

**Zu Auffassung und Rolle von Offenbarung und
Vernunft aus der Sicht Scheichs AAbdel-Halim
Mahmud (1910-1978)**

Eine analytische Darstellung

Dr. Ibrahim Lashin
Sektion für Islamische Studien in Deutsch
Der Al-Azhar Universität in Kairo

Zu Auffassung und Rolle von Offenbarung und Vernunft aus der Sicht Scheichs AAbdel-Halim Mahmud (1910-1978)

Eine analytische Darstellung

مفهوم و دور الوحي و العقل من منظور الشيخ عبد الحليم محمود (١٩١٠-١٩٧٨)
عرض و تحليل

Ibrahim Lashin

المخلص العربي

يعرض البحث إلى موضوع قديم حديث. فقَدَمه يتمثل في أصالة الفكرة نظراً لإرتباطها بنواة الفكر الديني الإسلامي و هي "الوحي". فالوحي هو المصدر الإلهي الأصيل للتشريع و العقل هو تلك الآلة الإنسانية التي تقف على مراميه. و أحداثه تتمثل في تباين الرؤى حول مدى أسبقية كلاً منهما في معالجة القضايا الدينية و غيرها من المستجدات. و نظراً لخطورة هذا التباين أدلى الشيخ عبد الحليم في كتابه "الإسلام و العقل" و الذي يمثل عمود هذا البحث برأي قاطع في هذا الموضوع، إنتهى فيه إلى أولوية الوحي و تقدمه المطلق على العقل في قضايا معينه تطرق إليها البحث، مستنداً في ذلك إلى منهجية علمية سماها "الإتباع" إستوت قناعتها بها بعد أطروحتة عن الحارث المحاسبى. و أثبت البحث صرامة الشيخ عبد الحليم محمود في تأييده لتقدم الوحي على العقل، لدرجة أنه نقد نقداً شديداً أصحاب المدارس العقلية قديماً وحديثاً. فاعتبر المعتزلة سبب ويلات الخلاف و البلبلة العقائدية في الفكر الإسلامي و كذا الشيخ الإمام محمد عبده ومدرسته الفكرية و مناصريه. وخلص البحث إلى الأسباب التي دفعت الشيخ إلى هذه النتيجة و من بين هذه الأسباب تأثره الروحي بالصوفية السلفية و أيضاً بالمسار الفكري و الروحي للإمام الغزالي. و إنتهج البحث في معالجة هذا الموضوع المنهجية التحليلية، و ذلك توخياً للموضوعية في عرض رؤية الإمام الشيخ في هذا الباب الخطير و تفرد به آراء تتسم بالترتمت و أيضاً أنتهج البحث المنهج المقارن حيث قارن تأثر الشيخ محمود روحياً و فكرياً بما ورد عن الغزالي في طبيعة العلاقة بين الوحي و العقل، و في بعض النقاط نقد البحث آراء الشيخ.

**The Concept and the Role of Revelation and Intellect from the Perspective
of Sheikh Abd Al-Halim Mahmoud (1910 – 1978)****Ibrahim Lashin****Abstract**

The research examines an old topic which is nevertheless can be described as a modern one since it is relevant to today's reality. It is old because of its originality which is relating to the cornerstone of the Islamic, religious thought, that is, revelation. According to the Islamic Sharia, revelation is the main source of divine legislation, while intellect is the human tool that projects its ultimate objectives. This topic can also be described as modern out of the fact that there are different opinions on which of them has preceded the other in tackling religious issues and the other newly-emerged crises. Since this difference was of great danger, Sheikh Abd Al-Halim in his *Al-Islam Wa Al-Aql* (trans. *Islam and Intellect*) stated a clear-cut opinion on this topic, affirming that revelation should be given absolute precedence to intellect within a number of certain issues investigated within the research. In doing so, Sheikh Abd Al-Halim relied mainly on the a scientific approach called *al-Ittiba* (lit. following) in which he became fully convinced after he finished his thesis on *Al-Harith Al-Muhasabi*. The paper reached the conclusion that Sheikh Mahmoud has taken firm stance on the point that revelation should be given precedence on intellect, to the extent that he severely criticized the founders of the Schools of Rationalism, past and present. For this reason, he views *Mu'tazzlites* as the main reason behind all the discord and contorvery over the Islamic Thought, and so did he criticize Sheikh Muhammad Abdo, his School of Thought, and his advocates. The research examined the reasons why Sheikh Mahmoud reached this conclusion, believing that the list of these reasons includes, among many others, the spiritual impact of the mainstream Sufism on him and also his influence with the Imam Al-Ghazali's spiritual School of Thought. The researcher applies the analytical and comparative approaches within this study for the following reasons; first: to be objective in examining the views of the Sheikh on this serious topic- these viewed described by others as radical; second: to highlight the point on Mahmoud's spiritual and intellectual influence with the opinions of Al-Ghazali on the relationship between revelation and intellect. It furthermore criticizes him in some points.

Zu Auffassung und Rolle von Offenbarung und Vernunft aus der Sicht Scheichs ÝAbdel-Íalim MaÎmÛd (1910-1978)

Eine analytische Darstellung

Ibrahim Lashin

1. Einführung zum Thema

Die Aufklärung bringt mit sich eine Neubestimmung des Verhältnisses von Glauben und Vernunft bzw. von Vernunft und Offenbarung. In den modernen theologischen Studien der muslimischen Geistlichen nimmt erweislich diese Problematik einen besonderen Vorrang aufgrund deren Relevanz bzw. deren erheblichen Einfluss auf den Verlauf des Islamdiskurses in der Moderne ein. Denkt man aber über dieses Verhältnis in den modernen theologischen und religiösen Untersuchungen nach, stößt man offensichtlich auf drei unterschiedliche Denkmodelle:

- a. Man billigt der Offenbarung mehr Autorität zu als der Vernunft und versucht mit Hilfe der Vernunft zu begründen, warum es nicht vernünftig ist, bei den Fragen nach dem Ganzen des Universums und dem Wesen der letzten Wirklichkeit, auf die Vernunft zu vertrauen. Bei dieser Denkrichtung ist ersichtlich, dass die Vernunft nur die Aufgabe hat zu begründen, warum es vernünftig ist, sich der Offenbarung unterzuordnen.¹
- b. Eine andere Denkrichtung traut der Autorität der Vernunft mehr als der Offenbarung und billigt somit der Vernunft eine kriteriale Funktion zu, die selektieren kann, welche Ansprüche von

¹ Vgl. Von Stosch, Klaus: *Offenbarung und Vernunft in Islam und Christentum*, In: Herausforderung Islam, Hrsg. Anja Bettenworth u.a., Paderborn, 2011, S. 100-130.

Offenbarung berechtigt sind und welche unangemessen sind. In diesem Modell ist ersichtlich, dass die Inhalte eines Offenbarungsanspruchs auch mit den Mitteln der bloßen Vernunft rekonstruiert und bewertet werden können, auch wenn sie für das Ergangensein einer Offenbarung nicht einzutreten vermag.²

- c. Schließlich findet man eine Denkrichtung, in der es die Möglichkeit einer dialogischen Bestimmung des Verhältnisses von Offenbarung und Vernunft gibt. In diesem Modell sind beide Autoritäten wechselseitig aufeinander bezogen und können voneinander lernen.³

Der vorliegende Beitrag hat sich darüber hinaus zur Aufgabe gemacht, die Beziehung der Vernunft mit der Offenbarung aus der Sicht eines aus Ägypten stammenden Denkmodells, zur Diskussion zu stellen. Repräsentativ für dieses ägyptische Denkmodell ist Scheich ÝAbdel-Íalim MaÎmÛd (1910-1978). Scheich MaÎmÛd (1910-1978) bekleidete das Amt des Scheich Al-Azhar von 1973 bis 1978. Seine Bewunderer gaben ihm den ehrenden Beinamen "Al-Ghazālī des 20. Jahrhunderts", um damit seine Verdienste um den Ausgleich zwischen Sufik und islamischer Rechtswissenschaft zu würdigen. Analytisch versucht der vorliegende Beitrag seine Denkrichtung im Lichte der oben genannten Denkmodelle zu klassifizieren. Anhand

² Ebenda.

