 Zain ad-Dīn ‘Alī b. Hilāl al-Ġazā’irī (gest. zwischen 909/1504 und 915/1510)**

(AA 2/210 Nr. 633; FR 340–341; MI 50, 73; RĜ 4/356–360 Nr. 413; RU 4/280–283; TAS 6/101)

Ibn Abī Ğumhūr studierte rund einen Monat bei ‘Alī b. Hilāl in Karak Nūḥ nach dem Jahr 877/1472–73, als er aus dem Irak über Syrien nach Mekka reiste.

Seine Schüler:

Muḥaqqiq ‘Alī b. Ḥusain b. ‘Abd al-‘Ālī al-Karakī al-‘Āmilī (vor 870/1465–940/1534),<sup>116</sup> Bahā’ ad-Dīn al-Astarābādī (= 6/1 ?)<sup>117</sup> und ‘Izz

<sup>114</sup> Vgl. auch LB 182–183; as-Samāhīġī: *Iġāza* 17v:1–2 (bis einschließlich 6/4).

<sup>115</sup> 6/1 wird lediglich in B5, nicht dagegen in A6 angeführt. Auch andere Autoren, die die Tradentenkette zitieren, nennen 6/1 nicht; vgl. etwa LB 182; TAS 6/1 Anm. 2. Da sich Ibn Abī Ğumhūr nur einen Monat bei 6/2 aufgehalten hat, ist es durchaus vorstellbar, daß er von 6/2 auch über einen weiteren Tradenten überlieferte. Möglicherweise handelt es sich bei 6/1 um ‘Alī b. Hilāls Schüler Bahā’ ad-Dīn al-Astarābādī.

<sup>116</sup> Vgl. KA 1/187; RĜ 7/33; Momen: *Introduction* 315. Am Dienstag, dem 15. Ramaḍān 909/2. März 1504 stellte ‘Alī b. Hilāl dem Muḥaqqiq al-Karakī eine *Iġāza* aus (abgedruckt in BA 108/28–34); vgl. D 1/222 Nr. 1166; vgl. auch D 1/133–134 Nr. 621; D 1/214 Nr. 1119. Zu al-Karakī, vgl. AA 1/121–122 Nr. 129; KA 3/140–141; W. Madelung: *al-Karakī*. In: EF<sup>2</sup> 4/610; MI 50–51; Naṣr Allāh: *Ta’rīḥ* 134–148; Arjomand: *Shadow* 133–137.

<sup>117</sup> ‘Alī b. Hilāl stellte dem Bahā’ ad-Dīn im Jahr 889/1484–85 eine *Iġāza* aus; vgl. D 1/222–223 Nr. 1167.

ad-Dīn al-ʿĀmilī,<sup>118</sup> Ibrāhīm b. al-Ḥasan al-Warrāq,<sup>119</sup> Muʿizz ad-Dīn Sulṭān Malik Muḥammad b. Sulṭān Ḥusain al-Iṣfahānī.<sup>120</sup>

Seine Lehrer:

Ġamāl ad-Dīn Aḥmad b. Fahd (gest. 841/1437) (= 4/4); ʿIzz ad-Dīn al-Ḥasan b. ʿAlī b. ʿAšara (ʿIšra) (gest. 862/1457–58) (= 2/5); Ḥasan b. Ḥusain b. Maṭar (= 5/2);<sup>121</sup> ʿIzz ad-Dīn Ḥusain b. ʿAbd al-ʿĀlī al-ʿĀmilī al-Karakī, der Vater des Muḥaqqiq al-Karakī;<sup>122</sup> ʿAbd al-ʿĀlī al-Karakī, der Großvater des Muḥaqqiq al-Karakī.<sup>123</sup>

Schriftenverzeichnis:

(1) *Al-Anwār al-ġalāliyya li-zulām al-ġalas min talbīs ṣāhib al-muqtabas*, fertiggestellt im Jahr 874/1469–70. In diesem Werk verteidigt er die Schrift des Abū l-Makārim ʿIzz ad-Dīn Ḥamza b. ʿAlī al-Ḥalabī (gest. 585/1189–90) über das Imamāt, *Qabs al-anwār fī naṣrat ʿitrat al-aṭḥār*, gegen Angriffe (= D 2/422 Nr. 1667, 17/31 Nr. 182; TAS 6/101); (2) *ad-Darr al-farīd fī ʿilm at-tauḥīd* (= D 8/69 Nr. 238; RU 4/281); (3) *Risāla Fī masʾal at-tahāra*, eine Abhandlung zur Frage der rituellen Reinigung, die der Sohn des Muḥaqqiq al-Karakī später kommentierte (TAA 266). (4) Außerdem schrieb er einen Kommentar zu al-Ḥillīs *Qawāʿid al-aḥkām* (vgl. MI 73).<sup>124</sup>

Überliefert von dem Šaiḫ:

**6/3 ʿIzz ad-Dīn Ḥasan b. ʿAlī, Ibn ʿAšara (ʿIšra) (gest. 862/1457–58) (= 2/5)**

Überliefert von dem Šaiḫ:

**6/4 Šams ad-Dīn Muḥammad b. Makkī, aš-Šahīd al-auwal (734/1333–786/1384) (= 2/6)**

<sup>118</sup> RĠ 4/357; RU 4/280.

<sup>119</sup> Vgl. die *Iġāzāt* des Ibrāhīm b. Sulaimān al-Qaṭifī (gest. nach 945/1539) für Šams ad-Dīn Muḥammad b. al-Ḥasan al-Astarābādī (lebte Mitte 10./16. Jhdt.) aus dem Jahr 920/1514–15 (AS 2/127; RĠ 4/357) sowie für Muʿizz ad-Dīn Muḥammad b. Taqī ad-Dīn Muḥammad al-Ḥusainī al-Iṣfahānī aus dem Jahr 928/1521–22 (D 1/135 Nr. 629).

<sup>120</sup> RĠ 4/357.

<sup>121</sup> In seiner *Iġāza* an den Muḥaqqiq al-Karakī (BA 108/28–34) nennt ʿAlī b. Hilāl diese drei Gelehrten als seine Lehrer; vgl. auch eine Reihe von *Iġāzāt* des Ibrāhīm b. Sulaimān al-Qaṭifī (BA 108/94–95, 108/187). Vgl. auch Momen: *Introduction* 314; RĠ 4/357. Al-Afandī kritisiert die Angaben Ibrāhīm b. Sulaimāns zu den Überlieferungswegen des ʿAlī b. Hilāl; vgl. RU 4/282–283; u.a. hält er es nicht für möglich, daß Ibn ʿAšara ʿAlī b. Hilāl's Lehrer gewesen sei. Auf Grund ʿAlī b. Hilāl's eigenen Angaben hierzu in seiner *Iġāza* an den Muḥaqqiq al-Karakī verliert dieser Einwand jedoch an Bedeutung.

<sup>122</sup> Vgl. Naṣr Allāh: *Taʾrīḥ* 132; TAA 186 Nr. 146.

<sup>123</sup> Vgl. RĠ 4/357; RU 4/281; TAA 264–265 Nr. 231.

<sup>124</sup> Ein Autograph dieses Kommentars befindet sich in Qum (Hs. Marʿašī 1706); vgl. al-Ḥusainī: *Fihrist* 5/99.

Überliefert von (*an*):

**6/5 Fahr al-Muḥaqqiqīn Muḥammad b. Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar al-Ḥillī (682/1283–771/1369) (= 1/6)<sup>125</sup>**

Überliefert von seinem Vater:

**6/6 Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar al-Ḥillī, al-‘Allāma al-Ḥillī (648/1250–726/1325) (= 1/7)**

ÜK A7<sup>126</sup>

**7/1 Waḡīh ad-Dīn b. ‘Alā’ ad-Dīn Faṭḥ Allāh b. Raḍī ad-Dīn ‘Abd al-Malik b. Šams ad-Dīn Iṣḥāq b. Raḍī ad-Dīn ‘Abd al-Malik b. Muḥammad b. Muḥammad b. Faṭḥān al-Wā‘iz al-Qummī al-Kāšānī (lebte 877/1473)**

(Ġa‘fariyān: *Tašāyū‘ dar Kāšān* 15; Mudarrisī: *Ḥānādān-i Faṭḥān* 19–21; RU 3/234–235; TAS 6/80–81)

Von ihm sind Eintragungen in der *Waqfnāma* der Stiftung des Amīr ‘Imād ad-Dīn Maḥmūd aš-Sīrwānī (gest. 882/1477–78), Wesir unter Ġahān Šāh b. Qarā Yūsuf Qarā Quyūnlū (regierte 843/1439–872/1467), erhalten, datiert Donnerstag, den 23. Raġab 877/24. Dezember 1472 und Freitag, den 8. Ša‘bān 877/8. Januar 1473.

Überliefert von seinem Großvater:

**7/2 Raḍī ad-Dīn ‘Abd al-Malik b. Šams ad-Dīn Iṣḥāq b. Faṭḥān al-Wā‘iz al-Qummī al-Kāšānī (gest. nach 851/1447–48)**

(Ġa‘fariyān: *Tašāyū‘ dar Kāšān* 15; Mudarrisī: *Ḥānādān-i Faṭḥān* 12–17; RU 3/268–269; TAS 6/82–83)

Seine Lehrer:

al-Miqdād as-Suyūrī (gest. 826/1423) (= 7/3b), Ibn Fahd al-Ḥillī (gest. 841/1437) (= 4/4),<sup>127</sup> Zain ad-Dīn ‘Alī b. al-Ḥasan b. Muḥammad al-Astarābādī (gest. um 837/1433–34) (= 7/3c), Šaraf ad-Dīn ‘Alī b. Tāġ ad-Dīn Ḥasan as-Sirābšanawī (lebte 763/1362) (= 7/3). Raḍī ad-Dīn siedelte vor 838/1434–35 von Qum nach Kāšān über, wo er eine wissenschaftliche

<sup>125</sup> In A5 wird 2/7 (= Diyā’ ad-Dīn al-A‘raġī) anstelle von 1/6 genannt.

<sup>126</sup> Vgl. LB 183; as-Samāhīġī: *Iġāza* 18r:7–9. Vgl. dagegen RĠ 7/33, wo diese ÜK wie folgt angegeben ist: Waḡīh ad-Dīn (= 7/1) < Raḍī ad-Dīn ‘Abd al-Malik (= 7/2) < Ibn Fahd al-Ḥillī (= 4/4) < Šaraf ad-Dīn as-Sirābšanawī (= 7/3) < Tāġ ad-Dīn as-Sirābšanawī (= 7/4) < al-Ḥillī (= 1/7). Dies deutet auf Ibn Fahds Schülerschaft bei Šaraf ad-Dīn as-Sirābšanawī hin. Darüber hinaus mag dies ein Hinweis dafür sein, daß 7/2 von 7/3 möglicherweise nicht unmittelbar oder zumindest nicht nur unmittelbar überlieferte.

<sup>127</sup> Vgl. auch die *Iġāza* ‘Abd al-Malik b. Faṭḥāns, ausgestellt für seinen Enkel Ġiyāt ad-Dīn, in der er diesem Lehrerlaubnis erteilt für all das, was er selbst von Aḥmad b. Fahd gehört hat sowie für dessen Werke, von denen er die bedeutendsten auflistet. Die *Iġāza* ist nur teilweise erhalten; der Text befindet sich in der Hs. Qum, Maṛ‘ašī 3769, fol. 23–25. Vgl. al-Ḥusainī: *Fihrist* 10/157–158. Es ist nicht klar, ob Ġiyāt ad-Dīn identisch ist mit Waḡīh ad-Dīn oder ob es sich hierbei um einen weiteren Enkel ‘Abd al-Maliks handelt. Die biographischen Werke erwähnen lediglich Waḡīh ad-Dīn als Enkel.

Bibliothek gründete. Hier unterrichtete er seine Schüler. Er stellte einem gewissen Zain ad-Dīn ‘Alī am Dienstag, dem 24. Muḥarram 851/11. April 1447, eine *Iğāza* für al-Ḥillīs *Qawā‘id al-aḥkām* aus.<sup>128</sup> Neben seinem Enkel Waḡīh ad-Dīn (= 7/1) überliefert auch sein Sohn, ‘Alā’ ad-Dīn Faṭḥ Allāh (lebte 877/1473) (= 7/2d), von ihm.<sup>129</sup>

Er ist Verfasser der kurzen Abhandlung *Šarḥ al-Mas‘ala an-nahbiyya min qawā‘id al-aḥkām*, ein Kommentar zu einer Frage aus dem Kapitel über Erbschaft aus den *Qawā‘id al-aḥkām* al-Ḥillīs, abgeschlossen zu Beginn des Monats Dū l-Ḥiğḡa 838/Juli–August 1435.<sup>130</sup>

Überliefert von (‘an):

**7/3 Šaraf ad-Dīn (Zain ad-Dīn) ‘Alī b. Tāğ ad-Dīn Ḥasan b. al-Ḥusain b. al-Ḥasan as-Sirābšanawī (lebte 763/1362)**

(AS 8/183; Ğa‘fariyān: *Tašaiyu‘ fī Kāšān* 15; TAS 6/93)

Sein Vater und Lehrer Tāğ ad-Dīn (= 7/4) stellte ihm Montag, den 20. Rabī‘ I 763/17. Januar 1362 und Samstag, den 25. Rabī‘ I 763/22. Januar 1362 in Kāšān jeweils eine *Iğāza* für al-Ḥillīs *Qawā‘id al-aḥkām* aus (= D 1/170–171 Nr. 860; TAS 6/93; AS 8/183).

Zu seinen Lehrern gehörte möglicherweise auch al-Miqdād as-Suyūrī (gest. 826/1423) (= 7/3b).<sup>131</sup>

Zu seinen Schülern gehörte offenbar auch Ibn Fahd al-Ḥillī (= 4/4).<sup>132</sup>

Überliefert von seinem Vater:

**7/4 Tāğ ad-Dīn Ḥasan b. al-Ḥusain b. al-Ḥasan as-Sirābšanawī al-Qāšānī (gest. nach 763/1362)**

(AS 5/50–51; Ğa‘fariyān: *Tašaiyu‘ dar Kāšān* 15; RU 1/174–175, 1/191)

Er stellte am Dienstag, dem 19. Dū l-Ḥiğḡa 728/25. Oktober 1328, in al-Ḥilla einigen seiner Schüler eine *Iğāza* aus (D 1/170 Nr. 859). Im Rabī‘ I 763/Januar 1362 stellte er seinem Sohn Zain ad-Dīn b. al-Ḥasan b. al-Ḥusain in Kāšān zwei *Iğāzāt* aus (vgl. oben 7/3). Zu seinen Schülern gehörte außerdem ein gewisser ‘Aṭā’ Allāh b. Ishāq b. Ibrāhīm al-Ḥusainī al-Ḥasanī (TAS 6/86).

Überliefert von dem *Šaiḥ*.<sup>133</sup>

**7/5 Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar al-Ḥillī, al-‘Allāma al-Ḥillī (648/1250–726/1325) (= 1/7)**

<sup>128</sup> Vgl. D 1/207 Nr. 1079; Mudarrissī: *Ḥānadān-i Faṭḥān* 14–15.

<sup>129</sup> TAS 6/82; D 1/207 Nr. 1079.

<sup>130</sup> MI 73, 209; Mudarrissī: *Ḥānadān-i Faṭḥān* 15–16, Anhang (Faksimileabdruck der Schrift). Erhalten ist ferner eine Abschrift des anonymen theologischen Traktats *al-Ḥulāša fī l-kalām*, die Raḍī ad-Dīn am 11. Ğumādā II 804/16. Januar 1402 abschloß (Hs. London, British Museum Or 10968/2).

<sup>131</sup> Vgl. unten Anm. 135.

<sup>132</sup> Vgl. oben Anm. 126.

<sup>133</sup> Daß Tāğ ad-Dīn von al-Ḥillī eine *Iğāza* erhielt, ergibt sich aus dessen eigener *Iğāza* an seinen Sohn Šaraf ad-Dīn; vgl. D 1/177 Nr. 901. Zu al-Ḥillīs Schülern gehörte außerdem ein gewisser Sirāğ ad-Dīn Ḥasan b. Bahā’ ad-Dīn Muḥammad b. Abī al-Mağd as-Sirābšanawī, dem der ‘Allāma gegen Ende des Monats Ğumādā I 715/September 1315 eine *Iğāza* ausstellte (D 1/177 Nr. 900). Nach Ansicht Āğā Buzurgs (D 1/171) ist dieser nicht mit Tāğ ad-Dīn (= 7/4) identisch.

**Alternativen für ÜK A7:****Alternative a**<sup>134</sup>

**7/1a Wağīh ad-Dīn b. ‘Alā’ ad-Dīn Faṭḥ Allāh b. Raḍī ad-Dīn ‘Abd al-Malik b. Šams ad-Dīn Ishāq b. Raḍī ad-Dīn ‘Abd al-Malik b. Muḥammad b. Muḥammad b. Faṭḥān al-Wā‘iz al-Qummī al-Kāšānī (lebte 877/1473) (= 7/1)**

*Überliefert von seinem Großvater:*

**7/2a Raḍī ad-Dīn ‘Abd al-Malik b. Šams ad-Dīn Ishāq b. ‘Abd al-Malik b. Faṭḥān al-Wā‘iz al-Qummī al-Kāšānī (gest. nach 851/1447–48) (= 7/2)**

*Überliefert von dem Šaiḥ:*

**7/3a Ğamāl ad-Dīn Abū l-‘Abbās Aḥmad b. Fahd (756 oder 757/1355–841/1437) (= 4/4)**

*Überliefert von seinem Šaiḥ:*

**7/4a Niẓām ad-Dīn (Raḍī ad-Dīn/Bahā’ ad-Dīn/Zain ad-Dīn) ‘Alī b. ‘Abd al-Ḥamīd an-Nilī (gest. nach 791/1389) (= 4/6)**

*Überliefert von dem Šaiḥ:*

**7/5a Fahr al-Muḥaqqiqīn Muḥammad b. Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar al-Ḥillī (682/1283–771/1369) (= 1/6)**

*Überliefert von seinem Vater:*

**7/6a Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar al-Ḥillī, al-‘Allāma al-Ḥillī (648/1250–726/1325) (= 1/7)**

**Alternative b**<sup>135</sup>

**7/1b Wağīh ad-Dīn b. ‘Alā’ ad-Dīn Faṭḥ Allāh b. Raḍī ad-Dīn ‘Abd al-Malik b. Šams ad-Dīn Ishāq b. Raḍī ad-Dīn ‘Abd al-Malik b. Muḥammad b. Muḥammad b. Faṭḥān al-Wā‘iz al-Qummī al-Kāšānī (lebte 877/1473) (= 7/1)**

*Überliefert von seinem Großvater:*

**7/2b Raḍī ad-Dīn ‘Abd al-Malik b. Šams ad-Dīn Ishāq b. Faṭḥān al-Wā‘iz al-Qummī al-Kāšānī (gest. nach 851/1447–48) (= 7/2)**

*Überliefert von dem Šaiḥ:*

**7/3b Ğamāl ad-Dīn Miqdād b. ‘Abdallāh b. Muḥammad b. al-Ḥusain as-Suyūrī al-Asadī (gest. 826/1423)**

(AA 2/325 Nr. 1002; AS 10/134; GAL 2/165; GALS 2/209; KA 3/7–8;

<sup>134</sup> Vgl. LB 184.

<sup>135</sup> Vgl. auch LB 184. As-Samāhīḡī (*Iğāza* 17v:2–4) stellt diese Tradentenkette wie folgt dar: ‘Abdallāh b. ‘Alā’ ad-Dīn (= 7/1) < Šaraf ad-Dīn ‘Alī (= 7/3) < al-Miqdād as-Suyūrī (= 7/3b) < aš-Šahīd al-auwal (= 2/6). Dies deutet auf Šaraf ad-Dīn ‘Alī’s Schülerschaft bei al-Miqdād as-Suyūrī hin. Dagegen erscheint die Schülerschaft von 7/1 bei 7/3 auf Grund der wohl erheblichen zeitlichen Differenz zwischen diesen beiden Gelehrten als unwahrscheinlich, da sich aus ÜK7 ergibt, daß 7/3 der Lehrer des Großvaters von 7/1 war.

Kaḥḥāla: *Muḡam* 3/906; LB 172 Nr. 69; MI 15, 38, 49, 78, 115, 116; Momen: *Introduction* 313; RĠ 7/171–176 Nr. 622; RU 5/216–217)

Zu den Lehrern al-Miqdāds gehörten neben dem Šahīd al-auwal<sup>136</sup> auch Našīr ad-Dīn ‘Alī b. Muḥammad b. ‘Alī al-Kāšī (al-Kāšānī) al-Ḥillī (um 675/1276–77–755/1354).<sup>137</sup>

Zu seinen Schülern gehören Zain ad-Dīn ‘Alī b. al-Ḥasan b. al-‘Alāla,<sup>138</sup> Tāğ ad-Dīn Ḥasan b. Rāšid al-Ḥillī (oder: al-Bahrānī) (gest. nach 830/1426–27)<sup>139</sup> sowie möglicherweise sein Sohn ‘Abdallāh b. Šaraf ad-Dīn Abū ‘Abdallāh al-Miqdād as-Suyūrī al-Ḥillī al-Asadī (RĠ 7/171; TAS 6/79).

*Überliefert von seinem Šaiḥ:*

**7/4b Šams ad-Dīn Muḥammad b. Makkī, aš-Šahīd al-auwal (734/1333–786/1384) (= 2/6)**

Überliefert von (*an*):

**7/5b Faḥr al-Muḥaqqiqīn Muḥammad b. Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar al-Ḥillī (682/1283–771/1369) (= 1/6)**

*Überliefert von seinem Vater:*

**7/6b Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar al-Ḥillī, al-‘Allāma al-Ḥillī (648/1250–726/1325) (= 1/7)**

**Alternative c**<sup>140</sup>

**7/1c Wağīḥ ad-Dīn b. ‘Alā’ ad-Dīn Faṭḥ Allāh b. Raḍī ad-Dīn ‘Abd al-Malik b. Šams ad-Dīn Ishāq b. Raḍī ad-Dīn ‘Abd al-Malik b. Muḥammad b. Muḥammad b. Faṭḥān al-Wā‘iẓ al-Qummī al-Kāšānī (lebte 877/1473) (= 7/1)**

*Überliefert von seinem Großvater:*

**7/2c Raḍī ad-Dīn ‘Abd al-Malik b. Šams ad-Dīn Ishāq b. Faṭḥān al-Wā‘iẓ al-Qummī al-Kāšānī (gest. nach 851/1447–48) (= 7/2)**

*Überliefert von (*an*):*

**7/3c Zain ad-Dīn ‘Alī b. al-Ḥasan b. al-Muḥammad al-Astarābādī (gest. um 837/1433–34)<sup>141</sup> (RU 3/372–373; TAS 6/88)**

<sup>136</sup> Erhalten ist eine Responsasammlung des Šahīd al-auwal auf insgesamt 27 Fragen, die al-Miqdād as-Suyūrī an ihn gerichtet hatte (*al-As’ila al-miqdādiyya/Ġawābāt al-Fādīl al-Miqdād b. ‘Abdallāh as-Suyūrī li-š-šaiḥ as-Sa’id Muḥammad b. Makkī aš-Šahīd*); vgl. D 2/92 Nr. 365, 5/212 Nr. 992.

<sup>137</sup> Zu ihm vgl. AA 2/202 Nr. 612; AS 8/309; KA 3/218; MM 2/216–217; Ni‘ma: *Falāsīfa* 314–316; RU 4/180–182, 5/247; TAS 5/149–150.

<sup>138</sup> Al-Miqdād stellte dem Ibn al-‘Alāla zwei *Iğāzāt* aus, eine am Montag, den 25. Ġumādā I 822/19. Juni 1419 oder am Sonntag, den 26. Ġumādā II 826/6. Juni 1423, und eine weitere am Montag, den 2. Ġumādā II 822/26. Juni 1419; vgl. D 1/251 Nr. 1321; RĠ 7/171; TAS 6/79, 6/91.

<sup>139</sup> Zu ihm vgl. AS 5/65–70; TAS 6/41–42.

<sup>140</sup> Vgl. auch LB 184–185.

<sup>141</sup> Zain ad-Dīn al-Astarābādī hat einigen seiner Schüler im Ġumādā II 827/Mai

Seine Lehrer:

Abū Saʿīd al-Ḥasan b. Ḍiyāʾ ad-Dīn b. al-Aʿraġ al-Ḥusainī (= 7/4c), Ğamāl ad-Dīn Muḥammad b. ʿAmīd ad-Dīn ʿAbd al-Muṭṭalib, ein Sohn des ʿAmīd ad-Dīn (= 2/8), ʿIzz ad-Dīn al-Ḥasan b. Sulaimān al-Ḥillī, ein Schüler des Šahīd al-auwal.

Zu seinen Schülern gehören, außer ʿAbd al-Malik b. Faṭḥān (= 7/2), Ḥasan b. Ḥamza b. Muḥsin al-Ḥusainī al-Mūsawī an-Naġafī<sup>142</sup> und Muḥammad al-Anšārī b. Šuġāʿ al-Ḥillī al-Qaṭṭān (lebte 1. Hälfte des 9./15. Jhdts.) (vgl. TAS 6/88).<sup>143</sup>

*Überliefert von seinem Šaiḥ:*

**7/4c al-Murtaḍā Abū as-Saʿīd al-Ḥasan b. ʿAbdallāh b. Muḥammad b. ʿAlī b. al-Aʿraġ al-Ḥusainī**

Abū Saʿīd al-Ḥasan ist einer der Söhne des Ḍiyāʾ ad-Dīn al-Aʿraġī al-Ḥusainī (gest. nach 740/1339–40) (= 2/7) (vgl. TAS 5/41, 6/30).

*Überliefert von seinem Šaiḥ:*

**7/5c Faḥr al-Muḥaqqiqīn Muḥammad b. Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar al-Ḥillī (682/1283–771/1369) (= 1/6)**

*Überliefert von seinem Vater:*

**7/6c Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar al-Ḥillī, al-ʿAllāma al-Ḥillī (648/1250–726/1325) (= 1/7)**

**Alternative d<sup>144</sup>**

**7/1d Waġīh ad-Dīn b. ʿAlāʾ ad-Dīn Faṭḥ Allāh b. Raḍī ad-Dīn ʿAbd al-Malik b. Šams ad-Dīn Ishāq b. Raḍī ad-Dīn ʿAbd al-Malik b. Muḥammad b. Muḥammad b. Faṭḥān al-Wāʿiz al-Qummī al-Kāšānī (lebte 877/1473) (= 7/1)**

*Überliefert von seinem Vater:*

**7/2d ʿAlāʾ ad-Dīn Faṭḥ Allāh b. Raḍī ad-Dīn ʿAbd al-Malik b. Šams ad-Dīn Ishāq b. Raḍī ad-Dīn ʿAbd al-Malik b. Muḥammad b. Muḥammad b. Faṭḥān al-Wāʿiz al-Qummī al-Kāšānī (lebte 877/1473)**

(Mudarrisī: *Ḥānadān-i Faṭḥān* 17–19; RU 4/313–314)

Von ihm sind Eintragungen in der *Waqfnāma* der Stiftung des Amīr ʿImād ad-Dīn Maḥmūd aš-Širwānī (gest. 882/1477–78), Wesir unter Ğahān Šāh b. Qarā Yūsuf Qarā Quyūnlū (regierte 843/1439–872/1467), erhalten, datiert 23. Raġab 877/24. Dezember 1472, 8. Šaʿbān 877/8. Januar 1473 und 15. Dū l-Qaʿda 877/13. April 1473.

1424 und am Montag, den 12. Raġab 829/20. Mai 1426, eine *Iġāza* für das Werk *Riġāl Ibn Dāwūd* ausgestellt hat; vgl. D 1/211 Nr. 1103. Drei weitere *Iġāzāt* von ihm, ausgestellt Mittwoch, den 4. Rabīʿ I 820/21. April 1417, Montag, den 14. Šafar 827/17. Januar 1424 und aus dem Jahr 833/1429–30 sind bekannt; vgl. D 1/211 Nr. 1104, 1105, 1106; vgl. auch RU 3/411–412.

<sup>142</sup> *Iġāzāt* datiert im Jahre 820/1417–18 und Samstag, den 9. Ğumādā II 828/28. April 1425; vgl. D 8/145, 13/243; TAS 6/88.

<sup>143</sup> Zu ihm MI 50; TAS 6/118–119.

<sup>144</sup> Vgl. auch LB 185.

*Überliefert von seinem Vater:*

**7/3d Raḍī ad-Dīn ‘Abd al-Malik b. Šams ad-Dīn Ishāq b. Faṭḥān al-Wā‘iḻ al-Qummī al-Kāšānī (gest. nach 851/1447–48) (= 7/2)**

**7/4d** überliefert von dessen erwähnten *Mašā’ih* (= 7/3<7/4, 4/4<4/6<1/6, 7/3b<2/6<1/6, 7/3c<7/4c<1/6).

**7/5d Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar al-Ḥillī, al-‘Allāma al-Ḥillī (648/1250–726/1325) (= 1/7)**



A1/B1	A2/B2	A3/B3	A4	A5/B5
1/1 Zain ad-Din 'Ali b. Husam ad-Din Ibrähim b. Hasan b. Ibrähim b. Abi Gümhür al-Ahsä'i (gest. vor 895/1489-90)	2/1 Šams ad-Din Muḥammad b. Kamäl ad-Din Müsâ al-Müsawi al-Husaini al-Ahsä'i	3/1 Hürz ad-Din al-Bahrâni al-Awâli (al-Awâ'ili/ al-Awabili)	4/1 Šams ad-Din Muḥammad b. Šihâb ad-Din Aḥmad al-Müsawi al-Husaini	5/1 Ġamal ad-Din Ḥasan b. 'Abd al-Karim al-Fattâl al-Garawi (lebte 870/1465-66)
1/2 Nâsir ad-Din Ibrähim <i>aš-Šahir bi-Ibn Nizâr al-Ahsä'i</i>	2/2 Kamäl ad-Din Müsâ al-Müsawi al-Husaini	3/2 Fahr ad-Din Aḥmad b. Maḥdam al-Awâli (al-Awâ'ili/ al-Awabili) al-Bahrâni	4/2 Karim ad-Din Yûsuf <i>aš-Šahir bi-Ibn (Ubay) al-Qaṭifi al-Qadihi</i> (gest. vor 878/1474)	5/2 Ġamal ad-Din Ḥasan b. Husain b. Maṭar al-Gazâ'iri (gest. nach 859/1454-55)
1/3 Ġamal ad-Din Ḥasan <i>aš-Šahir bi-l-Muṭauwa'</i> al-Garwâni al-Ahsä'i	2/3 Fahr ad-Din Aḥmad b. Muḥammad as-Sabi'i al-Ahsä'i (gest. nach 854/1450)	3/3 (= 1/5) Fahr ad-Din Aḥmad b. 'Abdallah b. al-Muta'waġ al-Bahrâni (gest. zw. 802/1399-1400 u. 836/1432-33)	4/3 Raĉi ad-Din Yûsuf <i>aš-Šahir bi-Ibn Râsid al-Qaṭifi</i>	5/3 (= 4/4) Ġamal ad-Din Abû 'Abbâs Aḥmad b. Šams ad-Din Muḥammad b. Fahd al-Ḥilli al-Asadi (756 oder 757/1355-841/1437)
1/4 Šihâb ad-Din Aḥmad b. Fahd b. al-Ḥasan b. Muḥammad b. Idris al-Ahsä'i (gest. nach 806/1404)	2/4 Mahmûd (Muḥammad) Ibn Amîr Ḥâġġ al-'Âmilî	3/4 (= 1/6) Fahr al-Muḥaqqiqin Muḥammad b. Ḥasan b. Yûsuf b. al-Muṭahhar al-Ḥilli (682/1283-771/1369)	4/4 Ġamal ad-Din Abû 'Abbâs Aḥmad b. Šams ad-Din Muḥammad b. Fahd al-Ḥilli al-Asadi (756 oder 757/1355-841/1437)	5/4 (= 4/5) Zahir ad-Din 'Ali b. Yûsuf b. 'Abd al-Galil an-Nifi (gest. nach 777/1375-76) <i>und</i>
1/5 Fahr ad-Din Aḥmad b. 'Abdallah b. al-Muta'waġ al-Bahrâni (gest. zw. 802/1399-1400 u. 836/1432-33)	2/5 'Izz ad-Din Ḥasan b. 'Ali al-Karakî Ibn 'Asara (Išra) (gest. 862/1457-58)	3/5 (= 1/7) Ḥasan b. Yûsuf b. al-Muṭahhar al-Ḥilli, al-'Allama al-Ḥilli (648/1250-726/1325)	4/5 Zahir ad-Din 'Ali b. Yûsuf b. 'Abd al-Galil an-Nifi (gest. nach 777/1375-76) <i>und</i>	5/5 (= 4/6) Nizâm ad-Din (Raĉi ad-Din/ Bahâ' ad-Din/ Zain ad-Din) 'Ali b. 'Abd al-Ḥamid an-Nifi (gest. nach 791/1389)
1/6 Fahr al-Muḥaqqiqin Muḥammad b. Ḥasan b. Yûsuf b. al-Muṭahhar al-Ḥilli (682/1283-771/1369)	2/6 Šams ad-Din Muḥammad b. Maḥkî, al-Šahid al-auwal (734/1333-786/1384)		4/6 Nizâm ad-Din (Raĉi ad-Din/ Bahâ' ad-Din/ Zain ad-Din) 'Ali b. 'Abd al-Ḥamid an-Nifi (gest. nach 791/1389)	5/6 (= 1/6) Fahr al-Muḥaqqiqin Muḥammad b. Ḥasan b. Yûsuf b. al-Muṭahhar al-Ḥilli (682/1283-771/1369)
1/7 Ḥasan b. Yûsuf b. al-Muṭahhar al-Ḥilli, al-'Allama al-Ḥilli (648/1250-726/1325)	2/7 Diyâ' ad-Din 'Abdallah al-'Araġi al-Husaini (683/1284-85 - nach 740/1339-40) <i>und</i>		4/7 (= 1/6) Fahr al-Muḥaqqiqin Muḥammad b. Ḥasan b. Yûsuf b. al-Muṭahhar al-Ḥilli (682/1283-771/1369)	5/7 (= 1/7) Ḥasan b. Yûsuf b. al-Muṭahhar al-Ḥilli, al-'Allama al-Ḥilli (648/1250-726/1325)
	2/8 'Amid ad-Din 'Abd al-Muṭṭalib al-'Araġi al-Husaini (681/1282-83 - 754/1355)		4/8 (= 1/7) Ḥasan b. Yûsuf b. al-Muṭahhar al-Ḥilli, al-'Allama al-Ḥilli (648/1250-726/1325)	
	2/9 (= 1/7) Ḥasan b. Yûsuf b. al-Muṭahhar al-Ḥilli, al-'Allama al-Ḥilli (648/1250-726/1325)			

A7	A7a	A7b	A7c	A7d
7/1 Wağh ad-Din b. 'Alā ad-Din Faṭḥ Allāh b. 'Abd al-Malik b. Šams ad-Din Ishāq b. Faṭḥān al-Wā'iz al-Qummi al-Kāsāni (lebbe 877/1473)	7/1a (= 7/1) Wağh ad-Din b. 'Alā ad-Din Faṭḥ Allāh b. 'Abd al-Malik b. Šams ad-Din Ishāq b. Faṭḥān al-Wā'iz al-Qummi al-Kāsāni (lebbe 877/1473)	7/1b (= 7/1) Wağh ad-Din b. 'Alā ad-Din Faṭḥ Allāh b. 'Abd al-Malik b. Šams ad-Din Ishāq b. Faṭḥān al-Wā'iz al-Qummi al-Kāsāni (lebbe 877/1473)	7/1c (= 7/1) Wağh ad-Din b. 'Alā ad-Din Faṭḥ Allāh b. 'Abd al-Malik b. Šams ad-Din Ishāq b. Faṭḥān al-Wā'iz al-Qummi al-Kāsāni (lebbe 877/1473)	7/1d (= 7/1) Wağh ad-Din b. 'Alā ad-Din Faṭḥ Allāh b. 'Abd al-Malik b. Šams ad-Din Ishāq b. Faṭḥān al-Wā'iz al-Qummi al-Kāsāni (lebbe 877/1473)
7/2 Raḡī ad-Din 'Abd al-Malik b. Šams ad-Din Ishāq b. Faṭḥān al-Wā'iz al-Qummi al-Kāsāni (gest. nach 851/1447-48)	7/2a (= 7/2) Raḡī ad-Din 'Abd al-Malik b. Šams ad-Din Ishāq b. Faṭḥān al-Wā'iz al-Qummi al-Kāsāni (gest. nach 851/1447-48)	7/2b (= 7/2) Raḡī ad-Din 'Abd al-Malik b. Šams ad-Din Ishāq b. Faṭḥān al-Wā'iz al-Qummi al-Kāsāni (gest. nach 851/1447-48)	7/2c (= 7/2) Raḡī ad-Din 'Abd al-Malik b. Šams ad-Din Ishāq b. Faṭḥān al-Wā'iz al-Qummi al-Kāsāni (gest. nach 851/1447-48)	7/2d 'Alā ad-Din Faṭḥ Allāh b. Raḡī ad-Din 'Abd al-Malik b. Šams ad-Din Ishāq b. Faṭḥān al-Wā'iz al-Qummi al-Kāsāni (lebbe 877/1473)
7/3 Šaraf ad-Din 'Alī b. Tağ ad-Din Ḥasan as-Sirābsānawī (lebbe 763/1362)	7/3a (= 4/4) Ġamāl ad-Din Abū 'Abbās Aḥmad b. Šams ad-Din Muḥammad b. Fahd al-Ḥilli al-Asadi (756 oder 757/1355-841/1437)	7/3b Ġamāl ad-Din Miqdād b. 'Abdallāh b. Muḥammad b. al-Ḥusain as-Suyūrī (gest. 826/1423)	7/3c Zain ad-Din 'Alī b. al-Ḥasan b. al-Muḥammad al-Astarābādī (gest. um 837/1433-34)	7/3d (= 7/2) Raḡī ad-Din 'Abd al-Malik b. Šams ad-Din Ishāq b. Faṭḥān al-Wā'iz al-Qummi al-Kāsāni (gest. nach 851/1447-48)
7/4 Tağ ad-Din Ḥasan as-Sirābsānawī (gest. nach 763/1362)	7/4a (= 4/6) Niẓām ad-Din (Raḡī ad-Din/'Bahā' ad-Din/Zain ad-Din) 'Alī b. 'Abd al-Ḥamid an-Nili (gest. nach 791/1389)	7/4b (= 2/6) Šams ad-Din Muḥammad b. Makkī, as-Šahid al-auwal (734/1333-786/1384)	7/4c al-Murtaḍā as-Sa'id Muḥammad b. 'Alī b. Muḥammad b. al-'Arağ al-Ḥusaini	7/4d (= 7/3<7/4, 4/4<4/6<1/6, 7/3b<2/6<1/6, 7/3c<7/4c<1/6)
7/5 (= 1/7) Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar al-Ḥilli, al-'Allāma al-Ḥilli (648/1250-726/1325)	7/5a (= 1/6) Fabr al-Mubaqqiqin Muḥammad b. Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar al-Ḥilli (682/1283-771/1369)	7/5b (= 1/6) Fabr al-Mubaqqiqin Muḥammad b. Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar al-Ḥilli (682/1283-771/1369)	7/5c (= 1/6) Fabr al-Mubaqqiqin Muḥammad b. Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar al-Ḥilli (682/1283-771/1369)	7/5d (= 1/7) Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar al-Ḥilli, al-'Allāma al-Ḥilli (648/1250-726/1325)
	7/6a (= 1/7) Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar al-Ḥilli, al-'Allāma al-Ḥilli (648/1250-726/1325)	7/6b (= 1/7) Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar al-Ḥilli, al-'Allāma al-Ḥilli (648/1250-726/1325)	7/6c (= 1/7) Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar al-Ḥilli, al-'Allāma al-Ḥilli (648/1250-726/1325)	



## ANHANG 4: LITERATUR- UND ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

- AA = al-Ḥurr al-ʿĀmilī, Muḥammad b. al-Ḥasan: *Amal al-āmil* 1–2. Ed. Aḥmad al-Ḥusainī. Bagdad 1385/1965.
- AB = al-Bahrānī, ʿAlī b. Ḥasan: *Anwār al-badrain fī tarāḡim ʿulamāʾ al-Qaṭīf wa-l-Aḥsāʾ wa-l-Bahrain*. Naḡaf 1377/1960.
- ʿAbd al-Ġabbār b. Aḥmad b. ʿAbd al-Ġabbār al-Hamaḍānī al-Asadābādī, Abū l-Ḥasan: *Faḍl al-ʿitizāl wa-ṭabaqāt al-muʿtazila*. Ed. Fuʿād Saiyid. Tunis 1393/1974.
- *al-Muḡnī fī abwāb al-tauḥīd wa-l-ʿadl* 4–9, 11–17, 20. Ed. Muṣṭafā Ḥilmī [u.a.]. Kairo 1961–1965.
- *al-Muḥtaṣar fī uṣūl ad-dīn*. In: *Rasāʾil al-ʿadl wa-t-tauḥīd*. Ed. Muḥammad ʿImāra. Kairo 1971:1/161–254.
- *Tanzīh al-Qurʾān ʿan al-maṭāʿin*. Kairo 1329/[1911–12].
- ʿAbd al-Ḥamīd Maulawī = ʿAbd al-Ḥamīd Maulawī Sammlung, Maṣhad.
- Katalog: Mahdī Wilāʾī: *Fihrist-i nuṣḥahā-yi ḥaṭṭī-yi ʿAbd al-Ḥamīd Maulawī*. In: Našriyya 5 (1346/1967) 7–107.
- Abdullah, Faruq: *A Fourth Ontological Argument in Ibn Sīnā’s Metaphysics*. In: *Hamdard Islamicus* 7iv (1984) 3–16.
- Abḥarī, Aṭīr ad-Dīn: *Hidāyat al-ḥikma*. In: Maibuḍī: *Šarḥ Hidāyat al-ḥikma*. Konstantinopel 1283/1867.
- Abrahamov, Binyamin: *ʿAbd al-Jabbār’s Theory of Divine Assistance (Lutf)*. In: *JSAI* 16 (1993) 41–58.
- *The Barāhima’s Enigma. A Search for a New Solution*. In: *WO* 18 (1987) 72–91.
- *Fakhr al-Dīn al-Rāzī on God’s Knowledge of the Particulars*. In: *Oriens* 33 (1992) 133–155.
- *Al-Ghazālī’s Theory of Causality*. In: *SI* 67 (1988) 75–98.
- *Al-Kāsim b. Ibrāhīm on the Proof of God’s Existence. Kitāb al-Dalīl al-Kabīr*. Edited with translation, introduction and notes. Leiden 1990 (*Islamic Philosophy and Theology. Texts and Studies*; 5).
- *Al-Kāsim b. Ibrāhīm’s Argument from Design*. In: *Oriens* 29–30 (1986) 259–284.
- *A re-examination of al-Aṣḥarī’s theory of kasb according to the K. al-Lumaʿ*. In: *JRAS* (1989) 210ff.
- Adabiyāt = Kitābhāna-yi Dāniškada-yi Adabiyāt-i wa-ʿulūm-i insānī-yi Dānišgāh-i Tīhrān.
- Kataloge: Muḥammad Taqī Dānišpazhūh: *Fihrist-i nuṣḥahā-yi ḥaṭṭī-yi kitābhāna-yi Dāniškada-yi Adabiyāt-i Dānišgāh-i Tīhrān*. Teheran 1339š/1960.
- Muḥammad Taqī Dānišpazhūh: *Fihrist-i nuṣḥahā-yi ḥaṭṭī-yi kitābhāna-yi Dāniškada-yi Adabiyāt-i Maḡmūʿa-yi waqfī-yi ʿAlī Aṣḡar Ḥikmat*. Teheran 1341š/1962.
- Muḥammad Taqī Dānišpazhūh: *Fihrist-i nuṣḥahā-yi ḥaṭṭī-yi kitābhāna-yi Dāniškada-yi Adabiyāt-i Maḡmūʿa-yi Imām-i Ġumʿa-yi Kūmān*. Teheran 1344š/1965.
- Afšār, ʾIrāḡ/Dānišpazhūh, Muḥammad Taqī: *Fihrist-i kitābhā-yi ḥaṭṭī-yi Kitābhāna-yi Millī-yi Malik* 1–8. Teheran 1352–1369š/1973–1990.
- Agha-Tehrani, Morteza: *Sayyid Haydar Amuli (719–787/1319–1385): An overview of his doctrines*. MA Diss. Toronto 1996.
- AH = aš-Šaḥṣ, Hāšim Muḥammad: *ʿĀlām Haḡar min al-māḍīn wa-l-muʿašširīn* 1–. Beirut 1410/1990.
- Ahlwardt = Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Berlin.
- Katalog: Wilhelm Ahlwardt: *Verzeichnis der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin* 1–10. Berlin 1887–1899.
- Aḥsāʾī, Aḥmad Zain ad-Dīn: *Šarḥ al-Mašāʾir*. Tabrīz 1278/[1861].

