


literaturen im kontext
arabisch – persisch – türkisch

Priska Furrer, Verena Klemm,
Angelika Neuwirth, Friederike Pannewick,
Rotraud Wielandt und Renate Würsch (eds.)

Vol. 23: Reflections on Reflections

Reichert Verlag Wiesbaden 2006



Reflections on Reflections

Near Eastern writers reading literature

dedicated to Renate Jacobi

By Angelika Neuwirth
and Andreas Christian Islebe (eds.)



Reichert Verlag Wiesbaden 2006

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2006 Dr. Ludwig Reichert Verlag Wiesbaden

ISBN-10: 3-89500-369-7

ISBN-13: 978-3-89500-369-1

www.reichert-verlag.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urhebergesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar.

Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen und die Speicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

CONTENTS

<i>Beatrice Gruendler (New Haven)</i>	
Preface	IX
<i>Dirk Hartwig (New York)</i>	
Bibliography of the Writings of Renate Jacobi	XV
<i>Angelika Neuwirth / Andreas Christian Islebe (Berlin)</i>	
Introduction	1
Part One:	
The Canon Reflected in Classical and Early Modern Writings	7
<i>Kirill Dmitriev (Berlin)</i>	
Re-Reading Poetical Structure: Some observations on the principle of composition in the qaṣīda form	9
<i>Geert Jan van Gelder (Oxford)</i>	
The Anatomy of Anonymity: The poet Anon. and his reception in Classical Arabic literature	17
<i>Gerhard Wedel (Berlin)</i>	
Die Rezeption von Dichtung in Ibn Ḥallikāns <i>Wafayāt al-a'yān</i>	35

<i>Thomas Bauer (Münster)</i>	
Die <i>badīyya</i> des Nāṣif al-Yāziḡī und das Problem der spätosmanischen arabischen Literatur	49
<i>Sabine Schmidtke (Berlin)</i>	
Ibn Abī Ġumhūr al-Aḥsā'ī und sein Spätwerk <i>Šarḥ al-Bāb al-ḥādī 'ašar</i>	119
<i>Bernd Radtke (Utrecht)</i>	
Reconsidering a Powerful Myth: Does Islam recognize a positive alternative to 'the Good Old Days'?	147
 Part Two:	
Cross-cultural Encounters Prior to Modernity	159
<i>Andras Hamori (Princeton)</i>	
Prudence, Virtue, and Self-respect in Ibn al-Muqaffa ^c	161
<i>Gotthard Strohmaier (Berlin)</i>	
Das Bild und die Funktion vorchristlicher griechischer Religion bei arabischen Autoren des Mittelalters	181
<i>Wolfhart Heinrichs (Harvard)</i>	
Ta'abbata Šarran, Goethe, Šākir	191
<i>Ulrike-Rebekka Nieten (Berlin)</i>	
Arabic Poetry and the Songs of the Troubadours: A cross-cultural approach	253
 Part Three:	
Modern Writers Reading and Subverting Canons	263
<i>Susanne Enderwitz (Heidelberg)</i>	
I Read Therefore I Am: Education, literature, and Arab life-stories	265
<i>Sonja Mejcher (Beirut)</i>	
Ilyās Khūrī's <i>Abwāb al-Madīna (Gates of the City)</i> : A modern version Of 'The City of Brass' from <i>Alf layla wa-layla (The 1001 Nights)</i>	273

Margaret Rausch (Berlin)

Nightingales Across the Winds of Time: Medieval Arabic poetry and modern Moroccan women wedding singers 291

Atef Botros (Leipzig)

„Wie das Summen von Bienen“: Jüdische und islamische Traditionskritik bei Kafka, Ṭāhā Ḥusain und al-Ma‘arrī 305

Christian Szyska (Bonn)

A Reflection of a Reflection: Ḥayyim Naḥman Bialik’s visions rewritten in Anton Shammas’s *Arabesque* 331

Angelika Neuwirth (Berlin)

Canons in Contact: Maḥmūd Darwīsh reading the Hebrew Bible and Arabic poetry 345

Verena Klemm (Würzburg)

Fāṭima is Fāṭima (*Fāṭemeh Fāṭemeh ast*): ‘Alī Shari‘atī’s revival of an Islamic saint on the eve of revolution in Iran 375

IBN ABĪ ĞUMHŪR AL-AḤSĀ'Ī UND SEIN SPÄTWERK *ŠARḤ AL-BĀB AL-ḤĀDĪ 'AŠAR*

Sabine Schmidtke (Berlin)

I.

Der zwölferschiitische Denker Ibn Abī Ğumhūr al-Aḥsā'ī (geb. um 838/1434-5, gest. nach 906/1501) hat in seinem umfangreichen *Muġlī mir'āt al-munġī fī l-kalām wa-l-ḥikmatain wa-t-taṣauwuf* mu'tazilitisches Denken mit aristotelisch-neuplatonischer Metaphysik in der Ausprägung Ibn Sīnās (gest. 428/1034), Elementen der Mystik Ibn 'Arabīs (gest. 638/1240) und seiner Nachfolger und der von Šihāb ad-Dīn as-Suhrawardī (gest. 587/1191) begründeten Illuminationslehre (*ḥikmat al-išrāq*) vermischt. Auf dieser Grundlage war er darum bemüht, sowohl hinsichtlich der innerhalb der islamischen Theologie als auch der zwischen Theologie und Philosophie strittigen Fragen Positionen des Ausgleichs zu formulieren.¹ Ibn Abī Ğumhūr hat die Mystik offenbar vor allem durch die Schriften von Bahā' ad-Dīn Ḥaidar b. 'Alī al-Āmulī (gest. nach 787/1385) rezipiert, während für die Illuminationslehre vor allem die *Šaġara al-ilāhiyya* von Šams ad-Dīn Muḥammad b. Maḥmūd aš-Šahrazūrī (gest. nach 687/1288) nachhaltigen Einfluss auf ihn ausgeübt hat. Ibn Abī Ğumhūrs Anliegen, zwischen den Positionen von Aš'ariyya und Mu'tazila zu vermitteln, deutet sich schon in seinen früheren Schriften zur Theologie – namentlich den beiden Werkkomplexen *Kašf al-barāhīn šarḥ Zād al-musāfirīn* und *Ma'īn al-ma'īn fī uṣūl ad-dīn* – an. Allerdings finden sich hier noch keine Übernahmen mystischen bzw. illuministischen Gedankenguts.²

¹ Zu Leben und Werk Ibn Abī Ğumhūrs vgl. Wilferd MADELUNG (1978) [= idem (1985), Nr. VII]; Mūsā al-HĀDĪ (1993); Sabine SCHMIDTKE (1997), S. 23-32; eadem (2000). — Das *Kitāb al-Muġlī* besteht aus einem Grundwerk, einem Kommentar und einem Superkommentar, die sämtlich von Ibn Abī Ğumhūr verfasst wurden. Für die unterschiedlichen Textebenen werden hier folgende Kürzel verwendet: *MUĠLĪ* (MS) für das Grundwerk *Maslak al-afḥām fī 'ilm al-kalām*; *MUĠLĪ* (NM) für den Kommentar *an-Nūr al-munġī min az-ḡalām ḥāšiyat maslak al-afḥām*; *MUĠLĪ* (MU) für den Superkommentar *Muġlī mir'āt al-munġī fī l-kalām wa-l-ḥikmatain wa-t-taṣauwuf*. Von den beiden Ausgaben des Werkes (Ed. Ğulām Ḥusain b. Muḥammad al-Ḥwānsārī, Teheran 1324/1906; Ed. Aḥmad aš-Šīrāzī, Teheran 1329/1911) lag der Verfasserin lediglich die von 1329/1911 vor.

² Das *Kašf al-barāhīn* besteht aus einem Grundwerk und einem Kommentar, beide von Ibn Abī

Rund acht Jahre nach Vollendung des *Muğlī* im Jahre 896/1490 hat Ibn Abī Ğumhūr eine weitere, mutmaßlich letzte Schrift zur Theologie vorgelegt. Der Titel der Schrift indiziert deren formellen Rahmen – es handelt sich um einen Kommentar (*Šarḥ*) zum *Bāb al-ḥādī ‘ašar* des ‘Allāma al-Ḥillī (gest. 726/1325). Auskunft über Entstehungsgeschichte und Datierung der Schrift gibt der Kolophon des Verfassers.³ Hier berichtet er, dass er den Kommentar auf Bitten einer Gruppe von Gefährten verfasst und am 25. Dū l-Qa‘da 904/4. Juli 1499 in Medina abgeschlossen habe, wo er sich während jenes Jahres aufgehalten habe. Aufgrund des Kolophons sowie der mehrfachen Verweise auf frühere Schriften des Verfassers, namentlich das *Muğlī* und das *Ma‘īn al-ma‘īn*, kann die Authentizität des *Šarḥ* als gesichert gelten.⁴ Die Überlieferungslage des *Šarḥ al-Bāb al-ḥādī ‘ašar* ist ähnlich dürftig, wie dies bei den übrigen erhaltenen theologischen Schriften des Verfassers – mit Ausnahme des recht weit verbreiteten *Muğlī* – der Fall ist; lediglich drei handschriftliche Kopien der Schrift scheinen erhalten zu sein.⁵

Im Folgenden soll es darum gehen, diese Schrift auf dem Hintergrund der früheren Schriften des Verfassers und besonders seines *Muğlī* zu untersuchen. Geklärt werden soll zum einen, inwieweit Ibn Abī Ğumhūr in dieser Schrift das für seine früheren Schriften und besonders das *Muğlī* charakteristische Anliegen der Vermittlung innerhalb der Theologie bzw. zwischen Theologie und Philosophie verfolgt. Ferner soll aufgezeigt werden, inwieweit Ibn Abī Ğumhūr in dieser Schrift im Vergleich zum *Muğlī* mystisches und illuministisches Gedankengut rezipiert hat.

Ğumhūr verfasst. *Ma‘īn al-ma‘īn* ist ein Superkommentar Ibn Abī Ğumhūrs zu seinem *Ma‘īn al-fikar*, seinerseits ein Kommentar zum *Bāb al-ḥādī ‘ašar* des ‘Allāma al-Ḥillī (gest. 726/1325). Für die unterschiedlichen Textebenen werden nachfolgend die folgenden Kürzel verwendet: *KAŠF* (ZM) für das Grundwerk *Zād al-musāfirīn fī uṣūl ad-dīn*; *KAŠF* (KB) für den Kommentar *Kašf al-barāhīn fī šarḥ Zād al-musāfirīn*. Zitiert wird nach der Hs. London, India Office 471 (11). *MA‘ĪN* (MF) für den Kommentar *Ma‘īn al-fikar fī šarḥ al-Bāb al-ḥādī ‘ašar*; *MA‘ĪN* (MM) für den Superkommentar *Ma‘īn al-ma‘īn fī uṣūl ad-dīn*. Zitiert wird in beiden Fällen nach der Hs. Qum, Mar‘ašī 5284 (1).

³ *ŠARḤ* 220b:1-9 (Malik 6047: 153b:12-17).

⁴ Für Verweise auf das *Muğlī*, vgl. *ŠARḤ* 105b:10-12 (49b:6-8 / 55a:5-8), 138a:13 - 138b:1 (69b:17-20 [kein Verweis auf das *Muğlī*] / 79v:4-9). Für Verweise auf das *Ma‘īn al-ma‘īn*, vgl. *ŠARḤ* 127b:12-15 (63b:5-8 / 71a:10-13: *Ma‘īn al-fikar fī uṣūl ad-dīn*), 138a:13 - 138b:1 (69b:17-20 / 79b:4-9), 180a:5-7 (96b:14f. / 115b:14f), 183a:6f. (98b:13f. / 118b:5f.), 188b:1f. (102a:13f. / 123b:5 [Text korrupt]). Zur Zitierweise, vgl. die nachfolgende Anmerkung.

⁵ Hs. Dānišgāh (Teheran) 353; vgl. Muḥammad Taqī DĀNIŠPAZHŪH / ‘Alī Naqī MUNZAWĪ (1951-1985), Bd. iii, S. 587. Hss. Malik (Teheran) 1115 (am Ende unvollständig) und 6047; vgl. Īrāğ AF-ŠAR / Muḥammad Taqī DĀNIŠPAZHŪH (1973-1990), Bd. i, S. 700. Mein Dank gilt Prof. Dr. Hossein Modarressi für seine Unterstützung bei der Beschaffung dieser Handschriften sowie Etan Kohlberg für seine wertvollen Kommentare. Im Folgenden wird als Regelfall zunächst auf die erstgenannte Handschrift (Dānišgāh 353) verwiesen; in Klammern werden die entsprechenden Folioangaben der Handschriften Malik 1115 sowie Malik 6047 ergänzt. Für das Grundwerk, das *Bāb al-ḥādī ‘ašar* des ‘Allāma al-Ḥillī, wurde die Edition von Mahdī Muḥaqqiq (Teheran 1365/1986) herangezogen, die ferner den Kommentar von al-Miqdād as-Suyūrī (gest. 826/1423) enthält (*an-Nāfi‘ yaum al-ḥašr fī šarḥ al-Bāb al-ḥādī ‘ašar*). — Zur Überlieferungslage der übrigen theologischen Schriften von Ibn Abī Ğumhūr vgl. Sabine SCHMIDTKE (2000), S. 24-33, 270-278 Nr. 17, 18, 23, 30, 31, 34, 37, 39, 40, 46.

