

Philosophische Bibliothek

Abu-Hamid Muhammad
al-Ghazālī

Der Erretter aus dem Irrtum

Meiner



»Erkenne das Wahre nicht durch den Menschen,
sondern erkenne zuerst das Wahre, dann wirst du
seine Anhänger erkennen«

‘Ali ’bn-Abī-Ṭālib

Abū-Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī

Der Erretter aus dem Irrtum
al-Munqid min ad-ḍalāl

Aus dem Arabischen übersetzt,
mit einer Einleitung, mit Anmerkungen
und Indices herausgegeben von
‘Abd-Elşamad ‘Abd-Elḥamīd Elschazlī

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 389

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet abrufbar über <http://portal.dnb.de>.

ISBN: 978-3-7873-0681-7

ISBN eBook: 978-3-7873-3195-6

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1988.

Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

www.meiner.de

INHALT

Einleitung. Von 'Abd-Elşamad 'Abd-Elhāmid Elschazlī	XI
I. Abū-Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī	XI
II. Die geistige Situation zur Zeit al-Ghazālis	XVI
III. Die Bedeutung al-Ghazālis für das islamische Denken	XVIII
IV. Die Schrift »Al-Munqid min ad-dalāl« (Der Erretter aus dem Irrtum)	XX
V. Zur Übersetzung	XXXVI
Zur Umschrift	XLI
Siglen der zur Übersetzung herangezogenen Literatur	XLIII

Abū-Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī

Der Erretter aus dem Irrtum

Einleitung	3
I. Die Einführung in die sophistische Denkweise und die Aufhebung der Erkenntnis	7
II. Über die Klassifizierung der Forscher	12
A. Die islamische Scholastik: Ihr Ziel und Ergebnis	13
B. Die Philosophie	15
1. Die Klassen der Philosophen und (das Urteil), daß sie alle als ungläubig bezeichnet werden ...	16
2. Die Aufteilung der philosophischen Wissenschaften	19
a) Die mathematischen Wissenschaften	19
b) Die logischen Wissenschaften	21

c) Die Naturwissenschaften	23
d) Die Metaphysik	23
e) Die Politikwissenschaften	24
f) Die ethischen Wissenschaften	24
3. Die Übel, die durch die Philosophie entstehen können	26
a) Das Übel, das für denjenigen entstehen kann, der die Philosophie zurückweist	26
b) Das Übel, das aus der Annahme der Philosophie entstehen kann	29
C. Die Lehre (der Baṭīnīten) vom Unterricht und deren Unheil	30
D. Die Wege der Ṣūfī (Mystiker)	40
III. Die Wirklichkeit der Prophetie und ihre Notwendigkeit für alle Menschen	49
IV. Warum ich zu meiner Lehrtätigkeit zurückkehrte, nachdem ich mich von ihr bereits abgewandt hatte ..	55
A. Die Ärzte des Herzens	55
B. Die Erlahmung des Glaubens	57
C. Meine Rückkehr zur Lehre	60
D. Heilmittel für die, deren Glauben schwach ist ...	63
Anmerkungen des Herausgebers	73
Literaturverzeichnis	
I. Schriften von al-Ghazālī und Übersetzungen	163
II. Schriften anderer islamischer Denker, sofern sie für den Text al-Ghazālīs relevant sind	164
III. Grundwerke zur islamischen Religion, Kultur, Philosophie und zur arabischen Sprache	166
IV. Sekundärliteratur zu al-Ghazālī, zur islamischen Mystik, Philosophie und Kultur	169
V. Grundwerke und Handbücher zur Philosophie, Theologie und zu anderen Disziplinen	173

	Inhalt	IX
VI. Sekundärliteratur zur Philosophie und zu anderen Disziplinen	175	
 Indices: Termini und ihre Anwendungen		
I. Personenregister	177	
II. Index der von al-Ghazālī verfaßten Bücher, die er in diesem Werk erwähnte	177	
III. Index der <i>Länder</i> und Städte	178	
IV. Termini und ihre Anwendungen	178	
A. Arabisch-deutsch	178	
B. Deutsch-arabisch	203	

EINLEITUNG

I. Abū-Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī

Abū-Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī wurde im Jahre 450/51 n. H. (nach al-Hiğra) = 1058/59 n. Chr. in Ṭūs in der Provinz Ḥorāsān – in der heutigen Islamischen Republik Iran – unter der selzūkischen Herrschaft geboren.

Als der ältere von zwei Söhnen eines Wollspinners entstammt al-Ghazālī aus einfachen Verhältnissen¹. Unser Autor selbst berichtet über seine familiären Verhältnisse folgender-

¹ Über die Ableitung seines Namens s. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur, a.a.O.*; 1. Band, S. 535 Fußnote, u. 1. Supplementband, S. 744 Fußnote. Verschiedene Transkriptionsweisen beherrschen die Literatur, z. B. bei Brockelmann, al-Ghazzālī; bei Hellmut Ritter, Al Ghasali (s. Elixier der Glückseligkeit); ebenso bei W. M. Watt (s. The Faith and Practice of al-Ghazālī, eine englische Übersetzung dieser Schrift); W. H. Gairdner, al-Ghazzali (s. Mishkat al-Anwar, die englische Übersetzung); bei M. Horten, Gazālī (s. Indische Strömungen in der islamischen Mystik, a.a.O., Personenregister, S. 139, auch Ġazālī, in: Die Philosophie des Islams, Reihe Kafka, Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, Bd. 4, Vlg. Ernst Reinhardt, München 1924, Personenregister S. 373; Indische Strömungen in der islamischen Mystik, a.a.O., Personennamen, S. 139); bei Farid Jabre, al-Ghazālī (s. al-Munqid min Adalāl, die französische Übersetzung und Essai sur le Lexique de Ghazali, a.a.O.); bei R. J. McCarthy, al-Ghazālī (s. Freedom and Fulfillment, a.a.O.); bei D. B. Macdonald, al-Ghazzālī, s. Handwörterbuch des Islam, a.a.O., S. 140ff., in der Enzyklopädie des Islams jedoch: al-Ghazālī, s. Bd. II, S. 154; bei T. J. de Boer, Gazālī (s. Geschichte der Philosophie im Islam, a.a.O., Personenregister). Ich habe mich der Transkription von F. Jabre und McCarthy deshalb angeschlossen, weil die Aussprache leichter ist und der in der heutigen arabischen Welt entspricht, d. h. ohne Verdoppelung des Buchstabens »z«.