³ Vgl. dazu beispielweise: Von Stosch, Klaus: *Offenbarung und Vernunft in Islam und Christentum*, In: Herausforderung Islam, Hrsg. Anja Bettenworth u.a., Paderborn, 2011, S. 100-130; AL-Jabri, Mohammed Abed: *Kritik der arabischen Vernunft*, Naqd al-Þaqf al-Þarabi, die Einführung, Berlin, 2009; Korschide, Mouhanaad/ Klaus von Stosch, *Umma und Kirche*, In: ThGl 100, 2010, 344-360; Zaidan, Amir: *Al-Þaqida: Einführung in die zu verinnerlichenden Inhalte des Islam*, Hrsg. von der Muslim Studenten Vereinigung in Deutschland, Marburg, 1997.

seines Werks „Islam und Vernunft“ wird seine Denkmethode bezüglich der „Rationalität“ analytisch untersucht und erläutert. Aus einem theologischen und philosophischen Blickwinkel behandelt er in seinem Werk diese multilaterale Problematik. Dabei versucht der Beitrag der folgenden Hauptfrage nachzugehen und zwar: Wie interpretiert und argumentiert er dieses Verhältnis aus philosophischer und theologischer Sicht in seinem Werk „Islam und Vernunft“? Von großer Bedeutung ist hierbei auch hervorzuheben, wie er selber dieses Verhältnis als anerkannter Muslimgelehrter in der Moderne interpretiert? Zu seinen wissenschaftlichen Bemühungen wird selten geschrieben, was der Beweggrund zu diesem Beitrag ist.

2. Zum Verfasser „ŶAbdel-Ŷalim MaŶmÙd“ (1910-1978)

MaŶmÙd wurde 1910 auf einem ägyptischen Landgut geboren. Er studierte an der Al-Azhar bis zur Erlangung ŶŶlimiyya (Grad der Gelehrtenwürde). Danach reiste er nach Frankreich, wo er von 1932 bis 1938 an der Universität von Sorbonne in Paris sein Studium fortsetzte und schließlich bei Louis Massigon (1883- 1962) über al-ŶŶriŶ al-MuŶŶsibŶ (781–857) promovierte.⁴ Zwischen 1941 und 1951 lehrte MaŶmÙd als Professor Philosophie an der Al-Azhar Universität und von 1951 bis 1964 Psychologie. 1964 wurde er Dekan des College of Religion, 1968 Generalsekretär der Islamic Research Academy. Ab 1970 bekleidete er das Amt des Ministers für Al-Azhar

⁴ Siehe dazu: MaŶmÙd, ŶAbdel-Ŷalim: *Al-Mohasibi, un mystique musulman religieux et moraliste*, Paris, 1940.

Angelegenheiten, bis er schließlich 1973 Großscheich der Al-Azhar wurde.⁵

Ma'Im'Ud hat eine große Anzahl von Schriften verfasst. Dazu gehören etliche Schriften zur Mystik und die Herausgabe der Werke einzelner Mystiker.⁶ Es fällt auf, dass Ma'Im'Ud sich viel mit der Mystik beschäftigt hat. Großen Eindruck muss auf ihn auch die Bekanntschaft mit dem französischen Sufi René Guenon (1886-1951) gemacht haben, über den er 1954 geschrieben hat. Ma'Im'Ud verkörperte sicherlich den Mittelweg zwischen einem Sufi und einem Rechtsgelehrten, der neben Abhandlungen über Mystik auch religiös begründete Rechtsgutachten herausgab, Aufsätze über den Kommunismus veröffentlichte usw. Zu seinen Schriften gehört zur Analyse sein Werk „Islam und Vernunft“.

3. Zu seinem Werk „Islam und Vernunft“

Zu den allerwichtigsten Werken von Ma'Im'Ud gehört das Buch „Islam und Vernunft“. Es hat einen Umfang von 224 Seiten und wurde in vier Auflagen herausgegeben. Das genaue Datum der Niederschrift ist nicht bekannt. Durch eine nähere Betrachtung von Ma'Im'Uds Schriften kann man die Hintergründe der Niederschrift dieses grundlegenden Werks folgendermaßen zusammenfassen:

⁵ Siehe dazu: Ma'Im'Ud, 'Abdel-'Alim: *Al-'Imdu lillah, Ha'Ëih' ID'Át'D*, 3. Auflage, D'Ár al-ma'ÁÁrif, Kairo, 1985.

⁶ Siehe dazu: <https://www.abdel-halim.org/Books.htm>. Hier findet man seine sämtlichen Werke im Pdf-Format.

- a. Immer wieder in seinen Schriften betonte MaîmÛd seine Sorge um den Einfluss des westlichen Gedankengutes auf die muslimische Identität. Diese spezifische, muslimische Identität verkörpert ihm zufolge die Summe der Besonderheiten und sachlichen Merkmale, die die Einzigartigkeit der Gemeinschaften, seien es Einzelpersonen oder Gruppierungen, ausdrückt. Darüber hinaus ruft er ständig dazu auf, die islamische Identität fortzuführen, zu konturieren, zu betreuen, zu verteidigen, sie festzuhalten und sie vor den westlichen Bedrohungen zu schützen.⁷
- b. MaîmÛd empfand die starke Verbreitung kommunistischen Gedankenguts in der ägyptischen Jugend seiner Zeit als deutliche Bedrohung der islamischen Identität. In diesem Zusammenhang stehen auch öffentliche Aufrufe zur Denkfreiheit, die eine neue Tendenz zum Atheismus in Ägypten begründeten.⁸
- c. Hinzu kam, dass sich in seiner Zeit auch der ägyptisch-israelische Konflikt sehr stark verschärfte.⁹ Dies spiegelt sich in seiner Wahrnehmung der von ihm zur Behandlung dargestellten islamischen Themen.
- d. Zu dieser Zeit tauchten in Ägypten zum ersten Mal die extremistischen Gruppierungen wie *attakfÐr wa al-hiÊra* auf, die auch als Bedrohung des Islam aus sich selbst betrachtet wurden.

⁷ Siehe dazu als Beispiele sein Werk: *ÞUrubbÁ wa al-islÁm*, 4. Auflage, DÁr al maÝÁrif, Kairo, 1993.

⁸ Vgl. Mahmûd, ÝAbdel-Íalim: *Al-islÁm wa alÝaqal*, 4. Auflage, DÁr al maÝÁrif, Kairo, 1998, S. 84ff.; Siehe dazu auch : Mahmûd, ÝAbdel-Íalim: *maqÁlat fÐ al-islÁm wa suyÛÝÐya*, DÁr al maÝÁrif, Kairo, 1998.

⁹ Siehe dazu: Mahmûd, ÝAbdel-Íalim: *al-gihÁd fÐ al-islÁm*, 2. Auflage, DÁr al maÝÁrif, Kairo, 1988, S. 148-152

Alle diese Elemente führten dazu, dass er davon überzeugt war, dass der Islam rein als göttliche Botschaft den Menschen vorgetragen werden muss. Aus dieser Perspektive schrieb er sein Werk, das zuerst den Namen „*attwâd al-Īlī*“, d.h. der reine Glaube an die Einheit Allahs, trug. Später wurde der Name des Buches zum „*al-islām wa al-Īqāf*“ geändert. Der Titel des Buches assoziiert, dass es zwischen dem Islam als Religion von Allah und der Vernunft als göttliche Gabe des Menschen eine feste Beziehung gibt. Zu diesem Verhältnis soll MaĪmūd seine Stellungnahme äußern und darüber hinaus seine eigene These formulieren.

4. Methodische Vorgehenseise des analysierten Werks

In seiner Bucheinleitung weist MaĪmūd ausdrücklich darauf hin, dass er mit diesem Werk seine eigene Vorgehensweise sowohl im Leben als auch im Denken erläutern möchte:

„es drückt meine eigene Vorgehensweise in meinem geistigen Leben aus, und zwar die Einhaltungsvorgehensweise „*manha° alĪtibā*“. Laut dieser Vorgehensweise halte ich die Vorschriften des Korans und der Sunna immer im Auge ein. Dieses Werk erläutert darüber hinaus auch meinen theologischen Gesichtspunkt, der dem Koran und der Sunna nur entnommen ist. Jener Gesichtspunkt war ebenfalls von unseren vorigen rechtgeleiteten Gelehrten streng eingehalten worden.“¹⁰

Warum er aber methodisch für „*manha° alĪtibā*“ im Besondern entschieden hat? Man findet die Antwort darauf in seiner Dissertation zum *Al-Īrī al-MuĪsib*, in der er den Verlauf von wissenschaftlicher

¹⁰ Mahmūd, ĪAbdel-Īlīm: *Al-islām wa alĪqāf*, 4. Auflage, DĀr al maĪĀrif, Kairo, 1998, S.11f.