- Aḥünd/Maqṣūd = Kitābhāna-yi Ġarb Madrasa-yi Aḥünd-i Hamadān.  
 Katalog: Ġawād Maqṣūd: *Fihrist-i nuṣḥahā-yi kitābhāna-yi Ġarb – Madrasa-yi Aḥünd-i Hamadān*. In: *Fihrist-i nuṣḥahā-yi ḥaṭṭī-yi kitābhānahā-yi Rašt wa-Hamadān*. Edd. Muḥammad Rauṣān [u.a.]. Teheran 1353/1974:1239–1618.
- Akhtar, Ahmedmian: *A tract of Avicenna. Translated by ‘Umar Khayyām*. In: IC 9 (1935) 218–233.
- Akkach, Samer: *The World of Imagination in Ibn ‘Arabī’s Ontology*. In: BJMES 24 (1997) 97–113.
- AKM = Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes.  
 ‘Alī Akbar Faiyād = ‘Alī Akbar Faiyād Sammlung, Teheran.  
 Katalog: Muḥammad Taqī Dānišpazhūh: *Nuṣḥahā-yi ḥaṭṭī-yi Duktūr ‘Alī Akbar Faiyād*. In: Naṣriyya 7 (1353/1974) 695–701.
- Allard, Michel: *Le problème des attributs divins dans la doctrine d’al-Aṣ‘arī et de ses premiers grands disciples*. Beirut 1965 (Recherches publiées sous la direction de l’Institut de Lettres Orientales de Beyrouth; 28).  
 — (Ed./Übers.): *Textes apologetiques de Ġuwainī (m. 478/1085). ‘Abd al-Malik b. ‘Abdallāh al-Ġuwainī: Šifā’ al-Ġalīl fī l-Ṭabḍīl; Luma’ fī Qawā’id Ahl al-Sunna. Textes arabes traduits et annotés*. Beirut 1968 (Recherches publiées sous la direction de l’Institut de Lettres Orientales de Beyrouth. Série 1: Pensée Arabe et Musulmane; 43).
- Alon, Ilai: *Socrates in Medieval Arabic Literature*. Leiden/Jerusalem 1991 (Islamic Philosophy, Theology, and Science. Texts and Studies; 10).
- Amanat, Abbas: *Resurrection and Renewal. The Making of the Babi Movement in Iran, 1844–1850*. Ithaca/London 1990.
- Āmidī, Saif ad-Dīn: *Abkār al-afkār*. Hs. Princeton, University Library New Series 1927.  
 — *Ġāyat al-marām fī ‘ilm al-kalām*. Ed. Ḥasan Maḥmūd ‘Abd al-Laṭīf. Kairo 1391/1971.
- Aminrazavi, Mehdi: *The Significance of Suhrawardī’s Persian Sufi Writings in the Philosophy of Illumination*. In: *Classical Persian Sufism. From Its Origins to Rumi*. Ed. Leonard Lewisohn. London 1993:259–283.  
 — *Suhrawardī and the School of Illumination*. Richmond 1997 (Curzon Sufi Series).
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali: *Seul l’homme de dieu est humain. Théologie et anthropologie mystique à travers l’exégèse imamite ancienne (Aspects de l’imamologie duodécimaine IV)*. In: Arabica 45 (1998) 193–214.
- Āmulī, Ḥaidar b. ‘Alī: *Asrār aṣ-ṣarī‘a wa-aṭwār at-ṭarīqa wa-anwār al-ḥaqīqa*. Ed. Muḥammad Ḥāḡawī. Teheran 1362/1983.  
 — *Ġāmi‘ al-asrār wa-manba‘ al-anwār. La philosophie shū‘ite*. Textes publiés avec une double introduction et un index par Henry Corbin et Osman Yahia. Teheran 1968 (Bibliothèque iranienne; 16).  
 — *Inner Secrets of the Path*. With an introduction and explanatory notes by Muhammad Khajavi. Translated from the original Arabic by Assadullah al-Dhaakir Yate. Shaftesbury [u.a.] 1989.  
 — *K. Naṣṣ al-nuṣṣ. Le Texte de Textes. Commentaire des “Fosūs al-ḥikam” d’Ibn ‘Arabī. Les Prologomènes*. Publiés avec une double introduction et un quintuple index par Henry Corbin et Osman Yahia. Paris/Teheran 1988 (Bibliothèque Iranienne; 22).  
 — *Tafsīr al-muḥīṭ al-a‘ẓam wa-l-baḥr al-ḥiḍamm fī ta’wīl Kitāb Allāh al-‘azīz al-muḥkam* 1–2. Ed. Muḥsin al-Mūsawī at-Tabrīzī. Teheran 1414–16/1995–97.
- Anawati, Georges C.: *Un cas typique de l’ésotérisme avicennien: sa doctrine de la résurrection des corps*. In: La Revue de Caire, Millénaire d’Avicenne, numéro spécial 141 (1951) 68–94.  
 — *La destinée de l’homme dans la philosophie d’Avicenne*. In: *L’homme et son destin d’après les penseurs du moyen âge. Actes du premier congrès international de philosophie médiévale (Louvain-Bruxelles, 28 Août – 4 Septembre 1958)*. Louvain/Paris 1960:257–266.  
 — *La doctrine de l’homme parfait (al-insān al-kāmil) d’après ‘Abd Al-Karīm Al-Jīlī (m. 832/1428)*. In: MIDEO 22 (1994) 57–72.

- *La Métaphysique du Šifā'* 1–2. Introduction, traduction et notes. Paris 1978–85 (Études musulmanes; 21, 27).
- Anawati, Georges C./Beaurecueil, S. de Lougier: *Une preuve de l'existence de dieu chez Ghazzālī et S. Thomas*. In: MIDEO 3 (1956) 207–258.
- Anonym: *al-Hulāsa fī l-kalām*. Hs. London. British Museum OR 10968.
- Anonym: *Hulāsat an-naẓar*. Hs. Paris, Bibliothèque Nationale, Arabe 1252.
- Anonym: *Muhtaṣar at-tuhfa al-kalāmiyya*. Hs. Qum, Mar'asī 5797 (1).
- Anonym: *at-Tuhfa al-kalāmiyya*. Hs. Qum, Mar'asī 685 (1).
- Anṣārī, Abū Ismā'īl 'Abdallāh: *Manāzil as-sā'irīn*. In: Kamāl ad-Dīn 'Abd ar-Razzāq al-Qāṣānī: *Šarḥ Manāzil as-sā'irīn li-Abī Ismā'īl 'Abdallāh al-Anṣārī*. Ed. Muḥsin Baydārfar. Qum 1413/1992.
- Anṣārī, Abū l-Qāsim: *al-Gunya fī uṣūl ad-dīn*. Hs. Istanbul, III Ahmet 1916.
- Anṣārī, Muḥammad Abdul Haq: *The Doctrine of One Actor: Junayd's View of Tawḥīd*. In: MW 73 (1983) 33–56.
- 'Anṣī, 'Abdallāh b. Zaid: *K. al-Maḥağğā al-baidā' fī uṣūl ad-dīn*. Hs. München, Glaser 148.
- Antes, Peter: *The first Aṣ'arites' Conception of Evil and the Devil*. In: *Mélanges offerts à Henry Corbin*. Ed. Seyyed Hossein Nasr. Teheran 1977:177–190.
- *Prophetenwunder in der Aṣ'ariyya bis al-Ġazālī (Algazel)*. Freiburg 1970 (IU; 2).
- *Zur Theologie der Ši'ā. Eine Untersuchung des Ġāmi' al-asrār wa-manba' al-anwār von Sayyid Ḥaidar Amolī*. Freiburg 1971 (IU; 16).
- 'Aqā'id = Ibn Abī Ġumhūr, Muḥammad b. 'Alī b. Ibrāhīm: *Risāla Taṣtamīlu 'alā aqall mā yağību 'alā l-mukallaḥīn min al-'ilm bi-uṣūl ad-dīn*. Hs. London, India Office 471 (12).
- 'Aqā'id (1993) = Ibn Abī Ġumhūr, Muḥammad b. 'Alī b. Ibrāhīm: *Risāla Taṣtamīlu 'alā aqall mā yağību 'alā l-mukallaḥīn min al-'ilm bi-uṣūl ad-dīn*. Ed. Aḥmad al-Kinānī [als *Ẓād al-muṣāfirīn fī uṣūl ad-dīn*]. Beirut 1414/[1993].
- Arberry, Arthur John: *Avicenna on Theology*. London 1951 (The Wisdom of the East Series).
- *The Chester Beatty Library: A Handlist of the Arabic Manuscripts 1–8*. Dublin 1955–1966.
- *The Doctrine of the Sufis. (K. at-Ta'arruf li-maḥḥab ahl at-taṣawwuf)*. Translated from the Arabic of Abū Bakr al-Kalābādhī. Lahore 1983.
- Ardabīlī, Ahmad b. Muḥammad: *Ġāmi' ar-ruwāt*. Qum 1403/1982.
- Arjomand, Said Amir: *The Shadow of God and the Hidden Imam. Religion, Political Order, and Societal Change in Ši'ite Iran from the Beginning to 1890*. Chicago 1984 (Publications of the Center for Middle Eastern Studies; 17).
- Arnaldez, Roger: *Prophétie et sainteté en Islam (Nubuwwa et walāya)*. In: *Weg in die Zukunft. Festschrift für Prof. Dr. Anton Antweiler zu seinem 75. Geburtstag*. Edd. Adel Theodor Khoury und Margot Wiegels. Leiden 1975:229–257.
- Arnzen, Rüdiger (Ed.): *Aristoteles' De Anima. Eine verlorene spätantike Paraphrase in arabischer und persischer Übersetzung. Arabischer Text nebst Kommentar, quellengeschichtlichen Studien und Glossaren*. Leiden 1998 (Aristoteles Semitico-Latinus; 9).
- AS = al-Amīn, Muḥsin: *Aḡyān as-šī'a* 1–11. Beirut 1403/1983.
- Aṣ'arī, Abū l-Ḥasan: *al-Ibāna 'an uṣūl ad-diyāna*. Ed. 'Abbās Šabbāğ. Beirut 1414/1994.
- *K. Maqālāt al-islāmiyyīn*. Ed. Hellmut Ritter. Wiesbaden 1980 (Bibliotheca Islamica; 1).
- *Risāla ilā Ahl at-tağr bi-bāb al-abwāb*. Ed. Qiwāmaddīn. In: *Ilahiyat fakültesi mecmuasi* 8 (1929) 80–108.
- *K. Sağarat al-yaqīn*. Tratado de escatología musulmana. Estudio, edición, traducción, notas e índices por Concepción Castillo Castillo. Madrid 1987.
- Astāna = Kitābhāna-yi Astāna-yi Muqaddasa-yi Qum.
- Katalog: Muḥammad Taqī Dānišpazhūh: *Fihrist-i nusah-i ḥaṭṭī-yi Kitābhāna-yi Astāna-yi Muqaddasa-yi Qum*. Qum 1355š/1976.

- Astarābādī, Muḥammad ‘Alī: *Manḥağ al-maqāl fī taḥqīq aḥwāl ar-riğāl*. Teheran 1306/1889.
- Āṣṭiyānī, Ġalāl ad-Dīn: *Šarḥ-i Muqaddima-yi Qaiṣarī bar Fuṣūṣ al-ḥikam*. With introductions in French and English by Henry Corbin and Seyyed Hossein Nasr. Mašhad 1385/1966.
- Awn, Peter J.: *The Ethical Concerns of Classical Sufism*. In: *Journal of Religious Ethics* 11 (1983) 240–263.
- BA = al-Mağlisī, Muḥammad Bāqir: *Bihār al-anwār* 0–28, 35–110. Ed. Ġawād al-‘Alawī [u.a.]. Teheran 1376–1405/1957–1985.
- Bäck, Allen: *Avicenna on Existence*. In: *Journal of the History of Philosophy* 25 (1987) 351–367.
- Badawī, ‘Abd ar-Raḥmān: *Al-Bīrūnī et sa connaissance de la philosophie grecque*. In: *Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique*. Ed. ‘Abd ar-Raḥmān Badawī. Paris 1979: 219–245.
- *Histoire de la Philosophie en Islam* 1–2. Paris 1972 (Études de Philosophie Médiévale; 60).
- (Ed.): *Ideae Platonicae (al-Muṭal al-‘aqlīyya al-aftātūniyya)*. Kairo 1947 (Institut Français d’Archéologie Orientale du Caire. Textes et Traductions d’Auteurs Orientaux; 12).
- (Ed.): *Platon en pays d’islam*. Montreal/Teheran 1974 (Wisdom of Persia; 13).
- Bağdādī, Abū Maṣūr ‘Abd al-Qāhir b. Ṭāhir: *Uṣūl ad-dīn*. Beirut 1401/1981.
- Bahmanyār b. al-Marzubān, Abū l-Ḥusain: *at-Taḥṣīl*. Ed. Murtaḍā Muṭahharī. Teheran 1349š/1970 (Intiṣārāt-i dāniškada-yi ilāhiyyāt wa-ma‘ārif-i islāmī; 29).
- Bahrānī, ‘Alī b. Sulaimān: *al-Iṣārāt fī l-kalām wa-l-ḥikma*. Hs. Mašhad, Dānišgāh 937 [abgedruckt in al-Oraibi: *Ši‘r Renaissance* 241–249].
- Baḥrānī, Yūsuf b. Aḥmad: *al-Kaškūl*. Nağaf 1381.
- Baḥrānī al-Māḥūzī, Sulaimān b. ‘Abdallāh: *al-Bābūya wa-‘ulamā’ al-Baḥrain*. Ed. Aḥmad al-Ḥusainī [u.a.]. Qum 1404/[1984] (Min maḥṭūṭāt maktabat Āyat Allāh al-Mar‘ašī al-‘amma; 8).
- Bakoš, Ján (Ed./Übers.): *Psychologie d’Ibn Sīnā (Avicenne) d’après son œuvre aš-Šifā’* 1–2. Prag 1956 (Éditions de l’Académie Tchèqueoslovaque des Sciences).
- Baldick, Julian: *Mystical Islam. An Introduction to Sufism*. London 1989.
- Baneth, Dawid Hartwig: *Ibn Kammuna*. In: *MGWJ* 69 (1925) 295–311.
- Bankipore = Oriental Public Library, Bengal.
- Katalog: Maulawī ‘Abd al-Ḥamīd: *Miftāḥ al-kunūz al-ḥafīyya*. Patna 1918–1922.
- Bāqillānī, Abū Bakr Muḥammad b. aṭ-Ṭaiyib: *I‘ğāz al-Qur’ān*. Ed. Aḥmad Ṣağr. Kairo 1954 (Daḥā’ir al-‘arabī; 12).
- *K. at-Tamhūd fī r-radd ‘alā l-mulḥida al-mu‘aṭṭila wa-r-rāfida wa-l-ḥawāriğ*. Ed. Richard J. McCarthy. Beirut 1957 (Manšūrāt Ġami‘at al-Ḥikma fī Bağdād. Silsilat ‘ilm al-kalām; 1).
- Behler, Ernst: *Die Ewigkeit der Welt. Problemgeschichtliche Untersuchungen zu den Kontroversen um Weltanfang und Weltendlichkeit im Mittelalter. Erster Teil: Die Problemstellung in der arabischen und jüdischen Philosophie des Mittelalters*. München [u.a.] 1965.
- Bell, Joseph Norment: *Avicenna’s Treatise on Love and the Nonphilosophical Muslim Tradition*. In: *Der Islam* 63 (1986) 73–89.
- Bello, Iysa A.: *The Medieval Islamic Controversy Between Philosophy and Orthodoxy. Ijmā‘ and Ta’wīl in the Conflict Between al-Ghazālī and Ibn Rušhd*. Leiden 1989 (Islamic Philosophy and Theology. Texts and Studies; 3).
- Bihbahānī, Saiyid ‘Alī Mūsawī: *Aḥwāl wa-ātār-i Ša‘īn ad-Dīn Turka-yi Isfahānī*. In: *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*. Edd. Mahdī Muḥaqqiq und Hermann Landolt. Teheran 1971:99–132.
- Biniš = Kitābhāna-yi Astāna-yi Mašhad.
- Katalog: Taqī Biniš: *Fihrist-i alifbā’-yi nuṣṣahā-yi ḥaṭṭī-yi kitābhāna-yi Astāna-yi Mašhad*. In: *Fihrist-i nuṣṣahā-yi ḥaṭṭī-yi dū kitābhāna-yi Mašhad*. Ed. ‘Abdallāh Nūrānī [u.a.]. Teheran 1351/1972:23–43.

- Bisṭāmī, Naurūz ‘Alī: *Firdūs at-tawārīḥ*. Tabrīz 1315.
- BJMES = British Journal of Middle Eastern Studies.
- BO = Bibliotheca Orientalis.
- Bouman, Johan: *Le conflit autour du Coran et la solution d'al-Bāqillānī*. Amsterdam 1959.
- Brunschvig, Robert: *Analyse muʿtazilite de la douleur*. In: *Mélanges d'Islamologie. Volume dédié à la mémoire de Armand Abel par ses collègues, ses élèves et ses amis*. Ed. Pierre Salmon. Leiden 1974:74–83.
- *Muʿtazilisme et Optimum (al-aṣṣlah)*. In: SI 39 (1974) 5–23.
- BSOAS = Bulletin of the School of Oriental and African Studies.
- BTS = Beiruter Texte und Studien.
- Bülöw, Gabriele von: *Hadithe über Wunder des Propheten Muḥammad, insbesondere in der Traditionssammlung des Buḥārī*. Diss. Bonn 1964.
- Buḡnūrī, Kāzīm Mūsawī: *Dāʿirat al-maʿārif-i buzurḡ-i islāmī* 1–. Teheran 1367š/1988–.
- Būhār = The Būhār Library, Imperial Library, Calcutta.
- Katalog: Šams al-ʿUlamāʾ Muḥammad Hidāyat Ḥusain Ḥān Bahādūr: *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Būhār Library*. Calcutta 1923.
- Burrell, David B.: *Essence and Existence: Avicenna and Greek Philosophy*. In: MIDEO 17 (1986) 53–66.
- Čahārdihī, Murtaḡā Mudarrisī: *Tāʾrīḥ-i falsafa-yi islām*. Teheran 1336š.
- Calder, Norman: *The Barāhima: Literary Construct and Historical Reality*. In: BSOAS 57 (1994) 40–51.
- Caskel, Werner: *Ein Mahdī des 15. Jahrhunderts. Saijīd Muḥammad ibn Falāḥ und seine Nachkommen*. In: *Islamica* 4 (1929–1931) 48–93.
- Chester Beatty = Chester Beatty Library, Dublin.
- Katalog: Arthur J. Arberry: *The Chester Beatty Library: A Handlist of the Arabic Manuscripts* 1–8. Dublin 1955–1966.
- Chittick, William C.: *Eschatology*. In: *Islamic Spirituality. Foundations*. Ed. Seyyed Hossein Nasr. New York 1987:378–409.
- *Faith and Practice of Islam: Three Thirteenth Century Sufi Texts*. Albany 1992 (SUNY Series in Islam).
- *Ibn ʿArabī and His School*. In: *Islamic Spirituality. Manifestations*. Ed. Seyyed Hossein Nasr. New York 1991:49–79.
- *Imaginal Worlds. Ibn al-ʿArabī and the Problem of Religious Diversity*. Albany 1994.
- *The Last Will and Testament of Ibn ʿArabī's Foremost Disciple and Some Notes on its Author*. In: *Sophia Perennis* 4 (1978) 43–58.
- *Microcosm, macrocosm and perfect man in the view of Ibn al-ʿArabī*. In: IC 63 i–ii (1989) 1–12.
- *Mysticism Versus Philosophy in Earlier Islamic History: The al-Ṭūsī, al-Qūnawī Correspondence*. In: *Religious Studies* 17 (1981) 87–104.
- *Notes on Ibn Al-ʿArabī's Influence in the Subcontinent*. In: MW 82 (1992) 218–241.
- *The Perfect Man as the Prototype of the Self in the Sufism of Jāmī*. In: SI 49 (1979) 135–157.
- *Rūmī and waḥdat al-wujūd*. In: *Poetry and mysticism in Islam. The heritage of Rūmī*. Edd. Amin Banani, Richard Hovannisian und Georges Sabagh. Cambridge 1994:70–111.
- *Sadr al-Dīn al-Qūnawī on the Oneness of Being*. In: *International Philosophical Quarterly* 21 (1981) 171–184.
- *Spectrums of Islamic Thought: Saʿīd al-Dīn Farḡhānī on the Implications of Oneness and Manyness*. In: *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*. Ed. Leonard Lewisohn. London 1992:203–217.
- *The Sufi Path of Knowledge. Ibn Arabī's Metaphysics of Imagination*. Albany 1989.
- Chittick, William C./Murata, Sachiko: *The Vision of Islam. The Foundations of Muslim Faith and Practice*. London 1996.
- Chittick, William C./Wilson, Peter Lamborn (Übers.): *Fakhruddīn ʿIraqī: Divine Flashes*. London 1992.

- Chodkiewicz, Michel: *Awḥād al-dīn Balyānī: Épître sur l'unicité absolue*. Présentation et traduction de l'arabe. Paris 1982.
- *The Diffusion of Ibn 'Arabi's Doctrine*. In: JMIAS 9 (1991) 36–57.
- *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi*. Translated by Liadain Sherrard. Cambridge 1993 (Golden Palm Series).
- Cole, Juan R.I.: *Rival Empires of Trade and Imami Shi'ism in Eastern Arabia, 1300–1800*. In: IJMES 19 (1987) 177–204.
- *The World as Text: Cosmologies of Shaykh Ahmad al-Ahsa'i*. In: SI 80 (1994) 145–163.
- Cooper, John: *From al-Tūsī to the School of Isfahān*. In: *History of Islamic Philosophy*. Edd. Seyyed Hossein Nasr und Oliver Leaman. London 1996:1/585–596.
- Corbin, Henry: *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques* 1–4. Paris 1971.
- *L'idée du Paraclét en philosophie iranienne*. In: *La Persia nel Medioevo. Atti del convegno internazionale sul tema: Problemi attuali di scienza e di cultura*. Rom 1971:37–68.
- D = Āgā Buzurg aṭ-Ṭihrānī: *ad-Darī'a ilā taṣānīf aš-šī'a* 1–25. Beirut 1403–6/1983–86.
- Dabashi, Hamid: *Khwājah Naṣīr al-Dīn al-Tūsī: the philosopher/vizier and the intellectual climate of his times*. In: *History of Islamic Philosophy*. Edd. Seyyed Hossein Nasr und Oliver Leaman. London 1996:1/527–584.
- *The Sufi Doctrine of "The Perfect Man" and a View of the Hierarchical Structure of Islamic Culture*. In: IQ 30 (1986) 118–130.
- Daiber, Hans: *Das theologisch-philosophische System des Mu'ammad ibn 'Abbād as-Sulamī (gest. 830 n. Chr.)*. Beirut/Wiesbaden 1975 (BTS; 19).
- Dānišgāh = Kitābhāna-yi Markazī wa-Markaz-i Asnād-i Dānišgāh-i Tihrān.  
Katalog: Muḥammad Taqī Dānišpazhūh/'Alī Naqī Munzawī: *Fihrist-i nuṣḥahā-yi ḥaṭṭī-yi kitābhāna-yi markazī wa-Markaz-i Asnād-i Dānišgāh-i Tihrān* 1–18. Teheran 1330–1364š/1951–1985.
- Muḥammad Taqī Dānišpazhūh: *Fihrist-i mikrufilmhā-yi ḥaṭṭī-yi kitābhāna-yi markazī-yi dānišgāh-i Tihrān* 1–3. Teheran 1348–63š/1969–84 (Intiṣārāt-i Dānišgāh-i Tihrān; 1259).
- Dānišpazhūh, Muḥammad Taqī: *Fihrist-i mikrufilmhā-yi ḥaṭṭī-yi kitābhāna-yi markazī-yi dānišgāh-i Tihrān* 1–3. Teheran 1348–63š/1969–84 (Intiṣārāt-i Dānišgāh-i Tihrān; 1259).
- Dānišpazhūh, Muḥammad Taqī/Munzawī, 'Alī Naqī: *Fihrist-i nuṣḥahā-yi ḥaṭṭī-yi kitābhāna-yi markazī wa-Markaz-i Asnād-i Dānišgāh-i Tihrān* 1–18. Teheran 1330–1364š/1951–1985.
- Davidson, Herbert Alan: *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*. Oxford 1992.
- *Arguments from the Concept of Particularization in Arabic Philosophy*. In: *Philosophy East and West* 18 (1968) 299–314.
- *Avicenna's Proof of the Existence of God as a Necessarily Existent Being*. In: *Islamic Philosophical Theology*. Ed. Parviz Morewedge. Albany 1979:165–187.
- *Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation*. In: JAOS 89 (1969) 357–391.
- *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. Oxford 1987.
- Dawānī, Ġalāl ad-Dīn Muḥammad: *Risāla Fī iḥbāt al-wāḡib (= Risāla Fī iḥbāt al-wāḡib (al-wāḥid) al-qadīma)*. Hs. Paris, Bibliothèque Nationale, Arabe 6834 (1).
- *Sawākīl al-ḥūr fī šarḥ Hayākīl an-nūr*. Edd. M. 'Abduh Ḥaq und Muḥammad Yūsuf Kōkan. Madras 1953.
- *Talāt rasā'il*. Ed. Aḥmad Tuysirkānī. Qum 1411/1990–91.
- Dawānī, Ġalāl ad-Dīn Muḥammad/Mīr Dāmād: *ar-Rasā'il al-muḥtāra*. Ed. Aḥmad Tuysirkānī. Isfahan 1364/1985.
- Dihḥudā, 'Alī Akbar: *Luḡatnāma* 1–14. Teheran 1372–74/[1993–95].
- Diwald, Susanne: *Arabische Philosophie und Wissenschaft in der Enzyklopädie Kitāb Iḥwān aṣ-ṣafā' (III). Die Lehre von Seele und Intellekt*. Wiesbaden 1975 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz).
- DMS = Amīn, Hasan: *Dā'wat al-ma'arīf al-islāmīyya aš-šī'yya* 1–12. Beirut 1972–1977.
- EI<sup>2</sup> = The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Leiden/London 1960–.
- Elder, Earl Edgar: *A Commentary on the Creed of Islam. Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī on the*

- Creed of Najm al-Dīn al-Nasafī*. Translation with introduction and notes. New York 1950 (Records of Civilization. Sources and Studies).
- Elmore, Gerald: *Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī's Personal Study-List of Books by Ibn al-ʿArabī*. In: JNES 56 (1997) 161–181.
- Elshahed, Elsayyed: *Das Problem der transzendentalen sinnlichen Wahrnehmung in der spätmuʿtazilitischen Erkenntnistheorie nach der Darstellung des Taqīyaddīn al-Naǧrānī*. Berlin 1983 (IU; 86).
- EncIran = Encyclopaedia Iranica. London [u.a.] 1985–.
- EncJud = Encyclopaedia Judaica 1–16. Jerusalem 1982.
- Enderwitz, Susanne: *Gesellschaftlicher Rang und ethnische Legitimation. Der arabische Schriftsteller Abū l-ʿUthmān al-Gāhiz (gest. 868) über die Afrikaner, Perser und Araber in der islamischen Gesellschaft*. Freiburg 1979 (IU; 53).
- Ernst, Carl W.: *Words of Ecstasy in Sufism*. Albany 1985 (SUNY Series in Islam).
- van Ess, Josef: *Biobibliographische Notizen zur islamischen Theologie*. In: WO 9 (1978) 255–283.
- *Early Islamic Theologians on the Existence of God*. In: *Islam and the Medieval West. Aspects of Intercultural Relations. Papers Presented at the Ninth Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies, State University of New York of Binghamton*. Ed. Khalil I. Semaan. Albany 1980:64–81.
- *Die Erkenntnislehre des ʿAḍudaddīn al-ʿIṣī. Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawāqif*. Wiesbaden 1966 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Veröffentlichungen der orientalischen Kommission; 22).
- *Göttliche Allmacht im Zerrbild menschlicher Sprache*. In: MUSJ 49 (1975–1976) 651–688.
- *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam 1–6*. Berlin 1991–1997.
- *Der Wesir und seine Gelehrten. Zu Inhalt und Entstehungsgeschichte der theologischen Schriften des Rasūduddīn Faḍlullāh (gest. 718/1318)*. Wiesbaden 1981 (AKM; 45iv).
- *Wrongdoing and Divine Omnipotence in the Theology of Abū Ishāq an-Nazzām*. In: *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy. Islamic, Jewish and Christian Perspectives*. Ed. Tamar Rudavsky. Dordrecht [u.a.] 1985:53–67.
- Fackenheim, Emil L. (Übers.): *A Treatise on Love by Ibn Sina*. In: *Medieval Studies 7* (1945) 208–228.
- Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, Muḥammad b. ʿUmar: *al-ʿArbaʿīn fī uṣūl ad-dīn*. Haiderabad 1353/1934.
- *Hudūt al-ʿālam*. Hs. Leipzig, 856.
- *ʿItiqādāt firaq al-muslimīn wa-l-mušrikīn*. Edd. Ṭaha ʿAbd ar-Raʿūf Saʿd und Muṣṭafā al-Hawārī. Kairo 1398/1978 (Min turāt ar-Rāzī; 2)
- *al-ʿIsāra fī ʿilm al-kalām*. Hs. Alexandria, 519 (2).
- *Lubāb al-iṣārāt*. Kairo 1355/[1936].
- *Maʿālim uṣūl ad-dīn*. Ed. Ṭaha ʿAbd ar-Raʿūf Saʿd. Kairo 1979 (Min turāt ar-Rāzī; 3).
- *al-Mabāḥiṯ al-mašriqiyya fī ʿilm al-ilāhiyyāt wa-t-ṭabīʿiyyāt 1–2*. Haiderabad 1343/[1924].
- *al-Masāʾil al-ḥamsūn fī uṣūl ad-dīn*. Ed. Aḥmad Ḥiǧāzī as-Saqqaʿ. Beirut/Kairo 1410/1990.
- *al-Maṭālib al-ʿāliyya min al-ʿilm al-ilāhiyya 1–9*. Ed. Aḥmad Ḥiǧāzī as-Saqqaʿ. Beirut 1407/1987.
- *Muḥaṣṣal afkār al-mutaqaddimīn wa-l-mutaʿaḥḥirīn min al-ʿulamāʾ wa-l-ḥukamāʾ wa-l-mutakallimīn*. Ed. Samīḥ Daǧīm. Beirut 1992.
- *al-Mulabḥaṣ*. Hs. Oxford, Bodleian Hunt 329.
- *al-Qadāʾ wa-l-qadar*. Ed. Muḥammad al-Muʿtaṣim bi-llāh al-Baǧdādī. Beirut 1414/1994.
- *Ṣarḥ al-ʿIsārāt 1–2*. Zusammen mit Ibn Sīnā: *ʿIsārāt wa-t-tanbihāt* und Naṣīr ad-Dīn at-Ṭūsī: *Ṣarḥ al-ʿIsārāt*. Kairo 1325/[1907].