* Für die vollständigen bibliographischen Nachweise der in den Anmerkungen zur ›Einleitung‹ und in den ›Anmerkungen des Herausgebers‹ zitierten Schriften s. Literaturverzeichnis.

maßen: »Er (sein Vater) war ein frommer Mann, der vom eigenen Verdienst seiner Handarbeit als Wollspinner lebte. Er ging bei den Gelehrten umher, begab sich in ihre Gesellschaft und bemühte sich dabei, ihnen Gaben zu verleihen und Dienste zu leisten ...«². Als sich der Vater dem Tode näherte, beauftragte er einen in der Literatur unbenannten Mystiker (wahrscheinlich einen späteren Lehrer des Sohnes in seinem Geburtsort Tüs, den Mystiker Jūsuf an-Nassāğ [gest. 487 n. H./1094 n. Chr.] oder den Traditionalisten ȴhmad Ibn-Muhammad ar-Rādakānī) mit der Fürsorge für seine beiden Söhne. Dieser nahm das Vermächtnis des Vaters verantwortungsbewußt wahr und erzog die beiden Söhne zur Gottesliebe, woraufhin sie Mystiker wurden. Der Ruhm und die Bedeutung unseres Autors erreichte in der arabischen islamischen Welt einen höheren Grad als der seines Bruders ȴhmad, der vorwiegend Prediger war³.

Seine Mutter war eine einfache Hausfrau. Ihr Sterbedatum ist unbekannt. Wahrscheinlich hat sie, im Gegensatz zum Vater, einen Teil seiner Jugend miterlebt⁴. Ein Onkel, der ȴhmad hieß, mit dem Beinamen: Abū-Muhammad und auch Abū-Ḥāmid, wie unser Autor, studierte islamisches Recht und verfaßte ein Buch namens: »al-Wasīt« (Einführung in das islamische Recht)⁵.

Bei den berühmtesten Lehrern seiner Zeit studierte al-Ghazālī islamisches Recht und Mystik. Studienaufenthalte in Gurğān und Nišāpūr waren entscheidend für seine juristische

² *Ihyā' ʻulūm ad-dīn* (Die Wiederbelebung der Religionswissenschaften), hrsg. von Dār al-kutub al-ʻarabiya, arab., Kairo, o. J., Bd. 1, S. 2. Siehe ferner den Bericht eines der Zeitgenossen al-Ghazālis, d. i. ʻAbd-al-Ğāfir in voller Länge in englischer Übersetzung von R. J. McCarthy, in »Freedom and Fulfillment«, a. a. O., S. XIVff.

³ Über sein Leben mit Übersetzung einer seiner Schriften s. Richard Gramlich, *Der reine Gottesglaube*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1983.

⁴ S. Sulaimān Dunyā, *al-Haqīqa fī nażar al-Ghazālī* (Die Wahrheit im Denken al-Ghazālis, Kairo, arab. Vlg. Dār al-maʼārif, 1971, S. 18f.

⁵ S. Abū-Ishāq aš-Širāzī, *Die Klassen der Juristen*, hrsg. von Ihsān ʻAbbās, Vlg. Dār ar-rāʼid al-ʻarabī, arab. Beirut 1970, S. 133 Fußnote.

und islamwissenschaftliche Ausbildung. Der berühmteste unter diesen Lehrern war der große Enzyklopädist *Diyā’-ad-Dīn al-Ğuwainī* (419–478 n. H./1028–1085 n. Chr.), der damals Leiter der *Nizāmīya* Schule in *Nišāpūr* war. Er beherrschte in dieser Zeit die islamischen Schulrichtungen in der Rechtsphilosophie, der Theologie, der Philosophie, der Kunst der Dialektik und der Auseinandersetzung mit den Vertretern dieser Schulen⁶. Al-Ghazālī blieb bei diesem Lehrer bis zu dessen Tod im Jahre 1085 n. Chr. Wahrscheinlich verbrachte er sieben bis acht Jahre bei diesem bedeutenden Lehrer des islamischen Mittelalters.

Ein wichtiges Ereignis, das einen großen Einfluß auf die Arbeitsweise al-Ghazālīs nahm, bestand darin, daß er im Alter von kaum 20 Jahren auf dem Weg von *Ğurğān* nach *Ṭūs* von Banditen überfallen und seiner Bücher, Glossare und Schriften beraubt wurde: »Ich flehte den Chef der Banditen an, mir meine Bücher und Glossare zurückzugeben, deretwegen ich ausgewandert war, um sie niederzuschreiben und aus ihnen zu lernen. Jener lachte mich aus und erwiderte: ›Wie kannst du denn behaupten, daß du aus ihnen gelernt hast, und doch beklagen, daß wir sie dir geraubt haben? Somit bist du durch den Raub der Bücher auch deines Wissens ledig und bleibst nun ohne Wissen.‹ Alsdann befahl er seinen Komplizen, mir meine Bücher zurückzugeben. Dies war ein Zeichen, das Gott mir gegeben hatte, um mir in bezug auf meine Angelegenheit Orientierung zu geben.

Als ich nach *Ṭūs* zurückgekehrt war, begann ich, mich mit der Wissenschaft drei Jahre lang zu beschäftigen, bis ich endlich alle meine Kommentare auswendig gelernt hatte, so daß ich nie-mals von meinem Wissen entblößt sein würde, falls ich noch einmal überfallen werden würde.«⁷

⁶ S. *Ihyā’ ‘ulūm ad-dīn*, a.a.O., Bd. I, S. 2; ferner die Zeittafel seines Lebens bei ‘Abd-ar-Rahmān Badawī, in: *Mu’allafāt al-Ghazālī*, a.a.O., S. 21ff.; *Ibn-Ḫallikān*, *Wafayāt* ..., a.a.O., Bd. 4, S. 216; Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur, 1. Bd., S. 535ff.

⁷ *Ihyā’ ‘ulūm ad-dīn* (Die Wiederbelebung der Religionswissenschaften), a.a.O., Bd. I, S. 2.