II.

Im *Šarḥ* lassen sich eine Reihe von gedanklichen Grundmustern und Denkansätzen erkennen, die sich bereits in Ibn Abī Ğumhūrs früheren Schriften und besonders seinem *Muġlī* finden. So unternimmt der Verfasser auch in diesem Spätwerk den Versuch, in ausgewählten Fragen einen Ausgleich zwischen den Positionen von Mu‘tazila und Aš‘ariyya zu formulieren.

Dies ist der Fall in der Frage, ob die Handlungen Gottes aufgrund spezifischer Zwecke (*aġrād mu‘aiyana*) erfolgen oder nicht, welche im Rahmen des vierten Abschnitts des der göttlichen Gerechtigkeit gewidmeten Kapitels erörtert wird.⁶ Der Formulierung des Grundwerks folgend stellt Ibn Abī Ğumhūr zunächst die mu‘tazilitische Sichtweise dar, wonach den göttlichen Handlungen konkrete spezifische Zwecke zugrunde liegen, auf Grund derer Gott einen zeitlichen Willen für eine entsprechende Handlung entwickelt (*inna ġamī‘ af‘ālihi ta‘ālā kull wāḥid minhā mu‘allal bi-ġaraḍ ḥāṣṣ qaṣada iġādahu li-aġlihi*).⁷ Gott ist nach Ansicht der Mu‘taziliten also insofern ein frei wählender Handelnder, als er seine Handlungen entsprechend spezifischer zeitlicher Willensakte hervorbringt. Eine unnütze Handlung (*‘abaṭ*), d.h. eine Handlung, die ohne Zweck erfolgt, ist somit für Gott unmöglich, da Gott nach Ansicht der Mu‘taziliten immer nur zum Zweck, Gutes zu tun bzw. zum Vorteil anderer handelt und sämtliche ihm obliegenden Pflichten erfüllt. Dies, so Ibn Abī Ğumhūr, sei auch die Position des ‘Allāma al-Ḥillī.⁸

Im Rahmen seines Kommentars stellt Ibn Abī Ğumhūr weiters die Gegenposition der Aš‘ariten dar, die ausdrücklich ablehnen, dass Gott auf Grund von Zwecken handelt, die über seinen ewigen Willen hinausgehen oder seinen Willen bestimmen, Zwecken also, die entweder in seiner Schöpfung begründet sind oder sich an objektiven ethischen Werten orientieren.⁹ Denn, so referiert Ibn Abī Ğumhūr die Begründung der Aš‘ariten, ein Handelnder, der auf Grund eines Zwecks handelt, tut dies immer nur mit dem Ziel, hierdurch Selbstvervollkommnung (*istikmāl*) 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 (*nāqiṣ*).¹⁰ Ibn Abī Ğumhūr führt ergänzend die Position der Philosophen (*ahl al-ḥikma / al-ḥukamā’*) an, wonach aus einem vollkommenen Täter nur in sich selbst vollkommene Handlungen hervorgehen können entsprechend der ihnen eigenen Disposition, Vollkommenheit zu

6 *ŠARḤ* 73b:9 - 77b:13 (36b:14 - 38b:6 / 38b:5 - 40b:12). Vgl. entsprechend al-‘ALLĀMA al-Ḥillī, *Bāb al-ḥādī ‘ašar*, bāb 29: *fī annahu ta‘ālā yaf‘alu li-ġaraḍ*.

7 *ŠARḤ* 74a:5-13 (36b:20 - 37a:3 / 38b:11-15).

8 *ŠARḤ* 73b:9 - 74a:4 (36b:14-20 / 38b:5-11), 74b:14-16 (37a:12f. / 39a:6f.), 75a:6ff. (37a:17ff. / 39a:11ff.).

9 *ŠARḤ* 74a:13 - 74b:5 (37a:3-8 / 38b:15 - 39a:1).

10 *ŠARḤ* 76b:9-17 (38a:7-11 / 40a:9-13).

empfangen.¹¹ Begründet ist diese Sichtweise in der philosophischen Auffassung von der göttlichen Vorsehung (*ināya*) – ein Terminus, den Ibn Abī Ğumhūr in diesem Kontext allerdings nicht verwendet –, wonach Gottes Handeln auf Grund seines Wissens von der bestmöglichen Ordnung und Vollkommenheit der Dinge sowie auf Grund der Tatsache erfolgt, 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 und nicht in Zwecken, Absichten, Motiven oder Zielen begründet, die außerhalb seiner selbst liegen und die etwa das Wohl seiner Schöpfung zum Gegenstand hätten; denn ein Höherstehender handelt grundsätzlich nicht im Hinblick auf oder unter Berücksichtigung von etwas Niedrigerem.

Auf der Grundlage der philosophischen Vorstellung von der zweckungebundenen bestmöglichen Vollkommenheit des göttlichen Handelns formuliert Ibn Abī Ğumhūr sodann seine eigene Position der Mitte (*namaṭ ausaṭ / ġādda wuṣṭā*) und setzt sich auf dieser Grundlage kritisch mit den Positionen von Muʿtazila und Ašʿariyya auseinander.¹² Seine eigene Position der Mitte, die, so sagt der Verfasser explizit, identisch ist mit der Position der Philosophen in dieser Frage (*huwa ʿain mā dahaba ilaihi ahl al-ḥikma*),¹³ stellt ab auf die Unterscheidung zwischen wesentlicher primärer Absicht (*qaṣd auwalī*) einerseits und akzidentieller Absicht andererseits. Aufgrund der primären Intention des göttlichen Handelns geht die Emanation von Gott allein auf Grund seiner Betrachtung seines Wesens und seines Wissens von sich und der vollkommenen Ordnung hervor. Die essentielle Vollkommenheit der so hervorgebrachten vollkommenen Handlung birgt jedoch konkrete und spezifische Wohltaten (*maṣāliḥ*), Weisheitsmerkmale (*ḥikam*) und Zwecke (*aḡrād*) für seine Schöpfung. Diese sind seitens Gottes allerdings nicht primär intendiert, sondern lediglich Folge der primären Intention, d. h. also akzidentell intendiert. Der Ašʿarī mache sich demnach des Extrems der Vernachlässigung schuldig, wenn er jegliche Absicht Gottes verneine, gleichzeitig aber die Wahlfreiheit Gottes behaupte (*fa-nafy al-ġaraḍ kamā yaqūluhu al-Ašʿarī maʿa tuḅūt al-iḥtiyār wāqiʿan fī ʿaraf at-tafrīṭ*).¹⁴ Der Muʿtazilit hingegen übertreibe, wenn er behauptet, den göttlichen Handlungen lägen spezifische Zwecke zugrunde. Denn dies würde implizieren, dass Gott sich durch etwas außerhalb seiner selbst zu vervollkommen suche (*wa-taṣrīḥ al-Muʿtazilī bi-taʿaiyun* [Malik 1115: *bi-taʿyīn*] *al-ġaraḍ wa-kaunihi al-ḥāmīl lahu ʿalā l-fiʿl wāqiʿan fī ʿaraf al-ifrāṭ li-istilzām al-istikmāl bi-l-ġair*).¹⁵

11 ŠARḤ 74b:5-14 (37a:8-12 / 39a:1-6), 77a:2-5 (38a:12-14 / 40a:14-17).

12 ŠARḤ 77a:5 - 77b:13 (38a:14 - 38b:6 / 40a:17 - 40b:12).

13 ŠARḤ 77b:10f. (38b:5 / 40b:10).

14 ŠARḤ 77a:12f. (38a:17f. / 40b:1f.).

15 ŠARḤ 77a:13-16 (38a:18-20 / 40b:2-4). Diese Sichtweise entspricht der Position des Verfassers im *Muġlī*; vgl. Sabine SCHMIDTKE (2000), S. 127-132.

Auch an anderen Stellen des *Šarḥ* wird die auf Ausgleich ausgerichtete Denkweise Ibn Abī Ğumhūrs deutlich. So weist er etwa das Argument der Aš'ariyya, Gott unterliege keinerlei Verpflichtungen, da Verpflichtungen lediglich auf den Befehlen eines Herrschers oder Gesetzgebers beruhen und Gott als oberster Herrscher selbst keinem Herrscher unterstehe, in der Frage danach, ob Gott verpflichtet sei, die Menschen moralisch zu verpflichten, mit Hinweis auf die göttliche Weisheit und Vorsehung für seine Schöpfung (*ḥikmatuhu ta'ālā wa-ināyatuhu bi-ḥalqihī*) zurück.¹⁶

Das Bestreben, mu'tazilitische und aš'arische Positionen miteinander in Einklang zu bringen, zeigt sich auch darin, dass Ibn Abī Ğumhūr in einer Reihe von Fragen spezifisch mu'tazilitische Argumentationsweisen vermeidet und stattdessen solchen Beweisen den Vorzug gibt, die von beiden Gruppen geteilt werden. Hinsichtlich des tatsächlichen Stattfindens der körperlichen Wiederkehr (*ma'ād badanī*) etwa kritisiert er die Argumentation des 'Allāma al-Ḥillī, die auf dem Prinzip der göttlichen Gerechtigkeit basiert. Der 'Allāma hatte argumentiert, dass Gott, nachdem er den Menschen moralisch verpflichtet habe, gegen das Prinzip der Gerechtigkeit verstoßen würde, wenn er ihn hierfür nicht im Jenseits entschädigen würde. Dies setzt die körperliche Wiederkehr voraus. Folglich muss diese auch stattfinden.¹⁷ Dieser Beweis, so kritisiert Ibn Abī Ğumhūr, basiere auf spezifisch mu'tazilitischen Prinzipien und habe aus Sicht der Aš'ariten keine Gültigkeit. Folglich sei dies kein Beweis, der von allen Theologen geteilt werde (*fa-lā yakūnu istidlālan 'amman li-ḡamī' al-mutakallimīn*).¹⁸ Im Übrigen stelle dieser Beweis auf die Gleichsetzung des Menschen mit seinem Körper (*badan*) ab. Da von anderen Gruppierungen abweichende Menschenbilder vertreten werden – dass der Mensch etwa aus einer Reihe von Grundbestandteilen (*ağzā' ašliyya*) bestehe oder eine körperlose Substanz (*ḡauhar muḡarrad*) sei, mit entsprechend unterschiedlichen Vorstellungen darüber, wie körperliche Wiederkehr zu konzipieren sei –, greife diese Beweisführung auch vor diesem Hintergrund zu kurz.¹⁹ Der einzige stichhaltige Nachweis für das tatsächliche Stattfinden der körperlichen Auferstehung ist aus Sicht Ibn Abī Ğumhūrs daher der zweite Beweis des 'Allāma al-Ḥillī, der auf entsprechenden Aussagen des Propheten hierzu und dem Nachweis der göttlichen Allmacht und Allwissenheit beruht.²⁰

¹⁶ *ŠARḤ* 82b:12 - 83a:12 (40b:10-18 / 43a:15 - 43b:3); vgl. ferner 83a:16f. (40b:20 / 43b:5f.), 87a:11-13 (Malik 1115: Seite fehlt / 45b:1f.). Ähnlich hatte Ibn Abī Ğumhūr in gleichem Zusammenhang bereits in seinem *MA'ĪN* (MF), seinem *KAŠF* (KB/NM) und seinem *MUĠLĪ* (MS/NM) argumentiert. Vgl. Sabine SCHMIDTKE (2000), S. 140f.

¹⁷ *ŠARḤ* 195b:14 - 196a:9 (106b:17 - 107a:4 / 130b:6 - 131a:2); vgl. parallel al-'ALLĀMA al-Ḥillī, *Bāb al-ḥādī 'ašar*, bāb 52.

¹⁸ *ŠARḤ* 196a:9-11 (107a:4-6 / 131a:2-4).

¹⁹ *ŠARḤ* 196a:11 - 196b:4 (107a:6-13 / 131a:4-16).

²⁰ *ŠARḤ* 196b:4 - 197a:2 (107a:13 - 107b:4 / 131a:16 - 131b:13); vgl. auch 197b:12-15 (108a:2-5 / 132b:3-6); vgl. parallel al-'ALLĀMA al-Ḥillī, *Bāb al-ḥādī 'ašar*, bāb 52. Dies entspricht der Vorgehensweise des Verfassers im *Muġlī*, wo er in seiner Beweisführung für das tatsächliche Stattfinden der körperlichen Auferstehung spezifisch mu'tazilitische Argumentation explizit vermieden hat. In

Auch in der Frage, ob dasselbe, was zunächst ist, dann vernichtet und somit nichtseiend wird, wiedererstehen kann, vertritt Ibn Abī Ğumhūr in seinem *Šarḥ* eine Position des Ausgleichs zwischen den beiden Extrempositionen – derjenigen nämlich, wonach die Wiederkehr des Nichtseienden mit der Begründung abzuweisen ist, dass die Vernichtung der Identität der Individuen gleichzeitig mit der Vernichtung derselben vollzogen werde, und derjenigen, wonach die Wiederkehr des Nichtseienden ohne Einschränkung möglich sei.²¹ Diese Kontroverse, die die Frage berührt, ob die Körper vor der Wiederauferstehung tatsächlich vernichtet werden oder nicht, hat ihren Ursprung in innermu‘tazilitischen Auseinandersetzungen. Die Anhänger Abū Hāšim al-Ġubbā‘īs (gest. 321/933) hielten die Wiederkehr des Nichtseienden für möglich. 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, 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. Die Anhänger der Schule Abū l-Ḥusain al-Bašrīs (gest. 436/1044) verneinten, 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-šai’*). Wenn Gott den Körper eines Individuums vernichtet, hört dieser auf zu existieren. Folglich könnte nicht derselbe, sondern nur ein diesem ähnlicher Körper wiederhergestellt werden. 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. Ihrer Ansicht nach werden die Körper also nicht wirklich vernichtet. Sie werden lediglich in ihre Bestandteile (*ağzā’*) aufgelöst. Ihre Wiederauferstehung erfolgt, indem Gott diese Teile erneut zusammensetzt (*ġam‘ ba‘d at-tafarruq*).