- *at-Tafsīr al-kabīr*. Beirut 1405/1985.
- Fahr al-Muḥaqqiqīn, Muḥammad b. al-Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭaḥhar: *ar-Risāla li-Ḥisāb al-mustarsīdīn wa-hidāyat at-tālibīn*. Hs. London, India Office, Arabic MS II 2130:13r–19r.
- Faiḍiyya = Madrasa-yi Faiḍiyya Bibliothek, Qum.  
Katalog: Ḥāḡḡ Aqā Muḡtabā ʿIrāqī: *Fihrist-i Kitābhāna-yi Madrasa-yi Faiḍiyya-yi Qum* 1–2. Qum 1337–38/1958–59.
- Fakhry, Majid: *Al-Bīrūnī and Greek Philosophy: An Essay in Philosophical Erudition*. In: *Al-Bīrūnī: A Commemorative Volume*. Ed. Hakim Mohammed Said. Karachi 1979: 344–349 [Nachdruck in: M. Fakhry: *Philosophy, dogma and the impact of Greek thought*, Nr. VII].
- *The Classical Islamic Arguments for the Existence of God*. In: MW 47 (1957) 133–145 [Nachdruck in: M. Fakhry: *Philosophy, dogma and the impact of Greek thought*, Nr. XIII].
- *Ethical Theories in Islam*. Leiden 1994 (Islamic Philosophy, Theology, and Science. Texts and Studies; 8).
- *Philosophy, dogma and the impact of Greek thought in Islam*. Brookfield/VT 1994 (Variorum Collected Studies Series).
- FI = Freiburger Islamstudien.
- Fikrat = Muḥammad Aṣif Fikrat: *Fihrist-i alifbāʿī-yi kutub-i ḥaṭṭī-yi kitābhāna-yi markazī-yi Astān-i quds-i Ridawī*. Mašhad 1369š/1990.
- Forget, Jack (Ed.): *Ibn Sīnā: Le Livre des théorèmes et des avertissements publiés d'après les mss. de Berlin, de Leyde et d'Oxford*. 1, partie: Texte arabe. Leiden 1892.
- FR = al-Qummī, ʿAbbās b. Muḥammad Riḍā: *al-Fawāʿid ar-raḍawīyya fī aḥwāl ʿulamāʾ al-madhab al-ḡāʿfariyya*. Teheran 1327š/1948.
- Frank, Richard MacDonough: *Abu Hashim's Theory of "States": Its Structure and Function*. In: *Actos do IV Congresso de Estudos Arabes e Islâmicos* (Coimbra, Lisboa 1 a 8 Setembro de 1968). Leiden 1971:85–100.
- *The Autonomy of the Human Agent in the Teaching of ʿAbd al-Ġabbār*. In: *Le Muséon* 92 (1982) 323–355.
- *Beings and Their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Muʿtazila in the Classical Period*. Albany 1978 (Studies in Islamic Philosophy and Science).
- *Can God Do What is Wrong*. In: *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*. Ed. Tamar Rudavsky. Dordrecht [u.a.] 1985:69–79.
- *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazālī and Avicenna*. Heidelberg 1992 (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Jahrgang 1992. 1. Abhandlung).
- *Currents and Countercurrents*. In: *Islam: Essays on Scripture, Thought and Society. A Festschrift in Honour of Anthony H. Johns*. Edd. P.G. Riddell und Tony Street. Leiden 1997:113–134.
- *Kalām and Philosophy. A Perspective from One Problem*. In: *Islamic Philosophical Theology*. Ed. Parviz Morewedge. Albany 1979:71–95.
- *Al-Maʿdūm wal-Mawjūd: the Non-Existent, the Existent and the Possible in the Teaching of Abū Ḥāshim and his Followers*. In: MIDEO 14 (1980) 185–209.
- *Moral Obligation in Classical Muslim Theology*. In: *The Journal of Religious Ethics* 11 (1983) 204–223.
- *Reason and Revealed Law: A Sample of Parallels and Divergences in Kalām and Falsafa*. In: *Recherches d'islamologie. Recueil d'articles offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs collègues et amis*. Edd. Roger Arnaldez und Simone van Riet. Louvain 1977:123–138.
- *Several Fundamental Assumptions of the Baṣra School of the Muʿtazila*. In: SI 33 (1971) 5–18.
- *The Structure of Created Causality according to al-Aṣʿarī. An Analysis of the Kitāb al-Lumʿa, §§82–164*. In: SI 25 (1966) 13–75.
- *Two Islamic views of human agency*. In: *La notion de liberté au Moyen Age. Islam,*

- Byzance, Occident. Penn-Paris-Dumbarton Oaks Colloquia. iv. Session des 12–15 octobre 1982.* Ed. George Makdisi [u.a.]. Paris 1985:37–49.
- Freitag, Rainer: *Seelenwanderung in der islamischen Härese.* Berlin 1985 (IU; 110).
- Fyze, Asaf A.A.: *A Shi'ite Creed. A translation of Risālatu 'l-Fītiqādāt of Muhammad b. 'Alī Ibn Bābawayhi al-Qummī known as Shaykh Ṣadūq.* Calcutta 1942 (Islamic Research Association Series; 9).
- Ġa'fariyān, Rasūl: *Piṣṭina-yi taṣāyif dar Kāšān.* In: Kaihān-e Andīseh 72 (Ḥurdād-Tir 1376/Juni–Juli 1997) 3–18.
- GAL = Brockelmann, Carl: *Geschichte der arabischen Litteratur* 1–2. Leiden <sup>2</sup>1943.
- Galán, Ildelfonso Garijo: *La sistematización de al-Gāfiqī.* In: *El Saber en al-Andalus: Textos y Estudios.* Edd. P. Cauo Avila und I. Garijo Galán. Sevilla 1997:137–149.
- GALS = Brockelmann, Carl: *Geschichte der arabischen Litteratur.* Supplementband 1–3. Leiden 1937–42.
- Ġāmī, Nūr ad-Dīn 'Abd ar-Rahmān Aḥmad: *ad-Durra al-fāḥira fī taḥqīq madḥab as-sūfiyya wa-l-mutakallimīn wa-l-ḥukamā' al-mutaqaddimīn.* Edd. Nicholas Heer und 'Alī Mūsawī Bihbahānī. Teheran 1358/1980 (Wisdom of Persia; 19).
- *Naqd an-nuṣuṣ fī šarḥ Naqṣ al-fuṣūṣ.* Ed. William C. Chittick. Teheran 1398/1977 (Imperial Iranian Academy of Philosophy; 17).
- GAP = Gätje, Helmut/Fischer, Wolfdietrich (Ed.): *Grundriss der Arabischen Philologie* 1–3. Wiesbaden 1982–1992.
- Gardet, Louis: *Dieu et la destinée de l'homme.* Paris 1967 (Études musulmanes; 9).
- *Les noms et les statuts. Le problème de la foi et des oeuvres en Islām.* In: SI 5 (1956) 61–123.
- *La Pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sīnā).* Paris 1951 (Études de philosophie médiévale; 41).
- Gauharšād/Fāḍil = Kitābhāna-yi Maṣḡid-i Gauharšād, Mašhad.
- Katalog: Maḥmūd Faḍil: *Fihrist-i nuṣḥahā-yi ḥaṭṭī-yi kitābhāna-yi Ġāmī'-i Gauharšād-i Mašhad* 1–3. Mašhad 1363–1367š/1984–1988.
- Ġawād, Muṣṭafā: *Iḥimām Naṣīr ad-Dīn at-Ṭūsī bi-ihyā' at-ṭaqāfa al-islāmīyya aiyām al-muḡūl.* In: *Yād-nāma-yi Ḥwāḡa Naṣīr Ṭūsī.* Teheran 1336š/1957:1/86–137.
- Gazzālī, Abū Ḥāmid Muḥammad: *Ihyā' 'ulūm ad-dīn* 1–5. Beirut o.J.
- *al-Iqtiṣād fī l-ṭiḡād.* Beirut 1403/1983.
- *al-Maqṣad al-asnā fī šarḥ Ma'ānī asmā' Allāh al-ḥusnā.* Ed. Faḍluḥ Šihādah. Beirut 1986 (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de lettres orientales de Beyrouth. Nouvelle Série. A. Langue Arabe et Pensée islamique; 3).
- *Qawā'id al-'aqā'id min ihyā' 'ulūm ad-dīn.* Ed. Riḍwān as-Saiyid. Beirut 1406/1986.
- *Tahāfut al-falāsifa.* Ed. Maḡid Faḥrī. Beirut 1982.
- ĠB = al-Baḥrānī al-Māḥūzī, Sulaimān b. 'Abdallāh: *Ġawāhir al-Baḥrāin fī 'ulamā' al-Baḥrāin.* In: al-Baḥrānī al-Māḥūzī: *al-Bābūya wa-'ulamā' al-Baḥrāin.* Ed. Aḥmad al-Ḥusainī [u.a.]. Qum 1404/[1984]:81–97.
- Gibb, Hamilton Alexander Roskeen: *The Argument from Design. A Mu'tazilite Treatise attributed to al-Jāhiz.* In: *Ignace Goldziher Memorial Volume.* Edd. Samuel Löwinger und Joseph Somogyi. Budapest 1948:1/150–162.
- Ġilī, 'Abd al-Karīm: *Universal Man.* Extracts translated with commentary by Titus Burckhardt. English translation by Angela Culme-Seymour. Sherborne 1983.
- Gimaret, Daniel: *Bouddha et les Bouddhistes dans la tradition musulmane.* In: JA 257 (1969) 273–316.
- *La Notion d'«impulsion irrésistible» (ilḡā') dans l'éthique mu'tazilite.* In: JA 259 (1971) 25–62.
- *La théorie des Aḥwāl d'Abū Ḥāsim al-Ġubbā'ī d'après des sources as'arites.* In: JA 258 (1970) 47–86.
- *Théories de l'acte humain en théologie musulmane.* Paris 1980 (Études musulmanes; 24).
- *Un traité théologique du philosophe musulman Abū Ḥāmid al-Isfizārī (IV<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> s.).* In: MUSJ 50i (1984) 210–252.

- *Les Uṣūl al-ḥamsa du Qāḍī ‘Abd al-Ġabbār et leurs commentaires*. In: Annales Islamologiques 15 (1979) 47–96.
- Glassen, Erika: *Schah Ismā‘il I. und die Theologen seiner Zeit*. In: Der Islam 48 (1972) 254–268.
- Goichon, Amélie Marie: *Lexique de la langue philosophique d’Ibn Sīnā (Avicenne)*. Paris 1938.
- (Übers.): *Ibn Sīnā (Avicenne): Livre des directives et remarques (K. al-Isārāt wa-t-tan-bihāt)*. Beirut/Paris 1951 (Collection UNESCO d’œuvres représentatives. Série arabe).
- Goodman, Lenn Evan: *Razi’s Psychology*. In: Philosophical Forum 4 (1972) 26–48.
- *Time in Islam*. In: *Religion and Time*. Edd. Anindita Niyogi Balslev und Jitendra Nath Mohonty. Leiden 1993:138–162.
- Gramlich, Richard: *Muḥammad al-Gazzālīs Lehre von den Stufen zur Gottesliebe. Die Bücher 31–36 seines Hauptwerkes eingeleitet, übersetzt und kommentiert*. Wiesbaden 1984 (FI; 10).
- *Der reine Gottesglaube. Das Wort des Einheitsbekenntnisses. Aḥmad al-Ghazzālīs Schrift al-Taḡrīd fī Kalimat al-tawḥīd eingeleitet, übersetzt und kommentiert*. Wiesbaden 1983 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission; 34).
- *Schlaglichter über das Sufitum. Abū Naṣr as-Sarrāḡs Kītāb al-luma‘ eingeleitet, übersetzt und kommentiert*. Stuttgart 1990 (FI; 13).
- *Das Sendschreiben al-Quṣayrīs über das Sufitum*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert. Wiesbaden 1989 (FI; 12).
- *Die Wunder der Freunde Gottes. Theologien und Erscheinungsformen des islamischen Heiligenwanders*. Wiesbaden 1987 (FI; 11).
- Grotzfeld, Heinz: *Der Begriff der Unmachahmlichkeit des Korans in seiner Entstehung und Fortbildung*. In: Archiv für Begriffsgeschichte 13 (1969) 58–72.
- Gulpāyḡānī = Madrasa wa-Kitābhāna-yi Āyat Allāh Gulpāyḡānī.  
 Katalog: Aḥmad al-Ḥusainī/Riḍā Ustādī: *Fihrist-i nuṣṣahā-yi ḥaṭṭī-yi Kitābhāna-yi ‘Umūmī Āyat Allāh Gulpāyḡānī* 1–3. Qum 1357/1978.
- Ġunaid, Abū l-Qāsim: *Enseignement spirituel. Traité, lettres, oraisons et sentences*. Traduits de l’arabe, présentés et annotés par Roger Deladrière. Paris 1983 (La Bibliothèque de l’Islam).
- Ġurḡānī, ‘Alī b. Muḥammad: *Statio Quinta et Sexta et appendix libri Mevakif cum commentario Gorgānī [= Šarḥ al-Mawāqif]*. Ed. Th. Soerensen. Leipzig 1848.
- *at-Ta‘rīfāt (Definitiones viri meritissimi Sejjid Scherif Ali ben Mohammed Dschordschani)*. Ed. Gustav Flügel. Leipzig 1894.
- Guttman, Jacob: *Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud*. Göttingen 1879.
- Ġuwainī, Abū l-Ma‘ālī ‘Abd al-Malik Imām al-Ḥaramain: *al-Aqīda an-nizāmiyya*. Ed. Muḥammad Zāhid al-Kauṭarī. Kairo 1367/1948.
- *K. al-Isād ilā qawāṭi‘ al-adilla fī uṣūl al-ītiqād*. Edd. Muḥammad Yūsuf Mūsā und ‘Alī ‘Abd al-Mun‘im ‘Abd al-Ḥamīd. Kairo 1369/1950.
- Ḥā‘irī, ‘Abd al-Ḥusain [u.a.]: *Fihrist-i Kitābhāna-yi Maḡlis-i Šurā-yi Millī* 1–22. Teheran 1305–1357s/1926–1978.
- Ḥā‘irī, Abū ‘Alī: *Mantahā al-maqāl fī aḥwāl ar-riḡāl*. Teheran 1300/1882.
- Ḥakīm = Maktabat al-Imām al-Ḥakīm al-‘amma, Naḡaf.  
 Katalog: Aḥmad al-Ḥusainī: *Fihrist maḥṭūṭāt aš-šaiḥ Muḥammad ar-Raṣī al-muḥdāt ilā maktabat al-Imām al-Ḥakīm al-‘amma fī n-Naḡaf al-ašraf*. Naḡaf 1971 (Maṭbū‘āt maktabat al-Imām al-Ḥakīm al-‘amma fī n-Naḡaf; 5).
- Ḥakīm, Su‘ād: *al-Muḡam aš-Šu‘fī – al-Ḥikma fī Hudūd al-Kalima*. Beirut 1401/1981.
- Harawī, Muḥammad Šarīf Niẓām ad-Dīn Aḥmad: *Anwāriyya*. Ed. Ḥusain Ḍiyā‘ī. Teheran 1358/1980.
- Heath, Peter: *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sīnā). With a Translation of the Book of the Prophet Muḥammad’s Ascent to Heaven*. Philadelphia 1992 (Middle Ages series).
- Heemskerck, Margaretha T.: *Pain and compensation in Mu‘taẓilite doctrine: ‘Abd al-Ġabbār’s teaching and its adoption by Mānkdim and Ibn Mattawayh*. Nijmegen 1995.
- Heer, Nicholas: *The Precious Pearl. Al-Ġāmī’s Al-Durrah Al-Fakhrah together with his Glosses*

- and the Commentary of 'Abd al-Ghaffūr al-Lārī. Translated with an Introduction, Notes, and Glossary. Albany 1979 (Studies in Islamic philosophy and science).
- *Al-Razī and al-Tūsī on Ibn Sina's Theory of Emanation*. In: *Neoplatonism and Islamic Thought*. Ed. Parviz Morewedge. Albany 1992:111–126.
- Ḥillī, al-'Allāma Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar: *Aḡwibat al-masā'il al-muḥammā'iyya*. Qum 1401/[1981–82].
- *Anwār al-malakūt fī šarḥ al-Yāqūt*. Ed. Muḥammad Zangānī. Teheran 1338/1959 (Intiṣārāt-i Dānišgāh-i Tihrān; 543).
- *al-Asrār al-ḥaḡiyya fī l-'ulūm al-'aqliyya*. Hs. Bankipore, 2384.
- *al-Bāb al-ḥādī 'ašar*. In: al-Miqdād as-Suyūrī: *an-Nāfi' yaum al-ḥašr fī šarḥ al-Bāb al-ḥādī 'ašar*. Ed. Mahdī Muḥaqqiq. Teheran 1365š/1986.
- *Īdāḡ al-maḡāšid min ḡikmat 'ain al-qawā'id yā šarḥ Hikmat al-'ain*. Ed. 'Alī Naḡī Munzawī. Teheran 1378/1959.
- *Kašf al-fawā'id fī šarḥ Qawā'id al-'aḡā'id*. In: *Maḡmū'at rasā'il*. Teheran 1404/1983:2–97.
- *Kašf al-murād fī šarḥ Taḡrīd al-'iṭiqād*. Qum o.J.
- *Mā'arīḡ al-fahm fī šarḥ an-Nuzum*. Hs. London, India Office Loth 471 (6).
- *Manāḡiḡ al-yaḡīn fī uṣūl ad-dīn*. Ed. Muḥammad Riḡā al-Anṣārī al-Qummī. [Iran] 1416/1995.
- *Muntahā l-wuṣūl ilā 'ilmāi al-kalām wa-l-uṣūl*. Hs. London, British Museum OR 8326.
- *Nahḡ al-mustarsīdīn fī uṣūl ad-dīn*. In: al-Miqdād as-Suyūrī: *Irṣād at-ṭālibīn ilā nahḡ al-mustarsīdīn*. Ed. Mahdī ar-Raḡā'ī. Qum 1405/[1984] (Min maḡṭīṭāt matkabat Āyat Allāh al-Mar'asī al-'amma; 10).
- *Nihāyat al-marām fī 'ilm al-kalām*. Hs. Qum, Mar'asī 254.
- *Tasliḡ an-naḡs ilā ḡazīrat al-quḡs*. Hs. London, British Museum OR 10971.
- Ḥimmašī ar-Rāzī, Maḡmūd b. 'Alī b. Maḡmūd: *Kašf al-mā'āqid fī šarḥ Qawā'id al-'aḡā'id*. Hs. Berlin, Ahlwardt 1769.
- Ḥimmašī ar-Rāzī, Sadīd ad-Dīn Maḡmūd b. 'Alī b. al-Ḥasan: *al-Munḡid min at-taḡlīd* 1–2. Ed. Muḥammad Hādī al-Yūsufī al-Garawī. Qum 1412/[1991].
- Hoheisel, Karl: *Das frühe Christentum und die Seelenwanderung*. In: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 27/28 (1984–1985) 24–46.
- Hourani, George Fadlo: *Deliberation in Aristotle and 'Abd al-Jabbār*. In: *Islamic Philosophy and Mysticism*. Ed. Parviz Morewedge. New York 1981:151–162.
- *The Dialogue between al-Ghazālī and the Philosophers on the Origin of the World*. In: *MW* 48 (1958) 183–191, 308–314.
- *Divine Justice and Human Reason in Mu'tazilite Ethical Theology*. In: *Ethics in Islam. 9th Giorgio Levi della Vida Biennial Conference*. May 6–8, 1983. Ed. Richard Hovannisian. Malibu 1985:75–85.
- *Ibn Sīnā on Necessary and Possible Existence*. In: *Philosophical Forum* 4 (1972) 74–85.
- *Ibn Sīnā's "Essay on the Secret of Destiny"*. In: *BSOAS* 2 (1966) 25–48.
- *Islamic Rationalism. The Ethics of 'Abd al-Jabbār*. Oxford 1971.
- *Juwaynī's criticisms of Mu'tazilite ethics*. In: *MW* 65 (1975) 161–173.
- *The theories of value in medieval Islam*. In: *MW* 50 (1960) 269–287.
- Ḥuḡḡatiyya = Kitābhāna-yi Madrasa-yi Ḥuḡḡatiyya, Qum.
- Katalog: Riḡā Ustādī: *Fihrist-i nuṣḡahā-yi ḡaṭṭī-yi kitābhāna-yi Madrasa-yi Ḥuḡḡatiyya*. Qum 1354š/1975.
- Ḥusainī, Aḡmad: *Fihrist-i nuṣḡahā-yi ḡaṭṭī-yi Kitābhāna-yi 'Umūmī-yi Hadrat-i Āyat Allāh al-'uzma Naḡāfī Mar'asī* 1–23. Qum 1354–1370š/1975–1991.
- Ibn Abī Ġumhūr, Aḡmad b. 'Alī b. Ibrāhīm: *Tarṭīb al-Ġāfiqī*. Hs. Oxford, Bodleian Library Hunt. 421.
- Ibn Abī Ġumhūr, Muḥammad b. 'Alī b. Ibrāhīm: *al-Aḡṭāb al-fiqḡiyya 'alā maḡḡab al-imāmiyya*. Ed. Muḥammad al-Ḥassūn. Qum 1410/[1989].
- *Gawā'il al-la'ālī al-'azziyya fī l-aḡādīṭ ad-dīniyya* 1–4. Ed. Muḡtabā 'Irāqī. Qum 1403/1983.

- *Iğāza li-š-Šaiḥ Muḥammad b. Šaliḥ al-Ġarawī al-Hillī*. Hs. Dublin, Chester Beatty 3810:328r–329v.
- *Kašf al-barāhīn fī šarḥ Zād al-musāfirīn*. Hs. London, India Office 471 (11).
- *Maʿīn al-fikar fī šarḥ al-Bāb al-ḥādī ʿašar*. In: Ibn Abī Ġumhūr: *Maʿīn al-maʿīn fī uṣūl ad-dīn*. Hs. Qum, Marʿašī 5284 (1).
- *Maʿīn al-maʿīn fī uṣūl ad-dīn*. Hs. Qum, Marʿašī 5284 (1).
- *al-Masālik al-šāmīyya fī šarḥ ar-Risāla al-ʿAlfiyya*. In: Zain ad-Dīn b. ʿAlī al-ʿĀmilī al-Šahīd at-tānī: *al-Fawāʾid al-millīyya*. Teheran 1313/1896.
- *Maslak al-afḥām fī ʿilm al-kalām*. In: Ibn Abī Ġumhūr: *Muğḥī mirʿāt al-munğī fī l-kalām wa-l-ḥikmatain wa-t-taṣawwuf*. Ed. Aḥmad aš-Šīrāzī. Teheran 1329/1911.
- *Muğḥī mirʿāt al-munğī fī l-kalām wa-l-ḥikmatain wa-t-taṣawwuf*. Ed. Aḥmad aš-Šīrāzī. Teheran 1329/1911.
- *Muğḥī mirʿāt al-munğī fī l-kalām wa-l-ḥikmatain wa-t-taṣawwuf*. Hs. Dublin, Chester Beatty 3810.
- *an-Nūr al-munğī min az-zalām ḥāšīyyat maslak al-afḥām*. In: Ibn Abī Ġumhūr: *Muğḥī mirʿāt al-munğī fī l-kalām wa-l-ḥikmatain wa-t-taṣawwuf*. Ed. Aḥmad aš-Šīrāzī. Teheran 1329/1911.
- *Risāla Fī n-nīyya*. Hs. Qum, Marʿašī 2754 (12).
- *Risāla Taštāmīl ʿalā aqall mā yağību ʿalā l-mukallaḥīn min al-ʿilm bi-uṣūl ad-dīn*. Ed. Aḥmad al-Kinānī [unter dem Titel *Zād al-musāfirīn fī uṣūl ad-dīn*]. Beirut 1414/[1993].
- *Risāla Taštāmīl ʿalā aqall mā yağību ʿalā l-mukallaḥīn min al-ʿilm bi-uṣūl ad-dīn*. Hs. London, India Office 471 (12).
- *Šarḥ al-Bāb al-ḥādī ʿašar*. Hs. Teheran, Dānišgāh 353.
- *Zād al-musāfirīn fī uṣūl ad-dīn*. In: Ibn Abī Ġumhūr: *Kašf al-barāhīn fī šarḥ Zād al-musāfirīn*. Hs. London, India Office 471 (11).
- Ibn Abī Ušāibiʿa, Aḥmad b. Qāsim: *ʿUyūn al-anbāʿ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʿ*. Ed. Nizār Riḍā. Beirut 1965.
- Ibn al-ʿArabī, Muḥyī ad-Dīn Muḥammad b. ʿAlī: *Fuṣūṣ al-ḥikam*. Ed. Abū al-ʿAlā ʿAffīf. Kairo 1946.
- *al-Futūḥat al-makkīyya* 1–4. Kairo 1329/[1911].
- *La production des cercles (Kitāb inšāʿ ad-dawāʿir al-iḥāṭīyya)*. Traduit de l'arabe, présenté et annoté par Paul Fenton et Maurice Gloton. Texte arabe établi par H.S. Nyberg. Paris 1996 (Philosophie imaginaire; 30).
- *La Profession de Foi (Taḍkirat al-ḥawāṣṣ wa-ʿaqīdat al-iḥṡāṣ)*. Introduction, Traduction et Commentaire par Roger Deladrière. Paris 1978 (Tradition islamique; 4).
- *Risāla Fī asrār aq-dāt al-ilāhīyya*. In: Ibn al-ʿArabī: *Manzīl al-manāzil al-fahwānīyya*. Ed. Saʿīd ʿAbd al-Fattāḥ. Kairo 1415/1995:119–141.
- Ibn Baṭṭūṭa, Abū ʿAbdallāh Muḥammad: *Rihla*. Beirut 1964.
- *The Travels of Ibn Baṭṭūṭa (A.D. 1325–1354)* 1–3. Translated with revisions and notes from the Arabic text edited by C. Defrémery and B.R. Sanguinetti by H.A.R. Gibb. Cambridge 1956–1971 (The Hakluyt Society. Second Series; 110, 113, 141).
- *Voyages* 1–3. Traduction de l'arabe de C. Defrémery et B.R. Sanguinetti (1858). Introduction et notes de Stéphane Yerasimos. Paris 1982.
- Ibn Fathān al-Kāšānī, ʿAbd al-Malik b. Ishāq: *Iğāza li-ḥāfīdihī Ġiyāṭ ad-Dīn*. Hs. Qum, Marʿašī 3769:23–25.
- Ibn Fūrak, Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥasan: *Muğarnad maqālāt aš-Šaiḥ Abī l-Ḥasan al-Aʿarī*. Ed. Daniel Gimaret. Beirut 1987 (Recherches. Collection publiée sous la direction de la Faculté des lettres et des sciences humaines de l'Université Saint-Joseph, Beyrouth. Nouvelle Série: A. Langue arabe et pensée islamique; 14).
- Ibn Fuwaṭī, Kamāl ad-Dīn ʿAbd ar-Razzāq b. Aḥmad: *Talḥīṣ mağmaʿ al-ādāb fī muğam al-alqāb*. Ed. Muṣṭafā Ġawād. Damaskus 1962.
- Ibn Ḥaldūn, ʿAbd ar-Raḥmān b. Muḥammad: *Lubāb al-muḥaṣṣal fī uṣūl ad-dīn*. Ed. Rafīq al-ʿAğam. Beirut 1995.
- *Prolegomènes [al-Muqaddima]* 1–3. Ed. Étienne Marc Quatremère. Paris 1858.

- Ibn Ḥanbal, Aḥmad: *Musnad* 1–6. Ed. Ḥalabī. Kairo 1313/[1895–96].
- Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ‘Alī b. Aḥmad: *al-Fiṣal fī l-mīlal wa-l-ahwā’ wa-n-niḥal* 1–5. Edd. Muḥammad Ibrāhīm Naṣīr und ‘Abd ar-Raḥmān ‘Umaira. Beirut 1405/1985.
- Ibn Kammūna, Sa’d b. Mansūr: *Šarḥ al-Išārāt*. Hs. London, India Office 484.
- *Šarḥ at-Takwīhāt*. Hs. London, British Museum OR 7728.
- Ibn Māğā, Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Yazīd: *as-Sunan* 1–2. Ed. Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī. Istanbul 1972.
- Ibn Maḥdūm al-Ḥādīm al-Ḥusainī al-‘Arabšāhī, Abū l-Faṭḥ: *Miftāḥ al-bāb*. Ed. Maḥdī Muḥaqqīq. Teheran 1365/1986 (Wisdom of Persia; 38).
- Ibn al-Malāḥimī, Rukn ad-Dīn al-Ḥwārizmī: *K. al-Fā’iq fī uṣūl ad-dīn*. Hs. Şan‘ā, al-Ġami‘ al-kabīr, ‘ilm al-kalām 53.
- *K. al-Mu’tamad fī uṣūl ad-dīn*. Edd. Martin J. McDermott und Wilferd Madelung. London 1991.
- Ibn Mattawaih, Abū Muḥammad: *K. al-Mağmū’ fī l-muḥīt bi-t-taklīf* 1–2. Edd. J.J. Houben und Daniel Gimaret [als Werk ‘Abd al-Ğabbārs]. Beirut 1965–81 (Recherches. Série 1: Pensée arabe et musulmane; 25. Nouvelle Série: A. Langue arabe et pensée islamique; 12).
- *at-Tadkīra fī aḥkām al-ğawāhir wa-l-a’rād*. Edd. Sāmī Naṣr Luṭf und Faişal Badīr ‘Aun. Kairo 1975 (Silsilat nafā’is al-fīkr al-islāmī; 1).
- Ibn al-Murtaḏā, Muḥammad b. Ibrāhīm b. ‘Alī: *K. Ītār al-ḥaqq ‘alā l-ḥalq*. Kairo 1318/1900.
- *Tağrīḥ asālīb al-Qur’an ‘alā asālīb al-Yūnān*. Beirut 1404/1984.
- Ibn Naubaḥt, Abū Ishāq Ibrāhīm: *K. al-Yāqūt*. In: Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭaḥhar al-Hillī: *Anwār al-malakūt fī šarḥ al-Yāqūt*. Ed. Muḥammad Zangānī. Teheran 1338/1959 (Intiṣārāt-i Dānişgāh-i Tīhrān; 543).
- Ibn al-Qiftī, Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Yūsuf aš-Şaibānī: *Ta’rīḥ al-‘ulamā’*. Ed. J. Lippert. Leipzig 1903.
- Ibn Sīnā, Abū ‘Alī: *Fī ṭibāt an-nubuwwāt (Proof of Prophecies)*. Edited with Introduction and Notes by Michael E. Marmura. Beirut 1968 (Philosophical Texts and Studies; 2).
- *al-Ḥidāya*. Ed. Muḥammad Muḥammad Ismā‘īl ‘Abduh. Kairo 1974.
- *Le Livre de Science* 1–2 (= *Dānesh nāmeḥ*). Übers. Mohammad Achena und Henri Massé. Paris 21986 (Collection UNESCO d’œuvres représentatives. Série persane).
- *al-Mabḏa’ wa-l-ma’ād*. Ed. ‘Abdallāh Nūrānī. Teheran 1363s/1984 (Wisdom of Persia; 36).
- *an-Nağāt fī l-ḥikma al-mantiqiyya wa-t-tabī’iyya wa-l-ilāhiyya*. Ed. Mağīd Faḥrī. Beirut 1405/1985.
- *ar-Risāla al-‘Arşīyya fī ḥaqā’iq at-tauḥīd wa-ṭibāt an-nubuwwa*. Ed. Ibrāhīm Hilāl. Kairo 1980 (Dirāsāt fī l-Islām; 2).
- *Risāla Fī māhiyyat al-‘iṣq* (= Ibn Sina Risāleler; 3: Aşkin Mahiyeti Hakkinda Risāle). Neşreden ve Türkçeye Çeviren Ahmed Ateş. Istanbul 1953 (Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınlarından; 552).
- *aş-Şifā’/al-İlāhiyyāt* 1–2. Ed. Ibrāhīm Madkūr [u.a.]. Kairo 1380/1960.
- *at-Ta’līqāt*. [In der Rezension des Bahmanyār b. al-Marzubān]. Ed. ‘Abd ar-Raḥmān al-Badawī. Kairo 1392/1973.
- *K. ‘Uyūn al-ḥikma*. Ed. Muwaqqaf Fauzī al-Ğabr. Damaskus 1996.
- Ibrahim, Lutpi: *A comparative study of the views of az-Ğamakhsh[a]rī and al-Bayḏāwī about the Position of the Grave Sinner*. In: IS 21 (1982) 55–73.
- *The Concept of İḥbāt and Takfīr according to az-Ğamakhsharī and al-Bayḏāwī*. In: WO 11 (1980) 117–121.
- IC = Islamic Culture.
- IJMES = International Journal of Middle Eastern Studies.
- İlāhiyyāt = Kitābhāna-yi Dānişkada-yi İlāhiyyāt wa-ma‘ārif-i islāmī-yi Dānişgāh-i Tīhrān.
- Katalog: Muḥammad Taqī Dānişpazhūh/Muḥammad Bāqir Ḥuğğatī: *Fihrist-i*

- nushahā-yi ḥaṭṭī-yi kitābhāna-yi Dāniškada-yi Ilāhiyyāt wa-Maʿārif-i islāmī Dāniṣgāh-i Tihrān*. Teheran 1345–1348.
- Inati, Shams C.: *An examination of Ibn Sina's Solution for the Problem of Evil*. Diss. University of Buffalo 1979.
- India Office = India Office, London.  
 Katalog: Otto Loth: *A Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office* 1–2. London 1877.
- IOS = Israel Oriental Studies.
- IQ = The Islamic Quarterly.
- Iqbāl, ʿAbbās: *Ḥānadān-i Naubahṭī*. Teheran 1311š/1933.
- Iṣfahānī, Abū ṭ-Tanāʾ Maḥmūd b. ʿAbd ar-Raḥmān: *Tasḍīd al-qawāʿid fī ṣarḥ Taḡrīd al-ʿaḡāʾid*. Hs. Paris, Bibliothèque Nationale, Arabe 2368.
- *Maṭālib al-anzār fī ṣarḥ Ṭawālīʿ al-anwār*. Kairo 1323/[1905–6].
- IU = Islamkundliche Untersuchungen.
- Ivry, Alfred L.: *Destiny Revisited: Avicenna's Concept of Determinism*. In: *Islamic Theology and Philosophy. Studies in Honor of George F. Hourani*. Ed. Michael E. Marmura. Albany 1984:160–171, 302–304.
- Izutsu, Toshihiko: *The concept of belief in Islamic theology. A semantic analysis of imān and islām*. Tokyo/Yokohama 1965 (Studies in the Humanities and Social Relations; 6).
- JA = Journal Asiatique.
- JAOS = Journal of the American Oriental Society.
- JBBRAS = Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society.
- JMIAS = Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society.
- JNES = Journal of Near Eastern Studies.
- JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society.
- JSAI = Jerusalem Studies of Arabic and Islam.
- KA = al-Qummī, ʿAbbās b. Muḥammad Riḍā: *al-Kunā wa-l-alqāb* 1–3. Naḡaf 1376/1956.
- Kaḥḥāla, ʿUmar Riḍā: *Muḡam al-muʿallifīn. Tarāḡīm muṣannifī l-kutub al-ʿarabiyya* 1–4. Beirut 1414/1993.
- Kalābādī, Abū Bakr Muḥammad b. Ishāq: *at-Taʿarruf li-madḥab ahl at-taṣawwuf*. Edd. Ṭaha ʿAbd al-Baqī Surūr und ʿAbd al-Ḥalīm Maḥmūd. Kairo 1380/1960.
- Kamada, Shigeru: *Metempsychosis (Tanāsukh) in Mullā Ṣadrā's Thought*. In: Orient. The Reports of the Society for Near Eastern Studies in Japan 30–31 (1995) 119–132.
- Kašf (KB) = Ibn Abī Ġumhūr, Muḥammad b. ʿAlī b. Ibrāhīm: *Kašf al-barāhīn fī ṣarḥ Ṣād al-musāfirīn*. Hs. London, India Office 471 (11).
- Kašf (ZM) = Ibn Abī Ġumhūr, Muḥammad b. ʿAlī b. Ibrāhīm: *Ṣād al-musāfirīn fī uṣūl ad-dīn*. In: Ibn Abī Ġumhūr: *Kašf al-barāhīn fī ṣarḥ Ṣād al-musāfirīn*. Hs. London, India Office 471 (11).
- Keller, Carl-A.: *Le monde islamique et les doctrines de réincarnation*. In: *La réincarnation. Théories, raisonnements et appréciations. Un symposium*. Ed. Carl-A. Keller. Bern 1986: 181–203.
- Kennedy, Edward Stewart: *The Exact Sciences in Iran under the Saljuqs and Mongols*. In: *The Cambridge History of Iran. Volume 5: The Saljuq and Mongol Periods*. Ed. J.A. Boyle. Cambridge 1968:659–679.
- Klein-Franke, Felix: *The Non-Existent is a Thing*. In: Le Muséon 107 (1994) 375–390.
- Klopper, Helmut: *Das Dogma des Imām al-Ḥaramain al-Djuwaynī und sein Werk al-Aqīdat an-Niẓāmīya*. Kairo 1958.
- Knysh, Alexander: *Ibn ʿArabi in the Later Islamic Tradition*. In: *Muhyiddin Ibn ʿArabi. A Commemorative Volume*. Edd. Stephen Hirtenstein und Michael Tiernan. Shaftesbury [u.a.] 1993:307–327.
- Kohlberg, Etan: *A Medieval Muslim Scholar at Work. Ibn Ṭāwūs and his Library*. Leiden 1992 (Islamic Philosophy, Theology, and Science. Texts and Studies; 12).
- *Muwāfāt Doctrines in Muslim Theology*. In: SI 57 (1983) 47–66.

- Kulainī, Abū Ġa'far Muḥammad b. Ya'qūb: *K. al-Kāfi* 1–8. Ed. 'Alī Akbar al-Gaffārī. Teheran 1381/1961.
- Kutsch, Wilhelm (Ed.): *Ein neuer Text zur Seelenlehre Avicennas*. In: *Avicenna Commemoration Volume*. Calcutta 1956:147–178.
- Landolt, Hermann: *Der Briefwechsel zwischen Kāšānī und Sinnānī über Waḥdat al-Wuḡūd*. In: *Der Islam* 50 (1973) 29–81.
- *La «double échelle» d'Ibn 'Arabī chez Sinnānī*. In: *Le voyage initiatique en terre d'Islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels*. Ed. Mohammad Ali Amir-Moezzi. Louvain/Paris 1996:251–264.
- *Sinnānī on Waḥdat al-Wuḡūd*. In: *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*. Edd. Mahdī Muḥaqqiq und Hermann Landolt. Teheran 1349/1971:93–111.
- Laoust, Henri: *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa (Traditionaliste et juriconsulte musulman d'école hanbalite mort en Irak à 'Ukbarā en 387/987)*. Damakus 1958.
- Lawson, B. Todd: *The Dawning Places of the Lights of Certainty in the Divine Secrets Connected with the Commander of the Faithful, by Rajab Bursī (d. 1411)*. In: *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*. Ed. Leonard Lewisohn. London 1992:261–276.
- LB = al-Bahrānī, Yūsuf b. Aḥmad: *Lu'lu'at al-Baḥrāin*. Ed. Muḥammad Šādiq Baḥr al-'Ulūm. Naḡaf 1386/1966.
- Leaman, Oliver: *An introduction to medieval Islamic philosophy*. Cambridge 1985.
- Lewin, Bernhard: *La notion de muḥdat dans le kalām et dans la philosophie. Un petit traité inédit du philosophe chrétien Ibn Suwār*. In: *Orientalia Suecana* 3 (1954) 84–93.
- Lewisohn, Leonard: *Beyond Faith and Infidelity. The Sufi Poetry and Teachings of Maḥmūd Shabīstārī*. Richmond 1995 (Curzon Sufi Series).
- Lings, Martin (Abū Bakr Sirāḡ ad-Dīn): *The Book of Certainty. The Sufi Doctrine of Faith, Vision and Gnosis*. Cambridge 1992.
- Little, John T.: *Al-Insān al-Kāmil: The Perfect Man According to Ibn al-'Arabī*. In: *MW* 76 (1986) 43–54.
- Lory, Pierre: *Les Commentaires ésotériques du Coran d'après 'Abd al-Razzāq al-Qāshānī*. Paris 1980.
- Loth, Otto: *A Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office* 1–2. London 1877.
- Lucchetta, Francesca: *Epistola sulla Vita Futura (ar-Risāla al-Aḏḥawīyya fī l-m'a'ād)*. I. Testo arabo, traduzione, introduzione e note. Padova 1969.
- Mach/Ormsby = Princeton University Library.  
 Katalog: Richard Mach/Eric L. Ormsby: *Handlist of Arabic Manuscripts (New Series) in the Princeton University Library*. Princeton 1987 (Princeton Studies on the Near East).
- Madelung, Wilferd: *Abū Ya'qūb al-Sijistānī and Metempsychosis*. In: *Iranica Varia: Papers in Honor of Professor Ehsan Yarshater*. Leiden 1990:131–143.
- *Early Sunnī Doctrine Concerning Faith as Reflected in the Kitāb al-īmān of Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām (d. 224/839)*. In: *SI* 32 (1970) 233–254 [Nachdruck in: W. Madelung: *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, Nr. I].
- *Ibn Abī Ġumhūr al-Aḥsā'ī's Synthesis of kalām, Philosophy and Sufism*. In: *La signification du Bas Moyen Age dans l'histoire et la culture du monde musulman: Actes du 8ème Congrès de l'Union européenne des arabisants et islamisants (Aix-en-Provence, 1976)*. Aix-en-Provence 1978:147–156 [Nachdruck in: W. Madelung: *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, Nr. XIII].
- *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*. Berlin 1965 (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Neue Folge; 1).
- *Imāmism and Mu'tazilite Theology*. In: *Le Shi'isme imāmite*. Ed. Toufic Fahd. Paris 1979:13–29 [Nachdruck in: W. Madelung: *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, Nr. VII].
- *The Late Mu'tazila and Determinism: The Philosophers' Trap*. In: *Yād-Nāma. In Memoria di Alessandro Bausani*. Vol. I. Islamistica. Edd. Biancamaria Scarcia Amoretti und Lucia Rostagno. Rom 1991:245–257.