Auseinandersetzung unter den Muslimen ab dem dritten Jahrhundert nach der Hi^ora des Propheten aufmerksam beobachtete, in der damals zwei gegenseitige Gruppierungen entstanden waren. Eine Gruppe davon verherrlichte den Text, wohingegen die Andere aber ausschließlich die Vernunft befürwortete. Fürsprecher des Textes gingen davon aus, dass die Religion nur aus dem Text gebildet wurde. Den Text sollte man demnach durch Anlässe der Offenbarung, Sprache und die prophetischen Überlieferungen deuten. Die Rationalisten waren jedoch der Meinung, dass die Religion auch im Sinne eines Textes aufgefasst werden könnte, den man auch durch Vernunft auslegen dürfte. Daher traute die letzte Denkgruppe der Autorität der Vernunft mehr als der Offenbarung und billigte somit der Vernunft eine kriteriale Funktion zu, die selektieren kann, welche Ansprüche von Offenbarung berechtigt sind und welche unangemessen sind.¹¹

Laut Ma^Îm^Ùd ist Al- ^ÁÁri[×] al-Mu^Ásib^Ð dafür, dass die Rationalität mit der Rangstufe der Hingabe an Allah im Widerspruch stehe. Ebenso sei die menschliche Vernunft gegenüber der metaphysischen Frage eingeschränkt. Bei solchen Fragen sei die Vernunft der Offenbarung unterzuordnen. Im dritten Jahrhundert trat daher der Sufismus als eine legitimierte Muslimdenkgruppe auf. Theoretisch und praktisch stützte sich der damals neu entstandene Sufismus auf den Text in voller Hingabe an Allah. Seine Praktizierung zeichnete sich durch Religiosität, Frömmigkeit und Askese aus.

Die vom damaligen Sufismus ausgeübte religiöse Praxis stimmte in seiner Art und Weise mit dem Konzept der richtigen Hingabe an Allah überein. Der damalige Sufismus hatte sich gut in Form angemessenen Benehmens und adäquaten Moralitäten verkörpert, die wirklich an der Reform sowie an der

¹¹ Vgl. Mahmūd, ^ÝAbdel-^Áalim: *Þust^ÁÆ ass^ÁÞir^Ðn al- ^ÁÁri[×] ibn Þasad al-Mu^Ásib^Ð*, D^Ár al ma^ÝÁrif, Kairo, 1992, S. 4.

geistigen Weiterentwicklung der Gemeinde teilnahm. In diesem Rahmen wird Manha° alPitibÁ als methodische Denkweise sowie als anerkannte Wissenschaftsdisziplin gebildet. Sie hat ihm zufolge eine positive Auswirkung sowohl auf das Individuum als auch auf die Gemeinde. Man spürt diese methodische Vorgehensweise bei MaÎmÛd in fast allen seinen wissenschaftlichen Behandlungen der KalÁm- Lehre und der Mystik an. Manha° alPitibÁ ist aus MaÎmÛds Betrachtung die ideale mystische Vorgehensweise in Theorie und Praxis; denn sie ist dem Koran und der Sunna entnommen.¹²

Die Besonderheit dieser Vorgehensweise aus MaÎmÛds Sicht besteht eigentlich darin, dass sie von den rein philosophischen Details vollkommen abrückte, die leider dazu führte (und noch führt), dass die Menschen von der seit der Entstehung des Islam herrschenden Unkompliziertheit des islamischen Glaubens entfernt bleibt.¹³ Manha° alPitibÁ neigte sich ihm zufolge dennoch mehr zur richtigen Mystik. Demnach ist sie zur Vorgehensweise von Ahl alÎadith sehr nah und distanziert sich methodisch von der Schuldenrichtung der Mu'tazila. Demzufolge billigt diese Vorgehensweise den Text mehr als die Vernunft. Darüber hinaus ist es nicht erstaunlich, wenn wir unter den muslimischen Mystikern viele MuÎadithun finden.¹⁴ Charakteristisch für einen MuÎadth, der eine mystische Prägung hat, ist seine tiefste Wahrnehmung der Herzgeheimnisse sowie ihre Veranlassungen. Diese Wahrnehmung gestalte sich bei ihm wegen seiner tiefherzigen Besinnung im Koran und der Sunna des Propheten.¹⁵

¹² Vgl. Mahmūd, ÝAbdel-Íalim: *PustÁE assÁPirÐn al- ÍÁri× ibn Pasad al-MuÎÁsibÐ*, DÁr al maÝÁrif, Kairo, 1992, S. 33.

¹³ Ebenda, S. 35.

¹⁴ Ebenda, S. 41.

¹⁵ Ebenda ,S. 41, 56.

Betrachtet man näher Mahmūds Neigung zu dieser Vorgehensweise, findet man meines Erachtens den Grund dafür in seiner mystischen Prägung, die einer tiefen Religiosität entstammte und dass dieser Religiosität alle Lebensäußerungen, alles Streben und Handeln untergeordnet sein sollen. Aus diesem Impuls heraus hat sich seine Denkart gebildet. Eine Besonderheit der sufistischen Sichtweise besteht darin, dass sie eigene Methoden der Betrachtung insbesondere der Offenbarung und, introspektiv, des Menschen selbst in den Mittelpunkt stellt.

In der Bucheinführung thematisiert er seinen Untersuchungsgegenstand zum Stellenwert der menschlichen Vernunft sowie zu ihrer Einstellung der göttlichen Offenbarung gegenüber. Als Grundbasis für den Forschungsgegenstand versucht er in der Bucheinführung die Vorteile sowie Nachteile der menschlichen Vernunft hervorzuheben. Hierbei geht er von drei wechselseitig aufeinander bezogenen Vorgehensweisen aus, nämlich: die historische, die philosophische und die theologische Methode. Diese Vorgehensweisen gelten ihm zufolge als Begründung seines Standpunkts zum Forschungsgegenstand.

Auf historischer Ebene meint er, dass die menschliche Geistesgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart die gleiche Frage, immer wieder als Gegenstand der Untersuchung sowie der Auseinandersetzung anzusehen sei. Diese Frage drehe sich um das Ganze des Universums, das Wesen der letzten Wirklichkeit, den Kern der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, anders formuliert, hätten sie eine metaphysische und ethische Prägung. Die daraus resultierenden Schlussfolgerungen seien leider bis heute nicht nur unbefriedigend, sondern auch unterschiedlich und widersprüchlich. Sie könnten demnach auch keinen klaren Maßstab zur Wahrheit gegenüber solch ethischen und metaphysischen Fragen bieten. Die Geisteswissenschaftler auf muslimischer und nichtmuslimischer Seite

versuchten Maßstäbe und Kriterien zur Beurteilung der Richtigkeit und Unrichtigkeit zu entwickeln. Dank Aristoteles haben wir die Wissenschaft der Logik, die im Mittelalter auch stark durch die Logik im arabischsprachigen Raum beeinflusst wurde. Zum Erreichen eines klaren Maßstabs von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit scheiterte auch die Wissenschaft der Logik, besonders in ethischen und metaphysischen Fragen und demnach bleibe Ma'ImÙds zufolge die göttliche Offenbarung als die einzig wahrhaftige Quelle zur Bestimmung von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit.¹⁶

Aus dieser historischen Prämisse kommt Ma'ImÙd zur folgenden Schlussfolgerung: *Die menschliche Vernunft sei durchaus unfähig, in bestimmten Wissensbereichen definitive Maßstäbe zur Festlegung der Wahrhaftigkeit anzubieten. Folglich sind die göttlichen Offenbarungslehren nur die autorisierte Möglichkeit zur Veranschaulichung bzw. Bestimmung der Gerechtigkeits- und Ungerechtigkeitsmaßstäbe.*¹⁷

Basierend auf der obengenannten historischen Einführung kommt Ma'ImÙd zum philosophischen Blickwinkel, indem er die Bemühungen der muslimischen Philosophen lobpreist. Die Lektüre seiner philosophischen Argumentationen lässt assoziieren, dass ihm Al-Ghazālīs Denkmuster stark imponierte. In seinen Augen ist Al-Ghazālī der ideale Muslimphilosoph, den er zum Vorbild hatte. Aufgrund seiner großen Bedeutung hierbei, ist Al-Ghazālīs Denkperspektive zur Philosophie sowie zur Theologie näher zu betrachten. Grund dafür besteht meines Erachtens darin, dass eine genaue Überlegung zu den in Ma'ImÙds Buch „**Islam und Vernunft**“ vorkommenden Gedanken dazu führen sollte, dass Ma'ImÙd von Al-Ghazālī

¹⁶ Vgl. Mahmūd, ÝAbdel-Íalim: *attafkÐr al-falsafÐ fi al-islÁm*, DÁr al-maÝÁrif, 2. Auflage, Kairo, 1989, S.2.

¹⁷ Mahmūd, ÝAbdel-Íalim: *Al-islÁm wa alÝaq*, dÁr al maÝÁrif, 4. Auflage, Kairo, 1998, S. 8

in zahlreichen Fragstellungen, sogar auch in seiner eigenen geistigen Lebensentwicklung geprägt war. Im Folgenden werden die in dem Buch vorkommenden Ideen zum Verhältnis der Offenbarung mit der Vernunft analytisch dargestellt und anschließend wird auch die gegenseitige Beeinflussung durch Al-Ghazālī klar verdeutlicht bzw. hervorgehoben.