Vor dem Hintergrund der Einwände der Philosophen, die in ihrer Argumentation gegen körperliche Wiederauferstehung verneinten, dass das, was zuerst seiend, dann nichtseiend ist, wiederkehren kann, geriet der ursprünglich innermu‘tazilitische Konflikt immer mehr in den Hintergrund. Diskutiert wurden nun vielmehr die beiden Extrempositionen der Philosophen einerseits, welche die Wiederkehr des Nichtseienden mit der Begründung abwiesen, dass die Vernichtung der Identität der Individuen zugleich mit der Vernichtung derselben vollzogen werde, und der Aš‘ariten andererseits, nach deren Ansicht

seinem *Ma‘īn* und seinem *Kašf* hat Ibn Abī Ğumhūr hingegen beide Beweise gleichwertig nebeneinander gestellt. Vgl. *MA‘ĪN* (MM) 104a:9ff.; *KAŠF* (ZM/KB) 313a:26 - 313b:15. Vgl. auch Sabine SCHMIDTKE (2000), S. 204f., 205:Anm. 14.

²¹ *ŠARḤ* 195a:1ff. (106a:16ff. / 129b:11ff.).

die Wiederkehr des Nichtseienden möglich sei. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 606/1209) und die späteren Aš'ariten bejahten neben der von Abū l-Ḥusain al-Bašrī formulierten 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 schafft. Sie argumentierten, dass sowohl Seiendes wie 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 (*imtinā' dātī*), was unmöglich ist.²²

In seinem *Šarḥ* beschränkt sich Ibn Abī Ğumhūr bei der Darstellung des Konflikts auf die beiden letztgenannten Extrempositionen. Auffällig ist allerdings die von ihm hier vorgenommene Zuschreibung der jeweiligen Positionen. Danach vertreten die Mu'tazila und die Mehrzahl der Leute der Weisheit (*ġamā'at al-Mu'tazila wa-akṭar ahl al-ḥikma*) die Position, dass die Wiederkehr des Nichtseienden ohne Einschränkung möglich sei,²³ während Ibn Abī Ğumhūr die Aš'ariten, die Mehrzahl der Philosophen und eine Gruppe von Wahrheitsforschern unter den Theologen (*ġamā'at al-Aš'ā'ira... akṭar al-falāsifa wa-ġamā'a min muḥaqqiqī al-mutakallimīn*) als Vertreter der Position benennt, wonach die Wiederkehr des Nichtseienden auszuschließen ist, da die Vernichtung der Identität des Individuums zugleich mit der Vernichtung desselben vollzogen werde.²⁴ Diese Darstellung weicht zudem von Ibn Abī Ğumhūrs Darstellung im *Muġlī* ab, die eine korrekte Zuschreibung der einzelnen Sichtweisen enthält.²⁵

Eine dritte Position, mit der ein Ausgleich in dieser Frage erreicht wird, schreibt Ibn Abī Ğumhūr „einem unter den Wahrheitssuchern“ (*ba'd al-muḥaqqiqīn*) zu.²⁶ Danach sei der Konflikt gelöst, indem sich die Wiederkehr auf die Grundessenz des Körpers (*i'ādat al-ma'dūm... bi-tibār dātīhi*), unter Ausschluss sämtlicher Akzidenzien, Konkomitanten und Charaktereigenschaften (*i'ādatuhu bi-ġamī' awārīdīhi wa-lawāzimīhi wamušahḥiṣātīhi*), beschränke. Diese Lösung beruht also auf der hier unausgesprochenen Grundannahme, dass die Anhänger beider Positionen die Möglichkeit der Wiederkehr des Nichtseienden grundsätzlich zulassen und sich der Streit auf die Frage der Wiederkehr der Akzidenzien und Charakteristika des Körpers, die über die Grundbestandteile

22 FAḤR AD-DĪN Muḥammad ar-Rāzī, *al-Arba'īn*. S. 275, 286, 375-379; vgl. ferner Sabine SCHMIDTKE (1991), S. 221f.

23 *ŠARḤ* 195a:7f. (106a:20f. / 129b:18f.).

24 *ŠARḤ* 195a:12-16 (106v:3-5 / 130r:3-7).

25 *MUĠLĪ* (NM) 497:3ff., wo er al-Aš'arī und seine Anhänger (*tā'ifa kaṭīra min al-mutakallimīn ka-l-Aš'arī wa-man tabi'ahu*) als Vertreter der Ansicht nennt, dass die Wiederkehr des Nichtseienden möglich sei. Hinsichtlich der Gegner dieser Sicht nimmt Ibn Abī Ğumhūr keine explizite Zuordnung zu; aus den Argumenten, die er den Anhängern dieser Position zuschreibt (*MUĠLĪ* [NM] 498:13-21), ergibt sich allerdings, dass es sich hierbei ausnahmslos um Argumente der Philosophen handelt.

26 *ŠARḤ* 195a:16 - 195b:4 (106v:5-8 / 130r:7-12).

hinausgehen, beschränkt. Die Versöhnung zwischen den beiden Positionen bestehe folglich darin, dass die Wiederkehr auf die Grundessenz der Körper beschränkt wird (*dālīka ṣulḥan bain al-ḥaṣmain*). Dass sich Ibn Abī Ğumhūr des ursprünglichen innermuʿtazilitischen Konflikts in dieser Frage wohl bewusst ist, zeigt sich in seiner Abschlussbemerkung zu dieser Frage; hier erwähnt er die beiden Positionen, diejenige nämlich, wonach die Wiederkehr des Nichtseienden möglich ist, der körperlichen Auferstehung folglich die vorherige Vernichtung der Körper vorangeht, sowie diejenige Position, wonach die Wiederkehr des Nichtseienden nicht möglich ist, und an die Stelle der Vernichtung die Auflösung der Grundbestandteile (*tafarruq al-ağzāʾ*) und deren Verschwinden (*talāṣī*) tritt.²⁷ Ibn Abī Ğumhūrs Kompromissfähigkeit in dieser Frage liegt darin begründet, dass er auf Grund seiner eigenen philosophisch geprägten Vorstellung vom Menschen als aus einem Körper und einer diesen leitenden Seele bestehend nicht direkt betroffen ist. 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 letztlich irrelevant.²⁸

Das *Šarḥ* enthält ferner zahlreiche Elemente mystischen und illuministischen Gedankenguts. Eindeutig mystisch geprägt sind zunächst Ibn Abī Ğumhūrs Ausführungen zur göttlichen Einzigartigkeit (*tauḥīd*), die er am Ende des dritten Kapitels anbringt, das den hinsichtlich Gottes zu negierenden Attributen (*fī ṣifātihi taʿālā as-salbiyya*) gewidmet ist.²⁹ Hier führt er die drei Stufen der Selbstmanifestation des göttlichen Seins ein – für die er sich, wie schon im *Muğlī*, der von Ḥaidar Āmulī geprägten Terminologie bedient³⁰ –, nämlich die unterste Stufe des so genannten *tauḥīd ilāhī* bzw. *tauḥīd islāmī*, die dem orthodoxen Einheitsbekenntnis entspricht und im Koran in Sure 47:19 („Es gibt keinen Gott außer Gott“) angedeutet wird;³¹ die Stufe der Einheit der Attribute und des Handelns (*tauḥīd ṣifātī afʿālī*), die angedeutet wird im Ausspruch des Imam ʿAlī: „Die vollkommene Hinneigung zu Gott besteht im Ableugnen jeglicher Attribute von ihm“ (*kamāl al-iḥlās lahū nafy aṣ-ṣifāt ʿanhu*);³² und schließlich die höchste Stufe des Einheitsbekenntnisses, nämlich der *tauḥīd wuġūdī* bzw. *tauḥīd ḥaqīqī*.³³ Die zweite Stufe entspricht im Wesentlichen der philosophischen Gottesvorstellung. Die Philosophen

27 *ŠARḤ* 195b:4-14 (106b:8-16 / 130a:13 - 130b:6).

28 Lediglich in seinem *Maʿīn* scheint Ibn Abī Ğumhūr noch einen rein körperlichen Menschenbegriff zu vertreten. Vgl. *MAʿĪN* (MF) 103b:30 - 104a:1; *MAʿĪN* (MM) 105a:8-11; vgl. auch Sabine SCHMIDTKE (2000), S. 202ff.

29 *ŠARḤ* 50b:13ff. (28a:10ff. / 28a:1ff.); *fī nafy aṣ-ṣarīk ʿanhu taʿālā*. Vgl. entsprechend al-ʿALLĀMA al-Ḥillī, *Bāb al-ḥādī ʿaṣar*, bāb 23.

30 Vgl. Sabine SCHMIDTKE (2000), S. 51-53.

31 *ŠARḤ* 50b:14 - 51a:7 (28a:10-16 / 28a:1-6).

32 *ŠARḤ* 51a:7-12 (28a:16-18 / 28a:6-10); 55a:9-14 (30a:2-4 / 29b:16-19).

33 *ŠARḤ* 51a:13 - 51b:2 (28a:18-21 / 28a:10-13); 52a:6 - 52b:8 (28b:12 - 29a:1 / 28b:5-14).

definieren Gott als in jeder Hinsicht eins, insofern seine Attribute nicht zu seinem Wesen hinzukommen, sondern ihm lediglich per Relation oder Negation zugeschrieben werden können. Des 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. 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.

In der Terminologie Ibn 'Arabī's hingegen entspricht die zweite Stufe der unteren Stufe der Selbstmanifestation des göttlichen Seins, die er als die inklusive Einheit (*al-waḥdāniyya / al-wāḥidiyya*) bezeichnet. Diese schließt alle Namen und Attribute Gottes ein, die aber doch 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 Erklärung des göttlichen Wesens von einem anderen Blickwinkel aus betrachtet. Die höchste Stufe des Einheitsbekenntnisses, die Ibn Abī Ğumhūr als *tauḥīd wuġūdī* bzw. *tauḥīd ḥaqīqī* bezeichnet, entspricht der absoluten, ausschließlichen Einheit des göttlichen Wesens (*al-aḥadiyya*) bei Ibn 'Arabī. Auf dieser höchsten Ebene wird nur das göttliche Wesen betrachtet, das absolut eins ist und keinerlei Vielheit einschließt. Auf dieser Stufe ist Sein mit der absoluten, unbeschränkten Wirklichkeit Gottes identisch. Neben den Bezeichnungen *tauḥīd šifātī afālī* und *tauḥīd wuġūdī* bzw. *tauḥīd ḥaqīqī* für die beiden höchsten Stufen der göttlichen Einheit verwendet Ibn Abī Ğumhūr ebenfalls die Begriffe Ibn 'Arabī's von der exklusiven und der inklusiven Einheit Gottes (*al-waḥdāniyya / al-aḥadiyya*).³⁴ Diese dreistufige Unterscheidung des Einheitsbekenntnisses findet sich ebenso in Ibn Abī Ğumhūr's *Muġlī*³⁵ wie sein Urteil, dass es sich beim *tauḥīd* um „die bedeutendste der Wurzeln der Religion“ (*a'zam uṣūl ad-dīn*) und „die Grundlage der theologischen Wissenschaft“ (*asās 'ilm al-kalām*) handele.³⁶

Der Einfluss der mystischen Auffassung von der göttlichen Einheit wird ferner in Ibn Abī Ğumhūr's Ausführungen zur Konzeptionalisierung der göttlichen Attribute deutlich.³⁷ Er referiert zunächst die unterschiedlichen Positionen von Philosophie und Theologie zu dieser Frage.³⁸ Am Ende seiner Ausführungen nennt er die Ansicht des Verfas-

34 *ŠARḤ* 52a:6 - 52b:8 (28b:12 - 29a:1 / 28b:5-14).

35 *MUĠLĪ* 109:3 - 116:22; vgl. dazu Sabine SCHMIDTKE (2000), S. 49-55.

36 *ŠARḤ* 51b:15-17 (28b:7f. / 28b:1f.); *MUĠLĪ* (MU) 109:15-21; vgl. dazu Sabine SCHMIDTKE (2000), S. 53f.

37 *ŠARḤ* 55a:9ff. (30r:2ff. / 29v:16ff.).