- *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*. London 1985 (Collected Studies Series).
- *Religious Trends in Early Islamic Iran*. Albany 1988 (Columbia Lectures on Iranian Studies; 4).
- *Aš-Šahrastānīs Streitschrift gegen Avicenna und ihre Widerlegung durch Naṣīr ad-Dīn at-Tūsī*. In: *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft (Göttingen, 1974)*. Ed. Albrecht Dietrich. Göttingen 1976:250–259 [Nachdruck in: W. Madelung: *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, Nr. XVI].
- *The Shiite and Khārījite Contribution to Pre-Ash'arite Kalām*. In: *Islamic Philosophical Theology*. Ed. Parviz Morewedge. Albany 1979:120–139 [Nachdruck in: W. Madelung: *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, Nr. VIII].
- *The Theology of al-Zamakhsharī*. In: *Actas del XII Congreso de la U.E.A.I (Málaga, 1984)*. Madrid 1986:485–495.
- Mağlis = Kitābhāna-yi Mağlis, Teheran.  
Katalog: 'Abd al-Ḥusain Ḥā'irī [u.a.]; *Fihrist-i Kitābhāna-yi Mağlis-i Šūrā-yi Millī* 1–22. Teheran 1305–1357š/1926–1978.
- Mahdawī = Ašgar Mahdawī Sammlung, Teheran.  
Katalog: Muḥammad Taqī Dānišpazhūh: *Fihrist-i nuṣḥahā-yi ḥaṭṭī-yi Kitābhāna-yi ḥuṣūṣī-yi Ašgar Mahdawī*. In: *Našriyya* 2 (1962) 59–181.
- Maḥfūz I = Ḥusain 'Alī Maḥfūz: *Nafā'is al-maḥṭūṭāt al-'arabiyya fī Īrān*. In: *MMM'A* 3 (1957) 3–78.
- Maḥfūz II = Ḥusain 'Alī Maḥfūz: *al-Maḥṭūṭāt al-'arabiyya fī l-Īrāq*. In: *MMM'A* 4 (1958) 195–258.
- Maibudī, Ḥusain b. Mu'īn ad-Dīn: *Šarḥ Hidāyat al-ḥikma*. Konstantinopel 1283/1867.
- Ma'in (MF) = Ibn Abī Ġumhūr, Muḥammad b. 'Alī b. Ibrāhīm: *Ma'in al-fikar fī šarḥ al-Bāb al-ḥādī 'ašar*. In: Ibn Abī Ġumhūr: *Ma'in al-ma'in fī uṣūl ad-dīn*. Hs. Qum, Mar'asī 5284 (1).
- Ma'in (MM) = Ibn Abī Ġumhūr, Muḥammad b. 'Alī b. Ibrāhīm: *Ma'in al-ma'in fī uṣūl ad-dīn*. Hs. Qum, Mar'asī 5284 (1).
- Maitām al-Bahrānī, Kamāl ad-Dīn Maitām b. 'Alī b.: *Qawā'id al-marām fī 'ilm al-kalām*. Ed. Aḥmad al-Ḥusainī. Nağaf 1406/1985 (Min maḥṭūṭāt maktabat Ayat Allāh al-Mar'asī al-'amma; 3).
- *Šarḥ al-Išārāt*. Hs. Mašhad, Dānišgāh 937 [abgedruckt in al-Oraibi: *Shī'i Renaissance* 250–284].
- *Šarḥ Nahğ al-balāğa* 1–5. Teheran 1378/1958.
- Makkī al-'Āmilī, Ḥusain Yūsuf: *Ibtāl at-tanāsub*. Ed. Muḥammad Kāzīm Makkī [unter dem Titel *al-Islām wa-t-tanāsub*]. Beirut 1411/1991.
- Malik = Kitābhāna-yi Millī-yi Malik, Teheran.  
Katalog: Īrağ Afšār/Muḥammad Taqī Dānišpazhūh: *Fihrist-i kitābhā-yi ḥaṭṭī-yi Kitābhāna-yi Millī-yi Malik* 1–8. Teheran 1352–1369š/1973–1990.
- Mānakdīm, Abū l-Ḥusain Aḥmad b. Abī Ḥāšim: *Šarḥ al-Uṣūl al-ḥamsa*. Ed. 'Abd al-Karīm 'Uṭmān [als Werk des 'Abd al-Ġabbār]. Kairo 1384/1965.
- Mar'asī = Kitābhāna-yi 'Umūmī-yi Ḥaḍrat-i Āyat Allāh al-'uzmā Nağafi Mar'asī, Qum. Katalog: Aḥmad al-Ḥusainī: *Fihrist-i nuṣḥahā-yi ḥaṭṭī-yi Kitābhāna-yi 'Umūmī-yi Ḥaḍrat-i Āyat Allāh al-'uzmā Nağafi Mar'asī* 1–23. Qum 1354–1370š/1975–1991.
- Mar'asī an-Nağafi, Šihāb ad-Dīn al-Ḥusainī: *Risālat ar-Rudūd wa-n-nuqud 'alā l-kitāb wa-mu'allifihī wa-l-ağwiba aš-šafīyya al-kāfiyya 'anhumā*. In: Ibn Abī Ġumhūr: *Gawāli al-la'ālī*. Ed. Muğtabā 'Irāqī. Qum 1403/1983.
- Marmura, Michael E.: *Avicenna and the Kalām*. In: *ZGAIW* 7 (1991–1992) 172–206.
- *Avicenna and the Problem of the Infinite Number of Souls*. In: *Medieval Studies* 22 (1960) 232–239.
- *Avicenna's Proof from Contingency for God's Existence in the Metaphysics of the Šifā'*. In: *Medieval Studies* 42 (1980) 337–352.
- *Avicenna's Psychological Proof of Prophecy*. In: *JNES* 22 (1963) 49–56.

- *Avicenna's Theory of Prophecy in the Light of Ash'arite Theology*. In: *The Seed of Wisdom. Essays in Honour of T.J. Meek*. Ed. William Stewart McCullough. Toronto 1964: 159–178.
- *Divine Omniscience and Future Contingents in Alfarabi and Avicenna*. In: *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*. Ed. Tamar Rudavsky. Dordrecht [u.a.] 1985: 81–94.
- *Ghazali's Chapter on Divine Power in the Iqtisād*. In: *Arabic Sciences and Philosophy* 4 (1994) 279–315.
- *The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna (Ibn Sina)*. In: *Islamic Theology and Philosophy. Studies in Honor of George F. Hourani*. Ed. Michael E. Marmura. Albany 1984: 172–187.
- *Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars*. In: *JAOS* 82 (1962) 299–312.
- Marquet, Yves: *La philosophie des Ikhwan al-Safa de dieu à l'homme*. Diss. Paris 1971.
- Martin, Richard C.: *A Mu'tazilite Treatise on Prophethood and Miracles Being Probably the Bāb 'alā l-nubuwwah from the Ziyādāt al-sharḥ by Abū Rashīd al-Nīsābūrī*. Diss. New York 1975.
- *The Role of the Basrah Mu'tazilah in Formulating the Doctrine of the Apologetic Miracle*. In: *JNES* 39 (1980) 175–189.
- MAS = al-Amīn, Muḥsin b. 'Abd al-Karīm: *Mustadrakāt a'yan aš-š'ā* 1–6. Beirut 1408–15/1987–95.
- Masğid-i A'zam = Kitābhāna-yi Masğid-i A'zam, Qum.  
Katalog: *Kitābhāna-yi Masğid-i A'zam*. In: Muḥammad Taqī Dānišpazhūh: *Fihrist-i kitābhānahā-yi šahr-i Qum*. In: *Našriyya* 5 (1346) 399ff.
- Mašhad, Adabiyāt = Kitābhāna-yi Dāniškada-yi Adabiyāt wa-'ulūm-i insānī-yi Dānišgāh-i Firdausī, Mašhad.  
Katalog: Maḥmūd Faḍil: *Fihrist-i nuṣṣahā-yi ḥaṭṭī-yi Kitābhāna-yi Dāniškada-yi Adabiyāt wa-'ulūm-i insānī Dānišgāh-i Firdausī*. Mašhad 1976.
- Māturidī, Abū Maṣṣūr Muḥammad b. Muḥammad: *K. at-Tauḥīd*. Ed. Fathalla Kholeif. Beirut 1970 (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de lettres orientales de Beyrouth. Série 1: Pensée arabe et musulmane; 50).
- Mazzaoui, Michel M.: *The Origins of the Safawids. Šīsm, Šūfism and the Gulāt*. Wiesbaden 1972 (FI; 3).
- McCarthy, Richard J. (Ed./Übers.): *The Theology of al-Ash'arī. The Arabic texts of al-Ash'arī's Kitāb al-Luma' and Risālat al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām, with briefly annotated translations, and appendices containing material pertinent to the study of al-Ash'arī*. Beirut 1953.
- McDermott, Martin J.: *The Theology of al-Shaikh al-Mufid (d. 413/1022)*. Beirut 1978 (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de lettres orientales de Beyrouth. Nouvelle Série: A. Langue arabe et pensée islamique; 10. Persian Studies Series; 9).
- Mehren, M.A.F.: *Traité mystique d'Abou Alī al-Hosain b. Abdallah b. Sīnā ou d'Avicenne. Texte arabe publié d'après les manuscrits du Brit. Muséum, de Leyde et de la Bibliothèque Bodleyenne avec l'explication en français*. Leiden 1889–1899.
- Meier, Fritz: *Die Schriften des 'Azīz-i Nasafī*. In: *WZKM* 52 (1953–1955) 125–182.
- Meyer, Egbert: *Philosophischer Gottesglaube: Ibn Sīnās Thronschriřt*. In: *ZDMG* 130 (1980) 226–277.
- *Ein kurzer Traktat Ibn 'Arabī's über die -A'yan at-Tābita*. In: *Oriens* 27–28 (1981) 226–265.
- MGWJ = Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.
- MI = Modarressi, Hossein Tabātabā'i: *An Introduction to Shī'ī Law. A Bibliographical Study*. London 1984.
- Michot, Jean R.: *Avicenne et la destinée humaine: À propos de la résurrection des corps*. In: *Revue philosophique de Louvain* 79 (1981) 453–483.
- *La destinée de l'homme selon Avicenne. Le retour à Dieu (ma'ād) et l'imagination*. Louvain 1986 (Académie Royale de Belgique. Classe des Lettres. Fonds René Draguet; 5).

- *La pandémie avicennienne au VI<sup>e</sup>/XII<sup>e</sup> siècle. Présentation, editio princeps et traduction de l'introduction du Livre de l'advenue du monde (Kitāb ḥudūth al-‘ālam) d'Ibn Ghaylān al-Balkhī*. In: Arabica 40 (1993) 287–344.
- MIDEO = Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire.
- Miftāḥ = Ḥusain Miftāḥ Sammlung, Teheran.
- Katalog: Muḥammad Taqī Dānišpazhūh: *Fihrist-i mushahā-yi ḥaṭṭī-yi Kitābhāna-yi Duktur Ḥusain Miftāḥ*. In: Našriyya 7 (1353/1974) 95–510.
- Millī = Kitābhāna-yi Millī, Teheran.
- Katalog: ‘Abdallāh Anwār: *Fihrist-i nusaḥ-i ḥaṭṭī-yi Kitābhāna-yi Millī-yi Īrān* 1–10. Teheran 1343–1358š/1965–1986.
- Milson, Menahem: *A Sufi Rule for Novices. Kitāb Ādāb al-Murīdān of Abū al-Najāb al-Suhrawardī*. An abridged translation and introduction. Cambridge, Mass. 1975 (Harvard Middle Eastern Studies; 17).
- Miqdād as-Suyūrī, Ġamāl ad-Dīn: *al-Anwār al-ḡalālīyya li-l-fuṣūl an-naširiyya*. Hs. Qum, Mar‘ašī 8047 (2).
- *Iršād at-tālibīn ilā nahḡ al-mustaršīdīn*. Ed. Mahdī ar-Raḡā‘ī. Qum 1405/1984 (Maḥṭūṭāt Maktabat Āyat Allāh al-Mar‘ašī al-‘amma; 10).
- *K. al-Lawāmi‘ al-ilāhīyya fī l-mabāḥiṡ al-kalāmīyya*. Ed. Muḥammad ‘Alī al-Qāḍī at-Ṭabāṭabā‘ī. Tabriz 1397/1976.
- *an-Nāfi‘ yaum al-ḥašr fī šarḥ al-Bāb al-ḥādī ‘ašar*. Ed. Mahdī Muḥaqqiq. Teheran 1365š/1986 (Wisdom of Persia; 38).
- MM = Šuštari, Nūr Allāh: *Maḡālis al-mu‘minīn*. Ed. Aḥmad ‘Abd al-Munāfi. Teheran 1375–76/1955–56.
- MMM‘A = Maḡallat Ma‘had al-maḥṭūṭāt al-‘arabiyya.
- Momen, Moojan: *An Introduction to Shi‘i Islam. The History and Doctrines of Twelver Shi‘ism*. New Haven/London 1985.
- Monnot, Guy: *La Transmigration et l'immortalité*. In: MIDEO 14 (1980) 149–166.
- Morewedge, Parviz: *Ibn Sīna [Avicenna] and Malcolm and the Ontological Argument*. In: The Monist 54 (1970) 234–249.
- *The Logic of Emanation and Šūfiism in the Philosophy of Ibn Sīnā (Avicenna)*. In: JAOS 91 (1971) 467–476, 92 (1972) 1–18.
- *Philosophical Analysis and Ibn Sīnā's 'Essence-Existence' Distinction*. In: JAOS 92 (1972) 425–435.
- *A Third Version of the Ontological Argument in the Ibn Sīnian Metaphysics*. In: *Islamic Philosophical Theology*. Ed. Parviz Morewedge. Albany 1979:188–222.
- MS. — Siehe Muḡlī (MS).
- MU. — Siehe Muḡlī (MU).
- Mudarris Raḍawī, Muḥammad Taqī: *Aḥwāl wa-āṭār-i Ḥwāḡa Našir ad-Dīn Ṭūsī*. Teheran <sup>2</sup>1370š (Falsafa wa-‘irfān; 10).
- Mudarrisī, Ḥusain Ṭabāṭabā‘ī: *Hānadān-i Faḥān. Aḥwāl wa-āṭār-i dānišmandān-i yakī az ḥānadānhā-yi ‘ilmī-yi Qum dar qarnhā-yi haḡm tā dahum*. Qum 1352š/[1973].
- Mudarrisī Zangānī, Muḥammad: *Sar-ḡudašt wa-‘aqā‘id-i falsafī-yi ḥwāḡa Našir ad-Dīn Ṭūsī*. Teheran 1335š/1956. (Intišārāt-i Dānišgāh-i Tīhrān; 309).
- Mufīd, Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Muḥammad b. Nu‘mān: *Awā‘il al-maḡālāt fī l-madāhib al-muḥṭarāt*. Ed. ‘Abbāsquṡī Š. Waḡdī. Tabriz 1371/[1951–52].
- Muḡlī (MS) = Ibn Abī Ġumhūr, Muḥammad b. ‘Alī b. Ibrāhīm: *Maslak al-afḥām fī ‘ilm al-kalām*. In: Ibn Abī Ġumhūr: *Muḡlī mir‘āt al-munḡī fī l-kalām wa-l-ḥikmatain wa-t-tašawwuf*. Ed. Aḥmad aš-Šīrāzī. Teheran 1329/1911.
- Muḡlī (MU) = Ibn Abī Ġumhūr, Muḥammad b. ‘Alī b. Ibrāhīm: *Muḡlī mir‘āt al-munḡī fī l-kalām wa-l-ḥikmatain wa-t-tašawwuf*. Ed. Aḥmad aš-Šīrāzī. Teheran 1329/1911.
- Muḡlī (NM) = Ibn Abī Ġumhūr, Muḥammad b. ‘Alī b. Ibrāhīm: *an-Nūr al-munḡī min az-zalām ḥāšīyyat maslak al-afḥām*. In: Ibn Abī Ġumhūr: *Muḡlī mir‘āt al-munḡī fī l-kalām wa-l-ḥikmatain wa-t-tašawwuf*. Ed. Aḥmad aš-Šīrāzī. Teheran 1329/1911.

- Muḥallī, al-Qāsim b. Aḥmad: *Tā'liq 'alā šarḥ al-imām al-mašhūr bi-Mānakdīm alladī šaraḥa bihi al-uşul al-ḥamsa li-Qādī al-quḍāt 'Abd al-Ġabbār b. Aḥmad*. Hs. Mailand, Ambrosiana F 192.
- Muḥammad 'Alī Ṭabāṭabā'ī = Muḥammad 'Alī Ṭabāṭabā'ī Qāḍī Tabrīzī Sammlung, Tabrīz.
- Katalog: 'Abd al-'Azīz Ṭabāṭabā'ī: *Fihrist-i nuṣṣahā-yi kitābhāna-yi Aqā-yi Ḥāġġ Saiyid 'Azīz Ṭabāṭabā'ī*. In: Našriyya 7 (1353/1974) 511–523.
- Munāzara bain al-Garawī wa-l-Harawī wa-muġādalatuhumā fī amr al-ḥilāfa ḥāla ġtimā'i-himā bi-Mašhad al-Imām 'Alī Riḍā 'alaihi s-salām*. O.O. 1397/1977.
- Murtaḍā, aš-Šarīf Abū l-Qāsim 'Alī b. al-Ḥusain: *Amālī as-Saiyid al-Murtaḍā fī t-tafšīr wa-l-ḥādīṯ wa-l-adab* 1–2. Ed. Abū Faḍl Ibrāhīm. Kairo 1954.
- *Ġawābāt al-masā'il at-Ṭabariyya*. In: *Rasā'il aš-Šarīf al-Murtaḍā*. Ed. Mahdī Raġā'ī. Qum 1405/1984:1/133–166.
- *Ġawābāt al-masā'il ar-Rāziyya*. In: *Rasā'il aš-Šarīf al-Murtaḍā*. Ed. Mahdī Raġā'ī. Qum 1405/1984:1/97–132.
- *Ġumal al-'ilm wa-l-'amal*. Ed. Aḥmad al-Ḥusainī. Naġaf 1387/1967.
- *Inqād al-bašar min al-ġabr wa-l-qadar*. In: *Rasā'il al-'adl wa-t-tauḥīd*. Ed. Muḥammad 'Imāra. Kairo 1971:1/255–315.
- *Tanzīh al-anbiyā'*. Ed. Muḥammad Šādiq al-Kutubī. Naġaf 1961.
- Mušār, Ḥān Bābā: *Fihrist-i kitābhā-yi čāpi-yi 'arabī*. Teheran 1344š/1965.
- *Mu'allifīn-i kutub-i čāpi-yi fārsī wa-'arabī* 1–6. Teheran 1340–44š/1961–65.
- MUSJ = Mélanges de l'Université Saint Joseph.
- MW = Muslim World.
- Nāma-yi dānišwarān-i Nāširī*. Verfaßt von einer Gruppe von Gelehrten. Teheran 1318/[1899–1900].
- Našīr ad-Dīn at-Ṭūsī, Abū Ġa'far Muḥammad b. Muḥammad: *Burhān fī ūbāt al-wāġib*. In: Našīr ad-Dīn at-Ṭūsī: *Talbīš al-muḥaššal. Bi-inḍimām rasā'il wa-fawā'id kalāmiyya*. Ed. 'Abdallāh Nūrānī. Teheran 1359š/1980:519.
- *Fuṣūl*. Ed. Muḥammad Taqī Dānišpazhūh. Teheran 1335š/1956 (Intišārāt-i Dānišġāh-i Tihrān; 298).
- *Rabṯ al-ḥādīṯ bi-l-qadīm*. In: Muḥammad Mudarrisī Zangānī: *Sar-gudašt wa-'aqā'id-i falsafī-yi ḥwāġa Našīr ad-Dīn-i Ṭūsī*. Teheran 1335š/1956:179–181.
- *Risāla Andar qismat-i mauġūdāt* (= *Treatise on Division of Existents*). Persian Text Established by The Institute for Cultural Studies: Teheran, Iran. English Translation by Parviz Morewedge. From an Edition by Muḥammad Taqī Mudarris Raḍawī. In: *The Metaphysics of Tusi* [Maġmū'a az rasā'il-i Ḥwāġa Našīr ad-Dīn Muḥammad Ṭūsī]. Teheran 1992.
- *Risāla dar ġabr wa-qadar* (= *Treatise on Determination and Destiny*). Persian Text Established by The Institute for Cultural Studies: Teheran, Iran. English Translation by Parviz Morewedge. From an Edition by Muḥammad Taqī Mudarris Raḍawī. In: *The Metaphysics of Tusi* [Maġmū'a az rasā'il-i Ḥwāġa Našīr ad-Dīn Muḥammad Ṭūsī]. Teheran 1992.
- *Risāla Fī l-ġabr wa-l-iḥtiyār*. In: Muḥammad Mudarrisī Zangānī: *Sar-gudašt wa-'aqā'id-i falsafī-yi ḥwāġa Našīr ad-Dīn-i Ṭūsī*. Teheran 1335/1956:187–188.
- *Risāla Fī qawā'id al-'aqā'id*. Hg. 'Alī Ḥasān Ḥāzīm. Beirut 1413/1992.
- *Risāla-yi Iḥbāt-i wāġib* (= *Treatise on the Proof of a Necessary [Being]*). Persian Text Established by The Institute for Cultural Studies: Teheran, Iran. English Translation by Parviz Morewedge. From an Edition by Muḥammad Taqī Mudarris Raḍawī. In: *The Metaphysics of Tusi* [Maġmū'a az rasā'il-i Ḥwāġa Našīr ad-Dīn Muḥammad Ṭūsī]. Teheran 1992.
- *Šarḥ al-Išārāt*. In: Quṯb ad-Dīn ar-Rāzī: *Muḥākamat bain al-īmām wa-n-Našīr*. Teheran 1377–79/[1957–59].
- *Šarḥ Mas'alat al-'ilm*. Ed. 'Abdallāh Nūrānī. Mašhad 1345š/1966 (Mušannafāt Našīr ad-Dīn Ṭūsī; 1).

- *Sih guftār-i Hwāḡa-i Tūsī. Dar bāra-yi ʿġūnaḡī-i padīd āmadan-i ʿand ʿīz az yakī wa-sāzis-i ān bā qāʿida-yi “āfarīda na-šudan-i bisyār az yakī”* (“Ex uno non fit nisi unum”). Ed. Muḥammad Taqī Dānišpazhūh. Teheran 1335š/[1956] (Intiṣārāt-i Dāniṣḡāh-i Tihirān; 296).
- *Tag̡rīd al-ʿit̡iqād*. In: Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar al-Ḥillī: *Kaṣf al-murād fī šarḥ Tag̡rīd al-ʿit̡iqād*. Qum o.J.
- *Talḥīṣ al-muḡaṣṣal*. In: Faḡr ad-Dīn ar-Rāzī: *Muḡaṣṣal afkār al-mutaqaddimīn wa-l-mutaʿahḡirīn min al-ʿulamāʿ wa-l-mutakallimīn*. Ed. Ṭaha ʿAbd ar-Raʿūf Saʿd. Kairo o.J. (Min turāt ar-Rāzī; 4).
- Nasr, Seyyed Hossein: *Afdal al-Dīn al-Kashani and the Philosophical World of Khwaja Nasir al-Dīn Tusi*. In: *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*. Ed. Michael E. Marmura. Albany 1984:249–264, 323–326.
- *Essence (wujūd) and Quiddity (māḡīyah) in Islamic Philosophy*. In: *International Philosophical Quarterly* 29 (1989) 409–428.
- *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. Conceptions of Nature and Methods used for its Study by the Ikhwān al-Safāʿ, al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā*. London <sup>2</sup>1978.
- *The Persian Works of Shaykh al-Ishrāq Shihāb al-Dīn Suhrawardī*. In: Seyyed Hossein Nasr: *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*. Ed. Mehdi Amin Razavi. Richmond 1996:154–159.
- *Post-Avicennan Islamic Philosophy and the Study of Being*. In: *Reason, Action, and Experience. Essays in Honor of Raymond Klibansky*. Ed. Helmut Kohlenberger. Hamburg 1979:87–93.
- *Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period*. In: *The Cambridge History of Iran*. Volume 6: The Timurid and Safavid Periods. Edd. Peter Jackson und Laurence Lockhart. Cambridge 1986:656–697.
- *The Spread of the Illuminationist School of Suhrawardī*. In: *Islamic Quarterly* 14 (1970) 111–121.
- *Three Muslim Sages. Avicenna – Suhrawardī – Ibn ʿArabī*. Cambridge, Mass. 1964 (Harvard Studies in World Religions).
- Naṣr Allāh, Ḥasan ʿAbbās: *Taʿrīḡ Karak Nūḡ*. Damaskus 1406/1986.
- Naṣriyya = Naṣriyya-yi Kitābhāna-yi Markazī-yi Dāniṣḡāh-i Tihirān dar bāra-yi nuṣḡahā-yi ḡaṭṭī.
- Nemoy, Leon (Ed.): *The Arabic Treatise on the Immortality of the Soul, by Saʿd ibn Mansūr ibn Kammūna (xiii century). Facsimile Reproduction of the Only Known Manuscript (Cod. Landberg 510, fol. 58–70) in the Yale University Library*. With a Bibliographical Note. New Haven 1945.
- (Übers.): *Ibn Kammūna’s Treatise on the Immortality of the Soul*. In: *Ignace Goldziher Memorial Volume*. Edd. Samuel Löwinger, Alexander Schreiber und Joseph Somoghy. Jerusalem 1958:2/83–99.
- *New Data for the Biography of Saʿd Ibn Kammūnah*. In: *Revue des études juives* 123 (1964) 507–510.
- Netton, Ian Richard: *Allāh Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*. Richmond 1989.
- Neuwirth, Angelika: *Das islamische Dogma der “Unnachahmlichkeit des Korans” in literaturwissenschaftlicher Sicht*. In: *Der Islam* 60 (1983) 166–183.
- Newman, Andrew J.: *Towards a Reconsideration of the “Isfahān School of Philosophy”:* *Shaykh Bahāʿī and the Role of the Safavid ʿulamāʿ*. In: *Studia Iranica* 15 (1986) 165–199.
- Nicholson, Reynold A.: *The Mystics of Islam*. Lahore o.J.
- *Studies in Islamic Mysticism*. Richmond 1994.
- Niewöhner, Friedrich: *Die Wahrheit ist eine Tochter der Zeit. Ibn Kammūna’s historisch-kritischer Religionsvergleich aus dem Jahre 1280*. In: *Religionsgespräche im Mittelalter*. Edd. Bernard Lewis und Friedrich Niewöhner. Wiesbaden 1992:357–369.
- Niʿma, ʿAbdallāh: *Falāsifat aṣ-ṣīʿa: ḡayātuhum wa-āraʿuhum*. Beirut 1962.
- Niṣābūrī, Abū Raṣīd: *Fī t-tauḡīd*. Ed. Muḡammad ʿAbd al-Ḥādī Abū Rīda. Kairo 1969.

- NM. – Siehe Muğlī (NM).
- Nürbaḥš = Kitābhāna-yi Nürbaḥš, Ḥānqāh-i Ni‘mat Allāh, Teheran.
- Katalog: Ibrāhīm Dībāgī: *Fihrist-i nushahā-yi ḥaṭṭī-yi Kitābhāna-yi Ḥānqāh-i Nürbaḥš (Ni‘mat Allāh)*. Teheran 1350–52/1970–73.
- Nūrī aṭ-Ṭabarsī, Muḥammad b. ‘Alī: *Mustadrak al-wasā’il*. Teheran 1321/[1903–4].
- Nwyaia, Paul: *Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*. Beirut 1970 (Recherches publiées sous la direction de l’Institut de lettres orientales de Beyrouth. Série 1: Pensée arabe et musulmane; 49).
- Oraibi, Ali Ahmed: *Shi‘i Renaissance: A Case Study of the Theosophical School of Bahrain in the 7th/13th Century*. Diss. Toronto 1992.
- Ormsby, Eric Linn: *Theodicy in Islamic Thought. The Dispute over al-Ghazālī’s “Best of All Possible Worlds”*. Princeton 1984.
- O’Shaughnessy, Thomas: *Creation from Nothing and the Teaching of the Qur’ān*. In: ZDMG 120 (1970) 274–280.
- Paret, Rudi (Übers.): *Der Koran*. Stuttgart [u.a.]. 1966.
- Pazdawī, Abū l-Yusr Muḥammad: *K. Uṣūl ad-dīn*. Ed. Hans Peter Linss. Kairo 1383/1963.
- Perlman, Moshe (Ed./Übers.): *Ibn Kammūna’s Examination of the Three Faiths: A Thirteenth-Century Essay in the Comparative Study of Religion* 1–2. Berkeley/Los Angeles 1967–71.
- Peters, Francis Edward: *The Origins of Islamic Platonism: The School Tradition*. In: *Islamic Philosophical Theology*. Ed. Parviz Morewedge. Albany 1979:14–45.
- Pines, Shlomo: *An Arabic summary of a lost work of John Philoponus*. In: IOS 2 (1972) 320–352.
- *Beiträge zur islamischen Atomlehre*. Gräfenheichen 1930.
- *La longue recension de la théologie d’Aristote dans ses rapports avec la doctrine ismaélienne*. In: REI 22 (1954) 7–20.
- Plato: *Euthyphro – Apology – Cratylus – Phaedo – Phaedrus*. Edited with an English Translation by Harold North Fowler. London 1995 (Loeb Classical Library; 36).
- Profitch, Manfred: *Die Terminologie Ibn ‘Arabī’s im “Kitāb wasā’il al-sā’il” des Ibn Saudakūn. Text, Übersetzung, Analyse*. Freiburg/Breisgau 1973 (IU; 19).
- Qaiṣarī, Dāwūd b. Maḥmūd: *Šarḥ ‘alā Fuṣūṣ al-ḥikam*. Qum 1363š/1984.
- Qāšānī, Kamāl ad-Dīn ‘Abd ar-Razzāq: *Šarḥ Fuṣūṣ al-ḥikam*. Kairo 1321/[1903–4].
- *Šarḥ Manāzil as-sā’irīn li-Abī Ismā’il ‘Abdallāh al-Anṣārī*. Ed. Muḥsin Baydārfar. Qum 1413/1992.
- *Ta’wīlāt al-Qur’ān* 1–2. Ed. Muṣṭafā Gālib [als *Tafsīr al-Qur’ān al-karīm* des Ibn al-‘Arabī]. Beirut 1987.
- *Traité sur la Prédestination et le libre arbitre (ar-Risāla fī l-qaḍā’ wa-l-qadar) précédé de quarante hadiths*. Traduction par Stanislas Guyard. Introduction par Gérard Leconte. Paris 1978 (Tradition islamique; 3).
- Qazwīnī, Nağm ad-Dīn al-Kātibī: *Ḥikmat ‘ain al-qawā’id*. In: Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar al-Ḥillī: *Īdāḥ al-maqāṣid min ḥikmat ‘ain al-qawā’id*. Ed. ‘Alī Naqī Munzawī. Teheran 1378/1959.
- Qūnawī, Šadr ad-Dīn: *K. al-Fukūk fī mustanadāt ḥikam al-fuṣūṣ*. In: ‘Abd ar-Razzāq al-Qāšānī: *Šarḥ Manāzil as-sā’irīn*. Teheran 1315/1897:183–300 (Rand).
- Quṣairī, ‘Abd al-Karīm: *ar-Risāla al-Quṣairīyya fī ‘ilm at-taṣawwuf*. Beirut o.J.
- Qūšgī, ‘Alā’ ad-Dīn Aḥmad b. Muḥammad: *Šarḥ Tağrīd al-kalām*. Tabriz 1301/[1883].
- Quṭb ad-Dīn aš-Širāzī: *Risāla Fī taḥqīq ‘alam al-miṭāl wa-ağwibat as’ilat ba’d al-fudalā’*. In: John Walbridge: *The Science of Mystic Lights. Quṭb al-Dīn Shīrāzī and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy*. Cambridge, Mass. 1992: 233–271 (Text), 200–232 (Übersetzung).
- *Šarḥ Ḥikmat al-išrāq*. Ed. Asad Allāh Haratī. Teheran 1313–1315/1896–1898.
- Raḍawī = Kitābhāna-yi Astān-i Quds-i Raḍawī, Mašhad.
- Katalog: *Fihrist-i kutub-i kitābhāna-yi mubāraka-yi Astān-i Quds-i Raḍawī* 1–11. Ed.

- Šāh-zāda Uktā'ī [u.a.]. Mašhad 1305–64š/1926–85.
- Radscheit, Matthias: *Die koranische Herausforderung. Die taḥaddī-Verse im Rahmen der Polemikpassagen des Korans*. Berlin 1996 (IU; 198).
- Radtke, Bernd: *Drei Schriften des Theosophen von Tirmid̄. Das Buch vom Leben der Gottesfreunde. Ein Antwortschreiben nach Sarahs. Ein Antwortschreiben nach Rayy* 1–2. Herausgegeben, übersetzt und erläutert. Erster Teil: Die Arabischen Texte. Zweiter Teil: Übersetzung und Kommentar. Beirut/Stuttgart 1992–96 (Bibliotheca Islamica; 35a, 35b).
- *A Forerunner of Ibn al-Arabī: Ḥakīm Tirmidhī on Sainthood*. In: JMIAS 8 (1989) 42–49.
- *Tirmidhiana Minora*. In: Oriens 34 (1994) 242–298.
- Rahman, Fazlur: *Avicenna's De Anima*. London 1959.
- *Avicenna's Psychology. An English Translation of Kūtāb al-Najāt, Book II, Chapter VI with Historico-Philosophical Notes and Textual Improvements on the Cairo Edition*. Oxford 1952.
- *Essence and Existence in Avicenna*. In: Medieval and Renaissance Studies 4 (1958) 1–16.
- *Essence and Existence in Ibn Sina. The Myth and the Reality*. In: Hamdard Islamicus 4i (1981) 3–14.
- *Major Themes of the Qur'ān*. Minneapolis/Chicago 1980.
- *The Philosophy of Mullā Ṣadrā. (Ṣadr al-Dīn al-Šūrāzī)*. Albany 1975 (Studies in Islamic Philosophy and Science).
- *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*. Chicago 1979.
- Rašīdiyān, Gulām Riḍā: *Zandaḡī Ibn Abī Ğumhūr*. In: Kaihān-i Andīseh 72 (Ḥurdār-Tīr 1376š/Juni–Juli 1997) 101–109.
- Rauḍātī, Muḥammad 'Alī: *Fihrist-i kutub-i ḥaṭṭī-yi kitābhānahā-yi Isfahān*. Isfahan 1377/1958.
- Rehatek, Edward: *The Doctrines of Metempsychosis and Incarnation among nine heretic Muḥammadan Sects*. In: JBBRAS 14 (1880) 418–438.
- REI = Revue des Études Islamiques.
- RĠ = al-Ḥwānsārī, Muḥammad Bāqir: *Rauḍāt al-ġannāt fī aḥwāl al-'ulamā' wa-s-sādāt* 1–8. Qum 1392/1987.
- Roemer, Hans Robert: *The Successors of Tīmūr*. In: *The Cambridge History of Iran. Volume 6: The Timurid and Safavid Periods*. Edd. Peter Jackson und Laurence Lockhart. Cambridge 1986:98–146.
- Roper, Geoffrey (Ed.): *World Survey of Islamic Manuscripts* 1–4. London 1992–96.
- Rosenthal, Franz: *Addenda to Islamic Culture, Vol. XIV, pp. 387–422*. In: IC 15 (1941) 396–398 [Nachdruck in: F. Rosenthal: *Greek Philosophy in the Arab World*, Nr. II].
- *Greek Philosophy in the Arab World. A collection of Essays*. Aldershot 1990.
- *On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World*. In: IC 14 (1940) 387–422 [Nachdruck in: F. Rosenthal: *Greek Philosophy in the Arab World*, Nr. II].
- Routledge Encyclopaedia of Philosophy*. Ed. Edward Craig. London/New York 1998.
- Rowson, Everett K. (Ed./Übers.): *A Muslim Philosopher on the Soul and Its Fate: Al-ʿAmīrī's Kitāb al-Amad 'alā l-abad*. New Haven 1988 (American Oriental Series; 70).
- RU = al-Afandī, 'Abdallāh b. 'Isā: *Riyād al-'ulamā'* 1–5. Ed. Aḥmad al-Ḥusainī. Qum 1401/1981 (Min maḥṭūṭāt maktabat Āyat Allāh al-Mar'āšī al-ʿamma; 5).
- Rubin, Uri: *Apes, Pigs, and the Islamic Identity*. In: IOS 17 (1997) 89–105.
- Rudolph, Ulrich: *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*. Leiden 1997 (Islamic Philosophy, Theology, and Science. Texts and Studies; 30).
- Rummānī, Abū l-Ḥasan 'Alī b. 'Isā al-Warrāq: *an-Nukat fī iġāz al-Qur'ān*. In: *Ṭalāt rasā'il fī iġāz al-Qur'ān*. Edd. Muḥammad Ḥalaf Allāh und Muḥammad Zaghlūl Salām. Kairo 1387/1968:75–113.
- Rundgren, Frithiof: *Avicenna on Love. Studies in the "Risāla fī māḥiyat al-'iṣq" I*. In: Orientalia Suecana 27–28 (1978–1979) 42–62.
- Sachau, Eduard (Ed./Übers.): *Alberuni's India. An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India About A.D. 1030* 1–2. London 1887–88 (Trübner's Oriental Series).