5. Offenbarung und Rationalität im Bereich der Theologie

5.1. Offenbarung als Wegweiser der Vernunft

Ma'îm'Ûd bemüht sich darum, seine eigene These zum Vorrang der Offenbarung vor der Vernunft, theologisch und philosophisch zu begründen. Auf theologischer Ebene stellt er im Besonderen die folgende Frage zur Diskussion: Gilt die Offenbarung als Wegweiser der Vernunft? Die Hauptthese von Ma'îm'Ûd ist seine Aussage, dass die göttliche Offenbarung als Wegweiser der Vernunft angesehen werden muss. Zur Begründung dieser Hauptthese stützt er sich auf dem Koran selber. Noch dazu übte er scharfe Kritik an den Gelehrten, die der Meinung sind, dass der Koran zum einen ein Buch der Vernunft sei, zum anderen sei der Koran in seiner Gesamtheit einen klaren Aufruf zur Befreiung der Vernunft aus ihrer Fesselung. Die These der muslimischen Rationalisten zur Rationalität koranischer Botschaft findet er absurd; denn sie ist auf ein undiszipliniertes Verständnis der Koranauslegung aufgebaut. Die Rationalisten führen die folgenden Verse aus dem Koran als Argumente ihrer These an: 170,2; 179,7; 185,7; 29,18; 67,23. Darauf stützten sie sich, um ihre gedachte These zu untermauern. Sie behaupten vielmehr, dass die Vernunft in Fragen und Angelegenheiten der Religion Entscheidungsfähig sei. Darauf habe die Vernunft in den religiösen Fragen eine absolute Autorität.

Ma'îm'Ûd lehnt diese Beteuerung ab; denn sie steht ihm zufolge mit der Wahrheit der göttlichen Religion aus den folgenden Gründen im Widerspruch:

-
- a. Die menschliche Vernunft ist gegenüber den Objekten, die nicht Teil der sinnlich wahrnehmbaren Welt (Metaphysik) sind, unfähig, weil deren Sinngehalt den menschlichen Verstand übersteigt. Dies betrifft vor allem die eschatologischen Fragen, die Frage der Verborgenheit, die Glaubenslehre sowie der Glaube an Propheten.¹⁸
- b. In vielen Fragen des Ethos, vor allem was die menschliche Gesinnung anbelangt, bietet der Verstand keinen befriedigenden Maßstab für die Aufrichtigkeit eines Individuums an.¹⁹
- c. Hinzu ist die Offenbarung der autorisierte Maßstab in den Angelegenheiten der Gesetzgebung, wo man dadurch sein Leben sowie seine Beziehungen mit den Menschen zustande bringt. Aufgrund der Uneinigkeit der Menschenvernunft gegenüber vielen Fragen im Bereich der rechtlichen Regulierung bietet die Offenbarung dagegen definitive Lösungen bzw. klare Maßstäbe zur Beseitigung solcher Uneinigkeit sowie Widersprüche ab. Falls die Menschen hierbei aber nur dem Verstand den Vorrang gegeben haben, herrscht selbstverständlich Chaos. Zur Etablierung dieses göttlichen Ziels spricht der Koran ausdrücklich folgendes aus:

„Er ist es, Der dir das Buch herabgesandt hat. Darin sind eindeutig klare Verse sie sind die Grundlage des Buches und andere, die verschieden zu deuten sind. Doch diejenigen, in deren Herzen (Neigung zur) Abkehr ist, folgen dem, was darin verschieden zu deuten ist, um Zwietracht herbeizuführen und Deutelei zu suchen, (indem sie) nach ihrer abwegigen Deutung trachten. Aber niemand kennt ihre Deutung außer Allah.

¹⁸ Vgl. Mahmūd, ÝAbdel-Íalim: *Al-islÁm wa alÝaqal, dÁr al maÝÁrif*, 4. Auflage, Kairo, 1998, S. 17.

¹⁹ Ebenda, S. 18.

Diejenigen aber, die ein tiefbegründetes Wissen haben, sagen:
"Wir glauben wahrlich daran. Alles ist von unserem Herrn." Doch
niemand bedenkt dies außer den Einsichtigen." (3,7)²⁰

Der Koran spricht sich dafür aus, dass der Muslim sich an die
eindeutigen klaren Verse streng hält.

„Und wer an Allah festhält, der ist auf den rechten Weg geleitet.“
(4,101)

In Bezug auf die Verse, die verschieden zu deuten sind, muss **MaîmÛd**
dabei seine Sache Allah anheimstellen, es sei denn, dass ihm Allah durch
Inspiration etwas unklares enthüllte. Allah ist transzendental. Deswegen ist
es unmöglich, dass der Erhabene sich mit jemandem berät.²¹ Hierbei zeigt
sich die mystische Prägung bei **MaîmÛd**, so dass er der Inspiration mehr
Priorität als der Vernunft gibt.

MaîmÛd treibt hierbei meiner Meinung nach so weit, denn man könnte
dahingehend meinen, dass Allah in diesen Versen eine Interpretation der
Menschen nicht zulässt, weil Allah sie im Zusammenhang anderer Verse
Selbst erläutert. Mit seiner Haltung macht er leider die Tür der modernen
Wissenschaft total auch zu, denn wir sind heute erst durch die
Wissenschaft für Embryologie/Anatomie beispielweise zur Erkenntnis über
den Entwicklungsprozess des Menschen gelangt und können mit moderner
Technologie einiges erklären, die damals vor 1400 Jahren nicht möglich
waren. Was damals als Mehrdeutig galt, gilt heute als Eindeutig. Wenn wir
davon ausgehen, dass nur Allah allein das Wissen über die Deutung der
Verse verfügt, so sind es Punkte die erwähnt sind, jedoch erst in Zukunft

²⁰ Ebenda.

²¹ Mahmūd, ÝAbdel-Íalim: Al-islÁm wa alÝaql, dÁr al maÝÁrif, 4. Auflage, Kairo, 1998, S.19.

eintreffen. Das Eintreffen der Stunde (Jüngste Tag), das Wiedererwecken der Menschheit, Angelegenheiten des Paradieses oder den Qualen der Hölle sind nicht in die Kategorie der Mehrdeutigen einzuordnen, sondern als das Verborgene, worüber Allah allein das Wissen darüber verfügt.

d. In den islamischen Überlieferungen findet man viele Belege, die ohne Zweifel darauf hinweisen, dass die rechtschaffenen Vorfahren dem Text aus Liebe zu ihrer Religion sehr gehorsam gegenüber waren. Die rechtschaffenen Vorfahren waren auch sehr vorsichtig, den Text individuell oder persönlich auszulegen. Religion ohne fundierte Offenbarungsgrundlage ist demnach bedeutungslos; denn sie ähnelt einer verdurstenden Pflanze, die unbedingt bald ihren Tod findet. Das gilt ebenso auch jener Philosophie, die ihre Grundlagen auf der Basis der Vernunft und aus einer geoffenbarten Quelle schöpft.²²

e. In mystischer Art erläutert MaîmÛd seinen Gesichtspunkt noch folgendermaßen weiter: Die wahrhaftige und glaubwürdige Erkenntnis der Rechtführung sowie die richtige Belehrung seien nur durch Offenbarung möglich. Falls man aber sich davon zurückziehe und davon abgehe oder sie verändere, sei das ein Abweichen vom rechten Weg.²³ Die Vollkommenheit der Menschlichkeit etabliere sich demnach durch die Offenbarung. Zur Vertiefung seiner Rechtfertigung zitiert er die folgende Aussage von Abu Sulayman Sijistani:

„Die Scharia ist von Allah, dem Erhabenen. Sie kam mittels eines Vermittlers zwischen Ihm und Seinen Geschöpfen in Form einer

²² Mahmūd, ÝAbdel-Íalim: Al-islÁm wa alÝaq, dÁr al maÝÁrif, 4. Auflage, Kairo, 1998, S. 49.

²³Vgl. Mahmūd, ÝAbdel-Íalim: Al-islÁm wa alÝaq, dÁr al maÝÁrif, 4. Auflage, Kairo, 1998, S. 25.