Nach dem Tode des Lehrers verließ al-Ghazālī Niṣāpūr und ging nach al-Mu‘askar, dem Hauptsitz der selgūkischen Obrigkeit. Dort lernte er den großen Minister Nizām-al-Mulk kennen, der die rechte Hand des selgūkischen Herrschers war⁸. Nicht nur militärisch setzte sich der Minister für die Verteidigung der sunnitischen Lehren ein, die damals die Grundlagen des selgūkischen Staates bildeten, sondern auch religiös, politisch-ideologisch, weil die Baṭinīten für die Verwirklichung ihrer Ziele die Religion (des Islam) als Grundlage ihres Kampfes mißbrauchten⁹. Dafür ließ der Minister Schulen errichten, die nach seinem Namen benannt wurden (an-Niṣāmīya). An diesem ideologischen Kampf war al-Ghazālī maßgeblich beteiligt¹⁰. Der Minister schickte ihn zu diesem Zweck zum Unterricht an die Niṣāmīyaschule in Bağdād im Jahre 484 n. H. (1091 n. Chr.). Jedoch blieb al-Ghazālī nur etwa fünf Jahre bei dieser Tätigkeit. Dann fiel er in eine geistige Krise, von der er uns in seiner Autobiographie berichtet¹¹.

Er verließ Bağdād, nachdem er erkannt hatte, daß seine Lehrtätigkeit gegenstandslos geworden war. Er selbst berichtet darüber: »Daraufhin betrachtete ich meine eigenen Lebensverhältnisse. Ich fand mich in Bindungen verstrickt, die mich von allen Seiten erfaßten. Meine Arbeiten – unter ihnen als beste meine Lehrtätigkeit und der Unterricht – erschienen mir im Hinblick auf den Weg zum Jenseits als Beschäftigungen mit unbedeutenden und nutzlosen Wissenschaften ...«¹². Diese Krise, die sechs Monate dauerte, führte ihn schließlich zum Verlassen Bağdāds im Du’l-qīda des Jahres 488 n. H./Nov. 1095 n. Chr. Danach reiste er – wie er uns in seiner Autobiographie »al-Munqid« berichtet – nach Damaskus, Jerusalem und Hebron;

⁸ Über diesen s. Harold Bowen, Nizām-al-Mulk, in: Enzyklopädie des Islam, a.a.O., Bd. III, S. 1006 ff.; auch Ibn-Hallikān, Wafayāt al-āyān, a.a.O., Bd. 4, S. 217.

⁹ S. Anm. 10 und 11.

¹⁰ A 34.

¹¹ A 46 ff.

¹² Ebenda.

dann pilgerte er nach Mekka¹³. Während seines Aufenthalts in Jerusalem und Damaskus begann er mit der Abfassung seines umfassenden Werkes »Iḥyā« (Die Wiederbelebung der Religionswissenschaften). Danach kehrte er nach Tüs zurück¹⁴. Er blieb jedoch in seiner Zurückgezogenheit, bis Fahr-al-Mulk ‘Ali ’bn-Nizām-al-Mulk im Jahre 498 n. H. (1104 n. Chr.) Minister für Singer, den Herrscher von Horāsān, wurde. Dieser Minister beharrte auf seiner Bitte, daß al-Ghazālī zum Unterricht zurückkehrte. Er akzeptierte diese Einladung, aber in der Nizāmiya von Nišāpūr. Jedoch war diese Tätigkeit, von der er in seiner Autobiographie nichts Näheres berichtet, von keiner langen Dauer. ‘Abd-ar-Rahmān Badawī nimmt an, daß al-Ghazālī den Unterricht dort nach der Ermordung des Ministers wie auch dessen berühmten Vaters durch die Baṭīnīten im Jahre 500 n. H. (1106 n. Chr.) aufgab¹⁵. Er kehrte nach Tüs zurück und beschäftigte sich intensiv mit der Mystik¹⁶. Neben seinem Haus ließ er eine Schule und ein Gästehaus für Mystiker errichten¹⁷. Sein Aufenthalt in Ägypten in dieser Zeit ist umstritten¹⁸. Am Montag, den 14. Ġumādā II 505 n. H. (18. Dez. 1111 n. Chr.) verstarb der große islamische Denker in seinem dreißigsten Lebensjahr, nachdem er die arabische islamische Bibliothek um zahlreiche wichtige Werke auf den Gebieten des islamischen Rechts, der Philosophie und der Theologie bereichert hatte¹⁹. Er wurde in Tüs neben den Grabstätten des

¹³ A 49.

¹⁴ A 49.

¹⁵ S. ebenda, S. 25.

¹⁶ A 49.

¹⁷ S. A. Badawī, a.a.O., S. 25 mit weiteren Quellenangaben.

¹⁸ S. ebenda.

¹⁹ Über die Chronologie seiner Werke s. ‘Abd-ar-Rahmān Badawī, Mu’allafat al-Ghazālī (Die Werke al-Ghazālis), a.a.O.; besonders wichtig in dieser umfangreichen Arbeit von 573 Seiten DIN A 4 ist die Unterscheidung zwischen den echten und den unechten Werken al-Ghazālis und die Aufzählung der Übersetzungen; C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur, a.a.O., Bd. 1, S. 538ff.; D. B. Macdonald, al-Ghazālī, in: Enzyklopädie des Islam, a.a.O., Bd. II, S. 156f.

Kalifen Hārūn ar-Rašīd, des Imām ar-Ridā und des persischen Dichters al-Ferdousī bestattet. Der Friedhof überdauerte die Zerstörung der Stadt Tūs durch den Mongolenüberfall im Jahre 1220 n. Chr., auf deren Trümmern die Stadt Mešhed entstanden ist²⁰.

II. Die geistige Situation zur Zeit al-Ghazālīs

Das zehnte und elfte Jahrhundert gelten zu Recht als die Jahrhunderte, in denen das islamische Denken aufblühte. Die Merkmale dieser Epoche lassen sich in wissenschaftlicher, sozialer und politischer Hinsicht folgendermaßen zusammenfassen:

In wissenschaftlicher Hinsicht zeichnet sich die Epoche aus durch die Blütezeit besonders der Naturwissenschaften und der Philosophie. Sie ist ferner durch die Entwicklung und Verbreitung gewisser Berufe gekennzeichnet, die mit dem wissenschaftlichen Fortschritt der damaligen Zeit verbunden waren: nämlich die Entwicklung der Papierproduktion – auf arabisch-islamischem Gebiet früher als in Europa –, der Lehrer- und Buchhandelsberufe und nicht zuletzt durch den Beruf des Übersetzers und Schreibers, welcher von den islamischen Herrschern weitgehend unterstützt wurde²¹.