- Saḥāwī, Muḥammad b. ‘Abd ar-Raḥmān: *ad-Daw’ al-lāmi’ li-ahl al-qarn at-tāsī’* 1–12. Beirut 1966.
- Šahīd at-tānī, Zain ad-Dīn b. ‘Alī b. Aḥmad al-‘Āmilī: *Ḥaqā’iq al-īmān*. In: *Mağnū’at ar-rasā’il*. Teheran 1404/1983.
- Šahrastānī, ‘Abd al-Karīm: *Livre des religions et des sectes* [= *K. al-Milal wa-n-niḥal*] 1–2. Übers. Jean Jolivet, Guy Monnot und Daniel Gimaret. Peeters/Unesco 1986–93 (Collection UNESCO d’œuvres représentatives. Série arabe).
- *Muṣārā’at al-falāsifa*. Ed. Suhair Muḥammad Muḥtār. Kairo 1976 (Mu’allafāt aš-Šahrastānī; 1).
- *Nihāyat al-iqdām fī ‘ilm al-kalām*. Ed. Alfred Guillaume. Oxford 1934.
- Šahrazūrī, Muḥammad b. Maḥmūd: *Nuḥat al-arwāḥ wa-rauḍat al-afrāḥ fī ta’rīḥ al-ḥukamā’ wa-l-falāsifa* 1–2. Ed. Ḥūršīd Aḥmad. Haiderabad 1396/1976.
- *aš-Šağara al-ilāhiyya*. Hs. Tübingen 229.
- *Šarḥ Ḥikmat al-išrāq*. Ed. Ḥusain Diyā’ī. Teheran 1372š/1993.
- Šaiḥ at-Tūsī, Abū Ga’far Muḥammad b. al-Ḥasan b. ‘Alī: *al-Iqtisād fīmā yata’allaqu bi-l-‘itqād*. Beirut 1406/1986.
- *Masā’il kalāmiyya*. In: Šaiḥ at-Tūsī: *ar-Rasā’il al-‘ašar*. Ed. Muḥammad Wā’iz Zādah al-Ḥurāsānī. Qum 1403/[1982]:91–107.
- *al-Muqaddima fī l-madḥal ilā sinā’at ‘ilm al-kalām*. In: Šaiḥ at-Tūsī: *ar-Rasā’il al-‘ašar*. Ed. Muḥammad Wā’iz Zādah al-Ḥurāsānī. Qum 1403/[1982]:63–87.
- *Risāla Fī l-‘itqādāt*. In: Šaiḥ at-Tūsī: *ar-Rasā’il al-‘ašar*. Ed. Muḥammad Wā’iz Zādah al-Ḥurāsānī. Qum 1403/[1982]:101–107.
- *K. Tamhīd al-uṣūl fī ‘ilm al-kalām*. Ed. ‘Abd al-Muḥsin Miškāt ad-Dīnī. Teheran 1362š/1983 (Intišārāt-i Dānišgāh-i Tihārān; 1835).
- Samāhīrī, ‘Abdallāh b. Šāliḥ al-Baḥrānī: *Iğāzat al-ḥadīṯ li-Nāṣir b. Muḥammad Ġarūdī*. Hs. Qum, Mar’asī 5582.
- Sander, Paul: *Zwischen Charisma und Ratio. Entwicklungen in der frühen imāmischen Theologie*. Berlin 1994 (IU; 183).
- Ša’rānī, ‘Abd al-Waḥḥāb b. Aḥmad: *al-Yawāqīt wa-l-ğawāḥir fī bayān ‘aqā’id al-akābir* 1–2. Kairo 1351/1932.
- Šarḥ = Ibn Abī Ġumhūr, Muḥammad b. ‘Alī b. Ibrāhīm: *Šarḥ al-Bāb al-ḥadī’ ‘ašar*. Hs. Teheran, Dānišgāh 353.
- Šarīf ar-Raḍī, Muḥammad b. al-Ḥusain: *Nahğ al-balāğa*. In: Kamāl ad-Dīn Maitām b. Maitām al-Baḥrānī: *Šarḥ Nahğ al-balāğa* 1–3. Teheran 1378/1958.
- Savage-Smith, Emilie: *A New Catalogue of Islamic Arabic Manuscripts in the Bodleian Library, Oxford. 1. Arabic Manuscripts on Medicine and Related Topics*. Oxford (in Vorbereitung).
- Šāyilī, Äyḍīn: *Ḥwāğa Naṣir Tūsī wa-raṣḥāna-yi Marāğa*. In: *Yādnāma-yi Ḥwāğa Naṣir Tūsī*. Teheran 1336š/1957:1/57–75.
- Scattolin, Giuseppe: *Realization of “Self” (anā) in Islamic Mysticism. ‘Umar Ibn al-Farīd (576/1181–632/1235)*. In: *Annali* 56 (1996) 14–32.
- Schacht, Joseph: *An Early Murcī’ite Treatise: The Kūtāb al-‘ālim wal-muta’allim*. In: *Oriens* 17 (1964) 96–117.
- Schaeder, Hans Heinrich: *Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung*. In: *ZDMG* 79 (1925) 192–268.
- Scheffczyk, Leo: *Der Reinkarnationsgedanke in der altchristlichen Literatur*. München 1985 (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte. Jg. 1985. Heft 4).
- Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufitums*. Köln<sup>2</sup>1992.
- Schmidtke, Sabine: *Al-‘Allāma al-Ḥillī and Shi’ite Mu’tazilite Theology*. In: *Spektrum Iran* 7iii/iv (1994) 10–35.
- *The Doctrine of the Transmigration of Soul according to Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī (killed 587/1191) and his Followers*. In: *Studia Iranica* 28ii (1999) 237–254.

- *The Influence of Šams al-Dīn Šahrazūrī (7th/13th century) on Ibn Abī Ġumhūr al-Aḥsā'ī (d. after 904/1499). A preliminary note.* In: *Encounters of Words and Texts: Inter-cultural Studies in Honor of Stefan Wild on the Occasion of His 60th Birthday. Presented by His Pupils in Bonn.* Edd. Lutz Edzard and Christian Szyska. Hildesheim 1997:23–32.
- (Ed./Übers.): *A Mu'tazilite Creed of az-Žamaḥšarī (d. 538/1144) (al-Minhāğ fī uṣūl ad-dīn).* Stuttgart 1997 (AKM; 51iv).
- *The Theology of al-Allāma al-Hillī (d. 726/1325).* Berlin 1991 (IU; 152).
- Schubert, Gudrun: *Annäherungen. Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Šadr ad-Dīn-i Qōnawī und Našīr ud-Dīn-i Ṭūsī.* Edition und kommentierte Inhaltsangabe. Stuttgart 1995 (Bibliotheca Islamica; 43).
- Schwarz, Michael: "Acquisition" (*Kasb*) in Early Kalām. In: *Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays presented to Richard Walzer.* Ed. Samuel Miklos Stern [u.a.]. Oxford 1972:355–387.
- *The Qāḍī 'Abd al-Ġabbār's Refutation of the Aš'arite Doctrine of "Acquisition" (Kasb).* In: IOS 6 (1976) 229–263.
- *Some Notes on the notion of iljā' (constraint) in Mu'tazilite kalām.* In: IOS 2 (1972) 413–427.
- Seidensticker, Tilman: *Altarabisch "Herz" und sein Wortfeld.* Wiesbaden 1992.
- Sellheim, Rudolf: *Materialien zur arabischen Literaturgeschichte.* Teil 1. Wiesbaden 1976 (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland xvii A. Arabische Handschriften).
- Shaiḥi, Kamil Mustafa: *Sufism and Shi'ism.* Surbiton 1991.
- Shehadi, Fadlau: *Metaphysics in Islamic Philosophy.* Delmar/New York 1982 (Studies in Islamic Philosophy and Science).
- SI = Studia Islamica.
- ŠI = aš-Šahrazūrī, Muḥammad b. Maḥmūd: *aš-Šağara al-ilāhīyya.* Hs. Tübingen 229.
- Siddiqi, Bakhtiyar Husain: *Ĵalāl al-Dīn Dawwānī.* In: *A History of Muslim Philosophy.* Ed. M.M. Sharif. Wiesbaden 1963–66:2/883–888.
- Simeone, Cristina Marta: *La teoria della trasmigrazione dell'anima in Platone.* In: *Studia Patavina* 32 (1985) 5–21.
- Sipahsalār/Munzawī = Kitābhāna-yi Madrasa-yi Sipahsalār, Teheran.  
 Katalog: Muḥammad Taqī Dānišpazhūh/'Alī Naqī Munzawī: *Fihrist-i Kitābhāna-yi Sipahsalār. Baḥš-i Siwvum* 1–3. Teheran 1340–56š/1962–78.
- Šīrāzī, Šadr ad-Dīn Muḥammad b. Ibrāhīm: *al-Ḥikma al-muta'āliyya fī l-asfār al-arba'a* 1–. Ed. Muḥammad Husain Ṭabātabā'ī. Teheran 1378/1958–.
- *Ḥalq al-a'māl.* In: *Ma'mū'a-yi rasā'il-i falsafī-yi Šadr al-muta'allihīn.* Ed. Ḥāmid Nāğī Iṣfahānī. Teheran 1375š:269–279.
- *Šarḥ al-Hidāya al-aṭīriyya.* Teheran 1313/[1895–96].
- *aš-Šawāhid ar-rubūbiyya fī l-manāhiğ as-sulūkiyya.* Ed. Ġalāl ad-Dīn Aštīyānī. Mašhad 1360.
- Smith, Jane Idleman/Haddad, Yvonne Yazbeck: *The Islamic Understanding of Death and Resurrection.* Albany 1981.
- Smith, Margaret: *Rabī'a the Mystic and Her Fellow-Saints in Islam being the Life and Teachings of Rabī'a al-Adawīyya al-Qaysīyya, of Basra, Sufi saint, ca. A.H. 99–185, A.D. 717–801. Together with some Account of the Place of the Women in Islam. With a Survey of Sources, References, a Concise Bibliography, and Indexes.* Amsterdam <sup>2</sup>1974.
- *Transmigration and the Sufis.* In: MW 30 (1940) 351–357.
- Smith, Wilfred Cantwell: *Faith as Taṣdīq.* In: *Islamic Philosophical Theology.* Ed. Parviz Morewedge. Albany 1979:96–119.
- Soreth, Marion: *Text- und quellenkritische Bemerkungen zu Ibn Sīnā's Risāla fī l-'Iṣq.* In: Oriens 17 (1964) 118–131.
- Steinschneider, Moritz: *Die arabische Literatur der Juden. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte*

- der Araber, *grossenteils aus handschriftlichen Quellen*. Frankfurt 1902 (Bibliotheca Arabico-Judaica).
- Stern, Samuel Miklos: *Ibn al-Samḥ*. In: JRAS (1956) 31–44.
- Strothmann, Rudolf: *Seelenwanderung bei den Nuṣairī*. In: Oriens 12 (1959) 89–114.
- Stroumsa, Sara: *The Barāhima in Early Kalām*. In: JSAI 6 (1985) 229–241.
- Subkī, Tağ ad-Dīn ‘Abd al-Wahhāb ‘Alī: *Ṭabaqāt as-ṣāfiyya al-kubrā* 1–6. Kairo 1324/1906.
- Suhrawardī, Abū an-Nağīb ‘Abd al-Qāhir: *K. Ādāb al-murīdīn*. Ed. Menahem Milson. Jerusalem 1978 (Max Schloessinger Memorial Series. Texts; 2).
- Suhrawardī, Šihāb ad-Dīn Yahyā: *K. al-Lamahāt*. Ed. Amīl al-Ma‘lūf. Beirut <sup>2</sup>1991 (ad-Dirāsāt wa-n-nuṣūṣ al-falsafiyya; 3).
- *Le Livre de la Sagesse Orientale. Kitāb Hikmat al-Ishrāq. Commentaires de Qoṭbaddīn Shīrāzī et Mollā Ṣadrā Shīrāzī*. Traduction et notes par Henry Corbin. Établies et introduites par Christian Jambet. Paris 1986 (Collection Islam spirituel).
- *Opera Metaphysica et Mystica I*. Ed. Henry Corbin. Istanbul 1945 (Bibliotheca Islamica; 16a) [Darin enthalten: *al-Mašārī wa-l-muṭārāhāt* (= MM), *al-Muqāwamāt* (= MQ), *at-Takwīhāt* (= TW)].
- *Opera Metaphysica et Mystica II* (= *Œuvres philosophiques et mystiques*). Ed. Henry Corbin. Teheran 1952 (Bibliothèque iranienne; 2) [Darin enthalten: *Hikmat al isrāq* (= HI) and *Qissat al-ğurbāt al-ğarbiyyat* (= QGH)].
- *Opera Metaphysica et Mystica III* (= *Œuvres philosophiques et mystiques II. Œuvres en persan*). Ed. Henry Corbin. Teheran 1970. [Darin enthalten: *Partuw-Nāmeḥ* (= PN), *Hayākīl an-nūr* (= HN), *Awāḥ-e ‘Imādī* (= AI), *Risālat aṭ-Ṭair* (= RT), *Awāz-i par-i Ġibrā’īl* (= APĠ), *‘Aql-i surḥ* (= ‘AS), *Rūzī bā ġamā’at-i süfīyān* (= RĠS), *Risāla Fī ḥālat al-tuḥūliyya* (= HT), *Fī ḥaqīqat al-‘iṣq yā Mu’nis al-‘uṣṣāq* (= M‘U), *Luğat-i mūrān* (= LM), *Ṣafīr-i sīmurğ* (= SS), *Bustān al-qulūb yā rauḍat al-qulūb* (= BQ), *Yazdān-šanāht* (= YŠ), *Risālat al-Abrāğ* (RA)].
- Suyūṭī, Ġalāl ad-Dīn ‘Abd ar-Raḥmān b. Abī Bakr: *Buğyat al-wu‘āt fī ṭabaqāt al-luğawiyyīn wa-n-nuḥāt*. Kairo 1384/1964–65.
- TAA = Ṣadr, Ḥasan: *Takmilat amal al-‘āmīl*. Ed. Aḥmad al-Ḥusainī. Beirut 1986/1407.
- Ṭabāṭabā’ī, ‘Abd al-‘Azīz b. Ġawād: *Maktabat al-‘Allāma al-Ḥillī*. Qum 13748/1416/[1995–96].
- Ṭahānawī, Muḥammad ‘Alī al-Fārūqī: *Kaššāf iṣtilāḥāt al-funūn* 1–4. Ed. Luṭfī ‘Abd al-Badī’. Kairo 1382/1963.
- Takeshita, Masataka: *Ibn ‘Arabī’s theory of the perfect man and its place in the history of Islamic thought*. Tokyo 1987 (Studia Culturae Islamicae; 32).
- Taqī ad-Dīn al-Baḥrānī (oder: an-Nağrānī) al-‘Ağālī: *al-Kāmīl fī l-istiṣā’ fīmā balağānā min kalām al-qudamā’*. Hs. Leiden, OR 487.
- *al-Kāmīl fī l-istiṣā’ fīmā balağānā min kalām al-qudamā’*. Ed. as-Saiyid Muḥammad aš-Šāhid, Kairo 1420/1999.
- TAS = Āğā Buzurg aṭ-Ṭīhrānī: *Ṭabaqāt aḡyān as-ṣ’ā* 1–2. Beirut 1390–1391/1971; 3–5. Ed. ‘Alī Naqī Munzawī. Beirut 1392–1395/1972–1975; 6. Ed. ‘Alī Naqī Munzawī. Teheran 1362/1983 (Intiṣārāt-i dāniṣğāh-i Tīhrān; 1833).
- Ṭīhrānī, Ḥāšim al-Ḥusainī: *Tauḍīḥ al-murād. Ta’ṭīqa ‘alā šarḥ Tağrīd al-‘iṭiqād* 1–2. Tabrīz 1381/[1961].
- Ṭīqat al-islām = Kitābhāna-yi Ṭīqat al-islām, Tabrīz.  
 Katalog: ‘Abd al-‘Azīz Ṭabāṭabā’ī: *Fihrist-i nuṣḥahā-yi ḥaṭṭī-i Kitābhāna-yi Ṭīqat al-islām dar Tabrīz*. In: Naṣriyya 7 (1353/1974) 531–543.
- Tlīlī, Abderrahman: *Sur la transmigration et l’immortalité en terre d’Islam*. In: Al-Muntaha/Al-Muntaka 3 (1987) 85–98.
- TM = Māmaqānī, ‘Abdallāh: *Tanqīḥ al-maqāl fī aḥwāl ar-riğāl*. Nağaf 1349–52.
- Tūnakābunī, Muḥammad b. Sulaimān: *Qisṣas al-‘ulamā’*. Teheran [1954] (Intiṣārāt-i ‘ilmiyya islāmiyya).

- Tunç, Cihad: *Sahl b. 'Abdallāh al-Tustarī und die Sālīmīya. Übersetzung und Erläuterung des Kitāb al-Mu'arāda*. Diss. Bonn 1970.
- Turka İsfahānī, Sā'in ad-Dīn 'Alī b. Muḥammad: *Tamhīd al-qawā'id*. Ed. Ğalāl ad-Dīn Aštīyānī. Teheran 1355š/1976.
- UB = al-Baḥrānī al-Māḥūzī, Sulaimān b. 'Abdallāh: *'Ulamā' al-Baḥrain*. In: al-Baḥrānī al-Māḥūzī: *al-Bāḥūya wa-'ulamā' al-Baḥrain*. Ed. Aḥmad al-Ḥusainī [u.a.]. Qum 1404/[1984]:65–79.
- Uktā'ī, Šāhzāda [u.a.]: *Fihrist-i kutub-i kitābhāna-yi mubāraka-yi Astān-i Quds-i Raḍawī* 1–11. Mašhad 1305–64š/1926–85.
- Urvoy, Dominique: *Les penseurs libres dans l'Islam classique. L'interrogation sur la religion chez les penseurs arabes indépendants*. Paris 1996.
- Ustādī = Riḍā Ustādī Sammlung, Qum.
- Katalog: Riḍā Ustādī: *Saḍ wa-šaṣt nuṣḥa az yak Kitābhāna-yi šaḥṣī*. Qum 1354š/[1975].
- Vajda, Georges: *Les notes d'Avicenne sur la "Théologie d'Aristote"*. In: *Revue Thomiste* 51 (1951) 346–406.
- *Le problème de l'assistance bienveillante de Dieu. Du 'mieux' et de la nécessité de la loi révélée selon Yūsuf al-Bašīr*. In: *Revue des études juives* 134 (1975) 31–74.
- *La réfutation de la métempsotose d'après le théologien Karāite Yūsuf al-Bašīr*. In: *Philomathes. Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan*. Edd. Robert B. Palmer and Robert Hamerton-Kelly. Den Haag 1971:281–290.
- Verbeke, Gérard: *L'immortalité de l'âme dans le "De Anima" d'Avicenne. Une synthèse de l'Aristotélisme et du Néoplatonisme*. In: *Pensamiento* 25 (1969) 271–290.
- Walbridge, John: *The Science of Mystic Lights. Quṭb al-Dīn Šīrāzī and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy*. Cambridge, Mass. 1992 (Harvard Middle Eastern Monographs; 26).
- Walker, Paul E.: *The Doctrine of Metempsychosis in Islam*. In: *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*. Edd. Wael B. Hallaq und Donald P. Little. Leiden 1991:219–238.
- *Platonisms in Islamic Philosophy*. In: *SI* 79 (1994) 5–25.
- Watt, W. Montgomery: *The Conception of imān in Islamic Theology*. In: *Der Islam* 43 (1967) 1–10.
- *Free Will and Predestination in Early Islam*. London 1948.
- (Übers.): *Islamic Creeds. A Selection*. Edinburgh 1994 (Islamic Surveys).
- Wazīrī = Kitābhāna-yi Wazīrī, Yazd.
- Katalog: Muḥammad Šīrwānī: *Fihrist-i nuṣḥahā-yi ḥaṭṭī kitābhāna-yi Wazīrī-yi Yazd* 1–5. Teheran 1350–58š/1971–79.
- Wensinck, Arendt Jan: *The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development*. London 1965.
- *Les preuves de l'existence de Dieu dans la théologie musulmane*. In: *Mededeelingen der Koninklijke Academie van Wetenschappen* 81 (1936) 41–67.
- WO = Die Welt des Orients.
- Wolfson, Harry Austryn: *Notes on Proofs of the Existence of God in Jewish Philosophy*. In: *Hebrew Union College Annual* 1 (1924) 575–596.
- WZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.
- Yazdī, Mehdi Ha'iri: *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*. Albany 1992 (SUNY Series in Islam).
- ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
- ZGAIW = Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften.
- Ziai, Hossein: *Knowledge and Illumination. A Study of Suhrawardī's Ḥikmat al-Ishrāq*. Atlanta 1990 (Brown Judaic Studies; 97).
- *The Manuscript of al-Shajara al-Ilāhīyya: A Philosophical Encyclopaedia by Shams al-Dīn Muhammad Shahrazuri*. In: *Iranshenasi* 2i (1990) 14–16, 89–108.
- *The Illuminationist tradition*. In: *History of Islamic Philosophy*. Edd. Seyyed Hossein Nasr und Oliver Leaman. New York 1996:1/465–496.
- *Shihāb al-Dīn Suhrawardī: founder of the Illuminationist school*. In: *History of Islamic Philosophy*. Edd. Seyyed Hossein Nasr und Oliver Leaman. New York 1996:1/434–464.

## REGISTER

### 1. Personen

- ‘Abbād b. Sulaimān aṣ-Ṣaimarī 26  
n. 64, 176 n. 209, 199 n. 58
- ‘Abd al-‘Ālī al-Karakī 300
- ‘Abd al-Ġabbār 2, 26 n. 64, 37 n. 3,  
73 nn. 91–92, 88 n. 130, 108 n. 188,  
113 n. 203, 118 n. 14, 119 n. 17,  
133 nn. 65–69; 71, 134 nn. 73;  
75–76, 135 nn. 78–80, 148 n. 122,  
149 nn. 123; 125, 153 n. 140, 174  
n. 202, 175 n. 205, 177 nn. 212–213,  
178 nn. 214–216, 179 n. 222, 181  
n. 2, 182 n. 6, 183 n. 6, 186 n. 14,  
194 n. 47, 195 n. 49, 198 n. 57,  
200 n. 63, 206 nn. 15; 18, 207  
n. 18, 209 nn. 21; 25, 233 n. 127,  
234 nn. 1; 3, 236 n. 9, 239, 252  
n. 74, 253 nn. 75–76, 257 nn. 89–90;  
94, 258 n. 98, 261 n. 108, 262  
n. 110, 263 n. 115
- ‘Abd al-Ḥamīd b. Abī l-Ḥadīd 25  
n. 64, 27 n. 76
- ‘Abd al-Ḥamīd an-Nīlī 297 n. 105
- ‘Abd al-Karīm b. Tawūs 11 n. 70
- ‘Abd al-Maḥmūd b. Amīr al-Ḥāğğ  
al-Muğawīr 290 n. 44
- ‘Abd al-Malik b. Faṭḥān 18, 19, 301,  
303–305
- ‘Abd as-Samī‘ b. Faiyaḍ al-Asadī  
al-Ḥillī 296
- ‘Abdallāh b. al-Miqdād as-Suyūrī 304
- ‘Abdallāh b. Sa‘īd b. al-Mutauwağ  
al-Baḥrānī 286 n. 15
- ‘Abdallāh b. Šarafšāh al-Ḥusainī 287,  
287 n. 19, 295
- Abdullah, Faruq 41 n. 7
- Abharī, Aṭīr ad-Dīn 6, 8f., 9 n. 51
- Abrahamov, Binyamin 38 n. 3, 95  
n. 152, 102 n. 176, 124 n. 37, 142  
n. 100, 154 n. 145, 164 n. 174,  
182 n. 3
- Abū ‘Abdallāh al-Āwī 287 n. 20
- Abū ‘Abdallāh al-Bašrī 209 n. 21
- Abū ‘Abdallāh al-Ḥumaidī 31 n. 95
- Abū ‘Alī al-Faḍl b. al-Ḥasan b. al-Faḍl  
aṭ-Ṭabrisī 25 n. 64
- Abū ‘Alī al-Ġubbā‘ī 26 n. 64, 31  
n. 95, 88, 90, 90 n. 140, 113  
n. 203, 177, 177 n. 212, 178, 178  
n. 215, 183 n. 6, 207 n. 18, 239,  
239 n. 17, 259, 260
- Abū ‘Alī Ḥasan b. Muḥammad b.  
Ḥasan aṭ-Ṭūsī 283 n. 2
- Abū ‘Alī al-Uswārī 87 n. 129
- Abū Bakr al-Ašamm 26 n. 64
- Abū Bakr aš-Šiblī 55 n. 52
- Abū Ġa‘far b. Qjba 25 n. 64
- Abū Ḥafṣ al-Ḥallāl al-Bašrī 207 n. 18
- Abū Ḥamid al-Isfizārī 45 n. 17
- Abū Ḥanīfa 158 n. 156
- Abū l-Ḥasan b. al-Mağazilī 31 n. 95
- Abū l-Ḥasan Razīn b. Mu‘āwiya b.  
‘Ammār al-‘Abdarī 25 n. 64
- Abū Ḥāšim al-Ġubbā‘ī 2, 3 n. 12,  
26 n. 64, 27 n. 76, 31 n. 95, 56,  
88, 90, 90 n. 140, 103 n. 179, 108  
n. 188, 183 n. 6, 239, 239 n. 17,  
257, 257 nn. 90; 93–94, 258, 260
- Abū Ḥātim ar-Rāzī 183 n. 6
- Abū l-Huḍail al-‘Allāf 26 n. 64, 31  
n. 95, 37 n. 3, 88, 108, 108 n. 188,  
179 n. 222, 207 n. 18, 239
- Abū l-Ḥusain al-Bašrī 2, 2 n. 9, 3,  
3 n. 12, 4, 4 n. 14, 5 n. 21, 26  
n. 64, 27 n. 76, 31 n. 95, 42 n. 11,  
57, 58, 68, 78, 82, 87, 88, 97, 97  
n. 161, 101, 102, 102 n. 175, 103  
n. 177, 104 n. 180, 108–111, 113,  
114, 114 n. 206, 118, 119, 127,  
141 n. 95, 143 n. 103, 148, 148  
nn. 121–122, 149, 149 n. 122, 150,  
150 n. 128, 152, 155, 172, 173  
n. 199, 174, 174 n. 200, 175–177,  
177 n. 212, 178, 178 n. 214, 179  
n. 224, 183, 203, 203 n. 6, 207  
n. 18, 209, 210, 212, 239 n. 17,  
257 n. 93, 267
- Abū Ishāq Aḥmad b. Muḥammad b.  
Ibrāhīm aṭ-Ṭa‘labī 25 n. 64
- Abū l-Makārim ‘Izz ad-Dīn Ḥamza b.  
‘Alī al-Ḥalabī 300
- Abū l-Mu‘āiyad al-Ḥwārazmī 25  
n. 64, 31 n. 95
- Abū Muḥammad ‘Arabī b. Musāfir  
al-‘Ibādī al-Ḥillī 283 n. 2

- Abū Muḥammad Ismā'īl b. 'Abd ar-Rahmān b. Abī Karīm as-Suddī 25 n. 64
- Abū Muḥammad b. Muḥammad Ilyās b. Hišām al-Ḥā'irī 283 n. 2
- Abū Sahl an-Naubahṭī 2, 202 n. 1
- Abū Sa'īd al-Astarābādī 18, 299
- Abū Sa'īd al-Ḥasan b. Ḍiyā' ad-Dīn b. al-A'rağ al-Ḥusainī 305
- Abū 'Umar Aḥmad b. Muḥammad b. 'Abd Rabbīhi 25 n. 64
- 'Aḍud ad-Dīn al-Īgī 23 n. 55
- Afandī, 'Abdallāh b. Īsā 15, 32, 272 n. 5, 294 n. 87, 300 n. 121
- Afḍal ad-Dīn al-Kāšānī 6
- Afšār, Īrāğ 22 n. 52, 31 n. 94
- Āgā Buzurg aṭ-Tihrānī 5 n. 21, 31 n. 94, 32, 270, 272 n. 5, 286 n. 14
- Agha-Tehrani, Morteza 12 nn. 71; 75, 288 n. 31
- Ahlwardt, Wilhelm 20 n. 35
- Aḥmad b. Abū 'Abdallāh al-Ḥusain al-'Audī 5 n. 21
- Aḥmad b. 'Alī b. Ibrāhīm b. Abī Ġumhūr al-Aḥsā'ī 15, 15 n. 11
- Aḥmad b. Yaḥyā b. Sa'd ad-Dīn at-Taftazānī 20, 20 n. 36
- Aḥsā'ī, Aḥmad Zain ad-Dīn 30 n. 93
- 'Ain al-Quḍāt al-Hamadānī 51 n. 38
- Akhtar, Ahmedmian 122 n. 23, 136 nn. 82–83
- Akkach, Samer 71 n. 87
- 'Alā' ad-Dīn Faṭḥ Allāh b. Faṭḥān 18, 19, 302, 305
- Algar, Hamid 189 n. 23, 296 n. 104
- 'Alī 50, 61, 61 n. 60, 193, 268, 289
- 'Alī b. 'Abd al-'Ālī al-Maisī 290 n. 47
- 'Alī b. 'Abd al-Ḥamīd an-Nīlī 288, 290, 295, 297, 299, 303
- 'Alī al-'Alawī b. Šams ad-Dīn Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ḥusainī al-Īgī 289
- 'Alī b. Ḥasan b. Aḥmad b. Maḏāhir al-Ḥillī 287
- 'Alī b. al-Ḥasan b. al-Muḥammad al-Astarābādī 304
- 'Alī b. Ḥasan al-Muṭauwa' 285
- 'Alī b. Hilāl al-Ğazā'irī 17, 18, 18 n. 24, 291, 296, 298, 299, 299 nn. 115–117, 300 n. 121
- 'Alī b. Ibrāhīm b. Ḥasan b. Ibrāhīm b. Abī Ġumhūr al-Aḥsā'ī 15, 15 n. 11, 282, 284
- 'Alī b. Ibrāhīm b. Muḥammad b. Abī l-Ḥasan b. Zahra 292
- 'Alī (b. Ismā'īl) b. Mīṭam 247 n. 53
- 'Alī b. Qāsim b. 'Aḍāqa 14, 22, 271
- 'Alī ar-Riḍā 18, 247 n. 53
- 'Alī b. Tāğ ad-Dīn Ḥasan as-Sirābšanawī 301
- 'Alī b. Yūsuf b. 'Abd al-Ğalīl an-Nīlī 288, 295, 296, 299
- Allard, Michel 57 n. 57, 110 n. 192, 123 n. 29
- Alon, Ilai 217 n. 56
- Amanat, Abbas 31 n. 93
- 'Amīd ad-Dīn al-A'rağī al-Ḥusainī 291, 293, 297
- Āmidī, Saif ad-Dīn 89 n. 138, 110 n. 191, 116 nn. 4–7, 117 nn. 8–9, 119 n. 16, 123 nn. 31; 33–34, 124 nn. 36–37, 176 n. 209, 179 n. 222
- Amīn ad-Dīn Abū Ṭālib Aḥmad b. Zahra al-Ḥalabī 287, 291
- Aminrazavi, Mehdi 6 n. 31, 7 n. 32, 9 n. 50, 10 n. 57, 96 n. 155
- Amīr 'Imād ad-Dīn 22, 36, 273
- Amīr 'Imād ad-Dīn Maḥmūd aš-Širwānī 18 n. 28, 301, 305
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali 228 n. 105
- 'Āmirī 233, 233 n. 124
- Āmulī, Ḥaidar b. 'Alī 11f., 12 n. 71, 29, 30 n. 89, 51, 51 nn. 35–38, 52 nn. 41–43, 53, 53 nn. 45; 47–48, 54 nn. 49–50, 55 n. 52, 63 n. 66, 64, 65 n. 68, 165, 166, 166 nn. 178–180, 167 nn. 181–182, 188 n. 21, 189 nn. 24–25; 27, 190 n. 28, 191 nn. 31–32, 193, 193 nn. 40–41, 194 nn. 43; 47, 204 n. 10, 205 n. 14, 210 n. 29, 287f., 288 n. 31
- Anawati, Georges C. 6 n. 30, 37 n. 3, 74 n. 96, 87 n. 126, 215 n. 48, 224 nn. 87–88, 225 n. 89
- Anšārī, Abū Ismā'īl 30 n. 89, 53 n. 48, 55 n. 52
- Anšārī, Abū l-Qāsim 116 n. 5
- Ansari, Muhammad Abdul Haq 166 n. 177
- Anšārī al-Qummī, Muḥammad Riḍā 5 n. 20
- Anselm 41 n. 7
- 'Ansī, 'Abdallāh b. Zaid 75 n. 97, 87 n. 125, 95 n. 152, 116 nn. 4; 8, 117 n. 9, 118 n. 14, 119 nn. 16–17, 125 nn. 40–41, 133 nn. 65; 69–70,

- 134 nn. 72–73, 142 nn. 96–97, 150 nn. 127–128, 173 n. 199, 174 nn. 202–203, 175 n. 205, 176 n. 209, 178 n. 219, 179 nn. 222; 224
- Antes, Peter 12 n. 71, 116 n. 5, 199 n. 57
- Arberry, Arthur John 40 n. 7, 153 n. 143, 183 n. 9, 215 n. 48, 240 n. 25, 243 n. 40, 244 nn. 41; 43, 248 n. 61, 258 n. 95
- Aristoteles (Aristū) 26 n. 65, 31 n. 95, 44 n. 17, 224 n. 88
- Arjomand, Said Amir 296 nn. 99; 104, 299 n. 116
- Arnaldez, Roger 74 n. 96, 85 n. 120, 151 n. 135, 186 n. 16, 189 n. 23
- Arnzen, Rüdiger 6 n. 28
- Aš‘arī 26 n. 64, 31 n. 95, 88 n. 130, 108 n. 188, 110 n. 191, 113 nn. 202–203, 116 n. 7, 117 n. 9, 118, 157 n. 156, 158 n. 156, 194 n. 44, 199 n. 58, 206 n. 18, 207 n. 18, 239 nn. 19–20, 240 n. 24, 241 n. 30, 243 n. 38, 246 n. 52, 247 n. 53
- Āšṭiyānī, Ġalāl ad-Dīn 11 n. 69, 12 n. 77
- ‘Aṭā’ Allāh b. Ishāq b. Ibrāhīm al-Ḥusainī al-Ḥasanī 302
- Ateş, Ahmed 136 n. 85
- Awn, Peter J. 166 n. 177
- ‘Azīz an-Nasafī 190 n. 28
- Bäck, Allen 65 n. 71
- Badawī, ‘Abd ar-Raḥmān 8 n. 45, 41 n. 7, 115 n. 2, 121 nn. 21–22, 122 n. 23, 170 n. 188, 217 n. 56, 224 n. 88, 226 n. 90
- Baġdādī, ‘Abd al-Qāhīr b. Ṭāhīr 116 n. 7, 117 n. 9, 199 n. 57, 204 n. 10, 206 nn. 16; 18, 207 n. 18, 210 n. 26, 234 n. 1, 240 n. 25
- Bahā’ ad-Dīn Abū l-Ḥasan ‘Alī b. ‘Īsā b. Abī Faṭḥ al-Irbilī 25 n. 64
- Bahā’ ad-Dīn ‘Alī b. ‘Abd al-Karīm b. ‘Abd al-Ḥamīd an-Nassāba al-Ḥusainī an-Nilī an-Naġafī 287, 295
- Bahā’ ad-Dīn al-Astarābādī 18, 299 n. 115
- Bahmanyār b. al-Marzubān 65 n. 71, 100 nn. 169–170, 101 n. 173, 121 n. 21, 122 n. 23, 130 n. 60, 153 n. 141, 225 n. 89, 226 n. 90
- Baḥrānī, ‘Alī b. Sulaimān 11, 11 n. 70, 63 n. 66, 193, 193 n. 39, 283 n. 2
- Baḥrānī, Husain b. ‘Alī b. Sulaimān 11 n. 70
- Baḥrānī, Yūsuf b. Aḥmad 285, 286
- Baiḍāwī, ‘Abdallāh b. ‘Umar 23 n. 55
- Bakoš, Ján 98 nn. 164–165, 226 n. 90
- Baldick, Julian 257 n. 95
- Baneth, Dawid Hartwig 7 n. 34, 8 n. 40
- Baġillānī 26 n. 64, 95 n. 152, 107 n. 185, 116 n. 7, 122 n. 28, 123 n. 31, 124 n. 37, 199 n. 58
- Beaurecueil, S. de Lougier 37 n. 3
- Behler, Ernst 115 n. 2
- Bell, Joseph Norment 136 n. 85
- Bello, Iysa A. 203 n. 9, 204 n. 13, 210 n. 27, 226 n. 90
- Bihbahānī, Saiyid ‘Alī Mūsawī 12 n. 77
- Bīrūnī 217 n. 56
- Biṣṭāmī, Naurūz ‘Alī 36 n. 141, 278
- Bodhisattva 227 n. 101
- Bouman, Johan 199 nn. 60–61
- Brockelmann, Carl 6 n. 30
- Brunschvig, Robert 146 n. 114, 171 n. 190
- Būdāsaf 216, 217, 217 n. 56, 227, 227 n. 101, 228, 231
- Buddha 227 n. 101
- Bülow, Gabriele von 199 n. 57
- Buġnürdī, Kāzīm Mūsawī 6 n. 30, 7 n. 34, 8 n. 46, 9 nn. 48–49, 14 n. 1, 15 n. 5, 20 n. 36, 30 n. 90, 32 n. 101, 35 n. 135, 273 n. 5, 282 n. 2, 283 n. 2, 286, 295, 295 nn. 89; 93; 94, 296 n. 101
- Burrell, David B. 65 n. 71
- Čahārdihī, Murtaḍā Mudarrisī 30 n. 93
- Calder, Norman 182 n. 3
- Calverley, Edwin Elliot 202 n. 3
- Carra de Vaux, Bernard 233 n. 129
- Caskel, Werner 296 n. 99
- Chittick, William C. 6 n. 28, 10 nn. 60–61, 11 nn. 62–65; 68, 12 n. 75, 49 n. 28, 51 n. 35, 52 nn. 39–40; 44, 54 n. 50, 71 n. 87, 163 nn. 172–173, 164 n. 174, 165 n. 175, 186 nn. 15; 17, 192 n. 35,

- 199 n. 57, 202 n. 3, 203 n. 8, 206 n. 18, 211 n. 30, 243 nn. 39–40, 249 n. 62
- Chodkiewicz, Michel 10 n. 60, 49 n. 28, 165 n. 176, 186 nn. 15; 18, 188 nn. 21; 23, 189 n. 23, 191 nn. 31–32; 34, 193 nn. 40–41, 249 n. 62
- Cole, Juan R.I. 15 n. 9, 30 n. 93, 284, 285, 285 n. 8, 286, 289, 291, 294 n. 88, 295, 295 n. 88
- Cooper, John 1 n. 1
- Corbin, Henry 1 n. 3, 7 n. 32, 9 n. 53, 12 nn. 72–73; 76–77, 14 n. 1
- Dabashi, Hamid 1 n. 2, 186 n. 15
- Daiber, Hans 38 n. 3, 125 n. 40, 133 n. 65
- Dānišpazhūh, Muḥammad Taqī 6 n. 30, 8 n. 41, 9 nn. 48–49, 17 n. 20, 20 n. 38, 21 n. 46, 22 nn. 50; 52–53, 31 nn. 93–94, 271 n. 2; 4, 295 n. 92, 298 n. 109
- Daštakī, Giyāt ad-Dīn Maṣṣūr 10
- Davidson, Herbert Alan 38 n. 3, 39 n. 5, 40 n. 7, 41 nn. 7; 11, 42 n. 11, 43 n. 13, 44 nn. 16–17, 45 n. 17, 98 nn. 162–163
- Dawānī, Ġalāl ad-Dīn Muḥammad 10, 10 n. 56, 17, 17 nn. 20–22, 44 nn. 15; 17, 46 n. 21, 298, 298 n. 109
- Dhaakir Yate, Assadullah 12 n. 74
- Dihḥudā, ‘Alī Akbar 14 n. 1
- Diwald, Susanne 258 n. 96
- Ḍiyā’ ad-Dīn Abū l-Qāsim ‘Alī 290, 291 n. 53, 292, 295
- Ḍiyā’ ad-Dīn al-A’raḡī al-Ḥusainī 291, 293, 297, 301 n. 125, 305
- Elder, Earl Edgar 87 n. 125, 246 n. 52
- Elmore, Gerald 10 n. 61
- Elshahed, Elsayyed 3 n. 12
- Enderwitz, Susanne 228 n. 105
- Ernst, Carl W. 244 n. 43, 248 n. 61
- Ess, Josef van 9 n. 52, 12 n. 71, 37 n. 3, 38 n. 3, 73 n. 90, 87 n. 129, 108 n. 188, 110 nn. 191–192, 125 n. 43, 133 n. 70, 146 n. 114, 158 n. 156, 176 n. 209, 183 n. 6, 203 n. 4, 207 n. 18, 210 n. 29, 223 n. 79, 228 n. 105, 233 n. 127, 240 n. 24, 250 n. 66, 253 n. 75, 286, 288, 288 n. 31
- Fackenheim, Emil L. 136 n. 85
- Faḥr ad-Dīn ‘Abd al-Wahhāb b. Ḍiyā’ ad-Dīn al-A’raḡī al-Ḥusainī 293
- Faḥr ad-Dīn Aḥmad as-Sabī’ī al-Aḥsā’ī 286 n. 14, 289, 296
- Faḥr ad-Dīn al-‘Irāqī 11, 54 n. 50
- Faḥr ad-Dīn b. al-Mutauwaḡ 282 n. 1, 285, 286, 286 nn. 14; 16, 288, 293
- Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī 4, 5, 25 n. 64, 26 n. 64, 27, 27 n. 72, 31 n. 95, 33 n. 109, 42 n. 11, 44 nn. 15; 17, 77 n. 101, 87 n. 125, 88 n. 134, 89 n. 138, 94, 94 n. 150, 95 n. 152, 97 n. 161, 101 n. 174, 102, 102 n. 176, 108 n. 185, 110 n. 193, 114 nn. 205–206, 116 nn. 4–5; 7–8, 122 n. 28, 123 n. 35, 124 n. 37, 148 n. 121, 149 n. 122, 150, 150 nn. 127; 130, 154, 154 n. 146, 155 n. 147, 156, 157, 161, 197 n. 55, 203, 203 nn. 4; 9, 204 nn. 10; 12–13, 206 nn. 16; 18, 207 n. 18, 209 n. 25, 210 nn. 26–27, 211, 211 nn. 30–34; 36, 212 n. 40, 226 n. 90, 243, 243 n. 38, 247, 247 n. 56
- Faḥr al-Muḥaqqiqīm Muḥammad b. Ḥasan 23 n. 55, 87 n. 125, 118 n. 14, 125 nn. 40–41, 134 n. 73, 147 n. 115, 210 n. 29, 262 n. 111, 286, 287 nn. 21–22; 29, 288, 288 nn. 31–32, 291, 294, 295, 297, 299, 301, 303–305
- Faiyāz, A.A. 8 n. 39
- Fakhry, Majid 38 n. 3, 121 n. 21, 170 n. 188, 217 n. 56
- Fārābī 225 n. 88, 233, 233 n. 124
- Fargānī, Sa’īd ad-Dīn 11, 54 n. 50
- Fattāl an-Naḡafī, Šaraf ad-Dīn Ḥasan 17, 17 nn. 19–20, 282, 297, 298, 298 n. 109
- Flanagan, J. 200 n. 62
- Forget, Jock 39 n. 7, 40 n. 7, 74 n. 96, 88 n. 134, 89 n. 137, 98 n. 166, 99 n. 167, 100 n. 170, 121 n. 21, 122 nn. 23–25, 124 n. 37, 153 n. 141, 170 n. 188, 226 nn. 90; 92
- Frank, Richard M. 56 n. 54, 68 n. 78, 73 n. 92, 74 n. 94, 87 n. 129, 116 nn. 5–7, 117 n. 9, 118 n. 14, 122 n. 28, 123 nn. 30–35, 125 n. 42, 133 nn. 70–71, 134 nn. 73; 76, 135 nn. 78–79, 149 nn. 123–124; 126, 152 n. 139, 153 nn. 140; 142, 154 nn. 144–145,