Offenbarung, einer Zwiesprache mit Allah, Koranischen Beweisen und in Form eines Wunders herab. [...] Man muss daher der Scharia die Wahrheit (aufgrund ihrer göttlichen Quelle) zuteilwerden lassen und in ihr unterworfen sein. Deswegen gibt es keinen Platz für eine Frage mit „warum?“ und ist eine Frage mit „wie?“ nicht berechtigt, auch haben die Fragen mit „wäre oder wenn“ keinen Sinn.“²⁴

Da auch die Menschen gegenüber ihren Angelegenheiten unterschiedliche Meinungen zeigen könnten, hat Mahmūd zufolge der Offenbarung die absolute Autorität. Man kann Mahmūds Standpunkt gegenüber der Beziehung zwischen der Offenbarung und der Vernunft in den folgenden Punkten noch zusammenfassen: Die Offenbarung führt die Vernunft in allen ihren Angelegenheiten zu recht; denn ohne göttliche Orientierung sind die Vorschriften der Vernunft auf der falschen Fährte. In folgenden Bereichen gilt die Offenbarung als Wegweiser der Vernunft:

- a. Im Bereich der Glaubenslehren
- b. Im Bereich der Ethik
- c. Im Bereich der Gesetzgebung

Was aber das Universum betrifft, muss ihm zufolge nur die Vernunft die Rolle nehmen, die Gesetze der Natur und des Universums mit seinem Himmel, seiner Erde, seinen Meeren herauszufinden und sie weiter zu erforschen und sie unbedingt zu Gunsten der Menschen weiter zu entwickeln.²⁵

Bei einer näheren Betrachtung **MaĪmŪds** Analyse der Beziehung zwischen Offenbarung und Vernunft zeigt sich wieder seine

²⁴ Mahmūd, ŸAbdel-Īalim: *Al-islĀm wa alŸyaql, dĀr al maŸĀrif*, 4. Auflage, Kairo, 1998, S.

²⁵ Ebenda, S.29f.

Herangehensweise, die einer mystischer Prägung entnommen ist. Er betont in hohem Maß beispielweise den Adel des menschlichen Geistescharakters, der nur durch eine vollkommene Willfährigkeit Allah (göttliche Offenbarung) gegenüber etabliert werden könnte. Ihm zufolge erfolgt diese vollkommene Willfährigkeit durch die Annäherung Allahs. Nach mystischer Art sieht er diese Annäherung als Weg der göttlichen Überflutung mit göttlichen Weisheiten und göttlichen Kenntnissen. Diese Überflutung macht den Glauben eines Muslims vollkommen und belebt seinen Geist.²⁶ Des Weiteren erlangt der Muslim den Grad der Erleuchtung. Um diese Erleuchtung zu aktivieren, so meinte Mahmūd, ist bei den Sufis immer wieder die Meditation auf das Herz ein zentraler Aspekt. In diesem Punkt zeigt sich seine Beeinflussung durch den großen Sufi-Mystiker Al-Ghazālī, der meinte; das Herz der Menschen ist ein Organ der Vernunft, ein Organ aus paradiesischer Substanz, das zurück in seine paradiesische Heimat möchte. Folgen die Menschen, so Al-Ghazālī, der Stimme ihres Herzens, so werden sie den Weg zur Erleuchtung und damit den Weg ins Paradies finden.²⁷

Mahmūd sieht aber einen Widerspruch zwischen dem Obliegen der Autorität der Vernunft und dem Obliegen der Autorität der Offenbarung zwecks Erreichens einer menschlichen Vollkommenheit, die nur Allah als Erschaffender des Menschen zufriedenstellt. Das Befolgen der menschlichen Vernunft ist eine Art von der Ungehorsamkeit und führt selbstverständlich auch dazu, dass man in Verirrung fällt. Diejenigen aber, die nur die Stimme ihrer Vernunft befolgen, sind Anhänger des

²⁶ Ebenda, S.30.

²⁷ Vgl. Al-Ghazālī, Abū Hāmid Muhammad ibn Muhammad: *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn* ("Die Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften"), Dār Ibn Ḥazm, Beirut, 2005, S.882f.

Teufels. Meiner Ansicht nach hat Mahmūd hierbei übertrieben, denn islamisch gesehen gibt es keinen Widerspruch. Trotzdem führt Mahmūd aus dem Koran Beweise, die ihm zufolge seine These untermauern sollte.

„So widersetzte Adam sich seinem Herrn, und da fiel er in Verirrung.“ (16,121)

Sie ähneln ganz genau dem Teufel, als er es ablehnte, Adam aufgrund Allahs Befehls (göttliche Aussage im Sinne der Offenbarung) unterzuwerfen. Diejenigen, die die göttliche Offenbarung in seiner Gesamtheit ablehnen oder die Offenbarung wenigstens mit der menschlichen Vernunft bedächtig prüfen, sind Anhänger des Teufels.²⁸

Merkwürdig hierbei ist Mahmūds Klassifizierung der Muslimgelehrten in drei Gruppen, die ihm zufolge leider verteufelt sind, weil sie sich an die Stimme und Urteile der Vernunft gehalten haben. Die erste Gruppe ist die der **Rational-Philosophen**, die nur die Vernunft als Maßstab zur Beurteilung nehmen. In ihrer Denkweise besitzt nur die Vernunft die absolute Autorität. Die zweite Gruppe ist die **Mu‘tazila**. Hinzu kommt die dritte Gruppe und zwar diejenige, die Mu‘tazila befürworteten bzw. sich an ihre Denkart halten. Dazu gehörte Muhammad ‘Abduh und seine Schulrichtung.²⁹

Anhänger der KĀLĀM-lehre von den Muslimen sind ihm zufolge Menschen, die ihre menschliche Perspektive bzw. Vorstellungen in die

²⁸ Vgl. Mahmūd, ‘Abdel-‘Ālim: *Al-islām wa al-‘aql, dĀr al ma‘Ārif*, 4. Auflage, Kairo, 1998, S.37.

²⁹ Ebenda, S. 40.

göttliche Offenbarung hinein gemischt haben. Diese menschliche Einmischung in die göttliche Offenbarung wurde von den anerkannten Muslimelehrten wie Asch-schāfi‘ī, Mālik und vielen anderen nicht gutgeheißen. Die autorisierte Glaubenslehre im Sinne der Al-KÁIÁm-Lehre aus Mahmūds Sicht ist nur die Glaubenslehre der Vorgänger (As-salafiyya); denn ihre Denkart basiert nur darauf, was nur im Koran und in der Sunna des Propheten vorkommt.³⁰ Dabei erweist sich eine salafistische Tendenz in Mahmūds Darstellung des Forschungsstandes und seine konservative Prägung im Vergleich zu den progressiven Muslimdenkern der Moderne. Gleichzeitig distanziert er sich meiner Ansicht nach auch von seinem Denkvorbild Al-Ghazālī, denn Al-Ghazālī sieht die Aufgabe des Menschen als einem vom Allah erschaffenen Wesen darin, nach Wissen zu streben und seine Vernunft bis zur höchsten Erkenntnis zu entfalten. Auf diesem Weg gilngt es Al-Ghazālī, Vernunft mit dem Herzen zu verbinden. Ausführlich komme ich später zum Vergleich seines Denkmusters mit Al-Ghazālī. Die Frage ist aber nun, wie beurteilt er die Ansichten der Mu‘tazila als rationale Theologen bei ihrer Untersuchung der Beziehung zwischen der Vernunft und der Offenbarung?

5.2. Theologische Schulen und islamische Glaubenslehren (Kritik an Mu‘tazila)

Im Rahmen Mahmūds methodischen Behandlung der Beziehung zwischen der Vernunft und der Offenbarung im islamischen Erbgut nahm naturgemäß die theologische Schultendenz „Mu‘tazila“ wegen ihrer rein rationalen Prägung beim Umgang mit den theologischen

³⁰ Ebenda, 50-54.

Themen einen festen Platz ein. Historisch gesehen war sie für Mahmūd der erste systematisch- reguläre Versuch in der Geschichte des Islams von Wāṣil ibn ‘Aṭā’ (700-748) und seinen Nachfolgern, die menschliche Vernunft in die göttliche Offenbarung einzubeziehen. Im 8. Jahrhundert hielt die griechische Philosophie Einzug³¹ in die islamische Theologie. Nicht mehr nur Koran und Sunna bildeten fortan die Basis der theologischen Argumentation, sondern auch Vernunft und Spekulation. Vorreiter in dieser Hinsicht war die Schule der Mu‘tazila. In diesem Jahrhundert erlebte Mu‘tazila ihren Höhepunkt. Durch Mu‘tazila haben verschiedene Aspekte der griechischen Philosophie Eingang in die islamische Theologie gefunden. Die Mu'taziliten postulierten eine Vernunftstheologie, welche die koranische Offenbarung zunehmend überlagerte und menschliche Logik zum obersten Richter über das