Ebenso ist diese Zeit geprägt von der finanziellen Unterstützung, die den religiösen Zentren, Schulen und Universitäten durch die Herrschenden zuteil wurde. Dies galt als ein Ausdruck frommer Tat.

In sozialpolitischer Hinsicht entbrannte besonders in der Ära al-Ghazālīs die Diskussion hauptsächlich zwischen folgenden Gruppen:

1. Zwischen verschiedenen Philosophen, u. a. al-Kindī, ein arabischer Philosoph aus dem heutigen Irak, der um 870 n.

²⁰ S. A. Badawī, Mu'allafāt, a.a.O., S. 21.

²¹ S. dazu: Claude Cahen (Hrsg.), Der Islam I, in: Fischer Weltgeschichte, Bd. 14, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt 1973, bes. S. 166 ff.

Chr. lebte; al-Fārābī, der aus Transoxanien stammte und am Hofe Saif-ad-Daula in Damaskus lebte und 960 n. Chr. starb; Ibn-Sīnā, geboren um 975 n. Chr. in Buchārā und gestorben im Jahre 1037 n. Chr. in Ḥamadān, der als Arzt wie auch als Philosoph gewirkt hat. Alle diese Philosophen waren von der griechischen Philosophie begeistert²².

2. Zwischen den Sunniten und Schi'iten hinsichtlich des rechtmäßigen Kalifen und der Unfehlbarkeit des Imāms. Besonders zur Zeit al-Ghazālis nahm der Streit über dieses Thema an Heftigkeit zu, woran sich auch al-Ghazālī in Opposition zu den extremen schi'itischen Gruppen, den Bātīnīten, beteiligte²³.

3. Zwischen den Sunniten und Mu'taziliten. Gegenstand der Diskussion waren wichtige Fragen: wie und ob der Koran erschaffen oder als Gotteswort ewig sei, über die göttlichen Eigenschaften, ob die Welt zeitlich entstanden oder ob sie anfangslos sei, über die Tätigkeit des Menschen, ob er über einen freien Willen verfüge oder prädestiniert sei. Diese Themen waren auch Gegenstand der Diskussion unter den Philosophen sowie unter verschiedenen Kalāmschulen²⁴. Man mag darin keine Besonderheit sehen, denn diese Themen sind allgemein geistiger Natur, die unabhängig von einer bestimmten Kultur, Religion, Zeit und Gesellschaft diskutiert werden können. Die Diskussionen über solche Themen werden heute noch weitergeführt an den islamischen Kulturzentren. Eine Besonderheit aber waren die Folgen in der arabisch-islamischen Geistesentwicklung, die sich daraus ergaben, nämlich die politischen Doktrinen, die auf solchen meist religiös gefärbten Lehren beruhten.

In politischer Hinsicht ist diese Epoche gekennzeichnet durch die Auflösung des islamischen Kalifats in kleine Staaten

²² S. Anm. 60, 67, 68, 69, 90.

²³ S. seine Streitschriften gegen diese Sekte, besonders seine Schrift *Fadā'ih al-Bātīniya*, in der Übersetzung von Ignaz Goldziher, Streitschrift des Gazālī gegen die Bātīniyya-Sekte, Vlg. E. J. Brill, Leiden 1916; s. Anm. 10.

²⁴ S. Anm. 9, 10, 11, 19.

oder in Fürstentümer, die sich von dem Kalifat in Bağdād mehr oder weniger unabhängig machten. Dabei ist es wichtig zu beachten, daß diese kleinen Staaten und Fürstentümer diese oder jene politische Doktrin vertraten. So herrschten in Asien die Buyiden und Selgüken, die Sunniten šafi‘ītischer Richtung waren. Ihnen wurde unterstellt, daß sie die übrigen Lehrmeinungen unterdrückten. In Ägypten herrschten die Faṭimiden, welche ši‘ītische Lehrmeinungen vertraten. Im übrigen Nordafrika herrschte die malekītische Rechtsschule. Weitere soziale Konflikte ergaben sich aus ethnischen Gründen, Familienclan, Absetzung aus wichtigen Ämtern, etc.²⁵

Inmitten dieser geistigen Situation ist unser Autor geboren, aufgewachsen und tätig gewesen. Ein Überblick über den Inhalt der vorliegenden Schrift wird zeigen, daß der kritische Geist al-Ghazālīs mit dieser geistigen Situation eng verbunden gewesen ist und sie weitgehend beeinflußt hat und daß sein Denken noch bis heute aktuell ist.

III. Die Bedeutung al-Ghazālīs für das islamische Denken

Al-Ghazālīs Denken hatte nicht allein in der Vergangenheit eine große Bedeutung, etwa im Mittelalter, sondern behielt sie bis in die Gegenwart. ‘Abd-ar-Rahmān Badawī bezeichnet ihn als »den großen islamischen und humanistischen Denker«²⁶. ‘Abd-al-Ḥalīm Maḥmūd (ehem. Rektor der islamischen Universität al-Azhar) stellt seinen Versuch, die rationale Erkenntnis durch die unmittelbare Erfahrung der Mystik zu ersetzen, in den Mittelpunkt seiner Abhandlung über al-Ghazālī (in seinem Buch »Das Philosophische Denken im Islam«²⁷). Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt auch Muḥammad Iqbāl, ein moderner islamischer Denker aus Pakistan. Durch den Zweifel al-

²⁵ S. A. Halm, Der Wesir Al-Kundurī und die Fitna von Nišāpūr, in: *Die Welt des Orients*, hrsg. von Ernst Michel u. a., Bd. 6, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971, S. 205–233.

²⁶ S. Mu’allafāt, a.a.O., S. 19.

²⁷ Ebenda, S. 466 ff.