- 156 n. 154, 164 n. 174, 206 n. 15,  
209 n. 21  
Freitag, Rainer 214 n. 47, 218  
nn. 61; 64, 225 n. 89, 233 n. 129  
Fyzee, Asaf Ali Asghar 158 n. 156
- Ġa'far aš-Šādiq 159 n. 160, 161, 167  
Ġa'fariyān, Rasūl 18 n. 29, 19 n. 30,  
301, 302  
Ġahān Šāh b. Qarā Yūsuf Qarā  
Qiyūnlū 301, 305  
-Ġāhiz 26 n. 64, 38 n. 3, 87  
n. 129, 200 n. 64  
-Ġahm b. Šafwān 26 n. 64, 240  
n. 24  
Ġalāl ad-Dīn Bahrām b. Šams ad-Dīn  
Bahrām b. 'Alī b. Bahrām  
al-Astarābādī 22, 271  
Ġalāl ad-Dīn Muḥammad Kāšānī 278  
Ġalāl ad-Dīn Muḥammad b.  
Muḥammad b. Aḥmad al-Kūfī  
al-Hāšimī al-Hā'irī 292  
Galán, Ildefonso Garijo 15 n. 11  
Galen (Ġālīnūs) 26 n. 65  
Ġamāl ad-Dīn Abū l-Futūḥ Aḥmad b.  
Abī 'Abdallāh Balkū b. Abī Ṭālib b.  
'Alī al-Āwī 287, 287 n. 21  
Ġamāl ad-Dīn Abū Maṣṣūr al-Ḥasan  
292  
Ġamāl ad-Dīn Aḥmad b. Ibrāhīm b.  
al-Ḥusain al-Kirwānī 292  
Ġamāl ad-Dīn Aḥmad b. Ṭāwūs 11  
n. 70, 283 n. 2  
Ġamāl ad-Dīn b. A'rağ al-'Amīdī 295  
Ġamāl ad-Dīn b. al-Mutauwağ  
al-Bahrānī 285, 285 n. 12, 286  
nn. 14; 16–17, 288, 289, 295  
-Ġāmī, 'Abd ar-Raḥmān Aḥmad  
45 n. 19, 51 nn. 35; 37, 52 n. 43,  
53 nn. 45; 48, 64 n. 67, 68 n. 80,  
74 nn. 94; 97, 75 n. 99, 94 n. 150,  
132 n. 64, 153 n. 142, 186 nn. 17–18,  
189 n. 24, 190 nn. 29–30, 191  
nn. 32–33  
-Ġandī, Mu'ayyid ad-Dīn 11,  
11 nn. 64; 66, 193 n. 40  
Ġandjei, T. 19 n. 32  
-Ġarawī, M.H. al-Yūsufī 3 n. 13  
Gardet, Louis 41 n. 7, 89 n. 137,  
121 n. 21, 164 n. 174, 203 n. 4,  
224 n. 88, 234 n. 2, 239 nn. 19–20,  
243 n. 38, 244 n. 43, 246 n. 52,  
247 nn. 54; 56, 248 nn. 58; 60  
Ġawād, Mušṭafā 6 n. 25  
-Ġazzālī 4, 5, 26 n. 64, 37 n. 3,  
39 n. 5, 74 n. 94, 117 n. 8, 123  
nn. 32; 34–35, 154, 157, 204 nn. 10;  
13, 206 n. 18, 207 n. 18, 247  
n. 54, 248, 248 n. 58, 256 n. 87  
Gibb, H.A.R. 38 n. 3, 285 n. 9  
-Ġīlī, 'Abd al-Karīm 52 n. 43, 188  
n. 21  
Gimaret, Daniel 2 nn. 8–9, 45 n. 17,  
50 n. 31, 56 n. 54, 143 n. 103, 147  
n. 116, 148 n. 121, 149 n. 123, 150  
n. 130, 159 n. 159, 227 n. 101,  
246 n. 52, 257 n. 90, 263 n. 114  
Glasse, Erika 20 n. 36  
Goichon, Amélie Marie 39 n. 7, 40  
n. 7, 74 n. 96, 88 n. 134, 89 n. 137,  
98 n. 166, 99 n. 167, 100 n. 170,  
121 n. 21, 122 nn. 23–25, 124  
n. 37, 153 n. 141, 170 n. 188, 226  
nn. 90; 92  
Goodman, Lenn Evan 86 n. 121, 87  
n. 125, 233 n. 125  
Gramlich, Richard 54 n. 50, 154  
n. 145, 189 n. 23, 190 n. 28,  
191 n. 34, 192 n. 35, 197 n. 55,  
199 n. 57, 249 n. 62, 256 n. 87,  
258 nn. 95–96  
Grotzfeld, Heinz 199 n. 60  
-Ġunaid 243 n. 40, 248 n. 61, 257  
n. 95  
-Ġurğānī, 'Alī b. Muḥammad 39 n. 5,  
42 n. 11, 44 n. 17, 46 n. 21, 75  
n. 99, 77 n. 101, 89 n. 138, 95  
n. 152, 110 n. 193, 113 n. 202, 114  
nn. 205; 208, 116 n. 7, 151 n. 135,  
203 nn. 6; 9, 204 n. 10, 209 n. 25,  
211 nn. 31; 35–36, 212 n. 41, 215  
n. 49, 239 n. 20, 240 n. 25, 247  
n. 54, 248, 248 n. 59, 257 n. 90,  
263 n. 115  
-Ġurğānī al-Ġarawī, Rukn ad-Dīn  
Muḥammad b. Muḥammad 'Alī  
4 n. 18  
Guttmann, Jacob 41 n. 7  
-Ġuwainī, Abū l-Ma'ālī 26 n. 64, 31  
n. 95, 42 n. 11, 108 n. 185, 110,  
117 n. 8, 215 n. 49  
Haddad, Yvonne Yazbeck 203 n. 8,  
206 n. 18, 230 n. 113, 233 n. 123  
Ḥāğawī, M. 12 n. 74  
Ḥā'irī, 'Abd al-Ḥusain 7 n. 37, 232  
n. 119, 288 n. 35  
-Ḥaiyāt, Abū l-Ḥusain 207 n. 18  
Ḥakīm, Su'ād 53 n. 46, 256 n. 87  
Ḥamīd, Idrīs 30 n. 93

- Haq, M.A. 10 n. 56  
 Haratī, Asad Allāh 9 n. 53  
 -Harawī, Muḥammad Šarīf Niẓām  
 ad-Dīn Aḥmad 10  
 Hārūn ar-Rašīd 38 n. 3  
 Ḥasan b. Aḥmad b. Muḥammad b.  
 Hibat Allāh b. Namā 292  
 Ḥasan b. ‘Alī b. Yahyā b. ‘Alī  
 al-Ġabalī 15 n. 11  
 Ḥasan b. Ḥamza b. Muḥsin al-Ḥusainī  
 al-Mūsawī an-Naġafī 305  
 Ḥasan b. Ḥusain b. Maṭar al-Ġazā’irī  
 296, 298, 300  
 Ḥasan b. al-Ḥusain as-Sirābšanawī  
 302  
 -Ḥasan b. Mūsā an-Naubahṭī 2  
 Ḥasan b. Naġm ad-Dīn al-A’raġ 290,  
 291  
 Ḥasan b. Rāšīd aṣ-Şaimarī al-Baḥrānī  
 295 n. 88  
 Ḥasan b. Sulaimān b. Ḥalīd al-Ḥillī  
 297  
 -Ḥassūn, Muḥammad 35 n. 129, 272  
 Heath, Peter 224 n. 88  
 Heemskerck, Margaretha T. 173 n. 199  
 Heer, Nicholas 45 n. 19, 52 n. 43,  
 64 n. 67, 69 n. 80, 74 nn. 94; 97,  
 75 n. 99, 89 n. 137, 94 n. 150, 132  
 n. 64, 153 n. 142  
 Hermes Trismegistos 217 n. 56  
 Ḥiḍr b. Muḥammad b. ‘Alī ar-Rāzī  
 al-Ġabalrūdī 25 n. 64, 26 n. 64,  
 27 n. 76, 31 n. 95  
 -Ḥillī, al-‘Allāma 4, 4 nn. 18–19, 5  
 nn. 21; 23, 9 n. 51, 11 n. 70, 14, 21  
 n. 46, 22, 23, 23 n. 55, 24, 25, 25  
 n. 63, 27 n. 75, 31, 31 n. 95, 32,  
 32 n. 100, 34, 37 n. 3, 39 n. 5, 41  
 n. 7, 42 n. 11, 43 n. 13, 44 n. 13,  
 58 n. 58, 59 n. 59, 66 n. 72, 67  
 n. 75, 68 nn. 76–77; 80, 74 nn. 95–96,  
 75 n. 99, 77 n. 101, 82 n. 112, 87  
 n. 128, 89 n. 138, 90, 90 nn. 141;  
 144–145, 91, 95 n. 152, 97 n. 161,  
 100 n. 171, 101 n. 174, 102 n. 177,  
 108 nn. 185–188, 110 n. 193, 114  
 nn. 205; 209, 119 n. 16, 125 n. 43,  
 126 nn. 49–50, 134 n. 73, 142  
 nn. 96–98, 149 n. 122, 150 n. 131,  
 151 n. 135, 156 n. 154, 158 n. 158,  
 171 n. 190, 173 n. 199, 174 nn. 201;  
 204, 175 n. 205, 176 n. 209, 177  
 nn. 211–212, 178 nn. 214–215; 221,  
 179 n. 224, 181 n. 2, 182 n. 6, 183  
 nn. 6; 8–9, 186 n. 14, 194 nn. 43;  
 47, 195 n. 49, 199 n. 57, 201,  
 201 nn. 71–72; 74, 203 nn. 6; 9,  
 204 n. 11, 206 n. 18, 207 n. 18,  
 210 n. 29, 212 n. 40, 226 n. 91, 234  
 n. 1, 235 n. 4, 236 nn. 8–9, 237, 237  
 nn. 11–13, 238 n. 13, 239 n. 17,  
 240 n. 21, 241, 241 nn. 27–28, 242  
 n. 32, 247 n. 55, 251, 251 n. 69,  
 252 n. 71, 253 n. 76, 254 nn. 79;  
 82–83, 255 n. 85, 257 nn. 89; 91;  
 93–94, 258 n. 98, 260 nn. 103–104,  
 261 nn. 106–107; 109, 262  
 nn. 110–111, 273, 274, 277, 282,  
 282 n. 2, 283 n. 2, 285–286, 288,  
 288 n. 32, 290, 293, 294, 297, 297  
 n. 106, 299–301, 301 n. 126, 302,  
 302 n. 133, 303–306  
 -Ḥimmaṣī ar-Rāzī, Maḥmūd b. ‘Alī b.  
 Maḥmūd 3 n. 13, 37 n. 3, 39  
 n. 5, 42 n. 11, 58 n. 58, 73 n. 93,  
 77 n. 101, 78 n. 104, 82 n. 112, 87  
 nn. 125; 128, 89 n. 138, 108 nn. 185;  
 187, 114 n. 205, 116 n. 4, 118 n.  
 14, 125 nn. 40–41; 43, 126 n. 50,  
 134 n. 73, 140 n. 93, 142 nn. 96;  
 100, 143 n. 103, 149 n. 122, 150  
 n. 131, 156 n. 154, 170 n. 188, 178  
 n. 215, 179 n. 224, 203 n. 6, 226  
 nn. 90–91, 242 n. 32  
 -Ḥimmaṣī ar-Rāzī, Sadīd ad-Dīn  
 Maḥmūd b. ‘Alī b. al-Ḥasan 3, 3  
 n. 13, 4 n. 14, 5 n. 21, 58 n. 58,  
 75 n. 97, 77 n. 101, 95 n. 152, 97  
 n. 160, 101 n. 174, 113 n. 202, 119  
 nn. 16–17, 133 n. 69, 134 nn.  
 72–74, 135 n. 78, 142 nn. 96–99,  
 147 n. 116, 150 nn. 128; 131, 173  
 n. 199, 174 nn. 200; 202; 204, 175  
 n. 205, 176 n. 209, 177 n. 212, 178  
 nn. 214–215, 179 n. 224, 182 n. 4,  
 194 nn. 43–44, 203 n. 6, 206 n. 15,  
 207 n. 18, 209 nn. 21; 25, 210  
 nn. 28–29, 240, 240 n. 23, 242  
 n. 32, 257 nn. 91; 93  
 Ḥīrz b. ‘Alī b. Ḥusain aṣ-Şaṭīrī  
 al-‘Askarī 293 n. 84  
 Ḥīrz ad-Dīn al-Baḥrānī al-Awālī  
 16, 16 n. 14, 293  
 Ḥiṣām al-Fuwaṭī 199 n. 58  
 Ḥiṣām b. al-Ḥakam 26 n. 64, 157  
 n. 156, 158 n. 156  
 Hoheisel, Karl 226 n. 93  
 Hourani, George Fadlo 40 n. 7, 74

- n. 95, 116 n. 5, 117 n. 10, 152  
n. 138, 153 n. 143, 170 n. 188  
Ḥusain b. Hibat Allāh b. Ruṭaba  
283 n. 2  
Ḥusain b. Maṣṣūr al-Ḥallāğ 31 n. 95  
Ḥusain b. Maṭar al-Ğazā'irī 298 n. 112  
Ḥusain b. Muflīh b. Ḥasan aṣ-Şaimarī  
al-Baḥrānī 295 n. 88  
-Ḥusainī, Aḥmad 5 n. 21, 12 n. 75,  
35 n. 130, 290 n. 44  
-Ḥwānsārī, Gulām Ḥusain b.  
Muḥammad 30 n. 92, 276  
-Ḥwānsārī, Muḥammad Bāqir 24, 34
- Ibn Abī l-Ma'ālī, Muḥammad b.  
Aḥmad 297, 297 n. 107  
Ibn Abī Uṣaibi'a, Aḥmad b. Qāsim  
217 n. 56  
Ibn al-'Alāla, Zain ad-Dīn 'Alī b.  
al-Ḥasan 304, 304 n. 138  
Ibn Amīr Ḥāğğ al-'Āmilī 289–291  
Ibn al-'Arabī 1, 10, 10 nn. 60–61,  
11, 11 nn. 64; 66; 70, 12, 12 n. 75,  
49 n. 28, 51, 51 nn. 35; 39, 52  
n. 44, 53, 54 n. 50, 71, 71 n. 87,  
150, 159, 163, 163 nn. 172–173,  
164, 164 nn. 174–175, 165, 165  
n. 176, 170, 186 nn. 16; 18, 188,  
188 nn. 21; 23, 189, 189 nn. 23;  
25; 28, 190 n. 29, 191 nn. 31–33,  
193, 193 n. 41, 197, 211 n. 30, 243  
n. 40, 248 n. 61, 249 n. 62, 256  
n. 87, 266–268
- Ibn 'Aşara, Ḥasan b. 'Alī 282 n. 1,  
290, 290 nn. 46–47, 291 nn. 53;  
55, 292, 296, 300, 300 n. 121  
Ibn Bābawaih 2, 25 n. 64, 31 n. 95,  
158 n. 156, 194 n. 42, 241, 241  
n. 31, 247 n. 53  
Ibn Baṭṭūṭa 284, 284 n. 6, 285 n. 9  
Ibn Fahd al-Aḥsā'ī 285, 285 nn. 11;  
13, 286  
Ibn Fahd al-Hillī 19, 285 nn. 11; 13,  
289, 290, 291 n. 53, 295, 295 nn. 89;  
92, 296, 296 n. 99, 297, 297 n. 107,  
299–301, 301 n. 126, 302, 303  
Ibn Fūrak, Abū Bakr Muḥammad b.  
al-Ḥasan 26 n. 64, 116 n. 7, 123  
nn. 29; 32; 34–35; 206 n. 16  
Ibn Fuwaṭī, Kamāl ad-Dīn 7 n. 34  
Ibn Gailān 87 n. 126  
Ibn Ḥaldūn 4 n. 17, 247 n. 56  
Ibn Ḥanbal, Aḥmad 25 n. 64, 27  
n. 76, 223 n. 83  
Ibn Ḥazm 215 n. 49, 246 n. 52  
Ibn Kammūna, Sa'd b. Maṣṣūr 7,  
7 n. 37, 8, 9, 9 nn. 47; 51; 55, 33,  
39 n. 7, 40 n. 7, 43 n. 13, 44  
n. 17, 88 n. 135, 89 n. 137, 151  
n. 135, 215 n. 49, 216 n. 50, 226,  
226 nn. 90–91, 227 nn. 96–100,  
232, 232 nn. 118–120, 233, 274  
Ibn Māğa 240 n. 25  
Ibn Maḥdam al-Awālī, Faḥr ad-Dīn  
Aḥmad 16, 16 n. 14, 286, 293  
Ibn Maḥdūm, Abū l-Faṭḥ 41 n. 10,  
44 n. 13, 95 n. 152, 199 n. 57, 200  
n. 65, 201 n. 72, 240 n. 21, 256  
n. 88  
Ibn al-Malāḥimī 3, 3 nn. 11–13, 4, 4  
n. 14, 5 n. 21, 26 n. 64, 37 n. 3,  
41 n. 10, 57 nn. 57–58, 68 n. 79,  
75 n. 99, 87, 87 nn. 125; 128, 88,  
88 nn. 130–132, 95 n. 152, 97  
nn. 160–161, 101 n. 174, 103 n. 177,  
108 nn. 186–187, 110 n. 191, 114,  
114 nn. 204; 206, 119 n. 16, 122  
n. 24, 124 n. 39, 125 n. 46, 133  
n. 71, 134 n. 73, 135 n. 78, 148  
n. 122, 149 n. 122, 150 n. 127, 152  
nn. 137–138, 171 n. 191, 173 n. 199,  
174 nn. 200–203, 175 n. 205, 177  
nn. 211–212, 178, 178 nn. 214–216;  
220, 179 nn. 222; 224, 183 n. 6,  
194 n. 44, 198 n. 57, 200 n. 65,  
206 nn. 15; 18, 207 n. 18, 209  
nn. 22–25, 211 n. 31, 234 n. 3, 235  
n. 6, 236 n. 8–9, 239 nn. 17;  
19–20, 252 n. 74, 253 nn. 75–76;  
78, 257, 257 nn. 89–90; 93–94,  
258 n. 98, 259 n. 99, 260, 260  
nn. 102–103, 261 nn. 107–108,  
262 n. 110, 263 n. 115  
Ibn Mattawaih, Abū Muḥammad 37  
n. 3, 68 n. 78, 95 n. 152, 108  
nn. 185; 188, 116 n. 7, 118 n. 14,  
119 n. 17, 124 nn. 39–40, 125  
nn. 41–42; 45–46, 133 nn. 65–69,  
134 nn. 73; 75; 77, 135 nn. 78; 80,  
142 nn. 100–102, 143 nn. 103–104,  
204 n. 11, 206 nn. 15; 18, 207  
n. 18, 209 n. 21  
Ibn Mu'aiya, Muḥammad b. al-Qāsim  
288, 291, 291 n. 59  
Ibn al-Murtaḍā, Muḥammad b.  
Ibrāhīm b. 'Alī 3 n. 12  
Ibn Naubaḥt, Abū Ishāq 2 n. 4, 5  
n. 21, 25 n. 64, 26 n. 64, 27 n. 76,

- 31 n. 95, 69 n. 80, 235, 235 n. 7, 236, 237, 237 n. 13, 240 n. 24
- Ibn Nizār al-Aḥsāʾī, Nāṣir ad-Dīn Ibrāhīm 15, 284
- Ibn al-Qifṭī 3, 3 n. 10
- Ibn Rāšid al-Qaṭīfī, Raḍī ad-Dīn Ḥusain 16 n. 16, 294 n. 87, 295, 296
- Ibn ar-Rāwandī 26 n. 64, 31 n. 95, 183 n. 6
- Ibn Saʿāda, Aḥmad b. ʿAlī b. Saʿīd al-Baḥrānī 11 n. 70, 283 n. 2
- Ibn Šahrāšūb 25 n. 64, 27 n. 76
- Ibn as-Samḥ 2, 2 n. 9
- Ibn Sīnā 1, 5, 6, 8, 11 n. 70, 26 n. 65, 27 n. 76, 31 n. 95, 39, 39 n. 7, 40 n. 7, 41 n. 7, 43 n. 13, 44, 44 n. 15, 45 n. 17, 49 n. 29, 65, 65 n. 71, 66 n. 72, 69, 73 n. 94, 74 n. 97, 89 n. 137, 90 n. 144, 94, 97 n. 159, 98, 98 nn. 162; 166, 99 n. 167, 100 n. 170, 101 n. 173, 104 n. 180, 114 n. 208, 115 n. 2, 116 n. 3, 121 n. 21, 122 nn. 23–24; 26–27, 136 n. 85, 153, 153 nn. 142–143, 154, 155, 157, 170 n. 188, 183 n. 9, 203 n. 4, 210 nn. 26–27, 215 n. 48, 216 n. 50, 224, 224 nn. 87–88, 225, 225 nn. 88–89, 226, 226 nn. 90; 92, 228
- Ibn Taimiyya 244 n. 43, 248
- Ibn Ubaiy al-Qaṭīfī, Karīm ad-Dīn Yūsuf 16 n. 16, 26 n. 64, 294, 294 n. 87
- Ibrahim, Lutpi 253 nn. 75–76
- Ibrāhīm b. Ḥasan b. Muḥammad b. ʿAlī b. Ibrāhīm b. Abī Ġumhūr al-Aḥsāʾī 15, 15 n. 11, 284, 284 n. 4
- Ibrāhīm b. al-Ḥasan al-Warrāq 300
- Ibrāhīm Naubaḥtī 5 n. 21
- Ibrāhīm b. Sulaimān al-Qaṭīfī 300 nn. 119; 121
- Inatī, Shams C. 170 n. 188
- Iqbāl, ʿAbbās 2 n. 4
- ʿIrāqī, Muġtabā 275
- Iṣfahānī, Abū Muḥammad 12 n. 77
- Iṣfahānī, Abū ṭ-Tanā 23 n. 55, 159, 159 n. 159, 235 n. 4, 237 n. 12, 254 nn. 79; 82–83, 262 n. 111
- Ivry, Alfred L. 154 n. 143, 170 n. 188
- Izutsu, Toshihiko 234 n. 2, 241 n. 30, 243 n. 38, 244 n. 43, 246 n. 52, 247 n. 54, 248 nn. 58; 60
- ʿIzz ad-Dīn b. ʿAbd as-Salām al-Muqaddasī 8 n. 45
- ʿIzz ad-Dīn Abū ʿAbdallāh al-Ḥusain b. ʿAlī al-ʿĀmilī 292
- ʿIzz ad-Dīn al-ʿĀmilī 299f.
- ʿIzz ad-Dīn al-Fārūṭī al-Wāsiṭī 9 n. 51
- ʿIzz ad-Dīn al-Ḥusain b. Muḥammad b. Hilāl al-Karakī 292
- Jafri, S. Husain M. 288
- Jesus 193, 268
- Kaʿbī, Abū l-Qāsim al-Balḥī 2, 25 n. 64, 26 n. 64, 27 n. 76, 88, 90, 90 n. 140, 110, 111, 183 n. 6, 235, 236
- Kabīsī, Ḥamīd 7 n. 37, 8 n. 38
- Kaḥḥāla, ʿUmar Riḍā 14 n. 1, 285, 286, 286 n. 14, 289, 289 n. 41, 294 n. 88, 295 n. 88, 296, 304
- Kalābādī, Abū Bakr Muḥammad b. Iṣḥāq 240 n. 25, 243 n. 40, 244 nn. 41; 43, 248 n. 61, 257 n. 95
- Kamāl ad-Dīn Mūsā al-Mūsawī al-Ḥusainī 289
- Keller, Carl A. 215 n. 49, 233 n. 127
- Kennedy, Edward Stewart 6 n. 25
- Kinānī, Aḥmad 28, 273, 274
- Kīšī, Šams ad-Dīn 6, 12 n. 75
- Klein-Franke, Felix 69 n. 80, 210 n. 26
- Klopper, Helmut 117 n. 8
- Knysh, Alexander 10 n. 60
- Kohlberg, Etan 3 n. 13, 12 n. 71, 193 n. 40, 241 n. 29, 250 n. 66, 251 nn. 69–70, 282 n. 2, 283 n. 2, 288 n. 31
- Kokan, M.Y. 10 n. 56
- Kraemer, Joel L. 2 n. 4
- Kulainī 240 n. 25
- Kutsch, Wilhelm 98 nn. 162–164, 225 n. 89
- Lambton, A.K.S. 10 n. 56, 298 n. 109
- Landolt, Hermann 6 n. 29, 10 n. 60, 11 n. 66, 49 n. 28, 52 n. 43, 63 nn. 66–67, 71 n. 87, 165 n. 176, 189 n. 23, 249 n. 62
- Langerman, Y. Tzvi 7 n. 34
- Laoust, Henri 243 n. 38
- Lawson, Todd 12 n. 76, 13 n. 78, 14 n. 1
- Leaman, Oliver 123 nn. 34–35, 133 n. 71

- Lewin, Bernhard 74 n. 96  
 Lewisohn, Leonard 51 n. 38, 166  
     n. 177, 249 n. 62  
 Lings, Martin 249 n. 62  
 Little, John T. 186 n. 15  
 Lory, Pierre 7 n. 35, 11 n. 66, 55  
     n. 52, 166 n. 177, 188 n. 21  
 Loth, Otto 18 n. 27, 20 n. 39, 26  
     n. 66, 28 n. 77, 32 n. 99  
 Lucchetta, Francesca 215 nn. 48–49,  
     216 n. 50, 224 n. 88, 225 n. 89,  
     226 nn. 90; 93  
 Luft, P. 296 n. 99  
  
 MacEoin, Denis 159 n. 160  
 Madelung, Wilferd 2 nn. 4–6; 8, 3  
     nn. 11–12, 5 n. 21, 11 n. 70, 12  
     n. 75, 13 n. 78, 14 n. 1, 18 n. 26,  
     38 n. 3, 42 n. 11, 65 n. 71, 108  
     n. 188, 110 n. 191, 114 n. 207, 148  
     n. 121, 149 nn. 122–123; 126, 150  
     n. 130, 153 n. 143, 155 nn. 146–147,  
     156 n. 154, 158 n. 156, 198 n. 55,  
     214 n. 47, 233 n. 126, 241 nn. 30–31,  
     243 n. 37, 246 n. 52, 247 n. 53,  
     279 n. 1, 283 n. 2, 299 n. 116  
 Mağd ad-Dīn Abū l-Fawāris  
     Muḥammad b. ‘Alī b. al-A‘rağ  
     al-Ḥusainī 293  
 -Mahdī 38 n. 3  
 Maḥmūd Šabistārī 51 n. 38  
 Maibudī, Ḥusain b. Mu‘īn ad-Dīn  
     8 n. 46, 44 n. 17, 121 n. 21, 124  
     n. 37, 130 n. 60, 136 n. 84, 151  
     n. 135, 215 n. 49  
 Maītam al-Baḥrānī 3 n. 12, 5, 11  
     n. 70, 26 n. 64, 27, 27 n. 74, 30  
     n. 89, 42 n. 11, 50 n. 33, 59 n. 59,  
     61 n. 60, 79 n. 106, 95 n. 152, 97  
     n. 161, 108 n. 186, 114 nn. 205;  
     209, 116 n. 4, 119 n. 16, 134 n. 73,  
     135 n. 78, 142 nn. 96–98; 102, 143  
     n. 103, 150 nn. 128; 131, 156 n. 154,  
     171 n. 190, 174 nn. 201; 204, 178  
     nn. 214–215, 179 n. 224, 182 n. 4,  
     183 n. 8, 193, 193 n. 39, 194 nn. 43;  
     47, 199 n. 57, 201, 201 nn. 71–72;  
     76, 203 nn. 4; 6; 9, 204 n. 11, 209  
     n. 25, 210 nn. 28–29, 211 n. 31,  
     214 n. 44, 226 nn. 90–91, 240, 240  
     n. 24, 242, 242 n. 33, 256 n. 88,  
     261 n. 106, 283 n. 2  
 Makkī al-‘Āmilī, Ḥusain Yūsuf  
     215 n. 49, 216 n. 50, 233 n. 123  
  
 Makkī b. Muḥammad al-‘Āmilī  
     291 n. 56  
 Mānakdīm 37 n. 3, 88 n. 130, 95  
     n. 152, 110 n. 191, 113 nn. 202–203,  
     118 n. 14, 119 n. 17, 125 n. 40,  
     133 n. 65, 134 n. 72, 135 n. 78,  
     142 nn. 100; 102, 143 n. 103, 152  
     n. 138, 171 n. 190, 173 n. 199,  
     174 nn. 200; 202, 175 n. 205, 178  
     nn. 214; 219, 179 nn. 222; 224,  
     186 n. 14, 194 nn. 44; 47, 198 n. 57,  
     200 n. 63, 206 n. 15, 233 n. 127,  
     235 n. 6, 236 nn. 8–9, 239 nn. 17;  
     20, 246 n. 52, 253 n. 75–76, 257  
     n. 90, 258 n. 98, 259 nn. 99–100,  
     260 n. 102, 261 nn. 107–108, 262  
     n. 110, 263 n. 115  
 -Mar‘asī an-Nağafī, Šihāb ad-Dīn  
     al-Ḥusainī 30 n. 90, 35 n. 135  
 Marmura, Michael E. 40 n. 7, 43  
     n. 13, 74 n. 94, 75 n. 98, 97  
     n. 159, 98 n. 162, 99 n. 167,  
     108 n. 185, 183 n. 9, 224 n. 88,  
     225 n. 89, 226 n. 90  
 Marquet, Yves 217 n. 54  
 Martin, Richard C. 199 nn. 58;  
     60–61, 200 nn. 64; 71, 201 n. 71  
 -Māturīdī, Abū Maṣṣūr 183 n. 6  
 Mazzaoui, Michael M. 288, 291, 295  
 McCarthy, Richard J. 116 n. 7, 243  
     n. 38  
 McDermott, Martin J. 2 nn. 4–6,  
     3 n. 11, 113 n. 202, 158 n. 156,  
     194 nn. 42; 46, 200 nn. 62; 70, 201  
     n. 72, 202 n. 1, 235 n. 6, 239  
     n. 20, 241 nn. 30–31, 242 n. 32,  
     247 n. 53, 252 n. 70, 257 n. 94,  
     261 n. 109, 262 nn. 110–111  
 Mehren, August Ferdinand 136 n. 85  
 Meier, Fritz 186 n. 15, 189 nn. 24;  
     26, 190 n. 28, 192 n. 35  
 Melikian-Chirvani, Assadullah Souren  
     227 n. 101  
 Meyer, Egbert 40 n. 7, 71 n. 87,  
     74 nn. 94; 97, 89 n. 137, 114  
     n. 208, 121 n. 21, 122 n. 23  
 Michot, Jean R. 87 n. 126, 183  
     n. 9, 210 n. 27, 215 n. 48, 225  
     n. 88, 226 n. 93  
 Milson, Menahem 244 n. 42, 257  
     n. 95  
 -Miqdād as-Suyūrī 5, 19, 23 n. 55,  
     24, 25 n. 62, 27, 27 n. 71, 31  
     n. 95, 38 n. 3, 40 n. 7, 42 n. 11, 45,

- 45 n. 19, 46 n. 22, 47, 47 n. 23, 48 n. 25, 58 n. 58, 59 n. 59, 67 n. 75, 68 nn. 77–78; 80, 69 n. 80, 76 n. 100, 77 n. 101, 82 n. 112, 89 n. 138, 90 nn. 141; 144, 95, 95 nn. 152; 154, 100 n. 171, 101 n. 174, 102 n. 177, 108 nn. 185; 187, 114 nn. 205; 208–209, 116 n. 4, 119 n. 16, 135 n. 78, 142 n. 102, 147 n. 116, 150 n. 128, 156 n. 154, 158, 158 n. 158, 171 nn. 190–191, 173 n. 199, 174 nn. 201; 204, 176 n. 209, 177 n. 211, 178 nn. 214–215; 221, 179 n. 224, 182 n. 4, 183 n. 6, 194 nn. 43; 47, 195 n. 49, 199 n. 57, 201, 201 nn. 71–72; 75; 77, 203 nn. 4; 6; 9, 204 nn. 11; 13, 206 nn. 15; 18, 207 n. 18, 210 nn. 27–29, 211 nn. 31; 36, 212 nn. 40–41, 214 n. 44, 224 n. 88, 234 n. 1, 235 nn. 4; 6, 236 nn. 8–9, 237 nn. 12–13, 238 n. 13, 239 n. 18, 240 nn. 21; 24, 241 nn. 27–29, 242, 242 nn. 32; 34–36, 247, 247 n. 55, 248 n. 57, 251, 251 nn. 68–69, 254 nn. 80; 83, 255 n. 85, 256 n. 88, 257 nn. 89; 93–94, 258 n. 98, 259, 260, 260 n. 104, 261 nn. 106; 109, 262 nn. 110–111, 289 n. 40, 292, 294, 295, 301–303, 303 n. 135, 304, 304 nn. 136; 138
- Mīr ‘Alī Šīr Nawā’ī 19, 19 n. 32
- Mīr Dāmād 8 n. 40
- Modarressi, Hossein Tabātabā’i 18 nn. 28–29, 19 n. 30, 270, 301, 302 nn. 128; 130, 305
- Mohaghegh, Mehdi 6 n. 26
- Momen, Moojan 295, 299 n. 116, 300 n. 121, 304
- Monnot, Guy 225 n. 89, 226 nn. 90; 92, 227 n. 94, 229 n. 107, 233 nn. 124–125; 127
- Morewedge, Parviz 41 n. 7, 65 n. 71, 89 n. 137
- Mu‘ammar b. ‘Abbād 26 n. 64
- Mudarris Raḍawī, Muḥammad Taqī 1 n. 2, 4 n. 18, 5 n. 23, 6 nn. 26; 28–30, 7 n. 34, 11 n. 70, 12 n. 75
- Mudarrisī Zangānī, Muḥammad 1 n. 2, 4 n. 18, 6 nn. 24; 26; 30, 9 n. 51, 12 n. 75
- Mufīd 2, 2 n. 5, 25 n. 64, 26 n. 64, 27 n. 76, 31 n. 95, 194 n. 42, 200, 202 n. 1, 234 n. 1, 241, 242 n. 32, 251, 251 n. 70, 252 nn. 70; 72, 253 n. 76, 254 nn. 79; 83, 257, 257 n. 94, 261 n. 106, 262 n. 111
- Muffiḥ b. Ḥasan aṣ-Şaimarī al-Bahrānī 294, 294 n. 88, 296
- Muḥallī al-Qāsim b. Aḥmad 68 n. 79, 108 n. 186, 114 n. 206, 183 n. 6
- Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad aṣ-Şahyūnī 291
- Muḥammad b. ‘Alī al-Astarābādī al-Ġurġanī 17 n. 20, 298 n. 109
- Muḥammad ‘Alī Hibat ad-Dīn aṣ-Şahrastānī 34 n. 114, 275
- Muḥammad b. ‘Amīd ad-Dīn ‘Abd al-Muṭṭalib 305
- Muḥammad al-Anṣārī b. Şuġā’ al-Ḥillī al-Qaṭṭān 305
- Muḥammad b. Falāḥ al-Mūsawī al-Ḥuwaizī al-Wāsiṭī al-Muṣa’şa’ī 296, 296 n. 99
- Muḥammad b. Ğa’far b. Hibat Allāh b. Namā 282 n. 2, 283 n. 2
- Muḥammad al-Ġawādī 18
- Muḥammad b. Idrīs b. Muḥammad al-‘Aġalī al-Ḥillī 282 n. 2, 283 n. 2
- Muḥammad b. al-Laiṭ 38 n. 3
- Muḥammad Maḥdī b. Muḥsin b. Muḥammad ar-Riḍawī al-Qummī 22 n. 48
- Muḥammad b. al-Mu’addīn al-Ġuzainī al-‘Āmilī 290
- Muḥammad b. Muḥammad b. ‘Abdallāh Nūrbaḥş 296
- Muḥammad b. Muḥammad al-İsfandiyārī al-Āmulī 287
- Muḥammad b. Muḥammad b. al-Mu’addīn 290 nn. 47–48, 291, 291 n. 53
- Muḥammad as-Sabī’ī al-Aḥsā’ī 289
- Muḥammad b. Şadaqa 287, 287 n. 23
- Muḥammad b. Şalīḥ al-Ġarawī 21, 21 n. 46, 22, 24, 79, 270, 271, 271 n. 2, 284
- Muhannā b. Sinān b. ‘Abd al-Wahḥāb al-Ḥusainī al-Madanī 288, 288 n. 32, 291
- Muḥaqqıq al-auwal 282 n. 2
- Muḥaqqıq al-Ḥillī 11 n. 70
- Muḥaqqıq al-Karakī 24, 299 n. 116, 300, 300 n. 121
- Mu’izz ad-Dīn Muḥammad b. Taqī ad-Dīn Muḥammad al-Ḥusainī al-İşfahānī 300 n. 119