³¹ Mahmūd geht während seiner Diskussion der Entstehung der Logik als Wissenschaft davon aus, dass die griechische Philosophie für die Vorbereitung des Atheismus unter den Menschen sowohl in der Antike als auch in der Gegenwart verantwortlich war. Er bestätigte auch, dass es einen deutlichen Hinweis darauf gebe, dass das Verhältnis zwischen Philosophie und Mythologie und jenes zwischen Philosophie und der Gesellschaft im Fall der Sophistik für einen aufkommenden Atheismus von grundlegender Bedeutung sei. Hinzu komme die Auseinandersetzung, die der Mensch mit sich selbst auszumachen habe. Deshalb solle atheistisches Denken immer in Relation zu naturwissenschaftlichen Gedanken und seiner Akzeptanz seitens des Umfelds gesetzt werden. Der fruchtbare Boden für das Entstehen von Theorien, die Göttern ihre Wichtigkeit entziehen, habe demnach bei den Philosophen, zwei Hauptgründe: auf der einen Seite die agnostische Erkenntnis, andererseits die naturphilosophische Haltung, die von den Vorsokratikern eingenommen wird. Im Rahmen seiner Rede über die griechischen Philosophen nimmt der bekannte griechische Philosoph Epikur (341-270 v.d.Z.) eine besondere Rolle ein. Epikur entwickelte eine Ethik, wonach das oberste Prinzip das Streben nach Lusterfüllung sei. Entgegen der weit verbreiteten Auffassung ginge es ihm aber nicht um das bloße Ausleben von Emotionen und Wollust, sondern um seelische Ruhe und körperliche Schmerzlosigkeit. Dies brachte Epikur in Gegensatz zu den Auffassungen der heidnischen Religion mit ihrem Glauben an mehrere Götter. In ihr sah er eine Quelle der Furcht, die den Menschen belaste und verstöre. Dabei stritt Epikur die Existenz der Götter gar nicht ab. Für ihn lebten sie aber in einer Art Zwischenwelt, ohne auf das Leben der Menschen Einfluss nehmen zu können und zu wollen. Daher sei die Angst vor ihren Strafen in der Unterwelt unnötig. Vielmehr sollte den Menschen die Verehrung der Götter als Anreiz dienen, um an deren glückseligem Leben teilzuhaben. Epikur plädierte somit für eine säkulare Moral, beruhend auf dem Primat des angstfreien Strebens nach individuellem Glück im Diesseits. Vgl. Mahmūd, ÝAbdel-Íalim: Al-islÁm wa alÝaq, 4. Auflage, DÁr al maÝÁrif, O.J., S. 87ff; 101ff.

Geoffenbarte werden ließ. Sie waren der Ansicht, dass alle allegorischen Aussagen des Korans rational aufzulösen seien. Thematisch stellt auch Mahmūd die Themen der Mu'tazila zentral, die sich vor allem mit Allahs Gerechtigkeit und Einheit befassten. Im Hinblick auf die Gerechtigkeit Gottes folgerten die Mu'taziliten, dass der Mensch ungeachtet der Allmacht und dem Allwissen Allahs einen freien Willen ohne Einschränkung besitze. Anders sei eine gerechte Beurteilung am Tag des Jüngsten Gerichts nicht möglich. In ihrer Ablehnung der Prädestination (qadar) ging die Mu'tazila so weit, gelegentlich vom menschlichem 'Schöpfen' zu sprechen. In Bezug auf die Einheit Gottes postulierten sie, Allahs Attribute hätten keine unabhängige oder substantielle Existenz, sondern seien Teil Seines Wesens (ĀĀt). In der Verehrung der göttlichen Namen sahen sie eine Gefährdung des reinen Monotheismus. Mahmūds Einschätzung der theologischen Bemühungen von Mu'tazila war sehr negativ; denn sie gilt ihm zufolge als menschliche Einmischungsversuch in die göttliche Offenbarung, der auf persönlicher Neigung gründete und zudem von einem menschlichen Hochmut geprägt war. Deswegen wurde dieser Versuch auch von einigen muslimischen Herrschern befürwortet. Mahmūd begründet seine totale Ablehnung der menschlichen Einmischung, nach Mu'tazila-art, in göttliche Offenbarung folgendermaßen: Die Menschen seien von Natur aus verschieden. Demnach seien sie auf Meinungsunterschiede geprägt. Zudem gebe es auch andere Elemente wie die Umgebung, Kultur sowie die massive unterschiedliche Intelligenz der Menschen. Alle diese Elemente führten naturgemäß dazu, dass wir manchmal gegenüber einer klaren religiösen Frage mehrere Betrachtungsweisen haben könnten. Infolgedessen herrschten häufig unterschiedliche Ansichten

und letztlich Verwirrung der göttlichen Offenbarung gegenüber. Die Mu'taliza habe durch ihre auf Vernunft gegründete persönliche Einmischung leider zu einer religiösen Denkspaltung in der Theologie des Islams geführt. Darüber hinaus nimmt Mahmūd eine sehr strenge konservative Haltung gegenüber der Rationalität sowie ihren Anhängern in der islamischen Tradition ein. Aus der Gruppe der muslimischen Theologieschulen bezeichnet er die Mu'taziliten, wegen ihrer rein rationalen Prägung, als nicht-demütige Gläubige; denn sie seien auf Themen theologisch eingegangen, die theologisch gesehen nicht behandelt werden dürfen; wie Allahs Wesen, Allahs Attribute sowie die Vorherbestimmungsfrage. Da die Mu'tazila sowie ihre Anhänger immer ihren persönlichen Neigungen folgten, herrschte unter ihnen demnach eine Denkspaltung und gliederte sich somit in unzählige Untergruppen. Auch die Anhänger der modernen theologischen rationalen Schule, die er den Neo-Mu'tazilismus nannte, sind ihm zufolge auch als nichtdemütige Muslime anzusehen. Mahmūd bezieht sich hier insbesondere auf Muĥammad ŸAbduh und dessen theologisches Denken, das die Vereinbarung von Offenbarung und Vernunft zum Ziel hatte.

Meiner Ansicht nach ist Mahmūds wissenschaftliche Einschätzung der Mu'taliza sowie des Neo-Mu'tazilismus sehr übertrieben; denn er ignorierte ihre positiven Leistungen im Bereich der Wiederbelebung bzw. der Erneuerung der islamischen Theologie. Der islamische Erneuerungsbewegung, welche maßgeblich durch ÊamÁl ad-DĎn al-AfÈÁnĎ (1838-1897) und Muĥammad ŸAbduh (1849-1905) Mitte des 19. Jahrhunderts initiiert wurde, ging es um eine Neugestaltung islamischer Theologie, die für die Herausforderungen der Moderne, wie sie aus Europa herangetragen wurde, angemessene Orientierung bieten sollte.

Die Methode und die Inhalte der Mu‘tazila galten aufgrund ihres rationalistischen Ansatzes in vielen Fragen erfolgversprechend. Rückbezüglich auf diese Tradition werden die Reformansätze von Mu‘ammed ÝAbduh, AÎmad AmÐn (1886-1954), NaÒr ÍÁmid AbÙ Zaid (1943-2010), Íasan ÍanafÐ bisweilen als neomu‘tazilitisch klassifiziert. Ihre Werke bereicherten maßgeblich die theologische Denkmethode in der Moderne. Man bemerkt zudem den Einfluss der Asch‘arīya auf das Denken Mahmüds. Es ist auch bekannt, dass viele Asch‘ariten gegenüber dem rationalistischen Kalām ein ambivalentes Verhältnis hatten. Zwar wird von al-Asch‘arī selbst eine Verteidigung des Kalām mit dem Titel *Istihsān al-ḥaḍ fī ‘ilm al-kalām* überliefert, doch war diese den mittelalterlichen Asch‘ariten nicht bekannt. Mehrere bedeutende Asch‘ariten wie al-Bāqillānī, al-Dschuwainī, asch-Schahrastānī und Fachr ad-Din ar-Razi sollen in jungen Jahren den Kalām befürwortet, sich aber am Ende ihres Lebens reumütig davon abgewandt haben.

6. Rationalität im Bereich der Philosophie

Bei der Untersuchung des Forschungsgegenstands „Offenbarung und Vernunft“ aus philosophischer Betrachtung ist es Mahmüd sehr wichtig, folgende Schwerpunkte zu diskutieren bzw. zu definieren: 1) Wie definiert man die Philosophie als eigenständige Wissenschaft? 2) Wie ist die Philosophie entstanden? 3) Was ist ihre Forschungsgrundlage bei der Behandlung der schwer zu untersuchenden Themen?

Ihm zufolge wird Philosophie verstanden als eine auf Logik gegründete Wissenschaft, insbesondere bei der Untersuchung der metaphysischen Fragen, der Ethik sowie der Erkenntniswerte. Von anderen

Wissenschaftsdisziplinen unterscheidet sich die Philosophie dadurch, dass sie sich oft nicht auf ein spezielles Gebiet oder eine bestimmte Methodologie begrenzt, sondern durch die Art ihrer Fragestellungen und ihre besondere Herangehensweise an ihre vielfältigen Gegenstandsbereiche charakterisiert ist.³²

Entstehung der Philosophie bzw. der logischen Denkart ist mit der Entstehung und der Entwicklung der menschlichen Existenz seit jeher verbunden. Ihre geschichtliche Wurzel war aber historisch gesehen auf griechischem Boden. Grund dafür kam auf die Art und Weise der in Griechenland damals noch herrschenden Religion zurück; wobei sie in der Seele ihrer Angehörigen wegen ihres unlogischen Charakters nicht so gut verankert war. Auf sie vertrauten die Menschen daher nicht so gut im Bereich der Glaubenslehre, der mythischen Fragen sowie im Bereich der Ethik. Hierbei formuliert Mahmūd seine These, die besagt: Je fester und stabiler die Religion in den Seelen ihrer Angehörigen ist, desto seltener neigen die Menschen bei der Lösung der metaphysischen Themen zur Philosophie.³³

Bei der Entstehung und Entwicklung des Islams spielte die Philosophie keine erhebliche Rolle; weil die Religion in der Seele der Muslime noch stark verwurzelt war. Die Muslime suchten damals sowohl für die sie in ihrem Leben herausfordernden Probleme als auch für die erst später entstandenen rechtlichen und religiösen Frage nach Lösungen ausschließlich im Koran und in der Sunna des Propheten.³⁴ Alles verlief

³² Vgl. Mahmūd, ÝAbdel-Íalim: Al-islÁm wa alÝaqI, 4. Auflage, DÁr al maÝÁrif, S. 57.