38 Folgende Positionen werden erwähnt:

(1) Die Philosophen und eine Gruppe der Wahrheitsforscher unter den Theologen (*al-ḥukamā' wa-ġamā'a min muḥaqqiqī al-mutakallimīn*), nach deren Dafürhalten „Gott wahrhaft eins ist, insofern ihm in keinerlei Hinsicht Vielheit zukommt; folglich wohnt kein Attribut und kein Name seinem

sers des Grundwerkes, al-‘Allāma al-Ḥillī, sowie einer Gruppe unter den Wahrheitsforschern (*ġamā‘a min al-muḥaqqiqīn*) und der Philosophen (*al-ḥukamā’*), nach deren Ansicht den göttlichen Attributen keine reale außenweltliche, sondern lediglich eine gedankliche Wirklichkeit zukommt (*‘alā nafy aṣ-ṣifāt az-zā‘ida fī l-ḥāriġ wa-qālū bi-ittibāt az-ziyāda fī d-dīhn*).³⁹ Diese Position, die Ibn Abī Ğumhūr in seinem *Ma‘īn* und seinem *Kaṣf* selbst vertreten hat,⁴⁰ geht zurück auf die Lehre von Abū l-Ḥusain al-Baṣrī, der die bahšamitische Vorstellung von den göttlichen Attributen als Zustände (*aḥwāl*) ablehnt. Abū l-Ḥusain al-Baṣrī und seine Anhänger sowie die von ihren Lehren beeinflussten imamitischen Theologen hatten 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 Aš‘ariten, die als ontologische Grundlage der göttlichen Attribute ewige dingliche Determinanten des Wissens, der Macht, des Lebens und des Willens annehmen. 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. Die Attribute unterscheiden sich ihrer Ansicht nach allerdings hinsichtlich ihrer Charakteristika (*aḥkām*). So zeigt sich das Attribut der Macht etwa in der Befähigung zum Hervorbringen, das Attribut des Wissens dagegen im Erscheinen und Offenbarwerden. Diesen Zusätzen kommt jedoch keine reale außenweltliche, sondern lediglich eine gedankliche Wirklichkeit zu.

Wesen inne“ (*innahu ta‘ālā wāḥid ḥaqīqī lā katra fīhi bi-waġḥ min al-wuġūḥ fa-lā ṣifa wa-lā ism yaqūmu bi-dātīhi*). Dass von Gott gesagt wird, er sei mächtig, wissend, lebendig usw., bedeute nach dieser Auffassung daher nichts anderes als dass sein geheiligtes exklusiv eines Wesen Allmacht ist, insofern die Dinge aus seinem Wesen hervorgehen (*innahu dātuhu al-muqaddasa al-aḥadiyya bi-‘tibār ṣudūr al-ašyā’ anḥā qudra*), und dass es Wissen ist, insofern ihm die Dinge offenbar sind. In Wahrheit gebe es also nichts ausser der einen Essenz (*fa-laisa fī l-ḥaqīqa illā d-dāt al-aḥadiyya*). (ŠARḤ 55a:14 - 55b:5 [30a:5-9 / 29b:19 - 30a:4])

(2) Andere unter ihnen – gemeint sind wohl wiederum „die Philosophen und eine Gruppe der Wahrheitsforscher unter den Theologen“ – behaupten hingegen, dies bedeute, dass Gott mächtig ist auf Grund seines Wesens und dass er wissend ist auf Grund seines Wesens (*innahu qādir li-dātīhi wa-‘ālim li-dātīhi*) usw.; es bedeute nicht, dass dies in zusätzlich zu seinem Wesen hinzukommenden Attributen begründet sei. (ŠARḤ 55b:6-8 [30a:10f / 30a:4-6])

(3) Die Aš‘ariten sowie eine größere Gruppe von Mu‘taziliten (*ġamā‘a kaṭira min al-Mu‘tazila*), die Gottes Attribute als ewige dingliche Determinanten (*ma‘ānī qadīma*) begreifen, die zusätzlich zu seinem Wesen hinzutreten (ŠARḤ 55b:10-16 [30a:12-15 / 30a:7-10]). Der Text enthält keinen Hinweis darauf, welche Mu‘taziliten Ibn Abī Ğumhūr hierbei im Sinn hat. Die Aussage, dass die aš‘aritische Position auch seitens der Mu‘taziliten vertreten wurde, ist ungewöhnlich.

(4) Ferner eine Gruppe unter den Mu‘taziliten (*ġamā‘a min al-Mu‘tazila*) – gemeint sind Abū Ḥāšim und seine Anhänger –, die die göttlichen Attribute als Zustände (*aḥwāl*) begreifen (ŠARḤ 55b:17 - 56a:15 [30a:15 - 30b:2 / 30a:10-18]).

39 ŠARḤ 56a:15 - 56b:1 (30b:2-4 / 30a:18f.).

40 Vgl. *MA‘ĪN* (MF) 31b:22 - 32a:6, 33a:15-23; *MA‘ĪN* (MM) 32a:6-14; *KAṢF* (ZM) 294b:37; *KAṢF* (KB) 295a:2-14.

Zum Abschluss seiner Aufzählung bespricht Ibn Abī Ğumhūr ausführlich die Position der Philosophen (*al-ḥukamā'*), die den Attributen nicht nur reale, sondern auch mentale Wirklichkeit absprechen. Dies sei auch die Lehre der „Leute der Wahrheit“ (*ahl al-ḥaqīqa*).⁴¹ Der Verfasser belegt diese letztgenannte Position mit einem Ausspruch 'Alīs.⁴² Die umfangreiche Darstellung dieser Position sowie deren Platzierung am Ende der Liste der verschiedenen Versuche, die göttlichen Attribute konzeptionell zu begreifen, lässt darauf schließen, dass Ibn Abī Ğumhūr diese favorisiert. Dies entspräche seiner Position im *Muġlī*, in dem er ebenfalls die Lehre vertreten hat, dass die göttlichen Attribute weder real noch mental zum göttlichen Wesen hinzukommen.

Mit dieser Auffassung folgt Ibn Abī Ğumhūr den Vorstellungen der Mystiker bezüglich der Attribute Gottes. Ausgangspunkt ihrer Überlegungen in dieser Frage ist der Begriff der Einheit des Seins. Das Wesen Gottes ist absolutes Sein, das durch sich selbst existiert und dem nichts gleicht. Wird allein die höchste Stufe der Theophanie, die Ebene des absoluten Seins 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. 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-ītibār al-'aql*) geschaut werden können. Wie bereits etwa Ḥaidar Āmulī argumentiert hat,⁴³ vertritt Ibn Abī Ğumhūr in seinem *Muġlī* auf dieser Grundlage die Position, dass es nicht darum gehe, die Attribute in Bezug auf Gott gänzlich zu verneinen; vielmehr gehe es darum, zu verneinen, dass die göttlichen Attribute real oder mental zu seinem Wesen hinzukommen, da sie in Wirklichkeit mit seinem Wesen identisch sind.⁴⁴

Mystischer Einfluss ist ferner erkennbar in Ibn Abī Ğumhūrs Erörterungen zur Prophezie und zum Imamatum. In dem der Definition von Prophet bzw. Prophetie gewidmeten Abschnitt bespricht der Verfasser ausführlich die Vorstellungen von Gottesfreundschaft (*walāya*), Prophetentum (*nubūwa*) und Gottesgesandtschaft (*risāla*), wie sie von Ibn 'Arabī und seinen Anhängern entwickelt worden sind, und die der Verfasser den „Leuten der Weisheit“ (*ahl al-ḥikma*) zuschreibt.⁴⁵ Weiterhin unterscheidet Ibn Abī Ğumhūr

41 *ŠARḤ* 56b:1 - 57a:5 (30b:4-14 / 30a:19 - 30b:11).

42 *ŠARḤ* 56b:4-14 (30b:6-10/30b:3-7). Ibn Abī Ğumhūrs Zitat entspricht Maītam al-BAḤRĀNĪ (1958), Bd. i, S. 106:10-14.

43 Bahā' ad-Dīn ḤAIDAR Āmulī, *Ġāmi'*, S. 139f.

44 *MUĠLĪ* (MU) 178:3-5; *MUĠLĪ* (NM) 178:5-25, 182:24 - 183:3, 188:21-24; *MUĠLĪ* (MU) 178:27 - 182:20. Vgl. auch Sabine SCHMIDTKE (2000), S. 59-65.

45 *ŠARḤ* 101a:16 - 103a:3 (47a:21 - 48a:10 / 52b:3 - 53a:15). Die mystischen Vorstellungen von *walāya*, *nubūwa* und *risāla* nehmen auch im *Muġlī* breiten Raum ein; vgl. Sabine SCHMIDTKE (2000), S. 188-193.

zwischen unbeschränkter Gottesfreundschaft (*walāya muṭlaqa*), die den Propheten vorbehalten ist, und spezifischer Gottesfreundschaft (*walāya ḥaṣṣa*), die er mit dem Imamamt identifiziert.⁴⁶

In seinen Ausführungen zu Vorteilhaftigkeit und Notwendigkeit des Prophetentums ergänzt er die mu'tazilitische Argumentation des 'Allāma al-Ḥillī, dass die Entsendung der Propheten eine göttliche Hilfestellung (*lutf*) sei, ohne die der Mensch nicht in der Lage wäre, seine moralische Verpflichtung (*taklīf*) zu erfüllen,⁴⁷ um ein weiteres Argument, wonach der Prophet notwendiger Mittler (*wāsiṭa*) zwischen Gott und den Menschen sei.⁴⁸ Dieses Argument gründet in der sufischen Vorstellung vom Vollkommenen Menschen (*al-insān al-kāmil*). Nach Auffassung der Sufis nimmt der Vollkommene Mensch eine Mittelstellung ein zwischen den bedürftigen Menschen und dem absoluten, transzendenten Gott. Als solcher wird der Vollkommene Mensch auch als Zwischenraum (*barzaḥ*) zwischen dem Wahrhaftigen (*ḥaqq*) und seiner Schöpfung (*ḥalq*) bezeichnet. Er ist die vollkommene Erscheinung, der vollkommene Mikrokosmos, die vollkommene Offenbarwerdung Gottes; durch ihn zeigt sich Gott dem Menschen, und durch ihn erkennt Gott sich selbst. Ohne den Vollkommenen Menschen als Mittler zwischen Gott und den Menschen wären diese nicht in der Lage, die göttliche Einheit zu erkennen. Dieses Beweiselement, das in früheren mu'tazilitisch geprägten Texten und auch in Ibn Abī Ğumhūr's *Ma'īn* ohne Parallele ist, hat der Verfasser in seinem *Kaṣf* und seinem *Muġlī* in seiner Argumentation für die Notwendigkeit des Prophetentums verwendet.⁴⁹

Elemente der Illuminationslehre finden sich in Ibn Abī Ğumhūr's Ausführungen zur Frage der Wiederauferstehung (*ma'ād*). Nachdem er diese Frage aus Sicht der Theologie abgehandelt hat und sich selbst eindeutig zur Doktrin der körperlichen Wiederauferstehung bekannt hat,⁵⁰ bespricht er, ähnlich wie im *Muġlī*,⁵¹ in einem anschließenden zweiten Teil die Vorstellungen der Philosophen (*ahl al-ḥikma*) zu diesem Thema.⁵² Neben den Peripatetikern gilt Ibn Abī Ğumhūr's Aufmerksamkeit besonders den Seelenwanderungsvorstellungen, wie sie etwa von Šahrazūrī ausführlich in *aš-Šaġara al-ilāhiyya* – Ibn Abī Ğumhūr's mutmaßlicher Vorlage – dargelegt wurden.⁵³ Der Aufbau

46 *ŠARḤ* 102b:13 - 103a:3 (48a:6-10 / 53a:11-15).

47 *ŠARḤ* 103a:12ff. (48a:16ff. / 53b:3ff.).

48 *ŠARḤ* 103b:10ff. (48b:5ff. / 53b:13ff.).

49 Vgl. Sabine SCHMIDTKE (2000), S. 185ff.

50 *ŠARḤ* 194b:14 - 198b:4 (106a:13 - 108a:21 / 129b:6 - 133a:13).

51 *MUĠLĪ* 500:14 - 508:27; vgl. Sabine SCHMIDTKE (2000), S. 214ff.

52 *ŠARḤ* 198b:4 - 202b:11 (108a:21 - 111a:7 / 133a:13 - 137a:15).