- Mu'izz ad-Dīn Sultān Malik  
Muḥammad b. Sultān Ḥusain  
al-Iṣfahānī 300
- Munzawī, 'Alī Naqī 6 n. 30, 8 n. 41,  
17 n. 20, 20 n. 38, 21 n. 46, 22  
nn. 50; 53, 31 nn. 93–94, 271 nn.  
2; 4, 273 n. 5, 295 n. 92, 298 n. 109
- Murata, Sachiko 203 n. 8, 206 n. 18
- Murtaḍā, aṣ-Ṣarīf 2, 2 n. 6, 26 n. 64,  
27 n. 76, 31 n. 95, 147 n. 116,  
193, 194 nn. 46–47, 195 n. 49,  
200, 200 n. 71, 201 n. 72, 234  
n. 1, 235 n. 4, 251, 254 nn. 79; 83,  
255 n. 85, 262 n. 111
- Mūsā b. Ġa'far aṣ-Ṣādiq 18
- Mūsā al-Iskāf al-Karakī 291
- Mūsā al-Kāzim 296 n. 99
- Mušār, Ḥān Bābā 14 n. 1, 30 n. 92,  
34 n. 120, 36 n. 140, 270, 288, 295
- Muṭauwa' al-Ġarwānī al-Aḥsā'ī,  
Ġamāl ad-Dīn Ḥasan 284, 285
- Nağğār 27 n. 76
- Nağm ad-Dīn Muḥtār b. Maḥmūd b.  
Muḥammad az-Zāhidī 3 n. 12
- Nasafī, Nağm ad-Dīn 23 n. 55
- Nāşir b. Aḥmad b. al-Mutauwağ 286  
n. 14
- Nāşir ad-Dīn Ḥamza b. Ḥamza b.  
Muḥammad al-'Alawī al-Ḥusainī 287,  
287 n. 29
- Naşir ad-Dīn al-Kāşī (al-Kāşānī)  
al-Ḥillī 31 n. 95, 46, 46 n. 22, 48  
n. 25, 287 n. 19, 304
- Naşir ad-Dīn aṭ-Ṭūsī 1, 3 n. 13, 4, 4  
nn. 18–19, 5, 5 n. 23, 6, 6 nn. 24;  
26; 30, 7 n. 37, 9 n. 51, 11 n. 70,  
12 nn. 70; 75, 23 n. 55, 25 n. 64,  
26 n. 64, 27, 31 n. 95, 33 n. 109,  
37 n. 3, 40 n. 7, 42 n. 11, 43 n. 13,  
44 nn. 13; 15, 45, 45 n. 19, 58  
n. 58, 65 n. 71, 66, 67 n. 75, 68,  
68 n. 76, 74 nn. 95–96, 75 n. 99,  
82 n. 112, 88 n. 134, 89 n. 137,  
90, 90 nn. 144–145, 91, 94, 94  
n. 150, 99 n. 167, 108 n. 185, 114  
n. 209, 116 n. 4, 117 n. 8, 118  
n. 14, 121 n. 21, 122 nn. 23–24;  
26, 124 n. 39, 126 nn. 49; 51, 131,  
132, 132 nn. 62–63, 147 n. 116,  
149 n. 122, 150 nn. 128; 131, 151  
n. 135, 155, 155 nn. 148–151, 156,  
156 nn. 152–154, 157 nn. 155–156,  
158, 158 nn. 157–158, 160, 161,  
167, 168, 169, 170 n. 188, 201, 201  
n. 73, 202 n. 1, 203 n. 6, 207 n. 18,  
226 nn. 90; 92, 234 n. 1, 237, 237  
n. 12, 240 n. 21, 241, 241 n. 27,  
251, 251 n. 69, 254 n. 83, 255  
n. 85, 257 n. 91, 258 n. 98, 260  
n. 103, 261 nn. 106; 109, 262 n. 111,  
290, 297
- Nasr, Seyyed Hossein 1 nn. 1; 3,  
6 nn. 28; 31, 7 nn. 32–33; 35, 8  
n. 40, 9 n. 50, 10 n. 59, 69 n. 84,  
89 n. 137, 155 n. 151
- Naşr Allāh, Ḥassan 'Abbās 290, 299  
n. 116, 300 n. 122
- Nazzām 26 n. 64, 27 n. 76, 87, 87  
n. 129, 90 n. 140, 110, 199, 233
- Nemoy, Leon 7 nn. 34; 37, 232 n. 118
- Netton, Ian Richard 41 n. 7, 202 n. 3
- Neuwirth, Angelika 199 n. 60
- Newman, Andrew J. 1 n. 3, 10  
nn. 56–57, 298 n. 109
- Nicholson, Reynold A. 52 n. 43, 186  
n. 15, 188 n. 21, 257 n. 95
- Niewöhner, Friedrich 7 n. 36
- Ni'ma, 'Abdallāh 2 n. 4, 3 n. 13,  
6 n. 27, 10 n. 56, 46 n. 22, 283  
n. 2, 286, 292 n. 62, 298 n. 109,  
304 n. 137
- Ni'mat Allāh b. 'Abdallāh b.  
Muḥammad b. al-Ḥusain al-Mūsawī  
at-Tustarī al-Ġazā'irī 35, 274
- Nīsābūrī, Abū Raşīd 95 n. 152, 113  
n. 203, 201 n. 71
- Nizām ad-Dīn al-A'rağī 23 n. 55
- Nūrī aṭ-Ṭabarsī, Muḥammad b. 'Alī  
14 n. 1, 22 n. 51, 30 n. 90, 35  
nn. 133; 135, 36 n. 138
- Nwyia, Paul 189 n. 23
- Oraibi, Ali Ahmed 11 n. 70, 193  
n. 39, 283 n. 2, 285, 285 n. 9
- Ormsby, Eric Linn 146 n. 114, 147  
n. 116, 170 n. 188
- O'Shaughnessy, Thomas 73 n. 90
- Pazdawī, Abū l-Yusr Muḥammad  
243 n. 38, 253 n. 77
- Pellat, Charles 228 n. 105
- Perlman, Moshe 7 nn. 34; 36
- Peters, Francis Edward 217 n. 56
- Pines, Shlomo 43 n. 13, 207 n. 18,  
233 n. 126
- Platon (Aflātūn) 26 n. 65, 31 n. 95,  
217 n. 56, 224 n. 88, 226 n. 93,  
228 n. 105, 233
- Profitich, Manfred 54 n. 50

- Qaişarī, Dāwūd b. Maḥmūd 11, 11 n. 67, 52 n. 43, 189 n. 28, 190 n. 30, 191 n. 32
- Qāšanī, ‘Abd ar-Razzāq 11, 30 n. 89, 55 n. 52, 150, 150 n. 132, 159, 159 n. 160, 165, 165 n. 177, 167, 188 n. 21, 189 n. 28, 193 n. 40
- Qāsīm b. Ibrāhīm 38 n. 3
- Qazwīnī, Nağm ad-Dīn al-Kātībī 6, 6 n. 26, 26 n. 65, 42 n. 11, 88 n. 135, 89 n. 137, 226 n. 90
- Qūnawī, Şadr ad-Dīn 10, 12 n. 75, 43 n. 13, 63 n. 66, 66, 67, 67 n. 75, 68 n. 76, 94 n. 150, 192 n. 36
- Quşairī, ‘Abd al-Karīm 54 n. 50, 249 n. 62, 256 n. 87, 258 n. 95
- Qūşğī, ‘Alā’ ad-Dīn Aḥmad b. Muḥammad 118 n. 14, 124 n. 37, 150 n. 128, 182 n. 4, 194 n. 47, 199 n. 57, 201 n. 72, 204 nn. 10–11, 206 n. 18, 209 n. 25, 210 n. 27, 211 n. 30
- Quṭb ad-Dīn ar-Rāzī al-Buwaiḥī 6, 291
- Quṭb ad-Dīn Sa‘īd b. Hibat Allāh ar-Rāwandī 25 n. 64
- Quṭb ad-Dīn aṣ-Şīrāzī 9, 9 nn. 53; 55, 29 n. 85, 215 nn. 48–49, 216 n. 50, 217 n. 54, 227 n. 101, 228 nn. 102–105, 229, 229 n. 107, 230, 230 nn. 110–111, 232, 232 n. 118, 233, 233 n. 121
- Rabīr’ b. Ğum‘a al-‘Ibrī al-‘Abbāsī 21 n. 46, 23f., 24 n. 56
- Raḍī ad-Dīn Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Aḥmad b. Yaḥyā al-Mazyadī al-Ḥillī 292, 297
- Raḍī ad-Dīn Abū Ṭālib Muḥammad 290, 292
- Raḍī ad-Dīn Ḥasan b. Diyā’ ad-Dīn al-A‘rağī al-Ḥusainī 293
- Raḍī ad-Dīn b. Ṭāwūs 11 n. 70, 25 n. 64, 241, 283 n. 2
- Radscheit, Matthias 199 n. 60
- Radtke, Bernd 189 n. 23, 258 n. 95
- Rağab b. Muḥammad b. Rağab al-Bursī 12, 289
- Rahman, Fazlur 9 n. 51, 44 n. 17, 65 n. 71, 98 n. 163, 99 n. 167, 157 n. 155, 159 n. 160, 183 n. 9, 202 n. 3, 203 n. 4, 225 n. 89, 226 n. 90, 233 nn. 121; 123
- Raşīdiyān, Gulām Riḍā 14 n. 1, 20 n. 36, 29 n. 86, 32 n. 101, 35 nn. 133; 135, 273 n. 5
- Rauḍātī, Muḥammad ‘Alī 14 n. 3
- Rāzī, ‘Abd al-Ğalīl 5 n. 21
- Rāzī, Muḥammad b. Zakariyyā 233
- Rehatek, Edward 233 n. 129
- Reutz, G. 285 n. 9
- Roemer, Hans Robert 19 n. 32
- Roper, Geoffrey 274
- Rosenthal, Franz 8 n. 43, 217 n. 56
- Rowson Everett K. 233 n. 124
- Rubin, Uri 228 n. 105
- Rudolph, Ulrich 158 n. 156, 182 n. 3, 241 n. 30
- Rukn ad-Dīn Ḥaidar b. Tağ ad-Dīn ‘Alī b. Tağ Şāh b. Rukn ad-Dīn Ḥaidar al-‘Alawī al-Ḥusainī 287
- Rummānī, ‘Alī b. ‘Isā 200 n. 62
- Rundgren, Frithiof 136 n. 85
- Sachau, Eduard 215 n. 49, 217 n. 56
- Sa‘d ad-Dīn al-Hammūya 193 n. 40
- Sadīd ad-Dīn Yūsuf b. al-Muṭaḥhar al-Ḥillī 11 n. 70, 283 n. 2
- Şāh Ismā‘īl I 20
- Şaḥāwī, Muḥammad b. ‘Abd ar-Raḥmān 284, 285 n. 7
- Şaḥīb Şams ad-Dīn Muḥammad b. aṣ-Şaḥīb Bahā’ ad-Dīn Muḥammad al-Ğuwainī 7 n. 37
- Şahīd al-auwal Şams ad-Dīn Muḥammad b. Makkī 21, 34, 272, 276, 282 n. 1, 287, 289–291, 291 n. 53; 55, 292 n. 64, 293 n. 84, 295, 295 nn. 89; 92, 297, 298, 300, 303 n. 135, 304, 304 n. 136, 305
- Şahīd at-tānī Zain ad-Dīn al-‘Āmilī 34 n. 120, 240 n. 21, 241 n. 27, 247 n. 55, 276, 277
- Sahl at-Tustarī 248 n. 61
- Şahrastānī, ‘Abd al-Karīm 2, 2 n. 9, 3 n. 10, 65 n. 71, 110 n. 192, 113 n. 202, 115 n. 2, 116 n. 5, 122 nn. 23–24, 123 nn. 31–33, 215 n. 49, 243 n. 38
- Şahrazūrī, Şams ad-Dīn Muḥammad b. Maḥmūd 7, 8, 8 nn. 43; 45, 9, 9 n. 53, 17, 29, 49, 65, 69, 69 n. 84, 83 n. 115, 85, 85 n. 117, 88 n. 134, 89 nn. 136–137, 96, 96 n. 157, 98, 99 n. 167, 100 n. 169, 106, 107 n. 184, 112, 130 n. 60, 136 n. 81, 170 n. 189, 214, 215 nn. 48–49, 216, 216 nn. 50–51; 53, 217, 217 nn. 54; 56, 218, 218 n. 63, 219, 220 n. 69, 221, 222, 222 n. 75, 225, 225 n. 89, 227

- n. 101, 228 nn. 102; 105, 229, 229 nn. 107–109, 230, 230 nn. 113–114, 231–233, 265, 279f.
- Šaiḥ at-Ṭūsī, Abū Ġa'far 2, 23 n. 55, 25 n. 64, 26 n. 64, 27 n. 76, 118 n. 14, 133 n. 69, 171 n. 190, 173 n. 199, 174 nn. 201–202, 181 n. 2, 182 nn. 4; 6, 183 n. 6, 186 n. 14, 194 nn. 43; 46–47, 199 n. 57, 200 n. 71, 201 n. 72, 207 n. 18, 234 n. 1, 235 nn. 4; 6, 239 n. 18, 240, 240 n. 22, 242 n. 32, 251, 251 n. 70, 254 n. 83, 258 n. 98, 261 nn. 106; 109, 262 n. 111, 282, 283 n. 2
- Saiyid Muḥsin b. Muḥammad ar-Riḍawī al-Qummī 15 n. 8, 19, 20, 22 nn. 17–18, 26, 35, 36, 271, 274, 275, 277, 283
- Salati, Marco 295
- Sālim b. Maḥfūz 241, 241 n. 29
- Samāhīgī, 'Abdallāh b. Šāliḥ al-Baḥrānī 15 n. 10, 16 n. 16, 24 n. 59, 284 n. 3, 289 n. 39, 291 n. 55, 293 n. 83, 294 nn. 86–87, 297 n. 108, 299 n. 114, 301 n. 126, 303 n. 135
- Šams ad-Dīn Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Muḥammad b. Zahra al-Ḥusainī al-Ḥalabī 292
- Šams ad-Dīn Abū Yūsuf Muḥammad b. Hilāl b. Abī Ṭālib b. al-Ḥāgg Muḥammad b. al-Ḥasan b. Muḥammad al-Āwī 287, 287 n. 21
- Šams ad-Dīn Muḥammad b. 'Abd al-'Alī al-Karakī 290
- Šams ad-Dīn Muḥammad b. Abī Ṭālib 287
- Šams ad-Dīn Muḥammad b. 'Alī b. al-Ḥasan b. Muḥammad b. Šāliḥ al-Ġubbā'ī al-Ḥārītī al-'Āmilī 291
- Šams ad-Dīn Muḥammad b. Ašraf al-Ḥusainī as-Samarqandī 31 n. 95
- Šams ad-Dīn Muḥammad b. Ġamāl ad-Dīn Aḥmad al-faqīḥ al-Ḥasāwī 290 n. 44
- Šams ad-Dīn Muḥammad b. al-Ḥasan al-Astarābādī 300 n. 119
- Šams ad-Dīn Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ḥulānī al-'Āmilī 296
- Šams ad-Dīn Muḥammad b. Kamāl ad-Dīn Mūsā al-Mūsawī al-Ḥusainī 16, 17, 289, 294
- Šams ad-Dīn Muḥammad b. Šihāb ad-Dīn Aḥmad al-Mūsawī al-Ḥusainī 16, 16 n. 16, 17, 294
- Sander, Paul 2 n. 5, 241 n. 31, 242 n. 32, 252 n. 70, 262 n. 111
- Šaraf ad-Dīn Abū 'Abdallāh al-Ḥusain b. Abī l-Qāsim b. Muḥammad al-'Audī al-Asadī al-Ḥillī 5 n. 21
- Šaraf ad-Dīn Maḥmūd b. Saiyid 'Alā' ad-Dīn b. Ġalāl ad-Dīn at-Ṭālaqānī 23, 23 n. 55, 24 n. 56, 271
- Ša'rānī, 'Abd al-Wahhāb b. Aḥmad 165 n. 176, 189 n. 24, 190 n. 28, 191 nn. 31–32; 34, 192 n. 35, 247 n. 56
- Šārī 'Abdallāh 63 n. 66
- Savage-Smith, Emilie 15 n. 11
- Šāyilī, Āyḍīn 6 n. 25
- Scarcia Amoretti, Biancamaria 291
- Scattolin, Giuseppe 186 n. 15
- Schacht, Joseph 241 n. 30
- Schaeder, Hans Heinrich 186 n. 15
- Scheffczyk, Leo 226 n. 93
- Schimmel, Annemarie 189 n. 23, 257 n. 95
- Schubert, Gudrun 12 n. 75, 43 n. 13, 66 n. 73, 67 nn. 74–75, 68 n. 76, 90 n. 144, 94 n. 150, 225 n. 89
- Schwarz, Michael 143 n. 103, 164 n. 174
- Seidensticker, Tilman 202 n. 3
- Sellheim, Rudolf 3 n. 13
- Shaibi, Kamil Mustafa 12 n. 76, 14 n. 1, 20, 20 n. 36, 29 n. 86, 295, 296 nn. 99; 104
- Shehadi, Fadlau 65 n. 71, 66 n. 72
- Siddiqī, Bakhtiyar Husain 10 n. 56, 298 n. 109
- Siġistānī, Abū Ya'qūb 233
- Šihāb ad-Dīn Ismā'īl b. al-'Audī 5 n. 21
- Simeone, Cristina Marta 226 n. 93
- Sirāg ad-Dīn Ḥasan b. Bahā' ad-Dīn Muḥammad b. Abī al-Maġd as-Sirābšanawī 302 n. 133
- Širāzī, Aḥmad 30 nn. 89; 92, 276, 279 n. 1
- Širāzī, Šadr ad-Dīn 8 n. 40, 9 n. 51, 44 n. 17, 99 n. 167, 157 n. 155, 159 n. 160, 210 n. 29, 215 n. 49, 216 n. 51, 226 n. 90, 227 n. 94, 230, 230 n. 113, 233, 233 n. 123, 269
- Smith, Jane Idleman 203 n. 8, 206 n. 18, 230 n. 113, 233 n. 123
- Smith, Margaret 230 n. 113, 233 n. 128, 256 n. 87, 257 n. 95
- Smith, Wilfred Cantwell 240 n. 21

- Sokrates (Suqrāt) 217 n. 56  
 Soreth, Marion 136 n. 85  
 Steinschneider, Moritz 7 nn. 34; 37,  
 8 nn. 38–39  
 Stern, Samuel Miklos 2 n. 9  
 Strothmann, Rudolf 233 n. 129  
 Stroumsa, Sara 182 n. 3  
 -Subkī, Tāğ ad-Dīn 6 n. 27  
 Subtelny, Maria Eva 19 n. 32  
 -Suhrawardī, Abū n-Nāğīb ‘Abd  
 al-Qāhir 244 n. 42, 257 n. 95  
 -Suhrawardī, Šihāb ad-Dīn 1, 6, 6  
 n. 31, 8, 8 n. 43, 9, 9 nn. 50–51;  
 53; 55, 10, 12, 17, 31 n. 93, 44  
 nn. 15; 17, 69, 69 n. 84, 74 n. 96,  
 88 n. 135, 89 n. 137, 96, 96 n. 155,  
 99 n. 167, 101 n. 173, 107 n. 184,  
 170 n. 188, 215 n. 49, 216 n. 50,  
 217 n. 56, 225, 225 n. 89, 226, 226  
 nn. 90; 92, 227, 227 nn. 94–97;  
 98–101, 228, 228 n. 106, 229, 229  
 n. 107, 230, 230 nn. 110; 112–113,  
 231, 232, 232 nn. 119–120, 233  
 n. 121, 279 n. 1, 298  
 Sulṭān Ḥusain Mirza b. Maṣṣūr b.  
 Baiqara 19, 19 n. 32  
 Sundermann, Werner 227 n. 101  
 -Suyūṭī, Ġalāl ad-Dīn 6 n. 27
- Ṭabāṭabā’ī, ‘Abd al-‘Azīz b. Ġawād  
 4 n. 20  
 -Ṭabrīzī, Amīn ad-Dīn 23 n. 55  
 -Ṭabrīzī, Muḥsin al-Mūsawī 12 n. 75  
 -Taftazānī, Sa’d ad-Dīn 23 n. 55,  
 246 n. 52  
 Tāğ ad-Dīn Abū Muḥammad ‘Abd  
 ‘Alī b. Nağda 290, 291 n. 55, 292,  
 292 n. 70  
 Tāğ ad-Dīn Abū Sa’īd b. al-Ḥusain b.  
 Muḥammad b. Aḥmad al-Kāšī 288  
 Tāğ ad-Dīn Ḥasan b. Rāšid al-Ḥillī  
 (oder al-Baḥrānī) 304  
 -Tahānawī, Muḥammad ‘Alī  
 al-Fārūqī 151 n. 135, 243 n. 39,  
 247 nn. 54; 56  
 Takeshita, Masataka 186 n. 15, 188  
 nn. 21; 23, 189 nn. 23; 25, 190  
 n. 29, 191 nn. 31–32  
 Taqī ad-Dīn al-Baḥrānī (an-Nağrānī)  
 al-‘Ağālī 3, 3 n. 12, 58 n. 58, 68  
 n. 79, 97 nn. 160–161, 110 n. 193,  
 207 n. 18  
 Taqī ad-Dīn Ibrāhīm b. al-Ḥusain b.  
 ‘Alī al-Āmulī 287
- Tīhrānī, Hāšim al-Ḥusainī 31 n. 93,  
 194 n. 43, 196 n. 51, 197 n. 54,  
 201 nn. 71–72, 206 n. 18, 252 n. 72  
 -Tilimsānī, ‘Afīf ad-Dīn 11  
 -Tirmidī 25 n. 64  
 -Tirmidī, al-Ḥakīm 189 n. 23  
 Tlīlī, Abderrahman 233 n. 125  
 Tūnakābunī, Muḥammad b. Sulaimān  
 31 n. 93  
 Tuṅç, Cihad 243 n. 40, 248 n. 61  
 Turka Işfahānī, Şā’in ad-Dīn ‘Alī 12,  
 12 n. 77
- Uktā’ī, Şāhzāda 14 n. 3  
 Urvoy, Dominique 7 n. 34
- Vajda, Georges 115 n. 2, 121 nn.  
 21–22, 122 n. 23, 124 n. 37, 130  
 n. 60, 136 n. 83, 146 n. 114, 170  
 n. 188, 233 n. 127  
 Verbeke, Gérard 225 n. 89  
 Vidal, F.S. 15 n. 5
- Wağīh ad-Dīn b. ‘Alā’ ad-Dīn Fath  
 Allāh b. ‘Abd al-Malik b. Šams  
 ad-Dīn Işhāq b. Fathān al-Wā’iz  
 al-Qummī al-Kāšānī 18, 19, 301,  
 303–305
- Walbridge, John 9 n. 53, 226 n. 90,  
 227 n. 101, 228 n. 105, 230, 230  
 n. 111, 232 n. 118, 233 nn. 121–122  
 Walker, Paul E. 217 n. 56, 233  
 nn. 124–127; 129
- Watt, W. Montgomery 158 n. 156,  
 234 n. 2, 241 n. 30, 243 n. 38, 246  
 n. 52
- Wensinck, Arendt Jan 38 n. 3, 147  
 n. 116, 234 n. 2
- Wilson, Peter Lamborn 11 n. 65, 52  
 n. 39, 54 n. 50, 186 nn. 15; 17,  
 249 n. 62
- Wolfson, Harry Austryn 41 n. 7
- Yahia, Osman 12 nn. 72–73  
 Yaḥyā b. Faḥr al-Muḥaqqiqīn 288  
 Yaḥyā b. Muḥammad b. Yaḥyā b.  
 al-Farağ as-Sūrāwī 11 n. 70, 283  
 n. 2  
 Yazdī, Mehdi Ha’iri 89 n. 137, 96  
 n. 155
- Yerasimos, Stéphane 285 n. 9
- Zain ad-Dīn Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Bašara  
 al-‘Āmilī aš-Šiqrāwī al-Ḥanāṭ 292

- Zain ad-Dīn Abū l-Ḥasan ‘Alī b. al-Ḥasan b. Muḥammad al-Ḥāzim al-Ḥā’irī 292, 292 n. 69  
 Zain ad-Dīn Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Ṭurrād al-Maṭārābādī 292  
 Zain ad-Dīn Abū l-Qāsim ‘Alī b. ‘Alī b. Muḥammad b. Ṭaiy al-‘Āmilī 291 n. 53, 296, 296 n. 102  
 Zain ad-Dīn ‘Alī b. Faḍl b. Haikal al-Ḥillī 296  
 -Zamaḥṣarī, Ġār Allāh 3 n. 12, 25 n. 64, 27 n. 76, 114, 257 n. 93  
 Ziai, Hossein 6 n. 31, 7 nn. 32; 34–35; 37, 8 nn. 38–40; 42–44, 9 nn. 51; 53, 10 nn. 56; 58; 59, 96 n. 155, 107 n. 184, 298 n. 109

## 2. Bücher und Traktate

- A‘lām an-nubuwwa* (Abū Ḥātim ar-Rāzī) 183 n. 6  
*A‘lām al-warā* (Abū Ġa‘far aṭ-Ṭūsī) 25 n. 64  
 -*Alfain al-fāriq bain aš-šidq wa-l-main* (al-‘Allāma al-Ḥillī) 25 n. 63, 27 n. 75, 31 n. 95  
 -*Amālī* (Ibn Bābawaih) 31 n. 95  
 -*Anwār al-‘alawiyya* (= *al-‘aliyya*) *fi šarḥ ar-Risāla al-‘Alfiyya aš-šahīdiyya* (Faḥr ad-Dīn Aḥmad as-Sabī‘ī al-Aḥsā‘ī) 289  
 -*Anwār al-ġalālīyya li-l-fuṣūl an-našīriyya* (al-Miqdād as-Suyūrī) 5 n. 23, 25 n. 62, 27 n. 71  
 -*Anwār al-ġalālīyya li-zulām al-ġalas min talbīs šāḥib al-muqtabas* (‘Alī b. Hilāl al-Ġazā’irī) 300  
 -*Anwār al-ilāhiyya fi l-ḥikma aš-šar‘iyya* (‘Alī b. ‘Abd al-Ḥamīd an-Nilī) 297  
*Anwār al-malakūt fi šarḥ al-Yāqūt* (al-‘Allāma al-Ḥillī) 25 n. 63, 27 n. 75  
 -*Anwār al-mašadiyya li-šarḥ ar-Risāla al-Barmakiyya* (Ibn Abī Ġumhūr) 34, 272  
*Anwāriyya* (al-Harawī) 10 n. 58  
 -*Aqāb al-fiqhiyya wa-l-wazā‘if ad-dīniyya ‘alā madḥab al-imāmiyya* (Ibn Abī Ġumhūr) 35, 272  
 -*Arba‘in fi manāqib Amīr al-mu‘minīn* (Abū l-Mu‘aiyad al-Ḥwārazmī) 31 n. 95  
 -*Ašfār al-arba‘a* (Šadr ad-Dīn aš-Širāzī) 8 n. 40  
 -*As‘ila al-‘Āmulīyya* (Ḥaidar b. ‘Alī al-‘Āmulī) 288 n. 31  
 -*As‘ila al-miqdādiyya* 304 n. 136  
*Asrār al-ḥaġġ* (Ibn Abī Ġumhūr) 30 n. 92, 271  
*Asrār aš-šarī‘a wa-anwār al-ḥaqīqa* (Ḥaidar b. ‘Alī al-‘Āmulī) 12  
*Bāb bid‘ayat an-nihāya fi l-ḥikma al-išrāqiyya* (Ibn Abī Ġumhūr) 33, 272, 278  
 -*Bāb al-ḥādī ‘ašar* (al-‘Allāma al-Ḥillī) 5 n. 23, 22, 24, 31, 32, 32 n. 100, 274, 277  
 -*Darr al-farīd fi ‘ilm at-tauḥīd* (‘Alī b. Hilāl al-Ġazā’irī) 300  
 -*Durar al-lā‘ālī al-‘imādiyya fi l-aḥādīṭ al-fiqhiyya* (Ibn Abī Ġumhūr) 22, 36, 273  
 -*Durra ad-durriyya fi šarḥ al-Mas‘ala an-nažariyya an-našīriyya* (Faḥr ad-Dīn Aḥmad as-Sabī‘ī al-Aḥsā‘ī) 289f.  
 -*Durra al-mustahriġa min al-laḥd fi l-ḥikma* (Ibn Abī Ġumhūr) 33, 274  
*Durrat at-tāġ li-ġurrat ad-dibāġ* (Quṭb ad-Dīn aš-Širāzī) 9  
 -*Fa‘iq fi uṣūl ad-dīn* (Ibn al-Malāḥimī) 3 n. 11  
*Falsafat Ibn Kammūna* 7 n. 37  
 -*Farā‘id an-Našīriyya* (Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī) 290  
*Fawā‘id* (Ḥasan b. Ḥusain b. Maṭar al-Ġazā’irī) 298  
*Fī l-manṭiq wa-l-ṭabī‘ī ma‘a l-ḥikma al-ġadīda* (Ibn Kammūna) 7 n. 37  
*Fī l-maqṭal* (Ibn Abī Ġumhūr) 34, 277  
*Fīmā yaġību ‘alā l-mukallaḥ* (Faḥr ad-Dīn b. al-Mutauwaġ) 286  
*Fuṣūl* (Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī) 5 n. 23, 27 n. 73, 240 n. 21, 241, 297  
 -*Fuṣūl al-mūsawiyya fi l-‘ibādāt aš-šar‘iyya* (Ibn Abī Ġumhūr) 34, 275  
 -*Ġaiba* (Ibn Bābawaih) 25 n. 64, 31 n. 95  
 -*Ġalad al-auwal min aṭ-Ṭabrisī* (Amīn ad-Dīn aṭ-Ṭabrisī) 23 n. 55

- Ġam' bain aṣ-Ṣaḥīḥain* (Abū 'Abdallāh al-Ḥumaidī) 25 n. 64, 31 n. 95
- Ġam' bain aṣ-ṣiḥāḥ as-sitta* (Abū l-Ḥasan Razīn b. Mu'āwiya b. 'Ammār al-'Abdarī) 25 n. 64
- Ġāmi' al-asrār wa-manba' al-anwār* (Ḥaidar b. 'Alī al-Āmulī) 12
- Ġāmi' ad-durar fī šarḥ al-Bāb al-ḥādī 'aṣar* (Ḥiḍr b. Muḥammad b. 'Alī ar-Rāzī al-Ġabalrūdī) 25 n. 64
- Ġawābāt 'alā l-masā'il as-šāmiyya* (Zain ad-Dīn 'Alī b. Faḍl b. Haikal al-Hillī) 296 n. 97
- Ġawābāt al-Fāḍil al-Miqdād b. 'Abdallāh as-Suyūrī li-š-ṣaiḥ as-Sa'īd Muḥammad b. Makkī as-Sahīd* 304 n. 136
- Ġawābāt as-Saiyid Ḥaidar* (Ḥaidar b. 'Alī al-Āmulī) 288 n. 31
- Ġawāhir al-ḡawālī* (Ni'mat Allāh b. 'Abdallāh b. Muḥammad b. al-Ḥusain al-Mūsawī at-Tustarī al-Ġazā'irī) 36 n. 137, 274
- Ġawāhir al-ḥaqā'iq* (Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī) 290
- Ġawāli' al-lā'ālī al-'azīziyya fī l-aḥādīth ad-dūniyya* (Ibn Abī Ġumhūr) 35, 274
- Ġawāmi' al-ḡāmi' fī tafsīr al-Qur'ān* (Abū 'Alī al-Faḍl b. al-Ḥasan b. al-Faḍl aṭ-Ṭabrisī) 25 n. 64
- Gurar* (Abū l-Ḥusain al-Baṣrī) 4 n. 14
- Hall al-muškilāt min K. at-Takwīhāt* (al-'Allāma al-Ḥillī) 9 n. 51
- Ḥarā'ig wa-l-ḡarā'ih* (Quṭb ad-Dīn Sa'īd b. Hibat Allāh ar-Rāwandī) 25 n. 64
- Hāšīyya 'alā l-anwār al-'alawīyya* (Faḥr ad-Dīn Aḥmad as-Sabī'ī al-Aḥsā'ī) 289
- Hāšīyyat al-iršād* ('Alī b. Yūsuf b. 'Abd al-Ġalīl an-Nīlī) 297
- Hāšīyyat tahdīb al-wuṣūl ilā 'ilm al-uṣūl* (Ibn Abī Ġumhūr) 273
- Ḥawāšī al-faḥriyya* ('Alī b. Ḥasan b. Aḥmad b. Maẓāhir al-Ḥillī) 287 n. 22
- Hayākil an-nūr* (as-Suhrawardī) 10, 17
- Hidāyat al-ḥikma* (Aṭīr ad-Dīn al-Abḥarī) 8
- Ḥikma al-ḡādida fī l-manṭiq* (Ibn Kammūna) 7 n. 37
- Ḥikmat al-iṣrāq* (as-Suhrawardī) 7, 7 n. 32, 8–10, 17, 17 n. 20, 217 n. 56, 227–231, 232 n. 119, 298, 298 n. 109
- Ḥilāf fī l-aḥkām* (Abū Ġa'far aṭ-Ṭūsī) 23 n. 55
- Ḥulāṣa fī uṣūl ad-dīn* (Anonym) 5 n. 21
- Ḥulāṣat an-naẓar* (Anonym) 5 n. 21
- Ḥulāṣat at-tanqīḥ fī l-madḥab al-ḥaqq aṣ-ṣaḥīḥ* (Ibn Fahd al-Aḥsā'ī) 285
- Ibūhāğ* (Abū Ishāq b. Naubaḥt) 27 n. 76
- Īdāḥ al-fawā'id fī šarḥ Muškilāt al-qawā'id* (Faḥr al-Muḥaqqiqīn) 23 n. 55
- Īdāḥ šarḥ al-Miṣbāḥ* (al-Murtaḍā) 25 n. 64
- Iğāza li-Ġalāl ad-Dīn Bahrām b. Šams ad-Dīn Bahrām b. 'Alī b. Bahrām al-Astarābādī* (Ibn Abī Ġumhūr) 271
- Iğāza li-š-Ṣaiḥ 'Alī b. Qāsim b. 'Adāqa* (Ibn Abī Ġumhūr) 271
- Iğāza li-š-Ṣaiḥ Muḥammad b. Ṣāliḥ al-Garawī al-Ḥillī* (Ibn Abī Ġumhūr) 270, 271
- Iğāza li-s-Saiyid Muḥsin b. Muḥammad b. Fadsāh al-Ḥusainī ar-Riḍawī al-Qummī al-Mašhadī* (Ibn Abī Ġumhūr) 271
- Iğāza li-Šaraf ad-Dīn Mahmūd b. Saiyid 'Alā' ad-Dīn b. as-Saiyid Ġalāl ad-Dīn al-Hāšimī aṭ-Ṭalaqānī al-Qāšī* (Ibn Abī Ġumhūr) 271
- Ihlilāğa fī l-i'tibār* (Muḥammad b. al-Lait) 38 n. 3
- Ilāhiyyāt* (Ibn Sīnā) 26 n. 65
- Ilāḥiyyat nūrān al-aḥzān wa-muḥīr katā'ib al-aṣṣān* (Yūsuf ibn Ubaiy) 294
- Inṣāf* (Abū Ġa'far b. Qjiba) 25 n. 64
- Inṣāf fī r-radd 'alā ṣāḥib al-Kāšāf* ('Alī b. 'Abd al-Ḥamid an-Nīlī) 297
- Iqd al-farīd* (Abū 'Umar Aḥmad b. Muḥammad b. 'Abd Rabbihī) 25 n. 64
- Iqtisād fīmā yata'allaqu bi-l-i'tiqād* (Abū Ġa'far aṭ-Ṭūsī) 2 n. 7
- Iršād al-aḥḥān fī aḥkām al-imān* (al-'Allāma al-Ḥillī) 22, 285, 297
- Iršād fī ma'rīfat ḥuğāğ Allāh 'alā l-ḥād* (al-Mufīd) 25 n. 64, 27 n. 76, 31 n. 95
- Iršād aṭ-ṭalībīn fī šarḥ Nahğ al-mustaršidin* (al-Miqdād as-Suyūrī) 5 n. 23, 25 n. 62
- Iṣarāt wa-t-tanbīhāt* (Ibn Sīnā) 8, 27 n. 76, 31 n. 95
- Iṣrāq hayākil an-nūr 'an zulumāt šawākil al-ğurūr* (Giyāṭ ad-Dīn Mansūr Daštakī) 10