-Ghazālis – so meint Iqbāl – wurde die rationale Richtung (in der Philosophie) der islamischen Welt widerlegt. »Sie ähnelt der gleichen Richtung in der Philosophie vor Immanuel Kant in Deutschland, allerdings mit einem Unterschied zwischen Kant und al-Ghazālī, nämlich daß Kant gemäß seinen Prinzipien die Möglichkeit der Erfahrung der göttlichen Existenz nicht nachweisen konnte, während al-Ghazālī sich der mystischen Praxis widmete, nachdem er die Hoffnung auf einen Erfolg durch das analytische Denken aufgegeben hatte. Dadurch konnte er der Religion eine selbständige Existenz unabhängig von der Metaphysik der Philosophie und von der Naturwissenschaft sichern. Die Erfahrung des Unendlichen durch das mystische Bewußtsein führte al-Ghazālī zu der Überzeugung, daß die Vernunft endlich und unfähig ist, unanfechtbare Urteile zu fällen ...«²⁸

Al-Ghazālī und Kant sind demnach für Iqbāl die Begründer einer neuen philosophischen Richtung, die darin besteht, daß der dogmatische Teil der Religion nicht den rationalen Beweisen unterzuordnen ist²⁹.

Nach der Ansicht von D. B. Macdonald liegt die Bedeutung al-Ghazālis darin, daß er nicht nur als Erneuerer seines Jahrhunderts, sondern auch als der große Wiederhersteller des Glaubens (*Muhyi-’d-dīn*) anzusehen ist³⁰. »Die Metaphysik kann – nach al-Ghazālī – nicht auf das bloße Denken gegründet werden.«³¹ In einem Vergleich al-Ghazālis mit al-As’āri (260 n. H./873/74 n. Chr. – 324 n. H./935 n. Chr.) stellt Macdonald fest, daß jener die Verteidigung der Orthodoxie durch logische Beweisführung vornimmt, während al-Ghazālī die Grundlage aller religiösen Gewißheit auf das Erleben in der Ekstase zurückführt³². Ich möchte hinzufügen, daß nach meiner Ansicht

²⁸ S. Muḥammad Iqbāl, *Taġdīd at-tafkīr ad-dīnī fi ’l-Islām* (Die Erneuerung des religiösen Denkens im Islam), übers. ins Arabische von ’Abbās Maḥmūd, Verlag Laġnat at-ta’lif wa-’t-tarġama wa-’n-našr, arab., Kairo, 2. Aufl., 1968, S. 10ff.

²⁹ S. Iqbāl, *Taġdīd*, a.a.O.

³⁰ S. Artikel, in: *Enzyklopädie des Islam*, a.a.O., Bd. II, S. 155.

³¹ Ebenda.

³² Ebenda.

die Bedeutung dieses großen Denkers darin besteht, daß er in einer ausgezeichneten Weise von der Vernunft Gebrauch macht und ihre Bedeutung dort hervorhebt, wo der Einsatz der Vernunft zu einem Ergebnis führt³³. Wo dieser Gebrauch jedoch ergebnislos endet, fängt bei ihm die mystische Erfahrung an. Die vorliegende Schrift bezeugt diese Ansicht.

Ferner liegt seine Bedeutung darin, daß er die Selbsterkenntnis in der Religion, die auf der eigenen Erfahrung beruht, nicht jedoch die tradierte und nachgeahmte Erkenntnis als maßgeblich für den Glauben ansieht. Dies legt er an seiner eigenen Erfahrung dar³⁴. Damit eröffnet al-Ghazālī in der religiösen Erfahrung eine neue Perspektive, die kaum von einem mittelalterlichen Denker vor ihm in dieser Weise ausgeführt wurde. Diese Perspektive zielt darauf, die Eigenerfahrung des Menschen hinsichtlich des Glaubens und des Unglaubens zu entfalten und auszubilden³⁵.

IV. Die Schrift »Al-Munqid min ad-dalāl« (Der Erretter aus dem Irrtum)

Al-Munqid ist ein Sonderwerk al-Ghazālis. Es ist zwar kein »Iḥyā« (Die Wiederbelebung der Religionswissenschaften), in dem al-Ghazālī ausführlich brennende Fragen des islamischen Dogmas und der Ethik dargelegt hat. Jedoch genießt al-Munqid eine Sonderstellung dadurch, daß der Autor selbst über sein Leben und seine geistige Entwicklung spricht. Es ist daher ein primäres Werk, wohingegen alle seine anderen Werke eine sekundäre Stellung innerhalb seines Gesamtwerkes innehaben. Er genießt diese Sonderstellung daher, weil der Autor über sein eigenes Leben spricht, sowohl über sein Verhältnis zu Gott, wie er zu seinem unerschütterlichen Glauben gelangen konnte, wie auch über sein kritisches Verhältnis zu den bekannten islamischen

³³ S. z. B. »Nische der Lichter«, PhB 390, A 43 ff.

³⁴ A 6.

³⁵ S. auch Anm. 7 und 8.

schen Schulen, zu den Ereignissen seiner Zeit, etwa zu der Bewegung der Baṭīnīten usw. Ferner enthält *al-Munqid* viele Hinweise auf andere Schriften al-Ghazālīs, weshalb es als eine Quelle ihrer Authentizität gilt³⁶. Das erste Thema, das uns aus dieser Schrift beschäftigt, ist die Frage, wie al-Ghazālī zu seinem festen Glauben an Gott, an die Prophetie und an das Jenseits gelangte.

Um das Denken al-Ghazālīs über solche Fragen und gegenüber den erwähnten europäischen Denkern richtig zu begreifen, muß man seine Entwicklung schrittweise verfolgen. Er fängt seine Schrift mit dem Hinweis darauf an, daß die Verschiedenheit der Meinungen über die religiöse Wahrheit ein »weites Meer« ist. Sogar innerhalb des Islam gehen die Schulen – nach Aussage des Propheten Muḥammad – so auseinander, daß man nicht mehr erkennen kann, welche von all diesen Richtungen und Schulen die richtige ist.