53 Šams ad-Dīn Muḥammad aš-ŠAHRAZŪRĪ, *aš-Šaġara al-ilāhiyya*, S. 1191-1243. Allgemein zu den Seelenwanderungsvorstellungen der Illuministen, vgl. Sabine SCHMIDTKE (2000), S. 225-233; eadem (1999), S. 237-254; Mas'ūd Nazārī TAWAKKULĪ (2001), Bd. i, S. 217-281; John WALBRIDGE (2001), S. 65-83.

der Darstellung entspricht weitgehend dem des entsprechenden Abschnitts des *Muġlī*, allerdings stellt Ibn Abī Ğumhūr die verschiedenen Positionen in seinem *Šarḥ* wesentlich geraffter und im Detail bisweilen leicht abweichend dar. Der Verfasser skizziert zunächst die Position der Peripatetiker (*madḥab ḡamāʿat al-maššāʾīn*), nach deren Ansicht alle Seelen nach dem Tod vom Körperlichen getrennt werden und gemäß ihrem im Diesseits erreichten Grad an Vollkommenheit belohnt oder bestraft werden.⁵⁴ Anschließend bespricht er die Lehre der Illuministen (*madḥab al-išrāqīyīn*).⁵⁵ Während die vollkommenen reinen Seelen nach ihrer Trennung von ihren Körpern unmittelbar in die Welt des reinen Lichts (*ʿālam an-nūr al-maḥḍ*) aufsteigen, durchlaufen die unvollkommenen Seelen einen Reinigungsprozess, 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 auch sie vom Körperlichen befreit werden und zunächst in ihren hässlichen Eigenschaften entsprechende Tierkörper in der Welt der Ebenbilder (*ʿālam al-miṭāl*) versetzt werden. Bei vollkommener Reinigung können sie dann ebenfalls in die Welt des reinen Lichts gelangen. Dazwischen gibt es noch unendliche Zwischenstufen. Die *Iḥwān aṣ-Šafāʾ*, so führt Ibn Abī Ğumhūr anschließend aus, sähen ferner die Möglichkeit eines graduellen Abstiegs der menschlichen Seele zunächst in den Körper eines Tieres (*mash*), dann einer Pflanze (*fash*) und zuletzt eines Minerals (*rash*) vor.⁵⁶ Konsens herrsche zwischen Illuministen und *Iḥwān aṣ-Šafāʾ* also darüber, dass die Möglichkeit der Metempsychose innerhalb der Spezies Mensch (*nash*) zu verneinen sei.⁵⁷ Ibn Abī Ğumhūr greift hier nur einen einzigen Aspekt seiner ausführlichen Darstellung der Doktrin der *Iḥwān aṣ-Šafāʾ* im *Muġlī*⁵⁸ heraus, die ihrerseits offenbar auf Šahrazūrīs *Šaġara* beruht.⁵⁹

Nicht diesem Konsens entspricht nach Ibn Abī Ğumhūrs Darstellung in seinem *Šarḥ* die Lehre einer Gruppe von indischen Philosophen, die als „Anhänger der Seelenwanderung“ bezeichnet werden (*tāʾifa min ḥukamāʾ al-Hind al-musammaun bi-t-tanāsuḥīyya*) und die körperliche Auferstehung verneinen (*wa-hāʾulāʾ aṭ-tāʾifa hum alladīn aḥālū l-maʿād al-badanī raddan li-š-šarāʾiʿ*).⁶⁰ Aus dieser Charakterisierung ist zu schließen, dass die Anhänger dieser Lehre das Schicksal der menschlichen Seelen als einen nicht endenden Transmigrationszyklus menschlicher Seelen in – unter anderem oder ausschließlich – menschliche Körper begreifen. Sie begründen ihre Ablehnung der körperlichen Auferstehung, so fährt Ibn Abī Ğumhūr fort, mit den beiden folgenden Argumen-

54 *ŠARḤ* 198b:4 - 199b:13 (108b:1 - 109a:9 / 133a:14 - 134b:2).

55 *ŠARḤ* 199b:13 - 201a:9 (109a:10 - 110a:7 / 134b:2 - 135b:14).

56 *ŠARḤ* 201a:9-13 (110a:7-10 / 135b:14-18).

57 *ŠARḤ* 201a:13-15 (110a:10f. / 135b:18 - 136a:1).

58 *MUĠLĪ* (NM) 500:26 - 501:13.

59 Šams ad-Dīn Muḥammad aš-ŠAHRAZŪRĪ, *aš-Šaġara al-ilāhiyya*, S. 1200:9 - 1203:9.

60 *ŠARḤ* 201a:15-17 (110a:11-13 / 136a:1-3).

ten. Das erste Argument geht von der Annahme aus, dass eine Seele zusammen mit dem jeweiligen Körper und entsprechend dessen Mischung (*mizāğ*) geschaffen wird, so dass jeder individuelle Körper somit eine individuelle ihn regierende Seele hat. Im Fall der körperlichen Wiederkehr würde die Seele zu ihrem ursprünglichen Körper zurückkehren (*lā budda min 'aud nafsihi ilaihi*). Da aber ein nicht endender Transmigrationszyklus der Seelen als gegeben vorausgesetzt wird, würde nun die Situation entstehen, dass einem Körper zwei Seelen innewohnen – seine ursprüngliche, zusammen mit ihm erschaffene, die nun zu ihm zurückkehrt, sowie eine weitere, die durch Transmigration hinzugekommen ist. Dies aber ist unmöglich.⁶¹ Dieses Argument ist eine Variation des verbreiteten Standardarguments der Seelenwanderungsgegner unter den islamischen Philosophen und Theologen. Diese setzen als gegeben voraus, dass Seelen nicht prä-existent sind, sondern zusammen mit dem jeweiligen Körper und entsprechend dessen Mischung geschaffen werden. Jeder Körper hat somit eine individuelle, ihn regierende Seele. Im Fall von Seelenwanderung würde die Situation entstehen, dass einem Körper zwei Seelen innewohnen – seine ursprüngliche, zusammen mit ihm erschaffene, sowie die, die nun durch Transmigration hinzugekommen ist. Da sich ein Lebewesen seiner Seele bewusst ist, würde es sich im Fall von einer auf Grund von Metempsychose hinzugekommenen 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.⁶²

Ibn Abi Ğumhūr schreibt den Anhängern der Seelenwanderung ein zweites gegen körperliche Wiederkehr gerichtetes Argument zu. Würde ein Mensch einen anderen verzehren, so würde der Verzehrte (*ma'kūl*) Teil des Körpers desjenigen, der ihn verzehrt hat (*ākil*). Würde nun dieser Körper für denjenigen wiederhergestellt, der verzehrt hat, würde der Verzehrte verloren gehen. Im umgekehrten Fall, wenn also der Körper für den Verzehrten wiederhergestellt würde, würde derjenige, der verzehrt hat, verloren gehen.⁶³ Dieses Argument gehört zu den Standardargumenten der Philosophie gegen die theologische Vorstellung von der körperlichen Wiederauferstehung;⁶⁴ die Verknüpfung mit Metempsychosevorstellungen freilich ist ungewöhnlich und keinesfalls zwingend.

Ibn Abi Ğumhūrs Ausführungen zu Lehre und Identität der „Anhänger der Seelenwanderung“ (*tanāsuhīyya*) weichen von seiner Darstellung im *Muğlī* sowie der seiner mut-

61 *ŠARĤ* 201a:17 - 201b:5 (110a:13-17 / 136a:4-8).

62 Vgl. MONNOT (1980), S. 155, 156-158; Sabine SCHMIDTKE (1999), S. 239.

63 *ŠARĤ* 201b:5-7 (110a:17-19 / 136a:8-11).

64 So etwa Aḫīr ad-Dīn al-Abharī (gest. 663/1264) (*Kašf al-ḥaqā'iq*, Hs. Teheran, Mağlis-i šūrā-yi 3973, S. 163:23 - 164:4) oder Abū Bakr Ibn Zakariyyā ar-Rāzī (gest. 311/925 oder 323/935) (vgl. Ibn al-Malāḫimī, *Tuḥfat al-mutakallimīn fī r-radd 'alā l-falāsifa*. Hs. Šan'ā', 121r:14-17; eine Beschreibung dieser verloren geglaubten Schrift gibt Ḥasan ANŠĀRĪ (2001), S. 31f.); vgl. ferner Muḥammad Kāzīm RAḤMATĪ (2001), S. 87 Anm. 4. Vgl. hierzu auch Ğulām Ḥusain Ibrāhīmī DĪNĀNĪ (1377š), S. 117-127.

maßlichen Vorlage, *aš-Šağara al-ilāhiyya* von Šahrazūrī, ab. Ibn Abī Ğumhūr schreibt im *Muğlī*, dass alle menschlichen Seelen nach Ansicht dieser Gruppierung ewig mit dem Körperlichen verbunden bleiben und einem nie endenden Transmigrationsprozess innerhalb der Spezies Tier unterliegen.⁶⁵ Šahrazūrī hat in seiner Darstellung der Doktrin dieser Gruppierung mehrere Möglichkeiten angedeutet, nämlich Seelenwanderung in Tier- oder Pflanzenkörper oder andere Körper.⁶⁶ Zur Identität der Vertreter dieser Sichtweise gibt Šahrazūrī an, 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 gebe.⁶⁷ Ibn Abī Ğumhūr scheint diese Gruppierung in seinem *Muğlī* hingegen mit einer nicht näher identifizierten Gruppe unter den Anhängern der Illuminationslehre gleichzusetzen.⁶⁸ Zudem wird der *tanāsuḥiyya* weder im *Muğlī* noch in der *Šağara al-ilāhiyya* eine Verknüpfung der Doktrin der Metempsychose und der Ablehnung der körperlichen Auferstehung zugeschrieben; entsprechend findet sich in keiner der beiden Schriften eine Verbindung der *tanāsuḥiyya* mit den beiden gegen körperliche Wiederkehr gerichteten Argumenten.

Ibn Abī Ğumhūr führt seine Erörterungen zur Seelenwanderung damit fort, dass er die Position einer „Gruppe von Wahrheitssuchenden unter den Philosophen“ (*ğamā'a min muḥaqqiqī ahl al-ḥikma*) darlegt, die die illuministische Vorstellung der Transmigration menschlicher Seelen in Tierkörper zu Reinigungszwecken mit der orthodoxen Lehre von der endgültigen Zerstörung der körperlichen Welt und der nachfolgenden Neuschöpfung der Körper in Einklang bringen.⁶⁹ Danach bezeichnen die Anhänger dieser Lehre die Transmigrationsprozesse der menschlichen Seelen, die sich unmittelbar an ihre Trennung vom Körper anschließen, als „kleine Auferstehung“ (*al-qiyāma aš-ṣuğrā*), angedeutet im Ausspruch des Propheten „Wer von euch stirbt, dessen Auferstehung findet statt“. Die „große Auferstehung“ (*al-qiyāma al-kubrā*) findet im Anschluss an die „große Vernichtung“ (*aṭ-tāmma al-'uzmā*), also die Vernichtung der Welt, statt; zu diesem Zeitpunkt werden allen Seelen die Körper wiedererschaffen, mit denen sie auch im Diesseits verbunden waren. Dies wird dann die „große Versammlung“ (*al-ğam' al-qiyāmī*) sein. Derjenige, der Strafe verdient, wird bestraft werden, und derjenige, der Belohnung verdient, wird belohnt werden. Somit ist eine Harmonisierung von Philosophie und Offenbarung erreicht (*ğam' bain al-ḥikma wa-š-šarī'a wa-taṭbīq bainahumā*).

65 *MUĞLĪ* (NM) 500:21f.; vgl. parallel Šams ad-Dīn Muḥammad aš-ŠAHRAZŪRĪ, *aš-Šağara al-ilāhiyya*, S. 1192:1f.

66 Šams ad-Dīn Muḥammad aš-ŠAHRAZŪRĪ, *aš-Šağara al-ilāhiyya*, S. 1198:6-10.

67 *Ibid.*, S. 1199:5-8.

68 *MUĞLĪ* (NM) 500:21f.; vgl. Sabine SCHMIDTKE (2000), S. 215f. Freilich entspricht die im *Šarḥ* vorgenommene Identifizierung der Seelenwanderung mit indischen Vorstellungen der unter islamischen Denkern gängigen Vorstellung; vgl. etwa Abū r-Raiḥān Muḥammad al-BĪRŪNĪ, *Alberunis India*, Bd. i, S. 50; Abū l-Faṭḥ Muḥammad aš-ŠAHRASŪRĪ, *Livre des religions et des sects*, Bd. ii, S. 536.

69 *ŠARḤ* 201b:12 - 202a:11 (110b:2-14 / 136a:17 - 136b:15).

Indem Ibn Abī Ğumhūr hier, wie schon im *Muġlī*, die „große Auferstehung“ der letzten Stufe der Ereignisse im Jenseits, der Wiederkehr der materiellen Körper, gleichsetzt, weicht er leicht von der Darstellung seiner mutmaßlichen Vorlage, der *Šaġara al-ilāhiyya* von Šahrazūrī, ab. Letzterer hat die Auffassung der Vertreter dieser Lehre, die er unspezifisch den „besten unter den Philosophen und Religionsgelehrten“ (*afāḍil al-ḥukamā' wa-l-millīyīn*) zuschreibt, so dargestellt, als fände die „große Auferstehung“ statt, sobald die vollständige Loslösung aller partikularen Seelen vom Körperlichen und der Aufstieg ins Paradies stattfindet.⁷⁰ Im *Muġlī* hat Ibn Abī Ğumhūr noch beide Versionen angeführt – die, deren mutmaßliche Vorlage Šahrazūrīs *aš-Šaġara al-ilāhiyya* war,⁷¹ sowie die eindeutig von ihm selbst formulierte Gleichsetzung der „großen Auferstehung“ mit der letzten Stufe der Ereignisse im Jenseits.⁷² Dass er sich in seinem *Šarḥ* auf die letzte Version beschränkt, mag ein Hinweis darauf sein, dass er die gesamte dieser zugrunde liegende Vorstellung von „kleiner“ und „großer Auferstehung“ einschließlich der Seelenwanderungslehre in der Phase der „kleinen Auferstehung“ auch zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Spätwerkes noch teilt. Allerdings fällt auf, dass er diese Ansicht im *Šarḥ* anderen zuschreibt, während die Parallelstelle im *Muġlī* keinen solchen Hinweis enthält, also offenbar von Ibn Abī Ğumhūr selbst vertreten wurde.