³³ Ebenda, S. 58.

³⁴ Vgl. Mahmūd, ÝAbdel-Íalim: Al-islÁm wa alÝaqI, dÁr al maÝÁrif, 4. Auflage, Kairo, 1998, S. 59.

nach dieser Art und Weise bei der Lösung der rechtlichen und religiösen Fragen bis zur Zeit des muslimischen Khalifen al-Ma'mūn (786-833). Während seiner Periode erlebte die islamische Welt ihre Glanzzeit. Die arabische Literatur nimmt in seiner Zeit ihre klassischen Formen an, sowohl in der Dichtung als auch in der Prosa. Die arabische Grammatik entwickelt sich, ausgehend von der Koranphilologie, zu einer eigenständigen Wissenschaft. Die großen Sammlungen „beduinischer“ Poesie entstehen. In der Literatur beginnen Übersetzungen aus dem Mittelpersischen, auf diesem Wege gelangt manches Erzählgut aus Indien und dem Iran in die arabische Literatur (und teilweise auch nach Europa), Fabeln, Märchen sowie Abenteuer-Romane gehören dazu. Die berühmten Übersetzungsteams aus dem Syrischen und Griechischen beginnen ihre Arbeit; aus dem Griechischen wird zunächst nicht direkt übersetzt, sondern der Weg führt meist über das Syrische. Übersetzt werden hier ausgewählte Werke unter anderem aus den Bereichen Astronomie, Mathematik, Medizin und Philosophie. Nicht übersetzt werden dagegen die klassischen Autoren der griechischen dramatischen und epischen Literatur. Ein institutioneller Träger dieser Übersetzungsanstrengungen war das vom Kalifen al-Ma'mūn begründete „Haus der Weisheit“ (bait al-ḥikma). Trotz dieser anschaulichen kulturellen und wissenschaftlichen Entwicklung zu dieser Periode geht Mahmūd davon aus, dass daraus eine religiöse Unfolgsamkeit bzw. Lustlosigkeit entstanden war. Diese religiöse Lustlosigkeit war ein normales Ergebnis für die Beschäftigung mit der Philosophie.³⁵ So entstanden zu dieser Zeit auch viele Bemühungen zur Versöhnung zwischen der Religion und der Philosophie. Es ist zweifellos,

³⁵Ebenda, S. 59.

so meinte Mahmūd, dass die Versöhnung zwischen Menschlichem (Vernunft) und Göttlichen (Offenbarung) zu Recht eine größere Menschenparodie war.³⁶

Mahmūd übte zudem in seinem kritischen Diskurs bezüglich der Philosophie eine strake Kritik am menschlichen Gewissen in seiner historischen Entstehung und Entwicklung im Westen. Ihm zufolge werte das Gewissen im wesentlichen Sinne die in der Religion vorgeschriebenen moralischen Werte ab. Von den Männern der Kirche sowie den Philosophen war das Gewissen zudem die einzige Alternative zur Religion bzw. zur göttlichen Offenbarung.³⁷

Als Grundlage für seine ausgeübte Kritik am Gewissen im wesentlichen Sinne stützt er sich auf dem französischen Philosophen André Cresson (1869-1950) anhand seines Werks „Le problème moral et les philosophes“.³⁸ Die These Cressons in seinem Werk basiert darauf, dass das Gewissen in seinem engeren und weiteren Sinne mehrdeutig sei. Zeitgeist sowie kulturelle Elemente haben einen Einfluss auf die Definierung des Gewissens. Deswegen sei die Bedeutung des Gewissens elastisch und könne nach Bedarf geändert werden. Darüber hinaus gilt aus Mahmūds Sicht das Gewissen auf keinen Fall als anerkannte Basis für Moralität bzw. für die menschliche Ethik. Das Gewissen wird aber im Allgemeinen bei Cresson sowie bei Mahmūd als eine besondere Instanz im menschlichen Bewusstsein angesehen, die bestimmt, wie man urteilen soll. Es drängt, aus ethischen, moralischen und intuitiven

³⁶ Vgl. Maġmūd, ŸAbdel-Īalim: Al-islĀm wa alŸaqġ, 4. Auflage, DĀr al maŸĀrif, S. 60.

³⁷ Ebenda, S. 71.

³⁸ Maġmūd übersetzt und ediert dieses Werk „„Le problème moral et les philosophes““. Die arabische Übersetzung erschien am 1979.

Gründen, bestimmte Handlungen auszuführen oder zu unterlassen. Entscheidungen können als unausweichlich empfunden oder mehr oder weniger bewusst – im Wissen um ihre Voraussetzungen und denkbaren Folgen – getroffen werden (Verantwortung). Es ist letztendlich eine menschliche Veranlagung, die fehlbar ist.³⁹ Richtig gesehen sei nur die Religion die Grundlage bzw. die Hauptbasis für die Moralität. Das Gewissen ist demnach der Religion aufgrund ihrer unfehlbaren Quellen unterzuordnen.

7. **Al-Ghazālī's Einfluss auf Ma'īmūds Denkmethode**

Die Einführung der aristotelischen Logik und Syllogistik in die islamische Jurisprudenz und Theologie verdankte sich dem muslimischen Philosophen an Al-Ghazālī. In seiner Philosophie vertrat er gleichwohl einen religiös motivierten Skeptizismus, der die Wahrheiten des Glaubens und der Offenbarung mit den Mitteln des philosophischen Zweifels gegen den Wahrheitsanspruch der Philosophie verteidigt. Er bewirkte eine Wiederbelebung der islamischen Theologie. Al-Ghazālī war von der buchstäblichen Gültigkeit des Korans überzeugt und lehnte es ab, die koranische Offenbarung durch Denken zu problematisieren, befürchtete er doch, dass der Gelehrten Erörterung den frommen Muslim in seinem Glauben verunsichern könnte. In seiner berühmten Schrift „Inkohärenz der Philosophen“ „TahÁfut al-falÁsifah“ versucht er, mit Hilfe der Methoden der Philosophen nachzuweisen, dass in den Koran betreffenden Fragestellungen, die Vernunft, die Philosophie, ein untaugliches Mittel zum Herausfinden der Wahrheit sei, kann sie doch bestimmte Fragen nicht beantworten und führt sie in manchen Fällen

³⁹ Vgl. Ma'īmūd, ÝAbdel-Íalim: *Al-islÁm wa alÝaql*, 4. Auflage, DÁr al maÝÁrif, S.75.

gar zu direkten Irrtümern. Mit dieser Schrift wollte er zeigen, dass in grundsätzlichen theologischen Fragen Vernunftkenntnisse versagen, ja gar zu falschen Aussagen führen können, dass somit der Anspruch der Philosophen, philosophische Erkenntnis sei jeder anderen Form der Erkenntnis überlegen, haltlos sei. Mit diesem Angriff auf die Glaubwürdigkeit der Philosophen hoffte er, deren Einfluss auf die muslimische Gesellschaft schwächen und so die Rolle der gefühlsbetonten Religiosität, der spirituellen Dimension der Religion, stärken zu können. Er sah in den Philosophen eine Gefahr, dass reine Verstandesbeweise, Urteile auf der Grundlage der Scharia dadurch obsolet gemacht werden. Und er befürchtete, dass der fromme Muslim durch den wissenschaftlichen Diskurs der Philosophen im Glauben und in der Befolgung der Glaubensvorschriften verunsichert werden könnte. In seiner Schrift begnügt er sich nicht, zu den strittigen Punkten Koranverse zu zitieren, die zeigen, dass die Ansichten der Philosophen im Widerspruch zum Koran stehen. Sondern er benutzt die Sprache der Philosophen, bedient sich rationaler logischer (skeptizistischer) Argumentation, ist doch seine Schrift vornehmlich an Philosophen gerichtet. Die Gesamtheit der Irrtümer der Philosophen fasst er in 20 Thesen zusammen. Drei Thesen hält er für so schwerwiegend, dass er demjenigen, der sie vertritt, die Sünde des Unglaubens zur Last legt, die mit der für Apostasie vorgesehenen Todesstrafe zu sühnen sei. Die übrigen 17 Thesen hält er für weniger schwerwiegend, für häretisch. Zu den drei todeswürdigen Thesen gehört die Lehre von der Ewigkeit und Unerschaffenheit der Welt.⁴⁰

⁴⁰ Siehe dazu: Al-Ghazālī, Abū Hāmid Muhammad ibn Muhammad: Tahafut al-falasifa, ediert von SulḍmĀn DunḌĀ, 4. Auflage, DĀr al-maĀrif, Kairo, 1966.