Der Durst nach der Erfahrung der Wahrheit der Dinge war schon von seiner Jugend an eine göttliche Begabung. Zwischen Tradition und Selbsterfahrung der Dinge, zwischen Nachahmung und kritischer Beobachtung bewegte sich sein Inneres³⁷. Die Tatsache, daß die religiöse Wahrheit durch Eltern und Erziehung übermittelt wird, störte al-Ghazālī. Er möchte nicht seine Überzeugung durch die übermittelte Erkenntnis von Eltern und Lehrern, d. h. durch Nachahmung (arab. *taqlīd*), sondern durch sich selbst und eigene Erfahrung erlangen. Hiermit beginnt die innere Zerrissenheit, die schon in seiner frühen Jugend zu einer Krise führte. Denn es ist nicht so einfach, daß man all dies, was man durch Tradition, Elternhaus und gesellschaftliche Beeinflussung erhält, über Bord wirft und einen eigenen Weg sucht. Dies aber tat al-Ghazālī. Die Frage nach einer sicheren und zweifelsfreien Erkenntnis führte ihn dahin, die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis zu stellen: »Mein Bestreben ist es, die Erkenntnis über die Wahrheiten der Dinge zu erlangen. Deshalb muß danach gefragt werden, wie das Wesen

³⁶ S. Index, S. 177.

³⁷ A 5f.

der Erkenntnis ist.«³⁸ Der Maßstab, den sich der große kritische Geist al-Ghazālis setzte, lautet: »Als dann schien es mir, daß die sichere Erkenntnis diejenige ist, in der sich das Erkannte in der Weise enthüllt, daß es keinen Zweifel mehr zuläßt, noch darf diese Erkenntnis von der Möglichkeit des Irrtums oder der des Argwohns geleitet werden.«³⁹ Das ist der Maßstab, den sich al-Ghazāli selbst setzte. Diese Gewißheit muß aus dem Inneren des Menschen selbst heraus entwickelt werden, und zwar in der Weise, daß nichts in der Welt sie erschüttern dürfte. Denn »Eine Erkenntnis, durch die keine Gewißheit entsteht, ist keine sichere Erkenntnis.«⁴⁰ Die Frage nach einer so beschaffenen Erkenntnis führte al-Ghazāli dahin, die Quellen menschlicher Erkenntnis überhaupt zu prüfen und an ihren Inhalten zu zweifeln: »Ich prüfte also alle meine Erkenntnisse und fand mich bar jeder Erkenntnis mit dieser Eigenschaft.«⁴¹ Die Frage nach einer sicheren und von jedem Irrtum freien Erkenntnis führte zu der Frage nach ihrem Wesen, welche wiederum sich auf die Erforschung der Quellen unserer Erkenntnis selbst konzentriert. Dies tat auch al-Ghazāli: »Dann machte ich mich mit großem Eifer daran, über die sinnlichen Erkenntnisse und die Denknotwendigkeiten nachzudenken, und erwog, ob es möglich sei, sie anzuzweifeln ...«⁴². Sinnlichkeit und Verstand oder Vernunft (al-ḥissiyāt wa-ḍ-darūriyāt; im arabischen tritt auch Vernunft im selben Sinne wie Verstand ['aql] auf) sind die Quellen unserer Erkenntnis. Die Quellen menschlicher Erkenntnis können nichts anderes als diese beiden sein.

Nun beginnt eine Phase der Überprüfung solcher Quellen sowie der Bewertung ihrer Resultate. Zuerst wandte sich al-Ghazāli der Erforschung der Sinneswahrnehmungen zu, ob sie eine sichere Erkenntnis liefern, die seine Erwartung erfüllt. Die Tatsache spricht aber dafür, daß sie keine solche oder ähnliche

³⁸ A 6.

³⁹ Ebenda.

⁴⁰ A 7.

⁴¹ C 12/D 91.

⁴² Ebenda.

Erkenntnis liefern⁴³. Das deutlichste Beispiel bezieht sich auf das Sehvermögen, welches der stärkste aller Sinne ist. Jedoch liefert es unsichere und zweifelhafte Erfahrung⁴⁴. Wenn es sich mit dem stärksten Organ der Sinne so verhält, ist a priori an den übrigen Ergebnissen der Sinne zu zweifeln, daß sie nämlich sichere und irrtumsfreie Erfahrung vermitteln können. Wer sollte aber dieses Urteil über die Unfähigkeit der sinnlich wahrnehmenden Erkenntnis fällen? Es kann nichts anderes sein außer der Vernunft. Die Vernunft ('aql) als das oberste Erkenntnisvermögen demaskiert auch hier an dieser Stelle die sinnlich wahrnehmende Erkenntnis und stellt fest, daß eine solche Erkenntnis keineswegs frei von Irrtum sein kann⁴⁵. Das Urteil der Vernunft lautet: Es kann keine Sicherheit in der sinnlichen Erkenntnis geben. Kann man dann der Vernunft Vertrauen schenken? Also wandte sich al-Ghazālī dem angeblich obersten Erkenntnisvermögen, nämlich der Vernunft zu, um sie selbst unter einem kritischen Gesichtspunkt zu betrachten und die Frage zu beantworten, bis zu welchem Grad der Vernunft Vertrauen geschenkt werden kann. Kann sie etwa diese unerschütterliche Gewißheit vermitteln, wonach er strebt? Zuerst geht er von dieser Annahme aus. Das sind die Prämissen, die uns verleiten können, daß die Vernunft als oberstes Erkenntnisorgan anerkannt wird und infolgedessen ihre Ergebnisse keineswegs in Zweifel gezogen werden können. Sinnlichkeit und Vernunft kontrollieren und kritisieren sich gegenseitig. Genauso wie die Vernunft die kritische Frage an die Sinnlichkeit stellt und sie letzten Endes entblößt, so stellt auch die Sinnlichkeit ihrerseits dieselbe Kritik an die Vernunft und zieht ihre Unfehlbarkeit in Zweifel. Al-Ghazālī drückt das folgendermaßen aus: »Vom Standpunkt der Sinneswahrnehmungen aus erhebt sich die Frage: ›Was macht dich so sicher, daß dein Vertrauen in die Gegebenheiten der Vernunft nicht von dersel-

⁴³ C 12/D 91/B 28.

⁴⁴ A 9.