Ibn Abī Ğumhūr beschließt dieses Kapitel mit einer Passage, in der die Philosophen, und zwar sowohl „die göttlichen Philosophen“ (*al-ḥukamā' al-muta'allihūn*) – gemeint sind zweifelsfrei die Illuministen – als auch die Peripatetiker, ausdrücklich gegen den Vorwurf in Schutz genommen werden, sie lehnten die körperliche Wiederkehr grundsätzlich ab. Dieser Vorwurf „zahlreicher Schwachköpfe unter den Theologen“ (*kaṭīr ad-ḍu'afā' min ahl al-kalām*), so die Erwiderung, die der Verfasser „einigen Leuten der Erkundigung unter den islamischen Philosophen“ (*ba'd ahl al-faḥṣ min ahl al-ḥikma al-islāmiyya*) zuschreibt, sei unberechtigt und beruhe auf einem falschen Verständnis ihrer Ansichten.⁷³ Da die göttliche Offenbarung davon berichte, akzeptierten die Philosophen vielmehr, dass die körperliche Wiederkehr tatsächlich stattfindet. Sie behaupten bloß, dass dies nicht mittels beweiskräftiger Analogieschlüsse (*qiyāsāt burhāniyya*) nachgewiesen werden kann. Damit ließe sich lediglich eine geistige Wiederkehr beweisen. Daher beschäftigten sich die Philosophen üblicherweise lediglich mit der geistigen Wiederkehr. Die Offenbarung über die körperliche Wiederkehr erfolge 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 beschränkten. Eine ähnliche, wenn auch wesentlich

⁷⁰ Šams ad-Dīn Muḥammad aš-ŠAHRAZŪRĪ, *aš-Šaġara al-ilāhiyya*, S. 1204:19 - 1205:16.

⁷¹ *MUĠLĪ* (NM) 505:24 - 506:8.

⁷² *MUĠLĪ* (NM) 507:1-14; vgl. Sabine SCHMIDTKE (2000), S. 221-223.

⁷³ *ŠARḤ* 202a:11 - 202b:11 (110b:14 - 111a:7 / 136b:15 - 137a:15).

ausführlichere Passage findet sich an vergleichbarer Stelle im *Muğlī*.⁷⁴ Anders als im *Šarḥ* allerdings gibt Ibn Abī Ğumhūr im *Muğlī* erkenntlich seine eigene Ansicht wieder.

III.

Obwohl das *Šarḥ* eine Reihe typischer Merkmale des theologischen Denkens seines Verfassers aufweist, wie sie aus seinen früheren Schriften zur Theologie vertraut sind, und sich hier zentrale Konzepte der Mystik und der Illuminationslehre wieder finden, die bereits im *Muğlī* eine wichtige Rolle gespielt haben, so fällt doch auf, dass sich Ibn Abī Ğumhūr in dieser Schrift in einer ganzen Reihe von Fragen damit begnügt, die theologischen Positionen zumeist mu'tazilitischer Prägung des 'Allāma al-Ḥillī zu kommentieren, ohne sich darüber hinaus um einen Ausgleich von aš'aritischen und mu'tazilitischen Positionen einerseits bzw. von philosophischen und theologischen Ansichten andererseits zu bemühen.

So vertritt Ibn Abī Ğumhūr nahezu in den gesamten ersten drei der Gotteslehre gewidmeten Kapiteln ausschließlich theologische Positionen. Insbesondere folgt er in einer Reihe von zentralen Fragestellungen dem Duktus des Grundwerkes und betrachtet die Philosophen als die Hauptgegner in der Auseinandersetzung. Damit weicht er nicht nur von seiner Vorgehensweise im *Muğlī* ab, wo er in einer Vielzahl von im Kapitel zur Gotteslehre behandelten Fragen philosophische Positionen vertreten hat; es ergeben sich hierdurch zudem im *Šarḥ* in einer Reihe von Fragen Unstimmigkeiten zwischen den Ausführungen des Verfassers in den Kapiteln zur Gotteslehre und seinen Argumentationen im späteren Verlauf der Schrift. Dies betrifft etwa Ibn Abī Ğumhūrs Vorstellung vom göttlichen Handeln. Wie bereits gezeigt wurde, hat er im vierten Abschnitt des der Gerechtigkeit gewidmeten, vierten Kapitels die Position der Philosophie in der Frage nach dem zweckgebundenen bzw. zweckungebundenen Handeln Gottes übernommen. Zudem hat er im weiteren Verlauf der Schrift bisweilen mit der philosophischen Vorstellung von der göttlichen Vorsehung (*ināya*) argumentiert. Widersprüche werden deutlich, betrachtet man demgegenüber seine Ausführungen zu den göttlichen Attributen der Macht, des Wissens und des Wollens.

Ibn Abī Ğumhūr eröffnet seine Ausführungen zur göttlichen Allmacht im *Šarḥ* mit der Feststellung, dass Gott ein mächtiger, frei wählender Handelnder (*qādir muḥtār*) sei. Dies werde seitens der Philosophen geleugnet.⁷⁵ Die Philosophie wird also gleich zu Beginn dieses Abschnitts als Hauptgegner ausgemacht, und dieses Charakteristikum zieht sich durch den gesamten Abschnitt. Ibn Abī Ğumhūr definiert Gott im Folgenden als einen frei wählenden Handelnden im theologischen Sinn, „der handelt, wenn er will, und der, wenn er [eine Handlung] unterlassen will, unterlässt“ (*in šā'a an yaf'ala fa'ala*

⁷⁴ MUĞLĪ (MU) 528:1 - 529:13; vgl. dazu Sabine SCHMIDTKE (2000), S. 223-225.

⁷⁵ ŠARḤ 14b:14f. (10b:4f. / 9b:5f.).

wa-in šā'a an yatrūka taraka).⁷⁶ Er zählt die Merkmale auf, die diesen von einem notwendigen Verursacher (*mūğib*) unterscheiden. Anders als beim Hervorbringen des notwendigen Verursachers geht der Handlung eines frei wählenden Täters ein Wissen (*ilm*) und eine Absicht (*qaṣd*) voraus. Ferner folgt die Handlung eines wählenden Täters diesem zeitlich nach, da die Handlung keine notwendige Folge seines Wesens ist, sondern von seinen Attributen wie der Allmacht, dem Wissen und dem Wollen abhängt; das Hervorbringen des notwendigen Verursachers hingegen folgt notwendig aus seinem Wesen und kann ihm daher in der Zeit nicht nachfolgen.⁷⁷ Um nachzuweisen, dass Gott ein mächtiger, wählender Täter ist, verweist Ibn Abī Ğumhūr darauf, dass die Welt erschaffen ist. Das ist auch das Argument der Theologen. Wäre Gott ein notwendiger Verursacher, würde daraus die Ewigkeit der Welt folgen. Dies aber ist erwiesenermaßen falsch. 'Erschaffen' (*muḥḍat*) meint für Ibn Abī Ğumhūr hier allein zeitlich Erschaffenes, dessen Existenz also Nichtexistenz in der Zeit vorausgeht. Die philosophische Auffassung von der Erschaffenheit als essentieller Erschaffenheit (*ḥudūt dātī*) lehnt er entsprechend ab.⁷⁸

Auch in der Frage nach der Allumfassendheit der göttlichen Allmacht nennt Ibn Abī Ğumhūr als Gegner die Philosophen an erster Stelle.⁷⁹ Ausgehend von dem Kausalitätsgrundsatz, dass die absolute Einheit der Ursache die Einheit der Wirkung notwendig mache, behaupten sie, aus Gott, der in jeder Hinsicht eins ist, könne nur eine Wirkung unmittelbar hervorgehen (*al-wāḥid ḥaqqan lā yaṣḍuru 'anhu bi-lā wāsiṭa illā šai' wāḥid*). Denn brächte eine Ursache mehr als eine Wirkung unmittelbar hervor, so würde dies Vielfalt in der Ursache voraussetzen. Daher begreifen sie die göttliche Schöpfung als hierarchische Emanation, beginnend mit der Emanation des ersten Intellekts, der einzigen Wirkung, die unmittelbar aus dem Notwendigseienden hervorgeht.⁸⁰ Aus Sicht der Theologie, die Ibn Abī Ğumhūr hier teilt, stellt dies eine unannehmbare Einschränkung der göttlichen Allmacht dar. Ibn Abī Ğumhūr begründet seine Auffassung in Anlehnung an Abū l-Ḥusain al-Baṣrī und seine Anhänger damit, dass allen Objekten der Macht die Eigenschaft der Kontingenz (*imkān*) gemeinsam ist.⁸¹

In seinem *Muğlī* hatte sich Ibn Abī Ğumhūr hinsichtlich der drei zentralen Themen, die im Zusammenhang mit der göttlichen Allmacht behandelt werden – ob nämlich erstens Gott ein frei wählender Handelnder (*muḥtār*) ist oder ein notwendiger Verursacher (*mūğib*), ob Gott zweitens die Welt zu einem von ihm gewollten Zeitpunkt aus dem Nichts erschaffen hat oder ob diese zeitgleich mit ihm besteht und somit ewig ist, ob Gott drittens eine beliebige Vielfalt direkt hervorbringen kann oder ob aus ihm lediglich

⁷⁶ *ŠARḤ* 14b:17 - 15a:1 (10b:5f. / 9b:7f.).

⁷⁷ *ŠARḤ* 15a:3-14 (10b:8-11 / 9b:9-15).

⁷⁸ *ŠARḤ* 15a:14 - 15b:18 (10b:13 - 11a:7 / 9b:15 - 10a:6).

⁷⁹ *ŠARḤ* 19a:2ff. (12b:11ff. / 11b:3ff.).

⁸⁰ *ŠARḤ* 19a:4-13 (12b:12-15 / 11b:4-9).

⁸¹ *ŠARḤ* 19b:11 - 20a:7 (13a:8-14 / 11b:17 - 12a:5).

eine Wirkung unmittelbar hervorgeht und die Schöpfung entsprechend als hierarchische Emanation erfolgte – zu den Lehren der Philosophie bekannt.⁸² Er verteidigt hier den philosophischen Begriff von Gott als Mächtigem, der auf Grund seines Wissens von sich selbst und der besten Ordnung des Seins handelt, gegen den Angriff der Theologen, nach deren Dafürhalten die Philosophen Gott als notwendige Ursache anstatt als wählenden Täter begriffen. Zu diesem Zweck grenzt er die metaphysische Notwendigkeit des göttlichen Hervorbringens von der natürlichen Notwendigkeit etwa von Naturursachen ab, 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 hier entsprechend ab. Die zeitliche Ewigkeit der Schöpfung widerspricht seiner Ansicht nach allerdings nicht der koranisch 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, ob aus Gott mehr als eine Wirkung unmittelbar hervorgehen kann, scheint sich Ibn Abī Ğumhūr im *Muğlī* letztendlich dem Standpunkt der Philosophen anzuschließen. Er setzt sich zwar in seinem Superkommentar (MU) gegen den Vorwurf zur Wehr, er sei Anhänger der philosophischen Lehre, nach der Gott nur eine einzige Wirkung unmittelbar hervorbringen kann, doch sprechen eine Reihe von Indizien dafür, dass er dieser These der Philosophen 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 hier als einen hierarchischen Emanationsprozess im Sinne der Philosophen begreift.

Hinsichtlich der Frage des göttlichen Wissens bewegen sich die Ausführungen Ibn Abī Ğumhūrs in seinem *Šarḥ* ebenfalls im Rahmen mu'tazilitisch geprägter Theologie.⁸³ Einen Wissenden definiert Ibn Abī Ğumhūr hier als einen, „für den die Dinge klar erkennbar sind, insofern als sie ihm gegenwärtig und nicht vor ihm verborgen sind“ (*al-mubaiyan lahu al-ašyā' bi-ḥaiṭu takūnu ḥāḍira 'indahū ġair ġā'iba 'anhū*),⁸⁴ und Wissen definiert er als „Offenbarsein und Enthülltsein“ (*al-kašf wa-z-zuhūr*).⁸⁵ Dass Gott wissend ist, meint also „nicht, dass die Dinge zunächst nicht offenbar sind und dann offenbar werden, sondern dass ihm alle Dinge anfangs- und endlos ewig enthüllt und nicht verborgen sind, und dass sich dieses Enthülltsein und Offenbarsein nicht ändert.

82 Vgl. Sabine SCHMIDTKE (2000), S. 72-94.

83 *ŠARḤ* 20b:5 - 25a:1 (13b:7 - 16a:1 / 12a:12 - 14a:15).

84 *ŠARḤ* 20b:6-9 (13b:7-9 / 12a:13-15).

85 *ŠARḤ* 20b:9f. (13b:9 / 12a:15).

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' (Koran 34:3).⁸⁶ Ibn Abī Ğumhūr orientiert sich mit dieser Definition, die sich bereits in seinen früheren Schriften findet,⁸⁷ eng an den Formulierungen von al-Miqdād as-Suyūrī (gest. 826/1423).⁸⁸ Im *Muġlī* (NM/MU) hat er seine Auffassung vom göttlichen Wissen mit der Vorstellung Suhrawardīs und seiner Anhänger vom göttlichen Wissen als gegenwärtigem Wissen, das mittels Erleuchtung erlangt wird (*ilm huḍūrī isrāqī*), identifiziert.⁸⁹ Im *Šarḥ* fehlt hingegen jeglicher Hinweis auf die illuministische Vorstellung vom göttlichen Wissen.