In seinem Spätwerk, „Der Erretter aus dem Irrtum“, seiner Autobiographie, beschreibt Al-Ghazālī, wie er nach sorgfältigem Studium der Philosophie und als mit rationaler Argumentation arbeitender Theologe, zu der Überzeugung kam, dass zweifelsfreie metaphysische Erkenntnis nicht durch Sinneserfahrung und Vernunft gewonnen werden kann, sondern allein durch intuitive, mystische Erkenntnis, durch Gotteserfahrung und göttliche Erleuchtung. Dadurch gewann der Sufismus an Attraktivität und Verbreitung. Al-Ghazālī stellte immer Offenbarung über Vernunft. Seine Haltung zu Wissenschaft und Philosophie war geprägt durch seine feste Überzeugung, dass im Zweifelsfalle, wenn Koran und Wissenschaft bzw. Philosophie im Widerspruch stehen, der Koran rechthabe. Nach seiner Überzeugung stifteten Wissenschaft und Philosophie mehr Verwirrung als Verständnis, erregten Zweifel, erschütterten fest eingewurzelte Überzeugungen und schwächten den Glauben. Er kam schließlich zu der Überzeugung, dass zweifelsfreie Erkenntnis allein durch göttliche Erleuchtung gewonnen werden könne, und nicht durch Sinneserfahrung und Vernunft. Al-Ghazālīs Abwendung vom Rationalen und Hinwendung zum Irrationalen, zur gefühlsbetonten Religiosität, hatten einen entscheidenden Einfluss auf die islamische Gemeinschaft insgesamt.

Al-Ghazālīs Gedanken sind im Islam auch heute noch lebendig. So strebt die orthodoxe Richtung des modernen Reformislam, repräsentiert etwa durch den bedeutenden persischsprachigen Dichter und Philosophen Muhammad Iqbal, mit Bezug auf Al-Ghazālī, eine Wiederbelebung des religiösen Denkens, geleitet durch mystische Gotteserfahrung, an, mit dem Ziel des Wiedererstarkens der islamischen Gemeinschaft, und mit der Vision von einer „spirituellen Demokratie“ als Alternative zur

nichtspirituellen westlichen Demokratie , als „höchstes Ziel des Islam, als Beitrag zum Fortschritt der Menschheit“.⁴¹

Al-Ghazālī lehnte die Philosophie als eigenen Weg zur Wahrheit ab und warf Vorgängern wie Avicenna und al-Farabi vor, durch ihre unkritische Adaption der heidnischen aristotelischen und platonischen Philosophie (dort speziell der Metaphysik) den islamischen Glauben zu verderben. Besonders gegenüber dem Emanationismus, der das notwendige Hervorgehen der Welt aus Gott auf dem Weg über den Intellekt und in Verbindung damit auch die Ewigkeit der Welt lehrte, verteidigte er die durch die koranische Offenbarung verbürgte göttliche Erschaffung und Zeitlichkeit der Welt, indem er den Philosophen das Recht absprach, ihr Prinzip der Kausalität auch auf den jenseitigen Gott anwenden zu können.⁴²

Die obengenannten Ansichten Al-Ghazālīs stimmen im Großen und Ganzen mit denen Maʿmūds überein, vor allem was die Beziehung zwischen der Vernunft und die Offenbarung betrifft. Man kann die gegenseitige Beeinflussung gegenüber dem dargestellten Forschungsgegenstand in der folgenden Schlussfolgerung zusammenfassen: Wahres Wissen liegt in der Erkenntnis Allahs und das menschliche Glück im absoluten Gehorsam ihm gegenüber bzw. in der vollständigen Hingabe an ihn. Rationales Kausalitätsdenken wird abgelehnt, da es als Angriff auf die einzig legitime Kausalität, nämlich die Absolutheit des Willens Allahs, gedeutet wird.⁴³ Er selber sagte ausdrücklich, dass er von Al-Ghazālī Ansätzen völlig überzeugt sei.

⁴¹ Vgl. Mahmūd, ʿAbdel-ʿĀlim: qaḍat aḥḥawuf, al-munqā min aḥḥāl, 5. Auflage, Dār al-maʿārif, Kairo, 2003, S.175-234.

⁴² Vgl. Ulrich Rudolph: Islamische Philosophie, S. 57 ff

⁴³ Vgl. Maʿmūd, ʿAbdel-ʿĀlim: Al-islām wa al-ʿaql, 4. Auflage, Dār al maʿārif, S. 80f.

8. Zusammenfassung

Ma'âmûd gilt zurecht als Idealbild für einen sehr konservativen Muslimgelehrter der Moderne. Ma'âmûd gestand der Offenbarung den absoluten Primat vor der Vernunft zu. Viele sozialen, geistlichen und religiösen Elemente führten ihn zu dieser Überzeugung. Darunter standen seine mystische Denkmethode sowie seine Beeinflussung von der geistigen Lebensentwicklung seines Vorbilds Al-Ghazālī.

9. Literaturverzeichnis:

- Al-Ghazālī, Abū Hāmid Muhammad ibn Muhammad: *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn* ("Die Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften"), Dār Ibn Ḥazm, Beirut, 2005, S.882f.
- Al-Ghazālī, Abū Hāmid Muhammad ibn Muhammad: *Tahafut al-falasifa*, ediert von SulḍmĀn DunḌĀ, 4. Auflage, DĀr al-ma'YĀrif, Kairo, 1966.
- AL-Jabri, Mohammed Abed: *Kritik der arabischen Vernunft*, Nagd al-Ḍagl al-Parabi, die Einführung, Berlin, 2009
- <https://www.abdel-halim.org/Books.htm>
- Korschide, Mouhanaa/ Klaus von Stosch: *Umma und Kirche*, In: ThGl 100, 2010, 344-360.
- Lashin, Ibrahim: *Zum Prophetenverständnis in der Bibel und im Koran. Eine vergleichende Studie anhand ausgewählter christlicher und islamischer Auslegungswerke des 19. Jahrhunderts am Beispiel Heinrich Ewalds und Muhammad 'Abduhs*, Bonn, 2013.
- Mahmūd, 'Abd al-Halīm: *Al-islĀm wa al'Yaqī*, 4. Auflage, DĀr al ma'YĀrif, Kairo, 1998, S.11f.
- Mahmūd, 'Abd al-Halīm: *qaḌḌat aḌḌaḌawuf, al-munqĀ mina aḌḌĀlĀl*, 5. Auflage, DĀr al-ma'YĀrif, Kairo, 2003, S.175-234.
- Mahmūd, 'Abdel-Īalim: *ḌustĀḌ assĀḌirḌn al- ĪĀri× ibn Ḍasad al-MuĪĀsibḌ*, DĀr al ma'YĀrif, Kairo, 1992,

-
- Mahmūd, ÝAbdel-Íalim: *al-gihÁd fÐ al-islÁm*, 2. Auflage, DÁr al maÝÁrif, Kairo, 1988.
 - Mahmūd, ÝAbdel-Íalim: *maqÁlat fÐ al-islÁm wa šuyÛÝÐya*, DÁr al maÝÁrif, Kairo, 1998.
 - MaÎmÛd, ÝAbdel-Íalim: *Al-Mohasibi, un mystique musulman religieux et moraliste*, Paris, 1940.
 - MaÎmÛd, ÝAbdel-Íalim: *al-Îamdu lillah, haÆi hÐ ÎÐÁtÐ*, 3. Auflage, DÁr al maÝÁrif, Kairo, 1985.
 - MaÎmÛd, ÝAbdel-Íalim: *ÐUrubbÁ wa al-islÁm*, 4. Auflage, DÁr al maÝÁrif, Kairo, 1993.
 - Ulrich, Rudolph: *Islamische Philosophie, Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, 3. durchgesehene und erweiterte Auflage, Verlag C.H.Beck, München, 2013, 57 ff.
 - Von Stosch, Klaus: *Offenbarung und Vernunft in Islam und Christentum*, In: Herausforderung Islam, Hrsg. Anja Bettenworth u.a., Paderborn, 2011.
 - Zaidan, Amir: *Al-Ðaqida: Einführung in die zu verinnerlichenden Inhalte des Islam*, Hrsg. von der Muslim Studenten Vereinigung in Deutschland, Marburg, 1997.