⁴⁵ Ebenda.

ben Art und Weise ist wie das in die sinnlichen Gegebenheiten ...«⁴⁶. Anders ausgedrückt: Ist das Feld der Erkenntnis schon mit den beiden Quellen »Sinnlichkeit« und »Verstand« abgeschlossen? Oder gibt es eine andere Quelle, die wir nicht näher beschreiben, sondern deren Existenz wir lediglich annehmen können? Deshalb stellt sich die Frage, wie dieses Vermögen erfaßt und deren Existenz zugegeben werden kann. Mit dieser Fragestellung will al-Ghazālī sagen, daß mit dem Erkennen der Aprioritäten (*darūriyāt*) der Vernunft das Feld der Erkenntnis nicht endgültig ausgeschöpft werden kann. Darin erkennen wir die Funktion des Zweifels in seinem Denken. Der Zweifel an der sinnlich wahrnehmenden und rationalen Erkenntnis führte ihn dahin, eine neue Möglichkeit zu suchen, die außerhalb der beiden Erkenntnisvermögen liegt.

Erkenntnis als Erlebnis

»Diese Krankheit verschlimmerte sich und dauerte ungefähr zwei Monate. Während dieser Zeit befand ich mich in der Seelenlage eines Sophisten, was weder in meinem Denken noch in meinen Aussagen zum Ausdruck kam, bis der erhabene Gott mich von dieser Krankheit heilte, ...«⁴⁷. Hiermit beginnt für al-Ghazālī ein neuer Zustand, der die Grenzen der Rationalität hin zu einem Zustand der unmittelbaren Erkenntnis überschreitet. Es ist zugleich der Zustand des Erlebnisses des Göttlichen. In diesem Zustand entwickelt sich die Erkenntnis nicht prozessual, d. h. von den einfachen Empfindungen weg zu den Begriffen und höher hinauf zu den Ideen, sondern Erkenntnis und Erleben sind in dem Maße identisch, daß das Universelle und Allgemeine in dem Erlebnis erfaßt und geschaut wird. Das Erlebnis al-Ghazālis, das er als unerschütterlich und unbelegbar beschrieb, ist von dieser Art. Darüber sagt er: »Dies geschah nicht durch einen geordneten Beweis und eine systematische Redeweise, sondern durch ein Licht, das der erhabene

⁴⁶ A 9.

⁴⁷ A 10f.

Gott in meine Brust warf, jenes Licht, welches als Schlüssel der meisten Erkenntnisse gilt, ...«⁴⁸. Die Erkenntnis, die al-Ghazālī dadurch gewann, ist weder systematisch entwickelt worden noch durch einen rationalen Beweis belegbar, sondern sie beruht auf der Unmittelbarkeit, welche dem Menschen durch göttliche Orientierung verliehen wird. Es ist ein Zustand der Hinwendung zu Gott als der einzigen Quelle universalen und wahrhaftigen Wissens. Erkenntnis als ein zusammenhängendes Ganzes ist nach al-Ghazālī nur durch das Erleben möglich. Das ist das Resultat der dem Leser vorgelegten Abhandlungen, daß nämlich die Erkenntnis keineswegs nur von den beiden Quellen Sinnlichkeit und Verstand (oder Vernunft) abhängig ist, sondern daß es auch eine andere Art Erkenntnis gibt, die die rationale Erkenntnis überschreitet und die man mystische, intuitive oder auch unmittelbare Erfahrung nennen kann. Wo die rationale Erkenntnis aufhört, fängt diese an⁴⁹. Mit dem folgenden frappierenden Satz bemerkt er dazu: »Wer also glaubt, daß die Enthüllung der Wahrheit nur von den niedergeschriebenen Argumenten abhängig ist, der hat die große Barmherzigkeit Gottes eingeengt ...«⁵⁰. Diese Erkenntnis beruht auf der Innen-schau und Befreiung von jeglicher Dogmatisierung, von welcher Seite sie auch immer kommen mag. Durch Versenkung ins Übersinnliche, d. h. sich mit dem ganzen Herzen auf Gott zu richten, wird versucht, diesen Zustand (ḥāl) zu erreichen. Je-doch weist al-Ghazālī in seiner kritischen Darstellung dieses unmittelbaren Erlebnisses auch auf die Gefahren hin, die sich ergeben, wenn man darüber theoretisieren will und diesen unbeschreibbaren Zustand unter einen Begriff bringen will⁵¹. Eine solche Erkenntnis ist kaum beschreibbar. Nicht nur beschreibt al-Ghazālī die Notwendigkeit einer solchen Erkenntnis für ihn in bezug auf die Gotteserkenntnis, sondern er ver-sucht auch, sie mit dem Hinweis auf ähnliche Erkenntnis aus

⁴⁸ A 11.

⁴⁹ Ebenda.

⁵⁰ C 14.

⁵¹ A 50.

dem Bereich der Medizin und der Astronomie zu belegen. Am Beispiel der Prophetie, welche eine solche Erkenntnis liefert, stellt er fest: »... und der Beweis ihrer Existenz ist das Vorhandensein bestimmter Erkenntnisse in der Welt, die nicht allein durch Vernunft erlangt werden können wie etwa die Wissenschaft der Medizin und der Astronomie ...«⁵². Daraus geht hervor, daß die Naturwissenschaft nicht nur auf rationalen Beweisen, sondern nach Ansicht al-Ghazālis auch auf einer unmittelbaren subjektiven Erfahrung und intuitiven Erkenntnis des Forschers selbst beruht, die einem Beobachter kaum glaubhaft vorkommt, insofern ihr der Beweis fehlt. Dies ist mit seiner Auffassung von dem Experiment verbunden, wonach der Naturforscher – nach seiner Ansicht – niemals alles in seinem Experiment nachweisen kann. Die modernen naturwissenschaftlichen Forschungen bezeugen die Richtigkeit der Ansicht al-Ghazālis über das Experiment⁵³. Indem al-Ghazālī auf die beschränkte Geltung des Experiments verweist, will er den Horizont für eine Metavernunfterkennnis öffnen. Diese Erkenntnisart beruht auf dem subjektiven Erlebnis und der Innenschau.

Al-Ghazālis intuitive Erkenntnis steht der antiken Philosophie nahe. Lothar Eley hat gezeigt, inwiefern dieser Begriff auf die aristotelische Philosophie zurückgeht, »wobei die Unmittelbarkeit der noetischen Intuition ihre eigene Bedingung in sich (enthält), insofern sie *evidentia ex terminis* ist«⁵⁴. Besonders bei Plotin gewinnt der Begriff eine zentrale Bedeutung. Die Seele verlangt nach Gott, und durch die Liebe zu ihm vollzieht sich die Einigung, ja sogar die Vereinigung mit ihm⁵⁵. Wie Plotin spricht auch der islamische Denker vom Lichte Gottes, das Gott in seine Brust warf, »welches als Schlüssel der meisten Erkenntnisse gilt«⁵⁶. In seiner vergleichenden Studie über al-

⁵² D 150.