Der fehlende Rekurs auf die illuministische Doktrin vom gegenwärtigen Wissen macht sich besonders bemerkbar in Ibn Abī Ğumhūrs Ausführungen zur Frage, ob Gottes Wissen auch die zeitlichen Einzelheiten umfasst oder nicht.⁹⁰ Die früheren Theologen waren mit dem Einwand der Peripatetiker 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. Aus Sicht der Theologie 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 von Abū l-Ḥusain al-Bašrī begegneten diesem Einwand mit der Vorstellung von den Zusammenhängen (*ta'alluqāt*) zwischen dem göttlichen Wissen und den Objekten seines Wissens. 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. Spätere Anhänger der Lehren von Abū l-Ḥusain al-Bašrī unter den Imamiten ersetzten den Terminus *ta'alluq* häufig durch den philosophischen Begriff *iḍāfa*.

Ibn Abī Ğumhūr sieht in seinem *Šarḥ* die Peripatetiker gleichermaßen als Hauptgegner in dieser Frage an.⁹¹ Um ihrem Einwand zu begegnen, verwendet er hier das Konzept der Relation (*iḍāfa*) zwischen dem Wissen und dem Objekt des Wissens. Veränderungen auf Seiten der Objekte des Wissens bewirken lediglich Veränderungen hinsichtlich

⁸⁶ *ŠARḤ* 20b:13 - 21a:2 (13b:11-14 / 12a:16 [Rand]-19).

⁸⁷ *KAŠF* (ZM) 288b:12f.; *MA'ĪN* (MF) 13:2ff.

⁸⁸ Vgl. etwa al-MIQDĀD as-Suyūrī, *an-Nāfi'*, S. 12; idem, *Iršād*, S. 195.

⁸⁹ Hier schreibt er (*MUĠLĪ* [NM] 133:8f.): „Die Bedeutung dessen [dass Gott wissend ist] besteht im Enthülltsein der Dinge (*ma'nāhu inkišāf al-ašyā'*), in ihrem Offenbarsein (*zuhūr*) für ihn also, da sein Wissen enthüllend (*kašfī*), illuminativ (*išrāqī*) und gegenwärtig (*huḍūrī*) ist, ohne Vermittlung einer anderen Sache (*lā bi-tawassuṭ amr āḥar*).“ Vgl. auch Sabine SCHMIDTKE (2000), S. 96ff.

⁹⁰ *ŠARḤ* 23a:7 - 25a:1 (15a:1 - 16a:1 / 13a:19 - 14a:15).

⁹¹ *ŠARḤ* 23a:15ff. (15a:4ff. / 13b:4ff.).

der Relationen, die ihrerseits mentale, relative Dinge sind. Keine Veränderung ergibt sich hingegen für das göttliche Attribut des Wissens bzw. für das Wesen Gottes.⁹² Im *Muğlī* hatte Ibn Abī Ğumhūr das Konzept einer Relation zwischen Wissen und Objekt des Wissens insgesamt abgelehnt. Stattdessen hatte er sich hier der Position der Illuministen angeschlossen, indem er der Argumentation von Šahrazūrī folgte, der dargelegt hatte, dass innerhalb der illuministischen Vorstellung vom gegenwärtigen Wissen ein Wissen Gottes von den zeitlichen Einzelheiten möglich ist.⁹³ Die illuministische Sicht zu dieser Frage kommt im *Šarḥ* nicht zur Sprache.

Auch in seinen Ausführungen zum göttlichen Attribut des Wollens beschränkt sich Ibn Abī Ğumhūr im *Šarḥ* auf die theologische Sichtweise der Mu'tazila.⁹⁴ Wie in seinen früheren Schriften definiert er Wille (*irāda*) als „das Attribut, das den Ausschlag für die Existenz einer Handlung gibt, da diese Handlung einen Nutzen enthält, der das Motiv ist, diese hervorzubringen“ (*hiya aš-šifa al-murağğīḥa li-wuğūd al-fi'l bi-sabab ištīmālihi 'alā l-mašlaḥa ad-dā'iya ilā iğādihī*).⁹⁵ Nichtwollen (*karāha*) ist entsprechend „das Attribut, das den Ausschlag für die Unterlassung einer Handlung gibt, da diese Handlung eine Schädlichkeit enthält, die das Motiv ist, das davon abhält, diese hervorzubringen“ (*hiya aš-šifa al-murağğīḥa li-tark al-fi'l bi-sabab ištīmālihi 'alā l-maḥsada aš-šārifa 'an iğādihī*).⁹⁶ Dass Gott also wollend bzw. nichtwollend ist, meint, dass er um die Vorteilhaftigkeit bzw. Schädlichkeit einer Handlung weiß. „Folglich ist das Wissen über den Nutzen [einer Handlung] Ursache und Motiv dafür, dass die Handlung von ihm hervorgebracht wird. Dies wird als Wille bezeichnet“ (*fa-l-'ilm bi-l-mašlaḥa yakūnu sababan wa-dā'iyan ilā šudūr al-fi'l minhu ta'alā wa-yusammā dālika irāda*).⁹⁷ Nichtwollen ist entsprechend das Wissen um den Schaden, der durch eine Handlung entsteht.⁹⁸

Die Reduzierung des Willen Gottes auf sein Wissen über die Vorteilhaftigkeit einer Handlung, welche der Verfasser hier „den Wahrheitsforschern unter den Theologen“ (*al-muḥaqqiqūn min al-mutakallimīn*) zuschreibt⁹⁹ und deren Anhänger er hier wie auch schon in seinen früheren Schriften selbst ist,¹⁰⁰ geht auf Abū l-Ḥusain al-Bašrī zurück. Seiner Ansicht nach handelt Gott ebenso wie der Mensch, wenn er ein Motiv

⁹² *ŠARḤ* 24a:7ff. (15b:3ff. / 14a:1ff.).

⁹³ Vgl. Sabine SCHMIDTKE (2000), S. 103-107.

⁹⁴ *ŠARḤ* 26a:12ff. (16b:9ff. / 14b:19ff.).

⁹⁵ *ŠARḤ* 26a:13-15 (16b:9f. / 15a:1f.).

⁹⁶ *ŠARḤ* 26a:15-17 (16b:10f. / 15a:2f.).

⁹⁷ *ŠARḤ* 26b:1-3 (16b:12f. / 15a:4).

⁹⁸ *ŠARḤ* 26b:3-5 (16b:13f. / 15a:4f.).

⁹⁹ *ŠARḤ* 26b:6 (16b:14 / 15a:5).

¹⁰⁰ *MA'ĪN* (MF) 20a:26-30; *MA'ĪN* (MM) 20a:30 - 20b:11; *KAŠF* (ZM) 289b:13-16, 289b:28-31; *KAŠF* (KB) 289b:22-24. Vgl. auch Sabine SCHMIDTKE (2000), S. 107-109.

(*dā'ir*) 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. 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. 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“ (*lā fī maḥall / lā fī makān*), definiert wird – eine Auffassung, die auf Abū l-Ḥudail (gest. um 227/841) zurückgeht.

Ibn Abī Ğumhūr widmet den restlichen Teil seiner Ausführungen zum göttlichen Willen der Widerlegung abweichender theologischer Vorstellungen von der Natur des göttlichen Willens, namentlich den Positionen der Aš'ariyya, der Basraer Mu'tazila und der Karrāmiyya, die den göttlichen Willen als zum göttlichen Wissen zusätzliches Attribut auffassten. Zum Abschluss des Kapitels führt er die beiden üblichen theologischen Beweise dafür an, dass Gott wollend ist. Da Gott seine Handlungen zu bestimmten Zeitpunkten und in spezifischen Formen hervorbringt, und da die Spezifizierung 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 hinsichtlich seiner eigenen Handlungen. Ferner weist der Verfasser das göttliche Attribut des Wollens und Nichtwollens im Hinblick auf die menschlichen Handlungen anhand der Gebote und Verbote an die Menschen in der Offenbarung nach.¹⁰¹

In seinem *Muġlī* (NM/MU) hat Ibn Abī Ğumhūr den göttlichen Willen durch die philosophische Vorstellung von der göttlichen Vorsehung ersetzt. Indem er dort Gottes Willen als sein unwandelbares Wissen von der vorzüglichsten Ordnung der Dinge definiert und sich dazu bekennt, dass diese Ordnung entsprechend der philosophischen Auffassung von der Vorsehung hervorgebracht werden muss, gibt Ibn Abī Ğumhūr die theologische Auffassung vom göttlichen Willen auf. Weder ist also Gottes Wille zeitlich, noch unterliegt sein Wissen von der bestmöglichen Ordnung des Seins irgendwelchen Veränderungen oder hängt von äußeren Geschehnissen ab. Gott weiß vielmehr ewig und unverändert.

Im Rahmen seiner Erörterungen zum menschlichen Handeln, das im zweiten Abschnitt des vierten, der Gerechtigkeit gewidmeten Kapitels behandelt wird,¹⁰² bemüht sich Ibn Abī Ğumhūr nicht darum, einen Ausgleich der Vorstellungen von Vorherbestimmung und Wahlfreiheit zu formulieren, wie er dies in seinem *Muġlī* unter Rückgriff auf die

¹⁰¹ *ŠARḤ* 27b:2 - 28a:14 (17ra:15 - 17b:8 / 15b:3 - 16a:2).

¹⁰² *ŠARḤ* 64b:2ff. (34a:1ff. / 34a:13ff.).

mystische Vorstellung von der Einheit des Handelns (*tauḥīd fiʿlī / tauḥīd afʿālī*), aber auch schon in seinen früheren theologischen Werkkomplexen unter Verwendung philosophischer Konzepte getan hat. Vielmehr beschränkt er sich in seinem *Šarḥ* darauf, die Positionen der Muʿtaziliten, nach deren Ansicht der Mensch der eigenständige Hervorbringer seiner Handlungen ist und deren Sichtweise Ibn Abī Ğumhūr selbst den Vorzug gibt,¹⁰³ der Deterministen (*al-Muğbira*) und der Ğahmiten, die Gott als den einzigen unmittelbaren Hervorbringer (*muʿattir*) ansehen,¹⁰⁴ und al-Ašʿarīs und seiner Anhänger, die die Theorie des Erwerbs (*kašb*) der Handlungen durch den Menschen formuliert hatten,¹⁰⁵ zu referieren. Anschließend führt er die Beweise der Anhänger der muʿtazilitischen Sicht an und weist darauf hin, dass diese sämtlich auf gedanklichen Grundprinzipien der Muʿtazila – namentlich einem rational erkennbaren Werteobjektivismus – beruhen, die von der Ašʿariyya nicht geteilt werden.¹⁰⁶ Zum Abschluss des Abschnitts weist er auf die zahlreichen Koranverse hin, die auf die Verbindung von Handlung und Handelndem hinweisen.¹⁰⁷

Auch an anderen Stellen der Schrift bemüht sich der Verfasser auffallend wenig um einen Ausgleich von muʿtazilitischen und ašʿarischen Positionen. So weist er etwa in seinen Erörterungen zur Frage der Notwendigkeit der Entsendung von Propheten nur sehr kurz auf die unterschiedlichen Standpunkte von Muʿtazila und Philosophie, die diese bejahen, und der Ašʿariyya, nach deren Ansicht Gott keinen in der Vernunft begründeten Verpflichtungen (*wāğibāt ʿaqliyya*) unterliegt, hin.¹⁰⁸ Vor diesem Hintergrund erscheint das Bemühen Ibn Abī Ğumhūrs, eine Annäherung der divergierenden Positionen von Ašʿariyya und Muʿtazila in der Frage danach, ob Gott aufgrund von Zwecken handelt, zu erreichen, eher als eine Ausnahmeerscheinung innerhalb des *Šarḥ*.

IV.

Als Befund ist festzuhalten, dass Ibn Abī Ğumhūr in seinem *Šarḥ* wesentlich konventionellere theologische Positionen vertritt, als dies in seinen früheren Werken und besonders im *Muğlī* der Fall ist. Nur in wenigen Fragen, die zwischen Ašʿariyya und Muʿtazila kontrovers diskutiert wurden, bemüht er sich um die Formulierung eines Ausgleichs, und auch hinsichtlich der zwischen Theologie und Philosophie strittigen Fragen bemüht er sich nur in einzelnen Fällen um Vermittlung. In den entscheidenden Fragen, etwa das göttliche Handeln, hat er die Philosophie als Hauptgegner im Visier. Der Einfluss der

¹⁰³ *ŠARḤ* 64b:17 - 65a:4 (34a:9-11 / 34b:3-5).

¹⁰⁴ *ŠARḤ* 65a:4 - 65b:1 (34a:11-18 / 34b:5-13).

¹⁰⁵ *ŠARḤ* 65b:1 - 66a:6 (34a:18 - 34b:8 / 3bv:13 - 35a:5).