- Istihrāğ al-hawādīt* (Ibn Fahd al-Ḥillī) 296 n. 99
- ʿItimād fī šarḥ Wāğīb al-ʿtiqād* (al-Miqdād as-Suyūrī) 5 n. 23
- Kāfi* (al-Murtaḍā) 27 n. 76
- Kāfiyyat dī l-arab fī šarḥ al-Ḥuṭab* (ʿAlī b. Yūsuf b. ʿAbd al-Ġalīl an-Nilī) 297
- Kamāl ad-dīn wa-tamām an-niʿma* (Ibn Bābawaih) 25 n. 64
- Kāmil fī l-istiḡṣāʾ fīmā balāḡanā min kalām al-quḍamāʾ* (Taḡī ad-Dīn al-Bahrānī (an-Nağrānī) al-ʿAğālī) 3 n. 12
- Kaṣf al-barāhīn šarḥ Zād al-musāfirīn* (Ibn Abī Ġumhūr) 20, 27, 274, 275
- Kaṣf al-fawāʾid fī šarḥ Qawāʾid al-ʿaqāʾid* (al-ʿAllāma al-Ḥillī) 4 n. 19
- Kaṣf al-ğumma ʿan maʾrifat aḥwāl al-ʿimma wa-ahl baʾit al-ʿisma* (Bahāʾ ad-Dīn Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Īsā b. Abī Faṭḥ al-Irbilī) 25 n. 64
- Kaṣf al-ḥaqāʾiq fī taḥrīr ad-daḡāʾiq* (Aṭīr ad-Dīn al-Abharī) 9
- Kaṣf al-iltibās* (Muflīḥ b. Ḥasan aš-Şaimarī al-Baḥrānī) 294 n. 88
- Kaṣf al-maʾāqid fī šarḥ Qawāʾid al-ʿaqāʾid* (al-Ḥimmaşī ar-Rāzī) 3 n. 13
- Kaṣf al-murād fī šarḥ Tağrīd al-ʿtiqād* (al-ʿAllāma al-Ḥillī) 4 n. 19, 23 n. 55, 25 n. 63
- Kaṣf al-muškilāt min K. at-Takwīhāt* (al-ʿAllāma al-Ḥillī) 9 n. 51
- Kaṣf wa-l-bayān* (Abū Saʿīd al-Ḥarrāz) 189 n. 23
- Kaṣf wa-l-bayān fī tafsīr al-Qurʾān* (Abū Ishāq Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm at-Taʿlabī) 25 n. 64
- Kāşif al-aḥwāl ʿan aḥwāl al-istiqlāl fī l-iğtihād* (Ibn Abī Ġumhūr) 20, 34, 275
- Kaškül* (Aḥmad al-Aḥsāʾī) 30 n. 93
- Kaşşāf ʿan ḥaqāʾiq at-tanzīl* (az-Zamaḥşarī) 25 n. 64
- Kifāyat at-tālībīn fīmā yağību ʿalā l-mukallaḡīn* (Fahr ad-Dīn b. al-Mutauwağ) 286
- Kitāb Iḥwān aş-Şağāʾ* 31 n. 95
- Lawāmiʿ anwār at-tamğid wa-ğawāmiʿ asrārīḥi fī t-tauḥīd* (Rağab al-Bursī) 12 n. 76
- Lawāmiʿ al-ilāhiyya fī l-mabāḥiṯ al-kalāmiyya* (al-Miqdād as-Suyūrī) 5 n. 23, 25 n. 62
- Lumʿa al-ğuwāiniyya fī l-ḥikma al-ʿilmīyya wa-l-ʿamalīyya* (Ibn Kammūna) 7 n. 37, 33
- Maʿālīm as-sanābişīyya li-şarḥ ar-Risāla al-Ğuwāiniyya fī uşul al-fiqḥ* (Ibn Abī Ġumhūr) 34, 277
- Maʿārif fī ş-Şağāʾif* (Şams ad-Dīn Muḥammad b. Aşraf al-Ḥusainī as-Samarqandī) 31 n. 95
- Maʿāriğ al-fahm fī šarḥ Nuzum al-barāhīn* (al-ʿAllāma al-Ḥillī) 23 n. 55
- Mabādī al-wuşul ilā ʿilm al-uşul* (al-ʿAllāma al-Ḥillī) 23 n. 55
- Mabdaʾ wa-l-maʿād* (Ibn Sīnā) 26 n. 65
- Madīnat al-ḥadıṯ* (Niʿmat Allāh b. ʿAbdallāh b. Muḥammad b. al-Ḥusain al-Mūsawī at-Tustarī al-Ğazāʾirī) 36 n. 137, 274
- Mağmūʿat al-aḥbār wa-l-wasāʾil allatī ġamaʾahā min kutub şattā* (Ibn Abī Ġumhūr) 35, 276
- Mağmūʿat al-mawāʾiż wa-n-nasāʾih wa-l-ḥikam* (Ibn Abī Ġumhūr) 276
- Māhiyyat al-ʿişq* (Ibn Sīnā) 136 n. 85
- Maʿīn al-fikar fī šarḥ al-Bāb al-ḥadıṯi ʿaşar* (Ibn Abī Ġumhūr) 24, 277
- Maʿīn al-maʿīn fī uşul ad-dīn* (Ibn Abī Ġumhūr) 24, 277
- Manāḥiğ al-yağīn fī uşul ad-dīn* (al-ʿAllāma al-Ḥillī) 5 n. 20
- Manāqib* (Abū l-Muʿaiyad al-Ḥwārazmī) 25 n. 64
- Manāqib ahl al-bait* (Abū l-Ḥasan b. al-Mağāzilī) 25 n. 64, 31 n. 95
- Manāqib Āl Abī Ṭālib* (Ibn Şahrāşūb) 25 n. 64, 27 n. 76
- Manāzil as-sāʾirīn* (Abū Ismāʿīl al-Anşārī) 30 n. 89, 55 n. 52
- Manḥağ aş-şʿa fī faḍāʾil ḥatīm aş-şarʿa* (ʿAbdallāh b. Şarafşah al-Ḥusainī) 287 n. 19
- Manṯiq at-tawwīhāt* (Ibn Kammūna) 8 n. 39
- Maqāla fī n-nafs* (Ibn Kammūna) 7 n. 37
- Maqāşid* (Fahr ad-Dīn b. al-Mutauwağ) 286
- Maqial Amir al-muʾminīn* (Ḥīrz b. ʿAlī b. Ḥusain aş-Şāṯirī al-ʿAskarī) 293 n. 84
- Masʾul al-Amulīyyāt* (Ḥaidar b. ʿAlī al-Āmulī) 288 n. 31

- Masāʾil al-Haidariyya* (Haidar b. ʿAlī al-ʿAmulī) 288 n. 31
- Masāʾil al-ḥilāf* (Abū ʿĀfar at-Ṭūsī) 23 n. 55
- Masāʾil Ibn Ṭayy* 296 n. 102
- Masāʾil b. Mazāhir* (ʿAlī b. Hasan b. Aḥmad b. Mazāhir al-Ḥillī) 287 n. 22
- Masāʾil al-mazāhiriyya* (ʿAlī b. Hasan b. Aḥmad b. Mazāhir al-Ḥillī) 287 n. 22
- Masāʾil an-Nāşiriyyat* (Nāşir ad-Dīn Ḥamza b. Ḥamza b. Muḥammad al-ʿAlawī al-Ḥusainī) 287 n. 29
- Masāʾil as-sāmīyya fī l-fiqh al-imāmīyya* (Zain ad-Dīn ʿAlī b. Faḍl b. Haikal al-Ḥillī) 296 n. 97
- Masʿala fī l-ʿilm* (Ibn Saʿāda) 11 n. 70
- Masālik al-ğāmīyya šarḥ ar-Risāla al-ʿAlfiyya* (Ibn Abī Ğumhūr) 21, 276
- Masāriʿ wa-l-muʿāraḥāt* (as-Suhrawardī) 7
- Masāriq al-āmān wa-lubāb ḥaqāʾiq al-imān* (Rağab al-Bursī) 12 n. 76
- Masāriq anwār al-yaqīn fī ḥaqāʾiq (kaşf) asrār Amīr al-muʾminīn* (Rağab al-Bursī) 12 n. 76
- Maslak al-afḥām fī ʿilm al-kalām* (Ibn Abī Ğumhūr) 28, 277, 278
- Maṭālīʿ al-anzār fī šarḥ Ṭawālīʿ al-anwār* (Abū t-Ṭanā al-Işfahānī) 23 n. 55
- Maṭālib al-muḥimma min ʿilm al-ḥikma* (Ibn Kammūna) 7 n. 37
- Mawāqif fī ʿilm al-kalām* (ʿAḍud ad-Dīn al-İğī) 23 n. 55
- Miftāḥ al-fikar li-fath al-bāb al-ḥādī ʿaşar* (Ibn Abī Ğumhūr) 32, 277
- Miftāḥ al-ğurar* (Ḥiḍr b. Muḥammad b. ʿAlī ar-Rāzī al-Ġabalrūdī) 25 n. 64, 27 n. 76, 31 n. 95
- Minhāğ* (Sālim b. Maḥfūz) 241 n. 29
- Minhāğ fī uşul ad-dīn* (az-Zamaḥşarı) 3 n. 12
- Minhāğ al-karāma fī maʿrifat al-imāma* (al-ʿAllāma al-Ḥillī) 25 n. 63, 27 n. 75
- Mudḥal at-tālibīn fī uşul ad-dīn* (Ibn Abī Ğumhūr) 32, 276
- Mūdih ad-dūrāya li-şarḥ Bāb al-bidāya fī l-ḥikma* (Ibn Abī Ğumhūr) 33, 272, 278
- Mūdih al-muskilāt li-awāʾil al-iğtihadāt fī l-fiqh* (Ibn Abī Ğumhūr) 34, 278
- Mufaşşal fī šarḥ al-Muḥaşşal* (al-Kātibī al-Qazwīnī) 26 n. 65
- Mūğaz al-ḥawā li-taḥrīr al-fatāwī* (Ibn Fahd al-Ḥillī) 294 n. 88
- Muğlī mirʾat al-muğlī fī l-kalām wa-l-ḥikmatain wa-t-taşauwuf* (Ibn Abī Ğumhūr) 13, 28, 275, 278
- Muğtabā* (Nağm ad-Dīn Muḥtār b. Maḥmūd b. Muḥammad az-Zāhidī) 3 n. 12
- Muḥağ as-sadād fī šarḥ Wāğib al-ʿtiqād* (al-Miqdād as-Suyūrī) 5 n. 23
- Muḥaşşal afkār al-mutaqaddimīn wa-l-mulaʾahḥirīn* (Fahd ad-Dīn ar-Rāzī) 25 n. 64, 27 n. 72
- Muḥtaşar at-tuḥfa al-kalāmīyya* (Ibn Abī Ğumhūr?) 14, 32, 33, 273, 276
- Munāzarāt maʿa l-Fāḍil al-Harawī* (Ibn Abī Ğumhūr) 36, 277
- Munqid min at-taqīd* (al-Ḥimmaşī ar-Rāzī) 3
- Muntahā al-afkār fī ibānat al-asrār* (Aṭīr ad-Dīn al-Abharī) 8
- Muntahā s-suʾl fī šarḥ Muʿarrab al-fuşul an-naşiriyya* (ʿAlī b. Yūsuf b. ʿAbd al-Ġalīl an-Nīlī) 297
- Muqāwamāt* (as-Suhrawardī) 6
- Musnad* (Aḥmad b. Ḥanbal) 25 n. 64, 27 n. 76
- Muʿtamad fī uşul ad-dīn* (Ibn al-Malāḥimī) 3 n. 11
- Nağad al-gawāʾid al-fiqhiyya* (al-Miqdād as-Suyūrī) 289 n. 40
- Nāfiʿ yaum al-ḥaşr fī šarḥ al-Bāb al-ḥādī ʿaşar* (al-Miqdād as-Suyūrī) 5 n. 23, 25 n. 62, 27 n. 71, 294
- Nahğ al-balāğa* 25 n. 64, 30 n. 89, 31 n. 95
- Nahğ al-karāma* (al-ʿAllāma al-Ḥillī) 27 n. 75
- Nahğ al-mustarşidīn fī uşul ad-dīn* (al-ʿAllāma al-Ḥillī) 27 n. 75
- Nahğ as-sadād fī šarḥ Wāğib al-ʿtiqād* (al-Miqdād as-Suyūrī) 5 n. 23
- Nāma-yi dānişvarān-i Nāşirīn* 36 n. 141, 278
- Naqd* (ʿAbd al-Ġalīl ar-Rāzī) 5 n. 21
- Naqd al-muḥaşşal* (Naşir ad-Dīn at-Ṭūsī) 27 n. 73
- Nāsiḥ wa-l-mansūḥ* (Ibn Fahd al-Aḥşāʾī) 285
- Nihāya fī muğarrad al-fiqh wa-l-fatāwā*

- (Abū Ğa'far at-Ṭūsī) 23 n. 55  
*Nihāya fī tafsīr al-ḥamsī'at āya* (Faḥr ad-Dīn b. al-Mutauwağ) 286  
*Nihāyat al-marām fī 'ilm al-kalām* (al-'Allāma al-Ḥillī) 23 n. 55  
*Nūr al-munğī min az-zalām ḥāşīyyat maslak al-aḥām* (Ibn Abī Ğumhūr) 28, 277, 278  
*Nuzhat al-arwāḥ wa-raudat al-afrah fī ta'rīḥ al-hukamā' wa-l-falāsifa* (aš-Şahrazūrī) 8 n. 43  
*Nuzum al-barāhīn fī uşul ad-dīn* (al-'Allāma al-Ḥillī) 23 n. 55  
*Phaedon* (Platon) 217 n. 56  
*-Qabasāt* (Mīr Dāmād) 8 n. 40  
*Qabs al-anwār fī naşrat 'ıtrat al-aḥār* (Abū l-Makārim 'Izz ad-Dīn Ḥamza b. 'Alī al-Halabī) 300  
*Qabs al-iqtidā' fī kaşfiyyat al-iftā'* *wa-l-istiftā'* (Ibn Abī Ğumhūr) 34, 275  
*Qasīda* (Ibn Sīnā) 26 n. 65  
*Qasīda* (Rağab al-Bursī) 289  
*Qawā'id al-aḥkām* (al-'Allāma al-Ḥillī) 14, 22, 23 n. 55, 286, 290, 300, 302  
*Qawā'id al-'aqā'id* (Naşır ad-Dīn at-Ṭūsī) 3 n. 13, 4 nn. 18–19  
*Qawā'id al-marām fī 'ilm al-kalām* (Maıtam al-Bahrānī) 5, 27 n. 74  
*Qawā'id at-tauḥīd* (Abū Muḥammad al-Işfahānī) 12 n. 77  
*Risāla* (Abū l-Husain al-Başrī) 4 n. 14  
*-Risāla al-Alfiyya* (aš-Şahīd al-auwal) 21, 34, 272, 276, 289, 293 n. 84  
*-Risāla al-Barmakiyya fī fiqh aş-şalāt al-yaumiyya* (Ibn Abī Ğumhūr) 34, 272  
*Risāla Fī abadiyyat an-nafs* (Ibn Kammūna) 7 n. 37  
*Risāla Fī l-'aqlıyyāt* (Ibn Kammūna) 7 n. 37  
*Risāla Fī baqa' an-nafs* (Ibn Kammūna) 7 n. 37  
*Risāla Fī l-ḥikma* (Ibn Kammūna) 7 n. 37  
*Risāla Fī l-'ilm* (Ibn Sa'āda) 11 n. 70  
*Risāla Fī l-kalām* (Ḥasan b. Ḥusain b. Maṭar al-Ğazā'irī) 298  
*Risāla Fī l-kalām* (Ḥusain b. Maṭar al-Ğazā'irī) 298 n. 112  
*Risāla Fī masā'il at-tahāra* ('Alī b. Hilāl al-Ğazā'irī) 300  
*Risāla Fī n-nafs* (Ibn Kammūna) 7 n. 37  
*Risāla Fī n-nıyya* (Ibn Abī Ğumhūr) 35, 278  
*Risāla Fī sirr al-qadar* (Ibn Sīnā) 153 n. 143  
*Risāla Fī l-'uqud wa-n-nıyyāt* (Yūsuf ibn Ubaiy) 294  
*-Risāla al-Ğami'a* (Iḥwān aş-Şafā') 217 n. 54  
*-Risāla al-Ğumhuriyya fī uşul al-fiqh* (Ibn Abī Ğumhūr) 34, 273, 274  
*-Risāla al-Guwainiyya* 34, 34 n. 119  
*-Risāla al-Ibrāhimiyya fī l-ma'arif al-ilāhiyya* (Ibn Abī Ğumhūr) 33, 270  
*-Risāla al-Muğni'a* (al-Mufīd) 25 n. 64  
*-Risāla as-Sulṭāniyya al-aḥmadiyya fī ijbāt al-şıma an-nabawiyya al-muḥammadiyya* ('Abdallāh b. Şarafşāh al-Ḥusainī) 287 n. 19  
*Risāla Taştamil 'alā aqall mā yağib 'alā l-mukallafln min al-'ilm bi-uşul ad-dīn* (Ibn Abī Ğumhūr) 20 n. 39, 28, 273, 274  
*Risālat az-Zawāw'* (ad-Dawānī) 17, 298  
*-Rumüz wa-l-amṭāl* (aš-Şahrazūrī) 8 n. 43  
*Sadıd al-aḥām fī şarḥ Qqawā'id al-aḥkām* (Faḥr ad-Dīn Aḥmad aş-Sabī'ī al-Aḥsā'ī) 290  
*-Şağara al-ilāhiyya* (aš-Şahrazūrī) 8, 17, 29, 49, 69, 96 n. 157, 130 n. 60, 170 n. 189, 214, 217–219, 221, 230, 265, 279ff.  
*Şahīḥ* al-Buḥārī 25 n. 64  
*Şahīḥ* Muslim 25 n. 64  
*Şarḥ 'alā Fuşuş al-ḥikam* (al-Qaişarī) 11  
*Şarḥ al-Bāb al-ḥādī 'aşar* (Ibn Abī Ğumhūr) 26, 31 n. 94, 274  
*Şarḥ Fawā'id al-fawā'id* ('Abdallāh b. Şarafşāh al-Ḥusainī) 287 n. 19  
*Şarḥ Fuşuş al-ḥikam* (Ḥaidar b. 'Alī al-Āmulī) 12  
*Şarḥ Hikmat al-işrāq* (Quṭb ad-Dīn aş-Şirāzī) 9, 29 n. 85  
*Şarḥ Hikmat al-işrāq* (aš-Şahrazūrī) 8, 9  
*Şarḥ al-Işrāt* (Ibn Kammūna) 8  
*Şarḥ Manāzil as-sā'irin* ('Abd ar-Razzāq al-Qāşānī) 55 n. 52  
*Şarḥ al-Masā'ir* (Aḥmad al-Aḥsā'ī) 30 n. 93

- Šarḥ al-Masʿala an-nahbiyya min qawāʿid al-aḥkām* (ʿAbd al-Malik b. Faḥḥan) 302
- Šarḥ Miḥāḥ al-ʿulūm* (Nizām ad-Dīn al-Aʿraḡī) 23 n. 55
- Šarḥ Nahğ al-balāğa* (ʿAbd al-Hamīd b. ʿAlī l-Hadīd) 25 n. 64, 27 n. 76
- Šarḥ Nahğ al-balāğa* (Maiṭam al-Baḥrānī) 27 n. 74, 30 n. 89
- Šarḥ ar-Risāla al-Alfiyya* (ʿAlī b. Ḥusain aš-Šāṭirī al-ʿAskarī) 293 n. 84
- Šarḥ ar-Risāla al-Alfiyya* (Faḥr ad-Dīn Aḥmad as-Sabʿī al-Aḥsāʿī) 290
- Šarḥ aš-Šahāʾif* (Sams ad-Dīn Muḥammad b. Ašraf al-Ḥusainī as-Samarqandī) 31 n. 95
- Šarḥ at-Talḥīs al-muṭawwal* (Saʿd ad-Dīn at-Taftazānī) 23 n. 55
- Šarḥ at-Talwīḥāt* (Ibn Kammūna) 8, 9, 9 n. 55
- Šarḥ at-Talwīḥāt* (aš-Šahrazūrī) 8
- Šarḥ al-Uṣūl wa-l-ğumal min muḥimmāt al-ʿilm wa-l-ʿamal* (Ibn Kammūna) 8 n. 38
- Šawākil al-ḥūr fī šarḥ Hayākil an-nūr* (ad-Dawānī) 10, 17
- Šifāʾ* (Ibn Sīnā) 224
- Sirāğ al-ḥikma* (al-Harawī) 10
- Sīrat al-auliyaʾ* (at-Tirmidī) 189 n. 23
- Šrāt al-mustaqīm* (ʿAlī b. Yūsuf b. ʿAbd al-Ğalīl an-Nīlī) 297
- Sunan Abī Dāwūd* 25 n. 64
- Sunan at-Tirmidī* 25 n. 64
- Sunan* (= *al-Yaqīn*) *fī iḥtišāš maulānā ʿAlī bi-ḥimrat al-muʾminīn* (Raḡī ad-Dīn b. Ṭāwūs) 25 n. 64
- Tadkīrat al-fuğahāʾ ʿalā talḥīs fatāwī l-ʿulamāʾ* (al-ʿAllāma al-Ḥillī) 286
- Tafsīr* (Faḥr ad-Dīn b. al-Mutauwağ) 286
- Tafsīr* (al-Kaʿbī) 25 n. 64
- Tafsīr al-Qurʾān* (Abū Muḥammad Ismāʿīl b. ʿAbd ar-Raḥmān b. Abī Karīm as-Suddī) 25 n. 64
- Tağrīd al-ʿitiqād* (Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī) 4 nn. 18–19, 23 n. 55, 25 n. 64
- Tağrīḥ asālib al-Qurʾān ʿalā asālib al-Yūnān* (Ibn al-Murtaḍā) 3 n. 12
- Tahdīb al-aḥkām* (Abū Ğaʿfar aṭ-Ṭūsī) 23 n. 55
- Tahdīb al-wuṣūl ilā ʿilm al-uṣūl* (al-ʿAllāma al-Ḥillī) 34, 273
- Tahmīs* (Faḥr ad-Dīn Aḥmad as-Sabʿī al-Aḥsāʿī) 289
- Tahrīr al-aḥkām aš-šarʿiyya* (al-ʿAllāma al-Ḥillī) 23 n. 55
- Ṭalāṭa wa-arbaʿin ḥadīṭan ʿan an-nabī* (Faḥr al-Muḥaqqiqīn) 297
- Talḥīs al-muḥaṣṣal* (Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī) 7 n. 37, 27 n. 73
- Talḥīs tadkīrat al-ʿAllāma* (Faḥr ad-Dīn b. al-Mutauwağ) 285, 286
- Tāʿlīqāt* (Hasan b. Ḥusain b. Maṭar al-Ğazāʾirī) 298
- Talwīḥāt* (as-Suhrawardī) 6, 8, 9, 9 n. 51, 227, 232 n. 120
- Tamḥīd al-uṣūl fī ʿilm al-kalām* (Abū Ğaʿfar aṭ-Ṭūsī) 2 n. 7
- Tanqīḥ al-abḥāt fī l-baḥṭ ʿan al-mīlal at-talāt* (Ibn Kammūna) 7
- Tanqīḥ al-aḥkām* (al-ʿAllāma al-Ḥillī) 23 n. 55
- Tanqīḥāt fī šarḥ at-Talwīḥāt* (Ibn Kammūna) 8 n. 39
- Tanzīḥ al-anbiyaʾ* (al-Murtaḍā) 25 n. 64, 27 n. 76, 31 n. 95
- Taqrīb al-maḥağğa wa-tahdīb al-ḥuğğa fī l-masʿūl al-ʿaqlīyya* (Ibn Kammūna) 7 n. 37
- Tartīb al-Ğafiqī* (Aḥmad b. ʿAlī b. Ibrāhīm b. Abī Ğumḥūr al-Aḥsāʿī) 15
- Taşaffuḥ al-adilla* (Abū l-Ḥusain al-Başrī) 4 n. 14
- Tawḍīḥ al-murād* (aṭ-Ṭīhrānī) 31 n. 93
- Ṭawālīʾ al-muḥsinīyya fī šarḥ ar-Risāla al-Ğumḥūriyya* (Ibn Abī Ğumḥūr) 34, 273, 274
- Taʾwīlāt al-Qurʾān* (ʿAbd ar-Razzāq al-Qāṣānī) 11 n. 66, 30 n. 89, 55 n. 52
- Tuḥfa al-ḥusainīyya fī šarḥ ar-Risāla al-Alfiyya* (Ibn Abī Ğumḥūr) 34, 272
- Tuḥfa al-kalāmiyya* (Ibn Abī Ğumḥūr?) 14, 32, 33, 272, 276
- Tuḥfa aš-šağira* (Ibn Abī Ğumḥūr?) 14, 32, 273, 276
- Tuḥfat al-qāsidīn fī maʿrifat iştīlāḥ al-muḥaddiṭīn* (Ibn Abī Ğumḥūr) 35, 272
- ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* (Ibn Bābawaih) 31 n. 95
- Wafāt rasūl Allāh* (Yūsuf ibn Ubayy) 294
- Wasīla ilā l-masʿūl ad-ḍaʿīla min al-qawāʿid* (Faḥr ad-Dīn b. al-Mutauwağ) 286

*Wasīlat al-qāsid* (Fahr ad-Dīn b. al-Mutauwaġ) 286

*-Yāqūt* (Abū Ishāq b. Naubaht) 5 n. 21, 25 n. 64, 27 n. 76, 31 n. 95, 235

*Żād al-musāfirīn fī uṣūl ad-dīn* (Ibn Abī Ġumhūr) 18, 26, 274, 275

*Żubdat al-asrār* (Atīr ad-Dīn al-Abharī) 8

### 3. Stämme, Dynastien, Religionsparteien und -schulen

*ʿAdliyya* (Anhänger der Gerechtigkeitslehre) 117, 118, 138, 139 n. 91, 144, 145, 160, 160 n. 163, 172, 172 nn. 193; 197, 196

*Ahl Allāh* (Leute Gottes) 163 n. 173

*Ahl al-burhān* (Leute des Beweises) 250

*Ahl al-fāḥṣ* (Leute der Erkundigung) 249

*Ahl al-ḥaqq* (Leute der Wahrheit) 124 n. 36

*Ahl al-ʿurfān* (Leute der Erkenntnis) 72

*Ahl al-kaṣf* (Leute der Enthüllung) 163 n. 173

*Ahl aš-šarīʿa* (Leute des Gesetzes) 53

*Ahl at-tarīqa* (Leute des Pfades) 71

*Ahl at-tauḥīd al-fīlī* (Leute des Einsseins des Handelns) 166

*Ahl al-walāya* (Leute der Gottesfreundschaft) 70

*Ahl az-ẓāhir* (Leute der Äußerlichkeit) 250

*Arbāb al-ḥaqīqa* (Meister der Wahrheit) 53f.

*Arbāb at-tauḥīd al-fīlī* (Leute des Einsseins des Handelns) 166

Ašʿariyya (Ašʿariten) 4, 26 n. 64, 28, 31 n. 95, 37 n. 3, 41 n. 11, 55, 56 n. 54, 57, 57 n. 57, 64, 69 n. 80, 91, 95 n. 152, 116, 116 nn. 4; 6, 117, 118, 122, 123, 123 n. 35, 124, 124 n. 37, 125–129, 131, 133 n. 71, 140, 140 n. 93, 142 n. 99, 151, 154, 154 n. 144, 160, 163, 163 n. 173, 164, 184, 199 n. 57, 203, 204, 205 n. 14, 206, 207 n. 18, 208 n. 20, 211, 211 n. 30, 213, 214 n. 44, 235, 236, 240 n. 21, 243, 243 n. 38, 252, 254, 268, 269

*Ašḥāb al-ḥadīṯ* 243 n. 39

Bahšamiyya 2, 3 n. 12, 57, 68, 113, 113 n. 203, 114, 114 n. 206, 119, 141 n. 95, 143 n. 103, 148, 148 n. 122, 149, 149 n. 123, 152, 173 n. 199, 174, 174 n. 200, 175–178, 179 n. 224, 207 n. 18, 208, 209 nn. 21; 25, 257

Banū Ġarwān 15, 284, 285, 285 n. 9

Banū Naubaht 1, 2 n. 4, 5 n. 21

*Barāhima* (Brahmanen) 181–182

Deterministen (*Muġbira*) 157 n. 155, 159 n. 160, 165 n. 177

Druzen 233

Einheitsbekenner (*Muwahḥidūn*) 166

Ḥanafiten 241

Ḥanbaliten 243, 243 n. 38

Ḥārīgiten (Ḥawāriġ) 253

Iḥwān aš-Šafāʿ 216, 217, 217 n. 54, 219, 222, 244 n. 43, 258 n. 96

Illuministen (*Isrāqīyyūn/Ahl al-isrāq*)

9 n. 51, 29 n. 84, 31 n. 95, 99 n. 167, 106, 215, 216, 224, 250, 264, 265

Imāmiyya (Imamiten) 3 n. 12, 4, 8, 11, 11 n. 70, 26 n. 64, 27 n. 76, 31 n. 95, 32, 37 n. 3, 42 n. 11, 68, 87 n. 128, 95, 95 n. 152, 97, 102, 104 n. 180, 116 n. 4, 142 n. 96, 150, 155, 158 n. 158, 160 n. 163, 174, 174 n. 204, 176, 178, 178 nn. 214–215, 179, 179 n. 224, 181, 181 n. 2, 194, 195, 195 n. 49, 197, 198 n. 57, 200, 200 n. 71, 201, 202 n. 1, 203 n. 6, 204 n. 11, 228 n. 105, 234 n. 1, 236, 236 n. 8, 237, 237 n. 11, 239, 240, 240 n. 21, 241 nn. 27–28; 30, 242, 242 n. 32, 245, 247, 248, 251, 252, 252 n. 72, 253, 253 n. 76, 254, 254 n. 79, 255, 255 n. 85, 256–258, 258 n. 98, 261, 261 n. 109, 262, 263, 285 n. 9

Ismāʿiliten 233, 285 n. 9

Māturīditen 241

Murġiʿa (Murġiʿiten) 236, 237, 237 n. 11, 238 n. 13, 241, 253, 254

Mušaʿšaʿ-*Dynastie* 296, 296 n. 99

Muʿtazila (Muʿtaziliten) 26 n. 64, 27 n. 76, 28, 31 n. 95, 37 n. 3, 50,

- 55, 59 n. 59, 78, 82, 83, 87, 116, 117, 117 n. 10, 124, 125, 125 n. 43, 126, 128, 129, 131–133, 133 n. 71, 134, 136 n. 81, 137, 138, 142, 142 n. 96, 143–146, 147 n. 116, 148, 149 n. 122, 151, 152, 153 n. 140, 156, 160 n. 163, 163, 163 n. 173, 164, 167, 169–174, 176–178, 178 nn. 214; 216, 179–181, 181 n. 2, 183 n. 6, 194, 195, 195 n. 49, 198 n. 57, 203, 203 n. 4, 204, 205 n. 14, 206, 206 n. 15, 223 n. 79, 233, 234, 234 n. 1, 235–237, 238 n. 13, 245, 246, 252, 253, 253 n. 76, 254–256, 258, 258 n. 98, 261, 267–269
- Bagdader Schule der Mu‘tazila 2, 113, 114, 114 n. 209, 179 n. 222, 200, 207 n. 18, 235, 261, 261 n. 110
- Basrer Schule der Mu‘tazila 2, 88, 108, 125 n. 44, 146, 152, 183 n. 6, 207 n. 18, 234, 236, 236 n. 8, 239, 251, 258, 261, 261 n. 110, 262 n. 110
- Nūrbaḥsiyya 296
- Nuṣairier 233
- Peripatetiker 6, 66 n. 72, 215, 215 n. 48, 224, 230, 264, 265
- Philosophen (*Falāsifa/Hukamā’/Ilāhiyyūn*) 6, 8, 26, 26 n. 65, 31 n. 95, 37, 40 n. 7, 41, 41 n. 7, 42 n. 11, 43, 43 n. 13, 44, 49, 56, 58, 60, 64 n. 67, 72–74, 74 nn. 96–97, 75 nn. 97; 99, 77–79, 81–85, 85 n. 117, 88–92, 93 n. 148, 94 n. 150, 95 n. 152, 97, 98, 101, 103, 104, 114 n. 208, 115, 122, 124, 124 nn. 36–37, 125, 125 n. 43, 126, 128 n. 55, 132, 137, 145, 146, 153 n. 142, 157 n. 155, 158, 159 n. 160, 161, 169, 170, 183, 202, 203, 206 n. 18, 209, 210, 210 nn. 26–27, 211, 213, 214, 216 nn. 51; 53, 219, 222, 224, 224 n. 88, 225, 225 n. 89, 233, 264, 265
- Philosophen Ägyptens 217, 217 n. 56
- Philosophen Babylons 217, 217 n. 56
- Philosophen Griechenlands 216, 217, 217 n. 56, 226
- Philosophen Indiens 216, 217 n. 56, 228
- Philosophen Persiens 216, 217, 217 n. 56, 228
- Qarmāten 285
- Schule von Isfahan 1, 1 n. 3, 8, 8 n. 40, 269
- Sufis (*Ahl at-taṣawwuf*) 49, 50, 53 n. 48, 64 n. 67, 132 n. 64, 166 n. 177, 186, 191 n. 34, 192, 197, 199 n. 57, 202, 223 n. 78, 224, 243, 248, 248 n. 61, 249 n. 62
- Sunniten 285 n. 9
- Tanāsuhīyya* (Anhänger der Seelenwanderung) 216
- Theologen (*Mutakallimūn/Ahl al-kalām*) 25, 27, 31 n. 95, 37, 38, 38 n. 3, 39, 40 n. 7, 41, 41 n. 7, 42 n. 11, 43 n. 13, 56–58, 60, 72–75, 75 n. 99, 77, 79–81, 83–87, 89–92, 95 n. 152, 97, 100, 100 n. 171, 103, 107 n. 185, 121, 126, 136 n. 81, 150, 157 n. 156, 158, 159, 159 n. 160, 165 n. 175, 168, 169, 181, 182, 185, 198, 202–204, 206, 206 n. 18, 207, 207 n. 18, 210, 211, 212 n. 40, 213, 214 n. 44, 216 n. 51, 219, 223 n. 78, 233, 233 n. 127, 235, 246, 247 n. 56, 248, 264
- ‘Ulamā’ *al-bāṭin* (Gelehrte des Verborgenen) 54
- ‘Ulamā’ *az-zāhir* (Gelehrte des Äußerlichen) 53
- Wahrheitsforscher (*Muhaqqiqūn/Ahl at-tahqīq*) 56, 58, 77, 81, 82, 103, 105, 107, 109, 126, 138, 219, 220, 223, 235, 240 n. 21
- Zaidiyya (Zaiditen) 150 n. 128, 160 n. 163

## 4. Orte

- Arabische Halbinsel 14f., 22  
 Aserbaidŝchan 6, 24 n. 56  
 Astarābād 21 n. 46, 22, 22 nn. 47;  
 50, 23, 36, 271, 272 n. 4, 273  
 Awāl 16, 282  
  
 Bagdad 18  
 Bahrain 11 n. 70, 15, 16, 282, 284,  
 285, 289  
  
 Damaskus 292 n. 69  
 Ĝabal ‘Āmil 282  
  
 Harāt 14, 19, 20, 35, 36, 277  
 -Ĥasā’ 14, 15 nn. 5; 11, 16, 17, 18,  
 20, 22, 28, 31 n. 93, 278, 282, 285  
 -Ĥilla 5 n. 21, 11 n. 70, 14, 22, 271,  
 282, 289, 291 n. 58, 302  
 Ĥurāsān 19, 23, 271  
  
 Indien 10, 289  
 Irak 17, 21, 22, 282, 289, 299  
 Iran (Persien) 20, 270, 282  
  
 Karak Nūḥ 17, 282, 299  
 Kāšān 18, 18 n. 28, 19, 282, 301, 302  
  
 Madīna 22, 31, 274  
 Madrasat Sulṭān Šāhruḥ Mīrzā 20,  
 36, 277  
 Marāġa 6, 6 n. 25  
 Mašhad 15 n. 8, 18–20, 20 n. 35,  
 21, 26, 28, 35, 36, 270, 271, 272  
 n. 4, 273, 274, 274 n. 7, 275, 277,  
 283, 284  
 Mekka 17, 18, 21, 274, 299  
  
 Naġaf 17, 21, 289 n. 40, 298, 298  
 n. 109  
  
 -Qaṭīf 16, 282, 284, 285 n. 9,  
 296  
 Q-l-qān (oder Q-l-fān) 22, 271  
 Qum 12 n. 75, 19, 300 n. 124, 301  
  
 Raiy 2  
  
 Sāwistān 24 n. 56  
 Syrien 17, 299  
  
 -Taimiyya 14, 15 n. 5, 20  
 Ṭālaqān 23  
  
 Wastān 22

# ISLAMIC PHILOSOPHY, THEOLOGY AND SCIENCE

## TEXTS AND STUDIES

ISSN 0169-8729

8. Fakhry, M. *Ethical Theories in Islam*. Second expanded edition. 1994. ISBN 90 04 09300 1
9. Kemal, S. *The Poetics of Alfarabi and Avicenna*. 1991. ISBN 90 04 09371 0
10. Alon, I. *Socrates in Medieval Arabic Literature*. 1991. ISBN 90 04 09349 4
11. Bos, G. *Qusṭā ibn Lūqā's Medical Regime for the Pilgrims to Mecca*. The Risāla fī tadbīr safar al-ḥajj. 1992. ISBN 90 04 09541 1
12. Kohlberg, E. *A Medieval Muslim Scholar at Work*. Ibn Tāwūs and his Library. 1992. ISBN 90 04 09549 7
13. Daiber, H. *Naturwissenschaft bei den Arabern im 10. Jahrhundert n. Chr.* Briefe des Abū l-Faḍl Ibn al-ʿAmīd (gest. 360/970) an ʿAḍudaddaula. Herausgegeben mit Einleitung, kommentierter Übersetzung und Glossar. 1993. ISBN 90 04 09755 4
14. Dhanani, A. *The Physical Theory of Kalām*. Atoms, Space, and Void in Basrian Muʿtazili Cosmology. 1994. ISBN 90 04 09831 3
15. Abū Maʿṣar. *The Abbreviation of the Introduction to Astrology*. Together with the Medieval Latin Translation of Adelard of Bath. Edited and Translated by Ch. Burnett, K. Yamamoto and M. Yano. 1994. ISBN 90 04 09997 2
16. Sābūr Ibn Sahl. *Dispensatorium Parvum (al-Aqrābādīn al-ṣaghīr)*. Analysed, Edited and Annotated by O. Kahl. 1994. ISBN 90 04 10004 0
17. Maróth, M. *Die Araber und die antike Wissenschaftstheorie*. Übersetzung aus dem Ungarischen von Johanna Till und Gábor Kerekes. 1994. ISBN 90 04 10008 3
18. Ibn Abī al-Dunyā. *Morality in the Guise of Dreams*. A Critical Edition of *Kitāb al-Manām*, with Introduction, by Leah Kinberg. 1994. ISBN 90 04 09818 6
19. Kügelgen, A. von. *Averroes und die arabische Moderne*. Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam. 1994. ISBN 90 04 09955 7
20. Lameer, J. *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics*. Greek Theory and Islamic Practice. 1994. ISBN 90 04 09884 4
22. Adang, C. *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible*. 1996. ISBN 90 04 10034 2
23. Dallal, A.S. *An Islamic Response to Greek Astronomy*. *Kitāb Taʿdīl Hayʿat al-Aflāk* of Ṣadr al-Sharīʿa. Edited with Translation and Commentary. 1995. ISBN 90 04 09968 9
24. Conrad, L.I. (ed.). *The World of Ibn Ṭufayl*. *Interdisciplinary Perspectives on Ḥayy ibn Yaqzān*. 1995. ISBN 90 04 10135 7
25. Hermansen, M.K. (tr.). *The Conclusive Argument from God*. Shāh Wali Allāh of Delhi's *Hujjat Allāh al-Bāligha*. 1996. ISBN 90 04 10298 1
26. Abrahamov, B. *Anthropomorphism and Interpretation of the Qurʾān in the Theology of al-Qāsim ibn Ibrāhīm*. *Kitāb al-Mustarshid*. 1996. ISBN 90 04 10408 9
27. Wild, S. (ed.). *The Qurʾan as Text*. 1996. ISBN 90 04 10344 9

28. Riddell, P.G. and T. Street (eds.). *Islam: Essays on Scripture, Thought and Society*. A Festschrift in Honour of Anthony H. Johns. 1997. ISBN 90 04 10692 8
29. Jolivet, J. and R. Rashed (eds.). *Œuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindī*. Volume I. *L'Optique et la Catoptrique*. Edited by R. Rashed. 1997. ISBN 90 04 09781 3
30. Rudolph, U. *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*. 1997. ISBN 90 04 10023 7
31. Endress, G. and J. A. Aertsen (eds.). *Averroes and the Aristotelian Tradition*. Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198). Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996). ISBN 90 04 11308 8
32. Elmore, G.T. *Islamic Sainthood in the Fullness of Time*. Ibn al-'Arabī's *Book of the Fabulous Gryphon*. 1999. ISBN 90 04 10991 9
33. Abū Ma'shar. *Kitāb al-milal wa-d-duwal*. Arabic text edited by K. Yamamoto with an English translation by K. Yamamoto and Ch. Burnett. 1999. ISBN 90 04 10725 8
34. Albumasar. *De Magnis Coniunctionibus* (On the Great Coniunctions). Latin text edited by Ch. Burnett and Arabic-Latin, Latin Arabic Glossaries by K. Yamamoto and Ch. Burnett. 1999. ISBN 90 04 11074 7
35. Stroumsa, S. *Freethinkers of Medieval Islam*. Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī, and Their Impact on Islamic Thought. 1999. ISBN 90 04 11374 6
36. King, D.A. *World-Maps for Finding the Direction and Distance to Mecca*. Innovation and Tradition in Islamic Science. 1999. ISBN 90 04 11367 3
37. Bar-Asher, M.M. *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*. 1999. ISBN 90 04 11495 5
38. Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī et al. *Consciousness and Reality*. Studies in Memory of Toshihiko Izutsu. 2000. ISBN 90 04 11586 2
39. Schmidtke, S. *Theologie, Philosophie und Mystik im zwölfer-shiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts*. Die Gedankenwelten des Ibn Abī Ğumhūr al-Aḥsā'ī (um 838/1434-35 — nach 906/1501). 2000. ISBN 90 04 11531 5