⁵³ S. Anm. 178.

⁵⁴ Lothar Eley, Intuition, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, a.a.O., Bd. 3, S. 749.

⁵⁵ S. Plotins Schriften, übers. von Richard Harder, Bd. I, Hamburg, Felix Meiner Vlg. 1956, besonders S. 200, 9, 65–69 ff.

⁵⁶ A 11.

Ghazālī und Augustin geht Heinrich Frick davon aus, daß der gemeinsame Boden bei den sonst so verschiedenen Denkern des Christentums und des Islam der Neuplatonismus sei⁵⁷. Dies aber ist nicht die einzige Quelle für die Lehre al-Ghazālis vom Lichte Gottes, sondern vor allem bildet der Koran die Hauptquelle, in dem das Licht als eins der Attribute Gottes vor kommt. Der Koran bietet al-Ghazālī ausreichenden Stoff für seine Lehre über dieses Thema. Eine ganze koranische Sure spricht von Gott als dem Licht von Himmel und Erde, d. i. Sure 24, die al-Ghazālī in einer Sonderschrift unter dem Titel »Miškāt al-anwār« (Die Nische der Lichter) behandelt.

Das Licht, von dem Plotin spricht, ist ganz anders als das, welches al-Ghazālī beschreibt. Das Licht Plotins ist das Licht des *nous*, der Vernunft. Die höchste Vernunft ist nach seiner Ansicht mit Gott identisch⁵⁸. Niemals identifiziert der Koran

⁵⁷ S. Heinrich Frick, Ghazālis Selbstbiographie, ein Vergleich mit Augustins Konfessionen, Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1919, S. 25f., Fußnote mit Quellenangaben. Sein Vergleich von Augustin und al-Ghazālī sowie seine Beurteilung der Philosophie al-Ghazālis weisen nicht nur auf unzureichendes Wissen von der arabischen-islamischen Kultur hin, sondern legen offen, daß Frick keine immameute Kritik übt, vielmehr von seinem christlichen Vorverständnis aus seine Position gegenüber der »Personlichkeit« al-Ghazālis bezieht. Denn die Frick und seine Kritik leitenden Vorstellungen über Gott und Jesus lehnt der Islam nicht nur ab, sondern hält sie auch für verwerflich. Ein Urteil über die Personlichkeit al-Ghazālis mag der Leser aus den Schriften al-Ghazālis gewinnen, aus al-Ghazālis Einsichten z. B. über Erkenntnis, Nachahmung (*taqlid*), *Imām*, Wahrheit, Glaube, Geschmack, seelisches Erleben, auch aus seiner Einstellung gegenüber den verschiedenen islamischen und philosophischen Schulen. Al-Ghazālis Kritik an der griechischen Philosophie durchzieht seine Schriften und deutet auf das Gegenteil eines bloßen »Intellektualismus« hin, den Frick ihm unterstellt. Al-Ghazālis Denken ist nicht leer, sondern durch tiefes Erleben des Göttlichen gekennzeichnet, das von jeder anthropomorphen Gottesvorstellung frei ist (s. Frick, a.a.O., S. 80ff.; zum Begriff »Intellektualismus«, dessen Entwicklung und Anwendung, s. T. Borsche, »Intellektualismus«, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, a.a.O., Bd. 4, S. 439ff.).

⁵⁸ Ebenda.

Gott mit der Vernunft, auch wenn darin Gott als Licht bezeichnet wird⁵⁹. Das Licht, von dem der Koran und al-Ghazālī reden, ist eine Gabe und Gnade von Gott. Dies ist weder bei Platon noch bei Plotin der Fall. Das Licht des unmittelbaren Erlebnisses und des Glaubens als Gabe von Gott taucht an verschiedenen Stellen des Korans wie z. B. im folgenden Vers auf: »Er ist es, der (im Koran) klare Zeichen auf seinen Diener herabsendet, um euch aus der Finsternis heraus ins Licht zu bringen. Gott ist euch gegenüber mitleidig und barmherzig«⁶⁰. Gott als Licht leitet die Menschen aus der Dunkelheit des Irrtums zu der Klarheit der Wahrheit. Im Zusammenhang mit dem Islam sagt der Koran: »Ist denn einer, dem Gott die Brust für den Islam geweitet hat, so daß er nunmehr von seinem Herrn erleuchtet ist (wörtl. im Licht von seinem Herrn ist) (gleich einem, der verstockt ist und in Finsternis tappt)?«⁶¹. Ferner tritt der Begriff auch im Zusammenhang mit der Tora und dem Evangelium auf, wo der Koran sie beide als Licht bezeichnet, wie etwa im folgenden Vers: »Wir haben (seiner Zeit den Kindern Israels) die Tora herabgesandt, die (in sich) Rechtleitung und Licht enthält, damit die Propheten, die sich Gott ergeben haben, für diejenigen, die dem Judentum angehören, danach entscheiden ...«⁶²; ferner: »Und wir ließen hinter ihnen Jesus, den Sohn Marias folgen, daß er bestätige, was vor ihm da war, nämlich die Tora, und wir gaben ihm das Evangelium, das in sich Rechtleitung und Licht enthält ...«⁶³. Sowohl an diesen Stellen als auch in der erwähnten Sure vierundzwanzig merken wir, daß der Begriff »Licht« ein wesentlicher Begriff im Sprachgebrauch des Korans ist.

Der Begriff »Intuition« hat in der Philosophie eine lange Geschichte zwischen Bejahung und Verneinung. Es würde sehr weit führen, die geschichtliche Entwicklung dieses Begriffs bis

⁵⁹ Sure 24, Vers (P u. H) 35.

⁶⁰ Sure 57, Vers (P u. H) 9.

⁶¹ Sure 39, Vers (P) 22, (H) 23.

⁶² Sure 5, Vers (P) 44, (H) 48.

⁶³ Sure 5, Vers (P) 46f., (H) 50.