¹⁰⁶ *ŠARḤ* 66a:6 - 68b:3 (34b:8-15 [Fortsetzung fehlt] / 35a:5 - 36a:3).

¹⁰⁷ *ŠARḤ* 68b:3-15 (Malik 6047: 36a:7-13). Der Verfasser verweist seine Leser für weitere Belege auf Šams ad-Dīn as-Samarqandīs (lebte 675/1276) *Šarḥ aš-šahāʾif* (= *al-Maʿārif fi š-šahāʾif*).

¹⁰⁸ *ŠARḤ* 105b:12 - 106a:1 (49b:8-12 / 55a:8-13).

Mystik ist deutlich erkennbar in Ibn Abī Ğumhūr's Ausführungen zum Einheitsbekenntnis und den göttlichen Attributen sowie zu Prophetie und Imamats. Allerdings kommt es dadurch nirgendwo zu Konflikten mit den Positionen der Theologie. In der Frage des menschlichen Handelns, hinsichtlich derer der Verfasser im *Muġlī* unter Heranziehung mystischer Konzepte eine Position des Ausgleichs von Mu'tazila und Aš'ariyya formuliert hat, finden sich im *Šarḥ* hingegen keine Spuren der Mystik.

Sehr vorsichtig geht Ibn Abī Ğumhūr im *Šarḥ* mit illuministischem Gedankengut um. In der Frage des göttlichen Wissens verzichtet er gänzlich auf die Erwähnung der illuministischen Doktrin vom gegenwärtigen Wissen, das mittels Erleuchtung erlangt wird (*ilm ḥuḍūrī iṣrāqī*). Hinsichtlich des Schicksals der menschlichen Seelen nach der Trennung vom Körper scheint er zwar unvermindert eindeutige Sympathien für die Seelenwanderungsvorstellungen der Illuministen zu haben – wie im *Muġlī* allerdings unter Beibehaltung der Doktrin der körperlichen Wiederkehr –, aber er geht doch wesentlich vorsichtiger vor als im *Muġlī*. Zahlreiche Ansichten, die er im *Muġlī* selbst vertreten hat, schreibt er im *Šarḥ* anderen zu und vermeidet jegliche offene Zustimmung.

Dieser Befund ist erklärungsbedürftig. Nicht auszuschließen ist, dass Ibn Abī Ğumhūr lediglich in solchen Bereichen um Annäherung zwischen Mu'tazila und Aš'ariyya und/oder zwischen Theologie und Philosophie bemüht ist, die ihm besonders am Herzen lagen, während er andere, weniger wichtige herauslässt. Allerdings erklärt dies nicht die leichten Widersprüche, die sich etwa daraus ergeben, dass Ibn Abī Ğumhūr in späteren Diskussionen innerhalb der Schrift etwa auf die philosophische Vorstellung von der göttlichen Vorsehung (*ināya*) rekurriert, es aber unterlässt, dieses Konzept im Rahmen seiner Darlegungen zum göttlichen Attribut des Wollens einzuführen, und stattdessen hier konventionell theologisch argumentiert.

Der durch das Grundwerk, das *Bāb al-ḥādī 'ašar* des 'Allāma al-Ḥillī, vorgegebene fixe formelle Rahmen scheidet als Erklärung aus. Hiermit können allenfalls vom *Muġlī* abweichende Platzierungen einzelner Erörterungen begründet werden; so findet sich etwa Ibn Abī Ğumhūr's Erörterung der Einzigartigkeit Gottes, die im *Muġlī* zu Beginn des der Gotteslehre gewidmeten Kapitels steht, im *Šarḥ* im Kontext der hinsichtlich Gottes zu negierenden Attribute. Ibn Abī Ğumhūr weist zudem bisweilen auf mögliche andere Platzierungsmöglichkeiten hin.¹⁰⁹ In doktrinärer Hinsicht waren Ibn Abī Ğumhūr durch den durch das Grundwerk vorgegebenen Rahmen hingegen keinerlei Beschränkungen auferlegt, wie dies Ausführungen im Kommentar deutlich machen, in denen er eigene, von denen des 'Allāma abweichende Positionen vertritt.¹¹⁰

¹⁰⁹ Vgl. *ŠARḤ* 51b:11-14 (28b:6f. / 28a:18 - 28b:1), wo er die Motive des 'Allāma al-Ḥillī erläutert, den *tauḥīd* im den hinsichtlich Gottes zu negierenden Attributen gewidmeten Kapitel zu besprechen, und alternative Platzierungen nennt.

¹¹⁰ Vgl. etwa *ŠARḤ* 51b:2-6 (28b:1-3 / 28a:14-16), wo er im Zusammenhang mit seiner Erörterung des *tauḥīd* explizit darauf hinweist.

Als Hinweis für einen möglichen Erklärungsansatz mag dienen, dass eine gewisse Dynamik in der Entwicklung des Werkes zu beobachten ist. Der Verfasser beginnt dieses im Stile eines sehr konventionellen theologischen Werkes und erst allmählich führt er über das Konventionelle hinausgehende Elemente an. Konventionell sind etwa die gesamte Einleitung und nahezu die gesamten der Gotteslehre gewidmeten ersten drei Kapitel. Erst gegen Ende des dritten Kapitels weicht Ibn Abī Ğumhūr hiervon ab und führt im Rahmen seiner Ausführungen darüber, dass Gott kein Partner beizugesellen ist, die mystische Auffassung von *tauḥīd* ein, die dann im nachfolgenden Abschnitt seine Ausführungen zur Konzeptionalisierung der göttlichen Attribute bestimmt. Konventionell geht es im *Šarḥ* dann weiter im anschließenden, der Gerechtigkeitslehre gewidmeten vierten Kapitel. Dies ändert sich erst im vierten Abschnitt dieses Kapitels, wo es um das göttliche Handeln geht. Im weiteren Verlaufe des Kapitels zeigen sich dann auch andere, auf Ausgleich ausgerichtete Argumentationsstrukturen des Verfassers, etwa in der Frage danach, ob Gott Pflichten obliegen. Die anschließenden Kapitel zur Prophetie, zum Imamats und zur Frage der Wiederauferstehung weisen dann weit mehr der wesentlichen typischen Merkmale auf, die bereits aus dem *Muġlī* bekannt sind.

Über die Gründe für die skizzierte innere Dynamik der Schrift kann nur spekuliert werden. Aus dem Kolophon ergibt sich, dass Ibn Abī Ğumhūr seinen Kommentar in einem Studienkolleg während seines Aufenthaltes in Medina im Jahre 904/1499 präsentiert hat. Aufgrund eigener Angaben des Verfassers im *Muġlī* ist bekannt, dass er Jahre zuvor bereits vor einer Gruppe von Schülern verunglimpft worden war. Der Angreifer hatte ihm vorgeworfen, 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, die letztgenannte Position der Philosophen vertreten zu haben.¹¹¹ Möglicherweise war es derlei Kritik, die den Verfasser veranlasste, sich aufs Konventionelle zurückzuziehen, um weiteren Angriffen zu entgehen. Im Verlaufe des Kollegs hat sich dann möglicherweise ein Vertrauensverhältnis zwischen Ibn Abī Ğumhūr und seinen Zuhörern entwickelt, das ihn ermutigte, allmählich die ihm eigenen Positionen und Sichtweisen mit dem Kreis seiner Zuhörer in Medina zu teilen.

¹¹¹ MUĠLĪ (MU) 106:20 - 107:8; vgl. hierzu Sabine SCHMIDTKE (2000), S. 89-94.

Literaturverzeichnis

- AFŠAR, Īrāğ / DĀNIŠPAZHŪH, Muḥammad Taqī (1973-1990), *Fihrist-i kitābhā-yi ḥattī-yi Kitābhāna-yi Millī-yi Malik*, 8 Bde. (Teheran).
- al-‘ALLĀMA al-Ḥillī, *Bāb al-ḥādī ‘ašar*, Ed. Mahdī Muḥaqqiq (Teheran 1986).
- ANŠĀRĪ, Ḥasan (2001), „*Kitāb-i tāzih-yi yāb dar Naqd-i falsafa: Paidā šudan-i Kitāb-i Tuḥfat al-mutakallimīn-i Malāḥimī*“, in *Našr-i dāniš XVIII* / 3.
- al-BAḤRĀNĪ, Maitam (1958), *Šarḥ Nahğ al-balāğa*, 5 Bde. (Teheran).
- al-BĪRŪNĪ, Abū r-Raiḥān Muḥammad, *Alberuni's India: an account of the religion, philosophy, literature, chronology, astronomy, customs, laws and astrology of India around 1030*, Ed. Edward Sachau, 2 Bde. (London 1888).
- DĀNIŠPAZHŪH, Muḥammad Taqī / MUNZAWĪ, ‘Alī Naqī (1951-1985), *Fihrist-i nuṣṣahā-yi ḥattī-yi kitābhāna-yi markazī wa-Markaz-i Asnād-i Dānišgāh-i Tih-rān*, 8 Bde. (Teheran).
- DĪNĀNĪ, Ġulām Ḥusain Ibrāhimī (1377š), „*Šubhat-i ākil wa-ma’kul*“, in idem, *Niyāyis-i failusūf: Mağmū‘a-yi maqālāt* (Mašhad), S. 117-127.
- FAḤR AD-DĪN Muḥammad ar-Rāzī, *al-Arba‘in fī uṣūl ad-dīn* (Haiderabad 1934).
- al-HĀDĪ, Mūsā (1993), *aš-Šaiḥ Ibn Abī Ġumhūr al-Aḥsā‘ī: Qudwat al-‘ilm wa-l-‘amal* (Beirut).
- ḤAIDAR Āmulī, Bahā’ ad-Dīn, *Ġāmi‘ al-asrār wa-manba‘ al-anwār: La philosophie shi‘ite*, Ed. Henry Corbin / Osman Yahia (Teheran 1968).
- IBN ABĪ ĠUMHŪR al-Aḥsā‘ī, *Muğlī* [MS: *Maslak al-afḥām fī ‘ilm al-kalām*, NM: *an-Nūr al-munğī min az-ḏalām ḥāšiyat maslak al-afḥām*, MU: *Muğlī mir’āt al-munğī fī l-kalām wa-l-ḥikmatāin wa-t-tašauwuf*], Ed. Aḥmad aš-Širāzī (Teheran 1911).
- MADELUNG, Wilferd (1978), „*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 8^{ème} Congrès de l'Union européenne des arabisants et islamisants (Aix-en-Provence, 1976)* (Aix-en-Provence), S. 13-29. [Nachdruck in idem (1985), *Religious Schools and Sects in Medieval Islam* (London), Nr. VII.]
- al-MIQDĀD as-Suyūrī, *an-Nāfi‘ yaum al-ḥašr fī šarḥ al-Bāb al-ḥādī ‘ašar*, Ed. Mahdī Muḥaqqiq (Teheran 1986).
- , *Iršād aṭ-ṭālibīn ilā nahğ al-mustaršidīn*, Ed. Mahdī ar-Rağā‘ī (Qum 1984).
- MONNOT, Guy (1980), „*La transmigration et l'immortalité*“, in *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire XIV* (1980), S. 149-166. [Nachdruck in idem (1986), *Islam et religions* (Paris), S. 279-295.]
- RAḤMATĪ, Muḥammad Kāzim (2001), „*Nigāh-i bih maktab-i muta‘aḥḥar-i Mu‘tazila*“, in *Haft Āsmān III* / 9-10.
- aš-ŠAHRĀSTĀNĪ, Abū l-Faṭḥ Muḥammad, *Livre des religions et des sects*, Üb. Jean Jolivet / Guy Monnot / Daniel Gimart, 2 Bde. (Louvain 1986-1993).

aš-ŠAHRAZŪRĪ, Šams ad-Dīn Muḥammad, *aš-Šağara al-ilāhiyya fī 'ulūm al-ḥaqā'iq al-ilāhiyya*, Ed. M. Necip Görgün (Diss. Istanbul 1996).

SCHMIDTKE, Sabine (1991), *The Theology of the 'Allāma al-Ḥillī (d. 726/1325)* (Berlin).

——— (1997), „*The Influence of Šams al-Dīn Šahrazūrī (7th/13th century) on Ibn Abī Ğumhūr al-Aḥsā'ī (d. after 904/1499): A preliminary note*“, in Lutz Edzard/Christian Szyska (Hrsg.), *Encounters of Words and Texts: Intercultural studies in honor of Stefan Wild on the occasion of His 60th birthday* (Hildesheim), S. 23-32.

——— (1999), „*The Doctrine of the Transmigration of Soul According to Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī (killed 587/1191) and His Followers*“, in *Studia Iranica XXVIII/2*, S. 237-254.

——— (2000), *Theologie, Philosophie und Mystik im zwölfterschiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts: Die Gedankenwelten des Ibn Abī Ğumhūr al-Aḥsā'ī (um 838/1434-35 – nach 906/1501)* (Leiden).

TAWAKKULĪ, Mas'ūd Nazārī (2001), „*Dalā'il-i imkān-i tanāsuh*“, in *Mağmū'a-yi maqālāt-i naḥustīn-i kongreh-yi bain al-milalī-yi Šaiḥ Šihāb ad-Dīn Suhrawardī* (Zanğān), Bd. i, S. 217-281.

WALBRIDGE, John (2001), *The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardī and Platonic orientalism* (Albany).